

KUR'ÂN'I TANIMLAMANIN KEYFİYETİ: KUR'ÂN TANIMLARININ TARİHSEL SERENCAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Nihat UZUN*

Özet

Kur'ân'ın tanımlanmasının tarihsel serüveni incelenirken bu eylemi bizzat Kur'ân'ın kendisiyle başlatmak isabetli olacaktır. Zira Kur'ân birçok âyette kendisinin ne olduğundan ve ne amaçla gönderildiğinden bahseder. Onun bu ifadeleri birer tanımlama kabul edilebilir. Diğer yandan nüzul tarihinden itibaren Müslümanların da bir şekilde Kur'ân'ı tanımlama çabası içinde oldukları görülmektedir. Rasulullah ve ashabının Kur'ân'ı tanımlamaları daha ziyade onun faziletlerini ve indiriliş gayesini belirtmek şeklinde olmuştur. Sonraki asırlarda fıkıh usulü ve kelim ilimleri, klasik mantıktaki tanımlama metodundan da yardım alarak Kur'ân'ı tanımlamışlardır. Özellikle fıkıh usulünün yaptığı tanım/tanımlar Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Çağdaş dönemde yapılan tanımlar ise öncesiyle hem benzeşmekte hem de ciddi farklılıklar arz etmektedir. Ulemanın yaptığı Kur'ân tanımlarında onların durdukları yerin ve Kur'ân tasavvurlarının yansımalarını görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, tanımlama, Kur'ân tarihi, fıkıh usulü, kelim.

Modality of Defining the Qur'an: A Review on The Historical Adventure of Definitions of The Qur'an

Abstract

While examining the historical adventure of defining the Qur'an, it will be appropriate to start this action by the Qur'an itself. Because, in many verses, the Qur'an speaks of what it is and what it is sent for. These expressions of The Qur'an can be accepted as definitions. On the other hand, it is seen that Muslims have somehow been trying to define the Qur'an from the date of the revelation. The definitions of The Prophet (pbuh) and his companions for the Qur'an have been more in the form of expressing it's virtues and purposes of sending. In the following centuries, *usul al-fiqh* and *kalam* have defined the Qur'an with help from the method of definition in classical logic. Especially the definitions made by *usul al-fiqh* have become widespread among muslims. The definitions made in the contemporary period are both similar to the previous ones and show serious differences. It is possible to see in the Qur'an definitions made by scholars where they stand and the reflections of their Qur'anic perceptions.

Keywords: The Qur'an, definition, history of The Qur'an, usul al-fiqh, kalam.

* Bu makale "İthenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

* Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nirunx@hotmail.com

Giriş

İslam inancına göre insanlığa gönderilen son ilahi mesaj olan Kur'ân-ı Kerîm, uzun tarihi boyunca çeşitli biçimlerde tanımlana gelmiştir.¹ Bu tanımlama faaliyetlerini temelde iki ayrı grup olarak ele almak mümkündür. Bunlardan ilki Kur'ân'ı vahiy kaynaklı tanımlama biçimi, ikincisi ise vahyi dışlayan tanımlama biçimidir. Anlaşılacağı üzere bu tanımlama biçimlerinden ilki, Müslümanların benimsediği ve az ya da çok farklı tanımlarını üzerine kurduğu temeldir. İkincisi ise, Kur'ân'ın varlığını kabul etmekle birlikte, vahiy kaynaklı olduğu fikrine sıcak bakmayan ve ona vahiy dışında bir kaynak tayin etmeye çalışan tanımlama biçimidir ve gayri müslimler (oryantalistler) tarafından benimsenmiştir. Bu çalışmada, ikinci tanımlama biçimi de kısaca söz konusu edilecek olmasına rağmen asıl üzerinde durulacak nokta, Müslümanların Kur'ân'ı tanımlama biçimleridir.

İslam'ın temeli ve bir anlamda kurucu unsuru olduğu için, Müslümanlar açısından Kur'ân'ı tanımlamak önem arz eden bir meseledir. Çünkü bu kadar önemli bir mevkiye bulunan Kur'ân-ı Kerîm'i tanımlayıp onun ne olduğundan bahsetmek, aynı zamanda İslam'ı ve buna bağlı olarak "Müslüman"ı tanımlamak anlamına da gelecektir. Dolayısıyla bir Müslüman açısından Kur'ân'ın ne olduğundan bahsetmek, bir yönüyle kendisinin bulunduğu konumdan bahsetmek demektir. Bu sebeple tarih boyunca yapılan Kur'ân tanımları, tanımları yapan müslümanların durduğu yerden tamamen bağımsız olmamıştır. Aşağıda görüleceği üzere, belli başlı sabiteleri olmakla birlikte, Kur'ân tanımlarında tanımlı yapanın ilmi, siyasi ve toplumsal bakış açısının yansımalarını görmek mümkündür. Mesela özellikle klasik dönemde yapılan ve neticede standart denilebilecek bir şekle kavuşan Kur'ân tanımı daha ziyade fukaha ve kelimcilerin bakış açısını yansıtır niteliktedir.

Kur'ân tanımlarının tarihteki izini takip edip, Müslümanların durdukları yerle Kur'ân tanımları arasındaki ilişkiyi görmeyi amaçladığımız bu çalışmada öncelikle bizzat Kur'ân'ın ve Rasulullah'ın Kur'ân'ı nasıl tanımladığına bakmanın, daha sonraki tanımları değerlendirmek için iyi bir nokta olacağını düşünmekteyiz. Çünkü hem Kur'ân'ın hem de Rasulullah'ın tanımlamaları, nüzul dönemi içinde gerçekleşmiştir.

¹ Makalede "tanım" ile "tarif" kelimeleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Nitekim "bugünkü Türkçe'de "tarif" yerine yeni kelime olarak "tanım" kullanılır." Bkz. Ömer Türker, "Tarif", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarif> (18.04.2018).

Dolayısıyla bu tanımlar bir anlamda nüzul döneminin Kur'ân algısını da yansıtmaktadır. Nüzul döneminden sonra ise artık Mushaf çağı başlamıştır ve bu çağ Kur'ân tanımlarında kendi rengini yansıtacaktır. Mushaf çağının en önemli özelliği, Kur'ân'ın, Müslümanların önünde iki kapak arasında derlenmiş ve metni (hattı) gittikçe standart hale getirilmiş bir “kitap” şeklinde bulunuyor olmasıdır. Kur'ân'ın bir kitap haline getirilmiş olması Müslümanların Kur'ân tanımlarını etkilediği gibi, hayatlarını ve din anlayışlarını da etkilemiştir. Çünkü Müslümanlar nüzul döneminde Peygamber merkezli bir Kur'ân algısına sahipken, Mushaf döneminde “Kitap” merkezli bir Kur'ân algısı geliştirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, nüzul döneminde “Kur'ân” dendiği zaman, Rasulullah'tan ve onun yaşantısından bağımsız bir Kur'ân akla gelmezken, sonraki dönemlerde “Kur'ân” dendiği zaman somut bir metin halindeki Mushaf akla gelir olmuştur. İşte bu durum, Müslümanlık tasavvurunu olduğu gibi Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili tanımlamaları da etkilemiş ve biçimlendirmiş görünmektedir.

1. Nüzul Döneminde Kur'ân Tanımları

Kur'ân'ın bizzat kendisinin ve Rasulullah'ın Kur'ân tanımlarını “nüzul dönemi” başlığı altında değerlendirmeyi uygun gördük. Bunun öncelikli sebebi, bu dönemde Kur'ân'ın nüzulünün devam etmesi ve vahiylerin yaşanan olayları da nazar-ı dikkate alarak inmesidir. Kanaatimizce bu durum hem Kur'ân'ın hem de Rasulullah'ın Kur'ân hakkındaki konuşmalarında ve tanımlamalarında bir dereceye kadar etkili olmuştur. Bu düşüncemize, Kur'ân'ın ve Rasulullah'ın Kur'ân tanımlarının evrensel nitelikte olup nüzul zamanıyla kayıtlanamayacağı şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Fakat unutulmaması gerekir ki, bizim bu tasnifimiz, yapılan tanımların bir anlamda vürud sebebini gündeme getirmek amaçlıdır. Zira Kur'ân'ın ve Rasulullah'ın Kur'ân'dan bahsetmeleri ve onu tanımlamaları, herhangi bir sebebe dayanmaksızın, sadece tanımlamak gayesiyle gerçekleşmiş değildir. Dolayısıyla tanım evrensel bir karakterde olsa da tanımın ortaya çıkış süreci belli bir dönemle bağlıdır. Bu tasnif de işte o dönem göz önüne alınarak yapılmıştır.

a) Kur'ân'ın Kendini Tanımlaması

Kur'ân birçok âyetinde kendisini tanımlar. Bu tanımların yer aldığı âyetlerle ilgili en dikkat çekici husus, çoğunlukla Mekkî sûrelerde yer alıyor olmalarıdır. Kur'ân'ı çeşitli açılardan tanımlayan altmış küsur âyetin üçte ikisinden fazlası Mekkî sûrelerde

yer alır. Bu durum, Mekke döneminde Kur'ân'ın kendisinden bahsetmesine yönelik ihtiyacın daha fazla olduğunu gösterir. Bunun sebebi ise muarızların bir türlü tevhid inancını benimsememeleri olmalıdır. Çünkü onların iman etmemelerinin temel gerekçelerinden birisi Kur'ân'ı Allah'ın vahyi olarak kabul etmemeleridir. Bu sebeple ona muarız olmuşlar; Kur'ân da onların bu itirazını kırmak için kendi vasıflarını öne çıkarmıştır.

Kur'ân'ın kendisiyle ilgili tanımları efradını câmi ağyarını mâni tanımlar olmaktan ziyade, farklı açılardan vasıflarını dile getiren tanımlar niteliğindedir. Kur'ân'da kapsamlı “Kur'ân” tanımının bulunmamasının en muhtemel sebebi, -sonraki dönemlerde olduğu gibi- böyle bir tanıma ihtiyaç hissettiren ilmi ve sosyolojik ortamın ortaya çıkmamış olmasıdır. Zira nüzul döneminde Kur'ân'ın muhataplarına kendisini tanıtacağı en kapsamlı ifade biçimi onun vahiy mahsulü olduğu hususuydu. Nitekim Kur'ân da birçok defa kendisinin vahiy mahsulü olduğunu vurgulamaktadır.

Kur'ân'ın vahiy mahsulü olduğu bazen doğrudan, bazen de dolaylı ifadelerle anlatılır. Doğrudan anlatıldığı yerlerde “Rahmân'dan bir indirme”, “Hakîm-Hamîd olandan bir indirme”², “Allah'ın indirdiği kitâb”³, gibi ifadeler kullanılır. Dolaylı ifadelerin kullanıldığı yerlerde Kur'ân “önceki vahiylerle yakın ilişkisi olan”⁴, “Şeytan'ın sözü olmayan”⁵, “mukaddes, yüceltilmiş, arındırılmış sahifelerde yer alan; saygıdeğer ve erdemli elçilerin elinde bulunan”⁶, “büyük/önemli bir haber”⁷, “sadece arındırılmış olanların dokunabildiği, saklı bir Kitâb'da bulunan değerli bir Kur'ân”⁸, “benzeri ortaya konulamaz olan”⁹, “şerefli bir elçinin [Cebrail] sözü olup, şâir yahut kâhin sözü olmayan”¹⁰, “başkasından değil de Allah'tan geldiği için hiç çelişki barındırmayan”¹¹ gibi ifadelerle tanımlanır. Bu tanımlamalar, Kur'ân'ın vahiy mahsulü

² Fussilet 41/2, 42.

³ Kehf 18/1; Şûrâ 42/17; Vâkıa 56/80; Hâkka 69/43; Âl-i İmrân 3/7; Nisâ 4/174.

⁴ Ahkâf 46/12; En'âm 6/92.

⁵ Tekvîr 81/25.

⁶ Abese 80/13-16.

⁷ Sâd 38/67.

⁸ Vâkıa 56/77-79.

⁹ İsrâ 17/88.

¹⁰ Hâkka 69/40-42.

¹¹ Nisâ 4/82.

olduğunu dile getirirken aynı zamanda muhatabın ve muarızın bu konudaki şüphelerini ve endişelerini izaleye yönelik pekiştirme anlamını da barındırmaktadır.¹²

Kur'ân, vahiy oluşunun yanında kendisini sıklıkla “bir hatırlatma ve öğüt” olarak da tanımlar. Âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'ın hatırlatma ve öğüt oluşu, kendisine muhatap olacak bütün insanlara yönelik bir tanımlamadır.¹³ Bununla birlikte onun “bir rahmet ve hidâyet [rehber/lik]” oluşu, daha ziyade kendisine olumlu cevap vermiş ve iman dairesine girmiş insanlara yönelik bir tanımlamadır.¹⁴

Kur'ân'a göre, Kur'ân mübârek/bereketli¹⁵, âyetleri açık ve anlaşılır kılınmış¹⁶, “arabî”¹⁷, kesin gerçek¹⁸, insanlara yönelik bir açıklama¹⁹ ve aydınlatıcı bir nurdur.²⁰

Örneklerden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân'ın kendisini tanımlarken kullandığı bazı ifadelerle, nüzul döneminde muhatabı olan insanların ona karşı tavırları arasında bir bağlantı söz konusudur. Özellikle Mekke döneminde onun Allah'tan gelme bir vahiy olmayıp, cinlerin, kâhinlerin, şâirlerin vs. sözü yahut “Muhammed'in uydurması” olduğunu söyleyen müşriklere karşı ısrarla kendisini vahiy, tenzîl, Cebrail tarafından getirilen, kesin gerçek, önceki vahiylerle benzeyen/onları tasdik eden, herhangi bir eksik tarafı, yamukluğu, çelişkisi olmayan şekilde tanıtmıştır. Kur'ân'ın, kendisini “korunmuş/güvenli bir şekilde indirilmiş vahiy” olarak tanıtmmasının temel sebebi de muarızların bu yöndeki eleştirileridir. Aynı şekilde, kendisinin “arabî” [nüzul dönemi Araplarının kullandığı dili ve dolayısıyla kültürü kullanan/dikkate alan] ve “içinde her şeyin açıklandığı, kolayca anlaşılabilir” bir Kur'ân olduğunu söyleyerek yaptığı tanımlamalar da, tamamen muhatapların nüzul dönemindeki tutumlarıyla ilgilidir.

¹² Nitekim Taberî, Hâkka sûresindeki âyetlerle ilgili olarak buradaki hitapların Kureyş müşriklerine yönelik olduğunu söyler. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000, XXIII, 592.

¹³ Mesela bkz. Kalem 68/52; Müddessir 74/54-55 (dileyen öğüt alsın); Tekvîr 81/28; Kamer 54/17, 22, 32, 40 (öğüt alan yok mudur?); Sâd 38/87; vd.

