

Kelam'da Delâilu'n- Nübüvve Bağlamında İ'câzu'l- Kur'ân Meselesi

Doç. Dr. Murat SERDAR

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öz

İ'câzu'l- Kur'an terimi, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini isbat (İsbâtü'n- Nübüvve) anlamında “Delâilü'n-Nübüvve” kapsamında Kelam ilminde tartışılan bir konudur. Zira Kur'an Hz. Muhammed'in tehatti ile birlikte vaki olan mütevatir tek mucizesidir. İlk defa Mu'tezilî alimlerin tartıştıkları bu meselede Kur'an'ın i'câz vechinin neresinde olduğu önemli bir yer tutmuştur. Nazzam Sarfe görüşü ile Kur'an'ın i'câzını açıklamaya çalışırken, Câhiz, Rummânî, Kadı Abdulcabbâr, Bâkılânî, Abdülkâhîr el-Cür-cânî gibi alimler de Kur'an'ın fesâhat ve nazmı yönünden mucize olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Mu'tezile'den başlayarak günümüze kadar uzanan süreçte birçok alim bu konuya eğilmiş ve birçok eser yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İ'câzu'l-Kur'an, Delâilü'n-Nübüvve, İsbâtü'n-Nübüvve, Kur'an, Mûcize, Sarfe, Nazım, Fesâhet, Tehaddî

The Miraculousness of the Qur'an in the Context of Evidences of Prophethood according to the Scholars of Kelam

Abstract

The premise of Qur'anic rhetoric as being part of the “Evidence of prophethood” of its bearer, i.e. Prophet Muhammad (pbuh) - has long been a hotly discussed topic amongst the scholars of “Kelam” (speculative philosophy). Likewise, just as the life and achievement of the Prophet is a complete miracle, so too was the Qur'an a complete miracle in itself. The first time in which the Mutezilite scholars attempted to explain the eloquent rhetoric of the Qur'an was arguably initiated by Nazzam's theory of Sarfe. He, while offering an opinion on the rhetorical aspect of the Qur'an - was soon joined by scholars such as Cahiz, Rummani, Kadi Abdulcabbâr, Bakillani and Abdulkahir el-Curcani who all became involved in trying to prove the miraculousness of the Qur'an's fluency and composition. Starting with the Mu'tezilites and continuing up until today - many scholars have tended towards this topic and have produced several treatises on it.

Keywords: The Miraculousness of the Qur'an, evidence of prophethood, Qur'ân, miracle, Sarfe, verse, fluency, challenge

Giriş

Kelam ilminin konuları içinde İtikâdî esasların “*Tevhid-Nübüvvet-Me'âd*” şeklinde üç asıl olarak zikredildiği göz önünde bulundurulduğunda, risâlet ve nübüvvetin delillerle ispatı konusu, mezkûr ilkelerin ikincisi ile ilgili temel inanç meseleleri içine girmektedir. Allah tarafından elçi olarak seçilip gönderildiğini iddia eden bir kişinin gerçekten iddiasında doğru söyleyip söylemediğinin kesin bir şekilde bilinmesi gereklidir. Zira böyle birinin gerçekten peygamber olması

durumunda diğer insanlar tarafından tasdik edilmesi vacip olacaktır. Tam bu noktada peygamberlik iddiasında bulunan kişinin bu iddiasında doğru söylediği ve gerçekten nebî olduğu nasıl bilinecektir? İşte bu sorunun cevabı Kelam İlminde “*Delâilü'n- Nübüvve*”, “*Hücccü'n-Nübüvve*”, “*İsbâtü'n-Nübüvve*” ya da “*Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*” terimleriyle ifade edilen tartışmaların içeriğini oluşturmuştur. Mütekellimler, baştan beri peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bir kişinin iddiasında sâdik olup olmadığının ancak benzeri yapılamaz bir delil göstermeleriyle bilinebileceğini, böylece o kişinin yalancı olmadığını anlaşılabilirliğini kabul etmişlerdir. Onlara göre peygamberlik iddiasını doğrulayan bu delilin “mûcize” olarak terminolojiye yerleşmiş olan olağanüstü (fevkalâde) birtakım olaylar olması gerekir.¹

Îtikâdi konular üzerinde kalem oynatan alimler, H. II. asırdan itibaren bu konuda eserler vermişlerdir. “Tesbitlere göre elde mevcut kaynaklar içinde delâilü'n-nübüvve konusuna ilk yer veren Muhammed b. İshak (ö. 151/768) olmuştur. İlk müstakil eserleri ise “*Kitâbü'l-İlm ale'n-Nübüvve*” ve “*İsbâtü'r-Rusül*” adlarıyla Mu'tezile'den Dırâr b. Amr (ö. 200/815) yazmış, onu “*el-Hücce ve'r-Rusül*” adlı eseriyle Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/815) takip etmiştir.” İbn İshak'ı saymazsak, peygamberliğin ispatlanması türünde ilk eserleri yazanların Mu'tezilî alimler olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Zira çoğu muhaddis olan Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş- Şâfiî (ö. 204/820), Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kub b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzânî (ö. 259/873), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/877), Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî ez-Zâhirî (ö. 270/883), Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) gibi Selef alimlerinin konuyla ilgili eserleri, Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğinin delilleriyle ilgili görünmektedir.

Araştırmacılar, tespit edilebildiğine göre i'câzü'l-Kur'ân meselesinin ilk defa Mu'tezilî âlimlerce ele alındığını ve Kur'ân'a nazire yapma çabaları veya İslam'ı yeni kabul edenler tarafından Kur'ân'ın doğru anlaşılmaması sebebiyle doğan itirazlar üzerine Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Yahya b. Ziyâd *el-Ferrâ*'ın (ö. 207/822) “*Meâni'l-Kur'ân*” isimli eserleri ile Ma'mer b. el-Musennâ'nın (ö. 209/824) “*Me-câzu'l-Kur'ân*” isimli eserinin bu alanda yazılan ilk kitaplar olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu müellifler, Kur'ân'ın i'câzı bağlamında değil, “garib”, “meczaz”, “meâni” terimleri çerçevesinde konuya yaklaşmışlardır.²

İ'câzü'l- Kur'ân konusu üzerinde bilinen ilk farklı fikir “sarfe” teorisiyle İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'dan (ö. 220/845) gelmiştir. Nazzâm'ın peşinden kendi öğrencisi olan Câhiz (ö. 255/868) hocasının fikirlerine katılmamış; Kur'ân'ın i'câzının erişilmesi imkânsız bir dil mucizesi olduğundan kaynaklandığını ifade ederek nazım teorisi olarak bilinen görüşün ilk örneklerini antitez olarak ortaya koymuş ve “*Nazmu'l- Kur'ân*” isimli kitabını yazmış, kendinden sonraki pek çok alimi de görüşleriyle etkilemiştir. Câhiz'den sonra İbn Kuteybe (ö.

276/889) “*Te’vilü Müşkîli’l- Kur’ân*” isimli eserinde Kur’ân’ın hangi yönlerden mu’ciz olduğu üzerinde durmuştur. İlerleyen asırlarda Alî b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994), Hamd b. Muhammed, Ebû Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/998) Kur’ân’ın i’câzı ile ilgili eser yazan alimler olmuşlardır. “H. V. yüzyılda Bâkîllânî, Kâdi’l-kudât Abdülcebbâr el- Hemedânî (ö. 415/1025) ve *Abdülkâhir* el- Cürçânî (ö. 471/1078) gibi âlimlerin çalışmaları sayesinde i’câzû’l-Kur’ân araştırmaları altın çağına ulaşmıştır. H. VI. yüzyılda Mahmud b. Ömer ez-*Zemahşerî* (ö. 538/1143), Abdülhak b. Galib el-Gırnâtî, İbn Atiyye el-Endelûsî (ö. 542/1147) ve Şi’a’dan Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî (ö. 548/1154)³, H. VII. asırda Fahrud-din er- Râzî (ö. 606/1210), Sirâcüddîn es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), H. VIII. Asırda Takıyyüddîn İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328), İbnu’l- Kayyim el- Cevziyye (ö. 751/1350), Ebû’l-Fidâ’ İbn Kesir (ö. 774/1373), Şemsüddîn Muhammed ez- Zerkeşî (ö. 772/1370), Celaluddin es- Suyuti (ö. 911/505) gibi alimler; İ’câzû’l- Kur’ân ile ilgili çalışmalar yapmış alimlerden öne çıkan isimler olarak sayılabilirler.⁴

Bundan sonra H.XIV. yüzyıla kadar i’câzû’l-Kur’ân hususunda eser yazan veya kitaplarında bu konuya temas eden âlimler i’câza dair görüşleri değerlendirmek, toplamak ve şerhetmekle yetinmişlerdir. M. XX. yüzyılda Batı’daki bilimsel gelişmelerin etkisiyle âlimlerin bir kısmı Kur’ân’ın i’câzını pozitif bilim açısından araştırmaya yönelmiş ve bu alanda yeni görüşler ileri sürmüşlerdir. Abdullah Fikrî, Muhammed *Tevfik Sıdkî* (ö. 1920), Reşid Rızâ (ö. 1935), Mustafa Sâdık er-Râfîf (ö. 1937), Tantâvî b. Cevherî (ö. 1940), Muhammed Ahmed Câdelmevlâ (ö. 1944), Abdullah Dırâz (ö. 1958), Seyyid Kutub (ö. 1967), Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî (ö. 2013), Abdurrezzak Nevfel Kur’ân’ın i’câzı üzerinde durmuşlardır.”⁵ Ülkemizde i’câzû’l- Kur’ân üzerinde önemle duran ve kalem oynatanlar arasında Said Nursî’nin özel bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Yine Muallim Naci (ö. 1893), Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952), İsmail Karaçam, Nasrullah Hacımüftüoğlu (d. 1945) gibi isimleri de hatırlamamız mümkündür.

A. Mûcize ve İ’câzû’l- Kur’ân Terimleri

Mucize kelimesi, sözlükte “عجز” kökünden “إعجاز” mastarından türemiş bir kelimedir. Acz, “bir nesnenin arkası veya bir işin sonu” ve “güçsüzlük, kudretsizlik, kararsızlık” anlamlarını ifade ederken⁶, i’câz ise “âciz, güçsüz bırakmak” anlamına gelmektedir.⁷ Bir Kelam terimi olarak mucize ise “خارق العادة” bir iş olarak şöyle tanımlanmıştır: “Mûcize, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde, inkârcılara karşı tehdîde bulunması (meydan okuması) esnasında, münkirleri benzerini getirmekten âciz bırakacak şekilde, peygamberin te’yid edilmesi için Allah tarafından âdetin hilâfına yaratılan işlere denilir.”⁸ Kelimenin sonundaki “ta-i merbûta” mübalağa anlamını ifade etmek içindir. Mütakellimlere göre mucize Allah’ın fiili olup,⁹ “*Hâlık-ı Kâinat tarafından peygamberin davasına bir tasdiktir, “Sadakte” hükmüne geçer.*”¹⁰ Peygamberlerin doğruluğu ancak mucize

ile bilinebilir.¹¹

Kur'ân'da “mucize” teriminin kullanıldığı bir ayet bulunmaz. Esasen bu terim erken dönemlerde de kullanılmamıştır. Kur'ân'da peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş elçiler olduğunu kanıtlayan harikulade olaylar çok defa âyet/âyât kelimeleriyle ifade edilmiştir. Hz. Sâlih'in dişi devesi¹², Hz. Mûsâ'nın asâsı ile parıltılı eli¹³, Hz. İsa'nın gösterdiği olağanüstü hadiseler¹⁴ ve inkârcıların peygamberlerden mucize talepleri genellikle bu kelime ile anlatılmıştır. Ayrıca “bey-yine”¹⁵, “burhân”¹⁶, sultân¹⁷, hakk¹⁸ ve furkân¹⁹ da Kur'ân'da mucize anlamında kullanılan diğer kelimelerdir. Hadislerde de peygamberlik delilleri umumiyetle ayet kelimesiyle ifade edilmiştir.²⁰ Mûcize teriminin kullanımına en erken H. III. asırdan itibaren rastlanmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/845), harikulade olayları ifade etmek için mucize terimini kullandığı söylenmektedir.²¹

İ'câzü'l-Kur'ân tamlaması Kur'ân'ın âciz bırakması²² anlamına gelip, Hz. Muhammed'i yalanlayanlar, mu'ârazada bulunarak Kur'ân'ın benzerini getirmekten âciz bırakmak şeklinde özet bir tanımı yapılabilir. “*Muhammed (asm), bütün insanlara nübüvvetini tasdik ettirmek için Allah'ından yardım istedi. Allah'ı da, Kur'ânı'na sikke-i i'câzı basarak pek çok insanlara tasdik ettirdi.*”²³ şeklinde ifade edileceği üzere Kur'ân'ın i'câzı, münkirlere karşı Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğunun Allah tarafından tasdik edilmesi anlamına gelmektedir.

