

T.C.

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ TEFSİR
ANABİLİM DALI**

KUR'AN TEFSİRİNDE YÖNTEM ARAYIŞLARI

DOKTORA TEZİ

Zafer KOÇ

ANKARA 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ TEFSİR
ANABİLİM DALI

KUR'AN TEFSİRİNDE YÖNTEM ARAYIŞLARI

DOKTORA TEZİ

Zafer KOÇ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Mehmet PAÇACI

ANKARA 2007

ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	x
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	xiv
B. ARAŞTIRMANIN AMACI	xvii
C. ARAŞTIRMANIN METODU	xix
D. BAŞVURULAN KAYNAKLARIN ANALİZİ	xxi
E. KONUNUN SUNULMASI	xxii
I. BÖLÜM	1
KUR’AN-I KERİM VE ANLAMA METODLARI	1
A. İLAHİ BİR MESAJ OLARAK KUR’AN-I KERİM	1
1. Kur’an’ı Kerim’in Temel Özellikleri	2
2. Kur’an-ı Kerim Açıklanması ve Yorumlanması Gereken Bir Kitaptır	8
3. Kur’an Tefsirindeki Farklılıklar ve Nedenleri	16
a. Müfessirden Kaynaklanan Yorum Farkları	17
b. Kur’an’ın Özelliğinden Kaynaklanan Yorum Farkları	24
4. Kur’an-ı Kerim’in Temel Mevzuları ve Gerçekleştirmek İstedığı Hedefleri	30
5. Kur’an-ı Kerim’in İfade ve Üslup Özellikleri.....	33
6. Kur’an-ı Kerim Sözlü Bir Hitaptır	46
7. Kur’an-ı Kerim’de Anlam Zenginliği	51
8. Kur’an’da Sembolik Dil ve Sembolik Anlatım.....	56
B. KUR’AN’I KERİM’İ ANLAMA FAALİYETİ	66
1. İnsanın Eşyayı Hiyerarşize Etme İsteği	67
2. Kur’an’ın Anlaşılmasında İzafilik Problemi	68
3. Anlama Faaliyetinin Temel Öğeleri	70
4. Anlama Faaliyetinin Basamakları	74
C. KUR’AN (DİN) DİLİ	83
1. Dil ve Mahiyeti	84
a. İnsanda Konuşma Yeteneği ve Dillerin Ortaya Çıkışı	85
b. Dilin Ömrü	97
2. Kur’an-ı Kerim ve Dil	99
a. Kur’an-Dil Bütünlüğü.....	100
b. Arap Dili.....	113
D. ÇAĞDAŞ ANLAMA METOTLARI (SEMANTİK-MERMENEUTİK).....	118
1. Semantik.....	119
a. Semantiğin Tarihçesi	120
b. Semantiğin Çeşitleri	122

c. Dilde Çokanlamlılık ve Anlam Değişmeleri	123
ca. Anlam Daralması	129
cb. Anlam Genişlemesi ve Genelleşmesi	131
cc. Anlam Kayması.....	132
d. Semantik Araştırmanın Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü	138
2. Hermeneutik.....	140
a. Hermeneutiğin Tanımı.....	142
b. Hermeneutiğin Doğuşu ve Gelişmesi.....	143
c. Teolojik Hermeneutik.....	147
d. Hermeneutiğin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı	153
3. Değerlendirme.....	155
II. BÖLÜM	168
KUR'AN-I KERİM'İN TEMEL AMAÇLARINI TESPİT BAĞLAMINDA	
TEFSİR VE ULÛMU'L-KUR'AN	168
A. TEFSİR VE TEFSİR USÛLÜ KONULARI.....	168
1. Mana, Tefsir ve Te'vil.....	169
a. Mana	169
b. Tefsir	170
c. Te'vil	172
2. Bir Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler	177
3. Zahiri-Batni Yorum.....	179
4. Siyak-Sibak	195
a. Siyak-Sibak Yönünden Kur'an.....	199
b. Siyak-Sibakın Kur'an'ı Anlamadaki Rolü	203
5. Konulu Tefsirler	212
a. Kur'ân'ın Bütünlüğünü Esas Alan Konulu Tefsir.....	213
b. Sûre Bütünlüğüne Münhasır Konulu Tefsir	214
B. ULÛMU'L-KUR'AN KONULARI.....	219
1. Ulûmu'l-Kur'an.....	220
2. Ulûmu'l-Kur'an Konuları	223
a. Filolojik Tefsirler.....	225
b. Mekki-Medeni	230
c. Esbab-ı Nüzul	238
d. Nâsîh-Mensuh	245
C. MAKASIDI TESPİTİN İMKÂNI VE ZARURÎLİĞİ	248
1. Makasıttan Kastedilen Şey	249
2. Makasıdın Tespit Edilebilirliği	252
3. Kur'an-ı Kerim'in Hiyerarşik Sıralaması.....	259
4. Fıkıhta Makasıd.....	269
D. İSLAM GELENEĞİNDE ANLAMA METODOLOJİLERİ VE KUR'AN'IN	

TEMEL GAYELERİ	276
1. Kelam İlmi	279
2. Fıkıh Usûlü.....	292
3. Tasavvuf.....	297
E. ÇAĞDAŞ DÖNEM TEFSİR YORUMLARININ MAKASIT BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	300
1. Muhammed Arkoun	300
2. Fazlur Rahman	303
III. BÖLÜM	310
KUR’AN VE ÇAĞDAŞ SÖYLEM	310
1. Evrensellik-Tarihsellik ve Hükümlerin Değişmesi	310
a. Kur’an-ı Kerim’in Evrenselliği	311
b. Tarihselliğin Tanımı, Doğuşu ve Gelişmesi.....	313
c. Kur’an ve Tarihsellik.....	316
d. Tarihselliğin Kur’an’ın Maksadlarını Tespitteki Rolü.....	323
2. Modern Dünya ve Geleneksel İslâm Anlayışı	329
3. Kur’an ve Değişim	335
SONUÇ	341
BİBLİYOGRAFYA	345

ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın sonsuz ilim ve iradesinden, insanların anlayış ve kavrayış ufuklarına inen son ilahi hitaptır. Kıyamete kadar uzanan süre içinde gelip geçecek olan bütün insanlara hitap edecek; onları düşündürecek, araştırmaya sevk edecek ve yönlendirecek bir üslup ile nazil olmuş ve harikulade hitap tarzıyla insanları iki âlemde de mutlu etmeyi amaçlamıştır. Bu özelliği ile Kur'an-ı Kerim, nazil olduğu dönemden sonraki asırlar için, içinde hazır çözümlerin bulunduğu bir bilgi ambarı değil, kendisinden çözüm üretilen bir bilgi kaynağıdır. Çünkü onun yapısı ve üslubu veya kavramları ile aktarılan bilgiler, çözüm için gerekli yollara ve düşüncelere yön verebilecek bir karaktere sahiptir. Onda yer alan bilgiler, sadece insanın sahip olduğu potansiyelin bütün yönlerini değil, aynı zamanda insanlığın geçmişteki kolektif deneyimlerinin ve tecrübelerinin de çeşitli yönlerini ihtiva etmekte ve bu nedenle de insanlığın bütününe uygulanabilir prensipleri içermektedir.

Son ilahi mesaj, insanlardan kendisini sadece anlamakla iktifa etmelerini yeterli görmemektedir. O, kendisinin bir “hatırlatma” (*Taha 20/3; Müzzemmil 73/19; Abese 80/11*), bir “uyarı” (*İbrahim 14/52; Ahkaf 46/35*) ya da “hidayete ulaştırıcı” (*Maide 5/16; İsra 17/9*) olduğunu mütemadiyen, üstüne basa basa söyler. Bu özelliğiyle Kur'an, bizim duygularımızı, düşüncelerimizi ve davranışlarımızı etkileme ve yönlendirmeyi amaçlar. O'nun asıl üzerinde durduğu, ortaya koyduğu ilke ve prensiplerinin, müntesipleri tarafından pratiğe geçirilmesidir. Bu nedenle insanı yönlendirmeyen ve hayat tarzına dönüştürülmeyen bilgiyi ağır bir şekilde kınar. (*Cuma 62/5*)

Son ilahi mesajı anlamak, O'nun tüm varlık alemi hakkındaki görüşünün ne olduğunu bilmekten geçer. Dolayısıyla, O'nun kelime ve cümlelerini, sıradan olgu ve olaylar bağlamında, ya da göndermede bulunduğu salt dış dünyaya ait nesne, durum ve olaylar seviyesinde anlamak, bir bakıma onu hiç anlamamakla eşdeğerdir. Kur'an'ın, Arapça konuşulan bir dille ifade edildiğini ve o dilin kullanım kurallarını istihdam ettiğini göz önüne getirecek olursak, ister istemez Kur'an Dili'nin sunduğu imkânlardan yola çıkmamız gerektiği zorunlu olarak kendini hissettirmektedir. Hiç

kuşkusuz Kur'an sadece Arapça'yı bilmekle, bir başka ifade ile sadece okumakla yani ne dediğini anlamakla, maksatlarının tespitinin gerçekleşeceği kadar basit bir olay da değildir.

Aynı zamanda sadece tarihle bağlantısını kurarak indiği dönemin şartlarını ve özelliklerini bilmekle de tam olarak anlaşılacak bir kitap değildir. Kur'an'ı doğru anlamada hiçbir şey onun bizzat kendi mantığını kavramak ve ona has olan esaslara dayanmak kadar önemli olamaz. Her şey nasıl kendi kuralları ve mantığı içinde ayakta duruyorsa, doğru bir Kur'an tefsiri de ancak, bu ilmin kendine has esaslarıyla ayakta durur.

Kur'an metninin anlaşılabilmesi için, önce onun dil dokusunu, dokuyu oluşturan sözcük ve tümceler yapı ve delalet yönlerini, sözcüklerin kök manalarını, anlam kaymalarını/daralmalarını/genişlemelerini; ayrıca anlamın oluşmasında etkisi ve katkısı olan dil dışı unsurları, kısaca kültürel, toplumsal, tarihsel ve olgusal bağlamları bilmek gereklidir. Çünkü anlam, salt lâfzî unsur olan sözcük ve tümcelerde değil, onun olmazsa olmaz koşulu olan bağlamsal (contextuel) ilişkilerle de oluşmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in doğru bir biçimde anlaşılmasında ve temel amaçlarının tespit edilmesinde ilk adım olarak üzerinde durulması gereken husus, O'nun literal manasını ve tarih ile bağlantısını kurmakla başlar. Biz de çalışmamızda bu iki yön üzerinde ağırlıklı olarak durduk. Kur'an'ı anlamaya yönelik geliştirilen mevcut Tefsir Usulü ve Kur'an İlimlerindeki disiplinleri, bu iki bağlamda değerlendirmeye çalıştık. Çağdaş anlama metodlarının, bu noktadaki muhtemel katkılarını irdelemeye ve bizim kültürümüze sağlayacağı bakış açılarına işaret ettik.

Tezimin hazırlanması sürecinde pek çok hocamın ve arkadaşlarımdan katkısı ve emeği olmuştur. Bunları isim olarak ayrı ayrı zikretmek mümkün olmasa da, hiç olmazsa bazılarına teşekkür etmeyi, bir görev olarak telakki ediyoruz. Bu nedenle Tez çalışmamın bütün aşamalarında yakın ilgisini esirgemeyen ve bana sunduğu düşünce boyutuyla tezimizin temel fikri yapısını oluşturmaya yardımcı olan danışmanım, hocam Sayın Prof. Dr. Mehmet PAÇACI'ya teşekkür etmeyi ahlaki bir sorumluluk olarak görüyorum. Ayrıca Tezimizin hem konu ve muhteva olarak

şekillendirilmesi, hem de teknik bakımdan düzenlenmesinde eleştiri ve tavsiyelerini esirgemeyen meslektaşlarım Dr. Ercan ESER'e, S. Ali TOPAL'a, Mehmet KAPUKAYA'ya, İdris BOZKURT'a ayrıca tezimizin yazımında üstün gayretini esirgemeyen S. Cihat KOÇ'a teşekkür etmeyi borç bilirim.

2007-ANKARA-KEÇİÖREN

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı Eser
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
A.Ü.D.T.C.F.	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b.	: Bin (İbn)
Bkz.	: Bakınız
C.C.	: Celle Celalühü
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
D.İ.B.Y.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İ.S.A.V.	: İslami İlimler Araştırma Vakfı
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm Tarihi
r.anha	: Radıyallahu Anha
s.a.s.	: Sallallahu Aleyhi Ve Selem
Tak.	: Takdim
T.D.K.Y.	: Türk Dil Kurumu Yayınları
T.D.V.Y.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
T.T.K.B.	: Türk Tarih Kurumu Basımevi
Terc.	: Tercüme
t.s.	: Baskı Tarihi Yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı

GİRİŞ

Kur'an'ı anlamak kadar, ne olduğunu anlamak ve bilmek de, O'nun sunduğu mesajının ilkelerini ve temel prensiplerini tespit için gereklidir. Kur'an'ı anlamak, en geniş manasıyla gerekli ön bilgilerini edindikten sonra Kur'an metninin ne dediğini ve ne demek istediğini anlama faaliyetidir. Yani Kur'an'ın yorumlanması faaliyetidir. Bu yorumlama faaliyeti, gerekli ilmi donanımlarla kendilerini geliştiren mütehassıs Müslüman ilim adamlarının faaliyetidir. Kur'an'ın ne olduğunu anlamak ise, Kur'an'ın varlık âlemindeki yerini, sunduğu bilgi değerini, muhataplarını ne ölçüde yükümlü kıldığını, müslümanın ferdi ve toplumsal hayatındaki sorumluluğunun ne olabileceğini anlamayı gerektirir. Bir başka ifade ile Kur'an ile insan arasındaki ilişkide Kur'an'ın rolünün ne olduğu, içinde bulunulan tarihi, toplumsal, kültürel, siyasî, ekonomik, hukukî, ahlâkî şartlar çerçevesinde nasıl bir yapılanma sunduğu tespit edilmelidir.

