

## KUR'ÂN NE DEĞİLDİR?

Ali Karataş\*

### Özet

Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğu vahiyle ilk muhataplara bildirilmiş; ancak onlar buna karşı çıkarak Kur'ân'ın kaynağını, şeytan ve cin gibi ruhani varlıklara dayandırmışlardır. Onların bu yargısını mevcut inançları şekillendirmiş ve bu inançları, onların müşrik olarak varlıklarını devam ettirmelerinin dayanağı olduğu için Kur'ân'ın Allah kelamı olmasını kabul etmeyi varoluşları için bir tehlike kabul etmişlerdir. Âlimler de Kur'ân'ı Allah'ın kelamı olan bir kitap şeklinde tarif ederek kıyamete kadar İslam'ın ve Müslümanların varoluşsal gerçekliğini Allah ile tanımlamayı gerekli görmüşlerdir. Bu sebeple mahiyeti anlatan ayetler, mahiyetinin ne olmadığını dile getiren ayetlerle birlikte düşünülmeli ve bu bağlamda Kur'ân'ın kendisini nasıl tanımladığı varoluşsal bir zorunluluk olarak ortaya konmalıdır. Buna göre Kur'ân; muarızların iddia ettiği ve edeceği gibi şairin, şeytanın, büyücünün, beşerin sözü değildir ve melek Cebrail aracılığı ile son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s) bildirdiği Allah'ın kelimidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Hz. Peygamber (s.a.s), Tarif, Varoluş

### What is not Quran?

#### Abstract

Qur'an is the word of God was expressed by God for the first interlocutor of the revelation. But they opposed this belief; they claimed that the Quran is not the word of God and the origin of the Qur'an based on spiritual beings such as devils and jin. The reason of their opinion was their current beliefs and their current beliefs was main reason to remain as a polytheist. Because of this they thought as danger that The Qur'an is the word of God for their existential. Scholars defined the Qur'an as word of the God which was mentioned in the Qur'an. Because, to define Muslims and İslam with God is necessary for their existence realities. That's why, the verses that describe the nature of the text should be considered with the verses that express what it is not and in this manner, it should be put forward how the Quran describes itself as an existential necessity. The consequently, the Qur'an is not word of poet, devil and person as claimed by the opponents and will; it is word of God that has been carried by the angel Gabriel to the last Prophet Muhammad.

**Key Words:** Quran, The Prophet, Direction, Existence

---

\* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, karatasali5@gmail.com

## Giriş

Her Müslüman için bir kitap olarak Kur'ân'ın bir değeri ve tanımı vardır. Bu değer ve tanım, Kur'ân'a yönelik ön kabullerimizi oluşturmakta ve bu kabuller onu anlamada önemli bir yere sahip olmaktadır. Müslümanların Kur'ân'a yönelik ön kabulleri bir yandan doğrudan inanç alanına sahip olması sebebiyle anlama faaliyetinde temel referans noktası olmuş<sup>1</sup> ve bundan sonra da olmaya devam edecektir. Bu sebeple, sağlıklı bir anlama ameliyesine doğru bir temel olması için sahih ve gerçekçi bir Kur'ân tanımına sahip olmak gerekmektedir. Yine Müslümanlar için Kur'ân'ın tarifini yapmak varoluşsal açıdan son derece mühim bir meseledir. Çünkü Kur'ân'ın bağlıları olan Müslümanlar; kendilerini onunla tanımlamak, toplum olarak gelişmiş bir durumda olduklarında bunun sebebini ona bağlamak ve geri kalmışlık pozisyonunda da bu durumun kaynağı olarak ondan uzaklaşmışlığı göstermekle adeta var olma meselesini Kur'ân'la ortaya koymak istemektedirler. Çünkü bir mü'minin kendisini Kur'ân'la var kılması, aynı zamanda İslâm açısından öteki olan tüm yapılanmalardan da ayrılmanın bir göstergesidir ve zaten prensip olarak da Müslümanların kurduğu/kuracağı İslam düşüncesinin temel dayanağı Kur'ân'ın bizzat kendisidir.

Müslüman için öteki olan düşünceler ve inanç yapılanmalarının Kur'ân'a bakışı ise bir mü'minin algısı gibi değildir. Böyle olmadığı için mü'minler tanımlarında olumlu ifadeler kullanırken, ötekilerin düşüncelerini bertaraf etmek için de tariflerinde olumsuz ifadeleri dile getirmek zorunda kalmaktadırlar. Bundan dolayı Kur'ân'ı tanımlarken onun ne olmadığını ifade etmek yönünde tanım da geliştirmektedirler. Mesela “Kur'ân, bir beşer sözü değildir” ifadesi bu düşüncenin bir yansımasıdır ve Kur'ân'ı bir şekilde tanımlarken hem muarızların iddialarını asılsız kılma amacını taşımaktadır hem de bağlıları veya ötekiler için anlama ölçütü olarak beşer sözü gibi kötü niyetlilerin elinde istendiği tarafa çekilebilecek bir anlamsal yapıya sahip olmadığı gerçeğini dile getirmektedir.

“Kur'ân ne değildir?” sorusunun cevabı aslında Kur'ân'ın ne olduğunu ortaya koymakla verilmiş olacaktır; ancak onu tanımlamak, bazen ne olmadığına yönelik

---

<sup>1</sup> Halis Albayrak, “Kur'ân'ı Anlamak-Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak”, *Tarihin İçinden Kur'ân'ı Algılamak*, Şule Yayınları, İstanbul 2011, s. 17.

yargıları geliştirmede yetersiz kalabilir. Mesela içeriğinden hareketle Kur'ân'ı tarihi bilgiler veren bir kitap olarak tanımladığımızda, onun bir tarih kitabı olmadığını ifade etmiş olmayız. Bu sebeple tarifimizde Kur'ân'ın tarihi bilgiler veren; fakat buna rağmen bir tarih kitabı olmadığını da dile getirmiş olmamız gerekir ki muhatabın Kur'ân'a bir tarih kitabı gözü ile bakmasını engellemiş olalım ve böylece onun Kur'ân'la diyalogu esnasındaki yanlış bir yargısına set çekelim. Bu yüzden, tarifimizde zaman zaman “Kur'ân ne değildir?” sorusunun cevabı olabilecek ifadeler de yer vermenin sahih bir Kur'ân tasavvuru geliştirmede önemli olduğu ortadadır. Buna göre biz bu çalışmamızda Kur'ân'ın ne olduğuna yönelik ayetlerden hareketle, ne olmadığına dair çıkarımlarda bulunmaya çalışacağız. Bunu yaparken de yine Kur'ân'ın kendi pasajlarını hareket noktası kabul edeceğiz. Zira Kur'ân'ın kendisi de zaman zaman ne olmadığına yönelik ifadeler içermektedir. Buradan hareketle “bir şeyi tanımlamak, bazen onu kendisi dışındaki bir şeyle niteleyerek yapılabileceği gibi, bazen de onun içerdiği meseleleri ve konuları açıklamak ve varsa kendisi hakkında söylediklerini ortaya koymakla yapılır. Kur'ân söz konusu olduğunda bütün bunları yapmak, onun söylemine müracaat etmeksizin ve dolayısıyla o söylemi anlamaya çalışmaksızın mümkün değildir.”<sup>2</sup>

### **1. Tanım ve Tanımlama**

Sözlükte “tanıtmak, belirtmek ve bildirmek” anlamlarına gelen ve bugünkü Türkçe’de tarifin karşılığı olarak kullanılan tanım<sup>3</sup> kelimesi, “Bir sözcüğün anlamının başka sözcüklerin anlamına gönderimle açıklanması; bir sözcüğün ya hemen herkes tarafından kabul edilen ya da onu kullanan kişi tarafından kastedilen anlamını ortaya koyma, bir kavramın anlamını belirleme, o kavrama yüklenebilecek özellikleri dil yoluyla ifade etme işlemi, bir şeyin mahiyetini bildirme veya bir şeyi kendisi dışındaki şeyden ayırma”<sup>4</sup> şeklinde açıklanmaktadır. Tanımlama ise kavramların dildeki ifade biçimi olan terim ve sözcüklerin anlaşılmasını sağlamak amacıyla yapılan faaliyettir. Tanım yapmak ile bir şeyin, düşünce ya da kavramın öze ilişkin vasıfları, yüklemeleri,

<sup>2</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2011, s. 32.

<sup>3</sup> Ömer Türker, “Tarif”, *DİA*, XXXX, 28.

<sup>4</sup> Ebu'l-Bikâ el-Hanefî, *el-Külliyât*, thk. Muhammed el-Mısırî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts., s. 392; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 1478-1480'den özetle.

nitelik veya yönleri ifade edilmiş olur. Böylece çok anlamlılık, anlam belirsizliği, anlaşmazlık ve karanlık noktalar ortadan kaldırılmaya çalışılır.<sup>5</sup>

Tanımlama işleminde öznelliği ve göreceliliği ortadan kaldırmak için bir takım kurallara uyulması gerektiği kabul edilmektedir. Buna göre bir tanım, bir şeyin öze ilişkin niteliklerini ve gerçek doğasını ifade etmeli; yakın cins ve türsel ayrımını ortaya koymalıdır. Bir tanımda bir şeyi tanımlayan durumundaki nitelikler, tanımladığımız şeyden daha net olmalı ve bu tanım ne fazla dar ne de fazla geniş olmamalıdır. Yine, yapılan tanım anlam bakımından herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir sözcüklerle ifade edilmeli, mecaz ya da figür içerikli ifadeler barındırmamalıdır. Ayrıca tanım, olumsuz ve karşıt terimler içermemelidir. Tanımlamadaki amaç ise anlam kazandırma, anlam belirtme, anlam düzeltme ve insanları etkilemedir.<sup>6</sup> Bir tanım, tarif yapılan aynı mahiyetteki şeyleri toplayıp kuşatmalı ve aynı nitelikte olmayanları ise dışarıda bırakmalıdır. Bir başka deyişle, tarif eden ifade ile tarif edilenin tam olarak örtüşmesi gerekir.

Düşünce geleneğimizde tanımın bu özelliği “*efrâdını câmi, ağyârını mani olmalıdır*” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Cürçânî *et-Ta’rifât* adlı eserinde “*kendisinin bilinmesiyle başka bir şeyin bilgisini gerektiren söz*” şeklinde ifade ettiği tarifi, lafzî ve hakiki olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hakiki tarif, kendisi dışında bir şeyle bilinmesi için bir lafzın hangi manayı ifade etmek için konulmuşsa o manayı ifade etmesidir. Lafzî tarif ise lafzın bir manaya delaletinin açık olmasıdır. Bir lafız bu manaya delalet eden daha açık bir lafızla ayırılır. “Ğazanfer” lafzının “el-esed” lafzı ile açıklanması buna örnektir. Bu tür tarifte hakikatte tarif olmadıkları halde yine de manaya netlik kazandırdığı için başka bir lafızla tarif etme durumu vardır.<sup>8</sup>

Tarif edilen şeyin özüne ilişkin olup olmaması açısından tanım *had* ve *resm* olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. Tanım, bir şeyin özüne delalet eden bir lafız ise *had*<sup>9</sup>; bir şeyin arazlarına delalet eden söz olduğunda ise *resm* olarak adlandırılmıştır. Buna göre insanı, konuşan bir canlı olarak tanımladığımızda insanı öze ilişkin olan konuşma

<sup>5</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1478.

<sup>6</sup> Esîruddîn el-Ebherî, *Mantık İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, haz. Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul 2012, s. 19; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1478-1480; Necip Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s. 157-158.

<sup>7</sup> Türker, “Tarif”, *DİA*, XXXX, 28.

<sup>8</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, thk. Komisyon, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyyi, Beyrut 1983, s. 62.