İ'câzü'l-Kur'ân terimi İslam'ın ilk asırlarında kullanılmış bir ıstılah olmadığı gibi, bu konudaki tartışmalar sahabe ve tabiin dönemlerinde değil, ancak H. II. asrın ortalarından²⁴ ya da H. III. yüzyılın başlarından itibaren kullanılır olmuştur.²⁵ Delâilü'n-Nübüvve konusunda yazılan, tartışılan konular içinde en önemlisi kuşkusuz Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispat edilmesi meselesidir. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu gösteren birden fazla mucizesinin olduğunu kaydederek bunların “Kur'ân, maddî mûcizeler, sîret-i şerîfesi, İlâhî kitaplar ve diğer peygamberler tarafından müjdelenmesi.” olduğunu söyler.²⁶

Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat eden mucizelerin başında Kur'ân'ın sayılması mütekellimlerin üzerinde birleştikleri bir meseledir. Filhakika mucizenin tanımının “*Tehaddî*” şartı ile vâkî olması şeklinde yapıldığı düşünüldüğünde, Hz. Muhammed'in tehadîde bulunduğu ve mütevâtir olarak bize ulaşan mucizesi Kur'ân'dır. Mütekellimler bu konuda görüş birliği içerisinde olmakla birlikte Kur'ân'ın hangi yönden mucize olduğu meselesinde farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir.

B. Kur'ân ile Yapılan Tehaddî

Türkçede; meydan okuma, münaza'a yani çekişme, yarışma, karşı çıkma, direnme gibi anlamlara gelen²⁷ “تحدي” mütekellimlerce mucizenin şartlarından biri olarak görülmüştür. İstılahta tehaddî; peygamberlik iddiasında bulunan nebînin,

mucize göstermesine bitişik olarak, münkirlere “*Madem benim mucizeme inanmıyor ve yalanlıyorsunuz. Haydi siz de bir benzerini yapın o halde*” şeklinde meydan okuması, “muhalifleri mu’âraza, mübareze meydanına davet etmesidir.”²⁸ Kur’an’da mucizelerle tehdidî konusu Hz. Musa’nın asâsı²⁹ ve Kur’an konusunda açık bir şekilde ifade edilmektedir.³⁰ Kur’an’ın meydan okumada bulunduğu ayetlere “tehadidî ayetleri” denilmektedir. Kur’an, münkirlere birden fazla ayette müteaddit kereler meydan okumuştur. Cumhurun kabulüne göre³¹ Kur’an’ın bu meydan okuması ve mu’ârazaya çağırması dört aşamada olmuştur.

İlk aşamada “*أم يقولون نقول بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين*” “*Yahut «Onu kendisi uydurdu!» mu diyorlar? Hayır, onlar iman etmezler. Eğer iddialarında samimi iseler Kur’an’ın benzeri bir söz meydana getirsinler.*”³² denilmek sûretiyle; Kur’an’ı Hz. Peygamber’in uydurduğunu söyleyen münkirlere onun benzeri bir söz getirmeleri istenmiştir.

İkinci aşamada “*أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون*” “*Yoksa, «Onu (Kur’an’ı) kendisi uydurdu» mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah’tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin.*”³³ buyrulmuş ve “*Madem Kur’an’ı Hz. Muhammed uydurdu diyorsunuz, haydi öyleyse sizde onun on sûresi gibi uydurulmuş bir benzerini getiriniz.*” diye meydan okunmuştur.

Üçüncü aşamada

“*أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين*” “*Senin için, «Onu uydurdu mu?» diyorlar. De ki: «Onun sûrelerine benzer bir sûre meydana getirin, iddianızda samimi iseniz, Allah’tan başka çağırabileceklerinizi de çağırın.»*”³⁴ ayeti ile inkârcılara, Allah’ın dışındaki yardım edebilecekleri tevehhüm edilecek tüm yardımcıların desteğini alarak Kur’an’ın herhangi bir suresine benzer getirmeleri çağrısında bulunulmuştur. Daha sonra Kur’an’ın benzeri gibi olan bir sure getirmeleri çağrısı şu gelen ayetle yinelenmiştir:

“*وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين*” “*Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah’tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın.*”³⁵

Dördüncü aşamada ise “*قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون*” “*De ki: «İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kur’an’ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki, yine de benzerini ortaya koyamazlar.»*”³⁶ denilerek “insanların ve cinlerin bir araya gelseler, birbirine yardım etseler bile bu Kur’an’ın bir benzerini yapamayacakları” hükme bağlanmıştır. Bu netice beşerî değil, ilâhî bir hükümdür.³⁷

Bediüzzaman, ayetlerle yapılan bu tehdîdîyi şöyle ifade etmiştir:

Ey ins ve cin! Eğer Kur'ân, Kelâm-ı İlahî olduğunda şüpheniz varsa, bir beşer kelâmı olduğunu tevehhüm ediyorsanız, haydi işte meydan, geliniz! Siz dahi ona Muhammed-ül Emin dediğiniz zât gibi, okumak yazmak bilmez, kıraat ve kitabet görmemiş bir ümmiden bu Kur'ân gibi bir kitab getiriniz, yaptırınız. Bunu yapamazsanız, haydi ümmi olmasın, en meşhur bir edib, bir âlim olsun. Bunu da yapamazsanız, haydi birtek olmasın, bütün büleganız, hutebanız, belki bütün geçmiş belâğatın güzel eserlerini ve bütün gelecek ediblerin yardımlarını ve ilahlarınızın himmetlerini beraber alınız. Bütün kuvvetinizle çalışınız, şu Kur'âna bir nazire yapınız. Bunu da yapamazsanız, haydi kâbil-i taklid olmayan hakaik-i Kur'âniyeden ve manevî çok mu'cizatından kat-ı nazar, yalnız nazmındaki belâğatına nazire olarak bir eser yapınız.” فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ ” ilzamıyla der: “Haydi sizden mananın doğruluğunu istemiyorum. Müftereyat ve yalanlar ve bâtil hikâyeler olsun. Bunu da yapamıyorsunuz. Haydi bütün Kur'ân kadar olmasın, yalnız بِعَشْرِ سُورٍ on sûresine nazire getiriniz. Bunu da yapamıyorsunuz. Haydi, bir tek sûresine nazire getiriniz. Bu da çoktur. Haydi, kısa bir sûresine bir nazire ibraz ediniz. Hattâ, madem bunu da yapmazsanız ve yapamazsınız. Hem bu kadar muhtaç olduğunuz halde; çünkü haysiyet ve namusunuz, izzet ve dininiz, asabiyet ve şerefîiniz, can ve malınız, dünya ve âhîretiniz, buna nazire getirmekle kurtulabilir. Yoksa dünyada haysiyetsiz, namusuz, dinsiz, şerefsiz, zillet içinde, can ve malınız helâkette mahvolup ve âhîrette ve sanemlerinizle beraber ateşe odunluk edeceksiniz. Hem madem sekiz mertebeye aczinizi anladınız. Elbette sekiz defa, Kur'ân dahi mu'cize olduğunu bilmekliğiniz gerektir. Ya imana geliniz veyahut susunuz, Cehennem'e gidiniz!³⁸

Kur'ân'ın yaptığı bu meydan okumalarda dikkate çarpan önemli hususlardan birisi de müşriklerden önce Hz. Muhammed gibi okuma yazma bilmeyen ümmî birisinden³⁹, Kur'ân gibi bir kitap getirmelerinin istenmiş olması ve daha sonra bu meydan okumanın seviyesinin git gide aşağı çekilerek nihayet tüm insanlar ve cinlerin bir araya gelerek bir suresinin benzerinin getirilmesi şeklinde en alt noktaya indirilmiş olmasıdır.

Kur'ân'ın müşrik Araplara tehdîde bulunduğu husus bizzat Kur'ân'ın kendisi gibi bir kitap veya onun surelerine benzer on yahut bir sure getirmeleri miydi yoksa Kur'ân'a benzeyen birtakım sözler miydi şeklinde bir soru akla gelebilir. Muhammed Abdullah Draz'a göre Yunus, 10/38. ayet ile Kur'ân'ın benzeri bir sure getirmeleri şeklinde bir meydan okuma yapılmışken, Bakara 2/23-24. ayetlerde artık Kur'ân surelerinden birinin tam bir benzerini değil, yakın bir benzerini getirmeleri şeklinde bir tehdîde bulunulmuştur.⁴⁰ Bediüzzaman da:

Haydi on sûresine mukabil hakikî doğru olarak bir nazire getiremiyorsunuz; haydi hikâyelerden, asılsız kıssalardan terkiib ediniz. Yalnız nazmına ve belâğatine nazire olsun getiriniz. Haydi bunu da yapamıyorsunuz; bir tek sûresinin nazirini getiriniz. Haydi sûre uzun olmasın, kısa bir sûre olsun nazirini getiriniz.⁴¹

demek sûretiyle aynı görüşü desteklemiştir.