İnanç, ibadet, muamelât ve ahlâkî konulardaki Kur'an'ın sunduğu ilkeler, özellikle onun normatif yapısı ve dolayısıyla muhataplarını sorumlu kılma biçimi hakkında iki farklı anlama şekli ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Kur'an'ın, her dönem ve şartlarda hukukun kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiği esasını kabul edenlerdir. Diğerleri ise, Kur'an'ı, Allah'ın tarihe sürekli değişik formlarla müdahale eden bir mesaj olarak gören ve ondaki özellikle fiili yasama örneklerinin şekli manada evrensel olmasının gerekmediğini ileri süren görüştür.¹ Bu iki bakış açısından ortaya çıkan Kur'an resmi, birbirinden oldukça büyük farklılık arz etmektedir. Kur'an'ın temel amaçlarını tespitite O'nun bu özelliği yani neliği, üzerinde ciddî çalışmaların, seviyeli müzakerelerin yapılmasına ihtiyaç duyurmaktadır.

Kur'an'ın metni üzerinde yapılan teferruatlı çalışmaların, daha çok O'nun normatif yapısının çağlara göre uygulanma özelliği üzerinde olması zaruretini vurgulamak gerekir. Zira Kur'an'ı anlamaya ve ondan temel ilkeler çıkarmaya hasredilecek mesainin, günümüz şartlarının ortaya koyduğu problemlerin çoğunu

¹ Fazlur Rahman, *İslâm* (Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 248–249.

aşmak için öncelikle yerine getirilmesi gereken bir görev olduğu kanaatini taşıyoruz. Bu problem çözüme kavuşturulmadığı sürece Kur'an metni üzerinde geçmişte yapılan çalışmaların günümüze yeniden uyarlanmaya çalışılması, geçmiş dönemlerdeki düşünce ve fikirlerin tekrarından başka bir anlam taşımayacaktır. Çünkü günümüz ihtiyaçları, Kur'an'ın insanlığa alternatif, çağdaş değerler sunma ve üretme isteğine büyük bir gereksinim duymaktadır.

Çağın ihtiyaçlarına sunulacak Kur'an'ın alternatif yorumu için, O'nun ilk muhataplarının zihnindeki Kur'an olgusunu bilmek gerekir. Sahabenin Kur'an ile sıkı sıkıya bağlantılı oldukları, Kur'an'ı sadece bir şeyler söyleyen, bir şeyleri emreden, bir şeylere hükmeden, bir şeyleri yasaklayan bir metin olarak görmedikleri malûmdur. Zira Kur'an, ashabın Hz. Peygamber'le birlikte yaşadıkları sevincin, üzüntünün, işkencenin, zulmün, zaferin, yenilginin dile getirildiği mesajlarla dolu bir kayıttı. Onlar, hayatta karşılaştıkları tüm olaylarda Kur'an'ın yakın ve doğrudan müdahalelerini, yönlendirmelerini görüyorlardı. Nüzul döneminde âdeta öznel arası ilişki yaşanıyordu. Bu ilişki, doğrudan Allah-insan ilişkisi çerçevesinde gerçekleşiyordu. Dolayısıyla ashab, Allah (c.c.)'in maksadını anlamada zorluk çekmiyordu. Şu halde sahabe, nüzul döneminin bitmesinden sonraki insanlar gibi Kur'an'ın metnini inceleyerek, lügat ve gramere başvurarak değil, bizatihi canlı bir şekilde yaşayarak anlıyordu. İşte Hz. Ömer'in Irak ve Mısır gibi fethedilen ganimet arazilerinden savaşa katılanlara pay vermemesi¹, böyle bir Kur'an telâkkisinin ürünüydü. O, bu davranışıyla ilâhî vahyin yeni sosyo-ekonomik şartlar doğrultusunda bu şekilde uygulanması gerektiğini, böyle bir içtihatla ilâhî iradeye muvafık davrandığını ortaya koymuştur. Böylece, Allah'ın maksadının sosyal şartlarda nasıl tezahür etmesi gerektiğinin örneğini sunmuştur. İlâhî iradenin etkili, gerçekçi bir tarzda yeniden tarihe müdahalesinin nasıl olması gerektiğinin en güzel örneğini oluşturan bu uygulama ve diğerleri, vahyin, tarihe müdahalesinin sürekliliği esprisini sonraki nesillere çarpıcı bir misalle aktarmıştır.²

¹ Sellam, Ebu Ubeyd Kasım, *Kitabu'l-Emval* (Çev. Cemaleddin Saylık), İstanbul 1981, s. 78; Ali et-Tantavi-Naci et-Tantavi, *Ahbaru Umar*, Beyrut 1983/1403, VIII. Baskı, s. 378–381.

² Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, Kahire 1302h, s. 20.

Kur'an'ın maksatları göz önüne alınarak tarihe müdahil kılınması, özellikle hicrî II. ve III. asırlarda fukaha tarafından gerçekleştirilmiştir. Tefsir faaliyeti, metni anlamayı hedeflerken, metinden yararlanarak toplumun sosyal, ekonomik, hukukî, ahlâkî, siyasî hayatıyla ilgili, sistematik teori üretme işi fukahaya düşüyordu. Bu faaliyet giderek kişisel bir faaliyet olmaktan çıkıp İslâm metodolojisi haline gelince fıkıh, kurulu bir disiplin ve onun neticesi olarak bir bilgi mecmuası haline geldi. Tefsir ilmi de giderek metnin dil bilimsel tahlili ağırlıklı bir niteliğe bürünerek Kur'an metnine doğru bir kapanış çizgisini sürdürdüğü söylenebilir.

Kur'an'ın hem manevî, fikri tabakası olan hukukî değerleri ve hukuk idesini bünyesinde barındıran “hukukun iç âlemi”, hem de kanunları, düzenlemeleri ifade eden “hukukun dış âlemi” özelliği mevcuttur. Fukahanın Kur'an'a verdiği kimlik, hukukun kaynağı olarak algılanmıştır. Oysa birinci kategoride değişme söz konusu değilken, ikinci kategoride değişme, şartlara göre kaçınılmazdır. Kur'an'ın kimliğinin tespiti yapılırken etkili faktörlerden birinin, dönemin şartları gereği aranan istikrarı bulma, İslâm birliğini muhafaza etme duygularının da yönlendirmesiyle Kur'an'ın şemsiyesi altına sığınma arzusu olduğu söylenebilir. Aynı durum, İmam Şafî'nin sünnete yüklediği normatif kimlik için de geçerli olduğu bir vakiadır.¹

Fukahanın Kur'an'ın neliği konusundaki stratejik tespit çabalarının şüphesiz olumlu bir yanı vardı. Çünkü onlar, bu şekilde başıboşluğu, keyfiliği, sistemsizliği engellemişler ve Kur'an'dan yararlanmanın metodolojisini, bir Kur'an kimliğinin üzerine kurmuşlardır. Çünkü Kur'an'ın değerini, işlevini, kimliğini belirlemeden ondan yararlanmak ve onu anlamak, toplum içinde yaşayan insanları bir bakıma kaosa sürükleyebilirdi. Oysa Kur'an, Allah'ın bir maksada mebni gönderdiği bir kitaptı ve dolayısıyla önce onun, muhatapları için bilgi değeri, normatif değeri tespit edilmeliydi. Ancak her ne kadar Kur'an metnine dayalı referans noktaları varsa da Kur'an'a verilen bu kimliğin, tarih, toplum ve kültür içinde yaşayan insanların belirlediği bir kimlik olmadığını söyleyemeyiz. Fukahanın ufak tefek farklılıklar

¹ Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş* (Çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener), A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1986, s. 56–57; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (Terc. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995, s. 47, 52.

taşısa da Kur'an'ın şeriat içindeki kimliği konusunda icma' vardıkları söylenmelidir. Hiç şüphesiz bu icma, sonraki nesiller için de bağlayıcı olmuştur.¹ Esasen söz konusu bu icmanın bağlayıcılığı da yine insanî bir yorumdur.

Fukahanın Kur'an'ın normatif yapısının sistematik bir şekilde tahlilinde Fazlur Rahman'ın da dediği gibi ahlâkî olanla, tamamıyla hukukî olan arasında gerçek ve etkili hiçbir sınır çizilmediği için Kur'an'ın kimliğinde ağırlıklı olarak asıl belirleyici olan Kur'an'daki fiili yasama örnekleri olmuştur, denebilir.² Oysa Kur'an'ın sadece hukukî normlar ihtiva etmediği, hayatın her alanı ile ilgili bilgilerin yer aldığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Kur'an'ın, fıkıh ağırlıklı yönünün daha dengeli bir şekilde ele alınarak, diğer alanları da kapsamaya gerektiği ve bunun da yolunun, O'nun genel ilkelerini tespit etmekle gerçekleştirilebileceğini söyleyebiliriz.

Çağdaş yazarlardan M. Gazali, haklı olarak Kur'an'ın belirli bir yönüne ağırlık verilmesini ve diğer alanlarının ihmal edilmesini tenkit eder: "Kur'an'daki kıssalar - ki bunların ayet sayısı ahkâm ayetlerinden daha çoktur- hiçbir zaman hayatımızda olması gereken yerini almamıştır. Hatta bazıları bu ilmi (tarih ilmini) yererek onu hurafe ilmi olarak kabul etmiştir ki bu, şaşılacak bir şeydir."³

¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 145, 298, 299.

² Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 146.

³ Gazali, Muhammed, *Keyfe Neteâmelu Ma'a'l-Kur'an*, "Kur'an'ı Anlamada Yöntem" (Terc. Emrullah İşler), II. Baskı, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s. 114.

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Kur'an'ı gereği gibi anlamak ve doğru bir yorumunu yapmak, vahyin Hz. Peygamber (s.a.s)'e gelişinin sona erdiği andan itibaren Müslümanların hayatla bağlarını o son İlahî mesajla kurma doğrultusundaki çabalarını belirleyen temel bir kaygı olmuştur. Bu gayretin temel amacı Allah'a teslim olmak, O'nun insanlardan ne istediğini iyi anlamaktı. Bunun da yegâne yolu, Allah'ın insana vahyetmiş olduğu metinlerdeki sözlerden muradın ne olduğunu anlama uğraşısı idi. İslâm düşünce tarihini belirleyen temel sorunun, Allah'ın insanı hidayete ulaştırmak üzere gönderdiği kitaptaki sözlerden muradının ne olduğunun araştırılması sorunu olarak belirleyebiliriz. Dolayısıyla tefsir faaliyetinin asıl gayesi, Allah'ın bize hitabındaki kapalı olma ihtimali bulunan sözlerideşerek, bununla ne kastettiğini anlamaya ve bir sonuca varmaya çalışan bir hareket noktasından başlamıştır. Bu amaç, zaman içinde belirli bir disiplin altına alınmış ve tefsir çalışmaları yoğunluk kazanmıştır.

Tarihte Kur'an'a biçilen rol daima farklı olduğu için, O'nun yorumlanması da buna paralel olarak farklılık arz etmiştir. Mesela, bazıları Kur'an'ın yeni formlarla tarihe yeniden hayat verici müdahalesini yapabileceğini söylerler. Bunlar, Kur'an'ın, her tarih, toplum ve coğrafyadaki tüm insanlara yönelik değişmez hayat ilkeleri sunduğunu, bu ilkelerin insanlığın bütün ihtiyaçlarını karşılayacak kapasitede olduğunu belirtirler.

Diğer yandan Kur'an'ın hayata müdahil kılınması için, O'nun tek başına ele alınması gerektiği anlayışıdır. Buna göre sadece Kur'an, İslâm'a kaynaklık etmesi için yeterli görülmektedir. Kur'an'ı, hadis ile birlikte Gelenekten de kurtarmaya çalışan bu anlayış, Avrupa'da reformasyon ile başlayan ve aydınlanma ile devam eden çağın Kutsal Kitap anlayışına oldukça uygundur.¹

Kur'an'ı anlama yönünde gösterilen samimî gayretlere rağmen, birtakım engeller hep var olagelmıştır. Bu engeller aşılmadan Kur'an'ı sağlıklı bir şekilde anlamak ve pratiğe yansıtmak mümkün görünmemektedir. Kur'an'ı anlama

¹ Paçacı, Mehmet, *Kur'an'ın Neliğine Dair*, s. 14, 16. (Henüz yayınlanmamış makale)

hususunda, Müslümanların önünde duran bu engellerin bazıları şunlardır:

“Kur’an anlaşılabilir” düşüncesi: Genelde geniş halk yığınlarını etkileyen, özellikle de Batını yorum taraftarlarının ağırlıkla dillendirdikleri bu yaygın anlayışa göre Kur’an, deyim yerindeyse, insan-üstü bir kitaptır. İnsan, onun binbir manaya gelen sözlerini anlama konusunda acizdir. Kur’an’ı gizemli bir hava içine iten bu anlayış, O’nu erişilmez bir konuma yükseltir. Halk yığınları, bu nedenle onu evlerinde hürmeten bulundurlar. Anlamak için değil, teberruken okurlar ve yaşamlarında ona gereği gibi yer vermezler.