¹⁴ Mesela bkz. A'raf 7/52, 203 (mü'minler için bir hidâyet ve rahmettir); Neml 27/77; İsrâ 17/82; Yûnus 10/57; Bakara 2/1; vd.

¹⁵ Sâd 38/29; En'âm 6/92; Enbiyâ 21/50.

¹⁶ Fussilet 41/3; Hûd 11/1.

¹⁷ Tâ-Hâ 20/113; Yûsuf 12/2; Zümer 29/28; Fussilet 41/44; Duhân 44/58; vd.

¹⁸ Hâkka 69/51; Bakara 2/1.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/138.

²⁰ Nisâ 4/174.

Çünkü hem Kur'ân'ın “arabî” oluşu hem de kolay anlaşılır ve tafsilatlı oluşu öncelikle ilk muhataplar nezdinde bir anlam ifade etmektedir.²¹

b) Rasulullah'ın Kur'ân'ı Tanımlaması

Nüzul döneminde Kur'ân'ı tanımlama faaliyetinin ikinci ayağını Rasulullah'ın tanımları oluşturur. Kur'ân'ın mübelliği ve mübeyyini olarak onun Kur'ân tanımları elbette ki önemlidir. Bununla birlikte Rasulullah'ın Kur'ân'ı tanımlama biçimi daha ziyade onun faziletlerinin sayılması şeklindedir. Bu yönüyle, onun tanımlarının Kur'ân'inkilerle kısmen benzerlik arz ettiği söylenebilir. Fakat konuyla ilgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Rasulullah bu tanımlamaları mü'min muhataplarına yapmıştır. Dolayısıyla onun tanımlarının, muhatabın keyfiyeti bakımından Kur'ân'inkilerden ayrıldığını söylemek mümkündür. Bu duruma örnek teşkil edecek rivâyetlerden birisi şöyledir:

“Peygamber Efendimiz bir gün, “İleride fitneler olacak!” buyurduğunda, kendisine “O fitnelere çıkış yolu nedir?” diye soruldu. Efendimiz şöyle buyurdu: “Allah'ın kitabı! Onda sizden öncekilerin olayları, sizden sonrakilerin haberleri ve sizin de aranızdaki [çözemediğiniz meselelerle ilgili] hükmünüz vardır. O, hak ile batılın arasını ayıran kesin bir çizgidir, ciddiyetsiz bir söz değildir. Her kim kibirlenerek onu terk ederse Allah onu perişan eder. Her kim ondan başka hidayet ararsa Allah da onu saptırır. O Allah'ın kopmaz, sağlam ipidir. O hikmetli bir hatırlatmadır. [O, apaçık bir nurdur.] O dosdoğru yoldur. Arzu ve istekler, onun sayesinde sapmaz. Diller onun sayesinde şaşırmaz. Âlimler ona doymazlar. Onun çokça tekrar edilmesi bıkkınlık vermez. İnsanı hayrette bırakan yönleri tükenmez. O, cinlerin işittiği zaman, “Hiç şüphe yok ki hayret verici bir Kur'ân işittik” [Cin 72/1] demek zorunda kaldıklarıdır. Her kim onunla konuşursa doğruyu söylemiş olur, kim onunla hükmederse âdil olur, kim onunla amel ederse mükâfat alır, kim de ona tutunursa doğru yolu bulur.”²²

Rivayette Kur'ân'ın bazı özellikleri sıralanmakta ve bu özellikler Kur'ân'da geçen kimi ifadelerle benzerlik arz etmektedir. Rivâyetin “fitne” vurgusu üzerine kurulan yapısında, Kur'ân'ın özellikle kargaşa zamanlarındaki yol göstericiliğinin ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Bununla birlikte Kur'ân'ın bu özelliği her zaman için geçerliliğini koruyan bir karakterdedir.

Benzer bir rivâyet yine “fedâilü'l-Kur'ân” merkezli tanımlamalar yapar. Özellikle son bölümü meşhur olan bu rivâyetle Rasûlullah'ın (sav) şöyle buyurduğu nakledilir:

²¹ Bkz. Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 33-35.

²² Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 1. Rivâyet, yine aynı eserde farklı sened ve metinle de yer almaktadır.

“Bu Kur'ân Allah'ın ziyâfet sofrasıdır. Yiyebildiğiniz kadar onun nimetlerinden yiyiniz. Şüphesiz ki bu Kur'ân, Allah'ın ipi, apaçık bir nur ve faydalı bir şifâdır. Kur'ân, kendisine sarılan için koruyucu, kendisine uyanlar için kurtarıcıdır. Kur'ân'a uyan, doğru yoldan sapmaz ki kınansın, eğrilmez ki doğrulsun. Kur'ân'ın acâiplikleri, hârikaları tükenmez. Çok okumakla eskimez. Onu okuyunuz. Çünkü Allah, onu okumanın her harfine on ecir verir. Dikkat edin 'elif, lâm, mîm' bir harftir demiyorum. Fakat 'elif' tek başına bir harf ve 'lâm' bir harf 'mîm' de bir harftir.”²³

Kur'ân'ı tanımlamak üzere Rasulullah'tan nakledilen başka rivâyetlerde de yaklaşık olarak aynı durum söz konusudur. Bu rivâyetlerde de temelde Kur'ân'ın mü'minler için vazgeçilmez bir rehber olduğu vurgulanıp, ona dayananların asla yolda kalmayacaklarına dikkat çekilir. Bazı rivâyetlerde Allah'ın sözünün diğer bütün sözlerden üstün olduğu ve sözlerin en hayırlısı olduğu belirtilerek, Kur'ân kıymet bakımından tanımlanır.²⁴ Bir rivâyette Kur'ân, kendisini benimseyenler üzerinde yapacağı müspet değişiklikler bakımından tanımlanır. Bu rivâyet şöyledir:

Ebû Musa el-Eş'arî tarafından nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah'ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim, (farklı yapılardaki) topraklara düşen bol yağmura benzer. Bunlardan bazıları temizdir, suyu alır, bol bitki ve ot yetiştirir. Bazıları kuraktır, suyu (yüzeyinde) tutar. Bu sudan insanlar yararlanır; hem kendileri içerler hem de (hayvanlarını) sularlar ve ziraat yaparlar. Diğer bir toprak çeşidi de vardır ki dümdüzdür. (Ona da yağmur düşer ama) o ne su tutar ne de bitki yetiştirir. Allah'ın dinini inceden inceye kavrayan, Allah'ın beni kendisiyle gönderdiğinden (hidayet ve ilimden) faydalanan, öğrenen ve öğreten kimse ile (bunları duyduğu vakit kibrinden) başını bile kaldırmayan ve kendisiyle gönderildiğim Allah'ın hidayetini kabul etmeyen kimsenin misali işte böyledir.”²⁵

Bu rivâyetteki “Allah'ın Rasulullah'la beraber gönderdiği” ile kastedilenin genel manada İslam dini olduğunu düşünmek mümkündür. Bununla birlikte, İslam dini Kur'ân'ın gönderilmesiyle ve onun üzerine tesis edildiği için, kastedilenin Kur'ân olduğunu ifade etmek de pekâlâ mümkündür.

Görüldüğü üzere Rasulullah'tan nakledilen ve bir anlamda Kur'ân'ı tanımlayan rivâyetlerde daha ziyade “fedâilü'l-Kur'ân” literatürüne hâkim anlatılar yer almaktadır. Bu durum bize Rasulullah'ın Kur'ân tanımlamalarının da muhataplar ve onların durumlarına göre ortaya çıkıp şekillendiğini göstermektedir. Zira fedâilü'l-Kur'ân literatürüne kaynaklık eden rivâyetler hep Kur'ân okumaya ve onu yaşamaya teşviki

²³ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrak 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâhîr Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, I, 741.

²⁴ Müslim, “Cum'a”, 13; Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 25

²⁵ Buhârî, “İlim”, 20.

ihtiva eden rivayetlerdir. Dolayısıyla bu rivâyetlerde Kur'ân'ın efradını cami ve ağyarını mani tanımlarından ziyade, muhatapların ihtiyaç ve eksikliklerinin gerektirdiği Kur'ân tanımlamaları yer almıştır.²⁶

2. Mushaf Döneminde Kur'ân Tanımları

a) Erken Dönemde Kur'ân Tanımları

Rasulullah'ın vefatının hemen ardından yaşanan dönemde sahabi ve tabiilerin Kur'ân'ı tanımlamaları, çok farklı bir karaktere bürünmüş görünmemektedir. Rivâyetlerden anladığımız kadarıyla, onların tanımlarında da Kur'ân'ın faziletlerini ve rehber oluşunu ön plana çıkaran ifadeler vardır. Mesela Ka'bu'l-Ahbâr'ın şöyle dediği nakledilir: “Kur'ân'a sarılınz. Çünkü o, aklın anlayışı, hikmetin nuru, ilmin pınarları ve Rahman'a ahdi en yakın olan kitaptır.”²⁷

İslami ilimlerin teşekkül dönemi olarak kabul edebileceğimiz bu erken dönemlerde (hicri I-III. asırlar)²⁸ Kur'ân tanımlarına baktığımızda, bu dönemdeki âlimlerin, fazilet merkezli tanımlamaları devam ettirirken bir yandan da “Kur'ân” kelimesinin kaynağı hakkında görüş bildirdiklerine şahit olmaktadır. Mesela bir yandan İbn Mes'ûd (v. 32/652-53) Kur'ân'ı “Allah'ın edebi” olarak tanımlarken²⁹ diğer yandan İbn Abbâs (v. 68/687) “Kur'ân” kelimesinin türediği kök hususunda görüş belirtmiş ve kelimenin hemzeli kökten (أَفَّ) türeyip “okumak” anlamına gelen bir mastar olduğunu söylemiştir.³⁰

“Kur'ân” kelimesinin hangi kökten türediği, erken dönem müfessirlerini daha ziyade meşgul etmiş görünmektedir. Her ne kadar İbn Abbâs gibi kimi sahabiler bu konuda fikir serdetmiş olsalar da, genel olarak sahabe döneminde bu konu fazla gündeme gelmemiştir. Fakat ilimlerin teşekkül safhasında, Kur'ân ilimlerine ve tefsire dair eser veren ulema arasında meselenin daha kapsamlı tartışıldığı anlaşılmaktadır. Hiç şüphesiz “Kur'ân” kelimesinin hangi kökten geldiği meselesiyle daha sonraki ulema da ilgilenmiştir, fakat konunun başlangıcı bu döneme rastlamaktadır.

²⁶ Ömer Faruk Akpınar, “Fezailü'l-Kur'ân Edebiyatı”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 17, s. 177-178.

²⁷ Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 1.

²⁸ İslami ilimlerin geçirdiği evrelerin “teşekkül, gelişme ve yenilenme dönemleri” şeklindeki tasnifi için bkz. İbrahim Halil Üçer, (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, İLEM ve Konya Büyükşehir Belediyesi Yayını, İstanbul 2017, I-III.

²⁹ Bkz. Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 1.

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I, 94-95.

“Kur'ân” kelimesinin hangi kökten türediği hususunda temel olarak üç görüşün ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bunlar hemzesiz bir kökten geldiği, hemzeli bir kökten geldiği ve alem isim olduğu şeklindeki görüşlerdir.

“Kur'ân” kelimesinin hemzesiz bir kökten türediği görüşünü dillendirenler قَرِيْنَةٌ (karine, delil) ve قَرَنٌ (yakın-bitişik oldu) kelimelerini kök olarak kullanmışlardır. Bu kelimelerden ilkinin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (v. 207/822) dile getirdiği söylenmektedir. Buna göre Kur'ân'ın âyetleri birbirini tasdik ettiği, birbirine benzediği ve biri diğerinin karinesi olduğu için “kur'ân” ve “karîne” kelimeleri arasında anlam bağı kurulmuş olmaktadır. İkinci kelimenin kök olduğu görüşü, içlerinde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (v. 324/935-36) de bulunduğu bir gruba nispet edilmektedir. Buradaki anlam bağı ise hem sûre ve âyetlerin birbirine yakın ve bitişik olması hem de hac ve umrenin birleştirilmesine “kırân” denmesi açısından kurulmuştur.³¹

“Kur'ân” kelimesinin hemzeli bir kökten türediğini söyleyenlere göre kaynak kelimeler قَرَأَ ve قُرْءٌ'dür. “Kur'ân” kelimesinin قَرَأَ kökünden türediğini söyleyenler arasında İbn Abbâs, Kutrub (v. 206/821) ve Lihyânî (v. 215/830) gibi âlimler yer alır. Bu görüşte olanlar “Kur'ân” ile قَرَأَ kelimesinin arasındaki anlam bağı farklı şekillerde kurmuşlardır. İbn Abbâs ve Lihyânî'ye göre aradaki bağ, kelimenin “okumak ve okunan” anlamları yoluyla, Kutrub'a göre ise “izhar ve tebyin” anlamı yoluyla kurulmalıdır.³² قُرْءٌ (toplamak) kelimesinden türediğine dair görüş Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (v. 208/823) ve Ebu İshak ez-Zeccâc (v. 311/923) gibi bazı âlimlere nispet edilmektedir. Buna göre, kelimenin “kur'ân” ile arasındaki anlam bağı, Kur'ân'ın kıssaları, emir-nehiy, vad-va'îd gibi mefhumları, ayet ve sûreleri, geçmiş kitapların özlerini ve ayrıca bütün ilimleri içerisinde toplaması açısından kurulmaktadır.³³

³¹ Bkz. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1376/1957, I, 278; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Mısır 1394/1974, I, 182.

³² Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Hubeyb el-Basrî el-Mâverî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdîrrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., I, 23-24; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfayyîş, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kâhire 1384/1964, II, 298; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 278; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 182.

³³ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Fuâd Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1381/1961, I, 1; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 278; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 182.