Suyuti'nin naklettiğine göre bazı alimler, tehadînin Allah'ın "kelâm" sıfatıyla yapıldığını ve Arapların güç yetiremeyecekleri böyle bir şeyle mükellef tutulmalarından dolayı Kur'an'ın meydan okumasına cevap veremediklerini ileri sürmüşlerse de⁴² alimlerin çoğuna göre tehadî kelam sıfatı ile değil; lafızların benzerinin getirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.⁴³ Bunun yanında tehadînin Kur'an'ın nazmına nazire yapılması yönünde olmayıp; helal- haram gibi hükümler ile gâibden haber verme, çeşitli ilimleri bilme ve her bir suredeki üstün incelikler gibi tüm muhteva açısından yapıldığı da ileri sürülmüştür.⁴⁴ Sonuç olarak denilebilir ki, Kur'an'ın meydan okuyarak getirilmesi veya söylenmesini istediği şey "tarzı ve usulü ne olursa olsun, yaratılışı ve mizacı nasıl olursa olsun, sahibinin güzel bulup söyleyeceği bir kelâmdır. Öyle ki beyan üstünlüğündeki kriterlerle ölçüldüğünde ister Kur'an'la yakın ölçüde bir kelâm olsun, isterse Kur'an'a has sûretten başka bir sûrette bulunsun, Kur'an'ın inkarcılardan nazirede beklediği benzeme ve yaklaşma, normalde edebiyat yarışmalarında görülen ve aranan türden bir benzeme ve yaklaşımadır."⁴⁵

Kur'an'ın bu meydan okumaları karşısında anadilleri Arapça olan, birçok şair ve edipleri bulunan Araplar, muârazada bulunmuşlar mıdır? Bu soruya Kadı Abduldabbâr verdiği yanıt tüm benzer yanıtların özeti gibidir. Ona göre 'Arapların Kur'an'a mu'ârazada bulunmaları diye bir olay kesinlikle vuku bulmamıştır. Bir mu'âraza teşebbüsü bulunsaydı veya mu'âraza yapılsaydı muhakkak bunun haberinin bize gelmesi gerekirdi. Kaldı ki böyle önemli bir olayın gerçekleşmesi halinde, haberlere konu olmaması ihtimali de yoktur. Zira Bağdat ile Basra arasında bir şehir olsaydı nasıl ki mutlaka o şehirden bahsedilirdi veya Cemel ile Sıffin arasında başka bir savaş daha yapılsaydı mutlaka onun haberleri yapılırdı; aynen bunlar gibi şayet mu'âraza olmuş olsaydı kuşkusuz bu gizli kalmaz haberlere konu olurdu.⁴⁶

Câhiz, mu'ârazanın yapılmadığına müşrik Arapların Hz. Peygamber'in Kur'an'ın talimiyle tehadîde bulunması karşısında mu'ârazada bulunmak yerine savaşmayı tercih etmelerini delil olarak göstermiştir.⁴⁷ Câhiz'in bu düşüncesini, Said Nursî şu cümlelerle aktarmıştır:

Belâgat imamlarından meşhur Câhiz'in tahkikatına göre: Arab edib ve belîğlerinin Hazret-i Muhammed Aleyhissalâtu Vesselâm'ın davasını kalem ile iptal etmeye, tarife gelmez derecede ihtiyaçları vardı. Ve o hazrete karşı olan kin, adavet ve inatlarıyla beraber; en kolay, en yakın, en selim olan kalem ve yazı ile mu'ârazayı terk ve en uzun, en müşkil, en tehlikeli ve şüpheli seyf ve harb ile mukabeleye mecburen iltica ettiler. Sûret-i kat'iyede bundan anlaşıldı ki, Kur'an'ın benzerini yapmaktan âciz kalmışlardır. Zira her iki yolun arasındaki farkı bilmeyenlerden değildiler. Binaenaleyh birinci yol iptal-i dava için daha müsait iken onu terkedip, hem malları, hem canları tehlikeye atan başka bir yola sülûk eden ya sefihdir -halbuki müslüman olduktan sonra siyaset-i âlemi eline alanlara sefih denilemez- veya birinci yola sülûktan kendilerini âciz görmüşlerdir. Onun için kalem yerine seyfe müracaat etmişlerdir.⁴⁸

Câhiz'in dikkat çektiği hususları Mustafa er-Râfî de aynen ifade etmektedir. Râfî, Arap toplumunda şairler ve hatipler arasında edebi yönden meydan okumaların geleneksel ve yerleşik bir âdet olup, Arapların bu âdetlerine düşkünlüklerinin bilinen bir husus olduğunu yine onların bu tür edebi yarışma ve münazaralarının gerçekleştirildiği mekân ve yerler vücuda getirdiklerinin bilindiğini kaydeder.⁴⁹ Dolayısıyla bu durum dil ve edebiyat konusunda böyle hırslı ve münakaşacı bir kavmin⁵⁰ Kur'ân karşısında kendilerinde bir güç bulsalar ki kesinlikle mu'ârazaya kalkışacaklarını, kalkışsalar ki mutlaka bunun tarihçiler tarafından tespit edilip nakledilmiş olacağını göstereceği gibi bu konuda nakledilen hiçbir haberin bulunmayışı⁵¹ da böyle bir mu'ârazanın yapılmadığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

C. Mu'âraza İddiaları

Mütekellimler ve konuyla ilgili diğer alimlerin ortak kabullerine göre tehdîye muhatap olanlar kesinlikle Kur'ân'a mu'ârazada bulunmamış, ancak Nadr b. el-Hâris (ö. 2/624), Müseylemetu'l- Kezzâb (ö. 12/633), Esvedü'l-Ansî (ö. 10/631), Secâh bintü'l-Hâris (ö. 55/675)⁵² gibi yalancı peygamberlik iddiasında bulunan bazıları kendilerine vahyedildiklerini söyledikleri bir takım seçili sözler söylemişlerdir. Mesela bunlara Müseylimetu'l- Kezzâb'ın "*Ey kurbağa kızı kurbağa! Ne diye 'nak nak, vak vak' edip duruyorsun? Üstün suda, altın balçıkta. Sen ne suyu bulandırırısın, ne de içene engel olabilirsin. Yarasa sana ölüm haberini getirinceye kadar yerde bekle!*", "*Görünen ekinlere, onu alabildiğine biçenlere, buğdayı savuranlara, onu değirmende öğütenlere, fırında pişirenlere, ekmeği et suyuna doğrayıp tirit yapanlara, suya ve yağa bandırıp lokma lokma yiyenlere and olsun!*", "*Fil, fil nedir? Filin ne olduğunu sana ne bildirdi? Fil, ki uzun hortum sahibidir.*" gibi kafiyeli ve seçili sözleri örnek olarak zikredilebilir.

Müseylime'nin bu sözleri, Kur'ân'a mu'ârazada bulunmak olmayıp, bilakis Kur'ân'ın kelimelerini değiştirip, onun üslubunu taklit ederek adeta çocukların birbiriyle eğlenirken şiir ve şarkıları değiştirmeleri kabilinden saçmalıklar olmaktan öteye geçememiştir.⁵³ Söylendiğine göre, normalde gayet fasih ve belîğ konuşan Museylime, Kur'ân'ı taklit etmeye kalkıştığı zamanlarda seviyesiz ve değersiz cümleler kurmaya başlamaktaydı.⁵⁴ Farklı tabirle "*O Müseylime'de, çendan belâgat varmış; fakat hadsiz bir hüsn-ü cemâle mâlik olan beyân-ı Kur'ân'a nisbet edildiği için onun sözleri hezeyan sûretinde tarihlere geçmiştir.*"⁵⁵

Kur'ân'ın "*kitabın veya on sûresinin yahut hiç olmazsa bir sûresinin benzerini getirin.*" şeklindeki tüm bu meydan okumalarına⁵⁶ karşı hiçbir mu'ârazanın yapılmamış olması Kur'ân'ın mucize olduğunun en önemli kanıtlarından birisi olarak görülmüştür.⁵⁷

D. Kur'ân'ın İ'câzı Konusundaki Görüşler

Kur'ân'ın mûcize oluşu hususunda Müslümanlar arasında herhangi bir tartışma olmamış tam aksine ittifak edilmiştir.⁵⁸ Asıl tartışma, bu mucizeliğin Kur'ân'ın

neresinde ve hangi yönünde olduğudur. İ'câzu'l- Kur'an tartışmalarının başladığı tarihlerden günümüze kadar baktığımızda bu bağlamda üç farklı görüşün ileri sürüldüğü görülür. Bunlar: Nazzâm'ın sarfe teorisi, Kadı Abdulcabbâr "Ta'azzur" nazariyesi ve üçüncüsü çoğunluğun kabul ettiği "nazım" görüşüdür.

Sarfe Görüşü:

"صرف" kökünden türemiş bir mastar olan sarfe (صرفة); bir şeyin kendisini, halini değiştirmek, yönünü döndürmek, meylettirmek, çevirmek, uzaklaştırmak, ayırmak, harcamak, vermek gibi anlamlara gelir.⁵⁹ Terim olarak ise Kur'an'ın bir benzerini yapmak imkân ve kabiliyetine sahip oldukları halde insanların onun benzerini getirmekten engellenmiş olmaları, bunu yapmaya niyetlendiklerinde imkân ve kabiliyetlerinin ellerinden alınması ve Kur'an'a mu'ârazada bulunmaktan alıkonulmaları⁶⁰ manaları kastedilir. "Sarfu'l- Himem ani'l- Mu'âraza"⁶¹ şeklinde ifade edilen sarfe, kaynaklarda ilk defa Nazzâm'a nisbet edilmişse de⁶² ondan önce Vâsil b. Atâ⁶³, Ca'd b. Dirhem⁶⁴ (ö. 124/742), İsbâ b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841)⁶⁵ gibi bazı kimseler tarafından da telaffuz edildiği nakledilmektedir. Bu durumda Nazzâm, sarfe düşüncesini geliştirip bir teori haline getirmiştir denilebilir. Bu teoriyi kısaca şöyle özetlemek mümkündür: "Allah ilâhî kudretiyle Arapları Kur'an'a mu'âraza etmekten alıkoymuş, onların edebi güç ve kabiliyetlerini işlevsiz kılmıştır. Eğer Allah'ın bu müdahalesi olmasaydı Arap edipler Kur'an'ın bir benzerini, hatta ondan daha güzelini ortaya koyabilirdilerdi. İşte bu ilâhî iradenin dışarıdan müdahalesiyle Kur'an, önceki peygamberlere verilen hissi mucizeler gibi bir mucize olmuştur."⁶⁶ Bu bağlamda "Kur'an'ın Araplara meydan okumasında işaret ettiği acziyet, ilâhî kudretin onları meydan okumayı kabulden ve Kur'an'ın benzerini getirme girişiminden menetmeye yönelik müdahalesinden kaynaklanan bir acziyettir. Bu söylem Kur'an'ın i'câzını inkâr anlamına gelmez. Diğer metinlere nispetle Kur'an'ın yapısında mevcut olan bir âciz bırakma ve üstünlük yoktur."⁶⁷

Nazzâm, Allah'ın Kur'an'ı Hz. Peygamber'in nübüvvetine bir delil olsun diye değil, helal ve harama dair hükümleri beyan etmek için indirdiğini kabul eder.⁶⁸ Dolayısıyla Allah'ın, bu konuyla ilgili tüm bilgilerini onlardan çekip aldığı için Arapların Kur'an'a mu'âraza edemediklerini düşünmüştür.⁶⁹ Muhtemelen o, Kur'an'ın Allah'ın hükümlerini açıklayan bir kitap olma özelliğinin, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek için bir hüccet olarak anlaşılması suretiyle gölgelendirilmesine karşı çıkmak istemiş, yoksa i'câzı sadece sarfeye indirgemeyi amaçlamamıştır. Aksine o Kur'an'da gaybi haberler açısından bir i'câz'ın söz konusu olduğunu kabul etmektedir.⁷⁰ Sarfe, onun Kur'an'ın bir benzerinin getirilememesini izah sadedinde öne sürdüğü bir nazariyedir.

Sarfenin; "mutlak sarfe" ve "dolaylı sarfe" diye ifade edilen iki şekli bulunmaktadır.⁷¹ Mutlak sarfe ile kastedilen, Kur'an'a mu'âraza yapma iradesiyle olası

bir teşebbüsün hemen peşinden ilâhî engellenenin yapılmasıdır. Bu durumda kendilerinde mu'âraza yapabilecek kabiliyet ve bilgilere sahip insanlardan Allah, bu kabiliyet ve bilgilerini çekip almış ve onları bu işten sarfetmiş olmaktadır. Dolaylı sarfe ise insanların aklına ve zihnine Kur'ân'a nazire yapmak düşüncesinin gelmesini engellemek şeklinde ifade edilebilir.⁷²

Peki, Allah, insanları nasıl ve ne şekilde engellemiştir? Bu sorunun yanıtı konusunda bazı izahlar yapılmıştır:

İnsan çoğu kere kendi ihtiyârî fiillerinden olan veya bunun gibi kendi kesb ve kudreti dahilinde bulunan bir fiili ya bu işi yapmasını gerektiren sebepler ortada olmadığından, ya kendisinde meydan gelen tembellik veya bir engel sebebiyle istek ve azmi kırdığından, ya da istek ve iradesine rağmen başına gelen beklenmedik ve karşı konulmaz bir hâdisenin bu fiili gerçekleştirme vesile ve kudretini zorla kendisinden almasından dolayı yapamaz. İşte Arapların Kur'ân'a karşı nazire yapamamalarının sebebi de budur. Yoksa onların Kur'ân'a nazire yapamamaları Kur'ân belâgatının beşer kudretinin ulaşamayacağı erişilmez i'câz seviyesine ulaşmış olmasından değildir.⁷³

Sarfeyi savunanlar, iddialarını ispat etmek için akli delillere de başvurmuşlardır. Özetle söylemek gerekirse, onlara göre mucizeyi Allah'ın yarattığı bilinmezse, Kur'ân'ın nazım ve fesahatinin Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik ettiği söylenemez. Kaldı ki insanlar "Elhamdulillah", "Rabbulâlemin" gibi cümleleri kurabilmektedirler. Dolayısıyla Arap dilinde uzman olan insanların bundan daha fazlasını söyleyerek, Kur'ân'ın benzeri bir şey söylemeleri mümkündür. Kur'ân'ın i'câzının fesahat ve nazmında olması şaibelerdir. Oysaki sarfe düşüncesinde böyle bir şüphe söz konusu değildir.