“Hz. Peygamber’in beşer-üstülüğü” anlayışı: Buna göre, Hz. Peygamber (s.a.s.), olağanüstü özellikleri olan neredeyse beşer üstü bir varlıktır. Buna göre, bir Müslümanın O’nu örnek alması çok güçtür, hatta imkansızdır; buna gücü yetmez. Bu anlayış, Peygamber’in -Kur’an’ın açık beyanına rağmen- O’nun “örneklik”¹ özelliğini izale eder. Böylece, Kur’an’ın beşer ve rasul olarak tarif ettiği Peygamber², insanların gözünde insanüstü bir varlığa dönüşmüştür.

“İnsanların kınamasından çekinme”: Kur’an’ı gereği gibi anlayamamanın önündeki bir diğer engel de, “Ne derler?” korkusundan kurtulamamak ve ulema otoritesini aşamamaktır. Bu, temelde insanların levminden çekinme hastalığıdır. Hâlbuki Kur’an anlaşılabilir istemektedir ve onu okuyan, ondan anladığını pratize etme arzusundadır. Kişi, onu anladığından emin olduktan sonra, hiçbir dış etken onu doğru bildiği yoldan çevirmemelidir. Ancak, insanların imalı, alayıcı sözleri, onu çoğunlukla bildiği yoldan döndürmeye kâfi gelmektedir. Bu engel aşılmadıkça Kur’an’ın doğru anlaşılması elbette mümkün olmayacaktır. Kendilerini daha baştan, Kur’an’ın bazı emirlerini yerine getirme konusunda kilitleyen insanlar, sonuçta kendilerini tavizkâr olmak zorunda hissedeceklerdir.

“Görecelilik sorunu”: Bu anlayışa göre, Kur’an’ın metni, Kur’an’ın kendisi değildir. Kur’an, söz olarak inmiştir, sözlü anlatılmış ve sözlü yaşanmıştır. Kur’an’ın yazıya geçirilmesi ve Mushaf haline dönüşmesi, onun yaşanmasından sonra olduğu için, Kur’an’ı anlama sorununun çözümü, onu alıp okumak değil, onun, indiği çağda

¹ Ahzab 33/21.

² Hud 11/27; İbrahim 14/11; İsra 17/94; Kehf 18/110.

nasıl anlaşıldığını ve yaşama geçirildiğini öğrenmektir. Diğer kutsal metinler gibi, Kur'an da, indiği çağın özellikleri, Arap kavminin hususiyetleri, o dönemin adet ve gelenekleri vs. bilinmeden anlaşılabilir. Kısaca Kur'an, göreceli bir kitaptır. O halde, sadece metinden yola çıkarak, Kur'an'ı anlama uğraşısı yetersiz bir çabadır.

“Kastın tahlili”: Buna göre, sözü konuşanın ne söylediğine değil, kastına bakılmalıdır. Ancak böylece o sözdeki mesajı doğru olarak yakalamak mümkündür. Ancak anlamı yakalamak için mütekellimin kastını arama çabası da her zaman sonuca götürücü değildir. Zira kasıt, kastedenden başkasının mutlak manada künhüne vakıf olamayacağı bir hususiyettir.

“Geleneğin ve kültürün öncelenmesi”: Bu anlayışta gelenek çağların içinden süzülerek bugüne ulaşmış ve böylece test edilmiş doğruların temsilcisidir. Gelenek kutsal tecrübenin ifadesidir ve Kur'an'ı doğru bir biçimde anlamının vazgeçilmez yoludur. Bu anlayış, dikkat edilirse özde Kur'an ile çelişir. Zira Kur'an'da yer alan “ataların dininin sorgulanması”¹ buyruğuna ters düşer. Oysa Kur'an, tahkiki önceler ve bunu bizzat insanın da yapmasını emreder. Bilinmektedir ki, İslâm, ondört asırlık tarihinde, pek çok farklı kültürle karşılaşmış ve aralarında etkileşim olmuştur. Bu etkileşimin sonucunda, İslâm'ın arı-duru bir şekilde anlaşılması zorlaşmış ve geniş halk yığınları, kendilerine miras olarak kalan bütün gelenek ve kültürleri saf İslâm olarak görmüş ve böyle değerlendirmişlerdir. Sonuçta, öncelenen gelenek ve kültür, İslâm'ın yerini almış, örf ve adetler, dini pratikler olarak algılanmıştır.

“Uzlaşma talepleri”: Özellikle sivil toplumculuk olarak bilinen bu anlayışta, İslâm, iktidarı paylaşmaya cevaz veren bir din olarak algılanmakta ve Kur'an'ın hukuki ve siyasal ayetleri bu çerçevede içinde anlamlandırılmaktadır. Bu anlayış, İslâm'ın sosyal taleplerinden vazgeçme anlamına geldiği için, Kur'an'ın ruhuna ve Rasulullah (s.a.s)'in sünnetine uymamaktadır.

Belki de yukarıda dile getirdiğimiz bu engellerin tamamını kapsayıcı asıl engel, cehaletin, bilgisizliğin, ilgisizliğin sebep olduğu İslâm'ı tanıyamama, onu anlayamama ve dinin hayattan tecrit edilmesidir. Cehaletin hakim olduğu bir toplumda dinin gerçek boyutlarıyla kavranamayacağı aşikardır. Böyle bir toplumda,

¹ Maide 5/104; A'raf 7/28; Yunus 10/78; Enbiya 21/53.

her alanda olduğu gibi dini kavramlar da gereği gibi anlaşılamamakta ve saptırılmaktadır.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI

Klasik Tefsir usulüyle, İslam düşüncesinin kelimeler, fıkıh, hadis, tarih, mantık, felsefe vb. diğer disiplinlerine başvurulmadan Kur'an'ın tam manasıyla anlaşılmasını beklemek yanlış olur. Zira Tefsir Usulü'nün bu alanlarla ihmal edilemez ölçüde müşterek noktalarının bulunduğu ve bugün inşa edilecek bir usulün, bu disiplinlerin kazanımlarıyla geliştirilmesi ve bilhassa dil felsefesine ilişkin zengin mirastan bu sahada yararlanılması gerekmektedir. Bu nedenle mevcut ilkeleri buldukları yerlerden alıp kapsayıcı bir usul dairesinde işlemek, bu sahada bazı müspet gelişmelerin başlayabilmesi için atılması gereken önemli adımlardır.

Kur'an'ı anlamamanın sosyo-psikolojik unsurlarının bütün boyutlarıyla ortaya konması, O'nu anlama ve yorumlama faaliyetinin sıhhati açısından kaçınılmazdır. Bu eylem, öznenin kendisinin farkına varması kadar, anlamaya çalıştığı metnin de farkında olmasını gerektirir. Dolayısıyla Kur'an hermeneutiği, sadece Kur'an'a yönelik bir çabayı değil, aynı zamanda Kur'an'dan hareketle içinde yaşadığımız mevcut dünyaya yönelik bir çabayı da içine alır. Günümüz Müslümanlarının Kur'an'dan hareketle dünyayı anlama çabası, bir hermeneutik daireyi kurma çabasıdır ve bu uğraşı, bizler için hayati önemi haizdir. Çünkü dilsel bir metin olan Kur'an'ı anlama faaliyeti, öncelikle Kur'an ayetlerinin ilk muhatapları için geçerli olan anlamının tespit edilmesini zorunlu kılar. Bu ilk anlam tayin ve tespit edilmediği sürece, inzal sonrası dönemlerde ortaya çıkan ve Kur'an'da yer almayan meseleleri O'ndan hareketle çözümlenemeyen olmayacaktır. Aksi durumda Kur'an'ın söylemediği ve söylemek de istemediği birçok düşünce ve görüşün, haksız yere kendisine fatura edildiği bir metin halini alacaktır.

Kur'an'ı anlamlandırmak anlama işinden daha zordur. Hatta Müslüman olmayan, ama yeteri kadar Arapça'yı ve İslam tarihini bilen kimse bir ölçüde Kur'an'ı anlayabilir. Lakin Kur'an'ı anlamlandırmak, anlama işinden ayrıdır ve çok zor bir iştir. Bir başka ifade ile Kur'an'ı anlamlandırmak demek, O'nu özellikle

“Müslümanım” diyenlerin hayatlarının bütün yönlerine rehber edinmeleri demektir. Bu yüzden İslam tarihi boyunca Kur’an’ı anlamak fazlaca zor bir iş olmamış ama Kur’an’ı anlamlandırmanın zorluğu tarih boyunca hep kendini hissettirmiştir.

Kur’an’ı anlama ve onu anlamlandırma yani maksatlarını ortaya çıkarmaya yönelik tavrın nasıl olması gerektiği hususu, son asırlarda İslâm âlimlerinin üzerinde hararetle durdukları önemli bir konudur. Çünkü içinde yaşanan çağın ürettiği problemlerin çözümü, evrensel ilkelerin yer aldığı son ilâhî mesajın tarihe müdahil kılınmasıyla gerçekleşebilecektir. Bu neticenin alınmasını kolaylaştırabilecek bazı temel adımlara işaret etmek istiyoruz.

Günümüze gelinceye kadar Kur’an’ı Kerim, farklı yöntemler kullanılarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bugün için de var olan farklı anlama yöntemleri mutlaka kullanılmalıdır. Zira Kur’an, farklı yöntemlerin testine dayanıklı bir kitaptır ve bugüne kadar da her türlü testten başarıyla geçmiş bir kelâmdır. Bu bağlamda bir ayeti tek anlamla sınırlandırma yani indiği andaki lâfzî/literal manasıyla dondurma anlayışı hatalıdır. Böyle bir anlayış, Kur’an’ın evrenselliğine ters düştüğü gibi, O’nu, bir müfessirin yorumuna hapsetme/mahkûm etme sonucuna götürür.

Kur’an, ayet ve sureleri ile bir bütün oluşturmaktadır. Dolayısıyla O’nun bazısı, diğer bazılarının açıklamalarını içerir. Yani Kur’an, kendi kendisini tefsir eden bir kitaptır. Kur’an’da aynı konuyla ilgili ayetlerin tamamı, bütüncül bir yaklaşımla tefsir edilmeli ve ancak bundan sonra bir sonuca varılmalıdır. Ayetlerin siyak ve sibakını, sadece sure içindeki pasajları dikkate alarak açıklamak da her zaman tutarlı sonuçlar vermeyebilir. Bu durumda surelerin, kendi başlarına birer anlam dünyası oluşturdukları, sureler arası bu bütünlüğün de göz önünde tutularak tefsir yapılması tercih edilmelidir.

Kur’an-ı Kerim, kevnî ayetlerle, sosyal gerçeklerle, tarihi malûmatlarla, kısaca hayatla yorumlamak gerekir. Nitekim bu yöntem, Kur’an’ın emridir. Kur’an, bunu “hikmet” olarak tarif eder ve hikmetli insanlara büyük bir hayır verildiğini beyan eder.¹ Kur’an’ı hikmetle tefsir etmek, en üst düzeyde yapılacak tefsir olacaktır.

Kur’an’ın literal anlamına uygun düşmeyen batınî yorum reddedilmelidir.

¹ Bakara 2/269.

Kur'an, muhkem ve müteşabihlerden oluşur. Muhkem ayetlerin lâfzı da manası da açıktır; anlaşılabilir. Müteşabih olanların lâfzı açık, manası mübhemdir. Ancak müteşabihlerle Allah'ın neyi murat ettiği hususu, Kur'an'ın bütüncül tefsiri yapıldığı takdirde, ancak çözüme kavuşabilecek bir durumdur.

Kur'an, Allah'ın rızasını kastederek okunmalıdır. Onu doğru olarak anlamak ve anlamlandırmak okuyucunun asıl gayesi olmalıdır. Bunun önüne hiçbir maddî ya da manevî engel geçmemelidir.

Elbette tarih boyunca tüm müfessirlerin asıl gayesi, O'nu gereği gibi anlamak ve ifade etmek istediği maksatlarını ortaya koymak olmuştur. Ancak tüm bu çalışmalar, belli oranlarda hatadan kendini kurtaramamıştır. Tezimizde, hatalı yoruma sebep olan hususlar üzerinde durarak, bunların giderilmesi ya da asgarîye indirilmesinin imkânını tartışacağız. Görünen o ki, samimî yaklaşımların, hatadan büyük oranda uzak kaldığı ve Kur'an'ın gerçek yorumunu en üst seviyede sağladığı anlaşılmaktadır.