<sup>9</sup> Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, s. 83.

niteliği ile tarif etmiş oluruz. İnsanın özünde olmayan arazi özelliklerinden biri kabul edilebilecek bir nitelikle tanımlamak da resm türünden bir tariftir. Mesela “insan; iki ayaklı, derisi tüysüz, dik yürüyüşlü bir canlıdır” tanımı bu türden bir tanımdır. Had ve resm, tanımlanan şeyi doğrudan veya dolaylı yoldan tanıtmaya bakımdan *tam* veya *nakıs* olabilmektedir.<sup>10</sup> Tanımlar içerisinde en yetkin tanım “hadd-i tam” olan tanım kabul edilmiştir; ancak filozoflar buna itiraz ederek şeyleri tam olarak tanıyabilmenin kolay bir iş olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre böyle bir tanım yapmak şeylerin zâtî özellikleri ortaya çıkarmayı gerektirdiği için zor bir iştir.<sup>11</sup>

## 2. Kur'ân'ı Tanımlama

Herkesin bildiği, gördüğü ve elinin altında olan Mushaf'ı kastediyorsak Kur'ân'ı tanımlama ihtiyacının olmadığından bahsedebiliriz; fakat tanım ile tanımlanan şeyin özelliklerini ve ayrıcalıklarını ifade etmek, mahiyetini ortaya koyarak hakkında bilgi sahibi olma niyetini taşıyorsak<sup>12</sup> o zaman Kur'ân'ı tarif etmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim İslam düşünce geleneğimizde Kur'ân'ın pek çok tarifi yapılmıştır;<sup>13</sup> ancak bu tarifler, farklı ilim dalında farklı şekilde yapıldığı gibi, aynı ilim dalında da farklı şekillerde ifade edilmiştir. Bu tanımlarda dikkati çeken husus, Kur'ân'ın çeşitli özelliklerine dayanılarak yapılmış olmasıdır.<sup>14</sup> Muhammed Çelik, yapılan bu tanımların Kur'ân'ın tüm vasıflarını içine almadığını dile getirmiş; buna gerekçe olarak da beşerin Kur'ân'ı tam olarak ihata edemeyeceğini ifade etmiş ve Kur'ân'daki ifadeler ışığında yapılan tariflerin Kur'ân'ın çeşitli hususiyetlerine ışık tutucu ve i'cazına dair pek çok noktaya işaret edici nitelikte olduğunu zikretmiştir.<sup>15</sup> Çelik, bir araştırmasında Kur'ân'dan hareketle Kur'ân'ı tanımlayıcı mahiyette

<sup>10</sup> Ayrıntılar için bkz. Ebu'l-Bikâ el-Hanefiyyi, *el-Külliyât*, s. 392-393; Ebherî, *Mantık-İsagoci Tercümesi*, s. 20; Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 154-155.

<sup>11</sup> Murtazâ Mutahharî, *Felsefe Dersleri-I*, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 240.

<sup>12</sup> Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s.17.

<sup>13</sup> Sözcük olarak Kur'ân kelimesinin hangi kökten türediği ve ne anlama geldiği noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler Kur'ân lafzının bir kökten türediği ve hiçbir kelimedenden türemiş olmayıp özel bir isim olduğu yönünde genel olarak iki gurup olarak değerlendirilmiştir. Bir kökten türemiş olduğunu düşünenler de yine bu sözcüğün hemzeli veya hemzesiz bir kelimedenden müştak olabileceğini ifade etmişlerdir. Bkz. Ebu'l-Bikâ el-Hanefiyyi, *el-Külliyât*, s. 720; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 174.

<sup>14</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 17.

<sup>15</sup> Muhammed Çelik, *Kur'ân Kur'ân'ı Tanımlıyor*, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s. 12.

zikredilen hususları Kur'ân'ın kaynağı, korunmuşluğu ve azâmeti, indiriliş gayesi, dil ve üslûp özellikleri olmak üzere genel olarak dört başlık altında toplamıştır.<sup>16</sup>

“Aslında Kur'ân tarife ihtiyaç duymaz, çünkü Kur'an denildiğinde herkesin ne kastettiği bellidir.”<sup>17</sup> Buna rağmen bir Müslüman için Kur'ân'ı tarif etmek önemlidir; çünkü bir mü'min inançlarını, ibadetlerini, kimliğini ve diğer inanç gurupları ile ilişkilerini ve insanlar arasındaki yerini konumlandırmada bu kitabın belirleyici ilkelerinden yola çıkmaktadır. Bundan dolayı “fıkıh usulcülerini namazda neyin okunup neyin okunmayacağına caizliğini ortaya koymak, hüküm istinbatı açısından neyin kaynak olduğunu belirlemek ve neyi inkâr edenin kâfir olacağını ve neyi inkâr edenin kâfir olmayacağını tespit etmek için Kur'ân'ın tarifine dikkat etmişlerdir.”<sup>18</sup> Buna göre “Kur'ân; Hz. Muhammed'e indirilen, Mushaflarda yazılı, tevatüren nakledilmiş, tilaveti ile ibadet edilen Allah'ın mu'ciz kelimadır” şeklindeki tarifi, ittifakla benimsenen bir tanım addedilmiştir.<sup>19</sup>

Klasik mantıktaki tanım şekillerinden olan *had* ve *resm* açısından bir tanıma ortaya koyan bu tarif, kelam ve fıkıh usulü ilimlerdeki Kur'an'ın tarifinin birlikte ele alınmış halidir. Buna göre kelamcılarının tanıma asıl mahiyet itibarıyla bir tanım olan *had*, fukahânın tanıma da mahiyetinden ziyade, arazlara yönelik bir tanım olan *resm*dir. Kelamcılarının tanımlarında Kur'ân, daha ziyade Allah ile olan irtibatı açısından; fukahânın tanımında ise Kur'ân'ın insanlara ulaşmış ve onlara gözükmüş hali ile ele alınmıştır. Bu anlamda “kelamcılara göre Kur'ân Allah'ın kelimadır ve bu kelam ses ve harflerden bağımsız olarak, zâtı ile kaim olan Allah'ın nefsi kelimadır<sup>20</sup> ve manalardan ibarettir. Fukahâya göre ise “Kur'ân, nazım ve manadır ve bu nazım Hz. Peygamber'e bildirilmiştir. Hafızların hafızalarında; Mushafların sayfalarında ve tevatüren nakledilmiştir. Bu nakilde tayin edici olan temel saik ise Kur'ân'ın okunmasının aynı

<sup>16</sup> Bkz. Çelik, *Kur'ân Kur'ân'ı Tanımlıyor*, s. 5-8.

<sup>17</sup> Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1996, s. 51.

<sup>18</sup> Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 51.

<sup>19</sup> Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-ilm, Beyrut 1981, s. 21; Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s.17-18.

<sup>20</sup> Kur'ân'ı Kerim, Allah'ın kelam sıfatına nisbetle kelâmî nefsi ve kelâmî lafzî olmak üzere iki boyutlu olarak ele alınmıştır. Bu şekilde değerlendirilmesindeki amaç Allah'ın kelâmî olması hasebi ile Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı problemini çözmek ve böylece teşbih problemini ortadan kaldırmaktır. Bu bağlamda Ebu Hanife ve İmam Mâtürîdî'nin Kur'ân'ın mahlûkiyetine yönelik görüşleri dikkat çekicidir. İkisine göre de kelâm-ı nefsi olması açısından Kur'ân ezeldir ve gayri mahlûktur. Ancak konuşulan ve yazılan harfler bağlamında kelâm-ı lafzî olan Kur'ân mahlûktur. Bkz. İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2005, s. 75-76.

zamanda ibadet olmasıdır. Ezberlenerek nakledilmesinin normatif esasını, okunmasının ibadet olması teşkil etmektedir. İnsanlara ulaşırken lisani olarak nakledilmiştir ve bu lisan da Arapça'dır. Lisanî olması ise dilin kuralları içinde ifade edildiğini ve lisânî olanın bütün özelliklerini taşıdığını göstermektedir. Bu durum, onun anlaşılabilir bir özelliğe ve yüksek bir ifade gücüne sahip olarak insanları etkilediğini ve bu sebeple anlaşılması için araştırmalara konu olduğunu göstermektedir.”<sup>21</sup>

Kur'ân'ın anlaşılması onun sadece içerik bakımından nelerden bahsettiği hususu değil, aynı zamanda varoluşsal bir zorunluluktur.<sup>22</sup> Çünkü İslam'ın ilk geldiği andan itibaren mü'minler; müslümanca yaşamanın ön şartı olarak onu anlamayı ön plana çıkarmışlar, medeniyet algılarını Kur'ân'a göre belirlemişler ve medeniyetlerini bir sonraki dönemlere Kur'ân'la taşımışlardır.<sup>23</sup> Kısacası kendilerini ve medeniyetlerini Kur'ân'la irtibatlarına göre tanımlamışlar, bu sebeple Kur'ân'ı tanımlamada noktasında da bu husus hep gözetilen bir nokta olmuştur. Mesela; kalamullah şeklindeki algılanışı, nazil olduğu ilk andan kıyamete kadar Kur'ân'ın içeriğine hiçbir müdahalenin olmadığı ve olmayacağı gerçeğini ifade etmektedir. Buna göre müşriklerin ve bazı müsteşriklerin ileri sürdüğü gibi Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı telifiyle ilgili ortaya attıkları iddialar, bu tanımlama ile reddedilmekte ve varoluşsal açıdan bu kitabın korunmuşluğu ortaya konmaktadır. Bilindiği üzere müşrikler Hz. Peygamber'e bir beşer öğretiyor<sup>24</sup> demişler, müsteşrikler de Peygamberimizin rahip Bahira'dan bazı şeyleri aldığını iddia etmişlerdir.<sup>25</sup> Yine Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam devletinin güç kazanmasıyla Arap-İslam idaresine karşı olan farklı dini guruplar, özellikle de Maniheistler Kur'ân'ın içeriğinin yenilikten uzak, Tevrat ve eski mirastan alınmış olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>26</sup>

### **3. Mahiyeti Açısından Kur'ân**

<sup>21</sup> Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum-Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 156-157.

<sup>22</sup> Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 142; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 147.

<sup>23</sup> Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 140.

<sup>24</sup> Nahl 16/103.

<sup>25</sup> Bkz. Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, III, s. 573-574; Konuyla ilgili iddialar ve değerlendirmeler için bkz. Abdulaziz Hatip, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, Nesil Yayınları, İstanbul 1997, s. 229-340.

<sup>26</sup> Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 98.

Arapçada “mâ edatı” ve “hüve” zamirlerinden oluşan mahiyet kelimesi sözlükte “Bir nesnenin varlığını meydana getiren şey, bir şeyi tayin eden aslî unsur, bir şeyin hakikati ve niteliği, herhangi bir şeyin aslında ne olduğu” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>27</sup> Ehli Sünnet’e göre Kur’ân’ın mahiyeti, “kendi başına ve muhataplarına yönelmiş hali” şeklinde olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır. Kendi başına olan hali, henüz muhataplarına yönelmemiş durumu ile “levh-i mahfûz”dadır ki (Burûc 85/22) bu anlamda Kur’ân’ın bu şekli “metafiziksel bir metindir” ve ğayri mahlûktur, yani Kur’ân yaratılmamıştır.<sup>28</sup> Buna göre Ehli Sünnet, Kur’ân’ın henüz yoruma konu olmamış ve yorumlar ile hayatın içinde somutlaşmamış durumu ile ilgilenmekte ve bu haliyle Kur’ân’ı Allah’ın kendi varlığındaki monolojik bir düşünme biçimi olarak kabul etmektedir. Mu’tezile de Allah ile Kur’ân arasındaki beşerin nüfuz edemeyeceği bir ilişkiyle ilgilenmiş;<sup>29</sup> ancak bu ilişkide onların çoğu Kur’ân’ı mahlûk olarak açıklamışlardır.<sup>30</sup>

İslam düşünce ekolleri arasında Kur’ân’ın mahiyetine yönelik tartışmalar bilindiği üzere levh-i mahfûz kavramıyla ilişkili olarak gündeme gelmiştir. “*Hayır, hayır! Kur’ân onların iddia ettikleri gibi beşer sözü değildir. O, levh-i mahfûzda olan pek şerefli bir Kur’ân’dır.*”<sup>31</sup> (Burûc 85/21-22) ayetinde geçen *levh* kavramı sözlükte geniş ve yassı tahta, düz yüzey, kürek kemiği ve üzerine yazı yazılan nesne; *mahfûz* ise korunmuş ve muhafaza edilmiş anlamına gelmektedir. Buna göre *levh-i mahfûz* kavramı “korunmuş, muhafaza edilmiş levha” demektir.<sup>32</sup> Ebû İshâk, ayetteki *mahfûz* kelimesini *levh*’in değil de Kur’ân’ın sıfatı olarak da okuyanlar olduğunu belirtmiştir.<sup>33</sup> Buna göre anlam “korunmuş olan Kur’an bir levhadadır” şeklinde olmaktadır.<sup>34</sup> Kur’ân’ın bu korunmuş levhadaki hali zaman ve mekân ile sınırlı olan bu dünyaya gelmeden önceki

<sup>27</sup> Cürçânî, *et-Ta’rifât*, s. 195; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s. 180.