Diğer taraftan 'Kur'ân Mushaf haline getirileceği zaman ayet olduğunu söyleyerek bunları kurula getiren sahabenin âdil olup olmadığı tahkik edildikten sonra getirdikleri kabul edilmiş, aksi halde kendisinden delil ve şahit istenmiştir. Şayet sahabenin sözleriyle Kur'ân ayetleri arasında çok bariz bir farklılık olsaydı, adil olup olmadığı tahkik edilerek tespit edilmeye çalışılan kişiden şahit istenmezdi. Eğer Kur'ân'ın beşer kelamından üstün ve mucize olarak görülecek bir hari-kuladeliğe sahip olduğu gerçek idiyse, Kur'ân'ı toplama işiyle görevlendirilmiş olan uzman heyetin, kendilerine gelen ifadelerin ayet olup olmadığını bir çırpıda ayırt etmeleri gerekirdi. Oysaki İbn Mes'ud, Fatiha, Felak ve Nas surelerinin Kur'ân'dan olup olmadığı hususunda şüpheye düşmüştür. Eğer Arapların sözleriyle Kur'ân arasında çok bariz bir fark olsaydı, İbn Mes'ud böyle şüpheye düşmezdi.⁷⁴

Sarfe görüşü, Mu'tezilî alim Nazzâm'a nisbet edilmekle birlikte, bunun tüm Mu'tezilî mezhebine genellenmesi yanlış olacaktır.⁷⁵ Nitekim Mu'tezilî olmakla birlikte sarfe görüşünü benimsemeyen ve eleştiren Câhiz, Rummânî, Kadı Abdülcebbâr gibi alimlerin varlığı sarfe teorisinin bütün ekole genellenemeyeceğinin göstergesidir. Yine İbn Hazm gibi, Mu'tezilî olmayan ama sarfe görüşünü be-

nimseyen âlimlerin bulunması da bu teorinin Mu'tezile mezhebinin kabulü olarak iddia edilemeyeceğini göstermektedir.

Sarfe teorisini benimseyen başka alimler arasında Nazzâm'ın çağdaşı Hişam b. Amr el- Fuvâtî (ö. 200/815), Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864)⁷⁶ İbnu'l- Murtezâ (ö. 436/1044)⁷⁷, İbn Sinan el- Hafacî (ö. 466/1073)⁷⁸ Ebu'l Hasen Ali b. İsâ er-Rummânî⁷⁹, İbn Hazm⁸⁰ Kadı İyaz (ö. 544/1149) gibi alimlerin oldukları belirtilmektedir.⁸¹ Ancak bu alimlerin çoğunun "mutlak sarfe" görüşünü kabul ettikleri söylenemez. Zira bunlar sarfeyi bir i'câz vechi olarak kabul ve izah etme eğilimindedirler. Nitekim Câhiz, Nazzâm'ın mutlak sarfe anlayışını şiddetle eleştirirken, öte yandan sarfeyi, Kur'an'ın mu'cizliğinin bir yönü olarak düşünmüştür.⁸² Câhiz gibi Kur'an'ın i'câzının sadece sarfeye hasredilmesini doğru bulmayan ama sarfe-nin bir i'câz yönü olarak kabul edilebileceğini düşünen alimleri sarfeci olarak değerlendirmek doğru olmasa gerektir. Nitekim Câhiz, Rummânî, İbn Hazm, Kadı İyaz, Cüveyni gibi alimlerin eserlerine baktığımızda onların Kur'an'ın nazım açısından mûcize olduğunu ifade ettikleri, yine Kur'an'ın bir benzerinin yapılmasını imkânsız gördükleri yönünde cümlelerine rastlamamız mümkündür. Kendinden önceki geleneğin farkında olan ve bu konuda yazılan söylenen şeylerin pek çoğuna vakıf olduğunu ifadelerinden çıkarabildiğimiz Said Nursî de adı geçen alimler gibi sarfeyi bir i'câz vechi olarak yorumlamıştır diyebiliriz. Bu çıkarımımızı onun şu ifadeleri destekler mahiyettedir diyebiliriz:

İkinci mercuh mezheb odur ki: Kur'anın bir sûresine mu'âraza, kudret-i beşer dâhilindedir. Fakat Cenab-ı Hak, mu'cize-i Ahmediye (ASM) olarak men'etmiş. Nasilki bir adam ayağa kalkabilir, fakat eser-i mu'cize olarak bir Nebi dese ki: «Sen kalkamayacaksın!» O da kalkamazsa, mu'cize olur. Şu mezheb-i mercuha, Sarfe Mezhebi denilir. Yani Cenab-ı Hak cinn ü insi men'etmiş ki, Kur'anın bir sûresine mukabele edemesinler. Eğer men'etmeseydi, cinn ü ins bir sûresine mukabele ederdi. İşte şu mezhebe göre, «Bir kelimesine de mu'âraza edilmez» diyen ülemanın sözleri hakikattir. Çünkü madem Cenab-ı Hak, i'câz için onları men'etmiş; mu'ârazaya ağızlarını açamazlar. Ağızlarını açsalar da; izn-i İlahî olmazsa, kelimeyi çıkaramazlar.⁸³

Sarfe görüşü, ilâhî engelleme ile insanların Kur'an benzeri bir söz söyleyemelerinin tam anlamıyla mucize oluşunun kesin kanıt olduğunu göstermeye çalışanların, bu maksat yönünden böyle bir engellemenin çok güçlü bir şekilde "Kelamin hakiki mütekellimi" olan ilâhî varlığı apaçık bir şekilde ispatlayacağını tespit etmişlerdir.⁸⁴ Bu konuyu şöyle izah etmek mümkündür: Normalde elini başının üzerine kaldıracak birisine, benim delilim senin elini başına kaldırma gücün olduğu halde, buna güç yetiremez ve bunu yapamaz bir hale konulacak olmandır, denilse. Sonra da gerçekten o işe kudreti bulunan insan, kadir olduğu bu işten taraf-ı ilâhîden bir müdahale ile engellense, meydan okumayı yapanın doğruluğunu kesin bir şekilde gösterir bir delil olur. İşte sarfe görüşünde olanların tam da demek istediği budur.

Sarfe Görüşüne Yapılan Tenkitler:

Şüphesiz sarfe görüşüne yapılan tenkitlerin en başında Kur'ân'ın tehattî ayetlerine dayanarak yapılan eleştiriler gelir. Özellikle İsrâ Suresi 88. ayete baktığımızda “Tüm insanların ve cinlerin birbirlerine destek olup elbirliği ile Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye davet edildiklerini, yine Yunus ve Hud Surelerinde⁸⁵ de Allah'ın dışında kalan herkesi yardıma çağırabilecekleri şeklinde bir meydan okumada bulunduğu görüyoruz. Sarfe görüşünü savunanların iddialarının doğru kabul edilmesi durumunda yapılan tehattîlerin bir anlamının kalmayacağı açıktır. Zira bu durumda hem “Kur'ân'ın benzerini getirin” şeklinde yapılmış bir çağrının bulunması, hem de bu konuda zaten insanların engellenmiş olmaları, mu'ârazaya çağırılanların, icabet edemeyişlerinde mazur olmalarını gerektirir ki, bu durum da mu'ârazaya güç yetiremeyen ve bunda âciz bırakılan muhataplar için bir hüccet teşkil eder.

Câhiz, mealini daha önce zikrettiğimiz 11.Hud/ 13. ayette geçen “Müfte-reyât=uydurma” ifadesine dikkat çekerek, sarfe görüşünün yanlışlığını, Kur'ân'ın i'câzının nazım ve telifinde olduğunu söyler. Ona göre bu ayet inene kadar Kur'ân'ın söz diziminde bir i'câzın olduğunu bilinmediği, ancak bu ayetten sonra böyle bir özelliğin olduğu anlaşılmıştır.⁸⁶

Sarfeye yapılan itirazlardan bir diğeri de Kur'ân karşısında şaşkınlık ve beğenilerini gizleyemeyen ve böyle bir söz karşısında acizliklerini ifade edenlerin bulunmasıdır. Kur'ân'da onların sözlerinden bazıları nakledilmiştir.⁸⁷ Bunlara baktığımızda Kur'ân için, öncekilerin masalları, büyü, sihir, cin sözü, kâhin sözü gibi nitelendirmeler yaparak inkâr yoluna gittikleri söylenmiş ama hiçbirisinin Kur'ân benzerini getirmekten alıkonulduklarını ifade eden bir tek cümlesi nakledilmemiştir.⁸⁸

Bir diğer itirazsa Nazzam'ın Kur'ân'ın gaipten haber vermesini mucize olarak değerlendirmesiyle birlikte nazımın bir i'câz niteliğine sahip olmaması görüşüne yöneliktir. Bu itirazı yapanlar Kur'ân'dan önce nazil olan Tevrat, Zebur ve İncil gibi kitaplarda da gayba ait haberlerin olduğunu, bu yönden onların muciz olması gerektiğini, oysaki bu kitapların kendileriyle bir tehattîde bulunulmayı, sadece Kur'ân ile tehattîde bulunulduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁹ Dolayısıyla Kur'ân'dan önceki kitaplar, Allah'ın kelamı oldukları için bir olağanüstülük söz konusu olsa bile, indirildikleri peygamberlerin mucizeleri değillerdir. Kur'ân ise hem Allah kelamı olup, hem de Hz. Muhammed'in mucizesidir. Ayrıca Kur'ân'da gaybî haberlerin bildirilmediği birçok sure ve ayet vardır. Bu durumda bazı ayetlerin mucize, bazı ayetlerin mucize olmaması gibi bir tartışma mümkün olabilir. Bunun yanında gaybî bildirimlerin olmadığı sure ve ayetlerde bir i'câz bulunmadığı ve en azından bunların benzerinin getirilebileceği gibi bir yanlış anlayışın doğması da düşünülebilir.⁹⁰

Sarfeyi savunanların, “Kur’ân meydan okuduktan sonra Allah insanlardan Kur’ân gibi bir söz söyleme beceri ve kudretlerini çekip almıştır”, şeklindeki iddiaları doğrusa, o halde tehdidden önce insanların Kur’ân gibi bir söz söyleme beceri ve kudretleri vardı demektir. Eğer varsa, Araplar daha önceden böyle bir söz söylemişler midir, diye bir soru akla gelecektir. Bu sorunun yanıtının kuşkusuz “Hayır, Araplar Kur’ân’dan önce de Kur’ân gibi bir söz söylememişlerdir.” olduğu tarihsel bir gerçekliktir. Dolayısıyla önceleri kudretleri dahilinde olan bir işten alıkonulduklarına dair ortada bir veri ve bilgi yoktur. Sarfe yorumu delilden yoksun bir iddiadan öteye gidememektedir.⁹¹ Ayrıca, şayet insanların kabiliyetleri onlardan çekilip alınsaydı Arapların dil ve belagat yönünden bilgi ve becerilerinin olumsuz anlamda gerilemesi, gözle görülür bir düşüş göstermesi gerekirdi. İnsanların konuşup anlaşma aracı olan dil, bu durumda onların ihtiyaçlarını karşılayamaz bir hale gerilerdi.⁹² Oysa böyle bir şeyin olmadığı konusunda şüphe yoktur.