C. ARAŞTIRMANIN METODU

Kur'an-ı Kerim'in tarih boyunca edebi, filolojik, gramatik, hukuki, felsefî, kelimî, tasavvufî, içtimai yönlerden, ayrıca pozitif ilimler açısından da çok çeşitli, bazen birbirine zıt yorumları yapılmıştır. Bu bilim dallarında yapılan yorumlar kimi nesnelci, objektif, rasyonel ve tarafsız bir yaklaşım, kimi izafiyetçi ve liberalist, bazen vurdumduymaz bir yaklaşım tarzıyla ele alınmıştır. Elbette ki bunlar içinde Kur'an'ın doğru yorumunu yansıtanlar olduğu gibi, eksik ve zararlı olanları da vardır. İlgili alanları ile yaklaşım tarzları göz önüne alındığında, ortaya anlaşılması, istifade edilmesi veya ayıklanması gereken büyük bir malzeme yığını çıkacaktır. Bu araştırmanın, cüz'î konulara indirgenmesi durumunda, çok daha geniş bir ekip çalışmasına ihtiyaç duyulacağı kesindir.

Bu yorumlamalarda Kur'ân temel olarak bir dil nesnesi gibi görülmüş ve dilbilimsel araştırmalara konu edilmiştir. Kur'ân'ın âyetleri ve kelimeleri, gramerin konusu olarak lügat, nahiv, sarf, iştikak ve belagat yönlerinden ele alınmıştır. Ayrıca Kur'ân, teoloji, ahlâk, siyaset ve hukuk gibi normatif alanlarda da İslâm geleneğinin

metinsel kaynağı olmuştur. İslâm geleneği insan hayatının bu alanlarında Kur'ân kaynaklı normlar/kurallar üretmiş ve bu hükümleri hayata geçirmiştir. Bu yapılırken Kur'ân, bir metinsel kaynaktan hüküm üretmenin kurallarıyla ele alınmış ve yorumlanmıştır. Buna göre Kur'ân, İslâm disiplinlerinde hem bir bakıma tarihsel söz ve hem de tarihsel bağlamından bağımsızlaşmış bir söylem ve metin olarak ele alınıp değerlendirilmiştir.

Tefsir ilmi, Kur'ân metnini anlamayı ve açıklamayı hedefler. Bu amacın yerine getirilmesinde, temel olarak iki alanda çalışmaya ağırlık verildiği söylenebilir. Bunlardan birisi Kur'ân'ın dil yönü, diğeri ise tarih açısından incelenmesidir. Ulumü'l-Kur'an'ın alt konu başlıkları gözden geçirildiğinde bunların temel ilgisinin söz konusu iki belli başlı alan çerçevesinde öbekelediği görülecektir. Nitekim, Kur'ân'ın iç düzeni ve okunuş biçimlerini ele alan kitabet, tecvid ve kıraat gibi konuları bir kenara bırakacak olursak, Ulum-u l-Kur'ân'ın geri kalan konuları, temel olarak bu iki ana konudan oluşmuştur.

Biz de bu tezimizde Kur'an'ın temel amaçlarını tespitte, O'nun dil yönüne ve tarihi özelliğine ağırlıklı olarak yer vereceğiz. Kur'an'ın temel amaçlarının tespitinde, yorumun en sağlıklı olması için bu iki alanın temel alınması gerektiğine inanıyoruz. Böylece tefsirdeki yanlışlıkların ve saptırmaların, Kur'an'ı temel amacından uzaklaştırmaya yönelik adımlar olduğunu ortaya koymak istiyoruz.

Tefsir Usulü konuları, genelde olması gereken konu başlıklarını ihtiva etmekte ise de, parçacı yaklaşımlar, usul konularının Kur'an'ı yeteri kadar anlamaya götüremediğini ortaya koymaktadır. Oysa usul, maksada ulaşmaya bir anahtar görevini icra etmelidir. Biz de temel usul konularından birkaçını ele alarak, Kur'an'ın genel amacını tespitte, bunların ne derecede başarılı olduğuna işaret edeceğiz.

Zaman içinde yeni buluş ve yöntemlerin ortaya çıkmasıyla Kur'an'a yönelişlerde de bu değişik okuma yöntemlerini görmekteyiz. Kur'an'ın amacını tespitte, gerek önceki, gerekse yeni dönem bakış açılarına yer vererek bunları tanıtmaya çalışacağız. Örneğin, filolojik çalışmalar, orijinalliğini her zaman korumaktadır. Yeni dönem tefsir çalışmalarının bir çeşidi olan Konulu Tefsir ise,

Kur'an'ı anlamaya yönelik önemli katkılar sağlamaktadır. Siyak-sibak bütünlüğü, semantik tahliller ve diğer önemli disiplinlerin Kur'an'ı anlamaya sunduğu katkıları ele alacağız.

D. BAŞVURULAN KAYNAKLARIN ANALİZİ

Kur'an-ı Kerim'in, çağın tüm ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte olduğunda Müslümanların kuşkusu yoktur. Ancak Kur'an'daki ayet sayısı sınırlı olmakla beraber, yaşadığımız olay ve olgular sonsuzdur. Dolayısıyla sınırlı sayıdaki hükmün, sınırsız olaylara karşı bir cevaba dönüştürülmesi, son derece zordur. Bu zorluğu ilk dönem İslam âlimleri aşabilmiştir diyebiliriz. Ancak sonraki dönemlere gelindikçe, İslam dünyası büyük bir duraksama ve hatta gerileme dönemine girmiştir. Zira gelişen olaylara karşı İslam toplumu, Kur'an'ı asra müdahil kılamamışlar ve kendilerini yenileyememişlerdir.

Kur'an'ın ağırlıklı olarak bir hukuki metin gibi algılandığı ve diğer alanların gereği gibi değerlendirilemediği, İslam âlimlerinin genel kanaatidir. Oysa Kur'an, bütün bölümleriyle birbirinden ayrılmaz derecede iç içe geçmiş vaziyettedir. Fıkıh ilminin Kur'an üzerindeki bu etkisi, "Makasidu's-Şeria/Hukukun temel maksatları adı altında kıymetli eserler vücuda getirmiştir.

Çalışmamızda, fıkhıta ortaya konan bu metottan hareketle, Kur'an'ın geneline teşmil etmeye çalıştık. Bunun için de Kur'an'ın anlaşılması üzerinde durduk. Mevcut bütün Tefsir ve Tefsir Usulü eserleri müracaat kaynaklarımızın başında yer almıştır.

Kur'an'ın doğru anlaşılmasının ilk adımını oluşturan dil çalışmaları alanındaki eserler ve sözlükler, sürekli olarak müracaat ettiğimiz kaynakları oluşturmuştur.

Fıkıh Usulünde te'lif edilen makasid çerçevesindeki temel eserler, Kur'an'ın temel amaçlarını tespitinde son derece önemlidir. Bu eserlerde, Kur'an'ın hukuki yönüne uygulanan metodun ortaya koyduğu bakış açısı, hayatın değişen boyutunu daima canlı tutmuştur.

Tefsir geleneğimizin asırlar boyunca ürettiği çok zengin literatürü, her tefsir araştırmacısı gibi bizim için de önemli bir malzeme olmuştur. Klasik tefsirlerden et-Taberi'nin "*Camiu'l-Beyan*"ı, İbn Kesir'in "*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*"i, Fahreddin

er-Razi'nin "*Mefatihü'l-Gayb*"ı, Ebussud'un "*İrşad*"ı, Alusi'nin "*Ruhu'l-Meani*"si, Şevkani'nin "*Fethü'l-Kadir*"i, ahkâm tefsirlerinden İmam Şafii'nin, İbn Arabî'nin, Cassas'ın eserleri ve diğer birçok tefsir kitapları temel müracaat eserleri olmuştur. Tefsir Usulü alanında yazılmış eski dönem eserlerden ez-Zerkeşi'nin "*el-Burhan*"ı, es-Suyuti'nin "*el-İtkan*"ı, çağdaş dönem yazarlarından olan ez-Zerkani'nin "*Menahil*"i, ez-Zehebi'nin "*et-Tefsir ve'l-Müfessirun*"u, Cerrahoğlu'nun "*Tefsir Usulü*" ve diğer çağdaş yazarların Tefsir Usulü'ne dair eserleri başvuru kaynaklarımız olmuştur. Müslümanların haklı bir gururu olan dil çalışmalarında ortaya koydukları kıymetli eserlerinden İbn Manzur'un "*Lisanu'l-Arab*"ı başta olmak üzere Cevheri'nin "*es-Sıhah*"ı, Firuzabadi'nin "*Kamus*"u ve Zebidi'nin "*Tacu'l-Arus*"u önemli bir müracaat kaynağımız olmuştur. Fıkıh usulünde kıymetli eserlerden olan Şafii'nin "*er-Risale*"si, Gazali'nin "*el-Mustasfa*"sı, Şatıbi'nin "*el-Muvafakat*"ı, İbn Hazm'ın "*el-İhkam*"ı ve diğer çağdaş usulcülerin eserleri önemli kaynaklarımızdan bazılarıdır.

Çağdaş anlama metotlarını incelediğimiz bölümlerde batılı yazarlardan Gadamer, Julien Freund, John Iyons'un ve Türk yazarlardan Doğan Özlem, Özcan Başkan, Erol Göka, Orhan Hançerlioğlu ve Besim Atalay gibi yazarların eserlerine müracaat ettik.

Kur'an'ın çağdaş yorumunun önde gelenlerinden Fazlar Rahman ve diğer yazarlar ile, ülkemizde bu alanda yoğun mesai harcayan akademisyenlerin eserlerine, sempozyum ve panellerdeki sunumlarına yer verdik.

Makasıd konusunda önemli bir rol üstlenmiş olan el-Gazali'nin, Kur'an yorumlarına dair metodu ve O'nun konularına göre tasnif edilmesine yer verdik. Özellikle Gazali'nin "*Cevahiru'l-Kur'an*"ı, istifade ettiğimiz diğer önemli bir kaynak olmuştur.

E. KONUNUN SUNULMASI

Tezimizin konusu ile ilgili olarak sunduğumuz teknik bilgilerin yer aldığı bu giriş bölümünün dışında, üç ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci Bölümde, Mahiyet ve muhteva bakımından Kur'an-ı Kerim'in

tanıtımını yaparak O'nun belli başlı bazı özelliklerine işaret ettik. Bu bağlamda Kur'an'ın yorumlanması gereken bir kitap olduğu, yorum farklarının nedenleri, ifade ve üslup özellikleri üzerinde durduk. Sözlü gelen Kur'an'ın, yazılı bir metinden farklarına ve bunun yorumsamada sebep olduğu farklılıklara işaret ettik. Kur'an ifadelerindeki anlam zenginliklerine, teşbihi dilin kullanım şekillerine ve bu özelliklerin neden olduğu yorum farklarına değindik. Bir metnin anlaşılmasında geliştirilen anlama metotlarını örnekledik. Arap lisanı ile nazil olan Kur'an dilinin ne anlama geldiği ve O'nu anlamak için dilin vazgeçilemez bir unsur olduğu hususunu inceledik. Çağdaş anlama metotlarından Yorumbilim ve Anlambilim'in, Kur'an yorumunda ne tür katkılar sağlayabileceği konusunu irdelemeye çalıştık.

İkinci Bölüm, beş başlık altında olup, tez çalışmamızın temelini oluşturmaktadır. Bu bölümde, tefsir ile alakalı istilahlara yer vererek, bir müfessir için gerekli alt yapının sınırlarına işaret ettik. Tefsir faaliyetinde dikkat edilmesi gerektiğine inandığımız üç önemli hususa; zahiri-batını yorum, siyak-sibak bütünlüğü ve konulu tefsire dikkatleri çektik. Ulumu'l-Kur'an disiplinlerinin genel olarak dil ve tarih ağırlıklı konulardan oluştuğu gerçeğinden hareketle, -aynı zamanda tefsir tarihinin de ilk örneklerini oluşturan- filolojik tefsirlerin önemine işaret ettik. Kur'an yorumunda tarihsel bağlantının kurulmasının gerekliliğini ortaya koymak için önemli gördüğümüz üç disipline –Mekkî-Medenî, Esbab-ı Nüzul ve Nasih-Mensuh- yer verdik.

Kur'an'ın temel amaçlarının tespitinin olasılığı üzerinde durarak, O'nun temel ilkelerinin ortaya konmasının tefsirde zorunlu bir faaliyet olduğunu belirttik. Bu faaliyetten sonuç çıkarabilmek için, Kur'an'da değinilen konuların hiyerarşik tasnifinin yapılması gerektiğini ifade ettik. Böyle bir tasnifin önemli bir örneğini gerçekleştiren Gazali'nin "Cevahiru'l-Kur'an" adlı eseri üzerinde durduk. Fıkıhta gerçekleştirilen "makasidu's-şeria"nın, Kur'an'ın geneli için yapılabileceğini belirttik. Böylece Kur'an'dan külli kaidelerin çıkarılabileceğini, bu temel ilkelerin evrensel olduğunu, cüzi hükümlerin zaman içinde temel amaçlar doğrultusunda yorumlanarak yeni uygulama çeşitleri kazanabileceğini incelemeye çalıştık. Kelamcıların, Fakihlerin ve Mutasavvıfların Kur'an'a yaklaşımlarında takip ettikleri anlama metodolojileri üzerinde durarak, Kur'an'ın temel amaçlarını tespitite bu

metodolojilerin ne derece başarılı olduklarını irdeledik.