<sup>28</sup> İbn Ebî Zemenîn, *Usulü’s-Sünne*, thk. Ebu Abdillâh el-Buhârî, Mektebetü’l-Ğurabâi’l-Eserî, Suûdi Arabistan 1415, s. 82.

<sup>29</sup> Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 36; Sinan Öge, *İlahi Kelâmın Yapısı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 149.

<sup>30</sup> Ebu’l-Hasan İlmüddîn es-Şehâvî, *Cemâlü’l-Kurrâ ve Kemâlü’l-İkrâ*, thk. Muhsin Harâbe, Beyrut 1997, s. 108.

<sup>31</sup> Suat Yıldırım, *Kur’an-ı Hakîm ve Yüce Meâlî*, Feza Yayıncılık, İstanbul 1998.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1414, II, 584.

<sup>33</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüġa*, thk. Muhammed Avvad Mer’ab, Beyrut 2001, IV, 265.

<sup>34</sup> Ebu’l-Feyz ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Komisyon, Dâru’l-Hidâye, yy. ts.

XX, 219; Mücteba Altındaş, “Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfûz ve Ümmü’l Kitab”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: XI, Sayı: 1, s. 223.



halidir ki bu hal onun tarih üstü varlığını ifade eder. Burada *kitâbün meknûnda* (Vâkıa 56/77-80), yani korunmuş bir yazıttır<sup>35</sup> ve ona temiz olan meleklerden başkası dokunamaz.

Burhanettin Tatar'a göre her iki yaklaşım biçimi birbirine zıt görüşler beyan etmiş olsa da "Kur'ân'ın henüz yoruma konu olmamış hali ile ilgilenip Tanrı ile Kur'ân arasında nüfuz edilemez bir ilişkiye odaklandıkları için her iki gurup da aynı metafiziksel bir zeminde durmaktadırlar." Tatar, Kur'ân'ın muhataplarına yönelmiş hali ile metnini "zihni, şifahi, yazılı, fiili ve sembolik" formları olmak üzere beş şekilde ele almıştır. Ezberlenip anlaşılması zihni, şifahi olarak topluma aktarıldığı ve okunduğu haliyle şifahi, muhtelif nesnelere üzerine yazılarak korunduğunda yazılı, hayat içinde birey ve toplum olarak davranışlar aracığı ile uygulandığında fiili<sup>36</sup> ve Müslüman kimliğinin oluşumu ve müslümanların kendilerine özgü bir kimlik geliştirip birbirini anlamalarını sağladığında da sembolik metin halini almaktadır.<sup>37</sup> Kur'ân'ın mahiyetinin anlaşılmasında bu, kategorik bir ayırım olmakla birlikte aslında bu kategoriler yine de Kur'ân olarak Allah'ın kelamını ifade eder ve "ve eğer ortak koşanlardan biri güvence dileyip yanına gelmek isterse onu yanına al ki Allah'ın sözünü işitsin" (Tevbe 9/6) ayeti bu görüşü doğrular.<sup>38</sup>

Tatar'ın Kur'ân'ın formları üzerine yaptığı bu ayırımın Müslümanların genel Kur'ân algısında tek bir anlamda sembolik formuna işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bilindiği üzere sözlükte; sembol (remz) "işaret etmek, işaret suretiyle bir şey anlatmak; işaret, nişan, üstü kapalı anlatım" manalarına gelir.<sup>39</sup> Semboller sözlü, yazılı ve fiili olmak üzere üç şekilde ele alınmıştır. Remizler bu hallerinde bir takım anlamları ifade eder ve iletişim halindeki taraflar, bu remizden muhatapın kastını anlarlar.<sup>40</sup> İslâm literatüründe ise sembol (remiz) "bir şeyin yerine geçen ve onu hatırlatan özel değere sahip somut alâmet, soyutu temsil eden özel işaret ve gösterge, anlaşılması zor kavram, duygu ve düşüncelerin anlaşılmasını sağlayacak olan somut gösterge" şeklinde

<sup>35</sup> Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu*, s. 148.

<sup>36</sup> Bkz. Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s. 37-41.

<sup>37</sup> Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 43. Tatar'ın bu tasnifinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 37-44.

<sup>38</sup> M. Zeki Duman, "Kelamullah'ın Levh-i Mahfûz'dan Cibril'e İntikali ve Hz. Peygambere İnzali", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2010, cilt: V, sayı: 1, s. 45.

<sup>39</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1414, V, 356; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 162.

<sup>40</sup> İsmail Durmuş, "Remiz", *DİA*, XIV, 556.

tanımlanmıştır. Kur'ân'da kullanılan bazı kavramlar bir takım şeylerin remzidir. Mesela Kâbe, Allah'ın evinin ve kutsal melik olan melikü'l-kuddûs, Allah'ın sembolüdür Yine Hac'da yapılan ibadetler de remiz içeriklidir. Örneğin Hacerü'l-Esved'in öpülerek veya selâmlanarak tavafa başlanması Allah'la biat tazelemeyi, Kâbe'nin çevresinde tavaf edilmesi ilâhî kanunlara boyun eğmeyi sembolize eder." Bu örneklerde görüldüğü üzere anlatma ve anlama güçlüğü olan çoğu soyut değerler ve dinî hakikatler Arap Dili'nde sembol diline başvurularak temsîl, tahyîl, mesel, teşbih, istiâre, mecaz ve kinaye gibi yollarla anlatılmakta,<sup>41</sup> böylece anlatılmak istenen daha anlaşılır hale gelmektedir.<sup>42</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere -Burhanettin Tatar'a göre- Kur'ân, Müslüman kimliğinin oluşumu ve müslümanların kendilerine özgü bir kimlik geliştirip birbirini anlamalarını sağladığında da sembolik metin halini almaktadır. Bu anlamda, bilgisel yetersizlik yüzünden Kur'ân'la daha derin bir diyalog içinde olma ihtimali daha az olan mü'minler Kur'ân'la kurdukları çeşitli ilişkilerle onun bu sembolik varlığını doğumdan ölüme kadar hayatın her alanında devam ettirmek istemektedirler. Bu ilişkide Müslüman kimliği, kurulan bu ilişkilerle sağlanmakta ve hatta geliştirilmektedir. Mü'minlerin onunla kurdukları bu iletişimde onların Kur'ân'ın öğretilerine bağlılık derecelerinin az olması da bu hususu değiştirmemekte; hatta eğer öğretilerine bağlılık daha az düzeyde ise kurulacak iletişim yolları ile bireyler sembolik anlamda bağlılıklarının daha kuvvetlendiğini düşünebilmekte; Müslüman kimliğini böylece sağlamaktadırlar. Önemli kabul edilen gün ve kandil gecelerinde müslümanların Kur'ân okumaları, kendileri bilmeseler de çocuklarını Kur'ân öğrenmeleri için camilere göndermeleri, ölen yakınlarına Kur'ân okumaları veya okutmaları, çocuklarına isim verirken bu ismin Kur'ân'da geçiyor olmasına önem vermeleri, içerisinde ayetlerin yazıldığı tabloları duvarlara asmaları buna örnek olarak verilebilir. İşte mü'minlerin Kur'ân'la kurdukları bu iletişim halleri, kendilerinin Müslüman kimliklerini devam ettirdiklerine yönelik bir inanca sahip olmalarındandır. Yine hafızlık olayı, güzel Kur'ân okuyan kimselere özel bir saygı duyulması, ramazan aylarında mukabele geleneğine çok

<sup>41</sup> Durmuş, "Remiz", *DİA*, XIV, 557.

<sup>42</sup> Bu anlamda müteşâbih olarak kabul edilen ahiret, cennet, cehennem; Allah'ın insana ve evrene yönelik tavrını ifade eden sıfatlar muhatapta anlaşılır olması için çeşitli sembolik anlatım üslupları ile ifade edilmişlerdir. İmâm Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin zikrettiği gibi Kur'ân'da gayb konuları, âlem-i şühûd'da yaşayan insanın anlayabilmesi için müteşâbih bir dille anlatılmıştır. Allah, bu ifadelerle insanın algı düzeyini aşan durumları, anlaşılır hale getirmek için sembolik anlatım tarzını kullanmıştır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38, 40, 56, 57, 119.

önem verilmesi Kur'ân'ın Müslüman kimliğini devam ettirmede önemli olduğunu gösteren uygulamalardır. İşte bu tür bir ilişki türünde Kur'ân, mü'minler için sadece Kur'ân'dır, onların kimliğidir ve hatta Müslüman olarak var olmanın en önde gelen varlık sebebidir.

Şimdi Kur'ân'da kendisi ile ilgili geçen ve onu mahiyet açısından niteleyen sıfatları incelemeye başlayalım. Bu sıfatlar vahiy, kelam, kavı, ruh ve tenzıl kelimeleridir. Vahiy lügatte hızlı işaret anlamına gelmektedir. Bu işaret de imâ, kinâye ve üstü kapalı söylemek şeklinde olabilir. Vahiy bir şeyi gizlice bildirmektir ve kelime olarak yazmak, işaret etmek, gizlice konuşmak gibi manalara gelmektedir.<sup>43</sup> “*O hevadan konuşmaz. O (söyledikleri), ancak kendisine vahyolunan bir vahiydir*” (Necm 53/4-5) ayeti Kur'ân'ın vahiy olduğunu bildirmektedir. Bu ayetle Hz. Peygamber'in Kur'ân diye Mekkelilere bildirdikleri şeylerin kendi istekleri ile ortaya çıkan şeyler olmadığını, vahiyle gelen bildirimler olduğu dile getirilmiştir. “*Kur'ân, değerli bir elçinin, Cebrail'in getirip okuduğu sözdür! O Elçi ki çok kuvvetlidir. Yüce Arş sahibi Allah'ın nezdinde pek itibarlıdır. Göklerde ona itaat edilir, vahiyler ona emanet edilir. Şunu da bilin ki içinizden biri olan bu arkadaşınız deli değildir.*” (Necm 53/6; Tekvîr 81/19-22) ayetleri de Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e öğretenin Cebrail olduğu gerçeğini ifade etmektedir. Bu ayetlerden anlaşıldığına göre müşrikler Kur'ân'ın vahyedilmesiyle ilgili Hz. Peygamber'e bir takım ithamlar yöneltmişler; ancak Allah, yine vahyi ile onların bu düşüncelerini reddetmiştir. Bu itirazlar da “*Arkadaşınız (Muhammed) yanılmadı, sapmadı, aldanmadı*” (Necm 53/2 ) ayetinde bildirildiği şekliyle Hz. Muhammed'in şaşırması ve sapmasıdır. Bu ayette Allah, özellikle “arkadaşınız” ifadesini kullanarak müşriklerin onu bildikleri, tanıdıkları ve bu sebeple onlarla aralarında arkadaşlık ilişkisi bulunan bu kişide kendilerinin de eskiden beri takdir ettikleri üstün ahlaki meziyetleri olduğu ifade edilmek istenerek bu özellikleri taşıyan arkadaşlarının onların şaşırma ve sapıtma gibi yakıştırmalardan uzak olduğu vurgulanmak istenmiştir.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Abdü'l-Kâdir el-Hanefî er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Misriyye, Beyrut 1999,I,334; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Devâdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412, s. 858.

<sup>44</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI, 14.

Kur'ân'ın mahiyetini ifade eden kelimelerden birisi de *kelam* sözcüğüdür. Bu sözcük Kur'an'da üç yerde Allah lafzına muzâf olarak geçmektedir.<sup>45</sup> Bu geçtiği yerlerde Allah'ın indirdiği kitaplara işaret etmektedir.<sup>46</sup> “*Ve eğer ortak koşanlardan biri güvence dileyip yanına gelmek isterse onu yanına al ki Allah'ın sözünü işitsin*” (Tevbe 9/6) ayetinde geçen kelimelerden Kur'ân kastedildiği yönünde müfessirlerin ortak kanaati vardır.<sup>47</sup> Buradaki kelimelerden k-l-m kökünden türemiştir ve türevleri ile birlikte isim ve fiil olarak Allah'ın ve Rabbin kelimesi<sup>48</sup> ve Allah'ın konuşması<sup>49</sup> şeklinde birçok ayette geçmektedir. İsfehânî'nin (ö. 502/1109) verdiği bilgilere göre “el-kelâm” lafzı, iki duyu organından birisiyle algılanan tesir manasına gelir. el-Kelâm duyma duyusuyla algılanan söz, el-kelm ise görme duyusuyla algılanan etki demektir. *Kellemtühû* fiili de birisini etkili bir şekilde yaralamak anlamındadır. Bahsedilen bu anlamları birleştirici tarzda şair “Sözlerin en esaslı olanları, yaraların en çok geniş olanı gibidir.” ifadesini dile getirmiştir.<sup>50</sup> Buna göre Allah'ın kelâmı terkiplerinden de “*etkisi derin ve sözlerin esaslısı Allah'ın sözünü*” anlayabiliriz ki bu manada diğer sözler, etki ve bıraktığı iz bakımından Allah'ın kelâmı ile bir olamaz. Nitekim bu durum nüzûl esnasında tecelli etmiş; bazı müşrikler inanmadıkları halde gizlice Kur'ân'ı geceleri dinlemek için büyük çaba sarfetmişlerdir.