“Kur’ân” kelimesinin alem isim olduğuna dair görüş İmam Şâfi’ye (v. 204/820) isnad edilmektedir. Ona göre, “kur’ân” kelimesi hiçbir kökten türemeyip, hemzesiz okunan ve sadece Kur’ân’a has olan bir isimdir. Şâfiî, bu kelimenin “Tevrat” ve “İncil” kelimelerinde olduğu gibi, Kur’ân’a alem-i mürtecel (herhangi bir kelimededen türemiş olmayıp sadece Kur’ân’a has olan özel isim) olarak vaz’ edildiğini dile getirir. Ona göre “kur’ân” kelimesi “okumak” anlamındaki mastardan türemiş olsaydı o zaman her okunana “kur’ân” denirdi. Fakat durum böyle değildir. O, kelimenin iştikakı konusunda benimsemiş olduğu tavrı kırâatında da göstermiş ve İbn Kesir (v. 120/738) kırâatına uyararak “Kur’ân” lafzını hemzesiz (yani “Kurân” şeklinde) okumuştur.³⁴

İmam Şâfiî, bu görüşüyle “kur’ân” kelimesinin ilk vaz’ı itibariyle, Hz. Muhammed’e (sav) indirilen vahyin adı olarak belirlendiğini söylemiş olmaktadır. Bunun yanında, kelimenin alem olduğunu fakat bu alemliğini sonradan kazandığını söyleyen görüşler de vardır. “Alem-i menkul”³⁵ olarak ifade edilen bu alem şekli, “kur’ân”ın Arapça bir kelimedenden türediğini, dolayısıyla Arap dilinde bir anlamı olduğunu, fakat sonradan belli bir vahiy için özel isim olarak kullanılır hale geldiğini ifade etmektedir.³⁶

Bizim kanaatimize göre de “kur’ân” kelimesinin Arapça kökenli hemzeli bir kelimedenden (قُرْآنًا) türediğini söylemek daha isabetlidir. “Kur’ân” kelimesinin türemiş olduğu, İbn Abbâs gibi nüzul dönemine şahit olmuş sahabilerce de dile getirilmiştir. Eğer alem-i mürtecel olsaydı, sahabilerden buna dair bazı açıklamalar gelmesi gerekirdi. Bununla birlikte, kelimenin türediği kök ile arasındaki bağ, kanaatimizce “ilan etmek, duyurmak ve bildirmek” anlamları üzerinden kurulursa daha isabetli olur. Böyle düşünmemizin sebebi, Kur’ân’ın temelde insanlara yönelik bir duyuru ve ilan olmasıdır. Nitekim çoğunluğun ilk inen âyetler olduğu hususunda hemfikir olduğu Alak sûresinin girişindeki “ikra” kelimesinin “ilan ve inzar et” manasına geldiği, ilk dönem

³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 278; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 181; Muhammed İsa Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 42.

³⁵ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, tsz., I, 14; Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, s. 41.

³⁶ Mesela bkz. Ebu’l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru’l-Kalem/ed-Dâru’ş-Şâmiyye, Dımaşk/Beyrut 1412/1992, s. 668-669. İsfehânî, “kur’ân” kelimesinin mastar olup dilde “toplamak, cem etmek” anlamında kullanıldığını söylemektedir.

müfessirlerince de dile getirilmiştir.³⁷ İlk indiği andan itibaren Kur'ân'ın “okunması”, temelde muhataplara ilan edilmesi ve onların muhtevasından haberdar edilmesi amacına yöneliktir. Rasulullah da kendisine inen vahiyleri, tebliğ etmekle yükümlü olduğu çevresindeki insanlara “okumuş”tur.³⁸ Dolayısıyla Kur'ân'a isim olan “okumak” ve “okunan” manaları, onun insanlara duyurulan, tebliğ edilen ve kendisi vasıtasıyla insanların inzâr edildiği birincil vazifesiyle alakalıdır.

İslami ilimlerin yavaş yavaş teşekkül etmeye başladığı, ilimler konusunda tasniflerin yapılıp müstakil eserlerin ortaya konduğu hicri I ve II. asırlarda yapılan Kur'ân tanımları, Kur'ân'ın Allah'tan gelme bir vahiy olduğunu vurgulamasının yanında, onun faziletlerinin çeşitli biçimlerde ön plana çıkarıldığı tanımlardır. Buna ilaveten aynı dönemlerde Kur'ân'ın bu en meşhur isminin etimolojisi üzerinde durulmuş ve “kur'ân” kelimesinin kaynağına dair görüşler ortaya atılmıştır. Bu girişim, teknik anlamdaki Kur'ân tanımlamalarının temelinde yer alan bir faaliyet olarak görülebilir. Çünkü Kur'ân'ın efradını cami, ağyarını mani ıstılahi bir tanımını yapmak için öncelikle onun isminin nereden geldiğini ve etimolojik kökeninin ne olduğunu tespit etmek önemli ve gerekli bir faaliyettir. Bunun yanında, “kur'ân” ismini lugavi yönden tanımlama girişimleri Kur'ân tefsirinin gittikçe genişleyen bir faaliyet halini almasıyla da ilgilidir. Çünkü Kur'ân'ın bütün âyet ve kelimelerinin tefsir edilip açıklanmaya başlanmasıyla, âyetlerde yer alan “kur'ân” kelimesinin kökenine dair konuşma ihtiyacı hasıl olmuştur.³⁹ Aşağıda göreceğimiz gibi daha kapsamlı ve mantıktaki “tanım”ın şartlarına riâyet eden ıstılahi tanımlamalar da, hem üzerine başka şeylerin bina edileceği sabiteler oluşturma hem de fıkıh usulündeki asli delillerden birisi olan Kitâb'ın tanımlanması ihtiyacından kaynaklanmıştır.

³⁷ Her ne kadar gelenekte çoğunlukla Alak sûresinin ilk âyetlerinde yer alan “ikra” emri “bir kitabı, yazıyı vs. anlamak için okumak” manasında anlaşılırsa –ve anlaşılmaya devam ediyorsa- da, Taberî'nin de vurguladığı gibi (Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XXIV, 519) bu ifadeleri, Rabbinin adını duyurması yahut birazdan kendisine vahyedilecek âyetleri insanlara tebliğ etmesi ve bu şekilde onları inzâr etmesi yönünde Hz. Peygamber'e verilen emirler şeklinde anlamak âyetlerin tarihi bağlamları açısından daha doğru olacaktır. Zira geniş bir ittifakla bu âyetlerin ilk nazil olan âyetler olduğu kabul edilmektedir. İlk nâzil olan âyetlerde, hem de okuma bilmeyen bir insana yazılı bir şeyi okuması anlamında bir emir verilmiş olması pek uygun görünmemektedir.

³⁸ Her ne kadar sonraki zamanlarda Müslümanlarca ibadet kastıyla da okunur olmuşsa da, bu okuma Kur'ân'ın insanları doğru yola sevk etme ve batıldan kurtarma biçimindeki asli görevi düşünüldüğünde sonraki bir aşamayı işaretleyen bir okumadır.

³⁹ Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, s. 35.

b) Klasik Dönemde Kur'ân Tanımları

“Klasik dönem” ifadesi ile İslami ilimlerin gelişme ve yenilenme dönemleri sayılabilecek hicri III-XII (m. IX-XVIII. yüzyıllar) yüzyıllar arasındaki süreci kastediyoruz. Bu uzun asırlar boyunca İslami ilimler teşekkül devresini geride bırakmış; sistematik bir biçimde ürünlerini vererek güçlü ve sağlam bir İslam Medeniyeti tesis edilmiştir.⁴⁰ Bu dönemin başından itibaren Kur'ân'ın ıstılahi tanımlarının yapıldığına şahit olmaktayız. Belirtmek gerekir ki bu dönemde Kur'ân'ı tanımlamak faaliyetiyle öncelikli olarak fıkıh usulü ve kelim ilimleri ilgilenmiştir. Her iki ilmin Kur'ân tanımına olan ilgilerinin temelinde bazı ihtiyaçlar ve gereklilikler yatmaktadır.

1) Fıkıh Usulünde Kur'ân Tanımları

Klasik dönemin erken devirlerinden itibaren Kur'ân'ın ıstılahi tanımlarının öncelikli olarak fukaha tarafından yapıldığını görmekteyiz. Bunun en önemli sebebi, Kur'ân'ın Müslüman toplumu en geniş şekilde ilgilendiren fıkıhın temel kaynaklarının ilki (Kitâb) olmasıdır. “Asli deliller” olarak adlandırılan bu kaynakların tanımlanması, fıkıhın belirlemeye çalıştığı ameli hükümlere ulaşmada hem kolaylık sağlayacak hem de sağlam bir zemin oluşturacaktır. Diğer bir ifadeyle, fıkıh usulü âlimleri –mesela- namazda neyin okunup neyin okunmayacağına tayini, 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 tanımlanmasına özen göstermişlerdir.⁴¹ Fukahanın Kur'ân'ı tanımlama girişimlerinin bir başka sebebi olarak şundan da bahsedilebilir: Onlar Kur'ân yahut Kitâb derken ne kastettiklerini ortaya koymak suretiyle bir anlamda Kur'ân'a müracaattaki başıboşluğu, keyfiliği ve sistemsizliği engellemek istemişler ve Kur'ân'dan yararlanmanın metodolojisini, bir Kur'ân kimliği üzerine kurmuşlardır. Çünkü Kur'ân'ın değerini, işlevini ve neticede kimliğini belirlemeden ondan yararlanmak ve onu anlamak, toplum içinde yaşayan insanları bir bakıma kaosa sürükleyebilirdi.⁴²

⁴⁰ Bkz. Üçer (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, I, 96. Bu eserde hicri ilk iki asır da klasik dönem içine dâhil edilmektedir. Biz ise o asırları erken dönemde yer alan teşekkül evresi olarak kabul ettik.

⁴¹ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Teftîru'l-Münîr fi'l-Akîde ve'ş-Şerî'a ve'l-Menhec*, Daru'l-Fikri'l-Mu'âsır, Dımaşk 1418/1997, I,13; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 51.

⁴² Halis Albayrak, “Kur'ân'ı Anlamak” - “Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak”, *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, 03-05 Şubat 1995, 1995, s. 169.

Hicri IV-V. asırlardan itibaren fıkıh usûlü bünyesinde yapılan Kur'ân tanımları, klasik mantıktaki tanımlama biçimlerine (hadd, resm) göre yapılmıştır. Klasik mantıkta tanım (tarif), bir kavramı veya varlığı tayin ve diğerlerinden temyiz etmek demektir. Başka bir ifadeyle tarif, bir şeyin mahiyetini izhar eden, hakikatini ortaya koyan sözdür. Tarif, had ve resm olarak ikiye ayrılır. Had, tarif edilen şeyin künhünü ve hakikatini ortaya koyar, resm ise onu yalnızca diğerlerinden ayırır. Buna göre, had ile resm arasındaki temel ayırım, ilkinin matlubu diğerlerinden zatî bir unsurla, ikincisinin ise arazî bir unsurla ayırıyor olmasıdır.⁴³

Klasik mantıktaki tanım anlayışını takip ederek Kur'ân'ın mahiyetini belirlemeye çalışan usûlcülerin, yaptıkları tanımlarda Kur'ân'a farklı açılardan yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Mesela Debûsî (v. 430/1039) yaptığı tanımda “Kitabullah, bize iki kapak arasında, meşhur yedi harf üzere mütevatir nakil ile rivayet edilendir.” demektedir. Bu tanımda, Debûsî'nin Kur'ân'ı Mushaf haline getirildikten sonraki şekliyle ele aldığı, ayrıca yedi harfî ve tevatüren nakli de Kur'ân'ın mahiyetinin vasıfları olarak andığı görülmektedir. Debûsî, Kur'ân'ın muciz bir kelam olmasının her ne kadar onu getirenin sıdkına delil olsa da Allah'tan geldiğine delil olmayacağı, bu sebeple tanımına mütevatir nakli eklediğini belirtmektedir.⁴⁴

Hepsi de Hanefî usulcülerden olan Serahsî, (v. 483/1090),⁴⁵ Pezdevî (v. 493/1100)⁴⁶ ve Ebu'l-Berekât en-Neseî (v. 710/1310)⁴⁷, Kur'ân'ı Debûsî gibi tanımlarken ilaveten “Hz. Peygamber'e indirilmiş” ifadesine yer vermişlerdir. Sem'ânî (v. 489/1096),⁴⁸ İbn Kudâme (v. 620/1223)⁴⁹ ve Sadrüşşeria (v. 747/1346)⁵⁰ ise

⁴³ Fıkıh usûlünde kullanılan klasik mantık temelli tarif hakkında geniş bilgi için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 97-103.

⁴⁴ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, s. 20.

⁴⁵ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., I, 279.

⁴⁶ Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, Matbaatü Câvid Beris, Karaçi, tsz., s. 5.

⁴⁷ Muhammed b. İzzeddîn Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emineddin b. Firişte b. Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1308/1891, s. 7-9.

⁴⁸ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1999, I, 15.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır*, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Riyad 1399/1979, s. 62.

⁵⁰ Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, *et-Tavzih li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, I, 46.

Kur'ân'ı, “bize mushafın iki kapağı arasında mütevatiren naklonunan şeydir” diye tanımlayarak yedi harf meselesini tanımın dışında bırakmışlardır.

Şâfiî âlim Gazzâlî'nin (v. 505/1111), “Kitap, bize mushafın iki kapağı arasında, meşhur yedi harf üzere mütevatir bir şekilde nakl olunandır ve biz “kitap” derken (Rasulullah'a) indirilmiş Kur'ân'ı kastediyoruz” tanımı, Serahsî gibi usulcülerin tanımıyla benzerlik arz etmektedir.⁵¹

Eş'arî kelamcısı ve fıkıh usulü âlimi olan Âmidî (ö. 631/1233) Kur'ân'ın mahiyetinin en özlü biçimde, “Kitap, indirilmiş Kur'ân'dır” şeklinde tanımlanacağına vurgu yapmaktadır.⁵² Malikî fakihî İbn Hâcib (v. 646/1249) ise “indirilmiş” olmaya, “i'câz” vasfını da ekleyerek, “Kitap yani Kur'ân, bir suresi ile (de olsa) icaz için indirilmiş kelimedir” şeklinde bir tanım yapmaktadır.⁵³ Bu iki usulcünün, Kur'ân'ın mahiyetini kendilerinden önceki âlimlerden farklı bir biçimde anladıkları ve mahiyet sıfatlarını en tutarlı ve Kur'ân'ı en doğru biçimde yansıtacak şekilde zikretmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Şâfiî fakihî Tâcüddîn es-Sübki, (v. 771/1370), Kur'ân'ın tanımında i'câz için indirilmiş olma vasfına, “tilaveti ile ibadet olunan lafızdır” ifadesini de eklemektedir.⁵⁴ VIII. asrın âlimlerinden Bedreddîn ez-Zerkeşî (v. 794/1392) usulcü kimliğiyle yaptığı tanımda, “Kur'ân, bir ayetle (de olsa) icaz için indirilmiş, tilaveti ile ibadet olunan kelimedir” demektedir.⁵⁵

Sonraki asırlarda yapılan Kur'ân tanımları da benzerlik arz etmektedir. Mesela Hanbelî fakih İbnü'l-Lihâm (v. 803/1401) Kur'ân'ı “bir sûresiyle bile olsa i'câz için indirilmiş ve tilavetiyle ibadet olunan Allah kelamı” şeklinde tanımlarken, Zerkeşî ile aynı tanımda karar kılmıştır. İbnü'l-Lihâm, Kur'ân'ın, “mushafın iki kapağı arasında tevatüren nakledilendir” şeklindeki tarifinin “devrî” (döngüsel, kısır döngü ortaya

⁵¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1417/1997, I, 152.

⁵² Ebu'l-Hasen Seyyidüddîn Ali b. Ebû Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut, tsz., I, 159-160.

⁵³ Ebu's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Dâru'l-Medenî, Suudi Arabistan 1406/1986, I, 457.

