

**T.C.**  
**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEFSİR ANABİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**HABER VE İNŞÂ BAĞLAMINDA KUR'AN'DA HABERLER OLGUSU**

**SONER AKSOY**

**2502170350**

**DANIŞMAN**  
**PROF. DR. YAŞAR DÜZENLİ**

**İSTANBUL-2022**

## ÖZ

### HABER VE İNŞÂ BAĞLAMINDA KUR'AN'DA HABERLER OLGUSU

SONER AKSOY

Tarihin belirli bir döneminde ve zaman aralığında Hz. Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla insanlığın idrak dünyasına sunulan Kur'an, en temelde insanı içinde var olduğu gerçekliği kavramaya ve bu gerçekliğe göre davranmaya sevk eden bir hidayet rehberidir. Bu bakımdan Kur'an'da zikredilen çeşitli varlık türlerine ve alanlarına yönelik haberler, insanın hidayetinin araçlarını teşkil etmektedir. Öte yandan tarihten günümüze Kur'an haberleri, çeşitli disiplinler bağlamında farklı yönleriyle ve boyutlarıyla inceleme konusu edilmiştir. Bu noktada Kur'an haberlerinin insanın hidayeti açısından anlam ve işlevinin ortaya çıkarılması yönünde bütünlükçü bir okumanın geliştirilemediği görülmektedir. Buna karşılık Kur'an dilinin en karakteristik özelliklerinden biri olan haber ve inşâ ayrımının Kur'an'daki haberlerin kategorik düzeyde anlam ve işlevinin ortaya çıkarılmasında bütüncül bir yöntem sunduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu araştırmada klasik dilbilimdeki haber ve inşâ ayrımından hareketle Kur'an haberlerinin nasıl bir dil ve üslup çerçevesinde muhataba sunulduğu ve bu haberlerin inşâ boyutta muhataplarda nasıl bir değişim ve dönüşüm meydana getirdiği konusu incelenecektir. Bu doğrultuda üç bölümden teşekkül edecek olan çalışmanın birinci bölümünde, genel bir çerçeve oluşturması açısından haber ve inşâ kavramlarının fikrîsel temeline ve tarihsel sürecine, İslam ilim geleneğinde nasıl tanımlandığına, hangi konularla ve disiplinlerle ilişkili olarak ele alındığına yer verilecektir. İkinci bölüm klasik dilbilim ekseninde haber ve inşâ ayrımının genel hatlarıyla edebî kullanımlarına ve ifade özelliklerinin tespitine ayrılacaktır. Çalışmanın son bölümünde ise Kur'an'da zikredilen Allah, ruhanî varlıklar ve ahiret gibi gaybla alakalı; yaratılış, kıssalar ve nüzul ortamı gibi şهادet alanıyla ilgili örnek haberler, önceki bölümlerde ortaya konulan yöntemle bağlı kalınarak anlaşılmasına çalışılacaktır. Buna göre Kur'an'da farklı varlık türlerine ve alanlarına yönelik aktarılan her bir haber - bildirim görünümünde olsa da- insanı farklı açılardan değiştiren, dönüştüren ve etkileyen bir anlam boyutuna sahip olması bakımından inşâ niteliğindedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Haberler, Dil-Üslup, Haber-İnşâ.

## **ABSTRACT**

### **THE FACT OF NEWS (KHABARS ) IN THE QUR'ĀN IN THE CONTEXT KHABAR AND INSHĀ' (CONSTATIVE- PERFORMATIVE)**

**SONER AKSOY**

The Qur'ān, which was presented to the meaning world of humanity through Prophet Muhammad (s.a.v.) at a certain period and time in history, is basically a guidance that leads people to grasp the reality in which they exist and to act according to this reality. In this respect, the news (khabars) about various types and fields of existence mentioned in the Qur'ān constitute the means of human guidance. On the other hand, the news of the Qur'ān from history to the present has been the subject of examination with different aspects and dimensions in the context of various disciplines. At this point, it is seen that an integrative method and reading has not been improved in terms of revealing the meaning and function of the Qur'ān news in terms of human guidance. Nonetheless we can say that the khabar and inshā' (constative- performative) style, which is one of the most characteristic features of the Qur'ānic language, offers a holistic method to reveal the meaning and function of the news in the Qur'ān at a categorical level. Therefore, in this research, based on the distinction between khabar and inshā' in classical linguistics, it will be examined how the news of the Qur'ān is presented to the addressee within the framework of language and style, and what kind of change and transformation these news bring about in the constructional dimension. Accordingly, the study will consist of three chapters. In the first chapter, the intellectual foundations and historical process of the concepts of news and construction, how they are defined in the Islamic scientific tradition, and which subjects and disciplines they are related to are examined in order to form a general framework for the research. In the second chapter, the literary uses and features of the distinction between khabar and inshā' in the context of classical linguistics will be determined. In the last chapter of the study, the news about the ghayb (unseen) which are mentioned in the Qur'ān such as Allah, spiritual beings and the hereafter; the news about shahādah (seen) such as creation, historical narratives and the environment of revelation will be tried to be understood by adhering to the method presented in the previous chapters. Accordingly, each news told in the Qur'ān about different types and fields of existence -even though it has the appearance of constative (khabar)- is a performative (inshā') in terms of having the semantic field/meaning dimension which changes, influences, and transforms people from different perspectives.

**Keywords:** Tafsīr, Qur'ān, News (Khabars), Language-Style, Khabar-Inshā' (Constative-Performative).

## ÖNSÖZ

Kur'an, nazil olduğu günden bugüne müslümanların bireysel ve toplumsal düzeyde hayatlarını şekillendiren kurucu ve inşa edici bir metin olma özelliği taşımaktadır. Kur'an'ın bu inşa edici özelliğinin ortaya çıkarılması, onun en doğru şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Bu bakımdan erken dönemden itibaren farklı yöntemler geliştirilmiş ve pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak hiçbir âlim geliştirdiği yöntemin ve ortaya koyduğu yorumun nihai olduğu düşüncesine kapılmamıştır. Aksine hayatın değişen şartları içerisinde insanın anlam arayışı süreklilik arz ettiğinden Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik ilmi faaliyetler canlı ve dinamik bir şekilde devam etmektedir. Bu doğrultuda “Haber ve İnşâ Bağlamında Kur'an'da Haberler Olgusu” başlığı altında kaleme alınan bu çalışmada, belirli bir yöntemden hareketle insanın Kur'an üzerindeki anlam arayışına bir nebze olsun katkı sunmak amaçlanmıştır. Bu açıdan Kur'an'ın gayb ve şehadet alanlarındaki farklı varlık türlerine dair anlatıları, klasik dilbilimin önemli konularından birisi olan haber ve inşâ üslubu ekseninde incelenmiştir. Buna göre Kur'an'da farklı varlık türlerine ve alanlarına yönelik aktarılan her bir haberin, bildirim görünümünde olsa da insanı kavrayış ve davranış düzeyinde değiştiren, dönüştüren ve etkileyen bir anlam boyutuna sahip olması bakımından inşâî bir nitelik taşıdığı iddiası araştırmanın tezini oluşturmaktadır. Bu tez bildirim vazifesi icra etmenin ötesinde, dilin yapılandırıcı ve sevk edici bir etkinlik taşıdığı tespitine imkân veren klasik dilbilimdeki haber ve inşâ ayırımından hareketle ortaya konulmuştur. Bu çerçevede çalışma giriş ve üç bölümden teşekkül etmektedir. Giriş kısmında araştırmanın konusu, kapsamı, sorunu, amacı, literatür değerlendirmesi ve yöntemi üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde haber ve inşâ kavramlarının fıkirsal ve tarihsel temelleri ele alınmış, ikinci bölümde edebî dil bağlamında haberî ve inşâî ifadelerin genel hatlarıyla üslup ve anlatım özellikleri tespit edilmiştir. Üçüncü bölümde ise Kur'an'da zikredilen Allah, gaybî varlıklar, ahiret gibi gaybla; yaratılış, kıssalar, nüzul ortamı gibi şehadet alanıyla alakalı örnek haberler takip edilen yönetime bağlı olarak anlaşılmaya çalışılmıştır.

Kur'an'ın anlaşılmasına bir nebze olsun ışık tutacak böyle bir çalışma yapmama vesile olan, tezin bütün aşamalarında engin fikirlerinden istifade ettiğim, bilgi ve ilmî tecrübelerinden her daim faydalandığım değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ'ye şükranlarımı sunarım. Başta tez izleme heyetinde bulunan Prof. Dr. Murat SÜLÜN ve Doç. Dr. Şevket KOTAN olmak üzere eleştiri, öneri ve teklifleriyle çalışmama çok değerli katkılar yapan Prof. Dr. Ali KARATAŞ ve Prof. Dr. Hidayet AYDAR hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim. Bununla birlikte tezi baştan sona okuyarak çok değerli katkılar sunan Dr. Sevim GELGEÇ ve doktora öğrencisi Derya GÜNEY'e şükranlarımı

takdim ederim. Ayrıca bu süreçte maddi-manevi desteklerini esirgemeyen başta anne-babam olmak üzere aileme, devamlı yanımda olan ve çeşitli fedakârlıklarda bulunan eşim Tuba AKSOY'a ve kızım Zeynep Serra'ya müteşekkirim. Son olarak çalışmamı tamamlamada beni muvaffak kılan Allah'a hamd ediyor, kusursuzluğun yalnızca O'na mahsus olduğu ilkesi gereğince çalışmamda birtakım eksik ve hataların bulunabileceğini, bu doğrultuda her türlü eleştiriye ve teklife açık olduğumu ifade etmek isterim.

**Soner AKSOY**  
**Sakarya-2022**



## İÇİNDEKİLER

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| ÖZ .....                 | ii  |
| ABSTRACT.....            | iii |
| ÖNSÖZ.....               | iv  |
| İÇİNDEKİLER .....        | vi  |
| KISALTMALAR LİSTESİ..... | x   |
| GİRİŞ .....              | 1   |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVE

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.1. Kur'an Dili ve Üslubu .....                                    | 16  |
| 1.1.1. Kur'an Dili .....                                            | 16  |
| 1.1.2. Kur'an Üslubu.....                                           | 21  |
| 1.2. Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Geçiş Sürecinde Arap Dili.....  | 28  |
| 1.3. Haber ve İnşâ Ayrımı.....                                      | 31  |
| 1.3.1. Haber ve İnşâ Ayrımının Üst Birimi Olarak Kelam Kavramı..... | 31  |
| 1.3.2. Haber ve İnşâ Ayrımının Oluşum Süreci .....                  | 36  |
| 1.3.3. Haber Kavramı .....                                          | 49  |
| 3.3.1. Sözlük Anlamı.....                                           | 51  |
| 3.3.2. Tanımı .....                                                 | 55  |
| 3.3.3. Mahiyeti .....                                               | 61  |
| 3.3.4. Kur'an-Haber Eksenindeki Temel Tartışmalar .....             | 76  |
| 3.4.1. Kur'an'ın Epistemolojik Değeri Bağlamında Haber .....        | 76  |
| 3.4.2. İcâz-Haber İlişkisi.....                                     | 81  |
| 3.4.3. Kur'an Haberlerinde Nesh Meselesi.....                       | 87  |
| 1.3.4. İnşâ Kavramı .....                                           | 93  |
| 3.4.1. Felsefede İnşâ.....                                          | 94  |
| 3.4.2. Fıkıh Usulünde İnşâ .....                                    | 99  |
| 3.4.3. Klasik Dilbilimde İnşâ .....                                 | 104 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### EDEBÎ AÇIDAN HABER VE İNŞÂ AYRIMI

|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| 2.1. Edebî Dilin Temel Anlatım Özellikleri.....      | 110 |
| 2.2. Haberî İfadelerin Temel Üslup Özellikleri ..... | 113 |
| 2.2.1. Haberî İfadelerin Kuruluş Maksatları.....     | 114 |
| 2.1.1. Fâide-i Haber/Muhatabı Bilgilendirme .....    | 114 |

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1.2. Lâzım-ı Fâide-i Haber/Bilinen Bir Haberın Gereğini Bildirme ..... | 117 |
| 2.1.3. Haberın Mecazi Anlamları .....                                    | 121 |
| 2.2.2. Müktezâ-i Zâhire Uygunluğu Açısından Haber .....                  | 131 |
| 2.2.1. Haberın Müktezâ-i Zâhire Uygun Olması.....                        | 133 |
| 2.1.1. İbtidâi Haber .....                                               | 135 |
| 2.1.2. Talebî Haber .....                                                | 137 |
| 2.1.3. İnkârî Haber .....                                                | 140 |
| 2.2.2. Haberın Müktezâ-i Zâhirin Dışında Kullanılması.....               | 142 |
| 2.2.1. Bilenin Bilmeyen Yerine Konulması.....                            | 143 |
| 2.2.2. Soru Sormayanın Soru Soran Yerine Konulması .....                 | 145 |
| 2.2.3. İnkâr Etmeyenin İnkârcı Yerine Konulması.....                     | 147 |
| 2.2.4. İnkâr Edenin Etmeyen Yerine Konulması .....                       | 149 |
| 2.3. İnşâî İfadelerin Temel Üslup Özellikleri .....                      | 152 |
| 2.3.1. İnşâî İfadelerin Kısımları.....                                   | 152 |
| 3.1.1. Gayr-i Talebî İnşâ/Talep Bildirmeyen İnşâ.....                    | 157 |
| 1.1.1. Akit ve Fesih Sîgaları .....                                      | 158 |
| 1.1.2. Medih ve Zem Fiilleri.....                                        | 160 |
| 1.1.3. Kasem .....                                                       | 162 |
| 1.1.4. Taaccüp İfadeleri .....                                           | 164 |
| 3.1.2. Talebî İnşâ/Talep Bildiren İnşâ.....                              | 166 |
| 1.2.1. Emir ve Mecazi Anlamları.....                                     | 168 |
| 1.2.2. Nehiy ve Mecazi Anlamları.....                                    | 177 |
| 1.2.3. İstifham ve Mecazi Anlamları .....                                | 185 |
| 1.2.4. Nida ve Mecazi Anlamları.....                                     | 194 |
| 1.2.5. Temenni ve Mecazi Anlamları .....                                 | 199 |
| 2.4. Haberî ve İnşâî İfadelerin Birbirinin Yerine Kullanılması .....     | 201 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KUR'AN'DA ANLATILAN FARKLI VARLIK ALANLARINA VE TÜRLERİNE YÖNELİK HABERLER

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.1. Temel Gayesi Açısından Kur'an Haberleri.....                        | 207 |
| 3.2. Kur'an Haberlerinin Varlık Alanı Olarak Gayb ve Şehadet Âlemi ..... | 214 |
| 3.2.1. Gayb Âlemiyle İlgili Haberler.....                                | 222 |

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1.1. Allah.....                                                        | 223 |
| 1.1.1. Allah'ın Haberî Sıfatları .....                                   | 226 |
| 1.1.2. Allah'ın İsim ve Fiilleri .....                                   | 230 |
| 2.1.2. Gaybî Varlıklar .....                                             | 233 |
| 1.2.1. Cinler .....                                                      | 238 |
| 2.1.1. Cinlerin Ateşten Yaratılması .....                                | 239 |
| 2.1.2. Cinlerin Kulak Hırsızlığı .....                                   | 241 |
| 2.1.3. Cinlerin İman Etmesi.....                                         | 243 |
| 1.2.2. Şeytanlar .....                                                   | 245 |
| 2.2.1. Şeytanların İlhamda Bulunması .....                               | 248 |
| 2.2.2. Şeytanın Adımlarına Uymak .....                                   | 249 |
| 2.2.3. İblîs'in Âdem'e Secde Etmesi .....                                | 250 |
| 1.2.3. Melekler.....                                                     | 253 |
| 2.3.1. Meleklerin Allah'a Kulluk Etmesi .....                            | 255 |
| 2.3.2. Meleklerin Allah'ın Kızları Olduğu İddiası .....                  | 256 |
| 2.3.3. Müşriklerin Meleklerle İbadet Etmesi .....                        | 257 |
| 2.3.4. Meleklerin Kâfirlerin Canını Şiddetle Alması.....                 | 258 |
| 2.3.5. Meleklerin Kanatlı Olması .....                                   | 259 |
| 2.1.3. Ahiret .....                                                      | 260 |
| 1.3.1. Kıyamet.....                                                      | 262 |
| 3.1.1. İnsanların Gruplara Ayrılması .....                               | 264 |
| 3.1.2. Kimsenin Kimseye Fayda Sağlamaması .....                          | 265 |
| 3.1.3. Çocukların İhtiyarlaması .....                                    | 267 |
| 3.1.4. Kâfir Kimselerin Pişmanlık Duyması .....                          | 267 |
| 1.3.2. Cehennem .....                                                    | 268 |
| 3.2.1. Cehennemliklerin Yiyecek ve İçecekleri.....                       | 270 |
| 3.2.2. Cehennemliklerin Derilerinin Başka Derilerle Değiştirilmesi ..... | 272 |
| 3.2.3. Cehennemliklerin Temennide Bulunması .....                        | 273 |
| 3.2.4. Cehennemliklerin Üst ve Altında Ateşten Katmanlar Olması.....     | 274 |
| 1.3.3. Cennet .....                                                      | 276 |
| 3.3.1. Cennetin Genişliği.....                                           | 277 |
| 3.3.2. Cennetteki Yiyecek ve İçecekler .....                             | 279 |
| 3.3.3. Cennetteki En Büyük Mükâfat .....                                 | 280 |



|                                                       |            |
|-------------------------------------------------------|------------|
| 3.2.2. Şehadet Âlemiyle İlgili Haberler.....          | 282        |
| 2.2.1. Yaratılış.....                                 | 283        |
| 2.1.1. İnsanın Yaratılış Aşamaları .....              | 287        |
| 2.1.2. Hayvanın Karnında Sütün Oluşumu .....          | 290        |
| 2.1.3. Rüzgarların Aşılayıcı Olması.....              | 292        |
| 2.1.4. Gök ve Yerin Birbirinden Ayrılması .....       | 294        |
| 2.2.2. Kıssalar.....                                  | 296        |
| 2.2.1. Hızır-Mûsâ Kıssası .....                       | 302        |
| 2.2.2. Fîl Olayı .....                                | 306        |
| 2.2.3. Hz. İsa'nın Beşikte Konuşması.....             | 309        |
| 2.2.3. Nüzul Ortamıyla İlgili Haberler .....          | 312        |
| 2.3.1. Müşriklerin Ahiret İnancı .....                | 314        |
| 2.3.2. Sekiz Eş Hayvan .....                          | 317        |
| 2.3.3. Huneyn Savaşı .....                            | 319        |
| 2.2.4. İstikbale Yönelik Haberler .....               | 321        |
| 2.4.1. Rumların Galip Olması.....                     | 323        |
| 2.4.2. İman Edenlerin Yeryüzünde Hâkim Kılınması..... | 325        |
| 2.4.3. Münafıkların Yemin Etmesi .....                | 326        |
| <b>SONUÇ.....</b>                                     | <b>328</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                                  | <b>333</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>                                  | <b>367</b> |

## KISALTMALAR LİSTESİ

|                |                                                           |
|----------------|-----------------------------------------------------------|
| <b>B.</b>      | : Bin                                                     |
| <b>B.e.</b>    | : Bütün eser                                              |
| <b>B.y.</b>    | : Basım yeri yok                                          |
| <b>Bkz.</b>    | : Bakınız                                                 |
| <b>C.</b>      | : Cilt                                                    |
| <b>Çev.</b>    | : Çeviri                                                  |
| <b>DİA</b>     | : Diyanet İslam Ansiklopedisi                             |
| <b>Ed.</b>     | : Editör                                                  |
| <b>Haz.</b>    | : Hazırlayan                                              |
| <b>İFAV</b>    | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları |
| <b>İSAM</b>    | : İslam Araştırmaları Merkezi                             |
| <b>KURAMER</b> | : Kur'an Araştırmaları Merkezi                            |
| <b>Nşr.</b>    | : Neşreden                                                |
| <b>Ö.</b>      | : Ölüm                                                    |
| <b>S.</b>      | : Sayfa                                                   |
| <b>S.a.v.</b>  | : Sallallâhü aleyhi ve sellem                             |
| <b>Sy.</b>     | : Sayı                                                    |
| <b>T.y.</b>    | : Tarih yok                                               |
| <b>TDV</b>     | : Türkiye Diyanet Vakfı                                   |
| <b>Thk.</b>    | : Tahkik eden                                             |
| <b>Vd.</b>     | : Ve devamı                                               |
| <b>Ve diğ.</b> | : Ve diğerleri                                            |
| <b>Vr.</b>     | : Varak                                                   |
| <b>Y.y.</b>    | : Yayım yeri yok                                          |

## GİRİŞ

### 1. KONU VE KAPSAM

Dil ve söz, insanın hakikatle ilişkisini kuran varoluşuna tabi temel iki fenomendir. Bu varoluşsal gerçekliğin bir gereği olarak Kur'an; yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman aralığında, belli bir tarihsel vasatta, Hz. Peygamber (s.a.v.) vasıtasıyla bütün insanlığa gönderilen ilâhî iradenin sözlü ve dilsel bir beyanıdır. Bu ilâhî beyan Arap dilinin imkân ve sınırları içinde insanın anlam ve idrak dünyasına sunulmuştur. Nitekim bu gerçek birçok ayette ilâhî hitabın Arapça nazil olduğu vurgusuyla açıkça belirtilmiştir.<sup>1</sup> Bu bakımdan bir dili ve o dilin üslup özelliklerini anlamadan, o dil içerisinde varlık kazanmış bir hitabı anlamak mümkün olmaz. Buna göre Kur'an'ın özellikle dil ve üslup düzeyinde doğru anlaşılmasında kendisi ile varlık kazandığı dilin özelliklerini bilmek merkezi bir konumda yer almaktadır. Diğer taraftan Kur'an'ın kendi bütünlüğü ve pozisyonu itibariyle meseleleri ele alırken nasıl bir dil ve üslup kullandığı da bir o kadar önemlidir. Zira her ne kadar Arap dilinin imkân ve sınırları içinde beşeri idrake sunulsa da Kur'an'ın kendine has bir dili ve üslubu olduğu müsellem bir durumdur.<sup>2</sup> Dolayısıyla ilâhî kelamın doğru anlaşılmasında Arap dilinin ve Kur'an'ın bizatihi kendine has dil ve üslup özelliklerinin bir bütün olarak dikkate alınması gerekmektedir. Bu doğrultuda Kur'an'da farklı varlık düzeylerine ve türlerine yönelik zikredilen haberlerin nasıl bir dil ve üslup düzeyinde muhataba sunulduğu önemli bir araştırma konusudur.

İslam ilim geleneğinde Kur'an'da haber denilince daha çok kıssalar ve Kur'an'ın yer vermiş olduğu tarihsel hadiseler anlaşılmaktadır. Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) Ebû İdrîs el-Havlânî'den naklettiği şu rivayet böyle bir anlayışa işaret etmektedir: "Kur'an altı ayettir; emreden, nehyeden, müjdeleyen, sakındıran, farz bildiren ve kıssalardan bahseden ayetler."<sup>3</sup> Diğer taraftan biz Kur'an'da haber derken sadece kıssaları ya da tarihsel anlatıları değil, daha geniş bir manayı kastetmekteyiz. Zira Allah'ın tarihe beyânî bir müdahalesi olan Kur'an bir bütün olarak bakıldığında, insanlığa iletilmiş ilâhî bir haberdir. Kelam literatürüyle söyleyecek olursak Kur'an, ilâhî irade tarafından bütün insanlığa

<sup>1</sup> Toplam 11 ayette Kur'an dilinin Arapça olduğuna vurgu yapılmıştır. Bkz. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/ 103; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhuruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

<sup>2</sup> Bu bağlamda Toshikiko Izutsu'nun (ö. 1993) Kur'an'da kullanılan ifade ve kavramların semantik bir dönüşüm yaşadığı, Kur'an'ın anlam dünyasında yeni boyutlar kazandığı yönündeki görüşü oldukça anlamlıdır. Bkz. Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2016, s. 43.

<sup>3</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hammâm es-San'ânî, **Tefsîru Abdürrezzâk**, thk. Muhammed Abduh, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998, c. I, s. 253.

gönderilen *Haber-i Resul*'dür.<sup>4</sup> Şöyle ki Allah'ın Hz. Peygamber'e vahyettiği ilâhî haberlerin bütünüdür. Bu ilâhî haber kendi içerisinde emir ve nehiy gibi norm/hüküm bildiren ayetleri barındırdığı gibi gaybla alakalı Allah'a, ahirete ve ruhanî varlıklara; şahadet alanıyla ilişkili yaratılışa, tarihe, kendi dönemine ve müstakbele yönelik haberleri de içermektedir. Dolayısıyla araştırmamızın kapsamını sadece Kur'an kıssaları değil, Kur'an'da anlatılan farklı varlık türleriyle ve alanlarıyla ilgili haberler oluşturmaktadır. Bununla beraber araştırmamızın konusu varlığın farklı türleri ve alanlarıyla ilgili haberler olduğu için, doğrudan hüküm bildiren ayetler araştırmaya dâhil edilmemiştir. Zaten haberlerin aksine bu türden ayetlerde, en azından davranış oluşturunca etkisi bakımından muhatapların belli fiillere yönlendirilmesi itibarıyla inşâî anlam belirgindir.

Kur'an haberleri İslam ilim geleneğinde çeşitli disiplinlerin konusu olmuş ve farklı açılardan incelenmiştir. Bu bağlamda her disiplin, haberi kendi alanının soru, sorun ve ihtiyaçlarına göre tanımlamakla birlikte bir yönüyle Kur'an'la ilişkilendirmiştir. Söz gelimi kelimciler haber meselesini, Kur'an'ın epistemolojik değeri açısından ele alırken, fıkıhçılar meseleyi normatif bir boyuta taşıyarak hüküm-haber ikilemi üzerinden incelemişlerdir. Bununla birlikte Kur'an'daki geçmişe dair haberler genelde tarih ilminin özelde Kısasu'l-Kur'ân çalışmalarının, geleceğe yönelik haberler İ'câzü'l-Kur'ân'la ilgili tartışmaların, tabiat ve yaratılışla alakalı anlatılar ise ilmî tefsirin konusu edilmiştir. Klasik dilbilimde ise mesele dilin ifade özellikleri açısından haber-inşâ ayrımı üzerinden ele alınmıştır. Görüldüğü üzere haber konusu İslam ilim geleneğinde Kur'an'la bağlantılı olarak çeşitli açılardan inceleme konusu yapılmıştır. Araştırmamızın sınırlarını aşacağından İslam geleneğinde habere dair bütün söylenenler doğrudan çalışmamızın kapsamına dâhil değildir. Buna mukabil, Kur'an'da anlatılan farklı varlık alanlarına ve türlerine yönelik haberler, Arap dilinin ifade özelliklerinden olan haber ve inşâ üslubu çerçevesinde anlaşılmalı çalışılacaktır. Zira Arap dilinin ve Kur'an'ın temel üslup özelliklerinden olan haber ve inşâ, Kur'an haberlerinin bir bütünlük içerisinde nasıl anlaşılması gerektiğine dair yöntemsel bir çerçeve sunduğunu, en azından böyle bir yöntemin oluşturulmasına imkân tanıdığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla araştırmada bu yöntemsel çerçeveden hareketle ilâhî bir vahiy olarak Kur'an'ın yer verdiği ve konu edindiği haberlerin anlamı, değeri ve işlevi incelenecektir.

## 2. SORUN VE AMAÇ

Kur'an'ı anlama problemi en genelde bir usul meselesi özelde ise bir dil problemidir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an üzerinde anlaşılır olmayan anlam arayışları ve farklılıkları,

<sup>4</sup> Sa'düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*, thk. Mustafa Merzûkî, Cezair, Dâru'l-Hudâ, 2000, s. 18.

esasında bir usul ve dil sorunudur. Bu soruna işaret etmesi açısından Ubeydullâh b. Hasan'ın (ö. 168/784) şu sözleri oldukça dikkat çekici ve düşündürücüdür:

“Kur'an ihtilafa delalet eder. Kaderî olanın, Kur'an'da sahih ve aslî bir dayanağı vardır. Cebrî olanın, Kur'an'da sahih ve aslî bir dayanağı vardır. Kim bunu söylerse isabet etmiş olur. Zira tek bir ayet, iki farklı manaya gelebilir. Bu manaların zıt olması da muhtemeldir.”<sup>5</sup>

Erken dönemde dile getirilen bu söz, Kur'an'ın anlaşılmasında usulün ne kadar önemli olduğunu, usulsüzlüğün ise ne tür sonuçlar doğuracağını göstermesi açısından oldukça manidardır. Nitekim Kur'an'ın belli bir yöntem çerçevesinde anlaşılması gerektiğine dair yine erken dönemden itibaren ilmî birtakım çalışmalar yapılmış ve konunun önemine dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın dili ve üslubu ile ilişkili olarak kaleme alınan çalışmalarda, “Kur'an'ın nazil olduğu dili ve belagatı bilmek” murâd-ı ilâhîyi tespit etmenin ön şartı olarak kabul edilmiştir.<sup>6</sup>

Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerinden birisi olan haber ve inşâ ayrımı, Kur'an haberlerinin kategorik olarak anlamının ve işlevinin doğru anlaşılması noktasında üzerinde dikkatle durulması gereken bir konudur. Zira Kur'an, salt ilâhî bir sözden ve haberden ibaret değildir. Şöyle ki Kur'an bir yönüyle ilâhî bir haber, diğer bir yönüyle ise rabbânî bir inşâdır. Buna göre Kur'an haberleri, çift yönlü bir anlam içeriğine sahiptir. Bu çerçevede Kur'an haberlerinde kullanılan edebî düzeydeki ifade özellikleri ve üslup zenginliği, bu çift yönlü anlam içeriğinin ortaya çıkarılması açısından oldukça önemlidir. Bu açıdan Kur'an'da haber formundaki anlatıların salt haberî bilgiye dönüştürülerek mezhebî ya da fikrî birtakım ön kabullerin etkisiyle bu haberler üzerinden farklı ve yeni anlam arayışlarına gidilmesi araştırmanın temel sorununu teşkil etmektedir. Örneğin Şîa gaybet halinde olduğuna inanılan Muhammed b. Mehdi'nin (gaybeti 260/874) bir gün ric'at edeceği yani tekrar yeryüzüne döneceği düşüncesini, Kur'an'da geçen Ashâb-ı Kehf,<sup>7</sup> bir köye uğrayan şahsın hikâyesi<sup>8</sup> ve İsrailoğulları'yla ilgili anlatılan maktulün durumu<sup>9</sup> kıssalarından hareketle temellendirmeye çalışmıştır.<sup>10</sup> Bu yorum anlayışının yansımalarını Kur'an'ın tabiatla ilgili anlatılarından

<sup>5</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs**, Lübnan, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1999, s. 95.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1957, c. I, s. 13; Abdurrahmân Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mısır, el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974, c. I, s. 172.

<sup>7</sup> el-Kehf 18/9-26.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/259.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/67.

<sup>10</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, **Mukaddimetü İbn Haldûn**, Beyrut, Dâru Sâdır, 2000, s. 150.

hareketle bilimsel birtakım veriler ya da bilgiler devşirmeye çalışan yaklaşımda da görüyoruz. Bu sorun Kur'an kıssalarını tarihsel alana indirgeyerek doğru-yalan dikotomisi üzerinden okuyan veya mitolojik türünden anlatılar olarak gören yaklaşımlar için de geçerlidir. Benzer şekilde Kur'an'ın gaybla ilgili anlatılarının, orada insanı bekleyen salt bir haber mesabesinde algılanmasını veya söz gelimi cennetle ilgili tasvirleri mevcut muhatapların zihin dünyasına indirgeyen tarihselci okumaları da bu sorun içerisine dâhil edebiliriz. Kur'an'daki haberlerin salt olgusal bir durumun bildirimi olarak görülmesi, neredeyse bütün bu yaklaşımların ortak yönünü oluşturmaktadır.

Meseleyi farklı yönleriyle ele alan bu yaklaşımlar hem çeşitli sorunları içinde barındırması hem de parçacı bir okumayı yansıtmaması itibariyle bir yöntem sorununa işaret etmektedir. Bu noktada bütüncül bir yöntemin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Öncelikle şunu belirtebiliriz ki Kur'an'daki haberlerin tamamı, esasında bir düşünce ve eylem sistemi içerisinde somutlaştırıldığı ve inşâî bir karaktere dönüştürüldüğü oranda kendi aslî maksadına ve fonksiyonuna kavuşacaktır. Çünkü Kur'an'da varlığın farklı türleri ve alanlarına yönelik anlatılan haberler, salt bilgi ve ihbâr düzeyinde bir anlam içeriğine sahip olmayıp aksine muhatapların bu varlık alanları ve türleriyle ilişkisini tevhit inancı ekseninde kavrayış ve davranış itibarıyla yapılandıran bir işlev görmektedir. Dolayısıyla bu araştırmada klasik dilbilimdeki haber ve inşâ ayrımından hareketle Kur'an'da zikredilen haberî formdaki anlatılarda, muhatap üzerinde kavrayış ve davranış oluşturunca bir etkinin hedeflendiğine yönelik bütüncül bir yöntem geliştirilmeye çalışılacaktır. Zira klasik dilbilimdeki bu ayrım, dilin görevinin, sadece bildirimde bulunmak olmadığını göstermektedir. Bu bakımdan haber ve inşâ üslubu özellikle edebî düzlemde dilin eyleme sevk edici ve yapılandırıcı işlevine dair bir yöntem oluşturmakta, en azından böyle bir yöntemin oluşturulmasına imkân tanımaktadır. Kanaatimizce geliştirilecek olan bu okuma biçimi, Kur'an'ın bazı haberlerinin anlaşılması noktasında gündeme getirilen doğru-yanlış, gerçek-yalan şeklindeki salt epistemolojik düzeydeki tartışmaları anlamsız kılacaktır. Elbette burada Kur'an'ın varlığıyla ilişkili olan epistemolojik tartışmayı, içeriğindeki haberî ifadelerin anlaşılmasına yönelik bir tartışmaya dönüştürmemek gerekir. Bu açıdan “epistemolojik tartışmaları anlamsız kılacaktır” derken bu ikincisi kastedilmektedir. Çünkü Kur'an'ın haberî anlatıları salt epistemolojik mülahazalara konu olabilecek bir kavli-i mücerret değildir.

Bu noktada Kur'an'da anlatılan haberlerin daha üst bir anlam olarak muhatapta kavrayış ve davranış oluşturunca etkisi itibarıyla inşâî karakter taşıdığının iddia edilmesi bu haberlerin hiçbir bilgisel içeriğe sahip olmadığı şeklinde düşünülmemelidir. Aksine Kur'an'daki her bir haber ilgili olduğu varlık türüne dair bir hakikatin bildirimi

mesabesindedir. Habere konu olan varlık türlerinin ise farklı düzeylerde de olsa bir gerçeklik olarak tezahür ettiği görülmektedir. Ancak bu haberlerin nasıl bir dil ve üslup çerçevesinde muhataplara sunulduğu ve bunlarla neyin amaçlandığı hesaba katılmalıdır. Zira Kur'an'daki haberler mantıksal ya da bilimsel bir önerme niteliğinde değil edebî dilin bütün imkânları kullanılarak çeşitli anlatım tarzlarıyla muhataplara sunulmuştur. Ayrıca ilâhî kelâmın esas itibarıyla insan için bir hidayet mesajı olduğunu dikkate aldığımızda bu haberlerdeki nihai amacın, bir varlığı bilinir kılmak veya bir olguya dair bilgi aktarımında bulunmak olmadığı açıktır. Ne var ki Kur'an'daki haberlere dair farklı yaklaşımlar bağlamında yapılan çalışmalar ve tartışmalar daha ziyade bunların bilgisel yönüne yoğunlaşmış, inşa edici yönü ise ihmal edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da zikredilen farklı varlık alanlarına ve türlerine dair haberlerin, ilâhî bir bildirim olmakla birlikte insan üzerindeki kavrayış ve davranış oluşturuıcı etkisinin haber ve inşâ üslubu çerçevesinde ortaya konulması bu çalışmanın temel gayesini teşkil etmektedir.

Haber ve inşâ üslubunun işlevsel yapısının, Kur'an haberlerinin anlaşılmasından kaynaklanan birtakım problemlerin ya da zorlukların önüne geçilmesi ve bu haberlerle verilmek istenen mesajın daha doğru bir şekilde anlaşılması açısından son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu düşünce doğrultusunda Kur'an'ın Allah, gaybî varlıklar ve ahiret gibi gaybî alâkalı; yaratılış, kıssalar ve nüzul ortamı gibi şehadet alanıyla ilgili haberleri nasıl bir üslup çerçevesinde muhataba sunduğu ve bu haberlere muhatapların kavrayış ve davranış düzeyindeki dönüşümü ekseninde nasıl bir inşâî boyut kazandırdığı üzerinde durulacaktır. Bu bakımdan haber ve inşâ üslubu, salt cümle düzeyinde yapılan bir ayırım olmanın ötesinde, bu ayırımın sunduğu imkânlardan hareketle bir yorumlama faaliyetine dönüştürülerek farklı varlık alanlarına ve türlerine dair Kur'an'da yer alan haberlerin işlevinin ve temel maksatlarının daha doğru anlaşılmasına metodolojik düzeyde katkı sunulması hedeflenmektedir.

### 3. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Haber ve inşâ meselesi İslam ilim geleneğinde klasik dilbilimin ana konularından birisi olmakla birlikte kelâm, fıkıh usulü, Ulûmu'l-Kur'ân gibi farklı disiplinler bağlamında incelenen meselelerden birisidir. Erken dönemden itibaren haber ve inşâ konusunu inceleyen dil ve belagatla ilgili eserlerden bir kısmını Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâbı*'1, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *es-Sâhibî fî Fıkhı'l-Luğa*'sı, İbn Vehb el-Kâtib'in (ö. Hicrî 4. asır) *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*'1, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilu'l-İ'câz*'1, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Nihâyetü'l-İ'câz*'1 şeklinde sıralayabiliriz. Haber ve inşâ, belagat alanında hem kavramsal hem de içerik olarak sistematik düzeyde ilk defa Ebû

Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm* isimli eserinde ele alınmıştır.<sup>11</sup> *Miftâhu'l-Ulûm*'un özellikle "Belagat Bölümü", daha sonra telif edilen belagat çalışmalarına büyük oranda yön vermiş ve bu eser üzerine şerh, ta'lik, hâşiye ve ihtisar türünde çok sayıda çalışma yapılmıştır.<sup>12</sup> Bütün bu çalışmalarda haber ve inşâ konusu kavramsal, dilsel ve edebî açılardan analiz edilmiştir Diğer taraftan bu eserlerde, cümle düzeyinde ayetler meselelere örnek olarak zikredilmekle yetinilmiş, bağlamı gereği konu Kur'an bütünlüğü açısından bir yorum faaliyetine dönüştürülmemiştir. Bununla birlikte konuyu inceleyen dil ve belagatla ilgili bu tür klasik eserler, araştırmının teorik ve edebî zemininin ana kaynaklarını teşkil etmektedir.

Klasik dilbilimde haber ve inşâ üslubu genellikle, dil ve belagat çalışmaları içerisinde ele alınsa da konuya dair Hanefî fakihî Alâuddîn el-Buhârî (ö. 841/1438) tarafından *Nüzhetü'l-Nazar fî Keşfi Hakikati'l-İnşâ ve'l-Haber*<sup>13</sup> ismiyle müstakil bir eser telif edilmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla klasik dönemde haber ve inşâ üslubuna dair müstakil olarak kaleme alınan ilk ve tek çalışma olma özelliğine sahip bu eserde, haber ve inşâ daha ziyade kavramsal açıdan felsefî bir derinlikte incelenmiştir. Ayrıca konuya dair ilk müstakil çalışma niteliğine sahip olmanın yanı sıra eserde inşânın habere nispeten daha üst bir kavram olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Hem eserin muhtevası hem de başlığında önce inşânın sonra haberin zikredilmesi bunu göstermektedir. Zira konuyu ele alan bütün çalışmalarda haber daima öncelikli olmuş, inşâ ise haberin mukabilinde

<sup>11</sup> Sekkâkî bu eserinde, Cürçânî'nin *Delâilu'l-İ'câz*'da ve *Esrâru'l-Belâğa*'da çerçevesini çizdiği me'ânî ilmi ile beyân ilmini yeniden düzenlemiş ve bu konuları sarf, nahiv, mantık, aruz ve kâfiyeyi kapsayacak şekilde sistemli ve kapsamlı bir bağlama oturturmuştur. Bkz. William Smyth, "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası", çev. Ömer Kara, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014, sy. 47, s. 166.

<sup>12</sup> Bu eserin belagat bölümü üzerine yapılan ihtisar çalışmaları arasında Bedruddîn İbnu'n-Nâzım'ın (ö. 686/1287) *el-Misbâh li Telhîsi'l-Miftâh*'ı, Hatîb el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh*'ı ve Adudüddîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Fevâidu'l-Gıyâsiyye* isimli ihtisar çalışmaları kaydedilebilir. Miftâh üzerine yapılmış en meşhur ihtisar çalışması ise Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ı olup sonraki belagat geleneği genellikle bu iki eserin oluşturmuş olduğu çizgide devam etmiştir. Bu gelenek içerisinde oluşan belagat literatürüne dair; Kazvîni'nin kendi eseri *Telhîsu'l-Miftâh*'ın şerhi olan *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*'sı, Tâcuddîn b. Abdulkâfi'nin (ö. 773/1371) *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*'ı, Taftâzânî'nin (ö. 792/1290) *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh* ve *Mutavvel*'in tekrar gözden geçirilerek ihtisarı olan *Muhtasaru'l-Me'ânî*'si, İbn Yakûb el-Mağribî'nin (ö. 1128/1716), *Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*'ı ve Abdulmuta'âl es-Sa'îdî'nin (ö. 1966) -Kazvîni'nin *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa* isimli çalışmasının şerhi olan- *Buğyetü'l-İzâh li Telhîsi'l-Miftâh*'ı zikredilebilir.

<sup>13</sup> Bu eser Muhammed Hasan Mustafa tarafından 2002 yılında Musul Üniversitesinde doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir. Ayrıca eserin Süleymaniye kütüphanesinde yazma bir nüshası mevcuttur. Bkz. Muhammed Alâuddîn el-Buhârî, **Nüzhetü'l-Nazar fî Keşfi Hakikati'l-İnşâ ve'l-Haber**, thk. Muhammed Hasan Mustafâ, Musul, 2002; Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Buhârî, **Nüzhetü'n-Nazar fî Keşfi Hakikati'l-İnşâ ve'l-Haber**, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma, Demirbaş No: 34 Ae Arabi 262, 17-54 vr.



konumlandırılmıştır. Dolayısıyla bu eser yapacağımız araştırmada inşânın daha üst bir anlam olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

Haber meselesi kelim literatüründe ele alınan en önemli konulardan biridir. Özellikle kelimciler haberin tanımı, mahiyeti ve bağlayıcılığı meselesi üzerinde ısrarla durmuşlardır. Kelamcılar habere dair yaptıkları tartışmaların yaygın ve baskın etkisini dilsel alanda da görmek mümkündür. Söz gelimi sistematik düzeyde belagat çalışmaları genellikle, felsefe-kelam ekolüne mensup âlimler tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmalarda, haber ve inşâ kelim ve felsefenin etkisiyle kavramsal analize tabi tutulmuş ve konuyla ilgili olarak kelimî-felsefî açıklamalara yer verilmiştir.<sup>14</sup> Bu farklı perspektifin haber ve inşâ konusuna bir derinlik kazandırdığını söylemekle birlikte kelim ve felsefe literatüründe özellikle haber kavramının epistemolojik düzeyde incelendiğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Zira bu zemin olduğu gibi dilsel ve edebî alana taşındığında, Kur'an haberlerinin salt epistemolojik düzeyde değerlendirilmesi şeklinde bir anlayış ortaya çıkabilir. Söz gelimi kelimcilerin haberi vakıya uygun olması açısından tanımlamaları ve bu yaklaşımın etkisinin dilsel alanda da görülmesi, Kur'an'da haber kabilinden zikredilen ifadelerin doğru-yanlış ikileminde anlaşılmasına, en azından böyle bir algının oluşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla kelim literatüründe habere dair tartışmalar, dilsel bir boyuttan ziyade, Kur'an'ın epistemolojik düzeyde varlığı üzerine yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte araştırmanın fıkrisel çerçevesi çizilirken ve haberin kavramsal analizi yapılırken konuyla ilgili kelim eserlerinden istifade edilecektir.<sup>15</sup>

Kelim ilmi habere Kur'an'ın mahiyetinden/varlığından hareketle, fıkıh ise muhtevâsından/içeriğinden hareketle yaklaşmıştır. Bu açıdan haber ve inşâ konusu fıkıh usulü eserlerinde, Kur'an'ın haberî anlatıları bağlamında kısmen daha sistematik bir çerçevede ele alınmıştır. Şöyle ki fıkıh ilminde mesele, şer'î hükümlerin ifade ettiği normatif değer bakımından konu edinilmiştir. Bu noktada şer'î ahkâmın anlaşılmasında haber-inşâ ayırımına işaret edilerek bir sözün hüküm ifade etmesi lafız ve anlam itibarıyla inşâî olmasıyla açıklanmıştır. Buna göre Kur'an'da ahkâma delalet eden ayetler inşâ, hüküm ifade

<sup>14</sup> Bu çizgide kaleme alınan eserler içerisinde; Abdülkâhir el-Cürânî'nin *Delâilü'l-i'câz*'ı, Fahrüddîn er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*'ı, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'u, Bedruddîn İbnu'n-Nâzım'ın *el-Mişbâh fî Ulûmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'i*, Hatîb el-Kazvî'nin *Telhisü'l-Miftâh*'ı ile *el-İzâh*'ı, Sa'düddîn et-Taftâzânî'nin *el-Muṭavvel* ile *el-Muhtasar*'ı zikredilebilir.

<sup>15</sup> Bu bağlamda şu eserler zikredilebilir: Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*; Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*; Seyfeddîn el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*; Fahrüddîn er-Râzî, *Me'âlimu Usûliddîn*; Sa'düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*; Muhammed Abdulazîz el-Ferherî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*.

etmeyen ayetler ise haber kategorisinde sayılmıştır. Şer'î ahkâm ekseninde Kur'an'ın muhtevasına dair yapılan bu ayrım, Kur'an'da yer alan haberî ifadeleri bütünüyle olmasa da önemli oranda bir bilgi mesabesine indirgemiş, en azından böyle bir anlayışın önünü açmıştır. Bu açıdan fıkıh usulünde normatif düzeyde yapılan haber-inşâ ayrımı ve bu ayrıma yüklenen mana kanaatimizce Kur'an haberlerinin maksadının ve işlevinin tam olarak anlaşılmasında yetersiz kalmaktadır.<sup>16</sup>

Haber ve inşâ üslubu, Ulûmu'l-Kur'ân konusuna dair kaleme alınan çalışmalarda ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Örneğin Zerkeşî (ö. 794/1392) ilgili eserinde konuyu "Kelâmın Manasının Kısımları", Suyûtî (ö. 911/1505) ise "Haber ve İnşâ" başlığı altında ele almıştır. Bu noktada haber ve inşânın ifade özelliklerine yönelik belagat kitaplarında teorik düzeyde aktarılan belli açıklamaların ve örnek ayetlerin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Ayrıca Kur'an'da haberler meselesi İ'câzü'l-Kur'ân ve en-Nasîh ve'l-Mensûh ilminin de bir konusunu oluşturmaktadır. Ne var ki haberlerin gerek icâzın gerekse de neshin bir konusu olarak ele alınması, Kur'an'daki haberlere dair bütüncül bir yöntem ve okuma sunamadığı gibi daha sonra inceleneceği üzere birtakım sorunları da içinde barındırmaktadır.<sup>17</sup>

Klasik ve modern dönemde dil ve üslup merkezli kaleme alınan tefsir literatüründe, haber ve inşâ üslubunun, Kur'an haberlerinin anlaşılmasında kısmen de olsa pratik bir boyuta taşınarak yorum faaliyetine dönüştürüldüğünü söyleyebiliriz. Bu çerçevede Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'ânî'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ı, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharreru'l-Vecîz*'i, Fahrüddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'ı, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'i, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili*, İbn Âşur'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i gibi eserler zikredilebilir. Bu eserler araştırmanın haber ve inşâ üslubunun Kur'an haberleri düzeyinde pratik boyutunun ortaya konulmasının temel kaynaklarını teşkil etmektedir.

<sup>16</sup> Bu bağlamda araştırmada başvuru fıkıh eserleri arasında; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*'ı, İbn Hazm'ın *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*'ı, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı, Fahrüddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'u, Seyfuddîn el-Âmidî'nin *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*'ı, Şihâbuddîn el-Karâfî'nin *el-Furûk Envâru'l-Burûk fi Envâ'i'l-Furûk*'u ve Alâuddîn el-Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ı zikredilebilir.

<sup>17</sup> İ'câzu'l-Kur'an'la ilgili araştırmada istifade edilen eserler içerisinde; er-Rummânî'nin *en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân*'ı, Hattâbî'nin *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*'ı, Bâkılânî'nin *İ'câzu'l-Kur'ân*'ı, Cürcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz*'ı, Suyûtî'nin *Mu'taraku'l-Akrân*'ı zikredilebilir. Neshle ilgili başvuru eserleri arasında ise Hâris el-Muhâsibî'nin *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*'i, Hibetullâh İbn Selâme'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh*'u, Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân*'ı kaydedilebilir.

Çağdaş dönemde haber ve inşâ konusuna dair gerek müstakil olarak gerek me'ânî başlığı altında gerekse de belagat ilmi içerisinde olmak suretiyle birçok farklı araştırmalar yapılmıştır. Me'ânî başlığı altında kaleme alınan çalışmalarda haber ve inşâ konusu büyük oranda klasiğin bir devamı niteliğindedir.<sup>18</sup> Diğer taraftan haber ve inşâ konusunun Kur'an dilinin ve üslubunun anlaşılmasındaki işlevi ve fonksiyonuna dair yapılan araştırmalar konu, sûre ve eser merkezli şeklinde kategorize edilebilir. Söz gelimi bunların bir kısmında Kur'an'ın bütününde haber ya da inşâ üslubuna yer verilmiş, bazılarında ise haber ya da inşâ üslubu belli sûreler etrafında incelenmiştir.<sup>19</sup> Diğer bir kısmında ise konu belirli bir müfessirin ya da âlimin eserlerinden hareketle ele alınmıştır.<sup>20</sup> Ayrıca emir, nehiy ve istifham gibi inşâ başlığı altında yer alan konular hakkında da müstakil araştırmalar yapılmıştır.<sup>21</sup> Bütün bu çalışmaların hemen hepsinde dil formasyonunun yani meselenin dilsel yönünün ağır bastığı görülmektedir. Şöyle ki bu çalışmalar her ne kadar Kur'an'la bir şekilde ilişkili olarak ele alınsa da Arap dili ve belagati yönlerinin daha ağır bastığını söyleyebiliriz. Nitekim birçoğunun Arap Dili ve Belagatı disiplini başlığı altında yapılması ve Kur'an ayetlerinin daha çok cümle düzeyinde örnek olarak zikredilmesi meselenin tefsir ilminden ziyade, dil açısından ele alındığını göstermektedir. Ayrıca konuya dair yapılan bu çalışmaların genelinde haber-inşâ konusu belli açılardan sınırlandırılmış ve dolayısıyla mesele bir bütünlük içerisinde kategorik olarak Kur'an'ın haberinin anlamı, işlevi ve değeri açısından ele alınmamıştır.

Haber ve inşâ üslubunu teknik ve dil düzeyinde derli toplu bir şekilde ele alan araştırmalar da vardır. Bu bağlamda Hüseyin Cum'a'nın, *Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ* ve Mustafa Irmak'ın *Haber ve İnşâ Klasik Dilbilimde Bildirim ve Talep İfadeleri* isimli eserleri zikredilebilir. Bu eserlerde haber ve inşâ konusunun klasik dilbilimde nasıl bir dilsel ve

<sup>18</sup> Bu bağlamda örnek olarak Abdülazîz 'Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa İlmu'l-Me'ânî*; Abdulfettâh Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*; Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur'an Işığında Belagat Dersleri Meânî İlmi* gibi çalışmalar zikredilebilir.

<sup>19</sup> Bu bağlamda şu çalışmalar zikredilebilir: Ahlâm Mûsâ Haydar, *Uslûbu'l-Haber fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*; Hannâ Mahmûd Şihâb - Hüseyin Ali Üzeyr, *Uslûbu'l-Haber fî Sûrateyi'l-Mâide ve Meryem*; Ahmed Muhammed Abdullâh b. Süleyman, *el-Muzâvece beyne'l-haberi ve'l-İnşâ fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*; Sabbâh Dırâz, *el-Esâlîbu'l-İnşâiyye ve esrâruhe'l-Belâgiyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*; Halûd bintu S'ad İbrahîm, *el-Esâlîbu'l-İnşâiyye fî Sûrati'n-Neml*; Saliha Ayyıldız, *Haber ve İnşâ Üslubu'nun Yusuf Sûresindeki Anlam Yansımaları*.

<sup>20</sup> Örnek olarak şu çalışmalar verilebilir: İsa Bovisio, *el-Haber inde Abdilkâhir el-Cürcânî ve's-Sekkâkî*; Fâize Sâlim Yahyâ, *İlmu'l-Me'ânî fî't-Tefsîri'l-Kebîr li Fahri'r-Râzî*; Mehmet Zeki Karakaya, *Ebussuûd Tefsirinde Belagat İlmi Uygulamaları*; Adıyye Nâif el-Ğül, *en-Nazariyyetü'l-Belâgiyye inde'l-İmâm ez-Zemahşerî*; Muhammed Ahmed Zencir, *Mesâilü İlmi'l-Me'ânî fî Kitâbi Feyzi'l-Kadîr*.

<sup>21</sup> Örnek olarak Yûsuf Abdullâh el-Ensârî, *Esâlîbu'l-Emr ve'n-Nehy fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*; Abdülkerim Mahmûd Yûsuf, *Uslûbu'l-İstifhâm fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*; Mikail Özkan, *Emirler ve Nehiyler Açısından İsrâ Sûresi*; Emine Karaduman, *Kur'an'ı Kerim'de Nidâ*; Mustafa Kayapınar, *Belagatta Talebî İnşâ* gibi çalışmalar zikredilebilir.

edebî çerçevede incelendiğini ortaya koyması itibarıyla oldukça önemlidir. Ne var ki bu eserlerde de belli Kur'an ayetlerinin meselelere örnek olarak zikredilmesiyle yetinilmiştir. Diğer taraftan Hâlid Mîlad tarafından kaleme alınan *el-İnşâ fi'l'Arabiyye beyne't-Terkîb ve'd-Delâle* isimli eser sadece inşâ konusuna dair yapılan en kapsamlı araştırmalardan biridir. Bu çalışmada inşâ kavramı, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* isimli eserinden başlamak üzere kapsamlı bir kavramsal tahlile tabi tutulmuştur. Özellikle inşâ kavramının İslam ilim geleneğinde nahiv, usul, belagat, tefsir ve felsefe gibi farklı disiplinler bağlamında nasıl tanımlandığı ve hangi bağlamlarda ele alındığı tespit edilmeye ve bu tespitler nahvî bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu eserlerde haber ve inşâ konusu, tefsir ilmi açısından değil, dil ve belagat ilmi yönüyle bir bütünlük arz etmektedir. Diğer taraftan araştırma boyunca bu eserlerden, özellikle haber ve inşâ meselesinin teorik çerçevesinin belirlenmesinde oldukça faydalanılacaktır.

Çağdaş dönemde haber ve inşâ konusuna dair Batı'da yapılan birtakım araştırmalara da dikkat çekebiliriz. Bu çerçevede konuya dair araştırma yapanlardan birisi Fransız akademisyen Pierre Larceher'dir. Arap dili ve belagatı alanında öne çıkan Larceher, haber ve inşâ konusunu farklı çalışmalarında incelemiştir. Bunlardan birisi "*Introduction: From the Grammatical Tradition to the Linguistic Tradition (Giriş: Dilbilgisi Geleneğinden Lenguistik Geleneğe)*"<sup>22</sup> isimli çalışmasıdır. Arap dil geleneğinin edebî ve hermenötik şeklinde iki farklı perspektife sahip olduğunu öne süren yazar, edebî geleneğin temsilcisi olarak Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* eserini, hermenötik geleneğin temsilcisi olarak ise İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sini incelemiştir. O bu iki eserden hareketle Arap dil geleneğinin edebî ve hermenötik şeklinde iki yönü olduğunu ileri sürerek hermenötik yönün tefsir, kelam, fıkıh gibi dinî ilimlerle kesiştiğine vurgu yapmıştır.<sup>23</sup> Bu minvalde Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı bağlamında haber ve inşâ ayrımını inceleyen yazar bu ayrımın uzun bir geleneğin sonucunda hicrî yedinci asırda son şeklini aldığına dikkat çekmiştir.<sup>24</sup> Larceher'in haber ve inşâ konusunu incelediği diğer bir çalışması ise "*Linguistique Arabe et Pragmatique (Arapça Dilbilim ve Uygulama)*" isimli Fransızca eseridir.<sup>25</sup> Bu eser Larceher'in 1983-1997 yılları arasında özellikle Arap diliyle alakalı yayınladığı bir kısım makalelerinden oluşmuş bir

<sup>22</sup> Pierre Larceher, "Introduction: From the Grammatical Tradition to the Linguistic Tradition", **Arabic Linguistic Tradition II. Pragmatics**, The Oxford Handbook of Arabic Linguistics edited by Jonathan Owens, ch. 8, Oxford University Press, 2013, s. 185-212.

<sup>23</sup> Pierre Larceher, "Introduction: From the Grammatical Tradition to the Linguistic Tradition", s. 4.

<sup>24</sup> Pierre Larceher, "Introduction: From the Grammatical Tradition to the Linguistic Tradition", s. 6.

<sup>25</sup> Pierre Larceher, **Linguistique Arabe et Pragmatique**, Beyrouth, Damas, Presses de l'ifpo, 2014.

koleksiyondur.<sup>26</sup> Toplam yirmi bölümden oluşan bu çalışmanın ikinci bölümünde haber ve inşâ ayrımına, üçüncü bölümünde ise dilbilgisi, mantık, belagat, usul-i fıkıh gibi çeşitli disiplinler bağlamında inşâ kavramının incelenmesine yer verilmiştir. Pierre Larceher'in diğer bir çalışması ise “*Inşâ*”<sup>27</sup> başlığıyla kaleme aldığı ansiklopedi maddesidir. Burada inşâ kavramsal olarak geç dönem fıkıh usulü, dil ve belagat eserleri esas alınarak incelenmiştir. Anlaşıldığı üzere Pierre Larceher ilgili ilgili araştırmalarında haber ve inşâ konusunu farklı disiplinler bağlamında kavramsal bir çerçevede tahlil etmeye çalışmıştır. Burada dikkat çeken bir husus haber ve inşâ ayrımının geç dönem yani VII. (XIII.) yüzyılda telif edilmiş nahiv ve fıkıh usulü eserlerinden hareketle incelemeye tabi tutulmasıdır. Dolayısıyla bu durum yapılan çalışmaların sınırlı ve teorik bir çerçevede ele alındığının göstergesidir. Bununla birlikte haber ve inşâ üslubunun edebî yönünün yanı sıra hermenötik (anlama faaliyeti) yönüne de dikkat çekilmesi, bu ayrımın uzun bir geleneğin sonucunda oluştuğuna işaret edilmesi gibi önemli ve kayda değer tespitlerin yapıldığını ve konuya dair farklı bir perspektif sunduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde haber ve inşânın doğrudan Kur'an üslubunun ve haberlerinin anlaşılmasındaki anlam ve değerine yönelik oldukça sınırlı araştırma yapılmıştır. Bu noktada Süleyman Gezer'in “*İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı*” ve Tahsîn Görgün'ün “*İnşâ-Haber (Performative-Constative) Ayrımı ve Kur'an'ın Anlaşılması*” isimli çalışmaları zikredilebilir. Gezer konuyu kavramsal olarak analiz etmiş ve meseleyi Kur'an'ın metin ve anlatım özellikleri açısından incelemiştir. Ardından müslümanlara bir kimlik kazandırması açısından Kur'an'ın söz-amel birlikteliğine dikkat çekmiştir.<sup>28</sup> Gezer'in bu çalışması araştırmamız açısından önemli olmakla birlikte mesele Kur'an'ın sözlü ve şifahi bir dil yapısına sahip olmasından hareketle sınırlı ve teorik bir çerçevede ele alınmıştır.<sup>29</sup> Görgün ise konuyla ilgili çalışmasında Batı dil felsefesinde ortaya konulan “söz-eylem” (Speech Acts)<sup>30</sup> teorisine dikkat çekerek Kur'an'ın bir bütün olarak inşâî bir karakter arz ettiğine

<sup>26</sup> Bu eserin İngilizce olarak kritiğine ve tanıtımına dair bkz. Ovidiu Pietrăreanu, “Pierre Larceher, Linguistique Arabe et Pragmatique”, **University of Bucharest Center for Arab Studies**, Romanya, 2015, c. XV. s. 311-327.

<sup>27</sup> Pierre Larceher “*Inşâ*”, **Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics**, vol. II Eg-Lan, Brill, Leiden, 2007, s. 358-361.

<sup>28</sup> Süleyman Gezer, “*İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı*”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007, sy. 11, c. VI, s. 135-153.

<sup>29</sup> Nitekim Gezer, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü* isimli doktora tezinde meseleyi sözlü kültürün bir unsuru olarak incelemiştir. Bkz. Süleyman Gezer, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2008, s. 286-295.

<sup>30</sup> Constative - performative ayrımı, 20. yüzyılda dil ile dünyanın ilişkisini açıklarken mantıkçı pozitivistlerin dilin görevinin sadece olguları ve nesneleri betimlemek olduğu iddiasına karşı geliştirilmiş bir dil teorisidir. Viyana çevresi filozofları olarak da isimlendirilen mantıkçı pozitivistler, dilde kullanılan her bir sözcüğün ve önermenin dünyada var olan bir nesneye veya

vurgu yapmıştır.<sup>31</sup> Daha sonra ise meseleyi İslam toplumunun oluşumuyla ve dayanak noktalarıyla ilişkilendirerek incelemiştir. Bu açıdan Görgün konuyu felsefi bir boyuta taşıyarak İslam toplumunun mahiyeti ve oluşumuyla Kur'an'ın inşâî bir karakterde anlaşılması arasında bir bağ kurmuş, bu doğrultuda İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*, Taftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Mutavvel* ve Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *Şerhu Usûli'l-Hamse* isimli eserlerinden uzun alıntılar yapmıştır. Dolayısıyla Görgün'ün meseleyi felsefi boyutta incelediği çalışması, haber ve inşâ konusuna dair önemli tespitler içermektedir. Bu bağlamda yapacağımız araştırmanın önemli fıkırsel referanslardan birisidir.

Haber ve inşâ üslubu bağlamında kategorik olarak Kur'an haberlerinin anlaşılmasına yönelik yapılan araştırmalardan birisi Yaşar Düzenli'nin "*Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi*" isimli makalesidir. Düzenli bu çalışmada Kur'an'ın bütünlüğünü, tedricilik bağlamında nüzul sürecini ve tarihsel arka planı dikkate alarak ayetlerde bahsi geçen cinlerin kulak hırsızlığı meselesini ilâhî vahyin haber üslubu açısından incelenmiştir.<sup>32</sup> Yapılan bu çalışma cinlerin kulak hırsızlığına dair Kur'an'da zikredilen haberî anlatılarla sınırlı olmakla birlikte, araştırmanın düşünce ve fikir düzeyinde önemli kaynaklarındandır.

Kur'an haberlerinde ihbâr ve inşâ üslubuna dair yapılan önemli çalışmalardan birisi de Ayşenur Fidan tarafından kaleme alınan "*Kur'ân'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri*"<sup>33</sup> isimli makaledir. Fidan bu makalesinde Arap dilinde ihbârî ve inşâî ayrımına dikkat çekerek Kur'an'ın ihbârî formda

---

olguya karşılık geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bu kapsamda olmayan gayba (metafizik) ve gündelik hayata dair kullanılan önermeleri ise anlamsız kabul etmişlerdir. Uzun dönem etkisini sürdüren bu görüşe karşılık, J. L. Austin (ö. 1960) ve öğrencisi J. R. Searle tarafından söz edimleri (speech act) teorisi şeklinde yeni bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Bu teoriye göre dil bir olguyu ve nesneyi betimlemekle birlikte, aynı zamanda bir eylem bildirmektedir. Bu noktada olguyu betimleyen dilsel önermeler "constative", eyleme sevk eden önermeler ise "performative" olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla bütün bu önermelerin anlamlı olduğu vurgulanmıştır. Söz-eylem teorisi olarak tanımlanan bu yöntem, klasik dilbilimdeki haber-inşâ ayrımını çağrıştırmaktadır. Bu bakımdan haber ve inşâ konusu, Kur'an dilinin ve üslubunun anlaşılmasında önemli bir fonksiyona sahip olduğu gibi, çağdaş dönemde mantıkçı pozitivist dilcilere karşı ortaya konulan söz edimleri teorisinin de Kur'an dilinin anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülebilir. Bu düşünceden hareketle söz edimleri teorisine de çalışmada genel hatlarıyla yer verilecek ve bu teori ile haber-inşâ üslubu arasındaki ilişkiye değinilecektir. Bkz. John Langshaw Austin, **Söylemek ve Yapmak (How to do Things With Words)**, çev. R. Levent Aysever, İstanbul, Metis Yayınları, 2017; John Rogers Searle, **Söz Edimleri: Bir Dil Felsefesi Denemesi (Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language)**, çev. R. Levent Aysever, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000.

<sup>31</sup> Tahsin Görgün bu çalışmasını *Kur'an Dil Dilbilim ve Hermenotik* isimli sempozyumda tebliğ olarak sunmuş, daha sonra *İlâhî Sözün Gücü* isimli eserinde bu tebliğe yer vermiştir. Bkz. Tahsin Görgün, **İlâhî Sözün Gücü**, İstanbul, Külliyyat Yayınları, 2013, s. 41-63.

<sup>32</sup> Bkz. Yaşar Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, c. XXII, s. 125-154.

<sup>33</sup> Ayşenur Fidan, "Kur'ân'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri", **Bilimname**, 2019, sy. 2, c. XXXVIII, s. 835-862.

ileriye dönük olarak vermiş olduğu bir kısım gaybî haberlerin daha üst bir anlam olarak inşâî bir karakter taşıdığını ortaya koymaya çalışmıştır. Konu edinilen ayetler özellikle İslam ilim geleneğinde Kur'an'ın icâzına delil olarak kullanılan gaybla ilgili birkaç ayetle sınırlandırılmıştır. Bu çalışma oldukça dar bir çerçevede yapılmakla birlikte Kur'an haberlerinin ihbâr ve inşâ üslubu bağlamında anlaşılmasına yönelik yapacağımız araştırmaya fikişel düzeyde ışık tutmaktadır. Kur'an üslubu düzeyinde haber ve inşâ konusuna dair yapılan çalışmalardan bir diğeri Avnullah Enes Ateş tarafından “*Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Haber ve İnşâ Cümlelerinin Mecazi Kullanımları*”<sup>34</sup> başlığıyla sunulan tebliğdir. Enes bu tebliğinde Kur'an ayetlerinde yer alan haber ve inşâ cümlelerinin mecazi kullanımlarını bir tercüme problemi olarak incelemeye çalışmıştır. Bu minvalde belli Türkçe mealler mukayese edilerek ayetlerde yer alan haber ve inşâ cümleleriyle ilgili çeviri sorunlarına işaret edilmiştir. Araştırmamızın konusuyla ilgili olan bu çalışmada haber ve inşâ meselesi belli mealler bağlamında bir tercüme problemi olarak sınırlı bir düzeyde ele alınmıştır. Dolayısıyla haber ve inşâ üslubu özelinde Kur'an haberlerinin anlaşılmasına yönelik yapılan çalışmaların bir kısmı cümle/dil düzeyinde meseleye yaklaşmış diğeri bir kısmı ise belli haberlerle konuyu sınırlandırmıştır. Bu bakımdan yapılacak olan bu araştırmada haber ve inşâ konusu salt cümle düzeyinde yapılmış bir ayırım olmanın ötesinde bir anlama ve yorumlama faaliyeti ekseninde ele alınacak ve bu çerçevede kategorik olarak Kur'an haberlerinin işlev ve temel maksatlarının anlaşılmasına dair bütüncül bir usul geliştirilmeye çalışılacaktır.

#### 4. YÖNTEM

Haber ve inşâ üslubu bağlamında Kur'an haberlerinin anlaşılmasına yönelik yapacağımız bu araştırmanın teorik ve pratik olmak üzere iki boyutu vardır. Bu bağlamda çalışma bir açıdan metodolojik bir araştırma görünümündedir. Zira daha önce dikkat çektiğimiz gibi Kur'an'ı anlama sorunu temelde bir yöntem problemidir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabasının doğru bir yöntem ve usul üzerine bina edilmesi oldukça önemli ve üzerinde durulması gereken bir meseledir. Bu itibarla klasik dilbilimdeki haber ve inşâ ayırımının, dilsel ifadelerin sadece aktarım görevini yerine getirmediği, bunun ötesinde yapılandırıcı bir güce sahip olduğu yönünde bir yöntem sunduğu düşünülmektedir. Bu doğrultuda öncelikle haber ve inşâ üslubu çerçevesinde Kur'an dilinin işlevselliğine dair bütüncül bir usul geliştirilmeye çalışılacaktır.

<sup>34</sup> Avnullah Enes Ateş, “Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Haber ve İnşâ Cümlelerinin Mecazi Kullanımları”, *1.Uluslararası Çağdaş Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, ed. Mustafa Yiğitoğlu, Aralık 2018, s. 145-159.

Araştırmanın ikinci boyutunu ise Kur'an'daki farklı varlık alanlarına ve türlerine dair aktarılan haberlerin anlaşılması bağlamında tespit edilen yöntemin yorum faaliyetine dönüştürülmesini ifade eden pratik yön oluşturmaktadır. Bu bakımdan çalışmanın teorik çerçevesini oluşturan haber ve inşâ üslubu merkeze alınarak örnek okumalar üzerinden Kur'an haberlerinin anlaşılmasına özen gösterilecektir. Tabii burada Kur'an'a konu olan bütün haberlerin bu sınırlı çalışmada ayrıntılarıyla ele alınması mümkün olmadığından geliştirilen usul belli örnekler üzerinden ortaya konulacaktır. Bununla birlikte indirgemeci ve dogmatik yaklaşımlardan uzak durularak Kur'an'ın bütünlüğü açısından anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir yaklaşım benimsenecektir. Zira Kur'an haberlerinin anlaşılması noktasında dil ve üslubun tek başına yeterli olmadığı ve meselenin çok boyutlu olarak ele alınması gerektiği müsellemidir. Buna karşılık bizim temel hedefimiz, dil ve üslubun Kur'an'ın anlaşılmasında tek değil, vazgeçilmez bir unsur olduğunun altını çizmek ve buradan hareketle haber ve inşâ üslubu bağlamında Kur'an haberlerinin doğru anlaşılmasına özellikle metodolojik düzeyde katkı sağlamaktır.

Çizmiş olduğumuz bu genel çerçeveden hareketle çözümleyici bir yaklaşımla tündengelim metodu takip edilerek çalışma üç bölümden teşekkül edecektir. Birinci bölümün ana başlığını “Kavramsal ve Fikirsal Çerçeve” oluşturmaktadır. Bu bölümde haber ve inşâ kavramlarının fikirsal temellerine ve tarihsel sürecine, İslam ilim geleneğinde nasıl tanımlandığına, hangi konularla ve disiplinlerle ilişkili olarak ele alındığına yer verilerek araştırmanın zeminine dair genel bir çerçeve çizilecektir. Bu minvalde İslam düşüncesinde haberle ilgili temel tartışmalara değinilecektir. Kavramsal ve fikirsal çerçevenin bu şekilde tespit edilmesi, araştırmanın durduğu yere dair külli bir bakış açısı oluşturacağı kanaatindeyiz. Özellikle haber ve inşâ kavramlarının tarihsel seyrinin, bu seyir içerisinde nasıl tanımlandığının ve meselenin Kur'an'la olan ilişkisinin ortaya konulması, araştırmanın ilerleyen bölümlerinin anlaşılmasını kolaylaştıracağı gibi konuya güçlü bir kavramsal, fikirsal ve tarihsel zemin oluşturacaktır. Kur'an'ın dil ve üslup yapısı itibariyle haber ve inşâ ayrımının sıradan bir metin için yapılan ayrımın çok daha ötesinde son derece esaslı bir ayrım olduğu düşünülerek sadece nakille yetinilmeyecek analitik bir bakış açısı takip edilecektir.

Araştırmanın ikinci bölümünün ana başlığını “Edebî Açından Haber ve İnşâ Ayrımı” oluşturmaktadır. Bu başlık altında haber ve inşâ ayrımının edebî kullanımları, üslup ve ifade özellikleri incelenecektir. Bölümün alt başlıkları belirlenirken haber ve inşâ üslubuna dair yapılan geleneksel yaklaşım ve taksim esas alınacaktır. Konuya dair yapılan geleneksel taksimin anlaşılır olması ve genel kabul görmesi bizi bu yaklaşımı benimsemeye sevk



etmiştir. Bununla birlikte haber ve inşâ konusunun bütün yönleriyle ele alınması bir bölümün sınırlarını aşacağından birtakım dilsel ayrıntılara girilmeyecektir. Buna mukabil daha çok edebî çerçevede haber ve inşâ üslubunun Arap dilindeki zengin, geçişken, işlevsel ve kuşatıcı anlam dünyası tespit edilecektir. Bu minvalde yer yer değerlendirmelere yer verilerek konuya farklı bakış açıları kazandırılmaya çalışılacaktır.

Araştırmanın üçüncü ve aynı zamanda son bölümünün ana başlığını, “Kur’an’da Anlatılan Farklı Varlık Alanlarına ve Türlerine Yönelik Haberler” teşkil etmektedir. Bu başlık altında bir bütünlük oluşturmak düşüncesiyle ilk olarak Kur’an haberlerinin temel gayesine değinilecektir. Daha sonra Kur’an haberlerinin temel iki varlık düzeyini oluşturan gayb ve şehadet ayrımı üzerinde durulacaktır. Bu bakımdan Kur’an’daki haberler ontolojik esasa bağlı olarak gayb ve şehadet âlemi şeklinde ikiye ayrılacaktır. Buna göre Allah’ın sıfatları, cin, şeytan ve melek gibi gaybî varlıklar, kıyamet, cehennem ve cennet gibi ahiret hayatına yönelik haberler gayb içerisinde değerlendirilirken; yaratılışa, kıssalara, nüzul dönemine ve nesneler dünyasına dair müstakbele yönelik haberler şehadet kapsamında değerlendirilecektir. Kategorik düzeyde ele alınacak olan bu haberler daha önce teorik çerçevesi ortaya konulan haber ve inşâ üslubundan hareketle anlaşılmaya çalışılacaktır. Araştırmanın kapsamı itibarıyla ilgili konuya dair Kur’an’daki bütün haberlere yer verilemeyeceğinden belli örnek ayetlerle yetinilecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVE

#### 1.1. Kur'an Dili ve Üslubu

İçinde bulunduğumuz nesneler dünyası açısından iletişimde anlamı mümkün kılan temel husus, ortak bir referans çevresinin zorunlu olmasıdır. Bu referans çevresi en genel anlamda tarih ve dildir. Buna göre Kur'an belli bir tarihsel ve kültürel çevreden hareketle, Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde Allah ile muhatap arasında gerçekleşen ilâhî iletişimin dilsel bir beyanıdır. Dolayısıyla dil ve tarih bu ilâhî iletişimin doğru anlaşılmasının imkânını ve zeminini oluşturan temel iki dinamiktir. Başka bir ifadeyle ilâhî kelimeler ile insan idrakinin buluşma noktasını oluşturan dil ve tarih hem bir sistem hem de o sistemi oluşturan parçalar düzeyinde dikkatten kaçırılmaması gereken iki ana esastır. Bu bakımdan dil ve üslup Kur'an'ın doğru anlaşılması noktasında merkezi bir konumda bulunmaktadır. Bu noktada İmam Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) konuyla ilgili şu ifadeleri oldukça yerindedir:

“Kur'an lafızları, manaları ve kullandığı üslupları ile Arapça bir kelimedir. Bu açıdan Kur'an'ı anlamak, ondan hüküm çıkarmak ve istidlalde bulunmak için mutlaka nazil olduğu dönemde Arap dilinde var olan manaları, lafızları, üslup çeşitlerini ve bütün bunların taşıdığı ihtimalleri çok iyi bilmek gerekir. Bu husus dikkate alınmadığı takdirde, Kur'an'ı anlamak mümkün değildir.”<sup>35</sup>

Şâtıbî'nin bu açıklamalarına göre Kur'an'ın doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik geliştirilecek olan bir faaliyetin temel iki ayağını dil ve üslup oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında, genel hatlarıyla Kur'an'ın dil ve üslup yapısına değinilerek araştırmanın zeminine dair genel bir çerçeve çizilecektir.

##### 1.1.1. Kur'an Dili

Dil; açık, kapalı ya da ulaşılması güç hakikatleri söz ve kelimelerle ifade etme imkânı veren en önemli beşeri unsurlardan birisidir.<sup>36</sup> Bu bakımdan dil insanın içinde bulunduğu fizik, sosyal, kültürel ve psikolojik gibi olguları bünyesinde barındıran karmaşık bir fenomendir. Zira insan dil ile konuşur, varlığı dil ile betimler ve sosyal ilişkilerini dil üzerinden oluşturur.<sup>37</sup> Dolayısıyla dilimizin sınırı düşüncemizin, zihnimizin ve dünyamızın sınırlarını belirler. İnsanın içinde bulunduğu bu varoluşsal gerçekliği ve sınırlılığını dikkate

<sup>35</sup> İbrâhîm b. Mûsâ Ebû Ishâk eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, thk. Meşhûr b. Hasen, Kâhire, Dâru İbn 'Affân, 2008, c. I, s. 39.

<sup>36</sup> Muhammed Bâkır Saidirûşen, **Kur'an Dilinin Analizi ve Kur'an'ı Anlamanın Metodolojisi**, çev. Kenan Çamurcu, İstanbul, Mustafâ Yayınları, 2013, s. 19.

<sup>37</sup> Zeki Özcan, **Dil Felsefesi I**, İstanbul, Sentez Yayınları, 2014, s. 11.

alan ilâhî irade, her kavme kendi diliyle hitap etmiştir.<sup>38</sup> Bu bağlamda vahiy geleneğinin nihai halkasını teşkil eden Kur'an, miladi 7. asrın başlarında ümmî bir topluma, ümmî bir peygamber vasıtasıyla gönderilmiş ilâhî bir beyandır. Buna göre insanın varoluşsal soru ve sorunlarına ilâhî bir cevap niteliğinde olan Kur'an, nazil olduğu dönemin dili ile insanlığın idrakine sunulmuştur. Bu dil hiç kuşkusuz Arapçadır. Nitekim bu gerçek birçok ayette “arabî Kur'an”, “arabî bir lisân”, “arabî bir hüküm” gibi vurgularla<sup>39</sup> açık bir şekilde belirtilmiştir. Kur'an'ın Arapça olduğunun beyan edilmesi zımnen bu ilâhî kelâmın hem dil hem de üslup açısından Arapçanın imkân ve sınırları içerisinde anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir.. Diğer taraftan Kur'an'ın Arapça bir hitap olması mutlak bir durumu değil, Arap dilinin tarihin belli evresinde konuşulduğu şeklini ifade etmektedir.<sup>40</sup> Nitekim İslam âlimleri bu hususu; علم اللغة و البلاغة التي نزل بها القرآن “Kur'an'ın nazil olduğu dili ve belâğatı bilmek” şeklinde genel bir prensip olarak belirtmişlerdir.<sup>41</sup> Buna göre Kur'an'ın Arapça bir hitap olmasının, nazil olduğu dönemde cari olan dil çerçevesinde düşünülmesi gerekir. Bu bakımdan Kur'an'ın ilâhî bir vahiy olması ile beşeri dil kalıpları içerisinde insanlığın idrakine sunulması arasındaki ilişkiye dikkat çekilebilir. Kenneth Cragg'ın (ö. 2012) şu sözleri bu ilişkiyi göstermesi itibarıyla oldukça yerindedir:

“Ebedî ve ezeli O'lanın zaman içinde bir hareket noktası ve alanı olmaksızın zamana müdahale etmesi mümkün değildir. Buna göre ezeli ve ebedî O'lanın tarihe vahyetmesi, tarihin dışında gerçekleşmez. Bu bakımdan bir peygamberin kendisinin de içinde bulunduğu tarihsel vasat ve yaşadığı coğrafya dışında ortaya çıkması ve semavî olarak gönderilen ilâhî emirlerin bir boşluk üzerine inmesi imkân dışıdır.”<sup>42</sup>

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere vahyin belirli bir dilin ve tarihin içinden hareketle konuşması ilâhî bir acziyet değil, beşeri bir zorunluluktur. Dolayısıyla Kur'an'ın kaynağının ilâhî olduğu ne kadar gerçekse bu hitabın belli bir tarihsel ve dilsel vasatta insan idrakine sunulduğu da bir o kadar gerçektir.<sup>43</sup> Kur'an okumalarında ve doğru bir Kur'an tasavvurunun inşasında bu iki gerçekliğin birlikte düşünülmesi gerekir. Zira sadece birinci durumun dikkate alınması Kur'an'ın tarihsel ve beşeri bir zemine indirgenmesi, yalnızca ilâhî kaynaklı olduğu gerçeğinden hareket edilmesi ise vahyin boşlukta var olan, mistik ve ruhanî bir ufka hapsedilmesi anlayışına sebebiyet verecektir. Her iki yönüyle böyle bir anlayış insanın içinde bulunduğu gerçeklik ile ilâhî vahiy arasındaki bağın kopmasına neden

<sup>38</sup> İbrahim 14/4.

<sup>39</sup> Bkz. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/ 103; Tâhâ 20/113; eş-Şu'arâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

<sup>40</sup> Yaşar Düzenli, **Kur'an ve Şefaât**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2008, s. 20.

<sup>41</sup> Bkz. Zerkeşî, Burhân, c. I, s. 13; Suyûtî, **İtkân**, c. I, s. 172.

<sup>42</sup> Kenneth Cragg, **The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture**, Oxford, One World Publications, 1994, s. 112.

<sup>43</sup> Şevket Kotan, **Kur'an, Yorum ve Tarih**, İstanbul, Hikav Yayınları, 2018, s. 56.

olacaktır. Bu bakımdan biz Kur'an'ı tarihsel bir olgu ya da metafiziksel bir metin olarak değil, her iki gerçekliği de içine alan "tarihin içinde ilâhî bir oluş" şeklinde isimlendirmenin daha doğru olduğunu düşünüyoruz.

Kur'an her ne kadar Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde insanlığın idrakine sunulsa da Arapçayı aşan kendine has bir dilsel yapısı vardır. Tâhâ Hüseyin'in (ö. 1963) ifadesiyle "Ne şiirdir ne nesirdir; yalnızca Kur'an'dır."<sup>44</sup> Bu sözü açacak olursak Kur'an dili, kullandığı kelimelerin delaletleri, cümle yapısı ve terkipleri, ince, veciz, sağlam ve eşsiz nazmıyla Arap dilini bir yönüyle aşmıştır.<sup>45</sup> Kur'an'ın kendine özgü bu dilsel yapısı, bir taraftan beşeri dilin imkân ve sınırlılıklarını içinde barındıran, diğer taraftan ise ilâhî bir nazımla yeniden şekillenen "üst bir dil" olarak tarif edilebilir. Bu bağlamda farklı ayetlerde Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri noktasında muhataplara meydan okuması<sup>46</sup> ve onların bu meydan okuma karşısında aciz kalmaları, Kur'an nazımının ve dilinin eşsiz yapısına işaret etmektedir. Nitekim İslam âlimlerinin birçoğu bu eşsiz dilsel yapıdan hareketle Kur'an'ın icâzını temellendirme yoluna gitmiştir. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) Kur'an'ın bu icâz yönüne şöyle dikkat çekmiştir:

"Kur'an'ın (inkâr edenlere karşı) hüccet oluş yönü, beşer gücünün yetmeyeceği derecede bir fesahate sahip olması ve üslubunun, düşüncelerin varmayı hayal bile edemeyeceği bir zirveye yükselmiş olmasıdır. Arapların divanı ve Arap edebiyatının unvanı sayılan şiiri tanımayan ve sözlerin birbirinden üstün olmasını gerektiren sebepleri araştırmayan kişinin, Kur'an'ın bu özelliğini bilmesi imkânsızdır."<sup>47</sup>

Cürcânî bu satırlarda Kur'an'ın dil ve üslup yapısının bir yönüyle Arap dilinin inceliklerini bilmeye bağlı olduğunu diğer yönüyle ise o dilin kalıplarını aştığını vurgulamıştır. Bu çerçevede Kur'an nazil olduğu dönemde bilinen kelimeleri ve ifadeleri yeni bir dünya görüşü oluşturacak şekilde kendine has dilsel sistem içerisinde yeniden yapılandırmıştır. Söz gelimi Câhiliye Dönemi'nde "ilim" kelimesi, şahsi ve kabilevî tecrübeden hareketle sağlam ve esaslı kabul edilen bilgi/tecrübe anlamında kullanılırken Kur'an dilinde, vahyin kavramsal alanına yerleştirilerek vahiyle eş değer kılınmıştır. Başka bir deyişle "ilim" kelimesi Câhiliye Dönemi'nde şahsi tecrübeden elde edilen bilginin karşılığı iken, Kur'an'ın dilinde ilâhî vahyi ifade eden malumata/talimata dönüşmüştür.<sup>48</sup> Bu

<sup>44</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Otto Yayınları, 2013, s. 25.

<sup>45</sup> Abdulcelîl Abdurrahîm, **Luğatü'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Ürdün, Mektebetü'r-Risâle, 1981, s. 8-9.

<sup>46</sup> Bkz. el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/33-34.

<sup>47</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-İcâz Sözdizimi ve Anlambilim**, çev. Osman Güman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008, s. 29.

<sup>48</sup> Toshihiko İzutsu, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, çev. M. Kurşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2016, s. 101.

dönüşüm Kur'an'daki bütün kelimler için geçerli olduğu gibi çeşitli varlık türlerine yönelik haber düzeyindeki anlatılar için de geçerlidir.

Kur'an dilinin yapısını belirleyen en temel unsurlardan birisi onun sözlü ve şifahi kültürün hâkim olduğu bir toplum içerisinde nazil olmasıdır. Emîn el-Hûlî'nin (ö. 1966) vurguladığı üzere Kur'an'ın dili, mizacı ve üslubu nüzul dönemi Arapların âşına olduğu bir tarza sahiptir.<sup>49</sup> Bu tarzın zeminini ise hiç kuşkusuz sözlü kültürün iletişim ve anlatım formları oluşturmaktadır. Nitekim Kur'an'da birçok ayette geçen "ümmî" vurgusu<sup>50</sup> bir bakıma vahyin nüzul ortamında sözlü kültürün egemen olduğuna işaret etmektedir.<sup>51</sup> Dolayısıyla Kur'an dili yazılı kültürün değil, sözlü kültürün iletişim formlarına ve ifade biçimlerine göre şekillenmiştir. Bu nedenle Kur'an'ın doğru anlaşılması bağlamında dilin sözlü niteliği ile yazılı niteliği arasındaki temel farkların dikkate alınması gerekir.<sup>52</sup> Zira Kur'an-muhatap ilişkisi özünde, sonraki dönemde bir metin haline dönüşen "kitap" tasavvuru üzerine değil, sözlü kültürün ifade özellikleriyle yoğrulan "hitap" tasavvuru üzerine kuruludur. İlâhî kelâmın bu şifahi ve sözlü karakteri, doğru bir Kur'an tasavvurunun ve yorum anlayışının geliştirilmesinde öncelikli esaslardan birisidir.<sup>53</sup>

Kur'an'ın dilsel bir hitap olmasının mahiyetine ve anlamına dair genel bir çerçeve çizdikten sonra söz-anlam ilişkisi bağlamında Kur'an dilinin yapısına dikkat çekebiliriz. İlk olarak ilâhî bir söz ve kelâm olması itibarıyla Kur'an, temelde bilginin değil, imanın bir konusudur. Yani nazil olduğu dönemde Kur'an, muhatapları tarafından anlama ve yorumlamaya konu olan bir "bilgi nesnesi" olarak algılanmamıştır. Bu açıdan Kur'an salt zihnî düzeyde kavranacak, anlaşılacak, tahlil edilecek veya bilgi devşirilecek, "orada duran" bir metin değildir.<sup>54</sup> Zira Kur'an'ın öncelikli gayesi icra edilmesi yani kendisiyle

<sup>49</sup> Emin el-Hûlî, **Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metot**, çev. Mevlüt Güngör, İstanbul, Bayrak Matbaası, 1995, s. 80.

<sup>50</sup> Kur'an'da *ümmî* kelimesi toplam altı ayette geçmekte olup bu ayetlerde, Hz. Peygamber'in Arapların ve Ehl-i Kitap'tan bir grubun sıfatı olarak zikredilmektedir. Bu bakımdan ümmî genel manada kitâbî ve yazılı bir kültürden ziyade, şifâhî ve sözlü bir geleneği ifade etmekle birlikte ilgili ayetler dikkate alındığında bu kelimenin bağlamına göre vahiy kaynaklı kitap kültürüne sahip olmayanlar, belli bir ilâhî kitaba dayanmayanlar ve asılsız söylentilere tabi olanlar gibi daha özel manalarda kullanıldığı görülmektedir. Bkz. el-Bakara 2/78; Âl-i İmrân 3/20, 75; el-A'râf 7/157, 158; el-Cum'a 62/2.

<sup>51</sup> Necmettin Gökçir, **Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, İstanbul, İfav Yayınları, 2014, s. 63.

<sup>52</sup> Sözlü dil ile yazılı dil arasındaki farklar için bkz. Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür**, çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, b.e.

<sup>53</sup> Sözlü ve şifahi kültürün Kur'an'ın anlaşılması noktasında önemine ve rolüne dair bkz. Düccane Cündioğlu, **Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014, b.e.; Gezer, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an**, b.e.

<sup>54</sup> Turan Koç, **Dilin Ötesi Kur'an, Dil ve Üslup Üzerine**, İstanbul, İz Yayınları, 2018, s. 64.

yaşanılmasıdır.<sup>55</sup> Bu çerçevede Kur'an'a iman, salt sözden ibaret olmayıp hayatın tüm evrelerini içine alan, insanın bütün tutum ve davranışlarında kendisini hissettiren bir realitedir.<sup>56</sup>

Bu noktada çağdaş din felsefesinin temel tartışmalardan birisi dinî ifadelerin bilgi verici bir değere sahip olup olmadığı meselesidir. Mantıkçı pozitivist anlayışa göre dinî ifadeler duyu verileriyle doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olmadığından saçma ve anlamsızdır.<sup>57</sup> Buna mukabil dinî beyanları anlamlı kabul edenler, iki temel yaklaşıma sahiptir. Birincisine göre dinî ifadeler bilgi verici, ikincisine göre ise eylem bildirici bir yapıdadır.<sup>58</sup> Bu bağlamda John L. Austin (ö. 1960) mantıkçı pozitivist anlayışa karşı geliştirdiği söz-eylem teorisinde (speech-act theory) dilin sadece bildirim görevi görmediğini, aynı zamanda eylem oluşturma gücüne sahip olduğunu ortaya koymuştur.<sup>59</sup> Ona göre dil sadece mantıksal doğruluk ölçülerine dayalı beyanlarla sınırlı olmayıp eylem üretici bir fonksiyon icra etmektedir. Daha kısa bir ifadeyle söylenecek olursa Austin'e göre "Bir şey söylemek bir şey yapmaktır."<sup>60</sup> Nitekim bu hususa ilgili yerde tekrar değinilecektir.

Çağdaş dönemde din dili ve dil felsefesine dair yapılan bu tartışmaların Kur'an'ın temel ifade özelliklerinden birisi olan haber ve inşâ meselesiyle bir ilişkisinin olduğu söylenebilir ki bu ilişki daha sonra ayrı bir başlık altında işlenecektir. Burada genel bir çerçeve oluşturması açısından dikkat çekecek olursak Kur'an'ın dilsel düzeyde haberî ve inşâî ifadeleri içinde barındırması hem "bilgilendirici" hem de "eyleme sevk edici" bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Fakat bu iki durum birbirinden ayrı şeyler olmayıp birbirini tamamlar niteliktedir. Şöyle ki Kur'an'da hiçbir haberî anlatı salt bir olguyu bilinir kılma ya da bilgi aktarımında bulunma gayesi taşımaz. Aksine haber formundaki bütün anlatılar bir kavrayış ve davranış bütünlüğü içerisinde muhataba aktarılır Bu bakımdan Kur'an'ın bir bütün olarak inşâî bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Hristiyan ve Yahudilerin kutsal metni olan İncil ve Tevrat'ta haberler daha ziyade, tarihsel bir anlatı ve bilgi görünümünde iken Kur'an'da hakikat, kurtuluş, dinî ve ahlakî mesajın

<sup>55</sup> Recep Alpyağıl, **Kimin Tarihi Hangi Hermenötik**, İstanbul, Ağaç Yayınları, 2002, s. 113.

<sup>56</sup> Murat Sülün, **Kur'an'ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2015, s. 349.

<sup>57</sup> Şaban Ali Düzgün, **Allah, Tabiat ve Tarih**, Ankara, Otto Yayınları, 2017, 50.

<sup>58</sup> Din dili en genel anlamda; Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, Tanrı-insan ve Tanrı-tabiat ilişkisi ile ilgili teolojik ifadeler şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bakımdan Tanrı ya da Tanrı ile ilişkili olan bir şey hakkında konuşmak din dili kapsamındadır. Bkz. Turan Koç, **Din Dili**, İstanbul, İz Yayınları, 2013, s. 21.

<sup>59</sup> Austin, **Söylemek ve Yapmak**, s. 60.

<sup>60</sup> Atakan Altınörs, **Dil Felsefesi Tartışmaları Platon'dan Chomsky'ye**, İstanbul, Bilge Yayınları, 2018, s. 246.

aracı niteliğindedir. Bu açıdan Kur'an tarihsel anlatılara ve haberlere, zikri gecen hedefler doğrultusunda ihtiyaç duyulduğu oranda yer vermiştir.<sup>61</sup> Bu durum Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği hedefler doğrultusunda olguyu yeniden şekillendirdiğine, ona yeni bir anlam ve değer yüklediğine işaret etmektedir.

Kur'an'ın anlam ve değer yükleyen dilsel yapısı haberî formda olan bütün anlatılarda hemen kendini ele vermeyebilir. Bununla birlikte söz gelimi Kur'an'ın tabiata dair genel anlatılarını dikkate aldığımızda bu dilsel yapı daha açık bir şekilde görülür. Zira Kur'an, muhatapların o gün açısından varlık dünyalarında yer alan nesnel gerçeklikler üzerinden konuşmuş; yaratılış, ay, güneş, yağmur ve daha birçok kevnî ayete atıf yapmıştır. Bu tür anlatılarda muhataba fizik, coğrafya ya da biyoloji dersi verildiğini söylemek, Kur'an'ın gerçekleştirmeye çalıştığı temel hedefler bakımından doğru bir okuma olmaz. O takdirde Kur'an'a konu olan bu haberlerin gayesini ve amacını belirlemek için bunların nasıl bir dil ve üslup düzeyinde muhataba aktarıldığını bilmek büyük önem arz etmektedir. Bu minvalde Kur'an'ın bilinen ve tecrübe edilen bir şey üzerinden konuştuğunu dikkate aldığımızda, kendisi üzerinden konuşmuş olduğu "şeylerin" ibtidâi veya salt bir bilgi olmadığı ve bunun ilâhî vahyin öncelikli hedeflerinden birisini teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Daha sonra üzerinde geniş bir şekilde duracağımızdan şu kadarını söyleyebiliriz ki Kur'an'a haber düzeyinde konu olan olay ve olgulardaki temel maksat o şeyi "bilinir kılmak" değil, "fark edilir kılmak" yani o şeyle ilişkili olarak insanda bir bilinç ve davranış oluşturmaktır.

### 1.1.2. Kur'an Üslubu

Arapça bir isim olan *uslûb* أسلوب kelimesi "tarz, eda, sitil, tutum, tavır, biçim, metot ve davranış" gibi manalara gelir.<sup>62</sup> Örneğin geniş, uzatılmış, engelsiz ve sürekli seyreden her yola *uslûb* denir.<sup>63</sup> Ayrıca أنتم في أسلوب شر "Siz kötü bir üslup içindesiniz" cümlesi, yanlış bir davranışa, tutuma ve tarza sahip olmak demektir.<sup>64</sup> Bununla birlikte Arapçada aslanın boğazı, bükülmediğinden ve dik durduğundan *uslûb* olarak isimlendirilmiştir.<sup>65</sup> Üslup luğavi

<sup>61</sup> Şinasi Gündüz, **Kur'an'ı Anlamak İlahi Vahyin Tarihe Açılımı**, İstanbul, Mana Yayınları, 2015, s. 20.

<sup>62</sup> Bkz. Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr el-Ezherî, **Tehzîbu'l-Luğa**, thk. Muhammed 'İvaz Mura'ab, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, c. XII, s. 302; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, Beyrut, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987, c. I, s. 149; Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, **Mucmelu'l-Luğa**, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986, c. I, s. 470; Ebu'l-Kâsım Hüseyin er-Râğîb el-İsfahânî, **el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1992, s. 419; Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensâri İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, 1994, c. I, s. 473.

<sup>63</sup> İbn Fâris, **Mucmelu'l-Luğa**, c. I, s. 470.

<sup>64</sup> Ezherî **Tehzîbu'l-Luğa**, c. XII, s. 302.

<sup>65</sup> İbn Fâris, **Mucmelu'l-Luğa**, c. I, s. 470.

anlamları dikkate alınarak şöyle tanımlanmıştır: “Bir insanın düşüncesini, duygusunu, tefekkürünü, tahassüsünü ve tahayyülünü anlatmak için kullanmış olduğu şahsi ifade tarzlarıdır.”<sup>66</sup> Sözün inşası açısından ise üslup, lafızların seçimi ve telifi esnasında ayırt edici bir yöntemin takip edilmesi ve farklı anlatım tarzlarının esas alınması şeklinde tarif edilmiştir.<sup>67</sup> Bu minvalde İbn Haldûn’un vurguladığı üzere her fennin kendine has birtakım kullanım biçimleri vardır ki bunlar o fende değişik şekillerde tezahür eder.<sup>68</sup> Bu bakımdan Kur’an üslubu Arapça ifadeyle Uslûbu’l-Kur’ân, “kelimeleri seçerken ve cümleleri oluştururken Kur’an’ın kendine mahsus anlatım tarzları” olarak tanımlanmıştır.<sup>69</sup>

İslam ilim geleneğinde Kur’an üslubu geniş bir anlam alanına sahiptir.<sup>70</sup> Öyle ki Kur’an’ın ses, ahenk ve ritmik nizamı, lügavî güzelliği, farklı düzeyde ve seviyedeki muhataplara aynı anda hitap etmesi, insanın hem aklını hem de kalbini rahatlatması, eşsiz nazmı ve muhkem yapısı, zengin ve emsalsiz ifade çeşitliliği, mana ve lafız dengesi, öz ile tafsilatı birlikte sunması gibi hususlar Kur’an üslubunun kendine has özellikleri arasında sayılmıştır.<sup>71</sup> Kur’an’ın aynı zamanda icâz yönlerini de oluşturan<sup>72</sup> bu üslup çeşitliliği “hitabî üslup (el-Uslûbu’l-Hitâbî)”, “ilmî üslup (el-Uslûbu’l-İlmî)” ve “edebî üslup (el-Uslûbu’l-Edebî)” şeklinde üç temel kategoride incelenmiştir.<sup>73</sup> Buna mukabil bu başlık altında üslup derken sadece Kur’an dilinin ses, ahenk, ritim gibi edebî düzeydeki söz sanatları kastedilmemektedir. Aksine bizim buradaki üsluptan kastımız daha ziyade, Kur’an’da olay ve olgulara yer verilirken ve bütün bunlar muhataba aktarılırken hedeflenen manaya uygun ifade ve anlatım biçimlerinin kullanılmasıdır. Bu açıdan üslup haz alınacak ya da zevkine varılacak bir şey olmanın ötesinde anlamın ortaya çıkarılmasında takip edilen özel ifade formlarını ve tarzlarını temsil etmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî’nin geliştirdiği nazım teorisine bu bağlamda dikkat çekilebilir. Zira Cürcânî’ye göre üslup, verilmek istenen mesaja

<sup>66</sup> Tâhirü’l-Mevlevî, **Edebiyat Lügatı**, haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1994, s. 177.

<sup>67</sup> Düzenli, **Kur’an ve Şfaat**, s. 24.

<sup>68</sup> İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 353.

<sup>69</sup> Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Mısır, Matba‘atu İsâ, t.y., c. II, s. 303.

<sup>70</sup> İslam düşüncesinde Kur’an üslubunun tarihi seyrine ve kullanım alanlarına dair geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdulmuttalip, **el-Belâğa ve’l-Uslûbiyye**, Lübnan, Mektebetü Lübnân, 1994, s. 9-81; Celalettin Divlekci, **Anlam-Üslûp İlişkisi Bakımından Kur’an’ın Üslûp Analizi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 35-69.

<sup>71</sup> Bkz. Mustafâ Müslim, **Mebâhis fî İ‘câzi’l-Kur’ân**, Dimeşk, Dâru’l-Kalem, 2005, s. 102 vd.; Zürkânî, **Menâhil**, c. II, s. 309-325.

<sup>72</sup> Bu bağlamda Suyûtî, Kur’an’ın kendine has dil ve üslup yapısını da içine olan 35 icâz veçhi zikretmiştir. Bkz. Abdurrahmân Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, **Mu‘taraku’l-Akrân fî İ‘câzi’l-Kur’ân**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988, c. I, s. 12-387.

<sup>73</sup> Fadl Hasan Abbâs, **el-Belâğa İlmü’l-Me‘ânî**, Ürdün, Dâru’l-Furkân, 1997, s. 67.



uygun ve özgün bir söz dizimin yani nazmın esas alınmasıdır.<sup>74</sup> Bu bakımdan Kur'an üslubu salt lafızlardan ziyade, anlama üstünlük, canlılık ve etkileyicilik kazandıran en açık, en özel ve en eksiksiz lafızlar seçilerek mananın en doğru şekilde muhatapa aktarılmasıyla ilişkilidir.<sup>75</sup>

Kur'an bir taraftan kendine has bir üslup ve ifade yapısına sahipken diğer yandan muhatapların bildiği ve alışkın olduğu üslup kalıplarını ve anlatım biçimlerini kullanmıştır. Zemahşerî'nin tabiriyle *و ما جاء القرآن إلا على طرقهم وأساليبهم* "Şüphesiz Kur'an Arapların dil ve üslup tarzlarına göre nazil olmuştur."<sup>76</sup> Bu açıdan her şeyden önce muhatapları tarafından anlaşılması için gönderilen Kur'an'ın<sup>77</sup> insan idrakiyle buluşma noktalarından en önemlisini dil ve o dilin ifade tarzları oluşturmaktadır. Bu noktada tekrar vurgulamak gerekirse 610-632 yılları arasında nazil olan Kur'an'la, sonsuz hakikatler insanın sınırlı idrak düzeyine Arap dilinin imkân verdiği dil ve üslup kalıpları içerisinde sunulmuş ve bu esnada dilin mecaz, teşbih, temsil vb. bütün edebî imkânları alabildiğine kullanılmıştır.<sup>78</sup> Dolayısıyla ilâhî kelamın anlamının açığa çıkarılmasında kendisi ile nazil olduğu dilin üslup özelliklerini bilmek merkezi bir konumda bulunmaktadır. Nitekim İbn Kuteybe bu hususa şu sözlerle dikkat çekmiştir: "Kur'an'ın eşsizliğini ancak onu çokça tetkik eden, geniş bir bilgi birikimine sâhip olan, Arap diline has ve diğer hiçbir dilde olmayan üslup özelliklerini bilen kimse kavrayabilir."<sup>79</sup>

İbn Kuteybe'nin bu sözlerine göre Kur'an'ın eşsiz üslup yapısının anlaşılması, kendisi ile nazil olduğu Arap dilinin ifade özelliklerini çok iyi bilmekle ve bunları kavramakla mümkündür. Bu noktada vahyin nüzul bağlamına şahit olan muhataplar, hitap ve dil düzeyinde Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik genel bir sorunla karşılaşmamışlardır.<sup>80</sup> Fakat Kur'an ile muhataplar arasında tarihsel ve dilsel bir boşluğun oluşmasıyla Kur'an'ın anlaşılması bir "mesele" olarak tezahür etmiştir. Bu bağlamda tâbiîn döneminden itibaren ayetlerdeki ilâhî muradı ortaya çıkarmak ve yanlış anlaşılmanın önüne

<sup>74</sup> Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 388.

<sup>75</sup> Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 43.

<sup>76</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1988, c. III, s. 565.

<sup>77</sup> Fussilet 41/44.

<sup>78</sup> Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2013, s. 82.

<sup>79</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y., s. 17.

<sup>80</sup> Zira ilk muhataplar için Kur'an, anlama ve yorumlama nesnesinden daha çok, onların zihin dünyalarına, sözlerine ve eylemlerine şekil veren bir tesir gücüne sahipti. Dolayısıyla ilk nazil olduğu ortamda Kur'an-muhatap ilişkisi "anlama ve yorumlama" sorunundan ziyade, akletme ve düşünme gibi zihinsel eğilimlere bağlı inanç sorunuymdu. Bkz. Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 26.

geçmek gayesiyle Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerinin tespit edilmesine yönelik ilmi çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserini kaleme almasına şu olayın sebep olduğu nakledilmiştir:

“Bermeki veziri Fadl b. Rabî'in huzurunda olduğu esnada bir kişi Ebû Ubeyde'ye, طَلْعَهَا كَأَنَّهُ رُغُوسُ الشَّيْطَانِ 'Meyveleri sanki şeytanların başları gibidir.' (es-Saffât 37/65). ayetinin manasını sorarak şöyle dedi: Va'd ve va'id sadece bilinen şeylerle yapılır. Oysa burada bilinmeyen şeylerle yapılmıştır. Ebû Ubeyde bu soruya şöyle karşılık verdi: Allah Araplara kendi sözleriyle hitap etmiştir. İmrûülkays'ın şu sözünü iştmedin mi?

[أَيُّتَنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ رُزُقٍ كَأَنِّيَابِ أَعْوَالِ]

'Şeytan dişleri gibi keskinleştirilmiş mavi mızrak, benim yanımdayken beni mi öldürecek!'

Onlar şeytanları görmemişlerdir. Fakat şeytanlar ürkütücü varlıklar olduğu için onlarla korkutulmuşlardır. Bu cevap karşısında soru soran kişi ve Fadl b. Rabî' hoşnut oldu. Bilahare Ebû Ubeyde şöyle dedi: Bu günden sonra Kur'an'da bu ve buna benzer anlaşılması zor konularla alakalı ihtiyaç duyulabilecek bir eser telif etmeye karar verdim. Basra'ya geri dönünce *Mecâz* olarak adlandırdığım kitabı yazdım.”<sup>81</sup>

Görüldüğü üzere Kur'an'ın üslup yapısının doğru anlaşılmasından kaynaklanan yanlış okumaların önüne geçmek için Ebû Ubeyde *Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserini kaleme almaya karar vermiştir. Bu dönemde Ferrâ, İbn Kuteybe ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi âlimler de benzer gerekçelerle Kur'an'ın dil ve üslup yapısıyla ilgili eserler telif etmişlerdir.<sup>82</sup> Bu çerçevede Kur'an hitabında özellikle edebî dilin anlatım imkânlarını oluşturan temsil, teşbih, hakikat, mecaz, kinâye, darb-ı mesel, kıssa, tekrar ve yemin gibi çok zengin bir üslup çeşitliliği kullanılmıştır. Diğer taraftan Kur'an'da bütün bu üslup biçimleri nüzul sürecine, muhatabın durumuna ve hitabın varlık alanına göre farklılık göstermektedir. Bu farklılaşma ilâhî kelamın müktezâ-i hâle uygunluğu doğrultusunda muhatabın zihninde gerçekleştirmeye çalıştığı etkiyle ve dönüşümle doğru orantılıdır. Bu bağlamda sözün müktezâ-i hâle uygunluğu ile etkinliği arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından İbn Kuteybe'nin şu ifadelerine işaret edilebilir:

“Hatip herhangi bir konuda irticâlen/sifâhen konuştuğu zaman, konuşmasında tek tip bir yol benimsemez. Bazen muhatabı sıkılamak için sözlerini kısaltarak hafifletir. Kimi zaman daha iyi anlaşılmasını dileyerek konuşmasını uzatır. Arada bir söylediğini pekiştirmek gayesiyle tekrara yer verir. Kimi zaman dinleyenlerin çoğuna anlamın kapalı olması sebebiyle bazı şeyleri örtülü söyler. Bazen ise ana dili Arapça olmayanların da söyleneni zorlanmadan anlamaları için açık ifadeler kullanır. Kimi

<sup>81</sup> Bkz. Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., c. V, s. 236; Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, Beyrut, el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 2003, c. III, s. 278.

<sup>82</sup> Bu bağlamda yazılan eserler için bkz. Musâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 303-305; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 148-219; İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 110-161.

zaman da bir şeye işaret ederek, bir başka şeyi düşündürür. Dolayısıyla hatibin sözle ilgisi müktezâ-i hâle, coşkunun derecesine ve makamın yüceliğine göre farklılık arz eder.”<sup>83</sup>

İbn Kuteybe'nin bu açıklamalarını dikkate aldığımızda şifâhî dilin iletişim formlarını kullanan Kur'an üslubu İbn Haldûn'un ifadesiyle hâlin icabına göre değişkenlik göstermektedir.<sup>84</sup> Bu hususu biraz açacak olursak yaklaşık yirmi üç yıllık süre zarfında peyderpey nazil olan Kur'an'ın bu nüzul süreci göz önüne alındığında değişimin tüm alanlarında tedrici bir yolun izlendiği ve bu doğrultuda kullanılan dil ve üslup çeşitliliğiyle dönüştürücü bir sürecin takip edildiği anlaşılmaktadır.<sup>85</sup> Bu noktada İslam ilim geleneğinde diğer kutsal kitapların aksine Kur'an'ın tedricen nazil olduğu vurgulanmakla birlikte buradaki tedricilik genel itibariyle ahkâm ayetleriyle sınırlandırılmıştır. Hâlbuki tedricilik sadece Kur'an'daki hükümlere yönelik değil, Kur'an'ın tamamına dair bir tanımlamadır. Yani Kur'an'daki hükümler tedricen nazil olmuş diğer geri kalan haber türünden anlatılar toptan nazil olmuştur şeklinde bir durum söz konusu değildir. Fakat pratikte Kur'an okumalarında tedricilik vurgusunun genellikle hükümler özelinde düşünüldüğü, haber türünden anlatılarda dikkate alınmadığı görülmektedir. Oysa söz gelimi Kur'an'daki cennetle alakalı tasvirler ya da kıssalar veya tabiatla ilgili anlatılar da en nihayetinde bir süreç dâhilinde nazil olmuştur. Dolayısıyla tedricilik ahkâm ayetleriyle sınırlı olmayıp Kur'an'da anlatılan farklı varlık türlerine ve alanlarına yönelik bütün haberler için geçerlidir. Ne var ki fıkıh âlimlerinin hükümler bağlamında tedriciliğe yüklemiş olduğu anlam haberlerde tedricilik meselesinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Şöyle ki bir konuyla ilgili hükmün tedricen nazil olması o konuya dair en son inen ayetin öncekileri geçersiz kılması şeklinde bir anlayışı doğurmaktadır. Böyle bir durum hükümler açısından kabul edilebilir olsa da haberler bakımından kabul edilmez olduğundan haberlerde tedriciliğin mümkün olmadığı söylenmiştir. Hâlbuki tedricilik, en azından bizim tedriciliğe yüklemiş olduğumuz anlam sonradan nazil olanın öncesindeki geçersiz kılması değil, her bir ayetin birbirinin tamamlayıcı ve geliştirici bir unsuru olmasıdır. Kaldı ki sonraki ayetin öncesinde nazil olanı geçersiz kılması şeklindeki bir tedricilik anlayışının hükümler bağlamında düşünülmesi bile çeşitli sorunları içinde barındırmaktadır. Bu takdirde tedriciliği hükümler de dâhil Kur'an'da varlığın farklı alanları ve türleriyle ilgili aktarılan her bir ifadeyi bir süreç dâhilinde bir sonraki bir öncesinin tamamlayıcı ve geliştirici bir unsuru olması bakımından aşamalı bir şekilde insanın zihinsel ve davranışsal dönüşümü itibariyle okumak çok daha kuşatıcı ve

<sup>83</sup> İbn Kuteybe, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân**, s. 17.

<sup>84</sup> İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 447.

<sup>85</sup> Düzenli, “Haberlerde Tedricilik”, s. 126.

anlamlıdır. Bu okuma biçimi Kur'an'ın bir bütün olarak tedricen nazil olduğu gerçeğine de daha uygundur.

Nitekim Kur'an'ın tedricen nazil olduğu gerçeğine bağlı olarak bu dönüşüm süreci vahyin tarihsel ve sosyo-kültürel ortamının değişmesine bağlı olarak genel manada kendi içerisinde Mekkî ve Medenî şeklinde ikiye ayrılmıştır. Zira Medine dönemiyle birlikte farklı ihtiyaçların ve şartların doğmasıyla oluşan yeni anlam dünyası, Kur'an'ın hitap ve beyan üslubunu etkilemiştir.<sup>86</sup> Bu bakımdan İslam âlimleri, Mekkî ve Medenî sûreleri belirlerken dikkate aldıkları esaslardan birisi üslup farklılıklarıdır.<sup>87</sup> Söz gelimi mücerret ve soyut birtakım varlıkların ve düşüncelerin muhatabın içinde bulunduğu varlık ve tecrübe dünyasından hareketle müşahhas bir üslupla tasvîr edilerek muhataba iletilmesi, özellikle Mekkî sûrelerde gayba dair anlatıların en karakteristik özelliklerinden birisidir.<sup>88</sup> Bu çerçevede Muhammed Hamidullah (ö. 2002) Kur'an'ın gabya yönelik tasvir üslubunu muhatapların zihin dünyasıyla ilişki kurarak şöyle izah etmiştir:

“Cennet Kur'an'da yoksul insanların arzu duyacağı özellikleri taşıyacak şekilde tasvir edilmiştir: Sürekli gölgeler, belli mevsimde kurumayan ve yerin yüzeyinde akan tatlı sular, bol miktarda ve her türlü yiyecekler...”<sup>89</sup>

Bu noktada Kur'an, varlık alanını şahadet ve gayb şeklinde ikiye ayırmakta ve bu iki alana dair anlatıları bütünlükçü bir dünya görüşü oluşturacak şekilde muhataba sunmaktadır. Diğer taraftan bütün bu anlatılarda Allah merkezli bir üslubun esas alındığı görülmektedir. Şöyle ki makro-mikro ve gayb-şahadet boyutuyla varlık alanında hiçbir boşluk bırakılmadan Kur'an'daki bütün anlatıların odağında Allah'ın iradesi yer alır.<sup>90</sup> Öyle ki ayetlerde Allah'ın ok atmasından,<sup>91</sup> düşmanların kalelerini başlarına yıkmasından,<sup>92</sup> geceyi, gündüzü, ayı ve güneşi idare etmesinden<sup>93</sup> bahsedilmesi O'nun iradesinin her şeyi kuşattığının tezahürleridir. Öte yandan Kur'an'daki Allah merkezli bu dilin hedefinde, Allah'ın kendisi değil, insan ve onun davranışları bulunmaktadır. Bu bağlamda Fazlurrahman'a (ö. 1988) göre Allah lafzı

<sup>86</sup> Esra Gözeler, **Kur'an Ayetlerinin Tarihendirilmesi**, İstanbul, Kuramer, 2016, s. 52.

<sup>87</sup> Bkz. Zürcânî, **Menâhil**, c. I, s. 196-198; Abdurrahmân eş-Şâyi', **el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'ân'î'l-Kerîm**, Riyâd, Mektebetü'l-Melik, 1997, s. 41-51.

<sup>88</sup> Adnân Muhammed Zerzûr, **Ulûmu'l-Kur'ân**, Dımeşk, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981, s. 144.

<sup>89</sup> Muhammed Hamidullah, **Kur'an-ı Kerim Tarihi**, çev. Abdullaziz Hatip – Mahmut Kanık, Ankara, Beyan Yayınları, t.y., s. 22.

<sup>90</sup> Ömer Özsoy, **Sünnetullah**, Ankara, Fecr Yayınları, 2015, s. 111.

<sup>91</sup> el-Enfâl 8/17.

<sup>92</sup> en-Nahl 16/24.

<sup>93</sup> el-A'râf 7/54.

Kur'an'da 2500'den fazla yerde zikredilmesine rağmen, Kur'an Allah ve zatıyla ilgili bir eser değil, aksine merkezinde Allah, hedefinde ise insanın yer aldığı ilâhî bir öğretilir.<sup>94</sup>

Kur'an'ın gerek gayba gerekse de şehadet alanına yönelik anlatıları son derece canlı ve dinamik bir üslup yapısına sahiptir. Söz gelimi Kur'an'da insanın idrak düzeyini aşan gaybî hakikatler anlatılırken Arap dilinin teşbih, temsil ve tasvîr gibi anlamı zihne yakınlaştıran edebî üslup enstrümanları sonuna kadar kullanılmıştır. Zaten insan algısının ulaşmadığı gaybî hakikatlerin bu tür üslup özelliklerinden hareketle insanın anlam dünyasına sunulması beşeri bir zorunluluktur. Bu çerçevede dikkate alındığında Kur'an'ın gayba dair anlatılarında anlatıya konu olan varlığın bilinir kılınması insanın varoluşsal sınırlılığı açısından mümkün olmadığından o varlığa dair muhatabın zihin dünyasında doğru bir tasavvurun oluşturulması gaybî beyanların asıl hedefini teşkil etmektedir. Bu hedef doğrultusunda insanın içinde bulunduğu tecrübe dünyasından hareketle dilin bütün imkânları bir tür seferber edilmiştir. Örneğin Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında muhatabın zihin dünyasında bir tasavvurun oluşturulması için el, yüz, göz, nefis, arş ve kürsü gibi insana malum olan göstergeler üzerinden bilinemeyene anlam kazandırılmaya çalışılmıştır.<sup>95</sup> Bu bakımdan Seyyid Kutub'un (ö. 1966) Kur'an'ın edebî üslubuna dair şu tespitleri oldukça yerindedir:

“Kur'an hissi hadiseleri ve gözle görünen sahneleri hayalde canlandıran bir tablo halinde ifade ettiği gibi; zihni manayı, ruhi halleri, insan tiplerini ve beşer tabiatını da hayalde canlandıran bir tablo halinde ifade eder. Sonra, resmettiği bu tabloyu, daha da ileri götürerek somut hayata veya yeni bir harekete aktarır. Bu durumda zihni mana, bir şekil ve hareket; ruhi hal, bir resim veya tablo; insan tipleri, somut ve canlı; insan tabiatı ise mücessem ve görünür bir hale gelir. Hadiseleri, sahneleri, kıssaları ve manzaraları da, içinde hayat ve hareket bulunan somut bir varlık durumuna sokar. Bunlara bir de karşılıklı konuşma eklenince, hayal etmek için gerekli bütün unsurlar tamamlanmış olur.”<sup>96</sup>

Seyyid Kutub bu satırlarda hissedilen (gayb) ve görünen (şehadet) varlık alanlarına yönelik Kur'an'ın haberî anlatılarındaki üslup özelliklerini açık bir şekilde resmederek özetlemiştir. Ayrıca Kur'an insanın tecrübe dünyasında yer alan ve bilinen durumları ve olguları tahkiye eden, bunlara anlam ve değer yükleyen bir üslup yapısına sahiptir. Örneğin Kur'an'da yağmurun yağması bir fizik olayından ziyade, Allah'ın rahmetinin bir hediyesi ve

<sup>94</sup> Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 31-33.

<sup>95</sup> Halis Albayrak, **Tefsir Üslubu**, İstanbul, Şule Yayınları, 2014, s. 45.

<sup>96</sup> Seyyid Kutub, **Kur'ân'da Edebî Tasvîr**, çev. Ömer Aydın – Ertuğrul Özalp, İstanbul, İşaret Yayınları, 2015, s. 93.

ilâhî iradenin bir işareti olarak muhataba sunulmuştur.<sup>97</sup> Dolayısıyla Kur'an, insanın tecrübe dünyasında yer alan bu tür olgu ve haberleri değer alanına çekerek gerçekleştirmek istediği hedefler doğrultusunda onlara yeni ve farklı anlamlar kazandırmıştır.<sup>98</sup> Kur'an'ın üslup ve ifade yapısına dair bu genel çerçeveyi çizdikten sonra bu yapının önemli bir parçasını ve aynı zamanda bu çalışmanın temel konusunu oluşturan haber ve inşâ üslubuna geçmeden önce zihinsel bir teselsül sağlamak adına Arap dilinin sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş süreci üzerinde kısaca durabiliriz.

## 1.2. Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Geçiş Sürecinde Arap Dili

Tarihsel veriler, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arap dilinin sözlü ve şifahi bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda nesir ve şiir İslam öncesi devirde Arap dilinin sözlü yapısını oluşturan temel iki unsurdur. Şiir, şifahi kültür içerisindeki Arap dilinin en yaygın ve en önemli edebî türüydü. Kaside, yergi ve ağıt gibi çeşitlere ayrılan Arap şiiri, sözlü nakle ve ezbere dayanmaktaydı. Bununla birlikte şiir kadar yaygın olmasa da nesir türünden hikmetli ve veciz sözler şifahi kültürün önemli bir parçasını oluşturmaktaydı. Öyle ki bu tür sözler, kişisel kullanım için kısmen yazıya aktarıldığı söylene de nesilden nesle şifahi olarak nakledilmekteydi.<sup>99</sup>

İslam öncesi dönemde Arap toplumunda şifahi kültür hâkim olmakla beraber yazılı kültürün durumuna dair farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bedevilik-şehirlilik açısından meseleye yaklaşan İbn Haldûn, İslam öncesi dönemde yazının yaygın olmadığını, şehirleşmeyle birlikte yazılı kültürün yaygınlık kazandığını belirtmiştir.<sup>100</sup> İbn Fâris ise Arapların yazılı kültüre tamamen yabancı olduğu iddiasına karşı çıkararak şöyle demiştir: “Biz şehirlisi ve bedvisiyle Araplarının hepsinin yazıyı ve harfleri tamamıyla bildiklerini iddia etmiyoruz. Aksine bu gün biz nasılsak onlar da öyle idi. Yani bütün Araplar kitabeti, hattı ve okumayı bilmiyorlardı.”<sup>101</sup> Bu açıdan İbn Fâris Arap toplumunda yazıyı bilmeyenler kadar bilenlerin de bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu çerçevede birtakım veciz ve hikmetli sözlerin yazıyla parşömen yapraklarına aktarılması ve Câhiliye Dönemi'nde muallakât olarak isimlendirilen yedi şaire ait şiirlerin yazılı bir şekilde Kâbe duvarına asılması gibi durumlar, Arapların yazılı kültüre mutlak surette yabancı olmadıklarını göstermektedir. Fakat kitabet, hat ve kıraat gibi yazılı kültürü oluşturan unsurların Araplar tarafından bilinmesi ve yazının

<sup>97</sup> Bkz. el-A'râf 7/57; el-Furkân 25/48; en-Neml 27/63; Rûm 30/46; eş-Şûrâ 42/42.

<sup>98</sup> Özsoy, **Sünnetullah**, s. 111.

<sup>99</sup> Ignace Goldziher, **Klasik Arap Literatürü**, çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er, İstanbul, Vadi Yayınları, 2016, s. 20.

<sup>100</sup> İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 745

<sup>101</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, **es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğa**, nşr. Mahmûd Ali Beyzûn, b.y., y.y., 1997, s. 16

belli bir oranda kullanılması, toplumsal boyutta sözlü kültürün hâkim olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Zira İslam öncesi dönemde Araplar toplumsal düzeyde sadece zorunlu durumlarda yazıya başvurmuşlar, sözlü ve şifahi olarak desteklenmediği sürece yazılı malzemeye değer atfetmemişlerdir.<sup>102</sup>

Kur'an'ın nüzul döneminde Arap toplumunda yazılı kültürün yaygın olmadığını göstermesi açısından Hz. Peygamber'in, Abdullâh b. Amr'a (ö. 65/684-85) hadis yazma hususunda izin vermesine yönelik İbn Kuteybe'nin şu ifadeleri oldukça önemlidir:

“Hz. Peygamber özellikle Abdullâh b. Amr'a izin verdi. Çünkü o, önceki kitapları okuyan, Süryaniceyi ve Arapçayı bilen bir kişiydi. Onun dışındaki sahabeler ümmi idi. Onlardan bir ya da birkaç kişi yazmayı biliyordu. Onlar da yazma konusunda çok iyi değillerdi. Harflere tam hakkını veremezlerdi.”<sup>103</sup>

Buna benzer rivayetler, Arap toplumunda her ne kadar belirli düzeyde yazılı kültür bilinse de sözlü kültürün egemen olduğunu göstermektedir. Öte yandan bu durum, Arap dilinin gramatik yapısının ve ifade özelliklerinin sözlü kültür içerisinde bilinmediği ya da ihmal edildiği anlamına gelmemektedir. Aksine sözel iletişim formları içerisinde dilin gramatik yapısı ve ifade özellikleri yerli yerinde ve olabildiğince kullanılmıştır. Bu yönüyle Arap dilinin kuralları ve üslup özellikleri yazılı olmasa da şifahi olarak dilsel bir selika ve meleke niteliğindeydi. Nitekim bunun en canlı örneklerini şiirlerde görmek mümkündür. Bu açıdan şiirler, Arap dilinin edebî boyutta bütün imkânlarının kullanıldığı eşsiz örneklerini temsil etmektedir. Bu bağlamda Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre güçlü ifadeleri, güzel mantığı, açık ve anlaşılır sözleri, temsil ve istiare gibi edebî sanatları içermesi açısından şiirler, Arap dilinin bütün olanaklarının yerli yerinde kullanıldığı en etkili ve belîğ örnekleridir.<sup>104</sup> Bundan dolayı İslam öncesi dönemde Arap şiirleri, dilin en otantik ve en zengin kaynağını teşkil etmektedir.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> İslam öncesi dönemde Arap dil hakkında geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Ferac Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, **el-Fihrist**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1997, s. 10-62; Cevâd Ali, **el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm**, b.y., Dâru's-Sâkî, 2001, c. XVI, s. 196-228; Mehmet Emin Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 37-43.

<sup>103</sup> İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs**, s. 412.

<sup>104</sup> Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, s. 42.

<sup>105</sup> Bu bağlamda Arap dili ve şiiri, zamansal olarak “Câhiliyyûn Tabakası”, “Muhadramûn Tabakası”, “İslâmiyyûn Tabakası” ve “Muhdesûn/Muvelledûn dört tabakaya ayrılmıştır. Câhiliye Dönemi'nde yaşamış İslâmî döneme yetişememiş şairlerin yer aldığı birinci tabaka ile Câhiliye Dönemi'nde yaşayıp İslâmî döneme yetişmiş olan ikinci tabakadaki şairlerin şiirleri, sonraki dönemde dilin yazılı kuralları tespit edilirken birinci derecede istişhâd kaynağı olarak görülmüştür. Bkz. Abdurrahmân Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, **el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv**, thk. Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, Dâru'l-Beyrûtiyye, 2006, 58; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, **Hızânetü'l-Edeb**, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hâneci, 1997, c. I, 5-8; Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Ömer, **el-Bahsu'l-Luğavî inde'l-Arab**, Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2003, s. 47.

Ebû Zeyd'e (ö. 2010) göre Kur'an, Arap kültüründe sözlü ve şifahi dönemle, kitabî dönem arasında ayırıcı bir halka özelliği taşımaktadır.<sup>106</sup> Zira Kur'an'ın nüzulünden sonra dini, sosyal, kültürel vb. şartların etkisiyle Arap dili, sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş sürecine girmiştir. Dinî nedenlerin başında Kur'an'ın bir kitap ve metin formuna dönüşmesi gelmektedir. Şöyle ki nüzul-döneminde Kur'an-muhatap ilişkisi hitap üzerinden gerçekleşirken, nüzul döneminden sonra özellikle tâbiîn döneminden itibaren metinsel bir boyut kazanmıştır. Bu çerçevede Kur'an'ın dilsel düzeyde doğru okunması ve anlaşılması bağlamında hem noktalama, harekeleme gibi metin üzerinden birtakım faaliyetlere girilmiş hem de dilin kurallarının yazılı olarak tespit edilmesine ihtiyaç duyulmuştur.<sup>107</sup> Arapların farklı kültür ve toplumlarla bir araya gelmeleri, yabancı toplumların müslüman olmaları, İslam sınırlarının genişlemesi gibi sosyo-kültürel nedenler sonucunda, dilde bozulmaların (lahn) ve yanlış kullanımların yaygınlık kazanmaya başlaması bu ihtiyacı daha da arttırmıştır. Bütün bu sebeplerden dolayı Arap dilinin kurallarının ve ifade biçimlerinin yazılı bir şekilde belirlenmesine yönelik çalışmalar ilk olarak Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/668) tarafından hareke ve nokta gibi temel birkaç gramer kuralının tespit edilmesiyle başlamıştır. Daha sonra Düelî'nin öğrencilerinden olan Meymûn el-Akran (ö. Hicrî 1. asır), Nasr b. Âsım (ö. 89/708), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/747) gibi isimler bazı dilsel konulara yoğunlaşmış ve eserler kaleme almışlardır.<sup>108</sup>

Arap diliyle ilgili çalışmalar özellikle hicrî ikinci asırdan itibaren hem ekol hem de telif düzeyinde sistematik bir hüviyet kazanmıştır. Şöyle ki Basra, Kûfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs gibi farklı dil ekolleri oluşmaya başlamıştır.<sup>109</sup> Örneğin Arap dilinin ilk iki ekolünü temsil eden Basralı ve Kûfeli dilciler, çöllerde hayat süren ve dilleri bozulmamış Arap kabilelerden otantik dil malzemelerini toplayarak dilin kurallarını ve ifade biçimlerini doğru bir şekilde belirlemeye çalışmışlardır.<sup>110</sup> Bu doğrultuda süreç içerisinde lügat, nahiv, sarf, edebiyat ve belagat gibi Arap dilinin farklı boyutlarıyla ilgili pek çok eser kaleme

<sup>106</sup> Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 91

<sup>107</sup> Şevkî Dayf, **el-Medârisü'l-Nahviyye**, Beyrut, Dâru'l-Me'ârif, 2010, s. 11.

<sup>108</sup> Mehmet Şirin Çınar, "Nahiv İlmi", **İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler**, ed. İsmail Güler, İstanbul, İsam Yayınları, 2015, s. 84.

<sup>109</sup> Ebû Esved ed-Düelî, Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708), Ebû Amr b. el-'Ala (ö. 154/771), Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/900) gibi dilciler Basra dil ekolünün; Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû'l-Abbâs es-Sa'leb (ö. 291/904), Ebû Bekr b. el-Enbârî (ö. 328/940) gibi dilciler Kûfe dil ekolünün; İbn Keysân (ö. 299/912), Zeccâcî (ö. 338/950), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi dilciler, Basra ve Kûfe dil ekolüne nispeten daha geç dönemde ortaya çıkan Bağdat dil ekolünün önde gelen isimleridir. Bkz. Dayf, **Medârisü'n-Nahviyye**, s. 153-245.

<sup>110</sup> Bkz. Dayf, **el-Medârisü'l-Nahviyye**, s. 6-7.



alınmıştır.<sup>111</sup> Ayrıca Kur'an'ın dilsel yapısının anlaşılmasına yönelik yapılan Vucûhu'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân ve Î'râbu'l-Kur'ân türünden çalışmalar da Arap dilinin kurallarının ortaya konulduğu önemli kaynakları teşkil etmektedir.<sup>112</sup> Dolayısıyla her ne kadar Kur'an'ın dilsel yapısı, sözel iletişimin ifade ve anlatım özelliklerine göre şekillense de bütün bu kaynaklar, Kur'an dilinin ve üslubunun doğru anlaşılmasında öncelikli referans kaynaklarını oluşturmaktadır. Zira sözlü kültür içerisinde selika ve meleke mahiyetinde olan dilsel kurallar ve ifade biçimleri, sonraki dönemde belirli yöntemler takip edilerek bir şekilde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan Arap dilinin belli kurallara bağlanması, dilsel ifadelerin az ya da çok anlam alanının sınırlandırılması hatta Câbirî'nin tabiriyle yeni bir dilin inşası şeklinde görülebilir.<sup>113</sup> Ancak burada yeni bir dilden ziyade, Arap dilinin sözlü ve şifahi yapısının kurallar üzerinden inşasından bahsetmek daha doğrudur. Çünkü hem takip edilen yöntem hem de yazılı dilin yapısı itibarıyla belli oranda dilin kalıplara ve kurallara bağlanması kaçınılmazdır. Öte yandan bütün bu çalışmaların nihayetinde sözlü kültür içerisindeki Arap dili ve edebiyatı geleneğinin bir şekilde korunmasına yönelik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

### 1.3. Haber ve İnşâ Ayrımı

Kur'an'ın anlaşılmasının en güçlü üslup enstrümanlarından birisi haber ve inşâdır. Kur'an üslubunun temel anlatım özelliklerinden olan haber ve inşâ üslubu, İslam ilim geleneğinde Arap dili ve belâğatının en temel konularından birisidir. Diğer taraftan kelim, fıkıh, mantık gibi disiplinler meseleyi kendi alanlarının ilgi ve sorunları çerçevesinde incelemişlerdir. Bu bölümde haber ve inşâ meselesine dair külli bir perspektif oluşturması açısından ilk olarak bu ayrımın üst birimini teşkil eden kelim kavramına değinilecek sonrasında konunun tarihsel ve fıkrisel boyutu ile kavramsal yapısı incelenecektir.

#### 1.3.1. Haber ve İnşâ Ayrımının Üst Birimi Olarak Kelam Kavramı

Arap dilinde kelamın yapısını oluşturan kelime isim, fiil ve harften teşekkül etmektedir. Bu bağlamda iki veya daha fazla kelimeden oluşan söz "terkîb" olarak isimlendirilmiştir. Terkîb ise isnâdî, beyânî, izâfî, mezcî, adedî ve atfî gibi kısımlara ayrılmıştır.<sup>114</sup> Bu noktada iki kelime arasında isnattan dolayı bir münasebet varsa bu ifadeye

<sup>111</sup> Bütün bu alanlara dair geniş bir literatür bilgisi için bkz. Kenan Demirayak, **Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi**, İstanbul, Cantaş Yayınları, 2016, b.e.

<sup>112</sup> Bkz. Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı**, s. 148-219.

<sup>113</sup> Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s. 91.

<sup>114</sup> Mustafâ el-Ğalâyînî, **Câmi'u'd-Durûsi'l-Arabiyye**, thk. Ali Süleyman Şebâre, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2016, s. 26.

terkîb-i isnâdî denir. Terkîb-i isnâdî ise bazen nisbet-i nâkıs bazen ise nisbet-i tâmm olur.<sup>115</sup> Örneğin إن قام زيد قام عمرو “Şayet Zeyd kalkarsa Amr da kalkar.” ifadesi nisbet-i tâmm, إن قام زيد “Şayet Zeyd kalkarsa” ifadesi nisbet-i nâkıstır. Buradan hareketle Arap dilinde bir sözün kelimâ sıfatı taşıması için nisbet-i tâmm olması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>116</sup> Bu bağlamda kelimâ nahiv ilminde; القول المفيد فائدة يحسن السكوت عليها “Üzerinde durulduğunda fayda sağlayan anlamlı söz” olarak tanımlanmıştır.<sup>117</sup> Bu tanıma göre mütekellim tarafından söylenen tam ve anlamlı kavle “kelam” denir.<sup>118</sup> Buna mukabil bir söz tam bir anlam ifade etsin ya da etmesin cümle olarak isimlendirilmiştir. Örneğin إن قام زيد “Şayet Zeyd kalkarsa” ifadesi bir kelimâ olmamakla birlikte bir cümledir. Bu açıdan kelimâ ile cümle arasında umûm-husûs ilişkisi vardır. Bu bakımdan her kelimâ cümle iken, her cümle kelimâ değildir.<sup>119</sup>

Bu çerçevede haber ve inşâ ayrımı, nisbet-i tâmm olan kelimânın iki ayrı bölümünü oluşturur. Buna göre haber ya da inşâ cümlesi derken tam olarak bu kastedilir. Yani haber ve inşâ, nisbet-i tâmm olan kelimânın iki ayrı kısmı olup nisbet-i nâkıs cümleler bu iki kategoride değerlendirilmez. Diğer taraftan haberî ya da inşâî olsun bir kelimânın müsned (yüklem), müsnedün ileyh (özne) ve isnâd (nisbet) olmak üzere üç rûknü vardır.<sup>120</sup> Nahiv ilminde haber ve fiil müsne; mübtedâ ve fâil ise müsnedün ileyhe karşılık gelmektedir. Ayrıca mantık ilminde müsnedün ileyh anlamında mevzû, müsned anlamında ise mahmûl kavramları

<sup>115</sup> M. A. Yekta Saraç, **Klasik Edebiyat Bilgisi**, İstanbul, Gökkuş, 2018, s. 56.

<sup>116</sup> Abdurrahmân Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, **el-Behcetü'l-Merdiyye fî Şerhi'l-Elfiyye**, Diyarbakır, Mektebetü Seydâ, 2013, c. I, s. 41.

<sup>117</sup> Bkz. Abdullâh b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn İbn Hişâm, **Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kâhire, Mektebetü's-Sa'âde, 1963, s. 43; Bahâuddîn Muhammed İbn Akîl el-Mısırî, **Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, Beyrut, el-Mektebetü'l-'Adudiyye, 2012, c. I, s. 19.

<sup>118</sup> Tanımda geçen يحسن السكوت عليه “üzerinde durulduğunda” ifadesinden maksadın; mütekellim, muhatap ve her ikisi olduğu şeklinde farklı yorumlar yapılmıştır. Tercih edilen görüş ise mütekellimin sükûtudur. Zira sözde sukut, mütekellimin bir sıfatıdır. Bkz. Abdurrahmân Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, **Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'**, thk. Abdulhamid Hindâvî, Mısır, el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, t.y., c. I, s. 48.

<sup>119</sup> Abbâs Hasan, **en-Nahvu'l-Vâfi**, Kahire, Dâru'l-Me'ârif, t.y., c. I, s. 14; İbn Cinnî cümleyi; وأما الجملة فهي كل كلام مفيد مستقل بنفسه “Bizzat kendi başına anlam ifade eden her kelama söz denir.” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımdan anlaşıldığı üzere İbn Cinnî'ye göre kelimâ ve cümle müteradiftir. Fakat burada cümle, nisbet-i tâmm olarak tanımlanması açısından kelimâyla aynı anlama sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık bazı dil âlimleri anlamlı olsun ya da olmasın her sözü kelimâ olarak isimlendirmişlerdir. Dolayısıyla zaman zaman cümle ve kelimâ kavramları bağlamlarına göre birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî el-Mûsilî, **el-Lem' fî'l-Arabiyye**, thk. Fâiz Fâris, Beyrut, Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, t.y., s. 26; İbn Akîl, **Şerhu İbn Akîl**, c. I, s. 20.

<sup>120</sup> Bkz. Abdullâh b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn İbn Hişâm, **Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab**, thk. Abdulğınâ ed-Dakar, Suriye, eş-Şeriketü'l-Muttehide, t.y., s. 23; Suyûtî, **Hem'u'l-Hevâmi'**, c. I, s. 52. Arap dilinde cümlelerin yapısını oluşturan bu üç rûkne dair geniş açıklama için ayrıca bkz. Aryeh Levin, “Nahvin Müsned, Müsned İleyh ve Isnâd Terimleri”, çev. Ömer Kara, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2010, sy. 10, c. III, s. 428-449.

kullanılmıştır.<sup>121</sup> Müsned ve müsnedün ileyh bir kelamın umdesi olarak isimlendirilirken bunun dışındaki diğer öğeler, kayd (kayıt) ya da fadla (fazlalık) olarak adlandırılmıştır.<sup>122</sup>

Dolayısıyla bir sözün kelam olabilmesi için terkîb-i isnâdî olması ve nisbet-i tâmm ifade etmesi gerekir. Bu bağlamda müsned ve müsnedün ileyh arasındaki ilişkiyi anlatan isnâd, “Bir kelimeyi ya da kelime hükmünde olan bir ifadeyi başka bir kelimeye, birinin mefhumu diğerinin mefhumunu olumlu ya da olumsuz kılması açısından bir hüküm ifade edecek şekilde eklenmesi”<sup>123</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre bir kelimeyi belli bir mana ve hüküm ifade edecek şekilde olumlu ya da olumsuz açıdan diğer bir kelimeye nispet etmeye isnâd denir. Bu çerçevede isnâd, “el-isnâdu’l-haberî” ve “el-isnâdu’l-inşâî” olarak iki kısımdır. Birincisine örnek; هو لزيد - هو ليس لزيد “O Zeyd’e aittir – O Zeyd’e ait değildir.” cümleleri verilebilir.<sup>124</sup> Zira bu örneklerde هو kelimesi لزيد kelimesine olumlu ya da olumsuz olması açısından müsned/haber yapılarak bir hüküm verilmiştir. Verilen bu hükmün ise sıdka ve kizbe ihtimali olması açısından el-isnâdu’l-haberî olarak tanımlanmıştır. el-İsnâdu’l-inşâî ise bir hüküm ifade etmekle birlikte emir, nehiy, istifham gibi sıdka ve kizbe ihtimali olmayan sözdür. Nitekim bu konu ilerleyen başlıklarda ayrıntılı olarak işlenecektir.

Burada dikkat çekici bir husus olması bakımından ilgili eserlerde el-isnâdu’l-haberînin yapısını oluşturan isnâd, müsned ve müsnedün ileyh gibi unsurlara dair geniş açıklamalar yapılırken bunlara el-isnâdu’l-inşâî bağlamında yer verilmemektedir. Bu durumun açıklaması olarak haberî isnâd ekseninde ele alınan bu konuların birçoğunun inşâî isnâd için de geçerli olduğu belirtilmiştir.<sup>125</sup> Bu tespit doğru olmakla birlikte bize göre esas neden birtakım dilcilerin de vurguladığı üzere, kelamın asıl manasının haber olmasıyla ilişkilidir. Örneğin Ubeydullâh Ahmed el-Fezârî’ye göre kelamın aslı Arap dilinde haberdır. Şöyle ki dilde belli bir anlam ifade eden cümle iki unsurdan oluşur. Birincisi hadîs (söz), ikicisi ise muhaddesun ‘anh yani söze konu olan şeydir. Bu açıdan istifham bir haber cümlesidir. Zira mütekellim, muhatap tarafından zikredilen habere soru edatlarından bir harf ekleyerek istifham cümlesini kurar. Kurulan bu cümle mütekellim tarafından bir haber olarak zikredilebilir. Aynı şey nefiy cümlesi için de geçerlidir. Nitekim müspet olan bir haber

<sup>121</sup> Mustafa Irmak, **Haber ve İnşâ Klasik Dilbilimde Bildirim ve Talep İfadeleri**, İstanbul, İsam Yayınları, 2015, s. 45.

<sup>122</sup> Abdurrahmân Hasan Hebenneke el-Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye Ususuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ**, Beyrut, Dâru’l-Kalem, 2013, c. I, s. 140.

<sup>123</sup> Sa’düddîn et-Taftâzânî, **el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi’l-Ulûm**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2013, s. 179.

<sup>124</sup> Ebû Ya’kûb Yûsuf b. Muhammed es-Sekkâkî, **Miftâhu’l-Ulûm**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1971, s. 252.

<sup>125</sup> İn’âm Fevvâl Akkâvî, **el-Mu‘cemu’l-Mufasssal fî ‘Ulûmi’l-Belâğa**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1996, s. 145.

cümlesine, menfi anlama delalet eden bir harfi ekleyerek nefiy cümlesi oluşturulur. Bu durum emir cümleleri için de söz konusudur. Yani emre muhatap olan kişi, kendisine emredilen şeyi başkasına haber verebilir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre bütün bu örneklerde olduğu gibi nehiy, talep, temenni, dua ve arz kabilinden olan cümleler aslında birer haberdur.<sup>126</sup> Bu sebepten olsa gerek kelamın dilsel yapısına ve anlamına dair açıklamalar genellikle haber cümleleri üzerinden ele alınmıştır.

Haber ve inşâ ayırımına ve bu ayırımın üst birimini oluşturan kelamın dilsel yapısına dair bu genel çerçeveyi çizdikten sonra bir sözün kelimelerden oluşması için anlamlı olmasının şart koşulması meselesini biraz açabiliriz. Bu noktada, “Bir sözün anlamlı olmasının anlamı nedir?” sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun cevabı kelamın tanımında zikredilen المفيد “faydalı” kelimesinin nasıl anlaşıldığıyla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda المفيد kelimesinin manası ekseninde kelamın anlamlı bir söz olmasının ne demek olduğuna dair birçok husus zikredilmiştir. Söz gelimi bir ifadenin anlamlı bir kelimeden oluşması için muhataba yeni bir şey öğretmesi veya söylemesi gerektiği belirtilmiştir. Buna göre herkes tarafından bilinen ve muhataba yeni bir şey söylemeyen kelimeler anlamsız görülmüştür. Örnek olarak النار حارة و الثلج بارد “Ateş sıcak, kar ise soğuktur.” cümlesi verilebilir. Bu cümle, herkesçe malum olan bir bilgiyi muhataba aktardığı ve muhataba yeni bir şey öğretmediği gerekçesiyle anlamlı bir kelimeden kabul edilmemiştir.<sup>127</sup> Benzer durum şu örnek için de geçerlidir: والنهار مضيء “Gece karanlık, gündüz ise aydınlıktır.”<sup>128</sup> Bu tür ifadelerin anlamlı ve anlamsız oluşunu “hasen” ve “kabîh” kavramları bağlamında değerlendiren Sîbeveyhi’ye (ö. 180/796) göre كان رجل من آل فلان فارسا “Falan aileden bir adam atlı idi.” cümlesi, muhatabın bilmediği bir şeyi bildirdiği için hasen/anlamlı; كان رجل ذاهبا “Bir adam gidiyordu.” cümlesi ise muhatabın bildiği bir şeyi bildirdiği için kabîh/anlamsız görülmüştür.<sup>129</sup> Bir kelamın ya da haberin anlamlı oluşuna dair zikredilen bu esasın, Kur’an’ın haber üslubunun anlaşılması noktasında oldukça dikkat çekici olduğunu söyleyebiliriz. Zira ilerleyen bölümlerde üzerinde duracağımız üzere Kur’an, bilinmeyen şeyleri haber verdiği gibi muhataplar tarafından bilinen şeyleri de haber vermektedir. Bununla birlikte Kur’an’da, muhataplar tarafından bilinen şeylerden haber verilmesini anlamsız kabul etmek, ilâhî kelamın temel maksatları açısından doğru bir okuma değildir. Bu noktada daha sonraki bölümlerde geniş bir şekilde

<sup>126</sup> Mevhûb el-Cevâlîkî, **Şerhu Edebi’l-Kâtib**, thk. Tayyib Muhammed Bûhî, Kuveyt, Matbû’âtü Câmi’ati Kuveyt, 1995, s. 29.

<sup>127</sup> Ebû Bekr Muhammed en-Nahvî İbnü’s-Serrâc, **el-Usûl fi’n-Nahv**, thk. Abdu’l-Hüseyn el-Fetelî, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, t.y., c. I, s. 66.

<sup>128</sup> Fâdîl Sâlih es-Semerrâî, **el-Cümle ve’l-Ma’nâ**, Beyrut, Dâru İbn Hâzım, 2000, s. 7.

<sup>129</sup> Ebû Bîşr Amr b. Osman Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, haz. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Mektebetü’l-Hâneccî, 1981, c. I, s. 54.

inceleneceği üzere dikkate alınması gereken husus Kur'an'ın bu haberlere yüklemiş olduğu anlam ve değerdir.

Arap dilinde bir kelamın anlamlı oluşuna dair diğer başka esaslar da zikredilmiştir. Onlardan birisi, söylenen kelamın kendi içerisinde tutarlılık arz etmesi yani çelişkili olmamasıdır. Örneğin Sîbeveyhi'ye göre şu ifadeler iç tutarlılığı olmayan, birbiriyle çelişik cümlelerdir: “ما كان مثلك أحدا – ما كان زيد أحدا” “Senin benzerin hiç kimse değildir – Zeyd, bir fert (bir insan) değildir.” Bu cümleler anlamsız kabul edilmiştir. Çünkü Zeyd'den bir insan olarak bahsediliyorsa, onun bir fert olması ve benzerinin bulunması kaçınılmazdır.<sup>130</sup> Buna mukabil bu tür ifadeler edebî bir bağlamda kullanıldığında anlamlı birer kelama dönüşebilmektedir. Söz gelimi ما زيد بإنسان “Zeyd insan değildir.” cümlesi, “Zeyd, insanın sahip olması gereken bazı ahlakî değerlere sahip değildir.” manasında kullanıldığında belli bir anlam kazanmaktadır.<sup>131</sup> Dolayısıyla burada bir kelamın çelişik olmamasından maksat, onun yalın durumundan ziyade, kullanıldığı bağlama uygun olarak tutarlı bir anlam taşımasıdır. Zira sözün bağlamı salt mantıksal olabileceği gibi edebî de olabilir. Bu minvalde Kur'an'da Câsiye 45/32 ayetinde kullanılan şu ifadeye إِنَّا ظَنَّا “Biz ancak zanda bulunuyoruz.” dikkat çekebiliriz. Bu ifade lafzî olarak anlaşıldığında “zannı zan etmek” gibi “çelişik” ve “anlamsız” bir mana ortaya çıkmaktadır.<sup>132</sup> Hâlbuki müfessirlere göre ayetteki ifadeden maksat, zannı tespit etmek yani onların sadece zanda bulunduklarını tekitli bir şekilde vurgulamaktır.<sup>133</sup>

Bir kelamın anlamlı olmasına dair zikredilen diğer şartlar; sözün muhal bir içeriğe sahip olmaması, ikinci kısmı ile birinci kısmında aynı mananın ifade edilmemesi, Arap dili kurallarına ve ifade biçimlerine uygun olması şeklinde sıralanabilir.<sup>134</sup> Söz gelimi صلى جميع “Bütün insanlar geçen cumayı bu mescitte kıldı.” cümlesi hakiki manada kullanıldığında imkânsızlık bildirir. Zira yeryüzündeki bütün insanların tek bir mescide sığması mümkün değildir. Öte yandan مِمَّتِ الرجل قاتله “Adamı öldüren, onun katilidir.” cümlesinde ise ikinci kısımda söylenenle birinci kısımda söylenen aynı şeydir.<sup>135</sup> Yani adamı öldürenle onun katili aynı manaya geldiğinden bu söz doğru bir kelam olarak görülmemiştir. Burada zikredilen bütün bu esasları taşımayan sözlerin kullanıldıkları

<sup>130</sup> Sîbeveyhi, **el-Kitab**, c. I, s. 55.

<sup>131</sup> Ebû Saîd Hasen b. Abdullah es-Sîrâfî, **Kitâbu Şerhi Sibeveyhi**, thk. Ahmed Hasan-Ali Seyyid, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008, c. I, s. 319.

<sup>132</sup> Semerrâî, **el-Cümle ve'l-Ma'nâ**, 9.

<sup>133</sup> Zemahşerî, **Kêşşaf**, c. IV, s. 293; Ebû Saîd Abdullâh b. Amr el-Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, thk. Muhammed Abdurrahmân, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, t.y., c. V, s. 109.

<sup>134</sup> Bkz. Semerrâî, **el-Cümle ve'l-Ma'nâ**, s. 9-12; Irmak, **Haber ve İnşâ**, s. 49-51.

<sup>135</sup> Irmak, **Haber ve İnşâ**, s. 49-50.

bağlamlara göre anlam kazanabileceğinin özellikle altını çizmek gerekir. Meselenin anlaşılması adına; *و الله لو كنت مت لشكوت صاحبه الى الحاكم* “Allah’a yemin olsun ki şayet ölseydim, onun sahibini hâkime şikâyet edecektim.” cümlesi örnek verilebilir. Bu cümle, ölü bir kimsenin hâkime şikâyetinde bulunamayacağı düşünülerek, anlamsız kabul edilmiştir.<sup>136</sup> Hâlbuki Kur’an’da bu tür ifadeler edebî bir üsluptan hareketle anlamlı bir zeminde kullanılmıştır. Bu bağlamda şu ayet misal olarak zikredilebilir: *قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ* “*Deki: Şayet Rahmân’ın bir çocuğu olsaydı, ona ibadet edenlerin ilki ben olurum.*” (ez-Zuhruf 43/81). Bu ayette bahsedilen durumun gerçekleşmesi muhal olmakla birlikte, bu ifadelerin anlamsız kabul edilmesi mümkün değildir. Zira burada edebî bir üslup kullanılarak şarta bağlı imkân üzerinden imkânsızlık anlamı pekiştirilmiştir.<sup>137</sup> Dolayısıyla zikri geçen esasların, daha çok kelamın yalın durumuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Buna mukabil lafzî düzeyde çelişik görünen, yeni bir şey söylemeyen, tekrar edilen ya da herkesçe bilinen ifadeler kullanıldığı bağlam düzeylerine göre anlamlı bir içerik kazanabilmektedir. Kur’an’ın dil ve üslup özellikleri açısından meseleye bakıldığında bu düzeylerden birisini haber ve inşâ üslubu oluşturmaktadır. Arap dilinde kelamın yapısına ve anlamına dair bu genel çerçeveyi çizdikten sonra haber ve inşâ ayrımının oluşum sürecine geçebiliriz.

### 1.3.2. Haber ve İnşâ Ayrımının Oluşum Süreci

Kelamın iki temel kategorisini oluşturan haber ve inşâ ayrımının, bütün dillerde bir şekilde karşılığı olan evrensel bir ayrım olduğu ileri sürülebilir.<sup>138</sup> Zira bu ayrımın Arap diline has bir kategori olmadığını, diğer başka düşünce sistemleri içerisinde ve dillerde buna benzer birtakım ayrımların yapıldığını görüyoruz. Söz gelimi Aristo felsefesinde bu taksimin izlerine genelde mantık özelde ise önermeler bahsinde rastlıyoruz. Şöyle ki Aristo mantığında önerme; iki veya daha fazla terimden oluşan, doğru ve yanlış muhtemel olan söz şeklinde tanımlanmıştır.<sup>139</sup> Bu bağlamda doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olan söz, hakikati ya da hatayı tazammun eder. Diğer taraftan Aristo’ya göre Poetik’in (Şiir) konusu olan emir, dua ve dilek kabilinden sözler doğrulamaya ve yanlışlamaya muhtemel olmadığından hakikat veya hata içermez. Dolayısıyla bu tür ifadeler anlamlı bir söz olmakla

<sup>136</sup> Semerrâî, *el-Cümle ve'l-Ma'nâ*, s. 9.

<sup>137</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 266; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. V, s. 97; Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Muhyiddîn Dîb, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, c. III, s. 283. Kur'an'da şartın imkânsızlık bildirdiğine yönelik ayrıntılı bilgi için bkz. Soner Aksoy, “Bir Kur'an Üslubu Olarak Şarta Bağlanan Hüküm Üzerinden İmkânsızlığın İfade Edilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2020, sy.1, c. XIX, s. 279-306.

<sup>138</sup> Tahsin Görgün, “İnşâ”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, c. XXII, s. 340.

<sup>139</sup> Aristoteles, *Kategoriler – Önermeler*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 66.

birlikte olumluluk ya da olumsuzluk içeren bir yargı/hüküm bildirmezler.<sup>140</sup> Ayrıca 1950’li yıllarda dil felsefesi alanında John Langshaw Austin tarafından dilin işlevi ve farklı kullanım biçimleri bağlamında, performative-constative şeklinde ortaya konulan ve öğrencisi John Roger Searle tarafından geliştirilen söz edimleri teorisi ile haber ve inşâ konusu arasında kayda değer bir benzerliğin olduğu söylenebilir.<sup>141</sup> Bu türden farklı dil ve düşünce sistemleri içerisinde haber ve inşâ ayırımına benzer ayrımların olması, bir yönüyle bu ayırımın bütün diller için geçerli evrensel bir ayırım olduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan bütün bu ayrımların ait olduğu dilsel gelenek ve düşünce sistemi içerisinde kendine has ifade biçimlerine ve kullanım alanlarına sahip olduğu dikkate alınmalıdır.<sup>142</sup> Bu açıdan araştırmanın kapsamı göz önüne alınarak burada haber ve inşâ ayırımının İslam ilim geleneği içerisindeki tarihsel ve fikrîsel sürecine değinilecektir.

İslam geleneğinde Arap dilinin temel iki kategorisini oluşturan haber ve inşâ ayırımının kavramsallaşma sürecinde dil, edebiyat, kelim, usulü fıkıh ve mantık gibi birçok ilmi disiplin etkili olmuştur. Buna göre bu ayırımın İslam düşüncesinde yerleşik bir kabul

<sup>140</sup> Hamdi Ragıp Atademir, **Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 103.

<sup>141</sup> Nitekim bu konu daha sonra, “Felsefede İnşâ” başlığı altında ayrıntılı olarak incelenecektir.

<sup>142</sup> Burada dilin evrensel yapısı ve tarihsel formu şeklinde ikili bir ayırım olduğunu belirtebiliriz. Bu ayırımın bir yansıması olarak örneğin Şâtıbî dili, manaya delaleti açısından ikiye ayırmıştır. Birincisi dilin mutlak surette lafız ve ibare olması açısından salt anlamlara delalet etmesidir ki bu “aslı delalet” olarak isimlendirilmiştir. Bu delalet şeklinin bütün dillerde olduğuna dikkat çeken Şâtıbî, Zeyd’in ayağı kalmasının her dilde külfetsiz olarak ifade edilmesini bu delalet türüne örnek vermiştir. İkincisi ise asıl lafızla birlikte yan manalara delalet etmesi açısından, kayıtlı lafız ve ibareler olmaları anlamında “asla tabi delalet” olarak tanımlanmıştır. Bu ifade biçiminin Arap diline has olduğunu vurgulayan Şâtıbî, buna göre bir haberin anlamı; haber verene, haber verilene, haberin konusuna, bizzat haber verme işlemine, haberin karinesine, haberin açık ya da kapalı, kısa ya da uzun söylenmesine göre farklılık gösterir. Örneğin Arap dilinde Zeyd ayağı kalktığında önemli olan Zeyd’in ayağı kalmasıysa قام زيد “Zeyd ayağa kalktı.” denir. Eğer vurgu Zeyd’in ayağa kalmasına değil, Zeyd’e ise o zaman cümle زيد قام “Ayağa Zeyd kalktı.” şeklinde olur. Diğer taraftan Zeyd’in ayakta olup olmamasına dair sorulan bir soruya cevap olarak ان زيداً و الله ان زيداً قام “Şüphesiz Zeyd ayağa kalktı.” denilirken, inkâr durumundaki kimseye ise قام زيداً “Allah’a yemin olsun kuşkusuz Zeyd ayağa kalktı.” şeklinde vurgulu bir şekilde cevap verilir. Bkz. Şâtıbî, **Mufâvakât**, c. II, s. 68-69. Dolayısıyla burada zikredilen örneklerde olduğu gibi Arap dilinde bir haber, çok farklı üslup ve edebî özellikleri kendi içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda haber ve inşâ ayırımı bir yönüyle bütün diller için geçerli bir ayırım olmakla birlikte, diğer yönüyle kendi bağlamı ve dilsel formu içerisinde düşüncülerin ve fikirlerin aktarılmasında özel ifade biçimlerine sahiptir. Bu açıdan Şâtıbî’nin yukarıda yapmış olduğu aslı delalet tanımı dilin evrensel boyutuna, asla tabi delalet ise dilin farklı tarihsel formlar içerisindeki kullanımlarına ve ifade biçimlerine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, dilin kendisi evrensel nitelikte olmakla beraber, obje-dil ilişkisi bakımından dil tarihsel bir biçim kazanmaktadır. Söz gelimi “Bu çocuk küçüktür.” cümlesi iki şekilde düşünülebilir. Birincisi obje-dil ilişkisi açısından bir olguya yönelik düşüncenin aktarılmasını ifade eder. Bu durum dilin tarihsel formunu göstermektedir. İkincisi ise dilin kendisinden bahsetmektir ki ilgili cümlesi, bir olguya işaret etmesi bakımından değil, yapısal olarak özne ve yüklemden oluşması açısından incelemektir. Bu yaklaşım ise dilin evrensel boyutunu yansıtmaktadır. Bkz. Özcan, **Dil Felsefesi I**, s. 24.

haline dönüşmesi ve sistematik bir yapıya kavuşması, disiplinlerarası ortak bir çalışmanın sonucu olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle bu ayırım, çok boyutlu düşünsel ve fikirsel süreç sonucunda son şeklini almıştır. Bu bağlamda İslam ilim geleneğinde haber ve inşâ ayırımının fikirsel ve düşünsel temellerini, nahiv ilminin kurucu isimlerinden biri olan Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) kadar uzatabiliriz. Şöyle ki Halîl b. Ahmed'e nispet edilen *el-Cümel fi'n-Nahv* isimli eserde haber, cümlelerin yapısı bağlamında çeşitli açılardan incelenmiş<sup>143</sup> ve bu çerçevede inşânın türleri içerisinde sayılan emir,<sup>144</sup> nehiy,<sup>145</sup> istifham<sup>146</sup> ve nida<sup>147</sup> dair açıklamalarda bulunulmuştur. Bu doğrultuda istifhamın hakiki anlamının dışında takrîr manasında kullanıldığına dair şu şiir örnek verilmiştir:

[أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْذَى الْعَالَمِينَ بِطُورٍ رَاح]

“Siz atlara binenlerin en hayırlısı ve âlemlerin genişlik içerisinde olan en cömert kimseleri değil misiniz?”

Bu şiirde geçen أَلَسْتُمْ ifadesinin, takrîr/tespit anlamında kullanıldığı vurgulanmıştır.<sup>148</sup> Erken dönemde haber ve inşâ mefhumunun özellikle nahvî temellerine dair kayda değer fikirler veren en önemli isim Halîl b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi'dir. Sîbeveyhi, nahiv alanında bize ulaşan en kapsamlı ilk ve temel eser olma özelliği taşıyan *el-Kitâb* kaleme almıştır. Bu eserde haber kavramı, cümlelerin yapısı itibarıyla farklı açılardan incelenmiştir. Bu noktada haberin mukabilinde istifham ifadesini çok sık kullanmıştır.<sup>149</sup> Bununla birlikte emir, nehiy ve temenni gibi inşâî kategoride değerlendirilen ifadeler bağlamına göre aynı dilsel çerçevede ele alınmıştır. Örneğin şart cümlesinde cevabın meczûm olarak gelmesi için şartın; emir, nehiy, istifham, temenni ya da arz bildiren bir ifade olması gerektiğine işaret edilmiştir.<sup>150</sup> Ayrıca istifhamın hakiki anlamının yanında mecazi anlamlarda da kullanılabileceğine yer verilmiştir. Örneğin سبحان الله من هو “Subhanallah! O kim?” cümlesinde istifhamın taaccüp/şaşıklık manasında kullanıldığı vurgulanmıştır.<sup>151</sup> Ayrıca

<sup>143</sup> Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *el-Cümel fi'n-Nahv*, thk. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 144, 160.

<sup>144</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, s. 212, 267, 281, 329.

<sup>145</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, s. 77, 313, 329.

<sup>146</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, s. 215, 251, 278, 326.

<sup>147</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, s. 104, 265, 270, 304.

<sup>148</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, s. 75.

<sup>149</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. I, s. 128, 338, c. II, 406, c. IV, s. 148. Sîbeveyhi kimi zamanda istifhamla birlikte istihbâr ifadesini kullanmıştır. Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. II, s. 129, 232.

<sup>150</sup> Bu bağlamda إِنْتَنِي أَنْتَ “Bana gel, ben de sana geleyim.” cümlesini emire, لَا تَفْعَلْ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ “Bunu yapma ki senin için hayırlı olsun.” cümlesini nehye, لَا تَأْتِنِي أَحَدُكَ “Bana gelmeyecek misin ki senle konuşayım?” cümlesini istifhama, لَيْتَهُ عِنْدَنَا يَحْدِثُنَا “Keşke o yanımızda olsa da bizle konuşsa!” temenniye, لَا تَنْزِلْ تَصِبْ خَيْرًا “Dikkat! Eğer konaklarsan hayır elde edersin.” cümlesi ise arza örnek verilmiştir. Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. III, s. 93.