Anlam itibarıyla kelimelerden k-l-m köküne yakın olan bir diğer mahiyet ifade eden lafız da “kavl”dir. Harflerden oluşan ve konuşarak ifade edilen söz anlamına gelen el-kavl lafzının diğer manaları, akla gelen ama henüz açıkça ifade edilmeyen şeyler, düşünce, bir şeyi gösterme, bir şeyle gerçek anlamda ilgilenme, mantık ilminde tanım ve ilhamdır.<sup>51</sup> Kavl sözcüğünün Kur'ân'daki kullanımlarından bazıları açığa vurulmadan önce tasavvur edilen fikir (Mücadele 58/8), ilhâm (Kehf 18/86), ateşin tashîri (Enbiyâ 21/69) ve Allah'ın ilmidir (Yâsîn 36/7). Mahiyet açısından Kur'ân “*O (Kur'ân), elbette (hak ile bâtil) ayırdedici bir sözdür.*” (Târık 86/13) ayeti ile “*Kavlü'l-Fasl*” olarak nitelenmiştir. “*(Andolsun bunlara) Ki o, değerli bir elçinin (Cebrâil'in) sözüdür.*” (Tekvîr 81/19; Hâkka 69/40) ayetinde de Cebrâil'e izafe edilmiştir. Kelam ve kavl

<sup>45</sup> Bakara 2/75; Tevbe 9/6; Fetih 48/15.

<sup>46</sup> Çelik, *Kur'ân Kur'ân'ı Tanımlıyor*, s. 31.

<sup>47</sup> Örnek olarak bkz. Mukâtil, Tefsir, II,158; İbn ebî Hâtim, *Tefsîru ibn ebî Hâtim*, el-Mektebetü'l-Asriyye, tahk. Esad Muhammed et-Tabîb, Lübnan 1999, s. 1755.

<sup>48</sup> Nahl 11/119.

<sup>49</sup> Nisâ 4/164.

<sup>50</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 722.

<sup>51</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 688.

sözcüğünün sözcükleri arasındaki fark ise kelamın hem manzum lafızlar için hem de altında bir topluluk bulunan manalar için kullanılır olması, kavî lafzının ise bu lafzı Arapların tek tek sözcükler için kullanıyor olmasıdır.<sup>52</sup>

“İşte böylece sana da emrimizden bir ruh vahyettik. Hâlbuki sen daha önce kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Lâkin Biz onu, kullarımızdan dilediklerimize doğru yolu gösteren bir nur kıldık. Sen gerçekten insanlara doğru yolu gösterirsin.” (Şûrâ 42/52) ayetinde Kur'ân'ı mahiyet itibarıyla anlatan rûh kelimesi müfessirlere göre rahmet, Kur'ân, vahiy, nübüvvet ve kitap anlamlarına gelmektedir.<sup>53</sup> Bu kanaatler farklı gibi gözükse de bile aslında bir önceki ayetle birlikte değerlendirildiğinde ruhun, Peygamberimize vahyedilen Kur'ân olarak düşünülmesi mümkün gözükmemektedir. Yine bu ayetin devamında bu ruhun insanları doğruya götüren bir nur olması da bunu doğrulamaktadır. Buna göre Kur'ân, insanları doğruya götüren bir ruh olarak Allah'ın vahyidir.

Son olarak Kur'ân'ın mahiyetini dile getiren “Elbette bu Kur'ân, Rabbülâlemin'in indirdiği bir kitaptır.” (Şuarâ 26/192) ayetindeki *tenzîl* kelimesi üzerinde durmak istiyoruz. Bu kelimenin kökü n-z-l olup sözlükte “yüksekten aşağı inmek, düşmek manalarına gelir” ve mastarı nüzûldür.<sup>54</sup> Birkaç istisnası dışında Allah'ın ilim, kitap, ihsan, lütuf, iyilik vermesini ve bazen de Allah'tan ceza gelmesini ifade etmektedir. Kur'ân'ın ve meleklerin vasfı olarak *tenzîl* ile birlikte *inzâl* kavramı da kullanılmaktadır. *Tenzîl*, Kur'ân'ın parça parça indirildiğini ifade etmek için kullanılırken *inzâl* ifadesi, genel bir inişi ifade için kullanılmaktadır.<sup>55</sup> Nezele fiilinden ismi meful olarak gelen münezzelün kelimesi de “Kendilerine daha önce kitap verdiğimiz kimseler de bilirler ki bu kitap gerçekten Rabbin tarafından indirilmiştir. Sakın bundan şüphelenmesin!” (En'âm 6/114) ayetinde Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilmiş olduğunu belirtmektedir. Kur'ân'ın Allah tarafından indirilişinde “Arapça Arapça bir dille...” (Şuarâ 26/195) ayetinin ifade ettiği gibi Arapça bir lisan olarak vahyedilmesi de önemli bir husustur ki bu durum onun anlaşılmasında dikkate alınması gerekli bir noktayı ifade etmektedir. Buna göre anlaşılması Arap dilini bilmeyi

<sup>52</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 722.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, y.y. 1420, XXI, 560.

<sup>54</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 799.

<sup>55</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 799-800.

gerektirdiği gibi aynı zamanda içeriğinin de bu lisanın hususiyetlerini içerdiğini göstermektedir ve bu içeriğe uygun olmayan anlamlar makbul olmamaktadır. Bu bağlamda modern tefsirde, Kur'ân'ın bağlamından bağımsız veya bağlamın onaylamadığı tefsir veya te'viller bu açıdan kanaatimizce kabul edilebilir anlama biçimleri değildir. Mesela “Bizim, yeryüzüne gelip onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi?” (Ra'd 13/41) mealindeki ayet modern tefsirde bilimsel bir yorumla dünyanın kutuplardan basık olmasına delil gösterilmiştir. Oysaki bu ayet Hasan Basrî ve Dahhâk gibi bazı müfessirlere göre Hz. Peygamber'in Mekke müşrikleriyle yaptığı savaşlarda kazanmasını ve müşriklerin alanının iyice daralmasını anlatmaktadır. Ayetin farklı yorumları da vardır; ancak ilk dönem âlimlerince ayete böyle bir anlam verilmemiştir.<sup>56</sup>

Kur'ân'ın buraya kadar ifade edilen mahiyeti insanlara ulaşmamış kısmını, Arapça bir lisan ile ifade edilmesi ise insanların dünyasına karışmış<sup>57</sup> şekli ile mahiyetini göstermektedir. Bu anlamda Kur'ân'ın dilinin Arapça ve içeriğinin ilahi olması şeklinde ikili bir mahiyeti vardır. Diğer ilahi kitaplar için böyle bir durumdan söz edilemez. Çünkü dilinin Arapça olması sadece dil düzeyinde kalmaz ve bu yönü belâgat, fesâhat ve nazım gibi unsurlar açısından da ortaya çıkarak muhataplarını bu anlamda benzerini getirmekten alıkoyar. Bu manada diğer kitaplar için böyle bir husus dile getirilmemiştir.<sup>58</sup> Kur'ân'da kendisinin Arap dili ile inmiş olmasının sürekli tekrar edilmesi, onun sadece Arapça olduğunu vurgulamasının ötesinde usulcüler tarafından da dile getirildiği gibi Arâbîliğin onun mahiyetinin bir parçası olduğunu ifade etmek içindir.<sup>59</sup> Buna göre Arâbîlik; Arap ufkuna uygun olarak tenzîli, yani ifade üslûbu ve kültür birikim olarak toplumun örf-adet, beklenti ve hayal gibi unsurları taşımasını ortaya koymaktadır.<sup>60</sup> Burada şu da hatırdta tutulmalıdır ki o da Arâbîlik, Arap dilinin İslam'ın milli bir dili olduğu anlamına gelmediğidir.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Bkz. Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme, Dâru Tayyibe, yy. 1999, IV, 472.

<sup>57</sup> Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu*, s. 148.

<sup>58</sup> Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 223.

<sup>59</sup> Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 223; Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, Kitabevi Yayınları, İstanbul ts., s. 67.

<sup>60</sup> Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 220-221; Cündioğlu, *Kur'ân ve Dile Dair*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 29.

<sup>61</sup> Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 220-221; Konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, s. 140-156.

Arâbî lafzı,<sup>62</sup> Kur'ân'ın Arap lisanı ile inmesinin yanında dilin kendisinden bağımsız olmadığı Arap kültür ve zihniyeti içeren bir özellikte nazil olmasını ifade etmektedir.<sup>63</sup> Bazıları Kur'ân'ın bu özelliğini dikkate alarak ayetlere tarihsel bir bakış açısı ile yaklaşmışlardır. Bazıları ise bunun ayetlerin evrenselliğine mani olmadığını ifade etmişler, bu özelliğini hiç dikkate almamışlar ve onda nazil olduğu çevrenin izlerine rastlanmadığını ileri sürerek “Arapça olmasının ötesinde onda ne şekil ve metot bakımından ne de muhteva ve öz bakımından millet, kabile veya aşiret karakterinin herhangi bir tezahürünün görülmediğini” dile getirmişlerdir.<sup>64</sup> Ancak şurası unutulmamalıdır ki ayetlerin hükümlerini tarihsel görmek başka, ayetleri tarihi bilgiler ışığında anlamak başkadır. Bu sebeple Kur'ân'ı tarihi verilerle anlamaktan bahsedildiğinde bu zorunlu olarak hükümlerin tarihsel kabul edildiği anlamına gelmemektedir. Yukarıda da bahsedildiği üzere Kur'ân, bir elçiye nazil olmaya başladığı andan itibaren tarihin içine girmiştir ve inzâli esnasında tarihin bazı gerçekliklerinden bağımsız kalmamıştır. Tüm bu verilerden yola çıkarak ve bir takım kelâmî tartışmaları da hariçte tutarsak mahiyet açısından Kur'ân'ı “Allah'ın Peygamberine Arâbî olarak indirdiği kavli, vahyi ve kelimadır” şeklinde tanımlamamız mümkündür.

#### **4. Kur'ân Ne Değildir?**

Kur'ân'ın mahiyet açısından ne olmadığını ortaya koymak için Mekkeli müşriklerin Kur'ân'a yönelttikleri itirazları dile getiren Kur'ân pasajlarını incelemek gerekmektedir. Buna geçmeden önce şirk ve müşrik olgusunu kısaca ele almak uygun olacaktır. Bilindiği üzere Kur'ân'ın nüzul süreci genel olarak Mekke ve Medine olmak üzere iki yere göre değerlendirilmiş ve bu da zaman dilimi açısından hicret esas alınarak yapılmıştır.

Başlangıç dönemi olan Mekke döneminde Kur'ân'ın muhalifleri müşriklerdir. Şirk, kelimesi “birisinin başka birisini malına ortak yapması” anlamına gelmektedir.<sup>65</sup> Bu kökten türeyen şirket ve müşâreke kelimeleri de insan ve atın canlılık bakımından, iki atın siyah ve koyu kestane renklerinde ortak olması gibi iki şeyin veya malın

<sup>62</sup> Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; Fussilet 41/3.

<sup>63</sup> Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 13.

<sup>64</sup> Çelik, *Kur'ân Kur'ân'ı Tanımlıyor*, s. 271.