⁵⁴ Zerkeşî, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi' li Tâciddîn es-Sübki*, thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rabî, Mektebetü Kurtuba, Kahire 1418/1998, I, 305.

⁵⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I, 356.

çıkaran) olduğunu belirtir.⁵⁶ Onun bu açıklaması Kur'ân tarifine “Mushaflarda yazılı olandır” ibaresini ekleyenlere yöneltmiş bir eleştiridir. Nitekim daha sonra Şevkânî (v. 1250/1834) yaptığı Kur'ân tarifine bu ibareyi ekledikten sonra, bunun kısır döngüye sebep olduğuna dair eleştiriye de yer verecektir. Buradaki eleştiriye konu olan döngünün sebebi Kitâb'ın “Mushaflarda yazılı olandır” diye, Mushaf'ın da “içinde Kur'ân'ın yazılı olduğu şeydir” diye tarif edilmesidir. Bu iki tarif aynı kapıya çıktığı için (kısır döngü) eleştirilmiştir. Bununla birlikte Şevkânî, bu eleştiriye “Mushaf'ın ne olduğu örfen bilinmektedir, bu sebeple onun bu şekilde tarifine ihtiyaç duyulmaz” denilerek cevap verildiğini aktarır.⁵⁷

Yukarıda da söylediğimiz gibi, fıkıh usulüyle ilgilenen âlimler Kur'ân'ı tanımlarken klasik mantıktaki tarifin kurallarına riayet etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla onların tanımlarının amacı Kur'ân'ın mahiyetini tespit etmek ve onu diğer söz ve rivâyetlerden temyiz etmek olmuştur. Tanımlarda da görüldüğü üzere, bunu yaparken bazı noktalarda birlik sağlamışlarsa da, yer verdikleri yahut vermedikleri bazı vasıflar sebebiyle tanımlarında farklılıklar da oluşmuştur. Bu farklılıklar şüphesiz sadece tanımlarda ortaya çıkan bazı önemsiz nüanslar olmayıp, tanım yapanın Kur'ân'ı algılayış biçimini yansıtan dikkat çekici ayrıntılardır. Bu sebeple, mesela “tilavetiyle ibadet olunandır” ibaresini tanımına almayan âlim, bu ibarenin Kur'ân'ın mahiyetini belirlemek açısından gerekli olmadığını düşünmektedir. Çünkü onun nazarında Kur'ân, okunmasıyla ibadet edilmese bile Kur'ân olmaya devam edecektir. Nitekim Âmidî'nin, Kur'ân'ın mahiyetini en özlü biçimde tanımlayan unsur olarak onun “münezzel” oluşunu kabul etmesi, diğer vasıfların yokluğunda bile sadece Allah'tan Peygamber'e indirilmiş olmasının Kur'ân'ı tanımlamaya yeteceğine işaret ettiğini gösterir.

Diğer yandan, Fıkıh usûlü âlimlerinin yaptıkları Kur'ân tanımlarında, onun mahiyetini belirlemek için kullandıkları kayıtlar (i'câz, mushaf, tevatürle nakil, tilaveti ile ibadet olunması vs.), Kur'ân'ın mahiyetini tespiti uygun zati unsurlardan olup olmadıkları yahut kısır döngüye sebebiyet verip vermedikleri açısından tartışılmıştır.⁵⁸

⁵⁶ Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abbâs İbnü'l-Lihâm el-Ba'li, *el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Câmi'atü'l-Melik Abdül'l-Azîz, Mekke tsz., s. 70.

⁵⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlmî'l-Usûl*, thk. Ahmed Azv İnâyet, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1419/1999, I, 85.

⁵⁸ Tartışmalar için bkz. Abdullah Benli, “Kur'ân Tanımındaki Unsurların Tahlili”, *Bilimname*, XVIII, 2010/1, 21-37; Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, s. 52-56.

2) Kelamda Kur'ân Tanımları

Klasik dönemlerde Kur'ân'ın tanımlanmasıyla yakından ilgilenen ve bu konuyu geniş manada tartışan bir başka ilim kelamıdır. Kelam âlimlerinin Kur'ân tanımlarında da esasında aynı kural geçerli olmuş görünmektedir. Şöyle ki, onlar da toplumsal ve ilmi ortamın ortaya çıkardığı bazı gerekliliklerle bu konuya eğilmişler ve kendi alanlarının ilgileri çerçevesinde Kur'ân'ı tanımlamaya çalışmışlardır.

Kelam sahasında söz söyleyen ulema, Kur'ân'ı Allah'ın “kelam” sıfatı ve Hz. Peygamber'in mucizesi konularıyla ilgili olarak tanımlamaya çalışmışlardır. Bu sebeple öncelikle “kelamullah” ifadesini tanımlamakla işe başlamışlar ve onu “Fatiha'nın başından Nâs'ın sonuna kadar hükmî kelimelerle bağlantılı olan kadim sıfattır” şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımda Allah'ın Kur'ân olarak tecelli eden kelamı, kadim sıfatıyla tavsif edilerek onun yaratılmış olmadığı vurgulanmıştır. Hükmî kelimelerle bağlantılı kabul edilmesi, lafızların Kur'ân'ın seslendirilmesini hakiki olarak temsil etmemesi sebebiyledir. Fâtiha'dan Nâs'ın sonuna kadar oluşundan bahsedilmesi de onun belli bir tertibe sahip olduğunu, hatta bu tertip ve insicamıyla diğer sözlerden ayrıldığını vurgulamak maksadıyladır.⁵⁹

Özellikle ehl-i sünnet kelamcılarının bu tür tanımlarında daha ziyade Kur'ân'ın ezeli-ebediliğinin vurgulanmak istediği, bunun temel sebebinin de Mu'tezile gibi ehl-i sünnet dairesi dışında kabul edilen fırkalarla girişilen halkul'l-Kur'ân tartışmaları olduğu söylenebilir.⁶⁰ Bilindiği üzere halkul'l-Kur'ân tartışmaları erken dönemlerde başlamış ve özellikle sünni kelamcılarla Mu'tezili kelamcılar arasında temel ayrılık noktalarından birisini oluşturmuştur. Bu ayrışmanın sonucunda, “bir tarafta Cehmiyye ile Mu'tezile âlimleri, Kur'ân'ın hem lafzı hem de mânası itibariyle mahlûk olduğunu ileri sürüp bu görüşü akli ve nakli delillerle kanıtlamaya çalışırken diğer tarafta Selefî hareket içinde yer alan muhaddislerin bir kısmı, aşırı tepkinin bir sonucu olarak Kur'ân'ın lafızlarının ve bu lafızları söylemenin (telaffuz) dahi mahluk olmadığını ısrarla savunarak bütün muhalif görüş sahiplerini küfre nisbet etmişlerdir. Bu iki aşırı uç karşısında, yeni teşekkül etmeye başlayan ehl-i sünnet kelam hareketinin öncülerinden

⁵⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 17.

⁶⁰ Kelamcıların Kur'ân'ı böyle tanımlamalarının felsefeyle iştiğal etmeleri ve gaybi konuları insanlara ikna edici bir şekilde anlatma istekleri sebebiyle olduğu da söylenmiştir. Bkz. Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebû Şühbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1423/2003, s. 23.

İbn Küllâb el-Basrî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî gibi âlimler Allah kelamı olan Kur'ân'ın mâna itibariyle kadim, lafızları ve insanlar tarafından okunuşu bakımından mahluk olduğunu söyleyerek meseleyi bir çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.”⁶¹ Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767), “Kur'ân, Allah Teala'nın mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan ve Hz. Peygamber'e indirilmiş olan kelimadır. Bizim Kur'ân'ı telaffuzumuz, kitabetimiz ve kırâatımız mahluktur fakat Kur'ân mahluk değildir” şeklindeki tanımlaması da işte bu şekildeki çözümün veciz bir ifadesidir.⁶²

Sonraki asırlarda yapılan Kur'ân tanımları hemen hemen aynı saikle vücuda getirildiği için Ebû Hanîfe'nin anlayışını takip etmiştir. Mesela Cüveynî'nin (v. 478/1085) yaptığı, “Kelamullah mushaflarda yazılı ve kalplerde mahfuzdur, fakat ne mushafa hulûl etmiş durumdadır ne de kalple kâimdir”⁶³ şeklindeki tanım, esasında Allah'tan gelen mana olması itibariyle kadim, insanların kendisiyle ilişkiye geçtiği lafız olması itibariyle de mahlûk olduğunu anlatmanın başka bir şeklidir.

Gazzâlî de sünni üstadlarını takip ederek Kur'ân'ı “kelamullah” ile eşitler ve “Mushaflarda yazılı, kalplerde ezberlenmiş ve dillerde okunan” olarak tanımlar. Ona göre kâğıt, mürekkep, yazma fiili, harfler ve seslerin hepsi sonradan değildir. Çünkü bunlar cisim ve arazdırlar. Gazzâlî, tanımındaki unsurları izah ederken şunları söyler: “Kadim olan Allah Teala'nın sıfatı mushaflarda yazılıdır dediğimizde, bu, kadim olan Allah'ın zatının mushafta olmasını gerektirmez. Nitekim biz “ateş mushafta yazılıdır” derken de ateşin bizzat kendisinin orada bulunması gerekmemektedir. Zira bizzat orada olsa mushafı yakar. Ateşle ilgili konuşan kimsenin durumu da böyledir: Ateş bizzat onun dilinde değildir, eğer olsaydı o kişinin dilini yakardı. Zira ateş yakıcı bir cisimdir, konuşmada ise -sadece- ona bir delalet vardır. Bu delalet kesik seslerden ibarettir ve ortaya nûn, elif ve râ harflerini (النار) çıkarır. Bu durumda yakan cisim olan ateş, delaletin bizzat kendisi değil, kendisine delalet edilen (medlûl aleyh) olmaktadır. Allah Teala'nın kâim olan kadim kelamı (Kelamullah) da aynı şekilde, delilin bizzat kendisi değil, delalet edilenin kendisidir. Kelamullahın yazıldığı harfler delillerdir. Deliller ise,

⁶¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halkul-kuran> (18.02.2018).

⁶² Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zutâ, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkân, Birleşik Arap Emirlikleri 1419/1999, s. 21.

⁶³ İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009, s. 118.

şeriat öyle uygun gördüğü için hürmete layıktırlar. Bu sebeple Mushaf'a hürmet etmek gerekir. Zira içinde Allah'ın sıfatına delalet eden harfler vardır.”⁶⁴

Hicrî sekizinci asrın Hanefî ulemasından İbn Ebi'l-İz (v. 792/1390), Mushaflarda yazılı olanın Kur'ân olamayacağını, fihhi hükümlerden yararlandığı bir delillendirmeye anlatmaktadır: “Eğer mushafta olan şey Kelamullahtan ibaret olsaydı –ki değildir, cünüp ve abdestsiz kimseye ona dokunması haram olmazdı; eğer okuyan kimsenin okuduğu Kur'ân olmasaydı cünüp ve abdestsiz kimseye onu okuması haram olmazdı. Bilakis, Kelamullah –tıpkı Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'de dediği gibi- kalplerde mahfuz, dillerde okunan ve Mushaflarda yazılı olandır.”⁶⁵

Klasik dönemdeki kelamcıların Kur'ân tanımlarına baktığımızda şöyle bir manzaranın ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Allah'ın kelam sıfatının ve dolayısıyla kelimullah olarak kabul edilen Kur'ân'ın tanımlanmaya çalışıldığı kelam ve akaide dair eserlerde, müellifler neredeyse baştan sona, kelimullah ve Kur'ân hakkında yanlış kanaatlere sahip olduğunu düşündükleri Haşeviyye ve Mu'tezile gibi fırkalara karşı “ehl-i hak” diye isimlendirilen kendi fırkalarını savunmaya çalışmaktadırlar.⁶⁶ Bu da, ulemanın Kur'ân'ı tanımlarken sahip oldukları düşüncelerin ve tabi oldukları mezhebin kriterlerine göre hareket ettiklerini ve muarızların fikirlerini çürütmeye çalıştıklarını gösteren başka bir delildir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, Ehl-i sünnet kelamcılarının Kur'ân'a ilişkin tanımı öncelikle, Kur'ân'ın yaratıldığı iddiasını öne süren Mu'tezile'ye karşı gelişmiş, ayrıca Hz. Peygamber'den sonra bir kısım sahabinin irtidat ettiğini, Hz. Peygamber'in emrine karşı geldiğini, onun belirlediği halifenin elinden hilafeti aldığını ve devamında da Kur'ân'ı tebdil ve tağyir ettiğini öne süren Hişam b. Hakem (ö. 195/810) gibi ileri gelen Rafizilerin Kur'ân'a ilişkin yaklaşımlarına cevap olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁷

⁶⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Hz. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, s. 72.

⁶⁵ Sadruddîn Muhammed b. Alâuddin Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Abdullah b. el-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1417/1997, I, 190.

⁶⁶ Konuyla ilgili tartışmalar ve savunmalar için bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelusî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, tsz., III, 5-9.

⁶⁷ Galip Türcan, “Kelamcılara Göre Kur'ân'ın Otoritesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 2011, s. 7-28.

3) Tasavvufta Kur'ân Tanımları

Klasik dönemde fıkıh usulü ve kelamda olduğu gibi, tasavvufta da Kur'ân tanımları yapılmıştır. Tasavvufun Kur'ân tanımları, fıkıh usulü ve kelamın yaklaşımlarından tamamen farklıdır. Bu fark tasavvufun genel yapısından ve nasrlara bakışından kaynaklanmaktadır.

Kısaca “İslâm’ın zahir ve batın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derunî hayat tarzı” şeklinde tanımlanan tasavvufta,⁶⁸ genelde naslar özelde de Kur'ân, ortalama insanların anladığı zahir manasının dışında başka (derin, ötelede, bir çırpıda erişilemeyen) manalar, hatta sınırlar taşıyan, farklı anlam katmanlarına sahip metinler/hitaplar olarak görülürler. Özellikle Kur'ân’ın bu katmanlı yapısını Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) şöyle izah etmektedir: “Malumun olsun ki, Kur'ân’ın bir zâhiri manası olduğu gibi o zâhirin altında kat kat batını manası da vardır. O batını manalardan üçüncü bir mana vardır ki, onun idrakinde akıllar hayran olup kaybolur. Kur'ân’ın dördüncü batını manası ise gizlidir. Onu nazîrsiz ve misalsiz olan Allah’tan başkası bilemez. Yedinci batına kadar birer birer bu böyledir. Bu Mustafa’nın (sav) sözüdür, şüphe etme!”⁶⁹

Tasavvuf ehlinin böyle bir düşünceye sahip olmalarının temelinde, bilgiyi elde etme metodlarının yattığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bilindiği üzere tasavvuf ehli, herkesin bildiği şekilde, yani bir okul sistemi içinde bilgi elde etmenin yanında, kendilerine özgü olup keşf ve ilhama dayalı bir bilgiye de sahip olduklarını düşünürler. Buna göre tasavvuf, suret ve zahirle yetinmeyip sürekli mana ve batın peşinde koşan; ihsan gibi temel bir kavramdan da güç alarak ibadetlerin (kendilerine göre) zâhiri anlamlarının ötesine geçen, dini verileri akli olmaktan ziyade derin ve sezgisel bir yoruma tabi tutan, dini ilimlere hem de bizzat kendi sahalarıyla ilgili farklı alternatifler sunan –bir ilim değil- yüksek şuur düzeyindeki bir hâldir.⁷⁰ Başka bir ifadeyle akıl, beş duyu organı, vahiy ve mütevatir haberin yanı sıra; keşf, ilhâm, ma’rifet, basiret, fetih,

⁶⁸ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvuf> (20.03.2018).