Tarihselci bakış açısının, Kur'an'ın temel amaçlarını ve ilkelerini tespitinde ne tür katkısı sağlayabileceğini ortaya koymak için bu alanın iki önemli siması, Arkoun ve Fazlur Rahman'ın tarihselci yorumlarına yer verdik.

Tezimizin **Üçüncü Bölümünde**, Kur'an'ın insanlığa sunduğu ilkelerin günümüz için uygulanabilirliğinin imkanı üzerinde durduk. Kur'an'ın evrenselliği, tarihsel yorumu, değişken ve sabit hükümleri incelemeye çalıştık. Kur'an yorumunda sınırsız bir serbestliğin olmadığını ve olamayacağını, böyle bir zorlamanın veya kural tanımazlığın, Kur'an'a yapılabilecek en büyük kötülük olacağını belirttik.

Kaynaklara atıf yaparken ilk defa kullanılan kaynağın müellifinin ismini ve sırasıyla eserinin adını, basıldığı matbaayı, baskı sayısını, basım yerini ve tarihini belirttik. Daha sonra aynı müellife ve eserine yaptığımız atıflarda, müellifin meşhur olan ad, lakap veya künyesini zikrettik. Eser adını ise *a.g.e* şeklinde kısaltarak belirttik.

I. BÖLÜM

KUR'AN-I KERİM VE ANLAMA METODLARI

A. İLAHİ BİR MESAJ OLARAK KUR'AN-I KERİM

“Kur'an nedir?” sorusuna kısaca, Allah'ın Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gönderdiği vahyi ihtiva eden mukaddes bir kitap olarak tanımlamak mümkündür.¹ Kur'an'ın çeşitli yönleri ve özellikleri dikkate alınarak birbirinden farklı tarifleri yapılmıştır. Bu yüzden kelimcilerin, fakihlerin, mutasavvıfların ve filozofların tanımları birbirinden farklı olmuştur.² Cumhuriyetin kabul ettiği tanım ise şöyledir: “Hz. Peygamber'e vahy yoluyla indirilen, Mushaf'larda yazılı, tevatürle nakledilen, tilavetiyle ibadet edilen, muciz kelim-i İlahidir.”³

Kur'an'ı Kerim'in kendisine özgü bir yapısı ve üslubu mevcuttur. Lafızlarının seçilişi, dizilişi ve ifade edilişi; belli ve seçilmiş lafızlarla kavramların aktarılışı ve bu kavramlarla insanların bilgilendirilişi biçimi gibi hususlar, Kur'an'ın eşsizliğini, farklı bir kitap olduğunu ortaya koyar. Çünkü o kaynağı itibarıyla Allah'ın sözüdür ve her yönüyle mükemmellik taşır. Sübutunun kati'liğinde yani tevatüren bize kadar ulaşmasında asla şüphe yoktur. Ancak bazı lafızların delaleti konusunda kesinlik, sübutundaki kesinlik kadar açık ve net değildir. Bu nedenle İslam hukukçuları lafızlara ait delaletin katiliğinden ve zanniliğinden söz etmişler ve Kur'an'ın lafızları ile taşınan kavramlara ait muhtevayı, “delalet-i kat'i” ve “delaleti zanni” olarak ikiye ayırmışlardır.⁴

Bu yapısı ve üslubundan dolayıdır ki, insanın kavramları alış biçimi ve alış

¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (T.D.V.Y.), V. Baskı, Ankara 1985, s. 34.

² ez-Zerkani, Muhammed Abdulazim, *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır ts., I/15-21; Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li Diraseti'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü's-Sünne, Mısır 1992 (1412h), s. 20-21.

³ ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, I/19.

⁴ Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 17.

gücü bir değildir. Aynı şekilde insanın yapısı, olaya bakış açısı ve kişisel eğilimleri de kavramları anlama ve aktarmada etkin rol oynamaktadır. Bu sebeplerle Kur'an lafızlarındaki muhtevanın algılanması, anlaşılması ve aktarılmasında zorluklar bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bu, insandan kaynaklandığı kadar, Kur'an'ın yapısından da daha açık ifade ile dilin yapısından kaynaklanmaktadır. Bunun içindir ki, Allah, Peygamberine mesajını ulaştırma (tebliğ) görevinin yanında o mesajların içeriğini açıklama görevini de yüklemiştir.¹ Hz. Peygamber (s.a.s.) de, Hz. Aişe (r.anha)'nin ifadesiyle "Cebrail'in kendisine öğrettiği sayılabilecek kadar ayetleri tefsir etmiş, bunların haricindeki ayetleri ise yorumlamamıştır."² Hz. Peygamber (s.a.s.)'e "Teybin" görevinin verilmiş olması, O'nun böyle bir vazife ile sorumlu olduğunu göstermektedir. Elbette Hz. Peygamber (s.a.s.)'in tebyininde fonksiyonel bir üstünlük ve ayrıcalık vardır. Bu üstünlüğün bir sonucu da yaptığı yorumların dini bakımdan bağlayıcı olmasıdır. Çünkü tebliğ görevinin zorunluluğu doğal olarak "teybin" görevini de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla birini kabul edip diğerini kabul etmemek imani bakımdan ciddi bir yanlışlık olur.³

Bu durumda Peygamber'in görevi, sadece mesajı almak ve onun içeriğini öğrenmek değil, aynı zamanda onu aktarmak ve insanlara tebliğ etmektir. Zira yalnızca mesajı almak ve onun içeriğini öğrenmek, "nübüvvet" aşamasının ötesine geçemez. Halbuki Nebi'yi Rasul (elçi) yapan, alınan mesajın başkalarına aktarılması (tebliğ edilmesi) dir.⁴ Bu iki yön, Kur'an'ın hem tarihsel hem de tarih üstü özelliğini vurgulamaktadır.

1. Kur'an'ı Kerim'in Temel Özellikleri

Bir kitabın üstünlüğü, kıymeti ve benzerlerinden ayırıcı nitelikleri çeşitli bakımlardan değerlendirmeye tabi tutulabilir. Her insan, kendi zihinsel standartlarına

¹ Nahl 16/44; İbrahim 14/4.

² et-Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1984 (1405h), I/37.

³ el-Beydavi, Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (*Kitab Mecmuatün mine't-Tefasir içinde*), I. Baskı, el-Matbaatu'l-Amire, Beyrut 1319h., III/508–509.

⁴ Konu ile ilgili diğer ayetler için bkz. Maide 5/67; En'am 6/19; İbrahim 14/82; Al-i İmran 3/20.

uygun, okunduğunda anlaşılması kolay, geniş bir ufuk sunan, hayatın tüm yönlerini kuşatıcı ve büyük medeniyetlerin doğmasına kapı aralayacak nitelikte bir kitabın değerli olduğunu kabul eder. Kur'an-ı Kerim için de yukarıda belirtilen özellikler aynen geçerli olsa da, asıl O'nu üstün kılan husus, neş'et ettiği kaynağı, yani ilahi oluşudur.¹ Kur'an da önceki vahiyler gibidir ve Allah'ın son elçisi Hz. Muhammed'e gönderilen son ilahi kitaptır. Kur'an'ın bu özelliği, hassaten ciddiye alınması ve üzerinde durulması gereken en önemli yönüdür.

Kur'an'ın muhatabı, yeryüzündeki sayısız canlı içinde bir tür olan insandır. O, insanı felaha veya helake götüren hayat tarzlarını anlatır.² O da diğer canlılar gibi kendi türünden doğar, büyür ve nihayet ölür. Doğumu ile ölümü arasında geçen süre içinde, bütün insanlara yürüyebilecekleri iki yol ve bu iki yolda yürüme iradesi verilmiştir. Allah, insana; ahirete giden doğru yolu tanıtmak, heva ve hevesten kaynaklanan, sonu ilahi azap olan yollardan sakındırmak için seçmiş olduğu elçisi aracılığıyla Kur'an'ı göndermiştir. İnsanlar da, ya Kur'an'ın rehberliğindeki yolu seçer, onun mesajına kulak verir, onu anlayıp ona uymaya çalışırlar, ya da onun dışındaki batıl yollara saparlar.

Kur'an mesajının insanlara iletilmesi sorumluluğu Allah Rasulüne verilmiştir. Ondan sonra da aynı sorumluluk misyonu, onun yolundan giden İslam ümmetine verilmiştir. Dolayısıyla iyi ve kötü mücadelesi, ilk insandan beri var olduğu gibi, kıyametin sonuna kadar da devam edecektir. Burada hakkın doğru bir şekilde insanlara ulaştırılması ve ondan sapmanın olmaması gibi son derece önemli bir vazife, kendini bu işin sorumluluğunda gören herkesi yakından ilgilendirmektedir.³

Bu araştırmamızda Kur'an'ı Kerim'in bütün özellikleri bizim için üzerinde durulması ve incelenmesi gereken hususlardır. Ancak çok geniş bir saha oluşturan bütün bu özellikleri incelemek, araştırmamızın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle

¹ Draz, Muhammed Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (Terc. Salih Akdemir), Mim Yayınları, Emek Matbaası 1983, s. 115.

² Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Ter. Heyet: Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş), II. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, I/19.

³ Irving, T. Ballantine-Khurshid Ahmad-M. Manazir Ahsan, *Kur'an Temel İlkeler* (Haz. Cemil Polat), I. Basım, İlke Yayınları, İstanbul 1992, s.13-14

Kur'an'ın temel amaçlarını göz önünde bulundurarak onun, yukarıda tanımını verirken İslam alimlerinin çoğu tarafından kabul edilen özelliklerine yer vermek istiyoruz.¹

a. Kur'an-ı Kerim, Allah Kelamıdır.

Kur'an'ın menşei, ilahidir ve hiçbir beşer müdahalesi söz konusu olmamıştır. Daha önce gönderilen Kitapların da kaynağının ilahi olmasında bir kuşku yoktur. Dolayısıyla Kur'an, Allah (c.c.)'in gönderdiği ilk kitap değildir. Daha önce de Kitaplar ve Peygamberler göndermiştir.² Gerek Mekke müşriklerine, gerekse ehl-i kitaba ve tüm insanlara yönelik hitaplarda, bu gerçek birçok defa ısrarla vurgulanmış ve son vahyi kabul etmede insanların tereddüde düşmelerinin gereksizliği dile getirilmiştir:

“Onlara Allah tarafından yanlarındaki kitabı doğrulayıcı bir peygamber gelince, daha önce kendilerine kitap verilenlerden bir kısmı, sanki gerçeği bilmiyorlarmış gibi Allah'ın kitabını arkalarına attılar.”³

Bir başka ayette Kur'an'ı dinleyen cinlerin, daha önceki ilahi kitaplar konusundaki bilgilerine ve şahitliklerine yer verilmiştir:

قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقِ مُسْتَقِيمٍ

“Ve dediler ki: -Ey kavmimiz, haberiniz olsun ki, biz Musa'dan sonra indirilmiş önündeki kitapları doğrulayıp gerçeği ve doğru yolu gösteren bir kitap dinledik.”⁴

Kur'an-ı Kerim, önceki ilahi kitaplarla bu şekilde bağlantısını kurduktan sonra kendisinin de ilahi olduğunu açıkça belirtmiş ve bu konuda ileri sürülebilecek tüm şüpheleri cevapsız bırakmamıştır.⁵

“Elif, Lâm, Râ. Bu Kur'an, âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış sonra da ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır ki: Allah'tan başkasına

¹ ez-Zerkani, *a.g.e.*, I/19. “Hz. Peygamber'e vahy yoluyla indirilen, Mushaflarda yazılı, tevatürle nakledilen, tilavetiyle ibadet edilen, muciz kelam-ı İlahidir.”

² Ahkaf 46/9.

³ Bakara 2/101. وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

⁴ Ahkaf 46/30. Diğer ayetler için bkz. Bakara 2/41, 89, 97; Nisa 4/47; Maide 5/48; En'am 6/92.

⁵ Kur'an'ın menşei hakkında ileri sürülen birtakım tereddütler ve bunların tenkidi için bkz. Draz, M. Abdullah, *a.e.*, s. 129-175.

kulluk etmeyin. Şüphesiz ben size onun tarafından gönderilmiş bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim.”¹

b. Kur’an-ı Kerim, Koruma Altına Alınmıştır.

Her şeyden önce Kur’an-ı Kerim, Allah kelimidir. Bu özelliği onun değerini belirtmesi için yeterli bir husustur. Nitekim Allah: “O, yüce bir kitaptır. Ne ardından, ne de önünden ona batıl şey ulaşmaz. O, Hakîm ve Hamîd olan Allah katından indirilmiştir.”² buyurur.

Hiz. Peygamber (s.a.s) de: “Kur’an’ın diğer kelimelere üstünlüğü, Allah’ın varlıklara karşı üstünlüğü gibidir.” buyurmuştur.³

Allah, son ilahi mesajın bizzat kendisi tarafından korunacağını belirtmiştir:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

“O zikri (Kur’an’ı)⁴ biz indirdik ve şüphesiz onu koruyacak da biziz.”⁵ İndirildiği günden beri, sahabenin gerek ezberleyerek gerekse yazıya geçirerek günümüze kadar ulaşmasında en önemli rolü oynadıkları bir gerçektir. Müslümanların, Kur’an’ın derlenmesinde, yazıya geçirilmesinde, ezberlenmesinde ve onu muhafaza etmede gösterdikleri olağanüstü gayret, her şeyin üzerindedir. Öyle ki, kıraat imamlarının, onun bir harfini ve bir kelimesini bile zayi etmeden farklı okuyuş tarzlarının hepsini tespit edip günümüze ulaştırmaları, Kur’an’a gösterilen yakın ilgiyi en güzel biçimde göstermektedir.