<sup>65</sup> Ebu Bekr İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekki, Dâru'l-İlm, Beyrut 1987, II, 732.

birbirine karıştırılması manasını ifade eder.<sup>66</sup> Râğıb el-İsfehânî'ye göre insanın dinde şirk koşması, birisi Allah'ın ortağı olduğunu iddia etmesi manasında büyük şirk<sup>67</sup> ve diğeri de bazı işlerde Allah'ın yanı sıra başkasının da hoşnutluğunu gözetme anlamında küçük şirk<sup>68</sup> olmak üzere iki şekildir. Büyük şirk; küfrün en büyüğü, küçük şirk ise bazı ayetlerde ifade edilen nifak ve riyadır.<sup>69</sup>

İslam öncesi Arapların inanç, örf, adet ve gelenekleri hakkında çeşitli rivayet ve çalışmalara rağmen, konunun çözümsüz kalan birçok yönünün olduğu görülmektedir. Buna göre bir yaşam biçimi veya bir inanç şekli kabileler arasında değişebilmekte ve birbirine zıt durumlar olabilmektedir. Çeşitli kaynaklarda bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler bulunsa da bu konuda en doğru kaynakları Kur'ân ve hadisler ortaya koymaktadır.<sup>70</sup> Kaynaklarda aktarılan bilgiler ve Kur'ân'daki ayetlere göre “Müşriklerin temellerinde bir Allah inancının varlığı söz konusu olmakla birlikte, puta da taptıkları ve onları Allah' a ortak koştukları bilinir. Onlarda bulunan Allah inancı daha önce gönderilen Peygamberlerin tebliğ ettiği tevhiid inancından kalan izler olduğu, özellikle Hz. İbrahim'in dininin kalıntıları olup uzun zaman geçmesi ve farklı inançtaki insanlarla temas etmeleri sonucu şirke daldıkları anlaşılır.”<sup>71</sup> Ancak Zekeriya Pak, müşriklerde Allah inancı olduğu fikrine karşı çıkararak bu düşünceye delil gösterilen ayetlerin tam manasıyla böyle bir kanaati ortaya çıkarmadığını ifade etmektedir. Ona göre “onlar hayatlarında fiilen Allah inancından uzak bir yaşam tarzını seçmişlerdir. İnanç dünyasına putların hâkim olduğu bir insanın, ayetlerde sayılan yaratıcı ve diğer özelliklere sahip bir Allah inancını kendi şuurunda bilinçli bir şekilde yaşatması ve putperestliği ile bunu bağdaştırması oldukça güç bir durumdur”.<sup>72</sup> Pak'ın aksine -ki o Allah inancının vahyin gelişinden sonra ortaya çıktığına kanidir- İzzet Derveze, İslam

<sup>66</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzümi, İbrahim es-Samerâi, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, yy., ts., V, 293; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 451.

<sup>67</sup> Nisâ 4/48.

<sup>68</sup> Â'râf 7/190; Yûsuf 12/106.

<sup>69</sup> İsfehânî, *Müfredât*, s. 452.

<sup>70</sup> Remzi Kaya, “Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları” , *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, 1-3 Temmuz 2011 İstanbul, 2011, s. 125.

<sup>71</sup> Kaya, “Vahiy Öncesi Hicaz'da”, s. 130.

<sup>72</sup> Ayrıntılar için bkz. Zekeriya Pak, “Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu”, *CÜİFD*, Sivas 2001, cilt: V, sayı: 1, s. 311-328.



vahyinin gelmeye başlamasından önce Allah'a inanma fikrinin Araplarda oluştuğunu düşünmektedir.<sup>73</sup>

Bu genel bilgilerden sonra şimdi müşriklerin itirazlarını dikkate alıp Kur'ân'ın ne olmadığı konusunu ele almak istiyoruz. Ayetleri inceledikçe içerisinde yer aldığı sureleri nüzûl sırasına göre ele alacağız.

1. Dördüncü sırada nazil olan Müddessir Suresi'ndeki pasajlara göre Kur'ân'ın mahiyetine yönelik itiraz sadedinde dile getirilen görüşler “*Bu; büyücülerden nakledilen büyüden ibarettir ve sadece, bir beşer sözüdür*” (Müddessir 74/24-25) ayetlerinde onun rivayetle gelen bir büyü ve beşer sözü olmasıdır. Bu ayetler Hz. Peygamber'in etkinliğini ortadan kaldırmak isteyen Velid b. Muğîre hakkında nazil olmuştur. Mekkeliler ardı sıra gelen vahiylerden telaşa kapıldıklarında bu duruma karşı bir toplantı yaparak bunu önlemek istemişlerdir. Çözüm yolu olarak ortaya atılan birçok fikri Velid b. Muğîre kabul etmemiş, son olarak Hz. Peygamber'in geçersizliğini sağlamak için söylediklerinin nakledile gelen<sup>74</sup> bir büyü ve beşer sözü olduğu Mekke'de yayılmak istenmiştir. Aslında o, Muhammed'in söylediğinin Allah kelamı olduğunu bilmekle birlikte, bu çağrının Mekke'ye gelen hacılar vasıtasıyla her tarafa yayılacağından korktuğu için bu yola başvurmuştur.<sup>75</sup> Bu manada Velid b. Muğîre'ye göre “Kur'ân; Allah'ın kelamı değildir ve sadece, nesilden nesile nakledilerek gelen bir büyü olarak Muhammed'in aktardığı bir beşer sözüdür.”<sup>76</sup> O, aslında bu sözü inadı sebebi ile söylemiştir. Çünkü o, duyduklarında insan sözüne benzemeyen bir tatlılık olduğunu fark etmiş; ancak kibri ve inadından dolayı böyle bir söz dile getirmiştir.<sup>77</sup>

Bu ayette müşrik Araplar, Hz. Muhammed'in çabasını büyü ile ilişkilendirmişlerdir. Böyle bir itirazda bulunmalarının sebebi onların zihin dünyası ile irtibatlandırılabilir. Çünkü Arap ufkunda kehanet, sihir, geçmişten haber vericilik gibi kültürel kalıplar mevcuttu.<sup>78</sup> Bu sebeple onların itirazlarını dile getirirken bu

<sup>73</sup> İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 406.

<sup>74</sup> Müddessir Suresi'nin 24. ayetinde geçen “*eser*” kelimesi Râzî'ye göre bir kimsenin ölmesinden sonra onun eserlerinin ve haberlerinin nakledilmesi anlamında kullanılırken, daha sonra mevcut bir kimseden nakletme manasında kullanılır olmuştur. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 1920, XXX, 707.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 25; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI, 508-509.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 25.

<sup>77</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut 1420, XXX, 707.

<sup>78</sup> Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 130.

kalıplarından hareket etmeleri muhtemeldir ve bu kalıplara göre bir mahiyet belirleme çabaları ihtimal dâhilindedir. Bu husus “*Bu adam yalanlar düzen bir büyücü...*” (Sâd 38/4) ayetinde de tekrarlanmıştır.

2. Nüzûl itibariyle yedinci sırada nazil olan Tekvîr Suresi’nin “*O kovulmuş şeytanın sözü değildir.*” (Tekvîr 81/25) ayetinde Mekkeli müşriklerin mahiyet belirleme iddiaları reddedilmiştir. Onlara göre şeytan, vahyi getirerek Hz. Muhammed’in dili ile ona ilkâ etmiştir.<sup>79</sup> Onların bu düşüncelerinin temellerinde cinler ve şeytanlarla ilgili inançları yatmaktadır. Mekke kâfirleri şeytanların göğü dinleyerek meleklerden haber çaldıklarına ve bu haberleri sihirbaz, kâhin ve şairlere verdiklerine inanırlardı.<sup>80</sup> Bu sebeple onlara göre Kur’ân’ın gökten çalınmış ve Muhammed’e şeytan vasıtasıyla getirilen bir şeytan sözüdür; ancak Allah, gökyüzünü şeytandan koruduğunu ve kulak hırsızlığı yapmak isteyen parlak alev topunun kovaladığını “*Gerçekten Biz, gökte burçlar yarattık ve onları seyredenler için yıldızlarla süsledik. Hem onu kovulmuş her şeytandan koruduk. Ancak kulak hırsızlığı edenler olursa onu da parlak bir ışık kovalar.*” ayetinde bildirmiştir (Hicr 15/16-18). Şuarâ Suresi’nin “*Kur’ân’ı asla şeytanlar indirmiş değildir.*” (Şuarâ 26/210) ayeti de onların bu fikirlerine bir reddiyedir.

3. Kırk ikinci sırada inen Furkân Suresi’nin “*Kâfirler; Kur’ân Muhammed’in uydurduğu bir yalan olup bu hususta başkaları da kendisine yardımcı olmuşlardır, diye iddia ettiler. Onlar böylece, kesin bir yalan söyleyip zulmettiler. Ayrıca “onun söyledikleri, kendisi için yazdırtmış olduğu ve sabah akşam kendisine dikte ettirilen önceki nesillerin efsanelerinden başka bir şey değildir”, dediler. De ki onu, göklerdeki ve yerdeki gizleri bilen indirdi. O; çok bağışlayan, çok esirgeyendir.*” (Furkan 25/4-6) ayetlerinde ilâhi kelamın mahiyetine itiraz sadedinde müşriklerin görüşleri mevcuttur. Mukâtil’in tefsirinde verdiği bilgilere göre Abdu’-Dâr oğullarından Nadr b. Hâris isimli şahıs, Kur’ân’ın Muhammed’in kendi nefsinden uydurduğu bir yalan olduğunu ve bu

<sup>79</sup> Mukâtil bin Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâta, Dâru Ehyâi’t-Türâs, Beyrut 1423, IV, 605.

<sup>80</sup> Ebu Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, tahk. Bekir Topaloğlu ve Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, X, 342; Araplarda insan cin ilişkisine yönelik ayrıntılı bir değerlendirme için Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Kitâbiyat Yayınları, Ankara 2001, s. 57.

yalanında ona Ehli Kitap'tan üç kişinin yardım ettiğini söylemiştir. Nadr b. Hâris'e göre Muhammed, sabah akşam bu kişilerden Kur'ân'ı dikte etmiştir.<sup>81</sup>

Kur'ân'ın kendisinden alındığı iddia edilen bu kimseler Tevrat'tan okudukları hikâyeleri anlatırlardı. Müslüman olduklarında Hz. Muhammed (s.a.v) de onlarla beraber oturur ve onların anlattıklarını dinlerdi.<sup>82</sup> Müşriklerin bu iddiaları, bu bilgileri doğrulamakta ve Hz. Peygamber'in onlarla sohbet ettiğini göstermektedir. Peygamberlikten önce putperestliği beğenmediği için bazı Hristiyan kimselerle konuşmuş ve onların Tevrat ve İncil'den anlattıklarını dinlemiştir. Onun bu kimselerle sohbeti bisetten sonra da sürmüştür;<sup>83</sup> ancak bu sohbetler, vahiy olarak bildirdikleri şeylerin kaynağının onlar olmasını gerektirmez. Çünkü “*De ki Onu, göklerdeki ve yerdeki gizleri bilen indirdi.*” ifadesi Mekke kâfirlerinin iddialarını geçersiz kılmaktadır.

4. Nüzûl itibarı ile yetmişinci sırada yer alan Nahl Suresi'nde “*Biz onların Peygamber hakkında mutlaka ona öğreten bir insan vardır, dediklerini çok iyi biliyoruz. Hakikatten uzaklaşarak tahminle kendisine yöneldikleri şahsın dili, yabancı bir dildir, hâlbuki bu Kur'ân, açık bir Arapça ifadedir.*” (Nahl 16/103) ayetinde müşriklerin Kur'ân'ın kaynağını dayandırdıkları kimselerle ilgili farklı görüşleri sürülmüştür. Bunlara göre bu kimseler köle olan Hristiyan Bel'âm, Yesar ve Cebir gibi kimseler veya Selman-ı Farisî olabilir. Onların bu tezleri mantık açısından doğru değildir, çünkü eğer böyle potansiyele sahip bir kimse olsaydı bu şahıs başkasına öğretmekten ziyade kendisinin peygamberliğini ilan etmesi daha mantıklı olurdu.

Bu ayetteki “a'cemî” kelimesiyle ilgili Ebu'l-Feth el-Mevsilî şöyle demektedir: a-c-m kelimesi; Arapça'da mübhem ve gizli bırakmak, beyân etmemek manasına delalet etmek üzere vaz' olunmuştur. Nitekim Arapların fasîh konuşamadıklarında, “*Raculün a'cemiyyün*” (Fasih konuşamayan adam) ve “*İmraetün acmâu*” (Fasih Konuşamayan kadın) demeleri bu manadadır. Farklı görüşler dile getirilmişse de a'cemî kelimesinin ister Arap isterse yabancı olsun lisanında kapalılık bulunan, fasîh olmayan kimse için kullanılır.”<sup>84</sup> Bu manada Kur'ân fasih bir Arapça ile Allahtan indirilen vahiydir, yani

<sup>81</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 226.

<sup>82</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIV, 433.