⁶⁹ Mevlânâ Celâleddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn er-Rûmî el-Belhî, *Mesnevî-i Şerif, [Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nahîfi Tercümesi I-VI]*, haz. Amil Çelebioğlu, MEB Yayınları, İstanbul 2000, III, 4287.

⁷⁰ Murat Sülün, “Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerim’e İşâri Yaklaşımlar”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar –I-* içinde, Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 208.

ferâset, havâtır, ilm-i ledün, mükâşefe, müşâhede, muhâdese, rüya, tecellî, yakîn, vârid... gibi manevî yollar, tasavvuf ehlinin bilgi edinme yolları olagelmıştır.⁷¹

Bunun yanında Rasulullah'tan nakledildiği söylenen “Her âyetin bir zâhiri, bir batını, bir haddi ve bir de matla’ı (muttala’ı) vardır” şeklindeki rivâyet de sufilerin naslara zahir-batın anlayışıyla yaklaşımları için çok elverişli bir ortam hazırlamıştır. Ne var ki, farklı varyasyonları da bulunan bu rivâyetle ilgili yapılan çalışmalar, rivâyetin hem sübut hem de delalet açısından sorunlu olduğunu göstermektedir.⁷² İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) tamamen uydurma olduğunu söylediği bu rivâyet,⁷³ Şâtıbî'ye (v. 790/1388) göre yine de, “zâhir, tilavetin zâhiridir, batın ise Allah'ın muradını anlamaktır” şeklinde yorumlanabilir.⁷⁴

Tasavvuf ehli, terviç ettiği “batını mana” hususunu göz önünde bulundurarak Kur'ân'ı “bütün hakikatleri içinde toplamış bulunan icmali ledünni ilim” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁵ Şüphesiz onun bütün hakikatleri ihtiva etmesi, Allah'ın gayr-i mahluk ve kadim kelamı olup batını manalara ve katmanlara sahip olması sebebiyledir. Bu katmanlar arasında gezinebilmek de keşf ve ilham ehlinin başarabileceği bir iştir.⁷⁶ O sebeple kimi sufiler, “Allah'ın anlayış verdiği kimseler için Kur'ân'dan istihracı mümkün olmayan hiçbir şey yoktur” görüşünde olmuşlardır.⁷⁷

Mutasavvıflar arasında Kur'ân'ı dikkat çekici şekillerde tanımlayan isim olarak İbnü'l-Arabî'nin (v. 638/1240) adı öne çıkmaktadır. Onun eserlerinde Kur'ân'ın farklı tanımlarına rastlamak mümkündür. Mesela bir yerde Kur'ân'ı “cem ve icmal makamı” olarak tarif eder. Bu makamın mukabili ise “furkan”dır (tefrika). Ona göre Kur'ân'ın

⁷¹ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 50-51.

⁷² *Kütüb-ü Tis'a*'da yer almayan bu rivâyetin değerlendirmesi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Batınlık ve Batını Te'vil Gelenegi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 240-248; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, s. 112-117.

⁷³ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, “Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye”, Çeviren ve notlar ekleyen: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, C. II, sy. 6, s. 269-270.

⁷⁴ Bkz. Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât –İslamî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, III, 369.

⁷⁵ eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn el-Cürânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 174.

⁷⁶ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 98; Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülbakî Sürûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs/Mektebetü'l-Müsennâ, Mısır/Bağdat 1380/1960, s. 106-107.

⁷⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 30.

diğer insanlara değil de Hz. Muhammed'e (sav) has kılınması, onun hakka davetindeki tenzih ve teşbihi cem etme yönüyle ilgilidir. Onun dışındakiler ise sadece tenzihe davet ederler ki bu “furkan” demektir. İbnü'l-Arabî bu duruma örnek olarak Hz. Nuh'un uzun seneler insanları hakka davet etmesine rağmen çok azının onun davetini kabul etmesini gösterir. Ona göre insanların Hz. Nuh'un çağrısına uymamalarının sebebi onun davetinde “furkan” bulunmasıdır. Hâlbuki ona emredilen şey Kur'ân'dır, furkan değil. Kur'ân furkanı da kapsar, ama furkan Kur'ân'ı kapsamaz. Bu sebeple Kur'ân sadece Hz. Muhammed'e (sav) has kılınmıştır. İbnü'l-Arabî, Rasulullah'a cevâmi'u'l-kelim (az sözle çok mana ifade etme kabiliyeti) verilmiş olmasını da bu manada açıklamaktadır.

Yine İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân beyan ve tafsil anlamındaki “furkan”ın mukabili olarak icmal demektir. Allah Kur'ân'ı müteşabih ve mücmel olarak indirmiş, sonra dilediği kuluna (yani ehlullaha) onun tafsilini ikram etmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin bir başka tarifine göre “Kur'ân insandır.” Çünkü insan, âlemdeki farklı hakikatleri zatında cem etmiştir. Özel olarak da, muttasıf olduğu cemi'lik (toplama/birleştirme) vasfından dolayı insan-ı kâmil yahut Muhammed'dir (sav). Bu manalara gelecek şekilde o şöyle der: “Kur'ân okuduğun zaman sen Kur'ân'daki Kur'ân ol.” “Kendi nefsinde Kur'ân olmayan bizim dediklerimizi anlayamaz.” “Ümmetinden olup da onun zamanına yetişemeyen, Allah Rasulü'ne bakmak isterse Kur'ân'a baksın. Çünkü ona bakmakla Kur'ân'a bakmak arasında fark yoktur. Sanki Kur'ân Muhammed b. Abdullah isminde bir bedenî (fiziksel) suret haline girmiş gibidir. Kur'ân Allah'ın kelamı ve sıfatıdır, Hz. Muhammed (sav) de Hakk'ın sıfatıdır.”

Ayrıca İbnü'l-Arabî bütün mevcudatı nitelemek üzere Kur'ân-ı kebîr ifadesini de kullanır. Bu durumda insan Kur'ân-ı sağîr olmaktadır. O şöyle der: “Varlığın tamamı harfler, kelimeler, sureler ve ayetlerdir. Yani varlık (vücut) Kur'ân-ı kebîrdir.”⁷⁸

Kur'ân-ı Kerîm, başka mutasavvıflarca “bütün sıfatların, kendisinde yok olup gittiği zât” olarak tarif edilmiştir ki, anlaşıldığı kadarıyla bu tarif de İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ile Hz. Peygamber'i eşitleyen tarifinin bir başka söyleniş biçimidir.⁷⁹

⁷⁸ Su'âd Hakim, “el-Kur'ân”, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, Dâru Nedra, Beyrut 1401/1981, s. 905-908; Süleyman Uludağ, “Kur'ân”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 296-297.

⁷⁹ Refik Acem, “el-Kur'ân”, *Mevsû'atu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1999, s. 753; Ethem Cebecioğlu, “Kur'ân”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 383.

Zaman zaman kendilerini ehl-i hak, ehlullah ve evliyaullah gibi kelimelerle de isimlendiren tasavvuf ehlinin Kur'ân'ı bu şekilde tanımlamaları, anlaşılacağı üzere özellikle onda bulunduğunu düşündükleri batını yönü ön plana çıkarmak maksatlıdır. Onlara göre Kur'ân bu batını yönü ve sahip olduğu anlam katmanları sebebiyle, görüldüğünden (yani ulema ve sıradan halk kesiminin anladığından) çok farklı bir karaktere bürünmektedir. Bu anlayış neticesinde de onlar Kur'ân'ı diğer herhangi bir İslami ilimden tamamen farklı şekilde tanımlayabilmektedirler.

c) Çağdaş Dönemde Kur'ân Tanımları

“Çağdaş dönem” ifadesiyle XVII. yüzyılın sonlarından günümüze kadar devam eden dönemi kastediyoruz. Bilindiği gibi bu dönem, Müslümanların gelişen ve güçlenen Batı saldırıları karşısında -genel manada- uzun süreli ve atlatılamayan bir mağlubiyet hali içerisine girmeye başladığı bir dönemdir. Bu dönemin Müslüman toplum üzerindeki olumsuz etkileri hiç şüphesiz onların kültürel ve ilmi hayatlarına da yansımıştır. Dolayısıyla bu dönemdeki Müslüman ulemanın çeşitli meselelere yaklaşımları, neredeyse her alanda uzun ve sürekli bir galibiyet halini sürdürdükleri klasik dönemlerden farklılık arz edecektir. Bu farklılık bazen geçmişte yapılanları/söylenenleri temelde muhafaza etmekle birlikte farklı bir formda ele almak biçiminde olurken, bazen de yaklaşımları temelden değiştirmek şeklinde kendini göstermiştir.

Çağdaş dönemdeki Kur'ân tanımlarında öncekilerden farklı ve orijinal bir forma rastlanılmaz. Daha ziyade tanımlarda değiştirme ve geliştirme çabaları içine girildiği görülebilmektedir. Bu dönemde, klasik dönem boyunca fıkıh ve kelim ulemasının şekillendirdiği Kur'ân tanımları, ya aynı şekilde benimsenip aktarılmış ya geçmişte yapılmış tanımların çeşitli unsurlarının mezcedilip, kapsayıcı hale getirilmesiyle nispeten yeni ve kapsamlı bir tanım formu (memzuc form) elde edilmeye çalışılmış yahut da klasik tanım şekli -varlığı kabul edilmekle birlikte- yetersiz bulunmuş ve farklı bir tanım denemesi yapılmıştır. Memzuc form, muhtevaya yeni bir unsur eklemek suretiyle değil, sadece fıkhıta ve kelimda yapılmış tanımların birleştirilmesiyle elde edilmiştir.

Geçmişte yapılmış tanımları benimseme ve sürdürme tavrına Şevkânî'nin açıklamalarını örnek verebiliriz. Kur'ân'ın ıstılahi tanımının kısa tarihçesini ele alıp

değerlendiren Şevkânî, önce onu “Rasulullah’a indirilmiş, Mushaflarda yazılı ve bize mütevatiren nakledilmiş kelimeler” şeklinde tanımlar. Ardından bu tanımdaki unsurların, “ağyarını mani” anlamında neleri dışarıda bıraktığını izah eder. Buna göre Rasulullah’a indirilmiş ve Mushaflarda yazılmış olması, diğer kitapların, kutsi hadislerin ve nebevi hadislerin Kur’ân olmadığını ifade etmektedir. Bize mütevatiren nakledilmiş olması ise, şâz kıraatlerin Kur’ân kabul edilemeyeceğine işaret etmektedir.

Böyle bir tanımın kısır döngüye sebep olacağı yönündeki itirazı ve –yukarıda belirttiğimiz- bu itirazın cevabını da aktardıktan sonra, Kur’ân tanımına başka unsurların eklendiğinden de bahseder. Buna göre Kur’ân “[Allah tarafından] tedebbür ve tezekkür için indirilen ve tevatüren nakledilen Arapça bir lafızdır” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu tanımdaki “Arapça lafız” ibaresi, Arapça olmayan diğer semavi kitapları dışarıda bırakırken, “indirilen” ifadesi, Arapça olup da Allah tarafından indirilmeyen kitapları dışarıda bırakmaktadır. “Tedebbür ve tezekkür için” ifadesi, tanımın zaruri unsurlarından olmayıp sadece izahı güçlendirmek için eklenmiştir. Tanımdaki “tevatüren” ifadesi, yine şâz kıraatlerin ve kutsi hadislerin dışarıda bırakılması amacına yöneliktir.

Şevkânî, Kur’ân’ın “Bir sûre ile (bile olsa) i’câz için indirilmiş olan kelimeler” şeklinde de tanımlandığını; bu tanımın indirilmemiş olan kelimeleri ve i’câz özelliği bulunmayan diğer semavi kitapları dışarıda bıraktığını ifade eder. Bu tanıma da hem Kur’ân’ın i’câz yönünün zorunlu ve apaçık olmaması hem de sûrenin tanınmasının Kur’ân’ın tanınmasına bağlı olması (ve bu sebeple kısır döngüye sebep olması) açısından eleştiri yöneltilmiştir. Bu eleştiriye ise şöyle cevap verilmiştir: “Tanımın yapıldığı anda, Kur’ân’ın i’câzına dair bilgiye sahip olduğu için onun i’câzının zorunluluğu [yani Kur’ân’ın ayrılmaz bir vasfı oluşu] açıktır. Ayrıca sûre, Kur’ân’a ait olsa da olmasa da, Allah’ın indirmiş olduğu kelamın sınırları belli bir bölümü anlamına gelir. Nitekim İncil’in de sûreleri vardır. [Yani sûre = Kur’ân, Kur’ân = sûre olmayacağı için bu tanımda kısır döngü bulunmamaktadır].”

Şevkânî, Kur’ân’ın “mushafın iki kapağı arasında bize tevatüren nakledilmiş olan” ve “Peygamberimize indirilmiş, Mushaflarda yazılı olan ve tevatürle nakledildiği kesin olan Kur’ân” şeklinde tanımlarının yapıldığını da aktarır. Bir başka tanım da “Kur’ân, inzal için Levh-i Mahfûz’da sabit bulunan Arapça kelimelerdir” şeklinde

yapılmıştır. Bu tanıma, kutsi hadisler, şâz kıraatler ve hatta bütün her şeyin levh-i mahfûzda sabit bulunduğu şeklinde itiraz edilmiştir fakat Kur'ân'ın orada inzal maksadıyla bulunması yönüyle diğer şeylerden ayrıldığı söylenerek bu itiraza cevap verilmiştir.