<sup>151</sup> Sîbeveyhi'ye göre مِنْ هُوَ denilerek susulmasından dolayı bu cümle bir haber cümlesi değildir. Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. II s. 181.



Sîbeveyhi kısmen de olsa haberî ifadelerin üslup özelliklerine değinmiştir. Söz gelimi لما يفعل “Henüz yapmadı” cümlesi, beklenti içerisinde olunan bir durumun henüz gerçekleşmediğini haber vermektedir.<sup>152</sup> Bu misalden hareketle haberin, muhatabın durumuna uygun olması gerektiği zikredilmiştir.<sup>153</sup>

Sîbeveyhi’nin keliması; vâcib ve gayr-i vâcib şeklinde taksim etmesi haber ve inşâ ayrımı açısından oldukça dikkat çekicidir.<sup>154</sup> Sîbeveyhi bu iki ifadeyi çok sık kullanmakla birlikte bu ayrımın tam olarak neye karşılık geldiğine dair eserinde sistematik bir bilgiye yer vermemiştir. Ancak Hâlid Mîlâd bu ayrım ile haber ve inşâ ayrımı arasında bir benzerlik kurmaya çalışmıştır.<sup>155</sup> Bu bağlamda yapılan tespite göre Sîbeveyhi keliması, amel açısından ikiye ayırmıştır. Buna göre vâcib, “mütekellimin yanında sabit olan, itikat edilen ma‘mûl ve kendisinden haber verilen şey”, gayr-i vâcib ise “mütekellimin yanında sabît olmayan ve tespit edilmeye çalışılan (amel edilen) şey” olarak tanımlanmıştır.<sup>156</sup> Sîbeveyhi’nin istifham, emir, nehiy, ceza, dua, arz, iğrâ, tahzîr ve kaseb gibi ifadeleri gayr-i vâcib kategorisinde değerlendirmesi, haber ve inşâ ayrımı ile kurulmaya çalışılan ilişkisinin kısmen haklılığına işaret etmektedir.<sup>157</sup> Bununla birlikte Sîbeveyhi’nin düşünce sisteminde vâcib ve gayr-i vâcib ayrımı edebî ve belâğî bir boyuttan ziyade, luğavî ve nahvî bir temele dayanmaktadır. Fakat adı konulmasa da haber ve inşâ üslubunun fikrî çerçevesini belirleyen ve nahvî temellerini ortaya koyan ilk ismin Sîbeveyhi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Haber ve inşâ mefhumu hicrî üçüncü asırdan itibaren, dil ve edebiyatçıların daha yoğun bir şekilde üzerinde durduğu önemli meselelerden birisi olmuştur. Bu çerçevede İbnü’ş-Şeceri’nin (ö. 542/1148) naklettiğine göre Ebü’l-Hasen el-Ahfeş (ö. 215/830) keliması; haber, istihbâr (istifham), dua, temenni, emir ve talep şeklinde altı kısma ayırmıştır.<sup>158</sup> Suyûtî de bu taksimi çok küçük farklarla Ahfeş’e nispet etmiştir.<sup>159</sup> Bu bağlamda kaynaklarda kelama dair yapılan ilk kapsamlı taksimin bu taksim olduğu söylenebilir. Ayrıca Ebü’l-Abbâs Sa‘leb (ö. 291/904) şiirin kaidelerini emir, nehiy, haber ve istihbâr şeklinde dört

<sup>152</sup> Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, c. III, s. 115.

<sup>153</sup> Hâlid Mîlâd, **el-İnşâ fi’l-Arabiyye beyne’t-Terkîb ve’d-Delâle**, Tûnus, Müessesetü’l-Arabiyye, t.y., s. 112.

<sup>154</sup> Bkz. Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, c. II, s. 107, c. II, s. 318, 397, c. III, s. 39, 40, 513.

<sup>155</sup> Mîlâd, **el-İnşâ fi’l-Arabiyye**, s. 111-161.

<sup>156</sup> Mîlâd, **el-İnşâ fi’l-Arabiyye**, s. 161.

<sup>157</sup> Bkz. Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, c. III, s. 40, 41, 95, 105, 513, 516.

<sup>158</sup> Emir ifadeleri rütbe ve makam açısından daha aşığıda bulunan kimseye yönelik kullanılırken, talep ise daha yukarda olan için kullanılır. Bkz. Ziyâuddîn Hibetullâh İbnü’ş-Şeceri, **Emâlî İbni’ş-Şeceri**, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Mektabetü’l-Hâneci, 1991, c. I, s. 388.

<sup>159</sup> Suyûtî, **İtkân**, c. III, s. 256.

başlıkta ele alarak haber ve inşâ mefhumunu kapsayan bir taksim yapmıştır.<sup>160</sup> Diğer taraftan İbn Kuteybe kelamın haber, emir, istihbâr ve rağbet şeklinde dörde ayrıldığını zikretmiştir. Ayrıca sıdkın ve kizbin sadece haber için geçerli olduğuna; emir, nehiy ve rağbet gibi ifadelerin sıdk ve kizbe muhtemel olmadığına işaret etmiştir.<sup>161</sup> Bu noktada İbn Kuteybe'nin kelamın kısımlarına yönelik bu açıklamalarının felsefe ve mantığa yönelik yapılan bir eleştiri bölümü içinde yer alması oldukça dikkat çekicidir. Bu ayrıntı felsefe ve mantığın haber ve inşâ mefhumunun oluşum sürecindeki etkisini görmek açısından oldukça önemlidir.<sup>162</sup>

Basra dil ekolünün önemli temsilcilerinden birisi olan Müberred (ö. 286/900) *el-Muktazab* isimli eserinde haberin karşılığında dua<sup>163</sup>, talep<sup>164</sup> ve istifhamı<sup>165</sup> zikretmiştir. Bununla birlikte haberi; *الخبر ما جاز قائله التصديق والتكذيب* “Haber, onu söyleyen için tasdik (doğrulama) ya da tezkibin (yalanlama) caiz olduğu sözdür.”<sup>166</sup> şeklinde tanımlayarak haber ve inşâ mefhumuna kavramsal düzeyde önemli bir katkıda bulunmuştur. Müberred'in

<sup>160</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd Sa'leb, **Kavâ'idu's-Şi'r**, thk. Ramazan Abdu'ttevvâb, Kahire, Mektebetü'l-Hâne'î, 1995, s. 13.

<sup>161</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, **Edebu'l-Kâtib**, thk. Muhammed ed-Dâlî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, t.y., s. 7.

<sup>162</sup> İbn Kuteybe'nin eleştirilerini içeren bölümün tamamı şöyledir: “Tecrübesiz, körpe ve gafil bir kimse kevn, fesad, tabiat, müfred isimler, keyfiyet, kemiyet, zaman, delil ve bir araya getirilmiş haberleri işittiklerinde onlara dikkat kesilirler. Bütün bu işittiklerinin altında her türlü faydanın ve latifenin olduğunu zannederler. Hâlbuki bütün bu hususları dikkatlice inceleselerdi, bunların hiçbir fayda içermediğinin farkına varırlardı. Cevher kendi nefsiyle var olandır. Araz kendi nefsiyle kaim olmayandır. Hattın başı noktadır. Nokta kısımlara ayrılmaz. Kelam emir, haber, istihbâr ve rağbet şeklinde dörde ayrılır. Bunlardan emir, nehiy ve rağbete sıdk ve kizb dâhil olmaz. Sadece habere dâhil olur. Şimdiki zaman; geçmiş ve geleceğin sınırındır ve daha birçok hezeyan...” Bkz. İbn Kuteybe, **Edebu'l-Kâtib**, s. 7. İbn Kuteybe'nin eserini şerh eden Batelyevsî *مع هذيان كثير* “daha birçok hezeyan” sözünü, “Cevher kendi nefsiyle var olandır. Araz kendi nefsiyle kaim olmayandır. Hattın başı noktadır. Nokta kısımlara ayrılmaz.” hususlarına bağlasa da bize göre “hezeyan” ifadesi pasajda zikredilen bütün hususları içine alan bir eleştiriyi bildirmektedir. Zira zikri geçen pasajın bağlam bütünlüğü dikkate alındığında “hezeyan” ifadesinin pasajda zikredilen bütün konulara yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan İbn Kuteybe'nin haberi belirli bölümlere ayırması ve kısmen bunların tanımlarına değinmesi izah seviyesinde değil, eleştiri düzeyindedir. Ancak İbn Kuteybe'nin mutlak surette kelamın haber, istihbâr ve emir gibi kısımlara ayrılmasını eleştirdiğini söylemek doğru olmaz. Kanaatimizce İbn Kuteybe'nin buradaki habere dair eleştirisini, mantık ve felsefe ile ilgilenen çevrelerin habere yönelik yaptıkları tartışmalar etrafında anlamak daha isabetlidir. Nitekim yukarıdaki pasajın ana temasının felsefe ve mantıkla ilgili konular olduğu görülmektedir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullâh el-Batalyevsî, **el-İktizâb fî Şerhi Edebi'l-Küttâb**, thk. Mustafa es-Sekâ – Hâmid Abdulmecîd, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1996, c. I, s. 58. Detaylı değerlendirme için ayrıca bkz. Soner Aksoy, “İbn Kuteybe'nin Edebü'l-Kâtib Mukaddimesi'nde Döneminin İlmi Çevrelerine Dair Yaptığı Eleştirilerin Tahlili”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Mart 2021, sy. 1, c. XXI, s. 561-580.

<sup>163</sup> Muhammed b. Yezîd Ebu'l-Abbâs el-Müberred, **el-Muktazab**, thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme, Beyrut, Âlemü'l-Kutub, t.y., c. IV, s. 175.

<sup>164</sup> Müberred, **el-Muktazab**, c. II, s. 132

<sup>165</sup> Müberred, **el-Muktazab**, c. I, s. 12, 41, 253.

<sup>166</sup> Müberred, **el-Muktazab**, c. III, s. 89



bilgi verilmiştir.<sup>169</sup> İbn Vehb'in dikkat çeken yönlerinden birisi de haberi farklı bir bakış açısıyla ikiye ayırmasıdır. Şöyle ki bazen haberi veren kişi doğrudan söze başlar bazen ise haber bir sorunun cevabı olarak dile getirilir. Bu açıdan doğrudan söylenen söze haber ismi verilirken, bir soruya karşılık söylenen söze "cevap" denilmiştir. İbn Vehb bu ayrıma ما رأيك "Bu konu hakkındaki görüşün nedir." diyen birisine رأيي كذلك "Görüşüm şu şekildedir." ifadesiyle karşılık verilmesini örnek zikretmiştir. Öte yandan İbn Vehb soruya karşılık söylenen söze "cevap" ismini vermekle birlikte, kendisiyle söze başlandığı için sorulan sorunun da "haber" olarak isimlendirilebileceğini belirtmiştir.<sup>170</sup>

Habere dair bu açıklamaları yapan İbn Vehb sonrasında kelamın ikinci kategorisini oluşturan talebi, "Kendin dışında, birisinden istekte bulunduğun her şey" olarak tanımlamış ve istifham, dua, nida ve temenni şeklinde dörde ayırmıştır. Devamında ise ayetlerden örnekler vererek bu kısımların hakiki ve mecazi anlamlarda kullanıldığını dikkat çekmiştir. İbn Vehb kelamın kısımlarını bu şekilde özetledikten sonra sıdk ve kizbin haber ve cevap dışındaki ifadelerde geçerli olmadığını vurgulamıştır. Şöyle ki talep bildiren ifadeler, sıdka ve kizbe muhtemel değildir.<sup>171</sup> Anlaşıldığı üzere İbn Vehb, haber ve inşâ mefhumunun şekillenmesinde kategori, kavram ve üslup düzeyinde önemli katkılar sunmuştur. Ayrıca Tâhâ Hüseyin'in vurguladığı üzere bu eserde mantıksal ve felsefi formasyonun baskın olması genelde Arap dilinin özelde ise haber ve inşâ mefhumunun farklı düşünce sistemleriyle olan etkileşimini göstermesi açısından önemlidir.<sup>172</sup>

Haber ve inşâ mefhumuna içerik ve kavramsal düzeyde katkı sunan dilcilerden diğer bir tanesi İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). İbn Cinnî haberin, sıdkâ ve kizbe muhtemel olduğunu, inşânın bir türünü oluşturan nidanın ise sıdka ve kizbe muhtemel olmadığını vurgulamıştır.<sup>173</sup> Bununla birlikte haberin emir anlamında kullanıldığını dikkat çekerek هذا الهلاك "Bu helaktır." cümlesini örnek olarak zikretmiştir. Zira bu ifade "helakî gözet/onadan sakın" manasında nehiy ve uyarı anlamı taşımaktadır. İbn Cinnî'ye göre bu ifade tarzı yani haberin emir manasında kullanılması Arap dilinde oldukça yaygın olup buna benzer daha birçok

<sup>169</sup> Ebu'l-Hüseyin İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil İbn Vehb el-Kâtib, **el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân**, thk. Ahmed Matlûb – Hatîce el-Hâdise, Bağdat, Câmi'atü Bağdat, 1967, s. 113.

<sup>170</sup> İbn Vehb, **el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân**, s. 114.

<sup>171</sup> İbn Vehb, **el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân**, s. 114 vd.

<sup>172</sup> Bu bağlamda Tâhâ Hüseyin Câhiz'dan Abdulkâhir el-Cürcânî'ye kadar incelemiş olduğu dönemde Arap dil geleneğinin Arap, Fars ve Yunan şeklinde üç farklı kökenin etkisinde geliştiğini vurgulamıştır. Özellikle söz, şekil, güzel ve şık üslup açısından Fars kültüründen, anlam-lafız ilişkisine önem vermesi açısından ise Yunan kültüründen etkilenmiştir. Tâhâ Hüseyin bu etkilenmenin somut bir örneği olarak İbn Vehb'in eserini göstermiştir. Bkz. Tâhâ Hüseyin, "el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağatı", çev. M. Akif Özdoğan, **KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, c. VIII, s. 13.

<sup>173</sup> Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî el-Mevsilî, **el-Hasâis**, Mısır, el-Hey'etü'l-Misriyye, t.y., c. I, s. 187.

örnek verilebilir.<sup>174</sup> Ayrıca İbn Cinnî istifhamdan, haberin zıttı olarak bahsetmiş ve istifhamın aslî anlamının dışında takrîr ve taaccüp gibi manalarda kullanıldığından söz etmiştir.<sup>175</sup> Diğer taraftan istifhamın haber manasında kullanıldığına işaret edilerek kelamın aslının haber olduğu belirtilmiştir. Bu açıdan İbn Cinnî'ye göre istifham bildiren ifadeler, haber anlamında kullanılmakla aslî manasına dönmektedir.<sup>176</sup>

Haber ve inşâ mefhumunun oluşmasında önemli katkılar veren âlimlerden bir diğeri ise Ebu'l-Huseyin İbn Fâris'tir. O kelamı; haber, istihbâr, emir, nehiy, dua, talep, arz, tahsîs, temenni ve taaccüp şeklinde on kısma ayırmış ve daha sonra teker teker bu kısımlar üzerinde durmuştur.<sup>177</sup> Bu bağlamda İbn Fâris bunlardan her birinin farklı anlamlarda kullanıldığını ayetlerden ve Arap şiirinden örnekler vererek incelemeye çalışmıştır. İbn Fâris verdiği örneklerde haber ve inşâ bildiren ifadelerin, hakiki anlamları yanında mecazi manalarına da dikkat çekmiştir. Örneğin haberin birçok manaya geldiğini zikrederek taaccüp, temenni, inkâr, nefîy, emir, tazim, va'd, vaîd, tevbîh ve dua anlamlarına değinmiştir.<sup>178</sup> İbn Fâris'in bu açıklamaları, kavramsal ve üslup düzeyinde haber ve inşâ konusuna önemli katkılar sunmuştur. Ayrıca İbn Fâris burada her ne kadar doğrudan inşâ kavramını kullanmasa da sonraki süreçte inşâ başlığı altında yer alan hemen bütün kısımları zikretmiş, bir nevi inşânın içeriğini belirlemiştir..

Haber ve inşânın üslup ve nazım düzeyinde içeriğinin şekillenmesinde en büyük katkıyı sunan âlimlerin başında Abdulkâhir el-Cürcânî gelir. Cürcânî doğrudan haber ve inşâ şeklinde ikili bir ayırım yapmasa da haberin anlamına, dil ve üslup açısından ifade şekillerine ve inşânın yaygın türlerinden olan istifhama dair geniş açıklamalarda bulunmuştur. Cürcânî'nin konuya dair bütün bu açıklamaları Kur'an'ın icâzına dair geliştirmeye çalıştığı nazım teorisi çerçevesindedir. Zira ona göre Kur'an'ın icâzı lafızlarda değil, lafızların birbiriyle olan uyumunda, düzeninde ve sağlamlığında aranmalıdır.<sup>179</sup> Bu noktada Cürcânî haberlerin dil ve ifade olarak sunulmuş tarzının Kur'an'ın icâz yönlerinden birisini teşkil ettiğine dikkat çekerek<sup>180</sup> haberin dilsel yapısına, anlamına ve ifade özelliklerine dair önemli açıklamalarda bulunmuştur.<sup>181</sup> Bu bakımdan Cürcânî bütün bu açıklamaları içeren *Delâilu'l-*

<sup>174</sup> İbn Cinnî, **Hasâis**, c. II, s. 303.

<sup>175</sup> İbn Cinnî, **Hasâis**, c. II, s. 272, 465.

<sup>176</sup> İbn Cinnî, **Hasâis**, c. II, s. 272.

<sup>177</sup> İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 133.

<sup>178</sup> Bkz. İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 133-149.

<sup>179</sup> Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 52.

<sup>180</sup> Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 52.

<sup>181</sup> Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 437 vd.

*İ'câz* isimli eserinde, daha sonra belagat ilminin üç temel konusundan birisi haline gelen ve ana konusu haber ve inşâ olan me'ânî ilminin genel çerçevesini oluşturmuştur.

Haber ve inşâ mefhumunun kavramsal düzeyde fikirsel gelişimine dair İbnu's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) görüşleri konuyu özetler mahiyetindedir. Batalyevsî erken dönemden itibaren kelamın yapı itibarıyla isim, fiil ve harften oluştuğu hususunda ittifak olmasına karşılık, mana itibarıyla kaçırıldığı noktasında ihtilaf edildiğini vurgulamıştır. Ona göre kelamın birçok manası olduğu görüşüne sahip olan bazı âlimler, bu manaları sınırlandırma yoluna gitmemişlerdir. Zira onlar, kelamın manaları sınırlandırılmayacak kadar çok olduğu görüşündedirler. Batalyevsî, kendi zamanındaki Basra nahivcilerinin genelinin bu görüşte olduğunu vurgulamıştır. Birtakım âlimler ise kelamın haber ve gayr-i haber şeklinde ikiye ayrıldığını iddia etmişlerdir. Batalyevsî'ye göre sahih olan taksim bu olmakla birlikte bu iki taksimden her birisinin kendi içerisinde farklı bölümlere ayrılması gerekir.<sup>182</sup> Diğer bazı âlimler ise kelamı haber, nida, talep, emir, teşeffu' (şefkat), taaccüp, kasem, şart, şekk (şüphe) ve istifham şeklinde ona ayırmışlardır. Bu ayrımı dikkate alan daha başka âlimler ise istifhamı talebe dâhil ederek dokuz; teşeffu' ve istifhamı, talebe dâhil ederek sekiz; şekki habere, teşeffu' ve istifhamı talebe dâhil ederek yedi; şartı ve şekki habere, teşeffu' ve istifhamı talebe dâhil ederek altı şeklinde farklı taksimlerde bulunmuşlardır.<sup>183</sup>

Batalyevsî daha sonra âlimlerden bir grubun kelamı; haber, emir, tadarru' (yalvarma), talep ve nida olarak beş kategoriye ayırdığına yer vermiştir. Nahivcilerin bir bölümü ise haber, istihbâr, talep ve nida şeklinde dörtlü tasnife gitmiş, emir ve nehyi talebin, temenniye ise haberin altında değerlendirmişlerdir. İbn Kuteybe'nin sözünü nakleden bazı âlimler ise kelamı; emir, istihbâr, haber ve râğbet şeklinde dört kısma ayırmışlardır. Diğer bazıları ise emir, haber ve istihbâr şeklinde üçlü tasnif yapmış, râğbeti emir içerisine dâhil etmişlerdir.<sup>184</sup> Batalyevsî bütün bu taksimlere yer verdikten sonra, "Bu sözlerin tahkik edilmesinin ve sahih olanın ortaya çıkarılmasının yeri burası değildir."<sup>185</sup> diyerek kendi zamanına kadar haber ve inşâ mefhumunu yansıtan kategorik ayrımları ve görüşleri bu şekilde özetlemekle yetinmiştir. Burada dikkat çeken husus birçok ayrıma yer verilmesine rağmen, haber ve inşâ şeklinde bir ayrıma yer verilmemesidir. Nakledilen kategoriler içerisinde haber ve inşâ ayrımına en yakın ayrım haber ve gayr-i haber taksimidir. Dolayısıyla buradan hareketle Batalyevsî'nin yaşadığı yani hicrî altıncı asrın başlarına kadar

<sup>182</sup> Batalyevsî, *el-İktizâb*, c. I, s. 58

<sup>183</sup> Batalyevsî, *el-İktizâb*, c. I, s. 59.

<sup>184</sup> Batalyevsî, *el-İktizâb*, c. I, s. 59.

<sup>185</sup> Batalyevsî, *el-İktizâb*, c. I, s. 60.

dilbilimsel alanda haber ve inşâ ayrımının tam olarak yerleşmediği, bununla birlikte bu iki kavramın mefhumunun ve içeriğinin büyük oranda şekillendiği sonucu çıkarılabilir.

Erken dönemde haber ve inşâ mefhumunu dini alanda ilk defa konu edinen kesimin Mu‘tezilî kelimcileri olduğu söylenmiştir. Şöyle ki bir kısım araştırmacılara göre bu mesele Abbâsi halifesi Me‘mûn (ö. 218/833) döneminde Halku’l-Kur‘ân tartışmaları ekseninde gündeme gelmiştir.<sup>186</sup> Zira Kur‘an’ın Allah’ın vahyi olduğuna inanmakla birlikte mahlûk olduğu iddiasında bulunan Mu‘tezile, bu iddiasını birtakım delillerden hareketle temellendirme yoluna gitmiştir. Kur‘an’ın emir, nehiy ve haber gibi çok farklı ifade şekillerini bünyesinde barındırması, bu delillerden birisi olarak öne sürülmüştür. Bu bağlamda Mu‘tezile’nin önemli isimlerinden birisi olan Kâdî Abdülcebâr’ın şu ifadeleri, haber ve inşâ konusu ile Halku’l-Kur‘ân tartışması arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından oldukça önemlidir:

“Bizim şeyhlerimizin dediği gibi Kelâmullah şahitte akledilen cinsten bir kelimadır. O manzum harflerden ve kesik seslerden oluşur. O işitilecek ve manası anlaşılacak şekilde Allah’ın cisimlerde yaratmış olduğu bir arazdır. Melek bu kelâmı Allah’ın emrettiği ve bildirdiği üzere peygamberlere indirmiştir. Dolayısıyla Peygamber’e indirilen bu Kur‘an emir, nehiy, haber ve kelâmın diğer kısımlarını içine alması açısından beşer kelâmı gibidir.”<sup>187</sup>

Dolayısıyla Mu‘tezile âlimleri Kur‘an’ın, beşeri düzlemde kelâmın farklı ifade biçimlerini içinde barındırmasını mahluk olduğuna bir delili olarak sunmuşlardır.<sup>188</sup> Bu açıdan haber ve inşâ mefhumu Halku’l-Kur‘ân tartışmasının dilsel bir aracı kılınmıştır.

Diğer taraftan bu dönemde yani hicrî üçüncü asırda özellikle Mu‘tezilî âlimler muarızlarına karşı dini savunmak ve onlarla mücadele etmek için haberin tanımı ve mahiyeti, sıdkın ve kizbin anlamı gibi meselelere eğilmişlerdir.<sup>189</sup> Daha sonra üzerinde duracağımız

<sup>186</sup> Abdulazîz Atîk, **İlmu’l-Me‘ânî**, Beyrut, Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, 2009, s. 42; Ahmed Mutlûb - Hasan el-Basîr, **el-Belâğa ve’t-Tatbîk**, Irak, Vizâratu’t-Ta‘lîm, 1999, s. 103.

<sup>187</sup> Ebu’l-Hasen Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, t.y., c. VII, s. 3.

<sup>188</sup> Bu dönemde Kur‘an’ın mahlûk olup olmadığı tartışmasının taraflarını Ehl-i Hadis ve Mu‘tezile kelimcileri oluşturmaktadır. Bu iki taraf arasında başlangıçta kısmen fikri bir çerçevede tartışılan Halku’l-Kur‘an meselesi, Halife Me‘mun (ö. 218/833) tarafından siyasi ve politik bazı sebeplerle devlet ideolojisi haline dönüştürülmüştür. Buna eş zamanlı olarak İslam tarihinde mihne diye adlandırılan süreç başlamış, Mutevekkil’in (232-247) halifeliğine kadar başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere pek çok Ehl-i Hadis âlimine şiddette bulunulmuştur. Mutevekkil’in halife olmasıyla beraber süreç tersine dönmüş, öyle ki Ahmed b. Hanbel İslam’ın sembolü ve mihenk taşı kabul edilmiş, başta Mu‘tezile âlimleri olmak üzere, Taberî (ö. 310/923) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi Sünnî âlimler düşüncelerinden dolayı çeşitli şiddetlere ve baskılara maruz bırakılmıştır. Mihne süreciyle alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Özavşar, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları**, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 31-83; **Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi**, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, b.e.

<sup>189</sup> Velîd Kassâb, **et-Türâsü’n-Nakdî ve’l-Belâğî li’l-Mu‘tezile**, Katar, Dâru’s-Sekâfe, 1985, s. 52.

üzere bu eğilimin temel nedeni İnâdiyye, Sufustâiyye ve Lâedriyye olarak isimlendirilen çevrelerin genelde bilginin özelde ise haberin epistemolojik bir değer ifade etmediği düşüncesine sahip olmalarıdır.<sup>190</sup> Zira bu septik yaklaşımlara göre sonraki nesillere Mütevâtir bir haber olarak nakledilen Kur'an'ın epistemolojik düzeyde varlığı sorgulanıyordu. Bu çerçevede örneğin Nazzâm (ö. 231/845) haberi, sözün sahibinin itikadına uygun olup olmaması açısından tanımlama yoluna giderken öğrencisi Câhız ise (ö. 255/869) haberi; doğru, yalan, ne doğru ne yalan şeklinde üçe ayırarak incelemiştir.<sup>191</sup>

Bu çerçevede Muhammed Hasan Mustafa kaleme aldığı bir makalede habere dair tanımlamaların ve taksimlerin hicrî üçüncü asrın başında tercüme faaliyetleriyle eş zamanlı olarak ortaya çıktığına dikkat çekmiştir. Ona göre bu dönemde kelimacılar tercüme hareketlerinden etkilenerek felsefî yöntemleri ve Yunan mantığını kullanmışlardır.<sup>192</sup> Örneğin kelama dair ilk taksimi yapan Ahfeş (ö. 215/830) insanların içinde kelam ilmini ve cedeli en iyi bilen olarak tarif edilmiştir.<sup>193</sup> Dolayısıyla haber ifadesi kavramsal düzeyde felsefe ve mantığın da etkisiyle ilk defa kelimacılar tarafından tanımlanmış ve incelenmiştir. Nitekim kelimacılar tarafından yapılan bu tanımların ve taksimlerin sonraki süreçte özellikle dil ve belagat eserlerinde haberin kavramsal çerçevesini oluşturduğunu, en azından ciddi bir etkisinin olduğunu görüyoruz. Örneğin İbn Fâris dilcilerin haberin açıklamasına dair bildirmek manasının dışında çok fazla bir şey söylemediklerine değinerek, haberi kavramsal olarak Ehl-i Nazar yani kelimacıların tanımladığına vurgu yapmış ve onların tanımını zikretmiştir.<sup>194</sup>

Haber ve inşâ mefhumu, erken dönemden itibaren fıkıh usulünün de önemli konularından birisini oluşturmuştur. Bu bağlamda fıkıh usulü eserlerinde kelamın farklı kısımlarına yer verildiğini görüyoruz. Örneğin Serahsî (ö. 483/1090) emir, haber ve istihbâr gibi ifadeleri kelamın kısımlarından saymıştır.<sup>195</sup> Sem'ânî (ö. 510/1116) ise kelamın emir, nehiy, haber ve istihbâr şeklinde dört kısma ayrıldığını zikretmiştir.<sup>196</sup> Diğer taraftan Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Arapların kelamı emir, nehiy, haber, istihbâr, va'd, va'id

<sup>190</sup> Nuruddîn es-Sâbûnî, **el-Bidâye fi Usûlu'd-Dîn**, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İfav, 2013, s. 18.

<sup>191</sup> Hatîb el-Kazvînî, **Telhîs ve Tercümesi**, haz. Nevzat H. Yanık – Mustafa Kılıçlı – M. Sadi Çögenli, İstanbul, Huzur Yayın Dağıtım, t.y., s. 7.

<sup>192</sup> Muhammed Hasan Mustafa, “el-Haber ve'l-İnşâ beyne'l-Mefhûmi'l-Mantukî ve'd-Delâleti'l-Luğavî”, **Mecelletu Ehbâsi Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye**, 2006, c. IV, sy. 2, s. 90.

<sup>193</sup> Kıfî, **İnbâhu'r-Ruvât**, c. II, s. 39.

<sup>194</sup> İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 133.

<sup>195</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y., c. I, s. 11.

<sup>196</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, **Kavâdi'u'l-Edille fi'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, c. I, s. 50.



ve nida şeklinde bölümlere ayırdığına işaret etmiştir.<sup>197</sup> Bütün bunlarla birlikte özellikle inşâ kavramının güçlü bir fikhî kökene sahip olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki fıkıh usulünde inşâ meselesi Şâri'in hitabının emir, nehiy, tahyîr ve ibâha gibi açılardan kulların fiillerine taalluku anlamında normatif/teklîfi bir zeminde ele alınmıştır.<sup>198</sup> Bu çerçevede ihbâr ve inşâ şeklindeki ikili tasnife ilk olarak fıkıh usulü eserlerinde rastlanmaktadır.

Tahsin Görgün inşâ kavramını ilk kullanan ismin Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) olduğuna dikkat çekse de<sup>199</sup> bizim tespitimize göre bu kavram Debûsî'den önce ilk olarak Nizâmuddîn eş-Şâşî (ö. 344/955) tarafından kullanılmıştır. Şâşî fıkıh usulüne dair yazmış olduğu eserde Arap dilindeki بل edatının hüküm istinbâtındaki işlevini ve anlamını açıklarken ihbâr ve inşâ ayrımına açık bir şekilde yer vermiştir. Şöyle ki ona göre birisi henüz zifafa girmedigi karısına أنت طالق واحدة لا بل إثنين “Sen bir kere boş ol, hayır bilakis iki kere boş ol.” dese iki kere boş olmuş olur. Zira ikinci sözün söylenmesi, birinci sözden dönlüdüğü manasını taşır. Hâlbuki inşâ bildiren bir sözü konuştuktan sonra o sözden dönmesi caiz değildir.<sup>200</sup> Şâşî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak الغلط إنما يكون في الإخبار دون الإنشاء “Bir sözden yanlışlıkla dönmek inşâ ifadelerinde değil, sadece ihbârî ifadelerde olur.”<sup>201</sup> Anlaşıldığı üzere Şâşî بل edatının içinde bulunduğu bir cümlenin hükmü ve hukukî sonuçlarını tartışırken oldukça açık bir şekilde ihbâr ve inşâ ayrımı yapmıştır. Şâşî'den sonra bu ayrım, kulların fiilleri bağlamında dinî naslardan ve ifadelerden hükmî sonuçlar çıkarma faaliyetinin esası kabul edilmiş ve fıkıh usulüne dair kaleme alınan birçok eserde bu konuya yer verilmiştir. Bu çerçevede fıkıh usulü alanında sistematik düzeyde haber ve inşâ taksimini yapan ve bu taksimin ayrıntılarına dair doyurucu bilgi veren ilk ismin Şihabuddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) olduğunu söyleyebiliriz. Karâfî fıkıh üslûne dair kaleme aldığı *el-Furûk* isimli eserinde haber ve inşâ şeklinde müstakil bir başlık açmış ve bu iki ifade tarzı arasındaki farklara dikkat çekerek inşâyı; emir, nehiy, kase, teraccî ve nida olmak üzere dört bölüm halinde incelemiştir.<sup>202</sup> Nitekim fıkıh ilminin inşâ kavramına yüklemiş olduğu anlam daha sonra “Fıkıh İlminde İnşâ” başlığı altında müstakil olarak incelenecektir.

Haber ve inşâ mefhumunun oluşum ve gelişim sürecine etki eden bütün faktörleri bir şekilde dikkate alarak bu iki ifadeyi, kavramsal ve içerik olarak dilbilimsel alanda sistematik

<sup>197</sup> Ebu'l-Hasen Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî, Beyrut, el-Metebetü'l-İslâmî, t.y., c. II, s. 130.

<sup>198</sup> Milad, *el-İnşâ fî'l-Arabiyye*, s. 344.

<sup>199</sup> Görgün, “İnşâ”, c. XXII, s. 340.

<sup>200</sup> Nizâmuddîn eş-Şâşî el-Hanefî, *Usûlu's-Şâşî*, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2007, s. 163.

<sup>201</sup> Şâşî, *Usûlu's-Şâşî*, s. 164.

<sup>202</sup> Bkz. Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn el-Karâfî, *el-Furûk Envâru'l-Burûk fî Envâ'i'l-Furûk*, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, t.y., c. I, s. 23-58.

düzeyde ele alan ve inceleyen ilk ismin Sekkâkî olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği üzere Sekkâkî *Miftâhu'l-Ulûm* eserinde fıkırsel ve düşünsel temellerinden hareketle belagat ilmini sarf, nahiv, mantık, aruz ve kâfiyeyi içine alacak şekilde sistemli ve kapsamlı bir bağlama oturturmuştur.<sup>203</sup> Bu çerçevede eserin üçüncü bölümünde, belagat ilminin üç temel konusunu teşkil eden me'ânî, beyân ve bedî' ilimlerine yer vermiştir. Sekkâkî, me'ânî ilminin ilk konusu olarak cümleyi haber ve talep şeklinde ikiye ayırmıştır. Daha sonra haber ve talep ifadelerini dil, üslup ve içerik olarak sistematik bir yapıda incelemiştir.<sup>204</sup> Bu bağlamda haber ve talep dışında daha önce zikredilen cümle çeşitlerinin, bu iki aslî anlamın fer'î çeşitlerini oluşturduğuna vurgu yapmıştır.<sup>205</sup> Burada dikkat çeken bir husus Sekkâkî'nin konuyu belagat, nahiv, mantık, aruz ve kâfiye gibi alanları kapsayan çok geniş bir fıkırsel tabandan hareketle incelemesidir. Bu husus haber ve inşâ mefhumunun oluşum ve gelişim sürecinin farklı alanlarla ilişkili olduğunu ve bu ilişki ağının Sekkâkî tarafından dikkate alındığını göstermektedir.

Haber ve inşâ mefhumunun içeriğini büyük oranda Sekkâkî sistematize etmekle birlikte bu iki ifadenin kavramsal düzeyde son şeklini alması ve belagat literatürüne yerleşmesi Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) ile birlikte olmuştur. Şöyle ki Sekkâkî'nin kelimâ haber ve talep şeklinde ikiye ayırmasına mukabil *Miftâhu'l-Ulûm*'un belagat bölümünü ihtisâr eden Kazvîni, haber ve inşâ ayrımını esas almıştır.<sup>206</sup> Burada özellikle Kazvîni'nin talep yerine inşâ kavramını kullanması dikkat çekicidir. Şevkî Dayf (ö. 2005) bu durumu şu şekilde yorumlamıştır:

“Kazvîni, Sekkâkî'nin yaptığı gibi kelimâ, haber ve talep şeklinde ikiye ayırmamıştır. Bilakis haber ve inşâ şeklinde ikiye ayırmıştır. İnşâ kavramı talebe nispeten medih ve zem fiilleri, kasem cümleleri, akit sîgaları, le'alle (لعل), kem (كم), rubbe (رب) ve benzeri haber edatları gibi gayr-i talebî ifadeleri kapsadığından dolayı Kazvîni talep yerine inşâ kavramını kullanmıştır.”<sup>207</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere inşâ talebe göre üst bir kavram olup daha kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Konuya dair daha sonra kaleme alınan eserlerde Sekkâkî'nin sistematik bir yapıda incelediği ve Kazvîni'nin kavramsal düzeyde son şeklini verdiği haber ve inşâ

<sup>203</sup> Sekkâkî bu eserinde daha öncesinde var olan fıkırsel birikimin yanında özellikle Abdülkâhîr el-Cürânî'nin me'ânî ve beyân ilmine dair kaleme aldığı *Delâilu'l-Î'câz* ve *Esrâru'l-Belâğa* çalışmalarını dikkate alarak antolojik (seçki) bir derleme yapmıştır. Bkz. Smyth, “Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası”, s. 166.

<sup>204</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 251 vd.

<sup>205</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 251.

<sup>206</sup> Kazvîni, *Telhîs*, s. 13.

<sup>207</sup> Şevkî Dayf, *el-Belâğa Tadavvur ve Târîh*, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, t.y., s. 338.

ayrımı me‘ânî<sup>208</sup> ilminin en temel konusu haline gelmiştir. Öyle ki Taşköprizâde (ö. 968/1561) me‘ânî ilminin konusunun, muktazâ-i hâle tatbik edilmesi açısından haberî ve talebî terkipler olduğunu vurgulamıştır.<sup>209</sup> Diğer taraftan daha sonra *Telhîs* üzerine yapılan şerhlerde kavramsal olarak haber ve inşâ ayrımı esas alınmış<sup>210</sup> ve bu ayrım yerleşik bir kabul haline dönüşmüştür. Ayrıca bu çalışmalarda haber ve inşâyâ dair özellikle kavramsal düzeydeki açıklamalarda felsefî, kelimî ve fikhî perspektiflerin etkili olduğu diğer taraftan konunun üslup ve ifade özelliklerinin ihmal edilmediği ve güçlü bir şekilde ortaya konulduğu görülmektedir. .

Sonuç olarak nahivcilerin cümle yapısıyla ilgili görüşleri, tercüme faaliyetleriyle birlikte mantık ve felsefenin konu bağlamında oluşturduğu düşünce hareketliliği, kelamcılarının haberin mahiyetine dair tartışmaları, fıkıh usûlu âlimlerinin dinî naslardan hüküm çıkarma ameliyesi, edebî gelenek içerisinde kelamın türlerine ve ifade şekillerine yönelik yaklaşımlar bir bütün olarak haber ve inşâ kavramının son şeklini almasında etkili olmuştur. Bu açıdan İslam ilim geleneği içerisinde bütün bu alanlara dair ortaya konulan birikim, haber ve inşâ ayrımını büyük oranda sistematize eden Sekkâkî’yi ve kavramsal düzeyde son şekli veren Kazvîni’yi beslemiştir. Dolayısıyla nahvî, edebî, kelimî, fikhî ve felsefî gibi farklı boyutlarda ele alınan ve uzun bir geleneğin neticesinde nihai şeklini alan haber ve inşâ ayrımı, Arap dilbiliminin düşünsel derinliği olan en esaslı iki kavramı haline gelmiştir.

### 1.3.3. Haber Kavramı

Doğru bilginin ne olduğu meselesi bütün bilgi faaliyetlerinin ve etkinliklerinin temel ilgi alanlarından birisidir. Bu ilgi doğrultusunda hemen her dönemde farklı bilgi teorileri geliştirilerek hakikatin bilgisine nasıl ulaşılabileceği tespit edilmeye çalışılmıştır. İslam düşüncesinde bilginin ne olduğu meselesi erken dönemde İslam coğrafyasının genişlemesiyle müslümanların farklı dine, kültüre, inanca ve görüşe sahip gruplarla karşılaşması sonucunda gündeme gelmiştir. Böyle bir ortamda Berâhime, Sümeniyye ve

<sup>208</sup> Bu noktada Sekkâkî öncesi dönemde şiir, nahiv ve luğavî tefsir bağlamında “Me‘ânî’s-Şi’r”, “Me‘ânî’n-Nahv”, “Me‘ânî’l-Kur’an” gibi başlıklar kullanılmakla birlikte, belagat ilminin bir bölümü olarak me‘ânî kavramını ilk defa Sekkâkî kullanmıştır. Bkz. Ahmed Matlûb, *Esâlibu’l-Belâğa el-Fesâha – el-Belâğa – el-Me‘ânî*, Kuveyt, Vekâletü’l-Matbû‘ât, 1980, s. 67.

<sup>209</sup> Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Se‘âde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevzû‘âtî’l-İlm*, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1985, c. I, s. 186.

<sup>210</sup> Bkz. Behâuddîn Ebî Hâmid es-Sübkî, *‘Arûsu’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2017, c. I, s. 454; Taftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 406; Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Ya‘kûb el-Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, thk. Halil b. İbrahim Halil, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003, c. I, s. 142; Abdulmut‘âl es-Sa‘idî, *Buğyetü’l-Îzâh li Telhîsi’l-Miftâh*, Kahire, Dâru’l-Ğadd’l-Cedîd, 2017, s. 228.

Sofistler gibi birtakım septik çevreler doğru bilginin varlığını inkâr ederek kuşkucu bir tavır sergilemişlerdir.<sup>211</sup> Bu kuşkucu çevrelere karşı ilk defa Mu‘tezile âlimleri, bilgi meselesine eğilmiş ve nihayetinde bir haber olarak nakledilen Kur’an’ın bağlayıcılığını (bilgi değerini) ispat etmek için bir bilgi nazariyesi geliştirmeye çalışmışlardır.<sup>212</sup> Zira bu dönemde Kur’an iki kapak arasında bir metin haline getirilmiş ve nüzul ortamına şahit olmayan sonraki nesiller için nakledilen bir “haber”e dönüşmüştür. Dolayısıyla İslam düşüncesinde haber kavramına ve mahiyetine dair ilk tartışma böyle bir ortamda başlamıştır.

Diğer taraftan haber, İslam düşüncesinin en önemli kavramlarından birisi olup tarihi süreç içerisinde farklı disiplinlerin konusu olmuştur. Bu çerçevede her disiplin haberi kendi alanının soru ve sorunlarıyla ilişkilendirerek tanımlama yoluna gitmiştir. Söz gelimi kelim ilminde bilgi kaynaklarından birisi, tarih ilminde rivayet malzemesi, hadis ilminde sünnet ve hadis terimlerinin müteradifi, felsefe ya da mantık ilminde ise doğru bir hükmün veya önermenin niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan nahiv ilminde cümlelerin yapısını oluşturan tamamlayıcı bir unsur, belagat ilminde ise kelamın temel iki kategorisinden biri olarak incelenmiştir.

Haber kavramı İslam ilim geleneğinde ilişkilendirildiği disiplinlerin sorunları çerçevesinde tanımlanmakla birlikte bizzat haberin anlam ve mahiyetinin ne olduğu meselesi bütün bu disiplinlerin ortak paydasını oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle haber kavramına dair farklı tanımların bulunduğu kavşak noktası, haberin anlamı ve mahiyeti meselesidir. Öyle ki erken dönemden itibaren kelim, mantık, felsefe, fıkıh, nahiv ve belagat gibi alanlarda haberin tanımının ve mahiyetinin ne olduğuna dair birçok söz söylenmiştir. Bu bağlamda Câhız tarafından kaleme alınan ve bize ulaşmayan *Kitâbu’l-Ahbâr Keyfe Tesıhh* adlı eser<sup>213</sup> isminden de anlaşıldığı üzere muhtemelen haberin anlam ve mahiyetini konu edinmiştir. Bu açıdan en genel manada haber kavramının anlam ve mahiyetinin ortaya çıkarılması araştırmamızın konusunu oluşturan haber ve inşâ üslubunun anlaşılması ve bu çerçevede ilâhî kelamın vermiş olduğu haberlerin doğru okunması bağlamında oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu başlık altında haber kelimesinin dil ve kavramsal düzeyde nasıl tanımlandığı üzerinde durulacak, daha sonra İslam ilim geleneğinde Kur’an-haber eksenindeki temel tartışmalara yer verilecektir.

<sup>211</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbu’t-Tevhîd**, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İsam Yayınları, 2018, s. 57; Sâbûnî, **Bidâye**, s. 18.

<sup>212</sup> Hüseyin Hansu, **Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri**, Van, Bilge Adamlar Yayınları, 2018, s. 16.

<sup>213</sup> Semira Karuko, **el-Câhız ve Belâgat**, İstanbul, Ecem Yayınları, 2014, s. 101.

### 3.3.1. Sözlük Anlamı

Arap dilinde *haber* الخبر “bilmek, denemek, tecrübe etmek, deneyimli olmak, test etmek, imtihana tabi tutmak ve sınamak” anlamındaki *h-b-r* خبر kökünden türeyen bir isim olup “bildiri, duyuru, aktarım, rivayet, söylenti, kıssa, bilgi, olay ve hadise” demektir.<sup>214</sup> العلم بالاشياء “Bana ulaşan haberi bildirdim.” manasına gelir. Bu bakımdan haber العلم بالاشياء şeklinde<sup>215</sup> “Haber cihetinden malum olan şeylere dair bilgi sahibi olmak”<sup>215</sup> şeklinde tarif edilmiştir. *Hubr* حُبْر bir şeyin iç yüzüne vakıf olmak, *mahber* مَخْبَر ve *hubra* الحُبْرَة ise bir şeyin içi ve dâhili manasındadır.<sup>216</sup> Bu bağlamda *el-habîr* الخبير bir durumun ve işin içyüzünü, arka planını ve hakikatini bilen kimsenin sıfatıdır. *Habr* حَبْر ise büyük artış ve bol anlamında kullanılır. Bundan dolayı teşbih yoluyla sütü çok olan deve *hibr/habrâ* خَيْر/خبراء olarak isimlendirilir.<sup>217</sup>

Haber kelimesiyle aynı kökten türeyen *muhâbera* مَخَابِرَة bir arazi sahibinin, o araziyi işlemesi, sürmesi ve ekmesi için araziden elde edilecek belli bir ürün karşılığında birisiyle anlaşma yapması şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda anlaşmaya konu olan araziye *hubâr* حُبَار, o araziye ekip biçene ise *habîr* خَبِير denir.<sup>218</sup> Diğer taraftan bazen o topraktan elde edilen ürün de *habîr* olarak isimlendirilir. Örneğin نستخلب الخبير “Bitkiyi hasat ediyoruz.” sözünde bu manada kullanılmıştır.<sup>219</sup> *Habra* حَبْرَة toprağı yumuşak, içinde sidr ve erâk gibi ağaçlar bulunan, çevrelerinde çok miktarda ot ve bitki olan toprağa verilen bir isimdir. Sözlükte haber kelimesinin öne çıkan anlamlarından birisi de tecrübedir. Örneğin مَخْبَرَة الانسان tamlaması “Tecrübe sahibi insan” demektir.<sup>220</sup> Aynı zamanda tecrübesi ile meşhur olan birisi için أخبره خُبْرَة “Tecrübeli adam” denilir.<sup>221</sup> Bu bakımdan tecrübeyle ilişkili olarak أخبره خُبْرَة cümlesi “Yanında olanları ona haber verdi.”<sup>222</sup> manasındadır. Bir kişiyi sınamak, imtihan etmek ve denemek anlamında خبرته “Onu imtihan ettim.” cümlesi kullanılır.<sup>223</sup> Bu noktada *ihbâr* ile *haber* arasındaki farka işaret edebiliriz. Şöyle ki *ihbâr*, haber olarak isimlendirilen kelamı konuşmaktır. *Haber* ise olmuş ya da olacak olan bir duruma delalet eden sözdür. Bu

<sup>214</sup> Bkz. Ebû Abdurrâhman Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrâhîm es-Semerrâî, b.y., Dâru Mektebeti'l-Hilâl, t.y., c. IV, s. 258; Cevherî, *Sihâh*, c. II, s. 641; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîdu'l-A‘zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000, c. V, s. 179; İsfahânî, *Mufredât*, s. 273; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IV, s. 227.

<sup>215</sup> İsfahânî, *Mufredât*, s. 273.

<sup>216</sup> Cevherî, *Sihâh*, c. II, s. 641; İsfahânî, *Mufredât*, s. 273.

<sup>217</sup> Cevherî, *Sihâh*, c. II, s. 641; İsfahânî, *Mufredât*, s. 273.

<sup>218</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c. VIII, s. 365.

<sup>219</sup> Cevherî, *Sihâh*, c. II, s. 641.

<sup>220</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘Ayn*, c. IV, s. 258.

<sup>221</sup> İbn Sîde, *Muhkem*, c. V, s. 179.

<sup>222</sup> İbn Sîde, *Muhkem*, c. V, s. 179.

<sup>223</sup> Cevherî, *Sihâh*, c. II, s. 641.

açından Kur'an Allah'ın Hz. Peygamber'e vahyi olması yönüyle ilâhî bir ihbâr, vahyettiği talimatları oluşturmaya cihetiyle ise ilâhî bir haberdîr. Ayrıca *ihbârın* elçi, söz ve yazı ile olması mümkündür. Bu anlamda Allah'ın Kur'an özelindeki ihbârı Hz. Peygamber'e vahiy, nüzul ortamına şahit olan muhataplara söz, sonraki nesillere ise kitabet yoluyla gerçekleşmiştir.<sup>224</sup>

Kur'an'da haber kelimesi sözlük anlamını yansıtacak şekilde farklı türevleriyle 52 yerde geçmektedir. Şöyle ki iki ayette *hubr* حُبْر formuyla "iç yüzünü bilmek, kavramak, tecrübe etmek ve vakıf olmak"<sup>225</sup> anlamında kullanılmıştır. حَبْر kelimesi ise -üç yerde çoğul formunda olmakla birlikte- beş defa geçmekte olup "bildiri, bilgi, söz, hal ve durum" manasına gelmektedir.<sup>226</sup> *el-Habîr* sıfatı ise 45 yerde zikredilmiştir.<sup>227</sup> Bu yerlerin tamamında Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılan *el-Habîr*, bir şeyin mahiyetini ve iç yüzünü bilmek, gizli ve açık olan her şeyden haberdar olmak manasında yorumlanmıştır.<sup>228</sup>

Haber kelimesinin sözlük anlamlarını dikkate aldığımızda, haberin insan tarafından işlenmesi yani farklı unsurlardan oluşması, habere konu olan şeyi tecrübe etmek, kavramak, iç yüzünü bilmek ve aktarmak manalarının öne çıktığını söyleyebiliriz. Tecrübe anlamı, haberin bir yönüyle insan zihninin bir konusu ve nesnesi olduğunu göstermektedir. Şöyle ki insan ve insanın zihniyle haberin sıkı bir ilişkisi vardır. Diğer taraftan haber kelimesinin *muhâbera*, *hubâr* ve *habîr* kelimeleriyle anlam ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda habere konu olan şeyin saf ve öz bir yapıda değil, aksine insan ya da haberi veren tarafından farklı şekillerde işlendiği, aktarıldığı ve değişik unsurlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Nasıl ki bir çiftçinin ekip biçtiği, farklı ağaçların ve bitkilerin bulunduğu bir arazi *hubâr* olarak isimlendiriliyorsa haber de ifade ve anlam düzeyinde farklı şekillerde işlenen içinde değişik unsurları barındıran bir anlam alanına sahiptir. Ayrıca haberin malum olan şeyleri bilmek şeklinde tanımlanması habere konu olan hususların mutlak surette olmasa da bazen ibtidâî bir bilgi içermediğini göstermektedir. Buna göre haber bilinen bir şeyin çeşitli açılardan

<sup>224</sup> Eyyûb b. Mûsâ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, **el-Küllîyyât**, thk. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısıfî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, t.y., s. 64.

<sup>225</sup> el-Kehf 18/68, 91.

<sup>226</sup> et-Tevbe 9/94; en-Neml 27/7; el-Kasas 28/29; Muhammed 47/31; ez-Zilzâl 99/4.

<sup>227</sup> Muhamed Fuâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2012, s. 473; Yusuf Şevki Yavuz ve ondan alıntı yapan Mustafa Irmak *el-Habîr* sıfatının 44 ayette Allah'a, el-Fâtır 35/14 ayetinde ise kula nispet edildiğini zikretmiş olsalar da dikkatli bir şekilde okunduğunda bu ayette de *el-Habîr* sıfatının kulun değil, Allah'ın bir vasfı olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Haber" **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, c. XIV, s. 346; Irmak, **Haber ve İnşâ**, 62.

<sup>228</sup> Bkz. Ebû Ishâk ez-Zeccâc, **Tefsîru Esmâillâhî'l-Hüsnâ**, thk. Ahmed b. Yûsuf ed-Dakkâk, b.y., Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, t.y., s. 45; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ**, thk. Bisâm Abdulvehhâb, Kıbrıs, y.y., 1987, s. 103.

işlenerek hedeflenen amaçlar doğrultusunda yeni anlamların üretilmesi bağlamında kullanılmaktadır. Diğer taraftan aynı kökten gelen *habr* kelimesinin büyük artış ve bol manasıyla *haber* arasında, haberin zihinsel ve algısal olarak yoğun bir içeriğe sahip olması itibarıyla bir ilişki kurulabilir ki tecrübe anlamı bu yorumu desteklemektedir.

Bu noktada Allah'ın *el-Habîr* sıfatıyla toprağı ekip biçen bir çiftçinin *habîr* olarak ilişkilendirilmesi arasındaki anlam bağına dikkat çekebiliriz. Şöyle ki nasıl bir çiftçi anlaşma karşılığında elde ettiği toprağı işliyor ve belli bir amaç doğrultusunda o toprağı kullanıyorsa Allah'ın da *el-Habîr* sıfatına sahip olması her şeyi kuru kuruya bilmesi değil, bilgiye ya da habere konu olan her şeye belli bir anlam ve değer yüklemesi manasındadır. Dolayısıyla bu ilişki belli bir amaç doğrultusunda varlığın ya da olgunun Allah'ın bilmesine ya da bildirmesine konu olduğunu göstermektedir. Nasıl ki *habîr* olarak isimlendirilen çiftçi için amaç, üzerinde anlaşma yapılan arazi değil, aksine o arazi üzerinden elde etmeye çalıştığı mahsulse Allah'ın *el-Habîr* sıfatı da salt bir bilmeyi ya da bildirmeyi değil, bilmenin yanında insan açısından ahlakî ve zihnî bir inşâyı ifade eder ki bu daha sonra ayrı bir başlık altında incelenecektir.<sup>229</sup>

Burada son olarak Arap dilinde ve Kur'an'da haber kelimesiyle yakın anlamda kullanılan *nebe'*, *hadîs*, *kıssa* ve *esâtîr* ifadelerine kısaca dikkat çekebiliriz. Sözlükte bildiri, ilan ve ileti gibi manalara gelen *nebe'* <sup>230</sup> muhatap üzerinde etki oluşturan büyük ve etkili bir durumu veya olayı anlatması, kesin bilgi içermesi ya da asgari seviyede zann-ı galip ifade etmesi bakımından haberden ayrıldığı zikredilmiştir.<sup>231</sup> Bu çerçevede bir ayette *en-Nebeu'l-Azîm* tamlaması özelde yeniden diriliş genelde ise Kur'an'ın içerdiği bütün dinî ve ahlakî öğretiler bağlamında kullanılmıştır.<sup>232</sup> Diğer taraftan haber sıradan bir olayla ilgili olabileceği gibi kesin bir bilgi de ifade etmeyebilir.<sup>233</sup> Öte yandan *nebe'* haber verilenin bilmediği, haber ise bildiği ya da bilmediği bir konuda olabilir. Bu bakımdan haber, nebeye

<sup>229</sup> Bkz. Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ**, s. 103.

<sup>230</sup> Cevherî, **Sihâh**, c. I, s. 74; Isfahânî, **Mufredât**, s. 789. Kur'an'da *nebe'* çoğulu *enbâ* ile birlikte 29, *nebe'* kelimesinin kökünden türemiş fiiller 56, isim formunda *nebi* ise çoğul sîgaları olan *nebiyyûn* ve *enbiyâ* kelimeleriyle beraber 80 yerde zikredilmiştir. Bkz. Abdülbâkî, **Mu'cemu'l-Mufehres**, s. 911-914; Yavuz, "Haber", s. 346.

<sup>231</sup> Isfahânî, **Mufredât**, s. 789. Bu bağlamda Ali b. İsâ *nebe'* kelimesinin عظيم الشأن "şanı çok büyük bir haber" manasına geldiğine dikkat çekmiştir. Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûku'l-Luğaviyye**, Mısır, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, t.y., s. 41.

<sup>232</sup> *en-Nebe'* 78/2.

<sup>233</sup> Askerî, **el-Furûku'l-Luğaviyye**, s. 41.

nispetle daha geniş bir kullanıma sahiptir.<sup>234</sup> Ayrıca *nebe*’ daha ziyade aktarıma konu olan şeyden bir değer ve anlam çıkarmayı bildirmektedir.<sup>235</sup>

Sözlükte “konuşma, olay, rivayet, söz, sonradan ortaya çıkan ve yeni bir oluş”<sup>236</sup> gibi manalara gelen *hadîs* حديث ise farklı yönlerden haberden ayrılmaktadır.<sup>237</sup> Şöyle ki haber daha çok başkasına dair bir bildirimi, *hadîs* ise mütekellimin kendisiyle ilgili aktarımlarını ifade etmektedir. Ayrıca haber kendi sığası dışında çeşitli inşâî manalarda kullanılırken *hadîste* ise böyle bir kullanım söz konusu değildir.<sup>238</sup> Bununla birlikte *hadîs* kelimesi önceden vaki olmayan ilk defa meydana gelen durumlar manasına gelir. Bu bakımdan kişinin kendi nefsinde anlık var olan şeyleri bir başkasına aktarması *hadîs* kelimesiyle anlatılır.<sup>239</sup> Bu çerçevede birçok ayette *hadîs* “yeni bir söz ve oluş” manasında Kur’an’ın bir sıfatı olarak kullanılmıştır.<sup>240</sup>

Haber kelimesiyle yakın anlamda kullanılan bir diğer ifade *kıssa* قصة kelimesidir. Sözlükte *kıssanın* öne çıkan iki temel anlamı iz sürmek ve geride kalmaktır. Bu bağlamda Kur’an’da aynı kökten *kasas* kelimesi izi takip edilen ve izi sürülen haberler demektir.<sup>241</sup> Dolayısıyla *kıssa* geçmişte yaşanan olayların belli bir iz takip edilerek şimdiye ya da geleceğe aktarılmasıdır. Haber ise daha geniş anlamda olup geçmişe, geleceğe ya da şimdiye dair anlatıları kapsamaktadır. Diğer taraftan *kasas* yoğun bir içeriğe ve geniş bir muhtevaya sahiptir. Bundan dolayı geçmişte meydana gelmiş ve birçok olayı kendi içinde barındıran

<sup>234</sup> Buna göre تخبرني عما عندي “Bana benim yanımda olandan (bildiğimden) haber veriyorsun.” cümlesi doğru iken, تخبرني عما عندي cümlesi ise yanlış bir ifadedir. Bkz. Askerî, **el-Furûku’l-Luğaviyye**, s. 41.

<sup>235</sup> Örnek olarak şu cümle verilebilir: هذا الأمريني بكذا “Bu husus bana şunu bildiriyor.” Bu cümlede mevcut durumdan hareketle bir çıkarımda bulunulmuştur. Diğer taraftan haber de ise nakil yani haberin taşınması esastır. Bu bakımdan yukarıdaki cümlelerin هذا الأمريني بكذا şeklinde söylenmesi doğru kabul edilmemiştir. Bkz. Askerî, **el-Furûku’l-Luğaviyye**, s. 41.

<sup>236</sup> Cevherî, **Sihâh**, c. I s. 278; İsfahânî, **Mufredât**, s. 222.

<sup>237</sup> *Hadîs* çoğulu *ehâdis* kelimesiyle birlikte Kur’an’da toplam yirmi sekiz ayette geçmektedir. Abdülbâkî, **Mu’cemu’l-Mufehres**, s. 438. Bu ayetlerde *hadîs* kelimesi; “söz” (en-Nisâ 4/42), “Kur’an” (Yûsuf 12/111), “geçmişlerin haberleri” (Tâhâ 20/9), “rüyada görülen olaylar” (Yûsuf 12/6) ve “hikâye/kıssa” (el-Mu’mînûn 23/44) anlamlarında kullanılmıştır.

<sup>238</sup> Askerî, **el-Furûku’l-Luğaviyye**, s. 41.

<sup>239</sup> Şu cümle örnek verilebilir: فلان يحدث عن نفسه بكذا “Falan kişi kendisinden şunu anlatıyor.” Bu cümlede مخبر عن نفسه “Kendinden haber veriyor” ya da خبر النفس “kendisinin haberi” ifadelerinin kullanılması doğru değildir. Bkz. Askerî, **el-Furûku’l-Luğaviyye**, s. 41.

<sup>240</sup> Bkz. Yûsuf 12/111; el-Kehf 18/6; ez-Zümer 19/23; Tûr 52/34; en-Necm 53/59; el-Vâkıa 56/81; el-Kalem 68/44.

<sup>241</sup> *Kıssa* kelimesi fiil şekliyle yirmi bir ayette “anlatmak ve açıklamak”, bir ayette emir kalıbıyla “takip etmek” manasında kullanılmıştır. Altı ayette ise *kasas* ismi geçmekte olup, bunların beşinde “tarihsel olay” anlamına gelirken, bir ayette ise “iz” anlamı taşımaktadır. *Kısâs* kelimesi de aynı kökten türemektedir ve Kur’an’da toplam beş yerde geçmektedir. Bkz. Abdülbâkî, **Mu’cemu’l-Mufehres**, s. 753. Kelimenin kök anlamıyla *kısâs* arasında, iki kişiden her birinin diğerinin izini takip etmesi, bir fiil ve cezanın iki taraf için geçerli (izlenmesi) olması, kanın izini sürmek ve ardına düşmek şeklinde bir ilişkisi kurulmuştur. Bkz. İsfahânî, **Mufredât**, s. 672.



uzun anlatılara *kıssa* denilmiştir.<sup>242</sup> Buna mukabil haber, bir cümle olabileceği gibi pek çok olayı da içerebilir.<sup>243</sup>

Sözlükte *ustûre* أسطورة -çoğulu *esâtîr* أساطير- ise bir şeyin yazılarak ya da başka bir şekilde kayda geçirilmesi ve yazıya konu olan şeyin batıla benzemesi veya benzetilmesi şeklinde iki temel anlama sahiptir.<sup>244</sup> Bu açıdan *esâtîr* kelimesi haber kelimesine nazaran daha dar anlamdadır. Şöyle ki haber sözlü ve yazılı olabildiği gibi doğru ve yanlış da olabilir.<sup>245</sup> Bu noktada toplam dokuz ayette zikredilen *esâtîru'l-evvelîn* tabiri müşrikler tarafından öncekilerin aktardığı boş, değersiz, önemsiz, kıymetsiz ve anlamsız söz manasında Kur'an'ı sıradanlaştırmaya, değersizleştirmeye ve ilâhî kaynaklı olmadığına yönelik bir inkâr söylemi olarak kullanılmıştır.<sup>246</sup> Dolayısıyla *nebe'*, *hadîs*, *kıssa* ve *esâtîr* gibi ifadeler *haber* kelimesi ile benzer anlamlar taşımakla birlikte *haber*in; geçmişe, geleceğe ve âna yönelik kısa ya da uzun olsun bütün anlatıları ve bildirileri içine alan daha kuşatıcı ve kapsamlı bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.3.2. Tanımı

İslam düşüncesinde haberin tanımı meselesi özellikle kelim, felsefe ve dilbilim alanlarında incelenen ve tartışılan önemli konularından birisidir. Bu bağlamda bazı âlimler,

<sup>242</sup> Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s. 42.

<sup>243</sup> *Kıssa* kelimesinin dikkat çeken anlamlarından birisi “maruf” yani bilinendir. Örneğin في رأسه قصة cümlesi “Kafasında kelimden (bildiği) bir cümle var.” anlamındadır. Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, c. V, s. 10; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c. VIII, s. 210; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VII, s. 73.

<sup>244</sup> *Ustûra* kelimesi sözlükte masal, hurafe, efsane, mitoloji ve gerçek dışı haber gibi anlamlara gelir. Fiil kökünü oluşturan سطر ise “yazmak, çizmek, telif etmek, hikâye kaleme almak, yazıya geçirmek ve dikmek” demektir. Örneğin şu cümle سطر فلان علينا تسطيرا “Birisi batıla benzeyen birtakım sözler yazdı/getirdi.” anlamına gelir. Bkz. Cevherî, *Sihâh*, c. II s. 684; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c. XII, s. 230.

<sup>245</sup> Kur'an'da *ustûre* ile aynı kökten olan يسطرون “yazmak” fiili bir ayette (Kalem 68/2), ism-i meful kalıbıyla مسطور “yazılan” üç yerde (el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6; Tûr 52/2), مستطر “yazılmış” (el-Kamer 54/53) ise bir defa zikredilmiştir. *Esâtîr* ifadesi ise *esâtîru'l-evvelîn* tamlamasıyla Kur'an'da toplam dokuz kez geçmektedir. Bkz. el-En'âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24; el-Mu'minûn 23/83; el-Furkân 25/5; en-Neml 27/68; el-Ahkâf 46/17; el-Kalem 68/15; el-Mudaffifin 83/13. Ayrıca iki ayette geçen المصيطرون ve بمصيطر kelimeleri de (et-Tûr 52/37; el-Ğâşiye 88/22) سطر kökünden geldiği söylenmiştir. Bkz. Isfahânî, *Mufredât*, s. 410.

<sup>246</sup> *Esâtîru'l-evvelîn* yakıştırması günümüzde genellikle Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği bağlamında tartışılmıştır. Bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 235. Ne var ki bu ifadelerin yer aldığı ayetlerin bağlamını dikkate aldığımızda bu iddianın sadece Kur'an kıssalarıyla alakalı olmadığı görülmektedir. Örneğin şu ayette *esâtîru'l-evvelîn*, Kur'an'ı ve onun içerdiği öğretileri basitleştirmek, bayağılaştırmak ve itibarsızlaştırmak bağlamında geçmektedir: “Onlara: Rabbiniz ne indirdi denildiği zaman, 'Bunlar öncekilerin masalları' dediler.” (en-Nahl 16/24). Buna göre Kur'an'da *esâtîru'l-evvelîn* tabiri, özellikle müşrik muhatapların vahyi inkâr etmek için dillerine doladıkları bir söylem olup, kendisine bir gerçeklik ya da değer atfedilmeyen boş, değersiz, önemsiz ve anlamsız söz manasındadır. Bkz. Muhammed Uceyne, *Mevsû'âtü Esâtîri'l-Arab ani'l-Câhiliyye ve Delâlatihâ*, Beyrût, Dâru'l-Fârâbî, 1994, c. I, s. 18.

zorluğuna atıf yaparak haberin belli bir tarifinin yapılamayacağına dikkat çekmiştir.<sup>247</sup> Buradaki zorluk, haberin kuşatıcı yani efrâdını câmi ağyârını mânî bir tanımının oldukça güç olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bazı âlimler ise haber kavramının bedihî ve zarurî olarak bilindiğini öne sürerek belirli bir tanımının yapılamayacağını öne sürmüşlerdir. Bu âlimlerden birisi olan Fahrüddîn er-Râzî'ye göre haber açık ve bedihî bir kavram olup, mantık literatürü bakımından ne had ne resim açısından tanımlanamaz. Bu çerçevede Râzî meseleyi habere dair yapılan şu üç tanım üzerinden tartışmıştır:

1. Haber kendisine sıdkın ve kizbin dâhil olduğu sözdür.
2. Haber tasdik ve tekzîbe muhtemel olan sözdür.
3. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) tanımına göre ise nefiy ve ispat açısından bir durumun başka bir duruma nispet edilmesini bizzat ifade eden sözdür.<sup>248</sup>

Râzî bu tanımlara yöneltilen itirazları ve bu itirazlara verilen cevapları zikrederek bu üç tanımın çeşitli açılardan eksik, kusurlu hatta batıl olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>249</sup> Bu sonuca ulaşılırken mantık ilminin sunmuş olduğu kavramsal çerçeveden hareket ettiği ve Aristo mantığının tanım teorisinin şartlarından etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira Aristo mantığına göre en üst cinsler kategorisini oluşturan varlık, zaman, çokluk ve birlik gibi kavramlar tanımlanamaz.<sup>250</sup> Bu noktada Râzî haber kavramından daha açık üst bir kavramın olmadığına işaret ederek haberin tanımlanamayacağını vurgulamıştır. Ona göre haber aklın fitratına yerleştirilmiş ve tasavvuru bedihî olan zihnî bir hükümdür.<sup>251</sup> Haber kavramının bedihî olması açısından tanımlanamayacağı görüşü, Râzî'nin kavramlarla ilgili genel tavrının bir uzantısı olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre insanda her tür kavram a priori/bedihî olup sonradan öğrenilmiş ya da kazanılmış değildir.<sup>252</sup> Dolayısıyla Râzî habere dair yapılan tanımların kuşatıcı olmadığını ve çeşitli açılardan eksiklikler içerdiğini tespit ederek haberi olgusal bir düzlemde değil, zihinsel ve kavramsal bir boyutta ele almıştır. Başka bir ifadeyle haberin olgusal yönünden ziyade, onun zihinde apaçık ve bedihî bir kavram olarak var

<sup>247</sup> Sübkî, 'Arûsu'l-Efrâh, c. I, s. 118; Kefevî, Külliyyât, s. 415.

<sup>248</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, t.y., c. IV, s. 217.

<sup>249</sup> Bu bağlamda Râzî bu üç tanımın her birine çeşitli itirazlar getirerek haberin doğru bir tanım yapılamayacağını, dolayısıyla bedihî olarak bilindiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu itirazlara dair geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mahsûl*, c. IV, s. 217-222.

<sup>250</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, Elis Yayınları, 2004, s. 91.

<sup>251</sup> Râzî, *Mahsûl*, c. IV, s. 222.

<sup>252</sup> Şaban Haklı, *Müteahhirîn Dönemde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahrüddîn er-Râzî Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 36. Râzî'nin kavramların bedihî olduğu yönündeki yaklaşımında, duyu alanına ait bilgileri kabul edip bedihî/aklî bilgileri yok sayan ya da kuşkuyla karşılayan sofistlik çevrelerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, *Kelama Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y., s. 13-33.

olduğunu öne sürmek suretiyle haber kavramına dair belli bir tanımının yapılamayacağı sonucuna ulaşmıştır.<sup>253</sup>

Haber kavramının bedîhî ve zarurî olarak bilindiği, bu yüzden belli bir tanımının yapılamayacağı görüşünü benimseyen âlimlerden bir diğeri Sekkâkî'dir. Meseleyi haber ve talep cümleleri bağlamında ele alan Sekkâkî'ye göre bir grup âlim bu iki cümle türünün anlamının sadece tarifle bilinebileceği, diğer bir grup ise haber ve talebin anlamını bilmek için tarife ihtiyaç olmadığı görüşündedir. Bu noktada Sekkâkî ikincisini yani haber ve talep cümlelerinin anlamlarının belli bir tarife ve bilgiye ihtiyaç duymadan bilinebileceği görüşünü tercih etmiştir.<sup>254</sup> Ona göre mantık ilminde tanım kategorisini oluşturan had veya resimle ilgilenmemiş herkes hatta çocuklar bile yalan ya da doğru konuşan kimseleri bilebilirler. Anladığımız kadarıyla Sekkâkî'nin buradaki bilmekten maksadı Râzî'de olduğu gibi kavramsal boyutta bir bilmeyi ifade eder. Bu bakımdan çocukların sıdk ya da kizb kavramlarını bedîhî olarak bilmeleri, haber veren kimsenin sâdık ya da kâzib olduklarına hükmetmelerine imkân vermektedir.

Bu bağlamda Râzî'nin yöntemini takip eden Sekkâkî meseleyi üç tanım üzerinden incelemiştir. Birinci tanıma göre haber, sıdk ya da kizbe ya da tasdik veya tekzibe muhtemel olan sözdür. Sekkâkî'ye göre bu tanımda devir (kısır döngü) ve teselsül meydana geldiği için doğru bir tanım değildir. Şöyle ki sıdk bir şeyden bulunduğu hal üzere haber verme, kizb ise bir şeyden bulunmadığı hal üzere haber verme olarak tanımlanmıştır. Haber ise sıdk ya da kizbe ya da tasdik ya da tekzibe muhtemel olan söz şeklinde tarif edilmiştir. Dolayısıyla burada haber sıdk ve kizb üzerinden, sıdk ve kizb ise haber üzerinden tanımlanmıştır ki bu durum tanımlar arasında kısır bir döngü meydana getirmiştir.<sup>255</sup>

Sekkâkî'nin yer verdiği ikinci tanıma göre haber, nefiy ya da ispat açısından bir durumun diğer bir duruma sarîh bir şekilde izafe edilmesini bildiren bir kelimedir. Sekkâkî'ye göre bu tanım da doğru değildir. Zira doğru kabul edildiğinde الغلام الذي لزيد / الغلام الذي ليس لزيد “Zeyd'e ait köle / Zeyd'e ait olmayan köle” ifadeleri haber olması gerekir. Hâlbuki buradaki nispet sıfat ilişkisinden kaynaklanmakta olup bu tür ifadeler sıdk ve kizbe muhtemel değildir. Sekkâkî'nin yer verdiği üçüncü tanıma göre ise haber, nefiy veya ispat açısından bilinen bir şeyin, kendisiyle bilindiği şeyle olan nispetini açık bir şekilde ifade eden sözdür. Bu tanıma göre mutlak meçhule malum denilemeyeceğinden, “Mutlak meçhul ne sıdk ne de

<sup>253</sup> Mustafa Bozkurt, **Fahreddîn er-Râzî'de Bilgi Teorisi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2016, s. 161.

<sup>254</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 251.

<sup>255</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 252. Devir bir şeyin, bilinmesi kendisine bağlı olan başka bir şeyle tanımlanmasıdır. Örneğin fıkıh ilminin fukâha faaliyetleri, fukâha faaliyetlerinin ise fıkıh ilmi şeklinde tanımlanması böyledir. Bkz. Emiroğlu, **Klasik Mantık**, s. 88.

kizbe muhtemel değildir.” cümlesi bir haber olamaz. Hâlbuki bu cümle Sekkâkî’ye göre bir haberdur. Dolayısıyla bu tanım da câmi bir tanım olmadığından doğru kabul edilmemiştir.<sup>256</sup> Anlaşıldığı üzere Sekkâkî, Râzî’nin kelimî bir zeminde ortaya koyduğu haberin bedihî bir tasavvur olması açısından tanımlanamayacağı yönündeki yaklaşımını dilbilimsel alana taşımıştır. Bu noktada Sekkâkî’ye göre bir sözün sıdk ya da kizbe muhtemel olması ittifakla haberin lâzımlarından birisi olmakla birlikte ihtilafın odak noktasını, bu hususun haber cümlesinin tanımında zikredilmesi oluşturmaktadır. Bu bakımdan Sekkâkî, sıdk ve kizbi haberin hakikatini ifade eden bir tanımdan ziyade, haberin bir lazımı olarak değerlendirmiştir. Öyle anlaşıyor ki Sekkâkî’nin böyle bir ayrıma gitmesinde, bir taraftan Râzî’de olduğu gibi Aristo mantığının tanım teorisinin şartları etkili olmuş, diğer taraftan konunun dilbilimsel zeminini dikkate alarak lâzım-melzûm ilişkisi üzerinden haberin anlamına dair bir alan oluşturmuştur.

Râzî ve Sekkâkî gibi bazı âlimler haberi tanımlamanın zorluğunu ya da bedihî olarak bilindiğini gerekçe göstererek tanımlanamayacağı görüşünde olmakla birlikte usûl, kelim, mantık, dilci ve diğer İslam âlimlerinin birçoğu haberi tanımlama yoluna gitmiştir.<sup>257</sup> Bu bağlamda İslam düşüncesinde haberi kavramsal düzeyde tanımlama yoluna giden ilk kesim kelimcilerdir. Bu çerçevede İbn Fâris dilcilerin haberin açıklamasına dair “bildirmek” manasının dışında çok fazla bir şey söylemediklerine değinerek Ehl-i Nazar olarak tarif ettiği kelimcilerin haber tanımının şu şekilde olduğunu zikretmiştir: الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه “Haber, söylenenin tasdik ya da tekzib edilmesinin câiz olduğu sözdür.” İbn Fâris’in yer verdiği diğer bir tanım ise şöyledir: هو إفادة المخاطب أمرا من ماض من زمان أو مستقبل أو دائم “Haber geçmiş, gelecek ya da şimdiki zamanda muhataba bir durumun anlatılmasıdır.”<sup>258</sup> Ayrıca Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Mu‘tezilî âlimlerin haberi şöyle tanımladığı kaydedilmiştir: هو “Sıdkın ve kizbin dâhil olduğu kelama haber denir.”<sup>259</sup> Kelamcılarının bu tanımlarının, sonraki süreçte özellikle dilbilimsel ve belagat alanında habere dair yapılan hemen bütün tanımları etkilediği görülmektedir. Öyle ki habere dair yapılan hemen bütün tanımlar zikri geçen tanımların bir tür tamamlayıcısı ya da geliştirilmiş hali görünümündedir. Örneğin Kazvî’nin haberi şöyle izah etmiştir: إن كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه “Şayet kelamın hariçte/dış dünyada mutabık olduğu ya da olmadığı bir nispeti varsa

<sup>256</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 251- 252.

<sup>257</sup> Muhammed b. Ali et-Tahânevî, **Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm**, thk. Rafik el-Acem ve diğ., Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996, c. I, s. 735.

<sup>258</sup> İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 133.

<sup>259</sup> Suyûtî, **Mu‘teraku’l-Akrân**, c. I, s. 319; Tahânevî, **Keşşâf**, c. I, s. 736.

haberdir.”<sup>260</sup> Kazvî’nin eserini şerh eden Taftâzânî ise bu nispetin üç zaman diliminde yani geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanlardan herhangi birisinde gerçekleşeceğini vurgulamıştır.<sup>261</sup> Görüldüğü üzere Kazvî’nin haber tanımı ve Taftâzânî’nin açıklamaları erken dönemde kelimcilerin habere dair yaptıkları tanımların bir yönüyle devamı niteliğindedir. Dolayısıyla sonraki süreçte ve günümüzde habere dair yapılan tanımların genel çerçevesini zikri geçen tanımlar oluşturmaktadır. Bu bağlamda Meydânî’nin habere dair yaptığı şu tanımdan hareketle meseleyi biraz açabiliriz:

“Haber, medlûlu (anlamın gerçekleşmesi) kendisini telaffuz etmeye bağlı olmayan, söyleyene ya da kesin olarak olumlu (doğru) ve ya olumsuz (yanlış) olduğuna bakmaksızın sadece kelim olmasından sıdk ve kizbe ihtimali olan sözdür.”<sup>262</sup>

Buna göre haber cümlesi herhangi bir haberi içine alan kelimdir. Bu kelamın ise söyleyenden bağımsız olarak bir gerçekliği yani söylenmeden önce hariçte bir karşılığı/nispeti vardır. Başka bir ifadeyle o hükmün kelamî ibarenin dışında kendisine mutabık olduğu bir gerçekliği bulunur.<sup>263</sup> Haberin içeriği ise ne kesin olarak doğru ne de yanlıştır, her ikisine de muhtemeldir. Ayrıca sıdk ve kizb, haberi verinin değil, bizzat haberin bir niteliğidir. Söz gelimi طلعت الشمس “Güneş doğdu.” cümlesi bir hüküm bildirmesi açısından haberdir.<sup>264</sup> Diğer taraftan söyleyenden bağımsız olarak bu cümlenin hariçte bir gerçekliği vardır. Bununla birlikte sıdk ve kizb söyleyenin değil, bizzat bu haberin bir niteliğidir. Bu açıdan tasdik ve tekzib, bir haberin sıdk ya da kizb olmasına tabidir. Bu bağlamda sâdik ve kâzib mütekellime ait bir sıfattır. Mütekellime ait olan sıfatların bilinmesi ise haberin sıdk ve kizb olmasını bilmeye bağlıdır.<sup>265</sup> Yani haber sıdk ise haberi veren sâdik, haber kizb ise haberî veren kâziptir. Bu noktada Allah’ın kelamı için sadece sıdkın olabileceği kizbin olamayacağı düşünülerek Kur’an’ın bir haber olarak kizbe ihtimalinin olmasının anlamına dair bir soru ortaya atılmıştır. Buna göre şayet Kur’an bir haberse bu haberin sıdk ve kizbe ihtimali olması gerekir. Nitekim bu soru haberin tanımının yapılamayacağını söyleyen Râzî’nin temel itirazlarından birisini oluşturmuştur.<sup>266</sup> Bu soruya Bâkullânî, Kur’an’ın bir haber olarak kizb ihtimalinin dilsel açıdan bir ihtimal olduğunu

<sup>260</sup> Kazvî, **Telhîs**, s. 28.

<sup>261</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 171.

<sup>262</sup> Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 167.

<sup>263</sup> Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 166.

<sup>264</sup> Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 166.

<sup>265</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 252.

<sup>266</sup> Râzî, **Mahsûl**, c. IV, s. 218.

vurgulayarak cevap verirken diğer bazı âlimler ise bu sorunu Kur'an'ın tasdik ve tekzibe muhtemel olması açısından çözmeye çalışmışlardır.<sup>267</sup>

Habere dair yaygınlık kazanmış diğer bir tanım şöyledir: هو الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته “Haber, zatı itibariyle sıdka ve kizbe ihtimali olan kelimedir.”<sup>268</sup> Bu tanıma göre bir haberin sıdka ya da kizbe muhtemel olması, bizzat mefhumuyla ilgilidir. Bu bakımdan haberin delalet ettiği anlamın gerçekleşmesi, o haberi dilsel olarak telaffuz etmeye bağlı değildir. Örneğin “İlim faydalıdır.” sözü bir cümle olarak telaffuz edilmese de “faydalı” sıfatı ilmin mahiyetinde sabittir.<sup>269</sup> Dolayısıyla haberin sıdk (doğru) ya da kizb (yalan) olmasının ölçütü ne vakıa ne de haber verendir. Bilakis esas ölçü bizzat haberin kendisidir. Bu tanıma göre haber veren kimse ya da vakıa doğruluğun ölçüsü kabul edildiğinde sadece sıdka veya kizbe muhtemel sözlerin haber kapsamına dâhil edilmemesi gerekir. Hâlbuki “Sema üstümüzdedir.” sözü gibi bedîhî birtakım haberler sadece sıdka muhtemel iken, “Parça bütünden büyüktür.” cümlesi gibi bedîhî gerçeklerle çelişen bir kısım önermeler ise sadece kizbe muhtemeldir.<sup>270</sup> Haberin tanımına dair yapılan bu açıklamaların Meydânî'nin yaklaşımıyla örtüştüğü anlaşılmaktadır. Burada dikkat çeken diğer bir husus ise sadece yalan ya da doğru niteliği taşıyan sözleri haber kapsamına dâhil etmek için haberin tanımına لذاته “zatı itibariyle” kaydının düşülmesidir. Böyle bir kaydın düşülmesi bir bakıma Râzî gibi haber kavramının bedîhî olduğunu iddia edenlerin görüşüne götürmektedir.

Sonuç olarak âlimler haberin tanımının imkânı meselesinde ihtilaf etmiş, tanımlanabileceğini söyleyenler ise belli bir tarif üzerinde ittifak etmemiştir. Şöyle ki bir kısım âlimler haberin belli bir tanımının yapılamayacağını söylerken diğerleri ise farklı tanımlar yapma yoluna gitmiştir ki bu tanımlarda epistemik ve kelâmî perspektifin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan habere dair yapılan bütün tanımlarda haberin varlık, düşünce ve dille olan ilişkisi ve bu ilişkiyi belirleyen mutabakat/nispet, sıdk ve kizb gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Nitekim haber kavramının bedîhî olduğu ya da belli bir tanımının yapılabileceği görüşleri eksenindeki tartışmaların eksenini zikri geçen bu hususlar oluşturmaktadır. Bu bakımdan bir haberin varlık, düşünce ve dille olan ilişkisinin belirlenmesi ve bu ilişkiyi kuran mutabakat/nispet, kizb ve sıdk kavramlarının anlam alanının tespit edilmesi haber kavramının mahiyetinin anlaşılması açısından büyük önem arz

<sup>267</sup> Suyûtî, **Mu'teraku'l-Akrân**, c. I, s. 319.

<sup>268</sup> Bkz. Abdulfettâh Beysûnî, **İlmü'l-Me'ânî**, Kahire, Müessesetü'l-Muhtâr, 2015, s. 42; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, **Cevâhiru'l-Belağa**, Beyrut, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, t.y., s. 60; Abbâs, **el-Belâğa**, s. 101; İrmak, **Haber ve İnşâ**, s. 62.

<sup>269</sup> Hâşimî, **Cevâhir**, s. 60.

<sup>270</sup> Atîk, **İlmü'l-Me'ânî**, s. 47.

etmektedir. Dolayısıyla çizmiş olduğumuz bu genel çerçeveden hareketle haberin mahiyeti meselesini ve bu konudaki temel tartışmaları inceleyebiliriz.

### 3.3.3. Mahiyeti

İslam düşüncesinde haberin tanımı kadar mahiyetinin ne olduğu sorusu da önemli tartışma konularından birisidir. Bu minvalde haberin tanımı ile mahiyeti meselesi genellikle birlikte ele alınsa da konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için bu iki meselenin ayrı başlıklar altında incelenmesi uygun görülmüştür. Söze ilk olarak habere dair yapılan hemen bütün tartışmaların ve tanımların ortak paydasını ve anahtar kelimelerini oluşturan sıdk ve kizbin nasıl bir bağlamda anlaşıldığından başlayabiliriz. Sıdk ile kizb arasında zıddiyet ilişkisi olup birinin anlamının anlaşılması diğerine bağlıdır. Dolayısıyla sıdk ifadesinin anlamı tespit edildiğinde, kizb ne olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu noktada *sıdk* sözlükte “doğruluk, gerçeklik, samimiyet, içtenlik ve uygunluk” gibi manalara gelir.<sup>271</sup> Buna mukabil *kizb* ise “yalan, sahte, hile ve gerçek dışı olan” demektir.<sup>272</sup> Bu çerçevede sıdkın temel anlamı doğru, kizbin ise yalandır. Diğer taraftan sıdk ve kizb, hariçte işaret edilen varlığın değil, sözün bir vasfı olduğu vurgulanmıştır. Bu bakımdan sıdk ve kizb geçmiş, şimdi ya da gelecekle ilgili herhangi bir varlığa dair aktarılan sözün bir niteliğidir. Burada sözden maksat ise haber olup inşâî ifadeler ya da nâkıs terkipler sıdkın ve kizbin konusu değildir.<sup>273</sup>

Bu minvalde *sıdk* ve *hak* ifadeleri arasındaki anlam ilişkisine dikkat çekerek meseleyi biraz açabiliriz. Bu iki ifade, benzer manada kullanıldığı söylenece de<sup>274</sup> aynı şeyi anlatmamaktadır. Öyle ki sıdk, kizbin; hak ise batılın karşıtı olarak kullanılmaktadır.<sup>275</sup> Bu

<sup>271</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, c. V, s. 56; Cevherî, *Sihâh*, c. IV, s. 1505; Isfahânî, *Müfredat*, s. 478; *Sıdk* kelimesi sözlük anlamlarını yansıtabilecek şekilde Kur'an'da 14 farklı yapıda, 155 kere zikredilmektedir. Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, s. 641-663. Bu açıdan *sıdk* Kur'an'da, zengin ve yoğun bir anlam içeriğine sahip sembol bir terimdir. *Sıdk* kelimesinin Kur'an'daki anlam alanına dair geniş bilgi için bkz. Burhan Sümertaş, *Kur'an'ı Kerim'de Sıdk Kavramı*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, b.e.

<sup>272</sup> Bu bağlamda dişi devenin erkek deveden ayrıldıktan bir müddet sonra kuyruğunu havaya kaldırması, gebe olduğunun bir işareti olarak yorumlanmıştır. Şayet gebe olmadığı anlaşılırsa Araplar o deveyi şöyle tarif etmişlerdir: كَذِبَتِ النَّاقَةَ “Deve yalan söyledi.” Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, c. V, s. 347; Cevherî, *Sihâh*, c. I, s. 210; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 704. *Kizb* kelimesi farklı türevleriyle Kur'an'da toplam 282 yerde kullanılmıştır. Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, s. 799-802.

<sup>273</sup> Isfahânî, *Müfredat*, s. 478; Tahânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1070.

<sup>274</sup> Tahânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 683.

<sup>275</sup> *Hak* kelimesi sözlükte batılın zıttı olarak sabit, vacip, gerekli ve zorunlu olmak anlamlarına gelir. Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, c. III, s. 6; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, c. III, s. 241; Cevherî, *Sihâh*, c. IV, s. 1460; İbn Sîde, *Muhkem*, c. II, s. 472; Kur'an'da *hak* kelimesi değişik

açıdan sıdkı “doğruluk”, hakkı ise “gerçeklik” şeklinde tarif edebiliriz. Bu çerçevede hak/gerçeklik düşünceden ya da sözden bağımsız bizzat var olması açısından varlığın bir niteliğidir. Bunu aynı zamanda “vakıa” olarak isimlendirebiliriz. Bu minvalde hak varlıkların hariçteki ontolojik gerçekliğini tanımlayan bir anlam içeriğine sahip olup gayb ya da şehadet alanında var olan bir olgunun, durumun ya da nesnenin zati bir özelliğidir. Nitekim Arap dilinde الموجود الثابت “varlığı sabit olan şeye” hak denir.<sup>276</sup> Sıdk ise hariçteki bir varlık hakkında zihinde düşünülmüş ya da dile söylenmiş olan “söz”ün bir sıfatıdır. Bu açıdan sıdk, sözün ya da sözün sahibinin bir özelliği olup gerçekliğe dair bir değer yargısı bildirmektedir.<sup>277</sup> Söz gelimi “Altın sarıdır.” örneğinde altın kelimesi, sözün dışında hariçte bir gerçekliğinin bulunması itibarıyla hak olan vakıayı temsil etmektedir. Dolayısıyla ontolojik bir gerçeklik olması açısından “altın”dan hak olarak bahsedilebilir. “Altın sarıdır.” sözü ise hariçte var olan gerçekliğe yönelik düşünülmüş ya da dile getirilmiş bir yargıdır. Bu yargı ise vakıayla ilişkisi doğrultusunda, sıdk ya da kizbe muhtemel bir söz niteliğindedir.<sup>278</sup>

Sıdk ve hak, arasındaki bu anlam ilişkisi dikkate alınarak farklı açılardan tanımlanmıştır. Bu bağlamda sıdk هو الذي يكون ما في الذهن موافقا للخارج “Zihinde olanın hariçtekine uygunluğu”, hak ise هو الذي يكون ما في الخارج موافقا لما في الذهن “Hariçte olanın zihindekine uygunluğu” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>279</sup> Burada yapılan tanımları dikkate aldığımızda sıdk ve hak arasında çift taraflı bir ilişki vardır. Bunun bir tarafını zihin, diğer tarafını ise hariçteki vakıa oluşturur. Buna göre zihinde ve hariçteki iki şey arasında mutabakatın aranması, bunlardan her birinin diğerine muvafık (uygun) olmasını gerektirir. Örneğin zihinde olan/inanç, hariçte olana/vakıaya mutabık olduğunda eğer vakıa inanca nispet ediliyorsa burada mutâbık (uygun olan) vakıa, mutâbak (kendisine uygun olunan) ise inançtır. Bu bakımdan inançla birlikte var olan bu mutabakata “hak” denir. Eğer inanç vakıaya nispet edilirse inanç mutâbık, vakıa ise mutâbak olur. Bu şekilde inançla birlikte var olan mutabakat ise “sıdk” olarak isimlendirilir.<sup>280</sup> Sıdk ve kizbin anlamına dair yapılan bu mülâhazalar çerçevesinde haberin sıdkı/doğruluğu, vakıaya mutabık olması şeklinde açıklanmıştır.<sup>281</sup> Vakıa ise insanda fitrat, toplumda sünnetüllâh, tabiatıta âdetüllâh olmak

---

türevleriyle toplam 286 yerde zikredilmektedir. Bkz. Abdülbâkî, **el-Mu‘cemu’l-Müfehres**, s. 448-453.

<sup>276</sup> Bkz. Cevherî, **Sihâh**, c. IV, s. 1460; İbn Sîde, **Muhkem**, c.II, s. 472.

<sup>277</sup> Ahmet Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 32.

<sup>278</sup> A. Kadir Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, Sentez Yayınları, 2017, s. 36.

<sup>279</sup> Kefevî, **Külliyât**, s. 559.

<sup>280</sup> Tahânevî, **Keşşâf**, c. I, s. 683.

<sup>281</sup> Muhammed Abdulazîz el-Ferherî, **en-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâid**, İstanbul, Asithane Kitabevi, 2009, s. 58; Hâşimî, **Cevâhir**, s. 55



üzere farklı şekillerde tezahür etmektedir. Dolayısıyla bir sözün vakıya mutabık olması bu üç açıdan düşünülebilir. Buna göre bir haberin doğruluğunu bunlarla kurmuş olduğu mutabakat ilişkisi belirlemektedir. Bu noktada karşımıza haberin doğruluğunun bir esası görülen mutabakat kavramının nasıl anlaşıldığı meselesi çıkmaktadır.

İlk olarak haberin vakıya mutabık olmasının üç zaman dilimi açısından nasıl anlaşıldığı üzerinde durabiliriz. Bu bağlamda özellikle geleceğe dair haberlerde mutabakat ilişkisinin nasıl kurulacağı meselesi gündeme gelmektedir. Şöyle ki geleceğe dair bir haber verildiğinde o haberin konuşma esnasında vakıada bir mutâbakı yani karşılığı yoktur. Örneğin سيقوم زيد “Zeyd kalkacak” denildiği zaman bu sözün konuşma esnasında hariçte bir nispeti olmadığı gibi doğru ya da yalan olarak nitelenmesi de mümkün değildir.<sup>282</sup> Bu bakımdan bazı âlimler konuşma esnasında hariçte bir nispetinin olmadığını bu nedenle doğru ya da yalan olarak nitelenemeyeceğini dikkate alarak Kur’an’da va’d ve va’idle ilgili geleceğe dair haberleri inşâ kategorisinde değerlendirmişlerdir.<sup>283</sup> Bu görüşe mukabil genel yaklaşıma göre gelecek zaman bildiren ifadeler de sıdka ve kizbe ihtimali olması açısından haber kapsamına dâhildir. Zira bu tür haberlerin söylendiği anda her ne kadar bilfiil kendisiyle mutabık olduğu bir nispeti bulunmasa da bu nispet bilkuvve mevcuttur. Bu itibarla geleceğe dair haberlerin bilkuvve düzeyinde de olsa sözden bağımsız hariçte mutabakatın kastedildiği bir gerçekliği mevcutken inşâda böyle bir durum söz konusu değildir. Örneğin ستطلع الشمس غدا “Yarın güneş doğacak” cümlesinde sözden bağımsız olarak mutabakatın gerçekleşeceği bir haber bildirilmiştir.<sup>284</sup> Yani güneşin doğacağı bildirilmeden önce bu sözün hariçte bir nispeti vardır ki bu nispet bilkuvve olup gelecek zamana taalluk etmektedir. İnşâda ise ne bilfiil ne de bilkuvve sözün mutabakatının amaçlandığı hâricî vakıa olmadığı söylenmiştir. Mesela birisi Zeyd’e emrederek “Kalk” dediği zaman kalkma fiilinin söylenmeden önce hariçte bir nispeti olmayıp bu nispet emirle birlikte meydana gelir.<sup>285</sup>

<sup>282</sup> Sübkî, ‘Arûsu’l-Efrâh, c. I, s. 118.

<sup>283</sup> Isâmuddîn İsmail b. Muhammed el-Konevî, **Hâşiyetü’l-Konevî ‘alâ Tefsîri’l-Beydâvî**, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001, c. VIII, s. 62; Sübkî, ‘Arûsu’l-Efrâh, c. I, s. 118. Suyûtî’ye göre İbn Kuteybe, va’d ve va’idle ilgili ayetleri inşâ kategorisinde yorumladığı izlenimini vermiştir. Bkz. Suyûtî, **Mu’teraku’l-Akrân**, c. I, s. 322.

<sup>284</sup> Sübkî, ‘Arûsu’l-Efrâh, c. I, s. 118. Sübkî ayrıca şu ayeti geleceğe dair haberlerin, haber kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine delil göstermiştir: وَلَوْ رُذُوا لَعَادُوا لِمَا لُفُوا عَنْهُ وَأَنَّهُمْ لَكَائِبُونَ “Şayet onlar dünyaya döndürülseler dahi, yine de kendilerine yasaklanan şeyleri yapmaya geri döneceklerdir. Şüphesiz onlar yalancılardır.” (el-En’âm 6/28). Sübkî’ye göre bu ayette geleceğe dair bir olgunun yalanlamasından bahsedilmesi, bu tür haberlerin inşâî değil, haberî olduğunu göstermektedir. Bkz. Sübkî, ‘Arûsu’l-Efrâh, c. I, s. 118.

<sup>285</sup> Bkz. Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 172; Ömer Türker, **Seyyid Şerif Cürcani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki Ve Dilbilimsel Temelleri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 160; İrmak, **Haber ve İnşâ**, 70.

Dolayısıyla inşâî ifadeler hariçteki nispetlerini kendileri oluştururken haberî ifadelerde ise bu nispet sözden önce hariçte vardır. Bu açıdan geleceğe dair haberlerin inşâ değil, haber kategorisinde olduğu öne sürülmüştür.

Haberin tanımı ve mahiyeti açısından meseleye bakıldığında geleceğe dair bildirimlerin, haber kapsamında değerlendirilmesi doğru bir yaklaşımdır. Zira geleceğe yönelik haberlerde, sözün haricinde var olan bir gerçeklik tahkiye edilmektedir. Buna göre hariçte var olan bu gerçeklik sözün kendisine bağlı olmayıp sözden bağımsızdır. Bununla birlikte geleceğe dair haberler sözün dilsel delaleti itibarıyla inşâî bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir ki bu durum gelecekle ilgili haberlerin hiçbir gerçekliğinin olmadığı sonucunu doğurmaması gerekir. Söz gelimi meseleyi Kur'an'ın geleceğe dair vermiş olduğu haberler üzerinden okuduğumuzda, bu haberlerin salt haberî bir zemine indirgenmesi doğru bir yaklaşım olmaz. Zira Kur'an, geleceğe dair aktardığı haberlerde bir gerçekliği tahkiye etmekle beraber burada esas olan salt geleceğe yönelik bir bildirimde bulunmak değil, çeşitli açılardan insana bir kavrayış ve davranış biçimi kazandırmaktır ki ilerleyen bölümlerde bu husus geniş bir şekilde incelenecektir.

İslam ilim geleneğinde haberin doğru ya da yalan olmasının ölçüsü kabul edilen mutabakatın konusuna ve anlamına dair Nazzâm'ın, Câhız'ın ve Cumhûrun temsil ettiği üç farklı yaklaşım vardır. Nâzzâm'a göre bir sözün doğru ya da yalan olarak nitelendirilmesi vakıyyla değil, inançla mutabık olmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle eğer muhatabın vermiş olduğu haber kendi inancına uygunsa doğru, inancına uygun değilse yalan niteliğine sahiptir. Buna göre vakıya mutabık olmayan fakat muhatabın inancına muvafık olan haber doğru kabul edilir.<sup>286</sup> Tersinden vakıya mutabık olan fakat muhatabın inancına muvafık olmayan haber ise ona göre doğru değildir. Örneğin bir insan inanarak البحر مأوه عذب “Deniz, suyu tatlı olandır.” dese Nazzâm'a göre bu söz her ne kadar vakıyyla örtüşmese de doğru bir haber değeri taşır.<sup>287</sup> Nazzâm bu yaklaşımını bir ayet ve bir hadis üzerinden temellendirme yoluna gitmiştir. Delil olarak gösterdiği ayet şudur: إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ “Münafıklar sana geldiklerinde: 'Şahitlik ederiz ki sen gerçekten Allah'ın Resulüsün' derler. Allah kuşkusuz senin kendi Resulü olduğunu biliyor. Ancak Allah şahitlik eder ki münafıklar kesinlikle yalan söylemektedirler.” (el-Münafikûn 61/1).<sup>288</sup> Nazzâm'a göre إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ “Sen gerçekten Allah'ın Resulüsün” ifadesi vakıya

<sup>286</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 173.

<sup>287</sup> Atık, **İlmü'l-Me'ânî**, s. 43.

<sup>288</sup> Çalışma boyunca ayet meallerine *Diyanet İşleri Başkanlığı Meâli* esas alınarak yer verilmiş, bununla birlikte yer yer bu meale müdahalelerde bulunulmuştur. Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kur'an-ı Kerim Meâli**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

mutabık olduğu halde Allah vurgulu bir şekilde onların yalancı olduğunu belirtmiştir. Şayet haberin doğruluğunun esası vakıayla mutabakat olsaydı Allah onları yalancılıkla itham etmezdi. Zira onlar vakıayla mutabık olan bir söz söylemelerine rağmen yalancılıkla nitelendirilmişlerdir.<sup>289</sup>

Nazzâm'ın bu yorumu farklı açılardan eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştirilenden birisine göre ayetteki anlam, “münafıklar, kalplerinin ve dillerinin aynı şeyi söylediğine şahitlik ettikleri için yalancılıkla nitelendirilmişlerdir” şeklindedir.<sup>290</sup> Buna göre dilleriyle yaptıkları şahadet, kalplerine mutabık olmadığından yalancı olmakla vasıflandırılmışlardır.

Diğer bir eleştiriye göre ise ayette münafıkların, vermiş oldukları haberi “şahadet” olarak isimlendirmeleri tekzib edilmiştir. Yani dil ile kalp bütünlüğü olmayan bir haberi, şahitlik olarak görmeleri yalanlanmıştır.<sup>291</sup> Taftâzânî bu eleştiriye, “Bir ifadeyi yanlış kullanmak yalan değil, ğalattır (yanılmadır)” diyerek doğru bulmamıştır.<sup>292</sup> Bu bağlamda Nazzâm'ın yorumuna yapılan bir diğer eleştiriye göre ise إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ “Sen gerçekten Allah'ın Resulüsün” sözünün yalanlanması, o sözün vakıada yalan olduğu anlamını değil, münafıkların batıl iddialarında ya da zanlarında yalancı oldukları manasını içermektedir.<sup>293</sup> Bu çerçevede bir başka eleştiri ayetin nüzul sebebinden hareketle yapılmıştır. Rivayetlere göre münafıkların başı Abdullâh b. Übeyy bir gazvede Allah resulünün etrafında bulunan müminlerin dağılıp gitmesi için onlara infak edilmemesini telkin ederek Medine'ye döndüklerinde güçlü olanların zayıf olanı oradan çıkaracağı hususunda yemin etmiştir. Bu sözü duyan Zeyd b. Erkam durumu Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Hz. Peygamber İbn Übeyy'i yanına çağırması, o ise böyle bir şey söylemediğine dair yeminler etmiştir. Hz. Peygamber ise yemin etmesinden dolayı İbn Übeyy'i tasdik, Zeyd'i ise tekzib etmiştir. Daha sonra yukarıdaki ayet Hz. Peygamber'in tavrının aksine Abdullâh b. Übeyy'i tekzib, Zeyd'i ise tasdik etmek için nazil olmuştur.<sup>294</sup> Bu rivayete göre zikri geçen ayet, münafıkların yeminlerinin yalanlanmasını ifade eder.<sup>295</sup>

<sup>289</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 254; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 173.

<sup>290</sup> Taftâzânî **Mutavvel**, s. 118.

<sup>291</sup> Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, s. 36.

<sup>292</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 174.

<sup>293</sup> Kazvînî, **Telhîs**, s. 14.

<sup>294</sup> Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. el-Vâhidî, **Esbâbu'n-Nüzûl**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2003, s. 339; Abdurrahmân Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, **Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl**, thk. Ahmed Abdüşşâfi, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012, s. 193.

<sup>295</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 175.

Nazzâm, haberin doğruluğunun esasının inanç olduğu yönündeki yaklaşımını bir hadis üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Nakledildiğine göre Hz. Aîşe, “Bir ölü, ailesinin kendisi için ağlaması sebebiyle azap görür.” rivayetinin doğru olmadığını belirterek bu rivayeti nakleden hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: ما كذب و لكن وهم “Bu rivayeti nakleden yalan söylemedi. Fakat vehmetti.” Anlaşıldığı üzere Hz. Aîşe bu ifadede vakıya uygun olmayan bir haberi yalan olarak nitelememiştir. Nazzâm’a göre bu durum, haberin doğruluğunun ya da yanlışlığının esasının vakıya değil, muhatabın inancı olduğunu göstermektedir.<sup>296</sup> Diğer taraftan bu yorum doğru görülmemiştir. Zira ما كذب و لكن وهم “Bu rivayeti nakleden yalan söylemedi. Fakat vehmetti.” sözünde o haberin vakıya mutabık olmadığı ve bu açıdan yalan olduğu bildirilmekle birlikte kasten yalan söyleme ile bilmeyerek yalan söyleme arasında bir ayrım işaret edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Aîşe’nin ifadesinde mutlak anlamda yalan nefyedilmemiş, vehim ifadesi kullanılarak yalanın kasti olmadığı vurgulanmıştır.<sup>297</sup>

İslam ilim geleneğinde haberin mahiyetinin ne olduğuna dair ikinci görüş Nazzâm’ın öğrencisi Câhız’a aittir. Câhız haberin doğru ve yalan şeklinde iki kategoride ele alınmasını yeterli görmeyerek haberi altı kısma ayırmıştır. Bu kısımlardan birisi doğru, birisi yalan diğer dört tanesi ise ne doğru ne de yalan niteliğine sahiptir. Câhız’a göre hem vakıya hem de inanca mutabık olan haber doğru, hem vakıya hem de inanca mutabık olmayan haber ise yalan haber değeri taşır. Ona göre bu ikisinin dışında kalan şu dört haber türü ise ne doğru ne de yalan ile nitelenir.

1. Söz sahibinin inancına muvafık olmadığı halde, vakıya mutabık olan haber. Âlemin ezeli olduğu inancına sahip bir filozofun “Âlem sonradan yaratılmıştır.” sözü bu habere örnektir.
2. Söz sahibinin kendisine dair bir inanca sahip olmamakla birlikte vakıya mutabık olan haber. Akli başında olmayan ya da deli bir kimsenin vakıya mutabık olan sözleri bu türdendir.
3. Söz sahibinin inancına muvafık olmakla birlikte vakıya mutabık olmayan haber. Örneğin bir filozofun “Âlem ezelîdir.” sözü inancına uygun olmakla beraber vakıya mutabık değildir.
4. Söz sahibinin kendisine dair bir inanca sahip olmamakla birlikte vakıya mutabık olmayan haber. Bilincini yitirmiş ya da deli bir kimsenin vakıya mutabık olmayan sözleri bu türdendir.<sup>298</sup>

<sup>296</sup> Atık, **İlmü’l-Me’ânî**, s. 43; Abbâs, **el-Belâğa**, s. 103.

<sup>297</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 104.

<sup>298</sup> Bkz. Kazvîni, **Telhîs**, s. 15; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 176; Sa’îdî, **Buğyetü’l-Îzâh**, 37; Hüseyin Cum’a, **Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-Înşâ**, Dimeşk, Menşûratü İttihâdî’l-Kitâbi’l-Arab, 2005, s. 31; İrmak, **Haber ve İnşâ**, s. 76.

Câhız haberin mahiyetine dair bu çok boyutlu yaklaşımına şu ayeti delil göstermiştir: *“اَفْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيْدِ iftirada mı bulunuyor, yoksa onda bir cinnet hali mi vardır? Bilakis asıl ahirete iman etmeyenler, azap ve tam bir sapkınlık içindedirler.”* (Sebe 34/8). Bu ayette inkâr eden kimselerin, Kur’an’ın yeniden dirilişle ilgili öğretisini “yalan” ve “mecnun haberi” niteleyerek karşı çıktıkları tahkiye edilmiştir. Câhız ayette “mecnun haberi” ifadesinin “yalan” mukabilinde kullanıldığından hareket ederek bu ikisinin farklı anlamlar içerdiğini öne sürmüştür. Ona göre ayette “mecnun haber” ifadesi doğru haber anlamı taşımayacağına göre bu durum, doğru ve yalan haber dışında bir üçüncü kategorinin olduğuna işaret etmektedir. Câhız’ın ayete dair bu yorumu, farklı yönlerden eleştirilmiştir. Bu itirazlardan birisine göre ayette “yalan” ve “mecnun haberi” ifadeleri arasında umum-husus ilişkisi vardır. Yani ayette “mecnun haberi” sözü yalanın mukabili olmayıp yalanın kasti olmayan bir türünü ifade eder. Bu bakımdan *اَفْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهِ جِنَّةٌ* ifadesinin anlamı şu şekildedir: “İftirayı yani yalanı mı kastetti yoksa böyle bir kasti olmadı mı? Yahut kendisinde olan bir delilik sebebiyle kasıtsız olarak yalan mı söyledi?”<sup>299</sup> Dolayısıyla Câhız’ın ayete dair yaptığı yorum çeşitli açılardan eleştirilerek haberin üçüncü bir kategorisi olduğu görüşü reddedilmiştir.

Nazzâm ve Câhız’ın görüşlerine karşılık cumhûr, haberin sıdk ve kizb şeklinde iki temel kategoriye ayrıldığını ve bunun dışında üçüncü bir şıkkın olmadığını vurgulamıştır. Bu bağlamda Câhız’ın “doğru ya da yalan olmayan” kategorisinde değerlendirdiği haber çeşitleri cumhûra göre bu iki temel kategoriden birisine dahildir. Örneğin bir delinin ya da uyuyan bir kimsenin “Zeyd ayaktadır” sözü inşâî bir ifade olmadığından zorunlu olarak haberdur. Bu bağlamda Taftâzânî, Arap dilinde haber ve inşâ arasında üçüncü bir kategorinin varlığının bilinmediğini belirtmiştir.<sup>300</sup> Diğer taraftan cumhûra göre bir haberin doğru ya da yalan olmasının ölçüsü o haberin hükmünün vakıyaya mutabık olup olmamasıyla ilişkilidir. Şöyle ki bir haberin hükmü vakıya mutabıksa doğru, mutabık değilse yalan niteliği taşır. Bu açıdan söz sahibi söylediği şeye inansın ya da inanmasın haberin doğru veya yalan olmasının esası vakıya mutabakattır.<sup>301</sup>

Haberin mahiyetine dair ortaya konulan bu üç farklı yaklaşımı doğru anlamak için tartışmayı kendi zemininde okumak gerektiğini düşünüyoruz. Örneğin Nazzâm’ın yaklaşımı, genellikle kendi görüşüne dayanak kıldığı deliller üzerinden eleştirilmiş ve bu görüşün kendi

<sup>299</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 177.

<sup>300</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 178.

<sup>301</sup> Sübkî, **Arûsu’l-Efrâh**, c. I, s. 122.

içerisinde geliştirildiği düşünce dünyasına pek fazla değinilmemiştir. Bu bakımdan Nazzâm'ın düşünce dünyası dikkate alındığında, haberin doğruluğunun inanca bağlanması, felsefî ve epistemolojik bir bağlama sahiptir. Nazzâm'a göre bilinen şeyler, hissedilenler ve hissedilmeyenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan hissedilenler, cisimler ve bunların bilgisi olup bu bilgiler duyular ile elde edilmektedir. Hissedilmeyenler ise kadim ve araz olup bu ikisini bilme yolu kıyas ve nazardır. Dolayısıyla Nazzâm'a göre bilginin duyular ve akıl şeklinde iki temel kategorisi vardır. Bu bakımdan haber doğrudan bilginin kaynakları arasında yer almaz.<sup>302</sup> Bununla birlikte şayet haber akla ve tecrübeye dayalı bir karine ile desteklenirse bilgi değeri taşır.<sup>303</sup> Nazzâm'ın bu düşünce yapısı dikkate alındığında, haberin doğruluğunun esasını inanca uygunluk olarak görmesi daha iyi anlaşılır. Zira ona göre mütevâtir de kabul edilse o haberi nakledenlerin yalan söyleme ve yanıltma ihtimalleri vardır.<sup>304</sup>

Burada temel sorun inançla mutabık olan bir haberin doğruluğunun vakıa yoluyla değil, zihin vasıtasıyla gerçekleşmesidir. Nazzâm'ın habere, inanca mutabakatı üzerinden doğru ya da yalan olma değeri atfetmesi, haberin vakıayla ilişkisinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Şöyle ki şayet vakıaya mutabık olmayan fakat inanca mutabık olan bir haber doğruluk değeri taşıyorsa burada doğruluğun esası vakıa değil, zihindir. O zaman vakıaya mutabık olmayan bir sözün salt inanca mutabık olmasından hareketle doğruluğundan bahsetmek ne kadar mümkündür.<sup>305</sup> Anladığımız kadarıyla Nazzâm'ın haberin doğruluğunu, inanca mutabakatı cihetiyle tanımlanması, şekke (şüpheyne) vermiş olduğu önemden kaynaklanmaktadır. Zira o şüpheyi doğru bilgiye ulaşmada önemli yöntemsel araçlardan biri olarak kullanmaktadır. Öyle ki ona göre şüphe tünelinden geçmeyen hiçbir bilgi kesin bilgi

<sup>302</sup> Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)**, çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, Kalem Yayınları, 1979, s. 124.

<sup>303</sup> Nazzâm'ın haberi doğrudan bilgi kaynakları arasında görmemesi sofistlik çevrelerden, felsefeden ve özellikle tabiatçılardan etkilenmesinin bir sonucu olarak okunabilir. Bkz. Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, Kahire, Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, t.y., c. III, s. 121.

<sup>304</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Muğnî**, c. XV, s. 392-399; İlyas Celebi, "Nazzâm", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, c. XXXII, s. 467.

<sup>305</sup> Bu noktada Nazzâm'a, "Şayet sana göre haber bir bilgi kaynağı değilse Hz. Peygamber'in, diğer resul ve kralların dünyada yaşadıklarından nasıl bilgi sahibi oldun?" şeklinde bir soru sorulmuştur. Nazzâm bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: "Peygamber'i görenler ondan manevî bir parça alırlar. Bu parçayı aralarında bölerek ruhlarıyla birleştirirler. Sonra ruhlarında var olan bu parçanın bir kısmını kendilerinden sonrakilere aktarırlar. Böylece onların ruhlarına intikal eder. Bu şekilde ruhta bulunan parça aktarılacak zamanımıza kadar ulaştırılır." Bkz. Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-Fırak**, s. 124. Nazzâm'ın bu cevabı insanın doğasının ruh olduğu yaklaşımıyla örtüşür. Zira ona göre insanın eylemlerini, bilmesini ya da duyumsamasını gerçekleştiren ruhtur. Bkz. Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016, c. V, s. 592.

mertebesine ulaşamaz.<sup>306</sup> Bu yaklaşım açısından haberler şüphe kategorisinde yer almakta ve doğruluğunu zihne mutabakat yoluyla almaktadır. Bununla birlikte şüphe kategorisinde yer alan bir haber duyularla desteklendiğinde tecrübeye dayalı bilgi içerisine dâhil olur, böylece yakîn (kesin bilgi) seviyesine ulaşır. Bu çerçevede yakîni bilgiye ulaşmada şüpheyi bir yöntem olarak kullanan Nazzâm, zihne mutabakatı yönüyle doğruluk değeri atfettiği haberi, şüphe kapsamında değerlendirmiştir. Dolayısıyla haberin doğruluk değerine dair Nazzâm'ın bu yaklaşımı felsefî ve kelimî bir bağlama sahip olup kendi içerisinde birtakım soru işaretleri barındırmaktadır. Meselenin incelendiği bu zemin dikkate alındığında tartışmanın doğrudan dilin temel iki kategorisinden birisi olan haberle alakalı olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hasan Abbâs bu tartışmaların kelamcılar tarafından, belagat eserlerine dâhil edildiğine vurgu yaparak bu çerçevedeki mülâhazaların anlamın delaleti bakımından beyanî faydalar/anlamlar içermediğine işaret etmiştir.<sup>307</sup>

Haberin mahiyetine dair Câhız tarafından geliştirilen yaklaşım, hocası Nazzâm'ın ve cumhûrun görüşüne göre daha kapsamlı bir görünüm arz etmektedir. Bununla birlikte Nâzzâm'da olduğu gibi Câhız'ın görüşü de genellikle referans aldığı deliller üzerinden tartışılmış ve eleştirilmiştir. Diğer taraftan Câhız'ın güçlü bir edebî ve kelimî kimliğe sahip olması, haberi çoklu bir kategoride ele almasında etkili olduğu söylenebilir. Şöyle ki epistemolojik bağlamda haberin bir bilgi kaynağı olduğunu dikkate alarak haberin doğruluğunu hem inanca hem de vakıya mutabık olmasına bağlamıştır. Bu kapsama dâhil edilemeyen haberler için üçüncü bir kategori açarak bu kategorideki haberlerin doğru ya da yalan niteliğine sahip olmadığını vurgulamıştır.

Câhız'ın habere dair bu ayrımı, haberin mahiyetinin ne olduğundan ziyade, kaplamının neleri içine aldığına yöneliktir. Hatırlanacak olursa Râzî ve Sekkâkî gibi âlimler haber kavramının bedîhî olması yönüyle yapılan bütün tanımların eksik olduğunu vurgulamışlardır. Câhız'ın habere dair üçüncü bir kategori açması haberin tanımından kaynaklanan bu eksikliği giderme ve haber kapsamına dâhil olabilecek bütün seçenekleri ortaya koyma amacı taşıdığı söylenebilir. Nitekim Râzî cumhûrun görüşü ile Câhız'ın görüşü arasındaki ihtilafın lafzî olduğuna değinerek bütün haberlerin bedîhî olarak bilindiğini vurgulamıştır. Bu açıdan Râzî'ye göre bir haber en nihayetinde ya kendisinden haber verilene mutabıktır ya da değildir.<sup>308</sup> Benzer bir yaklaşım sergileyen Kâdî Abdülcebbar da

<sup>306</sup> Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, **Kitâbu'l-Hayevân**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993, c. VI, s. 335.

<sup>307</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 101.

<sup>308</sup> Râzî, **Mahsûl**, c. IV, s. 225.

Câhız'ın görüşünü tartışarak doğru ve yanlış dışında haberin üçüncü bir şikkının olmadığını belirtmiştir.<sup>309</sup>

Câhız'ın habere dair üçüncü bir kategori açmasında etkili olan faktörlerden birisi, zan ile yalanın aynı şey olmadığını ortaya koymak ve aralarında hiyerarşik bir sıralama bulunduğunu göstermektir. Örneğin zann-ı galibine dayanarak, "Zeyd evdedir." şeklinde haber bildiren kimsenin bu haberinin doğru olmadığı anlaşılsa, "O sözünde yalan söyledi" denilemez. Zira yalan söyledi denilecek olursa kasten yalan söyleyenle aynı seviyede olur ki bu doğru değildir.<sup>310</sup> Anladığımız kadarıyla cumhûr bu tür haberlerde, söyleyenin niyetinden bağımsız bizzat haberin kendisini dikkate alarak bunu yalan kapsamında değerlendirirken Câhız ise söz sahibinin durumunu dikkate alarak bunun ne doğru ne de yalan olarak nitelenemeyeceğini belirtmiştir. Dolayısıyla burada bakış açılarından kaynaklanan bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Câhız'ın habere dair üçüncü bir kategori açmasında ve zannı, doğru ile yalan arasında bir haber olarak görmesinde hocası Nazzâm'ın etkisi hissedilmektedir. Şöyle ki haberin doğruluğunu zihne mutabık olması cihetinden açıklayan Nazzâm'a mukabil öğrencisi Câhız, muhatabın inancına uygun olan haberlerin doğru ya da yalan niteliğine sahip olmadığını vurgulayarak hocasının görüşünü daha anlaşılır ve kabul edilebilir bir boyutta ifade etmiştir. Zira hatırlanacağı üzere Nazzâm'a göre zan/şek aşamasından geçmeyen hiçbir bilgi kesin bilgi ifade etmez.<sup>311</sup> Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak Câhız yöntemsel düzeyde doğruya ulaşmanın bir aşaması olduğundan zannî bilgiyi, ne doğru ne de yalan kategorisinde değerlendirmiştir.<sup>312</sup>

Diğer taraftan Câhız'ın edebî kimliği, haber taksimini etkileyen saiklerden bir diğeri olarak görülebilir. Zira edebî kimliği son derece güçlü olan Câhız sadece epistemolojik bir zeminden hareket etmemiş, habere dair üçüncü bir kategori açarak haberlerin dilsel delaletlerinin farklı olabileceğini bir anlamda göz önünde bulundurmıştır. Bu bakımdan doğru-yanlış ikileminden sıyrılarak haber taksimini daha geniş bir çerçeveye oturtmuş bu bakımdan epistemolojik düzeyde doğru kabul edilmeyen haberlere de bir değer yüklemiştir. Söz gelimi ona göre Kur'an'da umûm ve mutlak olan birçok ifade tahsîs ve takyît edilmiştir. Bu bağlamda şayet kendisinden haber verilene mutâbık olmayan söz, yalan olarak kabul

<sup>309</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Muğnî**, c. V, s. 327.

<sup>310</sup> Râzî, **Mahsûl**, c. IV, s. 225.

<sup>311</sup> Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, c. III, s. 122.

<sup>312</sup> Bu bağlamda Câhız'ın şu ifadeleri meselenin özeti mahiyetindedir: "Kuşkulu şeylerdeki şüpheleri öğren. Bu şekilde sen önce tevakkufu (bir şey üzerinde durmak) sonra tesebbütü (sabit olmak) öğrenirsin. Kendisine ihtiyaç duyulan da budur. Bu bakımdan avam olan kimseler, havas olan kimselerden daha az şüphe içindedirler. Zira onlar tasdik edecekleri bir şey üzerinde tevakkuf etmezler. Tasdik konusunda bir şüpheleri de yoktur. Zira onlar için asıl olan mücerret tasdik ya da tekdizdir." Bkz. Câhız, **Kitâbu'l-Hayevân**, c. VI, s. 335.



edilirse Allah'ın kelimasında yalan olduğu sonucu ortaya çıkar ki bu kabul edilemez.<sup>313</sup> Dolayısıyla Câhız, haberin epistemolojik değerini, muhatabının durumunu ve dilin ifade özelliklerini dikkate alarak haberi çoklu bir kategoriye ayırmıştır. Bu açıdan meseleye bakıldığında haberin çok boyutlu bir anlam ağına sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan sonra araştırmamızın durduğu yeri tespit etme açısından, haberin farklı boyutlarına dikkat çekebiliriz. Konuya dair yapılan bütün tartışmaları dikkate aldığımızda haberin dil, zihin ve varlıkla ilişkili olduğunu ve bu ilişkinin mutabakat kavramı üzerinden kurulduğunu görüyoruz. Burada dilsel olanın zihne ya da varlığa, zihinde olanın varlığa ya da dile, varlığın zihinde olana ya da dile şeklinde farklı mutabakat ilişkileri karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada diğer bir sorun dil-zihin-varlık arasındaki üçgende anlama sürecinin dille mi yoksa varlıkla mı başladığı meselesidir ki bu temelde felsefi bir problemdir. Bu bağlamda İbn Vehb el-Kâtib'in anlama ve yorumlama faaliyetine dair geliştirdiği dörtlü beyan yöntemine kısaca işaret edebiliriz. Ona göre anlama süreci, hariçte mevcut olan varlıkların bizzat kendi zatlariyle açık olması ve kendilerini beyan etmesi ile başlar. Varlığın ibret alan, düşünen ve akıl yürüten insana kendisini açması anlamı taşıyan bu beyan türü, “beyânu'l-i'tibâr” olarak isimlendirilmiştir.<sup>314</sup> İkinci beyan türü ise “beyânu'l-i'tikâd” olup aklın kendisini beyan eden varlık üzerinde düşünmesi neticesinde o varlığa dair nefiste bir marifet ve ilim hâsıl olur ki buna inanç denir. Zihinde oluşan bu inanç hak, bâtıl ve zan şeklinde üçe ayrılır. Buna göre zihinde hâsıl olan inanç, varlığa mutabık olursa “hak”, olmazsa “batıl”, ne hak ne de batıl olduğu kesin surette bilinmiyorsa “zan” olarak isimlendirilir.<sup>315</sup> Diğer iki beyan türü ise “beyânu'l-ıbâre” ve “beyânu'l-kitâb” olup varlığa dair zihinde oluşan inancın, dil ya da yazı vasıtasıyla çok farklı şekillerde ifade edilmesidir.<sup>316</sup> Dolayısıyla bu iki beyan türünün açığa çıktığı alan, söz ve dildir. Bu açıdan açıklamaya konu olan varlık ya da inanç sabit olsa da o varlığın ya da inancın söz ve yazı vasıtasıyla söyleme dönüşmesi, farklı dillere ve ifade biçimlerine göre değişkenlik arzder.<sup>317</sup>

İbn Vehb'in bu dörtlü beyan yönteminin haberin mahiyetine dair tartışmalara genel bir çerçeve oluşturduğu söylenebilir. Öyle ki bu noktada haber kavramına dair karşımıza ontoloji, epistemoloji ve dilbilim şeklinde üç farklı perspektif çıkmaktadır. Bu bağlamda

<sup>313</sup> Râzî, **Mahsûl**, c. IV, s. 225.

<sup>314</sup> İbn Vehb, **el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân**, s. 60.

<sup>315</sup> İbn Vehb, **el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân**, s. 101.

<sup>316</sup> İbn Vehb, **el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân**, s. 111, 314.

<sup>317</sup> İbn Vehb'in ortaya koyduğu bu dörtlü beyan yönteminin Kur'an'ın anlaşılmasındaki yeri ve önemine dair detaylı değerlendirmeler için bkz. Soner Aksoy, “el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân Eseri Bağlamında İbn Vehb'in Beyan Yönteminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı”, **İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, 2020, sy. 2, s. 229-251.

ontoloji varlığın kendisini, epistemoloji varlığa dair oluşturulan inancın bilgi değerini, dilbilim ise dilsel olan söylemin delaletini yani anlamını konu edinir. Bu çerçevede haber ve inşâ, esasında dilsel olan söyleme yönelik bir ayrımdır. Yukarıda haberin mahiyetine dair yer verdiğimiz tartışmaların genelinde ise epistemolojik perspektifin ağır bastığı, meselenin dilbilimsel bağlamının yeterince dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle habere yönelik bu tartışmalarda Aristo'nun geliştirdiği bilgi felsefesinin önemli etkilerini görmek mümkündür. Şöyle ki İslam düşüncesinde de genel kabul gördüğü üzere Aristo felsefesinde doğruluk, düşüncenin nesneye uygunluğudur.<sup>318</sup> Burada doğruluk ve yanlışlık dil ya da nesnenin değil, düşüncenin bir niteliğidir. Bu çerçevede dil daha çok, düşüncenin evrensel formlarıyla ve kalıplarıyla ilgilenir. Bu felsefi anlayış, dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi evrensel birtakım formlara ve kalıplara indirgemekle birlikte, bir düşüncenin kendisi içerisinde geliştirildiği ya da ortaya çıktığı dilin kendine has ifade ve üslup özelliklerini dikkate almamıştır. Bu noktada bir eleştiride bulunan Umberto Eco (ö. 2016) sanılanın aksine Yunan filozoflarının ürettikleri düşüncelerin kendi dillerinden bağımsız olmadığına, düşünce ile dil/söylem arasında sıkı bir bağın bulunduğuna şu ifadelerle dikkat çekmiştir:

“Yunan filozoflar, Yunan dilini aklın diliyle özdeşleştiriyorlardı. Aristoteles, kategorilerin sırlamasını, Yunanca dilbilgisi kategorilerine dayanak oluşturur. Bu, Yunanca'nın önceliğinin açıkça onaylanması anlamına gelmez; yalnızca düşünce kendi doğal araçlarıyla özdeşleştiriliyordu. Logos düşünceydi, Logos söylemdi; barbarların söylemi hakkında çok az şey biliniyordu. Örneğin Mısırlıların kendilerine özgü ve çok eski bir bilgi geliştirmiş oldukları kabul edilse bile, o söylemlerle düşünmek olanaksızdı. Gerçi Mısırlılar böyle bir bilgi geliştirmemişlerdi ama Yunanlılar bu bilgiyi Yunanca aktarılan söylemler aracılığıyla biliyorlardı.”<sup>319</sup>

Burada dil ile düşünce arasındaki çok sıkı bir bağ olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan düşünülmüş olan ile dile getirilmiş olan arasındaki mutabakat ilişkisinin uygunluk mu, uyuşma mı, kopya mı, resmetme mi olduğu tartışmasını bir tarafa bırakırsak düşünce ile söylem arasında tam bir mutabakat ya da ayrışma olmadığını söyleyebiliriz. Yani düşünce ile dil arasında bir özdeşlik olmamakla birlikte düşüncenin kendisi dilsel görünümüyle anlaşılır. Buna göre dil, zihinde düşünülmüş olanın açığa çıktığı alandır. Zira düşünülmüş olan dil ile bilinir ve aktarılır.<sup>320</sup> Bu açıdan meseleye bakıldığında haber bir yönüyle, zihinde düşünülen bir kavramdan ziyade, herhangi bir olguya dair düşüncenin dilsel bildirimleriyle yani söylemle ilişkilidir. Bu bağlamda zihinde ya da düşüncede var olan mananın ortaya

<sup>318</sup> Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, s. 71.

<sup>319</sup> Umberto Eco, **Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Çevik Matbaacılık, 2004, s. 12

<sup>320</sup> Doğan Özlem, **Mantık**, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2018, s. 29.

çıkartılması, o düşüncenin kendisi içerisinde ortaya konulduğu dilsel söylemin ifade yapısının ve anlatım özelliklerinin doğru anlaşılmasına bağlıdır.

Bütün bu söylenenlerden hareketle, zihinde olanın vakıaya uygun olması, bir haberin doğru ve yalan olarak değerlendirilmesinin esası kabul edilse de zihinde düşünülenin, dilden bağımsız olmadığı açıktır. Düşünce ile dil arasındaki bu sıkı ilişki “düşüncenin dilselliği” şeklinde adlandırılabilir. Diğer taraftan salt dilsel olan bir ifade bir şeyin doğru ya da yalan olduğuna delalet etmez. Burada delaletten maksat delaleti vaz’iyye olup anlam için konulmuş lafızlar ve ifade biçimleridir. Yani bir kimse ne zaman özel bir mana bildirmeyi kastetse özel lafızlar seçerek konuşur ve bu özel lafızlar mütekellimin anlatmak istediği manaya delalet eder. Bu çerçevede bakıldığında anlam için konulmuş lafız ve ifade biçimleri, sıdk ve kizbe muhtemel değildir. Zira lafzın seçimi ve ifade biçimi mütekellimin nefsi bir fiili olup hariçte bir nispeti ya da karşılığı yoktur. Bu noktada sıdkın ve kizbin konusu, bu lafızlardan ve ifade biçimlerinden anlaşılan anlamdır.<sup>321</sup> Söylem ile anlam arasındaki bu ilişkiyi zihin kurduğundan haberin doğruluğu ya da yanlışlığı zihnin vakıaya mutabakatı yoluyla tanımlanmıştır. Bu açıdan dilsel olan bir haberin doğru ya da yanlışlığından, zihnin vakıaya mutabakatı yoluyla bahsedilebilir. Bu çerçeveyi dikkate aldığımızda haber *قصد الحكاية عن الثبوت أو النفي في الواقع* “Vakıada bir şeyin nefyini ya da sübutunu tahkiye yoluyla bildirmeyi kastetmektir.”<sup>322</sup> Buna göre haber, bir şeyin varlığını ya da yokluğunu dil yoluyla tahkiye etmektir. Başka bir ifadeyle, zihnin dilsel söylemden anladığı mefhumun vakıaya mutâbık olmasıdır ki bu mutabakat olumlu olursa o haber doğru, olumsuz olursa o haber yalan değeri taşır. Dolayısıyla haberin dilsel delaleti ile zihinsel delaleti arasında oldukça sıkı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada nefsi kelamın varlığını kabul etmeyenler haberi; lafzi ve lisanî olan kelamın bir kısmı olarak görürken nefsi kelamın varlığını kabul edenler ise haberi; hem lisanî kelamın hem de nefsi kelamın bir parçası olarak değerlendirmişlerdir.<sup>323</sup> Bu iki farklı yaklaşım ilk bakışta Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı tartışmasını çağrışırsa da haberin dil ve zihinle olan ilişkisi bağlamında genel bir çerçeve sunmaktadır. Bu açıdan lisanî olan dile, nefsi olan ise zihne karşılık gelmektedir. Buna göre bir haberin anlamının dilsel delalete indirgenmesi ne kadar yanlışsa sadece zihinsel delalete bağlanması da de o kadar yanlıştır. Şayet haberin anlamı sadece dilsel delaletin vakıaya mutabakatına bağlanırsa, hariçte mutabakatın gerçekleşmediği haberler anlamsız hale gelir. Diğer taraftan haberin anlamının sadece zihinde olana bağlanması,

<sup>321</sup> Muhammed Ishâk Feyyâz, *Muhâdarât fî Usûli'l-Fıkh*, İran, Müessesetü Ensâriyyîn, 1992, c. I. s. 83-89.

<sup>322</sup> Feyyâz, *Muhâdarât fî Usûli'l-Fıkh*, c. I. s. 87.

<sup>323</sup> Tahânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 736.

düşüncenin dilden soyutlanması sonucunu doğurur. Dolayısıyla yukarıda haberin hem lisanî hem de zihni olanı içine alacak şekilde tarif edilmesi daha doğru bir yaklaşımdır. Bununla birlikte dilsel ve zihinsel haber arasındaki bu ilişki dilde olanın zihinde olana tabi olduğu şeklinde açıklanabilir.<sup>324</sup>

Haberin hem dilsel hem de zihinsel boyutunun birlikte düşünülmesi hariçte karşılığı olmayan birtakım sözleri anlamlı kılmaktadır. Bu noktada Abdulkâhir el-Cürcânî'nin şiirin anlam ve değeriyle alakalı şu sözleri meselenin anlaşılması bağlamında oldukça yerindedir:

“Nice eğlence/alay bildiren söz vardır ki önemli bir konuyu anlatmanın aracı olmuştur. Nice batıl üzere söylenen kelimeler vardır ki daha sonra hakkı ifade etmek için kullanılmıştır. Nice değersiz husus vardır ki darb-ı mesel haline gelerek değerli olana ulaştıran bir araç vazifesi görmüştür. Bunun tam tersine kınanmayı hak eden ve kendisiyle batıl kastedilen nice hak söz vardır. Hâricîler ile Hz. Ali arasındaki geçen olay buna örnektir.”<sup>325</sup>

Cürcânî bu satırlarda bir sözün anlamlı oluşunu hariçteki vakıya mutabakat cihetiyle değil, dilsel olan ile zihinsel olan arasında kurulan ilişki yönüyle izah etmiştir. Burada dilsel olan zihne tabi olmakta ve mütekellimin kastına göre anlam ve değer kazanmaktadır. Bu çerçevede Cürcânî'ye göre şiir rivayet eden kimse hikâyeye eden mesabesindedir. Şayet o kimse şiiri hikâyeye etmekle bir batılı desteklemeyi ya da bir müslümana zarar vermeyi kastetmiyorsa onun herhangi bir sorumluluğu ve kusuru yoktur. Nitekim Allah Kur'an'da birçok yerde kâfirlerin sözünü tahkiye etmiş yani haber vermiştir.<sup>326</sup> Her ne kadar kâfirlerin sözleri vakıyaya mutabık olmasa da bu sözler Kur'an'da anlamlı bir zeminde kullanılmıştır. Burada dikkat edilirse bir sözün anlamlı oluşu ile o sözün vakıya mutabık olması arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Örneğin *وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ* “Bizi ancak zaman helak eder.” (el-Câsiye 45/24) ifadesi Kur'an'da kâfirlerin sözü olarak tahkiye edilmiştir. Fasit bir inançtan ve yalancı bir zandan ibaret olan bu söz anlamlı oluşunu, mütekellimin zihnindeki hükme mutabık oluşundan almaktadır.<sup>327</sup> Bu minvalde bir haberin doğruluğu vakıya mutabakatına bağlı olsa da zihnin dilin sınırları içerisinde varlığa dair anlayışı, o haberin anlamlı oluşunun temel dayanağını teşkil etmektedir. Dolayısıyla bütün bu söylediklerimizi dikkate aldığımızda özellikle belagat kitaplarında Nazzâm, Cahız ve cumhûrun görüşleri etrafında tartışılan haberin mahiyeti meselesinde kelâmî ve

<sup>324</sup> Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 63.

<sup>325</sup> Burada hakem olayında Burc b. Müshir adında bir Hâricî'nin “Hüküm verme yetkisi sadece Allah'a aittir.” diyerek Hz. Ali'ye karşı çıkması ve bu söz üzerine Hz. Ali'nin “Bu kendisiyle batıl kastedilen bir sözdür.” şeklinde cevap vermesi şeklinde meydana gelen olaya işaret edilmiştir. Bkz. Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 14-15.

<sup>326</sup> Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 12.

<sup>327</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, thk. Muhammed Ahmed Şâkir, Cidde, Dâru'l-Medenî, 1991, s. 385.

epistemolojik kaygıların öncelendiğini, meselenin zihinsel, dilsel ve edebî boyutunun çok fazla dikkate alınmadığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Kalkîle; Nazzâm ve Câhız'ın özünde kelam ilmiyle ilişkili olan habere dair açıklamalarının, belagat ilminin saflığını bulandırdığını belirtmiştir.<sup>328</sup> Cumhurun görüşünü temsil eden, bir haberin doğru ya da yalan olmasının vakıaya mutabakat esası üzerinden açıklanması ise temelde epistemolojik bir tartışma olup bu yaklaşımın kökleri Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Ne var ki meseleye dil-düşünce ilişkisi ekseninde baktığımızda haberin doğruluğunun salt olarak, zihnî bir hükmün hariçte olana mutabakatı şeklinde açıklamak indirgemeci bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Zira zihinde oluşan bir haberin dilden, o dilin ifade ve anlatım özelliklerinden, sözün söylendiği ortam ve bağlamdan, o sözün hangi maksatla söylendiğinden, söz sahibinin ya da habere muhatap olan kimsenin hislerinden, tasavvurlarından, beklentilerinden ve düşünce yapısından bağımsız olduğunu varsaymak oldukça zordur.<sup>329</sup>

Bu açıdan bir haberin doğru veya yalan olduğuna yönelik bir değer yargısı bildirirken sadece zihinde olanın vakıaya mutabakatı esas alınmamalı, zihindeki haberin/hükmün oluşumunu kuşatan dilsel ve zihinsel unsurlar bir bütün olarak göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>330</sup> Örneğin dışarı çıkan bir kimse kendi hislerine dayanarak “Bu çok sıcak bir gündür.” dese bu kişiyi yalanla itham etmek ne kadar doğrudur?<sup>331</sup> Dolayısıyla zihinde bir haberin oluşumunu dilsel, düşünsel ve hâricî birtakım özel unsurların etkilediğini ve o haberin doğru ya da yalan olduğuna dair bir değer üretirken bütün bu özel durumların dikkate alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Cürcânî'nin haberin anlamlı oluşunun, vakıaya mutabakat cihetiyle değil, zihin yoluyla gerçekleştiğini vurgulaması oldukça önemlidir. Zira insan zihni ya da dil, mevcut bir gerçekliği haber verdiği gibi bazen o gerçekliği anlatmakta yetersiz kalabilir. Kimi zaman var olan gerçekliği yeniden kurgulayarak yapılandırabilir. Buradan hareketle ilâhî kelam özelinde söylenecek olursa Kur'an haberlerinin akla, duyuya ya da tecrübeye dayalı olarak epistemolojik bir bağlama indirgenmesi doğru bir yaklaşım değildir. Zira Kur'an aklın, duyuların ve tecrübenin yakînen ulaşamadığı alanlara dair haberler de vermektedir.<sup>332</sup> Ayrıca Kur'an'da birçok yerde nakledilen kâfirlerin sözleri, muhatapların bildiği ve tecrübe ettiği durumlar veya temsil kabilinden model birtakım konuşmalar salt bir haber olmanın ötesinde anlam ve değer

<sup>328</sup> Ona göre bu konuların uzaktan yakından belagat ilmiyle alakası yoktur. Bkz. Abdulazîz Kalkîle, **el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye**, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1992, s. 128.

<sup>329</sup> Cum'a, **Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ**, s. 33.

<sup>330</sup> Kalkîle, **el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye**, s. 128.

<sup>331</sup> Cum'a, **Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ**, s. 33. İrmak, **Haber ve İnşâ**, s. 80.

<sup>332</sup> M. Taha Boyalık, **Dil, Söz ve Fesahat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 178.

yükleyici bir dille tahkiye ya da tasvir edilmekte, böylece bütün bu haberler “şimdi-burada” var olan insanın zihnini ve eylemlerini inşâ eden etkinliğe dönüştürülmektedir.<sup>333</sup> Dolayısıyla Kur’an haberlerini, üslup ve anlatım özelliklerini dikkate almayarak salt doğruluk-yanlışlık dikatomisi/ikilemi üzerinden okumak doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim bu husus ilerleyen bölümlerde geniş bir şekilde incelenecektir.

### 3.3.4. Kur’an-Haber Eksenindeki Temel Tartışmalar

Haberin tanımını ve mahiyetini ortaya koyduktan sonra bu başlık altında İslam ilim geleneğinde Kur’an-haber ilişkisi ekseninde tartışılan temel meselelere genel hatlarıyla yer verilecektir. Özellikle kelim ilmi başlığı altında Kur’an-haber ilişkisi vahyin bilgi değeri bağlamında incelenmiştir. Bu çerçevede Kur’an’ın içeriğindeki anlatılardan ziyade, ilâhî hitabın bir bütün olarak sonraki nesillere mütevâtîr bir haber olarak nakledildiğinin epistemolojik değeri ve bağlayıcılığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Kur’an’ın icâzı bağlamında gündeme gelen geleceğe dair haberler meselesi ise Kur’an-haber ilişkisi ekseninde tartışılan konulardan bir diğeridir. Bu noktada bazı âlimler Kur’an’ın icâzını, geçmişe ve geleceğe dair vermiş olduğu haberlerden hareketle temellendirilme yoluna gitmiştir. Kur’an haberlerinin ilişkilendirildiği diğer bir konu ise nesh meselesidir. Özellikle *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* başlığı altında kaleme alınan eserlerde Kur’an haberlerinde neshin caiz olmayacağı vurgulanmıştır. Dolayısıyla epistemolojik yaklaşım Kur’an’ın içeriğinden çok, varlığının bir haber olarak bilgisel değerini konu edinirken, icâz ve nesh bağlamındaki tartışmalarda ise mesele Kur’an’ın içerdiği haberler etrafında incelenmiştir.

Kur’an-haber ilişkisi ekseninde geliştirilen bu yaklaşımların durduğu zeminin ve düşünce yapısının tespit edilmesi oldukça önemlidir. Zira bunların doğru anlaşılması konunun hangi zeminde ve bağlamda ele alındığının belirlenmesine bağlıdır. Bu aynı zamanda bizim araştırmamızın genel çerçevesi açısından Kur’an’la ilişkili olarak haber olgusunun hangi boyutlarda ele alındığını bir bütün olarak görme imkânı sunacaktır. Ayrıca dil ve üslup düzeyinde Kur’an’ın haberî anlatılarının anlaşılması noktasında haberle ilgili bu tartışmaların nasıl bir etkisinin olduğu ortaya çıkacaktır.

#### 3.4.1. Kur’an’ın Epistemolojik Değeri Bağlamında Haber

Kur’an hiç kuşkusuz Hz. Peygamber aracılığıyla bütün insanlığa gönderilen ilâhî bir hitaptır. Bu ilâhî hitap yaklaşık 23 yıllık bir zaman aralığında Allah’ın Hz. Peygamber’e vahyettiği söz ve beyanlardan oluşmaktadır. Hz. Peygamber ahirete irtihal ettikten sonra

<sup>333</sup> Burhanettin Tatar, “Kur’an’da Varlık Tasavvuru”, **Kur’an’ı Anlamanın Fikrî Arkapları: Varlık Bilgi İnsan**, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul, Kuramer, 2017, s. 82.

Kur'an süreç içerisinde iki kapak arasında bir metin haline getirilmiş ve nüzul ortamına şahit olmayan sonraki nesiller için nakledilen ilâhî bir habere dönüşmüştür. Şöyle ki vahyin nüzul ortamındaki ilk muhataplar açısından ilâhî kelim, bir bakıma şahit olunan bir söz niteliğindeyken sonraki nesiller için önceki kuşakların nakilleriyle bilinen bir haber halini almıştır.<sup>334</sup> Bu bakımdan Kur'an, nüzul ortamına şahit olmayan sonraki kuşaklar için nesilden nesille nakledilen bir haber-i resul'dur. Öyle ki Kâdî Abdülcebbâr'a göre nüzul ortamına şahit olmayan sonraki nesiller için öncelikli olan Kur'an'ın mucize oluşu değil, haber niteliğidir. Zira sahabe nesli için bu manada bir haber niteliğinden söz edilemezken sonraki nesiller Kur'an'ın ilâhî oluşunu ve icâzını bilme noktasında zorunlu olarak habere ihtiyaç duymuşlardır.<sup>335</sup> Bu bağlamda Kur'an'ın haber-i resul olması kaynağı itibariyle değil, Allah'tan vahiy alan Hz. Peygamber'in o vahyi insanlığa tebliğ ve tebyîn etmesi yani ulaştırması ve beyan etmesi yönüyle yapılmış bir tanımlamadır. Bu anlamda Hz. Peygamber Allah'ın insanlığa yönelik iradesinin ve beyanının bir habercisidir. Dolayısıyla Kur'an kaynağı itibariyle sonraki nesillere nakledilen ilâhî bir vahiy ve haber (إخبار من الله), bu ilâhî vahyin şehadet alanında varlık kazanmasının ve muhataba iletilmesinin aracı olması cihetiyle ise haber-i resul'dür.

İslam sınırlarının zaman geçtikçe genişlemesi ve müslümanların farklı dine, kültüre, inanca ve görüşe sahip gruplarla karşılaşması neticesinde kategorik olarak haberin bağlayıcılığı üzerinden Kur'an'ın bilgi değerine dair tartışmalar başlamıştır. Bu minvalde İnâdiyye, Sufustâiyye, Lâedriyye, Berâhime ve Sümeniyye gibi sofistیک birtakım akımlar haberlerin doğru ve yanlış muhtemel olduğunu, doğruluğu ve yanlışlığı konusunda her zaman bir şüphenin bulunabileceğini dolayısıyla şüpheli olan bir şeyin epistemolojik bir değer ifade etmediğini ileri sürmüşlerdir.<sup>336</sup> Örneğin Sümeniyye sadece duyu organlarına dayanan bilginin bağlayıcı olduğu, bunun dışında habere ve akla dayanan bilgilerin gerçeklik ifade etmediği iddiasında bulunmuştur.<sup>337</sup> Bu görüşte olanlara göre bilgi ancak tecrübeyle hâsıl olur. Zira bir haber işiten kimse o haberin doğru ya da yalan olduğuna dair kesin bir kaniya varamaz.<sup>338</sup> Melâhide mensupları ise ilmin Hak tarafından gönderilen masum bir

<sup>334</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, c. XV, s. 317; İbrahim Arslan, **Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu**, Ankara, Otto Yayınları, 2014, s. 180.

<sup>335</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, c. XV, s. 317.

<sup>336</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, c. XV, s. 342; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, **Tabsîratü'l-Edille fî Usulî'd-Dîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Neşriyyâtü Riâseti's-Şuûni'd-Dîniyye, 1993, s. 20; Sâbûnî, **Bidâye**, s. 50; Sa'düddîn Taftâzânî, **Şerhul Akaid-i Nesefî Tercümesi Arapça Metin ve İzahat**, çev. Ali Haydar Doğan, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2014, s. 38; Ferherî, **Nibrâs**, s. 74-75.

<sup>337</sup> Nesefî, **Tabsîratü'l-Edille**, s. 25.

<sup>338</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, c. XV, s. 342.

imama müracaat dışında elde edilemeyeceği görüşünü savunmuşlardır.<sup>339</sup> Haberin bağlayıcılığı ekseninde sofistlik çevreler tarafından ileri sürülen bütün bu şüpheli görüşlere göre sonraki nesillere nakledilerek gelen Kur'an'ın epistemolojik değeri sorgulanmış ve bağlayıcı olmadığı iddia edilmiştir.

İslam düşüncesinde başta haber olmak üzere nakli bilginin kesinliğini kabul etmeyen bu akımlara karşı ilk defa Mu'tezile âlimleri bilgi meselesine eğilmişlerdir. Bu noktada genelde naklî bilginin, özelde ise mütevâtir bir haber olarak nakledilen Kur'an'ın bilgi değerini ispat etmek için bir "bilgi nazariyesi" ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>340</sup> Hicrî üçüncü asırdan itibaren ise özellikle bilgi teorisi kelam ilminin temel konularından birisi haline gelmiştir. Söz gelimi Mâtürîdî (ö. 333/944) mevcudata (hakâiku'l-eşyâ) dair bilgi vasıtalarını idrâk ('ıyân), haberler ve istidlâl (nazar) şeklinde üçe ayırmıştır.<sup>341</sup> Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesine dair yaptığı bu sistematik ayrım İslam düşüncesinde genel bir yaklaşım olarak kabul görmüş ve sonraki süreçte ilme ulaşma vasıtaları "sağlam duyu organları", "haber-i sâdık" ve "akıl" şeklinde üç temel kategoride incelenmiştir. Bu bağlamda işitmek, görmek, tatmak, koklamak ve dokunmak duyu organlarını oluşturur. Akıl ise insanın kendisi vasıtasıyla birtakım manalara ve ilimlere ulaştığı idrak kabiliyeti olarak tanımlanmış ve *el-Aklu'l-Heyûlânî*, *el-Aklu bi'l-Meleke*, *el-Aklu bi'l-Fi'l*, *el-Aklu'l-Mustafâd* şeklinde dört hiyerarşik kısımda ele alınmıştır.<sup>342</sup> Aklın ve duyuların kavrayamadığı yerlerde ise bilgi kaynağı haber-i sâdıktır. Bu açıdan haber-i sâdık, *Mütevâtir* ve mucize ile desteklenmiş *Resulün Haberi* olarak ikiye ayrılmıştır. Buna göre Kur'an, Allah'ın Hz. Peygamber'e vermiş olduğu mucize ile doğruluğu desteklenmiş bir haber olup mütevâtir kategorisinde yer almaktadır. Dolayısıyla basit bir akıl yürütmeye bu mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiği anlaşılr. Örneğin bu haber yalan olmuş olsaydı Hz. Peygamber'in bu haberi inkâr etmesi gerekirdi. Onun böyle bir inkârda bulunmaması, haber olarak nakledilen vahyin doğruluğuna yönelik yapılan basit istidlal yollarından birisidir.<sup>343</sup> Bu noktada sözü çok fazla uzatmadan İslam düşüncesinde Kur'an'ın epistemolojik düzeyde bir haber olmasının anlam ve değeri üzerinde durarak meselenin araştırmayla olan ilişkisine dikkat çekebiliriz.

<sup>339</sup> Ferherî, *Nibrâs*, s. 74-75.

<sup>340</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 16.

<sup>341</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 79.

<sup>342</sup> *el-Aklu'l-Heyûlânî* "İnsanda var olan aklî imkân yani akıl kuvveti", *el-Aklu bi'l-Meleke* "Aklın zaruri bilgileri ve tasavvurları idrak etmesi", *el-Aklu bi'l-Fi'l* "Zaruri bilgiler üzerinde akli çıkarımlarda bulunma melekесinin hasıl olması", *el-Aklu'l-Mustafâd* ise "Akledilen şeylerin suretlerinin nefiste sürekli hâzır bulunması" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Ehberî, *Nibrâs*, s. 140-141.

<sup>343</sup> Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013, c. II, s. 716.



Daha önce vurguladığımız üzere Kur'an'ın epistemolojik düzeyde bilgi değerinin olup olmadığıyla ilgili tartışmalar erken dönemde yani hicrî ikinci asrın başından itibaren sofistek çevreler ile Mu'tezile kelamcılarını arasında başlamıştır.<sup>344</sup> Bu doğrultuda vahyin nüzul dönemine şahit olamayan sonraki nesiller için Kur'an'ın epistemolojik değeri ve bağlayıcılığı içeriğinden ziyade, subûtu (varlıksal hükmü) üzerinden incelenmiştir. Buna göre sonraki nesiller ilâhî vahiy olarak Hz. Peygamber'e gönderilen Kur'an'ın bilgi değerinden, önceki nesillerin nakilleriyle haberdar olmuşlardır.<sup>345</sup> Bu bakış açısı en genel anlamda haberin bilgi kaynaklarından birisi olduğunu ifade eden epistemolojik bir düzeyi yansıtmaktadır. Bu manada Kur'an, hidayetini temel kaynağı olarak ilâhî bir bilgi olup nesilden nesile mütevâtir bir şekilde nakledilmiştir. Bu açıdan herkesçe kabul edilen geçmiş ülke ve krallara dair nakledilen haberler Kur'an'ın mütevâtir bir haber oluşuna yönelik verilen en yaygın örneklerdendir. Yani tarihe mal olmuş herhangi bir kral, ülke ya da düşünür hakkında nakledilen haberin gerçekliği ne ise Kur'an'ın tarihin belli bir döneminde Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilmesi ve sonraki nesillere mütevâtiren aktarılması da aynı gerçeklik düzeyine sahiptir.<sup>346</sup> Bu bakımdan Kur'an'ın bilgi değeri incelenirken vahyin metafiziği, imkânı ve içeriği tartışmanın kısmen dışında yer almaktadır.

Kelam ilminde Kur'an'ın ilâhî bir haber olmasıyla dilsel düzeyde haber kategorisi dışında yer alan emir, nehiy ve istifham gibi inşâî ifade türlerini içermesi arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin geneli her ne kadar farklı ifade biçimlerini kapsasa da Allah'ın kelamının en temelde ilâhî bir haber ya da ihbâr olduğunu vurgulamışlardır.<sup>347</sup> Bu noktada emir, nehiy ve istifham gibi ifade şekillerinin haber tevlinde olduğu söylenmiştir. Örneğin emir, "Senden şunu yapmanı istiyorum"; nehiy, "Senden şunu yapmanı istemiyorum"; istifham ise "Senden şunu haber vermeni istiyorum" anlamlarına gelmektedir.<sup>348</sup> Mu'tezile âlimleri ise Kur'an'da haber, emir, nehiy, istifham ve nida gibi farklı ifade tarzlarının bulunduğu özellikle işaret etme ihtiyacı duymuşlardır. Söz gelimi Kâdî Abdülcebâr kelamı, "hakkında doğru ya da yalan şeklinde hüküm verilen söz" olarak tarif etmiştir. Bununla birlikte ona göre Kur'an'da emir ve nehiy gibi doğru ya da yalan ile nitelenemeyen sözler de vardır.<sup>349</sup> Buradaki ihtilafın halku'l-Kur'an tartışması bağlamında

<sup>344</sup> Arslan, **Dinin Akli ve Ahlaki Savunması**, s. 96.

<sup>345</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Muğnî**, c. XV, s. 317.

<sup>346</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Muğnî**, c. XV, s. 349; Arslan, **Dinin Akli ve Ahlâki Savunması**, s. 185.

<sup>347</sup> Bkz. Ebu'l-Hasen Seyfeddîn el-Âmîdî, **Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm**, Kahire, el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, t.y., s. 117; Fahrüddîn Muhammed b. Hüseyin er-Râzî, **Me'âlimu Usûliddîn**, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, t.y., s. 68.

<sup>348</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Muğnî** c. XV, s. 325; Râzî, **Me'âlim**, s. 68.

<sup>349</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Muğnî**, c. XV, s. 319.

gündeme gelen kelâm-i nefsi ve kelâm-i lafzî ayrımından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>350</sup> Şöyle ki Ehl-i Sünnet, Kur'an'ın Allah'ın nefsi kelamında tek bir haber ve hüküm olduğu düşüncesinden hareketle mahluk olmadığını ileri sürmüştür.<sup>351</sup> Mu'tezile ise Kur'an'ın dilsel düzeyde kelamın farklı ifade biçimlerini içinde barındırmasını, mahluk olduğunun bir delili saymıştır.<sup>352</sup> Bu kelâmî tartışmayı bir tarafa bırakırsak nihayetinde Kâdî Abdülcebbâr da kelamın en temel anlamının haber olduğunu ve emir, nehiy gibi ifade türlerinin ise haber kapsamı içerisinde yer aldığını kabul etmiştir.<sup>353</sup>

Kelam ilminde Kur'an'ın ilâhî bir vahiy olarak hak olduğunun ve sonraki nesillere mütevâtir bir şekilde nakledildiğinin vurgulanması ve bu yönde bir bilgi felsefesinin geliştirilmesi oldukça yerindedir. Bu bağlamda Kur'an'ın ilâhî vahiy olması ontolojik hakikatine, mütevâtiren nakledilmesi ise epistemolojik değerine işaret etmektedir. Burada altı çizilmesi gereken husus, Kur'an'ın haber kategorisinde yar alan kesin ve bağlayıcı bilgi ifade ettiği yönündeki yaklaşımların Kur'an'ın içeriğinden hareketle değil, varlığı üzerinden yürütülmesidir. Buna göre tarihin belli döneminde Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın sonraki nesillere mütevâtir bir haber olarak nakledilmesi epistemolojik düzeyde kesin bir bilgidir. Diğer taraftan Kur'an'ın genel manada bilgi felsefesi özelde, haber nazariyesi tartışmalarının bir parçası olması ve bu çerçevede ilâhî kelamın bilgisel yönüne yoğunlaşılması, içerisinde yer alan haberî anlatıların kuru bir bilgiye dönüştürülmesine, en azından böyle bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep olabileceği dikkate alınmalıdır. Şöyle ki Kur'an'ın dil ve üslup yapısını göz ardı ederek içeriğinin bilgisel yönünü öne çıkartmak suretiyle haberî anlatıları salt epistemolojik bir tartışmaya ve zemine indirmek doğru olmaz. Zira Kur'an Elmalılı'nın ifadesiyle söyleyecek olursak, bir kavli mücerret değildir.<sup>354</sup> Bu açıdan muhataba sadece birtakım haberler bildirmek ya da iletmek Kur'an'ın temel hedefleri arasında yer almaz. Bu bağlamda Kur'an'da her bir haber temelde müslüman bir zihnin ve şahsiyetin inşasına hizmet eder. Dolayısıyla Kur'an'daki haber formundaki anlatılar zengin bir dil ve üslup çeşitliliği içerisinde muhataba sunulmuştur. Bu sunum, kuru bir bilgi aktarımında bulunmanın ötesinde bir inşâ faaliyetidir. Öyle ki Kur'an nazil olduğu

<sup>350</sup> Bu bağlamda Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) Kur'an'ın bir kelam olarak nispetinin hariçte değil, bizzat kendi nefsi itibariyle olduğunu zikretmiştir. Bu bağlamda قَم "Kalk" cümlesini örnek vermiştir. Bu cümlenin söylenmiş olduğu anda hariçte bir karşılığı olmasa da bir kelam olduğunu zikretmiştir. Hasan-ı Basrî bu noktada Kur'an'ın bir haber olmasından ziyade, Allah'ın nefsi bir kelamı olduğuna vurgu yapmıştır. Bkz. Suyûtî, **Mu'teraku'l-Akrân**, c. I, s. 320.

<sup>351</sup> Âmidî, **Ğâyetü'l-Merâm**, s. 117.

<sup>352</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, c. VII, s. 3.

<sup>353</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, c. XV, s. 319.

<sup>354</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979, c. II, s. 1054.

dönemdeki muhatapların bilgi ve tecrübelerini, tarihsel ve zihinsel birikimlerini bu inşâ faaliyetinin bir aracı olarak kullanmıştır.<sup>355</sup> Bu bakımdan ilâhî vahiy maruf olan olguları ve tecrübeleri salt bilgi düzeyinden hakikatin araçlarına ve bir nevi temsillerine dönüştürmüştür. Bu bakış açısından hareketle söylenecek olursa Kur'an'ın epistemolojik düzeyde ilâhî bir haber olduğu hakikatinin, Allah'ın Kur'an'da muradını nasıl, ne şekilde ve hangi maksatla dile getirdiği gerçeğini gölgelememesi gerekir. Bu durumun dikkate alınmaması, Kur'an içeriğinin tarihsel bir malzemeye ve bilgiye dönüşmesi sonucunu doğuracaktır. Nitekim bu sonucun yansımaları en bariz şekilde Kur'an kıssalarının anlaşılmasına yönelik yapılan tartışmalarda görülmektedir.<sup>356</sup>

Öte yandan daha önce değindiğimiz üzere kelim ilminde bir haberin doğruluk değeri vakıaya mutabık olması cihetiyle tanımlanmıştır. Bu mutabakatın karşılığı, Kur'an'ın belli bir zaman aralığında ilâhî vahiy olarak Hz. Peygamber'e gönderilmesidir. Bu noktada Kur'an'ın sübutunun doğruluğuyla, içeriğinde yer alan her bir haberin doğruluğunun birbirine karıştırılmaması gerekir. Şöyle ki Allah Kur'an'da doğru olmadığı halde kâfirlerin birtakım sözlerini ya da haberlerini tahkiye etmiş ve bunları anlamlı bir zeminde kullanmıştır. Başka bir ifadeyle bütünüyle ilâhî hakikatin beyanı olan Kur'an'da kâfirlerin doğru olmayan birtakım sözleri de anlamlı bir çerçevede tahkiye edilmiştir.<sup>357</sup> Bu durum daha önce üzerinde durduğumuz üzere bir haberin doğru olmaması anlamsız ya da boş olduğu sonucunu gerektirmez. Dolayısıyla Kur'an'ın içeriğine, salt epistemolojik bir zeminden hareketle yaklaşıldığında doğru olmayan birtakım sözler, bilgi değeri ifade etmeyeceğinden anlamsız görülebilir. Bu minvalde Kur'an'da vakıaya uygun olmayan bir kısım haberî ifadeler anlam yüklenmesi, bu haberlerin Kur'an'a salt epistemolojik düzeyde konu olmadığını göstermektedir. Bu açıdan Kur'an'ın haberî anlatılarını, sıradan olgu ve olaylar düzeyinde kalan bir bilgiye dönüştürmek ya da işarete bulunduğu dış dünyaya ait nesne, durum ve olaylara indirgemek bir manada onu anlanmamakla eşdeğerdir.<sup>358</sup>

### 3.4.2. İcâz-Haber İlişkisi

Nüzul döneminde inkârcı muhataplar Kur'an'ın gerek kaynağına gerek içeriğine gerekse de Hz. Peygamber'in risâletine yönelik farklı itirazlarda bulunmuşlardır.<sup>359</sup> Bu

<sup>355</sup> Muhammed Müctehid Şebusteri, **Hermenötik, Kur'an ve Sünnet**, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul, Mana Yayınları, 2012, s. 54.

<sup>356</sup> Kotan, **Kur'an, Yorum ve Tarih**, s. 231.

<sup>357</sup> Cürcânî, **Esrâru'l-Belâğa**, s. 128.

<sup>358</sup> Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", **Kur'an ve Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Erzurum, Bakanlar Matbaası, t.y., s. 29.