<sup>83</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.,VI, 245.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 271.

doğru düzgün konuşamayan bir insanın dili kullanmasında eksiklikler barındırmayan bir kitaptır.

5. İniş sırası itibarıyla Hz. Osman Mushaf'ında 73., İbn Abbas Mushaf'ında 70. sure olan Enbiyâ Suresi'nin “*Şöyle de dediler: “Saçma sapan rüyalar bunlar. Belki de uydurduğu bir yalandır. Belki de bir şairdir o”* (Enbiyâ 21/5) mealindeki ayette Kur'ân'ın vahiy olması reddedilerek saçma rüyalar, Muhammed'in kendi uydurduğu bir yalan ve şair olabileceği yönünde müşriklerin itirazlarına dikkat çekilmiştir.

6. İnişe göre yetmiş altıncı olan Tûr Suresi'nin otuzuncu ve yetmiş sekizinci sıradaki Hâkka Suresi'nin kırk birinci ayetlerinde Hz. Peygamber'e yönelik Mekkeli müşriklerden gelen şair ve kırk ikinci ayetinde de kâhin nitelemesi Kur'ân için yeni bir mahiyet ortaya koyma girişimidir. Ancak bu çaba “*O, bir şairin sözü değildir, inanmanız ne de az sizin! O bir kâhinin sözü de değil! Ne de az düşünüyorsunuz!*” mealindeki ayetler ile reddedilmiş ve Kur'ân'ın ne olmadığına yönelik bir tarif belirlenmiştir. Bu ayette dile getirilen müşriklerin itirazı, Kur'ân'ın bir şair sözü olduğu düşüncesi onların Kur'ân'ın kendi kültürlerinde yer alan aşına oldukları metinler kategorisine indirme girişimidir; ancak bunda başarısız olmuşlardır.<sup>85</sup>

Mekkeli müşrikler kendilerine göre Kur'ân'ı tanımladıklarında Allah, onların bu tanımlarını reddetmiş; fakat onlar, ısrarla Kur'ân'ı Allah'tan başkasına nispet ederek nübüvvet gerçeğini inkâr etmişlerdir. Onların bu tavırlarının sebebi-Kur'ân'a göre-vahyin içeriğine ve kendisine vahiy gelen kişiye yönelik itirazlardan kaynaklanmıştır.<sup>86</sup> Bu itirazlarından vahyin kendisine gelen kişiye olması Kur'ân'ı yine başka bir açıdan tanımlama girişimlerinin neticesidir. Buna göre Kur'ân'ı “son peygamber Hz. Muhammed'e gelen bir kitap” olması yerine, “kendilerinden ileri gelen bir kişiye gelmiş olan bir kitap” olarak tanımlamak istemektedirler. Bu açıdan onların mahiyet belirlemeye yönelik itirazları “*Ne yani, biz dururken ona mı Kur'ân indi*” (Sâd 38/8) ve “*Kur'ân iki şehir halkı arasından şöyle ulu bir kimseye inseydi ya! dediler*” (Zuhruf 43/31) ayetleri ile bildirilmiştir. Yine vahyin kendisine geldiği kimsenin insan olması da bir diğer itiraz unsurudur. Buna göre vahyin münezzel olduğu varlığın

<sup>85</sup> Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 13.

<sup>86</sup> Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 57.

“Allah, bir insanı mı resul gönderdi?” (50. İsrâ 17/94) ayetinde ifade edildiği şekliyle insan yerine melek olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>87</sup>

Ayetler ışığında müşriklere göre Kur'ân, Hz. Muhammed'in sözüdür ve bu sözün kaynağı sihre ve kendisinden aldığı iddia edilen bir insana dayanmaktadır. Yine onların düşüncelerine göre Kur'ân onun uydurması ve gördüğü karmakarışık rüyalarıdır. Onu uyduran bu kimse onlara göre bazen büyülenmiş birisi, bazen bir şair ve bazen de bir kâhin pozisyonundadır. İçeriği ise daha önceki dinlerde olmayan uydurma sözler, öncekilerin anlattığı masallardır. Kur'ân'ın kaynağının ilâhi olması İslam'ın en önemli bir parçasıdır. Kur'ân, doğrudan ya da dolaylı olarak Hz. Peygamber'e hitap eder ya da ondan söz eder; ancak onun şahsi düşüncelerini söyletmez. Kur'ân'da hüküm koyan bizzat Allah'tır.<sup>88</sup>

Müşriklerin Kur'an'ın mahiyetini tanımlama çabaları kültürel ortamın gereklerinden bağımsız olmamıştır. Cin, şeytan, şair ve kâhin inançları vahye yönelik ortaya koydukları itirazları şekillendirmiştir. Bu bağlamda biz konuya ışık tutması açısından kısaca bu inançları üzerinde durmak istiyoruz. Câbirî'nin *Kur'ân'a Giriş* adlı eserinde verdiği bilgilere göre cahiliye Arapları Allah'ın bir meleği göndererek insanlar içerisinde seçilen birisine vahiy göndermesi şeklindeki vahiy bilmiyorlardı. Onlar kehanet, sihir, geçmişten haber verme gibi perde arkasından (el, fincan vb.) haber vermeye dayalı şeyler de onların kültüründe vardı. Perde arkasından haber vermek şeklindeki vahiy olgusunu Yahudilerden öğrenmişlerdi.<sup>89</sup> İzutsu'ya göre de müşrik Arapların bildiği tek ilham şekli kâhin ve şairlerin kendilerine geçici olarak sahip olan tabiatüstü varlıklardan vecd halinde iken bir takım şeyler almasıdır. Aslında bu durum sadece Araplarda değil, hem Sâmi geleneğinde hem de modern zamanlarda olan bir olaydır.<sup>90</sup> Bu durum neden geçmiş milletlerin kendilerine gelen peygamberlere sihirbaz ve kâhin demiş olabileceğine ışık tutmaktadır. Onların ve diğer milletlerin peygamberlerine böyle söylemeleri, inkâr etmek için ileri sürdükleri bahaneleri ve kendi ahmaklıkları olabileceği gibi sahip oldukları kültürel yapıdan da kaynaklanma ihtimali daha yüksektir. Kayravânî'nin şiirin Araplardaki yerine işaret ettiği nokta açısından

<sup>87</sup> Furkan 25/7; Yunus 10/2.

<sup>88</sup> Abdullah Dıraz, *Kur'ân'a Giriş*, Otto Yayınları, İstanbul 2012, s. 107.

<sup>89</sup> Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s.130.

<sup>90</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ty., s. 211.

ikincisi daha doğru gözükmetedir. Onun verdiği bilgilere göre Araplar nezdinde şiirin büyük bir ehemmiyeti ve büyüklüğü olması sebebi ile onlar Hz. Peygamber'i şairlikle itham etmişlerdir.<sup>91</sup> Çünkü peygamberin getirdiklerini ancak varolan algılarına göre şiirle ve kendisini de şair olarak tanımlayabilmişlerdir.

İslam öncesi Arap toplumunda ruhların, iyi ve kötü güçlerin önemli bir yeri vardı. Ruhlar, ağaç ve kuyu gibi çeşitli yerlerde yaşarlardı. Bunların iyilerini melekler ve iyi cinler, kötülerini de şeytanlar ve cinlerin diğer kısımları oluştururdu. Cinler arasında zaman zaman savaşılar olurdu. Cinler çeşitli kılıklarda dolaşırlar, bazı kimselere musallat olarak onların delirmesine sebep olurdu.<sup>92</sup> Onlara göre başka insanların bilemeyeceği ve farkında olamayacağı şeyleri bilen manasına gelen şair, cin denen üstün varlıklarla iletişime geçerek görünmeyen âlem hakkında ilk elden bilgi sahibi olan kimselerdi. Bu sebeple şiir, sanattan ziyade görülmez ruhlarla doğrudan temasla gelen bilgilerdi. Cinler herkesle iletişime geçmez, kendisine özel birisini seçerek onu kendisinin dünyadaki sözcüsü olmasına mecbur kılardı ve zaman zaman iletişime geçerek seçtiği bu kimseye ilham verirdi.<sup>93</sup> Şair, bu ilhamı kendisine gelen bir ses gibi hisseder ve bu sesin gelmesini inme anlamına gelen *nüzul* kelimesi ile anlatırdı.<sup>94</sup> Toplumda şairlerin özel bir yeri vardı. Öyle ki bu kimseler savaş ve barış zamanlarında büyük itibar görürdü ve aktif bir role de sahipti. Ancak son cahiliye olarak değerlendirilebilecek İslam'dan hemen önceki dönemde şair önceki itibarını kaybetmişti.

Müşrik Araplara göre tabiatüstü varlık olarak Allah, melek ve şeytanın birbirinden farkı yoktu;<sup>95</sup> hepsi cin olarak değerlendirilmekteydi. Bu sebeple kendilerine vahyi getirdiğinde -onlar tabiatüstü varlıklar arasında bir ayrım yapmadan- Hz. Muhammed'i cinlenmiş bir şair (şâirun mecnûn) olarak gördüler.<sup>96</sup> Hz. Peygamber'in ilk vahiy dönemlerinde yaşadığı ruhsal ve fiziksel ıstıraplar da onların bu düşünceye meyletmelerinde etken olmuştu. Onlar, bu düşünceleri hem Allah'ı cinle hem de

<sup>91</sup> İbn Râşık el-Kayravânî, *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdü'l-Hamîd, Dâru'l-Ceyl, yy. 1981, c. I, s. 21.

<sup>92</sup> Lütfullah Cebeci, *Kur'an'a Göre Melek Cin Şeytan*, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s. 210.

<sup>93</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 213.; Nejdîet Gürkan, *Şiir ve Dil Arap Edebiyatı*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, s. 91.

<sup>94</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 214.

<sup>95</sup> "Allah ile cinler arasında bir soy birliği uydurdular." (Saffât 37/158) ayeti müşriklerin Allah ile cin arasını birbirinden ayıramadığını göstermektedir. Bkz. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 215.

<sup>96</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 215.

peygamberi cinin çarptığı bir şairle karıştırmışlardı.<sup>97</sup> Kur'ân, bu noktada Hz. Peygamber'in vahiy aldığı varlığı Allah olarak takdim ederek onu cinden ve söylediklerini de bir temele dayanmayan şairin söylediklerinden ayırıp hak olarak takdim etmiştir.<sup>98</sup>

Kâhin de aslında şairden farklı değildi, cin tarafından yönetiliyordu ve toplumda önemli bir pozisyona sahipti. Önemli meselelerde kendisine başvuru, rüyaları tabir eden kimselerdi. O, hem bir doktor hem de cinayetleri çözen bir dedektifti ve Araplar onlara vahiy geldiğine inanıyorlardı.<sup>99</sup> Bu yüzden müşrikler Hz. Peygamber'i kâhin olarak değerlendirmişlerdi. Şair, süslü sözler söylerken kâhinin söyledikleri şairin sözleri gibi bir üsluba sahip değildi.<sup>100</sup> Kâhinle alakalı diğer bir husus da sihirdir. Sihir kelimesi Kur'ân'da türevleri ile birçok ayette geçmektedir ki bu sihrin cahiliye aklında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Müşrik Araplar kendilerine vahiy geldiğinde bu vahyin kaynağının şeytandan olduğunu ifade etmek için sihir şeklinde nitelendirdiler. Çünkü onlara göre sihrin kaynağı şeytandı. Buhârî, kehanetin ilk aşamasının sihir olması ve kaynak itibarıyla her ikisi şeytana dayandığı için kehanet ile sihri bir kabul etmiştir. Köken açısından sihir Yahudiler'e ve Babil'e dayandırılmaktaydı ve cahiliyede büyücülerin çoğu da Yahudiler'dendi.<sup>101</sup>

Kur'ân, müşriklerin vahyi bahsettiğimiz bu varlıklara dayandırma iddialarını reddetmek için vahyin kaynağını Allah'a dayandırmış ve bazen de “(Andolsun bunlara) Ki o, değerli bir elçinin (Cebrâil'in) sözüdür.” (Tekvîr 84/19) ayetinde olduğu gibi vahyi getirenin melek olduğunu vurgulamıştır. Cevâd Ali'nin *el-Mufasssal*'ında aktardığı bilgilere göre Araplar için melekler ruhâni varlıklardır ve Kur'ân'ın ve hadislerin meleklerden bahsetmesi, melek fikrinin Araplarda yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>102</sup> Bu bilgilere göre ayette vahyin meleklerle irtibatlandırılması, onların melekleri cinler gibi bir takım ruhâni varlık olarak görmesi sebebi ile onların bu düşüncelerini reddetmek ve değiştirerek vahyin onların inandığından farklı olarak Allah'ın yanında değerli bir elçi olan Cebrail'in getirdiği fikrini yerleştirme gibi bir durumun amaçlanmış olmasının

<sup>97</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 216.