Çarpıcı bir sarfe eleştirisi de Ebu’l-Muin en-Nesefî (ö.508/1115) tarafından yapılmıştır. Ebu’l-Muin, Nazzâm Mu’tezilî olduğu için, konuyu itizali görüşler bağlamında değerlendirerek, ef’al-i ibad ve salah-aslah tartışmalarına taşımıştır. Nesefî’ye göre sarfe iddiasını savunan Nazzâm ve onun gibi düşünen Mu’tezilîler kendi görüşleri ile çelişki içindedirler. Zira onlara göre Allah adalet ilkesi gereği aslah olanı yaratır ve kulun fiillerini ise Allah yaratmaz. Dolayısıyla sarfeyi ileri süren Mu’tezilîler çelişki içindedirler. Söz söylemek insan fiillerinden birisi olup, onlara göre Allah’ın bu alana müdahil olmaması gerekir. Bu durumda Allah zaten kulların işine karışmadığı için, Kur’ân gibi bir söz söylemelerini engellemesi de olmamalıdır. Oysaki Nazzâm, insanların engellendiklerini iddia etmektedir.⁹³

Sarfe görüşüne yapılan eleştirilerin bir diğeri de Kur’ân’ın kendisinde bulunan nazım ve belagat yönünden eşsiz ve taklit edilemez nitelikteki zafî özelliklerin yok sayılmış olmasıyla ilgilidir. Buna göre Kur’ân gibi veya ondan daha güzel bir söz söylemek esasen mümkündür, ancak ilâhî engelleme sebebiyle böyle bir şey yapılamamıştır denildiği takdirde, Kur’ân’ın bizzat kendisi mu’ciz olma özelliğine sahip değildir anlamı çıkacaktır ki, bu hem yanlış hem de icmâ’a aykırıdır. Ayrıca bu söylem Kur’ân’ın yüksek bir dereceden, çok aşağı derekelere sükût etmesini netice verecektir ki bu ise daha büyük sorunları doğuracaktır.⁹⁴ Fahreddin Râzî ve Tabersî gibi alimler de, sarfeyi eleştirirken, gözden kaçırılmaması gereken bir hususa dikkat çekerler. İster sarfe teorisini kabul etsin, isterse nazım teorisini, bütün Müslüman alimler ve Arap dili ve belagati uzmanları Kur’ân’ın belagat, nazım ve telif açısından eşsiz güzellikte bir metin olduğunu kabul etmişlerdir. “Eğer Kur’ân bizatihi mu’ciz olmayıp, sadece Allah’ın insanları bir benzerini yapmaktan alıkoyması nedeniyle mûcize olacak olsaydı, böylesine fasih ve belîğ bir metin ile insanları âciz bırakmasına ne gerek vardı. Hatta daha basit ve daha aşağı düzeyde hatta belki de edebî zevkleri tırmalayıcı ve kekremsi bir metin ile meydan okurdu ki; bu, sarfecilerin maksatlarına daha uygun düşerdi. Daha basit

veya basitin de altında bir metinle yapılmış olan bir âciz bırakma şüphesiz daha güçlü bir i'câz olarak algılanırdı.”⁹⁵

Şüphesiz zikretmeye çalıştıklarımızın dışında sarfe görüşünü eleştiren daha pek çok isim ve yapılmış daha pek çok eleştiri bulunmaktadır. Ancak bunlara bir makale içerisinde değinme imkânının olmadığı açıktır. Sarfe görüşü ve sarfeye yöneltilen eleştiriler konularıyla ilgili olarak buraya kadar bahsetmeye çalıştığımız kadarıyla yetinerek, diğer nazariyeler olan “ta’azzur” ve “nazım” teorileri üzerinde de biraz durmak istiyoruz.

Ta’azzur Teorisi

Daha önce Câhiz’in görüşleri içinde göze çarpan ancak kâmil anlamda Kadı Abdülcebbar tarafından ifade edilen, görünüşte sarfeyi andıran bu teoriyi şöyle özetlemek mümkündür: Kur’ân Araplara meydan okumuştur. Onlar da kendilerini mu’ârazaya sevk edecek sâikler ve kudretleri bulunmasına ve engellerinin kalkmasına rağmen mu’ârazada bulunmamışlardır.⁹⁶ Onların Kur’ân’a nazire yapmalarının sebebi sarfe tarzı bir engellenme olmayıp, kendilerini âciz hissetmeleri ve ta’azzurları yani Kur’ân benzeri bir söz söylemelerinin imkânsız olduğunu görmeleridir.⁹⁷ Kadı Abdülcebbar, Nazzâm’ın iddia ettiği gibi bir engellenmenin kabul edildiği takdirde, tehdidin bir anlamının olmayacağını düşünür. Zira meydan okunan kimselerin, neyle ve nasıl bir meydan okuma ile karşı karşıya olduklarını bilmeleri ve o konuda bilgi sahibi olmaları gerekir. Aksi takdirde mucize anlaşılmaz ve onunla amaçlanan maksat da yerine gelmez.⁹⁸ Dolayısıyla tehdidin gerçekleşmesi için muhataplar açısından konuyla ilgili sâik ve sebeplerin bilinmesi zorunludur ki Araplar da bunun farkında idiler. Neyle karşı karşıya olduklarını ve ne yapamayacaklarını çok iyi anlamışlardı. Ancak Arapların bu âciz bırakılışları, sarfecilerin iddia ettikleri gibi bir engellenmenin yapılmış olmasıyla değil, tehdit karşısındaki onların nasıl mu’âraza yapacakları konusundaki yetersizlikleri ile ilgilidir. Kur’ân’ın alışılmadık bir üsluptaki ve belagatin en yüksek mertebesindeki ifadeleri onları şaşırtmış ve mu’âraza yapmalarını imkânsız kılmıştır.⁹⁹ Tehaddiye muhatap olan Araplar, Kur’ân’ın sıradan bir insan sözü olmadığını farkına vardıkları içindi ki, yeni bir din iddiasıyla kendilerine meydan okuyan Hz. Muhammed’i yok etmek için savaş gibi büyük olayları dahi göze almak zorunda kalmışlardır. Şâyet Kur’ân’ın meydan okuması karşısında kendilerinde bir mu’âraza gücü ve imkânı hissetselerdi, böyle büyük olaylara kalkışmazlar, söze sözle mukabelede bulunmaya çalışırlardı.¹⁰⁰ Kadı Abdülcebbar bu ifadeleri tam da akla Bediüzzaman’ın Câhiz’in sözü olarak naklettiği “*Mu’âraza-i bilhuruf mümkün olmadı, muharebe-i bissüyufa mecbur oldular...*”¹⁰¹ cümlesini getirmektedir.

Kadı Abdülcebbar’ın ta’azzur görüşü, bir yönüyle sarfeye benzeyen, diğer bir yönden de Câhiz’in savunduğu; Kur’ân’ın nazmı yönünden muciz olması görüşünü¹⁰² kabul eden eklektik bir yorumdur denilebilir. Zira Kadı Abdülcebbar, Arapların Kur’ân’ın nazmına benzer bir nazım ile mu’ârazada bulunmaktan âciz

birakıldıklarını ve onların da bu imkânsızlığın farkında olduklarını iddia etmektedir.¹⁰³ Dolayısıyla Abdülcebâr bu görüşüyle, Abdulkâhir el-Cürcânî'nin adıyla anılan nazım teorisine geçiş sürecinde önemli bir basamağı teşkil etmiştir. Geldiğimiz bu noktada, sözü daha fazla uzatmadan nazım teorisine geçmek yerinde olacaktır.

Nazım Teorisi

İlk önce Câhiz tarafından ifade edilen ancak daha sonra Şâir el-Buhturî (ö. 284/897) şâir Ebû Temmâm (ö.231/846) ve Rummânî'nin tarafından savunulan, Bâkullânî ve Kadı Abdulcabbâr tarafından geliştirilen, nihâyet Abdulkâhir el-Cürcânî tarafından en mükemmel biçimini bulan nazım teorisi, sarfe karşıtı bir görüş olarak meşhur olmuştur. Bu nazariye özü itibarıyla, Kur'an'ın dil ve üslup yönünden benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezine dayanır. Arap dili ve belagatine ilişkin kuralların bütün gereklerine uyarak kelimeleri bir araya getirmek anlamına gelen nazım (söz dizimi), aslında Mu'tezilî alimlerin sıkça kullandıkları "fesâhat" teriminin Sünnî-Eş'ârî terminolojideki karşılığını ifade etmektedir.¹⁰⁴

Kur'an'ın i'câzını daha çok erişilmesi imkânsız bir dil mucizesi oluşuna bağlayan Câhiz¹⁰⁵, bunun Kur'an'ın nazımında gerçekleştiğini ve onun üslup ve ibaresiyle tüm sözlerden üstün bir konumda olduğunu düşünmüştür.¹⁰⁶ İlerleyen kısımda üzerinde duracağımız üzere; Câhiz, Kur'an'ın nazım yönünden mu'ciz olduğunu savunan alimler arasında lafzî biçimi önemseyenlerin başında gelir. Ona göre belagat nazım ve biçimden ibaret olup, bir ifadenin bunlar olmadan donuk ve sönük kalacağı tartışılmayacak bir meseledir.¹⁰⁷ Görünen o ki, Câhiz'e göre nazım teorisi; şekil güzelliği, tertip mükemmelliği ve te'lif inceliğine dayanan lafzî bir anlayıştır. Bu teoriye göre müfret bir lafızda bulunması gereken bazı fesahat şartları aranılır. Örneğin bir lafzın harfleri arasında uygunluk ve insicam bulunması, kolay ve rahat söylenir oluşu, kulağa hoş gelmesi ve tenafüre sebep olmaması, yabancılık, zorluk, anlaşılmazlık, değersizlik ve basitlikten uzak ve güzel bir lafız seçimi o lafzın fesahatini gösteren ölçütlerdir. Yine müfret bir lafız muktezây-ı hâle riayet ve makamın hakkını tam olarak verme kurallarının uygulanması için manaya uygun ve söyleniş amacına yakın olmalıdır. Nazım ise böyle müfret kelimelerin bir nizam üzere yan yana dizilmesinden oluşan insicamlı bir düzendir. Bu anlamda nazımı oluşturan lafızlar ve cümle parçaları arasında uyumsuzluk söz konusu olmamalı bilakis tam bir uyum bulunmalıdır.¹⁰⁸

Câhiz, Kur'an'da geçen bazı kelime ve ifadelerin, insanların günlük yaşamda örneğin "Elhamdülillâh, Rabbunallâh Hasbunallâh" gibi ifadeleri sıklıkla kullandıklarını belirterek Kur'an'ın tehdâsinin böyle kelimelerle olmadığını altını çizer. Ona göre i'câz böyle kelimelerin bir nazım şeklinde te'lif edilmesi suretiyle Kur'an'ın nazımına benzer yapmak veya yapamamak noktasında hissedilen bir şeydir. Câhiz, en kuvvetli edipler bir araya da gelseler, birbirlerinden ve diğer

insanlardan da yardım alsalar, yine Kur'ân'ın nazmıyla boy ölçüşemeyeceklerini ifade eder.¹⁰⁹ Bu bakımdan Câhiz'a göre Kur'ân'ın üslûp güzelliği ve i'câzının sırrı nazminin belli bir surette ve yeterli uzunlukta oluşunun altında yatmaktadır.¹¹⁰