<sup>359</sup> Bkz. Ali Karataş, "Kur'an Ne Değildir", **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014, sy. 1, s. 21-53.

itirazlardan birisi, Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olmadığı, aksine beşer sözü olduğu iddiasıdır. İnkarcıların bu iddialarına karşı Kur'an, farklı ayetlerde benzerinin getirilmesi noktasında muhataplara meydan okumuştur.<sup>360</sup> Kur'an'ın bu meydan okumasına muhatapların karşılık verememesi, onların aciz olduğunun bir göstergesi kabul edildiği gibi aynı zamanda bu durum Kur'an'ın mucize oluşunun bir delili sayılmıştır. Bu bağlamda Muhammed Âbid el-Câbirî'ye (ö. 2010) göre İslam sınırlarının genişleyerek Arap-İslam devletinin güç kazanması, İslam toplumu içerisinde medeniyet sürtüşmelerinin ve kültür savaşlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu değişimlerin sonucunda “delâilu'n-nübüvve” yani Hz. Peygamber'in resül olduğunun delilleri ve “Kur'an'ın icâzı” meselesi tekrar gündeme gelmiştir.<sup>361</sup> Câbirî bu tartışmaların tekrar gündeme gelmesini daha açık bir şekilde şöyle izah etmiştir:

“Dini azınlıklardan İslam'a ve Arap idaresine karşı olanlar özellikle de Maniheiztler, içeriğinin bilinen ve yenilik getirmeyen şeyler olduğu, ondaki eskiye ait olarak anlatılan haberlerin Tevrat'tan ya da kadim mirastan alınmış olduğu iddialarıyla Kur'an'ı ve onun ilâhî kaynağını karalamaya çalışıyorlardı. Böyle bir gelişme karşısında başta kelimacılar olmak üzere tüm İslam mütefekkirlerinin bu karalamalara, Kur'an'ın mucize olduğunun dayanaklarını ortaya çıkararak karşı koymaya çalışmaları doğaldı.”<sup>362</sup>

Câbirî'nin belirttiği üzere böyle bir ortamda özelde kelim genelinde ise İslam âlimleri, özellikle hicrî üçüncü asrın başından itibaren Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı ve Kur'an'ın icâzı konularına eğilmişlerdir. Bu çerçevede erken dönemden itibaren “delâilu'n-nübüvve” başlığı altında Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden ve risâletinin delillerinden sayılan hârukulâde olayları konu edinen bir literatür oluşmuştur.<sup>363</sup> Bu literatür içerisinde Hz. Peygamber'in geçmiş ve geleceğe dair verdiği birtakım haberler hak resül olduğunun en önemli göstergelerinden birisi olarak yorumlanmıştır. Risaletin ispatı bağlamında ele alınan bu haberlerin bir kısmı Kur'an'ın içerisinde yer alırken büyük bir kısmı rivayetler yoluyla nakledilmiştir. Araştırmanın kapsamını dikkate aldığımızda bu noktada bizi ilgilendiren Kur'an haberlerinin icâza konu olmasıdır.

“Delâilü'n-nübüvve” meselesine eş zamanlı olarak erken dönemden itibaren Kur'an'ın icâz yönlerine dair farklı bakış açıları ve yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Söz gelimi Mu'tezilî kelimcilerden Nazzâm Kur'an'ın icâzını; geçmiş ve gelecekle ilgili haber vermesi, ona karşı koymaya yönelik faktörlerin engellenmesi ve Arapların onun bir benzerini

<sup>360</sup> Bkz. el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/33-34.

<sup>361</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Koroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi, 2000, s. 98

<sup>362</sup> Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 98

<sup>363</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü'n-Nübüvve”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1994, c. IV, s. 115-117.

getirmekten alıkonulmaları şeklinde açıklamıştır. Nazzâm'ın bu görüşüne göre Kur'an'ın icâzını esas itibariyle dil, fesahat ve belagat değil, gaybî haberler oluşturmaktadır. Zira Allah Arapları kendi başlarına bırakmış olsaydı onlar belagat, fesahat ve nazım açısından Kur'an'ın bir benzerini getirmeye kadir olurlardı.<sup>364</sup> Bu anlayış inkârcıların Kur'an'ın bir benzerini getirmeye kadir oldukları ne var ki bu gücün onlardan alındığı şeklindeki “sarfe” teorisini yansıtmaktadır. Erken dönem âlimlerinden birisi olan Rummânî (ö. 384/994) ise konuyla ilgili eserinde Kur'an'ın icâz yönleriyle ilgili ortaya konulan yaklaşımları şöyle özetlemiştir:

1. Gerekli şartlar oluşmasına rağmen inkârcı muhatapların Kur'an'a karşı koyamamaları (ترك المعارضة).
2. Herkese karşı meydan okuyarak muhatapların acziyetini ortaya çıkarması (التحدي للكافة).
3. İnsanların Kur'an'ın bir benzerini getirmekten alıkonulmaları (الصرف).
4. Kur'an'ın geleceğe dair doğru haberler vermesi (الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية).
5. Arap dilinde şiirde, nesirde, hutbelerde ve yazışmalarda kullanılan alışılmış dil ve ifade kalıplarının aksine Kur'an'da bütün bu kalıpları aşan harikulade bir üslubun kullanılması (البلاغة و نقض العادة).<sup>365</sup>

Diğer taraftan Abdülkâhir el-Cürcânî Kur'an'ın icâzını içeriğinden ziyade, dil ve üslup yapısından hareketle açıklama yoluna gitmiş ve bu bağlamda nazım teorisini geliştirmiştir.<sup>366</sup> Dolayısıyla erken dönemden itibaren icâzla alakalı kaleme alınan birçok çalışmada Kur'an'ın icâz vecihleri farklı yönleriyle ortaya konulmuştur. Bu çerçevede Suyûtî, bazı âlimlerin icâz vecihlerini seksene kadar çıkarttıklarına dikkat çekerek Kur'an'ın icâz yönlerinin sınırsız olduğunu vurgulamıştır.<sup>367</sup>

Bu minvalde Kur'an'ın gayba dair verdiği haberler bir taraftan Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet ettiği vurgulanırken diğer taraftan ilâhî vahyin icâz yönlerinden birisi olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada gaybî haberlerden kasıt daha çok nüzul ortamı bağlamında olgusal alana yönelik Kur'an'ın geçmiş ve geleceğe dair verdiği haberlerdir. Buna göre Kur'an'ın geçmişte yaşamış milletlerin durumlarından, helak olan ümmetlerden

<sup>364</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992, s. 57.

<sup>365</sup> Ali b. İsâ Ebu'l-Hasen er-Rummânî, **en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zeğlûl Selâm, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, 1976, s. 109.

<sup>366</sup> Cürcânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 43.

<sup>367</sup> Bkz. Suyûtî, **Mu'taraku'l-Akrân**, c. I, s. 5; Kur'an'ın icâzıyla ilgili bütün vecihleri dikkate aldığımızda lafız ve mana şeklinde iki eksenden hareket edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Rummânî Kur'an'ın icâzını açıklarken bu iki eksen de dikkate almış, bu bakımdan icâzın ne sadece lafza ne de manaya hasredilmesinin doğru olmadığını belirtmiştir. Bu bağlamda lafız ve mana unsurlarını bir araya getirerek Kur'an'ın icâzını, “manayı lafzın en güzel sureti içerisinde kalbe ulaştırmak” şeklinde özetlemiştir. Bkz. Rummânî, **en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân**, s. 75, 110.

ve nesh edilen şeriatlardan bahsetmesi, onun icâz yönlerinden birisi olarak yorumlanmıştır.<sup>368</sup> Şöyle ki Ehl-i Kitap din adamlarının öğrenmek için ömürlerini harcadıkları bu tür haberlerin hiçbir eğitim almamış, okuma yazma kültürüne sahip olmayan ümmî bir toplum içerisinde yetişmiş bir Peygamber tarafından Tevrat, İncil, Zebur ve İbrâhîm'in sahifelerinde yer aldığı şekliyle haber verilmesi Kur'an'ın ilâhî bir kelim ve mucize olduğunun delili sayılmıştır.<sup>369</sup> Zira birçok Hristiyan ve Yahudi, Hz. Peygamber'i yalanlamasına ve ona düşmanlık etmesine rağmen bu tür haberlerin yalan ve uydurma olduğunu iddia etmemiş aksine kendi tarihlerinde ve dinî metinlerinde geçtiğini ikrar etmiştir.<sup>370</sup>

Kur'an'ın ileride meydana gelecek insanın bilgisini ve idrakini aşan bir kısım gaybî haberler vermesi de icâz yönlerinden birisi olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda müslümanların Hudeybiye antlaşması sonrası Mescid-i Haram'a güven içinde gireceklerini,<sup>371</sup> Rumların Bizans tarafından yenilgiye uğrayacaklarını,<sup>372</sup> Allah'ın gönderdiği dinin bütün dinlere üstün olacağını,<sup>373</sup> Mekke fethinde insanların bölük bölük Allah'ın dinine gireceğini,<sup>374</sup> Allah'ın iman edenleri öncekilerin yerine geçirerek hâkim kılacağını<sup>375</sup> haber veren ayetler örnek verilebilir.<sup>376</sup> Ayrıca Kur'an'da münafıkların ve Yahudilerin kendi aralarında konuştukları sözlerden,<sup>377</sup> yalan yere yemin etmelerinden,<sup>378</sup> Hz. Peygamber'i alaya almalarından<sup>379</sup> ve buna benzer muhatap grupların gizli hallerinden bahseden ayetler de gelecekte ve gaybtan haber vermesi itibarıyla Kur'an'ın icâzı ekseninde yorumlanmıştır.<sup>380</sup>

Diğer taraftan Kur'an'ın icâzının, geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberler üzerinden açıklanması bazı yönlerden eleştirilmiştir. Örneğin Bâkılânî Kur'an'ın gayba dair haberler vermesini icâz yönlerinden birisi olarak görse de salt geçmişe dair haberler üzerinden ilâhî kelâmın icâzının açıklanmasının doğru olmadığını şu sözlerle izah etmiştir:

<sup>368</sup> Ebû Bekr el-Bâkılânî, **İ'câzu'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, 1997, s. 34.

<sup>369</sup> Ahmed Cemâl el-Umerî, **el-Kâdî 'İyâz ve Mefhûmuhû li'l-İ'câzi'l-Kur'ânî**, Medine, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1977, s. 17.

<sup>370</sup> Suyûtî, **Mu'taraku'l-Akrân**, c. I, s. 182.

<sup>371</sup> el-Feth 48/27.

<sup>372</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>373</sup> et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9.

<sup>374</sup> en-Nasr 110/1-3.

<sup>375</sup> en-Nûr 24/55.

<sup>376</sup> Suyûtî, **Mu'taraku'l-Akrân**, c. I, s. 180.

<sup>377</sup> el-Mücâdele 58/8.

<sup>378</sup> et-Tevbe 9/95.

<sup>379</sup> el-Hicr 15/95.

<sup>380</sup> Suyûtî, **Mu'taraku'l-Akrân**, c. I, s. 180-181.

“Şayet şöyle denilirse: Aziz ve celil olan Allah’ın Kur’an dışındaki Tevrat, İncil ve Sahifeler gibi kelimalarının da mucize olduğunu mu söylüyorsunuz? Bu soruya şöyle cevap verilir: Her ne kadar bunlar Kur’an gibi gaybî haberleri içermeleri açısından mucize olsalar da bunların hiçbir nazım ve telif açısından mucize değildir. Çünkü Allah Kur’an’ı nitelemiş olduğu vasıflarla bu kitapları nitelememiştir. Diğer taraftan şunu da kesin olarak biliyoruz ki Kur’an icâzıyla muhataplarına meydan okuduğu halde o kitaplarla böyle bir meydan okuma gerçekleşmemiştir.”<sup>381</sup>

Bâkıllânî’nin bu sözlerinden anlaşıldığı üzere şayet Kur’an’ın icâzı salt gaybî haberlerde olmuş olsaydı vahye dayanan diğer semavî kitaplarda da böyle bir icâz bulunması gerekirdi. Kaldı ki Kur’an’daki bazı haberler muharref de olsa bu kitaplarda hala varlığını sürdürmektedir. Ayrıca Kur’an muhataplara haberler üzerinden meydan okuduysa benzer haberleri içeren diğer ilâhî kitaplar da muhataplarına meydan okumuş olmalıydı. Hâlbuki böyle bir şeyin vaki olduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla Bâkıllânî’ye göre icâzın esasını, Kur’an’da yer alan gaybî haberlerin içeriğinden ziyade, bu haberleri de içine alan eşsiz dil, üslup ve nazım oluşturur.<sup>382</sup> Bu vurgu geçmişe dair haberlerin geçmişte olduğu ya da bilindiği şekliyle değil, farklı bir dil ve üslup yapısı içerisinde Kur’an’a konu olduğunu göstermektedir. Öte yandan Hattâbî bir grup âlimin Kur’an’ın icâzını, gelecekte gerçekleşecek bir kısım olaylardan haber vermesiyle açıkladığına işaret ederek bu yaklaşımın yetersizliğine şu sözlerle dikkat çekmiştir:

“Şüphe yok ki Kur’an’ın gelecekte olacak bir kısım hadiselerden haber vermesi onun icâz yönlerinden birisini oluşturmaktadır. Fakat bu Kur’an’da var olan her bir sûrenin icâzını açıklayan genel bir durum değildir. Zira Allah muhataplara bir benzerini getirmekle meydan okuyarak icâz sıfatının belli bir süre ya da ayet için değil, Kur’an’ın her bir sûresi için geçerli olduğunu belirtmiştir.”<sup>383</sup>

Bütün bu tartışmalar dikkate alındığında Kur’an’da gerek geçmişe gerekse de geleceğe dair haberlerin icâza konu olması, böyle bir tartışmanın ortaya çıkmasını tetikleyen temel saikler açısından anlamlı görülebilir. Bununla birlikte bu haberleri salt icâzın bir konusu olarak okumak, Kur’an’ın bu haberler üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı temel hedefleri gölgeleyebilir. Bu noktada Kur’an’da yer alan geçmiş ve geleceğe dair haberler, salt geçmişte ya da gelecekte olan veya olacak olan bir olgu bağlamında Kur’an’a konu olduğunu söylemek oldukça zordur. Zira bu haberler geçmiş ve geleceğe dair bir “anlatı” görünümünde olsa da bu anlatılar yapısı, üslubu ve tarzı itibarıyla, geçmişte var olan ya da ileride bizi bekleyen olaylar formundan çıkarak “şimdi-burada” bulunan insanın zihnî ve

<sup>381</sup> Bâkıllânî, *İ‘câzu’l-Kur’ân*, s. 23

<sup>382</sup> Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 214.

<sup>383</sup> Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Beyânu İ‘câzi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zeğlûl Selâm, Mısır, Dâru’l-Me‘ârif, 1976, s. 24.

ahlakî inşasının bir aracına dönüşmektedir.<sup>384</sup> Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak Kur'an kendine has üslup ve anlatım tarzı ile geçmiş ve geleceğe dair haberleri sürekli "şimdinin" içinde değer kazanan bir anlam alanına çekerek insan idrakine sunmaktadır. Bu bağlamda Augustine'nin zamanın temel üç kategorisini oluşturan geçmiş, şimdi ve geleceğin "ânın" içindeki anlamına dair şu yorumu oldukça dikkat çekicidir:

"Ne geçmiş ne de gelecek vardır. Böylelikle geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde üç zamanın olduğunun söylenmesi doğru değildir. Belki de haklı olarak üç zamanın olduğu söylenebilir: Geçmişteki şeylerin şimdiki zamanı, şimdiki şeylerin şimdiki zamanı ve gelecekteki şeylerin şimdiki zamanı. Çünkü bu üç zaman bir şekilde ruhta vardır. Yoksa ben onları başka bir yerde göremem. Geçmiş şeylerin şimdiki zamanı hafızadır, mevcut şeylerin mevcut zamanı doğrudan deneyimdir, gelecekteki olayların şimdiki zamanı ise umut ve beklentidir. Zamanlardan bu şekilde konuşmamıza izin verilirse, üç zamanı görüyorum ve üç zaman olduğunu kabul ediyorum."<sup>385</sup>

Bu çerçevede baktığımızda gerek geçmişe gerekse de geleceğe dair haberlerin Kur'an'da nasıl bir dil, üslup ve anlam düzeyinde anlatıldığı oldukça önemlidir. Bu açıdan Kur'an'ın geçmişe dair haberleri, bir bilgi malzemesi olarak aktardığını ve temel hedefinin o haberleri "bilinir kılmak" ya da muhatabı geçmişe dair "bilgilendirmek" olduğunu söylemek kanaatimizce doğru bir okuma değildir. Nitekim Kur'an'da yer alan geçmişe dair bu haberlerin muhatapların tarihsel tecrübesi içerisinde bir şekilde bilindiğine ve nesilden nesile nakledildiğine dair Râzî Fecr 89/6 ayetinde yer alan ألم تر "Görmedin mi?" ifadesinin tefsiri bağlamında şu yorumu yapmıştır:

"Bu ifade, 'Bilmiyor musun?' anlamındadır. Çünkü bu haberleri, Hz. Peygamber'in görmüş olması mümkün değildir. Burada 'görme' kelimesi 'bilme' manasında kullanılmıştır. Zira Ad, Semûd ve Firavun ile ilgili haberler tevatüren, nesilden nesile nakledilmişti. Çünkü Ad ve Semûd, Arab beldelerinde yaşamışlardı. Firavun'un beldesi de Arap diyarına bitişik (yakın) idi. Tevâtür ile gelen haberler ise zarurî (kesin) ilim ifade eder. Zarurî ilim de kuvvet, açıklık ve şüpheden uzak olma açısından 'görme' gibidir. İşte bundan dolayı yüce Allah, 'Bilmiyor musun, elbette biliyorsun' anlamında, 'Görmedin mi?' tabirini kullanmıştır."<sup>386</sup>

Bu çerçevede baktığımızda Kur'an'ın geçmişe dair haberler vermesindeki maksadın, o haberleri "bilinir kılmak" ya da icâzın bir konusu olarak salt bu haberler üzerinden muhataba "meydan okumak" olduğunu söylemek oldukça güçtür. Zira bu okuma biçimi Kur'an'ın, geçmişten haber veren tarihsel bir vesikaya veya bilgi nesnesine dönüşmesi anlayışını ortaya çıkarabilir. Hâlbuki Kur'an insanlığın yaşanmış tecrübesi olan geçmişe dair

<sup>384</sup> Tatar, "Kur'an'da Varlık Tasavvuru", s. 75.

<sup>385</sup> Saint Augustine, *Confessions*, Translated and Edited: Albert C. Outler, Texas, t.y., s. 165.

<sup>386</sup> Fahrüddin Muhammed b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1999, c. XXIII, s. 121.



haberlere yeni bir anlam, değer ve muhteva kazandırarak yer vermektedir. Kur'an haberlerine dönük geliştirilecek olan okuma biçiminde bu dönüşümün göz önünde bulundurulması gerekir. Bu dönüşümü kavramanın en önemli araçlarından birisi ise haberlerin Kur'an'da nasıl bir dil ve üslup yapısı içerisinde muhataba sunulduğunun dikkate alınmasıdır. Bu durum aynı zamanda Kur'an'ın geleceğe yönelik vermiş olduğu haberler için de geçerlidir. Zira Kur'an'da haber formunda gelecekte birtakım hadiselerin olacağı bildirilse de bu tür haberlerin salt geleceğe dair ilâhî bir bildirime hasredilmesi doğru bir yaklaşım olmaz. Özellikle araştırmamızın temel konusunu oluşturan haber ve inşâ üslubu bağlamında bu haberleri okuduğumuzda, gelecekte bir olayın gerçekleşeceğine dair haber görünümünde olan bildirimlerin muhatabın kalbini teskin eden, davranışlarına yön veren ve zihnini şekillendiren inşâî bir amaca matuf olduğu anlaşılmaktadır.<sup>387</sup> Dolayısıyla bu haberlerin epistemik ya da mucizevî değerinden ziyade, muhatabı inşâ eden karakterlerine yoğunlaşmak, Kur'an'ın bu haberler üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı hedeflere daha uygundur. Bu mesele ilerleyen bölümlerde daha geniş bir şekilde işleneceğinden bu kadarıyla yetinebiliriz.

### 3.4.3. Kur'an Haberlerinde Nesh Meselesi

İslam ilim geleneğinde Kur'an haberlerinin ilişkilendirildiği konulardan bir diğeri nesh meselesidir. Nesh meselesi fıkıh, hadis, kelam ve tefsir gibi farklı disiplinlerin bir şekilde konusu olmakla birlikte erken dönemden itibaren Katâde b. Diâme (ö. 117/736), Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/839) ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) gibi birçok âlim tarafından konuya dair müstakil eserler kaleme alınmış ve süreç içerisinde "en-Nâsih ve'l-Mensûh" başlığı altında Kur'an'da nesh meselesini inceleyen geniş bir literatür oluşmuştur.<sup>388</sup> Nesh genellikle ahkâm üzerinden incelense de Kur'an haberlerinde neshin olup olmadığı meselesi de tartışılmıştır. Bu çerçevede usûl âlimleri Kur'an'ı içerik olarak haber ve hüküm bildiren ayetler şeklinde iki kategoriye ayırmışlardır. Allah'ın fiilleri ve sıfatlarıyla ilgili ifadeler, cennet, cehennem ve melek gibi gaybî varlıklarla alakalı haberler, geçmiş peygamberlere ve kavimlere dair kıssalar, insanın, yerin ve göğün yaratılışına yönelik anlatımlar haber kategorisi altında

<sup>387</sup> Bu bağlamda Kur'an'ın geleceğe dair vermiş olduğu bir kısım haberlerin, haber-inşâ üslubu çerçevesinde nasıl yorumlandığına dair bkz. Ayşenur Fidan, "Kur'an'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri", **Bilimname**, 2019, sy. 2, c. XXXVIII, s. 835-862.

<sup>388</sup> İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2014, s. 127; M. Sait Şimşek, **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, İstanbul, Kitap Dünyası Yayınları 2012, s. 80-86.

sayılmıştır. Bu açıdan genel bir ilke olarak hüküm bildiren ayetlerde nesh câiz görülürken Allah'ın bütün bu haber verdiklerinde neshin caiz olmadığı belirtilmiştir.<sup>389</sup>

Bununla birlikte Ebû Ca'fer en-Nehhâs isim vermeden bazı âlimlerin Allah'ın kitabında nâsih ve mensûh ayet olmadığı görüşünü benimsediğini buna mukabil diğer bazılarının ise emir ve nehyde olduğu gibi haberlerde de neshi câiz gördüğünü zikretmiştir. Bu bağlamda Nehhâs, neshi mutlak anlamda nefyeden grubun müminlerin yolundan ayrıldığını söylerken haberlerde neshin caiz olduğu görüşünü ise küfre te'vîl edilmesi gereken çok tehlikeli ve ağır bir söz olarak yorumlamıştır. Zira ona göre bir kimse, "Falan kalktı" dedikten sonra, "Kalkmadı" diyerek önceki sözünü sonraki söylediğiyle nesh ettiğinde yalancı bir kimse olur.<sup>390</sup> Dolayısıyla Kur'an haberlerinde neshi caiz görmek bir anlamda Allah'a yalan isnat etme manası taşıyacağından kesin surette doğru değildir. İbn Selâme (ö. 410/1019) ise konuyla ilgili eserinde, Süddî el-Kebîr (ö. 128/745) ve Abdurrahmân Zeyd b. Eslem'in (ö. 182/798) emir ve nehyde olduğu gibi mutlak manada bütün haberlerde neshi caiz gördüklerine değinmiştir. Bir topluluğun ise hiçbir akli delile ve hüccete dayanmadan bu iki âlimin görüşünü benimsediğini zikreden İbn Selâme, bu âlimleri böyle bir görüşe sevk eden temel sâikin birtakım rivayetler olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>391</sup>

Erken dönemde haberlerde nesh meselesini kapsamlı bir şekilde ele alan âlimlerden birisi Hâris el-Muhâsibî'dir (ö. 243/857). Haşaviyye'nin<sup>392</sup> ve bir kısım Râfîzîlerin<sup>393</sup> Kur'an haberlerinde neshi câiz gördüklerini belirten Muhâsibî, bu bağlamdaki tartışmayı Allah'ın sıfatları ve isimleri ile Kur'an'da zikri geçen geçmiş ve geleceğe dair haberler üzerinden yürütmüştür.<sup>394</sup> Ona göre Allah'ın isimlerinde ve sıfatlarında neshin câiz görülmesi küfrü gerektiren bir durumdur. Diğer taraftan Muhâsibî'ye göre Kur'an'ın geçmiş ve geleceğe dair haberlerinde neshin caiz görülmesi ise Allah'ın sözünden döndüğü ve kendisini yalanladığı

<sup>389</sup> Bkz. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **el-Îzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi**, thk. Ahmed Hasan Ferhât, Cidde, Dâru'l-Menâra, 1986, s. 66; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelûsî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y., c. I, s. 72; Zerkeşî, **Burhân**, c. II, s. 33; Zürkânî, **Menâhil**, c. II, s. 211.

<sup>390</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nehhâs, **en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Mısır, el-Mektebetü'l-Allâmiyye, 1938, s. 4.

<sup>391</sup> Ebu'l-Kâsım Hibetullâh İbn Selâme el-Mukrî, **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984, s. 27.

<sup>392</sup> Haşeviyye "dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teciime kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen bir addır." Bkz. Metin Yurdagür, "Haşeviyye", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1997, c. XVI, s. 426-427.

<sup>393</sup> Râfîzîler "başlangıçta Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmîler'e, daha sonra bütün Şîî fırkaları ile Şîî unsurları taşıyan bazı bâtinî gruplara verilen bir isimdir." Bkz. Mustafa Öz, "Râfîzîler", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları 2007, c. XXXIV, s. 396-397.

<sup>394</sup> Hâris el-Muhâsibî, **Akl ve Kur'anî Anlamak el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân**, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yayınları, 2018, s. 262.

anlamı taşır ki bu kabul edilmez.<sup>395</sup> Bu doğrultuda Muhâsibî'nin meseleyi bedâ inancı,<sup>396</sup> Allah'ın ilim, kelam, yaratma, emir ve kudret gibi sıfatları, halku'l-Kur'an tartışması, va'd ve vaîd gibi konularla ilişkilendirerek incelemesi oldukça dikkat çekicidir.<sup>397</sup> Bu açıdan bakıldığında özellikle Allah'ın ilmiyle ilişkili olarak haberlerde nesh meselesinin çok farklı kelimî boyutlarının ve uzantılarının olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>398</sup>

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) haberlerde nesh meselesini kategorik bir ayrıma tabi tutarak daha anlaşılır bir çerçevede incelemiştir. Ona göre haberler kendi içerisinde “neshi caiz olmayan haberler” ve “neshi caiz olan haberler” şeklinde iki kısma ayrılır. Neshi caiz olmayan haberlere, Allah'ın sıfatları ve zulmün kötü oluşu gibi evrensel ahlakî değerler örnek verilmiştir. Zira tebdili mümkün olmayan bu tür haberlerin nesh edilmesi Allah'a yalan isnat etmek ve insanın temel ahlakî değerleriyle çelişmek manası taşır ki bu doğru değildir. Diğer taraftan neshi caiz olan haberler “hüküm bildiren haberler” ve “hüküm bildirmeyen haberler” şeklinde iki alt başlıkta ele alınmıştır. Bu bağlamda geçmiş ve gelecekle ilgili bir kısım haberlerin -nesh olarak isimlendirilmese de- nesh manasını taşıyabileceği belirtilmiştir. Örneğin “Allah âsi olanlara ebedî azap edecek” haberinde ebediyetten kasıt belli bir müddet olabilir. Geçmişe dair habere ise “Allah Zeyd'e bin yıl ömür verdi.” cümlesi örnek verilmiştir. Bu haberde Allah'ın Zeyd'e hakiki anlamda bin yıl ömür verdiği anlaşılmayabilir.<sup>399</sup>

İbn Hazm (ö. 456/1064) kelimî emir, rağbet (teşvik), haber ve istifham şeklinde dört kısma ayırarak haberlerde nesh meselesini daha kapsamlı ve sistematik düzeyde incelemeye çalışmıştır. Ona göre istifham, rağbet ve haber cümlelerinde neshi caiz değildir. Zira istifham ve haberden dönmek istidrâk (cayma) ifade eder ki bu da daha önce söylenen sözün yalanlanması anlamına gelir. Teşvik edilen bir şeyden dönmek ise ya yeni bir durumun arız

<sup>395</sup> Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân**, s. 263.

<sup>396</sup> *Bedâ*, Şîâ'nın benimsediği temel inançlardan birisi olup, terim olarak Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişimin meydana gelmesini ifade eder. Bu tanıma göre bedâ inancı, “Allah'ın vuku bulacağını bildirdiği bir haberin, daha sonra farklı şekilde gerçekleşmesi” anlamını taşımaktadır. Bu düşüncenin oluşmasında Şîâ grupları içerisinde ortaya çıkan siyaset ve iktidar teorilerinin önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Câ'fer es-Sâdık'ın kendisinden sonra oğlu İsmail'in imam olacağını bildirmesine mukabil daha hayatta iken oğlunun vefat etmesi bedâ inancı üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Bkz. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s. 44.

<sup>397</sup> Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân**, s. 262-270, 333-356.

<sup>398</sup> Nitekim Muhammed b. Abdulhamîd el-Üsmendî ö. 552/1157) bir kısım kelimî haberlerde neshi caiz verilerini zikrederek, meselenin kelimî bağlamına dikkat çekmiştir. Bkz. Muhammed b. Abdulhamîd el-Üsmendî, **Bezlu'n-Nazar fî'l-Usûl**, thk. Muhammed Zekî, Abdülberr, Kahire, Mektebetü't-Türâs, 1992, s. 332.

<sup>399</sup> Muhammed b. Ali Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh**, thk. Halil el-Meyyis, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1982, c. I, s. 388.

olmasıyla ya da bilinmeyen bir şeyin öğrenmesiyle mümkün olur. Bu bakımdan teşvik edilen bir şeyden vazgeçmek, teşvikte bulunana arız olan bir fesattan kaynaklanacağı için haber ve istifhamda olduğu gibi teşvikte de nesh caiz görülmemiştir. Dolayısıyla zikri geçen bütün bu durumlardan Allah münezzeh olduğundan Kur'an'da yer alan haber, istifham ve rağbet ifadelerinde nesh caiz değildir. Diğer taraftan İbn Hazm lafzen haber, manen emir anlamına gelen ifadelerde neshi caiz görmüştür.<sup>400</sup>

Haberlerde nesh meselesine dair ortaya konulan yaklaşımları üç farklı görüşte özetleyen Zerkeşî, cumhurun haberlerde neshin caiz olmadığı görüşünü benimsediğini, bazılarının mutlak anlamda haberlerde neshi caiz gördüklerini, diğer bazılarının ise haberlerde neshi, emir ve nehiy manasında olan ifadelerle sınırlandırdıklarını zikretmiştir.<sup>401</sup> Bu noktada mutlak manada haberlerde neshin caiz görülmesi, Haşeviyye ve Râfizîler gibi kelimî çevrelerin görüşünü temsil etmekte, neshi emir ve nehiy manasındaki haberlerle sınırlandıran görüş ise fıkıhçıların yaklaşımını yansıtmaktadır. Örneğin mezkûr kelimî çevreler Allah'ın arş üzerinde olduğunu bildiren ayetlerin<sup>402</sup> O'nun her yerde olduğunu bildiren ayetlerle<sup>403</sup> nesh edildiğini öne sürmüşlerdir.<sup>404</sup> Fakihlerin yaklaşımına ise şu ayet örnek olarak verilebilir: *“Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden ya da Allah'a ortak koşan bir erkekle evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.”* (en-Nûr 24/3). Bu ayetteki ifadeler her ne kadar haber formunda olsa da nehiy manası taşıdığı ve en-Nûr 24/32 ayetiyle nesh edildiği söylenmiştir.<sup>405</sup> Diğer bir örnek olarak içkiyle ilgili olarak haber formunda zikredilen en-Nahl 16/67 ayetinin Mâide 5/90 ayetiyle nesh edilmesi verilebilir.<sup>406</sup> Fıkıhî bir bağlama sahip olan bu okuma biçimi normatif bir perspektifi yansıtmaktadır.

Diğer bir husus olarak bazı âlimlerin istisnâ cümlelerini ve tahsîs ifadelerini nesh kapsamında değerlendirdiklerine dikkat çekebiliriz.<sup>407</sup> Bu yaklaşım biçiminin özellikle kavramsallaştırmaların tam olarak oturmadağı selef dönemine ait yaygın bir anlayış olduğu görülmektedir. Şöyle ki erken dönemde istisnâ, tahsîs ve nesh kavramları benzer anlamlarda

<sup>400</sup> Bu bağlamda el-Bakara 2/183, 240; Âl-i İmrân 3/97 ayetlerini örnek olarak vermiştir. Bkz. İbn Hazm **İhkâm**, c. IV, s. 72.

<sup>401</sup> Zerkeşî, **Burhân**, c. II, s. 33.

<sup>402</sup> Bkz. el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2.

<sup>403</sup> Bkz. el-En'âm 6/3; ez-Zuhruf 43/84; Kâf 50/16; el-Mücâdele 58/7.

<sup>404</sup> Muhâsibî'ye göre zâhirin hilafınaymış gibi nesh edildiği düşünülen bu ayetler arasında asla nesh ilişkisi yoktur. Ona göre süreten birbiriyle çelişen ayet grupları arasında farklı hususlara vurgu yapılmıştır. Bkz. Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân**, s. 344, 345.

<sup>405</sup> Bu ayetin nesh dışında farklı şekillerde anlaşılabilceğı de söylenmiştir. Bkz. Nehhâs, **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, s. 582.

<sup>406</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Îzâh li Nâsihi'l-Kur'ân**, s. 26.

<sup>407</sup> İbn Selâme, **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, s. 27.

kullanılmış, sonraki dönemde ise özellikle fakihler bu kavramları farklı şekillerde tanımlama yoluna gitmiştir.<sup>408</sup> Nitekim Ebû Ubeyde selefin yolunu takip ederek istisnâ cümlelerini nesh olarak isimlendirmiştir.<sup>409</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise neshin emir ve nehiyde caiz olduğunu, salt haberde caiz görülmediğini zikrederek istisnâ ve tahsîsin nesh olmadığına dikkat çekmiştir. Buna mukabil fakihlerin aksine birtakım kimseler istisnâ ve tahsîsi nesih kabilinden kabul ettiklerini ve haberlerde neshi caiz gördüklerini vurgulamışlardır.<sup>410</sup> Bu bağlamda örnek olarak Süddî el-Kebîr (ö. 128/745), Bakara 2/284 ayetinin yine aynı sûrede yer alan 286. ayeti ile nesh edildiğini belirtmiştir.<sup>411</sup> Ona göre Bakara 2/284. ayet nazil olduğunda sahabe nefislerinde olan vesveselerden hesaba çekiliyordu. Daha sonra müslümanlar içlerinden geçen vesveseleri kontrol edemediklerini ve bu ayetle amel etmelerinin mümkün olmadığını dile getirerek Hz. Peygamber'e şikâyetle bulunmuşlardır. Bu durumun akabinde zikri geçen ayet, *"Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği ile yükümlü tutar."* (el-Bakara 2/286) ayetiyle nesh edilmiştir.<sup>412</sup> Buna mukabil bu iki ayet arasında nâsih-mensûh ilişkisi değil, umûm-husûs ilişkisi olduğu da söylenmiştir.<sup>413</sup>

Anlaşıldığı üzere nesh meselesi çok farklı boyutlarıyla ele alınmış ve genel bir prensip olarak haberlerde neshin olmayacağı belirtilmiştir. Bununla birlikte bir kısım kelamî çevreler ve âlimler haberlerde de neshin olabileceği görüşünü benimsemişler ve çeşitli ayetler üzerinden bu görüşlerini temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bize göre en genelde klasik nesih anlayışı Kur'an'ı, nas-olgu diyalektiği içerisinde değişik durumlar, şartlar ve gelişmelere paralel olarak varlık kazanan bir "hitap" düzeyinden, tabiri caiz ise masa başında yazılmış bir "kitap" düzeyine indirgemektedir. Bu okuma biçimi Kur'an'ın bütünlüğünü

<sup>408</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî, **en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk. Abdulgaffâr Süleymân, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, s. 8; Cemâluddîn Ebu'l-Ferac Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, **el-Mussaffâ bi Ekeffi Ehli'r-Rusûh min İlmi'n-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 12.

<sup>409</sup> Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî, **en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz**, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1997, s. 58.

<sup>410</sup> İbnu'l-Cevzî, **el-Mussaffâ**, s. 12.

<sup>411</sup> İsmail b. Abdurrahmân Ebû Muhammed es-Süddî, **Tefsîru'l-Süddî el-Kebîr**, thk. Muhammed Atâ Yûsuf, Mısır, Dâru'l-Vefâ, 1993, s. 81.

<sup>412</sup> Süddî, **Tefsîru'l-Süddî**, s. 169.

<sup>413</sup> Diğer bir örnek olarak Ebû Ca'fer en-Nehhas, Hûd 11/15 ayetinin el-İsrâ 17/18 ayetiyle neshedildiğine, İbn Abbâs'tan bir görüş naklederek yer vermiştir. Nehhâs burada nesh olduğuna dair yapılan izahı doğru bulmamış ve imkânsız bir yorum olarak vasfetmiştir. O bu yorumu, "Bir adamla karşılaştım." deyip daha sonra, "Karşılaşmadım." diyen kimsenin durumuna benzetmiştir. Dolayısıyla böyle bir şey yalan ve batıl olacağından ayette neshin olduğunun söylenmesi caiz değildir. Nehhas konuyla ilgili eserinde haberlerin nesh edilemeyeceğine dair daha birçok örnek vermiştir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nehhâs, **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Muhammed Abdusselâm, Kuveyt, Mektebetü'l-Felâh, 1408/1987, s. 329, 344, 416, 417, 461, 464, 503, 542, 651, 654; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nehhâs, **Me'âni'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Mekke, Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1989, c. I, s. 329.

parçaladığı gibi birtakım teolojik ve zihinsel kırılmaları da beraberinde getirmektedir.<sup>414</sup> Bu açıdan ahkâmla ve Kur'an haberleriyle ilgili üslup ve içerik farklılıklarının en başta nesh olgusu üzerinden anlaşılmalı çalışılması, meseleyi çözmekten ziyade, çözülmesi ve anlaşılması daha da zor bir noktaya götürmektedir. Buna mukabil Kur'an'ın nüzul seyrini dikkate aldığımızda, gerek ahkâmla ilgili gerekse de Kur'an haberleriyle ilgili olsun değişimin bütün alanlarında, tedrici/aşamalı bir yolun takip edildiği ve buna bağlı olarak kullanılan dil ve üslupla, değiştirici ve dönüştürücü bir sürecin izlendiği anlaşılmaktadır.<sup>415</sup> Dolayısıyla Kur'an haberlerinin doğru okunması, bu haberlerin nüzul seyri içerisinde hangi amaç doğrultusunda, nasıl bir dil ve üslup formu içerisinde vahye konu edildiğinin tespit edilmesine bağlıdır.

Diğer taraftan Kur'an haberinde nesh meselesine dair yapılan tartışmalarda ilâhî ekseninde tek boyutlu ve soyutlayıcı bir perspektiften hareket edilmesi, Kur'an'da yer alan haberlerin salt ilâhî bir bilgiye indirgenmesi anlamını taşıyabilir. Başka bir ifadeyle Kur'an haberleri ile ilâhî ilim arasında bir aynılık ilişkisi kurulması, bu haberlerin insana ve dile özgü ufuklardan soyutlanması anlayışını ortaya çıkarabilir.<sup>416</sup> Hâlbuki geçmişe ve geleceğe dair Kur'an'da yer alan haberlerin ontolojik yapısından, epistemolojik ve tarihsel değerinden ziyade, ilk muhatapların dil, düşünce ve anlam dünyasından hareketle işlevi ön plana çıkarılmıştır. Ne var ki Kur'an haberleri ekseninde tartışılan nesh meselesinde epistemolojik ve tarihsel perspektiften hareket edildiği anlaşılmaktadır. Bu bakış açısı haberler meselesini ilâhî bilgiyle ilişkili olarak doğru-yalan üzerinden yürütülen sığ ve kısır bir tartışmaya dönüştürmüştür. Oysa Kur'an haberlerindeki anlam farklılıklarının kaynağı, Allah'ın ilim sıfatı ya da vahyin bizzat kendisi değil, süreç içerisinde değişen ve dönüşen şartlara bağlı olarak kullanılan dil ve üslupla ilişkilidir. Bu açıdan Kur'an tabiata, insanın yaratılışına, tarihe, geçmiş ümmetlere, gayba ve ahirete dair haberleri aktarırken oldukça zengin ve dönüştürücü bir dil ve üslup kullanmıştır. Dolayısıyla Kur'an haberlerinin doğru anlaşılması, bu üslup yapısının dikkate alınmasına bağlıdır ki bu yapıyı oluşturan önemli unsurlardan birisi de haber ve inşâ üslubudur.

<sup>414</sup> Düzenli, "Haberlerde Tedricilik", s. 133.

<sup>415</sup> Düzenli, "Haberlerde Tedricilik", s. 126. Örneğin Medine döneminin Mekke döneminden üslup ve içerik olarak farklılık arz ettiği görülmektedir. Aslında bu durum iki farklı süreci ifade etmektedir. Birincisi Mekke süreci olup bu dönemde, yeni olgusal şartlarla uyumlu, bilincin ve zihnin inşasını sağlayan inanç ve ahlaka dair temel esaslar oluşturulmuştur. İkinci süreci oluşturan Medine dönemi ise sosyal yapı ve bu yapıya yönelik hukuku düzenlemelerin hayata aktarılmasını temsil etmektedir. Bkz. Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 41.

<sup>416</sup> Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 353.

### 1.3.4. İnşâ Kavramı

Haberin tanımını, mahiyetini ve İslam geleneğinde Kur'an-haber ekseninde gündeme gelen tartışmaların genel çerçevesini ortaya koyduktan sonra inşâ kavramının tanımı ve mahiyeti meselesine geçebiliriz. Dilin temel ifade özellikleri açısından kelam, haber ve inşâ şeklinde iki kısma ayrılmış ve bu itibarla inşâ kavramı haberin mukabilinde tarif edilmiştir. Bu bağlamda *inşâ* إنشاء kelimesi *if'âl* babında bir mastar olup “var etmek, ortaya çıkarmak, yaratmak, takdir etmek, üretmek, dönüştürmek, kurmak, bir şeyi varlık sahnesine çıkarmak, yetiştirmek ve yükseltmek” gibi anlamlara gelir.<sup>417</sup> Örneğin *أنشأت حديثاً* cümlesi “Bir söze başladım.” manasında kullanılır.<sup>418</sup> *فلان نشأ* cümlesi ise “Falan kişi büyüdü, delikanlı oldu.” anlamına gelir. Aynı kökten gelen *nâşî* ناشئ “genç, civan, delikanlı” manasında bir sıfattır.<sup>419</sup> *Nâşie* الناشئة ise gecenin ilk bölümüne verilen bir isimdir.<sup>420</sup> *نشأ السحاب* cümlesi “Bulutların ilk defa ortaya çıkıp, havada yavaş yavaş büyümesi, yetişmesi ve yoğunlaşması” demektir. Ayrıca *نشئة البئر* sözü “kuyudan çıkartılan toprak”, *نشئة الحوض* ifadesi ise “bir havuzun en aşağısına konulan taş” manasına gelmektedir.<sup>421</sup> Bununla birlikte *inşâ* kelimesi farklı türevleriyle Kur'an'da 28 yerde geçmekte ve genellikle “yaratmak” anlamında kullanılmaktadır.<sup>422</sup> Dolayısıyla inşâ kelimesinin etimolojik anlamlarını dikkate aldığımızda en genel manada var olanı takdir etmeyi, dönüştürmeyi ve yeniden yapılandırmayı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan İslam ilim geleneğinde inşâ kavramı edebiyat, kelam, fıkıh, dil, felsefe ve belagat gibi birçok disiplinin konusu olmuş ve farklı yönleriyle tanımlanmıştır. Örneğin Arap edebiyatında inşâ, özellikle devlet içindeki resmî ve özel yazışmaların yöntemini ve esas alınması gereken dil ve üslup kurallarını inceleyen edebî bir sanat anlamında kullanılmıştır. Öyle ki bu edebî tarz *İlmu'l-İnşâ* ismiyle bir disipline dönüşmüş, konuya dair Emeviler döneminden itibaren zengin bir literatür oluşmuş ve bu kapsamdaki metinler *Münşeât* olarak isimlendirilmiştir. Bu eserlerde kâtipte bulunması zorunlu olan vasıflar, yazı malzemeleri, yazışmalarda uyulması gereken dil ve üslup kuralları gibi kitabetin usulüyle

<sup>417</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, c. IV, s. 288; Cevherî, *Sihâh*, c. I, s. 77; İbn Fâris, *Makâyîsu'l-Luğa*, c. V, s. 429; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 170.

<sup>418</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, c. VI, s. 288.

<sup>419</sup> Cevherî, *Sihâh*, c. I, s. 77.

<sup>420</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VI, s. 288; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, c. V, s. 429.

<sup>421</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 170.

<sup>422</sup> Bkz. Abdülbakî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, s. 241-242; *İnşâ* kelimesi Kur'an'da yaratmak anlamının yanında bir yerde *يَنْشُوا* “büyümek, yetişmek” (ez-Zuhruf 43/18), üç yerde *النَّشْأَةُ* “yaratılış” (el-Ankebût 29/20; en-Necm 53/47; el-Vâkı'a 56/62), bir yerde ism-i fâil kalıbında *الْمُنْشِئُونَ* “yaratan” (el-Vâkı'a 56/72), bir yerde ise *نَاشِئَةُ اللَّيْلِ* tabiriyle “gece ibadet eden” (el-Müzzemmil 73/6) anlamında kullanılmıştır.

alakalı konular işlenmiştir. Edebiyattaki bu özel anlamı yanında inşâ, belirli dil kaidelerine ve belagat kurallarına uygun olarak söylenen ya da yazılan her çeşit söz veya düz yazı olarak da tarif edilmiştir.<sup>423</sup> Diğer taraftan bu başlık altında, dilin temel iki kategorisinden biri olan inşâ kavramının genel hatlarıyla felsefe, fıkıh ve klasik dilbilimde nasıl tanımlandığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu tespit inşâ kavramının hangi boyutlarda ele alındığını ve bu boyutlar arasındaki ilişkiyi görmek açısından oldukça önemlidir.

### 3.4.1. Felsefede İnşâ

İnşâ kavramının Arapça olması, bu kavramın içermiş olduğu mefhumun diğer dillerde ve düşünce sistemlerinde bulunmadığı sonucunu doğurması gerekir. Zira inşâ mefhum olarak gerek klasik gerekse de modern dönemde felsefi düşünce içerisinde dilsel beyanların icra edici yönü itibarıyla farklı şekillerde incelenmiştir. Bu açıdan inşâ mefhumunun felsefi düşüncedeki kullanımını Aristo'ya kadar geri götürebiliriz. Şöyle ki Aristo mantığında önerme; iki ya da daha fazla terimden oluşan, doğru veya yanlış olması muhtemel söz şeklinde tanımlanmıştır.<sup>424</sup> Bu bağlamda doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olan söz, hakikati veya hatayı tazammun eder. Diğer taraftan poetikin/şiirin konusu olan emir, dua ve dilek kabilinden sözler doğrulamaya ve yanlışlamaya muhtemel olmadığından hakikat ya da hata içermez. Bu tür ifadeler Aristo'ya göre anlamlı bir söz olmakla birlikte apofantiktir yani olumluluk ya da olumsuzluk içeren bir yargı bildirmez.<sup>425</sup> Buna göre Aristo felsefesinde inşâ kavramı; emir, nehiy, dua ve dilek gibi doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmayan beyan türleri şeklinde tarif edilmiştir. Bu çerçevede haber, önermeye karşılık gelirken inşâ ise önerme/haber niteliği taşımayan cümle ve ifade türlerini temsil etmektedir. Aristo'ya göre cümle niteliği taşıyan her tümce anlamlı olmakla birlikte yalnızca doğruluk ve yanlışlık değeri taşıyan tümceler bildirseldir. Örneğin dilek kipleri birer anlamlı tümce olmasına mukabil, doğruluk ve yanlışlık niteliğine sahip olmadığından bildirsel değildir. Aristo bu tür bildirsel olmayan ifadelerin yeni bir bilgi üretmekten ziyade, hitabet ve şiire daha yakın olduğunu zikretmiştir.<sup>426</sup>

İslam felsefe ve mantık geleneğinde Aristo'nun bu ayrımının geliştirilerek genel bir kabul haline geldiğini söyleyebiliriz. Söz gelimi Fârâbî (ö. 339/950) her sözün yargı bildirmeyeceğini belirterek farklı söylem biçimlerini, “tam söz” ve “nakıs (tam olmayan)

<sup>423</sup> Bkz. Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr et-Tûnusî, *Usûlu'l-İnşâ ve'l-Hitâbe*, Riyad, Mektebutü Dâri'l-Minhâc, 1433/2011, s. 47-54; İrmak, *Haber ve İnşâ*, s. 136; İsmail Durmuş, “İnşâ”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, c. XXII, s. 334-337.

<sup>424</sup> Aristoteles, *Kategoriler – Önermeler*, s. 66.

<sup>425</sup> Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s. 103.

<sup>426</sup> Aristoteles, *Peri Hermeneias Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitapevi, 2018, s. 11.



söz” şeklinde ikiye ayırmıştır.<sup>427</sup> Cümle niteliğine sahip olmayan isim ve sıfat tamlaması gibi terkipler nakıs söz kategorisine dâhil iken, cümle niteliği taşıyan talep, nida ve rica gibi beyanlar ile yargı/hüküm bildiren ifadeler tam söz kategorisinde yer alır.<sup>428</sup> Fârâbî’ye göre talep, emir ve nida gibi ifadeler söyleyene ve söylenene göre değişkenlik arz etmekle birlikte doğruluk ve yanlışlık değeri taşımaz. Buna makabil yargı bildiren beyanlar mantık ilminin temel konularından birisi olup “önerme” olarak isimlendirilmiştir. Bu açıdan önerme, doğruluk ve yanlışlık değeri içeren yargılardır.<sup>429</sup> Felsefe ve mantıkta önermenin tanımına ve niteliğine dair yapılan bu açıklamalar ile haber ve inşâ üslubu arasında ciddi bir benzerlik olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim İbn Hazm (ö. 456/1064), *et-Takrîb li Haddi’l-Mantık* isimli eserinde önermeler (Kitâbü’l-‘İbâre) konusunu “Kitâbü’l-İhbâr” başlığı altında incelemiş ve önermeyi “haber” olarak adlandırmıştır.<sup>430</sup>

Gerek Aristo felsefesinde gerekse İslam mantık ve felsefe geleneğinde habere karşılık gelen önerme, insanın bilgi etkinliğinin vazgeçilmez bir unsuru olarak ele alınmıştır. Bu açıdan yalın, düz, teorik, zihnî ve formel (biçimsel) bir yapıya sahip olan önerme, insan zihninin bilgiye ulaşmada takip edeceği düşünce kalıplarıyla ve dilsel ifade formlarıyla ilişkilidir. Anlamlı bir cümle olmakla birlikte önerme niteliği taşımayan emir, nehiy, soru ve temenni gibi ifade türleri ise epistemik olarak bir hüküm bildirmezler. Dolayısıyla bu tür ifadeler burhân/kesin bilgi mesabesinde olmayıp zihnin bilgiye ulaşmasının temel aracını oluşturan mantığın doğrudan bir konusu da değildir. Buna göre emir, soru ve nehiy gibi ifade türleri, muhatabı ikna etme anlamı taşıyan retorik/hatâbe ve muhatabın hayal gücünü harekete geçiren poetikanın/şiirin ilgi alanına girmektedir.

Anlaşıldığı üzere klasik Arap dilbiliminin önemli konularından birisi olan haber-inşâ ayrımının izlerini ve bu ayrımın kavramsal açılımının yansımalarını, Aristo ve İslam felsefesinde açık bir şekilde görebiliyoruz. Ne var ki bu ayrımın felsefe ve mantığın konusu olmasıyla Arap dili ve belâğatının konusu olması arasında temel birtakım farklılıklar vardır. Söz gelimi felsefede önermenin/haberin yalın ve biçimsel bir yapıya sahip olduğu; emir, nehiy, soru ve temenni gibi ifade türlerinin ise gerçeklikten soyutlandığı, en azından bu tür ifadelerin gerçeklikle olan ilişkilerinin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki meseleye

<sup>427</sup> Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 202.

<sup>428</sup> Mustafa Yeşil, *Fârâbî ve Quine’da Dil Anlam ve Doğruluk İlişkisi*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2019, s. 215.

<sup>429</sup> Fârâbî, *Kitâb fi’l-Mantık el-‘İbâre*, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, Dâru’l-Kutub, 1976, s. 17.

<sup>430</sup> Ebû Muhammed İbn Hazm el-Endelüsî, *et-Takrîb li Haddi’l-Mantık*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, t.y., s. 79.

özellikle Kur'an'ın haber ve inşâ üslubu açısından baktığımızda Kur'an dilinde haber ne salt biçimsel ve epistemik bir formdadır ne de inşâ bildiren ifadeler gerçeklikten kopuktur. Bu eksende İslam düşüncesinde mantıkçılar ile dilcilerin tartışmaları oldukça anlamlıdır. Örneğin mantık alanında dersler veren Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ile Arap dilbilimcisi Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/978) arasında 326/932 yılında Vezir İbnü'l-Furât huzurunda gerçekleşen tartışmayı hatırlatabiliriz. Bu tartışmada Sîrâfî mantığın evrensel bir yapıya sahip olduğu iddiasına karşı çıkarak her dilin; hakikatin anlatılması, lafızların bir araya getirilmesi, nazım, takdim, tehir, nesir ve vezin gibi özel anlatım biçimlerinin ve olanaklarının olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>431</sup> Buna göre her dilin kendine has ifade formları ve kalıpları olup mantıksal esaslar dilsel olanın anlaşılmasında yeterli ve evrensel bir nitelikte değildir. Bu açıdan bakıldığında haber ve inşâ üslubunun her ne kadar felsefî uzantıları olsa da Arap diline has farklı ifade biçimlerine ve zengin bir edebî kullanım alanına sahip olduğu dikkate alınmalıdır.

Dilin temel ifade özelliklerinden biri olan inşâ kavramı mefhum olarak 20. yüzyılda müstakil bir disiplin haline gelen Göstergebilim ve Dil Felsefesi alanında ortaya konulan yaklaşımlarda da farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Amerikan göstergebilimci ve filozof Charles W. Morris (ö. 1979) bütün dilsel göstergelerin genel bir teorisini oluşturmaya çalışarak cümleler arasında, “semantik” ve “pragmatik” şeklinde bir ayrım yapmıştır.<sup>432</sup> Ona göre “semantik”, dilsel gösterge ile nesneler arasındaki anlamla alakalı iken, “pragmatik” ise konuşan özne ile dilsel gösterge arasındaki edimle yani eylemle ilişkilidir. Başka bir ifadeyle semantik, cümlelerle veya kelimelerle işaret edilen nesneleri ya da olguları incelerken pragmatik ise bu cümleler ile gerçekleştirilmek istenen eylemi inceler.<sup>433</sup> Bu bakımdan “semantik” ve “pragmatik” şeklinde dilin iki boyutu ortaya çıkmaktadır. Sadece belirli bir durumu tasvir eden semantik boyut hakiki anlamdır. Bu açıdan bir cümlemin semantik anlamı konuşan öznenin bağımsız olarak sadece cümleye ait olup ondan ayrı düşünülemez. Pragmatik anlam ise yalnızca belirli bir durumu tasvir etmez. Dahası bu tür ifadelerde müteteklim duygularını ve düşüncelerini açığa çıkarmak suretiyle

<sup>431</sup> Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbu'l-İmtâ' ve'l-Mu'ânese*, thk. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, t.y., s. 120-127. İslam ilim geleneğinde nahivciler ve mantıkçılar arasında meydana gelen tartışmalara dair geniş bilgi için bkz. Mehmet Şirin Çınar, *Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul, İsam Yayınları, 2017, b.e.

<sup>432</sup> Morris gösterge kuramını üç boyut üzerine oturtmuştur. İlk iki boyutunu, pragmatik (edimbilim) ve semantik (anlambilim) oluştururken, üçüncü boyutunu ise göstergelerin kendi aralarındaki ilişkisini inceleyen sentaks yani sözdizimidir. Bkz. Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları – 1 Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 122.

<sup>433</sup> Hongwei Jia, “Foundation of the Theory of Sings”, *Chinise Semiotic Studies*, sy. 15, c. I, s. 6.

muhatapta bazı hisler uyandırarak onu harekete geçirir.<sup>434</sup> Bu noktada semantik anlam ile haber arasında, bir durumun tahkiye edilmesi açısından bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Pragmatik anlam ile inşâ kavramı arasında ise harekete geçiren ve eyleme sevk eden beyanlar olması cihetinden bir bağ kurulabilir. Ne var ki semantik anlam, söyleyenin kendi özel şartlarıyla ve tikel durumlarıyla ilgili bütün cümleleri içine alması yönüyle inşâ kavramından ayrılmaktadır. Örneğin Ahmet tarafından belirli şartlar ve koşullar içerisinde söylenen “Başım ağırıyor.” cümlesi pragmatik bir anlam ifade eder.<sup>435</sup> Dolayısıyla haber ve inşâ üslubu ile semantik ve pragmatik anlam arasında bir benzerlik göze çarparsa da içinde geliştirildikleri düşünce dünyası itibariyle çeşitli açılardan birbirlerinden ayrılmaktadır.

1950’li yıllarda Dil Felsefesi alanında John Langshaw Austin tarafından dilin işlevi ve farklı kullanım biçimleri bağlamında constative-performative şeklinde ortaya konulan ve öğrencisi John Roger Searle tarafından geliştirilen söz edimleri (speech acts) teorisi ile klasik dilbilimdeki haber ve inşâ üslubu arasında kayda değer bir benzerliğin olduğu söylenebilir. Söz edimleri düşüncesi Austin’den önce Almanya’da Karl Bühler (ö. 1963), İngiltere’de Alan Gardiner (ö. 1963) gibi isimler tarafından gündeme getirilse de dilin pragmatik ve icra edici fonksiyonuna dair bu fikri bir teoriye dönüştüren Austin’dir.<sup>436</sup> Ona göre son zamanlarda yaygın bir görüş haline gelen dilin tek işlevinin bildirim olduğunun ileri sürülmesi hatalı bir yaklaşımdır. Bu noktada Austin’in eleştiri oklarının hedefinde, mantıkçı-pozitivist dil anlayışı yer alır.<sup>437</sup> Mantıkçı-pozitivist dil anlayışına göre bir sözün anlamlı oluşu, duyusal ya da deneysel verilerle doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olmasına bağlıdır. Bu görüş, bildirim/önerme niteliği taşımayan ifadeleri doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olmadığından hesaba katmamış ve bu tür beyanları anlamsız kabul etmiştir.<sup>438</sup> Dolayısıyla Austin söz edimleri teorisini, dilsel bir ifadenin anlamını doğruluk-yanlışlık dikotomisine indirgeyen pozitivist yaklaşıma karşı geliştirmiştir. Zira ona göre gündelik hayatta doğru ve yanlış niteliğine sahip olmayan birçok beyan anlamlı bir zeminde kullanılmaktadır.<sup>439</sup>

Austin’in mantıkçı pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesine karşı olgusal bildirimler dışındaki tümceleri de içine alacak şekilde geliştirdiği bu teoriye göre dildeki ifadeler

<sup>434</sup> François Recanati, “İcra Edici Beyanlar”, **Söz Edimleri Seçilmiş Yazılar**, haz. Atakan Altınörs, İstanbul, Saner Matbaacılık, 2019, s. 45.

<sup>435</sup> Örneğin “Kar beyazdır.” cümlesi her şartta, durumda ve bağlamda söyleyenden bağımsız olarak aynı olguyu bildirmesi bu cümlenin semantik anlamını ifade eder. Bkz. Recanati, “İcra Edici Beyanlar”, s. 45.

<sup>436</sup> François Recanati, “Mantıkçı Pozitivizmden Gündelik Dilci Felsefeye: Pragmatikğin Doğuşu”, **Söz Edimleri Seçilmiş Yazılar**, haz. Atakan Altınörs, İstanbul, Saner Matbaacılık, 2019, s. 14.

<sup>437</sup> Austin, **Söylemek ve Yapmak**, s. 40.

<sup>438</sup> Atakan Altınörs, **Dil Felsefesi Tartışmaları**, İstanbul, Bilge Yayınları, 2018, s. 241.

<sup>439</sup> Austin, **Söylemek ve Yapmak**, s. 49.

betimleyici (constative) ve edimsel (performative) olmak üzere ikiye ayrılır. Doğrulanabilir-yanlışlanabilir niteliğe sahip olan bir olguyu, durumu ya da olayı olduğu gibi anlatan ifadeler “betimleyici” şeklinde tanımlanmıştır. Buna mukabil “edimsel” ise dilin içerisinde eyleme ve bir iş yapmaya dönük ifadeler olarak tarif edilmiştir. Edimsel beyanların anlamlı olması o beyanın doğru ya da yanlış olmasına bağlı değildir. Zira bu tür ifadelerde bir şey söylemek, esasında bir şey yapmak anlamına gelir. Örneğin “Oxford, Londra’ya 100 kilometre mesafededir.” cümlesi olgusal ve betimleyici bir beyan iken, “Söz veriyorum. Yarın o kitabı sana getireceğim.” ifadesi ise icra edici yani edimseldir.<sup>440</sup> Bu tür edimsel ifadelerin anlamlı oluşu doğru ve yanlış olmasına değil, yerine getirilmiş ya da getirilmemiş olmasına bağlıdır.<sup>441</sup> Diğer taraftan Austin başta “Bir şey söylemek bir şey yapmaktır.” tezini edimsel ifadelerle sınırlandırmış, ardından bu tezi dilsel beyanların tamamına genelleyerek dil yoluyla kurulan bütün ifadelerin oluşturucu ve yaratıcı bir güce sahip olduğunu ortaya koymuştur.<sup>442</sup>

Austin’in geliştirdiği söz edimleri teorisiyle haber ve inşâ üslubu arasında bir anlam ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda haber kavramı betimleyici (constative), inşâ ise edimsel (performative) beyanlara karşılık gelmektedir.<sup>443</sup> Bununla birlikte Austin daha sonra dilin bütün beyan türlerinin icra edici fonksiyona sahip olduğunu vurgulamakla, edimsel (performative) kavramını kendi dil teorisinin merkezine oturtmuştur. Bu bakımdan Austin’nin dilin icra edici yönünü göstermesi itibarıyla merkeze koyduğu edimsel/performative kavramı ile inşâ kavramı arasında bir anlam bağının kurulmaya çalışılması anlamlı görülebilir. Zira edimsel (performative) beyan, inşâ söz gibi dilin bilgi ya da tasvir edici yönüyle değil, eyleme sevk eden veçhesiyle ilgilenir. Dolayısıyla deneysel ve duyusal olarak doğru ve yanlış niteliğine sahip olmayan bu tür sözler anlamlı oluşunu eyleme sevk ediciliğinden almaktadır. Diğer taraftan klasik dilbilimdeki inşâî ifadeler ile

<sup>440</sup> Ant içme, söz verme, ad verme, baş sağlığı dileme, kabul etme, reddetme ve miras bırakma gibi bayanlar edimsele örnektir. Bkz. Altınörs, **Dil Felsefesi Tartışmaları**, s. 242.

<sup>441</sup> Austin’e göre edimsel bir sözün “başarılı” olması için yerine getirilmesi gereken temel birtakım koşullar vardır. Bkz. Austin, **Söylemek ve Yapmak**, s. 51.

<sup>442</sup> Bkz. Söz edimleri teorisi için geniş bilgi için bkz. Austin, **Söylemek ve Yapmak**, s. 14-15, 28. Austin tarafından ortaya konulan söz edimleri teorisi, öğrencisi Searle tarafından çeşitli açılardan eleştirilerek daha da geliştirilmiştir. Searle, Austin’dan miras aldığı söz edimleri teorisini özellikle toplumsal gerçekliğin oluşumu çerçevesinde incelemiştir. Bkz. John R. Searle, **Söz Edimleri Bir Dil Felsefesi Denemesi**, çev. R. Levent Aysever, Ankara, Ayraç Yayınları, 2000, b.e.

<sup>443</sup> Bu bağlamda haber ve inşâ üslubu ile constative ve performative ayrımları arasındaki mukayeseye dair geniş bilgi için bkz. Seyyid Hâşim Tabatâbâi, **Nazariyyetü’l-Ef’âli’l-Kelâmiyye beyne Felâsifeti’l-Luğati’l-Mu’âsırin ve’l-Belâğıyyine’l-‘Arab**, Kuveyt, Câmi’atü Kuveyt, 1994, b.e.; Mahmûd Ahmed Nahle, “Nahve Nazariyye ‘Arabiyye li’l-Ef’âli’l-Kelâmiyye”, **Mecelletü’t-Dirâsâti’l-Luğavî**, Riyad, 1999, sy. 1, s. 216-157; İrmak, **Haber ve İnşâ**, s. 317-320.

Austin'in dil kuramındaki edimsel (performative) beyanlar arasında temel bazı farklılıklar vardır. Bu noktada her iki beyan türü arasındaki en önemli fark gerçeklikle olan ilişki çerçevesindedir. Austin'nin daha çok sosyal bir işlev yüklediği edimsel (performative) beyanların gerçeklikle olan ilişkisi zayıf hatta bağlamına göre kopuktur. Zira Austin'e göre edimsel (performative) beyanlarda esas olan, sözün kendisinden ya da gerçekliğinden ziyade, gündelik dil ve toplumsal ilişkiler bağlamında bir fiilin icra edilmesidir.<sup>444</sup> Söz gelimi "Tanrı varlıkların en mükemmelidir." gibi gaybî ve zihinsel önermeler Austine göre edimsel değildir.<sup>445</sup> Zira o gaybî ve zihinsel durumları anlatan sözcelere edimsel bir değer ve gerçeklik atfetmez.<sup>446</sup> Hâlbuki Kur'an'da zikredilen gaybî anlatılar hem bir gerçeklik taşımakta hem de inşâ bir anlam icra etmektedir. Bu bakımdan inşâ ifadelerin özellikle Kur'an dili açısından bakıldığında, gerçeklikle irtibatının olmadığını söylemek doğru değildir. Dolayısıyla inşâ beyanların doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olmaması, gerçeklikle bir bağının bulunmadığı sonucunu doğurmaz. Burada elbette tikel ve salt olgusal bir gerçeklikten bahsedilmemektedir. Kur'an dili çerçevesinde söyleyecek olursak inşâ ifadeler, hakkı batıldan ayırma, hidayet etme, muhataba hikmet melekesi kazandırma, onu tezkiye etme ve istikamet sahibi kılma gibi açılardan zihinsel, varoluşsal ve aşkın bir gerçeklik alanına sahiptir ki bu daha sonra ayrı bir başlık altında incelenecektir.<sup>447</sup> Sonuç olarak tarihten günümüze felsefî düşünce içerisinde dilin pragmatik ve icrâ edici yönüne dair farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu yaklaşımların öncelikle geliştirildikleri bilimsel, kültürel, düşünsel ve fikişsel paradigmadan hareketle anlaşılması gerekir. Bu tür yaklaşımları, kendi düşünce dünyalarından kopararak başka bir düşünce dünyasını anlamamanın esasına dönüştürmek doğru bir okuma olmaz. Bununla birlikte özellikle Kur'an'ın dil ve üslup yapısının anlaşılması bağlamında aslî unsurdan ziyade, yardımcı unsur olarak bu farklı yaklaşımlardan düşünsel ve yöntemsel düzeyde istifade edilebilir.

### 3.4.2. Fıkıh Usulünde İnşâ

Daha önce işaret ettiğimiz üzere inşâ kavramı belagat alanında yaygın bir şekilde kullanılmadan önce ilk olarak fıkıh sahasında kullanılmıştır.<sup>448</sup> Nitekim bu kavrama ilk defa

<sup>444</sup> Recanati, "Mantıkçı Pozitivizmden Gündelik Dilci Felsefeye", s. 21.

<sup>445</sup> Zeki Özcan, **Dil Felsefesi IV (Austin'in Eylem Paradigması)**, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2020, s. 165.

<sup>446</sup> Atakan Altınörs, "Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Sözedimleri", **Söz Edimleri Seçilmiş Yazılar**, haz. Atakan Altınörs, İstanbul, Saner Matbaacılık, 2019, s. 140.

<sup>447</sup> Saidirüşen, **Kur'an Dilinin Analizi**, s. 399.

<sup>448</sup> Fıkıh usulünde *akd* ve *ikâ*, inşâ kavramına yakın anlamda kullanılan iki ifadedir. Bu iki ifadenin inşâ kavramına nispetle daha dar bir anlamda, özellikle akit ve fesih sîgaları bağlamında kullanıldığını görüyoruz. Buna göre *akd* alışveriş gibi çift taraflı gerçekleşen ilişkileri, *ikâ* ise talak gibi tek taraflı gerçekleşen işlemleri anlatmaktadır. Bkz. Abdülkerîm Zeydân, **el-Vecîz fi**

hicrî dördüncü asır âlimlerinden Şâî, fıkıh usulüne dair eserinde ihbâr kavramının mukabilinde yer vermiştir. Bu bakımdan usul âlimleri şer'î lafızlardan hüküm çıkarma ameliyesi çerçevesinde inşâî ifadelerin tespitine çok büyük önem vermişlerdir. Bu bağlamda inşâ kavramı genel itibariyle, mahiyetleri gereği bir şeyin yapılması veya yapılmamasıyla ilgili olarak şer'î bir hüküm bildiren ifadeler şeklinde tanımlanmıştır.<sup>449</sup> Buna göre fıkıh usulünde inşâ, Şâri'in hitabının emir, nehiy, tahyîr ve ibâha gibi açılardan kulların fiillerine taalluku yönüyle normatif/teklîfi bir zeminde ele alınmıştır. Bu açıdan inşâî ifadeler normatif bir muhtevaya sahip olup habere karşılık gelmektedir. Hariçte bir nispeti olan lafızlar haber, konuşma esnasında hariçte bir karşılığı bulunmayan lafızlar ise inşâî kabul edilmiştir.<sup>450</sup> Haberî ifadelerde asıl olan hariçte sabit olan mananın tahkiye edilmesidir. İnşâî beyanlarda ise temel maksat bir mananın gerçekleşmesini ve ortaya çıkarılmasını kastetmektir. Dolayısıyla inşâî beyanların, konuşma öncesinde hariçte bir nispeti yoktur. Bu nispet hükmî bir sonuç doğuracak şekilde mütekellim tarafından telaffuz edilen lafızlarla ortaya çıkar.<sup>451</sup> İnşâî beyanlarda nispetin mütekellim tarafından var edilmesi aynı zamanda bu tür ifadelerin sıdk ve kizbe muhtemel olmadığını göstermektedir.<sup>452</sup>

Fıkıh ilminde inşâ, belagat alanında olduğu gibi kendi içerisinde talebî ve gayr-i talebî olarak iki kısma ayrılmıştır. Emir, nehiy, istifham, temenni ve nida “talebî inşâ” başlığı altında sayılırken akit ve fesih sîgaları, medih, zem ve mukârabe fiilleri gibi ifade biçimleri “gayr-i talebî inşâ” başlığı altında sayılmıştır. Buna göre talebî, lafzen ve manen inşâ anlamı taşıırken gayr-i talebî ise lafzen haber, manen inşâ anlamındadır.<sup>453</sup> Diğer bir açıdan talebî ifadeler inşâ manasında vaz' edilen lafızlarla yapılırken, gayr-i talebî ifadeler ise haberden menkul lafızlarla elde edilir.<sup>454</sup> Örneğin “Sattım.” ve “Boşadım.” gibi akit ve fesih bildiren cümleler lafzen haber formunda olsa da manen inşâ anlamındadır. Bu noktada haberî

**Usûli'l-Fıkıh**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2014, s. 108; Ca'fer es-Seyyid Bâkır el-Hüseynî, **Esâlibu'l-Me'ânî fi'l-Kur'ân**, İran, Müessesetü Büstân, 1428/2007, s. 51.

<sup>449</sup> Mustafâ Cemâluddîn, **el-Bahsu'n-Nahvî inde'l-Usuliyîn**, İran, Dâru'l-Hicra, 1405/1984, s. 263; Milâd, **el-İnşâ fi'l-Arabiyye**, s. 349; Görgün, “İnşâ”, s. 341.

<sup>450</sup> Âmidî, **İhkâm**, c. II, s. 6.

<sup>451</sup> Muhammed Hüseyin el-İsfâhânî, **Nihâyetü'd-Dirâye fi Şerhi'l-Kifâye**, Beyrut, Müessesetü Âli Beyt li İhyâit'-Türâs, 2008, c. I, s. 62.

<sup>452</sup> Karâfî bu çerçevede haber ve inşâ arasında dört yönden fark olduğuna işaret etmiştir. Birincisi, inşâ medlulü için yani delalet ettiği şey için sebepken, haber medlulü için sebep değildir. İkincisi inşâî ifadelerin medlûlleri kendilerine tabi olurken, haberî ifadeler ise kendi dışındaki medlullerine tabidir. Buna göre haber verilen şey haber verildiği zamanda var olurken, inşâî bir ifade söylendiği anda var olur. Üçüncüsü haber tasdik ve tezkibe muhtemel iken, inşâ muhtemel değildir. Dördüncüsü ise haberden farklı olarak inşâ, hem emir ve nehiy gibi vaz' olunan lafızlarla, hem de akit ve fesih sîgaları gibi haberden menkul lafızlarla yapılır. Bkz. Karâfî, **Furûk**, c. I, s. 23.

<sup>453</sup> Kefevî, **el-Külliyât**, 197; Milâd, **el-İnşâ fi'l-Arabiyye**, s. 349.

<sup>454</sup> Karâfî, **Furûk**, c. I, s. 23.

bir ifadenin inşâi anlamda kullanılması, şeriatın kastına mı yoksa cari olan örfe mi bağlı olduğu konusunda farklı görüşler zikredilmiştir. Örneğin satış, kiralama ve nikâh gibi akitlerde Gazzâlî (ö. 505/1111) şeriatın kastını esas alırken İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise cari olan örfün önemine dikkat çekmiştir.<sup>455</sup> Şeriatın kastı ise Arap dilinde inşâi anlamda vaz‘ edilen haberî ifadelerin nakli ile bilinir. Karâfî, akit sîgaları gibi haberî ifadelerin inşâi anlamda kullanılmasında, naklin örfe râcih olduğunu vurgulayarak bu hususa işaret etmiştir. Zira ona göre zihne gelen ilk anlam lafzın vaz‘ edildiği temel manadır. Söz gelimi bir kimse بعت “Sattım.” dese zihne gelen ilk mana bir haber vermek değil, bir akdin gerçekleşmesinin kastedilmesidir.<sup>456</sup> Her hâlükârda Şâri’in hitabına muhatap olan mükellefin kastı, bu tür ifadelerin inşâi olarak değerlendirilmesinde belirleyici bir faktördür.<sup>457</sup>

Fıkıh ilminin inşâ kavramına yüklemiş olduğu anlamı Kur’an ekseninde düşündüğümüzde bu noktada karşımıza Şâri’in kastının ne olduğu hususu çıkmaktadır. Bu bağlamda Şâri’in kastı, Kur’an’da kulların fillerine yönelik bir şeyin yapılması veya yapılmamasıyla ilgili olarak şer‘î hüküm bildiren ifadelerle alakalıdır. Buna göre Kur’an’da lafzen ve manen şer‘î hüküm bildiren ifadeler inşâ kapsamında değerlendirilmiş ve bunun dışındaki anlatılar ise haber kategorisinde sayılmıştır. Bununla birlikte haber ve inşâ arasında geçişken bir yapı olduğuna işaret edilerek bazı ayetlerde haberî ifadelerin inşâ, inşâi ifadelerin ise haber anlamında kullanıldığı belirtilmiştir. Örneğin وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... *“Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine üç ay hâli (üç hayız veya temizlik süresi) beklerler.”* (el-Bakara 2/228) ifadesi her ne kadar haber formunda gelse de emir kastedilmiştir. Şu ayette ise لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ *“Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir.”* (el-Vâkıa 56/79) olumsuz haber formunda zikredilen ifadenin nehiy manasına geldiği söylenmiştir.<sup>458</sup> Diğer taraftan وَلْيَبْغُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ *“Artık kazandıklarının karşılığı olarak, az gülsünler ve çok ağlasınlar.”* (et-Tevbe 9/82) ayetinde olduğu gibi inşâ formunda gelen ifadelerin mecaz yoluyla haber anlamında kullanıldığı da zikredilmiştir.<sup>459</sup> Ayrıca Kur’an’da haber formundaki bazı ifadelerin, inşâ manasında olup

<sup>455</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993, s. 208; Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, **Bedâi’u’l-Fevâid**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyye, t.y., c. I, s. 14.

<sup>456</sup> Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn el-Karâfî, **el-İhkâm fî Temyîzi’l-Fetâvâ ‘ani’l-Ahkâm**, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995, s. 77.

<sup>457</sup> Usul âlimlerinin bir sözün inşâ olarak değerlendirilmesine dair koşukları temel şartlarından birisi, irade ve kasıttır. Bkz. Milâd, **el-İnşâ fî’l-Arabiyye**, s. 361-366.

<sup>458</sup> Râzî, **Mahsûl**, c. II, s. 35.

<sup>459</sup> Abdulazîz b. Ahmed Alâuddîn el-Buhârî, **Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî**, b.y., Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, t.y., I, s. 107. Ayrıca bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Şâkir Mecîd, “Vurûdu Sîğatü’l-Haber bi Ma’ne’l-Emri ve’n-Nehyi inde’l-Usuliyyîn”, Kerkük, **Mecelletu Câmi’âti Kerkît**, 2008, , sy. 9, c. XV, s. 174-190.

olmadığı hususunda fikir birliği sağlanamamış ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Örneğin... وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ. “Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.” (el-Bakara 2/233) ayetindeki “emzirme” ifadesinin emir manasında yorumlandığı gibi haber anlamına da geldiği belirtilmiştir.<sup>460</sup>

Kelam ilminde olduğu gibi fıkıh usulünde de Kur’an’da inşâ bildiren ifadelerin yer almasıyla onun Allah’ın ezeli kelamı olması arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı hususu gündeme gelmiştir. Şöyle ki inşâ ifadeler muteallaklarını ve medlullerini kendileri oluşturur. Buna göre haberin hariçte bir nisbeti bulunurken inşâ bir ifadenin nispeti söylendiği anda var olur. Bu noktada inşâ beyanlarda nispetin sözle birlikte var olmasıyla Kur’an’ın Allah’ın ezeli kelamı olması arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorunu ortaya çıkmıştır. Nitekim Mu‘tezeli kelimcileri daha önce işaret ettiğimiz üzere buradan hareketle Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünü temellendirmeye çalışmışlardır. Ehl-i Sünnet âlimleri ise bu sorunu, kelim-i nefsi ve kelim-i lafzi ayrımı yaparak çözme yoluna gitmişlerdir. Fıkıh usulü âlimlerinden Karâfi ise bu hususa, “Hâkimin hükmü inşâ olduğu zaman o hüküm nefsanî midir yoksa lisani midir?” şeklinde sorulan bir soruya cevaben işaret etmiştir. Ona göre Allah’ın hükmü, O’nun zatı ile kaim bir kelim olup Kur’an lafızları bu nefsanî kelamın delillerini ve göstergelerini oluşturur. Bu nedenle Kur’an, kelim-i nefsi olması yönüyle değil, kelim-i lafzi olması cihetiyle inşâ ifadeleri içermektedir.<sup>461</sup> Dolayısıyla Kur’an’da inşâ ifadelerin tasdik ve tekzibe muhtemel olmaması esasında dilsel düzeydedir. Zira Kur’an en nihayetinde bir bütün olarak Hz. Peygamber’e vahyedilen ilâhî bir haberdur. İlâhî bir haber olan Kur’an’ın tasdik ve tekzibe muhtemel olması içeriğinden ziyade, epistemolojik varlığıyla ilgilidir. Bu hususu dikkate aldığımızda Kur’an’da inşâ ifadelerin yer almasıyla onun Allah’ın ezeli kelamı olması, ilâhî vahyin farklı varlık düzeylerine sahip olduğu gerçeğinin bir yansımasıdır. Bu minvalde kelim-i nefsi ve kelim-i lafzi ayrımının teolojik tartışmalar içindeki bağlamını bir tarafa bırakırsak Kur’an’ın farklı varlık düzeylerine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan Kur’an’ın inşâ ifadelerine muhtevi olması esasında onun dilsel gerçekliğinin bir uzantısıdır.

Fıkıh usulü ile Arap dili arasında hiç kuşkusuz çok sıkı bir ilişki vardır. Bu sıkı ilişkiden olsa gerek fıkıh usulü âlimleri özelde Kur’an ayetlerinden genelde ise dinî naslardan hüküm istinbât ederken Arap dilinin anlatım ve ifade özelliklerini dikkate

<sup>460</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Berdûnî, Kahire, Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, 1964, c. III, s. 161.

<sup>461</sup> Karâfi, **İhkâm**, s. 58.



almışlardır. Bu ifade özelliklerinden birisi olan haber ve inşâ, anlaşıldığı üzere fıkıh usulünün ilgilendiği temel konular içerisine dahildir. Özellikle inşâ kavramı fıkıh usulünde şer‘î ahkâmın tespitinde başvurulmuş en önemli dilsel araçlardan birisidir. Bununla birlikte inşâ kavramına belagat ve dil alanında yüklenen anlam ile fıkıh usulündeki kullanımı arasında ciddi benzerlikler olsa da her şeyden önce meselenin konuşulduğu zeminler birbirinden farklıdır. Şöyle ki fıkıh usulünde inşâ kavramı Şâri‘in hitabının emir, nehiy, tahyîr ve ibâha gibi açılardan kulların fiillerine taalluku itibarıyla normatif bir çerçevede incelenmiştir. Bu bakımdan müteahhirûn dönem usul âlimleri, inşânın tanımına القصد “kast etmek” kaydını eklemişlerdir.<sup>462</sup> Bu kayıt inşâ kavramının kulların fiilleri ekseninde teklîfî bir boyuta taşındığını göstermektedir. Bu durum Kur‘an ayetleri için söz konusu olduğunda inşâ, kulların fiillerine yönelik “Allah‘ın kastının” ne olduğu sorusu etrafında ele alınmaktadır. Bu noktada fıkıh usulünde Kur‘an‘daki beyanların delalet düzeyi belirlenirken bir bakıma mütekellimin iradesi ve kastı esas alınsa da bu kasıt ve irade norm/hüküm üretmeye yönelik bir okumaya tabi tutulmuştur. Oysa tefsir ilminde Kur‘an‘da zikredilen bütün beyanlarda mütekellimin muradı tespit edilmeye çalışılır. Bu bakımdan müfessirlerin yaklaşımı, fıkıh usulünde olduğu gibi sadece ahkâm ayetleriyle sınırlı olmayıp Kur‘an‘ın bütün beyanlarını kapsamaktadır.

İnşâ kavramına dair oluşturulan fikhî perspektifin bu kavramın alanını daralttığı, hukuksal düzeyde hüküm bildirmeyen ayetlerin inşâî yönünü gölgelediği ve Kur‘an haberlerindeki inşâî vurguların kaybolmasına neden olduğu söylenebilir. Öyle ki Kur‘an‘ın içerisinde yer alan haberleri salt ihbâra indirgemek, ilâhî hitabın temel maksatları açısından doğru bir okuma değildir. Zira kendisinden haber verilen bir olgu, en nihayetinde salt haber cihetiyle değil, inşâî yönüyle Kur‘an‘a konu olmaktadır. Aynı zamanda Kur‘an‘da yer alan her bir haberî anlatının vahyin anlam dünyası içerisinde yeniden yapılandırılması, bu haberlerin inşâî bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir.<sup>463</sup> Nitekim dinî haberlerin çoğunun inşâî teklifler anlamı taşıdığına vurgu yapan İbn Haldûn‘a göre esas olan bunların gereğini getirmektir ki bu bakış açısı bir yönüyle Kur‘an haberlerinin inşâî karakterine işaret etmektedir.<sup>464</sup> Dolayısıyla fıkıh usulünün inşâ kavramına yaklaşım biçimi, Kur‘an haberlerinin salt ihbârî bir bağlama indirgenerek inşâî boyuttan soyutlanması sonucunu doğurabilir. Buna mukabil klasik dilbilimin inşâ kavramına yüklemiş olduğu anlamın,

<sup>462</sup> Özellikle müteahhirûn dönem usul âlimleri taksîm, kavram ve içerik düzeyinde inşâ kavramına fikhin kendi sorunları çerçevesinde anlamlar yüklemiştir. Bkz. Mîlâd, **el-İnşâ fi‘l-Arabiyye**, s. 357-361.

<sup>463</sup> Görgün, **İlahi Sözüün Gücü**, s. 43.

<sup>464</sup> İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 36.

Kur'an haberlerinin inşâî karakterinin anlaşılmasında daha geniş bir imkân alanı oluşturduğu söylenebilir.

### 3.4.3. Klasik Dilbilimde İnşâ

Felsefî düşüncede ve fıkıh ilminde inşâ kavramının ya da mefhûmunun anlam çerçevesini resmettikten sonra bizi asıl ilgilendiren konuya yani inşânın klasik Arap dilbiliminde nasıl tanımlandığına geçebiliriz. İlk olarak şu hususu bir daha belirtmek gerekiyor ki fıkıh, felsefe, kelam, mantık ve edebiyat gibi alanlarda fikrî ve düşünsel bir derinliğe sahip olan inşâ kavramı, nahiv ve belagat eserlerinde hicrî altıncı asırdan sonra kullanılmaya başlanmış ve süreç içerisinde klasik dilbilimin en esaslı kavramlarından birisi haline gelmiştir.<sup>465</sup> Bu bakımdan inşâ kavramı nahiv alanında daha çok cümlelerin yapısı ve semantik ilişkiler açısından inceleme konusu edilirken belagat ilminde ise dilsel ifadelerin anlamı ve delaleti yönüyle ele alınmıştır. Buna göre kelamın temel iki kategorisinden birisi olan inşâ kavramı, nahivden ziyade, belagat ilminin temel konularından birisini oluşturmaktadır. Bu durumu göstermesi açısından belagat eserlerinde kelam, haber ve inşâ şeklinde ikiye ayrılarak incelenirken nahiv eserlerinde ise daha çok isim cümlesi ve haber cümlesi şeklinde iki kısımda incelenmiştir.<sup>466</sup> Bununla birlikte nahiv eserlerinde de haber ve inşâ ayırımına yer verildiğini ve inşâ kavramının anlamına işaret edildiğini söyleyebiliriz. Söz gelimi İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) kelamı; haber ve inşâ şeklinde ikiye ayırmış ve inşâ kavramını, “Bir lafzın medlûlünün (anlamının) telaffuzla birlikte ortaya çıkması” manasında izah etmiştir. Bu itibarla ona göre inşâî bir ifadede anlamın ortaya çıkması, ilgili lafzın telaffuzuna bağlıdır.<sup>467</sup> İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) ise inşâ kavramını, “Telaffuz edilen lafızla birlikte dış dünyada bir mananın gerçekleştirilmesi” şeklinde tarif etmiştir. Bu bağlamda “زوجت” “Evlendirdim.”, “طلقت” “Boşadım.”, “بعت” “Sattım.” ve “اشتریت” “Satın aldım.” gibi daha önce geçtiği üzere fıkıh usulünün akit ve fesih sîgaları olarak tanımladığı beyan çeşitlerini inşâî ifadelere örnek vermiştir.<sup>468</sup> Bu tür inşâî ifadeler, anlamları telaffuzlarıyla birlikte gerçekleştiğinden doğrulanabilir ve yanlışlanabilir niteliği taşımaz.<sup>469</sup>

Klasik dilbilimde inşâ kavramı, hem tanım hem de kullanım alanı olarak daha esaslı ve kapsamlı bir şekilde belagat eserlerinde incelenmiştir. Bu noktada inşâ kavramı bir yandan mütekellimin bir fiili olarak inşâî bir kelam kurma anlamında ihbâr mukabilinde

<sup>465</sup> Bu kavramı nahiv alanında ilk olarak İbnu'l-Hâcib, belagat alanın da ise Kazvîni kullanmıştır. Bkz. Milâd, **el-İnşâ fi'l-Arabiyye**, s. 222.

<sup>466</sup> Muhammed İd, **en-Nahvu'l-Musaffâ**, Kahire, Mektebetü's-Şebâb, 1975, s. 18.

<sup>467</sup> İbn Hişâm, **Şerhu Şuzûri'z-Zeheb**, s. 40.

<sup>468</sup> Muhammed b. Abdullâh İbn Mâlik et-Tâî, **Şerhu Teshîli'l-Fevâid**, thk. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed Bedevî el-Mehtûm, b.y., Hicr li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1990, c. I, s. 30.

<sup>469</sup> Milâd, **el-İnşâ fi'l-Arabiyye**, s. 231.

kullanılırken diğer taraftan söylenmeden önce hariçte kendisiyle mutabık bir nisbeti olmayan kelimanın manasında haber mukabilinde kullanılmıştır.<sup>470</sup> Burada inşâ, mütekellimin bir fiili olarak değil, kelamın/sözün dönüştürücü bir etkisi bağlamında değerlendirildiğinden daha ziyade, ikinci mana üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede belagat alanında, kelamın temel iki kategorisinden birisi olan inşâyı bir kavram olarak ilk defa kullanan ve sistematik düzeyde tanımlayan Hatîb el-Kazvînî'dir. Kelamı, haber ve inşâ şeklinde iki kısma ayıran Kazvînî'ye göre inşânın tanımı şöyledir: "Kendisine mutabakat cihetiyle hariçte bir nispeti bulunmayan söze, inşâ denir."<sup>471</sup> Bu açıdan inşâ kavramı, haberin zıttı olarak tanımlanmakla birlikte haberde olduğu gibi inşâî bir beyan da en nihayetinde bir hüküm bildirmektedir. Ne var ki haberî bir ifadenin bildirmiş olduğu hükmün, hariçteki mutabakatından bahsedilirken inşâî bir ifadenin bildirmiş olduğu hükümde ise böyle bir mutabakat ilişkisi aranmaz.<sup>472</sup> Bu noktada Kazvînî'nin tanımında yer alan "hâricî nispet" kaydına dikkat çekebiliriz. Şöyle ki inşâî bir ifadenin hâricî bir nispetinin olmadığıнын söylenmesi, bu tür ifadelerin hiçbir nispetinin olmadığı şeklinde anlaşılmasında gerekir. Burada bir sözün nispetinin; hâricî ve aklî olarak ikiye ayrıldığını göz önünde bulundurduğumuzda, inşâî bir ifadenin nispeti hariçte değil, aklî düzeydedir.<sup>473</sup> Örneğin "Kalk." denildiğinde, telaffuzdan önce bu emrin, hariçte bir nispeti olmasa da bu emre mukaddem olan zihnî bir nispet vardır. Bununla birlikte inşâî ifadeler hariçteki nispetlerini kendileri oluşturur. Aynı örnek üzerinden devam edecek olursak emir verme cihetiyle hariçte "kalkma" fiilinin muhataba nispet edilmesi, bizzat "kalk" lafzının telaffuzuna bağlıdır. Zira "kalk" lafzı söylenmeden önce ne geçmiş ne gelecek ne de şimdiki zamanda "kalkma" fiilinin kastedildiği bir nispet yoktur.<sup>474</sup> Bu noktayı dikkate alan Seyyid Ahmed el-Hâşimî (ö. 1943) inşâ kavramını şu şekilde tarif etmiştir: "İçermiş olduğu mefhumun ortaya çıkması ve tahakkuk etmesi sadece kendisini telaffuz etmekle gerçekleşen ifadelere inşâ denir."<sup>475</sup> Dolayısıyla hariçte gerçekleşen ya da gerçekleşmeyen hükmî bir nispeti bildirmek (i'lâm), inşâî bir ifadenin maksadı dışında kalmaktadır. Bu durum lafzen haber manasında olmakla birlikte inşâ anlamında kullanılan beyanlar için de geçerlidir.<sup>476</sup> Buna göre inşâ manası taşıyan beyanlar anlamlı oluşunu hariçteki mutabakattan almazlar. Çünkü inşâî beyanlarda esas olan talep edilen şeyin varlığına ve yokluğuna dair bir tasavvur oluşturmaktır ki bu ya zihnî düzeyde ya da hâricî

<sup>470</sup> Kefevî, **Külliyyât**, c. I, s. 197.

<sup>471</sup> Kazvînî, **Telhîs**, s. 13.

<sup>472</sup> Şemsuddîn Muhammed b. Muzaffer el-Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, thk. Muhammed Hâşim Mahmûd, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006, s. 73

<sup>473</sup> Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 73.

<sup>474</sup> Mağribî, **Mevâhibu'l-Fettâh**, c. I, s. 142.

<sup>475</sup> Hâşimî, **Cevâhiru'l-Belağa**, s. 83.

<sup>476</sup> Meydânî, **el-Belâğatü'l-Arabiyye**, c. I, s. 167.

düzeyde gerçekleşir.<sup>477</sup> Bu noktada salt bildirim manası taşıyan haberî ifadelerden farklı olarak inşâî beyanların hâricî nispeti hariçte bir davranış oluşturmasıyla zihnî nispeti ise zihinde bir kavrayış meydana getirmesiyle alakalıdır.

Bu bakımdan inşâî bir ifadede temel maksat, hariçte var olanın tahkiyesi değil, yeni bir mananın icat edilmesidir.<sup>478</sup> Bu anlam çerçevesinde inşâ kavramı كلام لا يحتمل صدقا و لا كذبا olarak tanımlanmıştır.<sup>479</sup> Bu tanımda yer alan “li zâtihi” kaydı dikkat çekicidir. Şöyle ki اغفر “Bağışla.” şeklinde inşâî bir beyan aynı zamanda, “Senden bağışlanmayı talep ediyorum.” şeklinde haberî bir anlamı da gerektirir. Bu karışıklığın önüne geçmek için tanımda özellikle “li zâtihi” kaydına yer verilmiştir. Bu bakımdan inşâî bir kelam, bizzat mefhumu itibariyle sıdka ve kizbe muhtemel değildir.<sup>480</sup> Diğer bir açıdan söylenecek olursa bir beyanın inşâî anlam ifade etmesinin esası, lafız değil, lafzın mefhumudur. Bu ayrıntı aynı zamanda, haberî formundaki ifadelerin inşâ anlamında kullanılmasına imkân tanımaktadır. Dolayısıyla haberî bir ifadede temel hedef, hariçte ya da zihinde olan bir olgunun قصد الحكاية “tahkiye edilmesini kastetmek” iken, inşâ bildiren beyanlarda ise temel amaç, zihinde ya da hariçte قصد إيجاد المعنى “yeni bir mananın icat edilmesini kastetmektir.”<sup>481</sup> Bu açıdan inşâî bir beyan, nefî bir durum olup hariçte kendisine taalluk edeceği bir medlulü yoktur. İnşâî beyanların hariçte nispeti olmadığından, doğruluğundan ve yanlışlığından ziyade, içermiş olduğu anlamın varlığından veya yokluğundan bahsedilebilir. İnşâî beyanların bu anlamı, inşâ formunda kullanılan ifadelerde daha belirgin iken, haberî formda kullanılan inşâî beyanlarda ise biraz daha kapalıdır. Bu noktaya biraz açacak olursak kolay anlaşılması için şu örneği verebiliriz: “Allah senden razı olsun.” Bu ifade bir haber cümlesi olmakla birlikte inşâ manasında kullanılmaktadır. Bu örnekte kullanılan haber formuyla hariçte var olana dair bir hüküm/haber verilmemekte ve böyle bir mana da kastedilmemektedir. Aksine haberî formda gelen bu tür ifadelerde temel amaç, inşâî anlamların üretilmesidir. Dolayısıyla haberî formda kullanılan inşâî beyanların hariçteki doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsetmek anlamsızdır. Zira bu tür inşâî ifadeler anlamlı oluşlarını hariçteki mutabakat ilişkisinden almaz.<sup>482</sup> Bilakis bu tür inşâî ifadelerin anlamı, mütekellim ile muhatap arasındaki ilişkiye

<sup>477</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 414.

<sup>478</sup> Sa’düddîn et-Taftâzânî, **Muhtasarü’l-Me’ânî me’a’l-Hâşiye li Şeyhi’l-Hind Mahmûd Hasan**, Pakistan, Mektebetü’l-Büsrâ, 2010, c. I, s. 79.

<sup>479</sup> Beysûnî, **İlmu’l-Me’ânî**, 42; Hâşimî, **Cevâhiru’l-Belağa**, s. 83.

<sup>480</sup> Matlûb, **Esâlibu’l-Belağa**, 107; Hâşimî, **Cevâhiru’l-Belağa**, s. 83.

<sup>481</sup> Feyyâz, **Muhâdarât fî Usûli’l-Fıkh**, c. I, s. 83.

<sup>482</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 406; Beysûnî, **İlmu’l-Me’ânî**, 42.

bağlı olarak kastedilen anlamın gereğinin yapılıp yapılmaması noktasında açığa çıkmaktadır.<sup>483</sup>

Diğer bir husus olarak inşâ kavramının gerçeklikle olan ilişkisine dikkat çekebiliriz. Bazı kimseler özellikle çağdaş dönemde dilin işlevine dair ortaya koydukları farklı yaklaşımlarda, inşâî ifadelerin doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olmaması nedeniyle bu tür beyanların gerçeklikle irtibatının olmadığı zannına kapılmışlardır.<sup>484</sup> Zira bu anlayışa göre gerçeklik hariçte var olan dışsal olgulara indirgenmekte ve nesnel bir gerçeklikten nasibi olmadığı iddia edilen dilin icrâ edici beyanları, sadece belli fiillerin yapılması ve belli duyguların harekete geçirilmesi anlamı taşımaktadır. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak özellikle dinî önermeler ve anlatılar, nesnel gerçeklikten soyutlanarak tamamen ahlakî işlev taşıyan beyanlara indirgenmiştir.<sup>485</sup> Bu noktada özellikle klasik dilbilimde inşâî içeriğe sahip olan bir sözün bütünüyle gerçeklikten kopuk olduğunu söylemek bize göre doğru değildir. Zira dilsel olan her bir beyanın bir şekilde gerçekliğinden bahsedilmekle birlikte gerçekliğin boyutu farklılık gösterebilir. Bu açıdan inşâî ifadeler haberî ifadelerden farklı bir gerçeklik düzeyine sahiptir. Şöyle ki haberî ifadelerin gerçeklikle olan ilişkisi doğrudan iken, inşâî ifadelerde ise bu gerçeklik ilişkisi dolaylıdır.<sup>486</sup> Bu bakımdan haberî ifadelerde hariçte var olan bir gerçeklik tahkiye edilirken inşâî ifadeler ise kendi gerçekliklerini kendileri oluştururlar. Buna göre inşâî ifadeler gerçekliğini, haberî ifadelerde olduğu gibi hariçten değil, bizzat kendisinden almaktadır. Başka bir açıdan söylenecek olursa inşâ anlamı içeren beyanlarda, hariçte her ne ise o şekilde (من حيث هو) var olan nispete yönelik bir mutabakat ilişkisi aranmaz. Çünkü inşâî beyanlarda varlıkla kurulan ilişkiyi ifade eden nispet, zihinde olup bu zihnî nispet sözden önce hariçte var olan gerçekliği gerektirmez.<sup>487</sup> Bir örnek üzerinden açıklayacak olursak “Zeyd geldi mi?” ifadesi “Zeydin geldiğini sordu.” şeklinde de anlaşılması muhtemeldir.<sup>488</sup> Böyle anlaşıldığı takdirde bu söz, hariçte var olan bir nispeti bildirmektedir. Hâlbuki bu ifade inşâ edici bir beyan olarak sözün konuşulduğu anda icrâ edici bir işlevi yerine getirmekte ve bu açıdan Zeyd’in ayağa kalkmasını gerektirmektedir. Zeyd’in ayağa kalkması ise bu inşâî beyanla eş zamanlı olarak hariçte var olan gerçekliği temsil etmektedir. Başka bir açıdan inşâî ifadelerin hariçteki gerçeklikle olan ilişkisi bilfiil değil, bilkuvve yani imkân düzeyindedir. Yani Zeyd’in ayağa kalkmasına dair verilen bir

<sup>483</sup> Görgün, **İlâhî Sözün Gücü**, s. 72.

<sup>484</sup> Saidirüşen, **Kur’an Dilinin Analizi**, s. 396.

<sup>485</sup> Turan Koç, **Din Dili**, s. 210.

<sup>486</sup> Saidirüşen, **Kur’an Dilinin Analizi**, s. 399

<sup>487</sup> Ebu’l-Hasen es-Seyyid es-Şerif el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhî’l-Ülûm**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008, s. 56.

<sup>488</sup> İbn Cinnî, **Hasâis**, c. II, s. 272.

emir, hariçte imkân olarak Zeyd'in ayağa kalkabilmesi manasını içerir. Buna mukabil "Zeyd suda yürü." şeklinde bir emir cümlesi kurulduğunda, bu ifadenin hariçte gerçekleşmesinin bir imkânı olmadığından anlamsız görülebilir. Bununla birlikte edebî bağlamda azarlama ve aciz bırakma gibi manaların kastedilmesi bu ifadeyi başka bir gerçeklik düzeyine taşıyarak anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla inşâ bildiren beyanlarda, haberî ifadelerde olduğu gibi mutabakata dayalı bir gerçeklik ilişkisi aranmamalıdır.<sup>489</sup> Zira inşâî beyanların gerçeklikle olan ilişkisi, kendi gerçekliklerini kendileri oluşturması ve zımnında gerçekliğin imkânını barındırması yönüyle farklı bir düzeydedir. Bu noktada emir ve nehiy gibi inşâî beyanların diğer bir özelliği doğrudan hariçteki bir gerçekliğe gönderme yapmanın ötesinde insanın hariçteki gerçeklikle ilişki biçimini tayin etmektedir. Bu bakımdan inşâî ifadelerin hakikatle alakası, insanın içinde bulunduğu gerçeklikle olan ilişkisini belirlemesi itibariyledir. Başka bir tabirle insanda belirli bir kavrayış ve davranış oluşturan inşâî beyanların doğruluğunu belirleyen neticede insanın içinde bulunduğu varlık dünyasıdır. Şöyle ki inşâî beyanların insanda oluşturduğu kavrayış ve davranışların hem duyusal hem de duygusal olarak varlık dünyasındaki görünüşleri ve bir şekilde hayatla olan mutabakatları bu beyanlara bir gerçeklik kazandırmaktadır.

Bütün bu söylenenler dikkate alındığında klasik dilbilimde inşâ kavramı, dilsel beyanların sadece pasif düzeyde hariçte var olanı bildirmek görevini yerine getirmediği, aksine belli bir gerçeklik ve varlık anlayışına bağlı olarak olması gerekeni veya var olanı zihinde yeniden yapılandırarak eyleme sevk eden bir anlam dünyasını ve tasavvuru içinde barındıran çok esaslı ve üst bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre inşâî bir beyan, zihinde bir bilginin değil, bir tasavvurun oluşumuna delalet eder. Bu açıdan inşâî anlam içeriğine sahip olan beyanlar form itibariyle zihinde bu tasavvurun oluşmasının aracını teşkil etmektedir. Alâuddîn el-Buhârî'nin (ö. 823/1420) ifadesiyle söyleyecek olursak *ومدلول الإنشاء* من قبل التصورات "İnşânın medlulü tasavvurât kabilindendir."<sup>490</sup> İnşâ kavramının bu anlam çerçevesi farklı varlık alanlarına ve türlerine yönelik Kur'an'a konu olan haberlerin, Kur'an dili açısından hariçteki nesnel gerçekliğin salt bir bildirimi mi yoksa insanın içinde bulunduğu gerçeklikle ilişkisini kavrayış ve davranış düzeyinde tayin etmesi bakımından bir inşâ mı olduğunu anlamaya imkân tanımaktadır. Şu kadarını söyleyebiliriz ki inşâ kavramının bu esaslı ve kapsamlı içeriği, genelde ilâhî kelâmın kurucu işlevini özelde ise Kur'an'daki haberlerin anlam ve delaletini ortaya çıkarma açısından oldukça önemlidir.

<sup>489</sup> Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetü Desûkî 'alâ Muhtasari's-Sa'd*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, el-Mektebetü'l-'Asriyye, t.y., c. I, s. 304.

<sup>490</sup> Alâuddîn el-Buhârî, *Nüzhetü'l-Nazar*, s. 138.

Klasik dilbilimde inşâ kavramının anlamını tespit ettikten sonra Arap dilinde inşâî ifadelerin zengin bir kullanım alanına sahip olduğunu belirtebiliriz. Şöyle ki inşâî beyanlar talebî ve gayr-i talebî olarak ikiye ayrılmakta, talebî başlığı altında emir, nehiy, istifham, temenni ve nida şeklinde farklı ifade türleri sayılmakta, bu ifade türlerinin aslî ve mecazi anlamlarına geniş bir şekilde yer verilmektedir. Ayrıca inşâî ifadelerin esnek ve geçişken yapısına işaret edilerek bazen inşâî beyanların haber, bazen ise haberî beyanların inşâ anlamında kullanıldığı hususu incelenmektedir. Dolayısıyla bu bölümde haber ve inşâ üslubunun kavramsal, tarihsel ve fikirsel çerçevesi bu şekilde ortaya konulduktan sonra takip eden bölümde meselenin edebî bağlamda nasıl bir kullanım alanına ve ne türden ifade özelliklerine sahip olduğu hususu tespit edilmeye çalışılacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### EDEBÎ AÇIDAN HABER VE İNŞÂ AYRIMI

#### 2.1. Edebî Dilin Temel Anlatım Özellikleri

İnsan içinde bulunduğu nesneler dünyada düşüncelerini dil aracılığıyla anlatır, varlığı dil ile betimler, sosyal ve bireysel ilişkilerini dil üzerinden oluşturur. Buna göre dil, insanın çevresiyle ve varlıkla olan ilişkisini kuran en temel iletişim araçlarından birisidir. Bununla birlikte bir iletişim aracı olarak dil, muhatabın ve mütekellimin durumuna, kastedilmek istenen manaya, sözün konuşulduğu makama, yere ve zamana göre farklı anlatım özelliklerine haizdir. Bu açıdan dilsel bir önerme; mantıksal dil, ilmî dil, gündelik dil ve edebî dil gibi değişik şekillerde kategorize edebileceğimiz farklı kullanım alanlarına sahiptir. Söz gelimi mantıksal dil, formel koşullar altında bilimsel kanıtlama ve düşünme üzerine kuruludur. Bu sebeple mantıksal dilde edebî değeri olan anlatım olanaklarından olabildiğince uzak durularak açık, farklı çağrışımları olmayan, sade ve anlaşılır bir dil kullanılır.<sup>1</sup> Zira deneysel teste ve rasyonel kanıta bağlı bilimsel iddialar taşıyan mantıksal önermelerde esas olan, muhataba bir olgu hakkında bilgi aktarmaktır. Gündelik dil ise mantıksal dil gibi sadece bilgi vermekle ve olguyu betimlemekle kalmaz, daha esnek ve fonksiyonel bir görev icra eder. Buna göre daha çok sözlü kültürün ifade formları içerisinde şekillenen gündelik dildeki önermeler; bir istek bildirme, içsel bir niyeti anlatma, üzüntüleri ve sevinçleri ifade etme, soru sorma gibi pek çok amaca matuf olarak farklı anlatım imkânlarını içinde barındırmaktadır.<sup>2</sup>

Biz bu başlık altında hem Kur'an dilinin temel yapısını oluşturması hem de haber ve inşâ üslubunun anlatım özelliklerine bir zemin teşkil etmesi bakımından edebî dil üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Edebî dil, mantıksal dil ve gündelik dilde olduğu gibi basit yapılı, donuk, salt bilgi aktarıcı, betimleyici ve işaret edici bir dil olmanın ötesinde temsil, mecaz, kinâye ve istiare gibi sanatları kullanarak duygu, düşünce ve hayalleri harekete geçiren canlı, yoğun, sürükleyici ve heyecan uyandırıcı bir dildir.<sup>3</sup> Bu açıdan edebî dil, muhatabın bütün dikkatini üzerine çekerek, onu etkileyen, bazı temel maksatlara ulaştıran ve onda değişiklikler meydana getiren bir dilsel yapıya sahiptir. Dolayısıyla edebî dilde esas olan,

<sup>1</sup> Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *Ulûmu'l-Belâğa el-Beyân ve'l-Bedî' ve'l-Me'ânî*, Lübnan, Müessesetü'l-Hadîsiyye, 2003, s. 39.

<sup>2</sup> Zeki Özcan, *Dil Felsefesi II (Gündelik Dil Paradigması)*, İstanbul, Sentez Yayınları, 2016, s. 9.

<sup>3</sup> Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, s. 321; Mehrali Calp, *Edebiyat Bilgi ve Kuramları*, Ankara, Nobel Yayınları, 2017, s. 328; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İz Yayınları, 2019, s. 96.



kelimelerin ya da cümlelerin temel veya literal anlamları değil, çağrışım değerleridir.<sup>4</sup> Örneğin “Saat on” önermesi, saati soran birisi için bilgi aktarımı manası taşıırken neşeli ya da sakıncalı bir işe hazırlık yapan kimselere karşı söylendiğinde ise bilgi aktarmanın ötesinde çeşitli yan anlamlar içerir.<sup>5</sup> Buna göre edebî dil, büyük oranda çağrıştırmacı anlam (connotation) üzerine kuruludur.<sup>6</sup> Burada edebî dilin sadece ses ve estetik değer içermek, insanı etkilemek ve ona haz vermek gibi bir amacının olmadığı özelliikle altını çizmek gerekiyor. Bu bakımdan edebî bir eserin estetik bir değeri dışında mutlak manada hiçbir maksadının ve gerçekliğinin olmadığını söylemek doğru bir yaklaşım değildir.<sup>7</sup> Zira edebiyatta gerçeklik yalın ve olduğu gibi muhataba sunulmaz. Bunun yerine zihnî ya da hâricî düzeyde var olan düşünce ve olgular, edebî enstrümanlarla yeniden yapılandırılarak farklı bir gerçekliğe dönüşür.<sup>8</sup> Bu noktanın anlaşılması bağlamında şu beyitleri zikredebiliriz:

مَنْ الْخُسْنِ حَتَّى كَادَ أَنْ يَتَكَلَّمَ

[أَتَاكَ الرَّبِيعُ الطَّلُوقُ يَخْتَالُ ضَاحِكًا]

“Güzelliğiyle böbürlenene (bir kimse gibi) neşeli ilkbahar sana gelip neredeyse konuşacaktı.”

Bu beyitlerde ilkbaharın bir olgu olarak hariçte var olduğu gerçeği edebî dilin imkânları kullanılarak farklı bir gerçeklik düzeyine taşınmıştır. Zira hariçte var olan gerçekliğin aksine, ilkbaharın böbürlenmesinden, gülmesinden ve konuşmasından bahsedilmektedir. Öyle olunca burada anlatılmak istenen ilkbaharın böbürlenmesi, gülmesi ve konuşması değil, insanı büyüleyen ve heyecanlandıran canlı ve dinamik yapısıdır ki Seyyid Kutub’un ifadesiyle bu, hariçteki hakikatten daha kuşatıcı ve derinlerde olan bir hakikati ifade etmektedir.<sup>9</sup> Dolayısıyla edebî bir metin hâricî bir olgudan esinlenmiş olsa da mantıksal dilde ya da gündelik dilde olduğu gibi direkt olarak o olaya ya da olguya göndermede bulunulmaz. Bilakis var olan olguya farklı bir biçim kazandırılarak yeni

<sup>4</sup> Cürcânî, *Esrârü’l-Belâğa*, s. 322.

<sup>5</sup> Süheylâ Bayrav, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*, İstanbul, Multilingual Yayınları, 1999, s. 56.

<sup>6</sup> Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 96.

<sup>7</sup> Edebî bir metnin anlamı, işlevi, değeri ve gerçeklikle olan ilişkisi noktasında farklı kuramlar geliştirilmiştir. Bu bağlamda birtakım edebiyat eleştirmenleri edebî metinlerin hiçbir gerçeklik iddiası taşımadığını söylerken, diğer bir kısmı ise bu iddiayı doğru bulmamıştır. İkinci yaklaşımı benimseyenler edebî metinlerin sezgisel, önermesel, belirtik ve örtük gibi değişik açılardan hakikatle olan ilişkisini kurmaya çalışmıştır. Bizim kanaatimize göre edebî metinlerin mutlak anlamda gerçeklikten soyutlanarak tamamen estetik bir boyuta indirgenmesi doğru değildir. Zira birçok edebî metnin farklı düzeylerde bir gerçeklik anlayışını ve iddiasını içinde barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu gerçekliğin ortaya çıkarılmasında esas alınması gereken ise mantıksal ve önermesel yöntemler değil, edebî dilin kendi yapısal ve anlatım özellikleridir. Bkz. Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 273-299.

<sup>8</sup> Cürcânî, *Esrârü’l-Belâğa*, s. 324; Aytaç Ören, “Edebiyatta Kurgusal Gerçeklik”, *Recep Tayyip Erdoğan Sosyal Bilimler Dergisi*, c. II, s. 156-162.

<sup>9</sup> Seyyid Kutub, *Edebiyat Eleştirisi*, çev. Muzaffer Can, İstanbul, Çantaş Yayınları, 2018, s. 16.

anlamlar üretilir.<sup>10</sup> Bu açıdan edebî bir metnin anlamlı oluşunu, mantıksal ve önermesel yöntemler değil, edebî dilin kendi yapısal ve anlatım özellikleri belirlemektedir.<sup>11</sup> Bu bağlamda edebî dilin temel özelliklerini; “duygu, düşünce ve hayal dünyasını harekete geçirmesi, insanın içinde bulunmuş olduğu gerçekliğe dair farklı açılardan bir farkındalık oluşturmaya, anlamın yüzeyde ve görünürde olmaktan ziyade daha derinde bulunması, ifade edilemez denilenin ifade edilmesine imkân tanınması, insanı içine alan sürükleyici, etkileyici bir anlatımın takip edilmesi, varlığın ve insanın varoluş anlamının evrensel boyutlarının yansıtılmaya çalışılması” şeklinde sıralayabiliriz.<sup>12</sup> Buna göre edebî dilde, mantıksal dil ve gündelik dilde olduğu gibi bilgi iletmeye dönük göndergesel bir amaç güdülmez. Bunun yerine insanda duygusal ve zihinsel bir etkilenme ve dönüşüm meydana getirilerek birtakım varoluşsal gerçeklerin farkına varılması hedeflenir.<sup>13</sup> Çünkü sınırsız olan hakikatlerin, birçok sınırlılıklarla çevrilmiş olan bu madde âleminde bütün çıplaklığıyla ifade edilmesi pek mümkün değildir. Bu anlamda edebî dilde, dilin bütün olanakları kullanılarak özellikle nesneler dünyasını aşan gerçekliğin dil vasıtasıyla aktarılmasına bir imkân oluşturulmaya çalışılır. Zira dil, gerçekliğin aktarılmasında bir imkân olduğu kadar bir engel de teşkil eder. Bu açıdan edebî dil, dilin sınırlarını zorlayarak gerçekliğin bütün boyutlarıyla aktarılmasına ve anlaşılmasına kısmî de olsa bir imkân vermektedir.<sup>14</sup>

Klasik Arap dilbilimin önemli konularından birisini teşkil eden haber ve inşâ, aynı zamanda edebî dilin en güçlü üslup enstrümanlarından birisidir. Bu açıdan haber ve inşâ üslubunun ele alındığı zemini, edebî dilin temel anlatım özellikleri oluşturmaktadır. Bu zeminin dikkate alınmaması ya da meselenin farklı zeminlere kaydırılması birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Müberred ile Kindî (ö. 252/866) arasında geçen şu tartışmayı hatırlayabiliriz. Bu tartışmada Kindî, mantıksal dilin temel esaslarından hareketle Arap kelimada gereksiz ifadeler kullanıldığını belirterek eleştiride bulunmuştur. Müberred ise Arap dilinde aynı gibi görünen haberî ifadelerin, dilin anlatım özellikleri açısından farklı

<sup>10</sup> Bayrav, **Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi**, s. 13.

<sup>11</sup> Cürcânî, **Esrârü'l-Belâğa**, s. 321.

<sup>12</sup> Bkz. Kutub, **Edebiyat Eleştirisi**, s. 11-26; Calp, **Edebiyat Bilgi ve Kuramları**, s. 54-60; Muhsin Macit – Uğur Soldan, **Edebiyat Bilgi ve Teorileri**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2017, s. 14-33.

<sup>13</sup> Calp, **Edebiyat Bilgi ve Kuramları**, s. 328.

<sup>14</sup> Burada Batı ve Doğu Medeniyeti'nin dil-gerçeklik arasındaki kurmuş olduğu ilişkiye genel olarak işaret edilebilir. Şöyle ki Batı Medeniyeti'nde dilin sınırları içerisinde kalınarak, gerçeklik nesneler dünyasına indirgenirken, Kadim Doğu Medeniyeti'nde ise dilin bütün imkânları kullanılarak nesneler dünyasının ötesindeki gerçekliğe de ulaşılmaya çalışılır. Bu açıdan Batı geleneğinde dil maddi olanı aktarmada bir nesneye dönüşürken, Doğu geleneğinde ise hakikatin aktarılmasında bir engel olarak telekki edilmiş ve bu engel yine dil içerisinde kalınarak aşılma çalışılmıştır. Bkz. İsmail Süphandağı, **Dil Şiir Hakikat Doğu-Batı Arasında İslâmî Dil Arayışı**, İstanbul, İz Yayınları, 2018, s. 25.

manalara geldiğini izah ederek Kindî'nin eleştiresine cevap vermiştir.<sup>15</sup> Dolayısıyla Kindî'nin eleştirisi, edebî dilin mantıksal dilden farklı üslup ve anlatım özelliklerine sahip olduğunun dikkate alınmaması noktasında düğümlenmektedir. Zira daha önce vurguladığımız üzere bir haber mantıksal dilde yalın, düz, teorik ve formel (biçimsel) bir yapıya sahipken edebî dilde ise farklı kalıp ve suretlerde tasavvur edilebilen bileşik, zengin, yoğun ve etkileyici bir anlatım içerisinde muhataba sunulmaktadır.<sup>16</sup> Bu bakımdan haber ve inşâ edebî dilin en güçlü üslup enstrümanlarından birisidir. Öyle ki gerek bir olayı ve olguyu betimleyen haberî ifadelerin gerekse de dönüştürücü bir mana icra eden inşâî beyanların oldukça zengin bir kullanım alanı vardır. Bu noktada ayrıca vurgulamak gerekir ki haberî ve inşâî ifadelerin anlatım özellikleri edebî bir zemine sahip olmakla beraber şifahi bir karakter taşımaktadır. Şöyle ki yazılı dilin aksine şifahi dilde, anlam dile getirilen sözden ibaret olmayıp büyük oranda sözü kuşatan bağlam, ortam, vurgu ve tonlama gibi unsurlara bağlıdır. Buna göre haberî ve inşâî ifadelerin anlamı tespit edilirken sözün muhatabı, makamı, bağlamı ve ortamı gibi hâricî unsurlar son derece önemlidir. Zira anlam sadece sözde değil, sözü çevreleyen ortamda açığa çıkmaktadır. Haberî ve inşâî beyanların bu sözel yapısı mütakellim ile muhatap arasındaki karşılıklı etkileşimi, canlı diyalogu ve bu diyalogu oluşturan tarafların aktif olarak söze katılımını göstermektedir. Bu itibarla muhatap, sözün pasif alıcısı olmaktan çok, bir parçasını teşkil etmektedir. Bundan dolayı haberî ifadeler salt bir şeye dair bildirimde bulunmanın, inşâî beyanlar ise bir eylem icra etmenin ötesinde muhatapları duygusal ve zihinsel açıdan harekete geçiren, kavrayış ve davranış düzeyinde etkileyen yapılandırıcı bir güce sahiptir. Dolayısıyla hem haberî ve inşâî ifadelerin üslup özelliklerini hem de bu üslup özellikleri içerisinde Kur'an'da anlatılan farklı varlık türlerine ve alanlarına yönelik haberleri bu çerçevede okumak gerektiğinin bilhassa altı çizilmelidir. Bu hususa işaret ettikten sonra ilk olarak Arap dilinde haberî ifadelerin temel üslup özelliklerine geçebiliriz.

## 2.2. Haberî İfadelerin Temel Üslup Özellikleri

Arap dilinde bir haberin muhataba aktarılmasında birçok farklı üslup özelliği kullanılmaktadır. Bu üslup özellikleri muhatapın ve mütakellimin durumuna, sözün konuşulduğu ortama ve kastedilmek istenen manaya göre farklılık göstermektedir. Bu bakımdan Arap dilinde sözün/haberin kendisine uygun bir makama göre söylenmesi

<sup>15</sup> Bkz. Cürçânî, **Delâilu'l-İ'câz**, s. 206. Nitekim daha önce geçtiği üzere Şâtîbî buradaki örnekleri, manaya delaleti açısından dilin "aslî delalet" ve "asla tabi delalet" şeklinde ikiye ayrılması bağlamında zikretmiştir. Bkz. Birinci Bölüm 139. Dipnot.

<sup>16</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 179.

“müktezâ-i hâl” olarak isimlendirilmiştir.<sup>17</sup> Buna göre söz gelimi bir soruya cevap olarak söylenen bir haberin makamı, inkâr eden bir kimseye karşı söylenen haberin makamından, şikâyet için söylenen bir haberin makamı, teşekkür için söylenen bir haberin makamından, övgü için söylenen bir haberin makamı yergi için söylenen haberin makamından farklılık arz etmektedir.<sup>18</sup> Dolayısıyla farklı ifade biçimleriyle muhataba aktarılan haber, hâlin ve makâmın gerekliliklerine göre anlam ve değer kazanmaktadır. Böyle olunca bir haberin söylenmiş olduğu hâlden ve makâmdan soyutlanarak doğru bir şekilde anlaşılması pek mümkün değildir. Bu çerçevede ilk olarak Arap dilinde müktezâ-i hâle uygunluğu bakımından haber ve inşâ üslubunun birinci ayağını oluşturan haberî ifadelerin temel özellikleri incelenecektir.

### 2.2.1. Haberî İfadelerin Kuruluş Maksatları

Arap dilinde haber formunda olan bir ifade/cümle, sözün konuşulduğu bağlama, mütetekellimin ve muhatabın durumuna göre birçok maksada mebnidir. Bu açıdan belagat ilminde haber, kuruluş gayesi açısından temelde “fâide-i haber” ve “lâzım-ı fâide-i haber” olarak ikiye ayrılmıştır. “Fâide-i haber” muhatabı bilmediği bir konu hakkında bildirme amacı taşıırken “lâzım-ı fâide-i haber” muhatabın bildiğinin lazımlarını bildirme amacı taşımaktadır. Bununla birlikte Arap dilinde haberî bir ifade, muhataba bir hükmü veya hükmün lazımlarını bildirmenin ötesinde zafiyet, üzüntü, azarlama, vaaz, nasihat, şefkat, merhamet ve daha birçok mecazi maksadı içinde barındırmaktadır. Bu çerçevede bakıldığında Arap dilinde haberî ifadelerin salt bir şeyi bilinir kılma ya da bir şey hakkında muhatabı bilgilendirme amacı taşımadığı, aksine oldukça farklı ve zengin bir kullanım alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Dolayısıyla “Fâide-i Haber/Muhatabı Bilgilendirme”, “Lâzım-ı Fâide-i Haber/Muhataba Bildiği Bir Haberın Lazımlarını Bildirme” ve “Haberin Mecazi Manaları” başlıkları altında haberî ifadelerin kuruluş maksatları incelenecektir.

### 2.1.1. Fâide-i Haber/Muhatabı Bilgilendirme

Arap dilinde haberin aslî manasının fâide-i haber olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda fâide-i haber bir kelamın ya da ifadenin içermiş olduğu hükmün muhataba bildirilmesi şeklinde tanımlanmıştır.<sup>20</sup> Haberın bu türünde muhatap, hükme ya da hükmün içeriğine dair

<sup>17</sup> *Hâl ve makâm* kelimeleri aynı anlamda kullanılsa da *hâl* sözün zamanla uygunluğu, *makâm* ise mekânla uygunluğu demektir. Bkz. Yüksel Çelik, *es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 62.

<sup>18</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 256.

<sup>19</sup> Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 179.

<sup>20</sup> Kazvînî, *Telhîs*, s. 16; Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 179; Mağribî, *Mevâhibu'l-Fettâh*, c. I, s. 154.

bilgi sahibi değildir. Dolayısıyla fâide-i haberde, haberin hükmü ve içeriği hakkında bilgi sahibi olmadığı düşünülerek muhataba bilgi vermek hedeflenmektedir. Fâide-i haberde haber veren kimsenin, haberin hükmü ve içeriği hakkında muhatabı bilgilendirme niyetinde olması şart koşulmuştur.<sup>21</sup> Bununla birlikte haberî formda olan her ifade bildirim manası taşımamaktadır. Zira daha sonra inceleneceği üzere haber, bir hüküm bildirmenin yanı sıra daha birçok anlamda kullanılmaktadır. Konunun anlaşılması adına İmâm Merzûkî'nin şu beyitlerini zikredebiliriz:

[قَوْمِي هُمْ قَتَلُوا أُمَّيْمَ أَخِي فَإِذَا رَمَيْتُ يُصِيبُنِي سَهْمِي]

“Kardeşim Ümeyme’yi bizzat kendi kavmim öldürdü. Şimdi onlara bir ok atsam, attığım ok bana isabet eder.”<sup>22</sup>

Merzûkî bu beyitleri, muhataba bir hükmü bildirme niyetiyle söylememiş, bilakis kardeşinin ölümünden duyduğu üzüntüyü ve acıyı beyan etmek için dile getirmiştir. Benzer bir durum şu ayette kullanılan ifade biçimi için de geçerlidir: رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ “*Ey Rabbim! Ben onu kız olarak doğurdum.*” (Âl-i İmrân 3/36). Bu ayette mütekellimin yani İmrân’ın karısının kastı, Rabbinin bilmediği bir şeyi O’na bildirmek değil, duyduğu üzüntüyü ve kederi izhar etmektir.<sup>23</sup> Buna göre bir ifadenin haber formunda olması, o ifadenin bildirim anlamı taşıdığı manasına gelmez. Haberin bildirim anlamı (fâide-i haber) taşınması için mütekellimin haber verme ve bildirimde bulunma niyetinde olması şarttır. Örneğin زيد قائم “Zeyd ayaktadır.” cümlesi muhataba bilmediği bir hükmü bildirme kastıyla söylendiğinde fâide-i haber kategorisinde değerlendirilir.<sup>24</sup> Burada hüküm kaydı, haberin hariçteki nispetiyle ilişkili olup temel maksat bu nispetin gerçekleşip gerçekleşmediğini muhataba bildirmektir.<sup>25</sup> Ayrıca fâide-i haberde hüküm, işaret edilen değil, bizzat kastedilen olması gerekir. Söz gelimi الذي هو لزيد - الذي هو لزيد “Zeyd’e ait olan – Zeyd’e ait olmayan” ifadeleri doğrudan bir hüküm bildirmez. Zira her ne kadar الذي هو لزيد - الذي هو لزيد “Zeyd’e aittir – Zeyd’e ait değildir.” cümleleri bir hüküm bildirseler de yapılan vurgu ve ifadelerin yer aldığı cümle bütünlüğü açısından doğrudan bir hüküm olmayıp sadece kendisi üzerinden konuşulan bir ifade/haber niteliğine sahiptir.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 180; Sübkî, **Arûsu’l-Efrâh**, c. I, s. 126.

<sup>22</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 180

<sup>23</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. I, s. 356.

<sup>24</sup> Hatîb el-Kazvînî, **el-İzâh fî Ulûmi’l-Belâğa**, Beyrut, Müessesetü’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 2011, s. 18; Beysûnî, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 44.

<sup>25</sup> Âlimlerin bir kısmına göre buradaki hükümden maksat, bir şeyin vaki olup olmadığının idrak edilip edilmediğini bildirmektir. Bununla birlikte geneline göre hüküm, bir şeyin nispetinin hariçte vaki olup olmadığını haber vermektir. Bkz. Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 170; Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 73.

<sup>26</sup> Esasında haberin sıdk ve kizbe muhtemel olmasının temel dayanağı hükümdür. Bu bakımdan haberde esas olan bizzat hüküm bildirmesidir ki bu daha önce üzerinde durulduğu üzere haberin

Haberin asıl ve en temel anlamını oluşturan fâide-i haber türünden anlatıların edebî metinlerde çok fazla kullanılmadığı daha çok bilimsel gerçeklerin aktarılmasında ve tarihsel anlatılarda kullanıldığı görülmektedir.<sup>27</sup> Bu açıdan birçok ilme ve fenne dair anlatılanlar fâide-i haber kabilinden olup bütün bu anlatılarda, muhatabı bilmediği hususlar hakkında bilgilendirmek hedeflenmektedir. Örnek olarak Muâviye b. Ebî Süfyân'ın biyografisiyle ilgili şu tarihi anlatıları verebiliriz:

“Muâviye babasıyla birlikte Mekke fethinde müslüman oldu. Hz. Peygamber onu vahiy kâtibi olarak seçti. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde dört yıl Şam valiliği yaptı. Hz. Osman'ın on iki yıllık hilafet döneminde aynı görevde kaldı...”

Görüldüğü üzere burada Hz. Muaviye'nin hayatıyla ilgili tarihi bilgi aktarılmaktadır. Bu anlatılarda mütekellim muhatabı bilmediği konular hakkında bilgilendirmeyi amaçlamaktadır.<sup>28</sup> Dolayısıyla bu manadaki bütün anlatılar fâide-i haber kategorisindedir. Fâide-i haber türünden anlatılar daha ziyade, bilgilendirici bir nitelik taşıyan bilimsel dilde yaygın olmakla ve edebî anlatılarda pek fazla tercih edilmemekle birlikte bu anlatım biçimine bazı Kur'an ayetleri örnek verilmiştir ki bunlardan birisi şu ayettir: *شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ* “*Ramazan ayı, doğru yolun ve hakkı batıldan ayırmanın açık delilleri olarak insanlar için hidayet olan Kur'an'ın nazil olduğu bir aydır.*” (el-Bakara 2/185). Bu ayette muhataplara Ramazan ayına dair birtakım bilgiler verildiği görülmektedir. Bu itibarla fâide-i habere misal verilmiştir.<sup>29</sup> Ne var ki Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği temel hedefler açısından bu ve bunun gibi örnek ayetlerde, salt bir bilgi aktarımında bulunulduğunu söylemek zordur. Bu noktada fâide-i haber kabilinden olan bir anlatıda bildirilen hükmün aynı zamanda bir lâzımının olduğu dikkate alındığında bu zorluk dilsel açıdan aşılmaktadır.<sup>30</sup> Söz gelimi “Zeyd ayaktadır.” ifadesi muhataba bilmediği bir hükmü bildirmesi açısından fâide-i haber, mütekellim tarafından bilinen bir hükmün bildirilmesi yönüyle ise lâzım-ı fâide-i haber anlamı taşıdığı ifade edilmiştir.<sup>31</sup> Bu çerçeveyi dikkate aldığımızda dilsel bir imkân olarak Kur'an'da fâide-i haber kabilinden görülen örnek ayetlerde, salt muhatabı bilgilendirme amacı güdülmeyeceği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan fâide-i haber türünde olan anlatıların aynı zamanda bir lazımının olduğunun belirtilmesi, bu bağlamda örnek zikredilen Kur'an ayetlerinin salt bilgilendirici içeriğe sahip olmadığına dair dilsel bir imkân oluşturmaktadır. Bu açıdan yukarıda misal verilen ayet, sadece Ramazan

epistemolojik çerçevesini oluşturmaktadır. Bkz. Sekâkî, **Miftâh**, s. 254; Şerîf el-Cürcânî, **Misbâh**, s. 48-49.

<sup>27</sup> Matlûb, **Esâlibu'l-Belâğa**, s. 99; Atîk, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 50.

<sup>28</sup> Atîk, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 50.

<sup>29</sup> Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 37.

<sup>30</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 254; Saîdî, **Buğyetü'l-Îzâh**, s. 40.

<sup>31</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 282.

ayına dair bir bilgi niteliği taşımamakta ayrıca bu ayda oruç tutmak gibi bazı yükümlülükleri gerekli (lâzım) kılmaktadır.<sup>32</sup> Bununla birlikte ayet Kur'an'ın ne'liği ve Allah'ın muradı ekseninde zımnen Hz. Peygamber'in risâletine hem destek ve hem de davet içermektedir. Kanaatimizce Kur'an'daki hiçbir ifadenin salt bilgilendirici nitelikte olmadığını, aksine muhataba edebî bir dil örgüsü içerisinde sunulan her bir haberin çeşitli çağrışımları ve gereklilikleri içinde barındırdığını göz önüne aldığımızda fâide-i haber kapsamında görülen benzer ayetler de bu çerçevede anlaşılabilir.

### 2.1.2. Lâzım-ı Fâide-i Haber/Bilinen Bir Haberın Gereğini Bildirme

Haber her zaman muhatabın bilmediği bir hükmü bildirme amacı taşımaz. Zira haberin bazı kullanımlarında muhatabın bildiği hükmün muhataba bildirildiği görülmektedir. Arap dilinde haberin bu anlamda kullanılması, “lâzım-ı fâide-i haber” olarak isimlendirilmiştir. Bu bağlamda lâzım-ı fâide-i haber, mütekellimin vermiş olduğu haberin, muhatap tarafından bilindiğinin bildirilmesi şeklinde tarif edilmiştir.<sup>33</sup> Burada mütekellim vermiş olduğu haberle, muhataba yeni bir hüküm/bilgi aktarmayı kastetmemekte, bilakis haber verilen hususa dair kendisinin de bilgi sahibi olduğunu muhataba bildirmeyi amaçlamaktadır. Buna göre muhatap tarafından bilinen hükmün, mütekellim tarafından da bilindiği muhataba gösterilmektedir. Bu noktada muhatap mütekellim tarafından söylenen haberi değil, kendisine aktarılan haberin mütekellim tarafından da bilindiğini öğrenmektedir.<sup>34</sup> Bununla birlikte muhatabın, mütekellimin bildirdiği haberi ya da hükmü biliyor olması, o hükmün suretinin zihninde daha önce hâsıl olması anlamındadır. Bu bakımdan bir şeye dair zihinde hâsıl olan suretin bilgisinden gafil olunabilir. Öte yandan bilinen bir şeyin bilgisinden gafil olunması, o şeyin unutulması ya da söylendiği anda akla gelmemesi onun daha önce bilindiğine engel teşkil etmemektedir.<sup>35</sup>

Haberin bu türüne örnek olarak Tevrat'ı ezberleyen bir kimseye söylenen قد حفظت التوراة “Tevrat'ı ezberledin.”<sup>36</sup> sözü verilebilir. Bu söz muhataba yeni bir bilgi aktarmamaktadır. Zira muhatap, mütekellim tarafından söylenen bu sözü zaten bilmektedir. Buna mukabil muhatap bu haberi, mütekellimin bilip bilmediğinden habersizdir. Dolayısıyla

<sup>32</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. I, s. 228.

<sup>33</sup> Kazvînî, **Telhîs**, s. 16; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 179; Kâsım - Dîb, **Ulûmu'l-Belâğa**, s. 270.

<sup>34</sup> Kazvînî, **Îzâh**, s. 18; Mağribî, **Mevâhibu'l-Fettâh**, c. I, s. 154; Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 45.

<sup>35</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 183; Mağribî, **Mevâhibu'l-Fettâh**, c. I, s. 154. Zihinde hâsıl olan bu bilgi, klasik mantıkta “ilim” olarak tarif edilmiştir. Bu bağlamda mantıkta *ilim*, bir şeyin suretinin akılda ya da zihinde hâsıl olması şeklinde açıklanmıştır. Bu suret kavram düzeyinde olursa “tasavvur”, hüküm düzeyinde ise “tasdik” olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Esîruddîn el-Ebherî, **Mantık İsağoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü**, çev-şerh. Talha Alp, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2013, s. 16.

<sup>36</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 254.

muhatap kendisinin bildiği haberi, mütekellimin de bildiğini öğrenmiş olmaktadır.<sup>37</sup> Bu bağlamda “Muhatap tarafından bilinen haberin kendisine bildirilmesinde başka ne tür amaçlar gözetilmiştir?” şeklinde bir soru gündeme gelmektedir. Buradaki amacın bilinmeyen bir şeyi bilinir kılma ya da muhataba yeni bir bilgi öğretme olmadığı açıktır. Bununla birlikte lâzım-ı fâide-i haberde mütekellimin kastı genellikle haber verdiği hususta bilgi sahibi olduğunu muhataba bildirmek şeklinde izah edilmiştir.<sup>38</sup> Ne var ki lâzım-ı fâide-i haberin salt bilinen bir şeyin bilindiğini gösterme amacına matuf olduğunu söylemek mantıksal gerekçelerle yapılmış sığ ve yüzeysel bir izah olup yeterli bir açıklama değildir.<sup>39</sup> Zira edebî dilin temel anlatım özellikleri açısından meseleye bakıldığında, lâzım-ı fâide-i haber bir haberin bilinilirliğini göstermenin ötesinde, farklı birtakım çağrışımları ve gereklilikleri içinde barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu noktada muhatap tarafından bilinen haber bizzat kendisi üzerin/de konuşulan değil, kendisi üzerin/den konuşulan ve diğer başka anlamlar üretilen bir işlev görmektedir. Konunun anlaşılması adına Mütenebbî’nin (ö. 354/965) Seyfûddeve’ye (ö. 356/967) hitaben söylediği şu beyitleri örnek verebiliriz:

[تَدُوسُ بِكَ الْخَيْلُ الْوُكُورَ عَلَى الدَّرَى      وَقَدْ كَثُرَتْ حَوْلَ الْوُكُورِ الْمَطَاعِمُ]

“Atın seninle birlikte dağların tepesindeki kuş yuvalarını ezip geçiyor. Öyle ki o kuş yuvalarının etrafı yenilmiş kuşlarla dolup taşı.”<sup>40</sup>

Mütenebbî bu beyitleri, Seyfûddeve’nin düşmanlarıyla nasıl savaştığına ve onları nasıl öldürdüğüne dair bir bilgi aktarımı niyetiyle dile getirmemiştir. Zira Seyfûddeve zaten konuşmanın içeriğinden haberdardır. Öyle olunca Mütenebbî’nin buradaki kastı muhatapın bildiği bir haberi edebî forma sokarak ona övgüde bulunmaktır. Bu minvalde haberin muhataba yalın haliyle aktarılmadığını, aksine edebî bir örgü içerisinde sunulduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Zira bu anlatım tarzı haberin yalın bir formda salt bir bilgi düzeyinde ele alınmadığına, bilakis edebî imkânlar kullanılarak malum olan haber üzerinden farklı birtakım anlamlar ve çağrışımlarda bulunulduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu tür haberlerde zâhiri düzeyde ne söylendiğinden ziyade; ne üzerinden, nasıl, ne söylendiğine odaklanmak gerekir. Çünkü muhatap hitaba konu olan haberde ne söylendiğini bilmesine rağmen neyin söylenmek istendiği hususunda öncesinde bir fikir sahibi değildir.<sup>41</sup> Bu çerçevede Arap dilinde lâzım-ı fâide-i haber bir kişinin yaptığı işi övme, yerme, ayıplama ya da kınama anlamında sıkça kullanılmaktadır.<sup>42</sup> Bu minvalde örnek olarak şu ayeti verebiliriz:

<sup>37</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 254; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 180.

<sup>38</sup> Kazvînî, **Telhîs**, s. 16; Sübkî, **Arûsu’l-Efrâh**, c. I, s. 131; Matlûb, **Esâlibu’l-Belâğa**, s. 100.

<sup>39</sup> Cum’a, **Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ**, s. 54.

<sup>40</sup> Atîk, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 51; Matlûb, **Esâlibu’l-Belâğa**, s. 100.

<sup>41</sup> Matlûb, **Esâlibu’l-Belâğa**, s. 100; Cum’a, **Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ**, s. 54.

<sup>42</sup> Atîk, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 52; İrmak, **Haber ve İnşâ**, s. 89.



وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَخْكُمُ الْحَاكِمِينَ *'Ey rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vaadin elbette haktır. Sen hâkimlerin en âdilisin' dedi.*” (Hûd 11/45). Bu ayette Hz. Nûh çocuğunun kendi ailesinden olduğunu ve Allah'ın vaadinin gerçekleşeceğini söyleyerek bilinmeyen bir şeyi bilinir kılmayı değil, oğlundan dolayı duymuş olduğu üzüntüyü açığa vurmaya ve Allah'ın vaadine olan inancını pekiştirmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda İbn Âşûr ayette geçen *“Senin elbette vaadin haktır.”* ifadesinin lâzımı'l-fâide kabilinden bir haber olduğunu belirtmiştir.<sup>43</sup>

Lâzım-ı fâide-i haberde esas olan mütekellim tarafından söylenen haberin gerekliliklerini bildirmektir. Bu bakımdan mütekellimin kastı o haberi muhataba bildirmek ya da onun doğruluğunu sorgulamak değildir. Bu yüzden mütekellimin hedeflediği manaya ulaşması açısından ilgili habere muhatabın itikat etmesi veya onu bilmesi yeterlidir. Başka bir ifadeyle ilgili haberin suretinin mütekellimin zihninde hâsıl olması yeterli olup o haberin doğru ya da yalan olduğuna itikat etmesi gerekmez. Dolayısıyla mütekellim için haberin doğru ya da yalan olması öncelikli bir gaye oluşturmaz.<sup>44</sup> Edebî dilin anlatım özellikleri açısından meseleye baktığımızda mütekellim için asıl olan, muhatap tarafından bilinen haberin ne olduğu değil, muhatabın zihninde bir şekilde malum olan haberin diğer başka manaları gerekli kılıcı ve çağrıştıracı bir değere sahip olmasıdır. Öyle olunca muhatap tarafından bilinen bu haber gerçek dışı dahi olsa bu çağrışımlara engel teşkil etmez. Kaldı ki gerçek dışı olsa dahi burada mütekellim muhatabın bildiği habere yeni bir içerik ve boyut kazandırmaktadır.

Lâzım-ı fâide-i haberin bu anlamı ile Zerkeşi'nin Kur'an'ın hitap üslubu bağlamında zikrettiği şu kaide arasında, mutlak surette olmasa da belirli düzeyde bir ilişki kurulabilir: *الْخَطَابُ بِالشَّيْءِ عَنِ اعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ دُونَ مَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ* (Bazen) Kur'an bir şeye hakikatte öyle olduğundan dolayı değil, muhatabın o yöndeki inancından hareketle hitap eder (yer verir)<sup>45</sup> Bu kaideye göre kimi zaman mütekellim vermiş olduğu haberde kendi inancından ziyade, muhatabın itikadını esas alır. Zira mütekellim için muhatabın bildiği ya da inandığı haberin doğruluk değeri öncelikli olmayıp esas olan muhatabın bildikleri üzerinden farkında olmadığı yeni mesajlar üretmektir. Dolayısıyla bu tür haberler anlamlı oluşunu, hitaba konu olan haberin zâhiri düzeyde doğru ya da yanlış olmasından çok verilmek istenen mesajdan almaktadır. Bu bağlamda Zerkeşi bu üslup biçimine örnek şu ayeti vermiştir: *وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةٍ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ* *“Bir defa daha onu yüz bin ya da daha fazla kişiye elçi olarak gönderdik.”* (es-

<sup>43</sup> Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr et-Tûnusî, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Tunus, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984, c. XII, s. 84.

<sup>44</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 183.

<sup>45</sup> Zerkeşi, **Burhân**, c. IV, s. 55.

Saffât 37/147). Bu ayette Hz. Yûnus'un yüz bin veya daha fazla sayıdaki bir topluluğa peygamber olarak gönderildiği, haber formunda bildirilmektedir. Bununla birlikte maksat sayısal bir rakam vermek değil, çokluğun betimlenmesidir. Bu betimleme yapılırken bir anlamda muhatabın zihin dünyası ve inancı dikkate alınarak sayısal bir değer zikredilmiştir. Buna göre muhatabın inancı ayette amaç olmaktan ziyade, araç olarak kullanılmıştır.<sup>46</sup> Diğer bir örnek Hz. Şuayb'a kavminin söylediği şu ifadeler verilebilir: *“Oysa sen uyumlu ve akıllı birisin!”* (Hûd 11/87). Burada mütekellim durumunda olan Hz. Şuayb'ın kavmi, muhatap durumundaki Hz. Şuayb'ın itikadını dikkate olarak, onu uyumlu ve akıllı kimse olarak nitelendirmişlerdir. Yoksa kendileri böyle bir şeye inanmamaktadırlar. Bu noktada Hz. Şuayb'ın bildiği bir husus kavmi tarafından farklı bir boyuta taşınarak, alay edici bir söyleme dönüştürülmüştür.<sup>47</sup> Benzer bir anlatım tarzı şu ayette de söz konusudur: *“ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ”* *“Tat bakalım! Öyle ya sen aziz ve kerim birisin!”* (ed-Duhân 44/49). Ahirette azaba çarptırılacak kâfir kimsenin durumundan bahseden bu ayet, rivayetlere göre Ebû Cehîl hakkında nazil olmuştur. Bu açıdan mevcut durum itibarıyla kendisini aziz ve kerim birisi olarak gördüğü için, ilâhî hitap onun itikadını/düşüncesini dikkate alarak hitapta bulunmuş ve bu düşünceye onu zelil kılıcı ve tahkir edici bir anlam yüklemiştir.<sup>48</sup>

Verilen örneklerden lâzım-ı fâide-i haberde, mütekellimin çeşitli gayelerle muhatap nezdinde malum olan bir bilgiyi veya algıyı, farklı birtakım anlamlar üretmek için araç olarak kullandığı ve ona yeni manalar yüklediği anlaşılmaktadır. Bir anlamda malum olan haber üzerinden yeni bir hüküm inşa edilmektedir. Bu itibarla lâzım-ı fâide-i haber, fâide-i haberden ayrılmaktadır. Şöyle ki fâide-i haberde amaç muhatap tarafından bilinmeyen bir hükmü ona bildirmek iken, lâzım-ı fâide-i haberde ise malum olan hükmün gerekliliklerinden hareketle muhatabın farkında olmadığı yeni anlamlar ortaya çıkarmaktır. Bu açıdan fâide-i haberde muhatap hükmü bilmezken lâzım-ı fâide-i haberde ise bildiği hükmün gerekliliklerini bilmez. Bundan ötürü muhatap birincisinde bilmediği bir hükmü öğrenirken ikincisinde ise daha önce kendisi için malum olan hükmün gerekliliklerini öğrenmiş olmaktadır. Bu bağlamda Sekkâkî'ye göre fâide-i haberin olması durumunda bir lazımlarının da olması kaçınılmazken lâzım-ı fâide-i haberin olması durumunda ise fâide-i

<sup>46</sup> Ayrıca ayette *أو* “veya” edatının kullanılması bir şüphe ihsas etmektedir. Böyle bir şüphe Allah hakkında düşünölemeyeceğinden, bu haberin bir bakıma muhatapların itikadını yansıttığını söylemek, daha doğru bir açıklama olarak görölmüştür. Bkz. Zemaşerî, **Keşşâf**, c. IV, s. 62; Zerkeşî, **Burhân**, c. IV, s. 55.

<sup>47</sup> Kurtubî, **el-Câmi**, c. IX, s. 87.

<sup>48</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Ali Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1999, c. IX, s. 408.

haber olmaması mümkündür.<sup>49</sup> Şöyle ki “Sen Kur’an’ı ezberledin” denildiği zaman fâide-i haber kabilinden yeni bir hüküm öğrenilmiş olmaz. Bundan dolayı edebî çerçevede lâzım-ı fâide-i haber muhataplar tarafından bilinen olgu ve haberlerden yeni birtakım anlamlar üretilmesinin en önemli dilsel dayanağını ve imkânını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu üslup özelliği Kur’an’daki birtakım haber formundaki anlatıların doğru anlaşılmasında kayda değer bir usul bilgisi sunmaktadır.

### 2.1.3. Haberin Mecazi Anlamları

Haberin fâide-i haber ve lâzım-ı fâide-i haber şeklinde temel iki kısma ayrılması her ne kadar edebî bir bağlamı da olsa bir bakıma mantıksal çerçevede yapılmış bir ayrımı yansıtmaktadır. Öyle ki mantık ilminin temel esasları açısından haberin üçüncü bir türü olamayıp haber bu iki anlamdan birisi için kullanılmıştır.<sup>50</sup> Bu açıdan bir kısım belagat çalışmalarında, haberin bu iki türüne dair yapılan açıklamaların ilmin tanımı ve mahiyeti bağlamında felsefî ve mantıksal bir çerçevede yürütüldüğü görülmektedir.<sup>51</sup> Diğer taraftan belagat ilminde ise haber, bu iki temel anlamının yanında daha birçok mecazi manaya gelmektedir. Haberin bu mecazi anlamları sayılamayacak kadar çok olup bu anlamlar sözün konuşulduğu bağlama ve makama göre farklılık göstermektedir. Haberin bütün bu mecazi anlamlarında, salt bir bilgi aktarmanın ötesinde farklı birtakım maksatlar güdülmektedir. Bu maksatlardan bir kısmını övme ve azarlama, tehdit ve sakındırma, vaat ve tarizde bulunma, acziyet ve üzüntü, vaaz ve nasihat, amele sevk ve gayret arttırma, merhamet ve şefkat dileme, tenzih ve yüceltme, dua ve teselli etme şeklinde sıralayabiliriz. Dolayısıyla bu farklı anlamlar haberin edebî bir zeminde oldukça zengin bir kullanım alanına sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede konunun daha somut bir şekilde anlaşılması adına haberin bazı mecazi anlamlarına örnekler eşliğinde yer verilecektir.

**a) Övme ve Azarlama:** Arap dilinde haberin kullanıldığı mecazi manalardan birisi muhataba övgüde bulunmak ya da onu ayıplamaktır. Arap edebiyatında sık kullanılan ifade tarzlarından biri olan medih/övgü, muhatabın üstün vasıflarını mübalağalı bir şekilde ortaya koymayı amaçlayan bir anlatım biçimidir. Bu şekilde mütekellim, muhatabının kendi nazarındaki üstün mertebesini ve konumunu açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte burada salt bir övgü söz konusu olmayıp muhatabın sahip olduğu bir davranış,

<sup>49</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 254.

<sup>50</sup> Şefî‘ es-Seyyid, **el-Bahsu’l-Belâğî inde’l-Arab**, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, t.y., s. 146; Kâsım - Dîb, **Ulûmu’l-Belâğa**, s. 270.

<sup>51</sup> Bkz. Taftâzânî, **Mutavvel**, 180-183; Şerîf el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 57-60.

düşünce ya da tutum övgüye neden olmaktadır. Örnek olarak Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (ö. 604), Nu'mân b. Münzir'e (ö. 609) övgüde bulunduğu şu beyitleri verebiliriz:

[فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبٌ] إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُمْ كَوْكَبٌ

“Kuşkusuz sen bir güneşsin, krallar ise yıldızlardır. Güneş doğduğu zaman, o yıldızlardan hiçbirisi gözükmez.”<sup>52</sup>

Zübyânî bu beyitlerde Nu'mân b. Münzir'i güneşe, emsallerini ise yıldızlara benzeterek sahip olduğu birtakım meziyetlerden dolayı onun kendi nazarındaki üstün değerini ifade etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu beyitler he ne kadar haber formunda olsa da maksat, muhataba bir haberin bildirimi değil, ona övgüde bulunmaktır.<sup>53</sup> Diğer taraftan Arap edebiyatında haber bazen de muhatabı yerme, kınama ve azarlama/tevbih gibi manalarda kullanılır. Söz gelimi namazını kılmayan bir müslümana karşı söylenen ركن من أركان الصلاة “Namaz İslam'ın temel esaslarından birisidir.” ifadesi namazın farz olduğuna dair bir bilgi aktarımı manası taşımaz. Aksine mütekellimin gayesi, müslüman olmanın gerekliliklerinden birisi olan namaz ibadetini aksattığından dolayı muhatabı azarlamaktır.<sup>54</sup> Benzer bir anlatım tarzı Rusâfî'nin (ö. 572/1177) şu beyitlerinde de göze çapmaktadır:

[فَسُرُّ النَّاسِ قَوْمٌ ذُو خُمُولٍ] إِذَا فَاحَرَتْهُمْ ذَكَرُوا الْجُدُودَ

“İnsanların en şerlisi, tembelenen bir kavimdir. (Öyle ki) onlara karşı övünsen, (başlarlar) dedelerini anmaya.”<sup>55</sup>

Anlaşılabacağı üzere Rusâfî kendi dedelerini anmaktan başka bir şey yapmayan bir topluluğu, tembellikleri ve uyuşuklukları sebebiyle ayıplamaktadır. Dolayısıyla burada verilen örneklerde olduğu gibi haber, Arap dilinde muhataba övgüde bulunma veya onu azarlama anlamında çokça kullanılmıştır. Haberin bu mecazi anlamları farklı Kur'an ayetlerinde de kullanılmıştır. Söz gelimi şu ayette meleklerin dilinden tahkiye edilen ifadeler Hz. Meryem'in mevcut durumuna yönelik bir övgü bildirmektedir: وَإِذْ قَالَتِ الْمَلِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ “Melekler şöyle demişti: Ey Meryem! Allah seni seçti, arındırdı ve dünyadaki kadınlardan üstün kıldı.” (Âl-i İmrân 3/42). Azarlama anlamına örnek açısından Bakara 2/236 ayetinde geçen şu ifadeyi zikredebiliriz: عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ “(Vefat iddeti bekleyen kadınları) anacağınızı Allah bilmektedir.” Zemahşerî'ye göre bu ifadede Allah'ın bilgisi vurgulanarak böyle bir işe kalkışan ya da kalkışma niyetinde olan muhataplar bir yönüyle kınanmışlardır.<sup>56</sup> Bu ayette dikkat çeken diğer bir husus gelecek

<sup>52</sup> Matlûb, **el-Belâğa ve't-Tatbîk**, s. 119; Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 46; Kâsım - Dîb, **Ulûmu'l-Belâğa**, s. 270; Irmak, **Haber ve İnşâ**, s. 104.

<sup>53</sup> Matlûb, **Mu'cem**, c. II, s. 471; Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 46.

<sup>54</sup> Kalkile, **el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye**, s. 142.

<sup>55</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 109.

<sup>56</sup> Zemahşerî şu ayetinde azarlama manası taşıdığına dikkat çekmiştir: “Allah sizin kendinize hıyanet etmekte olduğunuzu bilmektedir.” (el-Bakara 2/187). Dolayısıyla bu tür

zaman bildiren س edatının şimdi-burada olan muhataplar için bir azarlama manası taşımasıdır ki bu ayrı bir başlık altında incelenecektir.

**b) Tehdit ve Sakındırma:** Arap dilinde haberin mecazi anlamlarından bir diğeri, yapılmaması gereken bir konu hakkında muhataba gözdağı vermek ya da onu istenilmeyen bir şeyden sakındırmaktır. Bu çerçevede Arap edebiyatında haberin tehdit/vaîd anlamında kullanıldığına dair Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/783) şu beyitlerini örnek olarak verebiliriz:

هَتَكُنَّا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ قَطَرَتْ الدِّمَا  
[إذا ما غَضِبْنَا غَضْبَةً مُضَرِّيَةً]

“Mudar öfkesi gibi öfkelendiğimiz zaman, ya güneşin perdesini yırtarız ya da kanlar akar.”<sup>57</sup>

Beşşâr bu beyitlerde bir taraftan kendi mensup olduğu kabileyi aşırı överken diğer taraftan muhataplarını tehdit etmektedir. Bu noktada mübalağalı bir şekilde güneşin perdesinin yırtılmasından ve kan damlamasından bahsedilmiştir. Haber formunda olan bu ifadelerle, herhangi bir bildirim manası kastedilmemiş, aksine yapılan tehdidin dozu artırılmak istenmiştir. Öte yandan Arap dilinde haber, kimi zaman da muhatabı bir şeyden sakındırma/tahzîr maksadı taşımaktadır. Örneğin şu hadiste sakındırma anlamının kastedildiği ifade edilmiştir: “أبْغَضُ الْحَالِ عِنْدَ اللَّهِ الطَّلَاقُ” “Allah katından helallerin en sevimsizi boşanmadır.”<sup>58</sup> Burada Allah'ın sevmediği bir şeyin bilgisi muhataplara aktarılmasının yanı sıra müslümanları boşanmaktan sakındırmaya yönelik bir talimat kastedilmektedir.<sup>59</sup> Haberin bu mecazi manalarının Kur'an haberlerinde de sıkça kullanıldığını görüyoruz. Örnek olması bağlamında şu ayet verilebilir: وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ “Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.” (el-A'râf 7/34). Bu ayette yer alan “Her ümmetin bir eceli vardır.” ifadesiyle salt bir durum tespiti yapılmamakta bunun ötesinde Mekke müşrikleri, kendilerini bekleyen azapla uyarılarak tehdit edilmekte, böylece şirkten sakındırılmaktadır.<sup>60</sup>

**c) Vaat ve Tarizde Bulunma:** Arap dilinde vaat, yakın ya da uzak gelecekte muhatap adına iyi ve güzel şeylerin olacağına dair söz vermek anlamında kullanılmaktadır. Mütakellimin vaatte bulunmasındaki temel amaç, yapılmasını istediği birtakım eylemleri icra etmeye veya düşüncüleri benimsemeye muhatabı sevk etmek ve onun bu yöndeki şevk ve çabasını arttırmaktır.<sup>61</sup> Bu anlamda vaat ileride muhatabı bekleyen ve orada duran bir söz

---

ayetlerde maksat, sadece Allah'ın ilgili hususu bildiğini muhataba aktarmak değildir. Bkz. Zemaşşerî, **Keşşâf**, c. I, s. 283.

<sup>57</sup> Kalkîle, **el-Belâğatü'l-İstılâhiyye**, s. 141.

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd, “Talak”, 2178.

<sup>59</sup> Kâsım - Dîb, **Ulûmu'l-Belâğa**, s. 273; Matlûb, **Esâlîbu'l-Belâğa**, s. 104.

<sup>60</sup> Zemaşşerî, **Keşşâf**, c. II, s. 101; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. VIII, s. 102.

<sup>61</sup> Cum'a, **Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ**, s. 70; İrmak, **Haber ve İnşâ**, s. 101.

olmanın ötesinde şimdi-burada hitaba muhatap olan kişiyi yönlendiren bir işleve sahiptir. Bu mananın, vaadin zıttı olan vaîd için de geçerli olduğunun altını çizebiliriz.<sup>62</sup> Arapçada geleceğe dair verilen sözlerde genellikle “س” ve “سوف” edatları kullanılır. Bu çerçevede şu beyitler örnek verilebilir:

[وَأَعْلَمُ فِعْلُ الْمَرْءِ يَنْفَعُهُ أَنْ سَوْفَ يَأْتِي كُلُّ مَا قُدِّرَ] “Şunu bil ki her takdir edilen şey geldiğinde, kişinin ilmi ona fayda verecektir.”<sup>63</sup>

Bu beyitlerde kişinin sahip olduğu ilmin faydasını gelecekte göreceği belirtilerek ilim öğrenmenin gerekliliği ve önemi vurgulanmaktadır. Bu anlatım biçiminin Kur’an’ın haberî anlatılarında da yer aldığını görüyoruz. Örnek olması açısından şu ayet zikredilebilir: *“Rabbin sana elbette lütuflarda bulunacak, sen de razı olacaksın.”* (ed-Duhâ 93/5). Burada Yüce Allah, gelecekte bahşedeceği lütuflarla Hz. Peygamber’in razı olacağını belirterek bir vaatte bulunmuştur.<sup>64</sup> Diğer taraftan bu vaatle öncelikli olarak Hz. Peygamber’in, Allah’a ve kendisine indirilen vahye olan bağlılığı ve güveni pekiştirilmek istenmiştir.<sup>65</sup> Dolayısıyla gelecekle ilgili bu tür Kur’anî haberlerde maksat sadece o zamanda orada olacak olanın bilgisini aktarmak değil, şimdi-burada bulunan muhatapta bir değişim ve dönüşüm meydana getirmektir.

Arap dilinde tariz, haberin kullanıldığı mecazi manalardan bir diğeridir. Bu bağlamda tariz, belirli bir muhataba söylenen sözle, hitabın doğrudan muhatabı olamayan kişilere birtakım mesajların iletilmesi şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>66</sup> Buna göre verilmek istenen mesajın asıl muhatabı doğrudan hitap edilen kimse değil, üçüncü şahıslardır. Araplar haberin bu manasını, *إياك أخطب واسمعي يا جارة*, “Kızım sana söylüyorum, komşum sen işit.” sözüyle özetlemişlerdir.<sup>67</sup> Bu ifade tarzının da Kur’an haberlerinde çokça kullanıldığını söyleyebiliriz. Örnek olarak şu ayet zikredilebilir: *إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* (Ey Peygamber!) Kuşkusuz sen dosdoğru bir yolda yürümek üzere gönderilmiş peygamberlerden

<sup>62</sup> Buna göre vaîd, muhataptan yapılmaması istenen birtakım eylemleri yapması durumunda, yakın ya da uzak gelecekte kendisini bekleyen kötü sonuçlarla karşılaşacağının tehdit diliyle haber verilmesi demektir. Bkz. Cum’a, **Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ**, s. 71.

<sup>63</sup> Abdullâh b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn İbn Hişâm, **Muğni’l-Lebîb, ‘an Kutubi’l-E’ârîb**, thk. Mâzin el-Mübârek – Muhammed Ali Hamdullâh, Dımeşk, Dâru’l-Fikr, 1985, s. 520.

<sup>64</sup> Buradaki *lütuf* en genel anlamda dünyada düşmanlara karşı kazanılan zafer, ahirette ise cennete girmek şeklinde izah edilmiştir. Diğer bazı âlimler ise lütuftan maksadın, Bedir zaferi ya da Mekke fethi olduğunu söylemiştir. Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, c. IV, s. 766; Râzî, **Mefâtîh**, c. XXXI, s. 194; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XXX, s. 398.

<sup>65</sup> Muhammed Abduh, **Fâtîha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri**, çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2012, s. 318.

<sup>66</sup> Cüneyt Eren – Vecih Uzunoğlu, **Belâğat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2014, s. 221.

<sup>67</sup> Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 175. Bu ifadenin Türkçesi “Kızım sana söylüyorum gelinim sen anla.” şeklindedir.

*birisin.” (Yâsîn 36/2-3). Bu ayetlerde muhatap Hz. Peygamber olsa da sâhir, şair ve mecnun gibi farklı yaftalamalarla onun nübüvvetini ve getirdiği vahyi inkâr eden müşriklerin iddiaları reddedilmektedir.<sup>68</sup>*

**d) Acziyet ve Üzüntü Bildirme:** Arap dilinde mütekellim, bazen vermiş olduğu haberle muhatabına bir bilgi aktarmayı değil, psikolojik durumunu tasvir etmeyi amaçlar. Buna göre mütekellim farklı durumlar karşısındaki zafiyetini ya da üzüntüsünü muhatabına aktarır. Örnek olarak Ebû Nüvâs’ın (ö. 198/813) içinde bulunmuş olduğu durumdan dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirdiği şu beyitleri verebiliriz:

[رَبِّ فِي السَّقَامِ سُفْلًا وَ غُلَا  
وَأَرَانِي أَمُوتُ غَضُوا فَغَضُوا]  
“Ey Rabbim! Üstümü ve altımı (her yerimi) hastalık sardı. Uzuv uzuv öldüğümü görüyorum!”<sup>69</sup>

Ebû Nüvâs bu beyitlerde hasta olduğuna dair bir bildirimde bulunmaktan ziyade, hastalık karşısındaki acizliğini ve zayıflığını tahkiye etmektedir.<sup>70</sup> Dolayısıyla bu çerçevede kullanılan haberî ifadelerde, fiziksel ya da psikolojik açıdan insana rahatsızlık veren bir durum karşısındaki çaresizliğin ve acizliğin izhar edilmesi hedeflenmektedir.<sup>71</sup> Diğer taraftan haber, kimi zaman bir şeyden dolayı duyulan üzüntünün dile getirilmesi anlamında da kullanılır. Örneğin sınava geç kalan bir kimsenin, “Sınava yetişemedim” demesi sınava giremediğinin bilgisini değil, sınavı kaçırmayı yüzünden duyduğu üzüntüyü anlatmaktadır. Başka bir örnek olarak bir bedevînin oğlunun üzüntüsü nedeniyle söylediği şu beyitler verilebilir:

[لَمَّا دَعَوْتُ الصَّبْرَ بَعْدَكَ وَالْأَسَى  
أَجَابَ الْأَسَى طَوْعاً وَلَمْ يُجِبِ الصَّبْرُ]  
“Ölümünden sonra, sabır ve üzüntüyü davet ettim. Üzüntü seve seve icabet ederken, sabır hiç oralı olmadı.”<sup>72</sup>

Bedevi kimse bu satırları, muhatabına bir haber verme niyetiyle değil, aksine çok sevdiği oğlunun ölümü sebebiyle duyduğu üzüntüyü ve kederi tasvir etmek için zikretmiştir. Haberin bu mecazi manalarının Kur’an haberî anlatılarında da yer aldığını belirtebiliriz. Örnek olması açısından şu ayeti verebiliriz: *قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا* (Zekeriya) *şöyle demişti: Ya Rab benim kemiklerim zayıfladı, saçlarım ağardı. Ey Rabbim! Ben sana ettiğim dua ile hiçbir zaman bedbaht olmadım.”* (Meryem 19/4). Bu

<sup>68</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. XXII, s. 346.