<sup>98</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 217.

<sup>99</sup> Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Cahilî*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1119, s. 420.

<sup>100</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 218; Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1957, s. 131.

<sup>101</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, yy. 2001, c. 12, s. 316.

<sup>102</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, c. 12, s. 313.

mümkün olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda, müşrikler kendilerine gelen vahyi kendi düşüncelerine göre tanımlamışlar; ancak Kur'ân da ısrarla buna karşı çıkarak vahyin Yüce Allah'tan melek aracılığı ile gelen bir olgu olduğu gerçeğini yerleştirmeye çalışmıştır.

Müşriklerin vahyi kendilerine göre tanımlamalarında aşına oldukları söz türlerine yönelik algıları da kanaatimize göre etkili olmuştur. Onlara göre söz, manzum ve nesir olmak üzere iki çeşitti ve bunların her birinin de ayrı ayrı olmak üzere üç tabakası vardı. Bunlar ölçü bakımından uyduğunda, değeri eşitlendiğinde ve birini diğerine tercih ettirecek bir durum olmadığında onun şiir olduğuna hükmedilirdi. Çünkü her bir nazım, her nesirden daha güzeldi.<sup>103</sup> Buna göre müşrikler kendilerine gelen vahyi bildikleri şiire benzetmişler, şiirin söyletici olarak cin ve şeytanı görmüşler ve bunu söyleyen peygamberi de şair, kâhin, cinlenmiş ve büyülenmiş birisi olarak tanımlamışlardır. Kur'ân ise Allah, melek ve cinler arasında ayırım yapmama yönündeki düşüncelerini değiştirmek istemiş ve vahyi, melek ve Allah ile irtibatlandırmıştır.

### 5. Muhteva Açısından Kur'ân

Arapça “*havâ*” fiilinden türeyen muhteva kelimesi sözlükte “bir şeyin içindeki, içteki, içerik” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>104</sup> Kitaplar içerik itibarıyla bir tasnife tabii tutularak yazılır; ancak ilahi bir vahiy olan Kur'ân, beşerin telif ettiği eserlerden farklı olarak muhteva açısından bir tasnife sahip değildir ve genel yapısıyla da belirli başlıklar altında toplanması zordur. Çünkü bir konu, bazen teşri içeren bir anlama sahip olabildiği gibi aynı anda ahlaki bir konuyu da anlatmaktadır.<sup>105</sup> Bununla birlikte İslam düşünürleri, içeriğinden hareketle Kur'ân'ın konularını çeşitli şekillerde sınıflandırmışlardır; ancak bu tasnif de kişilere göre değişiklik göstermektedir. Muhtevanın zenginliğinden dolayı çok ayrıntılı bir bölümlenmeden ziyade, ana konular açısından tasnif etmişlerdir. Mesela bu tasniflerden birisi inanç, ibadet, muamelat ve ahlak iken bazıları bu tasnife tarihî ve ilmî konuları da dâhil etmişlerdir.<sup>106</sup>

Mekkeli müşriklerin mahiyete yönelik itirazlar ile Kur'ân'ı tabii tarifinin dışında tanımladıklarını yukarıda ifade etmiştik. Buna ek olarak onlar mahiyet açısından da

<sup>103</sup> Kayravânî, *el-Umde*, I, 19.

<sup>104</sup> Türk Dil Kurumu, *Büyük Türkçe Sözlük*, “Muhteva ve İhtiva” maddeleri.

<sup>105</sup> Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 20-21.

<sup>106</sup> Bkz. Hüseyin Emin Sert, “Kur'an-ı Kerim'deki Konuların Tasnifi Üzerine Bir Deneme”, *FÜİFD*, yıl: 1996, sayı: 1, s. 262.



Kur'ân'ı tanımlamaya kalkışmışlardır. Bu çabalarında Hz. Peygamber (s.a.v), onlara vahiy getirdiğinde bu vahyin muhtevasına itirazla bir tanımlama gayreti vardır. Mekke döneminde gelen ayetler incelendiğinde bu tanımların ana ekseninde muhtevanın “öncekilerin masalları” ve “uydurma bilgiler” olarak görülmesidir.

Öncekilerin masalları, düzmeceleri ve efsaneleri anlamına gelen “esâtîru'l-evvelîn” tamlamasındaki *esâtîru, üstûra* kelimesinin çoğuludur ve Kur'ân'da dokuz ayette geçmektedir. Batıl, hurafe söz anlamındadır. Bu ifade eski din mensuplarının kitaplarına ekledikleri hurafeleri anlatmak için kullanılır. Nadr b. Hâris isimli müşrik, İran'a yolculuk yaptıktan sonra yanında Fars edebiyatına ait getirdiği eserlerdeki kıssaları okurken “Gelin de gerçek kıssaları dinleyin. Muhammed size sadece eskilerin masallarını anlatıyor” diyordu. Yine bu konuyla ilgili anlatılan bir rivayette de bu şahıs ticaret için İran'a gittiğinde İncil okuyarak ibadet eden kimselerin yanına uğradı. Döndüğünde Hz. Peygamber'in ibadet ettiğini görmüş ve “*Bunları daha önce duymuştuk. İstesek biz de benzer şeyler söyleriz*” demiştir. İşte ‘Onlara ayetlerimiz okunduğu zaman: Artık anladık, biliyoruz! Dilesek bunun benzerini biz de söyleyebiliriz. Bu, önceden geçmiş insanların masallarından başka bir şey değildir!’ derler.” (Enfâl 8/31) mealindeki ayetin bu olaylar üzerinde indiği zikredilmiştir.<sup>107</sup>

Nasr Hâmid Ebu Zeyd'e göre müşriklerin vahyin içeriğine yönelik dile getirdikleri eskilerin masalları iddiası bir sürecin sonraki aşamasıdır. Buna göre müşrikler Kur'ân'ı toplumda bilinen aşına metinler düzeyine indirerek basitleştirmek ve etkisini azaltmak istemişlerdir. Bu sebeple şiir olduğuna inandırma girişiminde başarısız olmalarından sonra Kur'ân'ın eskilerin efsaneleri sözünün ötesinde ikna edici bir tanımlama bulamamışlardır.<sup>108</sup> Ebu Zeyd, bu fikri benimserken “*Biz ona şiir öğretmedik*” (Yâsin 36/69) mealindeki ayetin içinde yer aldığı Yasin Suresi'nin Kur'ân'ı eskilere ait masallar olarak nitelendiren müşriklerin sözünün yer aldığı Furkân Suresi'nden iniş sırası bakımından önce gelmiş olmasından hareket etmiş olmalıdır. Ancak böyle bir niteleme sadece Furkân Suresi'nde geçmemekte, çok daha önce ikinci sırada nazil olan Kalem Suresi'nin on beşinci ayetinde de Kur'ân'ın muhtevası, öncekilerin masalları olarak tavsif edilmiştir.

<sup>107</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 503; Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 217, 170. dipnot

<sup>108</sup> Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 13.

Muhammed Halefullah, esâtir<sup>109</sup> kelimesinden yola çıkarak Kur'ân'da müşriklerin bu yöndeki itirazlarının reddedilmediğini, reddedilenin esâtirin Allah'tan değil de Muhammed'den geldiği yönünde husus olduğunu söyleyerek Kur'ân'da mitolojik içerikli efsaneler olduğu tezini ileri sürmüştür.<sup>110</sup> Bize göre Halefullah ayetlerin bağlamını dikkate almadığı için hata etmiştir. Tarihi bağlama göre müşriklerin böyle bir itirazlarının sebebi Hz. Peygamber'in Allah'tan gelmiş bir vahiy olarak anlattıklarının vahiy olmasına karşı çıkmalarıdır. Onların tüm itirazlarının bağlamı, Hz. Peygamber'e karşı çıkarak onu çeşitli şekillerde itham etmek ve etkisizleştirmektir. Diğer ayetler de karşı yönde bir itiraz getirerek onun söylediklerinin vahiy mahsulü olduğunu ortaya koymaktadır. Yine esâtir ifadesinin geçtiği her ayetin metinsel bağlamı da aynı değildir. Mesela “*Andolsun ki bu tehdit bize de bizden önce atalarımıza da yapıldı. Bu, evvelkilerin masallarından başka bir şey değildir.*” (Mü'minûn 23/83) ayetinde müşriklerin itiraz ettiği, öldükten sonra dirilme olayıdır. Bu ayetten önceki üç ayet müşriklerin öldükten sonra dirilmeye karşı reddetmekte ve bu ayet de onların bu düşünceye inanmamak için ileri sürdüğü “esâtir” bahanesini dile getirmektedir. Buna göre bu ayet müşriklerin dirilme olayını sulandırmak için haşr inancını esâtir olarak tanımladıklarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda *esâtiru'l-evvelîn* tabirinin kıssaların gerçekliği ile ilgili ele alınması hatalı bir yaklaşımdır.

Kur'ân'da dokuz ayette geçen bu ifadenin bağlamı çoğunlukla öldükten sonra dirilme ve azap olayıdır.<sup>111</sup> Peygamber Efendimiz müşriklere böyle bir uyarı ile gittiğinde, onlar bunu önemsemeyerek eskilerin masalları ve uydurması olarak görmüşlerdir.<sup>112</sup> Yine bu ifadenin geçtiği üç pasajda ise genel olarak kendilerine vahyedilen mesaja bir itiraz sadedinde öncekilerin masalları tenkidi yöneltilmiştir; yani ifadenin kıssaların gerçekliğine yönelik bir bağlama sahip değildir. Câbirî, kıssaların gerçekliği bağlamında Halefullah'a hak vermekle birlikte çıkış noktalarının aynı olmadığını, kıssaların tarihsel gerçekliği olduğunu belirtmiştir. Ona göre kıssaların asıl

<sup>109</sup> S-t-r kökünden gelen bu kelime yazıdan, dikili ağaçtan ve ayakta duran insanlardan oluşan saf anlamına gelmektedir. Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, I, 409.

<sup>110</sup> Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara 2002, s. 212.

<sup>111</sup> Mü'minûn 23/83; Furkan 25/5; Neml 27/68; Ahkâf 46/17; Mü'minûn 23/83; Mutaffifîn 83/13.

<sup>112</sup> Enfâl 8/31; Nahl 16/24.

gerçekliği ders vermesidir ve tarihsel gerçekliğe sahip olup olmadığı çok bir anlam ifade etmemektedir.<sup>113</sup>

Müşriklerin muhteva açısından tanımlamaya yönelik diğer bir itiraz da “*O, elbette (hak ile bâtılı) ayırt edici bir sözdür. O, yalan ve boş bir söz değildir.*” (Târik 86/13-14) ayetinde zikredilmiştir. Bu ayetle ilgili tefsirlerde bir olaydan bahsedilmez; ancak Târik Suresi'nin içeriğinden hareketle kendilerine öldükten sonra dirilmeyi kabul etmeye yönelik bir çağrı gelmiş olması ve onların bu çağrıya yönelik itirazları olduğu izlenimini vermektedir. Dolayısıyla müşriklerin *haşr* olayı ile alay etmeleri ihtimal dâhilindedir veya kendilerine öldükten sonra dirilme hatırlatıldığında, Hz. Peygamber'in kendilerine şaka yapmış olduğunu düşünmüş olabilirler. Bu sebeple onların bu itirazları, bu ayetlerle reddedilmiş ve vahiyle birlikte gelen ahiret muhtevalı çağrının şaka, boş bir oyun ve yalan olmadığı hatırlatılmıştır. Nitekim İbn Aşûr'un verdiği bilgiler de bu düşüncemizi teyit etmektedir.<sup>114</sup>

Müfessirler, “*O, elbette (hak ile bâtılı) ayırt edici bir sözdür*” (Târik 86/13) ayetindeki *hû* zamirinin hem Kur'ân'a hem de önceki ayetlerde bahsedilen konuya mercî raci olabileceğini söylemişlerdir. Kur'ân'a râci olduğunda Kur'ân'ın hakkı batıldan ayıran bir söz olduğu, önceki ayetlere raci olduğunda ise öldükten sonra dirilmenin hak olduğunu ifade etmektedir. Râzî, müfessirlerin çoğunluğunun zamirin Kur'ân'a raci olduğunu belirtmiş; ancak kendisi zamirin önceki zikredilen şeylere raci olmasının tercihe şayan olması sebebi ile burada hak olan sözün, öncesinde zikredilen “Allah'ın öldükten sonra diriltmeye kadir olması” olduğunu ifade etmiştir.<sup>115</sup> Bize göre de zamirin önceki bahsedilen konuya atfedilmesi ve bahsedilen hususun öldükten sonra dirilmenin hak olması ve bunun bir şaka olmadığı ifade edilmiş olması daha doğrudur.