Câhiz'a göre, Kur'ân'ın nazım güzelliğinin iki yönü vardır. Bunlardan birincisi Kur'ân'ın hem muktezay-ı hale mutabık ve hem de en güzel lafzı seçmesidir.¹¹¹ İkincisi ise Kur'ân'ın kabil-i taklit olmayan "İcâz" yönüdür. Câhiz'in îcâzı; az sözle çok şey anlatmak olarak tanımladığını¹¹² söylemek mümkündür. Câhiz Kur'ân'ın muciz ifadeler yanında zaman zaman itnaplı ifadelere yer vermesini de yine muktezay-ı hale mutabık olmakla ilişkilendirir ve bunların da eşsiz güzelliğinden bahseder.¹¹³ Tüm bunlara ilaveten Kur'ân, secî ve vezin özellikleriyle Arapların şiir ve nesirlerinde hiç bulunmayan kendine has bir musiki tona ve ritme sahiptir.¹¹⁴ Câhiz'a göre Kur'ân'ın nazmındaki i'câz ancak birikim ve deneyim sahibi, edebî üslûp türlerini ve inceliklerini bilen kişiler tarafından fark edilebilir. Sıradan kişilerse bunu alimlerden öğrenebilirler.¹¹⁵

Câhiz'in ardından bir diğer Mu'tezilî alim Ebu İsa er-Rummânî de onun görüşlerini aynen devam ettirmiştir. Rummânî *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân* isimli eserinde belagatin üç mertebesinin olduğunu ve Kur'ân'ın bunların en yüksek derecesinde bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre Kur'ân'ın i'câzının yedi vechi vardır ve sarfe de bu vecihlerden biri olarak kabul edilebilir. Ancak i'câzın tek başına sarfe ile vukua geldiği iddiası yetersiz kalır.¹¹⁶ Nazım görüşü de Rummânî'ye göre Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biridir. Ona göre Kur'ân, belagatin en yüksek mertebesinde dir. Zira belagatin muhtevasını oluşturan; îcâz¹¹⁷, teşbîh¹¹⁸, istiâre¹¹⁹, telâum (sözdeki uyum)¹²⁰, fâsılalar¹²¹, cinas¹²², tasrîf¹²³, tazmîn¹²⁴, mübâlağa¹²⁵ ve hüsn-i beyan¹²⁶ gibi unsurlar Kur'ân'da en güzel şekilde bulunmaktadır.¹²⁷

Ehl-i Sünnet içinde Kur'ân'ın i'câzı konusunu ele alıp, geniş açıklamalarla eser yazan ilk kişi kuşkusuz Bâkılânî'dir.¹²⁸ Bâkılânî kendinden önce Nazzâm, Câhiz ve Rummânî gibi alimlerin ona sağladığı alt yapıyı kullanarak, nazım teorisini geliştirmeye çalışmıştır. Bâkılânî, Rummânî'yi i'câz yorumunda ağırlığı lafzlara verip, nazım ihmal etmekle eleştirmiş ve kendisi bu konuyu ikmal etmek istemiştir.¹²⁹ Bâkılânî'ye göre Kur'ân'ın i'câzı; onun geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberleri ihtiva etmesi ve beşerin takat getiremeyeceği bir nazım ve belagate sahip olmasındadır.¹³⁰ Bâkılânî dil, fesâhat ve belagat özelliklerinin en mükemmelini içermek suretiyle husule gelen Kur'ân'daki eşsiz nazımın, her tarafa yaygın ve müsavi bir vaziyette bulunduğunu çeşitli yönlerden ve farklı misallerle açıklamaktadır.¹³¹ Bu açıdan ona göre "Hitabet yönlerini, belagat mertebelerini ve fesâhat tekniğini bilen herkes, Kur'ân'ı duyar duymaz hemen onun bir mucize olduğunu anlar."¹³²

Bâkılânî ile çağdaş olan ve önceden Eş'ârî iken sonradan Mu'tezilî olan Kadı Abdulcebbar el- Esebâdî de Kur'ân'ın i'câzı konusunda önemle durmuş alimler-

den biridir. Kur'ân'ın hem gaybî haberler ihtiva etmesi, hem aklî deliller serdetmesi hem de nazım yönünden mu'ciz olduğunu kabul eden Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğni* isimli eserinin 16. cildini *İ'câzu'l- Kur'ân* diye isimlendirmiştir. Bu eserinde Kur'ân'ın fesahat ve belagat cihetiyle mucize olması üzerinde detaylı açıklamalar yapmıştır. Ona göre Kur'ân'ın i'câzı tek tek harflerde ve kelimelerde ortaya çıkan bir özellik olmayıp, nazımında ve fesahatinde ortaya çıkan bir durumdur. Dolayısıyla Kur'ân'daki i'câz, lafızlarındaki cezâlet ve manalarındaki güzellikle birlikte nazım şeklinde ortaya çıkan fesahatindedir.¹³³ Aslında Kadı Abdulcabbâr bu yaklaşımı, kendisinden önce hocası Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 331/953) tarafından da ifade edilmiştir. Kadı Abdulcabbâr'ın Ebu Haşim'den naklettiklerinden¹³⁴ onun Kur'ân'ın i'câzının lafzın cezâleti ve mananın güzelliğinden ibaret olan fesahatinden ve bunun Kur'ân'a özgü bir üslup ve nazımdan kaynaklandığını düşündüğünü söyleyebiliriz.

Kadı Abdulcabbâr, i'câz sebebi olan şeyin yalnızca kelimelerde değil, bu kelimelerin hareketlerini, irabını ve söz içindeki yerini dikkate alan bir tarzda bir araya getirilmeleri ile husule gelen nazımda ortaya çıktığını göstermeye çalışan yaklaşımı kendisinden sonra gelen Abdulkâhîr Cürçânî'ye öncülük etmiştir, denilebilir.¹³⁵

Bâkîllânî'den sonra Ehl-i Sünnet içerisinde i'câzu'l- Kur'ân konusunda öne çıkan Abdulkâhîr el-Cürçânî, nazım teorisini kâmil anlamda geliştirmiştir. Öyle ki nazım teorisi denilince ilk onun ismi akıllara gelmektedir. *Esrâru'l-Belâğa* ve *Delâilu'l-İ'câz* isimli eserlerinde Kur'ân'ın nazım yönünden mucize olduğunu tafsilatlı bir şekilde ele almıştır.

Cürçânî'ye göre nazım; dilin mantık (*meâni'n-nahv*)¹³⁶ ve ahkâmının usul ve kanunlarının özen ve dikkatle uygulanması suretiyle meydana getirilen telif ve terkip demektir.¹³⁷ Ancak o, selefleri Câhîz ve Rummânî gibi lafzı öne çıkaran yorumları isabetli görmeyip, fesahat ve belagat özelliğinin kesinlikle tek tek kelimelerde bulunmadığını düşünür. Zira bu kelimeler Kur'ân'ın nüzulünden önce de Araplarca bilinip ve kullanılmaktaydılar. Ayrıca kelimeler tek tek ele alındıklarında, birtakım kavramların zihinde oluşmasını sağlayan, ancak bundan öte bir anlam ve mana ifade etmeyen söz parçalarıdır. Kur'ân'da dile zor gelen, tenâfüre sebebiyet veren kelimelerin bulunmaması gibi iddia edilen hususlar tek başlarına Kur'ân'ın mucizeliğini göstermek için yeterli olmazlar. Bu tür kelimeler insanlar tarafından da bilinip kullanılabilirler. Dolayısıyla salt kelime bazında düşünüldüğünde insanların kelimeleri ile Kur'ân'ın kelimeleri arasında bir fark bulunmamaktadır. O, bu düşüncesini "*Lafızlar mücerred lafız veya müfred kelimeler olmaları cihetiyle birbirlerinden asla üstün oldukları düşünülemez. Lafızlara tanınacak üstünlük veya adilik, sadece taşımakta oldukları mananın ardından gelecek mana ile sağlayacağı uyumda söz konusudur.*"¹³⁸ şeklinde ifade etmiştir. Ona göre Arapları Kur'ân'a mu'ârazada bulunmaktan âciz bırakan şey, "*onun na-*

zım ve telifinde görülen meziyetlerde lafzının siyakında, âyetlerinin başlangıç ve sonlarında yer alan ve kalplerini hoplatan güzelliklerde, yerli yerine oturtulmuş kelimelerde, getirilmiş darb-ı mesellerde, haberlerin verildiği her yerde, öğüt ve tenbih, i'lam ve tezkir, terğib ve terhib gibi her şekilde tecelli eder.”¹³⁹ Kur'ân musikası veya vezin ve secîleri, istiâre, mecaz ve kinaye gibi kullandığı edebî sanatlar bakımından değil, bütün bunları muhtevi olan nazım ve fesahati açısından mucizedir.¹⁴⁰

Buraya kadar anlatılanlardan sonra konu içinde geçen bir hususu da ifade ederek mevzuyu noktalamak gerekirse: Kur'ân'ın i'câzının salt sarfe ile gerçekleşen bir şey olmadığını, Kur'ân'ın fesahat ve nazmı itibariyle mu'ciz olduğunu savunanlar lafzı öne çıkaran lafızcılar ve manayı öne çıkaran manacılar şeklinde iki grupta değerlendirilebilirler. Kısaca bunlar üzerinde duracak olursak:

1- Lafza önem verenler: Belagatte Şâir Ebû Temmâm (ö.231/ 846) tarafından savunulan bu görüşe göre fesahat, manadan çok lafızlarda gerçekleşmektedir. Câhiz'in de bu görüşte olduğu iddia edilmiş ve onun şu sözleri kendisinin lafızcı yorumu benimsediğine delil gösterilmiştir. “*Manalar sokağa atılmış şeylerdir. Onları Arabın köylüsü de kentlisi de bilir. Esas olan o manalara en uygun, telifü en kolay yani tenafürden salim lafızları seçmek, manayı bu seçilen lafızlar ile en güzel bir ibare tarzında ifade etmektir.*”¹⁴¹ Ancak bu iddia tartışılmaya açıktır zira Câhiz'in lafızlara yaptığı vurgu yanında, Kur'ân'ın nazım ve telif yönünden mu'ciz olduğu vurgusu da bulunmaktadır. Bizim kanaatimize göre Câhiz, hem lafza hem de manaya önem verenlerin teşkil ettiği bir diğer grupta yer alıyor görünmektedir. Lafza önem veren ve Kur'ân'ın muciz olan yönünün onun seçtiği kelimelerde olduğunu düşünenlere göre, şayet Kur'ân'dan bir lafız çekilip çıkarılacak olsa, Arapçada o kelimenin yerini tutabilecek daha güzel bir kelime aranıp bulunmaya çalışılsa, bu kesinlikle yapılamaz ve öyle bir kelime asla bulunamaz.¹⁴²

2- Manaya önem verenler: Şiirde Şair el-Buhturî'nin (284/897) benimsediği bu görüşü destekleyenler lafızdan çok manaya önem vermişlerdir. Abdulkâhir el-Cürçânî, bu görüşte olanların en meşhur temsilcisi olarak görülebilir. Zira önceden ifade ettiğimiz gibi, ona göre lafzın fesahat değeri onun taşıdığı manadan kaynaklanmaktadır.