<sup>69</sup> Ahmed Matlûb, **Mu‘cemu’l-Mustalahâtî’l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ**, Beyrut, Dâru’l-Arabiyye, 2006, c. II, s. 469; Kalkile, **el-Belâğatü’l-Istilâhiyye**, s. 140.

<sup>70</sup> Matlûb, **Esâlibu’l-Belâğa**, s. 103.

<sup>71</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 109.

<sup>72</sup> Kâsım - Dîb, **Ulûmu’l-Belâğa**, s. 272.

ayetlerde Hz. Zekeriya fiziksel durumuna dair Allah’a bilgi vermeyi amaçlamamakta, bilakis içinde bulunduğu zafiyeti ve acizliği tasvir ederek rabbine yönelmektedir.<sup>73</sup>

**e) Vaaz ve Nasihat:** Arap dilinde haber edebî çerçevede çoğu zaman, insanın hislerini ve duygularını harekete geçirerek ona belli bir değer anlayışı ve davranış biçimi kazandıracak konularda vaaz ve nasihat etmek maksadıyla kullanılır. Bu çerçevede geçmişe dair anlatılar, kıssalar ve hikayeler muhataba vaaz ve nasihat etmenin en önemli araçlarını teşkil etmektedir.<sup>74</sup> Vaaz ve nasihat amacı güdülen haberlerde, haberin kendisinden ziyade, etkileyciliği ön plana çıkartılır. Buna göre esas olan bir şeyin bilinir kılınması ya da bir bilgi aktarımında bulunmak değil, muhatapta birtakım duygular uyandırarak onu belli ahlakî değerlere ve eylemlere yönlendirmektir. Bu minvalde örnek olarak Ebu’l-Atâhiye’nin (ö. 211/826) şu beyitleri verilebilir:

مُفْسَدَةٌ لِلْمَرْءِ أَيُّ مُفْسَدَةٍ

إِنَّ الشَّبَابَ وَالْفَرَاغَ وَالْجَدَّ

“Kuşkusuz gençlik, boş vakit ve zenginlik kişi için bir fesattır, hem de fesadın her türlüşüdür.”<sup>75</sup>

Şair bu beyitlerde gençlik, boş vakit ve zenginliğin insanı bozan ve yoldan çıkaran tehlikeli tarafları olduğuna vurgu yaparak muhataplarına uyarıda bulunmuştur. Bu açıdan şairin amacı, bir şey hakkında bilgi vermekten ziyade, belli şeyler karşısında nasıl bir davranış ve tutum takınacağına yönelik muhatabına vaaz ve nasihat etmektir. Benzer bir anlam, “Akıllı kimse bu günün işini yarına bırakmayandır.” sözü için de geçerlidir.<sup>76</sup> Bu bağlamda Kur’an haberlerinde vaaz ve nasihat manasının çokça kullanıldığını belirtebiliriz. Hatta öyle ki farklı ayetlerde Kur’an’ın bir bütün olarak insanı aşılayan ve yönlendiren bir vaaz ve öğüt amacıyla nazil olduğu vurgulanmıştır.<sup>77</sup> Vaaz ve nasihatın insana belli bir zihniyet ve davranış biçimi kazandırma hedefi taşıdığını dikkate aldığımızda, Kur’an’da geçen her bir ayetin esasında böyle bir maksadı içinde barındırdığı anlaşılmaktadır.

**f) Amele Sevk ve Gayret Arttırma:** Arap dilinde haberin kullanıldığı mecazi manalardan birisi muhatabı, belirli bir fiili yapmaya sevk ve teşvik etme ve bu yöndeki çaba ve gayretini arttırmaktır. Söz gelimi “Âlim ile cahil bir değildir.” ifadesi ilim ve cehalet arasında fark olduğunu bildirmenin ötesinde muhatabı ilme ve ilim öğrenmeye teşvik etmektedir.<sup>78</sup> Diğer bir örnek olarak Abbasi halifesi Me’mûn’un (ö. 218/833) veziri Tâhir b.

<sup>73</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XVI, s. 63.

<sup>74</sup> Cemâluddîn Ebu’l-Ferac Ali b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, **el-Kussâs ve’l-Müzekkirîn**, thk. Muhammed Lütfî es-Sebbâğ, Beyrut, el-Mektebetü’l-İslâmî, 1988, s. 161.

<sup>75</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 109.

<sup>76</sup> Kalkile, **el-Belâğatü’l-İstılâhiyye**, s. 142.

<sup>77</sup> Bkz. el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/138; Yûnus 10/57.

<sup>78</sup> Kâsım - Dîb, **Ulûmu’l-Belâğa**, s. 271.



Hüseyin'in (ö. 207/822), vali olduğu eyaletin vergilerini geciktiren Abbâs b. Mûsâ el-Hâdî'ye (ö. 196/811) yazdığı mektupta yer alan şu beyitleri verebiliriz:

[وليس أخو الحاجات من بات نائما ولكن أخوها من يبيت على وجل]  
“İhtiyaç gideren kimse geceyi uyuyarak geçiren değil, bilakis asıl ihtiyaç gideren, geceyi kaygıyla geçirendir.”<sup>79</sup>

Tâhir b. Hüseyin bu beyitlerde Abbâs b. Mûsâ'ya bir bildirimde bulunmayı hedeflememekte, aksine onun vergi toplama hususunda göstermesi gereken ilgiyi ve çabayı arttırmayı amaçlamaktadır. Haberin bu mecazi anlamının özellikle de cennet tasvirlerinde çokça kullanıldığını belirtebiliriz. Bir örnek olması açısından şu ayet verilebilir: *لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* “Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerinde ne toz toprak bulaşığı olur ne de aşağılanmışlık izi. İşte bunlar cennetlik kullardır, kendileri orada sonsuza kadar kalıcıdırlar.” (Yûnus 10/26). Bu ayette ihsanda bulunanlara, daha fazlasıyla mukabelede bulunulacağı belirtilerek cennet ashabına dair tasvirlerde bulunulmasındaki maksat, müminleri güzel davranışlara sevk ve teşvik etmektir.<sup>80</sup>

**g) Merhamet ve Şefkat Dileme:** Arap dilinde haber kimi zaman muhataptan rahmet, şefkat, af ve insaf dileme manasında kullanılır. Söz gelimi sınava girmemesi sebebiyle dersten kalan bir öğrencinin dekana söylediği şu ifadeler bu kabildendir: “Hocam! Bu yıl benim son senem. Babam mezuniyetimi bekliyor. Ailemin maddi durumu kötü olduğu için mezun olduktan sonra onlara bakacağım.”<sup>81</sup> Öğrenci bu satırlarda doğrudan ailesinin durumunu dekana anlatmayı kastetmemiş, bilakis mezun olması için kendisine bir fırsat verilmesi için af talebinde bulunmuştur. Başka bir örnek olarak Mütenebbî'nin (ö. 354/965) hapiste iken sultana yazmış olduğu şu beyitler zikredilebilir:

[دَعَوْتُكَ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَا وَالْمَوْتُ مِنِّي كَحَبْلِ الْوَرِيدِ]  
[دَعَوْتُكَ لَمَّا بَرَّانِي الْبَلَاءُ وَأَوْهَنَ رَجُلِي ثِقْلَ الْحَدِيدِ]  
“Ümidimin kesildiği anda ve ölüm bana şahdamarı gibi yakın olduğu halde sana dua ediyorum. Dert beni bitkinleştirdiği ve demir pranganın ayaklarımı zayıf düşürdüğü halde sana çağrıda bulunuyorum.”<sup>82</sup>

Mütenebbî bu beyitlerde içinde bulunmuş olduğu bela ve musibete dair sultanı bilgilendirmeyi amaçlamamakta, aksine ondan af ve merhamet dileyerek kendisini hapisten

<sup>79</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye*, s. 141; Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-Belâğa*, s. 271; Irmak, *Haber ve İnşâ*, s. 109.

<sup>80</sup> Matlûb, *Esâlibu'l-Belâğa*, s. 103; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye*, s. 141.

<sup>81</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye*, s. 141; Irmak, *Haber ve İnşâ*, s. 98.

<sup>82</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 64.

çıkarmasını istemektedir.<sup>83</sup> Haberin bu mecazi anlamı Kur'an'da özellikle kulun Allah'tan rahmet ve şefkat dilemesi bağlamında sıkça geçmektedir. Misal olarak ayette Hz. Musâ'nın diliyle tahkiye edilen şu ifade verilebilir: “(Musâ) şöyle dedi: Ey Rabbim! Bana lütfedeceğin her türlü hayra muhtacım!” (el-Kasas 28/24).

**h) Tenzih ve Yüceltme:** Arap dilinde haberin kullanıldığı mecazi manalardan bir diğeri muhatabı kusurlardan arındırmak ve onu yüceltmektir. Haber bazen de mütekellimin, kendisini ya da mensup olduğu kavmi başkalarından üstün görme ve yüceltme maksadıyla kurulur ki bu “fâhr/övünme” olarak isimlendirilir. Bu çerçevede muallaka şairlerinden Amr b. Kûlsûm'un (ö. 584) şu beyitleri misal olarak zikredilebilir:

[وَنَشْرَبُ إِنْ وَرَدْنَا الْمَاءَ صَفْوًا      وَيَشْرَبُ غَيْرُنَا كَدْرًا وَطَيًّا]  
[إِذَا بَلَغَ الْفِطَامَ لَنَا صَبِيٌّ      نَحْرُ لَهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَا]

“Biz suyun başına geldiğimizde, saf su içeriz. Bizim dışımızdakiler ise bulanık ve çamurlu su içer. Bizden birisi süten kesilme çağına eriştiğinde, zorba kimseler secde ederek onun önünde eğilir.”<sup>84</sup>

Amr b. Kûlsûm bu beyitlerde kendi kabilesinin her şeyin en iyisine layık ve nail olduğunu, müstebit ve zorba kimselerin dahi kendi kabilesine mensup hemen her ferдин karşısında boyun eğmek zorunda kaldığını vurgulayarak övgüde bulunmuştur. Dolayısıyla buradaki gaye bir şeye yönelik haber vermek değil, övgüde bulunmaktır.<sup>85</sup> Bu açıdan haberin tenzih, övgü ve yüceltme gibi anlamlarının Arap edebiyatının en güçlü motiflerinden olduğunu söyleyebiliriz. Bu minvalde diğer bir örnek olarak Câhiliye şairi Nâbîga ez-Zübânî'nin (ö. 604) Gassâniler'i tenzih eden ve yücelten şu mısralarını verebiliriz:

[مَحَلُّهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَدِيْنُهُمْ      قَوْمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ]

“Onların bulunmuş olduğu bölge, mukaddes bir bölgedir. Dinleri dosdoğrudur. Onlar (amellerine karşılık), hedefledikleri sonuçlardan başka bir şey ummaz.”<sup>86</sup>

Zübânî bu satırlarda Gassâniler'i, mütedeyyin olmakla vasıflandırarak yüceltmış ve onları birtakım hata ve kusurlardan tenzih etmiştir. Haberin bu anlamının Kur'an'da özellikle Allah'ın tenzih edilmesi ve yüceltilmesi bağlamında sıkça kullanıldığını görüyoruz. Bu çerçevede örnek olarak şu ayet gösterilebilir: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni fesada uğrardı. Bu takdirde arşın rabbi olan Allah, onların isnad ettikleri vasıflardan münezzehtir.” (el-Enbiyâ 21/22). Bu ayetteki maksat öncelikli olarak Allah'ın arş sahibi olduğunu bildirmek değil, O'nu her türlü eksiklikten tenzih etmek ve yüceltmektir.<sup>87</sup> Fakat

<sup>83</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istîlâhiyye*, s. 140.

<sup>84</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istîlâhiyye*, s. 142.

<sup>85</sup> Kâsım – Dîb, *Ulûmu'l-Belâğa*, s. 273.

<sup>86</sup> Cum'a, *Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ*, s. 69.

<sup>87</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. IV, s. 48.

burada tenzihin konusu her ne kadar Allah olsa da hedefde insan bulunmaktadır. Bu bağlamda Elmalılı'nın Kur'an'da geçen Allah'ın takdis edilmesiyle ilgili ifadelerin -ki bu da bir tür tenzihtir- insanla olan ilişkisini kurarak *نقدس أنفسنا لأجلك* "Biz kendi nefislerimizi senin için takdis ediyoruz."<sup>88</sup> şeklindeki yorumu son derece dikkat çekicidir. Buna göre insanın Allah'ı tenzih etmesi O'na dair zihindeki düşüncelerini ve anlayışlarını her türlü yanlış inançtan arındırması demektir. Bu durum Allah'la ilgili anlatıların insanın zihinsel dönüşümü ekseninde inşâî bir karakter taşıdığını göstermektedir ki bu daha sonra detaylı olarak ayrı bir başlık altında incelenecektir.

Arap dilinde haberin burada zikredilen mecazi anlamları dışında teselli, sevinç, emir, nehiy, dua, istifham ve temenni gibi daha başka birçok manada kullanıldığı görülmektedir.<sup>89</sup> Bununla birlikte bu anlamlar arasında geçişken bir yapı olduğunu ve bu açıdan bir haberin birden çok mecazi manaya gelebileceğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan haberin bu mecazi manaları sözün konuşulduğu bağlam ve bütünlük içerisinde açığa çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle bir sözün hangi maksatla söylendiğinin doğru tespit edilmesi, o sözü kuşatan içsel-dışsal, dilsel-bağlamsal bütün unsurların dikkate alınmasına bağlıdır.<sup>90</sup> Bu açıdan her haber kendi kompozisyon bütünlüğü içerisinde anlam ve değer kazanmaktadır.<sup>91</sup>

Burada son olarak haberin bütün bu mecazi anlamlara hangi açıdan delalet ettiğine dair ortaya konulan farklı yaklaşımlara işaret edebiliriz. Bu noktada haberin mecazi manaya delaletinin "kinâye", "mecâz-ı mürsel" ve "inşâ" yoluyla olduğuna dair üç farklı yaklaşım tarzı geliştirilmiştir.<sup>92</sup> Birinci görüşe göre haberin övme, tehdit, vaat, nasihat, amele sevk, tariz ve teselli gibi mecazi anlamları esasında kinâye manası içermektedir.<sup>93</sup> Bu açıdan kinâye, bir haberin/sözün hakiki anlama da gelebilecek şekilde mecazi manada kullanılması olarak tanımlanmıştır.<sup>94</sup> Buna göre kinâye bildiren bir haberde kastedilmek istenen gerçek anlam değil, mecazi birtakım manalardır. Söz gelimi *كثير الرماح* "Külün bolluğu" ifadesi hakiki anlamının dışında "cömertlik" manasına işaret eden bir kinâyedir.<sup>95</sup> Kinâyenin bu

<sup>88</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, c. I, s. 301.

<sup>89</sup> İnşâ kategorisi içerisinde değerlendirilen haberin emir, nehiy, dua, istifham ve temenni anlamları "Haberî ve İnşâî İfadelerin Birbirinin Yerine Kullanılması" başlığı altında daha sonra ayrıntılı olarak incelenecektir.

<sup>90</sup> Atık, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 74; Matlûb, **Esâlibu'l-Belâğa**, s. 102.

<sup>91</sup> Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 47

<sup>92</sup> Bkz. Sübkî, **Arûsu'l-Efrâh**, c. I, s. 134; Abdulmute'âl es-Sa'îdî, **el-Belâğatü'l-Âliye İlmu'l-Me'ânî**, Kahire, el-Matba'atü'-Şâfiye, 1355/1936, s. 59; Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 47; İrmak, **Haber ve İnşâ**, s. 113.

<sup>93</sup> Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 47.

<sup>94</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 512; Kazvînî, **Telhîs**, s. 207; Abdulazîz Atık, **İlmu'l-Beyân**, Beyrut, Dâru'n-Nehda el-Arabiyye, 1985, s. 203.

<sup>95</sup> Hâşimî, **Cevâhiru'l-Belâğa**, s. 397.

şekilde hakiki anlamının dışında kullanılması ile haberin mecazi manaları arasında bir ilişki kurulmuştur. Bununla birlikte haberin bütün mecazi manalarını kinâye içerisinde değerlendirmek bize göre mümkün değildir. Zira “eli uzun”, “burnu havada” ve “gözü açık” gibi kinâye türünden sözler daha çok deyimse bir nitelik taşımaktadır. Hâlbuki haberin mecazi anlamları daha geniş bir kullanım alanına sahiptir. Ayrıca kinâye bildiren bir sözün hakiki manada anlaşılması da mümkünken<sup>96</sup> haberin bazı mecazi manalarının hakikate hamledilmesi mümkün değildir. Bu açıdan haberin mecazi manaları ile kinâye arasında umûm-husûs ilişkisi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla tariz, îmâ, telvîh, zafiyet ve övgü gibi haberin bazı mecazi anlamlarının kinâye manasını çağrıştırdığı söylene de haberin bütün mecazi anlamlarının kinâye içerisine dâhil edilmesi pek mümkün gözükmemektedir.

Diğer bir görüşe göre haberin mecazi manalara delaleti “mecâz-ı mürsel” yoluyla<sup>97</sup> Bu minvalde mecâz-ı mürsel, bir sözün müşâbehet/benzetme haricinde başka birtakım alakalara bağlı olarak hakiki anlamının dışında kullanılması şeklinde tarif edilmiştir.<sup>98</sup> Buna göre mecâz-ı mürselde hakiki mana ile mecazi mana arasındaki ilişki benzerlik dışında sebep-müsebbeb, küllî-cüzî, hâl-mahal ve lâzım-melzûm gibi bir kısım alakalar üzerine kurulu olup lafzî ya da hâlî bir karine hakiki anlamın kastedilmesine mani olmaktadır.<sup>99</sup> Örneğin رعت الماشية الغيث “Sürü yağmuru otladı.” ifadesinde bir mecâz-ı mürsel üslubu kullanılmıştır. Şöyle ki bu ifadede sebep (yağmur/الغيث) zikredilmiş müsebbeb (ot) kastedilmiştir. Burada hakiki mananın anlaşılmasına mani olan karine ise رعت ”otladı” fiilidir.<sup>100</sup> Bu bakımdan haberin mecazi manaları, melzûmun zikredilmesi lâzımın kastedilmesi alakası kabilinden mecaz-ı mürsel kapsamına dâhil edilmiştir.<sup>101</sup> Bununla birlikte haberin bütün mecazi manalarını mecâz-ı mürsel kapsamında değerlendirmek zordur. Söz gelimi benzetmeye dayalı yapılan haberin mecazi anlamları, mecâz-ı mürsel olarak kabul edilmemektedir.<sup>102</sup> Bu açıdan kinâye de olduğu gibi mecâz-ı mürsel ile haberin mecazi manaları arasında umum-husus ilişkisi olduğu söylenebilir.

<sup>96</sup> Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, c. II, s. 135.

<sup>97</sup> Sa'îdî, *el-Belâğatü'l-Âliye*, s. 59; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 47.

<sup>98</sup> Kazvînî, *İzâh*, s. 154; Atîk, *İlmu'l-Beyân*, s. 159.

<sup>99</sup> Mahmûd b. Abdullâh el-Antâkî, *Tam Kayıtlı Metni Alâka*, İstanbul, Salah Bilici Kitapevi, t.y., s. 2-16; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Umman, Dâru'l-Furkân, 2007, s. 153.

<sup>100</sup> Abdulfettâh Feyyûd Beysûnî, *İlmu'l-Beyân*, Kahire, Müessesetü'l-Muhtâr, 2015, s. 134.

<sup>101</sup> Bkz. Taftâzânî – İbn Ya'kûb el-Mağribî – Bahâuddîn es-Sübkî, *Şurûhu't-Telhîs*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y., c. I, s. 193.

<sup>102</sup> Benzetmeye dayalı haberin mecazi anlamları istiâre içerisine dâhil edilmiştir. Bkz. Taftâzânî – İbn Ya'kûb - Sübkî, *Şurûhu't-Telhîs*, c. I, s. 193.

Son görüşe göre ise haberin mecazi manalara delaleti “inşâ” yoluyla<sup>103</sup> Haber ve inşâ arasındaki sıkı ve geçişken ilişkiyi göz önünde bulundurduğumuzda bu yaklaşımın oldukça dikkat çekici olduğunu belirtebiliriz. Bu aynı zamanda inşâ kavramının boyutlarını göstermesi açısından da manidardır. Zira daha önce inşâ kavramının var olanı zihinde yeniden yapılandırarak yeni bir forma ve tasavvura dönüştüren geniş bir anlam dünyasını içinde barındırdığını, bu yönüyle çok esaslı ve üst bir kavram olduğunu belirtmiştik. Haberın mecazi manalara delaletinin inşâ yoluyla gerçekleştiğinin söylenmesi, inşâ kavramının haberi de içine alan üst bir kavram olduğu tespitiıı desteklemektedir. Aynı zamanda inşâ kavramının yaygın türlerinden olan emir, nehiy, temenni ve dua gibi ifade biçimlerinin de haberin mecazi anlamları içerisine dâhil edilmesi<sup>104</sup> bu tespiti daha da güçlendirmektedir. En azından bütün bunların böyle bir tespite imkân verdiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında haberin bütün mecazi manalarında ortak maksadın, bir şeye dair bir bilgi aktarımında bulunmak ya da bir şeyi bilinir kılmak değil, var olanı yeniden yapılandırarak yeni bir tasavvur oluşturmaktır. İnşâ kavramının salt eylem bildirmediğini bunun ötesinde bir değişim ve dönüşüm manasını içinde barındırdığını dikkate aldığımızda, haberin mecazi manalarının inşâî bir boyut taşıdığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla haberin mecazi manalara delaletinin hangi cihetle gerçekleştiği tartışmasının her ne kadar pratik bir faydasının bulunmadığı söylene de<sup>105</sup> en azından bizim inşâ kavramına yüklemiş olduğumuz anlama dilsel bir imkân oluşturmaıı bakımından haberin mecazi manalarının inşâ kapsamına dâhil olduğu yönündeki görüş bize göre daha tutarlı ve isabetlidir. Bu tespit Kur’an’da yoğun olarak zikredilen mecaz kapsamındaki haberî anlatıların inşâî boyutunu göstermesi açısından da son derece önemlidir.

### 2.2.2. Müktezâ-i Zâhire Uygunluğu Açısından Haber

Müktezâ-i zâhir ifadesi sözlükte “gerekli, zorunlu, lazım, icap, koşul, ölçülen ve takdir edilen” gibi manalar taşıyan مقضى “müktezâ” kelimesi<sup>106</sup> ile “açık, aşikâr, görünen ve belirgin” gibi anlamlara gelen ظاهر “zâhir” kelimesinden teşekkül etmiş bir tamlamadır.<sup>107</sup> Müktezâ kelimesinin kök anlamının bir şeyi takdir etmek manası taşıdığını da dikkate aldığımızda müktezâ-i zâhir tamlaması mütekellim tarafından söylenen sözün, aşikâr olanın şartlarına ve gerekliliklerine göre takdir edilmesi şeklinde tarif edilebilir. Müktezâ-i zâhirin

<sup>103</sup> Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh*, c. I, s. 134; Sa'îdî, *el-Belâğatü'l-Âliye*, s. 59.

<sup>104</sup> Atık, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 67; Matlûb, *Esâlîbu'l-Belâğa*, s. 105; Cum'a, *Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-Inşâ*, s. 64-66.

<sup>105</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 47.

<sup>106</sup> Cevherî, *Sihâh*, c. VI, s. 2464; Isfahânî, *Mufredât*, s. 675.

<sup>107</sup> İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, c. III, s. 471; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IV, s. 520.

bu anlamıyla ilişkili olarak zâhir ifadesi fıkıh usulünde, “Hâricî bir karineye ihtiyaç duyulmayacak şekilde manaya delaleti açık olan söz/lafız” olarak tanımlanmıştır.<sup>108</sup> Bu bağlamda fıkıh usulünde “zâhir” ifadesi sözün manaya delaletinin açıklığı açısından ayetlerden hüküm çıkarma bağlamında ele alınmıştır.<sup>109</sup>

Müktezâ-i zâhir tamlaması daha çok Arap dili ve belâğatı içinde kullanılan bir tabirdir. Buna göre Arap dilinde “müktezâ-i zâhir” genel anlamda sözün vakıayla mutabık olması şeklinde tanımlanmıştır.<sup>110</sup> Belagat çalışmalarında ise sözün muhatapla olan ilişkisi çerçevesinde الخبر الجارى على مقتضى ظاهر حال المخاطب “Söylenen haberin, muhatapın halinin zâhiri gereğine uygun olması” manasında incelenmiştir.<sup>111</sup> Bu bakımdan müktezâ-i zâhir muhataba bir haber iletilirken mevcut ve görünen durumunun dikkate alınması demektir. Bu bağlamda muhatap söylenen habere karşı tasdik etme, şüphe duyma ya da reddetme şeklinde farklı tutumlara sahip olabilir. Bu durumda müktezâ-i zâhir sözün, muhatapın bu farklı psikolojik tutumlarına göre şekillenmesinin yani takdir edilmesinin gerekliliğini anlatmaktadır.<sup>112</sup> Diğer taraftan bazen haberin müktezâ-i zâhirin dışında kullanıldığı görülmektedir. Söz gelimi mütekellim tarafından muhatap, zâhirde bir şeyi bildiği halde bilmeyen, inkâr etmediği halde inkâr eden pozisyonunda kabul edilerek haber kurgulanmaktadır.

Burada bir sözün “müktezâ-i zâhire uygun olması” ile “müktezâ-i hâle uygun olması” arasındaki ilişkiye işaret edebiliriz. İlk olarak bu iki kavram, belagat ilminin tanımını oluşturan temel iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim belagat ilmi en genel anlamda “Kelamın, müktezâ-i hâl ve müktezâ-i zâhirin yani hâlin ve zâhirin gerekliliklerine uygun söylenmesi”<sup>113</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Buradaki “hâl” kelimesi, muhataba has özel durumların ve şartların dikkate alınmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle “hâl” asıl mana ile birlikte muhatapın özel durumlarına da itibar etmenin gereğini bildiren bir durumdur.<sup>114</sup> Bu noktada kelamın müktezâ-i hâle uygunluğunda, muhataba has özel durumlar dikkate alınırken asıl mananın muhataba bağımlı hale

<sup>108</sup> Zekiyyüddîn Şa‘bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)**, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, TDV Yayınları, 2013, s. 369.

<sup>109</sup> *Zâhir* kelimesinin İslâmî disiplinler açısından nasıl tanımlandığına dair geniş bilgi için bkz. Mervân Alî en-Nekabî – Nâyil Memdûh Ebû Zeyd, “Mustalahu’z-Zâhir inde’l-Ulemâ”, **Mecelletü Câmi‘ati’s-Şârika**, sy. 2, c. XVI, s. 528-552.

<sup>110</sup> Matlûb, **Mu‘cemu’l-Belâğîyye**, c. III, s. 297.

<sup>111</sup> Kalkîle, **el-Belâğatü’l-İstılâhiyye**, s. 129.

<sup>112</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 129.

<sup>113</sup> Kazvînî, **Îzâh**, s. 13; Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 129.

<sup>114</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 153.

getirilmediğinin özellikle altını çizmek gerekir.<sup>115</sup> Örneğin bir şeyi inkâr eden muhataba, sözün tekitle söylenmesi müktezâ-i hâlin bir gereğidir. Buna göre inkâr/hâl, sözün tekit edilmesini/iktizâ lazım kılmaktadır. Burada sözün aslı muhataba bağımlı hale getirilmemiş, sadece muhatabın içinde bulunduğu özel şartlara göre dilsel bir forma sokulmuştur. Bu noktayı İmam Şâtıbî'nin Kur'an hitabının dilsel yapısı ve temel maksatları ekseninde zâhir ve bâtın ifadelerine yüklemiş olduğu anlama işaret ederek açabiliriz. Şâtıbî'ye göre Kur'an'ın zâhirinden maksat, dil ve hitap düzeyinde muhatapların içinde bulundukları özel şartların ve durumların dikkate alınmasıdır. Kur'an'ın batını ise muhataplara has şartlar içerisinde şekillenen hitaptaki ilâhî maksatlardır.<sup>116</sup> Bu açıdan söz, muhatabın özel durumlarına göre şekillense de maksat ona bağımlı kılınmamakta, aksine onu aşmaktadır. Dolayısıyla Şâtıbî'nin bu yaklaşımına göre sözün muhatabın müktezâ-i hâline ya da zâhirine uygun olması, bu sözle gözetilen anlamın veya maksadın salt ilk muhatapla sınırlı olmadığına işaret etmektedir. Bu durum her ne kadar belirli olay ve şahıslar üzerinden konuşsa da ilâhî hitabın kendisini o şeye mahkûm etmediğini, onunla sınırlandırmadığını ve bir manada onu aştığını göstermektedir.

Diğer bir husus müktezâ-i hâlin kullanım alanını göz önünde bulundurduğumuzda müktezâ-i zâhir daha dar bir manaya sahiptir. Bu bakımdan müktezâ-i hâl ile müktezâ-i zâhir arasında umûm-husûs ilişkisi vardır.<sup>117</sup> Şöyle ki müktezâ-i zâhire uygun olan her kelam müktezâ-i hâle uygun olurken müktezâ-i hâle uygun olan her kelam müktezâ-i zâhire uygun olmayabilir. Bir misal üzerinden açıklayacak olursak muhatabın, bir şeyi gerçekte inkâr etmediği halde inkâr ediyor gibi kabul edilmesi ve sözün bu şekilde kurgulanması müktezâ-i zâhire uygun değilken müktezâ-i hâle uygundur.<sup>118</sup> Buna göre bir haberin zâhire uygun olmaması, müktezâ-i hâle uygun olmadığı sonucunu doğurmaz. Bu çerçevede Arap dilinde - her ikisi de müktezâ-i hâle uygun olmakla birlikte- haber, müktezâ-i zâhire uygun olup olmaması açısından ikiye ayrılmaktadır. Şimdi bu konunun ayrıntılarını iki ayrı başlık altında inceleyebiliriz.

### 2.2.1. Haberin Müktezâ-i Zâhire Uygun Olması

Arap dilinde haber, muhatabın zâhiri durumuna göre “ibtidâî”, “talebî” ve “inkârî” şeklinde üç kısma ayrılmıştır. Arap dilinin sözlü ve şifâhî yapısı içerisinde bu kullanımlar yer almakla birlikte, kavramsal düzeyde bu ayrımın temelleri, daha önce işaret edilen İslam

<sup>115</sup> İbrâhîm b. Muhammed İsmâduddîn el-İsfârâyînî, **el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, c. I, s. 244.

<sup>116</sup> Şâtıbî, **Muvâfakât**, c. III, s. 384.

<sup>117</sup> Halhâlî, **Telhîsu'l-Miftâh**, s. 86.

<sup>118</sup> Sübkî, **Arûsu'l-Efrâh**, c. II, s. 136.

filozofu Kindî ile dilci Müberred arasında cereyan eden tartışmaya dayanmaktadır. Hatırlanacağı üzere bu tartışmada Kindî, *إن عبد الله قائم / إن عبد الله قائم / إن عبد الله قائم* cümlelerini misal vererek Arapların kelimasında haşiv/gereksiz fazlalık kabilinden birtakım ifadelerin yer aldığını belirtmiştir. Zira Kindî'ye göre zikri geçen cümlelerde olduğu gibi aynı anlamın farklı lafızlarla ifade edilmesi söz kalabalığından başka bir şey değildir. Müberred ise Kindî'nin bu itirazına karşı muhatabın durumu açısından bu üç kullanımın da farklı manalar içerdiğini vurgulamıştır. Şöyle ki *عبد الله قائم* cümlesinde konu hakkında bilgisi olmayan muhataba Abdullah'ın kalktığı haber verilmiştir. Diğer taraftan birincisinden farklı olarak *إن* edatı ile tekit edilen *إن عبد الله قائم* cümlesi soru soran muhatabın sorusuna verilmiş cevap niteliğindedir. Birçok edatla tekit edilen *إن عبد الله قائم* cümlesi ise Abdullah'ın kalktığını inkâr eden birisine karşı söylenmiştir.<sup>119</sup>

Kindî'nin itirazına cevap olarak Müberred'in bu üç ifade arasında yaptığı ayırım ve açıklamalar sonraki süreçte belagat çalışmalarında muhatabın zâhiri durumuna uygunluğu açısından haberin “ibtidâî”, “talebî” ve “inkârî” şeklinde üç kısma ayrılmasının esasını teşkil etmiştir. Öyle ki bu ayırımı detaylı bir şekilde ilk defa Sekkâkî zikretmiş, böylece bu ayırım konuyla ilgili çalışmalarda yaygınlık kazanmıştır.<sup>120</sup> Öte yandan yaygın olmasa da bir kısım belagat çalışmalarında müktezâ-i zâhire uygunluğu açısından haber, tekitsiz ve tekitli şeklinde ikili bir ayırma tabi tutulmuştur. Buna göre ibtidâî haber tekitsiz, talebî ve inkârî haber ise tekitli kategorisinde değerlendirilmiştir.<sup>121</sup> Bununla birlikte burada genel kabul gören üçlü tasnif esas alınacaktır.

Müktezâ-i zâhir itibariyle haberin ibtidâî, talebî ve inkârî şeklinde üç kısma ayrılması muhatabın mevcut durumuna göre yapılan bir tanımlamayı ifade etmektedir. Bu bakımdan “zâhir” sözün değil, muhatabın bir sıfatı olup onun durumuna yönelik bir vurgu içermektedir. Zira “zâhir” kelimesi söylenen sözün bir sıfatı olarak değerlendirildiğinde, Kindî'nin itirazı haklılık kazanmaktadır. Şöyle ki yukarıda zikri geçen cümlelerde söz muhatabın durumundan yalıtıldığı zaman, üç ifade de zâhirde aynı şeyi bildirmektedir. Öyle olunca haberin müktezâ-i zâhire uygun olması açısından “ibtidâî”, “talebî” ve “inkârî” şeklinde yapılan ayırım, haber ile muhatabın zâhiri durumu arasındaki güçlü ilişkiyi yansıtmaktadır. Bu açıdan mütekellim, bir haber vereceği zaman gereksiz birtakım ifadelerden kaçınmakla birlikte muhatabın mevcut durumunun ve sözün makamının

<sup>119</sup> Cürcânî, **Delâil**, s. 315; Sekkâkî, **Miftâh**, s. 259; Sa'îdî, **el-Belâğatü'l-Âliye**, s. 42.

<sup>120</sup> Bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 259.

<sup>121</sup> Bkz. Ezher ez-Zennâd, **Durûs fi'l-Belâğatü'l-Arabiyye**, Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992, s. 101.



gerektirdiği ölçüde bir üslup kullanır.<sup>122</sup> Şimdi haberin bu çeşitlerine dair ayrıntılara geçebiliriz.

### 2.1.1. İbtidâî Haber

Şayet mütekellim tarafından söylenen haberin hükmü hakkında muhatap mütereddit ve bilgi sahibi değilse haber muhataba herhangi bir tekit edatı kullanılmadan yalın bir şekilde aktarılır. Haber bu şekilde kullanımı belagat ilminde “ibtidâî haber” olarak isimlendirilmiştir.<sup>123</sup> Buna göre muhatap kendisine verilen habere dair zihni boş bir durumda olup herhangi bir fikre sahip değildir. Muhatabın zihninin, verilen haberin hükmünden boş/hâlî olması, bu haberin hükmüne dair zihninde bir itikadın/inancın ve söylenen habere dair zihinde bir şüphenin bulunmaması manası taşımaktadır.<sup>124</sup> Burada haberin içerdiği hükmün nispetinin hariçte vaki olup olmaması noktasında muhatapın zihnî bir bilgisi ya da tasavvuru yoktur.<sup>125</sup> Öyle olunca haberin bu türünde muhataba ibtidâî yani basit ve temel düzeyde bilgi vermek ve bu şekilde muhatapın zihninde bir tasavvur oluşturmak amaçlanmıştır. Bu sebeple haberin bu çeşidi “ibtidâî haber” olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda verilen haberin nispetinin olumlu ya da olumsuz olması bu durumu değiştirmez. Şöyle ki haber olumlu da olsa olumsuz da olsa muhatapın konuyla ilgili hiçbir bilgisi ve tasavvuru olmadığından (خالي الذهن) tekide ihtiyaç duyulmaz.<sup>126</sup> Söz gelimi Ali’nin okula gittiğine dair zihni boş olan bir kimseye tekitsiz bir şekilde المدرسة “Ali okula gitmedi.” şeklinde haber verilir. Bu açıdan Ali’nin okula gidip-gitmediği hususunda fikri olmayan muhatap gitmediği yönünde bilgilendirilmiş olmaktadır. Bu çerçevede Mecnûn b. Âmir’in şu beyitleri misal olarak zikredilebilir:

[أَتَانِي هَوَاهَا قَبْلَ أَنْ أَعْرِفَ الْهَوَىٰ فَصَادَفَنِي قَلْبِي خَالِيًا فَتَمَكَّنَا]

“Ben sevgi (aşk) nedir bilmezken, onun aşkı bana geldi. Kalbimi hemen boş bulup oraya yerleşti.”<sup>127</sup>

Bu beyitlerde görüldüğü üzere Mecnûn b. Âmir hiçbir tekit edatı kullanmamış ve sözlerini mücerret bir formda muhataba sunmuştur. Bu bağlamda bazı araştırmacılar haberin, basit ve ibtidâî düzeyde muhataba aktarılmasının hiçbir edebî değere sahip olmadığını gerekçe göstererek ibtidâî haberin edebî dilin anlatım ve ifade özellikleri içerisinde yer alamayacağını belirtmiştir. Haber bu türünün edebî dil içerisinde değerlendirilmesi sıradan

<sup>122</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 258.

<sup>123</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 186; Şerîf el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 61; Halhâlî, **Telhîsu’l-Miftâh**, s. 85.

<sup>124</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 186; Mağribî, **Mevâhibu’l-Fettâh**, c. I, s. 157.

<sup>125</sup> Şerîf el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 6.

<sup>126</sup> Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 178.

<sup>127</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 258.

bir haberle edebî bir haberi ya da sıradan bir kimse ile belîğ bir kimseyi eşit seviyede tutmak demektir. Öyle olunca bu yaklaşıma göre takdîm-tehîr, hazf-zıkr gibi edebî dilin anlatım imkânlarını içermeyen ibtidâî bir haber, edebî değer açısından en azından en alt seviyede tutulması gerekir.<sup>128</sup>

Burada yapılan itirazın bir yönüyle haklı olduğunu belirtebiliriz. Zira edebî unsurlardan bütünüyle soyutlanmış ve sadece temel düzeyde muhatapı bilgilendirmeyi amaç edinen bir haberin edebî değer taşıdığını söylemek zordur. Fakat ibtidâî haber kabilinden olan bir söz, daha önce haberin temel maksatları çerçevesinde incelediğimiz fâide-i haberi, lâzım-ı fâide-i haberi ve haberin mecaz anlamlarını kapsayan bir içeriğe ve kullanım alanına sahip olabilir.<sup>129</sup> Yani ibtidâî haber türünde olan bir söz, haberin temel maksatları açısından farklı manalarda kullanılabilir. Bu açıdan ibtidâî haberde esas olan sözün tamamen edebî unsurlardan soyutlanması değil, hiçbir tekit edatıyla pekiştirilmeden muhataba aktarılmasıdır. Söz gelimi lâzimu'l-fâide yani muhatap tarafından bilenen bir haber tekitsiz bir şekilde muhataba aktarıldığında, bu söz ibtidâî haber kategorisinde yer almakla birlikte ilgili haberin lazım manaları kastedilmektedir. Benzer durum haberin mecazi maksatlarından herhangi birisiyle kurulan ve muhataba tekitsiz aktarılan haberler için de geçerlidir. Konunun anlaşılması bağlamında örnek olarak Mütenebbî'nin şu beyitlerini zikredebiliriz:

[سُبِقْنَا إِلَى الدُّنْيَا فَلَوْ عَاشَتْ أَهْلُهَا  
تَمَلَّكَهَا الْآتِي تَمَلَّكَ سَالِبٍ  
مُنَعْنَا بِهَا مِنْ حَيَّةٍ وَدُحُوبٍ  
وَفَارَقَهَا الْمَاضِي فِرَاقَ سَلِيبٍ]

“Dünya ehli dünyada uzun süre yaşasa da bu dünyadan geçip gidiyoruz. Öyle ki gelip gitmekle bu dünyada (ebedî) kalmaktan engelleniyoruz. Gelecek, dünyaya bir gaspçı gibi malik olurken, geçmiş ise gaspedilen bir malın terk edilmesi gibi dünyayı terk etmektedir.”<sup>130</sup>

Bu beyitler tekit edatlarıyla pekiştirilmediğinden ibtidâî habere örnek verilmiştir. Bununla beraber her ne kadar tekit edatlarından tecrit edilmiş olsa da beyitlerde mecaz gibi edebî değeri olan anlatım enstrümanları yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında bu tür edebî değer taşıyan ibtidâî haberlerde muhatap haberin zâhirine yönelik bir fikre sahip olabilirken haberin medlûlüne dair bir fikri olmayabilir. Buna göre muhatapın خالي الذهن من مدلول الخبر “zihninin haberin medlulüne dair boş olması”,<sup>131</sup> verilen haberde kastedilmek istenen manaya yönelik bir tanımlamayı da içermektedir. Bu anlam çerçevesi dikkate alındığında ibtidâî haberin, edebî dilin anlatım ve ifade özellikleri açısından önemli bir değere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu kabilden örnek zikredilen

<sup>128</sup> Sa‘îdî, *el-Belâğatü'l-‘Âliye*, s. 42-43; Irmak, *Haber ve İnşâ*, s. 115.

<sup>129</sup> Atîk, *İlmu'l-Me‘ânî*, s. 52.

<sup>130</sup> Atîk, *İlmu'l-Me‘ânî*, s. 53.

<sup>131</sup> Kâsım – Dîb, *Ulûmu'l-Belâğa*, s. 276.

Kur'an'daki haberî anlatıları, salt yalın ve formel bir bağlama oturtmak yerine hem muhatabın mevcut durumunun ilâhî hitap tarafından dikkate alınması hem de sözün edebî dilin farklı anlatım imkânları kullanılarak muhataba sunulması açısından okumak gerekir. Buna misal şu ayet verilebilir: “*Mal ve oğullar, dünya hayatının süsüdür. Baki olan salih ameller ise rabbinin katında hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır.*” (el-Kehf 18/46). Bu ayet tekit edatı kullanılmaması bakımından ibtidâî haber kapsamında sayılsa da mecazın çeşitli unsurları kullanılmak suretiyle muhatabı geçici birtakım dünyevî arzulardan Allah’a kul olmaya ve salih ameller işlemeye sevk eden inşâî bir boyut taşımaktadır.<sup>132</sup>

### 2.1.2. Talebî Haber

Haberin muhatabın zâhiri durumuna uygunluğunun ikinci türünü “talebî haber” oluşturmaktadır. Bu minvalde talebî haber, “müttekellim tarafından aktarılan haber hakkında muhatap bilgi sahibi olmakla beraber, haberin gerçekliğine dair bir şüphesi varsa sözün tekit edilerek söylenmesi” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>133</sup> Buna göre Arap dilinde bir haberin tekit edilmesinde çok farklı edatlar ve ifade biçimleri kullanılmaktadır. Örnek olarak inne (إِنَّ), lâmu’l-İbtidâ, şart bildiren emmâ (أَمَّا), mâzi fiilin başına gelen kad (قَدْ), tekîd nûnu, va’d ve vaîd anlamında fiilin başında zikredilen se (سَ) ve sevfe (سَوْفَ), kase ve tembih harfleri gibi edatlar; takdîm-te’hîr, hasr-kasr ve hazf-ziyâde gibi ifade biçimleri sayılabilir.<sup>134</sup> Şayet muhatabın, söylenen haberin hükmüne dair bir şüphesi varsa haber bu tekit edatlarından herhangi birisiyle takviye edilerek muhataba aktarılır. Burada sözün tekit edilerek aktarılmasının temel amacı muhatabın habere dair duymuş olduğu şüpheyi ve kuşkuyu izale etmektir. Zira bu durumda muhatap haberin hükmü ya da medlulü hakkında tamamen bilgisiz olmayıp, aksine söylenen haberin hükmüne dair bir fikir sahibidir. Yani burada muhatabın bir fikri olmakla birlikte esasında haberin medlûlünün ne olduğuna dair kesin bir bilgi sahibi değildir. Söz gelimi Zeyd’in bilgili bir kimse olduğuna dair bir şekilde fikri olan fakat bu hususta kesin bir kanaati olmayan kimseye, إن زيدا عارف “Şüphesiz Zeyd bilgili birisidir.” denilir.<sup>135</sup> Bu örnekte Zeyd’in bilgili olduğuna dair muhataptaki şüpheyi izale etmek için söz إن edatıyla tekit edilmiştir. Bu minvalde Şerîf er-Radî’nin şu beyitleri misal verilebilir:

ما لَيْسَ يَبْلُغُهُ الشَّجَاعُ الْمُعَدَّمُ

قَدْ يَبْلُغُ الرَّجُلُ الْجَبَانُ بِمَالِهِ

<sup>132</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tevîr**, c. XV, s. 332.

<sup>133</sup> Bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 258; İsferâyîni, **Atvel**, c. I, s. 236; Şerif el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 61.

<sup>134</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 182; Beysûnî, **İlmu’l-Me‘ânî**, s. 48; Abbâs, **el-Belâğa**, s. 114-122.

<sup>135</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 258.

“Kuşkusuz fakir bir cesurun ulaşamadığı şeye, korkak bir adam malıyla ulaşır.”<sup>136</sup>

Bu beyitlerde şair, aktardığı sözün muhatap tarafından şüpheyile karşılandığını düşündüğünden فِدْ edatıyla sözünü pekiştirmiştir. Bu bağlamda Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre mütekellim tarafından aktarılan habere dair muhatapın sadece şüphe içinde/mütereddit olması sözün tekit edilerek söylenmesini gerekli kılmaz. Zira ona göre muhatap verilen habere uygun olmayan bir görüşe sahip olması ya da aksini düşünmesi durumunda da haber tekit edilebilir. Bu açıdan muhatapın gerçekleşmesine pek ihtimal vermediği veya alışkanlıklarına ve kabullerine aykırı olan bir haber bildirildiğinde özellikle tekit ifadeleri kullanılır.<sup>137</sup> Bu çerçevede Cürcânî misal olarak Ebû Nüvâs'ın şu beyitlerini vermiştir.

[عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِنَ النَّاسِ إِنَّ غِنَى نَفْسِكَ فِي الْيَأْسِ]  
“Sana gereken, insanlara ümit bağlamamandır. Şüphesiz senin nefsinin zenginliği (birilerinden) umut beklememektir.”<sup>138</sup>

Cürcânî'ye göre insanların birçoğunun başkalarından umut beklemekten ve tamah etmekten bir türlü vazgeçmeme gibi bir alışkanlıkları vardır. Şair beyitte إِنَّ edatıyla sözünü tekit ederek muhataplarının bu alışkanlıklarını değiştirmeye ve insanlara umut bağlamamanın bir gönül zenginliği olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.<sup>139</sup> Diğer taraftan Cürcânî, muhatapın bilgisiz olmadığı ve doğruluğunu inkâr etmediği haberlerde de tekit edatının kullanıldığını belirtmiştir. Söz gelimi إِنْما هو أخوك “Kuşkusuz bu senin kardeşin” sözü, kardeşi olduğunu bilmeyen veya bu durumu inkâr eden birisi için söylenmemiştir. Zira muhatap bir kardeşi olduğunu bilmekte ve bunu kabul etmektedir. O zaman bu sözle kişiye, kardeşine karşı birtakım davranışlarının doğru olmadığını bildirmek ve ona karşı sorumluluklarını hatırlatmak amaçlanmaktadır.<sup>140</sup>

Bu açıdan bakıldığında sözün tekit edilerek söylenmesindeki maksat, salt ibtidâî düzeyde bir hüküm bildirmek değildir. Bilakis muhatap nezdinde malum olan haberin bir gereği olarak birtakım anlamlar ve mesajlar üretmektir. Buna mukabil talebî haberin temel maksatları açısından lâzım-ı fâide-i haber kabilinden sayılamayacağı ifade edilmiştir.<sup>141</sup> Şöyle ki lâzım-ı fâide-i haberde muhatap hükmü bilmektedir. Fakat talebî haberde muhatap hükme dair bir fikri olmakla beraber kesin bir bilgisi yoktur. Söz gelimi Tevrat'ı ezberlediğini bilen bir kimseye إِنَّكَ حَفَظْتَ التَّوْرَةَ “Şüphesiz sen Tevrat'ı ezberledin.” denilmesi

<sup>136</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istîlâhiyye*, s. 130.

<sup>137</sup> Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 282.

<sup>138</sup> Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 282; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istîlâhiyye*, s. 130.

<sup>139</sup> Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 282.

<sup>140</sup> Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 287.

<sup>141</sup> Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, s. 62; İsferyânî, *Atvel*, c. I, s. 235.

doğru bulunmamıştır.<sup>142</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre ise şayet muhatap, habere dair mütekellimin bir şüphesi olduğunu bilirse bu haberin tekit edilmesi doğru olur. Zira burada asıl maksat habere dair bilginin bir şekilde sabit olmasıdır.<sup>143</sup>

Talebî haberin lâzım-ı fâide-i haber kapsamında görülmemesi, bu türden haberlerin anlamını sadece muhatap tarafından bilinen bir hususun, mütekellim tarafından da bilindiğinin bildirimi olarak kabul eden yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Nitekim daha önce ilgili yerde lâzım-ı fâide-i haberin, salt bilinen bir şeyin bilindiğini gösterme amacı taşıdığını söylemenin, mantıksal gerekçelerle yapılmış sığ ve yüzeysel bir izah olduğuna dikkat çekilmişti. Hâlbuki edebî dilin temel anlatım özellikleri açısından meseleye bakıldığında, lâzım-ı fâide-i haber bir haberin bilinirliğini göstermenin ötesinde, farklı birtakım çağrışımları ve anlamları içinde barındırmaktadır. Bu noktada epistemolojik düzeyde habere dair bir bilgisi olmakla birlikte muhatap, edebî düzeyde haberin birtakım çağrıştırdığı manalarından habersiz olabilmektedir. Örneğin إنما هو صاحبك القديم “Şüphesiz bu senin eski bir arkadaşındır.” sözü lâzım-ı fâide-i haber kabilinden olmasına rağmen tekitle söylenmiş talebî bir haberdir. Çünkü burada haber, muhatapın bir arkadaşı olduğunu bildirmek için değil, arkadaşlık hakkını ve sorumluluğunu muhataba hatırlatmak için tekit edilmiştir. Zaten muhatap böyle bir arkadaş olduğu bilgisine sahiptir.<sup>144</sup> O zaman burada tekit edilen muhatapın bilgisi değil, belli oranda malum olan haberin çağrışım değerleridir. Bu noktada Kur'an'da farklı varlık alanlarına ve türlerine dair zikredilen haberlerde tekit unsurları sıklıkla kullanılmıştır. Buna göre sözün tekit edilerek muhataba aktarılmasını ifade eden talebî haber, çeşitli çağrışımlar içermesi ve bu haberlerde muhatapların zihinsel arka planının dikkate alması açısından Kur'an'daki haberî anlatıların anlaşılmasında ve bu haberlerin inşâî boyutunun ortaya çıkarılmasında önemli bir üslup enstrümanıdır. Bir örnek olması bakımından şu ayeti zikredebiliriz: قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا “Allah içinizden (savaştan) alıkoyanları ve yandaşlarına 'Bize katılın' diyenleri şüphesiz bilmektedir. Zaten bunların çok azı savaşa katılır.” (el-Ahzâb 33/18). Bu ayette münafıkların kendi yandaşlarını ve birtakım müslümanları savaştan alıkoymaya çalışmalarının Allah tarafından bilindiği قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ ifadesiyle tekitli bir şekilde vurgulanmıştır. Sözün tekit edilmesiyle münafıkların, yaptıkları fiillere dair Allah'ın bilgisi hakkında bir tereddüt içinde olduklarına veya Allah'ın bilgisinden bir şekilde haberdar olmakla birlikte

<sup>142</sup> İsferyânî, **Atvel**, c. I, s. 235.

<sup>143</sup> Şerif el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale'l-Mutavvel**, s. 62.

<sup>144</sup> Cürcânî, **Delâilu'l-İ‘câz**, s. 287.

bilmemezlikten geldiklerine işaret edilmekte, böylece onların bu tutumlarından vazgeçirilmesi amaçlanmaktadır.<sup>145</sup>

### 2.1.3. İnkârî Haber

Haberin muhatabın zâhiri durumuna uygunluğunun üçüncü türünü “inkârî haber” oluşturmaktadır. Bu bağlamda inkârî haber “Muhatabın, mütakellim tarafından aktarılan haberin gerçekliğini inkâr etmesi durumunda sözün bir değil, birden fazla edatla tekit edilerek aktarılması” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>146</sup> Buna göre talebî haberde muhatabın, aktarılan habere dair bir fikir sahibi olması söz konusuyken inkârî haberde muhatap, aktarılan haberin medlulünün tersi yönünde bir inanca ve kanaate sahiptir. Yani burada muhatap kendisine söylenen haberi inkâr etmekte ve aksini öne sürmektedir. Mütakellim, muhatabı bu inkârından vazgeçirmek için haberi birçok edatla tekit ederek muhataba aktarır. Sözün tekit edilme oranı ise muhatabın inkâr derecesine göre farklılık göstermektedir.<sup>147</sup> Öte yandan haberin tekit edilerek muhataba söylenmesi çift yönlü bir amacı içinde barındırmaktadır. Şöyle ki sözün bu şekilde tekit edilmesiyle hem muhatabın inandığı haberin yanlışlığı pekiştirilmekte, hem de inkâr ettiği haberin doğruluğu vurgulanmaktadır. Örneğin *إن أخاك لقادم* “Hiç şüphesiz senin kardeşin geldi.” ifadesi inne (إِنَّ) ve lâmu’l-ibtidâ edatları ile tekit edilmiştir. Sözün böylece tekit edilmesiyle bir tarafından kardeşinin gelmediğine inanan muhatabın inancının yanlışlığı teyit edilmekte, diğer yandan ise muhatabı inkârından vazgeçirmek için kardeşinin geldiğinin doğruluğu güçlendirilmektedir.<sup>148</sup> Bu bağlamda diğer bir örnek olarak Lebîd b. Rebîa’nın (ö. 40/660) şu beyitleri zikredilebilir:

[وَلَقَدْ عَلِمْتُ لَتَأْتِيَنَّ مَنِيَّتِي      إِنَّ الْمَنَايَا لَا تَطِيشُ سِبْهَامَهَا]

“Hiç şüphesiz ölümümün kesin olarak geleceğini bildim. Kuşkusuz ölüm okları hedefinden şaşmaz.”<sup>149</sup>

Bu beyitlerde sözün lekad (لَقَدْ), lâmu’l-ibtidâ, nûnu müşeddede ve inne gibi birçok tekit edatıyla güçlendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla şair burada, her canlı için kaçınılmaz olan ölüm gerçeğini, kendisi dâhil inkâr eden ya da yok sayan muhataplara vurgulu bir şekilde hatırlatmaktadır. Şairin, bu gerçekliği anlatırken edebî tasviri kullanması oldukça dikkat çekicidir. Zira bu anlatım biçimi, inkârî haberin edebî bağlamını göstermesi açısından önemlidir. Şöyle ki salt mantıksal düzeyde muhatabın inkâr ettiği bir haberin

<sup>145</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XXI, s. 293.

<sup>146</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 159; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 185; Atîk, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 53; Meydânî, **el-Belâgatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 179.

<sup>147</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 185.

<sup>148</sup> Kâsım - Dîb, **Ulûmu’l-Belâğa**, s. 277.

<sup>149</sup> Cum’a, **Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ**, s. 84.

doğruluğunu ispat etmek için tekit ifadelerinin kullanılması edebî bir değer taşımamaktadır. Edebî açıdan bakıldığında muhatap, kuru ve sıradan bir bilginin doğruluğunu değil, kendisi için bir mana ve değer ifade eden haberin doğruluğunu ya da içermiş olduğu anlamın gerçekliğini inkâr etmektedir. Nitekim yukarıdaki şiirde olduğu gibi haber, yalın haliyle tekit edilerek muhataba aktarılmamış, aksine edebî dilin mecaz ve tasvir gibi anlatım özellikleri içerisinde muhataba sunulmuştur. Bu aynı zamanda haberin tekit edilerek muhataba aktarılmasında mecazi maksatların da gözetildiğine işaret etmektedir.

İnkârî haberin talebî haberde olduğu gibi temel maksatları açısından lâzım-ı fâide kabilinden zikredilen haberlerde gelemeyeceği söylenmiştir.<sup>150</sup> Bu yaklaşımın epistemolojik ve mantıksal gerekçelere dayandırıldığını daha önce belirtmiştik. Meseleye edebî dilin temel esasları açısından bakıldığında inkârî haberin de lâzım-ı fâide-i haber kabilinden sayılması pekâlâ mümkündür. Zira haberin epistemik değerini bilmesine karşılık muhatap haberle ilişkili birtakım gereklilikleri inkâr eden durumunda olabilir. Bu takdirde haberin, epistemik değerinden ziyade, muhatap tarafından inkâr edilen ya da görmezlikten gelinen gereklilikleri tekit edilmektedir. Örnek olarak Mütenebbî'nin (ö. 354/965) şu beyitlerini verebiliriz:

[إنما أنت والدُّ والأبُّ القا طغ أحنى من واصل الأولاد]

“Şüphesiz sen bir babasın. Çocuklarıyla ilgilenmeyen baba bile, anne babasıyla sürekli bağı olan çocuklardan daha şefkatlidir.”<sup>151</sup>

Mütenebbî bu satırlarda, muhatabına baba olduğu bilgisini aktarmayı kast etmemiştir. Zaten muhatap bu bilgiye sahip olduğundan, böyle bir şeyden haberdar kılınmaya da ihtiyaç duymamaktadır. O zaman burada şair muhatabına baba olmanın gerekliliklerini bildirmeyi amaçlamaktadır.<sup>152</sup> Diğer bir açıdan muhatabın haberi inkâr etmesi, habere konu olan şey hakkında bir bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Zira bir şeyi inkâr etmek, o şeye dair bir bilgi ve fikir sahibi olmayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla gerek talebî gerekse inkârî haberde bu çerçevede dikkate alındığında, Kur'an'ın haberî anlatılarında tekitli ifadelerin sıklıkla kullanılması daha da bir anlam kazanacaktır. Şöyle ki tekitli ifadelerin şüphe ya da inkâr durumunda olan muhataba bir cevap niteliği taşıdığını göz önünde bulundurduğumuzda, bu bağlamdaki Kur'an'ın haberî anlatılarının, ibtidâî bir bilgi vermekten ziyade, muhatabın fikrini ve düşüncesini dönüştürmeyi hedefleyen bir manayı ve maksadı içinde barındırdığı anlaşılmaktadır. Buna göre bu minvaldeki Kur'an'ın tekitli haberî anlatılarının, muhatabın durumuyla ilgili bir soruya ya da soruna verilmiş bir cevap değeri taşıdığı görülmektedir. Bu takdirde cevap niteliği taşıyan Kur'an haberlerinin doğru

<sup>150</sup> İsferyânî, *Atvel*, c. I, s. 235; Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, s. 62

<sup>151</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 287.

<sup>152</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 287.

anlaşılması, muhatabın durumuyla ilgili soru ve sorunların tespit edilmesine bağlıdır. Kur'an'da haberin bu türüne örnek olması bakımından şu ayet zikredilebilir: “*Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı şüphesiz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*” (el-Hicr 15/9). Bu ayette inne, lâmu'l-İbtidâ ve takdim-tehîr gibi pek çok unsurla sözün tekit edildiği görülmektedir. Bu bakımdan burada söz çeşitli unsurlarla tekit edilerek Kur'an vahyinin ilâhî oluşunu reddetmek suretiyle kaynağının cin ve şeytan gibi gaybî varlıklar olduğunu ileri süren müşriklere cevap verilmekte; neticede Hz. Peygamber'e indirilen vahye cin ve şeytan gibi herhangi bir gaybî varlığın müdahale etmediği, bizzat Allah tarafından indirildiği gerçeği vurgulanmaktadır.<sup>153</sup> Dolayısıyla muhatapla diyalektik bir ilişki kuran ilâhî vahiy muhatabın mevcut durumunu dikkate almış ve buna göre bir dil kullanmış; böylece onda kavrayış ve davranış düzeyinde tevhit eksenli bir değişiklik meydana getirmeyi amaçlamıştır ki bunun ayrıntıları üçüncü bölümde incelenecektir.

### 2.2.2. Haberin Müktezâ-i Zâhirin Dışında Kullanılması

Arap dilinde edebî gerekçelere bağlı olarak haberin birçok yerde müktezâ-i zâhirin dışında kullanıldığı görülmektedir.<sup>154</sup> Öyle ki sözün zâhire uygun zikredildiği yerlere nispetle, müktezâ-i zâhir haricinde çok daha fazla ve yaygın kullanıldığı söylenmiştir. Bu kullanımlardaki temel maksat sözü, daha faal ve müessir hale getirerek muhatabın zihin, fikir ve düşünce dünyasını etkilemektir.<sup>155</sup> Bu çerçevede Desûkî ve Hebenneke el-Meydanî Arap dilinde haberin dokuz yerde müktezâ-i zâhirin dışında kullanıldığı belirtmiştir.<sup>156</sup> Bu yerler iltifât, uslûbu'l-Hakîm, ismin yerinde zamir, zamirin yerinde zâhir isim zikredilmesi, gelecek zaman anlamında mâzî fiil kullanılması, tağlîb, haber anlamında inşâ, inşâ anlamında haberin kullanılması, mâzî ve muzârî fiillerin anlam olarak birbiri yerine zikredilmesi ve tecâhülû'l-ârif şeklinde sıralanmıştır.<sup>157</sup> Dikkat edilirse haberin müktezâ-i zâhirin dışına çıktığına dair zikredilen bu yerler, oldukça genel bir kategori olup bunlardan her biri belagat ilminde ayrı bir başlık altında inceleme konusu edilmiştir. Buna göre Meydânî dil ve üslup bakımından belagat ilminde haberin genel anlamda müktezâ-i zâhir haricinde kullanıldığı bütün yerleri sıralamak istemiştir. Öte yandan konunun bağlamı açısından burada haberin müktezâ-i zâhirin dışına çıkmasından maksat, muhatabın zâhiri durumunun dışında kullanılmasıdır. Yani bir önceki başlıkla ilişkili olarak müktezâ-i zâhirin dışına çıktığı yerler

<sup>153</sup> Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002, c. II, s. 425.

<sup>154</sup> Muîn Dakîk el-Âmilî, **Durûs fi'l-Belâğa**, Beyrut, Dâru Cevâdi'l-Eimme, 2012, s. 35.

<sup>155</sup> Meydânî, **el-Belâğatü'l-Arabiyye**, c. I, s. 478.

<sup>156</sup> Ebû Abdulah Şemsuddîn ed-Desûkî, **Şurûhu't-Telhîs & Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Me'ânî**, Beyrut, b.y., t.y., c. I, s. 209; Meydânî, **el-Belâğatü'l-Arabiyye**, c. I, s. 478.

<sup>157</sup> Meydânî, **el-Belâğatü'l-Arabiyye**, c. I, s. 478.



derken, haberin muhatabın mevcut ve zâhiri durumunun aksine kullanılması kastedilmektedir.<sup>158</sup>

Arap dilinde haberin muhatabın zâhiri durumunun dışında kullanıldığı yerler; haberi bilen muhatabın bilmeyen yerine konulması, soru sormayan muhatabın soru soran yerine konulması, inkâr etmeyen muhatabın inkârcı yerine konulması ve inkâr eden muhatabın inkâr etmeyen yerine konulması şeklinde sıralanmıştır. Görüldüğü üzere bu dört kategori yukarıda incelenen, haberin muhatabın müktezâ-i zâhirine uygun olarak kullanıldığı yerlere mukabil zikredilmektedir. Bu noktada muhatabın zâhiri durumuna uygun olmayan bir haberin edebî değeri sorgulanabilir. Söz gelimi bir haberi inkâr etmeyen bir kimsenin inkârcı kabul edilmesi ilk bakışta bir iletişim bozukluğu olarak değerlendirilebilir.<sup>159</sup> Belagat âlimleri bu sorunu halletmek için daha önce işaret ettiğimiz üzere “müktezâ-i zâhir” ile “müktezâ-i hâl” arasında bir ayırım yapma yoluna gitmişlerdir. Buna göre “müktezâ-i hâl”, kelamın özel bir nitelikte söylenmesinin/takdir edilmesinin gereğini bildirmektedir. Bu gerekliliğe sevk eden sebebin hariçte mevcut olmasıyla mütekellimin zihninde bulunması arasında fark yoktur. Müktezâ-i zâhir ise kelamın hariçte sabit ve mevcut olan duruma bağlı olarak özel bir nitelikte söylenmesinin/takdir edilmesinin gereğini bildirmektedir.<sup>160</sup> Söz gelimi bir şeyi gerçekte inkâr etmeyen o şeyi inkâr eden gibi değerlendirilmesi, her ne kadar muhatabın zâhiri durumuna uygun olmasa da halin gereğine mutabıktır. Zira mütekellimin zihninde olan birtakım özel sebeplerden dolayı muhatap, inkâr etmediği halde inkârcı gibi değerlendirilir. Bu bakımdan mütekellimin zihnî durumları halin gerekliliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Mütekellim, zihnî bir kısım özel gerekliliklere bağlı olarak müktezâ-i zâhirin dışına çıkarak sözü, daha faal ve müessir hale getirmeyi ve muhatabın zihin, fikir ve düşünce dünyasını etkilemeyi amaçlamaktadır. Bu aynı zamanda haberin bu türlerinin bir yönüyle inşâî bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla haberin müktezâ-i zâhirin dışında kullanıldığı yerleri bu çerçevede anlamak gerekir.

### 2.2.1. Bilenin Bilmeyen Yerine Konulması

Arap dilinde haberin müktezâ-i zâhirin dışında kullanıldığı yerlerden birisi, kendisine söylenen haberi bilen muhatabın bilmiyormuş gibi kabul edilmesidir. Yani muhatap kendisine söylenen habere dair bilgi sahibi olmasına rağmen mütekellim tarafından

<sup>158</sup> Atîk, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 61.

<sup>159</sup> Türker, *Seyyid Şerif Cürcani’nin Tevil Anlayışı*, s. 170.

<sup>160</sup> Desûkî, *Hâşiye ‘alâ Muhtasari’l-Me’ânî*, c. I, s. 208-209.

sanki haberi hiç bilmeyen bir kimse gibi muamele görmektedir.<sup>161</sup> Burada muhatabın haberi gerçekte biliyor olması, hem fâide-i haber hem de lâzım-ı fâide-i haber için söz konusudur. Buna göre muhatap, öncesinde haberi bildiği gibi haberin mütekellim tarafından bilindiğini de bilmektedir.<sup>162</sup> Öte yandan muhatabın bilgisine konu olan haberin, olumlu ya da olumsuz olması mümkündür. Şöyle ki muhatap “Bu senin arkadaşındır.” şeklinde kendisine aktarılan olumlu bir haberin bilgisine sahip olabileceği gibi “Bu senin arkadaşım değildir.” şeklinde kendisine aktarılan olumsuz bir haberin de bilgisine sahip olabilir.

Kendisine aktarılan haberin bilgisine vakıf olduğu halde, muhatabın bilmeyen makamında değerlendirilmesindeki temel hedef, ona bildiği haberin gereğini yerine getirmeyi hatırlatmaktır. Bu bakımdan muhatap, bildiği haberin gerekliliklerini yerine getirmediğinden bilgisiz biri olarak var sayılmıştır. Bu anlatım biçiminin birtakım gerçeklikleri hatırlatma, uyarı, tembih ve eyleme sevk etme gibi gayeleri içinde barındırdığı ve vaaz üslubunda sıkça kullanıldığı söylenmiştir.<sup>163</sup> Bu bağlamda babasına eziyet eden bir kimseye karşı söylenen, هذا أبوك ”Bu senin babandır.” sözünü örnek verebiliriz. Burada muhatap, işaret edilen kişinin kendi babası olduğu bilgisine kuşkusuz sahiptir. Fakat salt bir haber formunda okunduğunda sanki muhatap, babasının kim olduğu bilgisine sahip değil de mütekellim bu hususta onu bilgilendiriyor, şeklinde bir mana ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki mütekellimin amacı, babası olduğuna dair bir bilgi aktarmanın ötesinde, muhatabı bu konuda bilgisiz farz ederek babasına karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğini ona hatırlatmaktır.<sup>164</sup> Bu açıdan bakıldığında, bildiği haberin gerekliliklerini yerine getirmediğinde muhatabın o habere dair bilgisi bir anlamda yok hükmünde kabul edilmektedir. Aslında burada muhatabın bilgisi mutlak surette yok sayılmamakta, fakat çok iyi bildiği bu şeyin ona nasıl ve ne tür sorumluluklar yüklediğinin bilincinde ve farkında olmadığı ya da muhatap bunları bir şekilde bildiği halde, çeşitli nedenlerle yerine getirmediği için böyle bir üslup kullanılmaktadır. Bu çerçevede örnek olarak Ebü’t-Tayyib el-Mütenebbî’in şu beyitleri zikredilebilir:

[وَمَا كُلُّ هَآوٍ لِلْجَمِيلِ بِفَاعِلٍ      وَلَا كُلُّ فَعَالٍ لَهُ بِمُتَمِّمٍ]

“Güzel olanı her arzulayan kimse onu yapan, güzel olanı her yapan kimse de onu tamamlayan değildir.”<sup>165</sup>

<sup>161</sup> Bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, 259; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 173; Şerîf el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 60.

<sup>162</sup> Şerîf el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 60.

<sup>163</sup> Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 185.

<sup>164</sup> Hâşimî, **Cevâhiru’l-Belâğa**, s. 67.

<sup>165</sup> Hâşimî, **Cevâhiru’l-Belâğa**, s. 71.

Şair bu beyitlerde bir şeye dair muhataplarına bilgi aktarmayı kast etmemiş, aksine hayırlı ve güzel işlerde gevşek ve kusurlu davranan birtakım insanlara uyarıda bulunmayı hedeflemiştir. Zaten muhataplar bazı insanların hayırlı işlerde ihmalkârlık yaptıklarına bilgi düzeyinde vakıftır. Öyle olunca şair bilenen bir olguyu, edebî bir örgü içerisinde sanki bilinmeyen bir haber formuna sokarak muhatabını hedeflediği gayelere yönlendirmeye çalışmıştır. Bu anlatım biçiminin Kur'an'ın haberî anlatılarının doğru okunması açısından oldukça önemli olduğunun altını çizebiliriz. Nitekim Sekkâkî bu ifade biçimine dair örnekleri Kur'an ayetlerinden vermiştir ki birisi şöyledir: وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ “Andolsun onlar, bunu (sihir) satın alan kimsenin ahiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilselerdi!” (el-Bakara 2/102).<sup>166</sup> Ayetin ilk kısmında Yahudilerin, ahirette hiçbir nasibi olmayacağını bildikleri ifade edilirken sonunda ise لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ “Keşke bilselerdi.” denilerek bir bakıma bilgisiz olduklarına işaret edilmiştir. Buna göre Yahudiler ahirete dair bildiklerinin gereğini yerine getirmemeleri sebebiyle ayette bilgisiz kimseler makamında değerlendirilmişlerdir.<sup>167</sup> Bu bakımdan kendisine aktarılan haberi bilen bir kimsenin bilmeyen konumunda kabul edilmesi, Kur'an'daki haberî anlatıların anlaşılması noktasında önemli bir üslup özelliğidir.

### 2.2.2. Soru Sormayanın Soru Soran Yerine Konulması

Arap dilinde haberin muhatabın zâhiri durumunun dışında kullanıldığı yerlerden bir diğeri, gerçekte soru sormayan bir kimsenin soru soran makamında değerlendirilmesidir. Burada “soru sormayan” kimse habere dair zihni boş veya bilgi sahibi ya da haberi inkâr eden birisi olabilir. Bununla birlikte “soru sormayan” ifadesiyle daha ziyade, muhatabın habere dair zihninin boş olması kastedilmektedir.<sup>168</sup> Bu çerçevede kendisine aktarılan habere yönelik gerçekte zihni boş olan muhatap, müteredit olmadığından esasında soru soran pozisyonunda değildir. Buna rağmen mütekellim, haberi aktarırken muhatabın mevcut durumunun dışına çıkarak onu müteredit ve soru soran birisi olarak değerlendirmektedir. Yani muhatap, kendisine aktarılan haber karşısında zihni boş bir düzeyde olmasına karşılık, talebî düzeyde kabul edilmiştir. Bu açıdan muhatabın mevcut ve zâhiri durumu dikkate alındığında haberin, tekitsiz söylenmesi gerekmektedir. Hâlbuki muhatap, mütekellim tarafından müteredit ve soru soran bir kimse konumunda kabul edildiğinden haber tekitli bir şekilde ona aktarılmaktadır. Bu noktada muhatabın müteredit ve soru soran bir kimse gibi

<sup>166</sup> Diğer benzer iki ayet için bkz. el-Enfâl 8/17; et-Tevbe 9/12.

<sup>167</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 260; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 183.

<sup>168</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 260; Şerîf el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 65; Mağribî, **Mevâhibu’l-Fettâh**, c. I, s. 159.

değerlendirilmesi, soru sorduğuna ve tereddüt içinde olduğuna delalet eden bir kısım işaretler taşıması sebebiyledir. Nitekim bu işaret, muhataba aktarılan sözün ya da sözü oluşturan hâricî unsurların içerisinde bir şekilde bulunmaktadır.<sup>169</sup> Meselenin anlaşılması adına bir bedeviye nispet edilen şu beyitleri misal verebiliriz:

[إِنَّ غَنَاءَ الْإِبِلِ الْخَدَاءُ]                      [فَعَنِّيَهَا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ]

“Develere şarkı söyle! Onlar sana feda olsun. Kuşkusuz develere şarkı söylemek hüdâdır.”<sup>170</sup>

Bu beyitlerde şair, ilk olarak develere şarkı söylemesi gerektiğine dair muhatabına bir emirde bulunmuştur. Bu noktada muhatabın konuya dair bilgisi olmadığını dikkate aldığımızda devam eden ifadelerin tekitli zikredilmemesi gerekirdi. Hâlbuki إِنَّ edatı kullanılarak söz tekitli bir şekilde söylenmiştir. Buna göre şair, muhataba öncelikli olarak develere şarkı söylemesini emredince muhatabın zihninde şarkının türüyle ilgili sanki bir soru ve şüphe meydana gelmiştir. Şair muhatabın zihninde şarkının türüne dair oluşan bu soruyu ve şüpheyi öngörerek, sözünü tekitli bir şekilde söylemiştir.<sup>171</sup> Yani şair sözü aktarırken, aktardığı söze dair muhatabın zihninde ortaya çıkacak muhtemel soruları izale etmek için sözünü tekitli bir şekilde söyleme ihtiyacı hissetmiştir. Öyle olunca sözün bidayetinde muhatabın zihni habere dair boş olmasına rağmen, konuşmanın seyri içerisinde muhatabın zihninde ortaya çıkabilecek muhtemel şüpheleri izale etmek için muhatap, soru soran bir kimse makamında değerlendirilmiş ve söz, tekitli bir form içerisinde aktarılmıştır. Benzer bir kullanım, عَشَ مَا شئتَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ “Dilediğin gibi yaşa. Kuşkusuz sen ölümlüsün.”<sup>172</sup> ifadesinde de görülmektedir. Burada mütekellim, muhataba dilediği gibi yaşaması gerektiğini söyledikten sonra, bu hayat ebediymiş gibi zihinde uyanabilecek bir algı ve muhtemel bir soruyu gidermek için, hemen ardından tekitli bir şekilde ölümlü olduğunu vurgulamıştır.

Haberî anlatılardaki bu üslup, yukarıdaki örneklerde de görüleceği üzere genellikle, öncesinde nasihat, irşat, emir ve nehiy gibi ifade biçimlerinin bulunduğu durumlarda, muhatabın zihninde bir etki meydana getirerek onu düşünmeye sevk etmek ve belli bir şeye yönlendirmek için kullanılır.<sup>173</sup> Dolayısıyla bu anlatım biçimi, mütekellim ile muhatap arasında ne kadar canlı ve dinamik bir bağ olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Öyle ki mütekellim, sadece söze başlamadan önce değil, sözü aktarmaya

<sup>169</sup> Şerif el-Cürânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 65; Sübkî, **Arûsu’l-Efrâh**, c. I, s. 137.

<sup>170</sup> *Ĥudâ* deve çobanlarının develere söylediği şarkılara verilen bir isimdir. Bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 262.

<sup>171</sup> Sübkî, **Arûsu’l-Efrâh**, c. I, s. 138; Beysûnî, **İlmu’l-Me‘ânî**, s. 52.

<sup>172</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 133.

<sup>173</sup> Beysûnî, **İlmu’l-Me‘ânî**, s. 51.

başladıktan sonra bile muhatabın değişken hallerini dikkate almakta ve sözünü bu yeni durumlara göre şekillendirmektedir. Nitekim Sekkâkî haberî anlatılardaki bu üslup özelliğini, diğer benzer anlatım biçimlerine nazaran, sözün yerli yerinde kullanılması bağlamında belagatın zirvesi olarak tanımlamıştır.<sup>174</sup>

Haberin bu türüne dair Kur'an'dan birçok ayet örnek olarak zikredilmiştir. Bu çerçevede genellikle misal olarak verilen ayetlerden biri şudur: وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ *“Yûsuf dedi ki: Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü şüphesiz nefis, rabbimin merhamet etmesi dışında, daima kötülüğü emreder; kuşkusuz rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir.”* (Yûsuf 12/53). Bu ayetin başında Hz. Yusuf gibi birisinin nefsini temize çıkarmadığının zikredilmesi, muhatabın zihninde bir kısım soru işaretleri uyandırdığından ayetin devamında nefsin kötülüğü emrettiği tekitli bir şekilde vurgulanmış, böylece Hz. Yusuf'la ilgili oluşabilecek muhtemel soru işaretlerinin önüne geçilmesi amaçlanmıştır.<sup>175</sup> Kur'an'da cümle düzeyinde buna benzer daha farklı ayetlerin misal olarak zikredildiğini görüyoruz.<sup>176</sup> Bütün bu örneklerin meselenin anlaşılması adına son derece önemli olduğunu belirtmenin yanı sıra, haberî ifadelere dair diğer anlatım biçimlerinde olduğu gibi burada da konunun sadece cümle düzeyine indirilmemesi gerektiğini ayrıca vurgulamak yerinde olacaktır. Zira Kur'an haberlerinin kategorik düzeyde anlaşılması bağlamında bütün bu anlatım tarzlarının daha kapsayıcı ve etkin bir işleve sahip olduğu ve bir usul bilgisi sunduğu görülmektedir. Söz gelimi bu üslup özelliğine göre muhatabın değişken durumlarının, hedeflenen birtakım maksatlar doğrultusunda ilâhî hitap tarafından dikkate alındığı, Kur'an'ın muhatapla kurduğu ilişkide son derece canlı ve dinamik bir dil kullandığı ve onda bir dönüşüm meydana getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

### 2.2.3. İnkâr Etmeyenin İnkârcı Yerine Konulması

Arap dilinde sözün muhatabın hâlinin zâhiri durumunun dışında kullanıldığı yerlerden birisi haberin hükmünü ve içeriğini inkâr etmeyen muhataba, inkârcı muamelesinde bulunulmasıdır. Buna göre mütekellim tarafından muhatap, gerçekte her ne kadar kendisine aktarılan haberi inkâr etmese de inkâr eden kimse gibi değerlendirilmektedir. Bu durumun temel gerekçesi ise habere dair muhatabın birtakım inkâr emareleri ve belirtileri taşımasıdır.<sup>177</sup> Bu noktada gerçekte haberi inkâr etmeyen muhatabın müktezâ-i zâhir açısından, zihni boş olması (خالي الذهن) veya soru soran durumda

<sup>174</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 260.

<sup>175</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 262; İsferyînî, **Atvel**, c. I, s. 246.

<sup>176</sup> Örnek ayetler için bkz. Seyyid Ca'fer, **Esâlîbu'l-Me'ânî**, s. 42-44.

<sup>177</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 263; Kazvînî, **Îzâh**, s. 21; Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 87.

bulunması (السائل) ya da o haberi bilmesi (العالم) mümkündür. Zira muhatabın inkâr emareleri taşıması habere dair hiçbir bilgisinin olmaması veya habere yönelik bir fikir sahibi olması ya da haberi bilmesi şeklindeki üç durumda da söz konusu olabilmektedir.<sup>178</sup> Örneğin anne-babasına âsi olan ve itaat etmeyen birisine karşı söylenen *إن بر الوالدين واجب* “Hiç kuşku yok ki anne-babaya iyilik etmek vaciptir.” cümlesi hem *inne* hem de *lâmu’l-ibtidâ* edatı ile tekit edilmiştir. Bu haber aynı zamanda lâzım-ı fâide-i haber kabilinden olup muhatap bu haberin bilgisine zaten sahiptir. Öte yandan muhatap burada anne-babaya iyilik etmeyi hüküm düzeyinde inkâr etmediğinden müktezâ-i zâhir açısından sözün tekitli söylenmesine de gerek yoktur. Ne var ki muhatap kendisine söylenen bu hükmü inkâr etmese de anne-babasına âsi olmak, itaat etmemek ve sert davranmak gibi inkâr belirtileri taşıdığından inkârcı olarak kabul edilmiş ve bu sebeple haber tekitli bir şekilde söylenmiştir.<sup>179</sup> Bu çerçevede başka bir örnek olarak Hacer b. Nadle el-Bâhilî’nin şu beyitleri zikredilebilir:

[جاء شقيق عارضاً رُمحه      إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رَمَاحُ]

“Şakîk, mızrağını baldırının üstüne enlemesine koyarak geldi. (Fakat unutma ki Ey Şakîk!) Amcaoğullarının da mızrakları vardır.”<sup>180</sup>

Şakîk esasında amcaoğullarının mızrakları olduğunu inkâr etmemektedir. Buna mukabil mızrağını dizlerinin üzerine koyarak hiçbir hazırlık yapmadan cesur bir şekilde gelmesi sanki kendisine karşı durabilecek kişilerin olduğunu ve karşısındaki kimselerin mızraklarının bulunduğunu inkâr eden kimse konumuna indirmiştir. Yani Şakîk’in bu tavrına göre amcaoğulları adeta savunmasız bir şekilde olup kendilerini müdafaa edecek hiçbir mızrağa da sahip değildir.<sup>181</sup> Bu nedenle Şakîk gerçekte münkir olmadığı halde inkârcı tavırlarından dolayı münkir kabul edilerek *إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رَمَاحُ* ifadesi tekitli söylenmiştir.<sup>182</sup> Buradaki kullanımın bir benzerini kendisine doğru gelen düşmana hiçbir tedbir almadan karşı koyabileceğini düşünen kimseye söylenen şu sözde de görüyoruz: *إن أملك مكاوحا لك* “Hiç şüphesiz önünde seninle savaşacak birisi vardır.”<sup>183</sup> Dolayısıyla bu örneklerde olduğu gibi Arap dilinde esasında inkâr etmeyen bir kimse, inkâr manasına gelen birtakım emareler ve işaretler taşıması sebebiyle münkir olarak değerlendirilmektedir. Sözün bu şekilde muhatabın zâhiri durumunun dışına çıkılarak kurulmasındaki temel hedef muhatabın zihin ve düşünce dünyasını harekete geçirmek, aktarılan haber üzerinde düşünmesini ve tefekkür

<sup>178</sup> Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 66.

<sup>179</sup> Atîk, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 62.

<sup>180</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 263; Beysûnî, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 56.

<sup>181</sup> Matlûb, *Esâlibu’l-Belâğa*, s. 103.

<sup>182</sup> Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 187.

<sup>183</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 263.

etmesini temin etmek, böylece bildiği şeyin gereğini yapmasını sağlamaktır.<sup>184</sup> Başka bir ifadeyle muhatap haberi inkâr etmediği halde inkârcı kabul edildiğinde, söz daha fark edilir olmakta, canlı bir form ve içerik kazanmakta; neticede muhatapın taşıdığı inkâr alametlerinin izalesi hedeflenmektedir.

Bu ifade biçiminin Kur'an'daki birçok haberî anlatıda etkileyici bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. Bir örnek olması açısından şu ayeti verebiliriz: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ “Ey insanlar! Rabbinize karşı takvalı olun. Kuşkusuz kıyamet sarsıntısı büyük bir olaydır.” (el-Hac 22/1). Bu ayette kıyamet sarsıntısının oldukça büyük olacağına dair haber tekit edilerek zikredilmiştir. Hâlbuki muhatapların mevcut durumu açısından zâhirde kendilerini tehdit eden böyle bir durum söz konusu olmadığından haberin tekitsiz söylenmesi gerekirdi.<sup>185</sup> Buna mukabil muhatap sanki haberi inkâr ediyormuş gibi kabul edilerek, sözün tekitli bir şekilde zikredilmesinin amacı, hayatın bir sonu olduğuna yönelik muhatapın taşıdığı inkâr emarelerini izale etmek ve hayatın gerçek anlamını onun zihnine yerleştirmektir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da kıyamet saati ile ilgili verilen haberlerde, ötelede insanı bekleyen salt bir olayın bilgisi insana aktarılmamış, aksine şimdi-burada var olan insanı hem kavrayış hem de davranış düzeyinde değiştirmek ve dönüştürmek amaçlanmıştır. Bu aynı zamanda haber formunda olan bu tür ifadelerin inşâî bir içerik ve amaç taşıdığına da işaret etmektedir. Nitekim bu husus Kur'an haberleri bağlamında daha etraflı bir şekilde üçüncü bölümde işlenecektir.

#### 2.2.4. İnkâr Edenin Etmeyen Yerine Konulması

Arap dilinde haberin müktezâ-i zâhirin dışında kullanıldığı yerlerden bir diğeri gerçekte kendisine aktarılan sözün hükmünü ve içeriğini inkâr eden muhatapın, inkâr etmeyen makamında değerlendirilmesidir. Buna göre muhatapın zâhiri durumu açısından bakıldığında kendisine aktarılan haberi inkâr etmesi sebebiyle sözün tekitli bir şekilde söylenmesi gerekir. Hâlbuki mütekellim muhatapı sanki haberi inkâr etmeyen bir kimse gibi kabul ederek sözü tekitsiz olarak aktarır.<sup>186</sup> Yani muhatapın mevcut durumu açısından inkârî haber düzeyinde söylenmesi gereken söz, ibtidâî haber düzeyinde söylenir. Bu ifade biçimiyle gerçekleştirilmek istenen temel maksat, muhatapın inkâr ettiği durumun gerçekliğine dair etrafında veya çevresinde birçok açık delil ve şahidin bulunduğuna işaret ederek muhatapı bütün bu delilleri düşünmeye sevk etmek ve böylece onu inkârından vazgeçirmektedir. Söz gelimi ilmin faydalı olduğunu inkâr eden bir kimseye karşı söylenen

<sup>184</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye*, s. 132.

<sup>185</sup> Seyyid Ca'fer, *Esâlîbu'l-Me'ânî*, s. 43.

<sup>186</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 263; Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 188; Mağribî, *Mevâhibu'l-Fettâh*, c. I, s. 163.

العالم نافع “İlim faydalıdır.” ifadesi bu anlatım tarzına örnektir. Şöyle ki muhatabın zâhiri ve mevcut hali cihetiyle inkârcı durumunda olduğu için sözün إن العلم لنافع şeklinde tekit edilerek söylenmesi gerekirdi. Buna mukabil mütekellim, aktarılan haberle ilgili olarak muhatabı bilgisiz ve zihni boş kimse yerine koyarak sözü tekitsiz zikretmiştir.<sup>187</sup> Zira ilmin faydalı ve yararlı olduğuna dair hariçte o kadar açık delil ve kesin burhan vardır ki bütün bunlar muhatabı inkârından vazgeçirmek için yeterlidir. Bu sebeple mütekellim muhatabı inkârından vazgeçirmek için ayrıca sözü tekit etmeye ihtiyaç duymamıştır.<sup>188</sup> Dolayısıyla bu durumda mütekellimin amacı muhatabı bilgilendirmek değil, bilakis onu hariçteki bedîhî gerçeklikler üzerinde düşünmeye sevk ederek inkârından vazgeçirmektir. Haberin bu türünün edebî bağlamda nasıl kullanıldığına dair Ali b. el-Hüseyn’i inkâr eden/tanımayan Hişâm b. Abdülmelik’e, Ferazdak’ın söylediği şu beyitleri örnek olarak verebiliriz:

[هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطَائِفُهُ  
وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْجِلُّ وَالْحَرَمُ]  
[هَذَا ابْنُ خَيْرِ عِبَادِ اللَّهِ كُلِّهِمْ  
هَذَا التَّقِيُّ النَّقِيُّ الطَّاهِرُ الْعَلَمُ]

“Bu, vadilerin bile gücünü ve kuvvetini bildiği (kimsedir). Öyle ki beyt (Kabe), hil ve harem bölgesi onu tanımaktadır. Bu, Allah’ın bütün kullarının en hayırlı çocuğu, muttaki, pak, temiz ve meşhur birisidir.”<sup>189</sup>

Bu beyitlerde görüleceği üzere şair, Ali b. Hüseyin’i tanımayan/inkâr eden Hişâm’ı inkârından vazgeçirmek için dilsel düzeyde sözünü tekitli bir şekilde söylemeyi tercih etmemiştir. Hâlbuki muhatabın zâhiri durumu açısından sözün tekitli olarak söylenmesi gerekirdi. Buna mukabil şair Ali b. Hüseyin’in herkes tarafından bilenen ve tanınan bir kişi olduğunu dikkate alarak sözünü tekit etme yoluna gitmemiştir. Zira bu şekilde muhatabını mevcut deliller üzerinde düşünmeye sevk ederek inkârından vazgeçirmeyi amaçlamıştır.<sup>190</sup> Bu anlatım tarzının Kur’an’da özellikle bedîhî olan dinî gerçeklikler çerçevesinde kullanıldığını görüyoruz. Buna göre Allah’ın vahdaniyetini konu edinen şu iki ayeti zikredebiliriz: “Sizin ilahınız tek bir ilahtır.” (en-Nahl 16/22) ve “Deki O Allah tektir.” (el-İhlâs 112/1). Bu iki ayetin Mekkî olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda muhatap müşrikler Allah’ın vahdaniyetini inkâr ederek O’na şirk koşmuşlardır. Onların bu inkârcı tutumu dikkate alındığında yukarıdaki ayetlerin tekitli olarak söylenmesi gerekirdi. Buna mukabil Allah’ın birliğine delalet eden birçok bedîhî ve apaçık delil bulunması sebebiyle manayı tekit eden edatlara yer verilmemiştir.<sup>191</sup> Böylece ilâhî irade, muhataplarını bu deliller üzerinde akletmeye sevk ederek inkârlarından

<sup>187</sup> Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 67; Atîk, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 63.

<sup>188</sup> Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, c. I, s. 185.

<sup>189</sup> Beysûnî, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 54.

<sup>190</sup> Beysûnî, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 54.

<sup>191</sup> Atîk, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 63; Abbâs, *el-Belâğa*, s. 135; İrmak, *Haber ve İnşâ*, s. 129.



vazgeçirmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla bu durumda muhatabı inkârından vazgeçirmek için hariçte var olan bedîhî deliller yeterli olup fazladan bir söze ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu noktada aynı içeriğe sahip haberî ifadeler, mütakellimin gerçekleştirmek istediği gaye ve müktezâ-i hal açısından farklı dilsel formlar içerisinde muhataba sunulabilmektedir. Söz gelimi yukarıdaki ayetlerde Allah'ın vahdaniyeti anlatan ifadeler tekitsiz bir formda muhataba sunulurken şu ayette ise tekitli bir şekilde aktarılmıştır: *وَالْهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ* “İlahınız bir tek ilahtır. O ancak Rahman ve Rahim olan tek bir ilahtır.” (el-Bakara 2/163). Anlaşıldığı üzere burada Allah'ın, Rahmân ve Rahîm sıfatına sahip olan tek ilah olduğu gerçeği, mükerreren tekitli bir şekilde söylenmiştir.<sup>192</sup> Bu açıdan aynı meseleyi konu edinen bir haberin mütakellimin gayesi, muhatabın durumu ve sözün bağlamı açısından farklı dilsel formlar içerisinde takdim edilebildiğinin altını çizmek gerekir.

Sonuç olarak Arap dilinde haberî ifadelerin salt bir bilgi aktarımının ötesinde çok zengin bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Bu açıdan yukarıda edebî çerçevede incelenen haberî ifadelerin anlatım özellikleri, Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde insan idrakine sunulan Kur'an dilinde yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Buna göre Kur'an'a konu olan haberî anlatıların doğru okunması ve anlaşılması, bütün bu haberlerin nasıl bir dilsel örgü ve ifade tarzı içerisinde muhataba sunulduğunu bilmekle mümkündür. Dilin bu edebî çerçevesi dikkate alınmadığında Kur'an haberlerinin, salt bir bildiriye indirgenmesi ve bu haberler üzerinden ilâhî iradenin gerçekleştirmek istediği hedeflerden uzaklaşılması kaçınılmaz olacaktır. Öte yandan Kur'an'da edebî bir örgü içerisinde muhataba sunulan geçmiş, şimdi ve geleceğe dair haberler üzerinden varlığa ve gerçekliğe dair külli bir tasavvur oluşturulmaya ve bu tasavvurun bir davranış biçimine dönüştürülmeye çalışıldığını dikkate aldığımızda, ilâhî kelama konu olan haberlerin esasında inşâî bir karakter taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce dikkat çektiğimiz üzere haberî ifadelerin mecazi anlamlara delalet etmesinin inşâ yoluyla gerçekleştiğinin söylenmesi ve Kur'an haberlerinde yoğun olarak mecazi manaların kullanılması bunun bir göstergesidir. Bu açıdan dilin temel iki kategorisini oluşturan haberî ifadelerle inşâî ifadeler arasında karşılıklı olarak sıkı ve geçişken bir ilişki vardır. Dolayısıyla konuya dair bütüncül bir perspektif ve bakış açısı sunmak için Arap dilinde haberî ifadelerin temel üslup özellikleri genel hatlarıyla ele alındıktan sonra, şimdi inşâî ifadelerin temel üslup özellikleri incelenecektir. Bu şekilde üçüncü bölümün konusunu teşkil eden, haber ve inşâ üslubu bağlamında Kur'an haberlerinin anlaşılmasının edebî zemini ve atf çerçevesi oluşturulacaktır.

<sup>192</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, s. 138.

### 2.3. İnşâî İfadelerin Temel Üslup Özellikleri

Arap dilinde kelamın temel iki kategorisinden birisini haberî ifadeler diğerini ise inşâî ifadeler oluşturmaktadır. Birinci bölümde geniş bir çerçevede incelendiği üzere klasik Arap dilbiliminde inşâ kavramının, dilsel beyanların sadece pasif düzeyde hariçte var olanı bildirmek görevini yerine getirmediğini, aksine belli bir gerçeklik ve varlık anlayışına bağlı olarak, olması gerekeni veya var olanı yeniden yapılandıran, insanda bir kavrayış oluşturan ve onu eyleme sevk eden bir anlam dünyasını içinde barındıran çok esaslı ve üst bir kavram olduğunu belirtmiştik. Buna göre inşâî bir beyanda asıl olan, bir olguyu resmetmenin ötesinde, olması gerekene göndermede bulunarak, hem sözün aktarım biçiminde hem de muhatapta, dönüştürücü ve yapılandırıcı bir etki meydana getirmektir. İnşâî ifadelerin bu etki gücü, dilin sadece bildirim görevi icra etmediğinin bunun ötesinde yönlendirici ve kurucu bir güce sahip olduğunun göstergesidir. Klasik dilbilimde haberin mukabili olarak kullanılan inşâî ifadelerin anlatım özellikleri, dilin bu kurucu ve yönlendirici etkisinin anlaşılması bağlamında önemli bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca inşâî ifadelerin bu anlam boyutu, Arap dilinin imkânları içerisinde konuşan Kur'an'ın dilsel yapısının ve bu yapı üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı temel hedeflerin anlaşılması bağlamında öncelikli bir değere sahiptir. Bu açıdan Arap dilinde inşâî bir ifadenin hem form hem de anlam olarak oldukça zengin bir kullanım alanı vardır. Bu kullanım alanları, Kur'an haberlerinin inşâî karakterinin anlaşılmasının dilsel imkânlarını oluşturmaktadır. Bu sebeple inşâî ifadelerin anlatım özellikleri, salt cümle düzeyinde belli kalıplara indirgenmemelidir. Zira inşâî beyanlar bunun ötesinde özellikle Kur'an dili ekseninde, kategorik olarak dilsel ifadelerin muhatap üzerinde etki uyandırarak onu değiştirmeyi ve dönüştürmeyi hedefleyen daha kapsamlı ve işlevsel bir boyut taşımaktadır. Başka bir tabirle klasik dilbilimdeki inşâî ifadeler ve anlatım özellikleri Kur'an'daki farklı varlık alanlarına ve türlerine dair aktarılan haberlerin dilsel delaletinin, inşâî bir anlam taşıdığı tespitine imkân vermektedir. Öyle olunca bu başlık altında inşâî ifadelerin kısımları ve anlatım özellikleri incelenecektir.

#### 2.3.1. İnşâî İfadelerin Kısımları

Arap dilinde inşâî ifadelerin anlatım özelliklerine dair farklı taksimler yapılmıştır. Kazvî'nin yaptığı ve daha sonra yaygınlık kazanan taksime göre inşâî bir beyan, "talebî" ve "gayr-i talebî" şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.<sup>193</sup> "Talebî inşâ" başlığı altında emir, nehiy, istifham, temenni ve nida sayılmıştır. "Gayr-i talebî inşâ" başlığı altında ise taaccüp,

---

<sup>193</sup> Kazvî, **Telhîs**, s. 55.

recâ/ümit, övme, verme, akit ve yemin gibi ifade biçimleri sıralanmıştır.<sup>194</sup> Öte yandan Sekkâkî böyle bir ayrıma gitmemiş sadece “talebî inşâ” başlığı altında sayılan ifade biçimlerini incelemiştir.<sup>195</sup> Bu bağlamda talebi, “talep edilen şeyin mümkün oluşunu gerektirmemesi” ve “talep edilen şeyin mümkün oluşunu gerektirmesi” şeklinde iki kısma ayırmıştır. Temenniye birinci kısım içerisinde değerlendirirken emir, nehiy, istifham ve nidayı ikinci kısma dâhil etmiştir.<sup>196</sup>

Daha önce dikkat çektiğimiz üzere Sekkâkî haber mukabilinde inşâ kavramını kullanmamış, bunun yerine talep ifadesini tercih etmiştir. Zira ona göre Arap dilinde kelamın esasında haber ve talep şeklinde iki kısma ayrılması daha yaygın ve belirgindir.<sup>197</sup> Sekkâkî’nin bu ayrımının gerekçesini izah etmeye çalışan Taftâzânî, haberî ifadelerin özellikleri içerisinde zikredilmeyen birçok ifade türünün “talep” kapsamında incelendiğini belirtmiştir. Hâlbuki gayr-i talebî başlığı altında sayılan ifade biçimlerinin çoğu aslı itibariyle haber olup inşâ anlamına nakledilmiştir. Bu sebeple Sekkâkî kelamı öncelikli olarak haber ve talep şeklinde iki kategoride ele almıştır.<sup>198</sup> Sekkâkî’nin bu yaklaşımı doğrultusunda bir kısım belagatçılar, talebî ve gayr-i talebî ayrımına yer verse de me’ânî ilminin esas konusunun talebî ifadeler olduğunu, gayr-i talebî ifadelerin ise çok az belâğî gayeler taşıdığı için me’ânî ilminin mevzuları içerisinde yer almadığını belirtmiştir.<sup>199</sup>

Beysûnî belagat çalışmalarında gayr-i talebî inşânın ihmal edilmesinin temel iki gerekçesi olduğunu belirtmiştir. Birincisi Sekkâkî’nin atfı yaptığı üzere bu ifade biçimlerinin asıl itibariyle haber formunda olup sonradan inşâ manasına aktarılmış olmasıdır. İkincisi ise bu ifade biçimlerinin sadece konulduğu anlamlarda kullanıldığının, bunun dışında farklı bir mana ifade etmediğinin söylenmesidir. Buna göre kasem sadece “yemin”, taaccüp ise “şaşırmak” manasına gelmekte, bunun ötesinde bir anlam ifade etmemektedir.<sup>200</sup> Bu yaklaşımı doğru bulmayan Beysûnî inşâ formunda olmayan gayr-i talebî ifadelerin belagat çalışmalarında ihmal edilmesini şu şekilde eleştirmiştir:

“Bu, inşâ formunda kullanılmayan ifade biçimlerinin belâğî anlamlardan ve edebî meziyetlerden hali olduğu manasına gelmemelidir. Bilakis bu üslup biçimlerinin arkasında, belâğî mülâhazalar ve ince manalar yatması pekâlâ mümkündür. Söz gelimi edebî bir tabirle söylenmiş taaccüp üslubuna bir bak. Onun arkasında insanın maddi ve

<sup>194</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 406; Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 224.

<sup>195</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 415; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 406.

<sup>196</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 414.

<sup>197</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, 415; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 406.

<sup>198</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 415; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 406.

<sup>199</sup> Mağribî, **Mevâhibu’l-Fettâh**, c. I, s. 459; Atîk, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 74; Matlûb, **Esâlibu’l-Belâğa**, s. 109; Kâsım - Dîb, **Ulûmu’l-Belâğa**, s. 311.

<sup>200</sup> Beysûnî, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 354.

manevî alanlarla ilgili olarak hissiyatını harekete geçiren ve canlandıran ince ve latîf birçok mana bulursun.”<sup>201</sup>

Beysûnî’nin bu açıklamaları, gayr-i talebî ifadelerin belagatta nasıl bir bağlama oturduğunu görmek açısından önemlidir. Zira gerek Sekkâkî’nin gerekse de bir kısım belagat âlimlerinin gayr-i talebî ifadelerin edebî bir değer taşımadığını söylemeleri esasında, bu ifade biçimlerinin fikhî ve nahvî bir bağlama sahip olduğunu düşünmeleriyle alakalıdır. Zira gayr-i talebî ifadeler içerisinde sayılan özellikle akit ve fesih sîgalarının,<sup>202</sup> taaccüp, recâ, övme ve yerme gibi ifadelerin, fikhî ve nahvî bir temele dayandığı görülmektedir.<sup>203</sup> Öyle ki bu ifade biçimleri belagat kitaplarına konu olmadan çok daha önce usûl ve nahiv eserlerinde incelenmiştir.<sup>204</sup> Bu minvalde Kefevî’nin (ö. 990/1582) talebî ve gayr-i talebî ayırımına mukabil inşâî ifadeleri, talebî ve ikâ’î (إيقاعی) olarak iki kısma ayırması dikkat çekicidir.<sup>205</sup> Buna göre gayr-i talebî yerine *ikâ’î* kavramını tercih etmesi, bu kapsamdaki ifade türlerinin, belagat çalışmalarından ziyade, özellikle erken dönemden itibaren daha çok usûl ve nahiv eserlerinde gayr-i talebî ifadeler içerisinde değerlendirilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>206</sup> Dolayısıyla Kefevî bu durumu dikkate alarak gayr-i talebî ifadesinin yerine ikâ’î kavramını kullanmıştır.

Bu açıdan Sekkâkî fikhî ve nahvî bir arka plana sahip gayr-i talebî ya da ikâ’î ifade türlerini dışarda bırakmak için haber mukabilinde inşâ kavramını değil, talep ifadesini kullandığı görülmektedir. Bu noktada Sekkâkî talep ifadesini kullanmakla inşâ manasına gelen medih ve zem fiilleri, kasem cümleleri, akit sîgaları, le‘alle (لعل), kem (كم), rubbe (رب) ve benzeri edatları talebî ifadelerin dışında tutmuştur. Kazvînî ise talep kavramı yerine özellikle inşâ kavramını tercih etmiş ve böylece Sekkâkî’nin dışarda bıraktığı ifade biçimlerini inşâ kavramı içerisine dâhil etmiştir.<sup>207</sup> Bu şekilde Kazvînî, inşâ kavramını belagat literatürü içerisine yerleştirmekle kalmamış bu kavramı daha esaslı ve kapsamlı bir boyuta taşımıştır.

Kazvînî’nin inşâ kavramına dair çizmiş olduğu çerçevenin konunun çok farklı boyutlarını ve uzantılarını içine alması hasebiyle daha kuşatıcı olduğunu söyleyebiliriz. Zira akit ve fesih sîgalarının, medih, zem ve kasem gibi cümlelerin fikhî ve nahvî bir bağlamı olsa

<sup>201</sup> Beysûnî, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 354.

<sup>202</sup> Cemâluddîn, *el-Bahsu’n-Nahvî*, s. 261.

<sup>203</sup> Tahânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 236; Mîlad, *el-İnşâ fi’l-Arabiyye*, s. 262.

<sup>204</sup> Mîlad, *el-İnşâ fi’l-Arabiyye*, s. 222.

<sup>205</sup> Bu noktada *talep*, mütekellimin bir başka kimseden bir şey istemesi, *ikâ’î* ise mütekellimin henüz mevcut olmayan bir manayı talep etmesi şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Kefevî, *Küllîyyât*, c. I, s. 197.

<sup>206</sup> Mîlad, *el-İnşâ fi’l-Arabiyye*, s. 223.

<sup>207</sup> Dayf, *el-Belâğa Tadavvur ve Târîh*, s. 338.

da Beysûnî'nin de belirttiği üzere bütün bu ifade biçimlerinin belağî ve edebî birtakım gayelerden hali olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Kaldı ki talep kapsamındaki emir, nehiy ve istifham gibi ifadelerin de fikhî ve nahvî bir bağlamı olduğunu biliyoruz. O zaman burada asıl dikkate alınması gereken husus, bütün bu ifade türlerinin belli bir ilmin konusu olması değil, konusu olduğu ilmin soru ve sorunları kapsamında nasıl bir içerik ve boyut kazandığıdır. Öyle olunca, edebî dil çerçevesinde dilsel ifadelerin eyleme sevk eden, dönüştürücü ve yapılandırıcı etkisini görmek açısından dilin bu yapılandırıcı gücünü gösteren bütün kullanımlarının tespit edilmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla Kazvî'nin inşâî ifadelerle dair yaptığı ve daha sonra yaygınlık kazanan talebî ve gayr-i talebî şeklindeki taksiminin dilin eyleme sevk eden pratik veçhelerini ve kullanımlarını içine alması bakımından daha kapsamlı ve kuşatıcı olduğu düşünülmektedir. Bundan dolayı çalışmada talebî ve gayr-i talebî ayrımı esas alınacaktır.

Talebî ve gayr-i talebî inşâî ifadelerinin kısımlarına ve anlatım özelliklerine geçmeden önce burada yapılan taksimin kavramsal düzeyde anlaşılması adına “talep” kavramı üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Talep ifadesi genel anlamda, mütekellimin zihnî ya da hâricî düzeyde bir şeyin hasıl olmasını özel olarak istemesi ve bunun için bir çaba göstermesidir.<sup>208</sup> Buna göre talep, bir matlubun varlığını gerekli kılmaktadır. Burada matlûb, mütekellimin taleple gerçekleştirmek istediği durumdur. Bu bağlamda talebin gerçekleşmesi için, matlubun yani talep edilen şeyin talep esnasında mevcut olmaması gerekir.<sup>209</sup> Öte yandan zihinde ya da hariçte var olan bir şeyin tekrar talep edilmesi, sözün bağlamına uygun olarak mecazi bir kısım anlamlara delalet etmesi açısından mümkündür. Bu durumda talep asıl anlamının dışında matlubun hatırlatılması, farkına varılması, dikkate alınması, üzerinde düşünülmesi ve kavranması gibi mecazi birtakım manalar taşımaktadır.<sup>210</sup> Söz gelimi derslerine çalışmayan bir kimseye tekraren “Ödevini yap” şeklinde emirde bulunulması, derslerini ihmal etmemesi noktasında bir uyarı ve hatırlatma manası içermektedir. Öyle olunca bu tür talepler, malumu ilan şeklinde anlaşılmamakta, bilakis bağlamına göre farklı bir manaya göndermede bulunarak, bir bakıma yeni bir talep anlamı kazanmaktadır.

Matluba dair mütekellimin zihninde icmâlî ya da tafsîlî bir tasavvur olmadıkça talepte bulunulması mümkün değildir. Başka bir tabirle matlûbla ilgili olarak insanın zihninde hiçbir tasavvur yoksa o şeye dair talepte bulunması mümkün olmaz.<sup>211</sup> Bu durumun sadece mütekellim için değil, bir yönüyle muhatap için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>208</sup> İsferyânî, **Atvel**, c. I, s. 568.

<sup>209</sup> İsferyânî, **Atvel**, c. I, s. 568; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 406.

<sup>210</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 407.

<sup>211</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 414; Şerîf el-Cürcânî, **Misbâh**, s. 437.

Zira muhatap da en nihayetinde kendisine emredilen matlûbla ilişkili olarak bir tasavvura ya da bilgiye sahip değilse o şeyi yerine getirmesi pek mümkün gözükmez. Örneğin mütekellim “yaz” emrinde bulunacaksa yazma fiiline dair zihninde icmâlî veya tafsili bir tasavvurun bulunması zorunludur. Aynı şekilde bu matlubun muhatap için bir değer ve anlam taşıyabilmesi için, kendisiyle emredildiği yazma fiiline yönelik bir tasavvura sahip olması gerekir. Öte yandan talebe konu olan şey, sübut ve intifa açısından “bir tasavvurun var olması” ve “bir tasavvurun var olmaması” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu bakımdan talebe konu olan şeyin varlığına dair bir tasavvur olabileceği gibi, yokluğuna dair de bir tasavvur olabilir. Ayrıca bir şeyin varlığına ve yokluğuna dair oluşan tasavvur ya zihnî ya da hâricî düzeyde gerçekleşir.<sup>212</sup> Talep edilen şeyin yani matlubun zihnî düzeyde gerçekleşmesi, muhatapta bir kavrayış meydana getirmesiyle, hâricî düzeyde gerçekleşmesi ise davranış oluşturmalarıyla alakalıdır. Bu noktada inşâ kavramının, muhatapta kavrayış ve davranış bakımından yapılandırıcı bir etki meydana getirmesi yönündeki esaslı manası açığa çıkmaktadır. Çünkü talep kavramına dair çizilen bu anlam çerçevesi inşâ kavramı için de geçerlidir. Öyle ki daha önce belirttiğimiz üzere inşâ, talebî ve gayr-i talebî ifadeleri içine alan daha üst bir kavramdır.

Burada asıl soru/n, talep bildirmeyen bir ifadenin inşâ anlamında kullanılmasının nasıl anlaşılması gerektiğine yöneliktir. Bu minvalde talep ile gayr-i talep arasında biri form diğeri anlam olmak üzere iki husus açısından bir ayrıma gidilmiştir. Şöyle ki emir ve nehiy gibi talep ifadeleri asıl itibarıyla inşâ anlamı taşıyan dilsel formlar içerisinde muhataba sunulmaktadır. Akit ve fesih sîgaları gibi gayr-i talebî ifade biçimleri ise asıl itibarıyla ihbâr formunda olup inşâ anlamına sonradan nakledilmiştir. Diğer bir husus olarak talep ve gayr-i talep arasında anlam olarak bir farkın olduğuna işaret edilmiştir. Şöyle ki talep bildiren beyanlarda matlubun talepten sonra gerçekleştiği, gayr-i talebî ifadelerde ise matlubun taleple eş zamanlı olduğu belirtilmiştir. Örneğin “Zeyd’e vur” şeklindeki emir bir talep ifadesidir. Burada matlûb olan vurma eylemi talepten sonra gerçekleşmektedir. Öte yandan “Sattım” şeklindeki bir akit sîgası gayr-i talep içerisinde sayılan bir ifade türüdür. Burada ise taleple/sözle birlikte matlûb yani satma işlemi hemen gerçekleşmiştir.<sup>213</sup> Bu bakımdan inşâî ifadelerin talebî ve gayr-i talebî şeklinde ikiye ayrılmasının, sözün yapılandırıcı etkisi bakımından meselenin esasına taalluk etmeyen bir ayrım olduğu anlaşılmaktadır. Öyle olunca belli açılardan teorik düzeyde yapılan bu ayrım en nihayetinde inşâ çatısı altında birleşmekte ve böylece aradaki fark ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla hem yaygın olarak

<sup>212</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 414.

<sup>213</sup> Tahânevî, **Keşşâf**, c. I, s. 737.

kullanılması hem de konuya dair sistematik bir çerçeve sunması açısından, inşâî ifadelerin anlatım özellikleri talebî ve gayr-i talebî ayrımı bağlamında incelenecektir.

### 3.1.1. Gayr-i Talebî İnşâ/Talep Bildirmeyen İnşâ

Gayr-i talebî inşâ “Sözün, kendisinden sonra bir matlubun icra edilmesine ihtiyaç duymadan söylendiği anda istenilen duruma bağlı olarak kavrayış ya da davranış düzeyinde bir etki oluşturmaları” şeklinde tanımlanabilir.<sup>214</sup> Buna göre gayr-i talebî olan bir ifadenin inşâî manası sözle birlikte vuku bulmaktadır. Yani gerçekleştirilmek istenen inşâî anlam söze eşlik etmektedir. O zaman buradaki “gayr-i matlûb” kaydı bu tür ifadeleri inşâî beyanların dışına çıkarmamaktadır. Zira matlûb kaydı, sözle birlikte ortaya çıkarılmak istenen inşâî mananın sözden sonra meydana gelmesini, gayr-i matlûb ise bu inşâî anlamın sözle eş zamanlı olarak gerçekleşmesini bildirmektedir. Örneğin bir kimsenin “Benimle evlenir misin?” şeklinde bir isteğe “Kabul ettim.” diye karşılık vermesi durumunda, her ikisi de inşâî beyan olmakla beraber birinci talep, ikincisi ise gayr-i talep kapsamına dâhildir.<sup>215</sup> Dikkat edilirse ilk cümlede sözün dışındaki inşâî anlamın ortaya çıkması, muhatap tarafından matlubun yerine getirilmesine bağlıyken “Kabul ettim.” cümlesinde ise inşâî anlam, sözle birlikte hâsıl olmakta ve böylece evlilik akdi sözün söylendiği anda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla gayr-i talebî ifadelerde bir söz söylemek, bir şey yapmak demektir. Buna göre bu tür ifadelerde inşâî anlam, matlubun yerine getirilmesi sonucunda değil, sözle aynı anda ortaya çıkmaktadır.<sup>216</sup>

Gayr-i talebî inşâî ifadelerde söz, daha çok haber formunda sunulmaktadır. Öte yandan haberî formlar içerisinde sunulan bu sözlerle inşâî anlamlar kastedilmektedir. Bu açıdan haber ve inşâ arasındaki ayrımın şekil ve form itibariyle değil, mana bakımından olduğu anlaşılmaktadır.<sup>217</sup> Çünkü gayr-i talebî beyanlar, form itibariyle haber görünümünde olsa da anlam itibariyle inşâ kategorisindedir. Bu noktada haber ya da inşâ bildiren bir sözün kelâmî, zihnî ve hâricî şeklinde üç farklı nispeti vardır. Kelâmî nispet sözün dildeki, zihnî nispet zihindeki, hâricî nispet ise dış dünyadaki karşılığını temsil etmektedir.<sup>218</sup> Ne var ki haber formunda olan inşâî ifadelerde, sözün hariçte olana mutabakatı ya da nispeti kastedilmemektedir. Yani bu tür ifadelerin hedefi, hariçte olan bir şeyi i‘lâm/bildirmek veya

<sup>214</sup> Halhâlî, *Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh*, s. 335; Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 71; Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, c. I, s. 224; Matlûb, *Esâlîbu'l-Belâğa*, s. 107.

<sup>215</sup> Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh*, c. I, s. 455; Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 71.

<sup>216</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, s. 147; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye*, s. 146.

<sup>217</sup> Sabbâh Abîd Dîrâz, *el-Esâlîbu'l-İnşâiyye ve Esrâruhâ el-Belâğiyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kahire, Matba'atü'l-Emâne, 1986, s. 13.

<sup>218</sup> Abîd Dîrâz, *el-Esâlîbu'l-İnşâiyye*, s. 7-10.

tahkiye etmek/anlatmak değildir.<sup>219</sup> Aksine mütekellim, bu haberî beyanları hariçteki nispetlerinden belli oranda soyutlayarak muhatabı yönlendiren, onun kavrayışını ve davranışını yapılandıran inşâî anlamlara dönüştürür. Dolayısıyla bu tür ifadeler anlamlı oluşlarını hariçteki nispetlerinden değil, ürettikleri yeni manalardan ve gerçekleştirdikleri etkilerden almaktadır. Zaten salt bildirim manası taşıyan haberî ifadelerden farklı olarak inşâî ifadelerin zihnî nispeti, zihinde bir kavrayış meydana getirmesiyle, hâricî nispeti ise hariçte bir davranış oluşturmasıyla alakalıdır. Bu çerçevede Arap dilinde gayr-i talebî inşânın çeşitli anlatım biçimleri ve üslup özellikleri vardır. Dilin yapılandırıcı ve dönüştürücü gücünü görmek açısından bu başlık altında gayr-i talebî inşâ kategorisinde sayılan akit ve fesih sîgaları, medih ve zem fiilleri, kase ve taaccüp ifadeleri incelenecektir.

### 1.1.1. Akit ve Fesih Sîgaları

Daha önce işaret ettiğimiz üzere akit ve fesih sîgaları daha ziyade, fıkıh usulü içerisinde incelenmiştir. Bu bağlamda fıkıh ilminde akit (عقد) “Nikah, hibe, vasiyet, kiralama ve alışveriş gibi şer’î bir muameleyi iki tarafın iltizam etmeleridir ki bu icab ve kabulün birbirine bağlanmasından ibarettir.” şeklinde tanımlanmıştır. Fesih (فسخ) ise akdin zıttı olup “Nikah, alışveriş ve kiralama gibi hukûkî bir muamelenin iradeyle veya meşru sebeplere binaen bozulması ve ortadan kaldırılması”<sup>220</sup> demektir. Ancak burada bizi ilgilendiren bu tür muamelelerin, hukûkî boyutundan çok, dilsel beyanların icra edici yönünü göstermesidir.

Kanaatimizce Kazvî’nin akit ve fesih türü ifadeleri belagat literatürü içerisine dâhil etmesi, bu beyanların dilin icra edici yönünü göstermesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre dilsel ifadelerin anlamı ve delaleti açısından, akit ve fesih muamelelerinde haber formunda zikredilen beyanlar, inşâî bir mana icra etmektedir. Örneğin alış-veriş esnasında bir kimsenin “Sattım” ya da evlilik akdinde bulunurken “Nikahladım” veya bir şey kiralarken “Kiraladım” demesi bir haber bildirmemekte, bilakis bütün bunlarla inşâî birtakım manalar gerçekleştirilmektedir. Yani bu tür beyanlar, var olan durumları betimlememekte, aksine yeni durumlar ve anlamlar ortaya çıkarmaktadır. Aynı şekilde bir evliliği feshederken “Hint boştur.” ya da köleyi azat ederken “Zeyd hürdür.” şeklindeki cümleler de inşâî kapsamındadır. Dolayısıyla bütün bu haber formundaki ifadeler yapılandırıcı bir etki oluşturduğundan sıdka ve kizbe muhtemel değildir.<sup>221</sup> Öyle olunca bu türden beyanların sıdk

<sup>219</sup> Beysûnî, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 349.

<sup>220</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul, Ensar Yayınları, 2019, s. 19, 141.

<sup>221</sup> Bkz. Abbâs, *el-Belâğa*, s. 147; Beysûnî, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 354; Cemâluddîn, *el-Bahsu’n-Nahvî*, s. 262; Zeydân, *Vecîz*, s. 108.



ve kizbden birisine muhtemel kılınmaya çalışılması, bunlardaki yapılandırıcı etkiyi ortadan kaldırdığı gibi maksattan uzak yanlış anlamların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.<sup>222</sup>

Akit ve fesih sîgalarına dair verilen misaller, fikhî bir bağlama sahip olsa da dilsel ifadelerin eyleme sevk eden yönünü göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira hukûkî bazı sonuçlar doğurmanın yanı sıra bu tür anlatıların dilin içerisinde önemli bir yeri ve yaygın bir kullanım alanı vardır. Örneğin bir ay sonra gireceği sınava çalışmayan bir kimseye “Bir ay sonra sınav var.” veya polisten kaçan birisine “Dışarda polis geziyor.” gibi ifade biçimleri, dilin salt betimleyici bir rol icra etmediğini, bunun ötesinde muhatapta bir etki meydana getirdiğini göstermektedir. Arap dilinde dilsel ifadelerin eyleme sevk eden bu yönüne bir açılım kazandırmak için Austin’in geliştirdiği, öğrencisi Searle’un ise daha ileri bir boyuta taşıdığı “Speech Act” teorisine kısaca atıf yapabiliriz. Birinci bölümde genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz üzere bu teoriye göre dil, sadece belli olguları betimlemekle kalmayıp eylem ve davranış üreten bir görev icra etmektedir. Bu çerçevede Austin dilsel önermeleri başta “performative” ve “constative” yani “betimsel” ve edimsel” şeklinde ikiye ayırırken, daha sonra bütün dilsel ifadeleri “edimsel” olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre bir şey söylemek, bir şey yapmaktır. Bu noktada Austin, “edimsel” ifadelere dair, akit ve fesih sîgalarına benzer örnekler vermiştir. Söz gelimi evlilik merasimi esnasında söylenen “Evet” cevabı veya bir kimsenin vasiyetine “Saatimi kardeşime miras bırakıyorum.” yazması ya da bir kişinin “Seninle beş lirasına bahse girerim. Yarın yağmur yağacak.” demesi ve buna benzer ifadeler yalnızca bir şey söylemek değil, söylenen sözle bir şeyler gerçekleştirmek demektir.<sup>223</sup> Tabii Austin burada durmamış ve bu tür edimsel ifadeleri dilin bütününe genellemiştir. Bu açıdan bakıldığında edimsel ifadelere yüklenen anlam ve işlevin, akit ve fesih sîgalarına bir derinlik kazandırabileceği söylenebilir. Zira Austin de başlangıç itibarıyla akit ve fesih sîgalarına benzer örneklerden yola çıkmış ve daha sonra bu tür kullanımlardan hareketle kategorik olarak dilsel beyanların sadece olguları betimlemekle kalmadığını, pratik sonuçlar ve yeni durumlar ürettiğini ortaya koymuştur. Bu yaklaşım Kazvî’nin, daha önceleri salt hukuksal ve fikhî boyutta ele alınan akit ve fesih sîgalarını belagat içerisine dâhil ederek inşâ kavramı altına yerleştirmesini ve böylece bu tür ifadelere dilbilimsel bir boyut ve derinlik kazandırmasını hatırlatmaktadır.

Burada Austin’in dilsel ifadelerin edimsel yönünü vurgulaması açısından performatif kavramı ile klasik dilbilimdeki akit ve fesih sîgalarını kapsayan inşâ kavramı arasında bir kesişme ve benzeşme olduğu açıktır. Zira her iki kavram da dilin salt betimleyici bir görev

<sup>222</sup> Tahânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 737; Matlûb, *Esâlibu’l-Belâğa*, s. 110.

<sup>223</sup> Austin, *Söylemek ve Yapmak*, s. 43.

görmediğini, yapılandırıcı bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Öte yandan daha önce işaret ettiğimiz üzere inşâ ile performatif kavramları arasında ciddi farklar vardır. Bu farklardan birisi bu iki kavramının gerçeklikle olan ilişkisiyle, diğeri ise kuşatıcılığıyla alakalıdır. Şöyle ki performatif beyanlar gündelik dil içerisinde sosyal ilişkileri düzenleyen ve yapılandıran bir çerçeveye sahiptir. Bu açıdan “Tanrı varlıkların en mükemmelidir.” gibi gaybî ve zihinsel önermeler Austin’e göre edimsel değildir.<sup>224</sup> Zira o, gaybî ve zihinsel durumları anlatan sözcelere edimsel bir değer atfetmemiştir.<sup>225</sup> Austin edimsel sözceleri sosyal ilişkilere indirgediğinden bu tür ifadelerin doğruluk ölçütünü, başarılı ya da başarısız olarak belirlemiştir. Buna göre edimsel bir söz başarılıysa doğru, başarılı değilse yanlıştır.<sup>226</sup> Hâlbuki inşâ kavramı Austin’in performative kavramına yüklediği anlama göre çok daha kuşatıcı bir gerçekliğe ve kullanım alanına sahiptir. Özellikle Kur’an dili açısından bakıldığında inşâ kavramının, sosyal ilişkileri düzenlemenin ötesinde zihinsel, varoluşsal ve gaybî gerçekliklerden hareketle insanı etkileyen, çeşitli varlık türleriyle ve alanlarıyla insanın ilişkisini yapılandıran bir muhtevayı içinde barındırdığı anlaşılmaktadır. En azından biz çalışmamızın temel hedefleri açısından inşâ kavramını böyle bir boyutta tanımladığımızı ve klasik dilbilimin de buna imkân verdiğini söyleyebiliriz.

### 1.1.2. Medih ve Zem Fiilleri

Arap dilinde gayr-i talebî inşâ içerisinde sayılan ifade biçimlerinden birisi medih ve zem bildiren beyanlardır. Medih (المدح) genel anlamda “bir insanı, nesneyi yahut eylemi üstün bir vasfı sebebiyle övme”<sup>227</sup> şeklinde tanımlanırken zem (الذم) ise “bir insanı, nesneyi ya da davranışı kendisinde bulunan veya bulunduğu iddia edilen çirkin ve kötü bir nitelik sebebiyle kınamak, yermek ve ayıplamak”<sup>228</sup> olarak tarif edilmiştir. Arap dilinde نَعْم ve حَبْدًا fiilleri, medih anlamında kullanılan temel ifadelerdir. Öte yandan Arapçada hemen her fiil, bu iki fiille tabi olarak medih anlamında kullanılabilir. Şöyle ki bir fiilden medih anlamı elde edileceği zaman o fiil فَعَلَ veznine dönüştürülür. Örneğin فَعَلَ علي رجلا cümlesi “Ali ne kadar anlayışlı bir adamdır.” manasında medih bildirmektedir.<sup>229</sup> Bununla beraber bu kalıpların dışında kendisiyle övgü anlamı kastedilen her cümle medih kategoridedir. Bu

<sup>224</sup> Özcan, *Dil Felsefesi IV*, s. 165.

<sup>225</sup> Altınörs, “Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Sözedimleri”, s. 140.

<sup>226</sup> Austin, *Söylemek ve Yapmak*, s. 60.

<sup>227</sup> Muhammed Semîr Necîb, *Mu‘cemu Mustelahâtî’n-Nahviyye*, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1985, s. 210; Mustafa Çağrı, “Zem”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 2013, c. XXXVI, s. 233.

<sup>228</sup> Necîb, *Mu‘cemu Mustelahâtî’n-Nahviyye*, s. 86, 210; Mustafa Çağrı, “Medih”, *DİA*, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVIII, s. 304.

<sup>229</sup> Matlûb, *Esâlibü’l-Belâğa*, s. 108; Necîb, *Mu‘cemu Mustelahâtî’n-Nahviyye*, s. 210.

bağlamda Arap edebiyatında medih bildiren beyanlar sıklıkla kullanılmaktadır. Buna örnek Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609) İbn Sinân'ın yaşlılığını övdüğü şu beyitler verilebilir:

[يَعْمُ امْرَأَ هَرَمٍ لَمْ تَعُرْ نَائِبَةً]      [إِلَّا وَكَانَ لِمُرْتَاعٍ بِهَا وَرَرًا]  
“Hiçbir sıkıntının başına gelmediği o yaşlı, ne hoş ne güzel kimsedir. Öyle ki o yaşlı kimse ancak korkan ve ihtiyaç sahibi olan için bir sığınaktır.”<sup>230</sup>

Bu beyitlerde şair, İbn Sinân'ın yaşlılığına rağmen gücünden ve cömertliğinden hiçbir şey kaybetmediğini vurgulayarak ona övgülerde bulunmaktadır. Diğer yandan Arap dilinde zem bildiren temel ifadeler بَشَّ و لا حَبْدًا fiilleridir. Bu iki fiile mülhak olarak ساء “Kötü oldu”, عاب “Ayıpladı” ve هجا “Kınadı” gibi fiiller de zem anlamında kullanılmaktadır. Medih ifadelerinde olduğu gibi bir fiilden zem anlamı kastedileceği zaman o fiil فَعَلَ veznine dönüştürülür. Örneğin كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ “Ağızlarından çıkan o kelime ne büyük bir sözdür.” (el-Kehf 18/5) ayetinde Allah’a çocuk isnadında bulunan muhatapların sözü كَبُرَتْ fiili kullanılarak zemmedilmektedir.<sup>231</sup> Esasında bir insanı, nesneyi ya da davranışı sahip olduğu bir nitelikten dolayı kötülemeyi ve kınamayı amaçlayan her ifade zem kategorisindedir. Bu çerçevede zem bildiren anlatılar da medih ifadeleri kadar Arap edebiyatında yaygındır. Bu minvalde hem medih hem de zem ifadelerini içeren şu beyitler misal olarak zikredilebilir:

[أَلَا حَبْدًا عَازِرِي فِي الْهَوَى]      [وَلَا حَبْدًا الْعَازِلُ الْجَاهِلُ]  
“Dikkat edin! Bir arzu hususunda benim özrümü kabul eden ne hoştur. Kınayan cahil ise ne fenadır.”<sup>232</sup>

Şair bu beyitlerde birilerine övgüde bulunurken bir başkalarını ise yermektedir. Arap dilinde bu türden övgü ve yergi maksadıyla söylenen bütün ifadeler inşâî bir içeriğe sahiptir. Zira medih ya da zem bildiren bir beyanın hariçte bir mutabakatı olamayıp kendi anlamlarını kendileri inşa etmektedir. Yani bu tür anlatılar muhatapı yönlendirici ve onu dönüştürücü bir etki taşımaktadır. Şöyle ki övgü ve yergiye konu olan vasıf üzerinden muhatap, belirli bir fiile ya da tutuma yönlendirilmeye çalışılır. Öte yandan bir görüşe göre bu tür ifadeler sıdka ve kizbe muhtemel olup haber kategorisinde yer almaktadır. Bu görüşte olanlar, bir bedevinin kendisine söylenen, نِعْمَتُ الْمَوْلُودُ “Ne güzel bir kız çocuğu!” şeklindeki ifadeye, مَا هِيَ نِعْمَتُ الْمَوْلُودُ “O güzel bir kız çocuğu değildir.” diyerek cevap vermesini delil göstermiştir.<sup>233</sup> Burada bedevinin, medih makamında söylenen sözü yalanlaması, bu ifadenin haber olduğu yönünde yorumlanmıştır. Hâlbuki Suyûtî'nin de belirttiği üzere bedevinin bu sözü, medih ve zem bildiren ifadelerin kategorik olarak haber kapsamında olduğuna delalet

<sup>230</sup> Atık, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 71; Matlûb, *Esâlibu'l-Belâğa*, s. 108.

<sup>231</sup> Matlûb, *Esâlibu'l-Belâğa*, s. 108

<sup>232</sup> Atık, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 71; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istılâhiyye*, s. 148.

<sup>233</sup> Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, c. III, s. 23; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istılâhiyye*, s. 148.

etmez. Zira نعمت المولودة sözünden maksat övgüde bulunmak değil, çocuğun hariçteki durumunu haber vermektir. Öyle olunca bedevi hariçte bulunana mutabık olmadığını zikretmek suretiyle ilgili haberi yalanlamıştır.<sup>234</sup> Öte yandan medih ve zem bildiren ifadelerdeki amaç, hariçte var olanı haber vermek değildir. Bilakis inşâî boyutta muhatabı belirli bir kavrayışa ve tutuma yönlendirmektir.

İnşâî içeriğe sahip övgü ve yergi bildiren beyanlar, Kur'an ayetlerinde sıklıkla geçmektedir. Medihle ilgili anlatılara örnek şu ayetler verilebilir: *"Müttaki kimselerin yurdu ne güzeldir!"* (en-Nahl 16/30). *"O ne güzel bir mevla, ne güzel bir yardımcıdır!"* (el-Hac 22/78). *"Eyyûb ne güzel bir kuldu! Daima Allah'a yönelen biriydi."* (Sâd 38/44). *"Salih amel işeyenlerin mükafatı ne güzeldir!"* (ez-Zümer 39/74). Kur'an'da yergi bildiren anlatılara dair misal olarak şu ayetleri zikredebiliriz: *"Kibirli olanların karargâhı ne kötüdür!"* (ez-Zümer 39/72; el-Mümin 40/76). *"İmandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır!"* (el-Hucurât 49/11). *"Allah'ın ayetlerini tekzip eden kavmin meseli ne çirkindir!"* (el-Cum'a 62/5). Kur'an'da bütün bu medih ve zem bildiren ayetler medihe konu olan niteliğin emredilmesi, zemme konu olan niteliğin ise yasaklanması itibarıyla inşâî bir içeriğe sahiptir. Buna göre yukarıdaki ayetlerde övgüye konu olan takvalı olmak, Allah'a yönelmek ve salih amel işlemek emredilmekte; kibirli olmak, fasıklık ve Allah'ın ayetlerini yalanlamak ise yasaklanmaktadır. Bu açıdan bu tür ifadeler muhatapta hem kavrayış hem de davranış düzeyinde sorumluluk yükleyen ve değişime yönlendiren bir etki meydana getirmektedir. Ayrıca Kur'an'da medih ve zem bildiren ifadelerin genellikle belirli bir kıssa ve olay örgüsünün sonunda zikredilmesi dikkat çekicidir. Kur'an'da anlatılan bir kıssanın ya da olayın bu şekilde medih ve zem ile ilişkilendirilmesi ilgili kıssaya veya olaya inşâî bir boyut kazandırmaktadır.

### 1.1.3. Kasem

Arap dilinde kasem, gayr-i talebî inşâ kategorisinde sayılan beyan türlerindendir.<sup>235</sup> Kasem sözlükte yemin anlamında olup Arap dilinde genel manada, "Bir şeyi tekit ve teyit etmek, o şeyin kıymet ve önemini vurgulamak ve muhatabının dikkatini o şeye çekmek için başvuru bir üslup biçimi" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>236</sup> İslam öncesi dönemde kasem

<sup>234</sup> Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, c. III, s. 23.

<sup>235</sup> Atık, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 74; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 355; Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, c. I, s. 226.

<sup>236</sup> Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Sâlim el-Batâtî, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1329/1911, s. 5; Meydânî, *el-Belâğatü'l-*

özellikle şairlerin çokça kullandıkları bir üsluptur. Buna göre Araplar sözlerini ya da fiillerini pekiştirmek için Allah, Kabe, Ay, Güneş Lat, Menat ve Uzza gibi kendilerine değer ve önem atfettikleri varlıklar veya nesneler üzerine yemin etmişlerdir.<sup>237</sup> Bu noktada bir yemin ifadesinin “muksemun bih”, “muksemun aleyh” ve “edâtü’l-kasem” şeklinde üç unsuru mevcuttur. Muksemun bih kendisi ile yemin edilen, muksemun aleyh yeminle pekiştirilmek istenen, edâtü’l-kasem ise yemin bildiren edatlar ya da fiiller anlamındadır. Örneğin **والله لأفعلن** “Allah’a yemin olsun buna yapacağım.” cümlesinde **و** “vav harfi” kasem edatı, **الله** “Lafzatullâh” muksemun bih, **لأفعلن** “bunu yapacağım” ise muksemun aleyhdir.<sup>238</sup> Bu bağlamda Arap edebiyatında yemin üslubuna misal şu beyitler zikredilebilir:

[لَعْمَرُكَ مَا أَدْرِي وَإِنِّي لِأُجَلُّ عَلَى أَتِنَا تَعْدُو الْمَنِيَّةُ أَوَّلُ]

“Ömrüne yemin olsun ki ölümün, korkarak söylemeliyim ki ilk olarak bizden hangimize geleceğini bilmiyorum.”<sup>239</sup>

Şair burada muhatabının ömrüne yemin ederek ölümden ne kadar korktuğunu pekiştirmek ve tahkik etmek istemiştir. Bu çerçevede yemin üslubu Kur’an’da çokça kullanılmıştır. Farklı ayetlerde Kur’an’a, peygamberlere, meleklerle, kıyamet gününe, kâinattaki birtakım olay ve varlıklara yemin edilmiştir. Bu noktada dilin ifade özellikleri açısından inşâî bir anlam icra eden bütün bu yeminler, muhataplar açısından yapılandırıcı ve dönüştürücü bir etkiye sahip olduğuna göre bu etkinin hangi manada ortaya çıktığını tespit etmek önem arz etmektedir. Yani Allah’ın güneşe, aya, yıldıza ve başka birtakım varlıklara yemin etmesi nasıl bir anlam inşâ etmektedir. Hatta bu bağlamda Allah’tan başkası adına yemin etmek nefyedildiği halde,<sup>240</sup> “Nasıl olur da Allah kendisi dışında birtakım varlıklara yemin edebilir?” şeklinde bir soru/n da ortaya çıkmıştır. Zira müşriklerin güneş, ay ve yıldız gibi varlıkları yücelterek onlar üzerine yemin etmeleri yasaklanmıştır. O zaman Allah’ın Kur’an’da birtakım varlıklara yemin etmesinin inşâî anlamının, o varlıkları yüceltmekle ilişkili olduğunu söylemek yeterli bir açıklama değildir.

Kur’an’da geçen yemin ifadelerinin doğru okunmasında ve anlaşılmasında “Rabb” ismi anahtar bir kelimedir. Bu bakımdan Allah’ın çeşitli varlıklara yemin etmesi onların Rabbi olduğu vurgusunu içermektedir. Nitekim güneş, ay ve yıldız gibi kendisine yemin edilen varlıkların başında “Rabb” sıfatının mahzuf olduğunun söylenmesi bunu

**Arabiyye**, c. I, s. 226; Celal Kırca, “Aksâmü’l-Kur’ân”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1989, c. II, s. 290.

<sup>237</sup> Mehmet Azimli, **Cahiliyye’yi Farklı Okumak**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 145.

<sup>238</sup> İbn Kayyim, **Tibyan**, s. 5; Meydânî, **el-Belâğatü’l-Arabiyye**, c. I, s. 226.

<sup>239</sup> Matlûb, **Esâlibu’l-Belâğa**, s. 109.

<sup>240</sup> Müslim, “Eymân”, 1-4.

desteklemektedir.<sup>241</sup> Ayrıca Kur'an'da sekiz yerde Allah'ın Rabb sıfatı üzerinden yemin edildiğini ve bu ayetlerin birinde “*Göğün ve yerin Rabbi*” (ez-Zâriyât 51/23), diğerinde ise “*Doğu'ların ve Batı'ların Rabbi*” (el-Me'âric 70/40) ifadesinin geçtiğini görülmektedir.<sup>242</sup> Dolayısıyla Allah Kur'an'da birtakım varlıklara yemin ederken, bir taraftan muhataplara bu varlıkların Rabbi olduğu gerçeğini vurgulu bir şekilde hatırlatmış, diğer taraftan muhatapların zihin dünyasında bu varlıklara referansla rubûbiyet, ulûhiyet ve vahdaniyet gibi dinî hakikatleri pekiştirmiştir.<sup>243</sup> Bu noktada Allah'ın güneş, ay, yıldız ve yeryüzü gibi tabiattaki varlıklar üzerine çokça yemin etmesi, Allah'ın rububiyetine ve vahdaniyetine delalet eden en nesnel göstergenin tabiat olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'daki bu tür yemin bildiren beyanlar, bir şeyin değerine ve üstünlüğüne dair haber/bilgi vermemektedir. Aksine bu varlıklara dair muhatapların zihninde tevhit eksenli doğru bir kavrayış ve bu varlıklarla ilişkili olarak doğru bir davranış biçimi inşa etmektedir.

#### 1.1.4. Taaccüp İfadeleri

Arap dilinde taaccüp ve recâ ifadeleri gayr-i talebî inşâ içerisinde sayılan anlatım türlerindendir. Bu bağlamda taaccüp “Bir kimsenin muhatap olduğu bir durum veya başına gelen bir olay karşısında şaşırması ve hayret etmesi” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>244</sup> Buna göre taaccüp, söz gelimi aniden bir kuyunun suyu kuruması veya açık bir günde bardaktan boşalırcasına yağmur yağması ya da beklenmedik anda ses duyulması gibi sebebi bilinmeyen, nadir veya benzeri olmayan durumlar karşısında duyulan hissiyatı ve gösterilen tepkiyi anlatmaktadır.<sup>245</sup> Arap dilinde “أَفْعَلَهُ” “Acayip yaptı!” ve “أَفْعِلْ بِهِ” “Ne acayip yaptı!” ifade biçimleri taaccüp manasının elde edildiği temel iki kalıptır. Bu iki kalıbın dışında kendisiyle şaşkınlık anlamı kastedilen her cümle ve anlatı taaccüp kategorisinde değerlendirilir. Buna misal şu beyitler verilebilir:

[أُولَئِكَ قَوْمٌ بَارَكَ اللَّهُ فِيهِمْ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا أَعَفَّ وَأُكْرِمَا]

“Bu topluluk, Allah'ın kendilerini bereketlendirdiği bir kavimdir. Onlar her hâlükârda ne kadar namuslu ve ne kadar cömerttirler!”<sup>246</sup>

Şair bu beyitlerde işaret ettiği kavmin iffetli ve cömert oluşunu şaşkınlıkla karşılamaktadır. Benzer bir kullanımın “ما أقبح الكفر والإفلاس بالرجل” “Bir adam için küfür ve iflas

<sup>241</sup> İbn Kayyim, *Tibyân*, s. 41.

<sup>242</sup> Bkz. en-Nisâ 4/65; Yûnus 10/53; el-Hicr 15/92; Meryem 19/68; Sebe 34/3; et Tegâbün 64/7.

<sup>243</sup> Abdulhamîd el-Ferâhî, *İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, Kahire, el-Matba'atü's-Selefiyye, 1349/1930, s. 6.

<sup>244</sup> Mîlad, *el-İnşâ fî'l-Arabiyye*, s. 282; Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 71.

<sup>245</sup> Hasan Abbâs, *en-Nahvu-l-Vâfi*, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, t.y., c. III, s. 340.

<sup>246</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istîlâhiyye*, s. 150.

ne çirkindir!” sözü için de geçerlidir.<sup>247</sup> Dikkat edilirse şaşkınlığın konusu kendisine değer verilen bir durum olabildiği gibi yadırganan bir husus da olabilmektedir.<sup>248</sup> Dolayısıyla bu türden şaşkınlık ve taaccüp anlamında kullanılan her ifade farklı itibarlarla inşâ bir mana taşımaktadır.<sup>249</sup> Yani bu tür inşâ ifadeler, şayet şaşkınlığın sebebi değer verilen bir durumla alakalıysa o şeye teşvik, şaşkınlık yadırganan bir durumdan kaynaklanıyorsa o şeyden sakındırma anlamı içermektedir. Öte yandan bazı âlimler taaccüp bildiren beyanların haber kategorisinde olduğunu söylemişlerdir. Buna göre taaccüba, bir kimsenin nefsinde hâsıl olan şaşkınlığı haber vermesi manası yüklenmiştir. İnşâ anlamı taşıdığını söyleyenler ise taaccübün, muhatapın ya da dinleyenin kalbinde ve zihninde etki meydana getirdiğini vurgulamışlardır.<sup>250</sup> Bu çerçevede müttekellim açısından her ne kadar bir ihbâr yönü bulunsa da bir etki meydana getirmesi cihetiyle taaccüp ifadeleri inşâ kategorisindedir.

Kur’an’da taaccüp bildiren birçok ifade zikredilmekle birlikte özellikle inkârcı muhatapların Hz. Peygamber’in bir uyarıcı resul olarak gönderilmesini şaşkınlıkla karşıladıkları ve Kur’an’ı “şaşılacak bir şey olarak” gördükleri beyan edilmiştir.<sup>251</sup> Ayrıca *فَمَا أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا* “*Bunlar ateşe ne kadar sabırlılar!*” (el-Bakara 2/175), *أَصْبَرَ هُمْ عَلَى النَّارِ* “*Onlar, bizim huzurumuza çıkacakları gün öyle bir iştirirler ve öyle bir görürler ki!*” (Meryem 19/38) ve *قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ* “*Kahrolası o insan! Ne kadar da kâfir!*” (Abese 80/17) gibi daha pek çok ayette taaccüp manası kastedilmiştir.<sup>252</sup> Bu tür ayetlerde taaccüp edilen durumlara karşı muhataba bir tavır ve duruş kazandırılmak istendiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi taaccüp bildiren “*Ne kadar da kâfir!*” ifadesinde muhatabı yerme ve kınama anlamı kastedilmekte ve böylece küfürden vazgeçmesi hedeflenmektedir.<sup>253</sup> Benzer şekilde “*Bunlar ateşe ne kadar sabırlılar!*” ayetinde ise insanı ateşe/cehenneme sevk eden davranışlardan uzaklaştırmak amaçlanmaktadır.<sup>254</sup> Dolayısıyla Kur’an’da geçen bu türden taaccüp beyanları, bir duruma dair salt şaşkınlık bildiriminde bulunmaktan ziyade; müjde, vaat, tehdit, tembih ve uyarı gibi inşâî anlamlar ekseninde dönüştürücü ve yapılandırıcı bir etkiye ve güce sahiptir.

<sup>247</sup> Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, c. I, s. 169.

<sup>248</sup> Abîd Dirâz, *el-Esâlîbu'l-İnşâiyye*, s. 243.

<sup>249</sup> Kâsım – Dîb, *Ulûmu'l-Belâğa*, s. 310.

<sup>250</sup> Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, c. I, s. 169.

<sup>251</sup> Bkz. el-A'râf 7/63, 69; Yûnus 10/2; Sâd 38/4; Kâf 50/2.

<sup>252</sup> Kur'an'da taaccüp anlamında kullanılan ayetler için bkz. Mehmet Candan, **Arap Dilinde Taaccüb Üslubu Ve Kur'an-I Kerim'de Örnek Kullanımı**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 82-97.

<sup>253</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 703.

<sup>254</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, c. I, s. 633; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 216.

Kur'an'da bazı ayetlerde Allah'ın bir fiili olarak anlaşılan "taaccüp" ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair iki farklı yaklaşım vardır. Selef âlimleri bu tür ifadeleri tevil etmenin doğru olmadığını düşünürken, halef âlimleri ise bunları tevil etmeye çalışmışlardır.<sup>255</sup> Esasında bu tartışma sadece taaccüp ifadeleriyle sınırlı olmayıp daha genelde sevmek, hoşlanmamak, buğz etmek, gülmek ve lanet etmek gibi insana ait olan ve bir tür eksiklik anlamı çağrıştıran fiillerin Allah'a izafe edilip edilmemesiyle ilişkilidir. Kur'an'ın Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde insan idrakine sunulduğunu ve dilin bütün imkânlarını kullandığını dikkate aldığımızda, dilsel alanın dışında kalarak Allah'ın fiillerine dair konuşmak mümkün gözükmemektedir. Öyle olunca taaccüp ve diğer birtakım ifadeler, Allah'ın fiillerine dair bir tasavvur oluşturmanın dilsel imkânlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu tür fiillerin, benzer çağrışım değerleri taşımakla beraber Allah'a nispet edilmesiyle insana nispet edilmesi aynı anlam boyutunda olmadığı açıktır. Bundan dolayı âlimler *كل صفة يستحيل حقيقتها على الله تفسر بلازمها* "Hakiki manada Allah'a hamledilmesi mümkün olmayan her sıfat lazımı ile yorumlanır."<sup>256</sup> demişlerdir. Bu bakımdan Allah'a izafe edilen taaccüp ifadeleri özelinde söyleyecek olursak bu anlatılar, dinî ve ahlakî boyutta uyarı, tembih, sakındırma ve müjdeleme gibi muhatapları değişik açılardan etkilemeye yönelik inşâî anlamları içinde barındırmaktadır.<sup>257</sup> Söz gelimi *وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذْ كُنَّا تَرَابًا إِنَّا لَفِي خَلْقٍ* "Eğer şaşacaksan, asıl şaşılacak olan onların şöyle demeleridir: Biz toprak olunca yeniden mi yaratılacakmışız?" (er-Ra'd 13/5) ayetteki taaccüp ifadesi, yeniden dirilmeyi inkâr eden müşriklere yönelik bir reddiye bildirmektedir.<sup>258</sup>

### 3.1.2. Talebî İnşâ/Talep Bildiren İnşâ

Arap dilinde inşâ kategorisinde sayılan temel ifade biçimleri, talep bildiren beyanlardır. Nitekim Sekkâkî haber mukabilinde özellikle talebi zikretmiştir. Bu bağlamda talep bildiren inşâ, "söylendiği anda sözün etkisi hasıl olmamakla birlikte, talep edilen durumun icra edilmesiyle sözün etkisi ortaya çıkan, böylece muhatap üzerinde bir tesir oluşturan beyanlar"<sup>259</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Burada gayr-i talebî ifade türlerinden farklı olarak sözün inşâî anlamı sözle beraber değil, sözden sonra ortaya çıkmaktadır. Yani matlubun muhatap tarafından yerine getirilmesiyle beraber inşâî anlam gerçekleşmektedir. Bu açıdan talep bildiren inşâî ifadeler, muhatap açısından talep esnasında mevcut olmayan

<sup>255</sup> Suyûtî, *Mu'taraku'l-Akrân*, c. I, s. 116; Abîd Dırâz, *el-Esâlibu'l-İnşâiyye*, s. 243; Candan, *Arap Dilinde Taaccub Üslubu*, s. 82.

<sup>256</sup> Suyûtî, *Mu'taraku'l-Akrân*, c. I, s. 116.

<sup>257</sup> Abîd Dırâz, *el-Esâlibu'l-İnşâiyye*, s. 243-246.

<sup>258</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XIII, s. 89.

<sup>259</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 74; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 352.



bir manayı gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan bu tür ifadelerin telaffuzdan önce bir delaleti olmayıp anlamını muhatap üzerinde sözle birlikte oluşturduğu etkiden kazanmaktadır.<sup>260</sup> Bu noktada talebî inşâ ve gayr-i talebî inşâ, sözün kendisi itibariyle dönüştürücü ve yapılandırıcı bir etkiye sahip olması bakımından birleşseler de bu etkinin ortaya çıkması açısından ayrılmaktadır.

Arap dilinde talebî ifade türleri içerisinde genel olarak emir, nehiy, istifham, temenni ve nida sayılmıştır.<sup>261</sup> Sekkâkî, daha önce dikkat çektiğimiz üzere bu beş ifade türü arasında bir ayrıma gitmiştir. Ona göre talep, “talep edilen şeyin mümkün oluşunu gerektirmemesi” ve “talep edilen şeyin mümkün oluşunu gerektirmesi” şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım içerisinde temenniye değerlendirirken emir, nehiy, istifham ve nidayı ikinci kısma dâhil etmiştir.<sup>262</sup> Sekkâkî'nin bu ayrımı bu tür ifadelerin inşâî içeriğinden ziyade, mütekellimin gerçekleştirmek istediği anlamın imkânıyla ilişkilidir. Dolayısıyla bütün bu ifade çeşitleri nihayetinde yeni birtakım anlamlar oluşturması ve muhatap üzerinde bir etki meydana getirmesi itibariyle dilin yapılandırıcı veçhesini göstermektedir.

Talebî inşâ içerisinde sayılan emir, nehiy, istifham, temenni ve nida türleri temel anlamlarının yanı sıra birçok mecazi manada kullanılmaktadır.<sup>263</sup> Buna göre emir, matlubun yapılmasına, nehiy ise yapılmamasına yönelik bir talep bildirmektedir. İstifham, bir şeye dair bilgi edinme isteğini, temenni ise kendisine rağbet edilen bir duruma dair duyulan arzuyu anlatmaktadır. Son olarak nida mütekellimin, muhataptan kendisine yönelmesini ve isteğine karşılık verilmesini talep etmesidir.<sup>264</sup> Talebî inşâyâ dair burada aktarılan bütün tanımlar, bu ifade türlerinin aslî manalarıyla ilişkilidir. Öte yandan talebî inşâ kapsamında sayılan bu ifade çeşitleri, kullanıldığı makam ve bağlama göre pek çok mecazi manaya gelmektedir.<sup>265</sup> Edebî dil içerisinde talep bildiren beyanların aslî kullanımlarından ziyade, öncelikli ve yaygın olan bu mecazi anlamlarıdır.<sup>266</sup> Zira bu mecazi kullanımlar dilin sınırlarını genişleterek dil vasıtasıyla çeşitli anlamların ortaya çıkmasına imkân vermektedir. Öyle ki talep bildiren beyanların mecazi manalarının oldukça fazla olduğu ve bunların sınırlandırılmayacağı belirtilmiştir.<sup>267</sup> Bununla beraber inşâî beyanlardaki mecazi manalar doğrudan verili bir nitelik arz etmez. Yani talep bildiren inşâî bir sözün hangi mecazi

<sup>260</sup> Cum'a, **Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-Inşâ**, s. 102.

<sup>261</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 415; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 406.

<sup>262</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 414.

<sup>263</sup> Kalkîle, **el-Belâğatü'l-İstilâhiyye**, s. 153.

<sup>264</sup> Beysûnî, **İlmü'l'-Me'ânî**, s. 352.

<sup>265</sup> Matlûb, **Esâlibu'l-Belâğâ**, s. 111; Abbâs, **el-Belâğâ**, s. 152.

<sup>266</sup> Kalkîle, **el-Belâğatü'l-İstilâhiyye**, s. 153.

<sup>267</sup> Matlûb, **Mu'cemu'l-Mustalahât**, c. I, s. 332.

manada kullanıldığına dair farklı çıkarımlarda ve yorumlarda bulunulabilir. Hatta bir ifade birçok mecazi manaya da gelebilir. Tabii ki bu anlamı kontrol eden ve sınırlandıran en genel manada sözün bağlamı ve makamıdır. Diğer taraftan talep bildiren inşâî ifadelerin kullanıldığı bütün mecazi manalar farklı açılardan nefsi, duyguları ve zihni tahrik eden, muhatapta etki uyandıran bir muhtevaya sahiptir.<sup>268</sup> Dolayısıyla bu başlık altında örnekler eşliğinde talep bildiren inşâî ifadelerin temel ve yaygın olarak kullanılan mecazi anlamları incelenecek ve böylece dilsel beyanların eyleme sevk eden ve etki uyandıran gücü ortaya konulacaktır.

### 1.2.1. Emir ve Mecazi Anlamları

Arap dilinde talep bildiren inşâî ifadelerden olan emir genel anlamda “Bir fiilin terk edilmesini veya yapılmamasını gerekli kılmadan, mütekellimin kendisini muhataptan üstün görerek ve ilzam ederek ondan bir talepte bulunması”<sup>269</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Tanımdaki “bir fiilin terk edilmesini ve yapılmamasını gerekli kılmaması” kaydı, emri nehiyden ayırmak için getirilmiştir. Zira nehiydeki talepte esas maksat, bir şeyin terk edilmesi ve yapılmaması yönündedir. Ayrıca emir ifadelerinde mütekellimin, hakiki manada veya bir iddiada bulunarak kendisini muhataptan üstün gördüğü söylenmiştir. Bu bağlamda “emir”, “dua” ve “iltimâs” ifadeleri arasında bir anlam farkı olduğu belirtilmiştir. Şöyle ki emir üst mertebede bulunanın alt mertebede olan birisinden talepte bulunması, dua alt mertebede bulunanın üst mertebedekinden talepte bulunması, iltimas ise eşit mertebede olan kimselerin birbirinden talepte bulunması şeklinde tanımlanmıştır.<sup>270</sup> Öte yandan Taftâzânî, emirin sadece üst mertebeden yapılan talep manasına hamledilmesini, emir ifadelerinin anlam alanı açısından sorunlu görmüştür. Çünkü ona göre bu yorum dikkate alındığında *أَكْفَ عَنْ الْقَتْلِ* “Öldürmekten vazgeç.” gibi makam itibarıyla aşağıdan yukarıya doğru yapılan talepler emir olmaktan çıkmaktadır. Hâlbuki bu türden sözler emir anlamı taşımaktadır.<sup>271</sup> Taftâzânî’nin bu vurgusu oldukça önemli olmakla birlikte, dua ve iltimas bildiren talepler de emrin tamamen dışında bir beyan türü değildir. Zira her ne kadar böyle bir ayrıma gidilse de dua ve iltimas bildiren ifadeler de en nihayetinde emrin mecazi manaları içerisinde sayılmıştır. Bu açıdan Sekkâî’ye göre emir, hakiki anlamının dışında farklı karinelere bağlı olarak dua,

<sup>268</sup> Abîd Dırâz, *el-Esâlibu’l-İnşâiyye*, s. 17.

<sup>269</sup> Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 424; Şerîf el-Cürcânî, *Misbâh*, s. 466; Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh*, c. I, s. 499; Atîk, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 75.

<sup>270</sup> Matlûb, *Esâlibu’l-Belâğa*, s. 111; Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, s. 75.

<sup>271</sup> Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 424.

iltimas, nedb, ibâha ve tehdit gibi mecazi manalara da delalet etmektedir.<sup>272</sup> Buna göre dua ve iltimas anlamı mecaz yoluyla emrin kapsamına dâhil edilmiştir.

Arap dilinde emir bildiren bir ifadenin dört aslî formu olduğu zikredilmiştir. Birincisi أَفْعَلْ “Anne babana ikramda bulun.” cümlesinde olduğu gibi أَكْرَمَ أَبَاكَ وَ أُمَّكَ “Zeyd gelsin.” ifadesinde olduğu gibi başına emir lââmı gelen fiili muzâridir. Burada mütekellim doğrudan muhataba bir emirde bulunmak yerine dolaylı yolu seçmektedir. Bu durum daha ziyade, emrin muhatabının gaip durumunda olmasından kaynaklanmaktadır. Üçüncüsü سَعَى “Hayır için koş.” sözünde olduğu gibi emir yerinde kullanılan mastarlardır. Bu açıdan emir ifadelerinin yerine mastar kullanılması, emredilen şeyin yerine getirilmesi konusunda bir vurguyu içermektedir. Dördüncüsü ise عَلَيَّكَ “Sana gerekir.” رُوِيَ “Mühlet ver.” سَعْيًا “Sessiz ol.” و آمِينَ “Kabul et.” gibi emir manasında olan ism-i fiillerdir. Bunlar dilin içerisinde isim formunda olup emir manasında kullanılan ifade biçimleridir.<sup>273</sup> Öte ayandan Kazvînî emir bildiren ifadelerin üç aslî formu olduğunu zikretmiş, son iki türü tek başlık altında yani ism-i fiil içerisinde değerlendirmiştir.<sup>274</sup> Tabi bu aslî formların dışında aşağıda zikredileceği üzere emrin pek çok mecazi kullanımı vardır.

Emir bildiren bir ifadenin hangi manalar için vaz‘ (konulduğu mana) olunduğu hususunda ihtilaf edilmiştir.<sup>275</sup> Buna göre farklı eğilimlere bağlı olarak değişik yorumlar ortaya çıkmıştır. Bazıları vucûb, bazıları nedb, diğer bazıları ise her ikisi için vaz‘ olduğunu belirtmiştir. Taftâzânî’nin dikkat çektiği üzere usul âlimleri emrin daha çok vucûb, ibâha, nedb ve tehdid anlamları üzerinde durmuştur.<sup>276</sup> Bu açıdan yapılan bu yorumlarda fikhî mülâhazaların belirleyici bir etkisi vardır. Yani usul âlimleri emrin bu anlamlarını fikhî hükümler açısından incelemiş ve bu çerçevede belirli anlamlara yoğunlaşmışlardır. Söz gelimi Kur’an’da geçen emir ifadelerini daha çok vucûb ifade edip etmemesi açısından ele almışlardır.<sup>277</sup>

<sup>272</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 428.

<sup>273</sup> Bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 428; Atîk, **İlmu’l-Me‘ânî**, s. 75-76; Beysûnî, **İlmu’l-Me‘ânî**, s. 355; Matlûb, **Esâlibu’l-Belâğa**, s. 110; Kâsım-Dîb, **Ulûmu’l-Belâğa**, s. 283.

<sup>274</sup> Kazvînî, **Telhîs**, s. 110. Nahiv âlimleri ilk iki ifade biçimini emrin asıl formu içerisinde sayarken, son ikisini ise saymamıştır. Zira nahivciler daha çok kelimenin yapısıyla ilgilendiklerinden, son iki ifade biçimini, yapısı itibarıyla isim olduğundan emir içerisine dâhil etmemişlerdir. Bkz. Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 425.

<sup>275</sup> Şerîf el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 283; Mağribî, **Mevâhibu’l-Fettâh**, c. I, s. 500.

<sup>276</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, 424; Şerîf el-Cürcânî, **el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel**, s. 283.

<sup>277</sup> Şa‘bân, **Usûlu’l-Fıkh**, s. 328; Muhammed Ubeyd el-Es‘adî, **el-Mûcez fî Usûli’l-Fıkh**, Kahire, Dâru’s-Selâm, 2010, s. 87.

Fıkıh usulünün, büyük oranda hüküm istinbatı üzerine kurulu bir yöntem olduğunu göz önüne aldığımızda emrin neden belli başlı anlamları üzerinde durulduğunu fark etmek zor olmayacaktır. Hatta fıkıh usulünün emir ifadelerine yüklediği bu manaların yaygın ve baskın etkisini belagat çalışmalarında da görmek mümkündür. Söz gelimi Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) *Mutavvel Haşiyesi*'nde emir konusunu usul âlimlerine atıf yaparak fıkıh usulü çerçevesinde hangi anlamda vaz' olunduğunu incelemekle yetinmiştir.<sup>278</sup> Emir ifadelerine yüklenen bu belli başlı anlamlar, fıkıh usulünün kendi alanının soru ve sorunları açısından anlaşılabilir olmakla beraber, edebî bağlamda inşâî ifadelerin temel kategorisini oluşturması yönüyle yeterli ve kapsayıcı olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim belagat eserlerinde sözün bağlamına ve makamına göre çeşitli karinelere bağlı olarak emrin birçok mecazi anlama geldiği belirtilmiştir.<sup>279</sup> Hatta bazen emir bildiren bir ifade bir değil, birden çok mecazi manada kullanılabilmektedir. Zaten edebî dilin ifade özellikleri açısından öncelikli ve yaygın olan emrin hakiki anlamı değil, mecazi manalarıdır. Bu açıdan emir ifadelerinin mecaz yoluyla dua, ümit, nasihat, aciz bırakma, meydan okuma, muhayyer kılma, tehdit, taaccüp, vaaz ve küçümseme gibi daha pek çok manada kullanıldığı görülmektedir.<sup>280</sup>

Emir ifadelerinin birtakım mecazi manalara, ilzâm ve isti'lâ (üstün görme) şartlarından soyutlanarak delalet ettiği söylenmiştir. Buna göre emrin mecazi manaları, doğrudan muhatabı ilzam eden ve mütekellimin muhataptan kendisini üstün gören bir içerik taşımaz.<sup>281</sup> Hatta Sübkî (ö. 773/1372) emrin bazı mecazi manalarının inşâî anlamın dışına çıktığını zikretmiştir. Örneğin اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ “Dilediğinizi yapın!” (Fussilet 41/40) ayetinin tehdit anlamında olmakla beraber haber manasına nakledildiğine işaret etmiştir.<sup>282</sup> Sübkî'nin Şâfiî fakihi olduğunu dikkate aldığımızda onun bu yorumunda fikhî gerekçelerin etkili olduğunu fark etmek zor olmayacaktır. Öte yandan bazıları ise haberin mecazi kullanımlarının edebî zevk vasıtasıyla gerçekleştiğini söylemiştir.<sup>283</sup> Kanaatimizce hem emir ifadelerinin mecazi manalarını inşâ anlamından soyutlayan hem de bu mecazi manaları edebî zevke indirgeyen yaklaşımlar doğru değildir. Şayet böyle denilecek olursa bu tür ifadelerin hiçbir etkileyici, dönüştürücü ve yapılandırıcı gücü olmadığı şeklinde bir sonuç, en azından

<sup>278</sup> Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşîye 'ale'l-Mutavvel*, s. 266.

<sup>279</sup> Sübkî, *Arûsul'l-Efrâh*, c. I, s. 501; Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 77; Matlûb, *Esâlibu'l-Belâğa*, s. 111.

<sup>280</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 357.

<sup>281</sup> Mağribî, *Mevâhibu'l-Fettâh*, c. I, s. 501; Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh*, c. I, s. 502; Sa'îdî, *Buğyetü'l-İzâh*, s. 246.

<sup>282</sup> Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh*, c. I, s. 502.