Kurtubi, Kur’an’ın Müslümanlar tarafından en güzel ve ciddi bir şekilde muhafaza edildiğine dair şu kıssayı nakleder:

Me’mun’un halife olduğu dönemde gösterişli bir kimse meclise girer. Konuşması, tavır ve davranışları son derece yerinde olan bu kişinin Yahudi olduğunu öğrenen Halife; “Müslüman ol ki seni de Müslümanların sahip olduğu haklardan istifade ettireyim” der. O kişi, Müslüman olacağını ama biraz mühlet vermesini ister

¹ Hud 11/1, 2. Diğer ayetler için bkz. Zuhruf 43/1-3; Furkan 25/6; Hakka 69/40-43; Tekvir 81/19-21.

² Fussilet, 41/41-42. وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

³ Ahmed b. Hanbel, 17174; Darimi, 606; Ebu Davud, 4594; Tirmizi, 2664; İbn Mace, 12. فضل القرآن على سائر الكلام، كفضل الله تعالى على خلقه

⁴ et-Taberi, İbn Cerir, a.g.e., XIV/7.

⁵ Hicr, 15/9.

ve ayrılıp gider. Bir yıl sonra Müslüman olarak tekrar halifenin huzuruna çıkar. Halife ona, Müslüman olmasının sebebini sorar. O da, bir yıl önce görüşükten sonra ayrıldığını, üç adet Tevrat kitabı yazdığını ve bu yazdıklarında eklemeler ve noksanlıklar yaptığını, havraya götürüp bunları sattığını, aynı şekilde İncil'i de yazdığını ve eksiltme ve fazlalaştırma yaptığını ama bunları satın alanların bu eksiklikleri ve fazlalıkları bilemediğini söyler. Aynı hatalı yazımı Kur'an için de yaptığını ve satışa çıkardığını, ancak bu üç nüshadaki eksikleri ve fazlalıkları Müslümanların hemen tespit ettiklerini ve hiç kimsenin bu kitapları satın almadıklarını belirtir. Bunun üzerine Kur'an'ın her türlü değişikliğe ve tahrife karşı koruma altında olduğuna kanaat getirdiğini, bunun üzerine Müslüman olmaya karar verdiğini belirtir.¹

Kurtubi'nin naklettiği bu rivayet, Kur'an'ın ilk nazil olmaya başladığı dönemden beri Müslümanlar tarafından ezberlenerek ve yazılarak büyük bir titizlikle muhafaza edildiğini ve bu hususta Müslümanların gayretinin her türlü takdirin üstünde olduğunu göstermektedir.

c. Kur'an-ı Kerim Şümüllü ve Mükemmel Bir Kitaptır.

Allah (c,c)'ın beyanıyla Kur'an her şeyi açıklayan bir kitaptır.² İnsan, gerek dini, gerekse dünyevi alanda ihtiyaç duyabileceği her şeyin karşılığını Kur'an'da bulabilir. Bunu açık nass yoluyla bulabileceği gibi, dinin temel ilkeleri (külli kaideler), sünnet, sahih kıyas, ulemanın icmaı ya da bir başka şekilde gerçekleştirebilir. İster toplumsal bir sorun olsun, isterse ahlaki, itikadi, iktisadi, siyasi ya da bireysel veya toplumsal; dünyevi veya uhrevi bir konu olsun, mutlaka o konunun icmali veya tafsili çözümünü Kur'an'da bulmak mümkündür. Kur'an, tüm bu hususlar için temel kurallar va'z etmiştir. Dolayısıyla onun, hayatın bütün alanını kuşatan bir niteliğe sahip olduğunu söylemek gerekir.

d. Kur'an-ı Kerim Mutlak Hakikati İfade Eder.

Kuşkusuz Kur'an, Hakk olan, bunda hiç şüphe bulunmayan bir kitaptır. “Bu,

¹ El-Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, I. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988 (1408h), X/6.

² Yusuf 12/111.

kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.”¹ Onun hak ve hakikat olması ve doğru bilgi içermesi, bir iddiadan ibaret değildir; Geçmişten, günümüzden ve gelecekte bahsettiği tüm hususlar ortadadır ve hiçbir tereddüde kapı aralamayacak şekilde doğruluğu bellidir. Nitekim hiçbir tarihi vakıya veya ilmi bir kesinlik, onun haber verdiği hiçbir söz ile çelişmemektedir. Önceki peygamberlerin, milletlerin ve devletlerin hayatından, fezada cereyan eden doğa düzeninin, yıldızların, yerin ve göğün haber verdiği hiçbir konuda kuşkuya yer bırakmamış ve tüm verilen bilgiler gerçeğin bizzat yansıması olmuştur. Tüm bu ve benzeri nedenlerden dolayı ilim, Kur'an'daki hiçbir bilgiyle tezada düşmez. Bir kimse çıkıp da “Kur'an'daki şu bilgi, ilmi gerçekle uyum sağlamıyor, ilme aykırıdır” şeklinde bir iddiada bulursa; O kişi ya Kur'an'ı gereği gibi anlamamıştır, ya da ilim diye öğrendiği bilgi, gerçek bilgiyi yansıtmamaktadır.

Bir ilmi gerçeğin, Kur'an'ın açık ve kesin nassına aykırı düşmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Çünkü Kur'an'ı gönderen ile kâinatı yaratanın, insana şekil verenin, bunlar arasında yanlış bilgi vermesi ve gerçeğe çatışan bilgilerin yer alması olanak dışıdır. “Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”²

Bu ve benzeri nedenlerden dolayı Kur'an'ın, dünyanın sonu ve kıyamet günü hakkında verdiği tüm bilgiler doğrudur ve asla şüphe götürmez. O'nun verdiği tüm bilgiler doğrudur, belirttiği tüm hükümler adaletin bizzat kendisidir. Genel hükümler olsun, teferruat konuları olsun, bu gerçeklik ve doğruluk Kur'an'ın tamamı için aynen söz konusudur.³

e. Kur'an-ı Kerim, Arap dili ile nazil olmuştur.

Her ilahi mesaj, indiği toplumun dilini kullanmış ve insanlara bu dil ile hitap etmiştir. Mesajın doğru anlaşılması için bu bir zorunluluktur. Nitekim Kur'an-ı Kerim de Hicaz bölgesindeki Araplara hitap etmiş ve onların dili üzere inmiştir:

“Uyarıcılardan olasın diye onu (Kur'an'ı) güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine

¹ Bakara 2/2.

² Mülk 67/14.

³ En'am 6/115.

apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.”¹

“Kur’an Dili” bölümünde daha geniş olarak ele aldığımız Kur’an’ın Arapça olması konusu, O’nun önemli bir özelliğini oluşturmaktadır. Tekrar olmaması bakımından burada, Kur’an’ın temel amaçlarını tespit için indiği dönemdeki dilin anlaşılmasının zorunluluğu üzerinde durmak istiyoruz.

Bir metnin ne dediğinin anlaşılması, o metnin yazıldığı/vahyedildiği dönemde ne demek istediğini tespit etmekle gerçekleşeceği kesindir. Zira metnin ilk manası tespit edilmediği takdirde, sonraki dönemlerde metne birçok anlamların yüklenmesi ve kastetmediği manaların ondan istinbat edilmesi mümkündür. Bu durum, metnin tahrif edilmesi anlamına gelir ki, tarih boyunca bu sapmanın pek çok örneği yaşanmıştır. Nitekim Maliki Usul-i Fıkıhçısı İmam Şatibi, metnin kastetmediği manaların ona yüklenmesine şiddetle karşı çıkarken, Kur’an dilinin Arapça olduğu gerçeğinden hareket etmiştir:

“Bu şariat ümmi bir şariat olduğu ve muhataplarına (Araplara) bu dil ile nazil olduğu halde, birçok kimse öncekilere ve sonrakilere ait Tabiat, Riyazat, Hendese, Mantık vb. bütün ilimleri Kur’an’a izafe ederek haddi aşmışlardır. Halbuki önceki anlattıklarımız dikkate alındığında böyle bir tavrın yanlış olduğu görülür...”²

Günümüzde büyük bir yoğunlukta seyreden ilmi tefsir anlayışı başta olmak üzere, Kur’an’ın kastetmediği manaların kendisine onaylatılması düşüncelerine karşı, Kur’an dilinin Arapça olduğu gerçeğini vurgulamak son derece önemlidir.

2. Kur’an-ı Kerim Açıklanması ve Yorumlanması Gereken Bir Kitaptır

Kur’ân-ı Kerim, açık ve net olarak okuyucudan kendisinin okunmasını ve en iyi şekilde anlaşılmasını ister. Bu emrin bir sonucu olarak geçmişte birçok insan bu gayret içinde olmuştur ve bu uğraşı artarak devam etmektedir. Ancak bu anlayış ve yorumlar, farklı farklı olmuştur ki, bu da gayet tabii bir durumdur. Aynı tabloya bakan kimselerin yorumu ve değerlendirmesi nasıl farklı olursa; insanların Kur’ân-ı

¹ Şuara 26/193-195. Ayrıca bkz. Zuhuruf 43/3; Nahl 16/103; Yusuf 12/2; Ra’d 13/37; Taha 20/113.

² eş-Şatibi, İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat fi Usuli’s-Şeria*, Beyrut tsz. II/79. ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب يبنني عليه قواعد منها أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهاها وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح

Kerim'den istifadeleri de bilgi, anlayış ve kültür seviyelerine göre farklı olmuştur. Böylece nüzul döneminden günümüze gelinceye kadar, sayısı tam olarak tespit edilemeyecek miktarda yansımalar ortaya çıkmış ve bu yansımalar da, büyük bir kristal avizeye bakan kimseler sayısınca, buldukları yere ve bakış açılarına göre değişip durmuş; ama kristal avizenin asli şekli hiçbir zaman değişmemiştir.

Kur'ân-ı Kerim'in ilk kelimesi ve muhataplarından istediği ilk söz, "oku" emridir¹: "Yaratan Rabbinin adıyla oku"² Çünkü bir şeyi anlayabilmek için öncelikle onu okumak yahut dinlemek gerekir. "Zira susmak dinlemeye, iyi dinlemek basirete (anlayıp kavramaya), basiret iman ve amele, iman ve amel de rahmet ve nimeti ilâhiyyeye sebeptir."³ Anlamanın tam olarak gerçekleşmesi için de bu okumanın belli kurallar çerçevesinde, ciddi bir zihinsel faaliyet doğrultusunda olması, gelişigüzel olmaması gerekir: "Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size rahmet edilsin."⁴

Okumadan beklenen en önemli fayda öncelikle okunan şeyi anlamaktır. Böylece ondan gerekli öğüt ve mesajı almak ve hayatın çeşitli problemlerine çözüm sunmak mümkün olur. Kur'ân'ın okunmasında bu hususlara dikkat çeken birçok ayet vardır. Bunlardan ikisinde Kur'ân'ın "tertîl" ile yani yavaş yavaş, tane tane, tecvid ile okunması istenmektedir: "Onu tertîl üzere okuduk."⁵, "Kur'ân'ı ağır ağır, tane tane oku."⁶

Kur'ân'ı anlamanın önemine işaret eden ve muhatabından kendisini mutlaka anlamasını isteyen çok sayıda ayet mevcuttur. Bu ayetlerdeki geçen tabirlerden bazıları şöyledir:

—Tefekkür'e işaret eden ayetler.⁷

¹ Ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an* (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), III. Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut 1980 (1400h), I/193.

² Alâk 96/1.

³ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, IV/2360.

⁴ A'râf 7/204.

⁵ Furkan 25/32.

⁶ Müzzemmil 73/4.

⁷ Bkz. Bakara 2/219, 266; Yunus 10/24; Nahl 16/44; Haşr 59/21.

- Tedebbür'ü emreden ayetler.¹
- Ta'akkul'ü emreden ayetler.²
- Tezekkür'ün istendiği ayetler.³
- Tezkira (uyarı, uyarıcı) anlamındaki ayetler.⁴

Kur'ân'ın, kendisinin anlaşılmasına, üzerinde düşünülmesine ve gerekli mesajın alınmasına dair yukarıda verdiğimiz ayetler yanında Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ve ashabının konu ile ilgili tutumları da son derece önemlidir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'ân'ı düşünerek, yavaş yavaş, tane tane okurdu. Onun hanımlarından Ümmü Seleme validemiz, kendisine Peygamberimizin Kur'ân okuyuş tarzı sorulduğunda, O'nun kıraatını harf harf, tane tane bir okuyuş olarak vasıflandırmıştır. Bir rivayette de, yine bu manada, “Peygamber (s.a.s), kıraatını ayırırdı”⁵ demiştir. Katâde (ö: 118/736), bu konuda şu haberi nakletmektedir: Enes b. Malik'e, "Peygamberimizin okuyuşu nasıldı?" diye soruldu. O da: “Onun kıraatı medd'li idi (uzatılacak yerleri uzatırdı)” dedi ve sonra misal olarak Besmeleyi okuyarak: “Peygamber (s.a.s) Bismillâh'ı uzatır, er-Rahman'ı uzatır ve er-Rahîm'i uzatırdı” dedi.⁶ Şu halde Peygamberimizin kıraatı tertîl üzere idi; yani ağır ağır, tane tane okurdu. Şüphesiz böyle bir okuyuş, Kur'ân'ı hem doğru okumak, hem de anlamak için gereklidir.