Müşriklerce yine mahiyete yönelik itiraz sadedinde ortaya koydukları iddiayı dile getiren “*Doğrusu biz bunu son dinde de görmedik. Bu sırf bir uydurma!*” (Sâd 38/7) ayetindeki *اِخْتِلَاقٌ* ve “*Bu ancak öncekilerin uydurdıkları şeylerden ibarettir*” (Şuarâ 26/137) ayetindeki *خُلُقٌ* kelimeleri uydurma olan şeyleri ifade etmektedir. İlk ayette Hz.

<sup>113</sup> Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 295-296.

<sup>114</sup> Bkz. Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984, XXX, 267.

<sup>115</sup> Buradaki *قَوْلٌ فَصْلٌ* ifadesi "kendisi ile hakkın batıldan ayırılarak seçildiği bir hüküm" manasına gelmektedir. "Faslu'l-husumât" ifadesi de böyle olup "düşmanlıkları ve anlaşmazlıkları, verilen hükümlerle sona erdirmek" demektir. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 123.

Peygamber'in müşriklerin putlarından beri olmaya yönelik çağrısı ve tevhide davet içerikli mesajı, müşriklerin daha önceki dinlerinde görmedikleri uydurma bir husus olduğu yönündeki itirazları verilmiştir.

“Son din” ifadesiyle ilgili müfessirler farklı kanaatlere sahiptirler. Bu kanaatler son dinin Yahudilik, Hristiyanlık veya Kureyş'in dinleri olabileceği yönündedir.<sup>116</sup> Burada hitap Kureyş'e olduğu için onların itirazlarını kendi dinlerinde buldukları yönünde ortaya koymaları daha muhtemeldir. Şuarâ 26/137. ayetinde ise önceki ayetlerde dile getirilen Nuh'un (a.s.) muarızlarına yönelttiği davetin ve bu davete uymama neticesinde kendilerine gelecek azabın din diye uydurulan bir şey olduğunu müşrikler dile getirmişlerdir. Onların bu muhteva belirleme girişimleri aslında tüm vahiy geleneğine bir itirazdır. Burada zikredilen ayetler, bağlamları ile birlikte düşünüldüğünde kendilerine Kurân'dan bildirilen ve geçmiş peygamberlerin de getirdiği çağrılardır. Onlar, tüm bu çağrılarını uydurma bir gelenek derecesine düşürmeye çalışmaktadırlar. Oysa Kur'an'a göre vahyin içeriğinden onlara yöneltilen bu muhteva, ne bir uydurma ne de bir boş sözdür. Dolayısıyla muhteva açısından “*Kur'ân, onların iddia ettiği gibi uydurma bir gelenek ve boş bir söz değildir.*” Ayrıca esâtîru'l-evvelîn ifadesi bu ayetlerle birlikte düşünülebilir. Buna göre müşriklerin vahye yönelik itirazları gelen mesajları hem eskilerin masalları hem de bu masalları uydurma olarak görmüş olmaları ihtimal dâhilindedir.

### Sonuç

Mekkeli müşriklerin Kur'ân'ın kaynağına ve mahiyetine yönelik itirazları kronolojik olarak incelendiğinde bu itirazlarda bir aşamalılık ve zamanla söylemde farklılık gösteren bir yapı arzetmediği görülmektedir. Çünkü dördüncü sırada inen Müddessir Suresi'nde ve otuz sekizinci sırada nazil olan Sâd Suresi'nde de Hz. Peygamber, büyü ve büyücü ile irtibatlandırılmıştır. Söyledikleri zamanla bir insandan öğretilen bilgiler olarak lanse edilmeye çalışılsa da ilk sıralarda gelen Müddessir Suresi'ndeki *nakledilen gelen bir büyü-* ki netice de bu da vahyin beşerle irtibatlandırılması amacına matuftur- şeklindeki itiraz da tenkitlerde zamana göre değişen bir söylem içermediği izlenimini doğurmaktadır. Bununla birlikte, Peygamber efendimizin davetin ilerleyen aşamalarında görüştüğü kimselerin artışına paralel olarak

<sup>116</sup> Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd., Dâru'l-Mısriyye, Mısır ty., II, 399; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 152.

söyledikleri bu kişilerle irtibatlandırılmış olabilir. Bu sebeple ilk dönemlerde Hz. Muhammed'in vahyi özel bazı kimselerden aldığına yönelik müşriklerce bir itiraz dile getirilmemiştir. İtirazları, ufuklarında ve kültür dünyalarında var olan bilgi havzası ve paradigmalarından neşet eden itirazlardır. Kültürleri ile şekillenen zihin yapısı ancak yaşadıkları âlemden öteden ilham alınabileceğini, bu ilhamı da şair ve kâhinlerin alabileceğine açık; ancak özel olarak İslam'daki vahiy ve bu vahyi alan kişi olarak Peygamber düşüncesine kapalıdır. Aynı şekilde İslam'ın onlara sunduğu Allah tasavvuru da ufuklarında taşıdıkları bir inanç biçimi değildir. Bu sebeple hem vahye hem vahiy alan peygambere hem de bu vahyi peygambere gönderen Allah fikrine karşı, reddedici bir duruş sergilemiş ve varoluşlarını putlarla ve yerleşik inançlarıyla tanımlamışlardır.

Allah, onların varoluşsal bir zorunluluk kabul ettikleri tanımlarını hatalı görerek onları doğru bir şekilde Kur'ân ile tanımlamalarını ve vahiy algılarını değiştirmek istemiştir. Onların algılarında vahiy, ilham ve ilhamı alan da şair veya kâhindir. İşte bu noktada Allah, onların bu zihniyetinde şair ve kâhin yerine Peygamberin, vahyi ilkâ eden varlıklar olarak cin ve şeytan yerine Allah'ın yerleştirilmesini ve bunun inanç olarak benimsenmesini istemiştir. Bu sebeple onlar, bu durumlarından vazgeçmek istemedikleri için mahiyetine ve içeriğine itiraz etmişler. Müslümanlar için de Kur'ân ve mahiyetine yönelik tanımlamalar ontolojik bir zorunluluktur. Varlıklarını böyle ifade ettikleri ve vazgeçemedikleri bu durumu kıyamete kadar sürdürmek istemektedirler.

Müşriklerin Kur'ân'a yönelik tanım geliştirmeleri ve bunları Allah'ın reddetmesi müminler için de kendilerini başkaları üzerinden tanımlamamaları gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda, mümin olarak var olmak ve bu varlığı Kur'ân'la devam ettirmek için Kur'ân'ın mahiyetine yönelik algılarını, vahyin ışığında belirleme ve hariçten tanımlara şüpheyle bakmaları gerektiği açık bir husustur. Çünkü bu girişimler müşriklerin Kur'ân'ı alışık türden algılara indirme girişiminde olduğu gibi mümini ve Kur'ân'ı sıradanlaştırarak etkisizleştirmeye götürebilir.

Son söz olarak bu çalışmamızda, Kur'ân'ın ne olmadığına yönelik ayetlerden hareketle bir Kur'ân tanımı ortaya koymaya çalıştık; ancak ele aldığımız ayetlerin sebebi nüzûllerine ve tarihî bağlamına müracaat ettiğimizde bu manada bir tarif ortaya koyarken Kur'ân'ın bizzat kendisinin kültürel bağlamı dikkate aldığını gördük. Bu

sebeple ilgili ayetlerin belirttiği kavramların müşrik Arapların algı dünyasında ne anlam geldiğini sorgulayarak araştırmamızı sürdürdük. Bu da gösterdi ki Kur'ân'ı anlamada nüzul sebeplerini ve ayetlerin bağlamını bilmeden Kur'ân anlaşılabilir. Yine bu hususları bilmemek Kur'ân'ın nasıl bir kitap olduğuna yönelik doğru bir yargıya ulaşmada eksik noktalar bırakacaktır. Ayrıca Allah, Kur'ân'ı indiği ortamda tanımlarken mü'minlerin Kur'ân'la ilişkisini düzenlemiştir; kelimeler ve fıkıh ilimleri de bunlara ek çeşitli hususları dikkate alarak sonraki mümin kuşakların Kur'ân'la ilişkilerini inançsal ve pratik açıdan düzenlemiştir ve bu noktada Müslümanlara yol göstermişlerdir. İşte söylediğimiz bu hususları da dikkate almanın Kur'ân'ın ne olduğuna ve ne olmadığına yönelik bütünsel bir anlayışa sahip olma veya bütünsel bir yaklaşım geliştirmede dikkate alınması önemli bir husustur.

### **Kaynakça**

- Albayrak, Halis, “Kur'ân'ı Anlamak-Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak”, *Tarihin İçinden Kur'ân'ı Algılamak*, Şule Yayınları, İstanbul 2011.
- Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, yy. 2001.
- Altındaş, Mücteba, “Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfûz ve Ümmü'l Kitab”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 1.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ty.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul 2011.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur'ân'a Göre Melek Cin Şeytan*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.
- Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, Kitabevi Yayınları, İstanbul ty.
- Cürccânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut 1983.
- Çağatay, Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1957.
- Çelik, Muhammed, *Kur'ân Kur'ân'ı Tanımlıyor*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Cahilî*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1119,

Derveze, İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.

Dıraz, Abdullah, *Kur'ân'a Giriş*, Otto Yayınları, İstanbul 2012.

Duman, M. Zeki, "Kelamullah'ın Levh-i Mahfuz'dan Cibril'e İntikali ve Hz. Peygambere İnzali", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2010, cilt: V, sayı: 1.

Ebherî, Esiru'd-Dîn, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, haz. Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul 2012.

Ebu Bekr İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekki, Dâru'l-İlm, Beyrut 1987.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Kitâbiyat Yayınları, Ankara 2001.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, thk. Muhammed Avvad Mer'ab, Beyrut 2001.

Fahredden er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi'-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut 1420.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd., Dâru'l-Mısriyye, Mısır ty.

Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum-Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

Gürkan, Nejdî, *Şiir ve Dil Arap Edebiyatı*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005.

Halefullah, Muhammed Ahmed, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara 2002.

Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzümi-İbrahim es-Samerâi, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.

Hanefiyyi, Ebu'l-Bikâ, *el-Külliyât*, thk. Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ty.

İbn Aşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984.

İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru ibn ebî Hâtim*, el-Mektebetü'l-Asriyye, thk. Esad Muhammed et-Tabîb, Lübnan 1999.

İbn Ebî Zemenîn, *Usulü's-Sünne*, thk. Ebu Abdillâh el-Buhârî, Mektebetü'l-Ğurabâü'l-Eseriyyeti, Suûdi Arabistan 1415.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme, Dâru Tayyibe, yy. 1999.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1414.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2005.

*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu ve Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007.

İsfehânî, Râğîb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Devâdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ty.

Kaya, Remzi, "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları" , *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, 1-3 Temmuz 2011 İstanbul 2011.

Kayravânî, İbn Râşîk, *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdü'l-Hamîd, Dâru'l-Ceyl, yy. 1981

Mevdûdî, Ebu'l Al'â, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Mukâtil bin Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâta, Dâru Ehyâi't-Türâs, Beyrut 1423.

Mutahharî, Murtazâ, *Felsefe Dersleri-I*, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Öge, Sinan, *İlahi Kelamın Yapısı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.



Pak, Zekeriya, “Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu”, *CÜİFD*, Sivas 2001, cilt: V, sayı: 1.

Râzî, Abdü'l-Kâdir el-Hanefî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Mısriyye, Beyrut 1999.

Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1981.

Sehâvî, Ebu'l-Hasan İlmü'd-Dîn, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, thk. Muhsin Harâbe, Beyrut 1997.

Sert, Hüseyin Emin, “Kur'an-ı Kerim'deki Konuların Tasnifi Üzerine Bir Deneme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 1.

Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, terc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 1996.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed, *Câmi'ul-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, y.y. 1420.

Tatar, Burhanettin, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.

Taylan, Necip, *Anahatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.

Türker, Ömer, “Tarif”, *DİA*, cilt: XXXX.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, yy. ty.