<sup>283</sup> Muhammed Tâhir el-Hımsî, *Min Nahvi'l-Mebânî ilâ Nahvi'l-Me'ânî*, Dimeşk, Dâru Sa'düddîn, 2003, s. 286; İrmak, *Haber ve İnşâ*, s. 145

anlayış ortaya çıkar ki ilgili kullanımlar incelendiğinde bunun böyle olmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla emrin mecazı manalarıyla, doğrudan hukuksal düzeyde bir norm/hüküm üretilmese de nefsi ve zihni bir şekilde etkileyerek muhatapta bir kavrayış ve davranış biçimi oluşturulmaya çalışılmaktadır.<sup>284</sup> Bu bakımdan emrin mecazi manaları hukuksal düzeydeki kullanımlarına nazaran edebî boyutta çok daha yoğun, kuşatıcı ve etkileyici bir muhtevaya sahiptir. Özellikle Kur'an dili açısından bakıldığında farklı ayetlerde emrin salt vucûb bildiriminin ötesinde oldukça zengin bir kullanım alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda emrin yaygın olarak kullanılan mecazi manalarını aşağıda özetleyebiliriz.

**a) Temenni ve Dua:** Arap dilinde emrin mecazi manaları içerisinde dua ve temenni anlamları yer almaktadır. Buna göre temenni, gerçekleşmesi zor ya da mümkün olmayan talepleri ifade etmektedir. Burada mütekellimin talep ettiği şeye dair bir isteği olmakla beraber o şeyin gerçekleşmesinin zor veya imkânsız olduğunun farkındadır.<sup>285</sup> Öte yandan temenni bildiren beyanlarda sadece bir şeyin gerçekleşmesinin zor ve imkânsız olduğu bildirilmemekte, aksine birtakım mesajların verilmesi amaçlanmaktadır. Söz gelimi *تتفسأياها* “Nefes al Ey Sabah!” ifadesi literal düzeyde bakıldığında gerçekleşmesi imkânsız olan bir şeye dair bir beklentiye anlatmaktadır. Hâlbuki bu sözle mütekellim içinde bulunmuş olduğu keder halinden yakınmakta ve bundan kurtulmanın yollarını aramaktadır.<sup>286</sup> Benzer bir üslup Ebû'l-Alâ el-Me'arrî'nin şu beyitlerinde de vardır:

[فيا مؤثُرُ إن الحياةَ دَمِيمَةٌ      ويا نفسُ جِدِّي إن دَهْرَكَ هَازِلٌ]  
“Ey ölüm! Ziyarete bulun (gel). Çünkü hayat kötüdür. Ey nefis! Çabala. Çünkü zamanın değersizdir.”<sup>287</sup>

Şair bu beyitlerde ölümden kendisini ziyaret etmesini yani gelmesini talep ederek imkânsız bir istekte bulunmaktadır. Fakat şairin maksadı talep ettiği şeyin imkânsız oluşunu göstermek değil, içinde bulunmuş olduğu kederli hali ve durumu izhar etmek ve buna bir şekilde çare bulmaktır. Emrin temenni manasına Kur'an'dan şu ayeti misal verebiliriz: *رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ* “Ey Rabbimiz! Bizi buradan çıkar; eğer (çıkar da) bir daha eskiye dönersek artık belli ki biz zalim insanlarız.” (el-Mu'minûn 23/107). Bu ayette cehenneme girecek olan kâfirlerin oradan çıkmak ve tekrar dünyaya döndürülmek için temennide bulunacakları tahkiye edilmektedir. Bu ayetlerde inkârda direnen muhataplara yol yakinken

<sup>284</sup> Abîd Dırâz, *el-Esâlîbu'l-İnşâiyye*, s. 17.

<sup>285</sup> Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 293; Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, c. I, s. 320.

<sup>286</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, s. 151.

<sup>287</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 78; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 353.

bu inkârdan vazgeçip iman etmeleri ve salih amel işlemleri noktasında bir uyarı yapılmaktadır.<sup>288</sup>

Emrin mecazi manalarından olan dua ise üstünlük taslamadan ve ilzam etmeden mütekellimin muhataptan bir istekte bulunmasını, ona yakarmasını ve yönelmesini bildirmektedir.<sup>289</sup> Arap dilinde genellikle emir formunda olan dua, salt bir istek bildiriminin ötesinde mütekellim ile muhatap arasında karşılıklı olarak birbirini etkileyen duygusal ve zihinsel bir ilişki bulunduğunu göstermektedir. Emrin dua anlamı Arap dilinde sıkça kullanılmaktadır. Örnek olarak Mütenebbî'nin Seyfüddevle'ye hitaben söylediği şu beyitler zikredilebilir:

[أَخَا الْجُودِ أَعْطِ النَّاسَ مَا أَنْتَ مَالِكٌ وَلَا تُعْطِينَ النَّاسَ مَا أَنَا قَائِلٌ]

“Ey cömertliğin kardeşi! Malik olduğun şeylerden insanlara ver. Benim dediğim şeyleri ise insanlara verme.”<sup>290</sup>

Burada şair muhatabını doğrudan ilzam etmeden ona yakarıшта bulunarak sahip olduğu şeylerden hayır yapmasını talep etmektedir. Kur'an'da emir formuyla peygamberlerin ve müminlerin Allah'a karşı yaptıkları pek çok dua örneği zikredilmiştir. Bunlardan birisi şöyledir: رَبَّنَا وَاتِّبَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ “Ey Rabbimiz! Peygamberlerin aracılığıyla bize vaat ettiklerini ver bize; kıyamet gününde bizi rezil etme. Sen asla sözünden caymazsın.” (Âl-i İmrân 3/194). Kur'an'da buna benzer zikredilen dua ifadeleri salt kuru bir talepten ziyade, insanın Yüce yaratıcısı ile kurmaya çalıştığı iletişimin dilsel imkânlarını teşkil etmektedir. Bu bakımdan dua ifadeleri insanın Allah'a ve onun emirlerine olan bağlılığını arttıran ve pekiştiren, insanda değişim ve dönüşüm meydana getiren inşâî bir muhtevaya sahiptir.<sup>291</sup>

**b) Tehdit ve Tahkir:** Tehditte bulunma, muhatabı küçümseme ve aşağılama emrin kullanıldığı mecazi manalar arasındadır. Tehdit, muhatabın bir şeyi yapması durumunda kötü şeylerle karşılaşacağına işaret ederek o şeyi yapmaması hususunda ona gözdağı vermek ve onu korkutmak demektir.<sup>292</sup> Daha çok dinî bir kavram olan vaîd kelimesi de tehdit manasında kullanılmaktadır.<sup>293</sup> Bu tür ifadelerde mütekellim, muhatabın yaptığı ya da yapacağı duruma rıza göstermemekte bu sebeple onu tehdit ederek o şeyden vazgeçmesini amaçlamaktadır.<sup>294</sup>

<sup>288</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, c. III, s. 205; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XVII, s. 128.

<sup>289</sup> Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh*, c. I, s. 504; Kazvînî, *İzâh*, s. 88; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istîlâhiyye*, s. 152.

<sup>290</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 77.

<sup>291</sup> Kur'an'daki duaların bu işlevsel boyutuna dair bkz. Derya Güney, *Mü'min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua*, Ankara, Fecr Yayınları, 2020, b.e.

<sup>292</sup> Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, c. I, s. 321; Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 77.

<sup>293</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 138.

<sup>294</sup> Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-Belâğa*, s. 284.

Söz gelimi çocuğunun gece dışarı çıkmasını istemeyen bir babanın “Hele bir dışarı çık” demesi bir tehdit bildirmektedir. Bu bağlamda Ebû Temmâm’ın şu beyitleri örnek verilebilir:

[إِذَا لَمْ تَخْشَ عَاقِبَةَ اللَّيَالِي وَلَمْ تُسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا تَشَاءُ]

“Gecelerin akıbetinden (cezalandırmasından) korkmuyor ve utanmıyorsan dilediğini yap!”<sup>295</sup>

Burada şair muhatabına bir şeyi yapmasını emrederken esasında o şeyi yapmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Emrin tehdit manasına Kur’an’dan şu ayet misal verilebilir: قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ “De ki: Biraz daha oyalanın; sonunda döneceğiniz yer ateştir!” (İbrâhîm 14/30). Bu ayette تَمَتَّعُوا ifadesiyle muhatapların istedikleri gibi dünya nimetlerinden faydalanmaları emredilmemekte, bilakis dünyevî şehvetlere kapılarak Allah’ı unutan ve ona şirk koşan muhataplar tehdit edilmekte, böylece bu tutumlarından vazgeçmeleri amaçlanmaktadır.<sup>296</sup> Nitekim ayetin devamı bu manayı pekiştirmektedir. Emrin tahkir anlamı ise mütekellimin, muhatabı yaptığı veya yapacağı bir şey sebebiyle azarlayarak o şeyi yapmaktan uzaklaştırmak istemesidir. Bu bağlamda tahkir ile eş anlamlı olan ve muhatabı küçümseme manasına gelen hiciv Arap edebiyatında en çok kullanılan ifade biçimlerindendir. Buna örnek İbn Ebû Uyeyne’nin (ö. Hicrî 3. asır) şu beyitleri verilebilir:

[فَدَعَ الْوَعْدَ فَمَا وَعَيْدُكَ ضَائِرِي أَطْنَيْتُ أَخْنَحَةَ الدَّبَابِ يَضِيرِي]

“Tehdidi bırak! Zira senin tehdidin bana zarar veremez. Sineğin kanatlarının vızıltısı hiç zarar verir mi?”<sup>297</sup>

Şair bu beyitlerde muhatabının tehdidini sineğin vızıltısına benzetmiş ve فَدَعَ الْوَعْدَ “Bırak tehdidi” ifadesiyle muhatabı küçümsemeyi ve tahkir etmeyi hedeflemiştir. Emrin tahkir manasına örnek Kur’an’da şu ayet zikredilebilir: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ “Hadi tat bakalım. Öyle ya sen güçlü ve itibarlı birisin” (ed-Duhân 44/49). Bu ayette salt muhataba bir tatma emri verilmemekte, aksine azarlayıcı bir dille dünyada sahip olduğu güce ve mala güvenen kimseye bunun ahirette hiçbir fayda vermeyeceği belirtilerek ذُقْ emriyle muhatap tahkir edilmektedir. Bu noktada dikkat çekici bir husus bu ayetin içinde bulunduğu bölümün Ebû Cehil hakkında indiğinin söylenmesidir.<sup>298</sup> Bu bakımdan literal olarak okunduğunda ayetin, ahirette gerçekleşecek bir durumdan haber verdiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki cehennemden söz eden bu ayetlerin ilâhî hitabın hâlihazırdaki muhataplarından birisi olan Ebû Cehil ile ilişkili olması, bu tür ayetlerin salt ötelede gerçekleşecek bir durumdan haber vermediği, bilakis şimdi-buradan hareketle konuştuğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu durum ahirete yönelik haberlerin tehdit, tahkir ve uyarı gibi açılardan şimdi-burada var olan

<sup>295</sup> Matlûb, **Mu‘cemu’l-Mustalahât**, c. I, s. 321; Afîk, **İlmu’l-Me‘ânî**, s. 77.

<sup>296</sup> Kurtubî, **el-Câmi‘**, c. IX, s. 365.

<sup>297</sup> Beysûnî, **İlmu’l-Me‘ânî**, s. 362.

<sup>298</sup> Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, c. IX, s. 212; Kurtubî, **el-Câmi‘**, c. XVI, s. 151.

muhatapları değiştirmesi ve dnştrmesi itibariyle inşâi bir boyut taşıdığını göstermektedir ki bunun ayrıntıları nc bölümde incelenecektir.

c) **İrşat ve Nasihat:** Emrin mecazi manalarından olan nasihat ve irşat, “muhatabı mükellef tutmadan ve onu ilzam etmeden bir şeyi yapması hususunda ondan talepte bulunmak” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>299</sup> Söz gelimi bir kimsenin oğluna, “Kötü insanlardan Allah’a sığın ve hayırlı kimselerden ol!” demesi, doğrudan onu bir şey yapmaya mecbur kılmadan belirli bir tutuma ve davranışa yönlendirmeyi anlatmaktadır. Esasında ilzam ve teklif anlamı taşıyan her emir bir irşat ve nasihat manasını içinde barındırmaktadır. Bu açıdan irşat ve nasihatte matlb, emirde olduğu gibi muhataba bir norm/kural olarak dayatılmamakta, aksine vaaz üslubu kullanılarak o şeyi yapması sağlanmaktadır. Fakat bütün bu ifade türleriyle en nihayetinde muhatapta dönüştürücü bir etki uyandırmak amaçlamaktadır. Bu bağlamda misal olarak şu beyitler zikredilebilir:

[وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ إِنْ مُنِخْتَ إِمَارَةً      وَأَرْغَبْ بِنَفْسِكَ عَنْ رَدَى اللَّذَاتِ]

“şayet sana bir emirlik ihsan edilirse kanatlarını (insanlara) ger. Nefsini sfl arzulardan uzak tut.”<sup>300</sup>

şair bu beyitlerinde muhatabını mecbur kılmadan emir ifadeleriyle ona birtakım öğütlerde bulunmaktadır. Esasında bir tür emir olmakla birlikte nasihat ve irşatta, mütekellim ile muhatap arasında bir yakınlık söz konusudur. Bu bakımdan mütekellim muhatabı bir şey yapmaya zorlamadan aradaki yakınlığa bağlı olarak onu etkilemek suretiyle belirli bir fiile veya tutuma yönlendirmeye çalışmaktadır. Emrin nasihat ve irşat manasına Kur’an’dan rnek, Hz. Lokman’ın oğluna söylediği şu sözler verilebilir: *يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ* “Ey yavrucuğum! Nanamazını özenle kıl, iyi olanı emret, kötü olana karşı koy, başına gelene karşı sabırlı ol. İşte bunlar kararlılık gerektiren işlerdendir.” (Lukmân 31/17). Bu ayetlerde Hz. Lokman baba-oğul ilişkisine bağlı olarak son derece sevecen ve etkileyici bir üslupla oğluna namaz kılması, iyiliği emretmesi, kötülüğü yasaklaması ve sıkıntılara karşı sabretmesi noktasında nasihatte bulunmaktadır. Emrin bu manasının Kur’an’da çokça zikredildiği görülmektedir. Hatta Kur’an’ın bir bütün olarak muttaki kimseler için bir öğüt ve nasihat olduğu çeşitli ayetlerde vurgulanmaktadır.<sup>301</sup> Bu açıdan Kur’an’ın öğüt olarak tanımlanması bile tek başına, Kur’an’daki haberî anlatıların farklı yönleriyle inşâi bir karakter taşıdığını göstermektedir.

<sup>299</sup> Atık, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 78; Beysûnî, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 362; Ysuf Abdullâh el-Ensârî, **Esâlibu’l-Emr ve’n-Nehy fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, 1990, s. 81.

<sup>300</sup> Kalkîle, **el-Belâğatü’l-İstilâhiyye**, s. 153.

<sup>301</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/138; el-Mâide 5/46; Ynus 10/57.



**d) Aciz Bırakma ve Meydan Okuma:** Emir formunda zikredilen ifadelerde mütekellim bazen, muhataptan gücünün yetmeyeceği bir fiili yapmasını talep etmektedir. Böyle bir talepteki maksat, o şeyi yapmakta aciz olduğunu ve ona güç yetiremeyeceğini muhataba göstermektir.<sup>302</sup> Bu aynı zamanda mütekellimin muhataba meydan okuması anlamı taşımaktadır. Zira bu durumda muhatap, o fiili yapma kudretine sahip olduğunu düşünebilir. Söz gelimi bir fiili yapabileceğini iddia eden birisine, “Haydi yap da görelim!” demek hem bir aciz bırakma hem de bir meydan okuma anlamını içinde barındırmaktadır.<sup>303</sup> Bu minvalde örnek olarak şu beyitler verilebilir:

[أُرُونِي أُمَّةً بَلَغَتْ مَنَاهَا      بَغِيرَ الْعِلْمِ أَوْ حَدَّ الْحِسَامِ]

“İlim ya da kılıcın keskinliği olmadan hedefine ulaşan bir topluluk göstersenize bana!”<sup>304</sup>

Bu beyitlerde şair emir formunda gelen أُرُونِي “Bana gösterin” ifadesiyle bir taraftan muhatabını aciz bırakmayı amaçlarken, diğer taraftan ona meydan okumaktadır. Fakat burada maksat salt bir şeyi yapmakta aciz kaldığını muhataba göstermek ve bu noktada ona meydan okumak değildir. Bunun ötesinde muhataba aciz olduğu şey karşısında bir davranış biçimi ve tutum kazandırılmak hedeflenmektedir. Bu bağlamda emrin tehdidi ve aciz bırakma anlamının Kur’an’da da kullanılmaktadır. Bu açıdan قُلْ فَادْرَأُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “Eğer doğru sözlü iseniz hadi kendinizi ölümden kurtarı!” (Âl-i İmrân 3/168) ve هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ “İşte bunlar Allah’ın yarattıklarıdır. Haydi Allah’ı bırakıp da taptıklarınızın yarattıklarını bana gösterin!” (Lukmân 31/11) gibi ayetler ile Kur’an’ın bir benzerini getirme emrini ihtiva eden ayetler<sup>305</sup> misal verilebilir. Bütün bu ayetler bir taraftan talep edilen şey üzerinden muhataba meydan okuma ve onu aciz kılma anlamı taşıırken, diğer taraftan karşısında aciz kaldığı şeye dair onun zihninde bir etki oluşturulmaktadır. Bu bakımdan Kur’an’da farklı hakikatlere bağlı olarak bir benzerini getirme ve yapma noktasında muhataplara meydan okuyan ve onları aciz bırakan ayetler, insana kendi sınırlılığını hatırlatmak suretiyle onun kulluk idrakini artıran bir işlev görmektedir. Söz gelimi yukarıdaki ayetlerde ölüm ve yaratılış hakikati karşısında insanın aciziyeti gösterilmekte ve buna göre bir tavır takınılması gerektiği vurgulanmaktadır.

**e) Şaşırtma ve Hayret Etme:** Emrin mecazi anlamlarından birisi de taaccüptür.<sup>306</sup> Buna göre emir bir şey karşısında duyulan şaşkınlığı ve hayret verici hali anlatmaktadır. أنظر

<sup>302</sup> Atık, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 80; Beysûnî, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 360; Matlûb, *Mu‘cemu’l-Mustalahât*, c. I, s. 319; Ensârî, *Esâlibu’l-Emr ve’n-Nehy*, s. 227.

<sup>303</sup> Kalkîle, *el-Belâgatü’l-İstîlâhiyye*, s. 154.

<sup>304</sup> Beysûnî, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 361.

<sup>305</sup> Bkz. el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88.

<sup>306</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, s. 151; Atık, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 82.

هذا الجمال “Şu güzele bir bak!” sözü bakılan şey karşısında duyulan hayranlık ve şaşkınlık duygusunu bildirmektedir.<sup>307</sup> Bu noktada أَفْعَلْ بِهِ kalıbında zikredilen ifadeler form itibariyle emir olmakla beraber taaccüp manasındadır. Bu bağlamda Sekkâkî, أَكْرَمَ بَزِيدَ “Zeyd ne kadar cömerttir!” cümlesinin emir formunda olup taaccüp manasında kullanıldığını belirtmiştir.<sup>308</sup> Emrin taaccüp anlamında kullanıldığına dair şu beyitler misal verilebilir:

[أَحْسِنْ بِهَا خَلَّةً لَوْ أَنَّهَا صَدَقَتْ      مَوْعُودَهَا لَوْ أَنَّ النَّصِيحَ مَقْبُولٌ]  
“Nasihati makbul, vaadi ise doğru olduğunda onunla dostluk et! (Onunla dostluk etmek ne güzeldir!).”<sup>309</sup>

Şair bu beyitlerde bahsettiği kimsenin doğru sözlü ve içten olması itibariyle dostluğuna hayret ederek, muhatabını bu dostluğa teşvik etmektedir. Bu tür ifadelerde, hayrete ve şaşırmaya konu olan duruma karşı muhataba bir tavır ve duruş kazandırılmaya çalışılır. Bu açıdan taaccüp sadece müspet durumlar karşısında değil, hoş görülme ve istenilmeyen olaylar karşısında da gerçekleşir. Söz gelimi müşriklerin Hz. Peygamber’e sâhir, şair ve mecnun gibi yakıştırmalarda bulunmaları üzerine Yüce Allah’ın, أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا “Bak sana ne tür benzetmelerde bulunuyorlar!” (el-İsrâ 17/48) demesi muhatapların asılsız iddialarına karşı bir şaşkınlığı ifade etmektedir.<sup>310</sup> Dolayısıyla burada أَنْظُرْ emri müşriklerin içinde bulundukları inkâr haline yönelik hayret verici durumu yansıtmaktadır. Başka bir örnek olarak şu ayet zikredilebilir: أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُوتَنَّا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ “Onlar, bizim huzurumuza çıkacakları gün öyle bir işitirler ve öyle bir görürler ki! Ne var ki o zalimler bugün tam bir sapkınlık içindedirler.” (Meryem 19/38). Bu ayetteki أَسْمِعْ بِهِمْ ifadeleri taaccüp manasında olup, inkârcı kimselerin ahirette hakkın ortaya çıkmasıyla duyacakları pişmanlık dolu şaşkınlıklarını anlatmaktadır. Buna göre ayette her ne kadar ahirette kâfirler için gerçekleşecek bir durumdan haber verilse de hâlihazırda Allah’ı inkâr eden ve O’na şirk koşan müşrik kimseler bir anlamda konuşturularak tehdit edilmekte, böylece yol yakinken Allah’ın ayetlerine kulak vererek ve basiret göstererek inkârlarından vazgeçmeleri noktasında uyarılmaktadırlar.<sup>311</sup>

Arap dilinde emrin mecazi manaları burada zikredilenlerle sınırlı değildir. Bunların dışında mubah kılma, eşitliği sağlama, muhayyer bırakma, ikram etme, tedîb, ibret alma, devamlılığı vurgulama, yaratma, kudret, teslimiyet, mendupluk, haber ve yalanlama gibi pek

<sup>307</sup> Irmak, **Haber ve İnşâ**, s. 166.

<sup>308</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 428.

<sup>309</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 151; Atîk, **İlmü’l-Me‘ânî**, s. 82.

<sup>310</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. II, s. 671; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XV, s. 121.

<sup>311</sup> Kurtubî, **el-Câmi**, c. XVIII, s. 199; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XVI, s. 107.

çok mecazi manası vardır.<sup>312</sup> Bütün bu mecazi anlamlar sözün konuşulduğu bağlam ve ortama göre farklılık göstermektedir. Ayrıca emir formundaki bir ifade, birden çok mecazi manada kullanılabilir. Bu açıdan edebî dilin temel anlatım özellikleri çerçevesinde emrin zengin bir kullanım alanına sahip olduğu ve bütün bunlarla muhatap üzerinde farklı yönleriyle değiştirici bir etkinin güdüldüğü anlaşılmaktadır. Buna göre emrin inşâî manası tespit edilirken bütün bu mecazi manaların hesaba katılması gerekir. Bu bakımdan emir bildiren beyanları, hukuksal düzeyde vucûb ve nedb gibi belirli manalara yoğunlaşarak normatif bir zeminde okumak doğru olmaz. Öyle ki yukarıda zikri geçtiği üzere gerek Kur'an'daki gerekse de edebî dil içerisindeki kullanımları açısından emrin hakiki manasına nispeten mecazi anlamları, çok daha öncelikli ve yaygın olup bu türden beyanlar dilin yapılandırıcı etkisini göstermesi bakımından inşâ kapsamındadır.

### 1.2.2. Nehiy ve Mecazi Anlamları

Arap dilinde talep bildiren inşâî ifadelerin ikincisini nehiy oluşturmaktadır. Kelime anlamı itibarıyla “bir şeyi yasaklamak, menetmek ve engel olmak” gibi manalara gelen nehiy, ıstılah olarak “Mütekellimin kendisini üstün görerek ve ilzam ederek muhataptan bir fiili ya da düşünceyi terk etmesini istemesi” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>313</sup> Buna göre emir ve nehiy arasında mütekellimin kendisini üstün görmesi ve muhatapı bir şeyi yapmaya mecbur bırakması açısından ortaklık olsa da emirde icâb/gerekli kılma, nehiyde ise selb/yasaklama söz konusudur. Arap dilinde nehiy bildiren ifadenin dilsel olarak sadece bir tane aslî sığası vardır. O da muzâri fiilin başına nehiy bildiren ن edatının getirilmesiyle elde edilir. Şayet bu nehiy, muhatap için olursa nehy-i hâzır, gâib için olursa nehy-i gâib olarak isimlendirilir. Bu bakımdan لا تفعل السوء “Şerli olan kimselerle arkadaşlık etme.” birincisine, لا تصاحب الأشرار “O kötülük yapmasın.” cümlesi ise ikincisine örnektir.<sup>314</sup>

Nehiy bildiren bir beyan, “Fiilin yapılmamasını mı (الكف), yoksa fiilin terk edilmesini mi (الترك) gerekli kılar?” noktasında bir farklılık ortaya çıkmıştır.<sup>315</sup> Birincisine göre bir kimsenin bir fiili, ona zıt olan başka bir fiille meşgul olmak suretiyle yapmaması kastedilirken, ikincisinde ise fiilin sadece terk edilmesi kastedilmektedir. Bu bağlamda Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve birçok âlimin görüşüne göre nehiyde matlûb olan fiilin terk edilmesidir. Nehiy bildiren bir ifadede esas olan fiilin yapılmaması şeklindeki görüş ise Ebû

<sup>312</sup> Bkz. Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 77-83; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 356-371; Matlûb, *Esâlibu'l-Belâğa*, s. 111-116; İrmak, *Haber ve İnşâ*, s. 146-178.

<sup>313</sup> Bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 429; Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 427; Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 83; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istılâhiyye*, s. 157

<sup>314</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 371; Matlûb, *Esâlibu'l-Belâğa*, s. 116; Abbâs, *el-Belâğa*, s. 154.

<sup>315</sup> İsferyânî, *Atvel*, c. I, s. 601; Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 428; Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh*, c. I, s. 508.

Mûsâ el-Eş‘arî’ye (ö. 42/662) nispet edilmiştir.<sup>316</sup> Buradaki ayrışma kelâmî bağlamda gündeme gelen bir şeyin terk edilmesinin fiil olup olmaması tartışmasıyla ilişkilidir.<sup>317</sup> Öte yandan meseleye belagatin ve edebî dilin kendi sınırları çerçevesinde bakıldığında yapılan bu iki ayırım arasında belirgin bir fark olmadığı ve aynı şeyi ifade ettiği vurgulanmıştır.<sup>318</sup> Zira bir şeyi yapmamak o şeyi terk etmek manası taşımaktadır. Buna göre nehiy bildiren bir ifadenin birinci anlamı ikincisini içine alacak şekilde daha kuşatıcıdır. Bu noktada dikkat çekici olan nehyin salt olarak bir şeyin terkini değil, aynı zamanda zıt olan şeyin yapılmasını gerekli kılmasıdır. Yani nehiy bildiren ifade bir anlamı olumsuzlarken diğer bir manayı olumlamaktadır. Bu bakımdan bir şeyi terk etmek tek başına bir fiil vasfına sahip olmadığından, nehiy bir fiil icra etmeyi gerekli kılmaktadır.<sup>319</sup> Başka bir tabirle bir fiili sadece terk etmekle yetinmek, nehyin gerekliliklerinin yerine getirilmesi açısından yeterli değildir. Bu anlam boyutu, özellikle Kur’an’da geçen nehiy ifadelerinin işlevinin tam olarak tespit edilmesi açısından oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Arap dilinde emir ve nehiy ifadelerinde talep edilen matlubun muhatap tarafından yerine getirilmesinde esas olan sonraya bırakmak mı (terâhî) mı yoksa (fevr) hemen icra etmek mi şeklinde bir soru ortaya çıkmıştır. Bu konu fıkıh usulü içerisinde normatif bir boyutta farklı açılardan tartışılabilir. Bu dilsel düzeyde gerek emrin gerekse de nehyin müktezâsı, matlubun hemen yerine getirilmesi yönündedir. Buna mukabil Sekkâkî’nin belirttiği üzere nehiy ya da emre muhatap olan kimsenin, belli karinelere bağlı olarak matlubu emredildiği anda değil de sonra yerine getirmesi mümkündür.<sup>320</sup> Bu noktada esas olan emir ve nehiyde matlubun gerçekleşmesi için mevcut şartların oluşmasıdır. Bu husus emrin ya da nehyin belli şartlara bağlı olduğu durumlar için geçerlidir. Örneğin “Eve gittiğinde dışarı çıkma” sözünde matlûb evde bulunma haline bağlanmıştır. Bu durum istifham, temenni ve nida gibi diğer inşâî beyanlar için de geçerlidir.<sup>321</sup>

Emir ve nehiy ifadeleri hem matlubun o an için yerine getirilmesini hem de sürekliliği ifade eder. Örneğin hareket halinde olan birisine لا تتحرك “Hareket etme” denilerek hali hazırda mevcut olan bir şeye son vermesi istenilebilir. Öte yandan zaten hareket halinde olmayan birisine bu sözün söylenmesi süreklilik anlamı bildirmektedir. Bu açıdan Sekkâkî gelecek zamanda talep edilen bir şeyin şimdiki zamana dönüşmedikçe varlığından

<sup>316</sup> Sübkî, *Arûsu’l-Efrâh*, c. I, s. 508.

<sup>317</sup> Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh*, c. I, s. 512.

<sup>318</sup> Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 428.

<sup>319</sup> Sübkî, *Arûsu’l-Efrâh*, c. I, s. 508; İsferyânî, *Atvel*, c. I, s. 601; Sübkî, *Arûsu’l-Efrâh*, c. I, s. 508.

<sup>320</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 429; Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 428.

<sup>321</sup> Şerif el-Cürcânî, *el-Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel*, s. 268.

bahsedilemeyeceğini vurgulamıştır.<sup>322</sup> Yani bir emir ya da nehiy sürekliliğin sağlanması bağlamında gelecek zamana yönelik olabilir. Fakat o emrin veya nehyin gelecek zamanda bir anlam ifade etmesi ya da varlığından bahsedilmesi için şimdi yerine getiriliyor olması gerekmektedir.

Arap dilinde emir ifadelerinde olduğu gibi nehiy ifadeleri de ilzâm ve isti'la (üstün görme) şartlarından soyutlanarak birçok mecazi manaya delalet etmektedir.<sup>323</sup> Hatta belagat ve edebî dilin temel özellikleri açısından öncelikli olan nehyin hakiki manası değil, mecazi kullanımlarıdır.<sup>324</sup> Bunlar içerisinde dua, reca, te'dîb, tehdit, küçümseme, ümit kesme, iltimas, temenni, nasihat ve irşat gibi pek çok mecazi mana sayılabilir. Emir bildiren bir ifadenin hangi mecazi mana ya da manalarda kullanıldığı, sözü kuşatan lafzî veya hâlî karinelerden ve sözün konuşulduğu makamdan anlaşılmaktadır.<sup>325</sup> Diğer taraftan bütün bu mecazi manalar doğrudan muhatabı ilzam etmese de kavrayış ve davranış olarak muhatap üzerinde yönlendirici bir etkiye sahiptir. Bu çerçevede nehyin yaygın kullanılan mecazi manalarını aşağıda sıralayabiliriz.

**a) Dua ve Temenni:** Arap dilinde nehyin kullanıldığı mecazi manalar içerisinde dua ve temenni yer almaktadır. Buna göre dua, derece olarak altta yer alan bir kimsenin daha üste bulunan bir kimseden bir duruma dair ricada bulunması, ona yakarması ve ondan niyazda bulunması demektir.<sup>326</sup> Bu açıdan nehyin dua manasında mütekellim, bir şeyi olumsuzlamak suretiyle muhatap aldığı kişiye yönelerek ondan talepte bulunmaktadır. Bu bağlamda Mütenebbî'nin Ali b. Mansûr el-Hâcib'e (ö. 392/1002) övgüde bulunduğu şu beyitleri örnek olarak zikredebiliriz:

[خُذْ مِنْ ثَنَائِي عَلَيْكَ مَا أُسْطِيعُهُ      لَا تُلْزِمْنِي فِي الثَّنَاءِ الْوَاجِبِ]  
"Gücün yettiğinde, sana yaptığım övgüyü al (kabul eyle). Beni zorunlu bir övgüye mecbur bırakma."<sup>327</sup>

Mütenebbî bu beyitlerde لا تلزمني ifadesiyle muhatabından, gücü yetmeyen şeylerle kendisini sorumlu tutmaması hususunda bir niyazda bulunmaktadır. Nehyin bu mecazi manasının Kur'an'da özellikle müminlerin Allah'a yaptıkları dualar bağlamında çokça kullanıldığı görülmektedir. Söz gelimi اذْهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ اَنْتَ الرَّحْمَنُ *"Rabbimiz! Bizi doğru yola erıştirdikten sonra kalplerimizi saptırma, bize tarafından bir rahmet bağışla. Hiç kuşku yok, lütfu bol olan yalnız sensin."* (Âl-i İmrân 3/8) ayeti buna

<sup>322</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 429; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 428.

<sup>323</sup> Sübkî, **Arûsu'l-Efrâh**, c. I, s. 509; İsferâyînî, **Atvel**, c. I, s. 601.

<sup>324</sup> Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 372.

<sup>325</sup> Mağribî, **Mevâhibu'l-Fettâh**, c. I, s. 512; Halhâlî, **Miftâhü Telhîsi'l-Miftâh**, s. 364.

<sup>326</sup> Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 372; Matlûb, **Esâlibu'l-Belâğa**, s. 117.

<sup>327</sup> Atîk, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 84.

örnektir. Kur'an'daki bu tür ifadelerin anlamlı oluşu, kulun duaya konu olan fiilden veya düşünceden uzaklaşma gayreti ve samimiyeti içerisinde olmasına bağlıdır. Nehyin mecazi manalarından birisi olan temenni ise gerçekleşmesi zor ya da mümkün olmayan talepleri bildirmektedir.<sup>328</sup> Bu bakımdan لا تدوري أيتها الأرض “Dönme ey dünya!” ifadesindeki nehiy, temenni manasındadır.<sup>329</sup> Buna bir başka misal şu beyitler verilebilir:

يَنْفُذُ النَّفْسَ مِنْ هُمُومٍ كَثِيرَةٍ [إِيَّاهُ يَا طَيْرُ لَا تَضُنَّ بِلَحْنٍ]

“Yeter ey Kuş! Nefsi birçok sıkıntıdan kurtaracak olan ötüşünde cimrilik etme.”<sup>330</sup>

Şair bu beyitlerde kuştan ötmesi hususunda cimri davranmamasını talep etmektedir ki bu gerçekleşmesi imkânsız olan bir istek olması yönüyle temenni manası taşımaktadır. Daha önce dikkat çektiğimiz üzere bu tür ifadelerde temenni sadece bir şeyin gerçekleşmesinin zor ve imkânsız olduğu bildirilmemekte, aksine birtakım mesajların verilmesi amaçlanmaktadır. Söz gelimi yukarıdaki beyitlerde şair mecazi bir dil kullanarak bir taraftan içinde bulunduğu sıkıntılı durumu anlatmakta diğer taraftan bu durumdan kurtulmanın yollarını aramaktadır. Temenni üslubu genellikle bir şeyi olumlamak suretiyle kullanıldığından Arap dilinde nehiyin temenni manası yaygın değildir.

**b) Nasihat ve İrşat:** Nehyin mecazi manalarından olan nasihat ve irşat “mükellef tutmadan ve ilzam etmeden yumuşak ve etkileyici bir üslupla muhatabın bir tutumdan veya davranıştan uzak durmasını talep etmek” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>331</sup> Nehyin nasihat ve irşat manası insanın yaşam tecrübesinin hasılası olan hikmetli sözlerde çokça kullanılmaktadır. Örneğin şu söz bu türden bir ifadedir: لا تكن يابسا فتكسر ولا تكن لنا فتعصر “Kuru olma kırılırsın, yaş olma sıkılırsın.”<sup>332</sup> Muhatap üzerinde değiştirci ve dönüştürücü bir etki oluşturan bu türden veciz ve hikmetli sözler son derece yoğun çağrışımları olan bir anlam dünyasını içinde barındırmaktadır. Öyle ki bu ifade biçimleri Arap şiirinin önemli temalarından birisini teşkil etmektedir. Buna örnek şu beyitler zikredilebilir:

لا تَطْمَحَنَّ إِلَى الْمَرَاتِبِ قَبْلَ أَنْ تَتَكَمَّلَ الْأَدَوَاتُ وَالْأَسْبَابُ

“Şartlar ve sebepler tam olmadan önce birtakım derecelere ulaşmayı arzulama.”<sup>333</sup>

Burada şair لا تَطْمَحَنَّ ifadesiyle doğrudan ilzam etmeden ve mecbur bırakmadan son derece yumuşak ve etkileyici bir üslupla bir kısım derecelere ulaşma hususunda muhataba bir davranış ve tutum kazandırmaya çalışmaktadır. Esasında daha önce emir bağlamında

<sup>328</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, s. 155; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 374; Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 85.

<sup>329</sup> Cum'a, *Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ*, s. 126; İrmak, *Haber ve İnşâ*, s. 185.

<sup>330</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-İstılâhiyye*, s. 159.

<sup>331</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 86; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 373; Ensârî, *Esâlibu'l-Emr ve'n-Nehy*, s. 81.

<sup>332</sup> Kâsım - Dîb, *Ulûmu'l-Belâğa*, s. 290.

<sup>333</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 86.

işaret ettiğimiz üzere ilzam ve teklif anlamı taşıyan her nehiy, aynı zamanda irşat ve nasihat manasını da içermektedir. Bu açıdan nehyin irşat ve nasihat anlamında matlûb, muhataba bir norm/kural olarak dayatılmamakta, aksine muhatabın gönlüne ve düşüncesine tesir eden bir vaaz üslubuyla o şeyi yapmaması sağlanmaktadır. Nehyin irşat ve nasihat anlamına Kur'an'da şu ayet misal verilebilir: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ* “Ey iman edenler açıklandığı takdirde sizi üzecek şeylere dair soru sormayın.” (el-Mâide 5/101). Bu ayetteki nehyin irşat ve nasihat anlamında olduğu söylenmiştir.<sup>334</sup> Bu noktada nehyin nasihat ve irşat manasında kullanılması, nehye konu alan şey muhatap tarafından yapılsa da olur yapılmasa da olur şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bu tür ifadeler doğrudan hukûkî bir yaptırım olarak görülme de muhatapta vicdani yaptırımlara bağlı olarak bir ahlak ve davranış oluşturmaktadır.

**c) Vaîd ve Tehdit:** Arap dilinde nehyin kullanıldığı mecazi manalardan birisi, razı olunmayan bir fiilin yapılması durumunda muhatabın korkutulması, ona gözdağı verilmesi anlamına gelen vaîd ve tehdittir.<sup>335</sup> Bu açıdan bu iki ifadenin korkutmak anlamına geldiğini, bununla beraber dini literatürde vaîd ifadesinin daha sık kullanıldığını söyleyebiliriz. Nehyin bu anlamında muhatap, kendisinden talep edilen hususa karşı çıkan ve o şeyi yapmamakta ısrar eden bir durumdadır. Mütekellim ise muhatabın bu inadını kırmak için tehdit ve vaîd üslubuna başvurur. Bu bakımdan talep edilen şeyi yapmadığı takdirde hiç istemediği şeylerle karşılaşacağı vurgulanarak muhatap korkutulur. Böylece sözün muhatap üzerindeki etkinliği artırılarak istenilen şeyi gerçekleştirmesi amaçlanır. Söz gelimi bir kimsenin sözünü itaat etmeyen kişiye yönelik söylediği *لا تكف عن أذى غيرك* ifadesi “Hele bir başkasına eziyet etmekten vazgeçme bak neler oluyor!” anlamında tehdit bildirmektedir.<sup>336</sup> Burada dikkat edilirse sadece sözü oluşturan unsurlardan hareketle zikri geçen ifadenin tehdit anlamında kullanıldığının tespit edilmesi pek mümkün değildir. Aksine tehdit manasının anlaşılması için bağlam, ortam, vurgu ve tonlama gibi sözü kuşatan diğer unsurların da göz önünde bulundurulması gerekir. Böyle olmadığı takdirde yanlış anlaşılmanın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu bağlamda yukarıdaki örnekte anlam sadece sözü oluşturan iç unsurlarla sınırlı tutulduğunda “Başkasına eziyet etmekten vazgeçme” şeklinde bir mana ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki bunun bir tehdit ifadesi olarak söylediğini dikkate aldığımızda mütekellim burada muhataptan eziyet etmekten vazgeçmemesini değil, bilakis vazgeçmesini talep etmektedir. Bu noktanın nehyin bu kullanımında olduğu gibi inşâî ifadelerin bütün

<sup>334</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 373.

<sup>335</sup> Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh*, c. I, s. 509; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 375; Kalkîle, *el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye*, s. 162; İrmak, *Haber ve İnşâ*, s. 188.

<sup>336</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 88.

mecazi manalarında geçerli olduğunun altını çizebiliriz ki önceden belirttiğimiz üzere bu inşâî beyanların şifahi bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Arap şiirinde nehyin tehdit anlamında kullanıldığına dair Züheyr b. Ebî Sûlmâ'nın şu beyitleri misal olarak zikredilebilir.

لا تَقْرَبَنَّ فَوَارِسَ الصَّيْدَاءِ

[وَلَقَدْ نَهَيْتُكُمْ وَقُلْتُ لَكُمْ]

“Kuşkusuz size yasakladım ve Saydalı Farşılara yaklaşmamanız gerektiğini şüphesiz size söyledim.”<sup>337</sup>

Burada şair muhataplarını Saydalı Farşılara yaklaşmamaları konusunda korkutmakta ve onları tehdit etmektedir. Bu tehdit üslubunun Kur'an'da özellikle vahyi inkâr eden muhataplara karşı sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Buna örnek şu ayet verilebilir: *أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ* “Allah'ın emri gelecektir. Bu takdirde onun bir an evvel gelmesini isteyip durmayın. Allah, onların ortak koştukları her şeyden münezzehtir.” (en-Nahl 16/1). Bu ayetteki *فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ* ifadesi “Kıyametin gerçekleşmesi hususunda hele bir acele etmeyin” anlamında olup müşriklere yönelik bir tehdit bildirmekte ve onların inkârcı tutumlarından bir an önce vazgeçmeleri amaçlanmaktadır.<sup>338</sup>

**d) Tevbih ve Tahkir:** Arap dilinde nehyin kullanıldığı diğer mecazi manalar içerisinde azarlama anlamına gelen tevbih ve küçümseme manasına gelen tahkir yer almaktadır. Yakın anlamlı olan nehyin bu manalarında muhatap nehyedilen şeyi yaptığı ya da o şeye meylettiği için kınanmakta, böylece o şeyden uzaklaşması istenmektedir.<sup>339</sup> Bu bakımdan böyle durumlarda muhatap genellikle kendisinden nehyedilen şeyi yapmakta veya ona meyletmektedir. Buna karşılık muhatap yaptığı ya da meylettiği fiilden vazgeçirmek için mütekellim, tevbih ve tahkir üslubu kullanarak nehyin muhatap üzerindeki etkinliğini arttırmaktadır. Bu açıdan nehiy hakiki anlama gelmekle beraber muhatap yapmış olduğu fiilden dolayı ayrıca kınanmaktadır. Çünkü mütekellime göre nehyedilen fiilin ya da düşüncenin insana yakışmayan ve onun şerefine uygun olmayan açık bir durum olması hasebiyle muhatap kınanmayı hak etmektedir.<sup>340</sup> Arap şiirinde nehyin bu kullanımına dair Mütenebbî'nin şu beyitleri misal verilebilir:

لَنْ تَبْلُغَ الْمَجْدَ حَتَّى تَلْعَقَ الصَّنِيرَا

[لَا تَحْسَبَنَّ الْمَجْدَ تَمَرًا أَنْتَ أَكَلُهُ]

“Yediğin bir hurmayı (başkasına vermeyi) asalet zannetme. Asalete ancak sabırdan ayrılmayarak ulaşabilirsin.”<sup>341</sup>

<sup>337</sup> Cum'a, *Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ*, s. 129.

<sup>338</sup> Zemaşşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 592; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XIV, s. 96.

<sup>339</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 375; Cum'a, *Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ*, s. 130.

<sup>340</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istılâhiyye*, s. 159.

<sup>341</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 87.



Şair bu beyitlerde, muhatabın asalet zannettiği şeyin aslında öyle olmadığını belirtmiş ve onu sahip olduğu tutumdan nehyetmek/vazgeçirmek için tevbih üslubunu kullanmıştır. Nehyin bu manasının Kur'an'daki kullanımına örnek olarak ayet zikredilebilir: *“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ”* (el-Hucurât 49/11). Bu ayetteki talep hem hakiki manada nehiy bildirmekte hem de muhataplar yaptıkları fiilden dolayı kınanmaktadır.<sup>342</sup> Nehyin tahkir manasında ise muhatabı küçümsemek ve aşağılamak suretiyle yaptığı fiilden vazgeçirmek esastır. Buradaki tahkir muhatabın tutum ve davranışlarından kaynaklanmaktadır.<sup>343</sup> Şu beyitler nehyin bu manasına örnek verilebilir:

[دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِغَيْبِهَا      وَاقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي]

“İyilikleri bırak, onları arzulamayı terk et ve otur oturduğun yerde! Kuşkusuz sen (sadece) yediren ve giydirensin.”<sup>344</sup>

Kendisine yapılan iyiliklerden memnun olmayan şair bu beyitlerde دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِغَيْبِهَا “İyilikleri bırak, onları arzulamayı terk et.” ifadeleriyle muhatabını hicvetmekte yani küçümsemektedir. Nehyin tahkir manasına Kur'an'da cehennemden çıkmayı arzulayan kâfirlere cevaben aktarılan şu ifadeler misal olarak zikredilebilir: قَالَ اخْسَوْا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ (el-Mü'minûn 23/108). Dikkat edilirse bu ayette لَا تُكَلِّمُونِ ifadesi ile literal düzeyde ahirette gerçekleşecek bir durumdan behsedilmekle birlikte mevcut muhataplar tahkir edilmektedir.<sup>345</sup> Bu bakımdan muhataplar sözün pasif bir alıcısı olmaktan ziyade, konuşturulmak suretiyle anlamın parçasını oluşturmakta, bir bakıma anlamı açığa çıkaran söze katılmaktadırlar.

**e) Teyîs ve Teşvik:** Arap dilinde nehyin kullanıldığı mecazi manalar içerisinde ümitsizliğe düşürme anlamına gelen “teyîs” ve muhatabı bir şeyi yapmaya yönlendirme manasına gelen “teşvik” bulunmaktadır. Nehyin ümitsizliğe düşürme manasında, muhatap bir eylemi ne kadar yaparsa yapsın sonuç alamayacağı vurgulanmaya çalışılır.<sup>346</sup> Söz gelimi şiir yazma kabiliyetine sahip olmayan bir kimseye söylenen, لَا تَحَاوِلْ نَظْمَ الشَّعْرِ “Şiir yazmak için çabalama” ifadesinde nehiy, teyîs manasındadır.<sup>347</sup> Yani burada mütekellim doğrudan

<sup>342</sup> Bkz. Seyyid Ca'fer, *Esâlibu'l-Me'ânî*, s. 112; Irmak, *Haber ve İnşâ*, s. 186.

<sup>343</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-Istılâhiyye*, s. 159.

<sup>344</sup> Malûb, *Esâlibu'l-Belâğa*, s. 118.

<sup>345</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, c. III, s. 205.

<sup>346</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 88; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 376. Cum'a, *Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ*, s. 132.

<sup>347</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 88.

muhatapını bir şeyden menetmemekte, aksine yaptığı ya da istekli olduğu fiilden hiçbir sonuç alamayacağını belirtmektedir. Bu bağlamda Mütenebbî'nin Seyfüddevle'ye övgüde bulunduğu şu beyitler misal olarak zikredilebilir:

[لَا تَطْلُبَنَّ كَرِيمًا بَعْدَ رُؤْيَيْهِ إِنَّ الْكَرَامَ بِأَسْخَاهُمْ يَدَا خُتَمُوا]

“Onu (Seyfüddevle’yi) gördükten sonra boşuna cömert bir kimse arama! Çünkü cömert kimselerin cömertliği, onun eliyle (cömertliğiyle) son bulmuştur.”<sup>348</sup>

Şair bu beyitlerde لَا تَطْلُبَنَّ ifadesiyle Seyfüddevle’nin cömertliğini gördükten sonra muhatapın başka bir cömert kimseye ulaşamayacağını ve bu böyle bir çabaya girişmesinin beyhude olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada mübalağa üslubunu kullanarak Seyfüddevle’nin en cömert insan olduğunu ve cömertliğin onunla birlikte sona erdiğini ifade etmiştir.<sup>349</sup> Kur’an’da nehyin bu manası, özellikle ahirette azabı hak eden kâfirlerin durumu tasvir edilirken kullanılmaktadır. Bu minvalde misal olarak şu ayet zikredilebilir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ “Ey inkâr edenler! Bugün bahane üretmeyin! Sadece yapmış olduklarınızın cezasını çekiyorsunuz.” (et-Tahrîm 66/7). Bu ayetteki لَا تَعْتَذِرُوا nehyi, inkârcı kimselerin ahirette hiçbir mazeretlerinin olmayacağını bu bakımdan onların ümitlerinin ve beklentilerinin boşa çıkacağını beyan etmektedir.<sup>350</sup> Nehyin teşvîk manasında ise muhatapı belli bir fiile ve düşünceye özendirmek ve yönlendirmek hedeflenmektedir. Bu minvalde şu beyitler nehyin bu manasına örnek verilebilir:

[لَا تَقْرَبُوا النَّيْلَ إِنْ لَمْ تَعْمَلُوا عَمَلًا فَمَا وَهُ الْعَذَابُ لَمْ يُخْلَقْ لِكَسْلَانِ]

“Şayet (faydalı) bir iş yapmıyorsanız, Nil’e yaklaşmayın. Çünkü onun tatlı suyu tembeller için yaratılmadı.”<sup>351</sup>

Şair burada لَا تَقْرَبُوا النَّيْلَ ifadesiyle muhataplarını mutlak surette Nil’e yaklaşımdan yasaklamamakta, aksine Mısır’ın kalkınması ve ilerlemesi için onları çaba göstermeye teşvik etmektedir ki bu noktada teşvik إِنْ لَمْ تَعْمَلُوا عَمَلًا şartına bağlanmıştır. Bu bakımdan nehyin teşvik manasında nehiy genellikle bir şartta bağlanmaktadır. Nehyin bu manasına Kur’an’dan şu ayet misal verilebilir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa, öylece sakının ve siz ancak müslümanlar olarak ölün.” (Âl-i İmrân 3/102). Bu ayette لَا تَمُوتُنَّ bir nehiy ifadesi olmakla birlikte muhatapları ölmekten nehyetme manasında değildir. Zira hakiki manasının dışında kullanılan nehiy bir bakıma -devamında zikredilen وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ kaydından da anlaşılacağı üzere- muhatapları her daim mümince yaşamaya ve bu hal üzere ölmeyi teşvik

<sup>348</sup> Kalkîle, *el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye*, s. 160.

<sup>349</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 376.

<sup>350</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XVIII, s. 197.

<sup>351</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 374.

etmektedir.<sup>352</sup> Daha önce işaret ettiğimiz üzere esasında her nehiy, muhatabı bir şeyden uzaklaştırırken başka bir şeye yakınlaştırmaktadır. Yani bir şeyi nefyederken bir başka şeyi ispat etmektedir. Bu yönüyle teşvik manasının nehyin bütün kullanımlarına genellenebileceğini söyleyebiliriz.

Arap dilinde nehyin mecazi anlamlarına dair burada zikredilenlerin dışında daha pek çok kullanımı vardır. Bunlar içerisinde mekruh kılma, iltimas, sonuç bildirme, mubah bırakma, tesviye, tedbîb ve devamlılığı vurgulama sayılabilir.<sup>353</sup> Bütün bu mecazi manaların sözün konuşulduğu ortama ve bağlama göre değişkenlik arz ettiğinin altını çizebiliriz. Bu açıdan edebî dilin temel anlatım özellikleri çerçevesinde hakiki manasına nispeten nehyin mecazi anlamlarının son derece yaygın ve zengin bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Öte yandan inşâî ifadelerin kısımlarından birisi olması hasebiyle nehyin bütün bu mecazi manalarının, çeşitli açılardan muhatap üzerinde davranış oluşturu bir etki meydana getirdiği anlaşılmaktadır.

### 1.2.3. İstifham ve Mecazi Anlamları

Arap dilinde talep bildiren inşâî ifadelerin bir diğeri istifhamdır. Sözlükte “bilinmeyen bir şeyi bilmek ve anlamak istemek” manasına gelen istifham, ıstılah olarak “Mütekellimin, muhatabın bilgisine başvurarak bir şeyin suretinin zihninde hâsıl olmasını talep etmesi” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>354</sup> Buradaki talep, mücmel olan şeyin zihinde tafsil edilmesiyle ilişkilidir. Bu yönüyle istifham, esas itibarıyla zihinsel bir etkinliktir. Yani bir şeyin suretinin zihninde hâsıl olmasına yönelik bir çabadır.<sup>355</sup> Bu bağlamda istifham; emir, nehiy, nida ve temenniden ayrılmaktadır. Zira bunlarda bir şeyin hariçte hâsıl olması talep edilirken, istifhamda ise zihninde hâsıl olması talep edilmektedir. Diğer taraftan istifhamda bir şeye yönelik zihninde hâsıl olan suret, mantık ilminden esinlenerek tasdik ve tasavvur şeklinde ikiye ayrılmıştır. Buna göre zihninde hâsıl olan suret; tasdik, tasavvur ya da her ikisi olabilir.<sup>356</sup> Şayet istifhamdaki talep iki şey arasındaki nispetin vaki olup olmadığına yönelikse tasdik, aksi halde tasavvur olarak isimlendirilmiştir. Bu bakımdan tasdik, bir şeyin hükmüne dair bir talep iken, tasavvur ise külli bir biçimde o şeyle ilgili zihninde doğru bir

<sup>352</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. IV, s. 30.

<sup>353</sup> Bkz. Atîk, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 88-84; Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 272-378; Mâtlûb, **Esâlibu'l-Belâğa**, s. 117-118; İrmak, **Haber ve İnşâ**, s. 180-195.

<sup>354</sup> Bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 418; Sübkî, **Arûsul'l-Efrâh**, c. I, s. 459; Şerîf el-Cürcânî, **el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel**, s. 253.

<sup>355</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 409.

<sup>356</sup> İsfârâyînî, **Atvel**, c. I, s. 573; Mağribî, **Mevâhibu'l-Fettâh**, c. I, s. 468.

mefhumun ve düşüncenin oluşumunu talep etmektir. Bununla birlikte tasdik ve tasavvurun konusu somut veya soyut varlıklarla ilişkili olabilir.<sup>357</sup>

Arap dilinde istifham manasını ifade eden bazı edatlar vaz‘ edilmiştir. Bu edatları; أ, إ, هـ şeklinde sıralayabiliriz.<sup>358</sup> Bunlardan هل tasdik, أ hem tasdik hem tasavvur, geri kalanlar ise tasavvura yönelik bir talep bildirmektedir. Örneğin أحصل الإنطلاق “Ayrılma gerçekleşti mi?” cümlesi tasdik, أم عسل “Kabın içindeki pekmez mi yoksa bal mı?” ifadesi ise tasavvura yönelik bir taleptir. Zira birincisinde fiilin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair hükmün bilgisi talep edilmektedir. İkincisinde ise hükümden haberdar olan mütekellim, hükmün içeriğini oluşturan unsurlara dair doğru bir tasavvur oluşturmak istemektedir. Bu noktada هل edatının sadece bir şeyin tasdikine ilişkin talep için kullanıldığı belirtilmiştir. Yani bu edatla bir hükmün varlığı/yokluğu veya doğruluğu/yanlışlığı öğrenilmeye çalışılır. Bu bağlamda هل زيد منطلق “Zeyd ayrıldı mı?” cümlesinde mütekellim, Zeyd’in ayrılıp ayrılmadığı noktasında hüküm/bilgi talebinde bulunmaktadır. Öte yandan هل عندك عمرو أم بشر “Yanında olan Amr mı yoksa Bişr mi?” ifadesinde, أم edatı muttasıla manasına hamledildiğinde, bu cümlede هل edatının kullanılması doğru olmaz. Zira burada hüküm yani muhatabın yanında biri olduğu zaten mütekellim tarafından bilinmektedir. Buna mukabil bilinen hükme dair doğru bir tasavvur oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu türden tasavvur talebi bildiren ifadelerde doğru olan هل edatının değil, إ edatının kullanılmasıdır.<sup>359</sup>

Arap dilinde ما, من, أي, كيف, كم, متى, أين, أنى, أ edatlarına gelince bunların tamamı zihinde bir tasavvur oluşturmaya yönelik talep bildirmektedir. Buna göre ما edatıyla bir şeyin cinsine dair bir tasavvur oluşturulur. Bu bakımdan ما الكبرياء “Kibriya nedir?” sorusuna “Azamet, mülkiyet ve üstünlüktür.” şeklinde cevap verilmesi buna örnektir.<sup>360</sup> من edatı ile fiili gerçekleştiren akıl ve ilim sahibi kimselere yönelik bir tasavvur talebinde bulunulur. Örneğin من فتح بلاد الأندلس “Endülüs’ü kim fethetti?” sorusuna ya “Zeyd” ya da “Kahraman bir komutan” cevabı verilir.<sup>361</sup> Bu bağlamda ما ve من edatları zihinde hem bir şeyin zatına hem de sıfatlarına dair bir tasavvur oluşturmaktadır. Söz gelimi من هذا “Bu kimdir?” sorusuna “Ali” denilerek cevap verilmesi zâta; “arkadaşım, dostum, akrabam” şeklinde cevap verilmesi ise evsâfa yönelik bir tasavvurdur.<sup>362</sup> أي edatı herhangi bir hususta

<sup>357</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 418; Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 409.

<sup>358</sup> Bkz. Atîk, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 93; Beysûnî, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 390; Abdülkerîm Mahmûd Yûsuf, *Uslûbu’l-İstifhâm fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, Dımeşk, Mektebetü’l-Gazzâlî, 1999, s. 11.

<sup>359</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 418; Meydânî, *Belâğatü’l-Arabiyye*, c. I, s. 158.

<sup>360</sup> Atîk, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 94.

<sup>361</sup> Beysûnî, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 390.

<sup>362</sup> Kalkîle *el-Belâğatü’l-İstîlâhiyye*, s. 164.

müşterek olan iki şeyi birbirinden ayırmak için kullanılır. أَيُّ الثَّيَابِ عِنْدَكَ “Yanında hangi elbise var?” sorusuna, “İpek elbise” cevabının verilmesi buna örnektir.<sup>363</sup> كم edatı bir şeyin adedine ve miktarına yönelik tasavvur talebini bildirmektedir. Misal olarak كَمْ دَرَهْمًا لَكَ “Ne kadar dirhem var?” cümlesi zikredilebilir.<sup>364</sup> كَيْفَ ve أَيْ edatları bir şeyin durumuna ve haline yönelik tasavvur talebini ifade etmektedir. Söz gelimi كَيْفَ / أَيْ سَكْنُكَ “Evin nasıl?” sorusuna “büyük, küçük, güzel” şeklinde cevap verilmesi bu kabildendir. أَيْنَ edatı mekân sormak için kullanılmakta olup أَيْنَ الطَّبِيبِ “Doktor nerededir?” sorusuna, “Hastanede” şeklinde cevap verilmesi buna misaldir. أَيْنَ ve مَتَى edatları ise bir şeyin zamanına dair bir talep içermektedir. Buna örnek مَتَى / أَيْنَ جِئْتَ “Ne zaman geldin?” cümlesi zikredilebilir.<sup>365</sup>

Yukarıda geçen istifham edatlarıyla kurulan soru ifadeleri temel anlamlarının yanı sıra çoğu zaman mecazî manalarda kullanılmaktadır. Başka bir tabirle istifham bildiren beyanlar, bilinmeyen bir şeyi bilme talebinin ötesinde, farklı bir kısım mecazî amaçlar taşımaktadır. İnşâî ifadelerin diğer türlerinde olduğu gibi buradaki mecazî manalar muhatabın durumundan, sözün bağlamından ve sözü kuşatan ortamdan anlaşılmaktadır. Bu çerçevede istifhamın mecazî manalarının sayılamayacak kadar çok olduğu belirtilmiştir. İstifhamın en çok yaygın olan mecazî manaları içerisinde inkâr, tevbiḥ, takrîr, itâb, taaccüp, tazim, tehdit, korkutma, teşvik ve tembiḥ sayılabilir. Bütün bunlarla bir şeyi öğretmek veya öğrenmek değil, farklı şekillerde muhatabın zihin dünyasını ve duygularını harekete geçirerek onu etkilemek hedeflenmektedir. Buna göre Arap dilinde istifham ifadelerinin oldukça zengin bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Bu anlam zenginliği Kur’an’daki istifham ifadelerinde de müşahede edilmektedir. Öyle ki yapılan bir tespite göre Kur’an’da yaklaşık 1260 kadar istifham ifadesi geçmekte ve bunların sadece 19 tanesi hakiki manada zikredilmektedir. Hakiki manadaki bu istifhamlar ise tahkiye üslubuyla farklı muhatapların dilinden nakledilmiştir. Zaten hakiki manasıyla istifhamın Allah hakkında kullanılamayacağı malumdur.<sup>366</sup> Kur’an’da istifhamın mecazî manalarda yoğun bir şekilde kullanılması, Kur’an dilinin son derece zengin ve çeşitlilik içeren edebî yapısını ve örgüsünü göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Kur’an’da 1260 kadar istifham ifadesinin

<sup>363</sup> Matlûb, **Esâlibu’l-Belâğa**, s. 119.

<sup>364</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 189.

<sup>365</sup> Nahiv âlimlerinden Ali b. İsâ’ya (ö. 328/420) göre أَيْنَ edatı مَتَى edatından farklı olarak önemli durumların zamanına yönelik bir talep bildirmektedir. Bu sebeple Kur’an’da A’râf 7/187, Kıyâme 75/6, Nâziât 79/42 ayetlerinde, kıyametin zamanına yönelik soru ifadeleri أَيْنَ edatı ile zikredilmiştir. Bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 424.

<sup>366</sup> Bkz. Abdülâlim Seyyid Fevde, **Esâlibu’l-İstifhâm fi’l-Kur’ân**, y.y., Dâru’l-Ulûm, t.y., s. 191; Dahîlullah b. Muhammed Safhâ, **Sûratu Hûd Dirâse li Hasâisi Nazmihâ ve Esrâriha’l-Belâğî**, (Basılmamış Doktora Tezi), Mekke, Câmî’tü Ümmî’l-Kurâ, 1993, s. 164; Irmak, **Haber ve İnşâ**, s. 198.

zikredilmesi, Kur'an'ın farklı açılardan muhataplarla kurmuş olduğu diyalektik ilişkiye işaret etmektedir. Bu durum muhatapların pasif düzeyde sözün alıcısı değil, aktif olarak sözün katılımcısı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kur'an'da yoğun olarak kullanılan istifham ifadeleri muhatapları, farklı yönlerden istifhamın ilişkili olduğu hususları sorgulamaya ve anlamlı kılmaya tahrik eden bir muhtevaya sahiptir. Bu çerçevede istifham ifadelerinin üslup zenginliğinin anlaşılması için Arap dilinde istifhamın yaygın olarak kullanılan mecazi manalarına örnekler eşliğinde yer verebiliriz.

**a) Takrir ve Tespit:** İstifham ifadelerinin kullanıldığı mecazi manalardan biri olan takrir, muhatabı bildiği bir şeyi ikrar etmeye/kabullenmeye sevk etmek, tespit ise istifhamın konusunun muhatap tarafından bilindiğini vurgulamak anlamındadır.<sup>367</sup> Bu bakımdan istifhamın takrir ve tespit manaları yakın anlamlıdır. Burada bilinmeyen bir şeyin bilinmesi değil, hali hazırda muhatap tarafından bilinen şeyin bilindiğinin ve bu bilgiye bağlı olarak birtakım manaların teyit edilmesi amaçlanmaktadır. Söz gelimi dersine çalışmayan öğrencilere söylenen, ألم نشرح هذه الدرس لكم من قبل “Ben bu dersi size daha önce anlatmadım mı?” ifadesinde takrir ve tespit manası kastedilmiştir.<sup>368</sup> Zira burada öğretmen, hakiki anlamda bir soru sormamakta, aksine daha önce o dersi onlara anlattığını ve onların da bunu bildiğini vurgulamaktadır. Fakat burada sadece onların bilgisi ispat edilmemekte, aynı zamanda bildiklerinin gereğini yapmaları yani derse çalışmaları ve dersi dikkatlice dinlemeleri istenmektedir. Arap edebiyatında birçok örneğine rastlanan bu anlatım biçimine misal Cerîr b. Atıyye'nin (ö. 110/728) Abdulmelik b. Mervân'a (ö. 86/705) övgüde bulunduğu şu beyitler zikredilebilir:

[أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْذَى الْعَالَمِينَ بُطُونٌ رَاح]  
“Siz atlara binenlerin en hayırlısı ve âlemlerin genişlik içerisinde olan en cömert kimseleri değil misiniz?”<sup>369</sup>

Bu beyitte şair أَلَسْتُمْ “Değil misiniz?” ifadesiyle muhatabının bildiği bir şeyi ispat etmeyi amaçlayarak ona övgüde bulunmaktadır. Bu açıdan istifhamın takrir manasında çift yönlü bir anlam ilişkisi vardır. Yani bir taraftan muhatabın bir şeyi bildiği ispat edilirken, diğer taraftan ise o şeyi bilmediği nefyedilmektedir.<sup>370</sup> Ancak burada her hâlükârda esas maksat, bir şeye dair muhatabın bilgisinin ispatı değil, bildiği şeyin gereklilikleri üzerinden muhataba bazı mesajlar iletme. Bunu yaparken sözün etkileyciliğini arttırmak için soru-cevap şeklinde diyalektik bir üslup takip edilerek mütekellimle birlikte, muhatabın da söze

<sup>367</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 423; Meydânî, **el-Belâğatü'l-Arabiyye**, c. I, s. 275; Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 402.

<sup>368</sup> Kalkîle, **el-Belâğatü'l-Istılâhiyye**, s. 170.

<sup>369</sup> Atîk, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 99.

<sup>370</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 423.

katılımı sağlanmaktadır. Kur'an'da istifhamın bu anlamına dair pek çok kullanım olduğunu görüyoruz. Örneğin اَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ اَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتٰى “Allah ölüleri diriltmeye kadir değil mi?” (el-Kıyâme 75/40) ve اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ “(Ey Muhammed!) senin göğsünü açıp ferahlatmadık mı?” (el-İnşirâh 94/1) ayetlerinde istifham, takrir manasında kullanılmıştır. Bu ayetlerde sözü edilen duruma yönelik muhataplardan bir bilgi talebinde bulunulmamakta, aksine birinci ayette “Elbette kadirdir.”, ikincisinde ise “Elbette açıp ferahlattı.” yönünde muhatabın zihin dünyasında malum olan anlamlar çeşitli gayelere bağlı olarak pekiştirilmektedir.

**b) İnkâr ve Nefiy:** Arap dilinde istifhamın en yaygın anlamlarından birisi olan inkâr, yaptığı bir şeyden dolayı muhatabı yadırgama, kınama, azarlama, küçümseme ve onu o şeyden uzaklaştırma gibi manalara gelmektedir. Bu anlamdaki istifham ifadeleri, “istifhâm-ı inkârî” olarak isimlendirilmiştir.<sup>371</sup> Örneğin ders anlattığı esnada bir öğrencinin konuşması üzerine hocanın, اَتَتَكَلَّمُ وَاَنَا اُشْرَحُ “Ben açıklama yaparken siz konuşuyorsunuz öyle mi?” şeklinde sözü inkâr manası taşımaktadır.<sup>372</sup> Zira burada bir bilgi talebinde bulunulmamakta, bilakis muhatap yaptığı fiilden dolayı azarlanmakta ve böylece o fiilden vazgeçmesi amaçlanmaktadır. Emrin bu manasına misal İmruüveys’in (ö. 540) şu beyitleri verilebilir:

وَمَسْنُونَةٌ زُرْتُ كَأَنِّيَابِ أَغْوَالٍ [أَيْقُنْتُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي]

“Kılıç ve şeytan dişleri gibi sivri oklar yanımda iken beni öldürecek öyle mi?”<sup>373</sup>

Burada şair اَيْقُنْتُنِي “Beni mi öldürecek?” ifadesiyle muhatabının kendisini öldürmeye güç yetiremeyeceğini vurgulayarak onu küçümsemektedir. İstifhamın inkâr anlamı diğerlerine nazaran daha zengin bir kullanım alanına sahiptir. Bu açıdan Kur'an'da istifham bildiren ifade türlerinin çoğunun, istifhâm-ı inkârî manası taşıdığı belirtilmiştir.<sup>374</sup> Buna örnek اِبْرَاهِيمَ شَیْءٌ قَالَتْ اَتَعْبُدُونَ مَا تَدْعُونَ “İbrahim şöyle dedi: Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz?” (es-Sâffât 37/95) ve قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِی اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ “Peygamberleri dedi ki: Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?” (İbrâhîm 14/10) ayeti zikredilebilir. Bu ayetlerde istifham ifadeleriyle Allah'tan başkasına ibadet etmek ve O'nun hakkında bir şüphe duymak reddedilmektedir. İstifhamın nefiy manasında ise istifham edatı soru değil, olumsuzluk bildirmektedir. Söz gelimi هَلْ اِلِمْتِحَانٍ اِلَّا لَتَمِيِيزِ الْمَجْتَهِدِ مِنَ الْمَهْمَلِ “İmtihan ancak çalışan ile çalışmayanı birbirinden ayırmak için değil mi?” ifadesinde istifham nefiy

<sup>371</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, s. 203; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 406; Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, c. I, s. 193.

<sup>372</sup> Kalkile, *el-Belâğatü'l-İstılâhiyye*, s. 176.

<sup>373</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 103.

<sup>374</sup> Fevde, *Esâlibu'l-İstifhâm*, s. 191; Irmak, *Haber ve İnşâ*, s. 206.

anlamındadır.<sup>375</sup> İstifhamın nefiy anlamı genellikle لا illâ istisnasıyla gelmektedir. Buna örnek Kur'an'dan şu ayetler zikredilebilir: فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ “*Fasık olan kavimden başkası helak edilir mi?*” (el-Ahkâf 46/35) ve هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ “*İhsanın karşılığı ancak ihsan değil midir?*” (er-Rahmân 55/60). Bu iki ayette de istifham, nefiy yani olumsuzluk bildirmektedir. Bununla birlikte burada هَلْ edatının nefiy manası إِلَّا ile bozulduğundan her iki ayetin manası da olumluya dönüşmektedir.

**c) Tehdit ve Korkutma:** İstifhamın kullanıldığı mecazi manalardan bir başkası, istenilmeyen bir fiilin yapılması durumunda muhatabın tehdit edilmesi ve onun herhangi bir şeyle korkutulmasıdır.<sup>376</sup> Mütakellimin buradaki temel amacı muhatabı, yöneldiği ya da yönelebileceği şeylerden uzaklaştırarak belli bir fiili yapmaya veya düşüncüyü benimsemeye sevk etmektir. Örneğin sözünü dinlemeyen bir çocuğa karşı babasının söylediği, أَلَمْ تَرَ مَا فَعَلْتَهُ “Dün kardeşine ne yaptığımı görmedin mi?” ifadesi tehdit içermektedir.<sup>377</sup> Yani burada tehdit üslubu kullanılarak yaşanmış bir olay üzerinden baba çocuğuna belirli bir tutum ve davranış kazandırmaya çalışmaktadır. Bu anlatım biçiminin Nâbiğa ez-Zübeynî'nin şu beyitlerinde de kullanıldığı görülmektedir:

[أَتُوْعِدُ عَبْدًا لَمْ يَخُنْكَ أَمَانَةٌ وَتَتْرُكُ عَبْدًا ظَالِمًا وَهُوَ ظَالِمٌ]

“Sana dürüstlükte ihanet etmeyeni tehdit ediyor, topal olduğu halde zalim olan kimseyi terk mi ediyorsun?”<sup>378</sup>

Şair bu beyitte, أَتُوْعِدُ “Tehdit mi ediyorsun?” ifadesinin başına istifham edatını getirerek yapılan tehdidin şiddetini vurgulamıştır. İstifhamın tehdit ve korkutma manası Kur'an'da özellikle geçmiş kavimlerin helak edilmesiyle ilgili anlatılarda sıkça kullanılmıştır. Buna misal أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ “*Öncekileri helâk etmedik mi?*” (el-Mürselât 77/16) ve أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ “*Rabbinin Ad kavmine ne yaptığını görmedin mi?*” (el-Fecr 89/6) ayetleri verilebilir. Bu ayetlerde geçmişte helak olmuş inkârcı kavimlere atıf yapılarak, Allah'ın birliğini inkâr eden ve O'na şirk koşan Mekkeli müşrikler, inkârda devam ettikleri sürece benzer bir helakle tehdit edilmekte, yol yakinken inkârlarından vazgeçmeleri amaçlanmaktadır. Bu üslup biçimi Kur'an'daki geçmiş kavimlerin helak oluşuna yönelik anlatıların inşâî boyutunu göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir. Buna göre ayetlerde aktarılan geçmiş kavimlerle ilgili helak haberleri tehdit, uyarı ve korkutma gibi çeşitli açılardan şimdi-burada bulunan muhatapları kavrayış ve davranış düzeyinde yönlendiren aktüel bir değere sahiptir.

<sup>375</sup> Kalkîle, **el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye**, s. 176.

<sup>376</sup> Meydânî, **el-Belâğatü'l-Arabiyye**, c. I, s. 286; Atîk, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 106; Matlûb, **Esâlibu'l-Belâğa**, s. 123.

<sup>377</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 200.

<sup>378</sup> Cum'a, **Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ**, s. 158.



**d) Teşvik ve Tembih:** Arap dilinde istifhamın mecazi manalarından olan teşvik, muhatabı bir şeye özendirme ve yönlendirme, tembih ise muhatabın dikkatini çekerek onu ikaz etme ve uyarma anlamı taşımaktadır.<sup>379</sup> Buna göre yakın anlamlı olan istifhamın teşvik ve tembih manasında muhatap, bilinmeyen bir şeye dair mütekellimden bir bilgi talebinde bulunmamakta, aksine onu belli bir fiile ve düşünceye yönlendirmeyi hedeflemektedir.<sup>380</sup> Söz gelimi هل أبشرك بما يفرح به قلبك “Kalbinin ferah olacağı bir müjdeyi sana vereyim mi?”<sup>381</sup> ifadesinde mütekellim, muhatabını vereceği müjdeye özendirmekte ve dikkatini ona çekmektedir. Ayrıca هلا، ألا ve لولا gibi edatlarla istifham manasında olup teşvik anlamı taşımaktadır. Örneğin ألا تفي بوعدك “Vaadini yerine getirmiyor musun? (Vaadini yerine getirsen ya!)” ifadesinde sözünü tutmayan bir kişi, sözüne sadık kalmaya teşvik edilmektedir.<sup>382</sup> Öte yandan istifhamın tembih manasına misal şu beyitler zikredilebilir:

[أَلَمْ تَسْمَعِي: أَيَّ عَبْدٍ فِي رَوْثِ الصُّحَى      بُكَاءَ حَمَامَاتٍ لَهْنٍ هَدِيرُ]  
 “Kuşluk vaktinin parıltısı içinde büyük bir uğultuya sahip olan güvercinlerin ağlaması gibi ağlayan Abde’yi duymadın mı?”<sup>383</sup>

Bu beyitlerde şair, أَلَمْ تَسْمَعِي “Duymadın mı?” derken muhatabının dikkatini kuşluk vaktinin parıltısı içinde ağlayan sevgilisine çekmek istemektedir. Kur’an’da istifhamın gerek teşvik gerekse de tembih anlamının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ “Andolsun ki Kur’an’ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?” (el-Kamer 17/54) ayeti teşvike, وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ فَآيْنَ تَذْهَبُونَ “O, lânetlenmiş şeytanın sözü değildir. (Hal böyle iken) nereye gidiyorsunuz?” (et-Tekvîr 81/25-26) ayeti ise tembihe misaldir. Şöyle ki ilk ayette فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ifadesiyle muhataplar Kur’an ayetleri üzerinde düşünmeye teşvik edilmektedir. İkinci ayette zikredilen فَآيْنَ تَذْهَبُونَ cümlesinde ise Kur’an’ın kaynağını şeytanlarla ilişkilendiren müşriklere tuttukları yolun hak yol olmadığı noktasında uyarıda bulunmaktadır.

**e) Tahkir ve Tevbih:** İstifham ifadelerinin mecazi kullanımlarından olan tahkir, sahip olduğu bir düşünce veya yaptığı bir fiilden dolayı muhatabı aşağılama ve küçümseme anlamına gelirken, tevbih ise onu ayıplama ve onunla alay etme manası taşımaktadır. İstifhamın diğer mecazi manalarında olduğu gibi burada da bir şeyin bilgisi talep edilmemekte, aksine muhatabın benimsediği düşünceden ya da yaptığı fiilden bir şekilde

<sup>379</sup> Beysûnî, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 402; Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahât*, c. I, s. 188; Kalkîle, *el-Belâğatü’l-İstîlâhiyye*, s. 176.

<sup>380</sup> Atîk, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 106.

<sup>381</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, s. 202.

<sup>382</sup> Atîk, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 109.

<sup>383</sup> Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, c. I, s. 290.

vazgeçmesi hedeflenmektedir.<sup>384</sup> Söz gelimi muhatap tarafından söylenen veya yapılan şeyi beğenmeyen birisinin, ما هذا “Bu nedir?” demesi bir tahkir ifadesidir.<sup>385</sup> Daha önce belirttiğimiz gibi bu tür ifadelerin doğru anlaşılmasında sadece dilsel göstergeler yeterli olmayıp, sözü kuşatan iç ve dış bütün unsurların dikkate alınması gerekir. Bu bağlamda şu beyitlerde istifham, tahkir manasında kullanılmıştır:

[أَتَظُنُّ أَنَّكَ لِلْمَعَالِي كَاسِبٌ      وَخَبِيٌّ أَمْرُكَ شِرَّةً وَشَنَارٌ]

“Yüce ve şerefli şeyleri elde ettiğini mi zannediyorsun? (Hâlbuki) senin durumun kötü, şerli ve utanç vericidir.”<sup>386</sup>

Şair bu beyitlerde geçen, أَتَظُنُّ “Öyle mi zannediyorsun?” ifadesiyle muhatabını aşağılamaktadır. Nitekim sözün devamı istifhamın tahkir manasını pekiştirmektedir. İstifhamın tevbih anlamına ise Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın şu beyitleri misal zikredilebilir:

[أَقْوَمُ أَلْ جِصْنِ أُمِّ نِسَاءٍ      أَوْ مَا أَذْرِي -وَسَوْفَ إِخَالُ- أَذْرِي]

“Bilmiyorum. (Ama) ileride belki bilebilirim. Hısn sülalesi bir kavim mi yoksa kadınlar topluluğu mu?”<sup>387</sup>

Bu beyitlerde şair istifham ifadesiyle karşısındaki kavmi küçümsemek ve onlarla alay etmektedir. İstifhamın tahkir ve tevbih manasının birbirine yakın olduğunu ve bu anlamların Kur’an’da farklı ayetlerde geçtiğini söyleyebiliriz. Buna örnek يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ لَا تَفْعَلُونَ “Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz?” (es-Saf 61/2), قَالَ اتَّعَبْتُوْنَ مَا تَنْجُتُونَ “İbrahim şöyle dedi: Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz?” (es-Saffât 37/95) ve أَلَا تَتَّبِعُنَ أَفْعَصَيْتَ أَمْرِي “Mûsâ, Hârûn’a şöyle dedi: Neden bana tabi olmadın? Emrime isyan mı ediyorsun?” (Tâhâ 20/93) ayetleri verilebilir. İlk iki ayette istifham tahkir, son ayette ise tevbih manasında kullanılmıştır.

**f) Taaccüp ve Tazim:** Arap dilinde istifhamın kullanıldığı manalardan bir diğeri olan taaccüp, mütekellimin bir olay ya da düşünce karşısındaki şaşkınlığını dile getirmesi,<sup>388</sup> tazim ise bir şeyi büyük görerek ona hürmet etmesi ve saygı göstermesi anlamındadır.<sup>389</sup> Buradaki hürmet ve saygı, tazime konu olan şeyin övgüye değer sıfatlara sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ifade türleri bir kimsenin herhangi bir olay veya düşünce karşısındaki tepkisini ve tutumunu yansıtmaktadır. Yani mütekellimin bir hadise karşısında hissettiği düşünceleri ve duyguları dışa vurmasıdır. Bu çerçevede sıtma hastalığına yakalanan Mütenebbî’nin şu beyitleri istifhamın taaccüp manasına misaldir:

<sup>384</sup> Cum’a, **Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ**, s. 160; Atîk, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 100; Matlûb **Mu’cemu’l-Mustalahât**, c. I, s. 192.

<sup>385</sup> Kalkîle, **el-Belâgatü’l-İstîlâhiyye**, s. 174.

<sup>386</sup> Atîk, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 100.

<sup>387</sup> Cum’a, **Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ**, s. 159.

<sup>388</sup> Kalkîle, **el-Belâgatü’l-İstîlâhiyye**, s. 170; Beysûnî, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 400.

<sup>389</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 203; Cum’a, **Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ**, s. 159.

[فكيف وصلت أنت من الزحام]

[أَبْنْتُ الدَّهْرَ عِنْدِي كُلُّ بَنْتٍ]

“Zamanın sıkıntısı mı? (Zaten) benim yanımda her türlü sıkıntı vardı. O halde bu kadar sıkıntı veren izdihamın içinden bana nasıl ulaştın?”<sup>390</sup>

Şair buradaki istifham ifadeleriyle, pek çok sıkıntıya rağmen üstüne bir de sıtma hastalığına yakalanmasını hayretle karşıladığını vurgulamıştır. Mütenebbî şu beyitlerde ise istifhamı tazim anlamında kullanmıştır:

[فَقَدْتُ بِفَقْدِكَ نِيرًا لَا يَطْلُعُ]

[مَنْ لِلْمَحَافِلِ وَالْجَحَافِلِ وَالسَّرَى]

[ضَاعُوا وَمَتَّكَ لَا يَكَادُ يُضَيِّعُ]

[وَمَنْ اتَّخَذَتْ عَلَى الضُّيُوفِ خَلِيفَةً]

“Gruplar, ordular ve bölükler kimin içindir? Bütün bunlar seni kaybetmekle, ışığını kaybetti. Artık ışık doğmuyor. Misafirler için kimi halife edindin? Onlar kaybolup gitti. Senin mislin gibi birisi olsaydı, o misafirleri kaybetmeyebilirdi.”<sup>391</sup>

Anlaşıldığı üzere bu beyitlerde şair, sahip olduğu birtakım hasletlerinden dolayı muhatabına övgülerde bulunmakta ve onu yüceltmektedir. Bu çerçevede istifhamın taaccüp manasına şu ayet misal verilebilir: قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ “Elçiler de 'Allah'ın işine mi şaşıyorsun? Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerinizdedir. Ey hâne halkı! Şüphesiz ki O, övülmeye lâyıktır, şanı yücedir.' dediler.” (Hûd 11/73). Yüceltme manasına ise şu ayette zikredilen لِهَذَا الْكِتَابِ “Bu nasıl kitaptır?” ifadesi misaldir: يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَايِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا “Vay halimize! Bu nasıl kitaptır? Küçük-büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş!” (el-Kehf 18/49).

Arap dilinde istifhamın burada zikredilenlerin dışında pek çok mecazi kullanımı vardır. Bunlar içerisinde emir, nehiy, dua, temenni, rica, tekit, ihbâr, medih, zem, çokluk, arz, teklif, ünsiyet, hatırlatma ve bilgi verme gibi anlamlar sayılabilir.<sup>392</sup> Ayrıca bir istifham ifadesi, aynı anda birden çok mecazi manaya gelebilmektedir. Bütün bu mecazi manalar, inşâî ifadelerin diğer türlerinde olduğu gibi muhatabın durumuna, sözün bağlamına ve ortamına göre farklılık göstermektedir. Bu açıdan yaygın ve zengin bir kullanım alanına sahip olan istifham ifadeleri, Kur'an'da da büyük oranda mecazi manalarda kullanılmıştır. Kur'an'da istifham türünden ifadelerin çokça kullanılması, hem Kur'an dilinin şifahi karakterini hem de Kur'an'ın muhataplarla kurmuş olduğu canlı, dinamik ve etkileyici diyalogu göstermektedir. Çünkü Kur'an'da istifham ifadelerinin çokça kullanılması, mütekellim yani vahiy ile muhataplar arasında salt bilgi verici ve bilgi yoksunluğuna dayalı bir ilişki olmadığına delalet etmektedir. Bunun ötesinde Kur'an çeşitli açılardan sorular sorarak muhatapları hitabın içine çekmekte, onların zihinlerini ve algılarını harekete

<sup>390</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 400.

<sup>391</sup> Kalkile, *el-Belâğatü'l-Istîlâhiyye*, s. 170.

<sup>392</sup> Bkz. Atık, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 96-111; Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 396-410; Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, c. I, 271-302; İrmak, *Haber ve İnşâ*, s. 200-243.

geçirmekte, böylece onlar üzerinde bir etki oluşturmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda bu durum muhatapların pasif düzeyde sözün alıcı durumunda olmadıklarına, aksine bizzat katılımcısı olduklarına işaret etmektedir. Buna göre istifham ifadelerinde anlam muhatabın söze katılımıyla birlikte açığa çıkmaktadır. Bu noktada soru sormak, anlamın ortaya çıkmasının en güçlü araçlarından birisini oluşturmaktadır. Gadamer'in (ö. 2002) ifadesiyle bir sözün manası, onu bir soruya cevap olarak anlamaktan geçmektedir.<sup>393</sup> Bu açıdan bakıldığında sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleneceği üzere Kur'an'daki farklı varlık türlerine ve alanlarına yönelik her bir haber - sözün içinde geçmesi de- mukadder bir soruya ya da soruna cevap olarak zikredilmiştir. Bu mukadder soru, ilgili olduğu cevaba inşâî bir boyut kazandırmaktadır. Dolayısıyla Kur'an haberlerini soru-cevap diyalektiği içerisinde okumak, bu haberlerdeki inşâî boyutun tespiti açısından son derece önemlidir. Zira her bir haberin anlamı, kendisine cevap teşkil eden soru ile birlikte okunduğunda açığa çıkmaktadır. Bu soru-cevap ilişkisi doğru bir şekilde kurulmadığı ya da yanlış kurulduğu takdirde ilgili habere dair çok farklı okumaların ortaya çıkması kaçınılmazdır.

#### 1.2.4. Nida ve Mecazi Anlamları

Arap dilinde talep bildiren inşâî ifadelerin dördüncüsü nida üslubudur. Bu bağlamda nida, "bir istek ve arzu doğrultusunda mütekellimin muhataba çağrıda bulunması ve muhatabın kendisine yönelmesini istemesi" şeklinde tarif edilebilir.<sup>394</sup> Arap dilinde nida ifadeleri ادعو "çağırıyorum", انادي "sesleniyorum" veya اقبل "yönel" gibi fiillerin yerine geçen birtakım edatlarla yapılmaktadır. Bu edatları أ , أي , يا , أيا , هيا , آ , اي , وا , آي , آ şeklinde sıralayabiliriz. Bunlar içerisinde أ ve أي yakın, geri kalanlar ise uzak muhatap için kullanılmaktadır.<sup>395</sup> Buradaki uzaklığın hem mesafe hem de makam itibarıyla olması mümkündür. Örneğin احمّد افّتح النافذة التي بجوارك "Ey Muhammed! Yanındaki pencereyi aç!" cümlesi, yakın muhataba yönelik bir nidadır.<sup>396</sup> Buna mukabil şu beyitler ise nidanın uzak muhataplar için kullanıldığına misaldir:

[يَا نَسِيمَ الصَّبَا بَلِّغْ تَحِيَّتَنَا مَنْ لَوْ عَلَى الْبُعْدِ حَيًّا كَانَ يَحْيِينَا]

"Ey sabah esintisi! Şayet uzakta olan canlı bizi diriltecekse, selamımızı ona ulaştır."<sup>397</sup>

Arap dilinde asıl itibarıyla yakın ve uzak muhataplar için vaz' edilmiş nida edatları bazı edebî maksatlar gözetilerek birbiri yerine kullanılabilir. Şöyle ki gerçekte uzakta

<sup>393</sup> Hans Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009, c. II, s. 152.

<sup>394</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 430; Mağribî, **Mevâhibu'l-Fettâh**, c. I, s. 517; Meydânî, **el-Belâğatü'l-Arabiyye**, c. I, s. 240.

<sup>395</sup> İsfârâyînî, **Atvel**, c. I, s. 605; Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 410; Matlûb, **Esâlibu'l-Belâğa**, s. 128.

<sup>396</sup> Atîk, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 115.

<sup>397</sup> Matlûb, **Esâlibu'l-Belâğa**, s. 129.

olmayan bir kimse, kendisi için seslenildiğinin farkında olmaması nedeniyle uzakta bulunan bir kimse gibi değerlendirilir. Şu beyitler buna örnektir:

[أَيَا مَنْ عَاشَ فِي الدُّنْيَا طَوِيلًا وَأَفْنَى الْعَمْرِ فِي قَبِيلٍ وَقَالَ]  
“Ey dünyada uzun yaşayan ve ömrünü dedikodu ile tüketen kimse!”<sup>398</sup>

Bu beyitlerde şair gafil durumda olan muhatabı tahrik etmek ve onun dikkatini çekmek için uzak muhatap için kullanılan أَيَا edatını kullanmayı tercih etmiştir. Ayrıca muhatabın şerefli ve üstün oluşunu vurgulamak ya da onu aşağılamak ve küçümsemek için yakın yerine uzak nida edatı kullanılabilir. Yanında olduğu halde kölenin efendisine يَا مَوْلَايَ “Ey Efendim!” demesi birinci duruma, أَيَا هَذَا أَتَطْمَعُ فِي الْمَعَالِي “Hey sen! Sen kimsin ki yüksek mertebeleri istiyorsun!” cümlesi ise ikinciye misaldir.<sup>399</sup> Bazen de mütekellim, zihnen ve kalben kurmuş olduğu yakınlık sebebiyle uzakta olan muhataba sanki yanındaymış gibi seslenir. Buna örnek şu beyitler verilebilir:

[أَسْكَنْ نَعْمَانَ الْأَرَاكِ تَيْقَنُوا بِأَنْكُمْ فِي رُبْعِ قَلْبِي سَكَّانُ]  
“Ey Na‘mânü’l-Erâik (vadisinin) sakinleri! Şunu kesin olarak bilin ki siz kalbimdeki evin sakinlerisiniz.”<sup>400</sup>

Bu beyitlerde şair, muhataplar uzakta olmasına rağmen onlarla olan duygusal yakınlığını vurgulamak gayesiyle yakın muhatap için kullanılan nida harfini tercih etmiştir. Dolayısıyla mütekellimin hedeflediği maksat doğrultusunda nida harfleri, muhatabın durumuna, sözün ortamına ve bağlamına göre farklı manalara gelebilmektedir. Bütün bu manalarda mütekellim, muhatabın ilgisini ve dikkatini kendi üzerine çekerek bir şekilde onu yönlendirmeye çalışmaktadır. Bu yönlendirmenin tamamlayıcı bir unsuru olarak, verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi nidadan sonra genellikle emir ya da nehiy bildiren bir ifade zikredilmektedir. Bu çerçevede Arap dilinde nida bildiren beyanlar teşvik, yardım dileme, tehdit, tembih ve tahassür gibi farklı manalarda kullanılmaktadır.

**a) Teşvik:** Nida ifadelerinin kullanıldığı anlamlardan biri olan teşvik, muhatabı yaptığı veya yapması gerektiği bir şeye özendirme ve yönlendirme manası taşımaktadır.<sup>401</sup> Buna göre mütekellim seslendiği muhataptan bir şey yapmasını talep eder. Bu açıdan bakıldığında nidanın bu kullanımı emir üslubu mesabesindedir. Zulüm gördüğü için şikayette bulunan bir kimseye يَا مَظْلُومُ تَكَلِّمْ “Ey mazlum kimse! Konuş!” denilmesi buna örnektir. Burada mütekellim nida ifadesiyle muhatabıyla bir yakınlık kurarak, onu şikayetine

<sup>398</sup> Atık, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 116.

<sup>399</sup> Kalkile, *el-Belâğatü’l-İstîlâhiyye*, s. 184.

<sup>400</sup> Taftâzânî, *Mutavvel*, s. 430.

<sup>401</sup> Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh*, s. 368; Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, s. 119.

dair konuşmaya teşvik etmektedir.<sup>402</sup> Mütenebbî'nin Seyfüddevle'ye karşı söylediği şu beyitler de nidanın teşvik manasına misaldir:

[يَا أَعْدَلَ النَّاسِ إِلَّا فِي مُعَامَلَتِي      فَيْكَ الْخِصَامُ وَأَنْتَ الْخَصْمُ وَالْحُكْمُ]  
“Bana karşı muamelen hariç, Ey insanların en adili! Hüküm sana aittir. Öyle ki hasım da sensin hüküm de sen.”<sup>403</sup>

Şair bu beyitlerde *يا أعدل الناس* ifadesiyle muhatabını, kendisine yönelik hüküm verirken adil davranmaya teşvik etmektedir. Kur'an'da *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* “*Ey İman Edenler!*”, *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* “*Ey İnsanlar!*”, *يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ* “*Ey İsrailoğulları!*”, *يَا أُولَى الْأَلْبَابِ* “*Ey Akıl Sahipleri!*”, *أَهْلَ الْكِتَابِ* “*Ey Ehl-i Kitap!*” gibi ifadelerle birlikte nidanın teşvik anlamının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu tür beyanlardan sonra genellikle; “İbadet edin”, “İtaat edin”, “Sakının” ve “Zikredin” gibi bir emir fiili ya da “Niçin küfrediyorsunuz?”, “Neden yüz çeviriyorsunuz?” ve “Niçin tartışıyorsunuz?” gibi istifham ifadesi zikredilmektedir.<sup>404</sup> Bu bakımdan nida ifadeleriyle muhatabın algısı ve dikkati söze çekilmekte, bir anlamda söze katılımı sağlanmakta, ardından emir ve istifham zikredilerek sözün muhatap üzerindeki etkileyciliği artırılmaktadır.

**b) Yardım Dileme:** Arap dilinde nida üslubunun yardım dileme anlamı kimi zaman dua kimi zaman da istiğâse (إِسْتِغَاثَة) kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu açıdan istiğâse, yardım dilemenin ötesinde bir yakarışı bildirmektedir.<sup>405</sup> Söz gelimi *يَا زَيْدًا لِلْفُقَرَاءِ* “*Ey Zeyd, fakirlere yetiş!*” cümlesi bu türden bir yakarışı anlatmaktadır. Aynı şekilde *يَا اللَّهُ لِلْمُؤْمِنِينَ* “*Ey Allah'ım, müminlere yetiş!*” cümlesi de nidanın yardım dileme anlamına misaldir.<sup>406</sup> Bu çerçevede örnek olarak şu beyitler zikredilebilir:

[يَا لَقَوْمِي وَيَا لَأَمْتَالِ قَوْمِي      لِأُنَاسٍ عُنُوهُمْ فِي أَرْبَابِي]  
“Ey kavmim ve Ey kavmim gibi olanlar! Küstahlıkta (bana karşı) aşırılık yapan insanlara yetişin.”<sup>407</sup>

Şair bu beyitlerde nida ifadesiyle kendisine zulmeden ve büyüklük taslayan insanlara karşı kavminden ve kavmi gibi olanlardan yakarıшта bulunarak yardım dilemektedir. Dualarda sıkça kullanılan, *يَا رَبِّ* “*Ey Rabbim!*” ifadesinde böyle bir yakarış anlamı mevcuttur. Bu minvalde Kur'an'da Hz. İbrâhîm'in dilinden tahkiye edilen şu dua buna örnektir: *رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ* “*Ey Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni, ana babamı ve inananları bağışla.*” (İbrâhîm 14/41). Nidanın bu manasında

<sup>402</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 414.

<sup>403</sup> Atîk, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 117.

<sup>404</sup> Örnek ayetler için bkz. el-Bakara 2/21, 122, 153; Âl-i İmrân 3/65, 98, 99; el-Mâide 5/59; el-A'râf 7/65.

<sup>405</sup> Abbâs, *el-Belâğa*, s. 167; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 119.

<sup>406</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 119.

<sup>407</sup> Beysûnî, *İlmu'l-Me'ânî*, s. 415.

mütekellim, muhatabın yardımına oldukça fazla ihtiyaç duymakta ve bu yardım çağrısında son derece samimi ve içten davranmaktadır.

**c) Tehdit:** Arap dilinde nida üslubunun kullanıldığı manalardan birisi terhîb, vaîd ve zecr gibi kelimelerle ifade edilen tehdit anlamıdır.<sup>408</sup> Buna göre mütekellim nida üslubuyla muhatabına seslenerek, istemediği bir fiilin yapılması ya da istediği bir fiilin yapılmaması durumunda ona gözdağı vermeyi ve onu korkutmayı amaçlar. Bu açıdan mütekellim gerçekleşmesini arzu ettiği bir şeye dair muhatabına bir davranış ve tutum kazandırmayı hedeflemektedir. Bundan dolayı nidanın diğer kullanımlarında olduğu gibi burada da nidadan sonra yaygın olarak emir ya da nehiy bildiren bir ifade getirilir. Bu çerçevede Câhiliye dönemi Arap şairlerinden olan Mühelhil b. Rabî‘a’nın (ö. 525) Bekr oğullarına karşı söylediği şu beyitler, nidanın tehdit anlamına misaldir:

[يَا لِبَكْرِ أَنْشُرُوا لِي كَلْبِيَا      يَا لِبَكْرِ أَيْنَ أَيْنَ الْفَرَاوُ]  
“Ey Bekr oğulları! Benim için (öldürdüğünüz) Kuleyb’i diriltin. Ey Bekr oğulları!  
(Şimdi) nereye kaçacaksınız?”<sup>409</sup>

Şair bu beyitlerde kardeşi Kuleyb’i öldüren Bekr oğullarını tehdit etmektedir. Dikkat edilirse buradaki nidanın tehdit anlamı, hem sözün bağlamından hem de devamında gelen ifadelerden anlaşılmaktadır. Kur’an’da nidanın bu manasına örnek şu ayet zikredilebilir: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ “Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının!” (el-Hac 22/1). Burada يَا أَيُّهَا النَّاسُ “Ey insanlar!” nidası ve اتَّقُوا “Sakının” emri, devamında gelen ifadelerle birlikte düşünüldüğünde, özellikle inkârcı muhataplara yönelik bir tehdit bildirmektedir.

**d) Tembih:** Nidanın kullanıldığı anlamlardan bir diğeri tembih olup uyarı, ikaz ve ihtar gibi manalara gelmektedir. Bu açıdan nida ifadesiyle belli bir şeye dikkat çekmek amaçlanır. Esasında nidanın bütün kullanımlarında bir şeye dikkat çekme anlamı vardır.<sup>410</sup> Fakat burada hem muhataba hem de nidanın konusuna dair güçlü bir tembih vurgusu yapılır. Bundan dolayı nidanın tembih anlamında nida edatıyla birlikte özellikle أَلَا، رَبِّ، لَيْتَ gibi edatlar sıklıkla kullanılır. Bu bağlamda كُنْتُ صَبِيًّا مُرْضَعًا “Ey keşke emzirilen bir çocuk olsaydım!” cümlesi buna misaldir.<sup>411</sup> Bu örnekte mütekellim hem temenni hem de nida ifadesiyle muhatabı etkilemeye çalışarak dikkatini bir şeye çekmeye çalışmaktadır. Diğer bir örnek için şu beyitler zikredilebilir:

[أَلَا يَا أَبَايَ الرَّيْمُ الْ      لَدِي يَبْرُقُ شَفَاؤُ]

<sup>408</sup> Cum‘a, *Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ*, s. 202.

<sup>409</sup> Beysûnî, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 416.

<sup>410</sup> Matlûb, *Esâfibu’l-Belâğa*, s. 130; Beysûnî, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 417.

<sup>411</sup> Cum‘a, *Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ*, s. 210.

“Ey baba! Kulaklarında küpelerin parladığı ceylana dikkat et!”<sup>412</sup>

Şair bu beyitlerde أَلَا ve يَا edatlarını kullanmak suretiyle muhatabının dikkatini çekerek onun nefsinde güçlü bir etki oluşturmayı hedeflemiştir. Kur’an’da temenni bildiren لَيْت edatıyla beraber nidanın bu manasının sıklıkla kullanıldığını söyleyebiliriz. Hz. Meryem’in içinde bulunduğu duruma dikkat çekmek için söylediği şu ifadeler buna misaldir: *“Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım!” dedi.*” (Meryem 19/23).

**e) Tahassür:** Nida üslubunun sıklıkla kullanıldığı manalardan bir diğeri olan tahassür, mütekellimin ulaşamadığı veya pişman olduğu bir şeye yönelik hayıflanmasını, şikâyet etmesini ve özlem duymasını bildirmektedir.<sup>413</sup> Bu noktada özellikle elde edilmesi ya da gerçekleşmesi artık mümkün olmayan geçmişe dair bir pişmanlık vurgusu yapılır. Buna misal şu beyitler zikredilebilir:

[يَا شَبَابِي وَأَيْنَ مَنِّي شَبَابِي]      [أَذْنَتْنِي جِبَالُهُ بِأَنْقِصَابِ]

“Ey gençliğim! Nerde benim gençliğim! Gençliğimin iplerinin kesildiği haberi bana geldi.”<sup>414</sup>

Şair bu beyitlerde nida üslubunu kullanarak gençliğinin sona ermesi nedeniyle son derece üzüldüğünü ve o yıllara ziyadesiyle özlem duyduğunu anlatmaktadır. Kur’an’da nidanın bu manası özellikle inkârcıların ahiretteki pişmanlığı bağlamında يَا وَيْلَتَى “Eyvah bize!” ve يَا حَسْرَتَنَا “Vay halimizel!” formuyla çokça kullanılmıştır. Zalim kimselerin pişmanlığının tahkiye edildiği şu ayet birincisine misaldir: *“Eyyvah bizlere! Bizler gerçekten zalim kimseler idik, dediler.”* (el-Enbiyâ 21/14). İkincisine örnek inkârcı olan bir kimsenin ahiretteki pişmanlığının tahkiye edildiği şu ayet zikredilebilir: *“O gün inanmayan kimsenin şöyle demesinden sakının): İşlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime! Gerçekten ben alay edenlerdendim!”* (ez-Zümer 39/56).

Arap dilinde nidanın mecazi manaları, burada zikredilenlerle sınırlı olmayıp taaccüp, ihtisas, nudbe, hatırlatma, alay etme, yüksek görme, övgü, yergi, temenni, dua, terğib ve terhib gibi daha başka anlamlar da sayılabilir.<sup>415</sup> Bütün bu manalar, inşâî ifadelerin diğer türlerinde olduğu gibi muhatabın durumundan, sözün bağlamı ve ortamından anlaşılmaktadır. Ayrıca nida üslubu yazılı diden ziyade, sözlü dilin en yaygın anlatım

<sup>412</sup> Cum’a, *Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ*, s. 210.

<sup>413</sup> Kâsın – Dîb, *Ulûmu’l-Belâğa*, s. 308; Beysûnî, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 417.

<sup>414</sup> Matlûb, *Esâlibu’l-Belâğa*, s. 130.

<sup>415</sup> Bkz. Cum’a, *Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ*, s. 191-213; Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, c. I, s. 246-251; Beysûnî, *İlmu’l-Me’ânî*, s. 414-419.



tarzlarından birisidir. Öte yandan nidanın bütün kullanımlarında, muhatabın zihni tahrik edilerek dikkatini ve ilgisini bir şeye çekmek suretiyle onda bir etki oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bundan dolayı nida ifadelerinden sonra sıklıkla inşânın yaygın türlerinden olan emir ve nehiy zikredilmektedir.

### 1.2.5. Temenni ve Mecazi Anlamları

Arap dilinde talep bildiren inşâî ifadelerin sonuncusu “temenni” üslubudur. Belagat ilminde temenni bir kavram olarak “aşırı bir arzu ve istek duyarak bir şeyin husulünü talep etmek” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>416</sup> Diğer bir tanıma göre ise mütekellimin imkânını ummadığı bir şeyi irade etmesidir.<sup>417</sup> Bu açıdan temenni anlamı taşıyan ifadelerde bir şeyin vukuuna yönelik şiddetli bir arzu olsa da onun gerçekleşmesi yönündeki beklenti düşüktür. Zira mütekellimin beklentisi itibariyle temenniye konu olan şeyin gerçekleşmesi, ya çok uzak bir ihtimal ya da imkânsızdır. Bu noktada temenni ve teraccî (rica) bildiren ifadeler arasında ayırım yapılmıştır. Şayet arzu duyulan şeyin gerçekleşmesine yönelik herhangi bir beklenti yoksa temenni, aksi halde teraccî olarak isimlendirilmiştir. Bu bağlamda ليت الشباب يعود “Keşke gençlik geri dönse!” ifadesi temenniye, لعل أنجح “Umulur ki başarır!” cümlesi ise teraccîye örnektir.<sup>418</sup> Bu minvalde Arapçada ليت lafzı temenni, عسى ve لعل lafızları ise teraccî için vaz’ edilmiş temel ifadelerdir.<sup>419</sup> Öte yandan belagat âlimlerinin geneli temenniye “talebî inşâ”, teraccîyi ise aslen ihbâr manasında olduğu için “gayr-i talebî inşâ” içerisinde saymışlardır. Buna göre temenni talep, teraccî ise ümit ve beklenti bildirmektedir.<sup>420</sup> Fakat bu ayırımın anlaşılabilir olduğunu söylemek zordur. Zira gerek temenni gerekse de teraccî - kastedilmek istenen manalar arasında bir farklılık olsa da- en nihayetinde bir talep bildirmektedir. Bundan dolayı Kalkîle, temenni ve teraccînin talep bildirdiğini vurgulayarak ikisini de talebî inşâ başlığı altında değerlendirmiştir ki bize göre de doğru olan budur.<sup>421</sup>

Arap dilinde temenni genel itibariyle “et-temenni’l-mustehîl” ve “et-temenni’l-ba’îd” olarak ikiye ayrılmıştır. Birincisinde arzu duyulan şeyin gerçekleşmesi imkânsız olup şu ifadeler buna örnektir: فليت الليل فيه كان شهراً “Keşke orada bir gece bir ay olsa!” İkincisinde ise arzu edilen şeyin gerçekleşmesi mümkün olmakla beraber bu yöndeki beklenti oldukça düşüktür. Söz gelimi ليت لي دارا “Keşke bir evim olsa!” ifadesinde sözü edilen durumun gerçekleşmesi mümkün olsa da bu beklenti mütekellim tarafından fakirlik gibi sebeplerden

<sup>416</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 418; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 407; Mağribî, **Mevâhibu’l-Fettâh**, c. I, s. 460.

<sup>417</sup> Zennâd, **Durûs fi’l-Belâğati’l-Arabiyye**, s. 128.

<sup>418</sup> İsferyânî, **Atvel**, c. I, s. 569; Sübkî, **Arûsu’l-Efrâh**, c. I, s. 455; Atîk, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 111.

<sup>419</sup> Sübkî, **Arûsu’l-Efrâh**, c. I, s. 455; Atîk, **İlmu’l-Me’ânî**, s. 96-111.

<sup>420</sup> Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 407; Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 336; Abbâs, **el-Belâğa**, s. 163.

<sup>421</sup> Kalkîle, **el-Belâğatü’l-İstılâhiyye**, s. 149.

dolayı uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Diğer taraftan Arapçada temenni üslubu için vaz‘ edilmiş temel ifade لبت lafzı olsa da mecaz yoluyla هلا , لوما , لو , لعل gibi edatların temenni anlamında kullanıldığı zikredilmiştir.<sup>422</sup> Bu minvalde هل edatına örnek kâfirlerin ahiretteki durumunu tasvir eden şu ayet verilebilir: فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ “Bir çıkış yolu olsa ya” (el-Mü’min 40/11). Şu ayet ise edatının temenni anlamında kullanıldığına misaldir: أَهْ كَرَّةٌ فَتَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “Ah keşke bizim için bir dönüş daha olsa da müminlerden olsak!” (eş-Şu‘arâ 26/102). هل edatının temenni anlamına ise şu ayet örnektir: وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ “Firavun; Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule inşa et; umarım ki (göklerin) bazı yollarına ulaşırım.” (el-Mü’min 40/11). Öte yandan هلا , لوما , لعل edatları genellikle bir şeye yönelik duyulan pişmanlık manasında kullanılır. Söz gelimi هلا أكرمت زيدا “Keşke Zeyd’e ikramda bulunsaydım!” cümlesi pişmanlık bildirmektedir.<sup>423</sup>

Temenni üslubunun emir, nehiy ve istifham üsluplarındaki gibi zengin bir kullanım alanı olmasa da insanın düşüncesini ve zihin dünyasını etkileyen bir güce sahiptir.<sup>424</sup> Bu açıdan temenni üslubu gerçekleşmesi zor ya da imkânsız bir şeye dair duyulan arzuyu bildirmenin ötesinde, farklı maksat ve manaları içinde barındırmaktadır. Şöyle ki temennide sadece arzu edilen şeyin zor ve imkânsız olduğuna yönelik bildirimde bulunulmaz. Aksine temenni bildiren bir beyan; teraccî (beklenti), özlem, pişmanlık, ümitsizlik ve hayıflanmak gibi mesajlar içerir. Bu çerçevede Mütenebbî’nin şu beyitleri temenninin teraccî manasına örnektir:

[فَلَيْتَ هَوَى الْأَجْبَةِ كَانَ عَدْلًا      فَحَمَلَ كُلَّ قَلْبٍ مَا أَطَاقَا]

“Keşke sevgili olan kimselerin aşkı adil olsa! Keşke o kimseler, her kalbi güç getireceği şeyle yükümlü tutsa!”<sup>425</sup>

Şair bu beyitlerde فَلَيْتَ ifadesini, لعل anlamında kullanarak zor ya da imkânsız olan bir şeyi arzulamamakta, bilakis dilediği şeyin gerçekleşmesini ummaktadır. Bu noktada bir taraftan mevcut duruma yönelik şikayetini belirtirken, diğer taraftan temennide bulunduğu şeyin yerine getirilmesine yönelik arzusunu dile getirmektedir. Temenninin en yaygın anlamlarından birisi pişmanlık ve üzüntü olup Mütenebbî’nin şu beyitleri buna misaldir:

[فَيَا لَيْتَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ أَجْبَتِي      مِنْ الْبُعْدِ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ الْمَصَائِبِ]

“Keşke benimle sevdiklerim arasında olan uzaklık kadar, musibetlerle benim aramda da uzaklık olsa!”<sup>426</sup>

<sup>422</sup> İsferyânî, *Atvel*, c. I, s. 569; Sübkî, *Arûsu’l-Efrâh*, c. I, s. 455; Atîk, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 96-111.

<sup>423</sup> Beysûnî, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 424.

<sup>424</sup> Cum‘a, *Cemâliyyetü’l-Haber ve’l-İnşâ*, s. 172.

<sup>425</sup> Atîk, *İlmu’l-Me‘ânî*, s. 114.

<sup>426</sup> Seyyid Ca‘fer, *Esâlibu’l-Me‘ânî*, s. 122.

Şair bu beyitlerde başına gelen musibetlerden dolayı oldukça üzüntü duyduğunu temenni üslubuyla anlatmıştır. Temenni üslubu Kur'an'da özellikle kâfirin ahiretteki pişmanlıklarının tahkiyesi bağlamında çokça geçmektedir. O ayetlerden birisi şöyledir: وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ *“Ateşin karşısında durdurulup da, 'Ah keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin ayetlerini yalanlamasak ve müminlerden olsak!' dedikleri vakit (hâllerini) bir görsen!”* (el-En'âm 6/27). Dikkat edilirse bu ayette salt olarak kâfir kimselerin ahirette tekrar dünyaya geri dönmeyi temenni edeceklerine yönelik bildirimde bulunulmamaktadır. Kurtubî'nin de işaret ettiği gibi bu ayette, dünyada iken dirilişi inkâr eden ve Hz. Peygamber'i yalanlayan kimselere bir mesaj verilmektedir.<sup>427</sup> Yani vahiy ve Hz. Peygamber karşısında takındıkları mevcut tutum sebebiyle kâfirlerin ileride pişman olacakları tahkiye edilerek, bir anlamda inkârcılar konuşturularak, yol yakinken dünyadaki inkârlarından vazgeçmeleri hedeflenmektedir. Zaten temenni üslubunda gerçekleşmesi mümkün görülmeyen bir şeyin aşırı düzeyde istenmesi ve arzu edilmesi, o şeye dair duyulan derin pişmanlığın bir göstergesidir. Dolayısıyla Kur'an'da özellikle ahiret bağlamında kâfir kimselerin geçmişte yaptıklarına veya yapmadıklarına dair pişmanlıklarının bir göstergesi olarak temennide bulunmaları, ileride olacak bir duruma işaret etmenin yanı sıra şimdi-burada var olan insan açısından işlevsel bir değer taşımaktadır. Esasında ahirete dair Kur'an'ın bütün anlatılarında genel temanın bu olduğunu söyleyebiliriz ki bunun ayrıntıları bir sonraki bölümde incelenecektir.

#### 2.4. Haberî ve İnşâî İfadelerin Birbirinin Yerine Kullanılması

Buraya kadar haberî ve inşâî ifadelerin insanın zihnini ve düşüncesini etkileyen, onda bir kavrayış ve davranış oluşturan oldukça zengin bir kullanım alanına sahip olduğunu gördük. Buna göre dilin belirli kalıplarını aşan bu ifade biçimleri, olguya ve gerçekliğe dair zihinde oluşan anlamın daha farklı formlar içerisinde muhataba aktarılmasına imkân vermektedir. Arap dilinde edebî dilin bu geniş imkânlarından birisi de haberî bir ifadenin inşâ ya da inşâî bir ifadenin haber manasında kullanılmasıdır. Nitekim haberin mecazi manaları arasında emir, nehiy gibi inşânın yaygın türleri sayılırken, inşâî ifadelerin mecazi anlamları içerisinde ise haber sayılmıştır. Ayrıca daha önce işaret edildiği üzere haberin mecazi manalara inşâ yoluyla delalet ettiği belirtilmiştir. Bu yönüyle haber ve inşâ ayrımının mutlak bir ayrım olmadığı, aksine son derece geçişken olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle dilin bu iki temel kategorisi arasında statik değil, dinamik bir ilişki vardır. Nitekim Sekkâkî, talep ve haber cümlelerinin müktezâ-i zâhirin dışına çıkarak yaygın bir şekilde birbirinin yerine kullanıldığını ve bunun Arap belagatının temel esaslarıyla uyum arz ettiğini

<sup>427</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VI, s. 409.

vurgulamıştır.<sup>428</sup> Öte yandan bu geçişken üslup salt edebî bir zevk ve estetik bir değer taşımanın ötesinde, dilin bir bütün olarak yapılandırıcı etkisini göstermektedir.

Bu minvalde çoğu zaman haberî formda olan bir ifade, sözün bağlamına göre dua, tembih, emir, nehiy, yönlendirme ve yol gösterme gibi pek çok inşâî manaya gelebilmektedir.<sup>429</sup> Söz gelimi bir kimseye dua maksadıyla söylenen şu ifadeler buna misaldir: عَاذَكَ اللَّهُ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ عَصَمَكَ مِنَ الْحَيْرَةِ وَ وَفَّقَكَ لِلتَّقْوَى “Allah seni şüpheden korudu, şaşkınlıktan önledi ve takvaya muvaffak kıldı.”<sup>430</sup> Bu cümlede عَاذَكَ, عَصَمَكَ, وَفَّقَكَ fiilleri esasında mâzî fiil kalıbında birer haberdur. Ancak mütekellim bu ifadelerle, muhataba bir durumun bilgisini aktarmamakta, aksine “uzak etsin”, “önlesin” ve “muvaffak kılsın” şeklinde dua manası kastetmektedir. Bu üslup Arap dilinde sıkça kullanılmaktadır. Tabii olarak “Buradaki dua anlamı neden doğrudan inşâî bir formda değil de haberî bir formda beyan edilmiştir?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Duanın mâzî fiil formunda yapılması, mütekellimin duasına konu olan hususların muhatap için gerçekleşmesine yönelik bir samimiyet ve içtenlik vurgusu taşımaktadır.<sup>431</sup>

Bazen haber suretinde bir ifadeyle emir anlamı kastedilmektedir. Bir kimsenin, muhatabından bir konuyu okumasını talep ederek تَقْرَأْ مَوْضُوعَ كَذَا “Konuyu okuyorsun.” demesi buna misaldir. Zira mütekellim bu cümlede “Konuyu oku.” şeklinde emir manası kastetmektedir.<sup>432</sup> Diğer yandan لَا تَأْتِينِي غَدَا “Yarın bana gelmiyorsun.” cümlesi haberî formdaki ifadelerin nehiy anlamında kullanılmasına örnektir. Öyle ki mütekellim bu ifadeyle “Yarın bana gelme.” şeklinde nehiy manası murat etmektedir.<sup>433</sup> Arap dilinde haber kalıbındaki ifadeler, teşvik ve tahzir manasına da gelmektedir. Bu minvalde şu beyitler zikredilebilir:

[يُفَوِّتُ ضَجِيعَ التَّرَهَاتِ طَلَابُهُ وَيَذْنُو إِلَى الْحَاجَاتِ مَنْ بَاتَ سَاعِيًا]

“Batıl şeylerle yatıp kalkan kimse, taleplerine ulaşamaz. Çabalayarak geceleyen ise ihtiyaçlarına yaklaşır.”<sup>434</sup>

Burada arzu edilen bir şeye ulaşmak için, batıl şeylere takılıp kalınmadan çaba ve gayret gösterilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla şair haber suretindeki bu ifadelerle, muhatabını batıl şeyleri karargâh edinmekten sakındırması, onu hak yolda çabalamaya sevk

<sup>428</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 431.

<sup>429</sup> Bkz. Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 433; Mağribî, **Mevâhibu'l-Fettâh**, c. I, s. 520; İsfârâyînî, **Atvel**, c. I, s. 606.

<sup>430</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 432; Taftâzânî, **Mutavvel**, s. 433.

<sup>431</sup> Beysûnî, **İlmu'l-Me'ânî**, s. 426.

<sup>432</sup> Abbâs, **el-Belâğa**, s. 205.

<sup>433</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 432.

<sup>434</sup> Cum'a, **Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ**, s. 80.

ve teşvik etmesi yönüyle inşâî bir mana kastetmektedir. Diğer taraftan bu durumun mukabilinde bazen de inşâ formundaki ifadeler sözün bağlamına uygun olarak haber anlamında kullanılır. Bu çerçevede Küseyyir b. Abdurrahmân Azze'nin (ö. 105/723) şu beyitlerini buna misaldir:

[أَسِئْ بِنَا أَوْ أَحْسِنِ لَا مَلُومَةً لَدَيْنَا وَلَا مَقْلِيَّةَ إِنْ تَقَلَّتْ]  
“İster bize iyilik yap, ister kötülük bizim yanımızda sana kınama yoktur. Sen bizi terk etsen de terk edilecek değilsin.”<sup>435</sup>

Bu beyitlerde أسِئْ بِنَا أَوْ أَحْسِنِ “Bize iyilik ya da kötülük yap” ifadeleri emir kalıbında gelse de haber manası kastedilmiştir. Bu açıdan zikredilen fiilleri yapıp yapmama konusunda serbest bırakıldığı muhataba haber verilmiştir. Daha önce geçtiği üzere istifhamın mecazi kullanımlarından olan tahkik ve takrir anlamı da inşâî beyanların haber manasında kullanıldığına örnektir. Buna misal şu cümle zikredilebilir: أَلَمْ أَفْتَحْ لَكَ كَثِيرًا مِنْ أَبْوَابِ الْخَيْرِ “Senin için pek çok hayır kapılarını açmadım mı?” Bu cümlede istifham takrir bildirmektedir. Bu bakımdan belagat âlimleri tarafından istifhâm-ı takriri, aynı zamanda istifhâm-ı ihbârî olarak isimlendirilmiştir.<sup>436</sup> Söz gelimi Ebû Ubeyde istifham formunda olan bazı ifadelerin ihbâr manasına geldiğine dikkat çekerek Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680) şu beyitlerini buna delil göstermiştir:

[مَا أَبَالِي أَنْتَ بِالْخُزْنِ تَيْسٌ أَمْ لِحَانِي بَظْهَرٍ غَيْبٍ لَيْثٌ]  
“İster keçi gibi hüznle haykırsın, isterse de alçak bir kimse gibi gıyabımda sövsün. Umurumda değil!”<sup>437</sup>

Şair bu beyitlerde istifham ifadesiyle bir şeye dair bilgi talep etmemekte, aksine muhatabının yapacağı şeyler karşısında nasıl bir tutum içerisinde olduğunu ona haber vermektedir. Bu bağlamda Arap dilinde hemze (إِ) ve em (أَمْ) edatı ile birlikte istifham, haber manasında sıklıkla kullanılmaktadır. Haberî ve inşâî ifadeler arasındaki bu geçişkenlik, Kur'an dilinin en yaygın ve en önemli karakteristik özelliklerinden birisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira pek çok ayette bunun örneğini görmek mümkündür. Bu çerçevede haberî formdaki ifadelerle inşâî anlamlar kastedildiğine yönelik şu ayet açık bir örnektir: وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ “Bir zamanlar biz İsrâiloğulları'ndan, 'Yalnız Allah'a kulluk edeceksiniz; ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin' diyerek söz almıştık. Sonra, içinizden küçük bir kesim dışında, sözünüzden döndünüz; hâlâ da sırt

<sup>435</sup> Sekkâkî, **Miftâh**, s. 434.

<sup>436</sup> Matlûb, **Mu'cemu'l-Mustalahât**, c. I, s. 184.

<sup>437</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, **Mecâzü'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Fuat Sezgin, Kahire, Mektebetü'l-Hâneci, 1381/1961, c. II, s. 158.

çevirmektesiniz.” (el-Bakara 2/83). Dikkat edilirse bu ayette Allah, geçmişte İsrailoğulları’ndan birtakım sözler aldığını, ne var ki onların bu sözleri bozduğunu “haber” vermektedir. Hâlbuki burada Zemahşerî’nin de işaret ettiği gibi muhataplara salt, İsrailoğulları’nın geçmişte verdikleri sözleri bozduklarının haberi aktarılmamakta, aksine zikri geçen hususlara bağlı olarak emir ve nehiy türünden inşâî manalar kastedilmektedir. Bu noktada sözün etkinliğini arttırmak için emir ve nehiy formunun yerine özellikle haber formu tercih edilmiştir.<sup>438</sup> Öte yandan şu ayet ise inşânın türlerinden olan istifhamın haber manasında kullanıldığına misaldir: *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* “*İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler.*” (el-Bakara 2/6). Burada istifham ifadesiyle, Hz. Peygamber’in daveti karşısında kâfir kimselerin takındıkları tutum haber verilmektedir. Ayrıca Kur’an’da “Gelmedi mi?”, “Bilmedin mi?”, “Görmedin mi?” gibi istifham ifadeleri takrir manasında olup haber anlamı taşımaktadır.<sup>439</sup> Nitekim bu konu üçüncü bölümle etraflıca işlenecektir.

Esasında haberin bütün edebî kullanımları, bir şekilde muhatapı etkileyici güce sahip olması açısından inşâî bir anlam içermektedir. Bu durum inşâ formunda olan haberî ifadeler için de geçerlidir. Bu takdirde edebî bağlamda haber ve inşâ arasındaki ilişkiyi cümle düzeyinde belirli örneklerle sınırlandırmak yerine, çok daha kapsamlı ve işlevsel bir boyutta düşünmek gerekir. Zaten Arap dilinde haberî ve inşâî ifadelerin anlam ve kullanım zenginliği buna imkân vermektedir. Tabii burada edebî dilin özellikleri açısından haberî ifadelerin inşâî bir tarafının olduğunu söylemek, dilin iki temel kategorisi arasında yapılan haber-inşâ ayrımının ortadan kalkması şeklinde anlaşılabilir. Fakat haber ve inşâ arasındaki geçişkenlik bu ayrımı ortadan kaldırmamakta, tersine daha da kullanışlı ve anlamlı kılmaktadır. Örneğin inşâ kategorisinde yer alan ifade biçimlerinin haberden tamamen ayrılması, bu türden ifadelerin gerçeklikle olan ilişkisinin koparılmasına neden olmaktadır. Nitekim birinci bölümde incelendiği üzere özellikle felsefî birtakım yaklaşımlarda, doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olmadığı gerekçesiyle inşâî ifadelerin gerçeklikle irtibatının olmadığı söylenmiştir.<sup>440</sup> Hâlbuki haberler gibi inşâî ifadeler de bir gerçeklik iddiası taşımaktadır. Bu gerçekliğin bir şekilde anlaşılması açısından emir, nehiy ve istifham gibi ifade türlerinin haber teviline olduğu belirtilmiştir.<sup>441</sup> Buna göre inşâî ifadelerin gerçeklikle olan ilişkisi, haber gibi doğrudan mutabakata dayalı değildir. Şöyle ki inşâî beyanların gerçeklikle olan

<sup>438</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. III, s. 159.

<sup>439</sup> Bkz. el-Bakara 2/107; el-Mâide 5/40; el-Haşr 59/11; Nûh 71/15; el-İnsân 76/1; el-Fecr 89/6; el-Fil 105/1.

<sup>440</sup> Saidirûşen, **Kur’an Dilinin Analizi**, s. 396.

<sup>441</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî** c. XV, s. 325; Râzî, **Me’âlim**, s. 68.

ilişkisi, kendi gerçekliklerini kendileri oluşturmaları ve zımnında gerçekliğin imkânını barındırması yönüyle farklı bir düzeydedir.

Diğer taraftan edebî çerçevedeki haberî anlatıların inşâî boyuttan tamamen soyutlanması, bu tür ifadelerin kuru bir anlatıya ya da salt olgusal bir önermeye dönüşmesine ve kastedilmek istenen mesajın buharlaşmasına sebep olacaktır. Zira edebî haberlerde olgu, kendisi üzerinden üretilmek istenen değere göre anlam kazanmaktadır. Başka bir ifadeyle değerler, olgular aracılığıyla gerçekleşmektedir. Edebî bağlamda olgu ile değer arasında kesin bir ayrım yapılamayacağından, haber ve inşâ arasında mutlak bir ayrıma gitmek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak bu ayrımın işlevselliğini koruması açısından inşâî ifadelerde yapılandırıcı ve dönüştürücü anlamın doğrudan, ihbârî ifadelerde ise dolaylı olduğunu söyleyebiliriz. Burada basit bir örnek verecek olursak bir kimsenin çocuğuna “Ödevini yap.” demesi, doğrudan inşâî bir beyandır. Ancak bu kimse, çocuğundan ödevini yapmasını talep etmek amacıyla ona, “Arkadaşın ödevini yapıyor.” demesi ise haber üzerinden bir inşânın gerçekleştiğini göstermektedir. Buna göre haberî ifadelerdeki inşâî anlam bizzat söze konu olan olguyla değil, o olguya yüklenen değerle ilişkilidir. İnşâî ifadelerde ise bizatihi sözün kendisi eylem ve değer üretmektedir.

Dilin temel iki kategorisi arasındaki bu geçişkenliğin dikkate alınması, haber formunda zikredilen sözlerin de inşâî anlamlar taşıyabileceği sonucuna götürmektedir. Bu noktada Elmalılı'nın Fâtiha sûresinin başında haber formuyla gelen الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “*Bütün hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.*” (el-Fâtiha 1/2) ayetiyle ilişkili şu yorumu haberî ve inşâî beyanlar arasındaki dinamik ilişkiyi göstermektedir:

“Bu cümle evvelâ bize ilim ve iman ifade eden bir cümle-i ihbârîyedir. Ve aynı zamanda tazimi de iş'ar ederek inşâî hamdî müstelzim olduğundan lâzımıyla de bir cümle-i ihbârîyedir. Ve aynı zamanda tazimi de iş'ar ederek inşâî hamdî müstelzim olduğundan lâzımıyla de bir cümle-i inşâîye olur ve zamanı olmıyan bir cümle-i ismiye olduğu cihetle devam ve sübuut ifade eder.”<sup>442</sup>

Elmalılı'nın burada yaptığı yoruma ek olarak Râzî, الْحَمْدُ kelimesinin başında mahzûf bir قولوا “söyleyin” emrinin bulunduğu işaret etmiştir.<sup>443</sup> Râzî'nin bu yorumuna göre ayetin inşâî manası, bir emrin cevabı olarak okunduğunda ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebâr kendisiyle inşâî mana kastedilen bu türden haber formundaki ifadelerin Kur'an'da çokça bulunduğunu belirtmiştir.<sup>444</sup> Daha önce işaret ettiğimiz üzere aslında Kur'an'daki her bir haber nüzul ortamı itibarıyla, inşâî beyanların yaygın türlerinden alan bir

<sup>442</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, c. I, s. 62.

<sup>443</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. I, s. 195.

<sup>444</sup> Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, **Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Medâ'in**, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, b.y., Mektebetü'n-Nâfize, 2006, s. 25.

emir, nehiy ya da istifhamın cevabı olması bakımından inşâî karakterdedir. Ne var ki ilgili haberi bağılı olduğu emir, nehiy veya sorudan bağımsız okuduğumuzda, sözdeki inşâî anlam buharlaşmakta ve söz salt bir bilgiye dönüşmektedir. Bu yüzden sözün neye karşılık söylendiğinin tespit edilmesi büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla gerek Elmalılı gerekse de Râzî'nin belirli bir ayet özelindeki bahsi geçen yorumları, haberî formdaki ifadelerin inşâî yönlerini göstermektedir. Neticede haber ve inşâ üslubunun bu zengin, geçişken, işlevsel ve kuşatıcı anlam dünyası, Kur'an'daki farklı varlık türleri ve alanlarıyla ilgili haberlerin esas itibarıyla inşâî boyutta okunması gerektiğine yönelik dilbilimsel bir yaklaşım ve bir yöntem oluşturma imkânı sunmaktadır. Nitekim bir sonraki bölümde çerçevesini çizmiş olduğumuz bu yöntemden hareketle Kur'an haberlerinin bu inşâî boyutu üzerinde durulacaktır.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KUR'AN'DA ANLATILAN FARKLI VARLIK ALANLARINA VE TÜRLERİNE YÖNELİK HABERLER

#### 3.1. Temel Gayesi Açısından Kur'an Haberleri

Daha önce kısmen işaret ettiğimiz üzere ilâhî iradenin sözlü beyanı olan Kur'an'ın haber olması iki açıdan düşünülebilir. Birincisi varlığı, ikincisi ise içeriği itibariyledir. Varlığı itibariyle Kur'an'ın bir haber olması sonraki nesillere mütevâtiren nakledilmesiyle ilişkilidir. Şöyle ki nüzul dönemine şahit olmayan dolaylı muhataplar, tarihin belirli döneminde Hz. Peygamber'e vahyedilen ve ilâhî talimatların bütünü oluşturarak Kur'an'dan mütevâtir bir haber olarak nakledilmesiyle bilgi sahibi olmuşlardır. Bu noktada Kur'an'ın bizzat kendisinin mütevâtir bir haber olması epistemolojik düzeyde bir kesinliği ifade etmektedir. Kur'an'ın haber olmasının ikinci yönü gayb ve şehadet gibi varlık alanlarına; ahiret, tarih ve tabiat gibi farklı varlık türlerine dair haber düzeyinde çeşitli anlatıları içermesidir. Bu tür haberler vahyin anlam dünyasında farklı boyutlar ve ifade biçimleri kazandığı için bunlarda zâhiri açıdan salt epistemolojik bir kesinliğin aranması doğru değildir. Zira burada esas olan ilgili haberin tarihsel ve epistemik değeri değil, vahyin bir parçası olması itibariyle hedeflenen manaya delaletinin tespit edilmesidir. Dolayısıyla Kur'an'ın bir haber olarak nakledilmesiyle çeşitli haberleri içermesi arasında bir ilişki olsa da aynı şeyler olmayıp iki farklı okumayı gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan tekrar hatırlatmak gerekirse bizim Kur'an haberlerinden maksadımız haberî formdaki bu anlatıların epistemolojik kesinliğini incelemek değil, haber ve inşâ üslubu ekseninde Kur'an'ın anlam dünyasındaki delaletlerini ortaya çıkarmaktır. Zaten Kur'an'da farklı varlık türlerine dair anlatılan her bir haber vahyin kapsamına dâhil olması hasebiyle epistemolojik kesinlik ifade etmektedir. Çünkü bu haberler her ne kadar Kur'an'ın dışında farklı bağlamları olsa da ilâhî kelama konu olması bakımından artık bir vahiydir. O zaman burada asıl odaklanılması gereken husus vahyin bir konusu olarak bu haberlerin anlam ve değerinin tespit edilmesidir ki böyle bir okuma Kur'an'ın insan için bir hidayet mesajı olduğu gerçeğine daha uygundur.

Kur'an'ın temel amacı bireysel ve toplumsal düzeyde insanın içinde bulunduğu gerçekliğe dair doğru bir bilinç ve davranış biçimi oluşturmaktır. Bu istikamet doğrultusunda Kur'an kendisini hidayet, rahmet, öğüt, şifa ve zikir olarak tanımlamaktadır.<sup>1</sup> Bütün bu tanımlamalar, vahiy-insan ilişkisinin en genelde hidayet üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. Bu noktada Elmalılı "Kur'an herkese tarîkı hakkı, sûreti umumiyede

<sup>1</sup> Bkz. el-Bakara 2/2; el-En'âm 6/157; el-Enbiyâ 21/55; ez-Zuhruf 43/44; el-İsrâ 17/82.

göstermek için nazil olmuştur.”<sup>2</sup> diyerek Kur’an’ın esas itibarıyla bütün insanlığı hakka sevk eden bir hidayet mesajı olduğuna vurgu yapmıştır. Buna göre hidayet, “kavrama” ve “davranma” şeklinde iki boyutu vardır. Birincisi içinde bulunulan varoluşsal gerçekliğin nasıl algılanması ve anlaşılması gerektiğiyle ilişkilidir. İkincisi ise gerçekliğe dair oluşan algının davranış biçimine dönüştürülmesiyle ilgilidir.<sup>3</sup> İnsan açısından Kur’an’ın hidayet mesajı olması, bu iki düzeyin birlikte gerçekleşmesiyle mümkündür. Nitekim ayette, “*Kendisinde hiçbir şüphe olmayan bu kitap, muttakiler için bir hidayettir.*” (el-Bakara 2/2) buyrulması, hidayet anlamının kavrama-davranma bütünlüğü içerisinde ortaya çıktığına işaret etmektedir. Zira ayette de belirtildiği üzere Kur’an’ın hidayet oluşu muttaki kimseler için geçerlidir. Bu açıdan vahyin başlangıcından itibaren farklı boyutlarıyla içi doldurulan ve yoğun bir anlam dünyasını içinde barındıran “takva”<sup>4</sup> Seyyid Kutub’un ifadeleriyle “...kalp duyarlılığı, şuur bilenmişliği, sürekli huşu, kesintisiz teyakkuz ve yolun dikenlerinden uzak durma hassasiyeti” anlamlarında hem kavrama seviyesinde bir bilinç halini hem de davranış derecesinde bir tutumu bildirmektedir.<sup>5</sup>

Kur’an’ın bir hidayet kitabı olarak gerçekliğe dair bir bilinç ve davranış oluşturmaları, en genelde varoluşsal bir boyut taşımaktadır. Dolayısıyla buradaki gerçekliği, tikel olgulara indirgemek yerine, çok daha kuşatıcı olması hasebiyle varlığın amacı ve gayesi ekseninde düşünmek daha isabetlidir. Bu yönüyle varlığın farklı alanlarından ve fertlerinden bahsedilebilir. Söz gelimi bir şeyin zihinde ya da hariçte yahut şahitte veya gaipte var olması, varlığın alanıyla ilgili bir taksimdir. İnsan, hayvan, ağaç ya da daha genelde tabiat, tarih, evren gibi hususlar varlığın farklı fertlerini yani türlerini teşkil etmektedir. Kur’an’da farklı alanları ve türleriyle bütün bu varlığın merkezinde Allah yer almaktadır.<sup>6</sup> Nitekim pek çok ayette, Allah’ın bilgisinin şahadet ve gayb âlemini kapsadığına<sup>7</sup> ve O’nun her şeyin yaratıcısı olduğuna<sup>8</sup> vurgu yapılmıştır. Buna göre Allah, kendisi dışındaki varlığın var olma sebebini oluşturan aşkın ve apaçık gerçektir. Öyle ki pek çok ayette الحق “hak” sıfatı ile Allah’ın apaçık bir gerçek olduğu vurgulanmıştır. Örneğin bir ayette “*O gün Allah, onlara*

<sup>2</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili**, c. I, s. 167.

<sup>3</sup> Görgün, **İlâhi Sözü’nün Gücü**, s. 104.

<sup>4</sup> Bu noktada takva, salat, zekat, dua ve salih amel gibi kavramların vahyin başlangıcından itibaren tedrici bir şekilde inşa edildiğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan özellikle Medenî dönemde bir kavram haline gelen bu ifadeler belirli bir manayı değil, çok geniş ve yoğun bir anlam dünyasını içinde barındırmaktadır. Kur’an kavramlarının inşası olarak değerlendirebileceğimiz bu süreç inşanın farklı bir boyutunu göstermektedir.

<sup>5</sup> Seyyid Kutub, **Fî Zılâl-il Kur’ân**, çev. Salih Uçan – Vahdettin İnce, İstanbul, Dünya Yayıncılık, 1991, c. I, s. 48.

<sup>6</sup> Halis Albayrak, **Tarihin İçinden Kur’an’ı Algılamak**, İstanbul, Şule Yayınları, 2011, s. 119.

<sup>7</sup> Bkz. et-Tevbe 9/94; er-Ra’d 9/105; el-Mu’minün 23/92.

<sup>8</sup> Bkz. el-En’âm 6/102; er-Ra’d 13/16; ez-Zümer 19/62.

*hak ettikleri karşılığı tastamam verecek ve o kimseler Allah'ın apaçık bir hak olduğunu bilecekler.” (en-Nûr 24/25) buyurulmuştur.<sup>9</sup>*

Bununla beraber Kur'an'da birçok ayette Allah'ın sözünden,<sup>10</sup> Hz. Peygamber'e indirilen vahiyden,<sup>11</sup> Kur'an'dan,<sup>12</sup> Allah'ın ayetlerinden,<sup>13</sup> Resul'den,<sup>14</sup> Allah'ın vaadinden,<sup>15</sup> yeniden dirilme, hesap ve azaptan,<sup>16</sup> yerlerin ve göklerin yaratılışından,<sup>17</sup> kıyametten,<sup>18</sup> Allah'ın dininden,<sup>19</sup> Rûhu'l-Kudüs'un ve meleklerin inmesinden<sup>20</sup> hak olarak bahsedilmiştir. Ancak bütün bu varlık gerçeklik niteliğini Allah'tan almaktadır. Fazlurrahman'ın tabiriyle “Allah, âlemde var olan şeyler arasında bir şey değil, daha ziyade eşyanın bir ufku ve manasıdır.”<sup>21</sup> Bu açıdan varlığın tamamı Allah'ın tayin ettiği ve O'nun devamlı takipçisi ve tatbikçisi olduğu bir düzey içerisinde cereyan etmektedir.<sup>22</sup> Bu minvalde Kur'an'da, Allah'ın dışındaki gerçekliklerin kendiliğinden var olmadığı, aksine bütün varlığa anlam ve hayat verenin Allah olduğu düşüncesi insana kazandırılmaya çalışılır. Bu açıdan Kur'an'da tekil ve çoğul olarak 382 yerde geçen “ayet” ifadesiyle<sup>23</sup> insan da dâhil Allah'ın yarattığı her bir nesne, kendisiyle ilâhî gerçekliğin fark edildiği bir işaret ve gösterge kılınmıştır.<sup>24</sup> Bu durum aynı zamanda Allah-insan, Allah-tabiat, tabiat-insan ve insan-insan gibi ilişki biçimlerinin zeminini belirlemektedir.

Kur'an, hakkında konuşulan bir “nesne” olmanın ötesinde merkezinde Allah'ın bulunduğu bir varlık kaynağı olarak hem bireysel hem de toplumsal boyutta insanın hidayetini amaçlamaktadır. Bu noktada Kur'an'da başta Allah olmak üzere varlık hakkında insana bir kavrayış ve davranış kazandırılmaya çalışılırken, bu ilişki dil üzerinden kurulmaktadır. Başka bir ifadeyle dil, insanın hakikatle olan irtibatını sağlayan ve hakikate dair onda bir kavrayış ve davranış oluşturan temel araçtır. Zira salt dilsel olanın hakikatinden

<sup>9</sup> Diğer ayetler için bkz. el-En'âm 6/62; Yûnus 10/30, 32; el-Kehf 18/44; Tâhâ 20/114; el-Hac 22/62; el-Mu'minûn 23/116; Lukmân 31/30.

<sup>10</sup> el-En'âm 6/73; Yûnus 10/33, 82; el-İsrâ 17/16.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/147; Âl-i İmrân 3/60; el-Mâide 5/48; Yûnus 10/55, 94, 108.

<sup>12</sup> el-En'âm 6/5, 66; el-Enfâl 8/32.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/252; Âl-i İmrân 3/108.

<sup>14</sup> Âl-i İmrân 3/86; et-Tevbe 9/111; Yûnus 10/4, 55; el-Mü'min 40/55, 77.

<sup>15</sup> en-Nisâ 4/122; Hûd 11/45.

<sup>16</sup> el-En'âm 6/30; el-A'râf 7/44; Yûnus 10/53; Hûd 11/17.

<sup>17</sup> el-En'âm 6/73; İbrâhîm 14/19; Hicr 15/85; en-Nahl 16/3; Ankebût 29/44; Rûm 30/8; Fâtır 35/9; el-Câsiye 45/22; el-Ahkâf 46/3; Teğâbün 64/3.

<sup>18</sup> eş-Şûrâ 42/18; el-Câsiye 45/32; el-Hâkka 69/1-3.

<sup>19</sup> et-Tevbe 9/29, 33; el-Feth 48/28; es-Saff 61/9; el-Hâkka 69/1-3.

<sup>20</sup> Hicr 15/8; en-Nahl 16/102.

<sup>21</sup> Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 48.

<sup>22</sup> Yaşar Düzenli, **Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, İstanbul, İfav Yayınları, 2000, s. 3.

<sup>23</sup> Bkz. Abdülbâkî, **el-Mu'cemu'l-Müfehres**, s. 24-31.

<sup>24</sup> Yaşar Düzenli, “Müzakereler”, **Din Dilinde Mucize**, İstanbul, Kuramer, 2015, s. 223.

bahsedilemez. Çünkü dil hakikatin kavranmasının imkânını teşkil etse de hakikat nihayetinde dilin dışında bir şeydir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli husus Kur'an'da dil üzerinden hakikate dair bir kavrayış oluşturulurken, esas olan dilsel ifadelerin ya da anlatıların düz ve yalın halleri değil, mütekelimin kullanmış olduğu üslup ve ifade biçimleri çerçevesinde bunlara kazandırdığı mana ve mefhumlardır. Yani odaklanması gereken nokta dilsel göstergelerin kendisinden ziyade, bunlar üzerinden verilmek istenen anlamlardır. Zira Kur'an'daki her bir dilsel gösterge, anlamını bizzat kendisinden değil, ona yüklenen mefhumdan almaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da, insanın gerçeklikle olan ilişkisi kurulurken, edebî dilin bütün imkânları sonuna kadar kullanılmış, bu doğrultuda başta Allah olmak üzere hem cennet, cehennem, melek ve cin gibi gayb hem de tabiat, tarih, toplum ve insan gibi farklı varlık alanları ve türleri hakkında pek çok haberî anlatıya yer verilmiştir.

Kur'an'ın ana hedefinin insanın hidayeti olduğunu dikkate aldığımızda, bütün bu haberlerin esas gayesi, varlığın farklı türlerine ve alanlarına dair insanda bir kavrayış ve davranış oluşturmaktır. Buradaki kavrayış, Kur'an'da farklı varlık türlerine dair zikredilen haberlerin anlam ve değerinin doğru bir şekilde kavranmasını, davranış ise kavranmış olan "gerçeklik" içinde nelerin yapılması veya yapılmaması gerektiğini anlatmaktadır.<sup>25</sup> Söz gelimi geçmişe dair peygamberlerden bahsedildikten sonra ayette, *"İşte bu peygamberler Allah'ın hidayete erıştirdiği kimselerdir. Ey Muhammed! Sen de onların tabi olduğu o hidayete tabi ol. De ki buna karşılık sizden hiçbir karşılık istemiyorum. O Kur'an, âlemler için bir öğüttür."* (el-En'âm 6/90) buyrulması, bu haberlerin insanın hidayeti açısından kavrayış-davranış bütünlüğü içerisinde muhataba sunulduğunu göstermektedir. Bu yönüyle ayette insanların tarihsel hafızasında yer etmiş olaylar üzerinden en başta tevhit olmak üzere doğruluk, fazilet, hikmet ve cömertlik gibi dinî ve ahlakî değerler üretilmeye ve bu doğrultuda insana davranışlar kazandırılmaya çalışılmıştır.<sup>26</sup> Buna göre form açısından ihbâr görünümünde olsa da Kur'an'daki haberlerle, en nihayetinde insanın varlığın farklı türleriyle ilişkisini kavrayış ve davranış düzeyinde yapılandıran inşâî anlamlar güdülmüştür.

İmam Şâtıbî'nin amelî neticesi bulunmayan herhangi bir meseleye dalmanın, şer'î yönden matlûb olmayan bir konu ile uğraşmak manasına geldiğini vurgulaması, Kur'an'daki haberlerin nasıl bir anlam ve değer dünyası içerisinde muhataba takdim edildiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Zira ona göre bir şeyin şer'î açıdan matlûb olması için amel açısından kalbî ve fiilî düzeyde muhataba bir fayda sağlaması gerekir.<sup>27</sup> Bu noktada

<sup>25</sup> Görgün, **İlâhi Sözü'n Gücü**, s. 80.

<sup>26</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. II, s. 43; Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, c. III, s. 1974.

<sup>27</sup> Şâtıbî, **Muvâfakât**, c. I, s. 38.

Allah'ın Kur'an'da amel cihetiyle mükellefe faydası olmayan hususlardan yüz çevirdiğini vurgulayan Şâtîbî şu ayeti misal vermiştir: “*Ey Muhammed! Sana hilallerden soruyorlar. De ki o hilaller, insanlar ve hac için bir vakit ölçüsüdür.*” (el-Bakara 2/189). Rivayetlere göre bu ayet Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638), “Ey Allah'ın Resulü! Yahudiler yanımıza gelerek, 'Hilal neden önce incecik görünüyor, sonra doğup yuvarlak hale gelene kadar yükseliyor. Ardından tekrar alçalmaya başlıyor ve nihayet ilk haline geri dönüyor.' şeklinde hilaller hakkında bize birçok soru soruyorlar.”<sup>28</sup> demesi üzerine nazil olmuştur. Allah ise muhatapın buradaki kastına iltifat etmemiş ve onun sorusuna amelî boyutta bir içerik kazandırarak karşılık vermiştir. Nitekim ayetin sonunda inşânın yaygın formlarından olan emir sîgasıyla “*Allah'a karşı müttaki olun ki felaha eresiniz.*” ifadesinin gelmesi, Kur'an'ın anlam ve değer dünyasında karşılığı olmayan bilgilerin bir bakıma lüzumsuz görüldüğüne işaret etmektedir. Bu noktada “*Sana hilallerden soruyorlar.*” ayetinde muhataplar tarafından pekâlâ doğrudan böyle bir soru sorulmamış da olabilir. Zira nüzul döneminde muhatapların yıldız, ay ve güneş gibi gökteki farklı varlıklara bir tür kutsallık atfettiklerini dikkate aldığımızda bu durum Kur'an'ın inşâ etmeye çalıştığı varlık tasavvuru karşısında cevaplanması gereken bir soru değil, aşılması ve çözülmesi gereken bir sorundur. Bu bakımdan ayet, tevhit eksenli yeni bir varlık tasavvurunun inşâsı bağlamında mevcut durum açısından sorunsal olarak gözükken bir algının soru formunda dile getirilmesi çerçevesinde de okunabilir. Ama her hâlûkârda Şâtîbî'nin işaret ettiği üzere ayette muhatapların varlık tasavvurunun dönüşümü ekseninde bir inşâ söz konusudur. Bu ayet bağlamında Kur'an'ın temel karakteri, maksadı ve bilgi alanı üzerinde değerlendirmelerde bulunan Seyyid Kutub şöyle demiştir:

“Onun ilgi ve bilgi alanı insan psikolojisi ve insan hayatıdır. Kur'an-ı Kerim'in görevi; varlık âlemi ve bu âlemle yaratıcısı arasındaki ilişki hakkında, insanın bu varlık âlemi içindeki konumu ve yaratıcısı ile arasındaki ilişki konusunda zihinlerde genel bir düşünce oluşturmak; bu düşünceye dayanan ve insana akıl yeteneği dâhil olmak üzere bütün yeteneklerini ve enerji birikimlerini kullanma imkânı sağlayacak bir hayat düzeni kurmaktır.”<sup>29</sup>

Seyyid Kutub'un bu ifadelerine göre Kur'an'ın haberî anlatılarındaki ana maksat insanın düşüncesini, inancını, duygularını, tasavvurlarını, davranışlarını, ilişki biçimlerini ve tutumlarını yapılandırarak, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir dönüşüm gerçekleştirmektir. Bu açıdan Kur'an'ın farklı varlık türlerine dair verdiği haberleri bu inşâî boyuttan soyutlayarak salt habere indirgemek doğru bir yaklaşım değildir. Bunun anlaşılması

<sup>28</sup> Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2000, c. III, s. 553; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. II, s. 341.

<sup>29</sup> Seyyid Kutub, **Fî Zılâl-il Kur'ân**, c. I, s. 284.

adına bir başka örnek şu ayetler verilebilir: “*Ey Muhammed! Sana kıyametin ne zaman kopacağından soruyorlar. Sen onun hakkında ne söyleyebilirsin ki! Onun nihai bilgisi rabbine aittir.*” (en-Nâziât 79/42-44). Rivayetlere göre bu ayet Mekke müşriklerinin, kıyametin ne zaman gerçekleşeceğine dair bilgi talep etmeleri üzerine nazil olmuştur.<sup>30</sup> Şâtıbî böyle bir soruyu gereksiz ve faydasız görmüştür. Zira esas olan kıyametin hak oluşunu muhatabın kavraması ve buna göre davranmasıdır.<sup>31</sup> Bu çerçevede bu soruyu soran kimseye Hz. Peygamber’in “Bırak bu soruyu da onun için ne hazırladın ona bak!”<sup>32</sup> demesi son derece anlamlıdır.

Bu örnekler Kur’an’da aktarılan farklı varlık alanlarına ve türlerine yönelik haberi anlatıların, muhatabın zihninde bir tasavvur oluşturmaya ve ona bir davranış biçimi kazandırması itibarıyla inşâî bir içerikte olduğunu göstermektedir. Tabii Kur’an bunu gerçekleştirmeye çalışırken bilimsel dil ve gündelik dilde olduğu gibi basit yapı, donuk, sadece bilgi aktarıcı, betimleyici ve işaret edici bir dil kullanmamaktadır. Aksine Kur’an dili, önceki bölümde ayrıntılı bir şekilde geçtiği üzere dilin bütün edebî imkânlarını kullanmak suretiyle muhatabın olanca dikkatini üzerine çekerek onu etkileyen, onda değişiklikler meydana getiren, onun duygu, düşünce ve hayallerini harekete geçiren canlı, yoğun, sürükleyici ve heyecan uyandırıcı bir niteliktedir. Kur’an’ın bu dil örgüsü içerisinde haberi anlatılara yüklediği anlam ve değeri, salt mantıksal ve epistemik esaslara bağlı kalarak ortaya çıkarmak pek mümkün görülmemektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn, toplumun ve tarihin temel esasları ve kuralları çerçevesinde bir tarih metodolojisi geliştirmeye çalışmış ve bu noktada özellikle tarihî haberleri değerlendirirken epistemolojik bir çerçeveden hareket ederek asılsız ve çürük haberlerin nakledilmesini şiddetle eleştirmiştir.<sup>33</sup> Buna mukabil dinî haberleri geliştirdiği bu yöntemin dışında tutmuştur. Zira ona göre şer’î haberlerin çoğu inşâî teklifler (تكاليف إنشائية) olup bunlardaki amaç epistemolojik düzeyde bilgi aktarımında bulunmak değildir. Öyle ki bu türden haberlerdeki esas maksat gereğinin yerine getirilmesi olduğu için ona göre bu haberlerin epistemik olarak “doğru” zannedilmesi bile yeterlidir.<sup>34</sup>

İbn Haldûn bu açıklamaları özellikle hadislerin sıhhat ve sübutunun tespitinde, tarihi yöntemin değil de cerh-ta’dîl metodunun kullanılmasının gerekçesi bağlamında zikretmiştir. Ancak burada kategorik olarak şer’î haberlerin inşâî teklifler olduğuna vurgu yapması ve buna binaen geliştirdiği tarih metodolojisini bu haberlere uygulamaması oldukça dikkat

<sup>30</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, c. XIX, s. 209.

<sup>31</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. I, s. 39.

<sup>32</sup> Buhârî, “Mevâkîf”, 11; Müslim, “Fedâil”, 43.

<sup>33</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 15-32.

<sup>34</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 36.

çekicidir. Kanaatimizce onun dinî haberlere dair bu vurgusu Kur'an'daki haberî anlatıların, doğru-yanlış, gerçek-yalan şeklindeki epistemolojik ve tarihsel düzeydeki tartışmaları aşan işlevsel bir ufka sahip olduğunu göstermektedir. Bu açıdan geçmiş veya gelecekle ilgili bir olgu ya da haber kendi başlarına orada var olsalar da Kur'an'a konu olması itibariyle zamanı aşarak sürekli şimdinin içinde bir anlam ve değer taşımaktadır. Nitekim nüzul döneminde müslümanların Kur'an'la olan ilişkilerinin böyle bir zemin üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Bu minvalde Abdullâh b. Mesûd'dan nakledilen şu rivayete işaret edebiliriz: "Biz Kur'an'dan on ayet öğrendiğimizde, bunların manalarını tam olarak anlamadan ve hayatımıza tatbik etmeden diğerlerine geçmezdik. Böylece Kur'an'ı amel ve ilim ile birlikte öğrenirdik."<sup>35</sup>

Bu rivayetteki ilmi Kur'an'ın muhataba sunmuş olduğu gerçekliğin kavranması<sup>36</sup>, ameli ise bunun gereğinin yerine getirilmesi şeklinde düşündüğümüzde, ahkâma yönelik bir ayet muhatapta nasıl bir etki ve dönüşüm meydana getiriyorsa haber formundaki ayetler de aynı etkiyi ve dönüşüme meydana getirmektedir. Bu doğrultuda Molla Fenârî (ö. 834/1431), şeriatın temel iki gayesinin olduğunu belirtmiştir. Birincisi aşkın olan gerçekliğe dair bir marifet oluşturmak, ikincisi ise âlemin ıslahını talep etmektir.<sup>37</sup> Onun bu çerçevede yaptığı taksime göre Kur'an'ın manaları; akâid-i ilâhiye, tekâlîf-i ser'îyye, ahlâk-ı hamîde ve mevâiz-i haseneye münhasırdır.<sup>38</sup> Fenârî'nin bu tasnifini dikkate aldığımızda Kur'an'ın her ifadesinin bir şekilde yapılandırıcı bir güce sahip olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla inşâî anlamların hüküm bildiren ayetlere hasredilmesi, bunun karşısında ise haberlerin konumlandırılması bu yapılandırıcı bütünlüğü bozmaktadır. Zira bu okuma biçimi Kur'an'daki hükümlerin hâricî müeyyideye dönüşmesine, haberlerin ise salt bir bilgi olarak algılanmasına sebep olmaktadır.<sup>39</sup> Çünkü hükümlerin hâricî müeyyideye dönüştürülmesi

<sup>35</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. I, s. 80; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. I, s. 39.

<sup>36</sup> İlim, Kur'an vahyinin kavramsal sahasına yerleştirilen en önemi ifadelerden biri olup başta Allah ve vahiy olmak üzere gerçekliğin bilgisinin kavranmasına karşılık gelmektedir. Bkz. İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 101.

<sup>37</sup> Molla Fenârî, *'Aynü'l-A'yân*, İstanbul, Dersaadet, 1326, s. 298

<sup>38</sup> M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 18, s. 87.

<sup>39</sup> Bu bağlamda İbn Haldûn'un, bir hükümün ceza ve şiddete dayalı olmasının metaneti bozduğunu, cesareti ve mukavemeti yok ettiğini vurgulaması oldukça anlamlıdır. Zira hükümlerde asıl olan hâricî ve ârizî yaptırımlar değil, vicdânî ve mânevî müeyyidelerdir. Yani bu müeyyideler insanın içinde yer alan dâhilî ve zâtî bir anlama sahiptir. İbn Haldûn bu noktada sahabenin şer'î ahkâma tabi olmalarını hâricî ve cezâî müeyyidelere değil, onların mânevî ve vicdânî müeyyidelerine bağlamıştır. Ona göre sahabenin dinî ve şer'î ahkâma tabi olmaları onların metanetinden ve cesaretinden hiçbir şey eksiltmemiştir. Çünkü onları buna sevk eden şey hâricî değil, zâtî unsurlardır. Bu minvalde İbn Haldûn dinî ahkâmın hâricî yaptırımlara dönüşmesini, ahlâkî ve mânevî duyguların zayıflamasında etkili olduğunu söylemiştir. Ayrıca dinin talim ve tediple

“kavrayış”, haberlerin salt bilgiye indirgenmesi ise “davranış” eksikliğine işaret etmektedir. Bizim bu çalışmadaki konumuz Kur’an haberleri olduğu için sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki hem varlığın farklı alanlarına hem de farklı türlerine yönelik Kur’an’daki haberî anlatıların ana gayesi, bu haberler üzerinden anlatılmak istenen hakikatlerin tam manasıyla kavranması ve kavranmış olan bu hakikatlere göre davranılmasıdır. Başka bir ifadeyle Kur’an’da zikredilen, ister geçmiş isterse de geleceğe dair olsun her bir haber, sürekli şimdinin içinde insanın varlığın farklı türleriyle ilişki biçimini belirleyen inşâî bir karaktere sahiptir. Söz gelimi gayb alanıyla ilgili Kur’an’da anlatılan Allah, ahiret ve gaybî varlıklara yönelik haberler şimdi-burada bulunan insanın bu varlık türleriyle ilişkisini düzenlemektedir. Benzer şekilde şehadet alanına yönelik yaratılışla ilgili haberler insanın tabiatla, kıssalar ise insanın içinde bulunduğu tarihle ilişki biçimini tayin etmektedir. İnsanın bütün bu varlık türleriyle ve alanlarıyla ilişkisinin yönünü ve çerçevesini belirleyen ana faktör, tek olan Allah inancıdır. Bu bakımdan Kur’an’ın, kendisine yönelik haber verdiği varlık alanları ve türleri farklı düzeylerde de olsa bir gerçeklik olarak tezahür etmektedir. Buna göre Kur’an’daki haberler, tevhit inancı ekseninde farklı varlık türleri ve alanlarıyla ilgili gerçeklikler ile şimdi-buradaki insanın ilişkisini kavrayış ve davranış düzeyinde yapılandıran bir işlev görmektedir ki bunun adı insan açısından hidayettir. Ancak bu gerçekliklerle ilgili değişik algıların ve malumatların ortaya çıkması kaçınılmazdır. İşte bu noktada Kur’an nazil olduğu dönemde varlığın farklı alanları ve türleriyle ilişkili olan mevcut algıları ve malumatları takip ettiği değiştirici ve dönüştürücü süreçle yeniden yapılandırmıştır. Bu yeniden yapılandırma faaliyetinde dilin bütün imkânları alabildiğince kullanılmıştır. Dolayısıyla Kur’an gerçekliğinin farklı türleri ve alanlarıyla ilgili algı ve malumatlara dil vasıtasıyla müdahale ederek, bütün bunları çeşitli hakikatleri dile getiren ilâhî talimatlara dönüştürmüştür.

### 3.2. Kur’an Haberlerinin Varlık Alanı Olarak Gayb ve Şehadet Âlemi

Kur’an haberlerinin temel gayesini ortaya koyduktan sonra bu başlık altında Kur’an’daki haberî anlatıların iki farklı varlık alanını teşkil eden “gayb” ve “şehadet” ayrımı üzerinde durabiliriz. Şöyle ki Kur’an’da bütün varlık, gayb ve şehadet âlemi şeklinde iki kategoriye ayrılmıştır. Fakat bu iki alan iki ayrı âlem olarak değil, tek bir bütünün iki uyumlu parçası durumundadır. Bu açıdan tevhit düşüncesi ekseninde Kur’an’da 10 yerde geçen، عَالَمٌ

---

öğrenilen bir ilim ve sanat haline gelmesinin şer’î ahkâmı meydana gelen algı değişikliğinde olumsuz manada etkili olduğuna vurgu yapmıştır. Bkz. İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 100.



الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ “Allah gayb ve şehadet âleminin yegâne âlimidir.”<sup>40</sup> ifadesiyle bir taraftan Allah’ın ilminin varlığın tamamını kuşattığı gerçeği tespit edilirken, diğer yandan bütün bu varlığın insan tarafından bilinemeyeceğine ve idrak edilemeyeceğine vurgu yapılmaktadır.<sup>41</sup> Bu minvalde “Gaybın anahtarları yalnızca Allah’ın katındadır. Onları ancak O bilir.” (el-En‘âm 6/59), “De ki: Gaybın bilgisi ancak Allah’a aittir.” (Yûnus 10/20), “Eğer ben gaybı bilsem daha çok hayır yapardım.” (el-A‘râf 7/188) ve “De ki: Ben size, 'Allah’ın hazineleri benim yanımdadır' demiyorum. Ben gaybı da bilmem.” (el-En‘âm 6/59) gibi ayetler Allah’ın ilminin sınırsız, insaninkinin ise sınırlı olduğu gerçeğini bildirmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın varlığa dair çizdiği bu genel çerçeve açısından bakıldığında gayb ve şehadet ayrımı, hem bütün varlığın Allah’ın ilmi tarafından kuşatıldığını hem de insanın içinde bulunduğu varlık dünyasındaki sınırlılığını anlatmaktadır.<sup>42</sup>

Kur’an’da varlığın temel iki sahasını oluşturan gayb ve şehadet âleminin tam olarak anlaşılması için bu ayrımın kavramsal düzeyde neyi ifade ettiğine ve böyle bir ayrıma esas teşkil eden unsurun ne olduğuna dikkat çekebiliriz. Buna göre insanın duyuları vasıtasıyla algılayamadığı ve bilemediği her şey gaybtır. Şehadet ise duyularla idrak ve tecrübe edilen nesneler dünyasıdır. Bu yönüyle bir insanın idrak ve duyu alanına girmeyen şeyler onun için gayb iken, tanık olduğu ve duyumsadığı her şey ise şehadet alanına dâhildir. Nitekim bu iki ifadenin Kur’an’da geçtiği yerleri dikkate aldığımızda bu anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.<sup>43</sup> Örneğin Hz. Süleymân Hüdhdü’ü göremediği için onu “gâib” olarak nitelemiş,<sup>44</sup> farklı ayetlerde ise kıssalardan أَنْبَاءُ الْغَيْبِ “gaybın haberleri”<sup>45</sup> şeklinde bahsedilmiştir. Bu açıdan gayb ve şehadet ayrımının epistemolojik düzeyde insanın bilgisine nispetle yapılmış bir ayrım olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakış açısına göre gayb kendi içerisinde “mutlak” ve “izâfî” olarak ikiye ayrılmıştır. Birincisi Allah’ın ezeli ilminde mevcut olan ve bilgisi sadece ona ait olan gayb, ikincisi ise insan tarafından belirli bir zaman ve mekânda bilinmeyen, ancak farklı bir zaman ve mekânda bilinebilen göreceli gaybtır.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Bkz. el-En‘âm 6/73; et-Tevbe 9/94, 105; er-Ra‘d 13/9; el-Mu‘minûn 23/92; es-Secde 32/6; ez-Zümer 39/46; el-Haşr 59/22; el-Cum‘a 62/8; et-Teğâbun 64/18.

<sup>41</sup> Düzenli, **Kur’an ve Şefaât**, s. 30.

<sup>42</sup> Halis Albayrak, **Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi**, İstanbul, Şule Yayınları, 1993, s. 93.