Okunmasından maksadın, anlaşılması ve pratiğe geçirilmesi olan Kur'an'ın kısa sürede ve aceleyle okunmasına izin vermeyen Hz. Peygamber (s.a.s.): “Üç günden az bir zamanda Kur'ân'ı hatmeden kişi, ne okuduğunu anlamamıştır”⁷ buyurarak, Kur'ân okumaktaki maksada dikkatleri çekmiştir. Bir defasında da: “Kur'ân'ı kaç günde hatmedeyim?” diye soran Abdullah b. Amr'a, “Kırk günde” diye

¹ Bkz. Nisa 4/82; Mü'minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed 47/24.

² Bakara 2/242; Al-i imrân 3/118; Yusuf 12/2; Enbiya 21/10; Nur 24/61; Ankebût 29/43; Rum 30/28; Zuhruf 43/3; Hadîd 57/17.

³ Bakara 2/221; En'âm 6/126; A'râf 7/26; İsrâ 17/41; Kasas 28/51; Zümer 39/27; Kamer 54/17.

⁴ Tâhâ 20/2–3; Müddessir 74/54; Abese 80/11–16.

⁵ Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 23; Ebû Dâvud, *Vitr*, 20.

⁶ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 29.

⁷ Ebû Dâvud, *Kıraat*, 1; Tirmizî, *Kıraat*, 13; İbn Mâce, *İkâme*, 178; Ahmed b. Hanbel, II/164,189.

cevap vermiş; adı geçen sahâbînin daha az zamanda hatim indirmesi için ısrarlı talepleri üzerine de yedi günde bir hatim indirebileceğini söylemiştir.¹

Hız. Âişe'ye, çok kısa sürede hatim yapanlar haber verildiğinde: “Onlar, Kur'ân okudukları halde (gerçek anlamda) okumamışlardır. Benim, Allah'ın Elçisi ile beraber bütün gece uyanık bulunduğum olurdu. Ancak o, bir gecede Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ sûresini okurdu...”² diyerek, Hız. Peygamber (s.a.s.)'in sünnetinde, Kur'ân'ı anlayarak ve düşünerek okumanın esas olduğunu belirtmiştir.³

Abdullah b. Abbas da, süratli Kur'an okuyabildiğini ve üç günde hatmettiğini belirten Ebu Hamza'ya şöyle demiştir: “Sür'atli okuyarak Kur'ân'ı hatmetmektense, Bakara veya Âl-i İmrân gibi bir sûreyi düşünerek, ağır ağır okumak benim için daha sevimselidir.”⁴

Abdullah b. Mes'ûd, kendi döneminde Kur'ân öğrenenlerin, Kur'ân'ı onar âyet onar âyet öğrendiklerini, bunları iyice anlayıp kavramadan ve uygulamadan diğerlerine geçmediklerini nakleder.⁵

Yukarıda verdiğimiz ayetler ve rivayetler, önümüzde okunması, anlaşılması ve üzerinde uzun uzun düşünülmesi gereken bir Kitap olduğunu belirtmektedir. Oysa kendisinin apaçık bir kitap⁶ olduğunu söyleyen Kur'an'ı neden tekrar açıklamaya ihtiyaç duyulduğu konusu üzerinde durmak istiyoruz.

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in Kur'an'ı anlamada bir zorluğu olmamıştır. Sahabe de kendi dillerine ve ifade tarzlarına uygun olarak gelmiş bulunan Kur'an'ın mantukunu (söze dayalı, sözün karşılığı olan manasını) anlamakta bir güçlük çekmemişlerdir. Dili bilmekle anlaşılması mümkün olmayan, yani sadece dil bilgisinin yeterli olmadığı, kavranması ve tasviri mümkün olmayan bazı ayetler –müteşabihattan olan

¹ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 34; Müslim, *Sıyâm*, 184; Ebû Dâvud, *Salât*, 329; Tirmizî, *Kıraat*, 13.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/92.

³ Suyûtî, *a.g.e.*, I/106.

⁴ Ebû Şâme, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (665/1267), *el-Mürşidü'l-Vecîz ila Ulumin Teteallaku bi'l-Kitabi'l-Aziz* (Tah. Tayyar Altıkulaç) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II. Baskı, Ankara 1987 (1406h), s. 197.

⁵ Et-Taberî, İbn Cerir, *a.g.e.*, I/35.

⁶ Kamer 54/17, 22, 32, 40; Meryem 19/97.

Allah Teala'nın zat, sıfat ve fiileri, gayb âlemi ile ilgili bilgiler, kıssaların tafsilatı-gibi konularda Hz. Peygamber (s.a.s.)'e nadiren de olsa sorular sorulmuş ve O da açıklama getirmiştir.

Zaman ilerleyip sahabe nesli yok olunca, farklı kavimler İslam'a girip dil saflığını kaybedince, öncekilerin sormadıklarını sonraki gelenler sorup araştırmaya koyulmuşlardır. Sahabenin, nüzul dönemine şahit olmaları ve ayetlerin geliş sebebini bilmeleri gibi görerek ve duyarak elde ettikleri bilgiler, sonra gelenlerin ellerinde bulunmayınca Kur'an'ı anlamak için gerekli bulunan başka bilgilere ve açıklamalara ihtiyaç hâsıl olmuştur. Ayrıca düşünce, inanç, kültür ve anlamak isteyen çevreleyen şartlar farklılaştıkça, bu farklılaşmalara paralel olarak sağlıklı veya sağlıklı olmayan okuma ve anlamalara da ihtiyaç hissedilmiştir.

Yukarıda kısaca işaret ettiğimiz bu nedenler, tefsiri doğuran başlıca etkenlerden bazıları olmuştur. Birçok İslam âlimi, Kur'an'ı okuyup anlamaya çalışmışlar; düşüncelerini, sözlü veya yazılı olarak diğer insanlara aktarmışlardır. Zira her insan, kendi eğitim seviyesine, sahip olduğu kültürel değerlere göre, Kur'an'ı anlamaya çalışmış, aynı tabloya bakan sıradan bir insan ile bir ressamın yorumu ve değerlendirmesinin farklı oluşu gibi, Kur'an yorumları da farklılık arz etmiştir.

Yüce Allah, Hz. Peygamber (s.a.s.)'i, bütün dinlerden üstün kılmak üzere, doğruluk rehberi Kur'an ve hak din ile göndermiştir.¹ Bu hak dînin iki temel unsurundan birincisi Kur'an-ı Kerîm, diğeri de Kur'an'ın açıklanması ve yaşanması demek olan Sünnet'tir. Kur'an'ı açıklamak için Sünnet'i bilmek, Sünnet'i anlamak için de Kur'an'ı bilmek gerekir. Kur'an ve Sünneti iyice özümsememiş olanların tefsirde başarılı olmaları mümkün değildir. Çünkü "Kur'an'ın bir kaynak olarak doğru bir kullanımı için kendisinin dışında onun nüzul tarihini ve hatırasını bize aktaran bir bilgiye de gerek bulunmaktadır."²

Bilindiği gibi Kur'an'ın ilk müfessiri, bizzat Kur'an'ın kendisidir. O, kapalı bıraktığı bazı yerleri, daha sonraki ayetleriyle açıklamıştır. Meselâ, bir ayette, Lût

¹ Fetih 48/28.

² Paçacı, Mehmet, *Kur'an'ın Neliğine Dair*, s. 9. (Henüz yayınlanmamış makale)

kavminin helâk edilmesine, “onların başına getireceğini getirdi”¹ şeklinde çok kısa temas edilmiş, başka bir surede ise bunun mahiyeti açıklanmıştır.² Keza Fatiha’da geçen (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) “din gününün sahibi”nin cevabını, İnfîtar suresinde bulmak mümkündür.³

Aslında Kur’ân’ın tefsirinde, ilk müracaatın yine Kur’ân’a yapılması, Kur’ân’ın işaret ettiği bir husustur: “Bu Kur’an, ayetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış sonra da ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır.”⁴

Hz. Peygamber (s.a.s.)’in başlıca üç görevi vardır: Tebliğ, tebyîn ve tatbik. Yani kendisine vahyedilen ilâhî mesajı insanlara bildirmek, gerekiyorsa açıklama yapmak ve uygulamak. Gerçekten o, kendisine vahyedilen ayetleri tam olarak insanlara tebliğ etmiştir. Fakat görevi bununla bitmemiş, bir de ona beyan/açıklama ve uygulama vazifesi verilmiştir: “Sana da bu zikri (Kur’ân’ı) indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın; ta ki düşünüp öğüt alsınlar.”⁵ Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hayatının tamamı, bu görevlerini hakkıyla yerine getirmekle geçmiştir.

O, “Açıklanmaya kat’î olarak muhtaç olan, bilhassa amelî ahkâma dair ayetleri, sözleri ve fiilleriyle kendiliğinden beyan ettiği ve uyguladığı gibi; kendisine sorulma, müslümanların anlayışlarını ve davranışlarını değerlendirme, herhangi bir vesile ile âyeti okuma vb. neticesinde de açıklardı. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in açıklaması; umumu tahsis, mücmeli beyan, mübhemi tayin, müşkili tavzih etmek, kelimelerin lügavî delâletlerinin genişliğini göstermek suretiyle İslâmî manalarını bildirmek,

¹ Necm 53/54.

² “Melekler dediler ki: Ey Lût, biz senin Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla dokunamazlar. Gecenin bir kısmında aileni yürüt; içinizden eşinden başka hiç kimse geri kalmasın. Çünkü ötekilerine erişen azab, eşine de erişecektir. Onlara va’dedilen azab zamanı, sabah vaktidir. Sabah da yakın değil mi? Azab emrimiz gelince, oranın üstünü altına getirdik, üzerine de taş yağdırdık...” (Hûd 11/81–83).

³ “Din günü nedir bilir misin? Din gününün ne olduğunu sen nereden bileceksin. (O gün) kimsenin kimseye yardım edemeyeceği bir gündür. O gün emir, yalnız Allah'a aittir.” (İnfitar 82/17–19).

⁴ Hûd 11/1. Benzer ayetler için bkz. En’âm 6/55, 65, 105, 126; Kıyâme 75/19; Bakara 2/118; A’râf 7/52; İsrâ 17/89.

⁵ Nahl 16/44. Ayrıca bkz: Nisa 4/105; Nahl 16/64.

maksûdun tayini için bazı lügavî izahlarda bulunmak gibi yöntemlerle olurdu. İnsanları irşad, teşvik ve ikaz gayesiyle ahlâkî, gaybî ve uhrevî hayata ait birçok ayetleri de tefsir etmiştir. Temsil yolunu kullanarak ve Kur'ân'da mücmel bırakılmış kıssalar hakkında tafsilat vererek açıkladığına da sıkça rastlamak mümkündür. Bu hususla ilgili kaydedilmesi gereken diğer bir önemli konu da, ondan gelen sahih rivayetlerin bağlayıcı olmasıdır. Bu bakımdan, Kur'ân'ı tefsir edecek her şahsın bunları bilmesi şart koşulmuştur. Şu halde her tefsirde, asgari bu iki ölçüyü aramak, yani Kur'ân'ın bütününü göz önüne alıp almadığına, konuyla ilgili hadisleri değerlendirip değerlendirmedigine bakmak lâzımdır.

Sahabeden tefsirle ilgili nakledilen bilgiler de önemli bir yer teşkil eder. Bilhassa onların nüzul sebepleri ile ilgili verdikleri bilgiler, Kur'ân'ın yorumlanmasında bilinmesi gereken başlıca hususlardan birisidir. Olayları Peygamberimiz ile birlikte yaşamış olmaları, Kur'ân'ı ve açıklamasını bizzat Peygamberimizden almış bulunmaları, onların bu alandaki fonksiyonlarını açıkça ortaya koyar. Yukarıda değindiğimiz gibi, dillerdeki değişim ve gelişim göz önüne alınır, nüzul döneminin Kur'ân Arapça'sına en iyi onların vâkıf oldukları unutulmamalıdır.

O halde gerek nüzul sebepleri, gerek dil ve gerekse din açısından, sahabenin Kur'ân'ı nasıl anladıklarını bilmek, Kur'an'ın temel amaçlarını tespit etmek için zorunludur. Bazen rivayetler muhtelif de olsa, kendilerinden farklı, hatta çelişkili açıklamalar da nakledilmiş olsa, isabetli bir yorum yapabilmek için, bu bilgilerin de göz önünde bulundurulması lâzımdır. Bazı sahâbîler, bilgileri ölçüsünde ayetlerin tefsiriyle ilgili açıklamalarda bulunmuşlar; bazıları da ihtiyatlı olmayı ve bu konuda çok konuşmamayı tercih etmişlerdir. Bunlardan birinci grup, ilmî heveslere cevap vermek ve Kur'ân'ın iyi anlaşılmasını sağlamak için konuşmuş; diğerleri ise yanlış bir şey söylemek endişesiyle susmuştur. Bunun yanında, bazılarınin erken vefatı veya olgun bir çevrede bulduklarından açıklama yapma gereği duymamış olmaları da, bu rivayet azlığına bir sebep olarak zikredilebilir.