Bazı araştırmacı ve alimler bir üçüncü kategori olarak hem lafza hem de manaya aynı derecede önem verenler şeklinde bir gruptan da bahsederler. Nasrullah Hacımüftüoğlu bu grubun düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

Bu kesime göre, ‘Lafzın mana ile olan münasebeti cihetiyle meydana gelen i'câzda üç yönden lafzın manaya olan delâleti göz önüne alınarak değerlendirme yapılır.

a) Lafız ya konulduğu mananın tamamında kullanılır. Lafzın mananın tamamı-

na delâlet etmesi durumuna “mutâbikî delâlet” denir. Lafzın manaya delâleti şayet mutabikî olursa o zaman şu görüşler ortaya çıkar. Kur'an ya bütünüyle mucizedir veya hem bütünü hem de cüzleri itibariyle mucizedir. Eğer bu kabul edilirse o durumda mu'ciz manalar ya aklın anlayabileceği şeylerdir veya gaybî haberler gibi aklın sınırlarını aşan şeylerdir.

b) Lafız konulduğu mananın bir kısmında kullanılır, buna da “tazammunî delâlet” denilir. Bu delâlet türü hakkında söylenecek husus, yukarıda mutâbikî delâlet açıklanırken zikredildiği gibidir.

c) Lafız, konulduğu mananın tamamen dışında kullanılırsa bu duruma “iltizâmî delâlet” denilir. Lafzın manaya delâleti şayet iltizâmî olursa o zaman Kur'an'ın yine fesahatiyle mu'ciz olduğu görüşü ortaya çıkar. Fakat buradaki fesahat belagat anlamına gelen geniş kapsamlı bir fesahattir; yani istiâre, teşbîh, fasıl, vasıl, takdim, tehir, hazif, ızmar gibi konuları içeren bir fesahattir.¹⁴³

Yukarıda Câhiz ile ilgili dikkat çekilen hususu hatırlayacak olursak, Câhiz'in bu üçüncü kategoride değerlendirilmesi gerekir. Zira o, Kur'an'ın nazım ve te'lîfiyle mu'ciz olduğu görüşünü benimsemiş¹⁴⁴ ve bu düşüncesini şu sözleriyle ifade etmiştir: “*Kitabımız Kur'an'ın doğruluğunu gösteren başka deliller de bulunmakla birlikte, onun hak bir kitap oluşunun asıl belgesi insanların benzerini ortaya koymaya güç yetiremeyecekleri eşsiz nazımdır.*”¹⁴⁵

Sonuç

Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delili olması bakımından açık tehdâdin bulunduğu mütevatir mucizesi Kur'an-ı Mu'cizü'l-Beyan'dır. Mütekellimler “delâilü'n-nübüvve” konusu içerisinde Kur'an'ın hangi yönden mucize olduğu hususunu da ele almışlar ve çeşitli izahlar yapmışlardır. İlk defa Mu'tezilî alimlerin tartıştıkları i'câzu'l-Kur'an konusunda bilinen ilk teori Nazzâm'ın “sarfe” görüşüdür. Başka alimlerce de kabul edilmesine rağmen sarfe, ciddi anlamda karşı çıkılan bir teori olarak kültür tarihimizde yerini almıştır. Kur'an'ın sadece sarfe yönünden mucize olduğu iddiası “mutlak sarfe” diye isimlendirilirken, onu i'câz yönlerinden birisi olarak kabul eden görüşlere ise “dolaylı sarfe” tanımlaması yapılmıştır.

Nazzâm'ın ardından talebesi Câhiz ve ondan sonra Kadı Abdülcebbâr tarafından dikkat çekilen ve “ta'azzur” diye isimlendirilen görüş de yine Mu'tezilî mütekellimlerin ifade ettikleri bir başka i'câz teorisi olarak değerlendirilebilir. Bu teori kısmen sarfeye benzemekle birlikte, i'câzın; insanların doğrudan ve bizzat Allah tarafından engellenmesi şeklinde değil de, insanların kendilerinin bundan âciz kaldıklarını hissetmeleri ve Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere mu'ârazaya kalkışamamaları şeklinde ifade edilebilir.

Sarfeden sonra en meşhur görüş olan ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin ismiyle

birlikte anılan “nazım” teorisi ise, Kur'ân'ın sarfe yönünden değil insanın benzerini yapmaktan âciz olduğu, belagat ve fesahatin en yüksek derecesinde bulunan lafzından dolayı mucize olduğunu savunan bir yorum olarak ifade edilebilir. Sarfe görüşündekilere göre Kur'ân'ın sözleri, normal ve sıradan olup, beşerin sözlerinden hiçbir farklı üstünlüğü bulunmazken, nazım görüşündekilere göre, Kur'ân'ın sözleri beşerin takat ve güç yetiremeyeceği özelliktedirler. Bu nokta, belki de iki görüş arasındaki en kesin ve en keskin ayrılma noktasını teşkil etmektedir.

Dipnotlar

- 1 Ebu'l- Hasen el- Eş'ârî, *Maqâlâtu İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l- Musallîn*, (tsh: Hellmut Ritter), 1963, Verlag, s. 50; Ebû Mansur el- Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* (Nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), 1423/2003, Ankara, s. 286; Ebû Bekir Muhammed Bâkîllânî, *et-Tevhîd fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla*, (thk: Mahmud Muhammed el-Hudayri, Muhammed Abdülhâdi Ebû Ride), 1947, Kahire, Dâru'l- Fikri'l- Arabî, ss. 114-115; İmâmu'l- Harameyn Abdülkerim el-Cüveynî, *Akîdetu'n- Nizâmiyye*, (thk: Muhammed el- Zebîdî), 2003, Beyrut, Daru'n- Nefâis, s. 217; Amr b. Bahr Câhiz, *Hucecû'n-Nübüvve (Resâilü'l-Câhiz: Resâilü'l-Kelâmiyye* içinde), 1987, Beyrut, ss. 128-129; Ebu'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-Adl*, c. XVI, 1993, Kahire, s. 199; Bediüzzaman Said Nursî, *Mektûbât*, 12. Baskı, 2014, İstanbul, RNK. Neşriyat, s. 94.
- 2 Mustafa Müslim, *Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'an*, 1988, Cidde: Dârü'l-Menâr, s. 40; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXI, 2000, İstanbul, TDV, s. 404.
- 3 Y. Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", ss. 403-404; Ayrıca Bkz. Naîm Hımsî, "Târîhu Fikrati İ'câzi'l-Kur'an", *Mecelletü'l-Mecmâi'l- İlmi'l-Arabî*, c. XXVII, Böl. I-VI, 1957, Dimeşk, ss. 50-138.
- 4 Hımsî, ss. 99-138.
- 5 Y. Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", ss. 403-404; Ayrıca Bkz. Hımsî, ss. 50-138.
- 6 Muhammed b. Ya'kûb Firuzâbâdî, "a.c.z." md., *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2003, Beyrut, Dâru'l-Fikr, s. 464; Râgıb el- İsfehânî, "a.c.z." md., *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, 2002, Beyrut, Dâru'l-Kalem, s. 547.
- 7 Salâh Abdülfettah Halidî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'an*, 1992, Amman, Dâru Ammâr, s. 19; Abdurraûf Mahlûf, *el-Bakillânî ve Kitâbuhu İ'câzi'l-Kur'an: Dirâse, Tahliyye, Nakdiyye*, 1973, Beyrut, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, s. 17.
- 8 Saduddin Mes'ud b. Ömer et- Teftazânî, *Şerhu'l- Akâidi'n- Nesefiyye*, (tlk: Abdüsselâm b. Abdülhâdi Şennar), byy. 2007, s. 161; Ebû Abdullâh Fahreddîn b. Ömer b. Fahreddîn er- Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l- Ulemâi ve'l- Hukemâi ve'l- Müte-kellimîn (Telhisü'l- Muhassal* ile birlikte), bty., Mısır, Mektebetu Külliyyâti'l- Ezheriyye, s. 207; Ebu'l- Mu'in en-Neseî, *Tabısratü'l-Edille*, (thk: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), c. II, 2003, Ankara, DİB., ss. 38-39; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, c. XV, s. 199.
- 9 Teftazânî, *Şerhu'l- Makâsîd*, (thk: Abrurrahman Umeyra), c.V, 1989, Kum, 16; Aynı müel-lif, *Şerhu'l- Akâid*, ss. 162-163; Nursî, *Mektûbât*, s. 94.
- 10 Nursî, *Mektûbât*, 94.
- 11 Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l- İrşâd ila Kavâti'l- Edille fi Usûli'l- İ'tikâd*, 1950, Mısır, s. 331.
- 12 A'râf 7/73.
- 13 A'râf 7/106-108; Hûd 11/96; Kasas 28/31-32, 35.
- 14 Âl-i İmrân 3/49-50.
- 15 A'râf 7/ 73.
- 16 A'râf 7/ 73.
- 17 Kasas 28/32; Nisâ 4/153; Hûd 11/96.
- 18 Yûnus 10/76.
- 19 Bakara 2/53.
- 20 Halil İbrahim Bulut , "Mûcize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.XXX, 2005, İstanbul, TDV, s. 350.
- 21 Hımsî, *Fikretü İ'câzi'l-Kur'an: Münzü'l- Bi'seti'n- Nebeviyye hatta Asrîne'l- Hazır me'a nakd ve ta'lik*, 1980, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, s. 8.
- 22 Bkz. Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an* (thk: Bedi'ü's-Seyyid el- Lehâm), c. II, 2001, Beyrut, Dâru Kuteybe, s. 385.
- 23 Nursî, *İşârâtü'l- İ'câz fi Mezânni'l- İcâz*, (trc: Abdulmecid Nursî), 2. Baskı, 2014, Ankara, DİB., s. 500.
- 24 Hımsî, *Fikretü İ'câzi'l- Kur'an*, s. 50.
- 25 Y. Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", ss. 403-404.

- 26 Ebû Hâmid Muhammed el- Gazzâlî, *el- İktisâd fi'l- İtikâd*, (thk: İnsaf Ramazan), 2003, Beyrut, Dâru'l- Kuteybe, ss. 143-145.
- 27 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arap*, c. II, bty., Kahire: Dru'l- Me'ârif, s. 808; İbrahim Uneys vd. *Mucemu'l- Vasît*, c. I, bty., İstanbul, el- Mektebetü'l- İslamiyye, s. 162.
- 28 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 554.
- 29 A'râf, 7/104-118.
- 30 Bkz. Ebû Bekr Muhammed bin Tayyib el- Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, 1988, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, s. 230.
- 31 Hımsî, "Fikratu İ'câz", s. 256.
- 32 Tûr, 53/33-34.
- 33 Hûd, 11/13.
- 34 Yûnus, 10/38.
- 35 Bakara, 2/23.
- 36 İsrâ, 17/88.
- 37 Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, 2001, Erzurum, Ekev Yayını, s. 89.
- 38 Nursî, *Sözler*, 12. Baskı, 2014, İstanbul, RNK. Neşriyat, ss. 416-417; Ayrıca Bkz. Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, 510.
- 39 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, y.y., bty., byy., Eser Neşriyat ve Dağıtım, s. 269.
- 40 Muhammed Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj: Kur'an*, 2003, İstanbul, Işık Yayınları, s. 119.
- 41 Nursî, *Mektûbât*, s. 197.
- 42 Celâlüddîn Abdurrahmân es- Suyûtî, *el- İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. II, 2002, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, s. 1005; Salâh Abdülfettâh Hâlidî, *İ'câzü'l-Kur'an el-Beyânî ve Delâilü Masdarîhi'r-Rabbânî*, 2000, Amman, Dâru Ammâr, s. 57.
- 43 Bâkîllânî, *İ'câzu'l- Kur'an*, s. 237; Bedreddîn Muhammed b. Abdullâh Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), c. II, 1957, Dârü İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye, s. 93; Suyûtî, *İtkân*, c. II, s. 1005; Ebû Abdullâh Fahreddîn b. Ömer b. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, c. XII, 1991, Ankara, Akçağ Yayınları, s. 383.
- 44 Muhammed Hasan Heytu, *el-Mu'cizâtu'l-Kur'âniyye*, bty., Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, s. 53; Ayrıca Bkz. Nursî, *İşârâtü'l- İ'câz*, s. 512.
- 45 Drâz, s. 133.
- 46 Krş.: Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, c. XVI, ss. 41-47.
- 47 Câhiz'in konuyla ilgili görüşleri için Bkz. Câhiz, *Hucecü'n- Nübüvve*, s. 153 -157.; Ayrıca Bkz. "Muaraza-i bilhuruf mümkin olmadı, muharebe-i bissüyüfa mecbur oldular..." Nursî, *Mektûbât*, s. 198).
- 48 Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 494.
- 49 Mustafa Sâdık er- Râfîî, *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, 2004, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, s. 141.
- 50 Krş. İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an*, 1990, İstanbul, Çağ Yayınları, s. 156.
- 51 Bkz. Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 31-33; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap- İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev.: Burhan Köroğlu vd.), 2000, İstanbul, Kitabevi, ss. 97-98.
- 52 Râfîî, ss. 145-148.
- 53 Krş. Draz, s. 116.
- 54 Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Min Revâii'l-Kur'an*, 1970, Dımeşk, Mektebetü'l-Fârâbî, s. 130-131.
- 55 Nursî, *Sözler*, s. 400.
- 56 Bkz. Hımsî, "Fikratu İ'câz", ss. 255-257.
- 57 Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, ss. 31-33, 230; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c. II, s. 149; c. XV, s. 58; Hâlidî, ss. 56-57, 73; Nursî, *Sözler*, s. 793, *İşârâtül-İ'câz*, s. 510; Câbirî, ss. 97-98;
- 58 Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", *Marife, Mutezile Özel Sayısı*, Yıl 3, sayı 3 kış 3, 2004, Konya, s. 187.
- 59 Krş. İbn Manzûr, c. IX, ss. 189-193; *Mu'cemu'l- Vasît*, c. I, ss. 512-513.