<sup>43</sup> Kur’an’da “gayb” kelimesi farklı türevleriyle 52, “şehadet” ise 152 yerde geçmektedir. Ayrıca gayb ifadesi bu yerlerde bağlamına göre gaybın kapsamına dâhil olan hususlarla ilişkili olarak farklı manalarda kullanılmıştır. Bkz. Abdülbâkî, **el-Mu‘cemu’l-Müfehres**, s. 625-628, 708.

<sup>44</sup> en-Neml 27/20.

<sup>45</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/44; Hüd 11/44; Yûnus 12/102.

<sup>46</sup> Necati Kara, “Kur’ân’da Gayb”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1994, sy. 1, c. I, s. 60.

Gayb ve şehadet, iki ayrı varlık alanı çerçevesinde düşünüldüğünde, bu ayrımı ontolojik bir esasa dayandırmak daha doğrudur. Bu bakımdan Kur'an'da "gayb âlemi", insanoğlunun tecrübesine ve duyusuna konu olmayan sadece Allah'ın haber vermesiyle bilgi sahibi olunan bir varlık alanı olarak tezahür etmektedir. "Şehadet âlemi" ise insanın duyumsadığı, tecrübe ve idrak ettiği nesneler dünyasını temsil etmektedir. Diğer bir açıdan gayb, varoluş itibarıyla duyu ve tecrübenin dışında kalan varlıklar, şehadet ise tanık olunan ve duyularla idrak edilen olgulardır.<sup>47</sup> Bu itibarla her ne kadar Kur'an'da insanın duyu bilgisine nispetle birtakım olgular "gayb" olarak isimlendirilse de bunlar şehadet âlemine aittir. Söz gelimi kıssalar, epistemolojik düzeyde "gaybın haberleri" şeklinde tanımlansa da ontolojik açıdan şehadet âleminde gerçekleşmiş olaylardır. Çünkü gayb bir bilgi problemi olmanın ötesinde, insanın sadece vahyin ışığında akledebileceği bir varlık sahasıdır.<sup>48</sup> Bu minvalde değişik itibarlarla daha başka taksimler yapılsa da gayb ve şehadet ayrımının ontolojik bir esasa dayandırılması hem insanın bu iki alanla olan ilişkisindeki ayrışmayı hem de Kur'an'ın bu iki alana yönelik kullandığı dildeki farklılığı daha belirgin bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Nitekim şu ayet bu doğrultuda varlığın ikiye ayrıldığına işaret etmektedir: *"Kitabı sana indiren O'dur. Onun (Kur'an) bazı ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın anasıdır. Diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vîl etmek için ondaki müteşâbihlerin ardına düşerler. Hâlbuki onun te'vîlini sadece Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise şöyle derler: Ona iman ettik, hepsi rabbimiz katındandır. Akliselim sahibi olanlardan başkası düşünüp öğüt almaz."* (Âl-i İmrân 3/7).

Burada Kur'an ayetlerinin<sup>49</sup> bir kısmının muhkem, diğer bir kısmının ise müteşâbih olduğundan bahsedilmiştir. Yaygın görüşe göre müteşâbihin te'vîlinin sadece Allah tarafından bilineceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla ayette zikredilen "muhkem", "müteşâbih" ve "te'vîl" kelimeleri ayetin anlamının açığa çıkarılmasının anahtar kavramlarını oluşturmaktadır. İslam ilim geleneğinde muhkem ve müteşâbih ile neyin kastedildiğine ve

<sup>47</sup> İlyas Çelebi, **İslam İnancında Gayb Problemi**, İstanbul, İfav Yayınları, 1996, s. 64.

<sup>48</sup> Halis Albayrak, "Kur'an'da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma", **Din Dilinde Gayb**, İstanbul, Kuramer, 2015, s. 156.

<sup>49</sup> Süleyman Ateş ayetteki "Kitap" ifadesinin daha önce indirilmiş olan kutsal kitaplara işaret ettiğini söylese de ayetin hemen başında Hz. Peygamber'e hitaben, *"Kitabı sana indiren O'dur."* buyrulması, kitaptan masadın Kur'an olduğuna işaret etmektedir. Kaldı ki muhkem-müteşâbih ayrımı sadece Kur'an'ın değil, din dilinin en karakteristik özelliklerinden birisidir. Bundan dolayı bu ayrımın diğer kutsal kitaplar için de düşünülmesi pekâlâ mümkündür. Bkz. Süleyman Ateş, **Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri**, b.y., Yeni Ufuklar Neşriyat, 1995, c. I, s. 415; Düzenli, **Kur'ân ve Şefaât**, s. 33.

müteşâbihin te'vîli meselesine dair çok farklı görüşler ortaya konulmuştur.<sup>50</sup> Hatta mezhebî, fikrî ve ideolojik kabullerin de etkili olduğu bu görüşlerin bir kısmının birbirini nakzettiği görülmektedir. Öyle ki Râzî'nin, muhkem ve müteşâbih kavramlarını incelerken, "Her grup, kendi mezhebine uygun olan ayeti muhkem, muhalif olanı ise müteşâbih olarak isimlendirmiştir."<sup>51</sup> yönündeki tespiti bu durumun açık bir göstergesidir.

Bu tartışmaları bir tarafa bırakırsak muhkem, müteşâbih ve te'vîl kavramlarının dilsel delaletleri, Kur'an bütünlüğü açısından kullanıldığı manalar ve ilgili ayetin tarihsel arka planı bahsedilen hususun gayb ve şehadet şeklindeki iki farklı varlık alanıyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Buna göre muhkem, "ıslah edilmiş, engellenmiş, sağlam, dayanıklı, apaçık ve güvenilir" gibi manalara gelmektedir.<sup>52</sup> Araplar yıkılması ve bozulması mümkün olmayan binalar ve akitler için "Bu muhkemdir." tabirini kullanmışlardır.<sup>53</sup> Bu çerçevede Hûd 11/1 ayetinde bütün Kur'an ayetlerinin muhkem kılındığına vurgu yapılmıştır. Müfessirler Kur'an'ın bütünüyle muhkem oluşunu, onun Allah'ın hak vahyi olması, her türlü şüpheden korunması, sağlam ve muntazam bir bina gibi eşsiz bir nazımla dizilmesi, onda hiçbir çelişki ve eksik bulunmaması cihetiyle izah etmişlerdir.<sup>54</sup> Öte yandan muhkem ifadesi yukarıda zikri geçen Âl-i İmrân 3/7 ayetinde daha özel anlamda Kur'an'ın bazı ayetleri için kullanılmıştır. Bu özel mana, muhkem bir sûrenin indirilmesinden bahseden Muhammed 47/20 ayetinde de söz konusudur. Tabii burada Kur'an'ın bazı sûrelerinin ve ayetlerinin hangi yönden muhkem olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu noktada muhkem ayetlerin Kur'an'ın ifadesiyle هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ "O ayetler kitabın esasıdır." şeklinde tanımlanması ve aynı zamanda bunların müteşâbih ayetler mukabilinde konumlandırılması önemli bir ayrıntıdır. Bu bakımdan karışıklıktan uzak, maksadı anlaşılan, farklı manaları engelleyen açık ve sağlam sabite anlamına gelen muhkem, bu yönüyle müteşâbih ayetlerin kendisine irca ve havale edildiği ana ve esas ayetleri oluşturmaktadır.<sup>55</sup> Buna göre muhkem, her ne kadar farklı tanımlar yapılsa da şehadet âleminde bir şekilde tanık olunan, tecrübe edilen ve duyumsanan olguları konu edinen ayetler anlamında tarif edilebilir. Muhkemin mukabilinde kullanılan müteşâbih ifadesinin manası, bu iki kavramın din diline ve varlığa dair bütünlükçü bir varlık tasavvur oluşturmaları bu tarifi desteklemektedir.

<sup>50</sup> Bu farklı görüşler için bkz. Râzî, **Mefâtîh**, c. VII, s. 137-148; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. IV, s. 8-19; Zerküşî, **Burhân**, c. II, s. 68-77; Zürkânî, **Menâhil**, s. 249-293; Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, s. 128-134; Şimşek, **Kur'an'ın anlaşılmasında İki Mesele**, s. 19-26.

<sup>51</sup> Bkz. Râzî, **Mefâtîh**, c. VII, s. 141.

<sup>52</sup> Cevherî, **Sihâh**, c. V, s. 1902; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, c. XII, s. 143.

<sup>53</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XVII, s. 312.

<sup>54</sup> Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'an**, c. VI, s. 95; Zemahşerî, **Keşşâf**, c. II, s. 377; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. XI, s. 314.

<sup>55</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, c. II, s. 1035.

Müteşâbih kelimesi, “iki şeyin birbirine benzemesi, iç içe geçmesi, karışması ve birbirinden ayırt edilememesi” gibi anlamlara gelen bir ism-i fâildir.<sup>56</sup> Bu kelimenin, tefâül vezninde müşareket bildiren bir isim olması hasebiyle temel manası, birbirinden tamamen ayırt edilemeyecek düzeyde iki şey arasında bir benzerlik ve ortaklık bulunmasıdır. Bu anlam doğrultusunda müteşâbih kelimesi Kur’an’da isim ve fiil formunda toplam on yerde geçmektedir.<sup>57</sup> Bununla beraber Zümer 39/23 ayetinde Kur’an’ın genel bir sıfatı olarak zikredilmiştir. Müfessirler Kur’an’ın müteşâbih sıfatına sahip oluşunu manası, fesahati ve belagati ile bütün ayetlerin sahlilik, tutarlılık ve eşsizlik yönüyle birbirine denk ve benzer olması şeklinde açıklamışlardır.<sup>58</sup> Diğer taraftan müteşâbih ifadesi Âl-i İmrân 3/7 ayetinde muhkem olmayan ayetler bağlamında daha özel bir anlamda kullanılmıştır. Âlimlerin bir kısmı müteşâbih ayetlerde bir kapalılığın bulunduğunu söylerken, bunun hangi cihetle olduğu hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunlar içerisinde dikkate değer en önemli görüş, bu tür ayetlerin Allah’ın sıfatları, kıyamet, cennet ve cehennem gibi gayba taalluk eden konularla ilişkili olduğunun söylenmesidir.<sup>59</sup> Örneğin Râzî, “Allah’ın yanı” (ez-Zümer 39/56), “O’nun arşa istiva etmesi” (Tâhâ 20/25) gibi ayetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirmiştir.<sup>60</sup> Buna göre müteşâbih, insanın duyuları ile algılayamadığı ve idrak edemediği gayb alanını konu edinen ayetlerdir. Kelimenin semantik alanı bu tür ayetlerde bir benzeyen-benzetilen ilişkisi olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan nesneler dünyasını aşan gaybî varlıkları, müşâbehahet/benzerlik yoluyla muhkem alanda duyumsanan ve tecrübe edilen şeyler üzerinden insanın anlayabileceği bir idrak düzeyine indirmeyi hedefleyen dil “müteşâbih” olarak isimlendirilmektedir. Zemahşerî’nin ifadesiyle müteşâbih dil تمثيلا لما غاب “Bize gâib olan şeylerin, müşahade ettiklerimize temsille anlatılmasıdır.”<sup>61</sup> Dolayısıyla burada farklı iki varlık düzeyi olan gayb ve şehadet âlemine yönelik benzer bir dilin kullanılmasından kaynaklanan bir benzeşme/teşâbüh söz konusudur.<sup>62</sup> Zira insanın hem

<sup>56</sup> Isfahânî, **Mufredât**, s. 443.

<sup>57</sup> Bkz. el-Bakara 2/25, 70, 118; Âl-i İmrân 3/7; el-En’âm 6/99, 141; er-Ra’d 13/16; ez-Zümer 39/23.

<sup>58</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XXVI, s. 446; Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, c. IX, s. 195; Kurtubî, **el-Câmi**, c. XV, s. 249.

<sup>59</sup> M. Hayri Kırbaoğlu, **İslam’ın Kurucu Metni Ku’ran Araştırmaları**, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 35.

<sup>60</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XXVIII, s. 53.

<sup>61</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. II, s. 532.

<sup>62</sup> Mustafa Öztürk, **Kur’an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler ve Teklifler**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 115.

idrak hem de içinde bulunduğu varlık dünyasının sınırlılıkları itibariyle gaybî hakikatleri anlamak için muhkem alandaki dilin malzemesini kullanmaktan başka çare yoktur.<sup>63</sup>

İlgili ayette kalplerinde eğrilik bulunan kimselerin, fitne çıkarmak ve te'vîl etmek maksadıyla müteşâbih ayetlerin peşine düştüklerinden, ne var ki bunların te'vîlini ancak Allah'ın bildiğinden ve ilimde yüksek mertebe sahibi olan kimselerin buna iman ettiğinden bahsedilmesi; bu kapsamdaki ayetlerin nasıl bir boyutta anlaşılması gerektiğini göstermesi yönüyle son derece önemlidir.<sup>64</sup> Bu minvalde müteşâbihin te'vîli meselesini anlamak için önce “te'vîl” kavramı üzerinde kısaca durmak gerekir. Bu kelime e-v-l kökünden bir mastar olup “yönelmek, asla dönmek, varmak, bir şeyin aslı, künhü, başladığı ve bittiği nokta” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>65</sup> Kur'an'da 17 yerde geçen “te'vîl” kelimesi sözlük anlamı doğrultusunda bir şeyin akıbeti, künhü, sonucu ve aslı gibi manalarda kullanıldığı görülmektedir.<sup>66</sup> Bu itibarla bir Kur'an ifadesi olarak te'vîl, tarihsel süreçte ıstılah olarak tanımlanan te'vîl kavramından farklı olup çok anlamlılığa değil, bir işin mahiyetine ve aslına delalet etmektedir.<sup>67</sup> Bu anlam müteşâbihin te'vîli bağlamında düşünüldüğünde, bu kategorideki ayetlerin gerçek mahiyetini ve künhünü sadece Allah'ın bildiği sonucu ortaya çıkarmaktadır. İnsan için esas olan bu tür ayetlere iman ile mukabelede bulunmaktır. Çünkü nesneler dünyasının dışında farklı bir varlık alanını ve düzeyini konu edinen bu ayetlerin nihai anlamının insan tarafından bilinmesi mümkün olmadığından, onun hakikatinin kavranması ve akledilmesi duyularla değil, imanla gerçekleşmektedir. Buna mukabil insanın varoluşsal sınırlılıkları açısından gaybî hususları tam manasıyla kuşatamaması ve idrak edememesi nedeniyle değişik gayelerle bunları duyu bilgisine indirmeye çalışmak “fitne” olarak tarif edilmiştir. Nitekim Âl-i İmrân 3/7 ayetinin nüzul sebebiyle ilgili nakledilen rivayetler birtakım dinî grupların gayba dair meseleler üzerinden fitne çıkarmaya çalıştığını

<sup>63</sup> Mehmet Paçacı, “Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları”, **2. Kur'an Sempozyumu**, Ankara, Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, s. 123.

<sup>64</sup> Tabii bu noktada müteşâbih kavramına getirilen tanım doğrultusunda وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ayetinde Lafzatullâh üzerinde vakf yapılmamasını söyleyen bazı âlimler, müteşâbih ayetlerin te'vîlinin ilimde derinleşmiş kimseler tarafından da bilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak sahâbeden Hz. Aîşe, İbn Abbâs, İbn Mesûd; tâbiînden Hasan el-Basrî, İbn Nüheyh, Dahhâk; fukahâdan Enes b. Mâlik; kurrâdan Nâfî, Ya'kûb, Kisâî; dilcilerden Ahfeş, Ferrâ, Sehl b. Muhammed gibi birçok âlim Lafzatullâh üzerinde vakf-ı tâm olduğu, dolayısıyla müteşâbihin te'vîlinin sadece Allah tarafından bilinebileceği görüşündedir. Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, **Kitâbul'l-Kat' ve'l-İ'tinâf**, thk. Ahmed Hattâb Ömer, Bağdat, Mektebetü'l-Me'ânî, 1978, s. 212.

<sup>65</sup> Ebu'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mısır, Dâru'l-Fikr, 1979, c. I, s. 158; İsfahânî, **Mufredât**, s. 99.

<sup>66</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/59; el-A'râf 7/53; Yûnus 10/39; Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82.

<sup>67</sup> Bkz. Yusuf Işıcık, **Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil**, Konya, Esra Yayınları, 1997, s. 41-60; Abdulfettâh el-Hâlidî, **et-Tefsîr ve't-Te'vîl fi'l-Kur'ân**, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 1996, s. 42-130.

göstermektedir. Şöyle ki bir rivayete göre bu ayetin içinde bulunduğu bölüm, Yahudilerin sûrenin başında yer alan hurûf-ı mukattaadan hareketle müslümanların ömrüne dair tahmin yürütmeleri üzerine nazil olmuştur.<sup>68</sup> Diğer taraftan müfessirlerin geneli özellikle Âl-i İmrân 1-8, 18-20, 35-61 ayetlerinin, Medine'ye gelen Necran Hıristiyanları ile Hz. Peygamber arasında Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi, Allah'ın kelimesi ve ruhu olması gibi konularda cereyan eden tartışmalar neticesinde indiğini belirtmiştir.<sup>69</sup> Söz gelimi Kur'an'da Hz. İsa'ya yönelik kullanılan “Allah'tan bir kelime” (Âl-i İmrân 3/39, 45) ve “O'ndan bir ruh” (en-Nisâ 4/171) gibi ifadelerdeki müteşâbih dil göz ardı edilerek, bu ayetlerden Hz. İsa'nın ulûhiyetten pay aldığına dair bir şirk düşüncesinin çıkarılması insanı haktan uzaklaştıran bir fitnedir.<sup>70</sup>

Bütün söylenenlerden anlaşıldığı üzere Kur'an'da varlık; gayb ve şehadet şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İnsanın da dâhil olduğu şehadet âlemi duyusal, algısal, dilsel, zihinsel, tarihsel ve kültürel bütün birikimleri içinde barındıran bir varlık alanıdır. Gayb ise bir yönüyle şehadet âlemini kuşatan, diğer bir yönüyle ise onu aşan bir varlık sahasını temsil etmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus insanın bu iki alanla olan ilişkisinin farklı boyutlara sahip olmasıdır. Şöyle ki insan şehadet alanıyla ilgili bilgilere kendi duyu ve tecrübeleriyle bir şekilde ulaşabilirken, gaybın bilgisine ise ancak ilâhî haberle ulaşılabilir.<sup>71</sup> Tabii burada en önemli açmaz, duyusal algıların nenseler dünyasında bir karşılığı varken, gaybî alana dair anlatıların ise böyle bir karşılığının olmamasıdır. Çünkü gayb âlemi idrak alanının dışında kalan farklı bir varlık sahasını ve düzeyini ifade etmektedir. Buna göre Kur'an'ın gaybî varlıklara yönelik anlatıları duyuların değil, duyguların konusudur. Gaybın duygusal bir alan olması gerçeklikten soyutlanması sonucunu doğurmamalıdır. Zira Kur'an'da gayb idrak edilemez olsa da ma'kûl yani akledilebilir bir gerçekliktir. Muhammed Esed'in tabiriyle gayb, “insanın kavrayış alanının ötesinde bulunan, onu aşan hakikatin tüm safhalarını ifade etmek için kullanılır.”<sup>72</sup> Zaten insanın da içinde bulunduğu bütün varlık, gerçekliğini aşkın gayb olan Allah'tan almaktadır. Bu açıdan gayb “bilinmeyen” veya mutlak manada “meçhul olan” bir alan değil, insanın sınırlılıkları açısından tam olarak “bilinmeyen”, fakat belli düzeyde “malum kılınan” bir alandır. Ayrıca Kur'an'daki gayba dair haberler, insanın duygusal dünyasıyla bir mutabakat kurması ve

<sup>68</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. VI, s. 179.

<sup>69</sup> Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 79; Râzî, *Mefâtîh*, c. VII, s. 134; Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl*, s. 43.

<sup>70</sup> Düzenli, *Kur'an ve Şefaât*, s. 35.

<sup>71</sup> Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi, İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine*, Ankara, İnsan Yayınları, 2016, s. 142.

<sup>72</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yayınları, 2015, s. 4.

nesneler/duyu dünyasında farklı şekillerde de olsa görünüm kazanması bakımından bir gerçeklik olarak tezahür etmektedir.

İnsanın içinde var olduğu nesneler dünyasının kısıtlılıkları itibariyle gaybî varlıkların ona malum kılınması, şehadet alanında duyumsanan, algılanan ve tecrübe edilen göstergeler vasıtasıyla mümkündür ki bu “müteşâbih dil” şeklinde adlandırılmıştır. Çünkü beşer terminolojisindeki göstergeler dışında gaybî gerçeklerin insan tarafından kavranmasına imkân veren bir başka yol yoktur. Bu bağlamda Elmalılı’nın şu veciz ifadeleri oldukça yerindedir: “Meçhûl, meçhûl ile şüphe, şüphe ile hallolunmaz, meçhûlat ma’lûmat ile ve o ma’lûmatın derecei kuvveti ile mütenasip olarak hallolunur. Ta’lîm-ü irşâd, ma’lûmat üzerine meçhûlatı sezdirmek ve o meçhûlatı ma’lûmata irca’ etmektir.”<sup>73</sup> Buna göre şehadet sahasını aşan gaybî hakikatler, duyumsanan ve malum olan işaretler üzerinden insanın kavrayabileceği ve akledebileceği (ma’kûl) bir düzeye indirilmiştir. Dolayısıyla Kur’an’ın gayba dair anlatılarında gösteren ile gösterilen arasında idrak seviyesinde bir ilişki bulunmadığından olgusal bir doğruluktan bahsedilemez. Yani insanın duyu ve idrak bilgisine konu olmadığından gaybî haberlerin mutabakata dayalı doğruluğundan söz etmek mümkün değildir. Bu durum gaybî anlatıların hiçbir gerçekliğinin olmadığını göstermez. Zira buradaki temel sorun, bu gerçekliğin beşerî düzeyde nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilişkilidir. Bu noktada gayb âlemi hakiki manada bilinemediğinden mecaz, temsil ve istiare gibi dilin bütün imkânları kullanılarak, bu gerçekliğin insan tarafından kavranması hedeflenmektedir. Esasında Kur’an’ın bu hedefi şehadet alanıyla ilgili olguları konu edinen haberler için de geçerlidir. Şöyle ki Kur’an’da şehadet alanında bulunan herhangi bir olgu, aşkın gerçekliğin bir konusuna dönüştürülmesi itibariyle farklı bir ufka ve boyuta taşınmıştır. Bu nedenle gerek gayb gerekse de şehadet âlemine yönelik olsun Kur’an haberlerinin olgusal yöntemlerle ve mantıksal ölçütlerle anlaşılması doğru olmaz. Çünkü Kur’an’daki hiçbir haber olgusal bir önerme niteliğinde muhataba sunulmaz.

Kur’an haberlerinin varlık alanını oluşturan gayb ve şehadet ayrımının yapısını ve anlamını ortaya koyduktan sonra, bu alanlarla ilişkili Kur’an’da anlatılan haberlerin türlerine geçebiliriz. Çizmiş olduğumuz genel çerçeve açısından Allah’ın sıfatları, melek ve cin gibi gaybî varlıklar, kıyamet, cennet ve cehennem gibi ahiretle ilgili durumlar gaybî haberler kapsamına dâhil iken; yaratılış, kıssalar, nüzul dönemi, şehadet alanıyla ilgili istikbale yönelik haberler şehadet alanı içerisinde yer almaktadır. Şunu tekrar belirtmek gerekiyor ki Kur’an’daki haberî anlatıların varlık alanı belirlenirken, bakış açısına göre neyin gayb ya da neyin şehadet alanına dâhil olduğu hususunda farklı değerlendirmeler yapılabilir. Ancak

<sup>73</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili**, c. II, s. 1041.

farklı itibarlarla gayb ve şehadet ayrımı yapılsa da biz buradaki ayrımı daha ziyade, ontolojik bir esasa dayandırıyoruz. Bu ayrımın da mutlak olmadığını her hâlükârda geçişken bir yapı arz ettiğini söyleyebiliriz. Zaten bütün varlık, aşkın gayb tarafından kuşatıldığından bir şekilde gaybıla bağlantılıdır. Ne var ki Kur'an'a konu olan haberî anlatıların varlık alanlarına ve insanın bu alanlarla olan varoluşsal ilişki düzeylerine yönelik, hem bir yöntem hem de bir bütünlük sunması açısından böyle bir ayrıma gidilmiştir. Ayrıca böyle bir taksim, gayb ve şehadet alanıyla ilgili haberler arasındaki üslup ve ifade biçimlerindeki farklılaşmayı daha belirgin kılmaktadır.

### 3.2.1. Gayb Âlemiyle İlgili Haberler

Kur'an'da Allah'ın sıfatlarına, melek ve cin gibi gaybî varlıklara, kıyamet, cennet ve cehennem gibi ahiret hayatıyla alakalı pek çok anlatıya yer verilmiştir. Bu noktada belirtmek gerekir ki gaybî bir boyut taşıyan bu tür varlıklar bütün çıplaklığı ve ayrıntısıyla Kur'an'da anlatılmamıştır. Aksine gayba dair varlıklarla ilgili anlatılara, insanın hidayeti istikametinde ihtiyaç duyulduğu oranda değinilmiştir. Nitekim bir ayette ruhla ilgili muhataplara çok az bilgi verildiği belirtilmiştir.<sup>74</sup> Farklı yorumlar yapılsa da yaygın görüş ruhun vahiy getiren melek olduğudur ki en nihayetinde gaybî bir husus hakkında insana çok az bilgi verildiği vurgulanmaktadır.<sup>75</sup> Dolayısıyla bu durum, gaybî varlıklara dair Kur'an'da anlatılan sınırlı düzeydeki haberlerle bir şeyi bilinir kılmaktan ziyade, insanın hidayetinin amaçlandığını göstermektedir. Öte yandan Kur'an'daki gaybî varlıklarla ilgili anlatılar başta kelimeler olmak üzere İslam ilim geleneğinde pek çok ilmin konusu olmuş ve meseleye farklı açılardan yaklaşmıştır. Buna mukabil araştırmanın kapsamı ve hedefi dikkate alınarak Kur'an'da gayb alanına yönelik zikredilen anlatılar, konuyla ilgili teolojik tartışmalara müdahil olmadan, önceki bölümlerde teorik çerçevesini oluşturduğumuz haber ve inşâ üslubu bağlamında incelenecektir. Bundan dolayı bu tür anlatıların mahiyetinden daha çok, dil ve üslup itibarıyla insanın zihinsel ve davranışsal dönüşümü ekseninde işlevselliği üzerine yoğunlaşılacaktır. Başka bir deyişle bu haberlerin “nasıllığına” ve “neliğine” değil, insana referansla “niçinliğine” odaklanılacaktır. Zira ilk iki soru bir şeyin mahiyetine yönelik sorgulamayı ifade eder ki insan gaybî haberlerin künhünü bilmekten aciz olduğu için böyle bir sorgulama bir yerde sonuçsuz kalacaktır. O zaman bu noktada esas ve öncelikli olan “niçin” sorusudur. Çünkü bu soru bu tür haberlerin maksadının ve amacının tespitiyle ilişkilidir. Bu bakımdan müteşâbih bir boyut taşıyan gaybî gerçekler insan tarafından nihai

<sup>74</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>75</sup> Ayette zikredilen ruha yönelik meleklerden bir grup, insan ruhu ve Hz. İsa gibi farklı yorumlar yapılmıştır. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, c. X, s. 323.



manada bilinemese de çeşitli maksatlara delaleti bakımından kavranabilir bir niteliktedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr bu durumu “Hiçbir müteşâbih ayet yok ki maksada delalet eden bir karine ona bitişmesin.” şeklinde izah etmiştir.<sup>76</sup> Tabii buradaki maksat doğrudan verili olmadığı için her hâlükârda farklı yorumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Fakat bu yorumları kabul edilebilir ve anlaşılabilir seviyede tutan takip edilen yöntemdir. Dolayısıyla bu başlık altında haber ve inşâ üslubu merkezinde ortaya konulan yöntemden hareketle, Kur’an’da anlatılan gaybî haberlerin, özellikle işlevsel düzeyde anlaşılmasına katkı sunulmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte araştırmanın kapsamı itibariyle ilgili varlığa dair Kur’an’daki bütün haberlere yer verilemeyeceğinden belli örneklerle yetinilecektir.

### 2.1.1. Allah

Kur’an’da gayb âlemine yönelik aktarılan haberlerin öncelikle Allah’la ilişkili olduğu görülmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Allah, gayb olmakla birlikte gaybî varlıklardan bir varlık değildir. Bilakis gayb ve şehadet alanıyla ilgili olsun bütün varlığın aşkın ufku ve manasıdır. Bu noktada pek çok ayette aşkın ve apaçık gerçek olan Allah isim, sıfat ve fiil gibi çeşitli yönleriyle muhataplarına tanıtılmıştır. Öncelikle şunu belirtelim ki Allah hakkında kullanılan ifadelerin kelim ilminde isim, fiil ve sıfat, sıfatların ise zatî, subûti, selbî, hakîkî ve izâfî şeklinde farklı açılardan taksim edildiği görülse de<sup>77</sup> bütün bunlar Allah’a dair bir tasavvur oluşturması itibariyle en nihayetinde sıfat niteliği taşımaktadır. Bu bakımdan Kur’an’da 2500’den fazla yerde geçen “Allah” lafzı Hak Teâla’nın ism-i âlemi ve hâssı olup bütün bu sıfatların mevsûfunu oluşturmaktadır. Elmalılı’nın tabiriyle “Allah, cemii sıfatı kemaliyeyi haiz bulunan zatı vacibülvücudun ismidir.”<sup>78</sup> Bu doğrultuda 4 ayette الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى “el-Esmâ’i’l-Hüsna” tamlamasıyla Allah’ın güzel isimleri olduğundan söz edilmiştir.<sup>79</sup> Buna göre Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi hadisçilerin naklettikleri rivayetlere bağlı olarak<sup>80</sup> Allah’ın doksan dokuz ismi bulunduğu yönünde yaygın bir kanaat oluşsa da Kur’an’da 100’den fazla ilâhî isim geçmektedir.<sup>81</sup> Ayrıca farklı ayetlerde istivâ “oturma”, vech “yüz”, yed “el”, ayn “göz”, nüzul “inme”, kurb “yaklaşma” ve meci “gelme” gibi Allah’ın birtakım haberî sıfatlarından bahsedilmiştir.<sup>82</sup> Öte yandan bir ayette Allah’ın isimleri hususunda

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Tenzîhu’l-Kur’ân**, s. 77.

<sup>77</sup> Topaloğlu - Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 279.

<sup>78</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili**, c. I, s. 22.

<sup>79</sup> Bkz. el-A’râf 7/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

<sup>80</sup> Buhârî, “De’avât”, 68; Müslim, “Zikr”, 5; Tirmizî, “De’avât”, 83.

<sup>81</sup> Metin Yurdağür, **Esmâ-i Hüsnâ’yı Anlama Kılavuzu**, İstanbul, İfav Yayınları, 2021, s. 23.

<sup>82</sup> Bkz. Ömer Aydın, “Kur’an’da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te’vili”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** [Darulfunun İlahiyat], 2000, sy. 2, s. 143-177.

hududu aşanların kendi hallerine bırakılmasından ve yaptıklarının bedelini ödeyeceklerinden söz edilmiştir.<sup>83</sup> Müfessirler buradaki ilhadı genel manada, “O’nun isim, sıfat ve fillerini çarpıtarak, zorlama te’vîl ve yorumlarda bulunmak ve bir şirk unsuru olarak bunları başkalarına nispet etmek” şeklinde izah etmişlerdir.<sup>84</sup>

Allah, aşkın gayb olması hasebiyle Kur’an’da O’na yönelik isim, fiil, haber ya da sıfat seviyesindeki tanımlamaları konu edinen haberlerin tamamı müteşâbih dil kategorisindedir. Şöyle ki bu tür anlatılarda istiare, temsil ve teşbih gibi haberin mecazi unsurları sonuna kadar kullanılmıştır. Zira insanın varoluşsal sınırlılıkları açısından Allah hakkında iki şekilde konuşulabilir. Birincisi tenzihî yolla O’nun ne olmadığının açıklanmasıdır. Fakat bu yöntem insan zihninde Allah’a dair oluşturulacak tasavvur için yeterli değildir. Çünkü bir şeyin “ne olmadığı”nın söylenmesi, onun “ne olduğu”na yönelik doğrudan bir tasavvura imkân vermeyeceği gibi, bu bakış açısı o şeyin hiçbir şey olmadığı sonucuna da götürebilir. Bundan dolayı Allah hakkında konuşmanın ikinci şekli teşbihi yolla O’nun ne olduğunun beyan edilmesidir.<sup>85</sup> Zaten Allah’ın ne olduğunun beyan edilmesi ne olmadığı sorusunu da içinde barındırmaktadır.<sup>86</sup> Bununla birlikte tenzih ya da teşbih derecesinde olsun, Allah’a dair kullanılan hiçbir sıfat O’nun mahiyetinin bilgisini vermez.<sup>87</sup> Buna mukabil bütün sıfatlar O’nun gerçekliği “hakkında” insan zihninde bir tasavvur oluşturur. Bu bağlamda Kur’an’da Allah’ın farklı açılardan pek çok sıfata sahip olduğunun zikredilmesi oldukça önemlidir. Bu durum Hak Teâla’nın salt varlığını ispat etmekten ziyade, çeşitli sıfatları üzerinden bilfiil hayatı ve evreni her yönüyle kuşattığını ve bu gerçekliğe her an müdâhil olduğunu göstermektedir.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Bkz. el-Arâf 7/180.

<sup>84</sup> Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, c. V, s. 99; Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, c. V, s. 230; Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr el-Kuraşî, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, thk. Sâmi b. Muhammed, Riyad, Dâru Tayyibe, 1999, c. III, s. 466.

<sup>85</sup> Tanrı hakkında konuşmanın imkânı meselesi, özellikle Felsefe ve Kelam ilminde çözümlenmesi en çetin ve zor konularından birisini teşkil etmektedir. Bu noktada tarih boyunca farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Bkz. Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1983, sy. 1, s. 25-44.

<sup>86</sup> Nitekim kelam kitaplarında Allah’ın tenzihî ya da selbî sıfatları altında sayılan “Vucûd”, “Kıdem”, “Bekâ”, “Muhalefetün li’l-havâdis”, “Kıyam binefsihi” ve “Vahdaniyet” gibi sıfatlar hem O’nun ne olduğunu hem de ne olmadığını vurgulaması itibarıyla çift yönlü bir muhtevaya sahiptir. Bkz. Muhammed Ahmed Ken’ân, **Câmi’u’l-Leâlî Şerhu Bedi’l-Emâlî**, Beyrut, Dâru’l-Beşâir, 2010, s. 25.

<sup>87</sup> İlhami Güler, **Allah’ın Ahlakiliği Sorunu**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019, s. 44.

<sup>88</sup> Nitekim bir ayette gökte ve yerde her ne varsa O’na muhtaç olduğu, O’nun bütün varlığa her an müdahale ettiği belirtilmiştir (er-Rahmân 55/29). Bkz. Mevlüt Albayrak, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı”, **Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-**, 1999, sy. 1, c. I, s. 24.

Allah’a nispet edilen sıfatların anlaşılmasında, kavrayış ve davranış olarak iki boyut öne çıkmaktadır. Birincisi Allah hakkında bir bildirim formu taşıması itibariyle haberî bir düzlemdir. İkincisi ise zihnî düzeyde kavranmış olan bu haberlerle insana ahlakî bir tutumun ve davranış biçiminin kazandırılması açısından inşâî bir boyutu temsil etmektedir. Nitekim Gazzâlî Allah’ın sıfatlarını şerh ettiği *el-Maksadu’l-Esnâ* isimli eserinde bu iki boyuta işaret etmiştir. Şöyle ki ona göre Allah’ın sıfatlarını hakkıyla anlamak için üç temel esasın takip edilmesi gerekir. Birincisi mükâşefe ve müşahede yoluyla bu isimlerin manalarına dair insanda doğru bir marifetin ve kavrayışın hâsıl olmasıdır. İkincisi kalben ve zihnen içselleştirilmiş olan kemal ve celal sıfatlarıyla Hak Teâla’yı yüceltmektir. Üçüncüsü ise kulun bu sıfatlarla ahlaklanması ve bunların güzellikleriyle süslenmesi için mümkün olduğu kadar çaba ve gayret göstermesidir.<sup>89</sup> Gazzâlî’nin Allah’ın isimlerini açıklarken bu esaslardan hareketle bir yöntem takip ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda ilk etapta ilgili sıfatın Allah tasavvuru ekseninde nasıl kavranması ve içselleştirilmesi gerektiğini izah etmiştir. Daha sonra *حظ العبد من هذا الاسم أو الوصف* “Kulun bu isimden ya da sıfattan çıkarması gereken ders” kaydını düşerek, bu sıfatın insanın davranışlarında nasıl bir dönüşüm oluşturması gerektiğine değinmiştir.<sup>90</sup> Dolayısıyla gerek kavrayış gerekse de davranış düzeyinde olsun Kur’an’da Allah’ın pek çok sıfatla tanıtılmasının hedefinde her hâlükârda insan bulunmaktadır. Bu minvalde Allah’ın değişik sıfatlarla tanıtılmasındaki asıl gaye epistemolojik düzeyde O’nun zatını bilindir kılmak değil, bilakis insanın içinde bulunduğu gerçekliği daha anlamlı ve yaşanabilir hale getirmesi için bu sıfatları kavraması, içselleştirmesi ve bunun gereğine göre bir yaşam sürmesidir.<sup>91</sup> Bu açıdan sıfatlar, Allah’ın zatıyla ya da varlığıyla ilgili bilgi sunmanın ötesinde, insanın hem kavrayış hem de davranış olarak O’nunla ve O’nun kuşattığı ve müdâhil olduğu varlıklarla kuracağı ilişkinin niteliğini beyan etmektedir. Zira Allah’ın varlığı aşkın olsa da gerçekliği içkindir. Bu bakımdan O’nun varlığının değil, var olduğu gerçeğinin kuşatıcılığından bahsetmek daha doğrudur ki sıfatlar bu gerçekliğin bütün boyutlarıyla kavranmasına imkân vermektedir.<sup>92</sup> Kur’an’da Allah’a dair

<sup>89</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, s. 46.

<sup>90</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, s. 80, 85, 86, 89, 90.

<sup>91</sup> Düzenli, *Kur’an Işığında Evrensel Dengeler*, s. 8; Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 185.

<sup>92</sup> İslam ilim geleneğinde “Ben, kulumun benim hakkımdaki zannı üzereyim” hadisinden hareketle İbnü’l- Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) gibi bazı mutasavvıflar objektif bir tanrı tasavvurunun yanı sıra herkesin kendi tefekkür istikametinde geliştirdiği enfûsî bir tanrı tasavvuru olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz. Ali Ulvi Mehmetoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2011, s. 18. Kanaatimizce bu yaklaşım doğru değildir. Zira Kur’an’ın çeşitli ayetlerinde geçen *وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ* “Allah’ı hakkıyla takdir edemediler.” (el-En’âm 6/91; el-Hâc 22/74; ez-Zümer 39/67) vurgusu sınırları ve çerçevesi belli olmayan enfûsî bir Allah tasavvurunun doğru olmadığına işaret etmektedir. Bu açıdan Gazzâlî’nin de ifade ettiği üzere sınırları belli olan doğru bir Allah tasavvurunun inşası, Kur’an’da geçen Allah’ın

kullanılan sıfatların bu anlam dünyasının ortaya çıkarılmasında, ikinci bölümde teorik çerçevesini oluşturduğumuz haber ve inşâ üslubunun önemli bir rol icra ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü bu sıfatlar Kur'an'da yalın bir şekilde anlatılmamış, aksine zengin bir dil ve üslup çeşitliliğiyle birlikte haber veya inşâ formu içerisinde muhataba sunulmuştur. Bu açıdan konunun daha yakından ve somut bir biçimde anlaşılması için Allah'ın sıfatlarını konu edinen belli örnek ayetleri haber ve inşâ üslubu ekseninde inceleyebiliriz.

### 1.1.1. Allah'ın Haberî Sıfatları

Kur'an'da Allah'la ilişkili olarak kullanılan istivâ “oturma”, vech “yüz”, “gökte bulunma”, yed “el”, ayn “göz”, sâk “bacak”, nüzul “inme”, kurb “yaklaşma” ve meci’ “gelme” gibi ifadeler haberî sıfatlar başlığı altında sayılmaktadır. Bu bağlamda literal düzeyde bakıldığında farklı ayetlerde geçen bu tür haberler antropomorfist bir dili çağrıştırmaktadır. Nitekim İslam ilim geleneğinde Müşebbihe, Kaderiyye, Mücessime, Selefiyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi kelâmî çevreler arasında bu haberlere yönelik farklı okuma biçimleri geliştirilmiştir.<sup>93</sup> Konuyla ilgili kelâmî tartışmaları bir tarafa bırakarak meseleye haberî ifadelerin kuruluş maksatları açısından bakıldığında, bu tür haberler fâide-i haber/muhatabı bilgilendirme kategorisinde değil, mecaz kapsamındadır. Zaten daha önce işaret ettiğimiz üzere gayb âlemine yönelik anlatılarda temsil, istiare ve teşbih gibi dilin bütün mecazi unsurlarını içinde barındıran müteşâbih bir dil kullanılmıştır. Bu minvalde Kur'an'da özellikle Mekkî sûrelerde Allah'a dair anlatılarda somut bir dil kullanıldığı görülmektedir ki bu tür anlatılar Medenî dönemde daha ziyade, soyut bir nitelik taşımaktadır.<sup>94</sup> Söz gelimi Kur'an'da toplam 7 ayette Allah'ın arşa istiva ettiğinden bahsedilmiştir. Bu ayetlerden 5 tanesi Mekke döneminde, diğer iki tanesi ise Medine'nin ilk dönemlerinde nazil olmuştur. Haberî sıfatlarla ilgili diğer ayetler de incelendiğinde benzer bir sonuçla karşılaşılacaktır. Bu durum Mekke döneminde Allah'a dair haberlerde yoğun bir şekilde müşahhas/somut bir dilin kullanıldığını, Medine dönemiyle birlikte ise tedricen bunun yerini mücerret/soyut bir dilin aldığını göstermektedir.<sup>95</sup> Bu bakımdan Allah'ın Kur'an'da anlatılan haberî sıfatlarında somuttan soyuta doğru tedrici bir sürecin takip edildiği ve süreç içerisinde muhatapların zihinsel olgunluklarının gelişimine paralel olarak bir Allah tasavvurunun inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada belirtmek gerekirse Allah'a

---

isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini tam olarak kavramakla mümkündür. Bkz. Gazzâlî, **el-Maksadu'l-Esnâ**, s. 25.

<sup>93</sup> Bkz. Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** [Darulfunun İlahiyat], 1999, sy. 1, s. 133-158.

<sup>94</sup> Zerkûr, **Ulûmu'l-Kur'ân**, s. 144.

<sup>95</sup> Bkz. el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; el-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/59; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

dair kullanılan bu tür somut tasvirler nihayetinde mecazi bir karaktere sahiptir. Örneğin Bikâî'ye (ö. 885/1480) göre Allah'ın yüceliğini kavramamız için arş ifadesi hissedilen bir şeye temsille, işittiğimiz ve anladığımız bir seviyeye tenzille bize aktarılmıştır.<sup>96</sup> Zaten Allah'a yönelik kullanılan beyanlarda genel bir prensip olarak daha önce zikri geçen şu kural benimsemiştir: *كل صفة يستحيل حقيقتها على الله تفسر بلازمها* "Hakiki manada Allah'a hamledilmesi mümkün olmayan her sıfat lazımı ile yorumlanır."<sup>97</sup>

Bu minvalde Mekkî dönemde nazil olan ve Allah'ın gökte olduğundan bahseden Mülk 67/16-17, Fâtır 35/10 ve Secde 32/5 ayetlerini misal verebiliriz. Bu ayetlerin birincisinde şöyle buyrulmuştur: *"Göktekinin sizi yere geçirmeyeceğinden emin misiniz? (İşte o zaman) bir de bakarsınız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor. Yahut göktekinin, üzerinize taş yağdıran rüzgâr göndermeyeceğinden emin mi oldunuz? O zaman, uyarım nasılmış bileceksiniz!"* (el-Mülk 67/16-17). Literal olarak okunduğunda bu ayetlerden Allah'ın gökte olduğuna dair bir haber verildiği sonucu çıkarılabilir.<sup>98</sup> Ancak *مَنْ فِي السَّمَاءِ* ifadesi bir istifham cümlesi olup inşâ kategorisindedir. Bununla birlikte buradaki istifham, hakîki anlamda olmayıp mecaz yoluyla inkârcı muhataplara yönelik kınama ve uyarı bildirmektedir.<sup>99</sup> Ayetin devamında *كَيْفَ نَذِير* "O zaman, uyarım nasılmış bileceksiniz!" şeklinde gelen tehdit manasındaki istifham ifadesiyle bu uyarı daha da pekiştirilmiştir. Bu noktada dikkat çekici husus Allah'ın gökte olduğunu bildiren *مَنْ فِي السَّمَاءِ* haberinin, inşâ cümlesi içinde bir sıla cümlesi konumunda gelmesidir. Buna göre sözün bütünlüğünü göz önünde bulundurduğumuzda, ayette Allah'ın gökte olduğuna dair bir hüküm ya da haber verilmemektedir. Zira araç vazifesi gören sıla cümlesi tek başına bir hüküm ifade etmeyip parçası olduğu kelama tabidir ki ilgili ayette bu kelimeler istifham kabilinden inşâî bir beyandır. Bu itibarla bir kelimedeki hüküm, işaret edilen değil, bizzat kastedilen olması gerekir ki *مَنْ فِي السَّمَاءِ* cümlesi kastedilen değil, işaret edilendir. Bu noktada Sekkâkî, sıla cümlesinin ism-i mevsûle bitişmeden önce muhatap tarafından bilinen bir şey olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>100</sup> Bu bakımdan Allah'ın gökte olduğunu çağrıştıran *مَنْ فِي السَّمَاءِ* ifadesi muhatapların zihin dünyasında var olan bir algının ve düşüncenin araç kılınmasından ibarettir. Zemahşerî bu hususa işaret ederek şöyle demiştir: "Müşrikler teşbih inancını benimseyerek Allah'ın gökte olduğuna, rahmet ve azabı gökten indiğine inanıyorlar ve göğe

<sup>96</sup> İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmüd'd-Dürer fî Tenâsubu'l-Âyât ve's-Süver*, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, t.y., c. XVII, s. 12.

<sup>97</sup> Suyûtî, *Mu'taraku'l-Akrân*, c. I, s. 116.

<sup>98</sup> *مَنْ فِي السَّمَاءِ* ayetinde gökte olandan maksat "melekler" olduğu da söylenmiştir. Fakat diğer ilgili ayetler de dikkate alındığında bahsedilen durumun Allah'la alakalı bir tasavvur olduğunu göstermektedir. Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. V, s. 230.

<sup>99</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XXIX, s. 33.

<sup>100</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, s. 354.

yönelerek Allah'a dua ediyorlardı. Bu açıdan ayetteki hitap onların bu inançları (على حسب اعتقادهم) doğrultusundadır.”<sup>101</sup> Dolayısıyla müşrikler bu algı üzerinden Allah'a bir tür yücelik atfetmişler, Kur'an'ın ise mevcut algıyı, “Gökte olduğunu inandığınız Tanrının sizi helak etmeyeceğinden nasıl emin olursunuz!” anlamında inşâî düzeyde Allah'ın varlığına müdâhil oluşu bağlamında araç olarak kullanmıştır. Esasında Allah'ın gökte olduğu algısının sadece müşriklerle sınırlı olmadığı, nakledilen birtakım rivayetlerde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahabelerin de böyle bir algıya sahip olduğu görülmektedir.<sup>102</sup> Ancak her hâlükârda Kur'an'da bu algı muhatapların Allah tasavvurunun gelişimi doğrultusunda bir araç mesabesindedir. Kaldı ki Kur'an tedricen bu algıyı aşarak çok daha soyut bir Allah tasavvuru inşa etmeyi hedeflemiştir. Muhatapların algısına ve zihinsel olgunluğuna bağlı olarak bu inşâî dönüşümü dikkate almayan bazı araştırmacılar, Kur'an'da Allah'ın kendisini gerçek manada kral bir tanrı şeklinde tanıttığı sonucunu çıkarmaktadır.<sup>103</sup>

Allah'ın gökte olduğunu ihsas eden diğer bir örnek إِلَهِهِ يَصْنَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ “Güzel söz O'na yükselir. Güzel sözü ise salih amel yükseltir.” (el-Fâtır 35/10) ayetidir. Bu ayette dile getirilen durum haberin hakiki değil, mecazi kullanımlarından olup manevi bir yükselmeyi bildirmekte ve bu yönüyle Allah'ın varlığının aşkınlığına, gerçekliğinin ise her şeyi kuşattığına gönderme yapılmaktadır.<sup>104</sup> Öte yandan güzel sözden maksadın kelime-i tevhîd olduğunu dikkate aldığımızda, bu kelimenin Allah'a yükseldiğinden ve bu kelimeyi salih amelin yücelttiğinden bahsedilmesi, inşâî düzeyde bir açıdan teşvik diğer bir açıdan nehiy manasına delalet etmektedir.<sup>105</sup> Muhatapların tevhit inancına ve bu inancın gereği olan salih amele yönlendirilmeleri itibariyle teşvik, şirk inancından ve bu inancın doğurduğu kötü fiillerden sakındırılmaları yönüyle bir nehiydir. Nitekim ayetin başında bütün izzetin Allah'a ait olduğu vurgulanarak tevhitten ve salih amelden, devamında ise bir tehdit ifadesi olarak sinsice kötülük planı yapanların şiddetli bir azaba çarptırılacağından söz edilmesi, bu iki boyutlu mesaja işaret etmektedir.

Diğer bir ayette ise Allah'ın gökten yere bütün işleri yönettiği belirtildikten sonra haber formunda, ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ “Sonra bütün işler sizin saydığınız hesaba göre bin yıllık günde O'nun katına yükselir.” (es-Secde 32/5) buyrulmuştur. Buradaki

<sup>101</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. IV, s. 581.

<sup>102</sup> Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, **İctimâ'u Çuyûşî'l-İslâmiyye 'ala Harbî'l-Mu'addıla ve'l-Cehmiyye**, thk. Zâid b. Ahmed en-Neşîrî, Mekke, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1431/2009, s. 162-170.

<sup>103</sup> Bkz. Halil Hacımuftüoğlu, **Kral Tanrı Allah'ın Krallığı**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 43.

<sup>104</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. III, s. 602; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIV, s. 329.

<sup>105</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XXVI, s. 226.

haber hakiki anlama hamledildiğinde yeryüzündeki işlerin Allah’a belli bir müddette yükseldiği sonucu çıkmaktadır. Öyle ki bu doğrultuda farklı yorumların yapıldığı görülmektedir.<sup>106</sup> Ayrıca bu ayet ile تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ “Melekler ve Ruh (Cebrâil) süresi elli bin yıl olan bir günde O’na yükselir.” (el-Meâric 70/4) ayeti arasında, zaman farkı bulunması sebebiyle anlaşılması zor müşkil bir mananın ortaya çıktığı belirtilmiştir.<sup>107</sup> Ayette bahsedilen durum salt bir habere indirgendiğinde müşkil bir anlamın ortaya çıkması ve bunu aşmak için sayısal birtakım değerler üzerinden bir kısım yorumların yapılması kaçınılmazdır.<sup>108</sup> Ancak haberin müktezâ-i hâle uygunluğu açısından bakıldığında ayette mecazi bir mananın kastedildiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki zikredilen rakamlarla özel olarak sayısal bir bilgi verilmemiştir. Aksine bu rakamlar üzerinden canlı bir tasavvur oluşturularak, bahsedilen durumun gerçekliğine ve sürekliliğine yönelik bir vurgu yapılmıştır.<sup>109</sup> Râzî’nin tabiriyle söyleyecek olursak “ayette emrin devamlılığına işaret edildiği için bunun bin ya da elli bin sene ile ifade edilmesi müsavidir.”<sup>110</sup> Bu bakımdan içinde bulunduğu bağlam da dikkate alındığında ilk ayette, Allah’ın emrinin sürekli ve kesintisiz bir şekilde her şeyi kuşattığı ve hiçbir şeyin bu emrin dışında hareket etmediği mesajı verilmektedir.<sup>111</sup> Nitekim öncesinde Allah’ın gökten yere kadar hiçbir boşluk bırakmadan bütün işleri yönettiğinden bahsedilmesi, devamındaki ayette ise “*İşte bu Allah, gayb ve şehadet âlemini bilendir, mutlak güç sahibi, çok merhametli olandır.*” (es-Secde 32/6) buyrulması bunun açık bir göstergesidir. Buna göre ayet bütün varlığı her yönüyle kuşatan Allah’a kulluk etmeyen, O’na şirk koşan ve farklı şefaatçiler edinen müşriklere uyarı niteliğinde verilmiş bir cevaptır.<sup>112</sup> Öte yandan Meâric 70/4 ayetinde ise sözün bağlamı kıyametle ilişkili olup onun dehşetinin sürekli oluşu üzerinden, inkârcı muhataplara bir uyarı ve tembih yapılmıştır.<sup>113</sup> Dolayısıyla her hâlükârda sözün müktezâ-i hâle uygunluğu

<sup>106</sup> Bir yoruma göre Allah bin yıllık hüküm verir, sonra ilgili melek bu hükmü indirir. Ardından melek diğer bin yıl için tekrar O’na yükselir ve yine bin yıllık hüküm ile iner. Başka bir yoruma göre ise ayette meleğin iniş ve çıkış mesafesinin bin yıl olduğuna işaret edilmiştir. Bkz. Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, c. XX, s. 167.

<sup>107</sup> Kurtubî, **el-Câmi’**, c. XIV, s. 88.

<sup>108</sup> Bu iki ayette zikredilen süre farklılığı değişik yorumlar yapılarak çözülmeye çalışılmıştır. Bir yoruma göre iki ayetin bağlamı farklı olup ilki meleklerin Allah’a yükselmesiyle, diğeri ise kıyamet günüyle ilişkilidir. Diğer bir yoruma göre bu iki ayet kıyamet günüyle ilişkili olup kâfirlere önce bin yıl, sonra elli bin yıl azap edilecektir. Başka bir yoruma göre ise melekler Allah’ın katına bazen bin yılda, bazen ise elli bin yılda yükselir. Bkz. Kurtubî, **el-Câmi’**, c. XIV, s. 88.

<sup>109</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XXI, s. 212.

<sup>110</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XXV, s. 140.

<sup>111</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. III, s. 508.

<sup>112</sup> Hasan Elik –Muhammed Çoşkun, **Tevhit Mesajı Özlü Kur’an Tefsiri**, İstanbul, İfav Yayınları, 2015, s. 942.

<sup>113</sup> Ahmed b. Ahmed el-Mısırî es-Sâvî, **Hâşiyetü’s-Sâvî ‘alâ Tefsîri’l-Celâleyn**, thk. Abdullâh el-Minşâvî, Kâhire, Dâru’l-Hadîs, 2011, c. III, s. 278.

itibariyle zikri geçen ayetlerde, Allah'ın belli bir mesafe uzaklıkta veya gökte bulunduğuna dair özel bir vurgu yapılmadığı gibi, buna yönelik bir haber de verilmemektedir. Bilakis nesneler dünyasında şahit olunan belli dilsel göstergeler aracılığıyla aşkın varlık olan Allah'la ilgili muhatabın zihninde canlı bir resim oluşturularak, inşâî boyutta onda kavrayış ve davranış oluşturunca bir etki meydana getirmek hedeflenmektedir ki bunun eksenini tevhit düşüncesi oluşturmaktadır. Zaten süreç içerisinde Allah'la ilgili kullanılan bu müşahhas dil, yerini da çok mücerret/soyut bir dile bırakmıştır.

### 1.1.2. Allah'ın İsim ve Fiilleri

Kur'an'da pek çok ayette, Allah çeşitli isim ve fillerle muhatabına tanıtılmıştır. Bu bakımdan Kur'an'da zikredilen Allah'ın Alîm, Hakîm, Azîz ve Kerîm gibi esmâ-i hüsnâ kategorisindeki isimleri, haber ve inşâ üslubu açısından incelenebilir. Zira genellikle ayet sonlarında gelen bu tür isimler, münferit ve yalın bir durumda olmayıp içinde bulundukları ayetin ya da ayet bölümünün hem dil hem de muhteva bakımından bir parçasını oluşturmaktadır. Buna göre ayetlerde bahsedilen konuya uygun olarak getirilen bu sıfatlar, Allah'ın her şeyi kuşattığı ve bütün varlığa müdâhil olduğu gerçeği ekseninde konunun ilâhî bir özeti mesabesindedir. Bu çerçevede ayet sonlarındaki sıfatların sıklıkla inşâî ifadelerin yaygın formlarından olan emir, nehiy ya da istifhamın akabinde gelmesi son derece dikkat çekicidir. Örneğin talak ve iddetle ilgili hususları konu edinen Bakara 2/231 ayetinin sonunda *وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* “Allah’a karşı takvalı olun ve bilin ki Allah her şeyi bilendir.” buyrulmuştur. Bu açıdan Alîm sıfatı zaman, mekân ve varlık ayrımı olmaksızın gizli-açık, büyük-küçük her şeyin Allah'ın ilmi tarafından kuşatıldığına delalet etmektedir.<sup>114</sup> Öte yandan ayette Alîm sıfatının da dâhil olduğu söz, bir emir cümlesi olup inşâ kapsamındadır. Yani *وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* ifadesi ayrı bir cümle olmayıp *وَاتَّقُوا* ve *وَاعْلَمُوا* emirlerinin mefulü konumundadır. Böylece *وَاعْلَمُوا* Allah'ın Alîm oluşunun zihinsel düzeyde kavranmasına ve içselleştirilmesine yönelik bir emir iken, *وَاتَّقُوا* ise bu kavrayışın pratik boyutta davranışa dönüştürülmesiyle ilgili bir emirdir. Bu bağlamı dikkate alan müfessirlere göre buradaki Alîm sıfatı, Allah'ın emirlerini yerine getirmeyenlere karşı bir tehdit bildirmektedir.<sup>115</sup> Nitekim başka bir ayette İsrailoğulları'nın Allah yolunda savaşmaktan yüz çevirdikleri anlatıldıktan sonra, *وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ* “Allah zalimleri bilir.” (el-Bakara 2/246) buyrulmuştur. Zemahşerî'ye göre burada Allah'ın Alîm olduğunun belirtilmesi, cihadı terk

<sup>114</sup> Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ'yı Anlama Kılavuzu*, s. 109.

<sup>115</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. I, s. 143; Râzî, *Mefâtîh*, c.VI, s. 454; Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. I, s. 228.



eden muhataplara yönelik bir tehdittir.<sup>116</sup> Bunun gibi pek çok ayette özellikle “bilin” ve “sakının” emirlerinin akabinde zikredilen Allah’ın sıfatları,<sup>117</sup> salt bir haber olmanın ötesinde, Allah’la ilişkili olarak muhataplarda hem bir kavrayış hem de bir davranış oluşturulması cihetiyle inşâî bir boyuta sahiptir. Benzer şekilde بِالْعَبَادِ بِصِيرٍ “Allah, kullarını hakkıyla görendir.” (Âl-i İmrân 3/15) ayetinde Kâdî Abdülcebbar “Bir kimse yaptığı her şeyden, Yüce Allah’ın muttali olduğunu tasavvur etsin” diye Allah’ın Basîr sıfatıyla nitelendirildiğini belirtmiştir.<sup>118</sup>

Başka bir örnek, فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ “Şayet şeytandan gelen kötü bir vesvese seni dürtecek olursa, hemen Allah’a sığın. Çünkü O, hakkıyla işiten ve bilendir.” (Fussilet 41/36) ayeti verilebilir. Bu ayette فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ emriyle önce muhatabın Allah’a sığınması emredilmiş, sonrasında ise Allah’ın Alîm ve Semî sıfatlarına sahip olduğu beyan edilmiştir. Bu noktada إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ifadesi tek başına bir haber cümlesi olsa da öncesine bağlıdır. Bu takdirde ayette, “Şayet şeytandan sana dürtü erişirse ondan yüz çevir ve gerçek anlamda her şeyi bilen ve işiten Allah’a yönel!” şeklinde inşâî bir mana kastedilmektedir.<sup>119</sup> Ayrıca dikkat edilirse إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ cümlesi inne, fasıl zamiri olan hüve ve sıfatların başındaki lâm-ı ta’rîf ile tekit edilerek söylenmiştir. Haberin müktezâ-i zâhire uygunluğu açısından bakıldığında sözün inkârî haber düzeyinde pek çok edatla tekit edilmesi, Allah’ın her şeyi bildiği ve işittiği gerçeğine yönelik müşriklerin inkârcı bir tutum içinde olduklarına işaret etmektedir. Öte yandan yukarıdaki ayetin bir benzeri A’râf 7/200 ayetinde geçmektedir. Fakat bu ayetin sonunda gelen إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ifadesi sadece inne edatıyla tekid edilmiştir. Bu bakımdan diğerinden farklı olarak bu cümlemin talebî haber düzeyinde olduğunu görüyoruz. Buna göre muhatapların halleri arasındaki farklılaşma dikkate alınarak, birinci ayette inkârcı tutum reddedilerek bilinen ve işitilen hiçbir şeyin Allah’a gizli kalmadığı vurgulanırken, ikinci ayette ise birtakım şüpheler izale edilerek Allah’ın bilfiil her şeyi bildiği ve işittiği vurgulanmıştır.<sup>120</sup>

Bazı ayetlerde Allah’ın sıfatları istifham formuyla ifade edilmiştir. Örneğin Bakara 2/140 ayetinde Yahudiler ve Hıristiyanlara hitaben اللَّهُ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ “De ki: Sizler mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?” buyrulmuştur. Verilmek istenen mesaj dikkate alındığında buradaki soru istifhâm-ı hakîkî değil, istifhâm-ı mecazidir. Bu bakımdan istifham Ehl-i

<sup>116</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. I, s. 291.

<sup>117</sup> Bkz. el-Bakara 2/194, 196, 233, 282; el-Mâide 5/2, 4, 8.

<sup>118</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Tenzîhu’l-Kur’ân**, s. 80.

<sup>119</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XXVII, s. 565.

<sup>120</sup> Ebû Abdullâh Muhammed Hatîb el-İskâfî, **Durratü’t-Tenzîl ve Ğurratü’t-Te’vîl**, thk. Muhammed Mustafa Aydın, Mekke, Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, 2001, c. II, s. 688.

Kitab'ın önceki peygamberlerin Yahudi veya Hıristiyan olduğu yönündeki iddialarının nefyedilmesi açısından tevbih ve tehdit, o peygamberlerin hali de dâhil her şeyi en iyi bilen Allah olduğunun ispat edilmesi yönüyle tahkik ve takrir bildirmektedir.<sup>121</sup> Başka bir ayette ise Hz. Yûsuf'un dilinden tahkiye edilerek şöyle zikredilmiştir: *ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ* “Ayrı ayrı ilâhlar mı daha hayırlıdır, yoksa mutlak hâkimiyet sahibi tek olan Allah mı?” (Yûsuf 12/39). Bu ayetin bir benzeri müşrikler bağlamında *اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ* “Allah mı, yoksa onların ortak koştuqları mı daha hayırlıdır?” (en-Neml 27/59) şeklinde geçmektedir. Bir önceki ayetlerde olduğu gibi burada da istifham mecazi olarak her türlü şirkin batıl oluşu açısından nefîy, tevhidin ispatı yönüyle tahkik manası taşımaktadır.<sup>122</sup>

Kur'an'da Allah'ın fiillerine yönelik kullanılan haber ve inşâ üslubuna dair şu ayetleri misal verebiliriz: *وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا وَأَنَّهُ خَلَقَ الزُّوجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ مَنْ نُطْقَةٍ إِذَا تَمَنَّى وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشَأَ الْأُخْرَىٰ وَأَنَّهُ هُوَ أَعْلَىٰ وَأَقْنَىٰ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ السَّعْرَىٰ وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ وَثَمُودًا فَمَا أَبْقَىٰ* “Nihayetinde varılacak yer sadece rabbinedir. Güldüren de ağlatan da O'dur. Öldüren de yaşatan da O'dur. Rahime atıldığı zaman nutfeden erkeğiyle dişisiyle iki cinsi yaratan da O'dur. Diğer yaratma da (öldükten sonra diriltme) O'na aittir. Çok veren de az veren de O'dur. Şi'râ yıldızının rabbi de O'dur. Hiç kimseyi bırakmayarak eski Âd kavmini de Semûd'u da helâk eden O'dur.” (en-Necm 53/42-51). Dikkat edilirse bu ayetlerde bahsedilen bütün fiiller; takdim-tehir, enne ve fasıl zamiri gibi dilsel araçlarla tekit edilerek Allah'a nispet edilmiştir. Sözün bu şekilde inkârî ya da talebî haber formunda aktarılması, zikri geçen hususlarda muhatapların inkâr veya şüphe içinde olduklarını göstermektedir. Bu açıdan öldürme, diriltme, güldürme, ağlatma, yaratma, zenginleştirme ve fakirleştirme gibi fiilleri tapmakta oldukları birtakım varlıklara nispet eden, şi'râ yıldızına kutsallık atfeden ve yeniden dirilişi inkâr eden müşrik düşünce reddedilmekte ve tevhit ekseninde bütün bunların asıl ve gerçek failinin Allah olduğu vurgulanmaktadır.<sup>123</sup> Nitekim daha önce Allah merkezli dil ekseninde işaret ettiğimiz üzere, insanın eylemleri de dâhil tabiatta bilfiil ya da bilkuve var olan her türlü olay ve olguda Allah'ın iradesi faaldir. Böylece ayetlerde sadece Allah'ın fiillerine yönelik bir haber verilmemekte, bunun ötesinde inşâî olarak muhatapların zihin dünyasında tevhit eksenli bir dönüşüm amaçlanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının, sözün ifade biçimi ve müktezâ-i hâle uygunluğu itibariyle zengin bir üslup çeşitliliği içerisinde muhataba sunulduğu ve bu doğrultuda muhataplar üzerinde hem

<sup>121</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, c. II, s. 147; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. I, s. 747.

<sup>122</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. XIX, s. 482; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abduşşâfi, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, c. III, s. 246.

<sup>123</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, c. X, s. 22.

kavrayış hem de davranış düzeyinde değıştirici ve dönüştürücü bir etkinin oluşturulmak istendiğı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'da Allah'a dair kullanılan sıfatların hedefinde, Allah'ın zatını bilinir kılmak değil, her hâlükârda insan olup bu sıfatlar çerçevesinde insanın Allah'la ve O'nun müdâhil olduğu varlıkla ilişkisi tayin edilmektedir.

### 2.1.2. Gaybî Varlıklar

Öncelikle belirtmek gerekirse “gaybî varlıklardan” maksat Allah'ın yarattığı ruhanî varlıklardır. İnsanlık tarihi boyunca farklı din ve kültürlerde tabiatüstü ruhanî birtakım varlıkların olduğuna inanılmıştır. Örneğin eski Babil ve Asur kültüründe “Utukku” denilen cine benzer gaybî varlıkların bulunduğu ve bunların bir kısmının insanları koruduğı diğer bir kısmının ise onlara işkence ve kötülük ettiği bilinmektedir. Vahiy geleneğine dayanan Yahudilik ve Hristiyanlıkta da melek, cin ve şeytan gibi ruhanî varlıkların mevcudiyetine inanıldığı görülmektedir.<sup>124</sup> Diğer taraftan Kur'an'ın nazil olduğu ortamda özellikle Mekke döneminde Câhiliye Arapları güçlü bir cin inancına sahiplerdi. Câhiliye Araplarına cin inancı büyük oranda güney Arabistan'da meskûn bulunan Kahtânîler ve Yemenliler üzerinden intikal etmiştir. Öyle ki bu kimseler Hicaz Araplarından önce, Yahudiler ve Hristiyanlarla ilişki kurmuş ve pek çoğu bu iki dini benimsemiştir. Sonrasında bu dinlerden cin-peri gibi ruhsal varlıklara yönelik pek çok efsane ve kıssa işitmişler ve bunları kendi kültürlerine dâhil etmişlerdir. Daha sonra bu efsanevî ve mitolojik anlatılar, Yemen bölgesiyle yapılan karşılıklı seyahatlerle Hicaz Araplarına geçmiştir. İslami dönemde bu tür eski cin hikâyelerini nakleden râvilerin genellikle Yemen menşeli olması bunun bir göstergesidir.<sup>125</sup> Bu açıdan Araplar melek ve şeytan dâhil örtülü, görünmeyen, bilinmeyen ve gözden uzak olan her şeyi “cin” olarak isimlendirmişlerdir. Hatta daha önce tanımadıkları ve görmedikleri insanları da “cin” ifadesiyle tabir etmişlerdir.<sup>126</sup>

Araplar ruhanî varlıkları şerir/habîs ve hayırlı/salih olarak ikiye ayırmışlardır. Bu bakımdan bazı cinleri ve şeytanları birincisine, diğer bazılarını ise ikincisine dâhil etmişlerdir.<sup>127</sup> Başka bir açıdan insanlarla birlikte meskûn olan cinler “âmîr”, bunlardan çocuklara musallat olanlar “rûh”, habîs ve kötü cinler “şeytan”, fazla kötülükte bulunanlar “mârid”, aşırı derecede şerliler “ifrit”, her türlü kötülükten arınmış ve temizlenmiş olanlar ise

<sup>124</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Erbaş, “Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1996, sy. 1, s. 107-128.

<sup>125</sup> Bkz. Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XII, s. 291.

<sup>126</sup> Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Es'ad Muhammed ed-Dîb, Suud, Mektebetü Nizâr, 1419/1998, c. VI, s. 1924.

<sup>127</sup> Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XII, s. 281.

“melek” şeklinde adlandırılmıştır.<sup>128</sup> Câhiliye insanının zihin dünyasında cin ve şeytan cinsinden şerli varlıklara yönelik algı, hayırlı olduğuna inanılan varlıklara göre çok daha yaygın ve baskındı. Öyle ki taptıkları ilahlara nispet edemedikleri filleri, şerir olan cinlere isnat ediyorlardı. Ayrıca bu tür cinlerin, kendilerine boyun eğmeyen insanları musibetlere, felaketlere ve hastalıklara sevk ettiğine inanıyorlardı. Bundan dolayı onların şerrinden korunmak için onlara yaklaşmak, ilahlara yaklaşımdan daha öncelikliydi.<sup>129</sup> Örneğin Araplardan bir kimse yolculuk esnasında ıssız bir vadide ya da çölde konakladığında başına bir musibet gelmesinden korkarak “Beyinsizlerin şerrinden bu vadinin efendisine sığınırım!” sözleriyle o yerin sefih cinlerinden yine o yerin efendi cinine sığınır.<sup>130</sup> Nitekim “*Doğrusu insanlardan bazı kimseler, cinlerden bazılarına sığınırldı da cinler onların azgınlıklarını artırır.*” (el-Cin 72/6) ayeti, onların bu alışkanlıklarına işaret etmektedir.<sup>131</sup> Arapların bu inancı, neticede cinleri kutsayıp ilah edinmelerine ve onları Allah’a ortak koşmalarına neden olmuştur.<sup>132</sup> Bu noktada Câhiliye Arapları her ne kadar çeşitli varlıkları Allah’a ortak koşsalar da onların inanç dünyalarında Allah düşüncesi ve bu düşünceye bağlı olarak bir din anlayışı önemli yer işgal ediyordu.<sup>133</sup> Bu bakımdan Allahsız ve dinsiz bir toplum olmadıkları, aksine çok güçlü bir Allah inancına sahip oldukları görülmektedir. Nitekim bir ayette “*Şayet o inkârcılara, 'Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı hizmetinize âmade kılan kimdir?' diye soracak olsan, hiç tereddütsüz 'Allah' derler. O halde nasıl oluyor da haktan döndürülüyorlar?*” (Ankebût 29/61) buyrulmuştur. Ne var ki Câhiliye Araplarının Allah inancı çeşitli şirk unsurlarıyla kuşatıldığından, Kur’an’ın temel mücadelesi bu inancı şirk unsurlarından arındırmaktır ki Arapların gaybî varlıklarla ilişkileri, şirk unsurlarından en yaygınını teşkil etmekteydi.

Araplar şair, kâhin ve arrâf şeklinde isimlendirdikleri kimselerin cinlerle iletişim halinde olduklarına inanırlardı.<sup>134</sup> Hatta bu inanca göre bu kimselerden her birinin özellikle gayba dair gizli ve özel yolla bilgi edindiği bir cini vardı.<sup>135</sup> Bu cinler vasıtasıyla gökte olup bitenlerden haberdar oldukları ve kâinatın sırlarına eriştikleri düşüncesi hâkimdi. Nitekim bu

<sup>128</sup> Câhız, **Kitâbu'l-Hayevân**, c. I, s. 192; Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XII, s. 285.

<sup>129</sup> Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XII, s. 285.

<sup>130</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. IV, s. 624; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XI, s. 19.

<sup>131</sup> Cinlerin kulak hırsızlığını konu edinen ayetlerin Kur’an üslubu ekseninde nasıl anlaşılması gerektiğine dair örnek bir okuma için bkz. Düzenli, “Haberlerde Tedricilik”, s. 125-154.

<sup>132</sup> Bkz. el-En‘âm 6/100; Sebe 34/41.

<sup>133</sup> Bkz. Şevket Kotan, “Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik”, **Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu**, 1-3 Temmuz 2011, İstanbul, 2011, s. 177-188.

<sup>134</sup> Şemseddin Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, s. 129.

<sup>135</sup> Izutsu, **Kur’an’da Tanrı ve İnsan**, s. 255.

algının bir uzantısı olarak Kur'an'da cinlerin göğün bazı yerlerinde oturup gayb haberlerini dinlemeye çalıştıklarından bahsedilmiştir. Ayrıca müşrikler Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği vahyin cinlerle kurulan iletişimin bir ürünü olduğunu iddia ederek ona kâhin, şâir ve mecnun gibi yaftalamalarda bulunmuşlardır. Öte yandan Câhiliye Arapları cinlerin de insanlar gibi kabile ve gruplar halinde yaşadıklarına ve birbirleriyle savaştıklarına inanırlardı. Söz gelimi çölde gerçekleşen kum fırtınalarını cinlerin savaşları olarak addederlerdi.<sup>136</sup> Bunun dışında Câhiliye Toplumu'nda cinlerin başta yılan olmak üzere farklı hayvanların suretine girdiği, insanlar gibi yiyip içtiği, belli bölgelerde yaşadığı, hayır ve şer yapabilme gücüne sahip olduğu yönünde pek çok düşünce yaygındı.<sup>137</sup>

Câhiliye Arapları cinler içerisinde her türlü kötülükten arınmış ve temizlenmiş varlıklar şeklinde tanımladıkları meleklerle dair de değişik inançlara sahipti. Farklı ayetlerde de belirtildiği üzere meleklerin dişil ve Allah'ın kızları olduğuna inanıyorlardı. Ayrıca nesr (kartal) ve sevr (boğa) suretinde tahayyül ettikleri arşın meleklerini Allah'ın katında şefaatçiler olarak kabul ediyorlardı.<sup>138</sup> Bununla beraber onlara göre melekler gökyüzünün sakinleri olup yağmur, rüzgâr, bulut, dağ, deniz, maden, hayvan ve bitki gibi tabiattaki işlerle görevlendirilmişlerdi.<sup>139</sup> Bu tür görevlerinden dolayı Câhiliye Arapları meleklerin yardımına ulaşmayı umarak onlara tapıyorlardı.<sup>140</sup> Dolayısıyla bunlara benzer farklı inançlar Arapların meleklerin varlığına inandıklarını, onlara bazı özel isimler verdiklerini ve onlarla Allah arasında bir ilişki kurduklarını göstermektedir.<sup>141</sup> Nitekim farklı ayetlerde müşriklerin Hz. Peygamber'den kendisini tasdik eden bir meleğin indirilmesini talep etmeleri, onların bu inancına işaret etmektedir.<sup>142</sup>

Anlaşıldığı üzere Kur'an'ın nazil olduğu ortamda muhataplar en genel manada cin ismini verdikleri ruhanî birtakım varlıklara yönelik değişik inançlara sahipti. Bu açıdan Kur'an'da cin, melek ve şeytanla ilgili yer alan bilgi ve haberlere muhatapların bir şekilde yabancı olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Hatta bu varlıklara dair Arapların zihin dünyasında mevcut olan inanç ve anlayış ile Kur'an'daki bu tür haberler arasında sıkı bir bağ

<sup>136</sup> Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XII, s. 287.

<sup>137</sup> Bkz. Uceyne, **Mevsûâtü Esâtîri'l-Arab**, c. II, s. 9; İbrahim Usta, **İslam Öncesi Arap Mitolojisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019, s. 158.

<sup>138</sup> Uceyne, **Mevsû'âtü Esâtîri'l-Arab**, c. II, s. 11.

<sup>139</sup> Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, **Acâibu'l-Mahlûkât ve Ğarâibu'l-Mevcûdât**, Beyrut, Müessesetü'l-A'lâ, 2000, s. 56.

<sup>140</sup> Lütfullah Cebeci, **Kur'an-ı Kerim'e Göre Melek, Cin, Şeytan**, Kayseri, Kimlik Yayınları, 2020, s. 158.

<sup>141</sup> Muhammed İzzet Derveze, **Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2011, c. II, s. 364.

<sup>142</sup> Bkz. el-En'âm 6/8; Hûd 11/12; el-Hicr 15/7; el-Furkân 25/7.

vardır. Buna göre cin, melek ve şeytan gibi gaybî varlıklara yönelik anlatılar Kur'an'ın, özellikle tevhit ekseninde gerçekleştirmeye çalıştığı temel hedefleri destekleyici bir vazife görmektedir.<sup>143</sup> Yani bu varlıkların Kur'an'a konu olmasının asıl amacı, farklı açılardan bunları bilinir kılmak ve tanıtmak değil, hâlihazırda bunlara dair muhatabın zihin dünyasında önemli bir yer işgal eden şirk algısını tevhit düşüncesi bağlamında dönüştürmektedir. Zira nüzul ortamında gaybî varlıklarla ilgili muhatapların mevcut algı ve tasavvurları tevhidi zedeleyen en yaygın şirk unsurlarını oluşturuyordu.

Kur'an'da cin, şeytan ve melek gibi varlıklara yönelik anlatıların haber formunda gelmesi bu haberleri salt bilgi düzeyinde okuma eğilimine neden olmuştur. Kur'an'ın dil ve üslup yapısı ve bu haberlerin nasıl bir algıya cevap teşkil ettiği dikkate alınmadığında, bu türden haberler ifade edildiği şekliyle öğrenilmesi ve inanılması gereken bir bilgiye dönüşmektedir.<sup>144</sup> Hâlbuki bu haberlerin muhataplar üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü etkisinin ortaya çıkarılması bakımından Kur'an'daki cin, şeytan ve melek gibi varlıklarla ilgili anlatılara soru/n teşkil eden muhatapların mevcut algısının göz önünde bulundurulması son derece önemlidir. Ne var ki gaybî varlıklarla ilgili haberler konuşulurken ister istemez zihin bunların hariçte bir mevcudiyetinin olup olmadığı noktasına kaymaktadır. Bu minvalde kısaca işaret edecek olursak İslam düşüncesinde cin, şeytan ve melek gibi gaybî varlıklar genel manada ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan gerek klasik gerekse de modern dönemde bu varlıkların ontolojik düzeyde bir mevcudiyetinin olmadığını ileri süren ve bunları farklı şekillerde yorumlayan yaklaşımlar da olmuştur. Örneğin Râzî cinlerin ve şeytanların varlığı ve yokluğu hususunda eskiden beri süre gelen bir tartışmanın olduğuna dikkat çekerek felsefecilerin çoğunun bunların varlığını inkâr ettiğini vurgulamıştır.<sup>145</sup> Kurtubî ise bir yerde Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğunun, başka bir yerde ise felsefecilerden ve tıpçılardan bir grubun cinlerin ve şeytanların mevcudiyetini kabul etmediğini zikretmiştir.<sup>146</sup> Çağdaş dönem âlimlerinden Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşîd Rızâ (ö. 1935) ise cin ve şeytan gibi varlıkları nefsî kuvvetler olarak yorumlamışlardır. Nasr Hâmid Ebu Zeyd (ö. 2010), Freud'un (ö. 1939) psikanaliz yönteminden etkilenen bu yaklaşımın Kur'an'dan herhangi bir epistemolojik temele dayanmadığını belirtmiştir. Zira

<sup>143</sup> Muhammed İzzet Derveze, **el-Kur'ânü'l-Mecîd Kur'an'ı Anlamada Usul**, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yayınları, 2008, s. 152.

<sup>144</sup> Düzenli, "Haberlerde Tedricilik", s. 126.

<sup>145</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XXX, s. 661.

<sup>146</sup> Kurtubî, **el-Câmi'**, c. II, s. 50, c. XIX, s. 6

ona göre gaybî varlıklara ilişkin bu yorum din ve bilim arasındaki çatışmayı önlemeye yöneliktir.<sup>147</sup>

Kur'an'ın gaybî varlıklara yönelik anlatılarını ontolojik düzlemde vardır-yoktur ikilemi içinde okumaya çalışmak kanaatimizce meselenin sığ ve kısır bir teolojik tartışmaya dönüşmesine ve bu haberler üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılan temel hedeflerden uzaklaşılmasına neden olmaktadır. Bu yüzden gerek klasik gerekse modern dönemde gaybî varlıkların ontolojik gerçekliğinin olup olmadığı yönündeki teolojik tartışmalardan sarfi nazar edilecektir. Çünkü en azından bizim çalışmamız açısından asıl üzerinde durulması gereken husus, gaybî varlıkların haddi zatında dış dünyada var olup olmadığı tartışması değil, Kur'an'ın bu varlıkları nasıl bir dil ve üslup çerçevesinde konu edindiği ve bunlara nasıl bir anlam ve değer yüklediğidir. Zaten vakıya mutabık olsun ya da olmasın Kur'an, gaybî varlıklardan bahsederken daha ziyade bunlarla ilgili muhatabın zihin dünyasında var olan algı ve tasavvurdan hareketle konuşmuş ve bu varlıklara dair tevhit ekseninde yeni bir tasavvurun inşasını amaçlamıştır. Bu açıdan gaybî varlıklara yönelik anlatılarla Kur'an salt bir şeyin varlığını ispat etmekten daha çok, bunlarla ilgili mevcut algının dönüştürülmesini hedeflemiştir. Zira bütün bu anlatıların muhatabı en nihayetinde insandır. Şöyle ki Kur'an'da cin, şeytan ve melek gibi varlıklar anlatılırken, hedefte insanın bu varlıklarla ilişkisinin tevhit ekseninde inşası bulunmaktadır. Bundan dolayı Kur'an'da bu varlıklara dair detaylı bilgi verilmemiş, aksine insanın bu varlıklarla ilişkisinin tevhit ekseninde inşası oranında sınırlı düzeyde habere yer verilmiştir. Bu cihetle bakıldığında bu tür gaybî varlıkların zihinsel veya hâricî düzeyde var olduğu söylenebilir ya da söylenmesin en nihayetinde Kur'an, bu varlıklardan insan zihninin bir gerçeği olması itibarıyla belli oranda söz etmektedir. Zaten bahsi geçen gaybî varlıkların ontolojik açıdan hariçte bir gerçekliğinin olmadığı söylenebilir de tarih boyunca insanlık bu türden ruhanî varlıklara inanmış ve inanmaya devam etmektedir ki bu bakımdan gaybi varlıkların bir gerçeklik olarak tezahür ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an'ın nazil olduğu özellikle Mekkî dönemdeki muhatapların gaybî varlıklarla ilişkisi, çok daha yaygın ve güçlüydü. Bu itibarla hariçte var olup olmadığı tartışmasından bağımsız olarak Kur'an, insanın öyle ya da böyle bir gerçeği olması bakımından hem kavrayış hem de davranış düzeyinde bu varlıklarla ilişkisini kulluk idrakini artıran tevhit merkezli bir zemine oturtmuştur. Buradaki kulluk idraki, sadece insanın kendi kulluğunu idrak etmesiyle sınırlı değil, Allah dışındaki görünen veya görünmeyen, hariçte ya da zihinde bulunan bütün varlığın O'nun kulu olduğu bilincine ulaşmakla alakalıdır. Dolayısıyla cinler de dâhil çeşitli

<sup>147</sup> Şaban Ali Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", **Kelam Araştırmaları Dergisi** [Kader], 2012, sy. 2, c. X, s. 13.

varlık türleriyle ilişkisini tevhit eksenli bu kulluk bilincine göre şekillendiren insan, hiçbir varlığa bir şirk unsuru olarak artı değer yüklemeyiz. Buna göre kanaatimizce vardır-yoktur, öyledir-böyledir şeklinde ontolojik veya epistemik birtakım tartışmalara girişmek yerine, Kur'an'daki gaybî varlıklarla alakalı haberler, insanın kulluk idrakini arttıran bir çerçevede okunmalıdır. Bu minvalde gaybî varlıkları konu edinen belli örnek ayetleri daha önce teorik çerçevesini sunduğumuz haber ve inşâ üslubu açısından inceleyebiliriz. Bu noktada gaybî varlıkların tamamı cin kapsamında değerlendirilse de bu varlıklara yönelik Kur'an'ın anlatılarındaki çeşitlilik hesaba katılarak konu cin, şeytan ve melek şeklinde ayrı başlıklar altında ele alınacaktır. Nitekim farklı itibarla yapılan bir başka taksime göre ruhanî varlıklar; “hayırlılar/melekler”, “şerliler/şeytanlar” ve bunlar arasında bulunanlar “cinler” olarak üç kısma ayrılmıştır.<sup>148</sup>

### 1.2.1. Cinler

Daha önce dikkat çektiğimiz üzere Araplar melek, şeytan hatta tanımadıkları ve görmedikleri insanlar gibi örtülü, görünmeyen, bilinmeyen ve gözden uzak olan her şeyi “cin” olarak isimlendirmişlerdir. Bu doğrultuda Ahkâf 46/29-32 ayetlerinde Kur'an'ı dinlemek için gelen bir grup cinin kimliğine dair yapılan yorumlardan birisi bunların yedi kişiden oluşan Yahudi bir grup olduğu yönündedir.<sup>149</sup> Ayrıca Kur'an'da bahsedilen Hz. Süleyman'ın ordusundaki ve emrindeki cinlerin, yabancı kavimlere mensup insanlardan özellikle İsrailoğulları dışındaki Amalika kabilesine mensup kimselerden boyunduruk altına alınan ve çeşitli işlerde çalıştırılan insanlar olduğu söylenmiştir.<sup>150</sup> Bu bakımdan cinlere yönelik, “cinnî cinler” ve “insî cinler” şeklinde bir ayırım yapılması mümkündür. Bununla birlikte biz burada gaybî bir varlık olarak kabul edilen cinleri ele alacağız. Buna göre gaybî varlık düzeyinde cinlerin insana nispetle daha fazla güç ve imkânâ sahip olan, duyularla idrak edilemeyen ve ilâhî emirlerle mükellef tutulan insan türünün mukabilinde ruhanî varlıklar olduğuna inanılmaktadır. Bu açıdan İslam geleneğinde cinler bir varlık âlemi olarak

<sup>148</sup> Isfahânî, **Mufredât**, s. 204.

<sup>149</sup> Kurtubî bu görüşü Süheylî'ye nispet etmiş ve bunların ismini teker teker saymıştır. Bu yoruma göre bu kimselerin dinledikleri Kur'an'ı, “*Mûsâ'dan sonra indirilen ve öncekini tasdik eden*” (el-Ahkâf 46/30) şeklinde nitelemeleri, onların Yahudi bir grup olduğuna işaret etmektedir. Ancak bunların, insanlardan bir Yahudi grup mu yoksa cinlerden bir Yahudi grup mu olduğu hususunda farklı görüşler olsa da klasik tefsirlerde genellikle cinlerden bir grup olduğu yaklaşımı hâkimdir. Buna mukabil bu grubun özellikle Yahudi olduğunun beyan edilmesi ve kaynaklarda bu gruba alakalı detaylı bilgi verilmesi, bunların insanlardan olduğu görüşünü ihsas etmektedir. Bkz. Râzî, **Mefâtiḥ**, c. XXVIII, s. 33; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XVI, s. 215; Düzenli, “Haberlerde Tedricilik”, s. 126.

<sup>150</sup> Bkz. Mevlana Muhammad Ali, **The Holy Quran Arabic Text with English Translation, Commentary and Comprehensive Introduction**, Ohio, 2002, s. 849; Elik – Çoşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 869.



genel kabul görmüş ve bu âlemin mahiyetine ve özelliklerine dair pek çok ayrıntı zikredilmiştir. Bu minvalde Kur'an'da geçen cinlerle alakalı anlatılar, onların mahiyeti ve özellikleri çerçevesinde okunmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu okuma biçimi bu türden anlatıları, fark edilmese de salt bir bilgi ve haber düzeyine indirgemıştır.<sup>151</sup> Hâlbuki daha önce işaret ettiğimiz üzere Kur'an'ın cinlerle alakalı anlatılarındaki ana gaye bir şeyi bilinir kılmaktan ziyade, bu tür varlıklara dair hali hazırda muhatapların zihninde var olan düşüncenin tevhit ekseninde dönüştürülmesidir. Buna göre cinler ister hâricî isterse de zihni düzeyde bir varlık olarak düşünölsün, neticede Kur'an, onların mahiyeti-neliği tartışması üzerinden değil, muhatapların onlara yönelik algıları ve onlarla olan ilişki biçimleri üzerinden konuşmuştur. Bu bakımdan Kur'an'da cinlerden bahseden ayetlerin tamamının Mekkî dönemde nazil olması ve Medine döneminde ise cin konusunun gündemden kalkması calibi dikkattir. Bu durum Mekke müşriklerinin yaygın ve güçlü bir cin algısına sahip olmalarından ileri gelmektedir. Bu algının baskın etkisinden olsa gerek, Kur'an'da yoğun bir şekilde cinlerden bahsedilmiş, hatta Cin (72) isminde bir sûre dahi nazil olmuştur. Bu noktada Kur'an kuvvetli ve yangın bir şirk unsuru olarak tezahür eden muhatapların cinlerle olan ilişkisine tevhit ekseninde müdahalelerde bulunmuş ve günün sonunda cinlerin Allah'ın yarattığı varlıklardan bir varlık olduğunu vurgulamıştır. Bütün bu ayetlerin doğru anlaşılması için yukarıda geçtiği üzere hem muhatapların mevcut cin algısı hem de Kur'an'ın üslup yapısı dikkate alınmalıdır. Bu çerçevede Kur'an'da cinlerle ilgili anlatılan belli örnek haberleri daha önce teorik çerçevesini çizdiğimiz haber ve inşâ üslubu açısından ele alabiliriz.

### 2.1.1. Cinlerin Ateşten Yaratılması

Kur'an'da şu iki ayette cinlerin ateşten yaratıldığından bahsedilmektedir: “*Cine gelince biz daha önce onu dumansız bir ateşten yarattık.*” (el-Hicr 15/27) ve “*Cini de halis bir ateşten yarattı.*” (er-Rahmân 55/15). Bu ayetlerdeki *cân* kelimesinin, bazı rivayetlerde İblîs manasına geldiği söylenmiştir. Nitekim diğer iki ayette Allah'ın secde emrine karşı çıkan İblîs'in “*Ben ondan hayırlıyım, öyle ki beni ateşten onu ise çamurdan yarattın.*” (el-A'râf 7/12; Sâd 38/76) dediği tahkiye edilmiştir. Öte yandan genel kabul İblîs'i de içine alacak şekilde *cân* kelimesinin cinlerin atası ve babası olduğu yönündedir. Bu bakımdan ilgili ayetlerden kategorik olarak cinlerin ateşten yaratıldığına dair bir bilgi verildiği sonucu çıkarılabilir. Bu açıdan ayette geçen نَارِ السَّمُومِ “Dumansız ateş” ve مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ “Yalın bir ateş” ifadeleri çerçevesinde cinlerin nasıl bir ateşten yaratıldığına yönelik farklı yorumlar

<sup>151</sup> Bkz. Abdülkerim Nevfân, *Âlemu'l-Cinni fî Davi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Riyad, Dâru İşbiliyye, 1999, b.e.

yapılmıştır.<sup>152</sup> Ne var ki muhatap müşriklerin zaten cinlerin ateşten yaratıldığına inanmaları, bu bilginin ibtidâî/yeni bir bilgi olmadığını göstermektedir. Öyle ki Câhiliye Araplarına göre cinlerden olan şeytan ateşi mesken edinen kötü ve habis bir ruh olup yaratılmışların en çirkinidir.<sup>153</sup> Ayrıca bazı rivayetlerde Ebu'l-Beşer'in isminin Âdem, Ebu'l-Cin'in ise Sûm olduğu söylenmiştir. Öyle ki bu Sûm ve eşinin نَارِ السُّمُوم "Dumansız ateş" denilen bir ateşten yaratıldığına inanılıyordu.<sup>154</sup> Bu takdirde üslup itibariyle cinlerin ateşten yaratıldığını bildiren ifadeler fâide-i haber değil, lâzım-ı fâide-i haber kabilindendir. Bu bakımdan ayetlerde cinlerin yaratılış mahiyetine dair yeni bir bilgi vermemiş, hali hazırda bilinen bir şeyden söz edilmiştir. Bu noktada "Kur'an, bilinen bir şeyi tekrar zikretme ihtiyacı neden duymuştur?" sorusu gündeme gelmektedir. Bu soruya, muhatapın zihin dünyasında mevcut olan bir bilginin "ispatı" ya da farklı birtakım mesajların muhataba iletilmesi açısından "araç kılınması" itibariyle iki şekilde cevap verilebilir.

İlgili ayetlerde özellikle خَلَقَ "yarattı" fiiliyle Allah'ın yaratmasına vurgu yapılması, ikinci cevabın daha anlamlı olduğunu göstermektedir. En azından bu haber üzerinden gerçekleştirilmek istenen inşâî mananın ortaya çıkarılması yönüyle odaklanılması gereken nokta, cinlerin mahiyetine dair bir bilginin ispatı değil, onların Allah tarafından yaratıldığı yani mahlûk olduğu gerçeğidir. Nüzul döneminde muhatap müşriklerin, farklı tasarruflara sahip olduğuna inandıkları cinleri Allah'a ortak koşmaları, ayetlerdeki mahlûk vurgusuna daha bir anlam kazandırmaktadır.<sup>155</sup> İbn Âşûr'a göre cinlerin ateşten yaratıldığının belirtilmesi, Allah'ın her şeye hâkim olduğu ve kudretinin her şeyi kuşattığı yönünde bir tezkîr ve uyarı manası taşımaktadır.<sup>156</sup> Mâtürîdî ise "Cinlerin mahiyet açısından nasıl bir ateşten yaratıldığını bilmemize ihtiyaç yoktur." diyerek öncelikli olarak ayetlerdeki hikmetin ve maksadın kavranması gerektiğine işaret etmiştir. Zira ona göre burada esas olan cinlerin nasıl bir ateşten yaratıldığının bildirilmesi değil, Allah'ın kudretinin her şeyi kuşattığı ve

<sup>152</sup> Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, c. IX, s. 468; Râzî, **Mefâtîh**, c. XXIX, s. 349. Hatta modern dönemde bazı Müslüman araştırmacılar ayetlerdeki vurguları da dikkate alarak cinlerin mahiyet itibariyle karbon asidinden, enerjiden, ışıklardan, ufolardan veya mikroplardan ibaret olduğuna dair farklı yorumlar yapmışlardır. Bkz. A. Saim Kılavuz, "Cin", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1993, c. VIII, s. 9.

<sup>153</sup> Uceyne, **Mevsû'âtü Esâtîri'l-Arab**, c. II, s. 9; Râcî el-Esmer, **eş-Şeyâtîn: Hakikatühâ - et-Tehassun minhüm**, Trablus, y.y., 1991, s. 85. Sadece Câhiliye Araplarında değil; farklı din, kültür ve medeniyetlerde ateşin gaybî birtakım varlıkları tanımlayan sembolik bir anlamı vardır. Bkz. S. A. Tokarev, "Kültür Tarihinde Ateş Sembolü", çev. Muvaffak Duranlı, **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, 2005, sy. 1, c. VI, s. 262.

<sup>154</sup> Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, **el-Bed' ve't-Târîh**, Medine, Mektebetü'l-Sekâfiyye, t.y., c. II, s. 71.

<sup>155</sup> Bkz. el-En'âm 6/100; Sebe 39/41; es-Sâffât 37/158; el-Cin 72/6.

<sup>156</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. XXVII, s. 245.

O'nu hiçbir şeyin aciz bırakamayacağı gerçeğinin muhataplara haber verilmesidir.<sup>157</sup> Bu takdirde ilgili ayetlerde salt haberî düzeyde cinlerin mahiyetine dair bir bilgi aktarımında ya da ispatında bulunulmamakta, bilakis mevcut algı üzerinden inşâî bir amaç güdülerek tevhit ekseninde Allah'ın kudretine vurgu yapılmakta ve böylece cinler vasıtasıyla oluşturulan şirk unsurları tekzip edilmektedir. Bu bakımdan ilgili ayetler muhatapların cinler üzerinde oluşturdukları şirk düşüncesine bir cevap niteliğindedir. Öyle olunca odaklanılması gereken husus cinlerin neden yaratıldığı değil, her şey gibi Allah tarafından yaratılmış olduğu hakikatidir. Dolayısıyla zikri geçen ayetlerde bir yandan cinlerin en temelde mahlûk olduğu hakikatine dair bir kavrayış oluşturularak bu hakikatin gereğinin yerine getirilmesi vurgulanırken, diğer taraftan cinleri Allah'a ortak koşarak gaybî bilgiye ulaştıklarını ve varlık üzerinde tasarruf sahibi olduklarını iddia eden müşrik inanç reddedilmektedir. .

### 2.1.2. Cinlerin Kulak Hırsızlığı

Kur'an'da Mekkî dönemde nazil olan farklı ayetlerde cinlerin göklerde belirli yerlere oturmak suretiyle gayba dair haberleri dinlediklerinden söz edilmiştir. Bu bağlamda Cin sûresindeki şu ayetler örnek verilebilir: *"Kuşkusuz biz göğe ulaşmak istedik, ancak onu çetin bekçilerle ve yakıcı alevlerle dolu bulduk. Oysa biz, göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim o haberleri dinlemeye kalkarsa, kendini gözetleyen yakıcı bir ateş bulur."* (el-Cin 72/8-9).<sup>158</sup> Bu ve buna benzer ayetlere salt bir haber düzeyinde yaklaşarak Kur'an vahyi nazil olmadan önce cinlerden olan şeytanların göklerde belirli noktalarda oturarak gayba yönelik birtakım haberlere vakıf oldukları sonucu çıkarılmıştır. Bu doğrultuda nakledilen bazı rivayetlerde Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed arasındaki beş yüz yıllık bir dönemi teşkil eden süre içerisinde gökyüzünün korunmadığından, bu yüzden cinlerin gayba dair çeşitli haberlerin bilgisini elde ettiklerinden bahsedilmiştir. Buna mukabil Hz. Muhammed peygamber olarak gönderilince gökyüzü meleklerle ve alevli ateşlerle korunmaya başlanmış ve böylece cinlerin semadan haber almaları engellenmiştir. Hatta Mâverdî (ö. 450/1058) gibi bazı âlimlere göre cinlerin haber hırsızlığı Hz. Peygamber döneminde de devam etmiş, ancak bu süreçte onlar şihâb denilen ateş toplarına maruz kaldıklarından nübüvvet öncesinde olduğu kadar serbest bırakılmamışlardır.<sup>159</sup>

<sup>157</sup> Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, c. IX, s. 468.

<sup>158</sup> Bu ayetlerin dışında şu ayetlerde de cinlerin kulak hırsızlığından bahsedilmiştir. Bkz. el-Hicr 15/17-18; eş-Şu'arâ 26/210-212; es-Sâffât 37/7-10; el-Mülk 67/5.

<sup>159</sup> Bu noktada Mâverdî cinlerin vahyin bilgisinden menedildiklerini, yeryüzüyle ilgili haberleri hala işittiklerini söylemiştir. Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, **A'lâmu'n-Nübüvve**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, s. 134; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. X, s. 100.

Kur'an'ın bu tür ifadeleri, muhatap müşriklerin mevcut cin algısından soyutlanıp ibtidâî ve salt bir haber formuna indirgendiğinde, cinlerin nübüvvet öncesinde her türlü gaybî bilgiye vakıf olduğu, sonrasında ise kısmen engellenmekle birlikte bunun bir şekilde devam ettiği gibi maksattan uzak yorumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu bakımdan ilgili ayetleri en doğru biçimde anlamak için öncelikle sözü edilen durum ile Mekke müşriklerinin cin tasavvuru arasında sıkı bir ilişki olduğunun altını çizmek gerekir. Bu bağlamda cinlerin kulak hırsızlığını konu edinen bütün ayetlerin Mekke döneminde nazil olması bu ilişkiyi gösteren önemli bir ayrıntıdır. Buna göre Mekke müşrikleri “karîn”, “hâtif”, “reiy” ve “tâbî” gibi adlarla isimlendirilen cinlerin semaya yükseldiğine, orada meleklerin konuşmalarını dinleyerek gaybî bilgilere ulaştıklarına ve bu bilgileri irtibat halinde oldukları kâhin, şair ve arrâf denilen kimselere bildirdiklerine inanıyorlardı.<sup>160</sup> Öyle ki her bir kâhinin kendine mahsus bir cini olduğu ve bu cinin gökte neler olup bittiğine dair ona haberler verdiği inancı oldukça yaygındı.<sup>161</sup> Nitekim bu inancın etkisiyle müşrikler, Hz. Peygamber'in de cinlerle irtibat kurduğunu ve Kur'an'ı onların ilhamı neticesinde meydana getirdiğini ileri sürerek ona kâhin, şâir ve mecnun yakıştırmalarında bulunmuştur.<sup>162</sup> Buna mukabil ayetlerde Kur'an vahyine hiçbir gaybî varlığın müdahale etmediği, dolayısıyla onun kâhin, şair ve mecnun sözü olmadığı, aksine Allah katından indirilen şerefli ve değerli bir kelâm olduğu<sup>163</sup> açık olarak vurgulanmıştır.<sup>164</sup>

Bu çerçevede bakıldığında cinlerin kulak hırsızlığından bahseden ayetler haber üslubu açısından bilinmeyen bir şeyi bilinir kılma manasında, fâide-i haber kategorisinde değil, muhataplar tarafından hali hazırda bilinen bir olgu ve algı üzerinden farklı birtakım mesajların üretilmesi anlamında lâzım-ı fâide-i haber kapsamındadır.<sup>165</sup> Buna göre cinlerin ağzından tahkiye edilerek göğe ulaşmak istediklerinden, fakat orada çetin bekçilerle ve yakıcı ateşlerle karşılaştıklarından, hâlbuki öncesinde göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlediklerinden, şimdi ise kendilerini bekleyen yakıcı bir ateşle engellendiklerinden bahsedilmesi müşriklerin iddialarına bir cevap ve reddiye niteliği taşımaktadır. Bu bakımdan cinlerin “Biz, göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim o haberleri dinlemeye kalkarsa, kendini gözetleyen yakıcı bir ateş bulur.” sözlerinden Kur'an'ın bu durumu tasdik ettiği sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Zira

<sup>160</sup> Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XII, s. 312; Mîhâil Mesûd, **el-Esâtîr ve'l-Mu'tekadâtü'l-Arabiyye kable'l-İslâm**, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1994, s. 93.

<sup>161</sup> Mesûd, **Esâtîr**, s. 90; Usta, **Arap Mitolojisi**, s. 159.

<sup>162</sup> Bkz. el-Kalem 68/2-6; et-Tekvîr 81/22; el-Yâsîn 36/69; el-Hâkka 69/40.

<sup>163</sup> Bkz. el-Hâkka 69/40-43; et-Tekvîr 81/19-25.

<sup>164</sup> Hasan Elik, **Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine**, İstanbul, İfav Yayınları, 2009, s. 77.

<sup>165</sup> Düzenli, “Haberlerde Tedricilik”, s. 143.

burada, Kur'an nazil olmadan önce cinlerin gerçek manada her türlü gaybî bilgiye ulaştıkları yönünde özel bir vurgu yapılmamıştır. Bilakis cinlerin dilinden tahkiye edilen sözlerle, muhatapların mevcut algı ve iddialarının mutlak surette doğru olmadığı beyan edilmiştir. Nitekim konuyla ilgili diğer ayetlerde, müşriklerin iddialarının aksine, Kur'an'ı şeytanların indirmedeği, zaten onların da böyle bir şeye güçleri yetmeyeceği, çünkü gaybî bilgiden her türlü şeytanın uzak tutulduğu vurgulanmıştır.<sup>166</sup> Dolayısıyla bu ayetlerde tevhit ekseninde mevcut algının reddi söz konusu olduğu için, buradan hareketle cinlerin, nübüvvet öncesinde her türlü gaybî bilgiye vakıf olduğu, sonrasında ise bundan kısmen engellendiği şeklinde ispat ya da tasdik düzeyinde bir anlam çıkarılması mümkün gözükmemektedir. Zira ilgili ayetlerde haber formunda gelen ifadeler ret ve inkâr makamında olup bahsedilen durumun bir şekilde imkânını değil, hiçbir halde ve surette imkânsızlığını bildirmektedir. Söz gelimi *وَجُفُؤًا مِّنْ أَنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمْعَرُولُونَ* “Şüphesiz onlar, (gaybî bilgiyi) işitmekten kesinlikle uzaklaştırılmışlardır.” (eş-Şu‘arâ 26/212) ayetinde sözün inne ve lâmu’l-ibtidâyla, *كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ* “Kuşkusuz (onu) her türlü isyankâr şeytana karşı koruduk.” (es-Sâffât 37/7) ayetinde ise mef’ûlu mutlak ve umum ifadeyle (كُلِّ) tekit edilmesi muhatapların inkâr pozisyonunda bulunduğunu göstermektedir.<sup>167</sup> Yani müşrikler mevcut cin ve şeytan algısına bağlı olarak Kur'an'ın ilâhî vahiy olduğunu reddetmeleri ve ısrarla Hz. Peygamber'in de kâhinler gibi cinlerle irtibat kurarak birtakım gaybî bilgiler elde ettiğini ileri sürmeleri nedeniyle söz pek çok dilsel unsurla tekit edilerek inkârî haber formunda aktarılmış, böylece onların bu inkârından vazgeçmeleri amaçlanmıştır.<sup>168</sup> Bu itibarla ilgili ayetlerde geçen şihâb, mele-i ‘alâ ve çetin bekçiler gibi dilsel göstergeler -farklı yorumlar yapılsa da- müşriklerin iddia ettiklerinin aksine, cin ve şeytan gibi varlıkların gaybî bilgiye ulaşmaktan engellendiklerini ve böyle bir şeye güç getiremeyeceklerini muhatapların zihninde canlandırın bir mecaz niteliği taşımaktadır.<sup>169</sup> Zaten bahsedilen durumun insan idrakini aşan gaybî bir boyutta olması böyle bir mecazi dilin kullanılmasını gerekli kılmaktadır.<sup>170</sup>

### 2.1.3. Cinlerin İman Etmesi

Kur'an'da cinlerin Hz. Peygamber'e gelip Kur'an'ı dinlediklerinden ve ardından ona iman ettiklerinden bahsedilmiştir. Bu bağlamda şu ayetleri zikredebiliriz: “*De ki: Cinlerden bir grubun (Kur'an'ı) dinleyip şöyle söyledikleri bana vahyedildi: Biz, doğru yolu gösteren hayret verici bir Kur'an dinledik ve ona iman ettik. Artık kesinlikle rabbimize hiç kimseyi*

<sup>166</sup> Bkz. eş-Şu‘arâ 26/210-212; es-Sâffât 37/7-10; el-Mülk 67/5.

<sup>167</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. XIX, s. 199.

<sup>168</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. III, s. 339.

<sup>169</sup> Elik, **Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine**, s. 70.

<sup>170</sup> Bkz. Düzenli, “Haberlerde Tedricilik”, s. 125-153.

ortak koşmayacağız. Şu muhakkak ki rabbimizin şanı çok yücedir. O, ne bir eş, ne de bir çocuk edinmiştir.” (el-Cin 72/1-3). Bu ayetlerin dışında Ahkâf 46/29-32 ayetlerinde de bir grup cinin Hz. Peygamber’e geldiğinden, Kur’an’ı dinlediklerinden ve ona iman ettiklerinden söz edilmiştir. Bu ayetlerde Hz. Peygamber’e gelen cin topluluğunun kimliğine dair farklı yorumlar yapılmıştır. Klasik dönemde bu grubun, cinlerden olduğu yönünde genel bir kanaat hâkim iken, modern dönemde ise bu cinlerin hicaz bölgesinde bilinmeyen ve tanınmayan bir insan grubu olduğu söylenmiştir. Süheylî’ye (ö. 581/1185) nispet edilen bir rivayette, Ahkâf sûresinde Hz. Peygamber’e gelen cinlerin Yahudi bir grup olduğunun zikredilmesi, bu görüşe dayanak kılınmıştır.<sup>171</sup> Ayrıca ilgili ayetlerin devamında Hz. Peygamber’den dinledikleri Kur’an’ı, “*Mûsâ’dan sonra indirilen ve öncekini tasdik eden*” (el-Ahkâf 46/30) şeklinde nitelemeleri, onların Yahudi bir grup olduğuna işaret ettiği belirtilmiştir.<sup>172</sup> Ancak bunların, insanlardan bir Yahudi grup mu yoksa cinlerden bir Yahudi grup mu olduğu noktasında farklı yorumlar yapılsa da klasik tefsirlerde genellikle cinlerden bir grup olduğu yaklaşımı hâkimdir. Buna mukabil bu grubun özellikle Yahudi olduğunun beyan edilmesi, kaynaklarda bu grupla alakalı detaylı bilgi verilmesi, öyle ki isimlerinin teker teker sayılması bunların insanlardan olduğu görüşünü ihsas etmektedir. Fakat gerek cin gerekse de Ahkâf sûresinde Hz. Peygamber’e iman eden bu cin grubun insan olduğu kabul edilse dahi, kanaatimizce bu ayetlerde her halükarda muhatapların gaybî bir varlık olarak inandıkları cinlere gönderme yapılmaktadır. Bu bakımdan biz ayetlerde sözü edilen cinlerin kimliğiyle ilgili yapılan tartışmaya girmeden yaygın görüşü dikkate alarak üslup açısından bu ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmak istiyoruz. Âlimler bu ayetlere genellikle, Hz. Peygamber’in sadece insanlara değil, cinlere de elçi gönderildiği, onların da insanlar gibi Kur’an’ın emirleriyle mükellef tutulduğu, dolayısıyla onlar içerisinde mümin ve kâfir kimseler bulunduğu yönüyle yaklaşmışlardır.<sup>173</sup>

Meseleye farklı bir açıdan bakıldığında, cinlerin Kur’an’a iman etmeleri, bunun bir gereği olarak Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamaları, O’nun şanının yüce olduğunu ve ne bir arkadaş ne de bir çocuk edindiğini ikrar etmeleri esasında muhatap müşriklere çeşitli açılardan verilmiş bir cevap niteliğindedir. Nitekim Mâtürîdî’ye göre Cin sûresi bağlamındaki ayetlerde cinlerin gaybî bilgiler elde ettiği ve bunları kâhin, şâir, arrâf gibi kimselerle paylaştığı yönündeki müşrik muhatapların inancı reddedilmekte, böylece Yüce Allah’ın bildirmesi dışında cinler dâhil hiç kimsenin gaybı bilemeyeceği

<sup>171</sup> Râzî, **Mefâtiḥ**, c. XXVIII, s. 33; Kurtubî, **el-Câmi**, c. XVI, s. 215

<sup>172</sup> Bkz. Muhammad Ali, **The Holy Quran**, s. 984.

<sup>173</sup> Ali Osman Ateş, **Kur’an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü**, İstanbul, Beyan Yayınları, t.y., s. 74.

vurgulanmaktadır.<sup>174</sup> Kurtubî ise “*Hatırla ki cinlerden bir grubu sana yöneltmiştik.*” (el-Ahkâf 46/29) şeklinde devam eden ayetlerde Kureyş müşriklerinin azarlandığını ve kınandığını belirtmiştir. Ona göre bu ayetlerle müşriklere, “Bakın inandığınız cinler bile Kur’an’ı dinlediler, ona iman ettiler ve onun Allah’tan indirildiğini bildiler. Oysa siz hâlâ yüz çeviriyor ve küfürde ısrar ediyorsunuz!” mesajı verilmektedir.<sup>175</sup> Ebû Bekir el-Esam’ın (ö. 200/816) yukarıdaki ayetlerde geçen “*Artık kesinlikle rabbimize kimseyi ortak koşmayacağız.*” sözünü cinlere değil de Mekke müşriklerine irca etmesi verilmek istenen bu mesajı göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir.<sup>176</sup> Öte yandan İbn Âşûr ise ayette cinlerin ağzından tahkiye edilerek aktarılan “*Şu muhakkak ki rabbimizin şanı çok yücedir. O, ne bir eş, ne de bir çocuk edinmiştir.*” sözünün meleklerin Allah’ın kızları olduğuna inanan ve cinleri Allah’a ortak koşan müşriklere bir reddiye manası taşıdığını zikretmiştir.<sup>177</sup> Zaten ilgili ayetlerin devamında “*Doğrusu insanlardan bazı kimseler, cinlerden bazılarına sığınarlardı da cinler onların azgınlıklarını artırırlardı.*” (el-Cin 72/6) buyrulması, müşriklere yönelik bir hitabın olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan Kur’an’da cinlerin iman ettiklerini konu edinen haberler, salt onların bir varlık türü olarak durumlarını bildirmemekte, bunun ötesinde Mekke müşriklerinin yaygın bir şirk unsuru olan mevcut cin inancının ve algısının çeşitli açılardan reddedilmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla ilgili ayetler muhatapların cinlere yönelik algılarının tevhit ekseninde dönüştürülmesi itibariyle inşâî bir boyut taşıdığı anlaşılmaktadır. Buna göre cinlerin iman ettiğinden söz eden ayetlerde, öncelikli muhatap müşrikler olup onların cinlerle olan ilişkisine müdehalede bulunmaktadır. Öyle ki Kurtubî’nin ifadeleriyle onlara, “Ey Müşrikler! Allah’a ortak koştuğunuz, çeşitli gaybî bilgilere ulaştıklarınızı iddia ettiğiniz cinler bile iman etti. Siz ise hala küfürde direniyor, bu da yetmemiş gibi Allah’a iman eden cinleri O’na ortak koşmaya devam ediyorsunuz.” yönünde bir uyarıda bulunmaktadır.

### 1.2.2. Şeytanlar

Câhiliye Araplarına göre şeytan, cinler taifesinden olup ateşi mesken edinen kötü, çirkin ve habis bir ruhtur.<sup>178</sup> Bununla birlikte Araplar şeytan ifadesini sadece ruhsal bir varlık anlamında kullanmamışlardır. Şöyle ki cin, insan ve hayvan cinsinden olsun çirkin, kötü ve âsi gördükleri her şeyi şeytan olarak adlandırmışlardır.<sup>179</sup> Nitekim bu doğrultuda Bakara 2/14

<sup>174</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. X, s. 238-242.

<sup>175</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, c. XVI, s. 210.

<sup>176</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. X, s. 242.

<sup>177</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. XIX, s. 223.

<sup>178</sup> Esmer, *Şeyâtîn*, s. 85.

<sup>179</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, c. XV, s. 87; Mesûd, *Esâtîr*, s. 86.

ayetinde insanlardan da “şeytanlar” şeklinde bahsedilmiş ve başka bir ayette ise “İnsanlardan ve cinlerden şeytanlar” (el-En‘âm 6/112) tabiri zikredilmiştir. Ayrıca cehennemde zalimler için hazırlanan zakkum ağacını tasvir eden “Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir.” (es-Sâffât 37/65) ayetinde şeytan kelimesinin “başında ibikleri bulunan yılan” manasında kullanıldığı söylenmiştir.<sup>180</sup> Bu anlam çerçevesini dikkate alan Ebû Ubeyde Kur‘an‘da 18 yerde çoğul olmak üzere 88 defa geçen “şeytan” ifadesini “Cin, insan ve hayvan türünden küstah, isyankâr ve âsi olan her şeye verilen bir isim”<sup>181</sup> şeklinde tarif etmiştir. Buna göre şeytan, her türlü kötülüğü temsil eden şemsiye bir kavramdır.

Kur‘an‘da 11 yerde zikredilen “İblîs” kelimesi şeytan anlamında kullanılan ifadelerden birisidir. Müşrik Araplar şeytana nispetle İblîs’e daha özel ve dar bir mana yüklemişlerdir. Şöyle ki bir şeyi daha fazla kötölemek, isyankarlığının ve azgınlığının aşırılığını açıklamak için İblîs sıfatını kullanmışlardır.<sup>182</sup> Öte yandan ruhanî bir varlık olarak İblîs’in şerli ve kötü cinlerin atası olduğuna ve ateşten yaratıldığına inanılıyordu.<sup>183</sup> Nitekim Kehf 18/50 ayetinde İblîs’in cinlerden olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Allah ile İblîs’in kardeş olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>184</sup> Bu bağlamda “Onlar Allah ile cinler arasında bir nesep ilişkisi bulunduğunu ileri sürdüler.” (es-Saffât 37/158) ayetinde, bir görüşe göre onların bu inancından bahsedilmiştir.<sup>185</sup> Diğer taraftan şairlere özellikle hiciv konulu şiirler telkin eden şeytanın, İblislerin İblîs’i (إبليس الأباليس) olduğuna inanılıyordu.<sup>186</sup> Öyle ki bu tür şiirler doğrudan İblîs’e nispet edilmiştir.<sup>187</sup> Dolayısıyla Câhiliye Dönemi’nde şeytan her türlü kötülüğü sembolize ederken, İblîs ise daha fazla aldatma, bozgunculuk ve kötülük telkin eden özel bir şahsiyeti temsil etmekteydi.<sup>188</sup> Böylece bu iki ifadenin nüzul dönemindeki manaları ile Kur‘an’daki kullanımları arasında bir paralellik olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>180</sup> Ebû Ishâk ez-Zeccâc, **Me‘âni’l-Kur‘ân ve İ‘râbuhû**, thk. Abdulcelîl ‘Abde, Beyrut, Âlemu’l-Kutub, 1988, c. IV, s. 306; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, **Fethu’l-Kadîr**, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1993, c. IV, s. 456.

<sup>181</sup> Ebû Ubeyde, **Mecâzu’l-Kur‘ân**, c. I, s. 32.

<sup>182</sup> Derveze, **Kur‘an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı**, c. I, s. 399. İblîs ifadesinin Araplara Ehl-i Kitap’tan intikal ettiği söylenmiştir. Buna göre bu kelimenin aslının Yunanca διαβολος “Diabolos” olduğu ileri sürülmüştür. Bkz. Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XI, s. 311.

<sup>183</sup> Derveze, **Kur‘an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı**, c. I, s. 393.

<sup>184</sup> Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XI, s. 166.

<sup>185</sup> Arapların tamamı değil, Kinâne ve Huzâa kabilelerinin bu inanca sahip olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Kurtubî, **el-Câmi‘**, c. XV, s. 135.

<sup>186</sup> Bu inancın İslamî dönemde de devam ettiği görülmektedir. Şöyle ki Emevîler devrinde hiciv şairinden biri olan Cerîr b. Atıyye’nin (ö. 110/728) şiirlerini iblislerin iblisinden aldığı söylenmiştir. Bkz. Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XVII, s. 120.

<sup>187</sup> Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. I, s. 74.

<sup>188</sup> Derveze, **Kur‘an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı**, c. I, s. 394.



Konuyla ilgili örnek ayetleri haber ve inşâ üslubu açısından incelemeye geçmeden önce, Kur'an'da ontolojik düzlemde varlığa dair yapılan birlik ve bütünlük vurgusunu dikkate alarak kötülüğü temsil eden şeytanın, bu birlik ve bütünlük içerisinde neye karşılık geldiğine kısaca değinebiliriz. İnsanlık tarihi boyunca farklı kültür ve medeniyetlerde varlığın iyi ve kötü şeklinde ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bu noktada iyi ve kötüyü yaratan tek bir varlık mıdır? Yoksa ayrı varlıklar mıdır? Bu ayrım evrenin iki ayrı ilkesi ve yaratıcısı mı olduğunu gösterir? Yoksa iyi ve kötünün yaratıcısı bir midir? gibi bir kısım sorular gündeme gelmiş ve farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Mecûsilik ve Zerdüştlük gibi dinî geleneklerde ontolojik düzeyde düalist bir varlık anlayışı benimsenmiştir. Buna göre evrenin iyi ve kötü şeklinde iki yaratıcısı ve mebdei olduğuna inanılmıştır. Söz gelimi Mecûsilik'de iyilik tanrısı "Yezdan", kötülük tanrısı ise "Ehrimen" olarak isimlendirilmiştir.<sup>189</sup> Buna karşılık Kur'an'da bütün varlığın tek bir yaratıcısı ve yöneticisi vardır ki o da Allah'tır. Bu bakımdan kötülüğü temsil eden şeytan da Allah'ın yarattığı mahlûklardan bir mahlûktur. Zira şeytan Allah'ın ya da meleklerin değil, sadece insanın düşmanı ve rakibidir.<sup>190</sup> Nitekim Kur'an'da pek çok ayette kötülüğün temel şahsiyetinin temsilcisi olan İblis'in, Hz. Âdem'le mücadelesinden bahsedilmesi, bunun bir göstergesidir. Bu bağlamda farklı ayetlerde şeytan insanın düşmanı olarak tanıtılmıştır.<sup>191</sup> Dolayısıyla şeytanın hikayesi insanın hikayesiyle birlikte başlamıştır. Buna göre ontolojik düzlemde hiçbir tekvini güce sahip olmayan şeytanın etkisi ve yetkisi insanın davranışları ve düşünceleriyle ilişkilidir. İnsandaki etkisi ise vesvese vermek, kuruntu uyandırmak, batıl bir şeye özendirmek, kışkırtmak ve yanıltmaktan ibarettir.<sup>192</sup> Bu açıdan insanın düşünce alanında bile sınırlı bir etkisi bulunan şeytan, insandan bağımsız olarak onun varlığını ve düşüncesini ele geçirebilecek bir güce ve etkiye sahip değildir.<sup>193</sup> Bu minvalde şu ayetler oldukça dikkat çekicidir: "*Kur'an okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın. Gerçek şu ki o şeytanın, iman edenler ve rablerine dayanıp güvenenler üzerinde hiçbir hâkimiyeti olamaz. Şeytanın hâkimiyeti sadece onu kendilerine velî edinenler ve onun yüzünden müşrik olanlar üzerinde geçerlidir.*" (en-Nahl 98-100).<sup>194</sup> Dolayısıyla Kur'an'da şeytanla ilgili haberî anlatıları insanın dışında salt gaybî bir varlığın tanıtılması ekseninde okumak doğru olmaz. Çünkü bütün bu anlatılarda şeytan, insanın iyilik-kötülük mücadelesinde devamlı tetikte ve teyakkuz halinde olunması gereken her türlü kötülüğü

<sup>189</sup> Şinasi Gündüz, "Mecûsilik", **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2013, c. XXVIII, s. 280.

<sup>190</sup> Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 189.

<sup>191</sup> Bkz. el-Bakara 2/186, 208; el-En'âm 6/112, 142; el-A'raf 7/22.

<sup>192</sup> Nitekim Kur'an'da pek çok ayette şeytanın insan üzerindeki bu etkilerine değinilmiştir. Bkz. el-Bakara 2/36, 268; Âl-i İmrân 3/175; en-Nisâ 4/120; el-En'âm 6/43; el-Enfâl 8/48.

<sup>193</sup> Murteza Mutahhari, **Adl-i İlâhî**, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul, Kevser Yayınları, 2014, s. 80.

<sup>194</sup> Benzer bir ayetler için bkz. İbrâhîm 14/22; el-Hicr 15/42; el-İsrâ 17/65.

temsil etmektedir. Zaten kötülük ve iyilik arasındaki mücadele sadece insan için bir değer taşıdığından şeytanla ilgili anlatıların merkezinde insanın yer alması gayet doğaldır.<sup>195</sup> Bu çerçevede Kur'an'da şeytanı konu edinen bazı ayetleri haber ve inşâ üslubu açısından inceleyebiliriz.

### 2.2.1. Şeytanların İlhamda Bulunması

Kur'an'da bazı ayetlerde şeytanların kendi dostlarına ilhamda bulunduğu bahsedilmiştir ki bunlardan birisi şöyledir: “*Üzerine Allah adı anılmayan hayvanlardan yemeyin. Çünkü bu davranış, fasıklıktır. Şüphesiz şeytanlar kendi dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunur. Şayet onlara boyun eğerseniz, kuşkusuz siz de Allah’a ortak koşmuş olursunuz.*” (el-En‘âm 6/121).<sup>196</sup> İlk olarak yukarıdaki ayette geçen الشَّيَاطِين “şeytanların” iki şekilde yorumlandığına işaret edebiliriz. Birinci yoruma göre burada kastedilen, İblis ve onun ordusudur. Öyle ki bu ruhanî şeytanlar birçok meselede olduğu gibi meyte eti yeme hususunda da Hz. Peygamber’le mücadele etsinler diye müşrik dostlarına sürekli ilhamda bulunuyorlardı. İkrime’den nakledilen diğer bir yoruma göre ise ayetteki şeytanlardan maksat, Mecûsîlerden ileri derecede sapkın ve azgın olan kimselerdir. Zira bazı Mecûsîler irtibat halinde oldukları Mekkeli müşriklere, “Peygamber kendi kestiklerini helal, Allah’ın kestiğini (öldürdüğünü) ise haram kılıyor.” şeklinde telkinde bulunuyorlar, onlar da bunu gerekçe göstererek meytenin helal olduğu hususunda müslümanlarla mücadele ediyorlardı.<sup>197</sup>

Her iki yorumu da dikkate aldığımızda وَلِئَانَهُمْ يُجَادِلُوكُمْ “Şüphesiz şeytanlar kendi dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunur.” ifadelerinde mevcut bir durumun tahkiyesi yapılmakta ve böylece bir taraftan müşriklerin tutumu reddedilmekte, diğer yandan ise müslümanları bundan sakındırmak amaçlanmaktadır.<sup>198</sup> Bu bakımdan haberî ifadelerin üslup özellikleri ekseninde sözün, inne ve lâmu’l-ibtidâ ile tekit edilmesi, ayette muhataplara yönelik bir inkâr ve sakındırma manası kastedildiğine işaret etmektedir. Ayrıca bu noktada şeytanın etkisinin insanı bir şey yapmaya zorlayan, onun varlığını ele geçiren üstün ve hâricî bir güç olmadığı, aksine insanın yönelimiyle ve seçim yeteneğiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>199</sup> Nitekim bir ayette “*Şeytanın hâkimiyeti, sadece onu dost edinenler ve Allah’a ortak koşanlar üzerindedir.*” (en-Nahl 16/100) buyrulmuştur. Dolayısıyla yukarıdaki ayette ve buna benzer ayetlerde haberî formda şeytanın velilerine

<sup>195</sup> Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 188.

<sup>196</sup> Ayrıca bkz. en-Nisâ 4/120; Tâhâ 20/119-121.

<sup>197</sup> Taberî, **Câmi‘u’l-Beyân**, c. XII, s. 77; Râzî, **Mefâtih**, c. XIII, s. 131.

<sup>198</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. VIII, s. 41.

<sup>199</sup> Cebeci, **Melek, Cin, Şeytan**, s. 297.

telkinde bulunduğundan söz edilmesi, mahiyet itibariyle insanın dışındaki üstün bir güce işaret etmekten ziyade, muhatapların batıldan yana olan tercihlerine, dürtülerine ve arzularına yönelik bir reddiye ve sakındırma manası taşımaktadır. Bu itibarla ilgili ayetlerden, Râzî'nin yaptığı gibi şeytanın insana telkinde bulunmasının ve vesvese vermesinin mahiyetine dair bilgi çıkarmaya çalışmak doğru değildir.<sup>200</sup> En azından ilgili ayetleri, muhatapların kavrayış ve davranışları üzerindeki değiştirici etkisinin yani inşâî mananın ortaya çıkarılması itibariyle insanın yönelimlerini ve tercihlerini dikkate alarak okumak daha isabetlidir.

### 2.2.2. Şeytanın Adımlarına Uymak

Kur'an'da toplam dört ayette inşâî beyanların temel formlarından biri olan nehiy sîgasıyla şeytanın adımlarına uyulmaması gerektiği vurgulanmıştır. Bu ayetlerden birisi şöyledir: *“Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin! Şeytanın adımlarına tabi olmayın. Zira o, sizin için apaçık bir düşmandır.”* (el-Bakara 2/168).<sup>201</sup> Bu minvalde yaygın görüşe göre *خطوة* “hatve” kelimesinin çoğulu olan *خُطُوات* “hutuvât” yürüme esnasında iki ayak arası uzaklık (adım) demektir. Diğer bir görüşe göre ise bu kelime “hata” manasına gelen *خطيئة* kelimesinin çoğuludur. Birinci görüşü esas alan âlimler, bu kelimenin şeytana nispetle mecazi mana taşıdığı hususunda hemfikir olmakla beraber, mecazi düzeyde bundan maksadın ne olduğu noktasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda *خُطُواتِ الشَّيْطَانِ* “Şeytanın adımları” ifadesi şeytanın izi, amelleri, günahları, davranışları ve ona itaat etmek şeklinde değişik açılardan izah edilmiştir.<sup>202</sup> Esasında Kurtubî'nin de belirttiği gibi “şeytanın adımları” sözü her türlü kötülüğü ve masiyeti bildiren genel bir ifade olması yönüyle bütün bu yorumları içinde barındırmaktadır.<sup>203</sup> Bu bakımdan pek çok Kur'an kavramında olduğu gibi *خُطُواتِ الشَّيْطَانِ* “Şeytanın adımları” tabiri de vahyin başlangıcından itibaren farklı boyutlarıyla içi doldurulan ve yoğun bir anlam dünyasını içinde barındıran bir ifade olarak tezahür etmektedir. Bu tabirin zikredildiği üç ayetin Medenî olması bunun bir göstergesidir. Öte yandan bu tür ayetlerdeki nehiylerin, inkârcılar açısından bir yasaklama,

<sup>200</sup> Şeytanların insanlara vesvese ve telkinde bulunmasını mahiyet boyutunda tartışan Râzî'ye göre şeytan, beynin ve kalbin en ücra noktalarında bulunarak insana sözlerini fısıldar. İnsan son derece sağır olsa bile şeytana ait bu harf ve sesleri duyar. Ona göre şeytanlar kendi kendine kâim zatlar oldukları halde bir mekân işgal etmeseler de onların bu gibi fiillere kadir olmaları akıldan uzak değildir. Ayrıca lâtif varlıklar olduğuna hükmedilse ya da insanın içine giremeyeceği söylenirse dâhi şeytanlar sözlerini insana bir şekilde ulaştırmaya kadirdir. Dolayısıyla son derece lâtif cisimli bir varlık olan şeytan, insanın içindeki damarlara ve bedenin gözeneklerine nüfuz etmeye, sözlerini kalbin ve beynin en uç noktalarına ulaştırmaya muktedirdir. Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, c. V, s. 186.

<sup>201</sup> Diğer ayetler için bkz. el-Bakara 2/208; el-En'âm 6/142; en-Nûr 24/21.

<sup>202</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. III, s. 301; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 213.

<sup>203</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, c. II, s. 209.

müminler yönüyle ise tahzir ve öğüt manası taşıdığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bir şeye tabi olmak bilinçli ve ihtiyarî bir yönelimle gerçekleştiğinden, insanın şeytana tabi olmaktan nehyedilmesi, hâricî düzeyde bir durumu göstermekten çok, onun iç dünyasındaki tercihlerine ve seçimlerine işaret etmektedir. Zira Râzî'nin tabiriyle söyleyecek olursak أمر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها من أنفسنا “Şeytanın işi ve vesvesesi, bizim içimizde hissettiğimiz havâtırdan (kötü düşünce ve hislerden) ibarettir.”<sup>204</sup> Zaten yukarıdaki ayetin tarihsel arka planını göz önünde bulundurduğumuzda muhatapların mevcut alışkanlıklarına, tavırlarına ve tutumlarına yönelik bir yasaklama yapıldığı görülmektedir. Şöyle ki bu ayetin, Câhiliye Dönemi'nde bir şirk unsuru ve bir tür adak ritüeli olarak Benî Âmir, Benî Müdlic ve Huzâa gibi kabilelerin bahîra, sâibe, vasîle ve hâm adını<sup>205</sup> verdikleri hayvanları kendilerine haram kılmaları ve bunlar üzerine tevhide aykırı bazı hüküm ve örfler bina etmeleri sebebiyle nazil olduğu rivayet edilmiştir.<sup>206</sup> Dolayısıyla ilgili ayet tabi-metbû şeklinde insan ile şeytan arasındaki mekanik bir ilişkiyi anlatmamakta, aksine inşâî boyutta insanın batıldan yana olan tercihlerine yönelik yasaklama bildirmektedir.

### 2.2.3. İblîs'in Âdem'e Secde Etmesi

Kur'an'da şeytanla ilgili anlatılan haberlere son olarak İblîs'in Hz. Âdem'e secde etmesini konu edinen şu ayeti misal verebiliriz: “*Hani o vakit meleklerle, 'Âdem'e secde edin.' demiştik de İblîs hariç bütün melekler hemen secde etmişlerdi. İblîs ise (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.*” (el-Bakara 2/34). Kur'an'da bu ayetle birlikte toplam yedi yerde –ki Bakara sûresi hariç diğerleri Mekkî'dir- esasa taalluk etmeyen bazı ayrıntılarla Allah'ın, meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emrettiği, meleklerin tamamı bu emri yerine getirmesine rağmen İblîs'in karşı çıktığı, büyüklük taslayarak kâfirlerden olduğu, bunun üzerine Allah'ın rahmetinden kovulduğu, insana apaçık bir düşman kesildiği ve kıyamet gününe kadar insanları yoldan çıkarmak için ona mühlet

<sup>204</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. V, s. 186.

<sup>205</sup> Örneğin müşrikler, *bahîra* ismini verdikleri develeri, beşinci doğumda erkek yavru doğurduklarında putlarına kurban ederler; etlerini ise sadece erkeklere yedirir, kadınların yemesine izin vermezlerdi. Bu develer beşinci doğumda dişi yavru doğururlarsa, onların kulaklarını yararlar, yük yüklemesler, sırtlarına binmezler ve sütlerini içmezlerdi. *Sâibe* ismini verdikleri develeri ise sefere çıktıkları veya hastaları iyi olduğunda yahut bir ihtiyaçları gerçekleştiğinde putlara nezrederlerdi. Bir koyun yedinci doğumunda erkek doğursa, onu putlar için kurban ederler ve etinden sadece erkeklere yedirirlerdi. Yedinci kuzu dişi ya da ikiz olursa kurban etmezlerdi. Bu tür hayvanlara *vesîle* denilirdi. *Hâm* ise sulbünden on batın doğan erkek bir deve olup sırtına binilmesini haram sayarlar ve onu hiçbir sudan ve otlaktan engellemezlerdi. Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XI, s. 118; İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm**, c. III, s. 187.

<sup>206</sup> Ebü'l-Leys Semerkandî, **Bahru'l-Ulûm**, b.y., y.y., t.y., c. I, s. 112. Nitekim Mâide 5/103 ayetinde bu hayvanlar teker teker sayılarak Allah'ın böyle bir şeyi onlara emretmediği, onların Allah'a karşı yalan ve iftira bulundukları belirtilmiştir.

verildiği zikredilmiştir.<sup>207</sup> Bu bağlamda ayette geçen secde emrinin ibadet manasında değil; selam, teşrif ve boyun eğme gibi anlamlarda kullanıldığı söylenmiştir.<sup>208</sup> Bazı âlimler bu ayetlerden hareketle insanların meleklerden üstün kılındığı sonucunu çıkarmışlardır. Öte yandan bu ayetler ekseninde İblîs'in meleklerden mi yoksa cinlerden mi olduğu üzerinde durulmuş, olayın zamanına ve ayrıntılarına dair farklı görüşler ortaya çıkmıştır.<sup>209</sup> Bu bakımdan tefsir kaynaklarına bakıldığında müfessirlerin genellikle bu kıssayı salt vuku bulmuş bir haber olarak okudukları anlaşılmaktadır. Bu okuma biçiminin, ilgili ayetlerden çok farklı yorumların çıkarılmasının önünü açmakla kalmayıp bazı temel soru ve sorunlara da neden olduğu görülmektedir. Örneğin Râzî kendi yaklaşımının bir neticesi olarak şu zor soruyu gündeme getirerek cevaplamaya çalışmıştır:

“Büyük peygamberlerden hiçbirisi İblîs'in bu konuşması kadar Allah ile konuşamamıştır. Hâlbuki Allah, '*Ne zaman ki Mûsâ belirlediğimiz vakitte geldi ve Rabbi ona hitap etti.*' (el-A'râf 7/143) ve '*Allah Mûsâ ile konuştu.*' (en-Nisâ 4/164) buyurarak Hz. Mûsâ'yı kendisiyle konuşması sebebiyle şereflendirmiştir. Şayet Allah'la konuşmak büyük bir şerefse bu şeref en yüksek derecede niçin İblîs'e verilmiştir. Yok eğer büyük bir şeref değilse Allah nasıl olur da bunu Hz. Mûsâ için tam bir teşrif sadedinde zikretmiştir?”<sup>210</sup>

Bu noktada ilgili kıssa salt bir haber düzeyine indirildiğinde, Allah İblîs'in âsi olacağını bildiği halde niçin onu yarattı? İblîs başta Allah'a kulluk ettiği halde neden bir mahlûka secde etmekle emrolundu? Tek günahı Âdem'e secde etmemek olan İblîs niçin kıyamet gününe dek lanetlendi? İblîs'in Allah'ın rahmetinin tecellisi olan ve muttakilere vaat edilen cennete girmesine ve vesvese vererek Hz. Âdem'i aldatmasına nasıl olur da tekrar izin verildi? şeklinde cevaplanması zor soruların ortaya çıkması kaçınılmazdır.<sup>211</sup> Zaten Kur'an'da anlatılan Âdem-İblîs olayının gerek kadim Mezopotamya kültüründe gerekse de Yahudi ve Hristiyan geleneğinde benzer şekillerde geçtiği görülmektedir.<sup>212</sup> Ayrıca bu

<sup>207</sup> Bkz. el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/30-32; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâd 38/71-75.

<sup>208</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. II, s. 427; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. I, s. 291.

<sup>209</sup> Taberî, **Câmi'u'l-Kur'ân**, c. I, s. 502; Zemahşerî, **Keşşâf**, c. I, s. 127; Râzî, **Mefâtîh**, c. II, s. 427.

<sup>210</sup> Râzî bu soruya iki açıdan yanıt vermeye çalışmıştır. Birincisi Allah peygamberlerle vasıtasız, İblîs'le vasıtalı olarak konuşmuştur. İkinci yoruma göre konuşma İblîs ile vasıtasız gerçekleşmekle birlikte, bu konuşma onu hor ve hakir kılma amacı taşımaktadır. Bkz. Râzî, **Mefâtîh**, c. XIV, s. 209.

<sup>211</sup> Kıssanın salt bir haber olarak okunduğunda ortaya çıkan benzer sorunlar için bkz. Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Beyrut, Müessesetü'l-Halebî, 1997, c. I, s. 15-16.

<sup>212</sup> Örneğin Hristiyan kültüründe yer verilen bir hikâyeye göre Mikâil, meleklerle Âdem'e secde etmelerini emretmiş ancak İblîs, Âdem'in kendisinden daha aşağı bir varlık olduğunu iddia ederek bu emri reddetmiştir. Bunun akabinde İblîs ve taraftarları yeryüzüne sürgüne gönderilmiştir. Hristiyan geleneğindeki bir diğer hikâyeye göre Allah, Âdem'i bütün varlıklardan üstün tutarak meleklerle, ona secde etmesini emretmiştir. Fakat İblîs, “Esasında onun bana secde etmesi gerekir. Zira ben ışık ve havayım, o ise sadece topraktır.” diyerek bu emri

hikâyenin daha önce işaret ettiğimiz üzere güney Arabistan'da meskûn olan Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilişki kuran, hatta pek çoğu bu iki dini benimseyen Kahtânîler ve Yemenliler kanalıyla belli oranda Câhiliye Araplarına intikal ettiği kuvvetle muhtemeldir. Bu takdirde haber üslubu açısından bakıldığında Kur'an'daki Âdem-İblîs anlatısının fâide-i haber değil, lâzımı fâide-i haber kategorisinde olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna göre salt haber düzeyinde bakıldığında konuyla ilgili ayetlerde ibtidâî bir bilgi verilmemiş, aksine hali hazırda belli düzeyde bilinen bir olayın lazımı yani gerektirdikleri üzerinden hedeflenen doğrultuda birtakım anlamlar üretilmiştir.

Bu tespiti desteklemesi itibariyle A'râf 7/11 ayeti hariç diğer bütün ayetlerde kıssanın "Hani o vakit, hani o zaman, vaktaki" anlamına gelen ذٰل edatıyla başlaması dikkat çekici bir ayrıntıdır. Kur'an'da toplam 68 yerde zikredilen ذٰل edatı genellikle kıssa türü anlatılar ekseninde muhatabın zihin dünyasında yer edinen bir durumun tahkiyesi bağlamında geçmekte ve başında اذکر "hatırla" şeklinde mahzûf bir emir fiili takdir edilmektedir.<sup>213</sup> Bu emir fiili ilgili kıssayı hatırlanması, tefekkür edilmesi ve üzerinde düşünülmesi gereken bir zikre dönüştürerek inşâî bir boyuta taşımaktadır. Dolayısıyla bu ayetleri salt bir olgu ve haber düzeyine indirgeyerek farklı anlam arayışlarına gidilmesi ve inşâî boyutun geri plana atılması doğru olmaz. Zaten anlatılan olayın nesneler dünyasını aşan gayb alanıyla ilgili olması ve bu yönüyle müteşâbih bir boyut taşıması, olgusal yöntemlere ve okumalara konu olamayacağını göstermektedir. Bu müteşâbih boyut, kıssada mecazi ve temsili unsurların kullanılmasını da gerekli kılmaktadır. O zaman hatırlanması ve tefekkür edilmesi gereken bir zikir olması itibariyle "Bu kıssayla ne tür inşâî manalar gerçekleştirilmeye çalışıldı?" sorusuna yoğunlaşmak daha anlamlı olacaktır. Bu açıdan bakıldığında muhatapların tarihsel hafızasına atfı yapılarak, bahsi geçen kıssa üzerinden insanın doğasında var olan iyilik ve kötülük dürtüsü arasındaki dâimî çatışmaya yönelik bir kavrayışın oluşturulmaya çalışıldığı ve böylece muhataplara inşâî düzeyde çeşitli uyarıların yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>214</sup> Örneğin Taberî'nin (ö. 310/923) yukarıda geçen Bakara 2/34

---

reddetmiştir. Bu tavrından dolayı yandaşlarıyla beraber cennetten kovulmuş ve o zamandan beri şeytan ve cin gibi adlarla isimlendirilmiştir. Bkz. A.J. Wensinck, "İblis", **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, MEB Yayınları, 1993, c. V/II, s. 691; Mustafa Öztürk, "İblis'in Trajik Hikayesi -Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ocak-Haziran 2005, sy. 1, c. V, s. 45-46.

<sup>213</sup> Bu edatın Arap dilindeki anlamına ve Kur'an'daki kullanımlarına dair bkz. Ebû Muhammed Bedruddîn b. Ali el-Murâdî, **el-Cene'd-Dânî 'alâ Hurûfî'l-Me'ânî**, thk. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992, s. 181; Hasan el-Mustafavî, **et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Beyrut, Müessesetü't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1995, c. I, s. 65; Mahmûd Hüseyin eş-Şerîf, **Mu'cemu Hurûfî'l-Me'ânî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996, c. I, s. 193-198.

<sup>214</sup> Öztürk, "İblis'in Trajik Hikayesi", s. 49.

ayeti bağlamındaki şu yorumları kısmen de olsa kıssanın nasıl bir boyutta okunması gerektiğine işaret etmektedir:

“Yüce Allah bu ayetlerde, Hz. Peygamber’in hicret ettiği Medine’de yaşayan Yahudilere ve onların atalarına verdiği nimetleri hatırlatmakta ve onlara şöyle demektedir: Yeryüzünde bütün her şeyi faydalanasınız diye sizin için yarattım. Atanız Âdem’i ilim, fazilet ve kerem bahşederek şereflendirdiğimi, yeryüzünde halife yapıp onu üstün kıldığımı, melekleri ona secde ettirip onu yücelttiğimi, bu şekilde size ve atalarınıza lütfettiğim nimetleri hatırlayın. Böylece azgınlık ve sapıklıkta ısrar etmekten vazgeçin ve sizi kurtuluşa sevk edecek hak yola yönelin. Aksi halde sizler de İblis gibi Allah’ın cezasına çarptırılacaksınız.”<sup>215</sup>

Neticede soyut ve gaybî bir boyut taşıyan Âdem-İblis kıssasının hem kavrayış hem de davranış düzeyinde nesnel gerçekliğinin ve işlevinin ortaya çıkarılması bakımından, İblis’i her türlü kötülüğün, melekleri her türlü iyiliğin, Âdem’i ise insanın iyilik-kötülük kıskacındaki mücadelesinin temsilcisi olarak görebiliriz. Bu itibarla meleklerin Âdem’e secde etmesi insanın iyilikten yana olan fitratına, İblis’in secde etmemesi ise kötülükle olan mücadelesine işaret etmektedir. Dolayısıyla Âdem-İblis kıssası Kur’an’ın anlam dünyasında, salt olgusal düzeyde bilinir kılınan bir haber olmanın ötesinde, inşâî düzeyde insanın iyilik-kötülük mücadelesini ifade eden bir hakikate dönüştürülmüştür. İlgili anlatı bu şekilde inşâî boyutta okunduğunda gerçeklikle olan ilişkisi de tam olarak açığa çıkmaktadır. Şöyle ki bu olayın Kur’an’ın anlam dünyasında, insanın kötülükle mücadelesi ekseninde okunması, “bu olay yaşandı mı, yaşanmadı mı, ne zaman yaşandı?” şeklindeki salt epistemik tartışmalardan çok daha kuşatıcı ve etkileyici bir gerçeklik düzeyini yansıtmaktadır.

### 1.2.3. Melekler

Daha önce işaret ettiğimiz üzere gerek Câhiliye Toplumu’nda gerekse de Yahudi ve Hristiyan geleneğinde melek inancı önemli bir yer tutmaktadır.<sup>216</sup> Bu bakımdan Kur’an’da gaybî varlıklardan biri olan melekler, bir inanç unsuru olarak kaydedilerek<sup>217</sup> pek çok ayette farklı açılardan bahis konusu edilmiştir. Kur’an’da melek kelimesi müfred, tesniye ve cemi’ olmak üzere farklı türevleriyle 87 yerde geçmektedir.<sup>218</sup> Ayrıca farklı ayetlerde bir kısım melekler bazen Cebrâil, Mikâil, Mâlik, Kirâmen Kâtibîn gibi özel isimlerle zikredilirken bazen de rûh, rûhu’l-Kudüs, arşı taşıyan melekler, ölüm meleği, cennet ve cehennem bekçisi

<sup>215</sup> Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, c. I, s. 502.

<sup>216</sup> Bkz. Erbaş, “Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri”, s. 113-119; Şuayip Karataş, “Kur’ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı”, *Mütefekkir*, 2019, sy. 11, c. VI, s. 101-122.

<sup>217</sup> el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136.

<sup>218</sup> Abdülbâkî, *el-Mu‘cemu’l-Müfehres*, s. 882-885.

gibi değişik sıfat ve görevlerle zikredilmiştir.<sup>219</sup> Öte yandan ilgili ayetlere dayanarak meleklerin varlığı hususunda İslam âlimleri hemfikir olsa da mahiyetine ve tarifine dair farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu açıdan kelam ilminde melekler genel itibarıyla “Çeşitli şekillerde görünebilen, meşakkatli şeylere güç getirebilen, devamlı Allah’a ibadet eden, O’na itaatten ayrılmayan, O’nun verdiği görevleri eksiksiz yerine getiren erkek ve dişi şeklinde belirli bir cinsiyetle sınıflandırılmayan latif cisimli varlıklar”<sup>220</sup> manasında tarif edilmiştir.

Kur’an’da pek çok ayette meleklerin çeşitleri, özellikleri, görevleri ve sorumluluklarından bahsedilmekle birlikte, meleklerle imanın bir inanç unsuru olarak zikredilmesi, bütün bu anlatıların yalnızca bir varlık kategorisinin tanıtılması ya da bilinir kılınması ekseninde okunmaması gerektiğine işaret etmektedir. Bu noktada dikkat çekici husus ayetlerde meleklerle iman bir inanç unsuru olarak kaydedilirken şeytan, cibt ve tağût gibi varlıklara iman bir küfür ve şirk unsuru olarak belirtilmiştir.<sup>221</sup> Örneğin bir ayette, “*Artık kim tâğûtu inkâr eder, Allah’a iman ederse o muhakkak kopması (mümkün) olmayan en sağlam kulpa yapışmıştır.*” (el-Bakara 2/256) buyrulmuştur. Başka bir ayette ise meleklerin Allah’ın tek olduğuna şahitlik ettiklerinden söz edilmiştir.<sup>222</sup> Buna göre meleklerle iman sadece onların varlığını tasdik etmek değildir. Bu bakımdan meleklerle iman sadece onların varlığı üzerinden gerçekleşmemektedir. Eğer böyle olsaydı varlığına inanılan şeytana da iman etmekle emrolunmamız gerekirdi. Hâlbuki ayetlerde meleklerle iman emredilirken, şeytana iman ise yasaklanmakta ve bir küfür olarak değerlendirilmektedir. Bu itibarla iman bir şeyin varlığını tasdik etmenin yanı sıra bir şeye güvenmek ve dayanmaktır ki bu açıdan şeytanlar imanın bir unsurunu teşkil etmezken melekler ise imanın bir konusunu oluşturmaktadır. Öyle olunca meleklerle imanın, daha ziyade bu tür varlıkların temsil ettiği değerler üzerinden vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Zira ilgili ayetlere bakıldığında şeytana iman etmenin nesnel karşılığı aşkın hakikat olan Allah’ı yok saymak, meleklerle iman etmenin nesnel karşılığı ise Allah’ın tekliğini tasdik ederek bütününü O’na güvenmektir. Nitekim bu çerçevede Kur’an’da meleklerin her an Allah’ı tesbih etmeleri, Allah’ın emrettiklerini eksiksiz yerine getirmeleri, vahyin insanlara aktarılmasında elçi görevi görmeleri, dünyada ve ahirette müminlerin dostları olmaları ve onları desteklemeleri gibi

<sup>219</sup> Geniş bilgi için bkz. Şuayip Karataş, **Kur’ân’ın Konusu Olarak Melekler**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 23-114.

<sup>220</sup> Sa’düddîn Taftâzânî, **el-Makâsîd Kelam İlminin Maksatları**, çev. İrfan Eyibil, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019, s. 646.

<sup>221</sup> Bkz. el-Bakara 2/256, 257; en-Nisâ 4/51; el-Mâide 5/60.

<sup>222</sup> Âl-i İmrân 3/18.



özelliklerinden bahsedilmiştir.<sup>223</sup> Buna göre melekler Allah'tan bağımsız inanılacak varlıkları değil, tek olan Allah'a iman etmenin müşahhas ve en ideal temsilcilerini oluşturmaktadır. Bu bakımdan çeşitli ayetlerde muhatapların melekleri dışıl kabul etmeleri, onları Allah'ın kızları olarak görmeleri, meleklerden şefaet dilemleri, onlara ibadet etmeleri, bazılarının düşmanlıkta bulunmaları gibi inançlarına müdahale edilmiş ve muhataplara tevhit eksenli bir melek inancı kazandırılmaya çalışılmıştır.<sup>224</sup> Dolayısıyla Kur'an'da meleklerle ilgili anlatılarda bir taraftan mevcut düşüncenin dönüştürülmesi hedeflenmiş diğer yandan muhatapların zihin dünyasında tevhit ekseninde doğru bir melek tasavvurunun inşası amaçlanmıştır. Bu inşâ anlamının ortaya çıkarılması itibariyle melekleri konu edinen bazı ayetleri haber ve inşâ üslubu açısından inceleyebiliriz.

### 2.3.1. Meleklerin Allah'a Kulluk Etmesi

Kur'an'da pek çok ayette haberî formda meleklerin Allah'a ibadet ettiğinden, istiğfarda bulunduğu ve O'nu yücelttiğinden bahsedilmektedir. Bu ayetlerden birisi şöyledir: “*Neredeyse gökler (O'nun azametinden) tepelerinden çatlayacak. Melekler ise rablerini hamd ile tespih eder ve yeryüzündekiler için bağışlanma dilerler. İyi bilin ki Allah, çok bağışlayan ve çok merhamet edendir.*” (eş-Şûrâ 42/5). Buna benzer diğer başka ayetlerde de meleklerin Allah'ın kulları olduğu, O'na boyun eğdikleri, O'nun emrettiklerini olduğu gibi icra ettikleri, başta Hz. Peygamber olmak üzere inananlara yardımda bulundukları ve onlara salat ettikleri belirtilmiştir.<sup>225</sup> Bütün bu ayetler, daha önce işaret ettiğimiz üzere insan için Allah'a ibadet etmenin en ideal temsilcilerinin melekler olduğu mesajını içinde barındırmaktadır. Diğer taraftan yukarıda geçen ayet bağlamında baktığımızda meleklerin Allah'ı tesbih ettiğinin bildirilmesi haber üslubu itibariyle Mekkeli müşriklerin mevcut melek inancına yönelik bir ret ve inkâr manası taşımaktadır.<sup>226</sup> Şöyle ki müşrikler, dışıl olduklarını düşündükleri melekleri, Allah'ın kızları olarak tasavvur etmişler ve böylece O'na çocuk isnadında bulunmuşlardır. Zaten ayetin başında taaccüp bildiren bir ifadeyle, “*Neredeyse gökler (O'nun azametinden) üstlerinden çatlayacak.*” buyrulması onların bu iddialarının yeri göğü titretecek kadar asılsız, çirkin ve vahim olduğuna işaret etmektedir.<sup>227</sup>

<sup>223</sup> Bkz. er-Ra'd 13/13; et-Tahrîm 66/6; el-Hac 22/75; eş-Şûrâ 42/51; Fussilet 41/30. Kur'an'da meleklerin görevlerine ve özelliklerine dair zikredilen hususlarla ilgili geniş açıklamalar için bkz. Abdullâh Sirâcuddîn, **el-Îmân bi'l-Melâike**, Halep, Mektebetü Dâri'l-Felâh, 1990, s. 168-229; Karataş, **Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler**, s. 114-270.

<sup>224</sup> Bkz. el-Bakara 2/98; Âl-i İmrân 3/80; Yûnus 10/68-70; en-Nahl 16/57-59; Sebe 34/40-41; en-Necm 53/26.

<sup>225</sup> Bkz. en-Nisâ 4/172; el-Enfâl 8/9; er-Ra'd 13/13; en-Nahl 16/49; el-Ahzâb 33/43, 56; Fussilet 41/30; ez-Zuhruf 43/19; et-Tahrîm 66/4.

<sup>226</sup> İbn Atrıyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. V, s. 26.

<sup>227</sup> Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, c. IV, s. 604.

Bu bakımdan ayette “Ey Müşrikler! Allah’a ortak koştuğunuz ve O’na isnat ettiğiniz melekler var ya onlar sizin iddia ettiklerinizden O’nu tenzih etmektedir.” yönünde bir mana kastedilmektedir.<sup>228</sup> Buna göre meleklerin Allah’ı tesbih ettiğinden bahsedilmesi, Müşriklerin hem Allah hem de melekler hakkındaki düşüncelerine yönelik bir reddiye ve ıslah niteliğindedir.

Yukarıdaki ayetin devamında haberî formda, “*Melekler yeryüzündekiler için bağışlanma dilerler.*” buyrulmuştur. Buradaki ifade umum olarak geldiğinden meleklerin istiğfarının kâfir olsun mümin olsun herkesi kapsadığı anlaşılmaktadır. Fakat başka ayetlerde meleklerin lanetinin kâfir kimseler üzerine olduğunun bildirilmesi,<sup>229</sup> ayetteki istiğfarın farklı şekillerde yorumlanmasına neden olmuştur. Yaygın görüşe göre Mü’min 40/7 ayetinde belirtildiği üzere burada kastedilen anlam meleklerin bütün herkes için değil, iman eden kimselere istiğfar etmesidir.<sup>230</sup> Vehb b. Münebbih’den (ö. 114/732) nakledilen bir görüşe göre ise yukarıdaki ayet, meleklerin iman edenlere istiğfarda bulunduğu bahseden Mü’min 40/7 ayetiyle nesh edilmiştir. Ne var ki haberlerde nesih caiz görülmediğinden bu yorum doğru bulunmamıştır.<sup>231</sup> Ayetin bağlamını göz önüne aldığımızda kanaatimizce meleklerin yeryüzündekilere istiğfar ettiğinden söz edilmesi, özellikle muhatap müşriklerle yönelik bir hitaptır. Şöyle ki hemen öncesinde meleklerin Allah’ı tesbih ettiği vurgulanarak müşriklerin mevcut melek inancı reddedilmiştir. Bu açıdan devamında meleklerin yeryüzündekilere istiğfar ettiğinden bahsedilmesi müşrikleri sahip oldukları melek inancından vazgeçirme ve onları hak olan inancı kabullenmeye davet etme manası taşımaktadır. Bu minvalde Zemahşerî’ye göre meleklerin istiğfarı, kâfir ve fâsıkların tövbe ederek tevhit inancına dönüş yapmalarına dair bir istek ve arzu bildirmektedir.<sup>232</sup> Ayetin Allah’ın Ğafûr ve Rahîm sıfatlarıyla sonlanması bu yorumu desteklemektedir. Dolayısıyla haberî ifadelerin kuruluş maksatları açısından bakıldığında “*Melekler yeryüzündekiler için bağışlanma dilerler.*” sözü, bir şirk unsuru teşkil eden mevcut melek inancından müşrikleri sakındırma ve tevhide yönlendirme anlamında bir etkinliğe sahiptir.

### 2.3.2. Meleklerin Allah’ın Kızları Olduğu İddiası

Daha önce belirtildiği üzere Câhiliye Arapları, meleklerin Allah’ın kızları olduğu düşüncesine sahiplerdi. Kur’an’da bazı ayetlerde meleklerin Allah’ın kızları olduğu iddiası

<sup>228</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, c. XVI, s. 4.

<sup>229</sup> Bkz. el-Bakara 2/161; Âl-i İmrân 3/87.

<sup>230</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, c. III, s. 763; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. IX, s. 103; Râzî, *Mefâtîh*, c. XXVII, s. 579.

<sup>231</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, c. XVI, s. 5.

<sup>232</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 209.

yalanlanırken inşâî ifadeler kullanılmıştır. Buna misal şu ayetler verilebilir: فَاسْتَفْتِهِمَ الرِّبَّكَ الْبَنَاتُ “Ey Muhammed! Onlara sor: Kızlar rabbinin de erkek çocuklar onların mı? Yoksa biz, melekleri dişi olarak yarattık da onlar buna şahit miydiler?” (es-Saffât 37/149-150). Bu ayetlerdeki istifham ifadeleri hakiki anlamda bir şeyin bilgisini talep etme değil, mecazi olarak muhatapların meleklerle ilgili inançlarına yönelik bir ret ve inkâr manası taşımaktadır. Bu ayetin bir benzeri başka bir sûrede şöyle geçmektedir: “Rabbimiz erkek RABBİKُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا” *“Kızları sizin için seçti de kendisi meleklerden kız çocuklar mı edindi? Kuşkusuz siz son derece ağır bir söz söylüyorsunuz!”* (el-İsrâ 17/40). Bu ayette de istifham ifadesiyle meleklerin Allah’ın kızları olduğu iddiası tekzip edilmektedir. Bu ayetlerde haber formunun değil de özellikle inşâî formun tercih edilmesi, sözün muhataplardaki etkisini arttırdığı gibi, Kur’an’ın muhatabın zihin dünyasıyla kurduğu canlı diyalektik ilişkiyi göstermektedir. Bu noktada “Batıl olduğu aşikâr olan bir husus hakkında neden istifham üslubu kullanılmıştır?” sorusuna cevap olarak şöyle denilmiştir: “Ayetteki istifham ret ve inkârı delalet eder ki bu ifade tarzı, böyle bir inanca sahip olan kimseyi hem tahkir etmekte hem de bu inancın son derece açık bir şekilde batıl olduğunu vurgulamaktadır.”<sup>233</sup> Bu bakımdan istifham ifadeleriyle muhataplar sözün pasif alıcısı konumundan katılımcısı haline getirilmekte, böylece kendi aklî melekelerini kullanmak suretiyle batıl olan bu inancın farkına vararak hakka ulaşmaları hedeflenmektedir.

### 2.3.3. Müşriklerin Meleklerle İbadet Etmesi

Kur’an’da bir ayette istifham üslubuyla mahşer günü meleklerle şöyle bir soru sorulacağından bahsedilmiştir: “O gün Allah onları hepsini toplayacak ve meleklerle şöyle diyecek: Bunlar mıydı size ibadet edenler?” (Sebe 34/40). Câhiliye Dönemi’nde müşrikler meleklerle ibadet ediyor, onların şefaathlerini umuyor ve taptıkları Lât, Menât ve Uzzâ gibi putların, meleklerin suretlerinin temsilcisi olduğuna inanıyorlardı.<sup>234</sup> Bu bakımdan müşriklerin zihninde putlar, sadece taştan yapılmış bir nesne ve heykel olarak algılanmamış, aksine putlar vasıtasıyla meleklerin şefaatine ulaşacaklarını, böylece Allah’a yaklaşacaklarını ümit ediyorlardı.<sup>235</sup> Nitekim bir ayette bütün şefaatin Allah’a ait olduğunun belirtilmesi,<sup>236</sup> başka bir ayette ise göklerdeki nice meleğin,

<sup>233</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XX, s. 345.

<sup>234</sup> Kaynaklarda özellikle Kinâne, Huzâa ve Cüheyne gibi kabilelerin meleklerle ibadet ettiği zikredilmiştir. Bkz. Kurtubî, **el-Câmi**, c. XIV, s. 309; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XIV, s. 182.

<sup>235</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, c. VII, s. 4594.

<sup>236</sup> ez-Zümer 39/44.

Allah'ın izni<sup>237</sup> dışında hiçbir şefaata yetkisine sahip olmadığının vurgulanması<sup>238</sup> müşriklerin melek inancına bir reddiye niteliğindedir. Bu çerçevede yukarıdaki ayete baktığımızda kıyamet gününde meleklerle hitaben, “*Bunlar mıydı size ibadet edenler?*” şeklindeki istifham ifadesi ahirette gerçekleşecek bir duruma dair bir bilgilenme ya da bilgilendirme anlamında değil, meleklerle ilgili inançlarından dolayı müşrikleri azarlama, kınama ve onların şefaata beklentilerini boşa çıkarma manasındadır.<sup>239</sup> Buna göre ayette bahsedilen husus ahirette gerçekleşecek bir durumun bildirilmesinden ziyade, nüzul döneminde müşriklerin melek inancına dair bir reddiye ve eleştiri içermektedir. Böylece onların zihin dünyasında meleklerle ilişkili olarak tevhit düşüncesine uygun bir tasavvurun inşası amaçlanmaktadır.