Nihayet Şevkânî Kur'ân'ın en uygun tanımının “Hz. Muhammed’e (sav) indirilen, tilavet edilen ve mütevatiren nakledilen Allah kelâmı” şeklinde olduğunu, bu tanıma diğerlerine yapıldığı şekilde itiraz edilmediğini belirterek konuyu sonlandırır.⁸⁰

“Tedebbür ve tezekkür için indirilen” kısmı hariç, Şevkânî'nin yaptığı bu değerlendirmelerde eski tanımlara yeni unsurlar ekleme olmadığı gibi, bunlardan hareketle yeni bir tanım ortaya koyma çabası da bulunmamaktadır. Onun bu tavrını devam ettiren başka âlimler ve araştırmacılar da vardır.⁸¹ Tanıma eklenen “Tedebbür ve tezekkür için indirilen” ifadesi ise klasik dönemlerde pek rastlanılmayan, yapılmış olsa bile yaygınlık kazanmamış bir tanımlama biçimidir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu tür ifadeler daha ziyade çağdaş dönemde yaygınlaşmıştır. Diğer yandan Şevkânî'nin ele aldığı farklı tanımlar çağdaş dönemde kimi müellifler tarafından mezc edilerek mufassal bir Kur'ân tanımı elde edilmeye çalışılmıştır. Bu mufassal tanımlara şunları örnek verebiliriz:

“Kur'ân, Hz. Peygamber'e (sav) Arapça lafız ile indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tilaveti ile ibadet olunan, tevatüren nakledilmiş, Fâtiha sûresi ile başlayıp Nâs sûresi ile biten mu'ciz kelimullahtır.”⁸²

“Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın (cc) peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'e (sav) lafzı ve manasıyla indirilmiş, tevatürle nakledilen, kesin bilgi ifade eden ve Fâtiha'nın başından Nâs'ın sonuna kadar mushaflarda yazılı olan kitabıdır. Allah onu sapasağlam kılmış ve güzelce açıklamıştır... Onu hiçbir şey ne nakzedebilir ne de iptal edebilir... O, insanlığın elçisi Efendimiz Hz. Muhammed'in (sav) en büyük mucizesi ve yeryüzündeki mükemmel ve kalıcı hüccetidir. Rasulullah onunla insanların ve cinlerin tamamına benzerini getirmeleri hususunda meydan okumuştur, onlar ise bunu yapmaktan aciz kalmışlardır.”⁸³

⁸⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, I, 85-86.

⁸¹ Mesela bkz. Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 15-23.

⁸² Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, I, 13.

⁸³ Ebû Şühbe, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 8.

“Kur'ân, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça mu'ciz bir kelimedir.”⁸⁴

Her ne kadar geçmiş asırlarda kapsamlı tanımlar yapılmaya çalışılmışsa da,⁸⁵ buraya aldığımız çağdaş dönemdeki bazı mufassal tanımlarda kapsayıcılığa azami dikkat gösterildiği; geçmişte fıkıh ve kelam âlimlerinin yaptıkları tanımlardan herhangi bir unsuru dışarıda bırakmamak gayesi güdüldüğü sezilmektedir. Bunun sebebi, bir yandan Kur'ân'ın değerini ve üstünlüğünü en üst seviyede ifade etme, diğer yandan geçmişten beri yapılagelen tanımlardaki unsurları muhafaza ederek sonraki zamanlara aktarma isteği olarak açıklanabilir.⁸⁶ Çünkü bu muhafaza sebebiyle hem geçmiş ile şimdi arasındaki devamlılık sağlanmış olacak hem de müsteşriklerin Kur'ân hakkındaki olumsuz tutumlarına bir karşı duruş sergilenmiş olacaktır. Bilindiği üzere, geçmişte Kur'ân tanımlarının ve savunmalarının ortaya çıkmasının sebepleri daha ziyade Müslümanların kendi içindeki tartışmaları ve ihtilafları iken, çağdaş dönemlerde bu ihtilaflara eklenen güçlü bir etken de söz konusu olmuştur. Bu etken müsteşriklerin Kur'ân araştırmalarında ortaya koydukları yaklaşımlarıdır. Çağdaş dönemlerde müsteşriklerin Kur'ân araştırmalarında ele aldıkları temel konulardan ilki onun kaynağı meselesidir. Müsteşrikler bu meseledeki araştırma ve incelemelerinde Kur'ân'ın kaynağının Müslümanların iddia ettiği gibi vahiy olmadığına, Kur'ânî öğretilerin diğer kutsal kitaplardan aşırma olduğuna karar vermişlerdir.⁸⁷ Onların bu ve benzeri iddiaları

⁸⁴ Abdülhamit Birişik, “Kur'ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#1> (31.01.2018).

⁸⁵ Mesela VIII. asrın kıraat, tefsir ve nahiv âlimlerinden Semîn el-Halebî (v. 756/1355) de kapsamlı bir Kur'ân tanımına yer vermiş ve şunları söylemiştir: “Kur'ân, Levh-i Mahfûz'dan Cebrâil (as) vasıtasıyla Peygamber Efendimiz'in (sav) kalbine okunarak indirilmiş olandır. O, Allah'ın mukaddes zâtıyla kâim nefsanî bir kelam olarak Allah'ın kelamı olup, kalplerde ezberlenmiş, dillerde okunan ve Mushaflarda yazılı olandır.” Bkz. Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdüddâim es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Ayûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996, III, 286.

⁸⁶ Hasan İzzeddîn b. Hüseyin b. Abdülfettâh Ahmed el-Cemel, *Mu'cem ve Tefsîr Lugavî li Kelimâti'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 2003-2008, III, 330-331. Müellif yukarıda verdiğimiz mufassal tanımlara benzer çok unsurlu bir tanım yaptıktan sonra bu tanımın, Kur'ân'ın en önemli özelliklerini bir arada bulundurması sebebiyle –ki müellif bu özellikleri yedi maddede toplamıştır– öncesindeki tanımlardan daha üstün ve daha mükemmel olduğunu belirtir.

⁸⁷ Bu bağlamda Joseph Von Hammer'den nakledilen, “Biz Kur'ân'ın Muhammed'in sözleri olduğunu savunuruz. Müslümanlar ise Allah'ın sözleri olduğunu savunurlar” sözünü hatırlamakta fayda vardır. Bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası-*, İlahiyât, Ankara 2004, s. 112-113; Belkıs Özsoy Demiray, “İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına

karşısında Müslümanlar kendi mevzilerini daha da sağlamlaştırmak maksadıyla, Kur'ân'ı tanımlarken öncelikle onun “kelamullah” oluşuna vurgu yapmışlar;⁸⁸ ardından onun uydurma yahut tahriflerden korunduğunu ve üstün özelliklere sahip olduğunu belirtecek unsurlarla tanımlarını ikmal etmişlerdir.

Diğer yandan çağdaş döneme ait kimi mufassal tanımların belirli bir akideyi tahkim maksadıyla yapıldığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Mesela Hanbelî mezhebinin dar bir yorumunu benimseyen İbn Kâsım (v. 1392/1972), ilk üç nesilden ulemanın (ehl-i ilm) üzerinde icma ettiğini söylediği Kur'ân tanımını şöyle aktarmaktadır:

“Kur'ân hakiki olarak Allah'ın kelimidir, (O'nun tarafından) indirilmiş olup yaratılmış değildir. Cebrâil onu Allah'tan, Hz. Muhammed (sav) Cebrâil'den, sahabe de Hz. Muhammed'den (sav) işitmiştir. Kur'ân, dillerimizle okuduğumuz, mushafın iki kapağı arasında olan, kalplerimizde yer tutan, (yani) işitilen, yazılan ve ezberlenendir. Onun – mesela *bâ* ve *tâ* gibi- her harfî kelamullahtır ve yaratılmamıştır. O, Allah'ın konuşmasıyla başlamıştır ve O'nun ilmüne dönecektir. O Kur'ân, harfleri ve manalarıyla kelamullahtır. Onun harfleri manalarından ayrı olmadığı gibi, manaları da harflerinden ayrı değildir. Selef-i sâlih âlimler, Kur'ân'ın faal akıl ve benzeri şeylerden Nebi'nin nefesine taşıdığı (feyz) söyleyen filozoflar ve Sâbiîlerin, onun cisimlerden bir cisim içinde yaratıldığını söyleyen Mu'tezile ve Cehmiyye'nin, Cebrâil'de, Hz. Muhammed'de (sav) veya bunlardan başka bir cisimde yaratıldığını söyleyen Küllâbiyye ve Eş'arîlerin, onun kadim ve ezeli harfler ve sesler olduğunu söyleyen Kelâmiyye'nin, onun hâdis olup Allah'ın zâtıyla kâim, ezelde (bulunmasının) ise mümteni olduğunu söyleyen Hâşimiyye ve Kerrâmiyye'nin bid'at ehli olduğunu söylemişlerdir. Kim “benim Kur'ân'ı telaffuzum yaratılmıştır” derse o Cehmîdir. Kim de “benim Kur'ân'ı telaffuzum yaratılmış değildir” derse o bid'atçıdır.”⁸⁹

Önceki mufassal tanımlar, III. asırdan sonra ortaya çıkan ve fıkıh ve kelam âlimlerinin yaptıkları Kur'ân tanımlarını birleştirmek suretiyle elde edilmişken, bu tanım, aradaki devirleri atlayıp sahabe ve tâbiûn dönemlerindeki Kur'ân tanım ve anlayışına dönülmesi arzusunun bir sonucudur. Bu durum aslında Kur'ân tanımlarının, hangi dönemde olursa olsun, tanımı yapanın bakış açısından bağımsız gelişmediğinin de bir göstergesidir. Nitekim Nûreddin İtr ortada birçok farklı tanım bulunmasının,

Yaklaşımı”, *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müzik Dergisi*, 2017, cilt: XV, sayı: 30, s. 398. 393-414

⁸⁸ Ali Karataş, “Kur'ân Ne Değildir?”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart/2014, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 27.

⁸⁹ Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî el-Hanbelî en-Necdî, *Hâşiyetü Mukaddimeti't-Tefsîr*, neşr y.y., 1410/1990, s. 13-29.

Kur'ân'ı tanımlayan ulemanın ona kendi açılarından yaklaşımlarından kaynaklandığını açıkça belirtir.⁹⁰

Çağdaş dönemdeki tanımların bir başka şekli de klasik formun yetersizliği iddiasıyla ortaya çıkan ve Kur'ân'ın amaç ve hedeflerini ön plana çıkaran tanımlama biçimidir. Bu tanımlama biçiminde bir şekilde Kur'ân'ın hidayet yönüne vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu vurgudan da anlaşılacağı üzere, bu tarz tanımlar esasen klasik mantık metodunun tanım anlayışıyla pek ilgilenmemektedir. Bu tanımlarda cins, fâsıl ve hassa gibi unsurları kullanarak Kur'ân'ın mahiyetini ortaya koymaktan ziyade, onun insanı ve toplumu ıslah etmek şeklindeki hedefi öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu sebeple bahsi geçen tanımlarda Kur'ân, “İslam mabedinin kalbi, mektebin de baş kitabı...”⁹¹ olarak vasıflanabilmektedir. Bu tür ifadeler, Kur'ân'ın Müslüman toplumda icra ettiği role atıf anlamını taşımaktadır.

Klasik dönem ulemasının yaptığı Kur'ân tarifindeki ifadelerle onun amacına vurgu yapan ifadelerin birleştirildiği tanımlar çağdaş dönemde yaygınlık kazanmış görünmektedir. Bu tariflerden bazıları şöyledir:

“Kur'ân, Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilen, Allah'tan geldiği, ezberden ve yazılı olarak aynıyla intikal ettiği konusunda şüphe bulunmayan, *Müslümanca yaşamak isteyenler için hayat kılavuzu olan* ilahi kitaptır.”⁹²

“Kur'ân, nebilerin ve elçilerin sonuncusuna vahyedilmiş; her zaman ve zeminde okunmasıyla ibadet edilsin ve *hayatın her alanında gereğiyle amel edilsin diye* Hakîm-Habîr olan tarafından âyetleri muhkem kılınmış ve beyan edilmiş, Allah'ın mu'ciz kelimidir.”⁹³

“Kur'ân, *bütün insanları uyarsın ve âlemlerin rabbini tevhide çağırsın diye* Hz. Muhammed'e (sav) vahyettiği, mushafın iki kapağı arasında yazılı olan, bize tevatüren

⁹⁰ Nûruddîn İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatü's-Sabâh, Dımaşk 1414/1993, s. 10. Müellif her ne kadar “Kur'ân, mu'ciz kelimdir” şeklindeki tarifi yeterli bulsa da, kendi çalışmasının amacına uygun olduğunu düşündüğü “Kur'ân, Hz. Peygamber'e (sav) indirilmiş, mushaflarda yazılı, tevatüren nakledilmiş, tilaveti ile ibadet olunan ve bir süreyle dahi olsa mu'ciz olan kelimullahtır” şeklindeki tanımı benimser ve bu tanımdaki unsurların kapsadığı ve dışarıda bıraktığı hususları açıklar.

⁹¹ Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 14.

⁹² Hayrettin Karaman [ve diğerleri], *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2007, I, 13.

⁹³ Muhammed el-Hüseyn Ebû Sim, “Nûrun mine'l-Kur'ân fi Tarîki'd-Da've ve'd-Du'ât”, *Da'veti'l-Hak Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 88, Mekke 1409/1989, s. 11.

nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, kıyamete kadar muhafaza edilecek olan ve *dünya ve ahiretin hayrını ihtiva eden*, Allah'ın mu'ciz kelimidir.”⁹⁴

Bu tür tanımların yanında Kur'ân'ın sadece amaçları gözetilerek yapılan tanımlar da çağdaş dönemlerde revaç bulmuştur. Bu tanımlarda fıkıh ve kelam ilimlerinin Kur'ân tanımlarından önceki zamanların anlayışının hâkim olduğunu söylemek mümkündür. O zamanlardaki tanımlarla ilgili söylediğimiz, Kur'ân'ın faziletlerini nazarlara verme eğilimi bu tanımlarda da fazlasıyla vardır. Bununla birlikte bu tanımlarda daha ziyade Kur'ân'ın amaç ve hedefleri gündeme getirilmektedir. Nitekim bu anlayışla yapılan bir Kur'ân tanımına göre “Kur'ân-ı Kerîm, karanlıklardan aydınlığa çıkartan parlak bir nur, tehlikelerden kurtaran sağlam bir ip, ötelere irtibatı sağlayan sağlam bir kulp, dünya-ahiret mutluluğunu sağlayan ilahi bir rehberdir. *Okunup anlaşılacak, anlaşılıp hayata geçirilmek için indirilmiştir... Kur'ân-ı Kerîm, akıl, can, mal, namus ve din güvenliği, sorumluluk bilinci, kalite, çalışma, inceleme-araştırma, adalet, yardımlaşma ve mü'min otoriteye itaat, emrin mahiyetini tartışmak yerine fiiliyata geçirme gibi evrensel ilkeleri uygulayan herkesi taşıdığı etikete, sahip olduğu isim ve sığata bakmadan başarıya götüren bir rehberdir.*”⁹⁵

Çağdaş dönemlerde Kur'ân'ın amaç ve hedeflerinin öne çıkarıldığı tanımların yapılmasında, ictimai tefsir anlayışının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, miladi XVIII ve XIX. yüzyıllarda ortaya çıkan ve büyük oranda Müslümanların Batı karşısındaki kapsamlı yenilgisinin sebeplerini temellendirmeye çalışan ictimai tefsir anlayışı, sorunun kaynağında Müslümanların Kur'ân'ın rehberliğinden uzaklaşmalarının yattığına karar vermiştir. Bu sebeple bu anlayışı benimsediği için Kur'ân'ın hidayet vasfını öne çıkarmaya çalışan ve yeniden Kur'ân'a dönüşü gerçekleştirmeyi hedefleyen müfessirler farklı yöntemler izlemişlerdir. Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi mütefekkirlerin öncülüğünde başlayan bu akım geçmiş tefsir birikiminin, toplumla Kur'ân'ı buluşturmada başarısızlığına vurgu yapmıştır. Onlara göre tefsirlerde yer alan lügavî açıklamalar, mezhebî tartışmalar, isrâiliyyât ve Kur'ân'ın mesajını örten gereksiz malumâtlar nedeniyle Kur'ân'ın hidayet rehberi olma

⁹⁴ Abdurrahman b. Muhammed el-Mağzevî, *ed-Da've ile't-Temessük bi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medine, tsz., s. 12.