- 60 Krş. Zerkânî, c. II, s. 349.
- 61 Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâ Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'an*, (Selâsu Resâil içerisinde), (thk: Ahmed Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlûl Selâm), bty., Kahire, Dâru'l-Me'ârif, s. 110.
- 62 Mahlûf, s. 35; Abdülkerim Hatîb, *el-İ'câz fi Dirâseti's-Sâbikîn*, 1973, byy., Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 364.
- 63 Müslim, s. 40.
- 64 Râfî, s. 121.
- 65 Hâlidî, s. 81.
- 66 N. Hacımüftüoğlu, *Kuran'ın Belâğatı ve İ'câzi Üzerine*, ss. 114-115.
- 67 Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, (Çev.: Mehmet Emin Maşalı), 2001, Ankara, Kitâbiyât, s.183.
- 68 Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, 1928, İstanbul, Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, s. 215; Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Firkati'n- Nâciye minhum*, (thk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), bty., Kahire, Mektebetü Dâri't-Turâs, s. 143.
- 69 Bkz. Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l- İcâz fi Dirâyeti'l- İ'câz*, (thk: İbrâhîm Semerrâî) 1985, Amman, Dâru'l-Fikr, s. 33.
- 70 Bkz. Ebu'l-Hasen Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr Ve'r-Redd Alâ İbn er-Râvendî el-Mülhid*, (çev.: Albert Nasri Nader), 1957, Beyrut, el-Matbaatu'l-Kâtûlîkiyye, s. 28.
- 71 Krş. Y. Şevki Yavuz, "İ'câzü'l- Kur'an", s. 404; Polat, "Sarfe".
- 72 Mutlak ve Dolaylı Sarfe İçin Bkz. Polat, "Sarfe", ss. 199-202.
- 73 Zerkânî, c. II, s. 292.
- 74 Krş. N. Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâğatı ve İ'câzi Üzerine*, ss. 121-123.
- 75 Bu konuda Bâkîllânî'nin de tespiti aynı yöndedir. Krş. Bâkîllânî, *Temhidü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, (thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), 1987, Beyrut, Müessesetu'l- Kutubu's-Sekâfiyye, ss. 287-288.
- 76 Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l- İslâmiyyîn*, c. I, 1979, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, s. 219.
- 77 Müslim, s. 63.
- 78 Abdullah b. Muhammed, *Sırru'l-Fesâha*, 1982, Beyrut, Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, s. 19; el- Hatib, s. 372.
- 79 Bkz. Rummânî, s. 75.
- 80 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, c. III, 1406/1986, Beyrut, Dâru'l-Ma'rif, s. 17.
- 81 Polat, ss. 205-208.
- 82 Krş. Câhiz, *Kitâbu'l- Hayevan*, (thk: Abdüsselam Muhammed Harun), c. IV, 1969, Beyrut, Dâru İhyai't- Turâsi'l- Arabî, ss. 88-92.
- 83 Nursî, *Mektûbât*, ss. 198-199.
- 84 Krş. Aîşe Abdurrahmân bint eş-Şâti', *el-İ'câzü'l-Beyâni li'l-Kur'an ve Mesâilü İbn Ezrak*, bty, Kahire, Dâru'l-Me'ârif, ss. 82-83; Ebü Zeyd, ss. 182-184.
- 85 Yûnus, 10/38; Hûd, 11/13.
- 86 Câhiz, Hücecu'n-Nübüvve, s. 155.
- 87 Kalem, 68/ 10-16; Müddessir, 74/11-26.
- 88 Suyûtî, *el- İtkan*, c. II, s. 117; Muhammed et-Tâhir İbn Aşur, *Tefsîru't-Tahrîr ve't- Tenvîr*, c. I, 1984, Tunus, ed- Daru't- Tunisiyye li'n-Neşr, ss. 106-107, 114.
- 89 Bkz. Bâkîllânî, *İ'câzü'l- Kur'an*, s. 30; Abdülkahir el- Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz fi İlmi'l-Me'âni*, (tlk: Mahmud Muhammed Şakir), 1404/1984, Kahire, ss. 581-582; Ebü İdris İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyini Müeyyed-Billah el-Alevî, *et-Tirâz fi Esrâri'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz= et-Tirazü'l-mütezammin li-esrari'l-belâga*, c. III, 1982/1402, Beyrut, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, s. 394.
- 90 Krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVI, ss. 199-221.
- 91 Bu görüşler için Bkz ve Krş. Bâkîllânî, *el- İnsâfîmâ yecibu i'tikâduhü ve lâ yecüzü'l-cehlu*

- bih*, (thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid el-Kevesrî), 1421/2000, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, ss. 59-60, 288; Zerkânî, c. II, s. 353-354; Abdülkâhir el-Cürçânî, *er-Risâletu's- Şâfiye (Selâsu Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an* içinde) (nşr.: Muhammed Halefullah ve Muhammed Zeğlul Sellam), 1988, Beyrut, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, s. 146; Râzî, *Niyâhetu'l-İcâz*, s.5, el-Alevî, c. III, s. 406.
- 92 Bkz. Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, c. XVI, s. 219.
- 93 Krş. Ebu'l- Muîn en-Neseffî, c. II, ss.81-85.
- 94 Geniş izahat için Bkz. Said Nursî, *Sözler*, 199-209 Ayrıca Bkz. Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, s. 46; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. I, 1966, Kahire, Dâru'l-Kalem, s. 167. Müslim, s. 53; Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cize-tü'l-Kübrâ: el-Kur'an*, bty, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 76-77.
- 95 Krş. Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. XVII, s. 195, Ebû Ali el- Fadl b. el- Huseyn et-Tabersî, *Mecma'u'l- Beyân fi Tefsiri'l- Kur'an*, c. III, bty, Beyrut, Mektebetu'l- Hayat, s. 124.
- 96 Bkz. Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, c. IV, ss. 85-86.
- 97 Krş. Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, c. XVI, ss. 264-265.
- 98 Krş. Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, c. XVI, s. 324.
- 99 Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, c. XVI, s. 226.
- 100 Krş. Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, c. XVI, ss. 266-268.
- 101 Nursî, *Mektûbât*, s. 198.
- 102 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, c. IV, s. 89.
- 103 Geniş bilgi için Bkz. Faig Ahmadzada, *Kâdî Abdülcabbâr'a Göre İ'câzu'l- Kur'an*, Basılmamış Doktora Tezi, 2010, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ss. 132-136.
- 104 N. Hacımüftüoğlu, "el-Cürçânî, Abdülkâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. I, 1988, İstanbul, TDV, s. 247.
- 105 Y. Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", s. 404.
- 106 Krş. Mahlûf, ss. 39-40.
- 107 Bkz. Hatîb, ss. 165-167.
- 108 Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâgî li'l-Mu'tezile hattâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sâdis*, 1985, Katar, Devha, Dâru's-Sekâfe, s. 325.
- 109 Krş. Câhiz, *Hucecü'n-Nübüvve*, s. 229.
- 110 Hatîb, s. 173.
- 111 Kassâb, ss. 73-75.
- 112 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, c. III, s. 86.
- 113 Câhiz, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), c. I, 1975, Mısır, Mektebetü'l-Hancî, s. 105; Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, c. I, s. 94.
- 114 Kassâb, *et-Türâs*, s. 75.
- 115 Câhiz, *el-Usmâniyye*, (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1955, s. 16.
- 116 Krş. Rummânî, s. 110.
- 117 Geniş bilgi için Bkz. Rummânî, ss. 76-80.
- 118 Geniş bilgi için Bkz. *a.g.e.*, ss. 80-85.
- 119 Geniş bilgi için Bkz. *a.g.e.*, ss. 85-94.
- 120 Geniş bilgi için Bkz. *a.g.e.*, ss. 94-97.
- 121 Geniş bilgi için Bkz. *a.g.e.*, ss. 97-99.
- 122 Geniş bilgi için Bkz. *a.g.e.*, ss. 99-100.
- 123 Geniş bilgi için Bkz. *a.g.e.*, ss. 101-102.
- 124 Geniş bilgi için Bkz. *a.g.e.*, ss. 102-104.
- 125 Geniş bilgi için Bkz. *a.g.e.*, ss. 104-106.
- 126 Geniş bilgi için Bkz. *a.g.e.*, ss. 106-109.
- 127 *a.g.e.*, s. 88 v.d.
- 128 Bintu's- Şâtî, s. 100.
- 129 Krş. Bâkîllânî, *el- İ'câz* s. 226 v.d.
- 130 Bkz. N. Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*; ss. 76-77.
- 131 Bâkîllânî, *el-İ'câz*, 35 vd.

- 132 Bâkîllânî, *el- İ'câz*, s. 26.
133 Krş. Kâdî Abdülcabbâr, *el- Muğni*, c. XVI, ss. 196-199.
134 *a.g.e.*, c. XVI, s. 197.
135 Bkz. Câbirî, s. 106.
136 Cürcânî'nin sıklıkla kullandığı “*meâni 'n-nahv*” deyimini, Arap dil mantığı anlamına gelmektedir. (N. Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, ss. 156-157).
137 N. Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, s. 126.
138 Cürcânî, *Delâilü'l- İ'câz*, s. 46.
139 Cürcânî, *Delâilü'l- İ'câz*, s. 46, 39; N. Hacımüftüoğlu, *Kur'an'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, s. 77.
140 Bkz. Hâlidî, s. 94; Abdülazîz Abdülmü'tî Arefe, *Kadıyyetü'l- İ'câzi'l-Kur'ânî ve Eseruhâ fî Tedvini'l-Belâğati'l-Arabiyye*, 1985, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb ss. 497-499; N. Hacımüftüoğlu, “*Abdülkâhir el-Cürcânî*,” ss. 247-248.
141 Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, c. II, s. 131.
142 Suyûtî, *el- İtkân*, c. II, s. 119.
143 Bkz. N. Hacımüftüoğlu, *Kuran'ın Belâğatı ve İ'câzı Üzerine*, ss. 110-113.
144 Arefe, s. 155.
145 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, c. IV, s. 90.