#### 2.3.4. Meleklerin Kâfirlerin Canını Şiddetle Alması

Kur'an'da zikredilen şu ayette meleklerin kâfir kimselerin canını alırken onlara nasıl muamelede bulunduğundan bahsedilmiştir: *فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَنْبَارَهُمْ* “*Melekler, yüzlerine ve arkalarına vurarak onların canlarını alırken halleri nasıl olacak?*” (Muhammed 47/27). Medine döneminde nazil olan bu ayetin içinde bulunduğu bölüm, Abdullâh b. Übey ve onun gibi müslüman görünen ve kâfirlerle işbirliği içerisinde olan münafık kimselerden söz etmektedir.<sup>240</sup> Bu çerçevede ayette geçen istifham hakiki manada olmayıp mecâzî olarak münafıkların takındıkları tutuma yönelik bir tehdit ve korkutma anlamı taşımaktadır.<sup>241</sup> Bu bakımdan meleklerin böyle kimselerin canlarını sırtlarına ve yüzlerine vurmak suretiyle aldığından söz edilmesi, bu tehdidin bir parçasını oluşturmaktadır. Buna göre ayette takındıkları inkârcı davranışa mukabil daha ölüm esnasında meleklerin muamelesi üzerinden karşılaşacakları azaba dair münafık kimselerin zihninde canlı ve etkileyici bir tasavvur oluşturulmakta, böylece henüz dünyada iken bu inkârcı duruş ve tavırdan vazgeçerek gerçek manada iman etmeleri amaçlanmaktadır.<sup>242</sup> Bu ayetin bir benzeri başka bir yerde şöyle geçmektedir: *وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَنْبَارَهُمْ وَتُوفُّوا عَذَابَ الْحَرِيقِ* “*Melekler, inkâr edenlerin suratlarına ve sırtlarına vura vura, ‘Tadın bakalım yangın azabını!’ diyerek canlarını alırken onların halini bir*

<sup>237</sup> Kur'an'da şefaatin “izne” bağlanması bu kavramın meselenin anlaşılmasında anahtar bir role sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu bakımdan ilgili ayetlerin doğru anlaşılması için “izin” kavramının Kur'an'ın anlam dünyasında ve bütünlüğünde neye karşılık kullanıldığı hesaba katılmalıdır. Buna göre bir şeyin Allah'ın iznine bağlanması, genellikle “müsaade etme” manasında anlaşılabilir da genel itibarıyla ilâhî irade tarafından o şey için belirlenmiş temel ilkeyi ve yasayı anlatmaktadır. Bu çerçevede örnek bir okuma için bkz. Düzenli, **Kur'ân ve Şefaata**, s. 197-279.

<sup>238</sup> en-Necm 53/26.

<sup>239</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. III, s. 588; Beydâvî, **Envârü't-Tenzîl**, c. IV, s. 249.

<sup>240</sup> Taberî **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXII, s. 183.

<sup>241</sup> Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XVI, s. 260.

<sup>242</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. XXVI, s. 26.

*görseydin!”* (el-Enfâl 8/50). Bedir savaşından bahseden bu ayette -her ne kadar meleklerin ellerinde demir çubuklar bulunduğu, müşriklere her defasında vurduklarında o çubuklardan ateş çıktığı şeklinde yorumlar yapılsa da-<sup>243</sup> esasında haktan yüz çeviren ve ona karşı mücadele eden müşriklerin, Bedir’de müslümanlar tarafından son derece zelil bir şekilde öldürüldüğü tahkiye edilmekte ve bu dehşet verici manzara üzerinden sağ kalan müşrikler tehdit edilmektedir. Böylece yol yakırken kendilerini acı bir akıbete sevk eden şirk düşüncesinden vazgeçerek tevhit inancını benimsemeleri ve bunun gereğini yerine getirmeleri hedeflenmektedir.<sup>244</sup>

### 2.3.5. Meleklerin Kanatlı Olması

Burada son bir örnek olarak meleklerin kanatlı olduğundan söz eden şu ayeti verebiliriz: *“Bütün hamd, gökleri ve yeri yoktan var eden, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah’a mahsustur. O dilediği kadar fazlasını da yaratır. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.”* (el-Fâtır 35/1). Bu ayette geçen *أَجْنَحَةً* kelimesi, bazı âlimler tarafından meleklerin süratli ve güçlü oluşunu temsil eden bir mecaz ifadesi şeklinde yorumlansa da<sup>245</sup> yaygın görüş hakiki olarak “kanatlar” anlamında kullanıldığı yönündedir. Buna göre genel itibariyle müfessirler bu ayette meleklerin mahiyet itibariyle kanatlı olduğuna dair bir bilgi/haber verildiği sonucunu çıkarmışlardır.<sup>246</sup> Bu bakımdan meleklerin kanatlı oluşları, onların mahiyetini oluşturan en temel özellikleri arasında sayılmıştır. Öyle ki kaynaklarda başta Azrâîl, Cebrâîl, Mikâîl ve İsrâîl olmak üzere farklı melek türlerinin sahip olduğu kanatların sayısı, sureti, rengi ve neye benzediği gibi hususlarda detaylı bilgiler verilmiştir.<sup>247</sup>

Meleklerin kanatlı olduğu ve bunlar vasıtasıyla hızlı hareket ettiği farklı din ve kültürlerde mevcut olan yaygın bir inanıştır.<sup>248</sup> Bu bağlamda zikri geçen ayetin nazil olduğu Mekke döneminde de muhatap müşrikler, meleklerle dair böyle bir algıya ve bilgiye belli oranda sahiplerdi. Câhiliye Araplarına bu inanç muhtemelen Yemen bölgesiyle karşılıklı yapılan seyahatler sonucunda, o bölgede büyük oranda Hristiyanlığı benimseyen Kahtânîler ve Yemenliler kanalıyla intikal etmiştir.<sup>249</sup> Bu yönden ilgili ayette meleklerin kanatlı oluşundan bahsedilmesi üslup itibariyle muhatapı bilmediği bir hususta bilgilendirme yani

<sup>243</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. IV, s. 68

<sup>244</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. X, s. 39.

<sup>245</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 731.

<sup>246</sup> Taberî, *Câmi’ul’l-Beyân*, c. XX, s. 434; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, c. VIII, s. 466; Râzî, *Mefâtiḥ*, c. XVI, s. 221.

<sup>247</sup> Bkz. Kazvîni, *Acâibu’l-Mahlûkât*, s. 385-289.

<sup>248</sup> Murat Serdar, “Hristiyanlık ve İslâm’da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukâyese Denemesi)”, *Bilimname*, 2009, sy. 2, c. XVII, s. 149.

<sup>249</sup> Bkz. Cevâd Ali, *Mufasssal*, c. XII, s. 291; Uceyne, *Mevsû’âtü Esâtîri’l-Arab*, c. II, s. 57.

fâide-i haber kapsamında değil, muhataplar tarafından bilinen bir olgu ve haber üzerinden farklı birtakım anlamların üretilmesi manasında lâzım-ı fâide-i haber kategorisindedir. Bu açıdan kanatları olduğu bilinen melekleri dilediği gibi yaratanın ve görevlendirenin Allah olduğu vurgulanarak, müşriklerin meleklerle ibadet etmesi reddedilmekte ve onlara yönelik şefaât beklentileri boşa çıkarılmaktadır.<sup>250</sup> Dolayısıyla burada meleklerin kanatlı olduğunun zikredilmesi, muhatapların melek tasavvurunun tevhit ekseninde dönüştürülmesi yönüyle bir araç vazifesi görmektedir. Zaten dilsel olarak bakıldığında ayette hükmün konusu yani kendisinden haber verilen şey meleklerin kanatlı oluşu değil, bütün hamdin yeri ve göğü yaratan, melekleri dilediği gibi ikişer, üçer ve dörder kanatlı elçiler kılan ve her şeye kadir olan Allah'a mahsus olmasıdır.<sup>251</sup> Bu bakımdan meleklerin kanatlı olması kastedilen değil, işaret edilendir ki bu noktada işaret edilen muhataplar tarafından bir şekilde bilinmekte, kastedilen ise inkâr edilmektedir. Bu bağlamda özellikle meleklerden söz edilmesindeki gaye, muhatapların zihin dünyasından tevhit eksenli bir melek tasavvurunun inşa edilmesine matuftur. Şöyle ki kanatlı oluşları üzerinden meleklerle, bir tür kutsallık atfeden ve bu doğrultuda çeşitli sıfatlar yükleyen şirk düşüncesi reddedilmekte ve onları dilediği gibi yaratanın Allah olduğu vurgulanarak tevhit merkezli bir melek düşüncesi inşa edilmektedir.

### 2.1.3. Ahiret

Ahiret hayatı genel manada, içinde bulunduğumuz bu dünyanın sona ermesiyle sonsuza dek sürecek olan farklı bir var oluş düzeyinin başlaması şeklinde tanımlanabilir.<sup>252</sup> Ahiret inancı, kadim din ve kültürler dâhil Yüce bir yaratıcının varlığını kabul eden hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde mevcut olmakla birlikte, bu hayatın mahiyetine ve tasvirine dair farklı düşünceler ortaya çıkmıştır.<sup>253</sup> Öte yandan Kur'an'ın insana kazandırmaya çalıştığı esas inanç unsurlarından birisi tevhit merkezli bir ahiret hayatına imandır. Bu açıdan Kur'an'ın temel iki konusundan birisini tevhit düşüncesi, diğerini ise ahiret hayatına iman oluşturmaktadır. Hatta denilebilir ki bu ikisi, imanın amaç olan esaslarını, diğerleri ise araçlarını teşkil etmektedir.<sup>254</sup> Buna göre meleklerle, kitaplara ve peygambere iman etmek, bir yönüyle Allah'a ve ahirete iman etmeye tabidir. Nitekim pek

<sup>250</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XVI, s. 222; Elik – Çoşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 981.

<sup>251</sup> Kur'an'da 28 yerde geçen **الْحَمْدُ لِلَّهِ** “*Bütün hamd Allah'a aittir.*” sözü, Kurtubî'nin de belirttiği üzere zımında “*lâ ilâhe illâh*” diye ifade edilen kelime-i tevhid vurgusunu barındırmaktadır. Bkz. Kurtubî, **el-Câmi'**, c. I, s. 132.

<sup>252</sup> Cafer Karadağ, **İslâm Düşüncesinde Ahiret**, Bursa, Emin Yayınları, 2008, s. 14.

<sup>253</sup> Bkz. İsmail Taşpınar, **Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, İstanbul, İfav Yayınları, 2014, s. 23-55; Bekir Topaloğlu, “*Âhiret*”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1988, c. I, s. 543-548.

<sup>254</sup> Düzenli, **Kur'ân ve Şefaât**, s. 90.

çok ayette sadece Allah'a ve ahirete iman zikredilmiş, diğerlerine yer verilmemiştir.<sup>255</sup> Bu bakımdan Allah'a iman etmenin değeri ve işlevi, ahirete iman etmekle ortaya çıkmaktadır. Tersinden söyleyecek olursak ahirete imandan soyutlanmış olan bir Allah inancı, değerini ve işlevini kaybetmiş kuru bir söylemden ibarettir. Çünkü Allah inancını anlamlı ve işlevsel kılan ahirete iman etmektir.

Ahret hayatının nasıl bir anlama sahip olduğunun insan zihni tarafından kavranması için Kur'an'da bu hayata dair "hesap günü", "din günü", "ebediyet günü", "çıkış günü", "diriliş günü" ve "karar yurdu" gibi çok farklı isimler kullanılmıştır.<sup>256</sup> Ayrıca çeşitli ayetlerde ahret günü, dünyada iyi ve kötü her ne yapıldıysa bunun karşılığının tek olan Allah tarafından eksiksiz verileceği, kimseye hiçbir şekilde zulüm edilmeyeceği, sadece Allah'ın hüküm ve ceza sahibi olacağı, kişinin kendi amelleri dışında hiçbir dostluğun ve alışverişin fayda sağlamayacağı bir gün şeklinde tanıtılmıştır.<sup>257</sup> Kâinattaki kozmik düzenin bozulmasını ifade eden kıyamet, ahret hayatının ilk basamağını oluşturmaktadır. Kıyametin kopmasından sonra insanlar dünyada iken yapıp ettiklerinden hesaba çekilecek, Allah'a iman eden ve salih amel işleyenler her türlü nimetle donatılmış cennetle mükâfatlandırılacaklar, inkârcı ve günahkâr kimseler ise cehennemde çeşitli azaplar görecektir. Dolayısıyla Kur'an'da ahret hayatıyla ilgili bütün anlatıları, "kıyamet ve buna tabi olarak gerçekleşecek birtakım olaylar", "cennet" ve "cehennem" şeklinde üç kategoride toplayabiliriz. Öte yandan ahret hayatı, bütün insanlık için evrendeki kozmik düzenin bozulmasıyla birlikte başlasa da her insan için kendi ölümüyle birlikte başlamaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den nakledilen, "*Her kim ölürse, kuşkusuz onun kıyameti kopmuştur.*"<sup>258</sup> şeklindeki hadis ahirete hayatının ilk basamağı olan kıyametin, esasında her bir kişinin ölümüyle birlikte gerçekleştiğine işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında ahirete dair haberlerin anlamı, ileride bütün insanlığı bekleyen birtakım olayların gerçekleşeceğini haber düzeyinde bilmekle değil, insanın henüz bu dünya hayatında iken bir gün öleceğini ve ölümden sonra kendisini bekleyen hakikatlerle yüzleşeceğini her an hissetmesiyle ve buna göre bir tavır takınmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan kıyamet, cehennem ve cennet; gaybî

<sup>255</sup> Bkz. el-Bakara 2/62, 232; en-Nisâ 4/59; et-Tevbe 9/18; en-Nûr 24/2; el-Ahzâb 33/21.

<sup>256</sup> Ahret gününe dair kullanılan bütün isimlerin ayrıntılı bilgisi için bkz. Ali Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim'de "Yevm/Gün" Kavramıyla Zikredilen Ahret İsimleri", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001, sy. 16, s. 141-171.

<sup>257</sup> Bkz. el-Bakara 2/254; en-Nisâ 4/77; Hûd 11/105; İbrâhîm 14/31; ez-Zilzâl 99/7-8.

<sup>258</sup> İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs**, Mısır, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000, c. II, s. 335. Bu rivayetin bir benzeri Müslim'de şöyle geçmektedir: "Bedeviler Hz. Peygamber'in yanına geldiklerinde ona; 'Kıyamet ne zaman?' diye sordular. Hz. Peygamber onların yanında bulunan en genç insana bakarak şöyle dedi: Şayet bu kimse yaşarsa, kıyamet kopmadan ona ihtiyarlık erişmez." Bkz. Müslim, "Kitâbu'l-Fiten", 52.

gerçeklikler olarak tezahür etmektedir. Öyle olunca Kur'an'daki bu alanlara dair anlatılar, şimdi-buradaki insanın bu gerçekliklerle ilişkisini hem kavrayış hem de davranış düzeyinde belirleyici bir etkinliğe sahiptir.

Kur'an'da yoğun olarak ahiret hayatının farklı aşamalarına dair muhatapların alışık oldukları figürlerden ve zihin dünyalarında bulunan motiflerden hareketle çeşitli sahneler, tasvirlerle ve manzaralara yer verilmiştir.<sup>259</sup> Bu yönüyle Mekki sûrelerde yoğun olmakla birlikte, hemen her sûrede bir şekilde ahiret hayatına işaret edildiği ve gönderme yapıldığı görülmektedir. Kur'an'daki ahiret hayatına yönelik bütün bu anlatıların temel hedefi, hiç kuşkusuz şimdi-burada duran insanı batıldan, sapıklıktan ve günahlardan sakındırarak, onu hakikate, hidayete ve iyi amellere erdirmektir. Buna göre “ahirete iman” ötelere insanı bekleyen bir hayatın varlığına inanmanın yanı sıra dünya hayatının her adımında ve aşamasında insanın davranış ve düşüncelerinde kendisini hissettiren işlevsel bir değere sahiptir.<sup>260</sup> Bu anlam dünyasının ortaya çıkarılması itibarıyla “kıyamet”, “cennet” ve “cehennem” başlıkları altında ahiret hayatını konu edinen belli örnek ayetleri haber ve inşâ üslubu açısından inceleyebiliriz.

### 1.3.1. Kıyamet

Sözlükte “kalmak, dikilmek, durmak, sabit olmak, korumak ve ıslah etmek”<sup>261</sup> gibi manalara gelen kıyamet “her şeyin alt-üst olmasıyla birlikte evrendeki mevcut kozmik düzenin bozulması, ardından ba's (ölülerin diriltilmesi), haşr (herkesin bir araya toplanılması), mizan, hesap vb. olaylarla devam edecek olan ebedî ahiret hayatının başlaması” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>262</sup> Buna göre içinde bulunduğumuz nesneler dünyasının sonu olan kıyamet, aynı zamanda yeni bir varoluş düzeyinin başlangıcıdır. Bu varoluş düzeyi bütün insanlık için bu dünya hayatının sonlanmasıyla başlasa da her bir insan için kendi ölümüyle birlikte başlamaktadır. Bu noktada Kur'an'da kıyamet insanın öldükten sonra dirilmesini, yakın manada kullanılan sâat (الساعة) ise insanın ölüm hakikatiyle yüzleştiği ânı anlatmaktadır. Bu açıdan Kur'an'da çeşitli ayetlerde hem ölümün<sup>263</sup> hem de kıyametin bir hakikat olarak mutlaka gerçekleşeceği belirtilmiş,<sup>264</sup> ne var ki bunun ne zaman vuku bulacağına yönelik bilginin sadece Allah'a ait olduğu vurgulanmıştır.<sup>265</sup> Bununla

<sup>259</sup> Derveze, **el-Kur'ânü'l-Mecîd**, s. 156.

<sup>260</sup> Mevlüt Güngör, **Kur'ân Penceresinden İmân Amel Hayat Âhiret ve Kâinât'a Bakış**, İstanbul, Kur'an Kitaplığı, 1995, s. 82.

<sup>261</sup> Cevherî, **Şihâh**, c. V, s. 2017; İsfahânî, **Mufredât**, s. 691.

<sup>262</sup> M. Sait Şimşek, **Kur'an'ın Ana Konuları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2017, s. 141.

<sup>263</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; Ankebût 29/57.

<sup>264</sup> Bkz. en-Nahl 16/77; el-Hac 22/2; el-Mü'min 40/59; el-Kamer 54/1.

<sup>265</sup> el-A'râf 7/187; Lukmân 31/34; el-Ahzâb 33/63; en-Nâziât 79/42-44.



beraber özellikle Vâkıa (65), Teğâbün (64), Hâkka (69), Kıyâmet (75), Tekvîr (81), İnfitâr (82), İnşikâk (84), Ğaşiye (88), Zilzâl (99) ve Kâria (101) gibi erken dönem Mekî sûrelerde, etkileyici bir üslupla kıyametin farklı isimlerine ve bu isimler çerçevesinde kıyamet ânına dair muhtelif tasvirlerle yer verilmiştir. Ayrıca pek çok ayette kıyametin ardından insanların yeniden diriltilmesine, mahşerde toplanmasına ve hesaba çekilmesine yönelik değişik sahnelerden bahsedilmiştir. Bu noktada her insanın ölümü kendisinin kıyameti olduğu için bütün tasvirlerin kişinin ölüm ânıyla ilişkili olarak anlaşılması da pekâlâ mümkündür. Bu bağlamda İzzet Derveze'ye (ö. 1984) göre kıyametin ansızın geleceğinden ve korkunç birtakım olayların gerçekleşeceğinden bahseden uyarı ve tehdit niteliğindeki tasvirler, her ne kadar müfessirlerin geneli tarafından nesneler dünyasındaki kozmik düzenin bozulacağı vakit olarak izah edilse de bu anlatıların özellikle inkârcı kimselerin hayatlarının sonlanması ekseninde anlaşılması daha isabetlidir. Çünkü bu tür uyarıların kıyamete nispetle her bir insana ziyadesiyle yakın olan ölüm hakikatine referansla anlaşılması, çok daha kuşatıcı ve etkileyicidir.<sup>266</sup>

Kur'an'da kıyamet ve sonrasında gerçekleşecek olaylarla ilgili anlatılan bütün haberler, üslup açısından muhatapların alışık olduğu kavramlar ve zihinlerinde bulunan dünyevî motiflerle uyum arz etmektedir.<sup>267</sup> Zaten kıyametin nesneler dünyasını aşan gaybî bir varlık alanı olması, bu alana dair mecaz, teşbih ve tasvîr gibi edebî üslubun anlatım imkânlarını içeren müteşâbih bir dilin kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan kıyamet sahnelerine ilişkin edebî tasvir içerisinde muhataba sunulan haberler, salt bir bilgi vermenin ötesinde o ânın bir hakikat olduğunun insan zihni tarafından duyumsanmasını, kavranmasını ve hissedilmesini sağlayan canlı bir tasavvur inşâ etmektedir. Buna göre kıyamet tasvirleri hissedilen bir resim, hareket eden bir canlı, bariz bir şahıs biçiminde muhataba aktarılması itibarıyla “orada” duran bir haber olmaktan ziyade, “şimdi-burada” var olan insanı kavrayış ve davranış düzeyinde etkileyen bir anlam boyutuna sahiptir. Başka bir ifadeyle Kur'an'daki kıyametle ilgili anlatılar, soyut renkler ve donuk çizgiler değil, nesneler âleminden alınmış, muhatapları içine çeken etkileyici ve sevk edici bir gücü olan canlı sahnelerdir.<sup>268</sup> Kur'an'da kıyamete dair yüzün üzerinde ismin zikredilmesine<sup>269</sup> ve farklı

<sup>266</sup> Muhammed İzzet Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1963, c. IV, s. 82.

<sup>267</sup> Derveze, **el-Kur'ânu'l-Mecîd**, s. 157.

<sup>268</sup> Seyyid Kutub, **Kur'an'da Kıyamet Sahneleri**, çev. A. Faruk Haznedaroğlu, İstanbul, Ravza Yayınları, 2011, s. 44.

<sup>269</sup> Kur'an'da geçen kıyametin isimlerine dair detaylı bilgi için bkz. Numan Çakır, “Kur'an'da Kıyâmet İsimleri”, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Mart/2018, sy. 9, s. 9-53.

tasvirlerin yapılmasına yönelik Gazzâlî'nin şu açıklamaları bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir:

“Yüce Allah Kur'an'da kıyametin bazı şiddetli hallerini ve çeşitli isimlerini bildirdi. İsimlerin çok zikredilmesi, onlar üzerinde tevakkuf etmemiz içindir. Yoksa buradaki maksat, onun isimlerinin çok olduğunu bildirmek ve onları tekrar etmek değildir. Bilakis asıl gaye her bir isim altında yatan sır ve manalardan hareketle akıl sahiplerine tembih ve uyarıda bulunmaktır.”<sup>270</sup>

Dolayısıyla Kur'an'da yoğun olarak geçen kıyametle ilgili haberlerde uyarı, tembih ve korkutma gibi çeşitli mecazi manalar gözetilerek, muhataplarda bir dönüşümün sağlanması amaçlanmıştır. Bu anlamın ortaya çıkarılması itibariyle kıyamet ve sonrasında gerçekleşecek birtakım olayları konu edinen bazı ayetleri haber ve inşa üslubu açısından inceleyebiliriz.

### 3.1.1. İnsanların Gruplara Ayrılması

Kur'an'da zikredilen şu ayette kıyamet esnasında insanların gruplara ayrılacağından söz edilmektedir: *“Kulakları sağır eden o şiddetli ses geldiğinde, işte o gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçır. O gün onlardan her birinin işi başından aşkıdır. O gün birtakım yüzler parıldadı, güleç ve sevinç içindedir. Birtakım yüzler ise toza toprağa bürünmüş ve kapkara kesilmiştir. İşte bunlar kâfir ve fâcir kimselerdir.”* (Abese 80/33-42). Bu ayetlerde kıyamet ânının gerçekleşmesiyle meydana gelecek bazı olaylardan bahsedilmiştir. Buna göre kıyametin kopmasıyla birlikte insanların kâfirler ve müminler şeklinde iki gruba ayrılacağı, birinci grubun çeşitli felaketlerle karşılaşacakları, ikinci grubun ise mutluluk ve sevinç içerisinde olacağı canlı ve etkileyici tasvirlerle haber verilmektedir. Bu ayetleri salt bir haber formunda okuma eğiliminde olan kelimacılar, insanların iki gruba ayrılmasını dikkate alarak, günahkâr müminlerin hangi sınıfa dâhil olacağı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.<sup>271</sup> Hâlbuki bu ayetler, kıyamet günü insanların kategorik olarak kaç sınıfa ayrılacağını bildirmenin ötesinde, somut ve müşahhas

<sup>270</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1982, c. IV, s. 616.

<sup>271</sup> Mürcie'ye göre bu ayet kıyamette insanların mükâfat ve azap ehli olarak iki kısma ayrıldığına, bu açıdan azap ehlinin sadece kâfirlerden oluştuğuna delalet etmektedir. Öyle ki Ehl-i Kible'den olan günahkar mümin kimselerin kâfir olmadığı hususunda kesin delil bulunduğuna göre büyük günah işleyen müminler mükâfat ehli içerisine dâhil olup ilâhî cezadan uzaktır. Hâriciler'e göre ise mevcut deliller büyük günah işleyen mümin kimselerin ilâhî azaba maruz kalacağını göstermektedir. Bu bakımdan ilgili ayetler azaba maruz kalan herkesin kâfir olduğuna işaret ettiğine göre büyük günah işleyen kimseler de kâfirdir. Ehl-i Sünnet'in yaygın yaklaşımını temsil eden Râzî her iki görüşü dikkate alarak ayette iki grubun zikredilmesi bir üçüncü grubun olmamasını gerektirmediğini belirtmiştir. Bkz. Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, thk. Ahnân Muhammed Zerzûr, Kahire, Mektebetü Dâri'd-Türâs, t.y., s. 751; Râzî, **Mefâtih**, c. XXXI, s. 63.

tasvirler üzerinden Allah'a karşı gelmekten çekinmeyen ve ona şirk koşan müşriklere ve inkârcı kimselere yönelik tehdit ve uyarı manası taşımaktadır.<sup>272</sup> Bu bağlamda Mekke döneminde özellikle statükoyu elinde bulunduran muhatap müşriklerin her türlü güce sahip oldukları yönündeki düşüncelerini, asabiyet ilişkilerine bağlı olarak kendilerini güvende hissettiklerini ve Allah tasavvuru ekseninde güçlü bir şefaât beklentisi içinde olduklarını göz önüne aldığımızda, ayetlerde o gün kişinin annesi, babası, eşi ve çocuğu gibi en yakınlarından dahi kaçacağı şeklinde bir tasvir yapılması son derece etkileyicidir. Bu bakımdan ilâhî vahyi inkâr ederek bütün gücü elinde bulundurduklarını zanneden ve buna güvenen müşrikler -sahip oldukları saltanatı en acı şekilde yitirecekleri tasvir edilerek- tehdit edilmekte, yol yakinken inkârlarından vazgeçip hakka yönelmeleri hedeflenmektedir.<sup>273</sup> Öte yandan o gün inananların yüzlerinin parıldayacağının ve nimetlerle müjdeleneceklerinin belirtilmesi, müşriklerin çeşitli eziyetlerine maruz kalan müminlerin hakikatten yana olan iradelerini teşvik ve takviye etmektedir.<sup>274</sup> Ayrıca kıyamet ânında gerçekleşecek olaylara yönelik bu şekilde ikili bir dil kullanılması, kıyametle ilgili korkutucu ve dehşet verici tasvirlerin öncelikli olarak kâfirler için vahim bir durum olduğunu göstermektedir. Zaten diğer başka ayetlerde, mümin kimselerin her türlü korkudan emin kılınacağının belirtilmesi, kıyametin korku ve dehşet verici halinin kâfirler için geçerli olduğuna işaret etmektedir.<sup>275</sup>

### 3.1.2. Kimsenin Kimseye Fayda Sağlamaması

Kur'an'da bazı ayetlerde kıyamet ânı, kimsenin kimseye fayda sağlamayacağı yönünde tasvir edilirken, emir ve nida gibi inşâî formlar kullanılmıştır. Buna örnek şu ayet zikredilebilir: *“Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Hiçbir babanın evlâdına, evlâdın da babasına tek bir fayda sağlayamayacağı bir günden korkun. Kuşkusuz Allah'ın vaadi haktır. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın. Aldatıcı şeytan da sizi Allah'la kandırmaz.”* (Lukmân 31/33). Bu ayette “Ey insanlar!” nidasıyla Mekkelî müşriklere seslenilerek Allah'a karşı gelmekten sakınmaları, baba ve oğulun bile birbirine fayda sağlamayacağı kıyamet gününden korkmaları emredilmiştir. Bu açıdan kıyamet günü لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئاً *“Hiçbir babanın evlâdına, evlâdın da babasına tek bir fayda sağlayamayacağı bir gün”* şeklinde nitelendirilmiştir. Bu ifadenin hem isim cümlesi formunda gelmesi hem de babanın oğluna ve oğulun babasına fayda sağlamayacağının açıkça tafsil edilmesi, tekit bildirmektedir.<sup>276</sup> Buna göre tekit, tevhide karşı çıkarak çeşitli

<sup>272</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. XXIV, s. 234.

<sup>273</sup> Elik - Çoşkun, *Tevhîd Mesajı*, s. 1324.

<sup>274</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, c. II, s. 128.

<sup>275</sup> Bkz. el-Enbiyâ 21/101-103.

<sup>276</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, c. III, s. 504; Neseî, *Medârik*, c. II, s. 721.

varlıklardan şefaath ve medet uman müşrikleri bu inançlarından vazgeçirmeye yöneliktir.<sup>277</sup> Başka bir deyişle muhataplar tevhide karşı inkârcı bir tutum içerisinde oldukları için söz, çeşitli tekit unsurları kullanılarak son derece etkileyici bir tasvirle aktarılmış, böylece onların bu inkârdan vazgeçmeleri amaçlanmıştır. Ayrıca nida üslubu kullanılarak muhataplar sözün içine çekilmiştir. Dolayısıyla buradaki kıyamet sahnesi ileride gerçekleşeceği beklenen bir haber biçiminde değil, inşâî düzeyde şimdi-burada sakınılması, korkulması ve buna göre tavır alınması gereken bir durum olarak muhataplara sunulmuştur.

Yukarıdaki ayete benzer bir başka misal şu ayetler verilebilir: “*Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kıyamet sarsıntısı kuşkusuz büyük bir olaydır. Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unutacak, her gebe kadın karnındaki çocuğu düşürecektir. Ve insanları sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi göreceksin. Zira Allah’ın azabı çok şiddetlidir!*” (el-Hac 22/1-2). Bu ayetlerde “*Ey insanlar!*” nidasıyla öncelikle takva emredilmiş, sonrasında kıyametin çok büyük bir sarsıntı olduğu vurgulanarak o anda gerçekleşecek birtakım olaylara dair son derece etkileyici ve canlı tasvirler yapılmıştır. Bu açıdan Râzî’nin de belirttiği üzere, Yüce Allah insanlara takvayı emrettikten sonra bu emri kıyametin hatırlanmasına bağlaması, kıyamet ânında gerçekleşecek dehşet verici halin daha dünyada iken takva ile nefislerden giderilmesi gerektiğine işaret etmektedir.<sup>278</sup> Burada dikkat çekici diğer bir husus kıyamet ânında gerçekleşecek olayların azap olarak zikredilmesidir. Daha önce vurguladığımız üzere bu durum, ayetlerdeki dehşet verici halin müminler için değil, inkârcılar için geçerli olduğunu göstermektedir. Ayrıca buradaki azap, inkârcıların daha dünyadayken ilâhî cezaya çarptırılacakları bağlamında da düşünülebilir. Zira farklı ayetlerde geçen kâfirlerin azaba ve cezaya çarptırılacağına yönelik tehdit ve uyarı ifadeleri, müfessirler tarafından henüz dünyada iken onların başına gelecek musibetler ve felaketler anlamında yorumlanmıştır. Söz gelimi *إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا* “*Yakın bir azaba karşı sizi uyardık.*” (en-Nebe 78/40) ayetindeki “azap” ifadesini Mukâtil b. Süleymân Kureyş’in ileri gelenlerinin Bedir’de öldürülmesi şeklinde izah etmiştir.<sup>279</sup> Kaldı ki bir ayette Allah’ın kâfir kimselere hem ahirette hem de dünyada azap edeceğinden bahsedilmiştir.<sup>280</sup> Dolayısıyla kıyamet ânıyla ilgili azap vurguları, tehdit ve uyarı suretiyle özellikle inkârcı muhatapları çeşitli açılardan etkileyen, onları inkârdan vazgeçirip tevhide yönlendirmeyi amaçlayan aktüel bir değer taşımaktadır.

<sup>277</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XXV, s. 132.

<sup>278</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XXIII, s. 200.

<sup>279</sup> Mukâtil, **Tefsîru Mukâtil**, c. IV, s. 566.

<sup>280</sup> Âl-i İmrân 3/56.

### 3.1.3. Çocukların İhtiyarlaması

Kur'an'da kıyametle alakalı tasvirler yapılırken şu ayette olduğu gibi, o gün çocukların ihtiyarlayacağından söz edilmiştir: “*Şayet inkâr ederseniz, çocukları ihtiyarlatan o günden kendinizi nasıl koruyacaksınız? O gün gökler bile paramparça olacak, Allah'ın vaadi mutlaka yerine gelecektir. Şüphesiz bunlar bir zikirdir. O zaman dileyen rabbine ulaştıracak bir yol tutar.*” (Müzzemmil 73/17-19). İlk ayette geçen *فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ* *الْوِلْدَانَ شِيبًا* ifadesi bir istifham cümlesi olup, inkârcı muhataplara yönelik kınama, tehdit ve uyarı bildirmektedir.<sup>281</sup> Bu bakımdan o gün çocukların ihtiyarlayacağı ve göklerin paramparça olacağı şeklinde korkutucu tasvirlerin yapılması, bu uyarının bir parçasını oluşturmaktadır. Zaten ayetin sonunda da belirtildiği üzere bu tasvirler, rabbine ulaşmak isteyenler için devamlı hatırdâ tutulması gereken bir zikirdir. Buna göre bu ve diğer başka ayetlerdeki kıyamet gününde çocukların yaşlanacağı, her emzikli kadının emzirdiği çocuğu unutacağı, her gebe kadının karnındaki çocuğu düşüreceği ve göklerin paramparça olacağı şeklindeki haberler,<sup>282</sup> temsil ve tasvir düzeyinde inkârcılara yönelik uyarı ve tehdit bildiren inşâî beyanlardır.<sup>283</sup> Aksi takdirde salt bir haber olarak okunduğunda, çocuklar ve müminler gibi hiçbir günahı olmayan kimselerin bu tür muamelelere maruz kalmasının izah edilmesi zorlaşacaktır. Bu bakımdan Kâdî Abdülcebâr'ın şu yorumu –her ne kadar kelâmî kaygılar taşısa da- bu tür haberlerin inşâî bir boyutta anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir:

فى أن المقصد بجميعه الإنباء عن عظيم ما يرد ذلك اليوم على أهل المعاصى ، دون تحقيق ذلك على جهة الخبر ؛  
يبين ذلك أنه تعالى جعل هذا الذكر باعثاً للعباد على ترك الكفر ، والتقوى  
“Bu anlatıların bütünündeki maksat haber cihetinden ilgili anlatıyı tahkik etmek değil, masiyet ehline yönelik o gün meydana gelecek felaketlerin büyüklüğünü bildirmektir. Bu da şunu beyan etmektedir ki Yüce Allah kıyametle ilgili anlatıları, insanların küfrü terk etmesini ve takvaya yönelmesini sağlayan sevk edici bir zikir ve uyarı kılmıştır.”<sup>284</sup>

### 3.1.4. Kâfir Kimselerin Pişmanlık Duyması

Kur'an'da bazı ayetlerde nida üslubuyla kıyamet gününde kâfir kimselerin derin bir pişmanlık içerisinde olacağı bildirilmiştir. Bu ayetlerden birisi şöyledir: “*Allah'ın huzuruna çıkmayı yalanlayanlar gerçekten ziyana uğramıştır. Nihayet onlara ansızın o saat (kıyamet) gelip çatinca, bütün günahlarını sırtlarına yüklenerek, 'Hayatta yaptığımız kusurlardan*

<sup>281</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, c. V, s. 389; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XXIX, s. 274.

<sup>282</sup> Bkz. el-Hac 22/2; Müzzemmil 73/17; el-Hakka 69/14.

<sup>283</sup> Nitekim Semerkandî (ö. 373/983) ve Zemahşerî gibi müfessirler yukarıdaki ayette geçen çocukların yaşlanmasıyla ilgili ifadeyi, o günün son derece korkucu bir gün olduğunu tasvir eden temsili ve mecazi bir ifade olarak yorumlamıştır. Bkz. Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, c. III, s. 511; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 641.

<sup>284</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 740.

*ötürü vay hâlimize!' diyecekler. Dikkat edin, sırtlarına aldıkları günah yükü ne kötüdür!'* (el-En'âm 6/31). Bu ayette geçen بِأَحْسَرْتُنَا bir nida ifadesi olup ansızın<sup>285</sup> gelecek olan kıyamet gününde inkârcı kimselerin nedameti ve tahassürü talep edeceklerine işaret etmektedir. Burada dikkat çekici bir husus akıl olmayan ve cevap veremeyen bir şeye yönelik nida talebinde bulunulmasıdır.<sup>286</sup> Bu üslup biçimi, inkârcı kimselerin yaptıklarına karşılık son derece hasret ve pişmanlık duyulacağını vurgulamaktadır. Bu bakımdan Zeccâc'a göre nedameti ve tahassürü talep etmenin manası, ileride olabilecek derin pişmanlıklar hususunda daha şimdiden insanları ikaz etmek ve uyarmaktır.<sup>287</sup> Dolayısıyla bu ve benzer ayetlerde inkârcı kimselerin bizzat kendileri nida üslubuyla konuşturularak, inkârda ve şirkte devam ettikleri sürece ileride son derece pişman olacakları vurgulanmakta ve böylece henüz yol yakinken bu inkârdan vazgeçmeleri amaçlanmaktadır. Bu türden inkârcı kimselerin ahiretteki pişmanlık konuşmalarını içeren Kur'an ayetleri, orada vuku bulacak bir durumdan ziyade, şimdi-burada muhatapları etkileyen bir güce sahiptir. Zira mevcut muhatapların bu şekilde konuşturulması, sözün pasif alıcıları değil, katılımcıları olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan bir sözün katılımcısı olmak, o sözden etkilenmeyi gerekli kılmaktadır ki muhatabın söze katılımı, Kur'an üslubunun en karakteristik özelliklerinden birisidir. Buna göre Kur'an'da anlatılan geçmişe ya da geleceğe dair haberlerde, muhataplar bir şekilde ilgili haberin içine dâhil edilerek aktörü haline getirilmekte, böylece onlar üzerinde dönüştürücü bir etki oluşturulmaktadır. Hali hazırdaki inkârcı kimselerin nida üslubuyla ahiretteki pişmanlıklarının tahkiye edildiği yukarıdaki ayetler, bunun bir örneğidir.

### 1.3.2. Cehennem

Cehennem, dünyada Allah'ı yok sayanların, gerçeğe boyun eğmeyenlerin, hidayete tabi olmayanların, haksızlık, zulüm ve işkencede bulunanların ahirette azap görecekleri ve cezalandırılacakları yer anlamındadır.<sup>288</sup> Bu bakımdan farklı ayetlerde münafıkların ve kâfirlerin cehennemde toplanacağı, Allah'ın ayetlerini inkâr edenlerin ve müşrik kimselerin cehenneme atılacağı beyan edilmiştir.<sup>289</sup> Kur'an'da özellikle Mekkî sûrelerde cehennemin

<sup>285</sup> Bu ve diğer başka ayetlerde kıyamet saatinin "ansızın" gelmesinden söz edilmesi, bunun bilgisinin sadece Allah'a ait olduğunu ve kıyametin, habersizce muhatapları yakalayacağını bildirmekle birlikte, bu tür vurguların hedefinde öncelikle inkârcı kimselerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan ilgili ayetlerde, kıyamet ânına kadar kendilerini doğru yolda gören, azaba maruz bırakılacaklarını hiç hesaba katmayan kâfirlere yönelik, hiç ummadıkları bir anda azapla karşı karşıya kalacakları manasında bir uyarı yapıldığı söylenebilir. Bkz. Elik – Çoşkun, **Tevhit Mesajı**, s. 419.

<sup>286</sup> Kurtubî, **el-Câmi'**, c. VI, s. 412.

<sup>287</sup> Zeccâc, **Me'ânî'l-Kur'ân**, c. II, s. 241.

<sup>288</sup> Karadaş, **İslâm Düşüncesinde Ahirete Hayatı**, s. 58.

<sup>289</sup> Bkz. en-Nisâ 4/56 140; el-Enbiyâ 21/98.

nâr, cahîm, haviye, hutâme ve lezâ gibi farklı isimlerine ve bu isimler çerçevesinde cehennem azabına dair muhtelif tasvirlerle yer verilmiştir.<sup>290</sup> Buna göre ayetlerde cehennemin ateşini insanlar ve taşlar oluşturacağı,<sup>291</sup> cehennemliklerin karnına ateşten başka bir şey dolmayacağı,<sup>292</sup> derileri piştikçe azabı tatmaları için derilerinin değiştirileceği,<sup>293</sup> alınları, böğürleri ve sırtları cehennem ateşiyle dağlanacağı,<sup>294</sup> katrandan gömlekler giyecekleri, yüzlerini ateş bürüyeceği,<sup>295</sup> yüz üstü ateşe sürüklenecekleri,<sup>296</sup> kaynar su ve irin içecekleri,<sup>297</sup> cehennemin dibinde yetişen dikenli ve zehirli zakkum ağacı yiyecekleri belirtilmiştir.<sup>298</sup> Kur'an'da cehennemle ilgili zikredilen isimlerin ve tasvirlerin hemen hepsi ateşle ve buna ait çeşitli etkilerle ilişkilidir. Ayrıca cehennemin tasviriyle ilgili ayetler onun yapısından çok farklı azap türleri ekseninde işleyişini konu edinmiştir.

Ahret hayatı duyuları ve nesneler dünyasını aşan bir boyut taşıdığından, cehennem azabına yönelik yapılan tasvirlerin tamamı müteşâbih kategorisindedir. Zaten İslam âlimleri ahret hayatıyla ilgili nasların müteşâbih grubuna dâhil olduğunu ve asıl manaları dışında mecazi anlamlar taşıyabileceğini kabul etmişlerdir.<sup>299</sup> Örneğin Makdisî'ye (ö. 355/966) göre Kur'an'da cehenneme dair azap, şiddet ve işkence türünden her ne zikredilmişse bu dünyada bilinen ve tecrübe edilen şeylerden farklı bir mahiyettedir. Bu bakımdan cehennem tasvirleri ile dünyada karşılaşılan benzer şeyler arasındaki münasebet, mana ve mahiyet yönüyle değil, isim ve lafız cihetiyledir.<sup>300</sup> Bu itibarla Kur'an'daki cehennemle ilgili haberlerde muhatapların alışık olduğu ya da zihin dünyalarında bir şekilde karşılığı olan dünyevî manzaralar ve motiflerden hareketle mecazi bir dil kullanılmıştır.<sup>301</sup> Öte yandan cehennem tasvirleri özellikle inkârcı muhatapları zihinsel olarak içine alan, sürükleyici, canlandırıcı, etkileyici, uyarıcı ve korkutucu bir niteliktedir. Bu açıdan çeşitli ayetlerde cehennemliklerin konuşturulması,<sup>302</sup> inkârcı muhatapların daha dünyada iken, en azından zihinsel düzeyde azabın içine çekildiklerini göstermektedir. Ayrıca bu tür canlı tasvirler ve konuşturmalar, cehennemle ilgili haberleri sürekli şimdinin içerisinde sakınılması, korkulması ve buna göre

<sup>290</sup> Bkz. Hatice Şahin Aynur, "Kur'an'da Cehennem Kavramının Tefsîr Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme", **Amasya İlahiyat Dergisi**, 2019, c. XII, s. 283-318.

<sup>291</sup> el-Bakara 2/24; et-Tahrîm 66/6.

<sup>292</sup> el-Bakara 2/174.

<sup>293</sup> en-Nisâ 4/56.

<sup>294</sup> et-Tevbe 9/35.

<sup>295</sup> İbrâhîm 14/50.

<sup>296</sup> el-Kamer 54/48.

<sup>297</sup> İbrâhîm 14/16; el-Kehf 18/29.

<sup>298</sup> ed-Duhân 44/43-45; el-Vâkıa 56/52.

<sup>299</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. VII, s. 139; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. IV, s. 11.

<sup>300</sup> Makdisî, **el-Bed' ve't-Târîh**, c. I, s. 194.

<sup>301</sup> Derveze, **el-Kur'ânu'l-Mecîd**, s. 157.

<sup>302</sup> Bkz. el-Bakara 2/167; el-A'râf 7/38; el-Ahzâb 33/66-68; es-Saffât 37/25; Sâd 38/60-61.

tavir alınması gereken bir düzeye indirmektedir. Nitekim bir ayette emir ifadesiyle, “*Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının!*” (Âl-i İmrân 3/131) buyrulmuştur. Dolayısıyla Kur’an’da yoğun ve son derece etkileyici bir biçimde anlatılan cehennemle ilgili haberlerde, daha ziyade, inkârcılara yönelik uyarı, tembih ve korkutma gibi çeşitli mecazi manalar gözetilerek onlarda tevhit ve hidayet ekseninde bir dönüşümün sağlanması amaçlanmıştır. Bu anlamın ortaya çıkarılması itibariyle cehennemi konu edinen bir kısım ayetleri haber ve inşâ üslubu açısından inceleyebiliriz.

### 3.2.1. Cehennemliklerin Yiyecek ve İçecekleri

Kur’an’da farklı ayetlerde cehennemdeki kimselerin yiyeceklerinin zakkum ağacı ve dikenli bir bitki, içeceklerinin ise kaynar ve irinli su olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda şu ayetlere işaret edebiliriz: “*De ki: Hem öncekiler hem sonrakiler, malum bir günün belirlenmiş bir vaktinde mutlaka bir araya getirilecekler! Sonra siz ey yoldan sapmış inkârcılar! Mutlaka zakkum ağacından yiyecek ve karınlarınızı onunla dolduracaksınız. Üstüne de o kaynar sudan içeceksiniz. Hem de susamış develerin suya kanmaz içişleri gibi. İşte hesap gününde onların ziyafeti böyle olacak!*” (el-Vakı’a 56/49-56). Buna benzer başka ayetlerde zakkum ağacının cehennemin dibinde yetiştiği, tomurcukları şeytanların başları gibi olduğu, zalim kimselerin bunu mutlaka yiyecekleri ve üstüne kaynar su içecekleri zikredilmiştir.<sup>303</sup> Ayrıca yedikleri ve içtikleri şeylerin, onların karınlarında suyun kaynaması gibi kaynayacağı, açıklarını ve susuzluklarını gidermeyeceği bildirilmiştir.<sup>304</sup> Dolayısıyla zakkum ağacı ile kaynar ve irinli su, bütün bu ayetlerde cehennem azabının en şiddetli manzaraları arasında kaydedilmiştir.

Bu noktada işaret edecek olursak zakkum ağacının Kur’an’daki anlamının nüzul döneminde bilinip bilinmediği hususunda görüş ayrılığı vardır. Bilindiğini söyleyenler, bu ağacın türü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bir görüşe göre Tihame taraflarında yetişen son derece acı ve çirkin bir ağaç, diğer bir görüşe göre ise öldürücü bir bitkidir. Bu ağacın Araplar tarafından bilinmediğini söyleyenler, زقوم “zakkûm” kelimesinin Afrika dilinde hurma ve kaymak karışımından yapılmış bir yemek anlama geldiğini ve Arapların da bu kelimeyi bu manada kullandıklarını belirtmiştir. Bu minvalde zakkumla ilgili ilk ayetler nazil olunca Ebû Cehil’in, “Muhammed bizi bu ağaçla mı korkutuyor? Bizim bildiğimiz zakkum, hurma ve kaymaktan ibarettir. Ayrıca ateşte ağaç mı yetişir hiç!” diyerek alay ettiği,<sup>305</sup> bunun

<sup>303</sup> es-Sâffât 37/62-67.

<sup>304</sup> Bkz. el-En’âm 6/70; Yûnus 10/4; Sâd 38/57; ed-Duhân 44/43-46; en-Nebe’ 78/24-25; el-Ğâşiye 88/5-7.

<sup>305</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, c. XVI, s. 85.



üzerine şu ayetlerin nazil olduğu rivayet edilmiştir: “*Bu mu daha iyi bir ikramdır, yoksa zakkum ağacı mı? Biz o zakkumu, zalimler için bir fitne aracı yaptık.*” (es-Sâffât 37/62-63).

Her iki görüşü de göz önünde bulundurduğumuzda “zakkum” kelimesi, nüzul döneminde her ne kadar dilsel düzeyde bir şekilde biliniyor olsa da Kur’an’da farklı bir anlam ve boyut kazandığı açıktır. Bu anlam ve boyut gayba dair anlatıların bütününde olduğu gibi müteşâbih bir nitelik taşımaktadır. Bu bakımdan yukarıdaki ayette bu ağacın zalimler için bir fitne kılındığından bahsedilmesi dikkat çekicidir. Buradaki fitne -her ne kadar değişik yorumlar yapılsa da- inkârcı bir tutumla ayette verilmek istenen asıl mesajı görmezlikten gelerek, bahsedilen durumu nesnel düzeye indirgemek, basitleştirmek ve alaya almakla ilişkilidir. Nitekim Müddessir 74/31 ayetinde de benzer bir alaycı tavra karşılık cehennemdeki meleklerin sayısının kâfirler için fitne kılındığından söz edilmesi böyle bir anlama işaret etmektedir.<sup>306</sup> Bu sebeple, “Nasıl olur da ateşte ağaç yetişir?” şeklinde bir soru sorularak farklı cevap arayışlarını gidilmesi, doğru bir yaklaşım değildir.<sup>307</sup> Zira kanaatimizce bu bakış açısı, ayette ateşte yanmayan birtakım nesnelere yönelik haber verildiği anlayışını yansıtmaktadır. Hâlbuki ilgili ayetlerde zikredilen cehennemliklerin farklı yiyecek ve içecekleri ile nesneler dünyasında insanın alışkın olduğu göstergeler arasında bir benzerlik olsa da bu tür haberleri bir azap figürü olarak temsil ve mecaz kategorisinde kabul etmek durumundayız. Örneğin zikri geçen ayette cehennemdekilerin kaynar ve irinli su içmeleri, hastalık sebebiyle içtikçe suya kanmayan develere benzetilmesi, temsil unsurlarından birisini teşkil etmektedir. Kaldı ki Zemahşerî’nin işaret ettiği üzere, cehennemde acı dikenden ve irinli kaynar sudan başka bir şeyin tüketilmeyeceğinden bahsedilmesi, esasında orada hiçbir yemek ve içmenin olmadığına delalet etmektedir. O bu yorumunu Arapların şu sözüne benzetmektedir: ليس فلان ظل إلا الشمس “Falan kimse için güneşten başka gölge yoktur.”<sup>308</sup> Dolayısıyla yukarıdaki ayetlerde epistemolojik düzeyde bir duruma dair haber verilmemekte, bilakis son derece canlı ve etkileyici temsili ifadelerle inkârcı muhataplar tehdit edilmekte, böylece inkârlarından vazgeçmeleri hedeflenmektedir. Aksi halde çeşitli şekillerde şiddetli bir azaba maruz kalacakları vurgulanmaktadır. Bu

<sup>306</sup> Rivayetlere göre bu ayet Ebû Cehil’in, “Vay anneleri kendilerini kaybedesi Kureyşliler! İbn Ebî Kebşe’nin cehennem zebanilerinin sayısının on dokuz olduğunu haber verdiğini iştiriyorum. Siz ise çok sayıdasınız. Sizden on kişi, zebanilerden birine güç yetirmekten âciz misiniz?” şeklinde alaycı bir söylemde bulunması üzerine nazil olmuştur. Bkz. Kurtubî, **el-Câmi**, c. XIV, s. 79.

<sup>307</sup> Örneğin Zemahşerî bazı maddelerin ateşte yanmadığını söyleyerek bu soruya cevap vermeye çalışmıştır. Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, c. II, s. 675. Çağdaş dönem bilimsel tefsirin önemli temsilcilerinden olan Tantâvî Cevherî ise zakkum ağacının cehennemde yanmamasını, itfayecilerin giydikleri elbislerin kendisinden yapıldığı ve ateşte yanmayan الصخرى الحرير “amyant” isminde bir maddeyle ilişkilendirerek izah etmiştir. Bkz. Tantâvî Cevherî, **el-Cevâhir fi Tefsîri’l-Kur’ân**, Mısır, Matba‘atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1928, c. IX, s. 74.

<sup>308</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. IV, s. 743.

açıdan أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّكُّومِ “Ziyafet olarak bu mu (cennetin nimetleri mi) daha hayırlıdır, yoksa zakkum ağacı mı?” (es-Sâffât 37/62-63) ayetindeki istifham mecazi manada, inkârcıların şirki terk edip iman etmeleri noktasında teşvik ve uyarı bildirmektedir.<sup>309</sup>

### 3.2.2. Cehennemliklerin Derilerinin Başka Derilerle Değiştirilmesi

Kur’an’da cehenneme atılan inkârcıların derileri ateşte yandığında azabı tatmaları için yenisiyle değiştirileceği bildirilmiştir. Bu minvalde şu ayet zikredilebilir: “Şüphesiz ayetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yeniden değiştireceğiz. Şüphesiz Allah, mutlak güç ve hikmet sahibidir.” (en-Nisâ 4/56). Bu ayette kâfirlerin derileri yandığında azabı tatmaları için değiştirileceğinden haber verilmesi, farklı okumalara konu olmuştur. Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) bildirdiğine göre Zındık kimseler, isyan eden derilerin isyan etmeyenlerle değiştirilmesinin, günah işlememiş olan bir şeye azap edileceği manası taşıdığını, bu sebeple Kur’an’da çelişki olduğunu söylemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ise değiştirilen derilerin, yanan derilerin dışında bir şey olmadığını zikrederek bu soruya cevap vermiştir.<sup>310</sup> Bu soruyu Mâtürîdî ve Râzî gibi müfessirler de gündeme getirmiş ve çeşitli açılardan buna cevap vermeye çalışmışlardır. Bir yoruma göre derinin zatı aynı kalacak, sadece sıfatı değiştirilecektir. Başka bir yaklaşıma göre azap edilen bizzat insanın kendisi olup, derisi onun mahiyetinin parçasını oluşturmadığından, derilerin değiştirilmesinde bir beis bulunmamaktadır. Diğer bir yoruma göre ise kastedilen, onların derilerinin değil, diğer bir ayette belirtilen katrandan giydikleri elbiselerin<sup>311</sup> değiştirilmesidir.<sup>312</sup> Ayrıca Râzî, “Allah kâfir kimseleri ebedî olarak cehennemde canlı tutmaya kadir olmasına rağmen, neden kendilerine cehennemde çok şiddetli elem ve acılar ulaştığı halde onların derilerini pişmeyen ve yanmayan bedenler kılmamıştır? Zira bu takdirde sürekli onların derilerini başka derilerle değiştirmeye gerek kalmazdı.” şeklinde bir soru sormuş ve buna, “Allah yaptığından hesaba çekilmez.” diyerek kaçamak bir cevap vermiştir.<sup>313</sup> Çağdaş dönemde bilimsel yaklaşımdan hareket eden bazı âlimler ise ayetteki durumu, tıbbî verilerle ilişkilendirerek, deriler yandığında sinirlerin yavaş yavaş öldüğünü, buna bağlı olarak kişinin artık azap

<sup>309</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XXII, s. 121.

<sup>310</sup> Ahmed b. Hanbel, **er-Reddu ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye**, çev. Yunus Öztürk, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2020, s. 30.

<sup>311</sup> İbrâhîm 14/50.

<sup>312</sup> Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, c. III, s. 219; Râzî, **Mefâtîh**, c. X, s. 106.

<sup>313</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. X, s. 106.

hissetmediğini, bundan dolayı azabı en acı şekilde hissetmeleri için onların sinirlerinin sürekli yenilendiğini belirtmiştir.<sup>314</sup>

Ayette kâfirlerin derilerinin değiştirilmesi salt bir haber olarak okunduğunda, farklı soruların ve okuma biçimlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz. Hâlbuki gaybî bir boyut taşıdığından, bu ayetlerde müteşâbih bir dilin kullanıldığını kabul etmek durumundayız. Bu bakımdan ayette kâfir kimselerin derilerinin devamlı değiştirileceğinden söz edilmesi, mecaz ve kinâye yoluyla azabın sürekli ve kesintisiz olacağına işaret etmektedir.<sup>315</sup> Bu çerçevede ayetin bağlamını dikkate aldığımızda haset ve inatları sebebiyle Hz. Peygamber'i yalanlayan, Allah'ın ayetlerini inkâr eden, onlara kulak asmayan ve onlar hakkında şüpheler ortaya atan Yahudilerin, son derece canlı ve etkileyici tasvirlerle tehdit edildiği anlaşılmaktadır.<sup>316</sup> Bu noktada kesin olan husus, bahsedilen durumun mahiyetinin ne olduğunun bildirilmesi değil, mecazi ve temsili karakter taşıyan bu haberlerle muhatapların tehdit edildiği ve inkârdan vazgeçmedikleri takdirde en acı şekilde azaba maruz kalacakları gerçeğidir.<sup>317</sup>

### 3.2.3. Cehennemliklerin Temennide Bulunması

Kur'an'da farklı ayetlerde cehennemliklerin çeşitli temennilerde bulunduğu bahsedilmiştir. Bu ayetlerden iki tanesi şöyledir: “*Ateşin karşısında durdurulduklarında, 'Ah keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin ayetlerini yalanlamasak ve müminlerden olsak!' dedikleri vakit (hâllerini) bir görsen!*” (el-En'âm 6/27), “*Yüzlerinin ateşte bir yandan bir yana döndürüleceği gün, 'Ah keşke Allah'a ve Resul'e itaat edeydik!' diyecekler.*” (el-Ahzâb 33/66). Bu iki ayette geçen يَا لَيْتَنَا nida ve temenni ifadesiyle cehenneme girecek olan inkârcıların, dünyaya tekrardan geri dönme ve Allah'ın ayetlerine ve resulüne iman etme hususunda şiddetli bir arzu duyacakları anlatılmaktadır. Üslup açısından bakıldığında buradaki temenni, esasında mütekellimin gerçekleşmesine imkân vermediği bir şeyi ummasıdır. Buna göre kâfirler bu arzu ve isteklerinin kendilerine bir yarar sağlamayacaklarını bildikleri halde, böyle bir temennide bulunacaklardır.<sup>318</sup>

Gerçekleşmesi mümkün olmayan bir temennide bulunmak, yapılan veya yapılmayan şeye karşılık derin pişmanlık ve üzüntü duyulduğunun göstergesidir.<sup>319</sup> Bu açıdan cehennemliklerin derin pişmanlığı, onların dünyada iken Allah'ın ayetlerini ve resulünü

<sup>314</sup> Cevherî, **Cevâhir**, c. III, s. 50; Ahmed b. Mustafâ el-Merâğî, **Tefsîru'l-Merâğî**, Mısır, Şirketü ve Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1365/1946, c. V, s. 68.

<sup>315</sup> Semerkandî, **Bahru'l-Ulûm**, c. I, s. 311; Râzî, **Mefâtîh**, c. X, s. 106.

<sup>316</sup> Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, **Lubâbu't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994, c. I, s. 390.

<sup>317</sup> İbn Atıyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. II, s. 69.

<sup>318</sup> Nesefî, **Medârik**, c. I, s. 498.

<sup>319</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. VII, s. 184.

inkâr etmeleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla ayetlerde cehennemliklerle ilgili pişmanlık içeren böyle bir konuşmanın dile getirilmesi, daha dünyadayken Allah'ın ayetlerini inkâr eden kimselere yönelik bir uyarı ve tehdit manası taşımaktadır.<sup>320</sup> Başka bir ifadeyle vahiy ve Hz. Peygamber karşısında takındıkları mevcut tutum sebebiyle kâfirlerin ileride son derece pişman olacakları, bizzat kendi konuşmalarıyla tahkiye edilerek dünyadaki inkârlarından vazgeçmeleri ve hidayete yönelmeleri hedeflenmiştir. Buna göre mevcut inkârcı muhatapların, salt ötelede vuku bulacak bir konuşmayla ilgili bilgilendirilmediği, bilakis şimdinin içinde bizzat kendilerinin konuşturulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir başka ayette benzer bir üslupla şöyle geçmektedir: “(Kâfir kimse) 'Ah keşke (âhiret) hayatım için daha önce bir şeyler yapmış olsaydım!' der.” (el-Fecr 88/24). Râzî'nin yorumuna göre bu ayet, “Ah keşke ben, dünyada ateşten kurtulmamı sağlayacak ameller yapmış olsaydım da böylece ahirette hayata kavuşan kimselerden olsaydım!”<sup>321</sup> şeklinde bir mana içermektedir. Bu bakımdan ayetlerde kâfir kimselerin azap esnasında pişmanlıklarının bir göstergesi olarak temennide bulunmaları, ileride olacak bir duruma işaret etmenin yanı sıra şimdi-burada var olan insan açısından işlevsel bir niteliktedir.

#### 3.2.4. Cehennemliklerin Üst ve Altında Ateşten Katmanlar Olması

Farklı ayetlerde, cehennem ateşinin kâfir kimselerin üstlerini ve altlarını kaplayacağına yönelik tasvirler yapılmıştır. Bu ayetlerden birisi şöyledir: “Onlar için üstlerinde ve altlarında kat kat ateşten katmanlar vardır. İşte Allah kullarını bununla korkutup uyarıyor. Ey kullarım! Bana karşı gelmekten sakının!” (ez-Zümer 39/16). Bu ayette zikredilen durumdan farklı olarak A'râf 7/41 ayetinde cehennemdeki zalimler için ateşten bir döşek, üstlerinde ise ateşten örtüler olacağı beyan edilmiştir. Buna göre birinci ayette ateşten katmanlardan bahsedilmiş, ikincisinde ise ateşten döşek ve örtüden söz edilmiştir. Müfessirlerin geneline göre iki ayet arasındaki bu farklılık, cehennemnin derece derece olduğuna işaret etmektedir.<sup>322</sup> Daha önce vurguladığımız üzere cehennemle ilgili anlatılar, mecazın ve temsilin bütün unsurlarını içeren son derece etkileyici ve zengin bir üslup çeşitliliğine sahiptir. Bu açıdan bakıldığında ayetler arasındaki ifade farklılıkları, cehennemnin değişik tabakalarının bulunduğu delalet etmekten ziyade, azabın inkârcı kimseleri tepeden tırnağa kuşatacağını bildirmektedir.<sup>323</sup> Zira benzer bir ayette cehennem

<sup>320</sup> Kurtubî, **el-Câmi'**, c. VI, s. 409.

<sup>321</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XXXI, s. 160.

<sup>322</sup> Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, c. VIII, s. 668; Râzî, **Mefâtih**, c. XXVI, s. 26; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. IX, s. 192.

<sup>323</sup> Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIII, s. 357.

azabının kâfirleri kuşatacağından, üstlerini ve ayaklarının altlarını kaplayacağından bahsedilmiştir.<sup>324</sup>

Çeşitli mecazi ve temsili unsurlar içeren bu tasvirler, inşâî düzeyde uyarı ve tehdit niteliğinde olup, Allah'ın azap vaîdinin hak olduğuna dair muhatapların zihin dünyasında canlı ve etkin bir tasavvur inşa etmektedir. Böylece bir yandan hak yolda olan müminlerin imanının tahkik edilmesi hedeflenmekte, diğer yandan ise inkârcıların küfrü terk edip iman etmeleri amaçlanmaktadır.<sup>325</sup> Bu bakımdan yukarıdaki ayette geçen *ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهَ بِهِ عِبَادَهُ* “İşte Allah kullarını bununla korkutup uyarıyor.” ifadesi, gerçekleştirilmek istenen bu inşânın bir göstergesidir. Çünkü Allah, öncesinde zikredilen canlı ve etkileyici cehennem tasviriyle kullarını korkuttuğunu beyan etmiştir. İbn Âşûr’a göre burada Allah’ın korkutmasının haber cümlesiyle ifade edilmesi, O’nun vaîdinin gerçekliğine delalet etmektedir.<sup>326</sup> Öte yandan ayetin devamında tahzîr ve terhîb bildiren nida ve emir ifadeleriyle *يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ* “Ey kullarım! Benden sakının.” buyrulması, öncesinde anlatılan cehennem tasvirinin inşâî bir boyutta anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>327</sup> Ayrıca ayette cehennemle ilgili azap tasvirinden hemen sonra, Allah’ın kullarına kendisine karşı takvalı olmayı emretmesi, cehennem azabından korkmanın nesnel karşılığının Allah’tan sakınmak olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur’an’da cehennem azabıyla ilgili haberlerin esas amacı, ileride gerçekleşecek olan azaba dair salt bir bilgi vermek ve bu cezanın tahakkuk etmesini beklemek değildir. Aksine şimdi-burada Allah’ın azap vaîdinin hak olduğunu daima hatırd tutarak, O’na karşı gelmekten sakınmaktır.<sup>328</sup> Allah’tan sakınmak (takva) ise en genel manada O’na hiçbir şeyi ortak koşmamak, sadece O’na kulluk etmek, O’nun emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmaktır.<sup>329</sup> Bu noktada belirtmek gerekirse zikri geçen ayette olduğu gibi cehennemle ilgili bu türden kuşatılmışlık vurguları, ahiretin tek hâkiminin ve söz sahibinin Allah olduğuna işaret etmekle beraber, bu dünyanın da yegâne hâkiminin O olduğu mesajını içermektedir. Yani ahirete Allah’ın iradesi her şeyi kuşattığı gibi, dünyada da O’nun emri ve iradesi tüm kullarını kapsadığı, bundan kaçış olmadığı vurgulanmakta, böylece varlığın bütününe dair bir Allah tasavvuru inşâ edilmektedir.

<sup>324</sup> el-Ankebût 29/54-55.

<sup>325</sup> Semerkandî, **Bahru’l-Ulûm**, c. III, s. 181; Şevkânî, **Fethu’l-Kadîr**, c. IV, s.523.

<sup>326</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. XXIII, s. 362.

<sup>327</sup> Buradaki *يَا عِبَادِ* “Ey kullarım!” ifadesinden hareketle hitabın özellikle müminlere yönelik olduğu söylene de Kurtubî’nin de işaret ettiği gibi bu hitap, kâfir olsun mümin olsun herkesi içine almaktadır. Öte yandan öncesinde cehennem tasvirleri üzerinden tehditlerde bulunulması, bu hitabın öncelikle kâfirlere yönelik olduğunu göstermektedir. Bkz. Râzî, **Mefâtîh**, c. XXVI, s. 26; Kurtubî, **el-Câmi’**, c. XIII, s. 357.

<sup>328</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. IV, s. 120.

<sup>329</sup> Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, c. XXI, s. 272.

### 1.3.3. Cennet

Cennet, dünyada Allah'a iman eden ve bu imanın bir gereği olarak salih ameller işleyen kimselerin ahirette çeşitli nimetlerle mükâfatlandırılacağı yer manasındadır. Buna göre cennet, Kur'an'ın gayb alanıyla ilgili bahsettiği varlık türlerinden birisi olması itibarıyla gaybî bir gerçekliktir. Bu bakımdan pek çok ayette cennet ehlinin iman eden ve salih amel işleyen müminlerden oluşacağı ve orada ebedî kalacakları zikredilmiştir.<sup>330</sup> Ayrıca Kur'an'da cennetin adn, firdevs, dâru's-selâm, dâru'l-mukâme, cennetü'n-naîm ve hüsnâ gibi çeşitli isimlerine ve bu isimler çerçevesinde cennet nimetlerine dair muhtelif tasvirlerle yer verilmiştir.<sup>331</sup> Buna göre özellikle Mekki sûrelerde cennet nimetlerine yönelik; çadırlarda meskun iri ve kara gözlü huriler, tertemiz eşler, altlarından ırmaklar akan nehirler, hurma, üzüm, zeytin ve nar gibi çeşitli yiyecekler, su, bal, süt ve içki gibi nezih içecekler, üzerinde uzanılacak divanlar, koltuklar, yataklar, yastıklar ve sedirler, süslenilecek altın bilezikler ve inciler, ince ve kalın ipekle örülmüş giysiler, içinde oturulacak saraylar, köşkler, odalar, çadırlar ve meskenler şeklinde detaylı ve müşahhas tasvirler yapılmıştır.<sup>332</sup> Bununla beraber farklı ayetlerde cennet nimetlerinin zikredilenlerle sınırlı olmadığı, nefislerin isteyeceği ve gözlerin hoşnut olacağı her ne varsa orada bulunacağı ifade edilmiştir.<sup>333</sup>

Hiç kuşkusuz cennet nimetlerine dair yapılan tasvirlerde, ilk muhatap çevresinin anlam ve zihin dünyası belirleyici bir rol oynamıştır. Şöyle ki bu tasvirlerdeki figürlerin nüzul dönemi muhataplarının muhayyilesinde veya nesneler dünyasında şu ya da bu şekilde bir karşılığının olduğu açıktır.<sup>334</sup> Ancak gaybla ilgili bütün konularda olduğu gibi, cennet nimetleriyle ilgili tasvirlerin de müteşâbih kategorisinde bulunması, bu ilişkinin müşabehetten/benzerlikten ibaret olduğunu göstermektedir. Nitekim Makdisî, cennette nimet türünden her ne zikredilmişse bu dünyada bilinen ve tecrübe edilen şeylerden farklı bir mahiyet taşıdığını belirtmiştir. Zira ona göre gerek cehennem gerekse de cennete yönelik tasvirler ile dünyada şahit olunan figürler arasındaki ilişki, mana ve mahiyet açısından değil, isim ve lafız cihetiyledir.<sup>335</sup> Zaten bir ayette müminlerin yaptıklarına mükâfat olarak kendilerine gizlenmiş olan, gözlerini aydın edecek ve gönüllerini ferahlatacak nimetleri, hiçbir nefsin bilemeyeceği vurgulanmıştır.<sup>336</sup> Öyle ki bu ayetten mülhemle kudsî bir hadiste

<sup>330</sup> Bkz. el-Bakara 2/82; en-Nisâ 4/24; el-A'râf 7/42; Hûd 11/23; Meryem 19/60; el-Ankebût 29/58.

<sup>331</sup> M. Süreyya Şahin, "Cennet", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1993, c. VII, s. 377.

<sup>332</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Kara, **Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002, s. 165-244.

<sup>333</sup> Fussilet 41/31; ez-Zuhruf 43/71.

<sup>334</sup> Derveze, **el-Kur'ânü'l-Mecîd**, s. 158.

<sup>335</sup> Makdisî, **el-Bed' ve't-Târîh**, c. I, s. 194.

<sup>336</sup> es-Secde 32/17.

şöyle denilmiştir: “Ben salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin zihninde tasavvur edemeyeceği nimetler hazırladım.”<sup>337</sup>

Bu noktada dikkat çekmemiz gereken önemli hususlardan birisi, Mekkî sûrelerde yoğun bir şekilde ayrıntılı ve müşahhas cennet tasvirlerine yer verilirken, süreç içerisinde özellikle Medine dönemiyle birlikte, bu tasvirlerin belli oranda azaldığı, Allah’ın rızasının ve mağfiretinin bunların hepsinin üstünde tutulduğu görülmektedir.<sup>338</sup> Bu durum daha önce işaret ettiğimiz üzere, değişimin tüm alanlarında olduğu gibi, cennetle ilgili haberlerde de Kur’an’ın tedrici bir yol takip ettiğine ve bu doğrultuda kullandığı dil ve üslup çeşitliliğiyle bir zihniyet inşâsı gerçekleştirdiğine delalet etmektedir. Bu zihniyet inşâsı somut ve müşahhas cennet tasvirleriyle başlamış, muhatapların zihin dünyalarının süreç içerisinde olgunlaşmasına paralel bir şekilde, Allah’ın rızası ve mağfireti ekseninde soyut ve mücerret bir düşünceye dönüşmüştür. Dolayısıyla gerçekleştirilmek istenen zihniyet inşâsının önemli bir parçasını oluşturduğu için, bu inşâ sürecinden bağımsız olarak cennetle ilgili haberleri mutlaklaştırmak suretiyle tarihin üzerine çıkarmak ne kadar yanlışsa, bu tasvirleri belli bir tarihsel döneme indirgemek ve sıradanlaştırmak da o kadar yanlıştır. Zira çeşitli ayetlerde de vurgulandığı üzere başından itibaren cennetle ilgili bütün tasvirlerin ve haberlerin nihai gayesini, son kertede Allah’a iman etmek, bu iman gereği olarak salih ameller işlemek, böylece O’nun rızasına ulaşmak oluşturmaktadır.<sup>339</sup> Bu çerçevede bakıldığında cennete dair haberlerin tamamı, bu gerçeklik düzeyiyle ilişkili olarak şimdi-buradaki insanın düşüncesini ve davranışlarını yapılandıran inşâî bir karaktere sahiptir. Bu anlamın ortaya çıkarılması bakımından cennet tasvirlerini konu edinen bir kısım ayetleri haber ve inşâ üslubu açısından inceleyebiliriz.

### 3.3.1. Cennetin Genişliği

Kur’an’da iki ayette cennetin genişliğinin yerle gök arası kadar olduğundan bahsedilmiştir. Bu ayetlerden birisi şöyledir: “*Rabbinizden bir mağfirete ve genişliği gök ve yerin genişliği gibi olan, Allah’a ve Resulüne iman edenler için hazırlanan cennete yarışarcasına koşun. İşte bu, Allah’ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, büyük lütf sahibidir.*” (el-Hadîd 57/21). Diğer ayette ise benzer ifadelerle şöyle buyrulmuştur: “*Rabbinizden bir mağfirete, gökler ve yer arası genişliğinde olan ve Allah’a karşı gelmekten*

<sup>337</sup> Bkz. Buhârî, “Tefsîr” 3211; Müslim, “Cennet”, 2-5; Kurtubî, **el-Câmi**, c. XIV, s. 104.

<sup>338</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/14, 162; el-Mâide 5/16; et-Tevbe 9/21, 72; el-Feth 48/29.

<sup>339</sup> Bkz. el-Kehf 18/107; Lukmân 31/8; es-Secde 32/19; eş-Şûrâ 42/22; el-Burûc 85/11. Kur’an’daki cennet tasvirleriyle ilgili süreç içerisindeki üslup değişimine dair detaylı bilgi için bkz. Hilal Köşker Güven, **Kur’an-ı Kerim’de Süreç Açısından Gaybi Konularda Üslup Değişimleri – Cennet Örneği-**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, b.e.

*sakınanlar için hazırlanan cennete hızlıca koşun.” (Âl-i İmrân 3/133). Bu ayetlerde cennetin eninin yerle gök arası genişliğinde tasvir edilmesi farklı açılardan yorumlanmıştır. Mukâtil b. Süleymân’ın yorumuna göre yedi kat gök ve yedi kat yer dümdüz bir levha haline getirildiğinde ve yan yana birbirine eklendiğinde cennetin eni kadar olur.<sup>340</sup> İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivayette, Allah’a itaat eden her bir kimseye bu vasıfta bir cennet verileceği belirtilmiştir.<sup>341</sup> Zeccâc’a göre ise cennet, olabildiğince uçsuz ve bucaksız olduğundan onun genişliği temsil yoluyla kulların nefislerinde düşünebilecekleri ve zihinlerinde tasavvur edebilecekleri gökle yerin genişliğine benzetilmiştir.<sup>342</sup> Diğer bir açıdan bu ayetler, cennetin mahlûk olup olmadığı ve nerede yaratıldığı ya da yaratılacağı şeklindeki kelâmî tartışmalara konu edilmiştir.<sup>343</sup>*

Ayetin dil ve üslup yapısı dikkate alındığında, cennetin büyüklüğüne veya mahiyetine dair bir bilgi verilmediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan ayette geçen *كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ* “Yerin ve göğün genişliği gibi” ifadesinde bir teşbihin yapılması, Zeccâc’ın görüşünün daha isabetli olduğunu göstermektedir. Nitekim Mâtürîdî’ye göre de Allah, insanların hayal dünyasında yer ve gökten daha geniş bir yer olmadığı için böyle bir temsil yapmıştır.<sup>344</sup> Esasen ayetlerde cennetin genişliğine yönelik haber düzeyinde bir hüküm verilmediği görülmektedir. Zira kelam bir ayette, *سَارِعُوا* “yarışın” diğesinde ise *سَارِعُوا* “hızlıca koşun” şeklinde inşâi beyanların yaygın formlarından olan emir ifadesiyle başlamıştır. Dolayısıyla ayetlerin devamında cennetin genişliğinden ve hazırlandığından bahsedilmesi, inşâ kapsamında olup bu doğrultuda muhatapların zihin dünyalarındaki mevcut algılardan hareketle güçlü bir tasavvur oluşturulmaktadır. Bu bakımdan Allah, kullarına hem rablerinden bir mağfirete erişmeleri hem de kendisine ve resulüne iman edip salih amel işlemeleri için yarışmalarını emretmiştir. Buna göre cennetin son derece geniş olduğu tasvir edilerek bir gayeye dönüştürülmesi, şimdi-burada Allah’a iman etmekle ve salih amel işlemekle ilişkilidir. Bu çerçevede Zeccâc, “Gök ve yerin genişliği gibi olan cennet için yarışın.” ifadesini, *سَابِقُوا بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ* “Salih ameller işlemede birbirinizle yarışın.” manasında yorumlamıştır.<sup>345</sup> Zaten ilk gaye olarak zikredilen Allah’ın mağfireti, O’nun emirlerine tabi olmak, bütün mahzurlu şeylerden uzak durmak ve tövbe etmek anlamında

<sup>340</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, c. IV, s. 243.

<sup>341</sup> Râzî, *Mefâtiḥ*, c. XXIX, s. 465.

<sup>342</sup> Bu noktada “en” anlamına gelen *عَرْض* kelimesi, mecazen “genişlik” manasında kullanılmıştır. Bkz. Zeccâc, *Me‘ânî’l-Kur’ân*, c. V, s. 128.

<sup>343</sup> Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, c. XXIX, s. 465.

<sup>344</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. IX, s. 530. Kur’an’da cennete yönelik tasvirlerde genişlik vurgusu yapılırken, cehenneme dair tasvirlerde ise darlık vurgusu yapılmıştır. Bkz. el-Furkân 25/13.

<sup>345</sup> Zeccâc, *Me‘ânî’l-Kur’ân*, c. V, s. 128.



izah edilmiştir.<sup>346</sup> Bu noktada her iki ayette de Allah'ın mağfiretinin özellikle anılması ve bunun uçsuz bucaksız olarak tasvir edilen cennetten önce zikredilmesi dikkat çekicidir. Bu durum -ilgili ayetlerin Medenî olduğunu da göz önünde bulundurduğumuzda- muhatapların zihinsel olgunluğuna paralel olarak süreç içerisinde Allah'ın mağfiretinin ve rızasının somut cennet tasvirlerinin üzerine çıkartıldığı tespitini doğrulamaktadır.

### 3.3.2. Cennetteki Yiyecek ve İçecekler

Kur'an'da farklı ayetlerde kuş eti, hurma, kiraz, muz, üzüm, zeytin ve nar gibi çeşitli meyveler ve yiyecekler; su, bal, süt ve içki gibi nezih içecekler cennet nimetleri arasında sayılmıştır.<sup>347</sup> Bu ayetlerin geneli Mekki döneme ait olmakla birlikte Medenî sûrelerde de kısmen bu tasvirlerle yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda Medenî sûreler içerisinde sayılan Muhammed 47/15 ayetini örnek olarak zikredebiliriz: *“Allah’a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin misali şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her türlü ve rablerinden de bir bağışlama vardır. Cennetliklerin bu durumu, ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?”* (Muhammed 47/15). Bu ayette müttakiler için vaat edilen cennetin özelliklerine yönelik haber formunda birtakım bilgiler verilmiştir. Bu bağlamda ayette yiyecek ve içecek cinsinden zikredilen nimetlerden mesel olarak bahsedilmesi dikkat çekicidir. Buna göre *مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ* “Muttaki kimselere vaat edilen cennetin misali”<sup>348</sup> ifadesindeki *مَثَلُ* kelimesi; sıfat, durum, özellik gibi farklı manalarda yorumlansa da *شبه* “benzerlik” anlamında kullanıldığını söyleyenlerin görüşü daha isabetlidir.<sup>349</sup> Bu bakımdan Zeccâc cennet nimetlerinin mesel kapsamında zikredilmesini şöyle izah etmiştir: “Yüce Allah görmediğimiz ve şahit olmadığımız cennetle ilgili durumları, dünyada gördüğümüz ve şahit olduğumuz durumlara benzeterek bize tarif etmiştir.”<sup>350</sup> Zeccâc'ın bu yorumu daha önce işaret ettiğimiz üzere, cennet tasvirlerinin müteşâbih karakter taşıdığı anlayışıyla örtüşmektedir. Bundan dolayı ayette cennet nimetleri arasında zikredilen yiyecek ve içeceklerin bir şekilde muhatapların zihin dünyalarında bir karşılığı olsa da nihayetinde bu tür haberleri mecaz ve temsil kategorisinde kabul etmek durumundayız.

<sup>346</sup> Râzî, *Mefâtih*, c. XXIX, s. 465; Hâzin, *Lubâbu't-Te'vîl*, c. IV, s. 251.

<sup>347</sup> Bkz. es-Saffât 37/42-47; er-Rahmân 55/68; el-Vâkıa 56/18-33; el-İnsân 76/5-21; en-Nebe' 78/32-34; el-Muttaffîfîn 83/25-26; el-Ğâşîye 88/14.

<sup>348</sup> Bu ifadenin aynısı, cennet tasvirleriyle ilişkili olarak Ra'd 13/35 ayetinde de geçmektedir.

<sup>349</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, c. IV, s. 46; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. VI, s. 348; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, c. V, s. 114.

<sup>350</sup> Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, c. III, s. 150.

Yukarıdaki ayette temsil düzeyinde somut cennet tasvirleri zikredildikten sonra orada, وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ “Rablerinden bir mağfiret/bağışlanma” olduğu belirtilmiştir. Bu noktada “Allah cennete girmiş olan bir kimseye mağfiret etmesinin manası nedir?” şeklinde bir soru sorulmuş ve buna dair farklı yorumlar yapılmıştır. Bir yoruma göre ayetteki *vâv* harfi, tertîb bildirmediği için, bahsedilen mağfiret cennete girdikten sonra değil, cennete girmeden önce gerçekleşecektir. Diğer bir yoruma göre Allah cennetteki kimselerden her türlü zorluğu ve teklifi kaldırmakla onlara mağfiret edecektir.<sup>351</sup> Ebû Hayyân (ö. 745/1344), mağfiretin Allah’ın çeşitli nimetler vermesinin sebebi olduğuna işaret etmiştir.<sup>352</sup> İbn Âşûr ise buradaki mağfiretin Tevbe 9/21 ayetinde cennetteki en büyük mükâfat olarak kaydedilen “Allah’ın rızasından” kinâye olduğunu belirtmiştir.<sup>353</sup> Bütün bu yorumlar bir yönüyle dikkate alındığında ayetin öncesinde zikredilen yiyecek ve içecek türünden cennet nimetlerinin, Allah’ın mağfiretinin ve rızasının müşahhas örneklerini teşkil ettiği, bu itibarla O’nun mağfiretinin/rızasının esas ve öncelikli olduğu söylenebilir. Öte yandan Zemahşerî ayetin sonundaki, كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ “Ateşte devamlı kalan, bağırsaklarını parçalayan kaynar su içirilen kimseler gibi mi?” ifadesinin öncesiyle ilişkisini şöyle kurmuştur: مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ ... كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ؟ cennetin temsili ateşte ebedî kalacak kimse gibi olur mu?” Buna göre ayetin tamamı -her ne kadar haber formunda olsa da- bir istifham ifadesi olup inkârcı kimselere yönelik ret ve kınama manası taşımaktadır.<sup>354</sup> Dolayısıyla ayetteki cennet nimetleriyle ilgili haberlerin, tek başına verili bir bilgi mesabesinde olmadığı, aksine kullanılan dil ve üslup ekseninde cennet hayatıyla ilişkili olarak muhtapların zihin dünyasında bir tasavvur oluşturduğu ve onlarda dönüştürücü bir etki meydana getirdiği görülmektedir.

### 3.3.3. Cennetteki En Büyük Mükâfat

Kur’an’ın en son nazil olan sûrelerinden birisinde zikredilen aşağıdaki ayette cennetteki en büyük mükâfatın Allah’ın rızası olduğu haber verilmiştir: “Allah, iman eden erkeklere ve kadınlara, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vaat etti. Allah’ın rızası ise bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük kazançtır.” (et-Tevbe 9/72). Bu ayette, mümin kimselere içinde ırmaklar akan ve güzel köşkler olan bir cennet vaat edildikten sonra, Allah’ın rızasının en büyük nimet ve kazanç olduğu belirtilmiştir. Nüzul sıralaması itibarıyla en son sûrelerden birisi içerisinde yer alan bu ayette, Allah’ın rızasının, somut ve müşahhas cennet

<sup>351</sup> Râzî, *Mefâtiḥ*, c. XXVIII, s. 48; Hâzin, *Lubâbu’t-Te’vîl*, c. IV, s. 144.

<sup>352</sup> Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, c. IX, s. 467.

<sup>353</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. XXVI, s. 97.

<sup>354</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 321.

nimetlerinin üzerine çıkartılması son derece dikkat çekicidir. Öyle ki Kur'an'da bu ayetle birlikte on bir yerde zikredilen Allah'ın rızasına yönelik vurguların tamamı, Medenî sûrelerdedir.<sup>355</sup> Bu durum daha önce işaret ettiğimiz üzere pek çok konuda olduğu gibi, cennetle ilgili haberlerde de vahyin başlangıcından itibaren somuttan soyuta bir zihniyet inşasının gerçekleştiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle bu inşâ sürecinin sonunda Allah'ın rızasına erişmenin, cennetteki nimetlerin en büyüğü olarak sayılması, vahyin nüzul başlangıcından itibaren anlatılan cennetle ilgili somut ve müşahhas tasvirlerin, bir yönden gerçekleştirilmek istenen inşâ faaliyetinin bir parçasını teşkil ettiğine, diğer bir yönden ise aşılması gereken bir durum olduğuna delalet etmektedir. Nitekim Râzî'ye göre bu ayet, ruhanî mutlulukların maddi saadetlerden çok daha kıymetli ve üstün olduğunun kesin delilidir.<sup>356</sup> Ahirette gerçek mutluluğun "marifetullâha" erişmek olduğunu söyleyen Gazzâlî, bu bağlamda dikkat çekici açıklamalarda bulunmuştur. Zira ona göre ahirette gerçek mutluluğa yeme, içme, giyme ve evlenme gibi maddi zevklerle değil, ancak marifetullâh ile ulaşılır. Bu bakımdan Gazzâlî *Cevâhiru'l-Kur'ân*'da meseleyi özet olarak şöyle izah etmiştir:

"Kuşkusuz hayvanların yeme, içme ve birleşmeden aldıkları zevk insanlarınkinden daha fazladır. Bu durumda sen hayvanların gerçek mutluluğa insanlardan daha yakın olduğunu söyleyebilir misin? Şayet böyle bir şey söylersen, senden daha aptal daha kafasız kimse yoktur! O zaman ey gayretini hayvan gibi şişerek ve kabarak lezzetlere hasreden! Cennetin derecelerine (gerçek mutluluğa) marifetle ulaşılacağını inkâr etme... Şayet kalbinde Allah'la buluşmaya yönelik şevk ve O'nun celalini bilmeye yönelik arzu, yemek ve içmeğe duyacağın şehvetten çok daha güçlü ve içten olursa, marifet cennetlerini, onun bahçelerini ve ravzalarını; hissî şehvetlerin giderildiği cennete öncelikli olarak tercih etmiş olursun."<sup>357</sup>

Gazzâlî'nin bu açıklamalarından hareketle cennet nimetlerindeki nihai ve en üstün gayenin, Allah'ın rızasına erişmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada ayette Allah'ın rızasının cennetteki en büyük nimet olduğunun haber verilmesi, sadece bilgi niteliği taşımamaktadır. Aksine bu haber muhataplarda hem bir kavrayış hem de bir davranış biçimi oluşturmaktadır. Nitekim Tevbe sûresinin devam eden ayetlerinde istifham ifadesiyle şöyle buyrulmuştur: "*Binasını takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) ve O'nun rızasını kazanmak temeli üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır, yoksa binasını çökmeye yüz tutmuş bir yarın kenarına kurup, onunla birlikte kendisi de cehennem ateşine yuvarlanan kimse mi? Allah, zalimler topluluğunu doğru yola ulaştırmaz.*" (et-Tevbe 9/109). Bu ayette istifham

<sup>355</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/162, 174; el-Mâide 5/2, 16; et-Tevbe 9/21, 109; Muhammed 47/28; el-Hadid 57/20, 27; el-Haşr 59/8

<sup>356</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XVI, s. 102.

<sup>357</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, **Cevâhiru'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Reşid Rızâ, Beyrut, Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986, s. 72, 82.

mecazi açıdan takrir ve tespit manasındadır.<sup>358</sup> Buna göre ayette iman ve ihlas sahibi müminlerin amelleri ile nifak ve küfür içinde olan kimselerin fiilleri karşılaştırılmış, böylece iman edenlerin amelleri sağlam zemine oturtulmuş muhkem bir binaya, münafıkların amelleri ise heyelan bölgesindeki bir uçurumun kenarına yapılan ve uçurumdan yuvarlanmak üzere olan çürük bir binaya benzetilmiştir.<sup>359</sup> Dolayısıyla istifham ve temsil ifadeleriyle Allah'ın rızasına ulaşmak ve buna göre davranmak, hem bir gerçeklik hem de bir sabite olması cihetiyle insanın bu dünyadaki temel ve öncelikli gayesi olarak belirlenmiştir. Bu bakımdan cennette Allah'ın en büyük nimeti olan rızasına ulaşmak, dünyada iken bu gerçekliğe uygun bir hayat sürmeye bağlıdır. Bu noktada “Cennetteki en büyük mükâfata yani Allah'ın rızasına ulaşmayı umarak bir hayat yaşamakla, yiyecek ve içecek cinsinden çeşitli nimetlere erişmeyi ümit ederek bir hayat yaşama arasında nasıl bir fark vardır?” şeklinde bir soru sorulabilir. Mâtürîdî'nin şu açıklamaları bu sorunun cevabı niteliğindedir:

“Allah'ın rızasını kazanma talebiyle dünyada amel işlemek, O'nun sevabına nail olmak için amel işlemekten çok daha büyüktür. Çünkü Allah'ın rızasını kazanma talebiyle amel işlemek, kişinin kendi sorumluluğuyla ilişkili bir emirdir. Sevap kazanma talebiyle amel etmek ise kişinin lehinde olan bir durumdur. Sorumluluğunda olan bir görevi eda eden kimse, lehine olan bir ameli yerine getiren kişiden mertebe ve fazilet bakımından daha üstündür. Zira herkes kendi lehinde olanı yapar ve bunda onun yararı vardır. Fakat herkes başkası için bir davranışta bulunmaz. Bundan dolayı belirtilen durum gerçekleşir.”<sup>360</sup>

Bu açıklamalara göre bu dünyada Allah'ın rızasının gaye edinilmesi, insana içsel ve dâhili bir sorumluluk bilinci kazandırmakta ve bu bilinç insanı kendi lehine olan herhangi bir hâricî fayda ve menfaat gözetmeksizin sürekli eyleme sevk etmektedir. Buna göre Allah'ın rızasını umarak bir hayat sürmek, zâtî anlamda içselleştirilmiş bir sorumluluk bilincinin inşasına delalet ederken, sadece zikri geçen cennet nimetlerine erişmeyi ummak, özümsemiş bir sorumluluk bilincinin eksikliğine işaret etmektedir. Zira kişinin salt kendi lehinde olan şeyleri gaye edinmesi, onda dâhili bir yükümlülük şuurunun gelişmesine engel olmaktadır.

### 3.2.2. Şehadet Âlemiyle İlgili Haberler

Kur'an'da anlatılan gaybla ilgili haberleri belli örnekler ışığında haber ve inşâ üslubu açısından inceledikten sonra, bu başlık altında şehadet alanıyla ilişkili haberler ele alınacaktır. Burada tekrar dikkat çekecek olursak şehadet alanıyla ilgili haberler derken daha ziyade, insanın içinde bulunduğu nesneler dünyasındaki gerçekliklerle alakalı olan anlatılar

<sup>358</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XI, s. 19.

<sup>359</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. XIV, s. 491.

<sup>360</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. V, s. 428.

kastedilmektedir. Bu bakımdan Kur'an'daki şehadet âlemiyle ilgili haberler genel itibariyle, "Yaratılış", "Kıssalar", "Nüzul Ortamıyla İlgili Haberler" ve "İstikbale Yönelik Haberler" şeklinde dört kısma ayrılmıştır. Bu tür haberler tarihten günümüze farklı okumalara konu olsa da araştırmada takip edilen yöntemle bağlı kalınarak, daha önce teorik çerçevesini oluşturduğumuz haber ve inşâ üslubu ekseninde ele alınacaktır. Buna göre bu haberlerin insanın hidayeti istikametinde, onda bir dönüşümün sağlanması ve yeni bir durumun inşâsı açısından işlevselliğine yoğunlaşılacaktır. Bununla birlikte araştırmanın kapsamı göz önünde tutulduğunda, ilgili konuya dair Kur'an'daki bütün haberlere yer verilemeyeceğinden belli örneklerle yetinilecektir.

### 2.2.1. Yaratılış

Kur'an'da yoğunlukla Mekkî sûrelerde geçen yaklaşık yedi yüz elli kadar ayet insan, gök, yer, gece, gündüz, güneş, ay, yıldız, rüzgâr, şimşek, bulut, yağmur, deniz, hayvan ve bitki gibi nesneler dünyasındaki çeşitli varlıkların durumundan ve yaratılışından söz etmektedir.<sup>361</sup> Bu yönüyle yaratılışla ilgili ayetler "insan", "tabiat" ve "çeşitli canlılar" şeklinde üç kategoride toplanabilir. Bu türden ayetler, son birkaç yüzyıldır "Bilimsel Tefsir" olarak belirginleşen yaklaşım ekseninde yorumlanmaktadır. Bu yaklaşım biçiminin izlerini klasik dönemde Râzî, Kurtubî, Beydâvî ve Suyûtî gibi âlimlerin tefsirlerinde bulmak mümkün olsa da bu gibi müfessirler bilimsel izahlara sınırlı düzeyde yer vermiş ve bu izahları daha ziyade, yorum çeşitliliği bağlamında kullanmışlardır. Buna göre klasik dönemde yaratılıştan söz eden ayetlerin, ilgili dönemin bilimsel verileri ışığında açıklanması veya ayetlerden bilimsel nitelikte sonuçlar çıkarılması yönünde genel bir çaba ve eğilim mevcut değildir. Söz gelimi Râzî yaratılışa yönelik haberleri tefsir ederken, bilimsel nitelikte sayılabilecek açıklamalar yapsa da Allah'ın sıfatları çerçevesinde verilmek istenen dinî ve ahlakî mesaja gönderme yapmış ve ayette bahsedilen olguları Kur'an'ın nüzul döneminde bilinmeyen mucizevî haberler/bilgiler şeklinde değerlendirmemiş, en azından bu yönde özel vurgular yapmamıştır.<sup>362</sup> On sekizinci yüzyıldan sonra ise bilimsel tefsir yaklaşımı yaygın bir eğilim haline gelmiş ve kendi literatürünü oluşturarak bir tefsir ekolüne dönüşmüştür.<sup>363</sup> Bu

<sup>361</sup> Celal Kırca, **İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler**, İstanbul, Marifet Yayınları, 2009, s. 197.

<sup>362</sup> Örnek olarak hayvanın karnındaki sütün oluşumundan bahseden Nahl 16/66 ayetinin tefsirine bkz. Râzî, **Mefâtih**, c. XX, s. 231-233.

<sup>363</sup> Bu dönemde Kur'an'daki belli başlı ayetleri bilimsel veriler ışığında inceleyen müstakil eserler yazılmıştır. Bunlar arasında Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (ö. 1306/1888) *Keşfu'l-Esrâri'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye*, Seyyid Abdurrahmân el-Kevâkibî'nin (ö. 1320/1902) *Tebâiu'l-İstibdâd ve Mesâriu'l-İsti'bâd* ve Ahmed Muhtar Paşa'nın (ö. 1337/1918), *Serâiru'l-Kur'an*'ı sayılabilir. Bununla birlikte ilmî tefsir hareketi, Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1359/1940) Kur'an'ı baştan sona tefsir ettiği *el-Cevâhir fi Tefsiri'l-Kur'an* isimli yirmi beş ciltlik eseriyle

yaklaşım sahipleri, Kur'an'ın nesneler dünyasıyla alakalı tabiata, insana ve çeşitli varlıklara yönelik zikrettiği yaratılışla ilgili haberleri; astronomi, tıp, embriyoloji, fizik, kimya, biyoloji ve coğrafya gibi farklı pozitif bilim dallarıyla ilişkili ilmî veriler etrafında yorumlamaya çalışmıştır. Bu yorumlama çalışması, Kur'an'dan ilmî veriler çıkarmaktan ziyade, mevcut ilmi verilerin Kur'an'daki ayetlerle ilişkilendirmesi şeklinde tezahür etmektedir. Bu bakımdan özellikle Batı dünyasında henüz yeni keşfedilen yaratılışa dair bilimsel birtakım gerçeklerin, bin dört yüz yıl önce Kur'an'da haber verildiği iddiası öne sürülmüş ve bu Kur'an'ın bir icâzı olarak görülmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılışla ilgili haberlerini bilimsel bir veri zemininde okuyan bu yorum anlayışı, fark etmese de bu tür anlatıları salt ilmî bir bilgiye/habere dönüştürmüştür.

Bilimsel tefsir yöntemini besleyen ve ortaya çıkaran çeşitli sosyal, siyasi ve kültürel nedenlerin yanı sıra bu yorum biçiminin farklı metodolojik sorunları içinde barındırdığı malumdur.<sup>364</sup> Bununla beraber örneklere geçmeden önce haber ve inşâ üslubu açısından yaratılışla ilgili ayetlerin genel çerçevede nasıl anlaşılması gerektiği hususuna kısaca değinebiliriz. Bu noktada tekrar vurgulamak gerekir ki Kur'an her şeyden önce çeşitli bilgilerin haber verildiği veya devşirileceği bir bilgi ya da bilim kitabı değil, bir hidayet mesajıdır. Buna göre Kur'an'daki yaratılışla ilgili haberler, bilgi ve olgusal önerme niteliğinde varlığın ve eşyanın nasıllığından ziyade, insanın hidayet yolculuğu istikametinde niçinliğiyle ilişkilidir.<sup>365</sup> Bu bakımdan kevnî bir gerçeklik olarak insan, yer, gök, gece, gündüz, ay, güneş, yıldız, rüzgâr, şimşek, yağmur, bulut, deniz, bitki ve hayvan gibi farklı varlık türlerinin yaratılışından bahseden her bir ayet; Allah'ın birliğine, kudretine ve hikmetine delalet etmesi itibarıyla muhatabın zihinsel dönüşümü ekseninde ibret alması ve üzerinde düşünmesi gereken bir işaret ve alamet kılınmıştır.<sup>366</sup> Bu noktada Kur'an'da yedi yüz elli kadar ayette tabiattaki çeşitli varlıklardan bahsedilmesi, tabiatın Allah'ın vahdaniyetine ve rububiyetine delalet eden en nesnel gerçeklik ve gösterge olmasından

---

zirve noktaya ulaşmıştır. Diğer taraftan Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Mustafâ el-Merağî (ö. 1945) gibi tefsir yazarı bazı âlimler önemli ölçüde ayetleri bilimsel veriler ışığında yorumlamaya çalışmış; Abdurrezzâk en-Nevfel (ö. 1984), Mauric Baucaille (ö. 1998), Beşîr et-Türkî (ö. 2009), Zeki Duman (ö. 2013) ve Celal Kırca gibi araştırmacılar ise bilimsel tefsir lehine değerlendirmelerde bulunmuştur. Bkz. Soner Aksoy, "M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı", **Tefsire Adanmış Bir Ömür M. Sait Şimşek**, ed. Ali Karataş – Gökhan Atmaca, Ankara, Fecr Yayınları, 2021, s. 307.

<sup>364</sup> Geniş bilgi için bkz. Süleyman Gezer, **Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 51-200.

<sup>365</sup> Aksoy, "M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı", s. 313.

<sup>366</sup> Bkz. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/5-6; er-Rûm 30/20-25, 46; Fussilet 41/37; el-Câsiye 45/3-6.

kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Ebu'l-Atâhiye'nin şu beyitleri konunun özeti niteliğindedir:

[فَيَا عَجَبًا كَيْفَ بُعِصَى الْإِلَهُ  
[وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ  
[وَلِلَّهِ فِي كُلِّ تَحْرِيكَةٍ  
أَمْ كَيْفَ يَجْعَدُهُ الْجَادُ  
تَذُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاجِدُ  
وَتُسْكِنُهُ أَبَدًا شَاهِدُ]

“Ne acayıptır! Nasıl olur da Allah’a isyan edilir ya da inkârcı kimse O’nu inkâr eder! (Oysa) her şeyde O’nun için bir işaret vardır ki O’nun tek olduğuna delalet eder. (Öyle ki) her harekette ve durgunlukta ebedî olarak Allah için bir şahit vardır.”<sup>367</sup>

Bu beyitlerden anlaşıldığı üzere insanın kendisi de dâhil tabiattaki her bir nesne, müşârun ileyi Allah kılınmış bir işarettir. Ayrıca nüzul dönemi muhataplarının yıldız, ay ve güneş gibi birtakım kevnî varlıklara bir tür kutsallık atfettiklerini dikkate aldığımızda,<sup>368</sup> yaratılışa ilgili anlatıların bir ibret ve işaret kılınması daha bir anlam kazanmakta ve bu durum, Kur’an’ın tevhit ekseninde yeni bir varlık tasavvuru inşa etmeye çalıştığını göstermektedir. Nitekim pek çok ayette inşâî beyanların yaygın formlarından olan emir ve istifham ifadeleriyle “(Ağaçlar) meyve verdiği ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bir bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda iman eden bir topluluk için ibretler vardır.” (el-En‘âm 6/99), “Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümrancılık ve nizama, Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye hiç bakmazlar mı?” (el-A‘râf 7/185), “Allah’ın yarattığı şeyleri görmüyorlar mı?” (en-Nahl 16/48), “Gökyüzünde Allah’ın emrine boyun eğerek uçan kuşlara bakmıyorlar mı?” (en-Nahl 16/79), “Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?” (el-Ğâşiye 88/17-20) buyrulmuştur. Bu tür ayetlerdeki emir ve istifham ifadeleri, takrir ve teşvik bildirmekte, böylece çeşitli boyutlarıyla varlık üzerinde düşünmeye sevk edilen muhatapta tevhit ekseninde hem kavrayış hem de davranış olarak bir dönüşümün sağlanması amaçlanmaktadır.<sup>369</sup> Başka bir tabirle buradaki istifham ve emir ifadeleri, kevnî ayetler üzerinde muhatapları düşünmeye sevk etmekte ve onların zihin dünyasında bu ayetleri Allah’ın vahdaniyetine referansla fark edilir kılmaktadır. Ayrıca Kur’an’da pek çok ayette inşâ türenden olan kasem ifadeleriyle güneş, ay, gökyüzü, gece, gündüz, fecr, kuşluk vakti, zeytin ve incir gibi çeşitli kevnî varlıklara yemin edilmiştir.<sup>370</sup> Kur’an’da bu varlıkların genellikle muksemin bih yani kendisiyle yemin edilen olması, muksemin alehin yani kendisi üzerine yemin edilenin ise başta tevhit ve ahiret olmak üzere çeşitli dini hakikatler

<sup>367</sup> Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Hâşimî, **Cevâhiru'l-Edeb**, Beyrut, Müessesetü'l-Me‘ârif, t.y., c. II, s. 191.

<sup>368</sup> Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XI, s. 167.

<sup>369</sup> Benzer ayetler için bkz. İbrâhîm 14/19; Meryem 19/783; Yûnus 10/101; Abese 80/24; et-Târik 86/5.

<sup>370</sup> Bkz. en-Necm 53/1; Müddessir 74/32; et-Târik 86/1; eş-Şems 91/1-2; el-Leyl 92/1-2; et-Tîn 95/1.

kılınması, tabiatla ilgili beyanların inşâî bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu durum tabiattaki çeşitli varlıkların aşkın bir gerçekliğin somut tezahürleri ve işaretleri olarak muhataplara sunulduğuna delalet etmektedir.

Bu bağlamda dikkat çekecek olursak Kur'an'daki yaratılışla ilgili birtakım anlatılar ile tarihte ya da günümüzde ortaya konulan bir kısım bilimsel bulgular arasında bir tür ilişkinin, hatta mutabakatın kurulması pekâlâ mümkündür. Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken temel husus, bilimsel çerçevede yorumlanan bu anlatılar, salt bilgi düzeyinde bakıldığında Kur'an'da bilinmeyen veya yeni bir veri olarak sunulmanın ötesinde, muhatapların tarihsel hafızalarında ve zihin dünyalarında tecrübe yoluyla bir şekilde karşılığı olan, en azından kendi dönemleri itibariyle anlayabilecekleri bir malumat niteliğindedir. Bu bakımdan Kur'an, nesneler dünyasına dair tecrübe niteliği taşıyan bu malumatlara –sonraki dönemde ortaya konulan bilimsel birtakım bulgularla örtüşse dahi- salt haber veya bilgi cihetiyle özel bir vurgu yapmamıştır. Bundan dolayı Kur'an'da yaratılıştan detaylı olarak söz edilmemiş, daha çok mevcut muhatapların anlayabileceği seviyede bahsedilmiştir. Kur'an'da yaratılışla ilgili zikredilen hususların bilgi düzeyinde muhataplar tarafından bir şekilde biliniyor olması, bunların hiçbir doğruluğunun ya da gerçekliğinin olmadığı sonucunu doğurmamalıdır. Aksine bu türden bilgiler ve tecrübeler, tabiatla ilgili gerçekliğin muhataplar tarafından kavranması açısından son derece önemlidir. Fakat Kur'an'ın anlam dünyasında hem üslup hem de içerik bakımından yeniden yoğrulan bu tür bilgiler, salt bir haber olmanın ötesinde, insanın tabiat gerçeğiyle ilişkisini belirleyen ve tabiattaki her bir ayeti tevhide delalet etmesi yönüyle fark edilir kılan çok daha kuşatıcı ve etkileyici hakikatlere dönüşmüştür. Başka bir ifadeyle yaratılışla ilgili bütün anlatılar, Kur'an'ın anlam dünyasında farklı bir boyuta taşınarak, bir anlamda yeniden inşa edilerek insanın hidayeti istikametinde dinî ve ahlakî düzeyde çeşitli manalara delalet eden birer ayet ve ibret kılınmıştır. Bir medlule delaleti itibariyle bir şeyin ayet ve ibret kılınması, o şeyin muhatap tarafından kavranabilir ve anlaşılabilir olmasını gerektirir. Buna göre Kur'an'da bir ayet ve ibret sıfatıyla muhataba sunulan yaratılışa dair anlatıları, bilinmeyen bir şeyin bilgisi ya da haberi şeklinde okumak yerine, insanın nesneler dünyasındaki çeşitli varlık türleriyle ilişkisini tevhit ekseninde yapılandıran inşâî bir boyutta okumak daha isabetlidir. Kanaatimizce ilgili haberlerin böyle bir ufukta okunması, bunları salt haber ve bilgi mesabesinde anlamaktan çok daha kuşatıcı, etkileyici hatta gerçekçi bir zemine sahiptir. Ayrıca bu okuma biçimi, yaratılışla ilgili ayetlerin nazil olduğu dönemdeki müktezâ-i hâl ile uyumunu göstermektedir. Zira nüzul döneminde bu tür ayetlerdeki asıl mesele, teknik düzeyinde muhatapların yaratılış hususunda bilgi eksikliğinin giderilmesi ya da onların



bilgilendirilmesi değil, nesneler dünyasındaki varlıklarla ilişkilerinin tevhit ilkesi doğrultusunda inşa edilmesidir. Yaratılışa dair anlatıların bu anlam dünyası içerisinde okunmasına, Kur'an dilinin en karakteristik özelliklerinden biri olan haber ve inşa üslubunun imkân verdiğini söyleyebiliriz. Meselenin daha iyi anlaşılması adına, yaratılışı konu edinen belli örnek ayetleri haber ve inşa üslubu açısından inceleyebiliriz.

### 2.1.1. İnsanın Yaratılış Aşamaları

Kur'an'da yaratılışından en çok bahsedilen varlık insandır. Bu bakımdan pek çok ayet, hem beşer cinsinin yaratılmasından hem de insanın değişik aşamalardan geçerek yaratıldığından söz etmektedir.<sup>371</sup> Bu çerçevede insanın yaratılış aşamalarından bahseden şu ayetleri misal verebiliriz: “Gerçek şu ki biz insanı, çamurdan süzölmüş bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir korunakta nutfeye haline getirdik. Ardından nutfeyi, alakaya çevirdik, alakayı şekilsiz et yaptık, bu etten kemikler yarattık, daha sonra da kemiklere et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ettik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.” (el-Mu'minûn 23/12-14). Klasik dönemde müfessirler insanın yaratılış merhalelerinden söz eden bu tür ayetlerdeki ifadelerin manasına yönelik detaylı izahlar yapmışlardır. Fakat genel anlamda bu haberleri, insanın yaratılışıyla ilgili biyolojik bir bilgi olarak görmemişlerdir. Aksine bütün bu haberlere, en nihayetinde Allah'ın tevhit ve kudretinin işaretleri olması bakımından yaklaşmışlardır.<sup>372</sup> Öte yandan modern dönemde ise insanın yaratılış aşamalarından bahseden ayetler, tıp alanında ortaya konulan bilimsel veriler ışığında açıklanmaya çalışılmıştır. Bu noktada bir bebeğin anne karnında geçirmiş olduğu aşamalara yönelik ortaya konulan tıbbî verilerin, konuya dair Kur'an'da aktarılan haberlerle örtüştüğü iddia edilmiştir. Neticede daha yirminci yüzyılda keşfedilen bu ilmî verilerin on dört asır önce Kur'an'da zikredilmesi, onun bir mucizesi olarak yorumlanmıştır.<sup>373</sup> Örneğin Celal Yıldırım ilgili ayetleri şöyle tefsir etmiştir:

“Anlaşıldığı gibi, insanlar henüz ana rahminde oluşan ceninin geçirdiği bu safhaları bilmezken, Kur'an bin dört yüz yıl önce hem bu safhaları belirtmiş hem de ana rahminin anatomik yapısına dikkatleri çekerek orada oluşan ceninin korunması için mükemmel bir sistem oluşturduğuna atıfta bulunmuştur.”<sup>374</sup>

<sup>371</sup> Bkz. Ömer Özsoy – İlhami Güler, **Konularına Göre Kur'an**, Ankara, Fecr Yayınları, 2016, s. 32-37.

<sup>372</sup> Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. VII, s. 559; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. III, s. 179; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XII, s. 109.

<sup>373</sup> Zeğlûl en-Neccâr, **Tefsîru'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Kahire, Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 2008, c. II, s. 200-204.

<sup>374</sup> Celal Yıldırım, **İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri**, İstanbul, Anadolu Yayınları, t.y., c. VIII, s. 4086.

Görüldüğü üzere bu yaklaşım sahipleri ayette bahsedilen durumu, bilimsel bir haber/bilgi olarak okumuş, öyle ki bu bilginin asırlar sonra anlaşıldığını/keşfedildiğini ileri sürerek, buna bir mucizelik kazandırmaya çalışmıştır. Buna benzer ayetler salt bir haber formuna indirgendiğinde, bunların bir bilgiye dönüşmesi kaçınılmazdır. Hâlbuki ilgili ayet insanın yaratılışının biyolojik ayrıntılarına dair bilgi aktarımında bulunmanın ötesinde, hem insanın kendi varoluş serüvenine hem de onu var eden kudrete yönelik bir tasavvur inşa etmektedir. Bu noktada yukarıdaki ayette Allah’a izafetle, خَلَقْنَا “Biz yarattık” fiilinin sıklıkla tekrar edilmesi dikkat çekicidir. Bu vurgu, müşriklerin varlık tasavvurundaki Allah düşüncesinin pratik ve ahlakî düzeyde işlevsiz olmasıyla yakından ilişkilidir.<sup>375</sup> Zira onlar, her ne kadar Allah inancına sahip olsalar da bu inanç ötelere hapsolan ve çeşitli şirk unsurlarını içinde barındıran bir mahiyetteydi. Ayrıca zikri geçen ayetlerin devamında tekitli bir şekilde “Sonra siz bunun ardından mutlaka öleceksiniz. Sonra da kuşkusuz kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz.” (el-Mu’minûn 23/15-16) buyrulması, insanın yaratılış aşamalarından söz edilmesinin nasıl bir boyutta anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, insanın çeşitli aşamalardan geçerek yaratılmasını farklı yönleriyle izah etmiştir. Birincisi Allah’ın eşsiz bir kudrete, saltanata ve ilme sahip olduğunu ve her şeye müdahale ettiğini muhataplara beyan etmektir. Bu suretle muhatapların zihin dünyasında O’nun, insan da dâhil bütün varlığı yönettiği ve kuşattığı gerçeğine yönelik bir kavrayış oluşturulmaktadır. İkincisi insanın içinde var olduğu gerçekliği fark ederek başıboş bırakılmadığını, aksine bir gaye için yaratıldığını idrak etmesidir. Üçüncüsü ise bu gayeye bağlı olarak her şeye kadir olan Allah’ın insanları yeniden dirilteceği, onları ahirette hesaba çekeceği hakikatine inanmak ve buna göre yaşamaktır.<sup>376</sup> Mâtürîdî’nin bu yorumları, ilgili ayetin nazil olduğu dönemdeki müktezâ-i hâl ile uyumunu göstermesi bakımından kayda değerdir. Öte yandan her ne kadar bilimsel nitelikte yorumlar yapsa da Râzî de bu türden ayetleri, Allah’ın kudret, celâl ve vahdaniyet gibi sıfatlarına delalet eden işaretler olarak görmüştür.<sup>377</sup>

Bu bakımdan ayetlerde insanın yaratılış aşamalarından bahsedilmesi, üslup itibariyle fâide-i haber değil, lâzım-ı fâide-i haber kapsamında olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetlerde insanın yaratılış aşamalarıyla ilgili Kur’an’da anlatılanlardan daha detaylı bahsedilmesi, bilgi düzeyinde bu anlatılara ilk muhatapların yabancı olmadığını, onların zihin dünyalarında

<sup>375</sup> Mustafa Öztürk, **Kur’an ve Yaratılış**, İstanbul, Kuramer, 2017, s. 239.

<sup>376</sup> Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, c. VII, s. 455.

<sup>377</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XXIII, s. 264.

bunların bir şekilde karşılık bulduğunu göstermektedir.<sup>378</sup> Şöyle ki buradaki ana gaye muhatap kitleyi yaratılış hususunda bilgilendirmek değil, onların bir şekilde tecrübe ettikleri, en azından anlayabildikleri düzeyde insanın varoluş sürecini genel hatlarıyla özetlenerek, dinî ve ahlakî boyutta bunun gerektirdiklerinden çeşitli inşâî mesajlar çıkarmalarını sağlamaktır. Allah'ın sudan ve topraktan yarattığı bir mahluk olduğunu unutan veya bilmemezlikten gelen, öyle ki kendini her şeyden müstağni gören ve kibirlenen insanın, kendi gerçekliğini tanıyıp fark etmesi, yaratılmış bir kul olduğunun idrakine varması ve bunun gereğini yerine getirmesi bu inşâî mesajlardan en önemlilerini teşkil etmektedir.<sup>379</sup> Nitekim şu iki ayette ayette inşâî formlardan olan istifham ifadesiyle, “Sizi *merhalelerden geçirerek yaratan Allah'ın büyüklüğünü neden kabul etmiyorsunuz!*” (Nûh 71/13-14), “*İnsan henüz anılacak bir şey değilken onun üzerinden uzunca bir zaman geçmedi mi?*” (el-İnsân 76/1), başka bir ayette ise emir sîgasıyla, “*İnsan neden yaratıldığına hele bir baksın. O, atılan bir sudan yaratıldı. O su, bel ve göğüs kafesi arasından çıkar. Kuşkusuz Allah onu (öldükten sonra) tekrar yaratmaya kadirdir.*” (et-Tânk 86/5-8) buyrulmuştur. İlk iki ayette sözün taaccüp ve takrîr bildiren istifham, son ayette ise teşvik manası taşıyan emir formunda gelmesi, bahsedilen duruma dair haber verme amacı güdülmeyeceğini göstermekle birlikte, tevhit ve ahiret inancını pekiştirmek için insanın bir mahluk olarak kendi yaratılışı üzerinde tefekkür etmesi gerektiğine işaret etmektedir.<sup>380</sup> Buna göre insanın çeşitli merhalelerden geçerek yaratılmasından söz edilmesi kastedilen değil, esas itibarıyla işaret edilendir.

Bu açıdan Kur'an'da insanoğlunun yaratılışından çokça bahsedilmesi, insanın her şeyden önce kendi varoluş gerçeğini fark etmesi ve tanıması gayesine matuftur. Zira farklı gerçeklikler arasında insana en yakın olan kendi gerçekliğidir. Bu bakımdan kendi gerçekliğinin farkına varmayan insanın, diğer gerçeklikleri tam manasıyla kavraması ve bunlarla doğru bir ilişki kurması düşünülemez. Bundan dolayı Kur'an, en fazla insanın yaratılışından söz etmiştir. Öyle ki farklı ifade biçimleriyle sık sık insanın kendi gerçekliğine vurgular yapılarak, başta Allah olmak üzere gayb ve şehadet alanlarındaki diğer varlık türleriyle olan insanın ilişkisi, bu gerçeklik üzerine inşa edilmektedir. Bu bağlamda özellikle tasavvuf literatürü içerisinde yaygın olarak kullanılan من عرف نفسه فقد عرف ربه “Kim

<sup>378</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. XIX, s. 14-16; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. V, s. 406-410.

<sup>379</sup> Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. XIX, s. 14-16; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. V, s. 406-410.

<sup>380</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, c. VI, s. 735; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XXIX, s. 199.

kendini bilirse, rabbini bilmiş olur.”<sup>381</sup> sözü, insanın kendi gerçekliğini bilmesinin, aşkın bir gerçeklik olan Yüce yaratıcıyı bilmesinde yani O’na dair bir kavrayış oluşturmada belirleyici olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu zaviyeden bakıldığında insanın yaratılışını konu edinen ayetler, tikel olarak bir şeyi bilinir kılmak veya bir şeyden haber vermekten ziyade, çok daha kuşatıcı boyutta insana kendi gerçekliğini ve kulluk idrakini fark ettiren ve böylece başta Yüce yaratıcı olmak üzere diğer varlıklarla ilişkisini düzenleyen bir etkinliğe sahiptir.

### 2.1.2. Hayvanın Karnında Sütün Oluşumu

Kur’an’da geçen şu ayette, hayvanın karnındaki sütün konumundan söz edilmiştir: *“Kuşkusuz hayvanlarda sizin için bir ibret vardır. Onların karınlarındaki fişkı ile kan arasından, içenlere halis ve içimi kolay süt içiriyoruz.”* (en-Nahl 16/66). Gerek klasik gerekse de modern dönemdeki kimi müfessirler, bu ayetten hareketle sütün hayvanın karnında nasıl oluştuğuna yönelik çeşitli yorumlar yapmıştır. Örneğin Râzî, bir bakıma kendi döneminin tıp literatürünü kullanarak hayvanın karnındaki sütün nerede, nasıl ve hangi aşamalardan geçerek oluştuğu tartışmasına girmiş ve ayette kastedilen manayı şöyle izah etmiştir:

“Süt kanın bazı cüzlerinden, kan ise iškembedeki latîf parçalardan teşekkül eder. Fers, iškembedeki yenilmiş şeyler demektir. Buna göre süt ilk olarak, fers içinde bulunan unsurlardan, ikinci olarak da kandaki cüzlerden meydana gelir. Böylece Yüce Allah sütü, kesif ve katı kısımlardan ayırarak, yavrunun bedenine uygun bir içeceğe dönüşebilecek vasıfta yaratmıştır.”<sup>382</sup>

Bu noktada dikkat çekecek olursak her ne kadar Râzî ayette bahsedilen durumu, bilimsel nitelikte sayılabilecek birtakım açıklamalar ekseninde yorumlasa da neticede Allah’ın tevhit ve kudret sıfatlarının işaretleri olarak görmüştür. Ayrıca bu bilgilerin Kur’an’ın nüzul döneminde bilinmediğini ileri sürmemiş, en azından böyle bir durumdan söz etmemiştir. Çağdaş dönemde ise zikri geçen ayette sütün, dışkı ve kan arasından çıktığının belirtilmesi, modern bilimin sunmuş olduğu veriler ışığında izah edilmiştir. Bu bağlamda henüz yeni tespit edilen böyle bir ilmî bilginin Kur’an’da zikredilmesi, onun ilâhî oluşuna dayanak kılınmıştır. Zira böyle bir bilginin Kur’an’ın nüzul döneminde bir beşer tarafından bilinmesinin mümkün olmadığı vurgulanmıştır. Söz gelimi Celal Yıldırım dolaşım sistemiyle ilgili bilimsel verileri göz önünde bulundurarak ayeti şöyle tefsir etmiştir:

<sup>381</sup> Bu sözün kaynağına dair bkz. Yusuf Açikel, “‘Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir’ Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sy. 5, s. 173-200.

<sup>382</sup> Râzî, *Mefâtîh*, c. XX, s. 233.

“Kan, vücut içinde dolaşp dokuların ve organların muhtaç oldukları gıda maddelerini ve gereken oksijeni taşımaktadır. Böylece imal edilen sütte besin maddelerinin meydana gelmesini sağlamakta, kanın elbette ki rolü çok büyüktür. Görülüyor ki, on dört asır önce kanın vücutta sağladığı hayatî faaliyetini ve sütün oluşmasındaki rolünü konu edinen Kur’an’ın insan sözü olması düşünülemez. Çünkü o tarihlerde ilmin temelini oluşturan bu gibi bilgileri bilen ve okutan bir okul mevcut değildi.”<sup>383</sup>

Bilimsel tefsirin temsilcilerinden olan Tantâvî Cevherî (ö. 1940) ve Zeğlûl en-Neccâr’ın (ö. 2015) da ayeti bu çerçevede yorumladığı görülmektedir.<sup>384</sup> Dolayısıyla bu yorum anlayışına göre ayette sözü edilen durum, bir haber/bilgi düzeyine indirgenmiştir. Haber ve inşâ üslubu açısından baktığımızda, ayette salt bir bilgi aktarımında bulunulmadığını söyleyebiliriz. Öyle ki ayette temas edilen durumun nüzul dönemi muhatapları tarafından bilinmediğini, asırlar sonra anlaşıldığını söylemek pek isabetli gözükmemektedir. Zira İbn Abbâs’tan nakledilen şu rivayetten, sütün oluşumuna dair kısmen daha ayrıntılı bilgi içermesi itibarıyla, bahsedilen durumdan ilk muhatapların bir şekilde haberdar olduğu anlaşılmaktadır:

“Hayvan yemini yer, yem işkembeye intikal ettikten sonra yediklerini orada pişirir. Alt kısımda olan dışkı, ortada kalan süt, üste çıkan ise kandır. Karaciğerin ise bunların hepsi üzerinde bir görevi vardır. Öyle ki kanı paylaştırır, onu temyiz eder, damarlarda akmasını sağlar, böylece sütü memeye akıtır. Dışkı ise olduğu hal üzere işkemenin içinde kalır.”<sup>385</sup>

Bu rivayet ilk muhatapların sütün oluşumuyla ilgili belirli düzeyde bir malumata ve düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. O zaman burada sorulması gereken temel soru, “Ayetteki husus, salt bu malumatın bildirimi ya da tasdiki midir, yoksa bunun gerektirdikleri üzerinden başka birtakım manaların üretilmesi niteliğinde midir?” Ayette bahsedilen durumun “ibret” olarak zikredildiğini dikkate aldığımızda ikinci daha makuldür. Çünkü ilgili durumun “ibret” olduğunun beyan edilmesi, o şeyin muhataplar üzerinde yönlendirici bir etkisinin bulunmasını gerekli kılmaktadır. Bu takdirde ayette sütün oluşumundan söz edilmesi, ibtidâî düzeyde haber/bilgi mesabesinde olmaktan ziyade, nesneler dünyasında olup bitene yönelik bir şekilde şahit olunan ya da tecrübe edilen doğal olaylar ve olgular üzerinde insanı düşünmeye sevk eden, böylece onda bir kavrayış ve davranış oluşturan inşâî bir niteliktedir.<sup>386</sup> Nitekim Taberî’ye göre hayvanın karnındaki sütün oluşumunun bir ibret kılınması, bunun bir tesadüf eseri olmadığına, aksine Allah’ın takdir ve kudretinin her şeyi kuşattığına delalet etmekte ve neticede kulların bu tür kevnî ayetleri düşünerek şirkten

<sup>383</sup> Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, c. VII, s. 3346.

<sup>384</sup> Bkz. Bkz. Tantâvî, *Cevâhir*, c. VIII, s. 128; Neccâr, *Tefsîru’l-Âyâtî’l-Kevniyye*, c. I, s. 487.

<sup>385</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, c. X, s. 125.

<sup>386</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2016, c. II, s. 162-163.

sakınmaları ve tek olan Allah’a şükretmeleri amaçlanmaktadır.<sup>387</sup> Taberî’nin bu yorumu ayetin nazil olduğu dönemde sözün müktezâ-i hâl ile uyumunu göstermesi bakımından da son derece önemlidir. Zira buradaki mesele teknik anlamda bir bilgi eksikliği değil, varlığı bir ayet olarak görmeyerek sıradanlaştıran, Allah’ı ötelere hapsederek çeşitli varlıkları O’na ortak koşan şirk düşüncesidir. Dolayısıyla hem dil ve üslup hem de sözün müktezâ-i hâle uygunluğu açısından zikri geçen ayetin, haber düzeyinde sütün oluşumunun biyolojik izahı olmadığı, bilakis tevhide delaleti itibariyle muhataplarda bir varlık tasavvuru inşa ettiği anlaşılmaktadır.

### 2.1.3. Rüzgarların Aşılایıcı Olması

Kur’an’da zikredilen şu ayette Allah’ın, aşılایıcı rüzgarlar gönderdiğinden bahsedilmiştir: “Biz, rüzgarları aşılایıcı olarak gönderdik, gökten su indirip onunla sizin su ihtiyacınızı giderdik. Onu depolayan siz değildiniz.” (el-Hicr 15/22). Çağdaş dönemde bilimsel tefsir anlayışını benimseyenler, bu ayette rüzgarların aşılایıcı olduğundan söz edilmesini, doğa bilimleri alanındaki bilimsel verilerle ilişkilendirerek yorumlamışlardır.<sup>388</sup> Bu görüşte olanlara göre henüz yirminci yüzyılda keşfedilen bu bilginin Kur’an’da bin dört yüz yıl önce haber verilmesi, onun bir beşer ürünü olmadığına delalet etmektedir. Şöyle ki ayette zikredilen bu bilginin o günün şartlarında bilinmesi mümkün olmadığından, bu durum Kur’an’ın ilâhî bir kaynağa dayandığını göstermektedir. Söz gelimi Elmalılı, rüzgarların aşılایıcı olduğu bilgisinin yakın zamanda keşfedildiğini, bu zamana kadar bilinmediğini söylemiştir. Öyle ki bir müfessir olmasının yanı sıra tıp alanında uzman olan Râzî dâhil, klasik dönem müfessirleri bu bilgiyi fark edememişlerdir. Ona göre bir başka ayette de belirtildiği gibi her bir bitkinin çiçeğinde erkek ve dişinin bulunduğu,<sup>389</sup> erkeğin dişiye aşılmasıyla meyvelerin meydana geldiğine ve bu aşılama fiilinin rüzgarlar vasıtasıyla gerçekleştiğine yönelik ayrıntılı bilgiler daha yeni tespit edilmiş ilmi hakikatlerdir. Dolayısıyla henüz bilgisine yeni ulaşılan bu hakikatleri, Kur’an’ın asırlar önce haber vermesi, onun ilâhî bir kelim ve mücize olduğuna işaret etmektedir.<sup>390</sup>

Ayette kevnî bir olgudan bahsedilmekle birlikte, bunun bilimsel nitelikte bir haber olduğunu söylemek, hatta bu haberin anlamının asırlar sonra keşfedildiğini ileri sürmek; esas itibariyle hidayet mesajı olan Kur’an’ın öncelikli muhataplar tarafından tam olarak anlaşılmadığı sonucuna götürür ki bu kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Zira Kur’an her

<sup>387</sup> Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, c. XVII, s. 237.

<sup>388</sup> Bkz. Cevherî, *Cevâhir*, c. VIII, s. 29.

<sup>389</sup> Bkz. er-Ra’d 13/3.

<sup>390</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. V, s. 3054.

şeyden önce ilk muhataplar tarafından en doğru şekilde anlaşılması için gönderilmiştir. Bu bakımdan rüzgarın aşılایıcı bir etkisinin olduğu bilgisi, nüzul dönemi muhatapları tarafından genel olarak bilinen doğal bir olgudur. Nitekim İbn Abbâs ve İbn Mesûd'tan nakledilen şu rivayet, rüzgarların aşılایıcı bir etkisinin olduğu bilgisine, muhatapların yabancı olmadığını göstermektedir: “Allah, bulutları aşılایarak onların suyu yüklenmesi ve o suyu bulutun içine taşıması için rüzgarları gönderir. Sonra bulut sıkışır, ta ki sütü çok olan devenin sağılması gibi o suyu boşaltır.”<sup>391</sup> Bu açıdan bakıldığında bilimsel düzeyde birtakım ayrıntılı açıklamalarda bulunulsa da ayette muhatapların anlayacağı çerçevede genel geçer kevnî bir olgudan söz edilmiş, rüzgarların aşılایıcı etkisinin nasıl olduğuna, bunun nasıl gerçekleştiğine dair özel bir vurgu yapılmamış ve konuya dair detaylı bir bilgi de verilmemiştir.

Bu takdirde rüzgarların aşılایıcı olması, fâide-i haber kabilinden kendisi üzerinde konuşulan bir olgu değil, lâzım-ı fâide-i haber cihetinden kendisi üzerinden konuşulan bir vakıadır. Bu bağlamda muhatapların bildiği ve belli düzeyde tecrübe ettiği doğal bir vakıa, farklı bir boyuta taşınarak tevhit düşüncesi ekseninde yeni bir anlam ve değer kazanmıştır. Dolayısıyla burada hem var olan bir olgunun yeniden yapılandırılması hem de yapılandırılan olgunun dönüştürücü bir etkinlik kazanması itibariyle çift katmanlı bir inşâ söz konusudur. Bu noktada ayette “**Biz** gönderdik”, “**Biz** indirdik” ve “Su ihtiyacınızı **biz** karşıladık” şeklinde sürekli faile atıf yapılarak Allah merkezli bir dilin kullanılması, ayetin devamında zikredilen şu ifadelerde ise *وَإِنَّا لَخُنُّ نَحْيٍ وَنُؤْمِيتُ وَنَخُنُّ الْوَارِثُونَ* “*Kuşkusuz hayat veren de öldüren de biziz. Her şeyin son sahibi de biz oluruz.*” (el-Hicr 15/23) çeşitli tekit unsurları kullanılarak hayat verenin, öldürenin ve her şeyin sahibinin gerçek manada Allah olduğuna vurgu yapılması bu insanın bir göstergesidir. Nitekim bu anlam dünyasını dikkate alan pek çok müfessir, rüzgarların aşılایıcı özelliğinden bahsedilmesini, nihayetinde Allah'ın tevhit ve kudret sıfatının kevnî delilleri ve işaretleri olarak yorumlamıştır.<sup>392</sup> Bu durum, aynı zamanda tabiat ayetlerinin Allah'a delalet eden en nesnel göstergeler olduğunun bir tezahürüdür. Yani Allah, muhatapların içinde bulunduğu, ne var ki sıradanlaştırdıkları tabiattaki nimetlerini ve ayetlerini tevhide referansla fark edilir kılmaktadır. Buna göre ilgili ayeti salt haber düzeyinde rüzgarların aşılایıcı özelliğinin bilimsel izahı olarak görmek yerine, diğer benzer ayetlerde olduğu gibi inşâî boyutta insanın hidayetinin kevnî

<sup>391</sup> Râzî, *Mefâtih*, c. XIX, s. 135; Kurtubî, *el-Câmi*, c. X, s. 16.

<sup>392</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. VI, s. 432; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 575; Râzî, *Mefâtih*, c. XIX, s. 135.

göstergeleri açısından okumak, Kur'an'ın hem diline ve üslubuna hem de gaye ve amaçlarına çok daha uygundur.<sup>393</sup>

#### 2.1.4. Gök ve Yerin Birbirinden Ayrılması

Kur'an'da göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili farklı açılardan pek çok ayet zikredilmekle birlikte,<sup>394</sup> bu ayetlerin birisinde yer ve gökler bitişikken Allah'ın bunları birbirinden ayırdığından şu şekilde bahsedilmiştir: “*İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ iman etmeyecekler mi?*” (el-Enbiyâ 21/30). Bu ayette göklerin ve yerin bitişik iken ayrıldığından söz edilmesi, farklı şekillerde izah edilmiştir. İbn Abbâs ve Katâde'den nakledilen bir görüşe göre gökler ve yer başlangıçta birbirine bitişik olup bütün halindeydi, daha sonra Yüce Allah ikisinin arasını bir rüzgar ya da hava ile ayırmış, böylece gökleri yedi, yeri de yedi kat olarak takdir etmiştir. İbn Abbâs'tan nakledilen diğer bir rivayete göre başlangıçta gökler ve yer yapışık olduğundan yağmur yağmıyor ve bitki bitmiyordu, sonra Yüce Allah semayı yağmur, yeryüzünü ise bitki ile ayırmıştır. Diğer bir görüşe göre başlangıçta gökler ve yerler karanlıktı, sonra gündüz yaratılarak karanlık ayrılmıştır.<sup>395</sup> Özellikle klasik dönem müfessirleri ayette göklerin ve yerin birbirinden ayrılmasından söz edilmesini, bu tür rivayetler ve görüşler çerçevesinde yorumlamışlar ve bunları daha ziyade, Allah'ın kudretinin göstergelerinden birisi olarak okumuşlardır. Çağdaş döneme gelindiğinde ise bilimsel tefsir yaklaşımını benimseyen bazı kesimler, yirminci yüzyılın başında evrenin varoluş modeline dair Rus kozmolog Alexander Friedmann (ö. 1925) ve Belçikalı fizikçi Georges Lemaître (ö. 1966) tarafından ortaya atılan Big Bang teorisiyle, zikri geçen ayet arasında bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Bu teoriye göre evren, yaklaşık 13 milyar yıl önce tek bir kütle halindeyken büyük bir patlama meydana gelmiş ve parçalar birbirinden ayrılarak zaman içerisinde şu anki mevcut şeklini almıştır.<sup>396</sup> Bu açıdan yukarıdaki ayette göklerin ve yerin bitişik iken ayrıldığından bahsedilmesi, bu teori ekseninde yorumlanmış ve henüz on dokuzuncu yüzyılda keşfedilen bu teorinin en temel özelliklerinin Kur'an'da haber verildiği ileri sürülmüştür.<sup>397</sup>

<sup>393</sup> Burada örnek verilen “İnsanın Yaratılış Aşamaları”, “Hayvanın Karnında Sütün Oluşumu” ve “Rüzgarların Aşıl原因 Olması” ile ilgili ayrıca bkz. Aksoy, “M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı”, s. 314-322.

<sup>394</sup> Detaylı bilgi için bkz. Öztürk, **Kur'an ve Yaratılış**, s. 51-151.

<sup>395</sup> Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 430-432; İbn Atıyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, c. VI, s. 446; Râzî, **Mefâtih**, c. XXII, s. 22-24; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XI, s. 282-284.

<sup>396</sup> Caner Taslaman, **Big Bang ve Tanrı**, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2014, s. 199.

<sup>397</sup> Bu çerçevedeki açıklamalar için bkz. Neccâr, **Tefsîru'l-Âyâtî'l-Kevniyye**, c. II, s. 111; Yıldırım, **İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri**, c. VIII, s. 3905.



Her şeyden önce dil ve üslup açısından bakıldığında ayette haber formu değil, inşâî ifadelerin kısımlarından olan istifham formu kullanılmıştır. Bu bakımdan müfessirlerin belirttiği üzere, *أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا* “*Kâfirler görmüyorlar mı?*” ifadesinde istifham takrir, “görme” fiili ise “bilmek” manasındadır. Buna göre ayetin anlamı, “*Kâfirler, gökler ve yer bitişik iken onları bizim ayırdığımızı ve her canlıyı sudan bizim yarattığımızı bildikleri halde neden hale iman etmiyorlar?*” şeklindedir. Bu noktada tefsir kaynaklarında inşâ cümlesinin bir parçasını oluşturan, “gökler ve yerler bitişik iken ayrıldığı” bilgisinin muhataplara malum olduğu belirtilmiştir. Fakat bunun hangi yönden, ne tür bir bilgi olduğu hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bir yoruma göre bu bilgi ilâhî mucize olan Kur’an’da yer aldığından gözle görülmüş ve tanık olunmuş bir bilgi mesabesindedir. Diğer bir görüşe göre göklerle yerin bitişik olduğunu ve sonradan birbirinden ayrıldıklarını, hâricî bir bilgiye ihtiyaç duymadan akıl ile düşünüp anlamak mümkündür.<sup>398</sup> Râzî’nin yer verdiği başka bir görüşe göre ise Yahudi ve Hıristiyanlar, yer ile göğün bu halini biliyorlardı. Öyle ki Râzî Tevrat’ta şu bilginin zikredildiğini belirtmiştir: “Allah bir cevher yarattı. Sonra ona heybet gözüyle nazar etti de böylece o bir su oluverdi. Sonra ondan gökleri ve yeri yaratıp birbirinden ayırdı.”<sup>399</sup> Tevrat’ta geçen bu bilgi, Yahudilerle kurmuş oldukları münasebet yoluyla müşriklere intikal etmiştir. Bu itibarla müşrikler, bildikleri ve kabul ettikleri bir bilgi üzerinden *أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا* “*Kâfirler(Müşrikler) görmüyorlar (bilmiyorlar) mı?*” denilerek tabiat ayetleri üzerinde düşünmeye sevk edilmiştir. Ebu’s-Suûd (ö. 982/1574) müşriklerin bu bilgiyi bilmeseler dahi o dönemde Ehl-i Kitap âlimleri tarafından bilindiğine, bu bakımdan onlara sormakla veya onların kitaplarını okumakla bu bilginin öğrenileceğine işaret etmiştir.<sup>400</sup> Buna göre her hâlükârda Kur’an ibtidâî düzeyde bilinmeyen bir durumu haber vermemiş, aksine bir şekilde bilinen bir haberin/bilginin lazımı üzerinden konuşmuş ve bunu inşâî bir formda ifade etmiştir. Bu açıdan ayet, bir taraftan Allah’ın birliğine ve kudretine işaret kılınan kevnî bir olgu üzerinde muhatapları düşünmeye sevk etmekte, diğer yandan ise her şeye kadir olan Allah’a ibadet etmekten yüz çevirip hiçbir zararı ve faydası dokunmayan putlara ibadete yönelen müşrik inancı reddetmektedir.<sup>401</sup> Dolayısıyla hem üslup yapısını hem de bu anlam boyutunu dikkate aldığımızda ayette, tabiatın kozmolojik olarak varoluş mahiyetine dair epistemolojik seviyede bir haber verilmediği gibi, buna yönelik özel bir

<sup>398</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. III, s. 113.

<sup>399</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XXII, s. 137.

<sup>400</sup> Ebu’s-Suûd, **İrşâdu’l-Akli’s-Selîm**, c. VI, s. 65.

<sup>401</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XXII, s. 137.

vurgu da yapılmamıştır. Bilakis teşvik, ret ve uyarı türünden inşâî boyutta muhatapların zihin dünyasında tabiata dair tevhit eksenli bir tasavvurun oluşturulması hedeflenmiştir.<sup>402</sup>

### 2.2.2. Kıssalar

Kemiyet itibarıyla bakıldığında Kur'an'ın yaklaşık dörtte üçünün kıssalardan oluştuğu görülmektedir. Bu bağlamda genellikle Mekkî sûrelerde geçen Kur'an kıssaları; zaman, içerik ve üslup gibi değişik açılardan tasniflere tabi tutulmuştur. Ayrıca kıssaları tanımlamak için nebe', haber, hikâye ve mesel gibi farklı kavramlar kullanılmış ve bu kavramlara bağlı olarak birçok tarif yapılmıştır.<sup>403</sup> Bununla birlikte biz burada kıssa derken daha ziyade, geçmişte yaşanmış olaylara yönelik insanın tarihsel tecrübelerini ve zihinsel birikimlerini kastediyoruz ki Kur'an kıssaları büyük oranda bu çerçevededir. Diğer taraftan kıssaların kaynağı, bilinişliliği, tarihi gerçekliği, kıssa-tarih ve mitoloji ilişkisi gibi konular, Kur'an kıssalarıyla alakalı tartışılan temel meseleler arasındadır. Şöyle ki özellikle oryantalistler Kur'an'da anlatılan kıssaların çoğunun Kitâb-ı Mukaddes'te geçtiğini ya da nüzul döneminde bilindiğini belirterek, bu anlatıların kaynağının vahiy olmadığını iddia etmişlerdir. Bir başka yönden bilhassa çağdaş dönemde Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği meselesi gündeme getirilmiş, bu doğrultuda Muhammed Halefullah (ö. 1997) gibi isimler kıssaların, en azından bazılarının tarihte yaşanmadığını, mitolojik türden edebî anlatılar olduğunu ileri sürmüş, bu yaklaşımın karşısında olan çoğunluk ise kıssaların tarihsel gerçekliğini savunmuştur.<sup>404</sup> Çalışmada takip edilen usul ekseninde bu tür tartışmalara doğrudan girmeden ve müdâhil olmadan, haber ve inşâ üslubu açısından kıssaların genel çerçevede nasıl anlaşılması gerektiği hususunda bir değerlendirme yapılacak, daha sonra somut örnekler üzerinde durulacaktır.

Her şeyden önce vurgulamak gerekir ki geçmişte yaşamış peygamberlerin ve kavimlerin kıssaları, Kur'an'da çokça zikredilmekle birlikte, hem bu haberlerin aktarımında kullanılan üslup hem de bu haberlere yüklenen değer açısından tarihsel bir anlatı görünümünde değildir. Şöyle ki tarih, nesneler dünyasında olup biten hadiseleri, sosyal, siyasi, kültürel, ilmi vb. faaliyetleri, insanın farklı zamanlarda yapıp ettiklerini ve insana ait başarıları, savaşları, hataları ve yıkımları kısaca insanın bir şekilde ilişkili olduğu ve gerçekleştirdiği tüm fenomenleri nakledici ve bilgilendirici bir yöntemle tespit etmeye

<sup>402</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. XVII, s. 54.

<sup>403</sup> Bkz. İdris Şengül, **Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri**, Ankara, Otto Yayınları, 2019, s. 51-61; Mustafa Kara, **Güncel Değeri Açısından Kur'ân Kıssaları**, Samsun, Selâmet Yayınevi, 2011, s. 17-28.

<sup>404</sup> Bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, **Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasâî**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 170; Mustafa Öztürk, **Kur'an Kıssalarının Mahiyeti**, İstanbul, Kuramer, 2017, s. 77-147.

çalışırken,<sup>405</sup> Kur'an ise geçmişteki bu tür olaylara hedeflenen amaçlar doğrultusunda, ihtiyaç duyulduğu oranda anlam ve değer yükleyici bir üslupla yer vermektedir. Nitekim Mazharuddin Sıddîki şu ifadelerle bu noktaya işaret etmiştir:

“Kur'an, hiçbir dini topluluğun tarihi olmadığı gibi herhangi bir etnik grubun sîretini ve onun daha büyük dayanışma veya devlete doğru gelişmelerini de tasvir etmez. Daha derinlere gider ve bu milletlere iktidar ve refahı getiren veya onu çöküntüye götüren ve yok olmasına neden olan ideolojik ve psikolojik esaslarla, oradan kaynaklanan ahlakî tavır ve alışkanlıklarını tahlil etmeye çalışır. Kur'an'ın dinsel ve siyasal tarihin bazı olgularına değindiği bir gerçektir. Ancak onun meselesi olguların kendisi değil onların işaret ettiği ahlaktır.”<sup>406</sup>

Bu açıdan bilgi düzeyinde kıssaların pek çoğunun Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilmesine ya da nüzul döneminde biliniyor olmasına karşın, yer yer içerik olarak müdahalede bulunmak suretiyle Kur'an'ın bu kıssaları kendine has bir üslupla yeniden yapılandığı ve kıssalara dönüştürücü bir etkinlik kazandığı dikkate alınmalıdır. Buna göre salt haber düzeyinde bakıldığında, kıssaların ibtidâî bir bilgi niteliğinde olmadığı söylene de ilâhî irade amaçladığı ilkeler doğrultusunda bu kıssaları yeni baştan inşa etmiştir. Bu inşa faaliyeti hem kıssaların anlatımında hem de kıssalara yüklenen anlam ve değerle açığa çıkmaktadır. Söz gelimi Tevrat ve İncil'deki geçmişe dair haberler daha ziyade, tarihsel bir anlatı görünümünde iken, Kur'an'da bu tür haberlere tevhit, hakikat, kurtuluş gibi dinî ve ahlakî hedefler doğrultusunda ihtiyaç duyulduğu oranda, çeşitli anlatım tarzlarıyla yer verilmiştir.<sup>407</sup> Bu bakımdan Kur'an'da kıssalar yeniden inşa edilirken tarihsel bir yöneme bağlı kalınmadığı gibi geliş güzel bir usul de takip edilmemiştir. Aksine üslup ve değer itibarıyla belirli ilkelerden hareket edilmiş ki mecaz, kinâye, istiare, temsil, tahkiye ve tasvir gibi edebî ifade türleri üslupla ilgili esasları; Allah'a iman, tevhit ve ahiret gibi temel konular ise değerle alakalı ilkeleri oluşturmaktadır. Örneğin Kur'an kıssalarının en belirgin ifade özelliklerinden birisini oluşturan tahkiye üslubunda, anlatıma konu olan hadise (المحكي) aynı olmasına rağmen, anlatılış biçimlerinin (حكایات) müktezâ-i hâle uygunluğu bakımından farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu hususu Hâtib el-İskâfî şöyle izah etmiştir: “Kur'an'da geçmişe dair olayların aktarılmasında maksat lafızların olduğu gibi tekrar edilmesi değildir. Bilakis asıl maksat mananın zikredilmesidir. Çünkü lafızlar aynı da olsa farklı da olsa esas olan lafızların, kastedilen manayı ortaya çıkarmasıdır.”<sup>408</sup> Buna göre Kur'an'da tarihsel

<sup>405</sup> Kasım Şulul, **İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, s. 303.

<sup>406</sup> Mazharuddin Sıddîki, **Kur'ân'da Tarih Kavramı**, çev. Süleyman Kalkan, İstanbul, Pınar Yayıncılık, 1990, s. 62.

<sup>407</sup> Gündüz, **Kur'an'ı Anlamak**, s. 20.

<sup>408</sup> İskâfî, **Durratü't-Tenzîl**, c. II, s. 544.

olayların bilgisel/olgusal düzeyde “aktarımından” değil, başta Hz. Peygamber olmak üzere muhataplar tarafından dinî ve ahlakî birtakım hakikatlerin kavranması için ilâhî iradenin “tahkiyesinden” söz etmek daha isabetlidir. Bu bağlamda Elmalılı’nın şu açıklamaları Kur’an kıssalarının nasıl bir boyutta okunması gerektiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir:

“...ruh-u gayei mekasidine muteallık pek mühim hakikatleri izah ve tenvîr eden ve birçok Sürelerde muhtelif ibret ve intibah noktai nazarından bast veya işaret edilecek olan bu kıssalar Kur’ân’ın ifadesindeki nekahat ve letafet ve ciddiyet-ü belâğate bilhassa i’tina olunarak okunduğu zaman bunlardan alınacak olan dersi ibret ve ilham o kadar yüksek ve o kadar vazih ve feyyazdır ki kütübhaneler dolusu tarih kitapları okunub tetkik edilecek olsa elde edilecek dersi intibah, yükselmek için sarılınacak desatiri ibret bunlardan başka bir şey olmayacak ve bunların verdiği vuzuhi ilhamı vermeyecektir. Müfessirinin bir kısmı bâhusus mütekaddiminden bir kısmı bu kıssalar etrafında nüzuli Kur’ân’dan mukaddem deveran edegelen muhtelif rivayat hakikate nasıl götürdüğüne dair bir mukayese dersi vermişlerdi. Fakat tefsir mütaleasına ehl olmıyan birçokları bunları kıssaların tefsiri gibi telâkki etmiş ve nassı Kur’ân’dan ziyade bu rivayetlerin arkasında koşarak Kur’ân’ın açtığı hakikat tarikından ma’kûs bir surette istifadeye kalkışmışlar, dinî sünnetten ziyade mücerred garaibde aramak sevdasına düşmüşlerdir.”<sup>409</sup>

Elmalılı’nın bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere kıssalar, Kur’an dışında tabi bir bağlama sahip olsa da Kur’an’ın anlam dünyasında üslup ve değer açısından özellikle tevhit hakikati ekseninde yeni boyut ve bağlamlar kazanmıştır. Kıssaların Kur’an’da kazanmış olduğu bu yeni boyut ve bağlamlar, tarihte olanı bilinir kılmaktan ziyade, dinî ve ahlakî düzeyde şimdi-burada var olan muhatapın zihin dünyasını yapılandıran ve dönüştüren inşâî bir içerik taşımaktadır. Bu inşâî içeriği göstermesi bakımından pek çok ayette kıssalardan mesel, işaret, zikir, öğüt ve ibret olarak bahsedilmiştir.<sup>410</sup> Buna göre kıssalar, Kur’an’ın ana gayesini teşkil eden insanın hidayetinin en yoğun ve etkili araçlarını oluşturmaktadır. Bu bakımdan Kur’an kıssalarını saf bir olgu şeklinde düşünüp tabi bağlamlarına indirgeyerek tarihsel açıdan doğruluğunu ve gerçekliğini tartışmak bir yerde anlamını yitirmektedir. Zira Kur’an’daki kıssalar haber düzeyinde tarihsel “olgular” biçiminde değil, inşâî boyutta anlam üreten “değerler” olarak muhataba sunulmuştur. Daha önce belirttiğimiz gibi haber niteliği taşıyan olguların doğruluğundan ve yanlışlığından söz edilirken, inşâî manalar taşıyan değerlerin geçerli ve geçersiz olmasından bahsedilebilir. Değerlerin geçerli olup olmaması ise hedeflenen düşünceyi ve davranışı belirleyip

<sup>409</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili**, c. III, s. 2211.

<sup>410</sup> Bkz. el-A‘râf 7/177; en-Nahl 16/76; el-Kehf 18/32; Yâsîn 36/13; el-Hicr 15/75; Kâf 50/37; Hûd 11/120; Tâhâ 20/ 99; Yûsûf 12/111.

belirlememesiyle alakalıdır.<sup>411</sup> Dolayısıyla kıssaların anlamlı oluşunu sadece tarihsel açıdan doğru olup olmamalarında değil, belirli ilkeler çerçevesinde insanın düşüncelerini ve davranışlarını dönüştürmesinde aramak gerekir. Bu noktada bazı ayetlerde kıssalar bağlamında zikredilen “hak” vurgusunu<sup>412</sup> Kur’an’daki kıssaların zâhiri manada anlatıldığı şekliyle tarihsel açıdan doğruluğuna hamletmek yerine, bunlar üzerinden insanın kendi tarihiyle olan farklı ilişki biçimleri doğrultusunda ona kazandırılmak istenilen özellikle tevhit eksikliğini dinî ve ahlakî gayelerin gerçekliğine atfetmek daha isabetlidir. Nitekim Râzî, “*Peygamberlerin büyük haberlerinde, senin kalbini kuvvetlendireceğimiz her şeyi sana anlatıyoruz. Bunlarda sana hak, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir.*” (Hûd 11/120) ayetinde kıssalardan hak olarak söz edilmesini “tevhide, adalete ve nübüvve işaret eden apaçık deliller” şeklinde izah etmiştir.<sup>413</sup> Bu takdirde şayet bir mutabakat ilişkisi kurulacaksa bu ilişki öncelikle anlatılan kıssa ile tarihsel olgu arasında değil, kıssaya yüklenen anlam ile tarihin içinde olan insan için bu anlamın işaret ettiği dinî ve ahlakî ilke arasında olmalıdır.<sup>414</sup>

Bu noktada ilgili tartışmalara müdâhil olmadan Kur’an kıssalarının hak olarak nitelendirilmesini ve bu kıssaların tarihle olan ilişkisini biraz açabiliriz. Daha önce işaret ettiğimiz üzere tarih, insanın bir şekilde ilişkili olduğu ve gerçekleştirdiği hadiseleri, sosyal, siyasi, kültürel, ilmi vb. faaliyetleri, insana ait başarıları, savaşları, hataları ve yıkımları konu edinen bir alandır. Bu bakımdan tarih saat gibi mekanik bir alan olmayıp, bilakis insanın çok farklı edimlerini ve karmaşık ilişkilerini içinde barındıran son derece dinamik bir gerçeklik olarak tezahür etmektedir.<sup>415</sup> Bununla birlikte tarih bir gerçeklik olarak tezahür etse de tarihin içinde olan her şey haddi zatında gerçeklik vasfına sahip değildir. Ancak haddi zatında gerçeklik vasfına sahip olmayan şeyler de en nihayetinde tarihin bir gerçekliğidir. Şöyle ki tarihin içinde var olan farklı duygular, olgular, olaylar, ilişkiler, edimler ve bütün bunlara yönelik algılar öyle ya da böyle bir yaşanmışlıkla ilişkilidir. Bu nedenle tarihi salt

<sup>411</sup> Görgün, **İlâhî Sözün Gücü**, s. 134.

<sup>412</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/62; el-Mâide 5/27; Hûd 11/120; el-Kasas 28/3.

<sup>413</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XVIII, s. 313.

<sup>414</sup> Bu bakımdan Bakara 2/26 ayetinde “mesel”in hak oluşundan söz edilmesi son derece dikkat çekicidir. Zira “mesel” türünden anlatıların, literal düzeyde kurgudan ibaret olması itibarıyla hariçteki bir gerçekliğe mutabık olması mümkün değildir. Ancak edebî bir üslup olarak belirli anlamları zihinde canlandırmaya ve zihne yakınlığa imkân tanınması açısından temsil ile gerçeklik arasında bir ilişki kurulmaktadır. Nitekim bu noktaya dikkat çeken müfessirler ayette geçen mesel-hak ilişkisini, meselin vahiy, tevhit, nübüvvet ve ahiret gibi dinî hakikatleri beyan etmesi, açığa çıkarması ve zihinlere yerleştirmesi yönünde yorumlamıştır. Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, c. I, s. 407; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. I, s. 358; Muhammed Reşid Rîzâ, **Tefsîru’l-Menâr**, Mısır, el-Heyetü’l-Mısriyye, 1990, c. I, s. 198.

<sup>415</sup> Belirli aralıklarla saat gibi düzenli tekrarlanan olaylar, tarihin konusu olamaz. Çünkü bu tür olaylarda başlama özelliği ve edim çeşitliliği yoktur. Bkz. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, “Tarih Kavramı”, çev. Ali Irgat, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem - Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, Doğubaki Yayınları, 2014, s. 138.

anlatıldığı şekliyle yaşanmış birtakım gerçekliklere indirmek, tarihin bu dinamizmini ortadan kaldırarak bir anlamda mekanik bir alana dönüştürmektir ki bu durum tarihi yapan insanı da mekanik bir varlığa dönüştürmek demektir. Çünkü tarih ile insanın çok sıkı bir ilişkisi vardır. Ta ki insanın bir şekilde ilişkili olmadığı fenomenler tarih kapsamında değerlendirilmez.<sup>416</sup> Bu bakımdan tarih, insanla ve onun yapıp ettikleriyle başlamış, böylece devam etmektedir. Dolayısıyla insanın tarihle bu derece sıkı bir ilişkisi olduğunu dikkate aldığımızda, Kur'an'ın dörtte üçünde kıssalardan bahsedilmesi daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira tarih son derece karmaşık ve yoğun ilişkileri içinde barındıran bir gerçeklik olarak tezahür ettiğinden Kur'an, insanın bu gerçeklikle ilişkisini büyük oranda kıssalar üzerinden kurmaktadır. Şöyle ki insanın nesneler dünyasındaki varoluş serüveni hep tarihin içinde gerçekleştiğinden, Kur'an bu serüveni anlamlı kılan pek çok kıssa zikretmiştir. Bu itibarla kıssalar, geçmişe atıfla insanın bu tarihsel serüveni tevhit ve ahiret inancı gibi belirli ilkeler ışığında kavramasını sağlarken şimdiye nispetle ise belirlenmiş ilkeler doğrultusunda insanın içinde bulunduğu tarihi inşa etmesine imkân tanımaktadır. Neticede insanın varoluş serüveninin gerçekleştiği ve son derece karmaşık ilişkileri içinde barındıran tarih bir gerçeklik olarak ortaya çıkmakta ve insanın içinde bulunduğu bir gerçeklik olarak devam etmektedir. Buna göre tarihin aktarımı olan kıssalar, geçmişe dönük olarak bu gerçekliğin değişik yönleriyle kavranmasını ve kavranmış olan gerçeklik içerisinde nasıl davranılması gerektiğini sağlayan bir etkinliğe sahiptir. Yani kıssalar sadece insanın geçmişini aydınlatan bir görev görmemekte, bunun yanı sıra şimdi-buradaki insanın belirli ilkeler ekseninde kendi tarihiyle karmaşık ilişki biçimlerini anlamlı kılan ve yapılandıran bir fonksiyon icra etmektedir ki kanaatimizce Kur'an'da kıssaların "hak" olarak nitelenmesi böyle bir bağlamda anlaşılmalıdır. Şöyle ki kıssalar geçmişe referansla bir tarih bilinci oluşturması, içinde bulunulan tarihe yönelik bir farkındalık uyandırması ve bu farkındalığa göre yaşamının imkânlarını ve modellerini sunması itibarıyla hakikati temsil etmektedir. Buna göre Kur'an'daki kıssalar belirli bir tarihin değil, sürekli tarihin içinde var olan insanın gerçekleridir. Kur'an kıssalarının yer, zaman ve şahıs gibi tarihi unsurlardan olabildiğince arındırılarak muhataplara sunulması, bu kıssaların belli bir tarihin anlatısı görünümünde olmadığını bir göstergesidir.

Bu açıdan Kur'an kıssalarında tarihin ve hayatın karmaşık ilişkileri ve yaşanmışlıkları farklı boyutlarıyla insana sunulmakta, böylece insanın kendi tarihiyle olan farklı ilişki biçimleri inşa edilmektedir. Meseleye bu açıdan bakıldığında bir kıssanın

<sup>416</sup> Örneğin doğal olaylar, fiziksel ve kimyasal oluşumlar tarihin konusu olmaz. Bu tür olguların tarihin konusu olması, insanın bunlarla olan ilişkisine bağlıdır. Yani bunların tarihsel olma özelliği, insanın eylemlerine yaptığı etki ile alakalıdır. Bkz. Schelling, "Tarih Kavramı", s. 115; Kubilay Aysever, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 13.

Kur'an'ın anlam dünyasında içerik olarak nasıl dönüştürüldüğünü ve üslup itibariyle nasıl okunduğunu dikkate almadan, zâhiri manada anlatıldığı şekliyle tarihsel bir olayın yaşanmışlığına indirgemek doğru olmadığı gibi, Kur'an kıssalarını tarihten tamamen soyutlayarak sadece birtakım ahlakî mesajlar ve ibretler içeren mitolojik türü anlatılara indirgemek de doğru değildir. Zira kıssalar salt tarihsel bir olay olmanın ötesinde, Kur'an'ın anlam dünyasında hem içerik hem de anlatım biçimi olarak yeni bir boyut kazanmıştır. Bununla birlikte Kur'an ilgili kıssayı tarihsel alandan tamamen koparmamış, aksine kıssanın ana teması ve içerdiği temel ilkeler itibariyle tarihteki bir yaşanmışlık zeminine oturtmuştur. Söz gelimi Hz. Peygamber'in kendi kavmiyle mücadelesini destekleyen ve takviye eden Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ gibi geçmiş peygamber kıssalarında bu yaşanmışlık vurgusunun belirgin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>417</sup> Şöyle ki Hz. Peygamber'in tevhit davasının ve mücadelesinin haklılığını teyit eden ve onu bu yolda destekleyen bu tür kıssalar, benzer bir mücadelenin tarihsel örneklerini temsil etmektedir. Bu bakımdan bu tür kıssaların tarihte yaşanmadığını, tamamen mitolojik türü anlatılar olduğunu söylemek kanaatimizce doğru olmaz. Zira bu kıssaların kategorik olarak kurgusal olduğu düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in tevhit mücadelesini destekleme ve haklı kılma yönündeki etkileyciliğini ve ikna ediciliğini yitirmesi kaçınılmazdır. Buna göre belirli bir tarihsel dönemde ve ortamda vuku bulan Hz. Peygamber'in tevhit mücadelesi ne kadar gerçekse, geçmiş peygamberlerin kendi kavimleriyle olan tevhit mücadelesini anlatan kıssalar da tarihsel bir yaşanmışlık olması itibariyle o kadar gerçektir. Nitekim kıssalardaki bu gerçeklikle diğer bir gerçeklik yani Hz. Peygamber'in tevhit mücadelesi takviye edilmektedir. Bu açıdan insanın içinde bulunduğu tarihsel gerçekliklerle olan ilişkisi, geçmişte yaşanmış benzer tarihsel gerçekliklere atıf yapılmak suretiyle yapılandırılmakta, böylece ilgili kıssa sürekli tarihin içinde bulunan insanın bir gerçekliğine dönüşmektedir. Buna göre Kur'an kıssalarının mitolojik olduğunu iddia etmek, bu kıssaların tarihle dolayısıyla gerçeklikle olan ilişkisini koparmak demektir. Çünkü mitolojinin, her ne kadar gerçekliği anlamlandırmada bir anlatım biçimi olduğu söylene de belirli bir tarihsel dayanağı ve yaşanmışlığı olmadığı gibi tarihte hep tahrif yönü ağır basan bir söylem türü olmuştur.<sup>418</sup> Ancak bu durum Kur'an'da anlatılan kıssaların mecaz, temsil ve kinâye gibi her türlü edebî unsurdan arındırılarak tamamen zâhiri manada anlaşılması gerektiği sonucuna götürmemelidir. Bu nedenle bize göre hak vurgusu,

<sup>417</sup> Nitekim Kur'an'da anlatılan Hz. Mûsâ kıssası üzerine yapılan bir çalışmada, bu kıssanın farklı boyutlarıyla Hz. Peygamber'in tevhit mücadelesini tasvir ettiği ortaya konulmuştur. Bkz. Mahmut Ay, **Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak, Hz. Musa Örneği**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, 91-114.

<sup>418</sup> Hatice Kelpetin Arpaguş, "Mitoloji, Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, sy. 25, c. II, s. 17.

tarihsel bir gerçekliği ve yaşanmışlığı ifade etmekle birlikte, ilgili kıssanın Kur'an'ın anlam dünyasında içerik olarak nasıl dönüştürüldüğü ve üslup itibariyle nasıl okunduğu dikkate alınmadan, zâhiri manada anlatıldığı şekliyle geçmişteki bir tarihsel gerçekliği ve yaşanmışlığı bildirmemektedir. Zaten teknik olarak bakıldığında “hak” sözün değil, sözün işaret ettiği varlığın bir sıfatıdır ki bunun zıttı batıldır. Bu bakımdan kıssalardaki hak vurgusu, bir varlık olarak tezahür eden geçmişle ve geçmişin yaşanmışlıklarıyla ilişkilidir. Bununla beraber Kur'an kıssalarındaki bu gerçeklik ve yaşanmışlık, belirli ilkeler suretinde ortaya çıkmaktadır ki bu noktadaki en temel ilke tevhihtir. Öyle ki bu ilkeler, şimdi-buradaki insanın kendi tarihiyle olan farklı ve karmaşık ilişki biçimlerini tayin etmekte ve anlamlı hale getirmektedir. Sonuç olarak Kur'an kıssalarını çizmiş olduğumuz bu anlam dünyası içerisinde okumak, bunları salt tarihsel bir haber düzeyine indirgemekten çok daha kapsamlı, etkileyici hatta gerçekçi bir zemine sahiptir. Kur'an dilinin en karakteristik özelliklerinden biri olan haber ve inşâ üslubunun böyle bir okumaya imkân vermektedir. Bu bakımdan meselenin daha iyi anlaşılması adına bazı Kur'an kıssalarını haber ve inşâ üslubu açısından inceleyebiliriz.