⁹⁵ Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 199. [Tanımlardaki vurgular –italik- bize aittir. N.U.]

özelliği topluma gerektiği şekilde yansıtılamamaktadır.⁹⁶ İctimai tefsir anlayışının, kendisinden sonraki birçok âlimi etkilediği bilinen en önemli eseri *Menâr Tefsiri*'nde Kur'ân'ın yüceler yücesi Allah Teala'dan, künhüne vâkıf olunamayan bir yolla Peygamber Efendimiz'in kalbine indirilmiş, çok yüce hakikatleri ve emirleri barındıran semavi bir kitap olduğu; gönderiliş gayesinin ise insanları aydınlatmak ve onlara rehberlik etmek olduğu ve bunun da ancak Kur'ân'ın anlaşılmasıyla gerçekleşeceği vurgulanmaktadır.⁹⁷

İctimai tefsir anlayışının geniş kapsamlı yansımaları görebileceğimiz tanımlardan birisi de Said Nursi'ye (v. 1960) aittir. O uzun tamlamalar ve süslü ifadelerle renklendirilmiş tanımında şunları söylemektedir:

Kur'ân, şu kitab-ı kebir-i kâinatın bir tercüme-i ezeliyesi ve âyât-ı tekvinîyeyi okuyan mütenevvi dillerinin tercüman-ı ebedîsi ve şu âlem-i gayb ve şehadet kitabının müfessiri ve zeminde ve gökte gizli esma-i İlahiyenin manevî hazinelerinin keşşafı ve sutûr-u hâdisatın altında muzmer hakaikin miftahı ve âlem-i şehadette âlem-i gaybın lisanı ve şu âlem-i şehadet perdesi arkasında olan ve âlem-i gayb cihetinden gelen iltifatat-ı ebediye-i Rahmaniye ve hitabat-ı ezeliye-i Sübhaniyenin hazinesi ve şu İslâmiyet âlem-i manevîsinin güneşi, temeli, hendesesi ve avalim-i uhreviyenin mukaddes haritası ve zât ve sıfât ve esma ve şuûn-u İlahiyenin kavli şârihi, tefsir-i vâzihî, bürhan-ı kâtî', tercüman-ı sâtî' ve şu âlem-i insaniyetin mürebbisi ve insaniyet-i kübra olan İslâmiyetin mâ' ve ziyası ve nev-i beşerin hikmet-i hakikiyesi ve insaniyeti saadete sevkeden hakikî mürşidi ve hâdisi ve insanlara hem bir kitab-ı şeriat, hem bir kitab-ı dua, hem bir kitab-ı hikmet, hem bir kitab-ı ubudiyet, hem bir kitab-ı emr ü davet, hem bir kitab-ı zikir, hem bir kitab-ı fikir, hem insanın bütün hacat-ı manevîyesine merci' olacak çok kitablara tazammun eden tek, câmi' bir kitab-ı mukaddes hem bütün evliya ve sıddikînin ve urefa ve muhakkikînin muhtelif meşreblerine ve ayrı ayrı mesleklerine, herbirindeki meşrebin mezâkına lâyük ve o meşrebi tenvir edecek ve herbir mesleğin mesâkına muvafık ve onu tasvir edecek birer risale ibraz eden mukaddes bir kütübhaneye hükmünde bir kitab-ı semavîdir. Kur'ân arş-ı a'zamdan, ism-i a'zamdan, her ismin mertebe-i a'zamından geldiği için, Onikinci Söz'de beyan ve isbat edildiği gibi; Kur'ân, bütün âlemlerin Rabbi itibariyle Allah'ın kelâmıdır. Hem bütün mevcudatın İlahî ünvanıyla Allah'ın fermanıdır. Hem bütün semavat ve arz'ın Hâlıkı namına bir hitabdır. Hem rububiyet-i mutlaka cihetinde bir mükâlemedir. Hem saltanat-ı âmme-i Sübhaniye hesabına bir hutbe-i ezeliyedir. Hem rahmet-i vasia-i muhita nokta-i nazarında bir defter-i iltifatat-ı Rahmâniyedir. Hem ulûhiyetin azamet-i haşmeti haysiyetiyle, başlarında bazan şifre bulunan bir muhabere mecmuasıdır. Hem ism-i

⁹⁶ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1990, I, 20-26; İshak Özgel, "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2015, cilt: XIX, sayı: 61, s. 301-302.

⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, I, 17.

a'zamin muhitinden nüzul ile arş-ı a'zamin bütün muhatına bakan ve teftiş eden hikmetfeşan bir Kitab-ı Mukaddes'tir. Ve şu sırdandır ki, "Kelâmullah" ünvanı kemal-i liyakatla Kur'ân'a verilmiş ve daima da veriliyor...⁹⁸

Bu tanımdaki süslü ve bol tamlamalı ifadeler yazarın üslubunu, kullanılan ifadeler vasıtasıyla Kur'ân'a yüklenen mana da onun Kur'ân'a bakışını yansıtmaktadır. Kendi dönemindeki insanların imanını kurtarmak ve güçlendirmek gibi hedefleri olan Said Nursi,⁹⁹ bu hedefleriyle esasında ictimai tefsir anlayışını benimsediğini de ifade etmiş olmaktadır. Fakat yaptığı tanımdan anlaşıldığı kadarıyla onun Kur'ân'a bakışı ictimai tefsir yaklaşımıyla sınırlı değildir. Tanımında, hurûf-u mukatta'adan hareketle, Kur'ân'da haberleşme şifrelerinin bulunduğunu da ifade eden Nursi, başka bir kitabında "bilimsel tefsir" anlayışının örneklerini sunarak Kur'ân'da "şimendifer" ve elektrik gibi yeni icatlara işaret eden âyetlerin bulunduğunu dile getirir.¹⁰⁰ Bu gibi yaklaşımlarından ötürü esasında Said Nursi'nin Kur'ân'ı bir "her şeyin kitabı" olarak gördüğünü söylemek de mümkündür.

Çağdaş yönelimde klasik dönemlerdeki Kur'ân tanımlarının varlığı kabul edilmekle birlikte, Kur'ân'ı tanıtmaya bakımdan yeterli görülmediği anlaşılmaktadır. Bu durum bazen dolaylı olarak hissettirilse de bazen açıkça dile getirilmektedir. Mesela Mehmet Okuyan, klasik dönemde yapılmış Kur'ân tanımlarından en yaygın olanını aktardıktan sonra "farklı bir başka" tanım yapmaya girişir. Bu tanım, Kur'ân'ın Kur'ân'daki isimlerinden hareketle yapılmıştır:

Kur'ân, "düşünerek okunan, okudukça ilkeleri uygulanmak zorunda olan (*Kur'ân*)", "ilâhî bir mektup kimliğinde insanlara gönderilen (*Kitâb*)", "doğru ve yanlış ortaya koyan ve kendisiyle doğru ve yanlış ayırt edilebilen (*Furkaan*)", "cehalet karanlıklarına karşı ilâhî aydınlığı getiren (*Nûr*)", "manevî cansızlığı ve anlamsızlığı giderip hayata can ve anlam katan (*Rûh*)", "problemleri çıkmadan önce de çıktıktan sonra da çözen, gönüllerdeki inançsızlık hastalığının şifası olan (*Şifâ*)", "açıklama yönüyle mesaj derinliğine sahip olup Yüce Allah'ın kendisini ifade etme aracı olan (*Beyân*)", "insanlığa gerçekleri ve Allah'ı hatırlatan (*Zikir*)", "gerçeği getiren ve gerçeği temsil eden (*Hakk*)", "insanlığa ve kâinata merhameti tanıtan ve ilâhî rahmetin tecellisi olan (*Rahmet*)", "şaşkınlıkları giderecek şekilde bir yol göstericilik misyonuyla

⁹⁸ Bediüzzaman Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, Envar Neşriyat, İstanbul 1995, s. 10-11.

⁹⁹ Said Nursi'yi sağığında ziyaret eden Ali Özek Hoca şunları söylemektedir: "Bediüzzaman bu ziyaretimizde "Davamız iman davasıdır. Her şeyden önemli olan imandır" gibi mevzuları anlattı. Said Nursi'nin kitaplarında fıkha dair bir şey bulamazsınız. Onun düşüncesine göre insanlara sadece iman esaslarını öğretelim yeter. "Biz, insanların imanını takviye etmek ve güçlendirmek için varız. Hedefimiz budur" diyordu." Bkz. Ramazan Yıldırım, *Medreseden Üniversiteye Ali Özek*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 118.

¹⁰⁰ Bkz. Nursi, *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 247.

şekillendirilen (*Hidâyet*), “sunduğu ilkelere uyanlar için âhirette cennet müjdesi veren (*Büsrâ*)”, “bütün ilkelerinde öğüdü esas alan (*Mev'ıza*)”, “hem apaçık, hem de açıklayıcı olan (*Mübîn*)”, “yüce bir kaynaktan gelen ve kendisi de yüce olan (*Azım*)”, “hikmetler içeren, içi dolu mesajlar getiren (*Hakîm*)”, “değerin ve ikramın kaynağı olan (*Kerîm*)”, “yüce, onur kaynağı ve sahip çıkanını onurlandıran (*Mecîd*)”, kaynağı itibarıyla her kelâmdan üstün (*Azîz*) ve içerdiği hakikatler itibarıyla karanlıkları aydınlığa çeviren (*Münîr*) ilâhî kaynaklı evrensel bir sesleniştir.¹⁰¹

Okuyan'ın farklı bir tanım yapma isteği hiç şüphesiz, kabul görmüş tanımların Kur'ân'ı tarifte yetersiz kaldığına olan inancıdır. Onun bu inancının temelinde ise Kur'ân algısı ve Kur'ân anlayışının yattığını söylemek mümkündür.

Bir başka çalışmada ise, klasik dönemde yapılan ve yaygınlık kazanan tanımların Kur'ân'ı tanımlamak için yeterli olamayacağı açıkça dile getirilmektedir. Buna göre geçmişten beri ilim adamlarınca yapılan her Kur'ân tanımı onun birkaç yönünü ön plana çıkarmakta, ayrıca bu tanımlarda tanımı yapanın önemseydiği yahut yaşadığı ortam itibarıyla önemsemek zorunda kaldığı Kur'ân'ın kimi özellikleri bir kısım çevrelere cevap olsun diye, savunmacı bir mantıkla vurgulanmaktadır. Neticede bu tanımlarda bazı özellikleri vurgulansa da Kur'ân bu tanımlarla sınırlandırılmayacak kadar kapsamlı bir kitaptır.¹⁰² Çalışmaya göre onun bu kapsamlılığını yansıtabilmek için Kur'ân'ı şöyle tanımlamak daha isabetlidir: “O, Allah kelmâdır. Yüce Allah son kez onunla kullarına seslenmiştir. O, meleklerin şahı Cebrail tarafından, insanların efendisi Hz. Muhammed'e getirilmiş eşsiz bir kitaptır. Kur'ân, kendisini tanıtan ve yukarıda sayılan¹⁰³ yüz küsur isimde vurgulanan tüm manaları kuşatan bir kitaptır. Kur'ân, Kur'ân'dır. Onu tanımak; onu okumak, anlamak onunla olmak ve onu kuşanmaktır. Kur'ân, insanı değerlendiren ve insana değer kazandıran bir kitaptır...”¹⁰⁴

Anlaşıldığı kadarıyla bu ve benzeri tanım girişimlerinde temel amaç, Kur'ân'ın tanım yapanın zihnindeki kapsamlılığını en geniş düzeyde ifade etme çabasıdır. Buradaki “kapsamlılık” Kur'ân'ın amacı ve faziletinin/üstünlüğünün harmanlanmasıyla elde edilmiştir. Bu sebeple bu tanımlarda bir mahiyet soruşturması yahut “Kur'ân nedir?” sorusuna efradını cami ve ağyarını mani (ilmi) bir cevap verme arzusu bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tanımların arkasındaki saik de savunmacı bir karakter

¹⁰¹ Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, I, 40-41.

¹⁰² Ali Akpınar, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, Kitap Dünyası, İstanbul 2012, s. 37-38.

¹⁰³ Yazar önceki sayfalarda Kur'ân'ın Kur'ân'da geçen yüzden fazla ismini/sıfatını ele alıp kısaca açıklamaktadır.

¹⁰⁴ Akpınar, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, s. 38.

arz etmektedir. Bu savunmacı karakter, mevcut Kur'ân tanımlarında onun amacının ve değerinin yeterince ifade edilmediği duygusunun bir sonucu olsa gerektir.

Çağdaş dönemde Kur'ân'ın tanımlanamazlığı üzerinde de durulmuştur. Esasında bu konu geçmişte fıkıh usulcülere tarafından da dillendirilmiştir. Usulcülerden bazıları Kur'ân'ı “alem-i şahsi” [dilde türemiş ve başka şeyler için de kullanılan bir kelimenin bir zaman sonra sadece bir nesneye özel ad olması] kabul ederek “alem”in mahiyetinin klasik hadd (tarif-tanım) teorisine göre tanımlanamayacağını ve ancak kendisine işaret yoluyla yahut Kur'ân'ı baştan sona okuyup “işte bu okuduğum Kur'ân'dır” demek suretiyle bilinebileceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte, mahiyetini belirlemek için olmayıp diğerlerinden temyiz için bile olsa, Kur'ân'ı tanımlamaktan da geri durmamışlardır.¹⁰⁵ Bu husus çağdaş dönemde de bazı âlimler ve araştırmacılar tarafından aynı şekilde gündeme getirilmiş görünmektedir.¹⁰⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Kur'ân'ı tarif etmek/tanımlamak, vahyin nüzul döneminden günümüze kadar devam eden ve belli ki bu günden sonra da devam edecek olan bir çabadır. Bu hem insanın ilişkide olduğu şeyleri anlamlandırabilmesi için öncelikle tanımlaması gerektiği şeklindeki tabii yönelişle hem de Kur'ân'ın ehemmiyetiyle ilgili bir husustur. Kur'ân'ın ehemmiyeti öncelikle Müslümanlar için sözkonusu olduğundan onun tanımlanmasıyla Müslümanlar daha fazla ve öncelikli olarak ilgilenmişlerdir. Gayr-i müslimlerin ve müsteşriklerin –her ne kadar onun vahiy mahsulü olduğunu genellikle kabul etmeseler de- bu konuya gösterdiği ilgi de aynı şekilde Kur'ân'ın ehemmiyetinden kaynaklanmaktadır.