### 2.2.1. Hızır-Mûsâ Kıssası

Kur'an'da Mekki orta dönemde nazil olan Kehf sûresinin 18/60-82 ayetlerinde, Hızır-Mûsâ kıssasından bahsedilmiştir. Kıssayı genel hatlarıyla özetleyecek olursak Mûsâ beraberindeki gençle birlikte, Hızır'la buluşacakları iki denizin birleştiği yere yolculuk yapar ve burada Allah'ın kendi katından rahmet verdiği ve ilim öğrettiği sâlih bir kulla buluşur.<sup>419</sup> Hz. Mûsâ, Allah tarafından Hızır'a verilen ilmi öğrenmek maksadıyla ona tabi olmayı ister. Bu talebine karşılık Hızır, kendisiyle birlikte bulunmaya ve hakikatini kuşatamayacağı durumlarda sabredemeyeceğini belirtir. Mûsâ ise kendisine tabi olma hususunda sabır göstereceği ve hiçbir işte âsi davranmayacağı yönünde Hızır'a söz verir. Bunun üzerine Hızır, Mûsâ'nın talebini kabul eder ve böylece yolculukları başlar. Öncelikle bir gemiye binerler. Hızır gemide bir delik açınca Mûsâ, “*Sen onun ahalisini boğmak için mi gemiyi deldin? Kuşkusuz büyük ve hayret verici bir iş yaptın!*” sözleriyle tepki gösterir. Hızır, kendisiyle olmaya asla sabredemeyeceğini ve kendisine soru sormaması gerektiğini Mûsâ'ya hatırlatır. Mûsâ, verdiği sözü unuttuğu için mazur görülmesini ve arkadaşlıklarının zora sokulmamasını söyleyerek yolculuğa devam ederler. Bu kez erkek bir çocukla karşılaşır ve Hızır derhal o çocuğu öldürür. Bunu gören Mûsâ kendisini tutamayarak, “*Bir cana karşılık olmaksızın masum bir cana mı kıydın! Andolsun ki çok korkunç bir iş yaptın!*” der.

<sup>419</sup> Bu salih kulun ismi Kur'an'da zikredilmese de hadislerde Hızır olarak kaydedilmiş ve bu isimle şöhret bulmuştur. Bkz. Buhârî, “İlim”, 3; Müslim, “Fezâil”, 46.



Hızır bunun üzerine Mûsâ'ya tekrar kendisiyle birlikte olmaya sabredemeyeceğini hatırlatır. Mûsâ ise *“Şayet bundan sonra sana bir şey soracak olursam, artık benimle arkadaşlık etme!”* diyerek özrünü bildirir. Hızır son defa özrünü kabul eder ve yeniden yola koyulurlar. Bu defa uğradıkları bir şehrin halkından yemek talep ederler. Ne var ki şehrin halkı kendilerini misafir etmek istemez. Bu esnada şehirde yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar bulurlar ve Hızır o duvarı hemen onarıverir. Mûsâ yine sabredemeyerek, *“Dileseydin yaptığın bu iş mukabilinde bir ücret alabilirdin.”* der. Bunun üzerine Hızır, artık yolun sonuna geldiklerini belirterek Mûsâ'nın sabredemediği hususların te'vîlini/hakikatini şöyle açıklar: *“O gemi denizde çalışan yoksul bazı kimselere aitti. Onların ilerisinde (her sağlam) gemiyi gasbeden bir hükümdar vardı. Bu yüzden o gemiyi kusurlu yapmak istedim. Çocuğa gelince, onun ebeveyni mümin kimselerdi. Bu sebeple onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk. Böylece rablerinin onlara bu çocuğun yerine daha temiz, hayırlı ve merhamete daha yakın olanını vermesini istedik. Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğun idi. Altında onlara ait bir hazine vardı. Babaları da salih bir insandı. Rabbin onların olgunluk çağına erişmelerini ve rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını irade etti.”* Hızır, Mûsâ'nın sabredemediği şeylerin hakikatlerinin bu şekilde olduğunu ve bütün bunları kendi görüşüne göre yapmadığını açıkladıktan sonra kıssa biter.

Bu kıssa özellikle tefsir, hadis ve tasavvuf kaynaklarında farklı açılardan ele alınmış, olayın ayrıntılarına, kıssadaki aktörlerin kimliğine ve farklı kültürlerdeki izdüşümüne dair geniş açıklamalarda bulunulmuştur.<sup>420</sup> Bu bakımdan anlatılan kıssanın bizzat kendisi üzerine yoğunlaşılması, tarihsel bir olgu ve haber düzeyinde okunmaya çalışıldığının bir göstergesidir. Ancak bu okuma biçimi beraberinde birtakım zorlukları getirmektedir. Şöyle ki Hz. Mûsâ'nın sorularına cevap olarak sunulan gerekçeler içerisinde genel olarak iki tanesi makul karşılanırken, çoğunun öldürülmesinin nedeniyle ilgili yapılan açıklama, Allah'ın adaleti, temel ahlakî değerler ve hukûkî normlar açısından bazı soru işaretlerini içinde barındırmaktadır. Müfessirlerden bir kısmı bu sorunu aşmak için öldürülen çocuğun buluş çağına ermiş, âsi ve kâfir bir kimse olduğunu, dolayısıyla hukûkî açıdan öldürülmeyi hak ettiğini belirtmiştir. Diğer bazıları ise ileride âsi ve kâfir olacağı vahiy ve peygamber tarafından bildirilmesi durumunda, küçük yaşta bir çocuğun öldürülmesini mümkün görmüştür. Bu noktada Mâtürîdî itiraz kabilinden, “Allah ileride kâfir olacağını bildirerek

<sup>420</sup> Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, sy. 15, c. XIV, s. 245-281; İman bint Abdurrahmân Mahmûd Mağribî, “Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım”, çev. Mustafa Şentürk, **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, c. V, s. 173-208; Necmeddin Bardakçı, **Hakikatin Keşfi-Hz. Musa ve Hızır**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2019, b.e.

küçük yaşta bir çocuğun öldürülmesini emrederken o zaman niçin pek çok zalim kimsenin, hatta İblîs ve askerlerinin kötülük yapacağını bildiği halde bütün bunlara izin verdi.” şeklinde bir soru sormuştur. Mâtürîdî bu soruya çocuğun öldürülmesinin bir imtihan aracı kılınması ve Allah’ın lütfunun ve ihsanının bir göstergesi olması yönüyle cevap vermeye çalışmıştır. Diğer taraftan çağdaş dönemde bazı araştırmacılar, genel manada Kur’an kıssalarının Arapların muhayyilesinde bulunan mitolojik anlatılar olduğu düşüncesinden hareketle, Hızır-Mûsâ kıssasının Gılgamış destanının bir parçasını oluşturduğunu ileri sürmüştür.<sup>421</sup> Öte yandan meseleyi kelâmî bir boyutta tartışan İlhami Güler’e göre tarihsel bir hadise olarak düşünüldüğünde Hızır’ın çocuğu öldürmesi, olayın yaşandığı dönemin mahallî/yerel ahlakî normlarını yansıtmakta olup bu durumu, Allah’ın ahlak ve adaletiyle ilişkilendirmek doğru değildir.<sup>422</sup>

Hızır-Mûsâ kıssası salt haber düzeyinde okunduğunda, bazı soru işaretlerinin ortaya çıkması ve farklı yorum arayışlarına gidilmesi kaçınılmazdır. Hâlbuki bu kıssa tarihte yaşanmış bir olgu olarak kabul edilsin ya da edilmesin veya nüzul öncesi dönemde bir şekilde biliniyor olsun Kur’an’ın anlam dünyasında, tarihi ve bilindiği bağlamı aşan inşâî bir boyut kazanmıştır. Bu inşâî boyut hem kıssanın Kur’an’daki anlatım tarzıyla hem de kıssa üzerinden gerçekleştirilmek istenen dinî ve ahlakî düzeydeki zihinsel dönüşümle ilişkilidir. Bu noktada kıssanın ٓ edatı ile başlaması dikkat çekicidir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Kur’an’da toplam 68 yerde zikredilen ٓ edatı, genellikle kıssalar ekseninde muhatabın zihin dünyasında yer edinen bir durumun tahkiyesi bağlamında geçmekte ve başında اذکر “hatırla” şeklinde mahzuf bir emir fiili takdir edilmektedir. Bu emir fiili ilgili kıssayı çeşitli dinî ve ahlakî mesajlara ulaşmak için hatırlanması, tefekkür edilmesi ve üzerinde düşünülmesi gereken bir zikre dönüştürerek inşâî bir boyuta taşımaktadır. Ayrıca kıssanın anlatım tarzı itibarıyla kişi, mekân ve zaman gibi tarihsel unsurlardan soyutlanarak Kur’an’a konu olması bu inşâî boyutun diğer bir göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında kıssa tarihsel bir görünüm arz etmekten ziyade, insanın içinde bulunduğu varlıkla ve hakikatle olan ilişkisinin varoluşsal sınırlılıklarına ve imkânlarına yönelik bir bilinç oluşturmaktadır. Buna göre Hızır Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığı gerçeğini, Mûsâ ise insanın hakikatle özellikle de gaybla olan ilişkisinin sınırlılığını somutlaştırmakta, bir anlamda temsil etmektedir.<sup>423</sup> Bu bağlamı

<sup>421</sup> Muhammed Arkoun, **Kur’an Okumaları**, çev. A. Zeki Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 183.

<sup>422</sup> Güler, **Allah’ın Ahlakiliği Sorunu**, s. 105. Hızır-Mûsâ kıssasında çocuğun öldürülme meselesine dair detaylı değerlendirme için bkz. Bayram Demircigil - Soner Aksoy, “Anlam ve Değer Açısından Kur’an’da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi”, **Marife**, 2021, sy.1, c. XXI, s. 231-252.

<sup>423</sup> Mustafa Öztürk, **Kıssaların Dili**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 185.

dikkate alan Taberî'ye göre Hızır-Mûsâ kıssasının Kur'an'da anlatılması, özelde Hz. Peygamber'i genelde ise müminleri eğitime (te'dîb), onların imanını ve bu yoldaki kararlılıklarını pekiştirme amacı taşımaktadır. Özellikle ilâhî vahyi yalanlayan ve Hz. Peygamber'le alay eden müşriklerin cezalandırılması noktasında acele edilmemesi, onların inkârlarına ve baskılarına sabredilmesi doğrultusunda bir mesaj içermektedir. Zira her ne kadar müşrikler mevcut durum açısından belli bir güce ve otoriteye sahip olsalar da akıbetlerinin en nihayetinde Allah'ın düşmanlarının akıbeti gibi olacağı vurgulanmaktadır.<sup>424</sup> Böylece son derece somut ve etkileyici bir anlatımla Hızır-Mûsâ kıssası üzerinden hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı, mevcut durumların ve görünen şeylerin nihai hakikatinin insan tarafından kavranamayacağı, buna karşın Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı yönünde başta Hz. Peygamber olmak üzere müslümanlara bir varlık bilinci kazandırılmaktadır.<sup>425</sup> Şöyle ki bir şekilde muhatapların tarihsel hafızasında yer edinen bu kıssa, Kur'an'ın anlam dünyasında farklı bir boyuta taşınarak Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı, insanın bilgisinin ise sınırlı olduğu ilkesi ekseninde okunmakta, böylece Hz. Peygamber ve müminler özelinde insanın içinde bulunduğu varlık dünyasındaki ilişki biçimleri bu ilke ışığında inşa edilmektedir. Bu bakımdan Hızır'ın yaptığı fiillerin iç yüze anlatılırken sıklıkla "te'vîl" ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir. Hatırlanacağı üzere "te'vîl", bir şeyin künhüne, mahiyetine ve hakikatine yönelik bilgi sahibi olmak demektir. Buna göre kıssa, tarihsel bir anlatı ve olgusal bir önerme niteliğinde olmaktan ziyade, hakikatin bilgisine dair insanın zihninde bir tasavvur inşa etmektedir. Bu tasavvur bir yandan, insanın içinde bulunduğu varlık dünyasındaki hakikatle olan bağının sınırlı oluşuyla ilişkiliyken, diğer taraftan her şeyi ilmiyle kuşatan Yüce bir yaratıcının varlığıyla alakalıdır.<sup>426</sup> Dolayısıyla salt bir haber olarak kıssaya yaklaşmak hukûkî, kelâmî ya da diğer başka tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bunun yerine ilgili kıssayı, Kur'an'ın dünyasında dil ve üslup itibarıyla nasıl okunduğunu, ne tür bir anlam ve değer kazandığını dikkate alarak varlığın bilgisine dair insanda bir tasavvurun inşa edilmesi açısından ele almak çok daha etkileyici, esaslı ve kuşatıcı bir ufka sahiptir.

<sup>424</sup> Taberî'ye göre muhatap müşrikler hakkındaki hakikat dünyada kılıçla helak olmaları, ahirette ise azaba çarptırılmaları şeklinde tecelli edecektir. Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XVIII, s. 91.

<sup>425</sup> Nitekim aşağıdaki ayette de savaşın müminlere farz kılınmasıyla ilişkili olarak insanın varlığa yönelik bilgisinin sınırlı olduğu, Allah'ın ise gerçek manada her şeyi bildiği beyan edilmektedir: *"Savaş hoşunuza gitmediği halde size farz kılındı. Olur ki bir şeyden hoşlanmadığınız halde o şey sizin için hayır, sevip istediğiniz bir şey ise sizin için şer olur. Allah bilir, siz ise bilemezsiniz."* (el-Bakara 2/216).

<sup>426</sup> Demircigil - Aksoy, "Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi", s. 245.

## 2.2.2. Fîl Olayı

Erken dönem Mekki sûrelerinden olan Fîl sûresinde, İslam öncesi dönemde Kabe'yi yıkmaya gelen Ebrehe ve ordusunun helak edilişinden şu şekilde bahsedilmiştir: “*Rabbîn Fîl ordusuna ne yaptı, görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Onların üzerine pişkin tuğladan yapılmış, taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı? Sonuçta Allah onları yenilip ezilmiş ekine çevirdi.*” (el-Fîl 105/1-5). Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in doğumundan yaklaşık üç ay önce dinî, siyasî ve ekonomik sebeplerle Kabe'yi yıkmak için Mekke üzerine yürüyen Yemen valisi Ebrehe ve ordusu, beraberindeki fillerle birlikte Ebâbîl olarak isimlendirilen kuşlar vasıtasıyla bozguna uğratılmıştır. Tefsir kaynaklarında bu olayın tarihine, sebeplerine, nasıl gerçekleştiğine ve ne tür sonuçlar doğurduğuna dair değişik rivayetler nakledilmiştir.<sup>427</sup> Bu tür bilgiler kıssanın tarihsel arka planının anlaşılması bakımından son derece değerlidir. Ancak bu tür rivayetler Elmalılı'nın ifadesiyle Kur'an nassının değil, tarihsel açıdan kıssanın tefsiri olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada en azından tezimiz itibariyle odaklanılması gereken husus, bu kıssanın üslup, anlam ve değer itibariyle Kur'an'a nasıl konu olduğudur. İlk olarak işaret edecek olursak kıssanın, **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ** şeklinde istifham formuyla başlaması, haber veya bilgi düzeyinde Kur'an'a konu olmadığını göstermektedir. Zira **أَلَمْ تَرَ** “Görmüyor musun?” formundaki ifade tarzı, Kur'an'da toplam otuz üç ayette geçmekte olup bu yerlerde genel anlamda istifham “takrir”, görme fiili ise “bilmek” manasındadır. Buna göre sözü edilen Fîl olayının Hz. Peygamber ve muhataplar tarafından bir şekilde bilindiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zemahşerî bu ifadeyi şöyle izah etmiştir: “Şüphesiz sen Allah'ın Habeşli Fîl ordusuna yaptığının izlerini görüp buna yönelik haberleri işittin ya işte bu müşahade yerine geçer.”<sup>428</sup> Ayrıca benzer ifadelerin zikredildiği Fecc 89/6 ayeti bağlamında geçmişe dair bu tür haberlerin bilindiğini söyleyen Râzî'ye göre Yüce Allah, **أَلَمْ تَرَ** “Görmedin mi?” ifadesini, “Bilmiyor musun? Hani biliyorsun ya!” anlamında kullanmıştır.”<sup>429</sup>

Bu açıdan Kur'an, muhataplar tarafından bir şekilde bilinen ve tecrübe edilen tarihsel bir olgunun/haberin kendisi üzerinde değı, onun gerektirdiklerinden hareketle konuşmuştur. Bu takdirde odaklanılması gereken husus, önemli olmakla birlikte tarihin bir konusu olması cihetiyle kıssanın kendisi değil, vahyin bir parçası olarak Kur'an'da nasıl bir anlam ve değer kazandığıdır. Bu durum aynı zamanda kıssanın nüzul dönemi itibariyle

<sup>427</sup> Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, c. XXIV, s. 605-616; Ebû Muhammed el-Beğavî, **Me'âlimu't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 1997, c. V, s. 304-308; İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. VIII, s. 483-490.

<sup>428</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. IV, s. 799.

<sup>429</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XXIII, s. 121.

müktezâ-i hâle uygunluğunun doğru bir şekilde kurulmasını da gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan müktezâ-i hâl kıssanın tarihsel karşılığından ziyade, vahyin nüzul dönemindeki izdüşümünün tespit edilmesiyle alakalıdır. Buna göre tarihsel açıdan Kabe'yi yıkmaya çalışan Ebrehe ordusunun kuşlarla nasıl helak edildiğinin mahiyetine, bunun mucizevî bir durum mu yoksa doğal bir olgu mu olduğuna yönelik farklı yorum arayışlarına gidilmesi, bir yerde anlamını yitirmektedir. Zira her hâlükârda bu olay ilâhî bağlamda Allah'ın kudretinin ve ilminin somut göstergelerinden birisi olarak okunmuş ve buradan hareketle muhatapların zihin dünyasında dinî ve ahlakî boyutta bir dönüşüm amaçlanmıştır. Kıssanın Kur'an'da istifham formlarıyla anlatılması ve kıssa içerisinde gerçekleşen bütün olayların failinin Allah olduğuna vurgu yapılması, bu dönüşümün dilsel enstrümanlarını teşkil etmektedir. Fîl kıssası üzerinden amaçlanan zihinsel dönüşüme bakıldığında ise çeşitli varlıkları Allah'a ortak koşan müşriklere bir uyarı yapıldığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki kendilerini böyle zor bir durumdan kurtararak çok büyük bir nimet bahşeden Allah'ı bırakıp, hiçbir faydası dokunmayan putları O'na ortak koşan müşriklerin inkârcı tutumu reddedilmiş ve bu inkârlarından vazgeçerek bir an önce tek olan Allah'a iman etmeye davet edilmişlerdir. Nitekim Ferrâ Fîl sûresinden sonra gelen Kureyş sûresini önceki sûrenin devamı olarak değerlendirmiş ve burada emir ifadesiyle zikredilen, “*Kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve her çeşit korkudan emin kılan şu evin rabbine ibadet etsinler.*” (Kureyş 106/3-4) ayetini Fîl sûresine bağlamıştır.<sup>430</sup> Dolayısıyla muhatapların tarihsel hafızasında yer edinen ve derin bir etkisi olan Fîl olayı üzerinden inşâî boyutta özellikle müşriklere kınama, uyarı, hatırlatma ve ikazda bulunulmuş, böylece onları şirk düşüncesinden vazgeçirerek kendilerini zor durumdan kurtaran Allah'ın birliğine iman etmeleri ve yalnızca O'na ibadette bulunmaları hedeflenmiştir. Dikkat edilirse tarihte bir şekilde karşılığı olan kıssa, tevhit ilkesi ekseninde muhataplarda bir kavrayış oluşturmakta, bu bakımdan insanın içinde bulunduğu tarihteki varlıklarla ilişki biçimlerini yapılandıran bir işlev görmektedir.

Bu noktada yeri gelmişken Fîl kıssası özelinde kıssaların Kur'an'da gaybî haberler olarak tanımlanmasıyla bu haberlerin muhataplar tarafından ya da Kur'an nazil olmadan önce biliniyor olması arasındaki ilişkiye kısaca işaret edebiliriz. Böyle bir soruyu gündeme getiren Kâdî Abdülcebâr bu durumu şöyle izah etmiştir:

“*ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ*” ayetiyle ilgili olarak, bu tür haberler Hristiyanlar ve başkaları tarafından bilinmesine rağmen nasıl oluyor da bunların gayb haberleri olarak vahyedilmesi doğru oluyor? şeklindeki bir soruya cevabımız şu şekildedir: Diğer Araplar gibi Hz. Peygamber de bu tür haberlerin ayrıntısına vakıf olacak kadar bilgi

<sup>430</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Mısır, Dâru'l-Mısriyye, t.y., c. III, s. 293.

sahibi kimselerle bir arada bulunmamıştır. Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğu bilinsin diye Allah, bu tür gaybî haberleri ona bildirdiğini beyan etti. Bundan dolayı ayette, *'İçlerinden hangisi Meryem'i himayesine alacak diye kura çekmek üzere kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin'* (Âl-i İmrân 3/44) buyrulmuş ve ardından Meryem hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. İşte bu, Hz. Peygamber'in en büyük mucizelerinden birisidir.”<sup>431</sup>

Burada sorulan sorunun oldukça yerinde olduğunu ne var ki Kâdî Abdülcebbar'ın cevabının Kur'an'ın geçmişe yönelik verdiği haberlerin onun icâzına delalet ettiği kabulüne bağlı olduğundan yeteri kadar açık olmadığını söyleyebiliriz. Bize göre Kur'an'da kıssaların gayb olarak nitelendirilmesi, haber ve bilgi düzeyinde bu kıssaların gerek muhataplar gerekse de diğer farklı topluluklar tarafından hiçbir şekilde bilinmediğini gerektirmez. Çünkü bu kıssalar birileri tarafından bilinse dahi geçmişte yaşanan hadiseler olması hasebiyle mevcut muhataplar için epistemik açıdan gayb kapsamındadır. Burada daha önemli bir husus şu ayette Hz. Nûh'la alakalı kıssa anlatıldıktan sonra, Hz. Peygamber'e vahyedilen bu haberlerin gayb olduğunun, onun ve kavminin daha önce bu haberleri bilmediğinin beyan edilmesidir: *“(Ey peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin! Sabret! Hiç şüphesiz eninde sonunda güzel sonuç müttakilerindir.”* (Hûd 11/49). Kurtubî'nin işaret ettiği üzere muhatapların Nûh kıssasına dair bir şeyler işitmeleri, onların Kur'an'da anlatıldığı şekliyle kıssayı bildikleri manası taşımamaktadır.<sup>432</sup> Bu noktada önemli bir ayrıntı, ayette sana haber verdiğimiz ifadesi yerine özellikle *نُوحِيهَا إِلَيْكَ* “sana vahyettiğimiz” ifadesinin kullanılmasıdır. Buna göre bu kıssalar, Hz. Peygamber'e tarihte yaşanmış bir bilgi olarak değil, bir vahiy olarak haber verilmektedir. Bu bakımdan özellikle Hz. Peygamber ve kavminin Kur'an'da anlatılan bu kıssaları bilmediğinin belirtilmesi, vahye konu olması itibarıyla Hz. Peygamber'in bu haberleri başkalarından öğrenmediği vurgusunu içermektedir.<sup>433</sup> Böyle bir vurgu, Hz. Peygamber'e vahyedilen kıssalar ile muhataplarca işitilen ya da çeşitli topluluklar tarafından bilinen benzer anlatıların aynı düzeyde olmadığını da ispat etmektedir. Öte yandan ilgili haberlerin *أخبار* değil de *أَنْبَاء* kelimesiyle ifade edilmesi dikkat çekicidir. Şöyle ki *nebe'*, haber verilenin farkında olmadığı, bununla birlikte haber verilen üzerinde büyük bir etki ve tesir oluşturan anlatılar manasındadır ki kıssalar da böyledir. Ayrıca yukarıdaki ayetin devamında inşâî beyanların yaygın formu olan emir ifadesiyle Hz. Peygamber'e hitaben, *فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ* “Sabret hiç şüphesiz eninde sonunda güzel sonuç müttakilerindir.” denilmesi, ilgili kıssanın Hz. Peygamber'in tevhit mücadelesini takviye eden bir boyutta

<sup>431</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 87.

<sup>432</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 49.

<sup>433</sup> Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, c. IV, s. 215.

okunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kıssalar bir haber olması cihetiyle mevcut muhataplar ya da Ehl-i Kitap gibi topluluklar tarafından bir şekilde bilinse de vahyin anlam dünyasında ifade ediliş biçimi ve muhteva bakımından yeni boyutlar kazanmıştır ki kanaatimizce kıssaların daha önce muhataplarca bilinmeyen yönü, Kur'an'da kazanmış olduğu bu yeni boyutlardır.

### 2.2.3. Hz. İsa'nın Beşikte Konuşması

Kur'an'da kendisinden en çok söz edilen peygamberlerden birisi Hz. İsa'dır. Kur'an'ın Hz. İsa'dan çokça bahsetmesi, onu tarihsel açıdan bilinir kılmaktan ziyade, büyük oranda Pavlus ve sonrasında oluşturulan teslis inancını ve Hz. İsa'nın ilâhî tabiatlı olduğu iddiasını reddetmeye yöneliktir.<sup>434</sup> Başka bir ifadeyle Hristiyanların yaygın inancında, tevhit düşüncesini zedeleyen en temel şirk unsurlarından birisini teşkil ettiğinden, Hz. İsa Kur'an'ın önemli konularından birisini oluşturmaktadır. Bu bakımdan çeşitli ayetlerde, Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki algı ve düşüncelerinin tevhit ekseninde dönüştürüldüğü görülmektedir. Bu bağlamda örnek olarak Hz. İsa'nın beşikte konuştuğundan söz eden şu ayetleri misal verebiliriz ki bu ayetler Mekke döneminde Hz. Peygamber'in risaletinin beşinci yılında bir grup müslümanın Habeşistan'a hicreti öncesinde nazil olmuştur: “*Meryem çocuğu işaret etti. Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz? dediler. Cevabı çocuk verdi: Ben Allah'ın kuluyum. O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım, o beni bereketli kıldı. Yaşadığım sürece bana namazı, zekâtı ve anneme saygılı olmayı emretti. Beni zorba ve isyankâr yapmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve yeniden hayata döndürüleceğim gün esenlik benimle olacaktır.*” (Meryem 19/29-33).<sup>435</sup> Bu ayete haber cihetiyle bakıldığında, Hz. İsa'nın daha bebek iken mucizevî bir şekilde konuştuğu anlaşılmaktadır. Nitekim klasik dönem müfessirleri ayette Hz. İsa'nın dilinden tahkiye edilen hususları, henüz kundakta bir bebekken söylediği konusunda hemfikirlerdir. Hatta birtakım rivayetlerde Hz. İsa'nın bu konuşmayı nasıl gerçekleştirdiğine yönelik ayrıntılı bilgi dahi verilmektedir. Bu rivayetlerden birisi şöyledir: “Hz. İsa, o esnada meme emiyordu. Onların sözlerini işittiğinde meme emmeyi bıraktı ve onlara doğru döndü. Sol tarafına yaslandı. Şehadet parmağıyla onlara işaret etti ve ayette zikredilenleri söyledi.”<sup>436</sup> Öte yandan Hz. İsa'nın beşikte konuşma hadisesinin Hristiyanlığın temel kaynaklarında zikredilmemesi, farklı yorumların yapılmasına neden olmuştur. Örneğin Râzî bu olayın Hristiyanlar arasında yaygın olarak bilinmemesini, olayın gerçekleştiği anda orada bulunan insanların sayısının

<sup>434</sup> Bkz. Özsoy – Güler, **Konularına Göre Kur'an**, s. 762-768.

<sup>435</sup> Bu ayetin dışında Hz. İsa'nın beşikte insanlarla konuştuğundan bahseden diğer iki ayet için bkz. Âl-i İmrân 3/46; el-Mâide 5/110.

<sup>436</sup> Beğâvî, **Me'âlimu't-Tenzîl**, c. III, s. 232.

azlığıyla izah etmiştir.<sup>437</sup> Diğer bir yoruma göre ise bu olayın Hristiyan kaynaklarında yer almaması, Kur'an'ın geçmişe taalluk eden haberi mucizelerinden birisi olduğuna işaret etmektedir.<sup>438</sup> Bu noktada karşılaşılan zorluklardan birisi, henüz bebekken Hz. İsa'ya kitabın ve peygamberliğin verilmesi, namaz ve zekatla emrolunması; kelâmî ve fikhî olarak nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. Bir görüşe göre Allah çocukluk döneminde Hz. İsa'nın aklını ve bedenini kemale erdirerek ona kitap ve peygamberlik vermiş, namazı ve zekâtı emretmiştir. Kelâmî açıdan bir bebeğe kitap ve peygamberlik verilmesini, fikhî yönden ise bebeğin ibadetle yükümlü tutulmasını mümkün görmeyen diğer bazı âlimler, sözü edilen hususların gelecekte gerçekleşecek bir olay olması itibariyle Allah'ın ezeli ilminde ve takdirinde böyle olduğunu belirtmiştir.<sup>439</sup> Başka bir görüşe göre Hz. İsa ileride kendisine kitap verileceğini, peygamber olarak gönderileceğini, buluş çağında namaz ve zekâtla emredileceğini kastetmiştir. Hz. İsa'nın ayette geçen sözleri, bebeklik çağında söylemesini mümkün görmeyen Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), mükellefiyet yaşına gelmemiş olsa bile en azından buluşa yakın yaşlarda söylemiş olabileceğini vurgulamıştır.<sup>440</sup> Günümüzde yapılan bazı yorumlarda ise Hz. İsa'nın gerçek manada beşikte konuşmadığı, bunun sembolik bir anlatı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>441</sup> Dikkat edilirse bu türden farklı yorum arayışları, konunun büyük oranda tarihsel bir olgu olarak Hz. İsa'nın bebekken konuşup konuşmadığı ekseninde ele alınmasından kaynaklanmaktadır.

Kanaatimizce ayette Hz. İsa'nın henüz küçükken konuştuğuna yönelik bir haber verildiği kabulünden hareket edildiğinde, kelâmî ve fikhî açıdan farklı sorunların ortaya çıkması ve bu sorunları aşmak için değişik yorum arayışlarına gidilmesi kaçınılmazdır. Şöyle ki tarihsel bir durum olarak bakıldığında, Hz. İsa'nın bebekken konuştuğuna yönelik haber/bilgi, her ne kadar Hristiyanlığın temel kaynaklarında geçmese de apokrif metinlerde yer almaktadır.<sup>442</sup> Diğer yandan bir kimsenin bebek iken konuştuğuna dair haberler, Hz. İsa'ya has olmayıp başka birtakım kimseler hakkında da nakledilmiştir. Nitekim Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen bir rivayete göre Hz. İsa, Benî İsrâil'den bir kadının

<sup>437</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XXI, s. 537.

<sup>438</sup> Bkz. Ali Bakkal, "Hz. İsa'ya Atfedilen Mucizelerin Olağanüstülük Açısından Tahlili", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2020, sy. 45, c. II, s. 76.

<sup>439</sup> Bkz. Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, c. VII, s. 233; Zemahşerî, **Keşşâf**, c. III, s. 15; Râzî, **Mefâtih**, c. XXI, s. 534.

<sup>440</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XXI, s. 534.

<sup>441</sup> Bkz. Esed, **Kur'an Mesajı**, s. 512.

<sup>442</sup> Bilal Gökçür, **Meryem Sûresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2012, s. 107.



çocuğu ve Cüreyc hadisesindeki çocuk şeklinde üç kişi beşikte konuşmuştur.<sup>443</sup> Bu bakımdan vahyin nüzul ortamında Hz. İsa ve birtakım bebeklerin beşikte konuştuğuna yönelik mevcut bir tarihsel algının/haberin var olduğu anlaşılmaktadır. O zaman bu noktada odaklanılması gereken husus Kur'an'ın bu habere nasıl bir anlam ve değer yüklediğidir. Bu açıdan bakıldığında burada Kur'an'ın merkeze aldığı husus, haberî düzeyde Hz. İsa'nın henüz beşikteyken olağanüstü bir şekilde konuşup konuşmaması değil, iddia edilenin aksine ilah olmadığının, herkes gibi Allah'ın kulu olduğunun ve birtakım dinî gereklilikleri yerine getirmekle emrolunduğunun bizzat onun dilinden tahkiye yoluyla inşâî bir boyutta aktarımıdır. Böylece özellikle Hristiyan muhatapların Hz. İsa üzerine kurdukları şirk düşüncesi son derece etkileyici bir üslupla, bizzat onun diliyle reddedilerek tevhit ekseninde bir dönüşüm hedeflenmiştir.

Bu bağlamda Ebu's-Suûd'un şu yorumu oldukça anlamlıdır: “Hz. İsa'nın rubûbiyetini iddia edenleri reddetmek ve hakkı tahkik etmek için Yüce Allah onu böylece konuşturmuştur.”<sup>444</sup> Dikkat edilirse burada hakkın tahakkuk etmesi, tarihsel açıdan Hz. İsa'nın olağanüstü bir şekilde konuştuğunun haber verilmesiyle değil, onun ilah olduğu iddiasının reddedilmesi ve Allah'ın bir kulu olduğu gerçeğinin beyan edilmesiyle ilişkilidir. Buna göre Hz. İsa'nın konuşmasının Hristiyan düşünceye yönelik bir ret ve inkâr manası taşıdığını dikkate aldığımızda, bu konuşmayı tarihsel açıdan Hz. İsa'nın bebekliğine indirgemek doğru olmaz. Şöyle ki henüz bebeklik döneminde ortada Allah'a ortak koşulan bir İsa olmadığı için, onun bu dönemde Allah'ın kulu olduğunu vurgulayarak, çok daha sonra kendisi üzerinde Hristiyanların oluşturduğu şirk düşüncesini reddetmesi karşılıksız kalmaktadır. Bu takdirde tarihsel olarak Hz. İsa beşikte konuştu mu? Nasıl konuştu? Bu konuşma hangi dönemde gerçekleşti? şeklindeki sorular, bir yerde anlamını yitirmektedir. Çünkü ister bu konuşma tarihte gerçekleşmiş, isterse de bir algıdan ibaret olsun her hâlükârda Kur'an'ın anlam dünyasında inşâî bir boyut kazanarak, vefatından sonra Hz. İsa'nın üzerinde oluşturulmuş olan şirk inancını yıkmak ve Ebu's-Suûd'un tabiriyle **أنطقه الله** “Hakkı/tevhidi tahakkuk etmek için” Allah, Hz. İsa'yı konuşturmuştur. Kaldı ki Kur'an'da ay, güneş, ağaç, cehennem ve insanın azaları gibi farklı varlık türleri konuşturularak bütün varlığın Allah'ı tesbih ve tenzih ettiği vurgulanmaktadır.<sup>445</sup> Bu anlamda Hz. İsa tarihsel olarak doğrudan doğruya böyle bir konuşma pekâlâ yapmamış da

<sup>443</sup> Bkz. Buhârî, “Mezâlim”, 35; Müslim, “el-Birr ve's-Sıla”, 45. Bazı rivayetlerde bu üç kişiye Ashâbü'l-Uhdûd olayında ateş dolu hendeğe atılan ve annesine; “Anneciğim! Sabret. Kuşkusuz sen hak üzerindesin.” diyen bebeğin konuşması da eklenmiştir. Bkz. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y., c. VI, s. 480.

<sup>444</sup> Ebu's-Suûd, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm**, c. V, s. 264.

<sup>445</sup> Bkz. el-İsrâ 17/44; er-Rahmân 55/4; Yâsîn 36/65; Kâf 50/30; Hadîd 57/1.

olabilir. Tarihsel açıdan Hz. İsa'nın beşikte konuştuğu düşünülse dahi -ki böyle bir algı Kur'an nazil olmadan önce bir şekilde mevcuttur- Kur'an'ın anlam dünyasında bu durumun onun ilah olduğunu göstermeyeceği, aksine her hâlükârda bir kul olduğuna delalet ettiği vurgulanmaktadır. Zira ayette aktarılan haberin nüzul dönemi itibariyle müktezâ-i hâl ile uygunluğunu kurduğumuzda asıl meselenin, Hz. İsa'nın mucizevi bir şekilde daha bebek iken konuşması değil, onun herkes gibi Allah'ın bir kulu olduğu, dolayısıyla bir ilah olmadığı gerçeğinin ispat edilmesidir. Zikri geçen ayetlerin bir grup müslümanın hakka davet için bir Hristiyan yurdu olan Habeşistan'a hicret etmeden hemen önce nazil olması, ilgili haberin müktezâ-i hâl ile bu uygunluğunu göstermektedir.

Diğer yandan bu türden bir ilâhî konuşturmayı anlamlı ve etkileyici kılan önemli hususlardan birisi, Hristiyanlar bu konuşmadan şirk düşüncesi devşirirken Kur'an'ın ise bunu tevhit ekseninde dönüştürmesidir. Bu bakımdan Hz. İsa üzerine kurulu olan şirk inancı, onun diliyle yıkılmaktadır. Kıssanın Kur'an'ın anlam ve değer dünyasında kazandığı bu inşâî boyutu göz ardı etmek ve Hz. İsa'nın beşikte konuşmasına salt haber düzeyinde yaklaşmak, kelâmî ve fikhî birtakım sorunlara neden olmasının yanı sıra Hristiyanların Hz. İsa üzerindeki şirk düşüncelerine, en azından bu düşünceye imkân tanıyan gerekçelere kapı aralamaktadır. Çünkü Hristiyanlar Hz. İsa'nın ilâhî bir tabiata sahip olduğunu iddia ederken, bu türden “olağanüstü” sıfatlara sahip olmasını kendi şirk düşüncelerinin bir gerekçesi olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla bu kıssada olduğu gibi, Kur'an Hz. İsa'nın ilah olduğuna gerekçe kılınan bütün tarihsel algıları, tevhit inancı ekseninde üslup ve içerik itibariyle farklı bir boyuta taşıyarak yeniden inşa etmiştir.

### 2.2.3. Nüzul Ortamıyla İlgili Haberler

Kur'an; ilk on üç yılı Mekke, son on yılı Medine olmak üzere yaklaşık yirmi üç yıllık bir nüzul döneminde tedricen nazil olmuştur. Mekkî dönemdeki sûreler ve ayetler şirk düşüncesiyle mücadele ekseninde daha ziyade, inanç ve ahlak konularıyla alakalı olup tevhit merkezli bireyin inşasını ve zihinsel dönüşümünü konu edinmiştir. Medine döneminde ise bireyin inşasından toplum inşasına geçilmiş ve bu süreçte daha çok İslam toplumunu ilgilendiren tikel sorunlar, meseleler ve ilişkiler üzerine yoğunlaşmıştır. Bu açıdan Mekke dönemi tevhit merkezli zihniyet inşası bağlamında İslam'ın ana esaslarının belirlenmesini temsil ederken, Medine dönemi belirlenen ana esasların toplumsal düzeyde çeşitli düzenlemeler ve hükümler eşliğinde uygulamasının bir anlamda örneklemine oluşturmaktadır. Dolayısıyla her bir ayetin bu yirmi üç yıllık nüzul süreci içerisinde oturduğu bir zemin olup, bu zemin o ayetin nüzul ortamını teşkil etmektedir. Buna göre belirli bir tarihsel vasatta ve zaman diliminde muhataplarla diyalektik bir ilişki kuran ilâhî vahiy, nazil

olduğu ortamdaki insanların algılarını, düşüncelerini, inançlarını, ahlak anlayışlarını, dönemin sosyo-kültürel yapısını ve nüzul sürecinde gerçekleşen olayları dikkate almış ve pek çok ayette bunlardan bahsetmiştir.<sup>446</sup> Kur'an'da sözü edilen bu hususlar, bir açıdan bakıldığında nüzul ortamına dair haber niteliği taşımaktadır. Aslında buraya kadar çeşitli başlıklar altında incelenen haberlerin hepsi bir şekilde nüzul ortamıyla ilişkilidir. Ancak buradaki nüzul ortamı başlığıyla daha çok, Kur'an'ın nazil olduğu zamanın ve mekânın sınırları içerisinde var olan ve gerçekleşen durumlar kastedilmektedir.

Kur'an'ın her bir ayetinin belirli bir nüzul sebebi olmasa da tarihin içinde belli bir nüzul ortamı vardır. Çünkü tarih farklı algıları, edimleri, karmaşık ilişkileri ve yaşanmışlıklarıyla insanın içinde bulunduğu bir gerçeklik olarak tezahür ettiğinden Kur'an, bu gerçeklikten hareketle konuşmuş ve insanın farklı boyutlarıyla bu gerçeklikle ilişki biçimlerine müdahale etmiştir. Öyle ki hiçbir ayet boşlukta nazil olmamış, aksine her bir ayet belirli bir zamanın ve mekanın algılarından, olgularından ve yaşanılanlarından hareketle konuşmuştur. Zira içinde bulunduğumuz varlık dünyası açısından vahiy ile insan ilişkisinin mümkün olması, ortak bir referans çerçevesinin oluşturulmasına bağlıdır. Bu durum Kur'an'ın belli bir tarihin ve zamanın anlam dünyasından hareketle konuşmasını gerekli kılmaktadır. Ancak şunu belirtebiliriz ki Kur'an kendi nüzul ortamından haber veren veya bu ortamı bilinen kılan tarihsel bir vesika değildir. Şöyle ki Kur'an her ne kadar kendi nüzul ortamının algılarından, düşüncelerinden, sosyo-kültürel yapısından, dinî gruplarından ve bu süreçte gerçekleşen olaylardan bahsetse de ilâhî hitap kendisini bu tür yerel olgulara mahkûm etmemiş, bunlarla sınırlandırmamış ve bütün bunları bir manada aşmıştır. Bu noktada Kur'an belirli bir tarihteki muhatapların mevcut algıları ve malumatları sayesinde geçekliğin farklı türlerine ve alanlarına yönelik bir kavrayış ve davranış oluşturmıştır. Bundan dolayı nüzul dönemindeki mevcut algıların ve malumatların bilinmesi, bunların Kur'an'ın anlam dünyasında nasıl dönüştüğünü görmek açısından son derece önemlidir. Bu bakımdan Kur'an tarihin içinde olup bitenden haber veren bir metin değil, insanın hidayeti ekseninde tarihin içinden konuşan ilâhî bir kelimedir. Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak Kur'an, salt olgunun kendisini konu edinmemiş, aksine olgu üzerinden en başta tevhit ve ahiret inancı olmak üzere belirli dinî ve ahlakî ilkeler doğrultusunda farklı varlık alanları ve türleriyle ilişkili olarak insana bir bilinç ve davranış biçimi kazandırmayı gaye edinmiştir. Bu hususu en veciz ve yalın ifadelerle Elmalılı şöyle izah etmiştir: “Malûmdur ki

<sup>446</sup> Bkz. Tâhâ Hüseyin, **Cahiliye Şiiri Üzerine**, çev. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 37-44; Adem Apak, “Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi”, **İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi**, 2010, sy. 16, c. VIII, s. 13.

hakikî her ilmin yegâne bir mevzuu vardır, ilmi hikmeti Kur'an'ın mevzuu ise Allah ile âlem ve bilhassa insanlar ve insanların ef'ali beyindeki alâka ve münasebettir.”<sup>447</sup> Ona göre ulûhiyet ve ubûdiyet alakasından hülâsa olan bu münasebet, Kur'an'da yirmi üç yıl boyunca tedrici olarak tafsil edilen bütün hususları kapsamaktadır.<sup>448</sup> Söz gelimi Kureyş sûresinde Arapların kışın Şam, yazın ise Yemen bölgesine yaptıkları ticari yolculuklardan bahsedildikten sonra, kendilerine bu nimeti bahşeden Allah'a şirk koşmamaları ve yalnız O'na ibadet etmeleri emredilmiştir.<sup>449</sup> Benzer şekilde Mücâdele 58/1-4 ayetlerinde Arap toplumuna has yerel bir durum olan zihârdan söz edilerek aile yapısını bozan bu uygulama, ayette de belirtildiği üzere, ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ “Allah ve Resulüne iman etmenin bir gereği olarak” (el-Mücâdele 58/4) aile kurma ve bu aileyi saygı, sevgi ve sadakat temelinde yaşatma ilkeleri çerçevesinde bir hükme bağlanmıştır.<sup>450</sup> Diğer yandan nüzul-sîret ilişkisi açısından bakıldığında özellikle Medine döneminde nazil olan pek çok ayette, Hz. Peygamber ve müminlerin karşılaştığı bireysel ve toplumsal sorunlardan, Müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilişkilerden, Bedir, Uhud ve Hendek gibi savaşlardan, Bey'atürrıdvân ve Hudeybiye gibi antlaşmalardan bahsedilmiştir.<sup>451</sup> Hayatın farklı boyutlarını ve yönlerini kapsayan bütün bu hususlar, Kur'an'ın anlam dünyasında tarihsel bir olgu olmanın ötesinde, insanın hidayet yolculuğu istikametinde ilâhî bir okumaya tabi tutulmuş, böylece bir zihniyet inşası amaçlanmıştır. Bu itibarla her ne kadar Kur'an, nüzul ortamına dair yerel-tarihsel durumlardan ve olgulardan söz etse de bütün bunları anlam ve değer yükleyici bir dille, dinî-ahlakî düzeyde insanı değiştiren ve dönüştüren inşâî bir boyuta taşımıştır ki bu manada nüzul ortamı bu inşânın zeminini teşkil etmesi açısından son derece önemlidir. Bu noktada takip ettiğimiz usul çerçevesinde nüzul ortamının algı, olgu ve olaylarından söz eden bazı ayetleri haber ve inşâ üslubu açısından inceleyebiliriz.

### 2.3.1. Müşriklerin Ahiret İnancı

Kur'an'da pek çok ayette nüzul dönemi muhataplarının algılarından bahsedilmiştir ki bunlardan birisi müşriklerin ahiret inancıyla ilişkilidir. Bu bağlamda müşriklerin ahiret inancından söz eden ayetler daha ziyade, Mekkî döneme ait olup bunlardan bazıları şöyledir:

<sup>447</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, c. I, s. 17.

<sup>448</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, c. I, s. 18.

<sup>449</sup> Kureyş 106/1-4.

<sup>450</sup> Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, **İslami İlimler Dergisi**, 2006, sy. 2, s. 63.

<sup>451</sup> Bir yaşanmışlığı ifade eden Hz. Peygamber'in sîreti, bir bakıma vahyin uygulama alanını temsil etmektedir. Bu bakımdan Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sîretinden soyutlanarak anlaşılması mümkün olmadığı gibi böyle bir yaklaşım çok farklı okumaların ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bkz. Sevim Gelgeç, **Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç – Sorunlar –Öneriler**, Ankara, İlâhiyât Yayınları, 2021, s. 303.

*“Dediler ki: Hayat, sadece bu dünya hayatımızdan ibarettir. Artık biz bir daha diriltilecek değiliz.”* (el-En‘âm 6/29). *“Dediler ki: Biz bir yığın kemik ve bir yığın ufantı olduğumuzda gerçekten biz mi yeniden bir yaratılışla diriltileceğiz?”* (el-İsrâ 17/49). *“Dediler ki: Gerçekten biz, ölüp bir toprak ve kemik yığını hâline geldikten sonra yeniden mi diriltileceğiz?”* (el-Mu‘minûn 23/82). *“Dediler ki: Biz toprakta kaybolduktan sonra mı, biz mi yeniden yaratılacakmışız? Hayır, onlar Rablerine kavuşmayı inkâr etmektedirler.”* (es-Secde 32/10). *“Dediler ki: Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Burada ölüp ve yaşarız. Bizi sadece zaman yok eder. Bu hususta onların kesin bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar.”* (el-Câsiye 45/24).<sup>452</sup> Bu ayetlerde müşriklerin dilinden ahiret inancıyla ilgili sözleri ya da düşünceleri haber ve istifham formlarıyla tahkiye edilmiştir. Literal olarak okunduğunda, bu ayetlerden müşriklerin hiçbir şekilde ahirete inanmadıkları sonucu çıkarılabilir. Öyle ki konuyla ilgili bazı araştırmalarda, bu ayetlerden hareketle müşriklerin genel manada ahiret inancına sahip olmadıkları söylenmiştir.<sup>453</sup> Hâlbuki tarihsel veriler Câhiliye Araplarının ölüm sonrası hayatı mutlak manada inkar ettiğine yönelik genel ve yaygın bir inanışın olmadığını, aksine kendilerine göre bir ahiret düşüncesine sahip olduklarını göstermektedir. Söz gelimi Câhiliye Devri’nde ölünün yıkanması, kefenlenmesi, kabre konulması, kabrin başında bir törenin icra edilmesi, bir çadır kurularak burada belli bir süre kalınması, ölüye mersiyelerin okunması, kurban kesilmesi, ölen kimsenin yanına hayatta iken kullandığı eşyaların konulması, mezarın üzerine su dökülmesi, yanına bir çukur açılarak içine elleri ve ayakları bağlı bir “beliyye”<sup>454</sup> isminde hayvanın bırakılması gibi uygulamalar; şefaât, tövbe, hesap ve ceza gibi düşünceler müşriklerin, en azından bütünüyle ahiret inancından yoksun olmadıklarına işaret etmektedir.<sup>455</sup> Ayrıca bazı ayetlerde müşriklerin ahiret hususunda şüphe ettiklerinden ve bu konuda kafalarının karışık olduğundan bahsedilmesi, onların bir ahiret düşüncesine sahip oldukları şeklinde okunabilir.<sup>456</sup>

Nüzul ortamı dikkate alındığında müşriklerin ahiret inancına yönelik Kur’an’da haber verilen/tahkiye edilen ifadeleri genelleyerek, onların mutlak surette böyle bir inanca

<sup>452</sup> Diğer başka ayetler için bkz. en-Nahl 16/38; er-Ra’d 13/5; Yâsîn 36/78-79; et-Teğâbun 64/7.

<sup>453</sup> Bkz. Mehmet Paçacı, **Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 45; Mevlüt Güngör, “Kur’an Bağlamında İslâm Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı”, **Dinî Araştırmalar**, 2005, sy. 23, c. VIII, s. 13-28; Mesut Okumuş, “Kur’an ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış”, **Diyanet İlmî Dergi**, 2010, sy. 1, c. XLVI, s. 119-144.

<sup>454</sup> Kıyâmet koptuğunda kabirdeki kimsenin haşır meydanına bu hayvanın sırtında gideceğine inanılıyordu. Bkz. Nişvan el-Himyârî, **Hûru’l-‘În**, thk. Kemâl Mustafâ, Kahire, 1948, s. 135.

<sup>455</sup> Bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, **Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı**, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 11-49.

<sup>456</sup> Bkz. el-En‘âm 6/2; el-Câsiye 45/23-26.

veya bilgiye sahip olmadığı sonucuna varmak doğru değildir. Bu takdirde Kur'an'ın bu haberleri aktarırken nasıl bir üslup kullandığı göz önünde bulundurulmalıdır. İkinci bölümde haberî ifadelerin temel üslup özellikleri incelenirken belirtildiği üzere, Arap dilinde sözün müktezâ-i zâhirin dışında kullanıldığı yerlerden birisi, inkâr etmeyen kimsenin inkârcı yerine konulmasıdır. Buna göre muhatap, gerçekte her ne kadar kendisine aktarılan haberi inkâr etmese de bazı durumlarda inkâr eden birisi gibi değerlendirilmektedir. Bu durum aktarılan habere dair muhatapın birtakım inkâr emareleri ve belirtileri taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan ilgili ayetlerde, müşrik Arapların ahireti tamamen inkâr ettiğini ve böyle bir düşünceye sahip olmadıklarını ihsas eden bir dilin kullanılması, bu üslup özelliği çerçevesinde okunabilir. Şöyle ki müşrik Araplar her ne kadar kendi zihin dünyalarına göre bir ahiret düşüncesine sahip olsalar da Kur'an'ın ortaya koyduğu ahiret inancına karşı çıktıkları ve bunun gereğini yerine getirmedikleri yani ahirete inanan kimseden beklenen bir düşünce ve tutum içinde olmadıkları, aksine ahireti inkâr ettiklerini gösteren pek çok işaret ve alamet taşıdıkları için mevcut inançları yok sayılmıştır.

Ayetlerde müşriklerin ahiret düşüncesinden bahsedilirken onların dilinden tahkiye edilerek sıklıkla, “(Dediler ki:) *Biz toprakta yok olduktan sonra mı, biz mi yeniden yaratılacakmışız?*” şeklinde istifham formunun kullanılması dikkat çekicidir. Müfessirler genel itibarıyla bu tür ayetlerde geçen istifham ifadelerinin inkâr, alay etme ve uzak görme manasına geldiğini belirtmişlerdir.<sup>457</sup> Söz gelimi Mâtürîdî'ye göre müşrikler, kendilerinin diriltilip yapıp ettikleri işlerden dolayı cezalandırılacaklarını bildiren Kur'an haberleriyle alay etmek için, böyle bir söylemde bulunmuşlardır.<sup>458</sup> Bu takdirde müşriklerin inkârı, bir şekilde ölüm sonrası hayatın varlığından daha ziyade, herkes gibi kendilerinin de dünyada yapıp ettiği şeylerden sorumlu olduğu ve bütün bunlardan hesaba çekileceği ekseninde Kur'an'ın ortaya koyduğu ahiret inancına yöneliktir. Öyle ki bir ayette, “*Toprakta kaybolup gittiğimizde biz yeniden mi yaratılacakmışız?*” sözünden hemen sonra, “*Bilakis onlar rablerinin huzuruna çıkacaklarını inkâr etmektedirler.*” (es-Secde 32/10) ifadesi zikredilmiştir. Bu bakımdan Kur'an'da müteaddit kez tahkiye edilen onların bahsi geçen söylemi, basit düzeyde ahiret hayatının olup olmamasının ötesinde Hz. Peygamber'le giriştikleri mücadelede onu köşeye sıkıştırmak ve zor durumda bırakmak için bir polemik manası taşımaktadır.<sup>459</sup> Nitekim Râzî'ye göre Müşrikler, Hz. Peygamber'in büyülenmiş ve

<sup>457</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. II, s. 671; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. X, s. 273; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. XV, s. 123.

<sup>458</sup> Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, c. VII, s. 57.

<sup>459</sup> Şevket Kotan, “Kur'an'da Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, **Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı**, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 87.

aklı bozulmuş olduğunu ileri sürerek, “İnsan kemik, çerçöp, un ufak olduktan sonra yeniden, baştaki gibi akıllı bir canlı haline gelecek öyle mi?” söylemini dillendirmişler ve bu sözü onun aklının bozuk olduğunu göstermek için nakledip durmuşlardır.<sup>460</sup> Dolayısıyla nüzul döneminde, “Zenâdıkâtü Kureyş” olarak isimlendirilen belirli sayıdaki müşrik bir grubun hiçbir şekilde ahiret hayatını kabul etmediği söylene de Kur’an’ın ilgili ifadelerinden hareketle müşriklerin ahiret inancına sahip olmadığı şeklinde genel bir sonucu ulaştırmak doğru olmaz.<sup>461</sup> Zira her şeyden önce Kur’an’ın dilini ve üslubunu dikkate aldığımızda ahirete iman, salt bir inanç nesnesi olmanın ötesinde hayatta bir karşılığı olan, insanı belirli bir tutum ve davranışa sevk eden inşâî/işlevsel bir boyut taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında müşriklerin ahiret düşüncesinden söz eden ayetler, onların salt ahirete inanıp inanmadıklarını bildirmemektedir. Bilakis müşrik zihniyet yeniden dirilme üzerinden cedelci ve alaycı bir tavırla vahyin öğretilerine ve Hz. Peygamber’e karşı çıkarak şirk düşüncesinde ısrar ettiği için eleştirilmekte, böylece henüz dünyada iken ahirete imanın gerekliliklerini yerine getirmesi noktasında uyarılmaktadır.

### 2.3.2. Sekiz Eş Hayvan

Câhiliye Dönemi’nde Araplar Allah’a ulaşmada bir aracı olarak gördükleri putları memnun etmek, onların ikramına ve himayesine mazhar olmak için hayvanlarla ilgili olarak çeşitli adak uygulamalarına sahipti.<sup>462</sup> Bu bağlamda Mekkî dönemde nazil olan iki ayette sekiz eş hayvandan söz edilmekte olup bu ayetlerden birisi şöyledir: “O, (hayvanlardan) sekiz eşi de yaratandır: (Erkek ve dişi olarak) koyundan iki, keçiden de iki. Ey Muhammed! De ki: Allah iki erkeği mi haram kıldı, yoksa iki dişi mi? Yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan (yavru)ları mı? Eğer doğru söyleyenler iseniz bana bilerek haber verin. Yine (erkek ve dişi olarak) deveden iki, sığırdan da iki. De ki: Bunlardan iki erkeği mi, iki dişi mi, veya bu iki dişinin rahimlerindeki yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah’ın böyle bir şeyi size emrettiğine şahit mi oldunuz? İnsanları bilgisizce saptırmak için Allah’a yalan iftirasında bulunandan daha zalim olan kimdir? Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez.” (el-En‘âm 6/143-144).<sup>463</sup> Bu ayetlerin içinde bulunduğu bölümde Câhiliye Araplarının belirli hayvanlar özelindeki adak uygulamalarından bahsedilmektedir. Şöyle ki Câhiliye Arapları, doğurganlıklarıyla ilişkili olarak ilâhlarına sundukları deve ve koyun gibi adak hayvanlarını, başka bir ayette de geçtiği üzere bahîre, sâibe, vasîle ve hâm gibi isimlerle

<sup>460</sup> Râzî, **Mefâtih**, c. XX, s. 352.

<sup>461</sup> Kotan, “Kur’an’da Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, s. 72, 89.

<sup>462</sup> Adnan Demircan, **Kur’an’ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler**, İstanbul, Kuramer, 2020, s. 237.

<sup>463</sup> Diğer ayet için bkz. ez-Zümer 39/6.

adlandırmış<sup>464</sup> ve bu tür hayvanlar üzerine bazı hükümler bina etmiştir. Buna göre beş batın (kere) yavrulayıp, en sonuncu yavrusu erkek olan deveye “bahîre” denilirdi. Araplar bu hayvanın kulağını deler, ona binmeyi ve kesmeyi, onun tüyünden ve sütünden istifade etmeyi yasaklar ve onu putlar için azat ederlerdi. Ayrıca bu devenin yavrusu erkek olduğunda kesilir ve kadın erkek herkes ondan yerd. Fakat dişi olduğunda kulağı yarılır ve sadece erkeklerin yemesine izin verilirdi. Diğer yandan şifa bulmak, yolculuktan sağ salım dönmek, savaşta galip gelmek ve bir nimete şükretmek amacıyla putları için salıverilen hayvan “sâibe” olarak isimlendirilmiştir. Bu hayvanın sağılması, sırtına binilmesi, tüyünün kırılması ve ona yük yüklenmesi yasaklanır, sütünü ise sadece yavruları ya da yolcular içebilirdi. Yedi kez doğuran koyun veya deveye “sâibe” denilirdi. Bu yavru dişi olursa sahibine, erkek olduğunda putlara adanırdı. “Hâm” ise peş peşe on defa dişi yavru babası olan erkek devedir. Bu deve korunur, yünü kırılmaz ve diğer develer arasında damızlık olarak bırakılırdı.<sup>465</sup>

Anlaşıldığı üzere Câhiliye Arapları bir şirk unsuru olarak belirli hayvanlar ve bu hayvanların yavruları üzerinde türüne ve cinsiyetine göre çeşitli adak uygulamalarına sahiptilerdi. Bu bakımdan yukarıdaki ayette, her ne kadar bu tür adak uygulamaları daha çok deve ve koyun özelinde olsa da bunlara yakın olması itibarıyla inek ve keçiyi de içine alacak şekilde dişili ve erkekli olarak sekiz hayvandan söz edilmiştir.<sup>466</sup> Bu noktada Arapların bu hayvanlar ve bunların yavruları üzerindeki çeşitli inançları, son derece etkileyici bir üslupla reddedilmiştir. Buna göre “*Bunlardan iki erkeği mi, iki dişiyi mi, veya bu iki dişinin rahimlerindeki yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah’ın böyle bir şeyi size emrettiğine şahit mi oldunuz?*” şeklindeki istifham ifadeleri inkâr manası taşımaktadır.<sup>467</sup> Nitekim Taberî şöyle demiştir: “Bu ayette taptıkları putları Allah’a denk tutan müşriklerin; bahîre, sâibe, vasîle ve hâm diye niteledikleri bir kısım hayvanlardan faydalanmayı yasaklamaları kınanmakta ve bu Câhiliye adetleri reddedilmektedir.”<sup>468</sup> Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus, Araplar belirli hayvanlara yönelik yasaklamalar getirirken, bunu kendi inanç dünyaları açısından dinî bir ritüel olarak telakki etmişlerdir. Ayetin devamında, “*İnsanları bilgisizce saptırmak için Allah’a yalan iftirasında bulunandan daha zalim olan kimdir!*” ifadesinin gelmesi bunu

<sup>464</sup> el-Mâide 5/103.

<sup>465</sup> Burada zikredilen bahîre, sâibe, vesîle ve hâm gibi havan türlerine, bunlara yönelik tarif ve uygulamalara dair ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, **Mefâtîh**, c. XII, s. 446; Kurtubî, **el-Câmi**, c. VI, s. 336; Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XI, s. 203-210.

<sup>466</sup> Nitekim devenin farklı bir yeri olsa da bu dört hayvan türü, hem sosyo-ekonomik hem de adak ritüellerini gerçekleştirmeleri açısından Araplar için son derece önemliydi. Bkz. Cevâd Ali, **Mufasssal**, c. XIII, s. 111.

<sup>467</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, c. II, s. 74; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. VIII, s. 128.

<sup>468</sup> Taberî, **Câmi’u’l-Beyân**, c. XII, s. 183.



göstermektedir. Ayrıca onlar yukarıda geçtiği üzere birtakım hayvanlara yönelik yasaklamalarda bulunurken, bu hayvanları putlar için azat ettiklerini düşünüyorlar, böylece çeşitli nimetlere erişebileceklerine inanıyorlardı. Bu durum En‘âm 6/136 ayetinde şöyle ifade edilmiştir: *“Allah’ın yarattığı ekin ve hayvanlardan Allah’a pay ayırıp zanlarınca, ‘Bu Allah’ın, bu da putların’ dediler.”* Dolayısıyla onların bu inançları tevhit karşısında bir şirk unsuru olduğu için etkileyici dille reddedilmiştir. Bununla birlikte şirkin aracısını oluşturan bu hayvanlar, çeşitli ayetlerde de belirtildiği gibi Allah’ın tevhit sıfatına ve insana bahşettiği nimetlere delalet eden bir ayete ve ibrete dönüştürülmüştür.<sup>469</sup> Bu açıdan ilgili ayetler, her ne kadar tarihsel bir uygulamadan söz etse de tevhit ekseninde insanın etrafındaki varlıklarla ilişkisini tayin eden inşâî bir boyut taşımaktadır.

### 2.3.3. Huneyn Savaşı

Kur’an’da Medenî dönem sûre ve ayetlerde müslümanların başta müşrikler olmak üzere bazı topluluklarla giriştikleri Bedir, Uhud, Hendek, Mekke’nin Fethi, Huneyn, Tebük gibi savaşlardan bahsedilmiştir. Bu bağlamda misal olarak Huneyn savaşını konu edinen şu ayetleri verebiliriz: *“Kuşkusuz Allah birçok yerde ve Huneyn gününde size yardım etti. O gün çokluğunuz sizi böbürlendirmiş, ancak bunun size hiçbir faydası olmamıştı. Öyle ki o yer geniş olmasına rağmen size dar gelmiş, niticede geriye çekilmeye başlamıştınız. Bunun üzerine Allah, peygamberinin ve müminlerin üzerine kendi katından bir sekine indirdi, göremediğiniz askerler gönderdi, böylece kâfirlere azap etti. İşte bu, inkârcıların hak ettiği cezadır. Artık bundan sonra Allah dilediğinin tövbesini kabul eder. Allah bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”* (et-Tevbe 9/25-27). Bu ayetler hicrî sekizinci yılda Mekke’nin fethinden 16 gün sonra Taif’in kuzeybatısındaki Huneyn vadisinde müslümanlar ile Hevâzin ve Sakîf kabileleri arasında meydana gelen savaştan söz etmektedir. Şöyle ki Mekke’nin fethedildiğini duyan Hevâzin ve Sakîf kabileleri müslümanlar üzerine saldırı planlamış, bunu duyan Hz. Peygamber derhal onlara karşı sefer düzenleme kararı almıştır. Fakat müslümanların sayıca fazla olması, onlarda aşırı bir güven ve düşmanı küçük görme duygusu ortaya çıkarmıştır. Öyle ki Huneyn vadisinin iki tarafını okçularla kuşatan Hevâzinliler, savaşın başlangıcında hazırlıksız yakalanan müslümanların öncü birliklerini bozguna uğratmış, bu durum ordunun tamamına sirayet etmiş, hatta bazı müslüman askerler savaş meydanını bırakıp kaçmaya başlamıştır. Buna mukabil başta Hz. Peygamber olmak üzere müslümanlardan yaklaşık yüz kişilik bir topluluğun gayret ve çabalarıyla ordunun tamamen

<sup>469</sup> Bkz. el-En‘âm 6/142; en-Nahl 16/66; Tâhâ 20/54; el-Mu‘minûn 23/21.

dağılması engellenmiş, böylece savaş, başlangıçta bozguna uğrayan müslümanların zaferiyle sonlanmıştır.<sup>470</sup>

Yukarıdaki ayetlerde müslümanlar ile Hevâzinliler arasında gerçekleşen bu savaş, tarihi bir hadise olmanın ötesinde, ilâhî bir okumaya tabi tutulmuştur. Buna göre ilgili olay, ifade ediliş biçimi, dinî ve ahlakî boyutta muhatap üzerinde dönüştürücü bir etkinlik kazanması itibariyle bir anlamda yeniden inşa edilmiştir. Bu bağlamda ayette ilk olarak müslümanların savaş öncesinde sayıca üstün oldukları için böbürlenmeleri, savaşın başlangıcında hezimete uğramaları ve arkalarını dönüp kaçmaları ilâhî irade tarafından tahkiye edilmiştir. Bu bakımdan “*O gün çokluğunuz sizi böbürlendirmiş, fakat bunun size hiçbir yararı olmamıştı.*” ifadesi sayısal üstünlüklerine güvenerek düşmanlarını küçük gördükleri ve gevşek davrandıkları için müslümanlara yönelik kınama ve uyarı manası taşımaktadır.<sup>471</sup> Öte yandan devam eden ayetlerde, Hz. Peygamber ve beraberindeki yüz kadar müslümanın kararlı tutumu, metaneti ve samimiyeti sayesinde savaşın kazanılması Allah’ın yardımıyla ve onların kalbine sekînet indirmesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu noktada sekîne kişinin kararlılık, sebat ve sarsılmaz bir imanla mücadele etmesi neticesinde elde ettiği ruhsal ve zihinsel bir kazanım şeklinde açıklanmıştır.<sup>472</sup> Burada dikkat edilirse Allah’ın yardım etmesi ve sekînet indirmesi, müslümanların kararlı tutumundan bağımsız gerçekleşen bir durumu değil, aksine onların savaş esnasında gösterdikleri samimiyet ve metanete anlam ve değer yükleyen bir nitelik taşımaktadır. Zira Allah’ın yardım etmesi ve sekînet indirmesi müslümanların samimiyet ve metanetinden bağımsız olarak düşünüldüğünde, savaşın başlangıcında gösterdikleri gevşeklik nedeniyle müslümanların kınanmasını ve pek çok müslüman askerin şehit olmasını izah etmek güçleşecektir. Bu açıdan Allah’ın yardımından ve sekîne indirmesinden söz edilmesi, Hz. Peygamber ve beraberindeki müslümanların hakikat uğrunda sergiledikleri kararlı duruşlarına yönelik takviye, teşvik ve takrir manası bildirmektedir.<sup>473</sup> Bu anlam boyutunu dikkate alan Seyyid Kutub zikri geçen ayetleri şöyle yorumlamıştır:

<sup>470</sup> Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed el-Vâkıdî, **Kitâbu’l-Meğâzî**, thk. Marsden Jones, Beyrut, Dâru’l-A’lemî, 1989, c. III, s. 885-891; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, **es-Sîratü’n-Nebeviyye**, thk. Mustafa es-Sakkâ ve diğ., Beyrut, Matba’atü Mustafâ el-Bâbî, t.y., c. VI, s. 80-82; Adem Apak, **Anahatlarıyla İslâm Tarihi 1**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011, s. 312, 318.

<sup>471</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, c. X, s. 156.

<sup>472</sup> Sekîne kavramına dair detaylı bilgi için bkz. Serhan Osmançelexbioğlu, **Kur’ân’da Sekîne Kavramı Üzerine Bir İnceleme**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, b.e.

<sup>473</sup> Kaynaklarda Allah’ın yardımının niteliğine dair melekler özelinde maddi ve somut birtakım tasvirler yapılsa da mücerret hakikatlerin müşahhas hale getirilerek muhataplara aktarılması kabilinden bakıldığında, bu tür yardımlar özü itibariyle manevi boyutta müslümanların hangi gaye uğrunda mücadele etmeleri gerektiğine ve bu uğurdaki kararlılıklarına ve sebatlarına yönelik

“Yüce Allah ile bağları gevşetmenin ve O’nun dışında, başka bir güce güvenmenin sonuçlarını göstermek amacı ile bu ayetlerde müminlere hatırlatılan ‘Huneyn’ savaşı bize bir başka gerçeği, her inanç sisteminin dayandığı güçlerin neler olduğu gerçeğini, dolaylı olarak açıklamaktadır. Sayı çokluğu hiçbir şey değildir. Önemli olan inançlarına sınıksız bağlı, kararlı, fedakâr ve bilinçli azınlıktır. Hatta sayı çokluğu kimi zaman bozguna sebep olur. Çünkü taraftarı oldukları inanç sisteminin özünü kavramaksızın akıntıya kapılarak bilinçsizce bu kalabalığa katılan bazı kimselerin zor anlarda ayakları titremeye başlar, zelzeleye tutulmuş gibi sarsılırlar.”<sup>474</sup>

Buna göre nüzul ortamında gerçekleşen ve Kur’an’a konu olan Huneyn savaşı, tarihsel bir olgunun bildirimi olmanın ötesinde, ilâhî bir okumaya tabi tutularak sürekli tarihin içinde var olan insanın benzer ilişkilerde nasıl davranması ve hareket etmesi gerektiği doğrultusunda bir bilinç inşa etmektedir.

#### 2.2.4. İstikbale Yönelik Haberler

Kur’an’ın çeşitli ayetlerinde, nesneler dünyasıyla ilişkili olarak ileride/gelecekte gerçekleşecek birtakım olay ve olgulardan haber verilmiştir. Kur’an’daki bu türden haberlerde, gelecek zaman bildiren س ve سوف edatlarının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.<sup>475</sup> Arap dilinde harf-i tenfis olarak isimlendirilen bu iki edat, yakın ve uzak gelecekte vuku bulacak olaylara yönelik bir gönderme yapsa da anlam itibarıyla şimdi-burada var olan muhatap için va’d ve va’id bildirmektedir.<sup>476</sup> Bununla birlikte Kur’an’da bu edatların yer aldığı ayetler, sadece gelecekte nesneler dünyasında gerçekleşecek birtakım hadiselerle sınırlı olmayıp, herkes için hakikatin ortaya çıkacağı, herkesin hesaba çekileceği, hak ettiği karşılığı göreceği, müminlerin cennete, kâfirlerin ise cehenneme gireceği ahiret gününde meydana gelecek olaylara da işaret ettiği anlaşılmaktadır.<sup>477</sup> Bu minvalde ahiretle ilgili haberler ayrı bir başlık altında incelendiğinden, burada özellikle ileride gerçekleşecek birtakım olgulardan söz eden ayetler ele alınacaktır.

---

ilâhî bir talimat ve ikaz niteliğindedir. Bununla birlikte meleklerin bilfiil olarak müslümanlara yardım ettiği de düşünülebilir. Ancak Mâtürîdî’nin dediği gibi meleklerin yardımının nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğini bilmemize gerek yoktur ki zaten bunu bilmek de mümkün değildir. O zaman burada bilinmesi ve odaklanması gereken husus meleklerin yardım etmesinin muhataplar üzerinde nasıl bir etki ve dönüşüm oluşturduğudur. Öyle ki bu etki ve dönüşüm, bir olan Allah’a iman eden ve bu uğurda zorluklarla karşılaşan müslümanların kararlılıklarının ve sebatlarının artması ve bu yolda emin adımlarla devam etmeleri, kâfirler için ise müslümanların bu kararlılıkları karşısında zelil olmaları noktasında açığa çıkmaktadır. Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, c. II, s. 415; İsrâfil Balcı, “Hz. Peygamber’in Savaşlarında İlahi Yardım”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, sy. 29, s. 81-135.

<sup>474</sup> Seyyid Kutub, **Fî Zılâl-il Kur’an**, c. V, s. 252.

<sup>475</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur’an’da س edatı 108, سوف edatı ise 42 yerde geçmektedir.

<sup>476</sup> İbn Hişâm, **Muğni’l-Lebîb**, s. 185.

<sup>477</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/12; en-Nisâ 4/57; ez-Zuhruf 43/44; en-Necm 53/40; el-İnşikâk 84/8.

Kur'an'da ileride gerçekleşecek olaylara; müslümanların Hudeybiye antlaşması sonrası Mescid-i Haram'a güven içinde gireceklerini,<sup>478</sup> Rumların Bizans tarafından yenilgiye uğrayacaklarını,<sup>479</sup> Allah'ın gönderdiği dinin bütün dinlere üstün olacağını,<sup>480</sup> Mekke fethinde insanların bölük bölük Allah'ın dinine gireceğini,<sup>481</sup> Allah'ın iman edenleri öncekilerin yerine geçirerek hâkim kılacağını<sup>482</sup> haber veren ayetler örnek verilebilir.<sup>483</sup> Ayrıca Kur'an'da münafıkların ve Yahudilerin kendi aralarında konuştukları sözlerden,<sup>484</sup> yalan yere yemin etmelerinden,<sup>485</sup> Hz. Peygamber'i alaya almalarından<sup>486</sup> ve buna benzer muhatap grupların gizli hallerinden bahseden ayetler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulduğu üzere, bu tür haberler genel itibarıyla Kur'an'ın icâzı ekseninde yorumlanmıştır.

Ayetlerde gelecekte birtakım hadiselerin vuku bulacağını bildirilmesi, Kur'an'ın dil ve üslup yapısı ekseninde okunduğunda, bu haberlerin salt geleceğe dair ilâhî ve mucizevî bir bildirimden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki bu bildirimler, her ne kadar haber formunda zikredilse de orada müslümanları bekleyen bir durumdan ziyade, şimdi-burada muhatapları bir şekilde etkileyen inşâî bir içeriğe sahiptir. Bu tür ayetlerin başında gelen *سوف* ve *edatlarının* va'd ve vâid anlamı taşıması ve haberî ifadelerin bildirim manası ötesinde çeşitli anlamlara sahip olması bu inşâî içeriği desteklemektedir. Nitekim Suyûtî bu iki edatın başına geldiği haberî ifadelerin va'd ve vâid anlamı taşıdığını zikrettikten sonra, İbn Kuteybe'nin -konuya dair açıklamalarından anlaşıldığı üzere- bu türden haberleri inşâ kategorisinde değerlendirdiğini belirtmiştir.<sup>487</sup> Buna göre bu ayetler üzerinden genel manada müminlere hakikat yolunda güven ve sebat duygusu aşılanırken, kâfir kimselere ise küfürde devam ettikleri takdirde acı sonuçlarla karşılaşacaklarına yönelik bir tehdit ve tespit yapılmaktadır. Bu minvalde ayetlerdeki haberler mucizevî sonuçlara işaret etmekten daha çok, kişilerin iman-küfür ikileminde uygun bir eylem ve tutum içerisinde olup olmadıklarına yönelik bir ikaz bildirmektedir. Başka bir ifadeyle ilgili ayetler, her ne olursa olsun nihai manada gelecekte bir şeyin gerçekleşeceğini haber vermenin ötesinde, Allah'ın kevn üzerindeki sünnetine vurgu yaparak dirayetli olan ve sebat gösteren müminin aydınlığa

<sup>478</sup> el-Feth 48/27.

<sup>479</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>480</sup> et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9.

<sup>481</sup> en-Nasr 110/1-3.

<sup>482</sup> en-Nûr 24/55.

<sup>483</sup> Suyûtî, **Mu'taraku'l-Akrân**, c. I, s. 180.

<sup>484</sup> el-Mücâdele 58/8.

<sup>485</sup> et-Tevbe 9/95.

<sup>486</sup> el-Hicr 15/95.

<sup>487</sup> Suyûtî, **Mu'taraku'l-Akrân**, c. I, s. 322.

çıkacağı, küfürde ısrar edenin ise karanlığa gömüleceği şeklinde muhataplarda geleceğe referansla bir süreç bilinci inşa etmektedir.<sup>488</sup> Bu noktada bazı dilcilerin gelecek zaman bildiren س ve سوف edatlarının, istimrar/süreklilik manası taşıdığını zikretmeleri, buradaki süreç manasını göstermesi açısından son derece dikkat çekicidir.<sup>489</sup> Bu süreklilik anlamı va'd ve va'id manalarıyla birlikte düşünüldüğünde, ilgili ayetler insanın gelecekle olan ilişkisi bağlamında haber verilen şeye bağlı olarak nasıl bir gayret ve çaba içerisinde olunması gerektiğine yönelik ilâhî bir yönlendirmeyi anlatmaktadır. Başka bir açıdan konuyu izah edecek olursak dünyadaki var oluş serüvenini tarihin içinde gerçekleştiren insan için gelecek/yarınlar bir gerçekliktir. Yani tarihsel bir çizgide şimdi-burada bulunan her bir insanın, bir dünü/geçmiş olduğu gibi bir de yarını/geleceği vardır. Bu bakımdan insan düne ondan kalan hatıralarla, geleceğe ise ümitle beklenen umutlarla bağlanır. Buna göre gelecek, insan için bir gerçeklik olarak tezahür etmektedir. Bu itibarla Kur'an'da nesneler dünyasına dair geleceğe yönelik aktarılan haberler, şimdi-burada bulunan insanın ileride ya da gelecekte karşılaşılabilecek olaylarla veya gerçekleştireceği edimlerle ilişkisini belirli ilkeler ışığında inşa eden bir işlev görmektedir. Bu çerçevede ileride gerçekleşecek birtakım olaylardan haber veren bazı ayetleri haber ve inşa üslubu açısından inceleyebiliriz.

#### 2.4.1. Rumların Galip Olması

Kur'an'da Rûm sûresinin başında zikredilen şu ayetler, haber formuyla Rumların yakın zamanda galip geleceğinden bahsetmektedir: *“Elif lâm mîm. Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Ancak onlar bu yenilgilerinin ardından birkaç yıl içinde galip gelecekler. Çünkü eninde sonunda emir Allah'ındır. O gün müminler, Allah'ın yardımıyla sevinecekler. O dilediğine yardım eder. O çok güçlüdür, engin merhamet sahibidir. İşte bu Allah'ın vaadidir. Allah vaadinden caymaz. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”* (Rûm 30/1-6). Mekkî dönemde 615 yılında nazil olan bu ayetlerde, uzun yıllar devam eden savaşlar sonucunda Sâsânîler'in (Persler) Bizans'a (Rumlar) karşı galip olmasının ardından kısa bir süre sonra, Bizans'ın Sâsânîler'i mağlup edeceği haber verilmektedir. Bu ayetler nazil olmasına takiben bir görüşe göre yedi, diğer bir görüşe göre ise dokuz yıl sonra Sâsânîler Bizans tarafından mağlup olmuştur.<sup>490</sup> Daha önce işaret edildiği gibi genel itibarıyla âlimler bu ayetleri, Kur'an'ın icâzı ve Hz. Peygamber'in risaletinin ispatı bağlamında yorumlamıştır. Zira burada insan bilgisini aşan ileriki zamanda gerçekleşecek bir durum haber verilmiş ve bu durum haber verildiği şekliyle gerçekleşmiştir. Bir türden gayb

<sup>488</sup> Bu çerçevede örnek bir okuma için bkz. Fidan, “Kur'an'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri”, s. 835-862.

<sup>489</sup> İbn Hişâm, **Muğni'l-Lebîb**, s. 185.

<sup>490</sup> Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIV, s. 2.

niteliği taşıyan bir bilgi, ancak ilâhî bildirimle bilinebileceğinden Kur'an'ın böyle bir şeyden haber vermesi, onun icâzına ve Hz. Peygamber'in risaletine delalet ettiği söylenmiştir.<sup>491</sup>

Ayetlerde insanın idrak düzeyini aşan bir durumdan söz edilmekle birlikte, bunu salt icâza delil teşkil eden ilâhî bir ihbârdan ibaret görmek kanaatimizce doğru, en azından yeterli bir okuma değildir. Çünkü ayetlerdeki esas konu, salt haber düzeyinde Bizans'ın Sâsânîler'e karşı galip geleceğinin bildirilmesi değil, Bizans-Sâsânî mücadelesi üzerinden müslümanları tahrik eden müşrik zihniyettir. Şöyle ki Ehl-i Kitap olan Rumlar, Persler tarafından mağlup olunca müşrikler bu durumu son derece sevinçle karşılamış ve bunu müslümanlara karşı psikolojik bir baskı aracı haline getirerek şöyle bir söylemde bulunmuşlardır: “Sizler Hristiyan Rumlar gibi Ehl-i Kitapsınız. Bizler ise Farslar gibi ümmileriz. Bizim kardeşlerimiz sizin kardeşlerinizi yendiler. Biz de sizi yeneceğiz.”<sup>492</sup> Bu açıdan bakıldığında hem siyasi bir niteliği olan hem de ilk muhatapları doğrudan ilgilendirmeyen bir mesele, müşrikler tarafından iman edenlere yönelik tahrik edici bir etken olarak kullanıldığından vahye konu olmuştur. Buna göre Rumların Perslere karşı galip geleceğinden söz edilmesinin arka planında, müşriklerin müslümanlarla olan mücadelesi yatmaktadır. Ayetlerin devamında müminlerin muzaffer kılınacağından bahsedilmesi, bu mücadeleyi göstermektedir. Bu bakımdan bir anlamda Rumlar müslümanları, Persler ise müşrikleri temsil etmektedir. Şöyle ki Rumların galip geleceğinin söylenmesi, bir bakıma hak üzerinde sebat ve kararlılık gösterdikleri takdirde müslümanların müşrikleri gelecekte mağlup edeceği vurgusunu içermektedir. Bu minvalde rivayetlerde Rumların Persleri yenmesi ile Bedir'de müslümanların müşriklere galip gelmesinin aynı gün gerçekleştiğinin nakledilmesi son derece dikkat çekicidir.<sup>493</sup> Bu durum kanaatimizce basit bir rastlantıdan ziyade, ilgili ayetler ile müslümanların müşriklerle olan mücadelesi arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu itibarla ayette Rumların galip geleceği haberi üzerinden müslümanlara iman noktasında sabır ve sebat gösterdikleri takdirde ileride muzaffer olacakları telkin edilirken, müşrikler ise şirkte ısrar etmeleri sebebiyle gelecekte kendilerini bekleyen acı bir sonla tehdit edilmektedir ki bu hakikat her iki taraf için de Bedir'de tezahür etmiştir. Nitekim ayette zikredilen سَيَغْلِبُونَ fiilindeki gelecek zaman bildiren س edatının va'd ve vaîd anlamında kullanılması, bu çift katmanlı manayı desteklemektedir. Dolayısıyla ilgili ayetler bu çerçevede okunduğunda, ileride gerçekleşecek bir olayı haber vermenin ötesinde, hali hazırda takip ettikleri yolda

<sup>491</sup> Bu türden haberler mucize olarak görülmekle birlikte bu yaklaşım, Kur'an'ın bütünü için geçerli olmadığından bütüncül bir icâz teorisi olarak kabul edilmemiştir. Bkz. Hattâbî, **Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân**, c. I, s. 23.

<sup>492</sup> İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. VI, s. 298.

<sup>493</sup> Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIV, s. 2.

müslümanları motive eden, onlara umut aşılayan, onların kararlılıklarını ve sebatlarını teyit eden, şirkte ısrar eden müşrikleri ise helak ve azapla tehdit eden, bu bakımdan onları yol yakinken şirk düşüncesinden vazgeçirmeye çalışan inşâî bir boyuta sahiptir. Buna göre ayette şimdi-buradaki insanın belirli ilkeler ışığında gelecekle olan ilişkileri yapılandırılmakta ve bu yönde ona bir davranış biçimi kazandırılmaktadır.

#### 2.4.2. İman Edenlerin Yeryüzünde Hâkim Kılınması

Kur'an'da farklı ayetlerde iman eden ve salih amel işleyenlerin yeryüzünde halife ve hâkim kılındığından ya da kılınacağından haber verilmiştir. Bu çerçevede örnek olarak şu ayet verilebilir: *“Allah, sizden iman edip salih ameller işleyen kimselere şunu vaat etti: Kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hâkimiyet verecek, onlar için rızasına vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir. Çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmadan kulluk eder. Bundan sonra kim küfürde bulunursa, yoldan çıkmış kimseler işte onlardır.”* (en-Nûr 24/55).<sup>494</sup> Âlimler bu ayette ileride mümin olan ve salih amel işleyen kimselerin yeryüzüne hâkim olacağının bildirilmesini, Kur'an'ın ilahiliğine ve Hz. Peygamber'in risaletine işaret eden bir delil olarak görmüştür.<sup>495</sup> Zira müslümanlar 10 yıl devam eden Mekke döneminde ve Medine'nin ilk dönemlerinde sıkıntılı ve zor bir hayat yaşamış, daha sonra Allah onları bütün Araplara galip kılmış, böylece ayetteki vaadini yerine getirmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra da devam eden süreçte, müslümanların Doğu ve Batı'da pek çok beldeye hâkim olmaları, Allah'ın bu vaadinin bir sonucu olarak yorumlanmıştır. Başka bir görüşe göre ise Allah'ın vaadi, müslümanların Mekke'yi fethetmesiyle gerçekleşmiştir. Öte yandan Ehl-i Sünnet âlimleri yukarıdaki ayetlerde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halifeliğinin haber verildiğini belirtmiştir. Öyle ki bu ayetin, bazı rivayetlerde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında nazil olduğu ifade edilirken,<sup>496</sup> Şîî âlimler ise Ehl-i Beyt içerisinden gönderileceğine inanılan Mehdi el-Muntazar'ı (beklenen Mehdi'yi) haber verdiğini zikretmiştir.<sup>497</sup>

<sup>494</sup> Diğer benzer ayetler için bkz. el-A'râf 7 /69, 74; el-En'âm 6 /165; el-Hac 22/41; el-Fâtır 35 /39.

<sup>495</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. IV, s. 113.

<sup>496</sup> Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. XIX, s. 209; Râzî, *Mefâtîh*, c. XXIV, s. 413; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XIX, s. 208.

<sup>497</sup> Ebû Ali b. Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârul'l-Murtezâ, 2006, c. VII, s. 195; Râzî, *Mefâtîh*, c. II, s. 270. Ayrıca Şîîler ayetteki bu yorumu şu hadisle desteklemiştir: “Dünyanın bir tek gün ömrü kalsa bile Yüce Allah ismi ismimle, künyesi künyemle aynı olan, Ehl-i Beytimden bir adamın çıkışına kadar o günü uzatır. Zira o daha önce zulüm ve cefa ile dolan yeryüzünü adaletle dolduracaktır.” Bkz. Tirmizî, “Fiten”, 52.

Yukarıdaki ayetlerde Allah'ın bir vaatte bulunduğu müsellemdir. Fakat bunu mevcut durumdan soyutlayarak ileride belirli bir zamanda, belirli kişiler için gerçekleşecek bir haber olarak görmek kanaatimizce doğru değildir. Zaten böyle okunduğunda değişik vakıalarla ilişkilendirerek çok farklı yorumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Hâlbuki ayetlerde belli olgulara, kimselere ya da gruplara has bir husustan değil, ilkesel bir durumdan söz edilmekte ve bu çerçevede muhataplara bir bilinç ve davranış kazandırılmaya çalışılmaktadır. Şöyle ki Medine'nin ilk dönemlerinde nazil olan bu ayetlerle, Mekke yıllarında çeşitli sıkıntılar çeken, Medine'de ise düşman baskısı ve tehdidi altında zorluklar çekmeye devam eden, öyle ki münafıkların tuzaklarıyla karşı karşıya kalan Müslümanlara; iman ve bu iman gerekliliklerini yerine getirme noktasında sabır, güven ve sebat aşılanmaktadır.<sup>498</sup> Nitekim bir rivayete göre bu ayetler sahabeden bazılarının düşmanla çarpışmanın zorluklarından, bu hususta başlarına gelecek tehlikelerden bahsetmeleri ve bir türlü silahı elden bırakamamalarından (sürekli savaştıklarından) rahatsızlık duyduklarını dile getirmeleri üzerine nazil olmuştur.<sup>499</sup> Bu açıdan bakıldığında onların yeryüzüne hâkim kılınacağı yönündeki Allah'ın vaadi, sadece ileride gerçekleşecek bir haber veya ihbâr niteliğinde değildir. Bilakis sözün konuşulduğu anda muhatapların gelecekle olan ilişkilerini, hem zihinsel hem de davranışsal düzeyde inşa eden bir içeriğe sahiptir. Bu itibarla Allah'ın vaadi, muhatapların zihinsel ve davranışsal tutumundan bağımsız olarak orada duran ve gerçekleşecek olan bir nitelik taşımamaktadır. Başka bir ifadeyle Allah'ın vaadi, onların yeryüzünde hâkim olmalarının bir sebebi değil, iman ve salih amel doğrultusunda gösterdikleri sebat ve kararlılığın tabi bir sonucudur. Ayetteki vaadin iman edip salih amel işleyenlere yönelik yapılması bunu göstermektedir. Dolayısıyla iman etmek ve salih amel işlemek bir ilke olarak belirlenmekte ve şimdi-buradaki insanın gelecekte yaşayacağı veya karşılaşacağı durumlarla ilişkisi bu ilke doğrultusunda yapılandırılmaktadır.

#### 2.4.3. Münafıkların Yemin Etmesi

Kur'an'da birtakım ayetlerde münafıkların ve Yahudilerin kendi aralarındaki bazı konuşmalarından ve onların belirli olaylar karşısında nasıl bir tavır takınacaklarından söz edilmiştir. Bu bağlamda örnek olarak şu ayetleri verebiliriz: *“Kuşkusuz sorumluluk, durumları müsait olmasına rağmen senden izin isteyenler için vardır. Onlar geride kalanlarla beraber bulunmaya razı oldular. Allah da onların kalplerini mühürledi. Öyle ki artık doğruyu bilemezler. O münafıklar, yanlarına döndüğünüzde size özür beyan ederler. De ki: Boş yere mazeret üretmeyin, size asla inanmayız. Çünkü Allah yaptıklarınızın*

<sup>498</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. XVIII, s. 282.

<sup>499</sup> Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIX, s. 208.



ıçyüzünü bize bildirdi. Bundan böyle Allah ve resulü yapıp ettiklerinizi görecektir; sonra gizli açık olan her şeyi bilen (Allah'ın) huzuruna çıkarılacaksınız ve O size neler yaptığınızı haber verecektir. Yanlarına döndüğünüzde, onları hesaba çekmekten vazgeçmeniz için size yemin billâh edecekler. Artık onlardan uzak durun. Zira onlar tiksiniyecek kimselerdir. İşlemiş oldukları günahların karşılığında varacakları yer de cehennemdir.” (et-Tevbe 9/93-95). Bu ayetlerin içinde bulunduğu bölümde (et-Tevbe 9/90-99), Medine'ye hicretin sekizinci yılında Bizans'a karşı yapılan Tebük seferine çeşitli mazeretler ileri sürerek katılmayan bazı müslümanların ve münafıkların durumundan bahsedilmektedir.<sup>500</sup> Hastalık, yaşlılık ve savaş için gerekli teçhizata sahip olmama gibi haklı sebeplerle sefere katılamayan müminlerin mazur görüldüğü belirtilirken, zikri geçen ayetlerde hali vakti yerinde olan ve hiçbir haklı gerekçesi olmayan münafık kimselerin sefere katılamadıkları için çeşitli bahaneler uyduracakları ve yalan yere yemin edecekleri zikredilmektedir.<sup>501</sup> Bu açıdan bakıldığında ayetlerde sefere katılmayan münafıkların sorumluluktan kurtulmak için çeşitli bahaneler uyduracakları ve yalan yere yemin edecekleri, seferden dönmeden önce Hz. Peygamber'e haber verildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada ayette zikredilen سَيَخْلِفُونَ fiilinde gelecek zaman bildiren س edatının geçmesi, ileriye dönük bir haber verildiği anlamında izah edilmiştir. Nitekim İbn Âdil'e (ö. VIII./XIV. yüzyıl) göre münafıkların yalan yere yemin edeceklerinin bildirilmesi, müstakbelde gerçekleşecek gaybî bir husustan haber vermektir. Bu bakımdan gaybdan haber verilen durumun, haber verildiği şekliyle gerçekleşmesi Kur'an'ın icâzına ve Hz. Peygamber'in risâletine delalet etmektedir.<sup>502</sup>

Ayetin içinde bulunduğu bütünlüğü göz önüne aldığımızda, münafıkların yalan yere yemin edeceklerinin ve bahaneler uyduracaklarının beyan edilmesinde, Kur'an'ın icâzına ya da Hz. Peygamber'in risaletinin ispatına yönelik bir kaygının ve meselenin olmadığı görülmektedir. Burada esas mesele, Tebük seferinde münafıkların takındığı tavır ve bunun ilâhî irade tarafından nasıl okunduğudur. Bu açıdan ayette سَيَخْلِفُونَ ifadesiyle bir durum tespiti yapılarak, Allah'ın her şeyi bildiği vurgulanmaktadır. Şöyle ki münafıklar sefere katılmadan önce Hz. Peygamber'e gelerek yemin etmek suretiyle çeşitli mazeretler bildirmişlerdir. Buna göre mevcut durumu anlam ve değer yükleyici bir dille okuyan ilâhî irade, سَيَخْلِفُونَ demek suretiyle münafıkların savaştan sonra da benzer bir tavır içerisinde olacaklarını beyan ederek bir yandan münafıkları acı bir akıbetle tehdit etmekte -ki سَيَخْلِفُونَ fiilinin başındaki س edatının

<sup>500</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. XIV, s. 416-432.

<sup>501</sup> Bu ayette olduğu gibi münafıkların yalan yere yemin edeceklerine yönelik benzer bir ifade aynı sûrenin 42. ayetinde de geçmektedir.

<sup>502</sup> Ebû Hafs Sirâcuddîn İbn Âdil el-Hanbelî, *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, c. X, s. 101.

vaîd manasında kullanılması bunu desteklemektedir- diğer yandan müminleri onlara karşı uyarmaktadır.<sup>503</sup> İlgili ayetlerde münafıkların yalancı olarak nitelendirilmesi, pislik içerisinde olduklarının ve elem verici bir azaba çarptırılacaklarının beyan edilmesi, tehdit ve sakındırma manasını pekiştirmektedir. Nitekim müfessirlere göre ayette münafıkların yalan yere yemin edeceklerinin ve mazeret bildireceklerinin zikredilmesi, onların böyle yaparak kendilerini helaka sürüklediği anlamını içermektedir.<sup>504</sup> Ayrıca münafıkların durumlarının bu şekilde tahkiye edilmesi, müminlerin iman noktasındaki kararlılıklarını arttırmaktadır. Bu çerçevede ayetin yorumuyla ilişkili olarak Elmalılı şöyle demiştir: “Hulâsa ya Muhammed, siz bütün müşkilâta rağmen bu seferde muvaffak olacaksınız ve o alçak mütehallifler, o yalancı münafıklar size hulûs çakmak için yalan yere yemin ede ede kendi kendilerini kahredecekler.”<sup>505</sup> Dolayısıyla literal düzeyde okunduğunda ayette geleceğe dair bir haber aktarıldığı görülse de muhataplara tehdit, uyarı ve teşvik türünden çeşitli inşâî manalar verildiği anlaşılmaktadır. Buna göre bu türden haberler insanın ileride karşılaşacağı olaylarla veya gerçekleştireceği fiillerle ilişkisini belirli ilkeler ışığında, daha o olayla karşılaşmadan ve o fiili gerçekleştirmeden önce inşâ etmektedir.

## SONUÇ

Kur’an’da başta Allah olmak üzere, ahiret hayatı ve ruhanî varlıklar gibi gaybla alakalı; yaratılış, kıssalar ve nüzul ortamı gibi şehadet alanıyla ilgili pek çok haber zikredilmiştir. Varlığın farklı türleri ve alanlarına yönelik Kur’an’da anlatılan bu haberler, gerek İslam ilim geleneğinde gerekse de günümüzde çeşitli okumalara tabi tutulmuş, ne var ki bu noktada bütüncül bir yöntem geliştirilememiştir. Öte yandan bu araştırmada Kur’an’daki haberler klasik Arap dilbiliminin önemli konularından birisini teşkil eden ve aynı zamanda Kur’an dilinin en karakteristik özelliklerinden olan, haber ve inşâ üslubu açısından incelenmiş ve bu doğrultuda bir usul geliştirilmeye çalışılmıştır. Buna göre klasik dilbilimdeki haber ve inşâ üslubunun zengin, işlevsel ve kuşatıcı anlam dünyasının, Kur’an’da zikredilen farklı varlık türleri ve alanlarıyla ilgili haberlerin esas itibarıyla inşâî boyutta okunması gerektiğine yönelik bir yöntem sunduğu, en azından böyle bir yöntemin oluşturulmasına imkân tanıdığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda haber mukabilinde kullanılan inşâ kavramı üzerinden dilsel beyanların, sadece pasif düzeyde hariçte var olanı bildirmek görevini yerine getirmediği, aksine belli bir gerçeklik anlayışına bağlı olarak olması gerekeni veya var olanı zihinde yeniden yapılandırarak, muhataplarda kavrayış ve davranış oluşturan

<sup>503</sup> İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, c. VIII, s. 11.

<sup>504</sup> Râzî, **Mefâtîh**, c. XVI, s. 124; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, c. V, s. 491.

<sup>505</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, c. IV, s. 2553.

son derece kapsayıcı ve yoğun bir anlam dünyasını içinde barındırdığı görülmektedir. Bu bakımdan inşâ, haber türünden anlatıları da kapsayan üst bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim klasik dilbilimde müktezâ-i hâle uygunluğu açısından haberin birçok anlatım biçimine sahip olması, bir görüşe göre mecazi manalara delaletinin inşâ yoluyla gerçekleşmesi, bütün bunların değişik yönleriyle muhatap üzerinde bir etki uyandırması, ayrıca haberî ve inşâî ifadeler arasındaki yapının geçişkenlik arz etmesi inşânın üst bir kavram olduğu tespitine imkân vermektedir. Dolayısıyla bu çerçevede geliştirilen yöntem, Kur'an'daki bütün haberlerin değişik açılardan muhataplar üzerinde yapılandırıcı bir etki meydana getirmesi itibariyle inşâî bir anlam icra ettiği sonucuna götürmektedir. Kur'an haberlerinde kullanılan dil ve üslup ile bu haberlere yüklenen anlam ve değer, böyle bir sonucu desteklemektedir. Zira varlığın farklı türleri ve alanlarıyla ilgili haberler, Kur'an'da yalın ve sade bir biçimde anlatılmamış, bilakis edebî dilin bütün imkânları kullanılarak zengin bir üslup çeşitliliği içerisinde, anlam ve değer üretici bir dille muhataplara sunulmuştur. Bu noktada Kur'an haberlerindeki inşâî mananın tespiti bakımından her bir haberin nazil olduğu dönemdeki müktezâ-i hal ile uyumunun doğru bir şekilde kurulması son derece önemlidir. Sözün müktezâ-i hâle uygunluğu dikkate alınmadığında, bu haberlerin salt bir bilgiye ve muhatapların ise pasif bir alıcıya dönüşmesi kaçınılmazdır. Hâlbuki Kur'an'daki haberler bir bilgi niteliğinde olmadığı gibi, muhataplar da pasif bir alıcısı konumunda değildir. Aksine muhataplar kavrayış ve davranışlarıyla bu haberlerin katılımcısıdır ki haber ve inşâ üslubu bu katılımı sağlayan en yaygın ve güçlü dilsel enstrümanlardır.

Bu açıdan haber ve inşâ üslubu, Kur'an'daki haberlerin şimdi-burada bulunan insanın farklı varlık türleri ve alanlarıyla ilişkisini belirleyen yönlendirici bir güce sahip olduğunu göstermektedir. Şöyle ki Kur'an'daki her bir haberin müktezâ-i hâle uygunluğu bakımından nazil olduğu dönemde muhatapların bir sorununa cevap teşkil ettiği ve çeşitli açılardan bu soruna müdahalelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi gayb alanıyla ilgili Kur'an'da anlatılan Allah, ahiret ve gaybî varlıklara yönelik haberler orada duran bir varlığı bilinir kılmaktan ziyade, şimdi-buradaki insanın bu varlık türleriyle ilişkisinin hem kavrayış hem de davranış itibariyle nasıl olması gerektiğini belirlemektedir. Benzer şekilde şehadet alanına dair yaratılışla ilgili haberler insanın tabiatla, kıssalar ise insanın içinde bulunduğu tarihle ilişki biçimini tayin etmektedir. Öyle ki Kur'an'da ileride gerçekleşecek birtakım olaylardan haber veren ayetler, insanın gelecekte karşılaşacağı olaylarla veya gerçekleştireceği edimlerle ilişkisini belirli ilkeler ışığında inşâ eden bir işlev görmektedir. Dikkat edilirse Kur'an, hiçbir boşluk bırakmadan insanın varoluş serüvenini oluşturan ya da

bu serüvenle bir şekilde alakalı olan varlık alanlarıyla ve bu alanlardaki farklı varlık türleriyle ilişkisine belirli ilkeler doğrultusunda müdahalede bulunmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'da her bir varlıktan, insanla ilişkili olduğu oranında söz edilmiştir. Bu noktada insanın bütün bu varlık türleriyle münasebetini belirleyen temel ilke, doğru bir Allah inancıdır ki bu inancın odak noktasını tevhit oluşturmaktadır. Zira Kur'an'da kendisine dair haber verilen her bir varlık türü ve alanı, varoluşunu aşkın olan Allah'tan almaktadır. Buna göre doğrudan hüküm bildiren bir ayet, muhataplar üzerinde nasıl dönüştürücü bir etki uyandırıyororsa her bir haber de değişik yönleriyle yapılandırıcı ve yönlendirici bir etki uyandırmaktadır. Böyle bir okuma, Kur'an'ın esas itibarıyla insan için bir hidayet mesajı olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Çünkü insan açısından hidayet, “kavrayış” ve “davranış” şeklinde iki boyutu vardır. Birincisi içinde bulunulan gerçekliğin nasıl algılanması ve anlaşılması gerektiğiyle, ikincisi ise gerçekliğe dair oluşan kavrayışın, davranış biçimine dönüştürülmesiyle ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında kavrayış, Kur'an'da farklı varlık/gerçeklik türlerine dair zikredilen haberlerin anlam ve değerinin doğru bir şekilde kavranmasını; davranış ise bu varlık türleriyle ilişkili olarak kavranmış olan “gerçeklik” içinde nelerin yapılması veya yapılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla inşâ kavramından hareketle söyleyecek olursak Kur'an'da anlatılan haberlerin gerçekliği, ilgili varlık türüne dair insanda zihinsel düzeyde oluşturduğu kavrayışla, harici düzeyde ise onda meydana getirdiği davranışla ortaya çıkmaktadır. Bu kavrayış ve davranışın doğruluğunu/gerçekliğini belirleyen ise insanın içinde bulunduğu varlık dünyasıdır. Buna göre Kur'an'daki haberlerin insanda oluşturmuş olduğu kavrayış ve davranışların duygusal ya da duygusal olarak varlık dünyasındaki görünimleri ve bir şekilde vakıyyla olan mutabakatları bu haberlere gerçeklik kazandırmaktadır. Bu minvalde vakıa insanda fitrat, toplumda sünnetüllâh, tabiatı ise âdetüllâh olmak üzere farklı şekillerde tezahür etmektedir. Böylelikle bir haberin oluşturduğu kavrayış ve davranışın vakıaya mutabık olması üç yönden düşünülebilir.

Kur'an'daki haberlerin kavrayış ve davranış bakımından muhatapları yönlendiren inşâî bir karakter taşıdığı tespiti, bu haberlerin insanı duygusal açıdan etkileyen ve ona birtakım öğütler aşılayan salt edebî anlatılar olduğu ve hiçbir bilgisel içeriği bulunmadığı sonucuna götürmemelidir. Zira her bir haber, ilişkili olduğu varlıkla alakalı bir bakıma bildirim görünümündedir. Diğer yandan bildirime konu olan varlıklar farklı düzeylerde de olsa bir gerçeklik olarak belirlemektedir. Bu durum, Kur'an'daki her bir haberin bir hakikatin bildirimi olduğu neticesini doğurmaktadır. Nitekim sözün işaret ettiği varlığa dair muhataplarda bir kavrayış oluşturan bu bildirimdir. Ancak buradaki bildirim, olgusal önerme

mahiyetinde ilgili varlığı bilinir kılmaktan ziyade, inşâî boyutta o varlığa dair tasavvur oluşturunca niteliktedir. Bu bakımdan Kur'an haberleri, değişik seviyelerde bir gerçeklik olarak tezahür eden varlığın farklı alanları ve türlerine dair muhatapların zihninde bir tasavvur inşâ etmektedir. Fakat Kur'an'daki haberlerin, zâhiri düzeyde anlaşılması gereken bir bilgi ya da bildirim olarak görülmesi, muhatapların pasif bir alıcı konumuna indirilmesine, böylece bu haberlerdeki yapılandırıcı ve yönlendirici etkinin kaybolmasına neden olmaktadır. Benzer şekilde böyle bir yaklaşım Kur'an'ı, belli bir dönemin algılarından, tarihsel hafızasından, zihin dünyasından ve olaylarından bahseden tarihsel bir vesikaya indirgemektedir. Kanaatimizce Kur'an varlığın farklı türlerine dair haberler aktarırken belirli bir tarihin anlam dünyasından hareketle konuşsa da kendisini bu anlam dünyasına mahkûm etmemiştir. Zira Kur'an gerçekliğin farklı türleri ve alanlarıyla ilgili nazil olduğu dönemdeki algı ve malumatlara dil vasıtasıyla müdahale bulunarak, bütün bunları çeşitli hakikatleri dile getiren ve bu anlamda tarihi aşan ilâhî talimatlara dönüştürmüştür.

Bu noktada Kur'an dili açısından inşâ kavramının, hem var olan bir olgunun yeniden yapılandırılması hem de yapılandırılan olgunun dönüştürücü bir etkinlik kazanması itibariyle çift katmanlı bir boyuta sahip olduğu görülmektedir. Şöyle ki Kur'an bir varlığa dair haber verirken, o şeyle ilgili muhatapların mevcut algı ve malumatlarına olduğu gibi yer vermemiş, aksine hem içerik hem de anlatım biçimi olarak müdahalelerde bulunmuş ve neticede bütün bunlara yönlendirici bir güç kazandırmıştır. Dolayısıyla Kur'an'da anlatılan farklı varlık türleriyle ilgili haberlerin içerik ve üslup itibariyle vahyin anlam dünyasında nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve boyut kazandığı dikkate alınmadığında, bu haberlerin doğru-yanlış, gerçek-yalan şeklindeki salt epistemolojik ve tarihsel düzeydeki tartışmalara evrilmesi kaçınılmazdır. Yani Kur'an'daki haberlerin, bazı yaklaşımlarda olduğu gibi vahyin anlam dünyasından soyutlanarak saf olgusal bir önerme olarak düşünülmesi, bu haberlerin doğru-yanlış, gerçek-yalan, tarihsel-evrensel şeklindeki tartışmalara konu olmasına imkân vermektedir. Hâlbuki geliştirdiğimiz usul çerçevesinde Kur'an'da hiçbir haberin, epistemik ya da tarihsel bir bilgi olarak muhataplara sunulmadığı ve nüzul dönemindeki muhatapların algı ve malumatlarını da olduğu gibi yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan belirtmek gerekirse nüzul dönemi muhataplarının algı ve malumatları, bunların Kur'an'ın anlam dünyasındaki dönüşümünü görmek açısından son derece önemlidir. Sonuç olarak haber ve inşâ üslubu ekseninde ortaya koyduğumuz yöntem ve bu yöntemle göre yaptığımız örnek okumalar, Kur'an'da zikredilen gayb-şehadetle veya geçmiş-ân-gelecek ile ilgili olsun her bir haberin, "bildirim" formunda olsa da şimdi-burada bulunan insanın farklı varlık türleri ve

alanlarıyla ilişkisini kavrayış ve davranış bakımından belirleyen inşâî bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce böyle bir okuma, insan için hidayet kaynağı olan Kur'an haberlerine dair daha bütüncül, anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir yöntem sunmakla kalmayıp, haberler etrafındaki epistemik ve tarihsel esaslara bağlı olarak yapılan birtakım tartışmaları da bir bakıma anlamsız kılmaktadır.

Bu bağlamda ortaya konulan yöntem, her ne kadar araştırmanın kapsamı itibarıyla haberlerle sınırlandırılrsa da bir yönüyle hüküm bildiren ayetler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kur'an'da inşâ kapsamında değerlendirilen hüküm bildiren ayetler, sadece hâricî bir buyruk ve müeyyide olmayıp, tedrici bir yol takip edilerek insanda zihnî ve vicdânî bir kavrayış oluşturmaktadır. İnşâ kavramının hem davranış hem de kavrayış oluşturunca bir muhtevaya sahip olması bunun bir göstergesidir. Öyle olunca hükümlerin hâricî müeyyideye dönüştürülmesi "kavrayış", haberlerin salt bildirim olarak görülmesi ise "davranış" eksikliğine işaret etmektedir. Buna göre haber olsun hüküm olsun Kur'an'daki her bir beyan, bu kavrayış-davranış bütünlüğü ekseninde okunması gerekir. Dolayısıyla biz bu çalışmada Kur'an'da anlatılan farklı varlık düzeylerine ve alanlarına yönelik haberlerin bu kavrayış ve davranış bütünlüğü içerisinde anlaşılmasına katkı sunmaya çalıştık. Ancak hüküm bildiren ayetlerin de –her ne kadar davranış oluşturunca etkisi belirgin olsa da- inşâ kavramının imkân verdiği çerçevede kavrayış ve davranış bütünlüğü içerisinde nasıl anlaşılması gerektiği meselesi önemli bir araştırma konusudur.

## KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan: **el-Belâğa İlmü'l-Me'ânî**, Ürdün, Dâru'l-Furkân, 1997.
- Abbâs, Fadl Hasan: **el-Belâğa İlmü'l-Beyân ve'l-Bedî'**, Umman, Dâru'l-Furkân, 2007.
- Abbâs, Hasan: **en-Nahvu-l-Vâfî**, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- Abduh, Muhammed: **Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri**, çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2012.
- Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr: **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, Kalem Yayınları, 1979.
- Abdulmuttalip, Muhammed: **el-Belâğa ve'l-Uslûbiyye**, Lübnan, Mektebetü Lübnân, 1994.
- Abdurrahîm, Abdulcelîl: **Luğatü'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Ürdün, Mektebetü'r-Risâle, 1981.
- Abdûlbâkî, Muhamed Fuâd: **el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2012.
- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed: **Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs**, Mısır, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Açıkel, Yusuf: “‘Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir’ Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1998, sy. 5, s. 173-200.
- Açıkgenç, Alparslan: **Bilgi Felsefesi, İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine**, Ankara, İnsan Yayınları, 2016.
- Ahmed b. Hanbel: **er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye**, çev. Yunus Öztürk, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Ahmed Kâsım, Muhammed – Dîb, Muhyiddîn: **Ulûmu'l-Belâğa el-Beyân ve'l-Bedî' ve'l-Me'ânî**, Lübnan, Müessesetü'l-Hadîsiyye, 2003.
- Ahmed Ken'ân, Muhammed: **Câmi'u'l-Leâlî Şerhu Bedi'l-Emâlî**, Beyrut, Dâru'l-Beşâir, 2010.

- Akkâvî, İn'âm Fevvâl: **el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî 'Ulûmi'l-Belâğa**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Aksoy, Soner: "İbn Kuteybe'nin Edebü'l-Kâtib Mukaddimesi'nde Döneminin İlmî Çevrelerine Dair Yaptığı Eleştirilerin Tahlili", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Mart 2021, sy. 1, c. XXI, s. 561-580.
- Aksoy, Soner: "M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı", **Tefsire Adanmış Bir Ömür M. Sait Şimşek**, ed. Ali Karataş – Gökhan Atmaca, Ankara, Fecr Yayınları, 2021.
- Aksoy, Soner: "Bir Kur'an Üslubu Olarak Şarta Bağlanan Hüküm Üzerinden İmkânsızlığın İfade Edilmesi", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Haziran 2020, sy.1, c. XIX, s. 279-306.
- Aksoy, Soner: "el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân Eseri Bağlamında İbn Vehb'in Beyan Yönteminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı", **İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, 2020, sy. 2, s. 229-251.
- Albayrak, Halis: **Tefsir Üslubu**, İstanbul, Şule Yayınları, 2014.
- Albayrak, Halis: **Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak**, İstanbul, Şule Yayınları, 2011.
- Albayrak, Halis: **Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi**, İstanbul, Şule Yayınları, 1993.
- Albayrak, Halis: "Kur'an'da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma", **Din Dilinde Gayb**, İstanbul, Kuramer, 2015, s. 119-157.
- Albayrak, Mevlüt: "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", **Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-**, 1999, sy. 1, c. I, s. 9-25.
- Ali Ateş, Osman: **Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü**, İstanbul, Beyan Yayınları, t.y.



- Alpyağıl, Recep: **Kimin Tarihi Hangi Hermenötik**, İstanbul, Ağaç Yayınları, 2002.
- Altınörs, Atakan: **Dil Felsefesi Tartışmaları**, İstanbul, Bilge Yayınları, 2018.
- Altınörs, Atakan: **Dil Felsefesi Tartışmaları Platon'dan Chomsky'ye**, İstanbul, Bilge Yayınları, 2018.
- Altınörs, Atakan: "John R. Searle'de Toplumsal Gerçekliğin Kuruluşunda Dilin Rolü", **Söz Edimleri**, haz. Atakan Altınörs, s. 139-179.
- Altınörs, Atakan: "Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Sözedimleri", **Söz Edimleri Seçilmiş Yazılar**, haz. Atakan Altınörs, İstanbul, Saner Matbaacılık, 2019, s. 139-176.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfeddîn: **Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm**, Kahire, el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, t.y.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfeddîn: **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Abdurrezzâk Afîfî, Beyrut, el-Metebetü'l-İslâmî, t.y.
- Âmilî, Muîn Dakîk: **Durûs fi'l-Belâğa**, Beyrut, Dâru Cevâdi'l-Eimme, 2012.
- Antâkî, Mahmûd b. Abdullâh: **Tam Kayıtlı Metni Alâka**, İstanbul, Salah Bilici Kitapevi, t.y.
- Apak, Adem: "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", **İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, 2010. c. VIII, sy. 16, s. 9-18.
- Apak, Adem: **Anahatlarıyla İslâm Tarihi 1**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011.
- Aristoteles: **Kategoriler – Önergeler**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- Aristoteles: **Peri Hermeneias Yorum Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitapevi, 2018.
- Arkoun, Muhammed: **Kur'an Okumaları**, çev. A. Zeki Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

- Arpaguş, Hatice Kelpetin: “Mitoloji, Kur’ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003 sy. 25, c. II, s. 5-24
- Arslan, İbrahim: **Kâdî Abdulcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu**, Ankara, Otto Yayınları, 2014.
- Askerî, Ebû Hilâl: **el-Furûku’l-Luğaviyye**, Mısır, Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, t.y.
- Atademir, Hamdi Ragıp: **Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Ateş, Süleyman: **Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri**, B.y., Yeni Ufuklar Neşriyat, 1995.
- Atîk, Abdulazîz: **İlmu’l-Me‘ânî**, Beyrut, Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, 2009.
- Atîk, Abdulazîz: **İlmu’l-Beyân**, Beyrut, Dâru’n-Nehda el-Arabiyye, 1985.
- Augustine, Saint: **Confessions**, Translated and Edited: Albert C. Outler, Texas, t.y.
- Austin, John Langshaw: **Söylemek ve Yapmak (How to do Things With Words)**, çev. R. Levent Aysever, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.
- Ay, Mahmut: **Kur’an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak, Hz. Musa Örneği**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017.
- Aydın, İsmail: **Kur’ân’ın Filolojik Yorumu**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet: “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefî Bir Tahlil”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1983, sy. 1, s. 25-44.
- Aydın, Ömer: “Kur’ân’da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te’vîli”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** [Darulfunun İlahiyat], 2000, sy. 2, s. 143-177.
- Aydın, Ömer: “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, **İstanbul Üniversitesi**

- İlahiyat Fakültesi Dergisi** [Darulfunun İlahiyat], 1999, sy. 1, s. 133-158.
- Aynur, Hatice Şahin: “Kur’ân’da Cehennem Kavramının Tefsîr Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, **Amasya İlahiyat Dergisi**, 2019, c. XII, s. 283-318.
- Aysevener, Kubilay: **Tarih Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Azimli, Mehmet: **Cahiliyye’yi Farklı Okumak**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer: **Hızânetü’l-Edeb**, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Kahire, Mektebetü’l-Hâneci, 1997.
- Bâkılânî, Ebû Bekr: **İ’câzu’l-Kur’ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Mısır, Dâru’l-Me’ârif, 1997.
- Bakkal, Ali: “Hz. İsa’ya Atfedilen Mucizelerin Olağanüstülük Açısından Tahlili”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2020, sy. 45, c. II, s. 66-85.
- Balcı, İsrâfil: “Hz. Peygamber’in Savaşlarında İlahi Yardım”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, sy. 29, s. 81-135.
- Bardakçı, Necmeddin: **Hakikatin Keşfi-Hz. Musa ve Hızır**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2019.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh: **el-İktizâb fî Şerhi Edebi’l-Küttâb**, thk. Mustafa es-Sekâ – Hâmid Abdulmecîd, Kahire, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1996.
- Bayrav, Süheylâ: **Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi**, İstanbul, Multilingual Yayınları, 1999.
- Beğavî, Ebû Muhammed: **Me’âlimu’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâs, 1997.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Amr: **Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl**, thk. Muhammed Abdurrahmân, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâs, t.y.
- Beysûnî, Abdulfettâh Feyyûd: **İlmu’l-Beyân**, Kahire, Müessesetü’l-Muhtâr, 2015.

- Beysûnî, Abdulfettâh: **İlmu'l-Me'ânî**, Kahire, Müessesetü'l-Muhtâr, 2015.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer: **Nazmü'd-Dürer fî Tenâsubu'l-Âyât ve's-Süver**, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, t.y.
- Boyalık, M. Taha: **Dil, Söz ve Fesahat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Boyalık, M. Taha: "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2007, sy. 18, s. 73-100.
- Bozkurt, Mustafa: **Fahreddîn er-Râzî'de Bilgi Teorisi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2016.
- Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed: **Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî**, b.y., Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- Buhârî, Alaüddîn Ali b. Muhammed: **Nüzhetü'n-Nazar fî Keşfi Hakîkati'l-İnşâ ve'l-Haber**, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma, Demirbaş No: 34 Ae Arabi 262, 17-54 vr.
- Buhârî, Alaüddîn Ali b. Muhammed: **Nüzhetü'l-Nazar fî Keşfi Hakîkati'l-İnşâ ve'l-Haber**, thk. Muhammed Hasan Mustafâ, Musul, 2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh: **Sahîhu'l-Buhârî**, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Beyrut, Dâru Davkî'n-Necât, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi, 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr: **Kitâbu'l-Hayevân**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Calp, Mehrali: **Edebiyat Bilgi ve Kuramları**, Ankara, Nobel Yayınları, 2017.
- Cebeci, Lütfullah: **Kur'an-ı Kerim'e Göre Melek, Cin, Şeytan**, Kayseri, Kimlik Yayınları, 2020.
- Celebi, İlyas: "Nazzâm", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, c. XXXII, s. 466-469.

- Cemâluddîn, Mustafâ: **el-Bahsu'n-Nahvî inde'l-Usuliyî**, İran, Dâru'l-Hicra, 1405/1984.
- Cerrahoğlu, İsmail: **Tefsir Usûlü**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.
- Cevâd Ali: **el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm**, b.y., Dâru's-Sâkî, 2001.
- Cevâlikî, Mevhûb: **Şerhu Edebi'l-Kâtib**, thk. Tayyib Muhammed Bûhî, Kuveyt, Matbû'atu Câmi'ati Kuveyt, 1995.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd: **es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, Beyrut, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevherî, Tantâvî: **el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Mısır, Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1928.
- Cevizci, Ahmet: **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Cragg, Kenneth: **The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture**, Oxford, One World Publications, 1994.
- Cum'a, Hüseyin: **Cemâliyyetü'l-Haber ve'l-İnşâ**, Dimeşk, Menşûratü İttihâdi'l-Kitâbi'l-Arab, 2005.
- Cündioğlu, Dücan: **Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Abdülkâhir: **Delâilü'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim**, çev. Osman Güman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.
- Cürcânî, Abdülkâhir: **Esrâru'l-Belâğa**, thk. Muhammed Ahmed Şâkir, Cidde, Dâru'l-Medenî, 1991.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen es-Seyyid es-Şerîf: **el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Çağrı, Mustafa: "Zem", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2013, c. XXXXVI, s. 233-235.
- Çağrı, Mustafa: "Medih", **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2003, c. XXVIII, s. 304-305.

- Çakır, Numan: “Kur’an’da Kıyâmet İsimleri”, **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Mart/2018, sy. 9, s. 9-53.
- Çelebi, İlyas: **İslam İnancında Gayb Problemi**, İstanbul, İfav Yayınları, 1996.
- Çelik, Yüksel: **es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin el-Misbâh fî Şerhi’l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Çınar, Mehmet Şirin: “Nahiv İlmi”, **İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler**, ed. İsmail Güler, İstanbul, İsam Yayınları, 2015, s. 79-111.
- Çınar, Mehmet Şirin: **Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, İstanbul, İsam Yayınları, 2017.
- Çüçen, A. Kadir: **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, Sentez Yayınları, 2017.
- Dayf, Şevkî: **el-Medârisü’l-Nahviyye**, Beyrut, Dâru’l-Me‘ârif, 2010.
- Dayf, Şevkî: **el-Belâğa Tadavvur ve Târîh**, Mısır, Dâru’l-Me‘ârif, t.y.
- Demirayak, Kenan: **Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi**, İstanbul, Cantaş Yayınları, 2016.
- Demircan, Adnan: **Kur’an’ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler**, İstanbul, Kuramer, 2020.
- Demircigil, Bayram - Aksoy Soner: “Anlam ve Değer Açısından Kur’an’da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi”, **Marife**, 2021, sy.1, c. XXI, s. 231-252.
- Derveze, Muhammed İzzet: **Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı**, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2011.
- Derveze, Muhammed İzzet: **el-Kur’ânu’l-Mecîd Kur’an’ı Anlamada Usul**, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yayınları, 2008.
- Derveze, Muhammed İzzet: **et-Tefsîru’l-Hadîs**, Kahire, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1383/1963.

- Desûkî, Ebû Abdulah Şemsuddîn: **Şurûhu't-Telhîs & Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Me'ânî**, Beyrut, b.y., t.y.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed: **Hâşiyetü Desûkî 'alâ Muhtasari's-Sa'd**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, el-Mektebetü'l-'Asriyye, t.y.
- Dırâz, Sabbâh Abîd: **el-Esâlîbu'l-İnşâiyye ve Esrâruhâ el-Belâğiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Kahire, Matba'atü'l-Emâne, 1986.
- Divlekci, Celalettin: **Anlam-Üslûp İlişkisi Bakımından Kur'an'ın Üslûp Analizi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Diyanet İşleri Başkanlığı: **Kur'an-ı Kerim Meâli**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail: "İnşâ", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, XXII, 334-337.
- Düzenli, Yaşar: "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, c. XXII, s. 125-154.
- Düzenli, Yaşar: **Üslup ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaât**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2008.
- Düzenli, Yaşar: **Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, İstanbul, İfav Yayınları, 2000.
- Düzenli, Yaşar: "Müzakereler", **Din Dilinde Mucize**, İstanbul, Kuramer, 2015, s. 219-227.
- Düzgün, Şaban Ali: **Allah, Tabiat ve Tarih**, Ankara, Otto Yayınları, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali: "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", **Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]**, 2012, sy. 2, c. X, s. 13
- Ebherî, Esîruddîn: **Mantık İsagoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü**, çev-şerh. Talha Alp, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2013.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî: **Sünenü Ebî Dâvûd**, thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğ., Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî: **el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebû Ubeyde, Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî: **en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz**, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1997.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ: **Mecâzü'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Fuat Sezgin, Kahire, Mektebetü'l-Hâneci, 1381/1961.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid: **İlahi Hitabın Tabiatı**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Otto Yayınları, 2013.
- Ebu'l-Hüseyn, Muhammed b. Ali el-Basrî: **el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Halîl el-Meyyis, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed: **İrşâdu'l-Akli's-Selîm**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Eco, Umberto: **Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Çevik Matbaacılık, 2004.
- Elik, Hasan–Çoşkun, Muhammed: **Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri**, İstanbul, İfav Yayınları, 2015.
- Elik, Hasan: **Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine**, İstanbul, İfav Yayınları, 2009.
- Emîn, Ahmed: **Duha'l-İslâm**, Kahire, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, t.y.
- Emiroğlu, İbrahim: **Klasik Mantığa Giriş**, Ankara, Elis Yayınları, 2004.
- Enes Ateş, Avnullah: “Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Haber ve İnşâ Cümlelerinin Mecazi Kullanımları”, **1.Uluslararası Çağdaş Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu**, ed. Mustafa Yiğitoğlu, Aralık 2018, s. 145-159.
- Ensârî, Yûsuf Abdullâh: **Esâlîbu'l-Emr ve'n-Nehy fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1990.



- Erbaş, Ali: “Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1996, sy. 1, s. 107-128.
- Erdoğan, Mehmet: **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2019.
- Eren, Cüneyt – Uzunoğlu, Vecih: **Belâğat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2014.
- Es‘adî, Muhammed Ubeyd: **el-Mûcezz fî Usûli’l-Fikh**, Kahire, Dâru’s-Selâm, 2010.
- Esed, Muhammed: **Kur’an Mesajı Meal-Tefsir**, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yayınları, 2015.
- Esmer, Râcî: **eş-Şeyâtîn: Hakikatühâ - et-Tehassun minhüm**, Trablus, y.y.,1991.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr: **Tehzîbu’l-Luğa**, thk. Muhammed ‘Ivaz Mura‘ab, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, t.y.
- Fârâbî: **Kitâbu’l-Hurûf Harfler Kitabı**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî: **Kitâb fî’l-Mantık el-‘İbâre**, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, Dâru’l-Kutub, 1976.
- Fazlur Rahman: **Ana Konularıyla Kur’an**, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Fenârî, Molla: **‘Aynü’l-A‘yân**, İstanbul, Dersaadet, 1326.
- Ferâhî, Abdulhamîd: **İm‘ân fî Aksâmi’l-Kur‘ân**, Kahire, el-Matba‘atü’s-Selefiyye, 1349/1930.
- Ferherî, Muhammed Abdulazîz: **en-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâid**, İstanbul, Asithane Kitabevi, 2009.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd: **Me‘âni’l-Kur‘ân**, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Mısır, Dâru’l-Mısriyye, t.y.
- Fevde, Abdulâlîm Seyyid: **Esâlîbu’l-İstifhâm fî’l-Kur‘ân**, b.y., Dâru’l-Ulûm, t.y.
- Feyyâz, Muhammed Ishâk: **Muhâdarât fî Usûli’l-Fikh**, İran, Müessesetü

- Ensâriyyîn, 1992.
- Fidan, Ayşenur: “Kur’ân’da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri”, **Bilimname**, 2019, sy. 2, c. XXXVIII, s. 835-862.
- Gadamer, Hans Georg: **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan – İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed: **el-Mustasfâ**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed: **Cevâhiru’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Reşîd Rızâ, Beyrut, Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed: **el-Maksadu’l-Esnâ**, thk. Bisâm Abdulvehhâb, Kıbrıs, y.y., 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed: **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, Beyrut, Dâru’l-Ma‘rife, 1982.
- Gelgeç, Sevim: **Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç – Sorunlar – Öneriler**, Ankara, İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Gezer, Süleyman: **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’an**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Gezer, Süleyman: “İnşâ-Haber Bağlamında Kur’an Dilinin Yapısı”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007, sy. 11, c. VI, s. 135-153.
- Gezer, Süleyman: **Kur’an’ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Goldziher, Ignace: **Klasik Arap Literatürü**, çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er, İstanbul, Vadi Yayınları, 2016.
- Gökkır, Bilal: **Meryem Sûresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2012.
- Gökkır, Necmettin: **Kur’an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı**, İstanbul, İfav Yayınları, 2014.
- Görgün, Tahsin: **İlâhî Sözün Gücü**, İstanbul, Külliyyat Yayınları, 2013.
- Görgün, Tahsin: “İnşâ”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, c. XXII, s.

339-341.

- Gözeler, Esra: **Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi**, İstanbul, Kuramer, 2016.
- Güler, İlhami: **Allah'ın Ahlakiliği Sorunu**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Günaltay, Şemseddin: **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Gündüz, Şinasi: **Kur'an'ı Anlamak İlahi Vahyin Tarihe Açılımı**, İstanbul, Mana Yayınları, 2015.
- Gündüz, Şinasi: "Mecûsîlik", **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2013, c. XXVIII, s. 279-284.
- Güney, Derya: **Mü'min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua**, Ankara, Fecr Yayınları, 2020.
- Güngör, Mevlüt: **Kur'ân Penceresinden İmân Amel Hayat Âhiret ve Kâinât'a Bakış**, İstanbul, Kur'an Kitaplığı, 1995.
- Güngör, Mevlüt: "Kur'an Bağlamında İslâm Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", **Dinî Araştırmalar**, 2005, sy. 23, c. VIII, s. 13-28.
- Ğalâyinî, Mustafa: **Câmi'ü'd-Durûsi'l-Arabiyye**, thk. Ali Süleyman Şebâre, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2016.
- Hacımüftüoğlu, Halil: **Kral Tanrı Allah'ın Krallığı**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Haklı, Şaban: **Müteahhirîn Dönemde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahrüddîn er-Râzî Örneği**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Halefullah, Muhammed Ahmed: **Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî**, çev. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Halefullah, Muhammed Ahmed: **Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012.

- Halhâlî, Şemsuddîn Muhammed b. Muzaffer: **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, thk. Muhammed Hâşim Mahmûd, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006.
- Hâlidî, Abdulfettâh: **et-Tefsîr ve't-Te'vîl fi'l-Kur'ân**, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî: **el-Cümel fi'n-Nahv**, thk. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrâhman el-Ferâhîdî: **Kitâbu'l-'Ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhîm es-Semerrâî, b.y., Dâru Mektebeti'l-Hilâl, t.y.
- Hamdi Yazır, Elmalılı Muhammed: **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979.
- Hamidullah, Muhammed: **Kur'an-ı Kerim Tarihi**, çev. Abdullaziz Hatip – Mahmut Kanık, Ankara, Beyan Yayınları, t.y.
- Hansu, Hüseyin: **Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri**, Van, Bilge Adamlar Yayınları, 2018.
- Hasan Mustafa, Muhammed: "el-Haber ve'l-İnşâ beyne'l-Mefhûmî'l-Mantukî ve'd-Delâleti'l-Luğavî", **Mecelletu Ehbâsi Külliyyeti't-Terbiyeti'l-Esâsiyye**, 2006, sy. 2, c. IV, 89-106.
- Hasan, Abbâs: **en-Nahvu'l-Vâfî**, Kahire, Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ: **Cevâhiru'l-Edeb**, Beyrut, Müessesetü'l-Me'ârif, t.y.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed: **Cevâhiru'l-Belağa**, Beyrut, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, t.y.
- Hatîb el-İskâfî, Ebû Abdullâh Muhammed: **Durratü't-Tenzîl ve Ğurratu't-Te'vîl**, thk. Muhammed Mustafa Aydın, Mekke, Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed: **Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zeğlûl Selâm, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed: **Lubâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Hımsî, Muhammed Tâhir: **Min Nahvi'l-Mebânî ilâ Nahvi'l-Me'ânî**, Dimeşk, Dâru

- Sa‘duddîn, 2003.
- Himyerî, Nişvan: **Hûru’l-‘În**, thk. Kemâl Mustafâ, Kahire, y.y., 1948.
- Hûlî, Emin: **Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metot**, çev. Mevlüt Güngör, İstanbul, Bayrak Matbaası, 1995.
- Hüseyin eş-Şerîf, Mahmûd: **Mu‘cemu Hurûfî’l-Me‘ânî fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1996.
- Hüseyin, Tâhâ: “el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağatı”, çev. M. Akif Özdoğan, **KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, c. VIII, s. 131-157.
- Hüseyin, Tâhâ: **Cahiliye Şiiri Üzerine**, çev. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Hüseyinî, Seyyid Ca‘fer Bâkır: **Esâlîbu’l-Me‘ânî fi’l-Kur’ân**, İran, Müessesetü Bustân, 1428/2007.
- Irmak, Mustafa: **Haber ve İnşâ Klasik Dilbilimde Bildirim ve Talep İfadeleri**, İstanbul, İsam Yayınları, 2015.
- İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin er-Râğîb: **el-Mufredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân**, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Beyrut, Dâru’l-Kalem, 1992.
- İsfahânî, Muhammed Hüseyin: **Nihâyetü’d-Dirâye fî Şerhi’l-Kifâye**, Beyrut, Müessesetü Âli Beyt li İhyâit’-Türâs, 2008.
- İşıcık, Yusuf: **Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil**, Konya, Esra Yayınları, 1997.
- Izutsu, Toshihiko: **Kur’an’da Tanrı ve İnsan**, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2016.
- İbn Âdil Ebû Hafs Sirâcuddîn el-Hanbelî: **el-Lubâb fî Ulûmi’l-Kitâb**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998.
- İbn Akîl, Bahâuddîn Muhammed el-Mısırî: **Şerhu İbn Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, Beyrut, el-Mektebetü’l-‘Adudiyye, 2012.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir et-Tûnusî: **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Tunus, ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984.

- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir et-Tûnusî: **Usûlu'l-İnşâ ve'l-Hitâbe**, Riyad, Mektebutü Dâri'l-Minhâc, 1433/2011.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî: **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Abdüsselam Abduşşâfi, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî: **el-Hasâis**, Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyye, t.y.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî: **el-Lem' fî'l-Arabiyye**, thk. Fâiz Fâris, Beyrut, Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, t.y.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed: **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm**, thk. Es'ad Muhammed ed-Dîb, Suud, Mektebetü Nizâr, 1419/1998.
- İbn Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekki el-Kaysî: **el-Îzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi**, thk. Ahmed Hasan Ferhât, Cidde, Dâru'l-Menâra, 1986.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed: **es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğa**, nşr. Mahmûd Ali Beyzûn, b.y., y.y., 1997, s. 16
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed: **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mısır, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed: **Mucmelu'l-Luğa**, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî: **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed: **Mukaddimetü İbn Haldûn**, Beyrut, Dâru Sâdır, 2000.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed: **Vefayâtü'l-A'yân**, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî: **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî: **en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, thk. Abdulğaffâr Süleymân, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî: **et-Takrîb li Haddî'l-Mantık**, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Hişâm, Abdullâh b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn: **Şerhu Kadri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kâhire, Mektebetü's-Sa'âde, 1963.
- İbn Hişâm, Abdullâh b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn: **Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab**, thk. Abdulğınâ ed-Dakar, Suriye, eş-Şeriketü'l-Muttehîde, t.y.
- İbn Hişâm, Abdullâh b. Yûsuf Ebû Muhammed Cemâluddîn: **Muğni'l-Lebîb, 'an Kutubi'l-E'ârîb**, thk. Mâzin el-Mübârek – Muhammed Ali Hamdullâh, Dımeşk, Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdûlmelik: **es-Sîratü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa es-Sakkâ ve diğ., Beyrut, Matba'atü Mustafâ el-Bâbî, t.y.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye: **et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân**, thk. Abdullâh b. Sâlim el-Batâtî, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1329/1911.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye: **İctimâ'u Çuyûşi'l-İslâmiyye 'ala Harbi'l-Mu'addıla ve'l-Cehmiyye**, thk. Zâid b. Ahmed en-Neşîrî, Mekke, Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1431/2009.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye: **Bedâi'u'l-Fevâid**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kuraşî: **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Sâmi b. Muhammed, Riyad, Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim: **Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs**, Lübnan, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim: **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân**, thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim: **Edebu'l-Kâtib**, thk. Muhammed ed-Dâlî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullâh et-Tâî: **Şerhu Teshîli'l-Fevâid**, thk. Abdurrahmân es-Seyyid – Muhammed Bedevî el-Mehtûm, b.y., Hicr li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1990.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim **Lisânu'l-Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, 1994.
- b. Ali el-Ensâri:
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferac Muhammed **el-Fihrist**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- b. İshâk:
- İbn Selâme, Ebu'l-Kâsım Hibetullâh **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- el-Mukrî:
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail: **el-Muhkem ve'l-Muhîdu'l-A'zam**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Vehb Ebu'l-Hüseyin İshâk b. **el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân**, thk. Ahmed Matlûb – İbrâhîm b. İsmâil el-Kâtib: Hatîce el-Hâdise, Bağdat, Câmi'atü Bağdat, 1967.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed **el-Usûl fî'n-Nahv**, thk. Abdu'l-Hüseyin el-Fetelî, Beyrut, en-Nahvî: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- İbnu's-Şeceri, Zıyâuddîn Hibetullâh: **Emâlî İbni's-Şecerî**, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Mektebetü'l-Hânecî, 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebu'l- **el-Mussaffâ bi Ekeffî Ehli'r-Rusûh min İlmi'n-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ferac Ali b. Muhammed:
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l- **el-Kussâs ve'l-Müzekkirîn**, thk. Muhammed Lütfî es-Sebbâğ, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988.
- Ferac Ali b. Muhammed:
- İd, Muhammed: **en-Nahvu'l-Musaffâ**, Kahire, Mektebetü's-Şebâb, 1975.
- İsferâyînî, İbrâhîm b. Muhammed **el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm**, thk. İsamuddîn: Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İzutsu, Toshîhiko: **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, çev. M. Kurşad Atalar, İstanbul, Pınar Yayınları, 2016.
- Jia, Hongwei: "Foundation of the Theory of Sings", **Chinise Semiotic Studies**, sy. 15, c. I, s. 1-14.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen el- **Şerhu Usûli'l-Hamse**, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Hemedânî:



- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî: **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî: **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, thk. Ahnân Muhammed Zerzûr, Kahire, Mektebetü Dâri'd-Türâs, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî: **Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Medâ'in**, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, b.y., Mektebetü'n-Nâfize, 2006.
- Kalkîle, Abdulazîz: **el-Belâgatü'l-Istılâhiyye**, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1992.
- Kara, Mustafa: **Güncel Değeri Açısından Kur'ân Kıssaları**, Samsun, Selâmet Yayınevi, 2011.
- Kara, Necati: "Kur'ân'da Gayb", **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1994, sy. 1, c. I, s. 54-90.
- Kara, Ömer: **Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002.
- Karadaş, Cafer: **İslâm Düşüncesinde Ahiret**, Bursa, Emin Yayınları, 2008.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn: **el-Furûk Envâru'l-Burûk fî Envâ'i'l-Furûk**, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, t.y.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn: **el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ 'ani'l-Ahkâm**, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Karagöz, Mustafa: **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Karataş, Ali: "Kur'an Ne Değildir", **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014, sy. 1, s. 21-53.
- Karataş, Şuayip: "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", **Mütefekkir**, 2019, sy. 11, c. VI, s. 101-122.
- Karataş, Şuayip: **Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

- Karataş, Turan: **Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İz Yayınları, 2019.
- Karuko, Semira: **el-Câhız ve Belâgat**, İstanbul, Ecem Yayınları, 2014.
- Kassâb, Velîd: **et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâğî li'l-Mu'tezile**, Katar, Dâru's-Sekâfe, 1985.
- Kazvîni, Hatîb: **Telhîs ve Tercümesi**, haz. Nevzat H. Yanık – Mustafa Kılıçlı – M. Sadi Çögenli, İstanbul, Huzur Yayın Dağıtım, t.y.
- Kazvîni, Hatîb: **el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa**, Beyrut, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2011.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd: **Acâibu'l-Mahlûkât ve Ğarâibu'l-Mevcûdât**, Beyrut, Müessesetü'l-A'lâ, 2000.
- Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ Ebu'l-Bekâ: **el-Külliyât**, thk. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf: **İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât**, Beyrut, el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 2003.
- Kılavuz, A. Saim: “Cin”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1993, c. VIII, s. 8-10.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri: **İslam'ın Kurucu Metni Ku'ran Araştırmaları**, Ankara, Otto Yayınları, 2015.
- Kırca, Celal: “Aksâmü'l-Kur'ân”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1989, c. II, 290-291.
- Kırca, Celal: **İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler**, İstanbul, Marifet Yayınları, 2009.
- Koç, Turan: **Dilin Ötesi Kur'an, Dil ve Üslup Üzerine**, İstanbul, İz Yayınları, 2018.
- Koç, Turan: **Din Dili**, İstanbul, İz Yayınları, 2013.
- Koç, Turan: “Kur' an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, **Kur'an ve Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu**, Erzurum,

Bakanlar Matbaası, t.y., s. 19-30.

- Konevî, Isâmuddîn İsmail b. Muhammed: **Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî**, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Kotan, Şevket: **Kur'an, Yorum ve Tarih**, İstanbul, Hikav Yayınları, 2018.
- Kotan, Şevket: "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", **Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu**, 1-3 Temmuz 2011, İstanbul, 2011, s. 177-188.
- Kotan, Şevket: "Kur'an'da Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", **Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı**, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 51-92.
- Köşker Güven, Hilal: **Kur'an-ı Kerim'de Süreç Açısından Gaybi Konularda Üslup Değişimleri – Cennet Örneği-**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed: **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Berdûnî, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid: **Kur'ân'da Edebî Tasvîr**, çev. Ömer Aydın – Ertuğrul Özalp, İstanbul, İşaret Yayınları, 2015.
- Kutub, Seyyid: **Edebiyat Eleştirisi**, çev. Muzaffer Can, İstanbul, Çantaş Yayınları, 2018.
- Kutub, Seyyid: **Fî Zılâl-il Kur'ân**, çev. Salih Uçan – Vahdettin İnce, İstanbul, Dünya Yayıncılık, 1991.
- Kutub, Seyyid: **Kur'an'da Kıyamet Sahneleri**, çev. A. Faruk Haznedaroğlu, İstanbul, Ravza Yayınları, 2011.
- Larceher, Pierre: "Introduction: From the Grammatical Tradition to the Linguistic Tradition", **Arabic Linguistic Tradition II. Pragmatics**, The Oxford Handbook of Arabic Linguistics

- edited by Jonathan Owens, ch. 8, Oxford University Press, 2013, s. 185-212.
- Larceher, Pierre: **Linguistique Arabe et Pragmatique**, Beyrouth, Damas, Presses de l'ifpo, 2014.
- Larceher, Pierre: "Inšā", **Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics**, vol. II Eg-Lan, Brill, Leiden, 2007, s. 358-361.
- Levin, Aryeh: Nahvin Müsned, Müsned İleyh ve İsnâd Terimleri", çev. Ömer Kara, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2010, sy. 10, c. III, s. 428-449.
- Macit, Muhsin– Soldan, Uğur: **Edebiyat Bilgi ve Teorileri**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2017.
- Mağribî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Ya'kûb: **Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh**, thk. Halîl b. İbrahim Halîl, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Mağribî, İman bint Abdurrahmân Mahmûd: "Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrâîliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım", çev. Mustafa Şentürk, **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, c. V, s. 173-208.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir: **el-Bed' ve't-Târîh**, Medine, Mektebetü'l-Sekâfiyye, t.y.
- Maşalı, Mehmet Emin: **Kur'an'ın Metin Yapısı**, Ankara, Otto Yayınları, 2015.
- Matlûb, Ahmed: **Esâlîbu'l-Belâğa el-Fesâha – el-Belâğa – el-Me'ânî**, Kuveyt, Vekâletü'l-Matbû'ât, 1980.
- Matlûb, Ahmed: **Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhâ**, Beyrut, Dâru'l-Arabiyye, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Kitâbu't-Tevhîd**, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İsam Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, thk. Mecdî Baslûm, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed: **A'lâmu'n-Nübüvve**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

- Mecîd, Muhammed Şâkir: “Vurûdu Sîğatü’l-Haber bi Ma’ne’l-Emri ve’n-Nehyi inde’l-Usuliyân”, **Mecelletu Câmi’âti Kerkût**, Kerkük, 2008, sy. 9, c. XV, s. 174-190.
- Mehmetoğlu, Ali Ulvi: **Tanrıyı Tasavvur Etmek**, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2011.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafâ: **Tefsîru’l-Merâğî**, Mısır, Şeriketü ve Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1365/1946.
- Mesûd, Mîhâil: **el-Esâtîr ve’l-Mu’tekadâtü’l-Arabiyye kable’l-İslâm**, Beyrut, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1994.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Hebenneke: **el-Belâğatü’l-Arabiyye Ususuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ**, Beyrut, Dâru’l-Kalem, 2013.
- Mîlâd, Hâlid: **el-İnşâ fî’l-Arabiyye beyne’t-Terkîb ve’d-Delâle**, Tûnus, Müessesetü’l-Arabiyye, t.y.
- Moran, Berna: **Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Muhammad Ali, Mevlana: **The Holy Quran Arabic Text with English Translation, Commentary and Comprehensive Introduction**, Ohio, 2002.
- Muhâsibî, Hâris: **Akl ve Kur’anî Anlamak el-Akl ve Fehmu’l-Kur’ân**, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yayınları, 2018.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu’l-Hasan el-Ezdî: **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâs, 1423/2002.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn b. Ali: **el-Cene’d-Dânî ‘alâ Hurûfi’l-Me’ânî**, thk. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992.
- Musâid b. Süleyman: **et-Tefsîru’l-Luğavî li’l-Kur’ânî’l-Kerîm**, Dâru İbnu’l-Cevzî, 2011.
- Mustafavî, Hasan: **et-Tahkîk fî Kelimâti’l-Kur’ânî’l-Kerîm**, Beyrut, Müessesetü’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1995.
- Mutahhari, Murteza: **Adl-i İlâhî**, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul, Kevser Yayınları, 2014.

- Mutlûb, Ahmed – Basîr, Hasan: **el-Belâğa ve't-Tatbîk**, Irak, Vizâratu't-Ta'lim, 1999.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebu'l-Abbâs: **el-Muktazab**, thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme, Beyrut, Âlemü'l-Kutub, t.y.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî: **el-Câmiu's-sahîh**, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mısır, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1412/1991.
- Müslim, Mustafâ: **Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'ân**, Dımeşk, Dâru'l-Kalem, 2005.
- Nahle, Mahmûd Ahmed: “Nahve Nazariyye Arabiyye li'l-Ef'âli'l-Kelâmiyye”, **Mecelletü't-Dirâsâti'l-Luğavî**, Riyad, 1999, sy. 1, s. 216-157.
- Neccâr, Zeğlûl: **Tefsîru'l-Âyâti'l-Kevniyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Kahire, Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 2008.
- Necîb, Muhammed Semîr: **Mu'cemu Mustelahâti'n-Nahviyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail: **Kitâbul'l-Kat' ve'l-İ'tinâf**, thk. Ahmed Hattâb Ömer, Bağdat, Mektebetü'l-Me'ânî, 1978.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail: **en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mısır, el-Mektebetü'l-Allâmiyye, 1938.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail: **Me'âni'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Mekke, Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1989.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail: **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Muhammed Abdusselâm, Kuveyt, Mektebetü'l-Felâh, 1408/1987.
- Nekabî, Mervân Alî – Ebû Zeyd, Nâyil Memdûh: “Mustalahu'z-Zâhir inde'l-Ulemâ”, **Mecelletü Câmi'ati's-Şârika**, sy. 2, c. XVI, s. 528-552.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed: **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, thk. Muhyiddîn Dîb, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn: **Tabsîratü'l-Edille fî Usuli'd-Dîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Neşriyyâtü Riâseti's-Şuûni'd-Dîniyye, 1993.
- Nevfân, Abdulkerîm: **Âlemu'l-Cinni fî Davi'l-Kitâb ve's-Sünne**, Riyad, Dâru

- İşbiliyye, 1999.
- Okumuş, Mesut: “Kur’an ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış”, **Diyanet İlmi Dergi**, 2010, sy. 1, c. XLVI, s. 119-144.
- Ong, Walter J.: **Sözlü ve Yazılı Kültür**, çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Osmançelebioğlu, Serhan: **Kur’ân’da Sekîne Kavramı Üzerine Bir İnceleme**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdulhamîd: **el-Bahsu’l-Luğavî inde’l-Arab**, Kahire, Âlemu’l-Kutub, 2003.
- Ören, Aytaç: “Edebiyatta Kurgusal Gerçeklik”, **Recep Tayip Erdoğan Sosyal Bilimler Dergisi**, c. II, s. 156-162.
- Öz, Mustafa: “Râfizîler”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları 2007, c. XXXIV, s. 396-397.
- Özavşar, Mehmet Emin: **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı**, Ankara, Otto Yayınları, 2015.
- Özcan, Zeki: **Dil Felsefesi I**, İstanbul, Sentez Yayınları, 2014.
- Özcan, Zeki: **Dil Felsefesi II (Gündelik Dil Pradigması)**, İstanbul, Sentez Yayınları, 2016.
- Özcan, Zeki: **Dil Felsefesi IV (Austin’in Eylem Paradigması)**, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2020.
- Özlem, Doğan: **Mantık**, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2018.
- Özsoy, Ömer – Güler, İlhami: **Konularına Göre Kur’an**, Ankara, Fecr Yayınları, 2016.
- Özsoy, Ömer: **Sünnetullah**, Ankara, Fecr Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa: **Kur’an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler ve Teklifler**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa: “İblis’in Trajik Hikâyesi - Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-“, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat**

- Fakültesi Dergisi**, Ocak-Haziran 2005, sy. 1, c. V, s. 39-65.
- Öztürk, Mustafa: **Kur'an ve Yaratılış**, İstanbul, Kuramer, 2017.
- Öztürk, Mustafa: **Kur'an Kıssalarının Mahiyeti**, İstanbul, Kuramer, 2017.
- Öztürk, Mustafa: **Kıssaların Dili**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa: "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, sy. 15, c. XIV, s. 245-281.
- Öztürk, Mustafa: "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", **İslami İlimler Dergisi**, 2006, sy. 2, s. 59-77.
- Paçacı, Mehmet: "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", **2. Kur'an Sempozyumu**, Ankara, Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, s. 121-132.
- Paçacı, Mehmet: **Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Pietrăreanu, Ovidiu: "Pierre Larceher, Linguistique Arabe et Pragmatique", **University of Bucharest Center for Arab Studies**, Romanya, 2015, c. XV. s. 311-327.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Hüseyin: **Me'âlimu Usûliddîn**, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, t.y.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Hüseyin: **Mefâtîhu'l-Gayb**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1999.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Hüseyin: **el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Râzî, Fahrüddîn: **Kelama Giriş [el-Muhassal]**, çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.
- Recanati, François: "İcra Edici Beyanlar", **Söz Edimleri Seçilmiş Yazılar**, haz. Atakan Altınörs, İstanbul, Saner Matbaacılık, 2019, 37-81.



- Recanati, François: “Mantıkçı Pozitivizmden Gündelik Dilci Felsefeye: Pragmatikğin Doğuşu”, **Söz Edimleri Seçilmiş Yazılar**, haz. Atakan Altınörs, İstanbul, Saner Matbaacılık, 2019, 9-37.
- Reşîd Rızâ, Muhammed: **Tefsîru'l-Menâr**, Mısır, el-Heyetü'l-Mısıriyye, 1990.
- Rifat, Mehmet: **XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları – 1 Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Rummânî, Ali b. Îsâ Ebu'l-Hasen: **en-Nuket fî İ'câzi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zeğlûl Selâm, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- Sa'îdî, Abdulmut'âl: **Buğyetü'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh**, Kahire, Dâru'l-Ğadd'l-Cedîd, 2017.
- Sa'îdî, Abdulmute'âl: **el-Belâğatü'l-Âliye Ilmu'l-Me'ânî**, Kahire, el-Matba'atü'-Şâfiye, 1355/1936.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd: **Kavâ'idü's-Şi'r**, thk. Ramazan Abduttevvâb, Kahire, Mektebetü'l-Hâneci, 1995.
- Sâbûnî, Nuruddîn: **el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn**, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İfav, 2013.
- Safhâ, Dahîlullâh b. Muhammed: **Sûratu Hûd Dirâse li Hasâisi Nazmihâ ve Esrâriha'l-Belâğî**, (Basılmamış Doktora Tezi), Mekke, Câmi'tü Ümmi'l-Kurâ, 1993.
- Saidirûşen, Muhammed Bâkır: **Kur'an Dilinin Analizi ve Kur'an'ı Anlamanın Metodolojisi**, çev. Kenan Çamurcu, İstanbul, Mustafâ Yayınları, 2013.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hammâm: **Tefsîru Abdürrezzâk**, thk. Muhammed Abduh, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Saraç, M. A. Yekta: **Klasik Edebiyat Bilgisi**, İstanbul, Gökkuş, 2018.
- Sâvî, Ahmed b. Ahmed el-Mısıri: **Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn**, thk. Abdullâh el-Minşâvî, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2011.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: “Tarih Kavramı”, çev. Ali Irgat, **Tarih Felsefesi Seçme**

- von: **Metinler**, haz. Doğan Özlem - Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, Doğubatı Yayınları, 2014, s. 115-140.
- Searle, John Rogers: **Söz Edimleri: Bir Dil Felsefesi Denemesi (Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language)**, çev. R. Levent Aysever, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed: **Miftâhu'l-Ulûm**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed: **Kavâdi'u'l-Edille fi'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys: **Bahru'l-Ulûm**, b.y., y.y., t.y.
- Semerrâî, Fâdîl Sâlih: **el-Cümle ve'l-Ma'nâ**, Beyrut, Dâru İbn Hâzım, 2000.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed: **Usûlu's-Serahsî**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Serdar, Murat: "Hristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukâyese Denemesi)", **Bilimname**, 2009, sy. 2, c. XVII, s. 139-164.
- Seyyid Bâkır, Ca'fer el-Hüseynî: **Esâlîbu'l-Me'ânî fi'l-Kur'ân**, İran, Müessesetü Büstân, 1428/2007.
- Seyyid, Şefî': **el-Bahsu'l-Belâğî inde'l-Arab**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- Sıddîkî, Mazharuddîn: **Kur'ân'da Tarih Kavramı**, çev. Süleyman Kalkan, İstanbul, Pınar Yayıncılık, 1990.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman: **el-Kitâb**, haz. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Mektebetü'l-Hâne'î, 1981.
- Sirâcuddîn, Abdullâh: **el-Îmân bi'l-Melâike**, Halep, Mektebetü Dâri'l-Felâh, 1990.
- Sîrâfî, Ebû Saîd Hasen b. Abdullah: **Kitâbu Şerhi Sibeveyhi**, thk. Ahmed Hasan-Ali Seyyid, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Smyth, William: "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası", çev. Ömer Kara, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014, sy. 47, s. 165-176.

- Söylemez, M. Mahfuz (ed.): **Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz: “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, **Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı**, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 11-49.
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebû Bekr **Mu‘taraku’l-Akrân fî İ‘câzi’l-Kur’ân**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988.
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebû Bekr **el-Behcetü’l-Merdiyye fî Şerhi’l-Elfiyye**, Diyarbakır, Mektebetü Seydâ, 2013.
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebû Bekr **Hem‘u’l-Hevâmi‘ fî Şerhi Cem‘i’l-Cevâmi‘**, thk. Abdulhamid Hindâvî, Mısır, el-Mektebetü’l-Tevfikîyye, t.y.
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebû Bekr **el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Mısır, el-Heyetü’l-Mısıriyye, 1974.
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebû Bekr **Lubâbu’n-Nukûl fî Esbâbi’n-Nuzûl**, thk. Ahmed Abduşşâfi, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012.
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebû Bekr **el-İktirâh fî Usûli’n-Nahv**, thk. Abdulhakîm Atıyye, Dimeşk, Dâru’l-Beyrûtiyye, 2006.
- Sübki, Behâuddîn Ebû Hâmid: **‘Arûsu’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh**, thk. Halîl İbrahîm Halîl, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2017.
- Süddî, İsmail b. Abdurrahmân Ebû Muhammed: **Tefsîru’l-Süddî el-Kebîr**, thk. Muhammed Atâ Yûsuf, Mısır, Dâru’l-Vefâ, 1993.
- Sülün, Murat: **Kur’an’ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2015.
- Sülün, Murat: **Kur’ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2013.
- Sümertaş, Burhan: **Kur’an’ı Kerim’de Sıdk Kavramı**, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

- Süphandağı, İsmail: **Dil Şiir Hakikat Doğu-Batı Arasında İslâmî Dil Arayışı**, İstanbul, İz Yayınları, 2018.
- Süreyya, M. Şahin: “Cennet”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1993, c. VII, s. 376-386.
- Şa‘bân, Zekiyyüddîn: **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)**, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, TDV Yayınları, 2013.
- Şâşî, Nizâmuddîn el-Hanefî: **Usûlu’s-Şâşî**, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2007.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ Ebû Ishâk: **Muvâfakât**, thk. Meşhûr b. Hasen, Kâhire, Dâru İbn ‘Affân, 2008.
- Şâyi‘, Abdurrahmân: **el-Mekkî ve’l-Medenî fi’l-Kur’ân’i’l-Kerîm**, Riyâd, Mektebetü’l-Melik, 1997.
- Şebusteri, Muhammed Müctehid: **Hermenötik, Kur’an ve Sünnet**, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul, Mana Yayınları, 2012.
- Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm: **el-Milel ve’n-Nihal**, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992.
- Şengül, İdris: **Kur’an Kıssalarının Tarihi Değeri**, Ankara, Otto Yayınları, 2019.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed: **Fethu’l-Kadîr**, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Şevki Yavuz, Yusuf: “Haber”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, c. XIV, s. 346-349.
- Şimşek, M. Sait: **Kur’an’ın Ana Konuları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2017.
- Şimşek, M. Sait: **Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2016.
- Şimşek, M. Sait: **Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele**, İstanbul, Kitap Dünyası Yayınları 2012.
- Şulul, Kasım: **İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.

- Tabatâbâî, Seyyid Hâşim: **Nazariyyetü'l-Ef'âli'l-Kelâmiyye beyne Felâsifeti'l-Luğati'l-Mu'âsırîn ve'l-Belâğıyyîne'l-'Arab**, Kuveyt, Câmi'atü Kuveyt, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer: **Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tabersî, Ebû Ali b. Hasen: **Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, Dârul'l-Murtezâ, 2006.
- Taftâzânî – İbn Ya'kûb el-Mağribî – Bahâuddîn es-Sübkî: **Şurûhu't-Telhîs**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Taftâzânî, Sa'düddîn: **el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Taftâzânî, Sa'düddîn: **Şerhu'l-Akîdeti'n-Nesefiyye**, thk. Mustafa Merzûkî, Cezair, Dâru'l-Hudâ, 2000.
- Taftâzânî, Sa'düddîn: **Muhtasarü'l-Me'ânî me'a'l-Hâşiye li Şeyhi'l-Hind Mahmûd Hasan**, Pakistan, Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.
- Taftâzânî, Sa'düddîn: **Şerhul Akaid-i Neseî Tercümesi Arapça Metin ve İzahat**, çev. Ali Haydar Doğan, İstanbul, Yasin Yayınevi, 2014.
- Taftâzânî, Sa'düddîn: **el-Makâsıd Kelam İlminin Maksatları**, çev. İrfan Eyibil, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali: **Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm**, thk. Rafik el-Acem ve diğ., Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tâhirü'l-Mevlevî: **Edebiyat Lügatı**, haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1994.
- Taslaman, Caner: **Big Bang ve Tanrı**, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2014.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa: **Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtî'l-İlm**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Taşpınar, İsmail: **Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, İstanbul, İfav Yayınları, 2014.

- Tatar, Burhanettin: “Kur’an’da Varlık Tasavvuru”, **Kur’an’ı Anlamanın Fikrî Arkapları: Varlık Bilgi İnsan**, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul, Kuramer, 2017, s. 67-113.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân: **Kitâbu’l-İmtâ‘ ve’l-Mu‘ânese**, thk. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn, Beyrut, Mektebetü’l-Asriyye, t.y.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ: **Sünenü’t-Tirmizî**, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî - İbrahim Utve Avd - Ahmed Muhammed Şakir, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Tokarev, S. A.: “Kültür Tarihinde Ateş Sembolü”, çev. Muvaffak Duranlı, **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, 2005, sy. 1, c. VI, s. 259-264.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas: **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İsam Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir: “Âhiret”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1988, c. I, s. 543-548.
- Türker, Ömer: **Seyyid Şerif Cürcanî’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî Ve Dilbilimsel Temelleri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Uceyne, Muhammed: **Mevsû‘atü Esâtîri’l-Arab anî’l-Câhiliyye ve Delâlatihâ**, Beyrut, Dâru’l-Fârâbî, 1994.
- Umerî, Ahmed Cemâl: **el-Kâdî ‘İyâz ve Mefhûmuhû li’l-İ‘câzi’l-Kur’ânî**, Medine, el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, 1977.
- Usta, İbrahim: **İslam Öncesi Arap Mitolojisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Üsmendî, Muhammed b. **Bezlu’n-Nazar fi’l-Usûl**, thk. Muhammed Zekî, Abdülber, Kahire, Mektebetü’t-Türâs, 1992.
- Vâhidî, Ebu’l-Hasen Ali: **Esbâbu’n-Nüzûl**, Kahire, Dâru’l-Hadîs, 2003.
- Vâkîdî, Ebû Abdullâh Muhammed: **Kitâbu’l-Megâzî**, thk. Marsden Jones, Beyrut, Dâru’l-A‘lemî, 1989.

- Wensinck, A.J.: “İblis”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, MEB Yayınları, 1993, c. V/II, s. 691.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Delâilü’n-Nübüvve”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1994, c. XIV, s. 115-117.
- Yeşil, Mustafa: **Fârâbî ve Quine’da Dil Anlam ve Doğruluk İlişkisi**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2019.
- Yıldırım, Celal: **İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri**, İstanbul, Anadolu Yayınları, t.y.
- Yılmaz, Ali: “Kur’ân-ı Kerîm’de “Yevm/Gün” Kavramıyla Zikredilen Âhîret İsimleri”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001, sy. 16, s. 141-171.
- Yunus, Cengiz: “Nazzâm’ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan”, **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016, c. V, s. 573-604.
- Yurdağür, Metin: “Haşeviyye”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1997, c. XVI, s. 426-427.
- Yurdağür, Metin: **Esmâ-i Hüsnâ’yı Anlama Kılavuzu**, İstanbul, İfav Yayınları, 2021.
- Yûsuf, Abdulkerîm Mahmûd: **Uslûbu’l-İstifhâm fi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Dımeşk, Mektebetü’l-Gazzâlî, 1999.
- Zeccâc, Ebû Ishâk: **Tefsîru Esmâillâhi’l-Hüsnâ**, thk. Ahmed b. Yûsuf ed-Dakkâk, b.y., Dâru’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, t.y.
- Zeccâc, Ebû Ishâk: **Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhû**, thk. Abdulcelîl ‘Abde, Beyrut, Âlemu’l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Amr Cârullâh: **el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmızı’t-Tenzîl**, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1988.
- Zennâd, Ezher: **Durûs fi’l-Belâğati’l-Arabiyye**, Beyrut, el-Merkezu’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, 1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn: **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebu’l-

- Muhammed b. Abdillâh: Fadl İbrâhîm, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Zerzûr, Adnân Muhammed: **Ulûmu'l-Kur'ân**, Dimeşk, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981.
- Zeydân, Abdulkerîm: **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm: **Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Mısır, Matba'atu İsâ, t.y.





## ÖZGEÇMİŞ

İlkokulu köy okulunda, ortaokulu ilçeye bağlı beldede bitirdi. 2010 yılında Trabzon İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne yerleşti ve beş yıllık lisans eğitimini tamamlayarak 2015 yılında mezun oldu. 2015 yılında Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne tefsir alanında Araştırma Görevlisi olarak atandı. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalı'nda başladığı Yüksek Lisans eğitimini 2017 yılında Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ danışmanlığında “Ebû Ca'fer en-Nahhâs'ın Kitabul-Kat' ve'l-İ'tinâf Adlı Eserinin Usul ve Tefsir Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı teziyle bitirdi. 2017 yılında aynı fakültede Tefsir Bilim Dalı'nda doktora eğitimine başladı. 2018 yılında Namık Kemal Üniversitesi Araştırma Görevlisi kadrosundan Sakarya Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Araştırma Görevlisi kadrosuna atandı. Çalışmaları tefsir, dil, belagat, Kur'an üslubu, Kur'an tarihi, Kur'an'ın metinleşme süreci, erken dönem tefsir hareketleri ve metinleri konularına yoğunlaşmaktadır. Evli ve bir kız çocuk babasıdır.