Rasulullah'ın ve sahabilerin Kur'ân'ı tanımlamaları daha ziyade onun fazilet ve hedeflerinden bahsetmek şeklinde olmuştur. Bunun temel sebebi, nüzul dönemi ve hemen sonrasında “Kur'ân nedir?” şeklindeki bir sorunun kendine zemin bulmamış olmasıdır. Çünkü bu dönemde Kur'ân'ın ne olduğundan ziyade onun hayatı nasıl etkileyeceği ve dönüştüreceği ile ilgileniliyordu. Hem Rasulullah hem de ona tabi olanlar, Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna gönülden inanmışlardı. Bu

¹⁰⁵ Bkz. Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, s. 50.

¹⁰⁶ Bu konuda benzer görüşleri tekrarlayan çağdaş örnekler için bkz. Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, I, 9; Muhammed Abdullah Dirâz, *en-Nebeü'l-Azîm Nazarât Cedîde fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1426/2005, s. 43.

inançtan sonra geriye onu gerektiği şekilde hayata yansıtma kalıyordu. Kur'ân'ın inananların hayatında yapacağı etkiler onun faziletleri ve hedefleri üzerinden anlatıldığında bir anlamda onun tanımı da yapılmış oluyordu.

İslami ilimlerin gelişmeye ve çeşitli branşlara ayrılmaya başladığı dönemlerde Kur'ân'ı tanımlama özellikle fıkıh usulü ve kelamın ilgilendiği bir konu olmuştur. Fıkıh usulünün ilgilenmesinin temelinde, Kur'ân'ın edille-i şer'iyyenin ilk sırasında yer alıyor olması yatmaktadır. Fıkıh usulü bu delilleri açıklayıp izah ederken “kitap” diye isimlendirdiği ilk delil ile neyi kastettiğini izah sadedinde Kur'ân'ı tanımlama gereği duymuştur. Fıkıh usulünün bu gerekçesi tabii olarak onun Kur'ân tanımını belirlemiştir. Şöyle ki, o yaptığı tanımda, Kur'ân'ın fihki meseleler için delil olma yönlerini, hüküm istinbatı açısından neyin kaynak olduğunu ve neyi inkâr edenin kâfir olacağını/olmayacağını tespit etmeyi hedeflemiştir. Nitekim fıkıh usulü aynı tanım ve izahları diğer deliller için de yapmıştır.

Fıkıh usulünün yaptığı Kur'ân tanımı, klasik mantıktaki tanım metodunu örnek aldığından farklı âlimlerin dilinde farklı şekiller alabilmiştir. Çünkü bu tanımlama metodunda bir kavram veya varlığı tayin ve diğerlerinden temyiz etmek maksadı güdülür. Bu maksada ulaşmak için kavramın mahiyetini ve diğerlerinden ayrılan vasıflarını tam olarak belirlemek gerekir. Kur'ân söz konusu olduğunda ise belli ki bu hususlarda herkesin ittifak edeceği vasıflar farklılık arz etmektedir. Bu nedenle farklı fıkıh usulü âlimlerinin farklı Kur'ân tanımları yaptıklarına şahit olunmuştur.

Kur'ân tanımıyla erken dönemlerden itibaren ilgilenen bir diğer disiplin de kelamdır. Özellikle ehl-i sünnet kelimcileri Kur'ân'ı tanımlama hususunda daha gayretli olmuşlardır. Anlaşılan o ki bu gayretin sebebi, Kur'ân hakkında yanlış algı ve tasavvurlara sahip olduğunu düşündükleri başta Mu'tezile olmak üzere farklı grupların Kur'ân anlayışlarının yanlışlığını ortaya koymak arzusudur. Bu sebeple kelimciler Kur'ân'ın “kelamullah” ve gayr-i mahluk oluşuna vurgu yapmaya çalışmışlardır.

Fıkıh usulü ve kelam âlimleri bir yandan Kur'ân'ı tanımlamaya çalışırken bazıları ise Kur'ân'ın alem-i şahsî olduğunu, alemin mahiyetinin ise tarif edilemeyeceğini ve ancak kendisine işaret yoluyla bilinebileceğini, kişinin ancak Kur'ân'ı baştan sona okuyup “işte bu okuduğum Kur'ân'dır” diyebileceğini ifade etmişlerdir. Bununla

birlikte, Kur'ân'ı başka hitap ve sözlerden temyiz etmek için yine de tanım yapmaktan geri durmamışlardır.

Tasavvuf ehlinin Kur'ân tanımları ise, onların bilgi edinme yollarının farklılığı ve nasların zahir manalarının yanında batın manalara da sahip olduğunu düşünmeleri sebebiyle, diğer ilimlerden farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Özellikle İbnü'l-Arabî ve onun yolunu izleyen mutasavvıflar, farklı bakış açıları sebebiyle Kur'ân'ı insan, insan-ı kâmil ve Hz. Muhammed (sav) olarak tanımlayabilmişlerdir.

Fıkıh usulü ve kelamın Kur'ân tanımlarının Müslümanlar arasında yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Çağdaş dönemlere gelindiğinde bu tanımlar ya aynı şekilde alınmış ve aktarılmış, ya farklı âlimlerin aynı mantıkla yaptıkları tanımlar birleştirilip mufassal tanımlar ortaya konmaya çalışılmış yahut da bu tanımlar yetersiz bulunarak Kur'ân'ın faziletleri ve amacını ön plana çıkaran yeni tanım denemeleri yapılmıştır. Bununla birlikte şunu ifade etmek gerekir ki, yeni tanım denemeleri daha ziyade fıkıh usulü ve kelam eserleri dışındaki çalışmalarda yer bulabilmiştir. Çağdaş dönemde yazılan ve klasik fıkıh usulü ve kelam metodolojisini takip eden eserlerde yeni Kur'ân tanımlarına pek rastlanmamaktadır.

Tarihsel sürece baktığımız zaman, tanımlayanların Kur'ân'a dair tasavvurlarının ve onu yerleştirdikleri konumun Kur'ân tanımına yansıdığını görmekteyiz. Esasında tanımlardaki farklılığın temel sebebi de budur. Kur'ân'ı tanımlayanlar, öncelikle onun kutsallık ve nezaheti, kıymet ve üstünlüğü hususundaki düşüncelerini tanımları yoluyla ifade etmiş olmaktadırlar. Onun bu vasıflarının farklı duruşlara göre ifade edilmesi, tanımlarda farklılığı ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple –mesela- kimisi onun tevatüren naklini tanım açısından gerekli görürken, kimisi buna itiraz etmekte ve tevatüren nakli olmasa bile Kur'ân'ın yine de Kur'ân olacağını belirtmektedir. Diğer yandan Kur'ân'ın kendisi hakkındaki tanımlayıcı ifadeleri, onun amaçlarının belirlenmesi ve bu konularda neyin ön plana çıkarılması gerektiği gibi hususlar da tanımların farklılaşmasına sebep olmuş görünmektedir.

Şu bir gerçek ki Kur'ân'ı bütün insanların üzerinde ittifak edebilecekleri şekilde objektif olarak tanımlamak gayet zor bir iştir. Çünkü öncelikle Kur'ân'ın varlığı ve vahiy kaynaklı bir mesaj oluşu sadece Müslümanların benimsediği bir husustur. Müslüman olmayanların bu mesele üzerinde ittifak etmelerini beklemek gerçekçi

değildir. Müslümanların kendi içerisinde tanım konusunda ittifak oluşması da zordur. Zira yukarıda farklılaşma sebepleri olarak saydığımız hususlar geçerliliğini bu gün de korumaktadır. Günümüzde geniş bir kabul görmüş gibi sunulan Kur'ân tanımı, hem geçmişte hem de şimdi çeşitli açılardan tenkit edilmiştir ve edilmektedir. Bununla birlikte yine de daha az tenkit edilmesi ve üzerinde daha çok ittifak edilmesi mümkün olan bir Kur'ân tanımı yapılabilir. Bize göre böyle bir tanımda yer alacak unsurlar, sadece onun Mushaf olduktan sonraki değil önceki durumunu da dikkate almalı ve herhangi bir ilmin argümanlarının sınırları içine hapsolmemalıdır. Bunun yanında onun mahiyetini belirtirken dilde (Arapça) gerçekleşen bir hitap (Kelamullah) oluşuna vurgu yapılmalıdır. Buna göre kanaatimizce Kur'ân'ı şöyle tanımlamak mümkündür:

“Kur'ân, Hz. Muhammed'in (sav) kalbine mahiyeti bilinmeyen bir şekilde Allah tarafından indirilen, onun tebliği yoluyla miladi 7. asırdaki Hicaz bölgesinde yaşayan Araplara kendi dillerinde doğrudan hitap eden, Hz. Osman zamanındaki titiz çalışmalar sonucunda derlenip Mushaf haline getirilen, bütün insanları her türlü şirk düzeninden uzaklaştırıp tevhide çağırان ve yeryüzünde tevhid temelli bir adalet düzeni oluşturmayı hedefleyen ilahi kelimadır.”

Kaynakça

Acem, Refik, “el-Kur'ân”, *Mevsû'atu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1999.

Akpınar, Ali, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, Kitap Dünyası, İstanbul, 2012.

Akpınar, Ömer Faruk, “Fezailü'l-Kur'ân Edebiyatı”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 17, s. 177-194.

Albayrak, Halis, “Kur'ân'ı Anlamak” - “Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak”, *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, 03-05 Şubat 1995, 1995.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidüddîn Ali b. Ebû Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, tsz.

- Benli, Abdullah, “Kur’ân Tanımındaki Unsurların Tahlili”, *Bilimname*, XVIII, 2010/1, 21-37.
- Birişik, Abdülhamit, “Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#1> (31.01.2018).
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar)*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 1422/2001.
- Cebecioğlu, Ethem, “Kur’ân”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cemel, Hasan İzzeddîn b. Hüseyin b. Abdülfettâh Ahmed, *Mu'cem ve Tefsîr Lugavî li Kelimâti'l-Kur'ân*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 2003-2008.
- Cürcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Komisyon, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2009.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram b. Abdussamed, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Suudi Arabistan, 1412/2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkḥ*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
- Dirâz, Muhammed Abdullah, *en-Nebeü'l-Azîm Nazarât Cedîde fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1426/2005.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zutâ, *el-Fıkḥu'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkân, Birleşik Arap Emirlikleri, 1419/1999.
- Ebû Sim, Muhammed el-Hüseyin, “Nûrun mine'l-Kur'ân fî Tarîki'd-Da've ve'd-Du'ât”, *Da'veti'l-Hak Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 88, Mekke, 1409/1989.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1423/2003.

- Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Fuâd Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1381/1961.
- Elik, Hasan-Coşkun, Muhammed, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1417/1997.
- el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Hz. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004.
- Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed, *el-Müstedrak 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâhir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.
- Hakim, Su'âd, "el-Kur'ân", *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Dâru Nedra, Beyrut, 1401/1981.
- Itr, Nûruddîn, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatü's-Sabâh, Dimaşk, 1414/1993.
- İbn Ebi'l-İz, Sadruddîn Muhammed b. Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Abdullah b. el-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1417/1997.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm el-Endelusî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, tsz.
- İbn Kâsım, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî el-Kahtânî el-Hanbelî en-Necdî, *Hâşiyetü Mukaddimeti't-Tefsîr*, neşr y.y., 1410/1990.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır*, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Riyad, 1399/1979.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emineddin b. Firişte, *Şerhu Menâri'l-Envâr fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1308/1891.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, “Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye”, Çeviren ve notlar ekleyen: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, C. II, sy. 6, s. 265-302.
- İbnü'l-Lihâm, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abbâs el-Ba'î, *el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Câmi'atü'l-Melik Abdül'l-Azîz, Mekke, tsz.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Dâru'l-Medenî, Suudi Arabistan, 1406/1986.
- Karaman, Hayrettin [ve diğerleri], *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara, 2007.
- Karataş, Ali, “Kur'ân Ne Değildir?”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart/2014, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 21-53.
- Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Etfayyîş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964.
- Mağzevî, Abdurrahman b. Muhammed, *ed-Da've ile't-Temessük bi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Medine, tsz.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası*-, İlâhiyât, Ankara, 2004.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Hubeyb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim (el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *İşârâtü'l-İ'câz*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1995.

Sözler, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1993.

Okuyan, Mehmet, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvuf> (20.03.2018).

Özgel, İshak, “Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2015, cilt: XIX, sayı: 61, s. 299-321.

Özsoy Demiray, Belkıs, “İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı”, *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2017, cilt: XV, sayı: 30, s. 393-414.

Özsoy, Ömer, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Otto, Ankara, 2015.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Batınlık ve Batını Te'vil Geleneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, Matbaatü Câvid Beris, Karaçi, tsz.

Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Dımaşk/Beyrut 1412/1992.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1990.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Belhî, *Mesnevî-i Şerif, [Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nahifî Tercümesi I-VI]*, Haz: Amil Çelebioğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 2000.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, *et-Tavzîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1996.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr, *Kavâtü'u'l-Edille fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1999.

- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdüddâim, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafî'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Ayûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Mısır 1394/1974.
- Sülün, Murat, *Kur'ân Kılavuzu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.
- “Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerim'e İşâri Yaklaşımlar”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar –I-* içinde, Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara, 2013
- Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Azv İnâyet, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1419/1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. Dahhâk, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâki, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1395/1975.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülbakî Sürûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs/Mektebetü'l-Müsennâ, Mısır/Bağdat, 1380/1960.
- Türcan, Galip, “Kelamcılara Göre Kur'ân'ın Otoritesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 2011, s. 7-28.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.

- Uludağ, Süleyman, "Kur'ân", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991.
- Üçer, İbrahim Halil (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, İLEM ve Konya Büyükşehir Belediyesi Yayını, İstanbul, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halkul-kuran> (18.02.2018).
- Yıldırım, Ramazan, *Medreseden Üniversiteye Ali Özek*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Yüksek, Muhammed İsa, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh Bahâdır, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1376/1957.
- el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.
- Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi' li Tâciddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rabî', Mektebetü Kurtuba, Kahire, 1418/1998.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsiru'l-Münîr fî'l-Akîde ve's-Şerî'a ve'l-Menhec*, Dımaşk, Daru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418/1997.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, tsz.