Şimdi kısaca sahabe ve tabiin döneminde oluşan üç önemli ekolü belirtmek istiyoruz.

Mekke Ekolü: Bu grubun mümessili Abdullah b. Abbas (ö. 68/687)'dir. Tefsirde şöhret kazanan başlıca talebeleri ise Said b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücâhid b. Cebr el-Mekki (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Tâvus b. Keysân el-Yemani (ö. 106/724) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732)'tir.

Medine Ekolü: Bu okulun temsilcisi Übeyy b. Kâ'b (ö. 30/650); başlıca talebeleri ise Ebu'l-Âliye Refî' b. Mihran (ö. 90/708), Muhammed b. Kâ'b el-Kurezi (ö. 118/736) ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/753)'dir.

Irak (Kûfe) Ekolü: Bu mektebin üstadı Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653)'dur. Tefsirde şöhrete ulaşan talebeleri Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesruk b. Ecdâ' (ö. 63/683), el-Esved b. Yezîd (ö. 75/694), İbrahim en-Neha'î (ö. 95/714), Amir b. Şurâhbil eş-Şa'bi (ö. 109/727), Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme es-Sedusi (ö. 117/735)'dir.¹

Bunlardan Mekke ve Medine ekollerinin rivayet ağırlıklı, Kûfe ekolünün ise dirayet ağırlıklı olduğunu belirtmek gerekir.²

Sahabeyi takip eden tâbiûn döneminde, tefsirin müstakil bir ilim olarak şekillenmeye başladığı görülür. Bu dönemde tefsirin başlıca kaynağı ashabdan alınan bilgiler olmakla birlikte, re'y ile tefsir de ağırlık kazanmaya başlamıştır. Ayrıca İsrâiliyyata daha çok müracaat edilir olması da, tefsire, genelde olumsuz manada değişik bir boyut getirmiştir. Ayrıca bu dönem müfessirlerinin bir bölümünün, Arap dışı toplumlardan olması sebebiyle, bunların eski kültürlerinin etkisinde kalmaları ve bunların tefsire yansması da, dönemin belirgin özellikleri arasındadır.³

Tefsir tarihinin seyri, ilk müfessirler ve eserleri, takip ettikleri metotları gibi hususlar konumuzu direkt olarak ilgilendirmediği için bu konulara girmek istemiyoruz. Ancak şu hususu tekrar vurgulamak istiyoruz ki, Kur'an-ı Kerim'in her

¹ Es-Salih, Subhi, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, IV. Baskı, Daru'l-İlim, Beyrut 1965, s.120-121; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, I/141-142.

² Es-Suyuti, Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, el-Mektebetü's-Sekafiyye, Beyrut 1973, II/189; Ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, II. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır 1976 (1396h), I/99; ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, I/487; Cerrahoğlu, İsmail, *a.e.*, I/142.

³ Sahabe ve Tabiun dönemi tefsir özelliklerinin mukayesesi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *a.e.*, I/168.

dönemde farklı yorumu hiçbir zaman bitmeyecek bir uğraşı olarak hayatiyetini devam ettirmektedir.

3. Kur'an Tefsirindeki Farklılıklar ve Nedenleri

Hız. Peygamber (s.a.s.), bu dünyadan ayrıldıktan sonra araştırmacı-sorgulayıcı zihinleri tatmin etmek ve aydınlatmak için binlerce tefsir yazılmıştır. Tefsir tarihine kısa bir göz atış, müfessirlerin ferdi veya mensup oldukları cemaatin düşünce eğilimlerini takip ettiklerini açıkça ortaya çıkarır. Şah Veliyyullah, kendi zamanına kadarki müfessirleri yedi sınıf olarak belirtir: Muhaddisler, Kelâmcılar, Fakihler, Lugatçiler, Edebiyatçılar, Kurra ve Sufiler.¹

Kur'an'a yönelik farklılıklarının, biri müfessirlerin görüş, düşünce ve tavırlarından kaynaklanan, diğeri de Kur'an'ın yapısı, muhtevası ve üslûbundan kaynaklanan iki ana sebebi bulunmaktadır.

Bunlardan birincisi insandan ve insanın yapısından, görüş, düşünce ve tavırlarından kaynaklanmaktadır. Müfessirin bir insan olarak fitrî yapısı, becerisi, bilgi yoğunluğu, temayülleri, ön bilgili veya ön yargılı olup olmaması, idealleri, siyasî, iktisâdi ve sosyal olayların kendisine olan etkisi v.b. sebepler, müfessirin Kur'an'a yönelik ve bakış açısını şekillendiren ve bir ölçüde tayin eden etkenlerdir. Bu etkenler de Kur'an'a yönelik farklılıklarını ortaya çıkarmaktadır. Zira kişi ancak sahip olduğu şeyi verir, sahip olamadıklarını veremez. Kişi güvenmeyi istediği şeylerden kuşkulalmaz, kabul etmediği şeyi benimseyemez. Bu ilkelerin hepsi bir müfessir için geçerlidir. Zira bu ilkeler, insan olma özelliğine dâhil ilkelerdir. İnsanın yapısı ve sahip olduğu bütün değerler, Kur'an'ın yorumuna şu veya bu şekilde, az veya çok etki etmekte, bu etki de Kur'an yorumunun sosyo-psikolojik temellerini oluşturmaktadır.

İkincisi ise Kur'an'ın, insanın bütün yönlerini kapsamaması ve insan bütünlüğüne dair bilgiler vermesidir. Yani Kur'an'ın içeriğinde yer alan bilgilerin, çok yönlü ve çok amaçlı olması ve bu bilgilerin, aynı zamanda çok mükemmel şekilde servisini

¹ Ed-Dihlevi, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim (1114/1176–1702/1764), *el-Fevzü'l-Kebir fi Usulü't-Tefsir* (Terc. Mehmet Sofuoğlu), Çağrı Yayınları, İstanbul 1980 (1400h), s. 103.

de yapılmış olmasıdır. Hem indiği asrın ve daha sonraki asırların realitelerine uygun kavramların seçimi, hem de bu kavramlarla ifade edilen bilgilerin koordinasyonundaki mükemmellik Kur'an'a yönelik farklılıklarının önemli bir sebebini teşkil etmektedir.¹

Kur'an'ın tefsirindeki farklılığın bu iki temel unsuruna, ayrıntılı bir şekilde yer vermek istiyoruz.

a. Müfessirden Kaynaklanan Yorum Farkları

Kur'an yorumcusu, özel anlamıyla müfessir, Kur'an'ı anlayan ve açıklayan insandır. Dolayısıyla Kur'an'a yönelişlerin farklı olmasının sebeplerinden biri de, bizzat "yorum yapan insan"ın kendisidir. Bu ifadenin içeriği içinde iki önemli unsur bulunmaktadır: Biri insan, diğeri de bu insanın müfessir olma kimliğidir.

Her insan, beraberinde bir takım kabiliyetler, yetenekler ve meyillerle birlikte dünyaya gelir. Her insanın yeteneği, kabiliyeti ve meyli de bir değildir. Allah her insanı farklı kabiliyet ve yetenekte yaratmıştır. Dolayısıyla insanın gerek doğuştan gerekse doğduktan sonra kazandığı bu farklılıklar, Kur'an yorumuna da yansımaktadır. Kur'an'ı bir denize benzetirsek, her müfessir ancak kabının hacmi oranında o denizden su alabilmektedir.

İnsanın olaylara ve hâdiselere bakışı farklı farklı olduğu gibi Kur'an'a bakışı da farklı olmaktadır. Bunun da sebebi insanın mutlak bir varlık olmayışı ve bu nedenle de Mutlak varlıktan gelen bilgileri ve mesajları külli bir tutum içinde tam olarak algılayamaması ve anlayamamasıdır. Dolayısıyla her fert, Kur'an'ı anlama ve algılama konusunda eksik bir tutum içindedir. Bu durum da, hem fertler arasındaki farklı yorumları, hem de bir ferdin belli bir zaman süreci içinde farklı yaklaşım içine girmesinin sebebini açıklamaktadır. Ferdi böyle davranmaya iten faktör ise, kültürdür. Kur'an yorumundaki farklılıkta, müfessirin ön bilgisi ve kültür düzeyi etkin bir rol oynamaktadır. Kültür ise toplumlara göre değişmektedir. Bu iki önemli etkene ilâveten, insanın inançları, idealleri, siyasî eğilimleri veya kişisel çıkarları da, Kur'an yorumunun farklı olmasında etkin rol oynamaktadır.

¹ Kırca, Celal, *a.g.e.*, s. 39-40.

Bir müfessir, her insanda olduğu gibi bir takım ön bilgi ve deneyimlere sahiptir. Bu bilgi ve deneyimler, yorumcunun müfessir olma kimliğini oluşturur. Zira müfessir olma kimliği, insan kimliğinin üzerine ilâve bir kimliktir ve bu kimlik de, meslekî bir kimlik olma özelliğini taşımaktadır. Her meslek grubu gibi müfessirler de kendi mesleklerinin statüsünü belirlemek, Kur'an yorumunu başıboş bırakmamak ve yapılan yorumların mümkün olduğu ölçüde doğru ve sağlıklı yapılmasını sağlamak amacıyla bir takım kurallar geliştirmişlerdir. Bunlar arasında müfessirlerin bilmekte zorunlu oldukları ilimler konusu, şüphesiz en önemli olanıdır. Bu ilimler, Arapça başta olmak üzere, Kıraat ilmi, Nüzul sebepleri, Nasih-Mensuh, Kıssalar, Hadis İlmi, Fıkıh İlmi, Din Usulü İlmi (Kelam) ile birlikte bir de fitri yetenek (İlm-i Mevhibe) olarak belirlenmiştir.¹ Bu zikredilen ilimler, şüphesiz bir müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında yer almakla birlikte, Kur'an'ın bütünlüğünü kapsayacak düzeyde yeterli ilimler değildir. Çünkü tespit edilen bu ilimler, geçmiş çağlarda müfessirlerin Kur'an'ı yorumlayabilmek için ihtiyaç hissettikleri ilimlerdir. Zamanla insanların bilgi, ihtiyaç ve eğilimleri arttıkça, Kur'an'ı yorumlamada yeni yeni bilgilere de ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Özellikle çağımızda gelişen yeni bilim dalları Kur'an'ın yorumu için bir ihtiyaç haline gelmiştir. Özellikle astronomi, sosyoloji ve psikoloji ve iktisat, bu ilimlerin başında gelmektedir. Daha da hassas davranmak gerekirse, Kur'an'da yer alan her bilgi için, o bilginin ilgili olduğu bilime ihtiyaç vardır demek isabetli olur.

Kur'an'ın yorumunda meslekî kimlikten dolayı ortaya çıkan farklılıklar genellikle, müfessirin sahip olduğu veya olmadığı bilgilerden kaynaklanmaktadır. Müfessir hangi bilgiye veya bilimlere sahipse o sahadaki Kur'an ayetlerini daha gerçekçi, daha ayrıntılı ve tutarlı yorumlayabilmektedir. Sahip olmadığı veya olmadığı bilgilerin veya bilimlerin alanlarına giren Kur'an ayetlerini yorumlamamakta, şayet yorumlarsa, yaptığı yorum bilgisine sahip olduğu alanlardaki kadar başarılı olamamaktadır. Çünkü yeterli bilgi ve deneyime sahip olmadığı için, başkalarından istifade ederek nakillerde bulunmakta ve bu naklettiklerinde tam olarak tahlil ve değerlendirmeler yapamamaktadır. Bu da müfessirin başarısını

¹ İkinci Bölümde, "Bir Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler" başlığında bu konuya yer verdik.

azaltmaktadır. Hatta hatalı yorumlara düşebilmektedir. Bu nedenle bir müfessir ilgi alanına girmeyen ayetleri yorumlarken veya bir başkasından yaptığı nakle dayanarak yaptığı yorumda, bu yorumunu ihtimal olarak zikretmek ve yorumunun değerini belirtmek zorundadır. Bu hassasiyeti gösterenler olduğu gibi, göstermeyenler de mevcuttur. Bu durum aynı zamanda kendisinden sonra gelen ve kendisinden nakilde bulunan diğer müfessirler için de önemli bir uyarı niteliğini taşımış olacaktır.

Bir müfessir şayet fakih ise, fikhî bilgisi onu Kur'an yorumunda tarafsız bırakmayacak, tam aksine onu yönlendirecek ve hatta onu yönetecektir. Bu nedendir ki, fakihler daha çok Kur'an'ın ahkâm ayetleri ile ilgili olanlarını yorumlayarak yazdıkları tefsirlere "Ahkâmu'l-Kur'an" adını vermişlerdir. Aynı şekilde Kelâmcılar, Mutasavvıflar, filozoflar, dilciler, edebiyatçılar, fen bilimciler, sosyal bilimciler v.b. aynı yolu izlemişlerdir.

İhtiyaçtan kaynaklanan etkinlik hiç şüphesiz müfessiri de yönlendirecektir. Çünkü bir müfessir, yorumunu kendisi için değil, toplum için yapar. Bu da müfessiri yönlendirir. Dolayısıyla sosyal ihtiyaçlar, yoruma ve yorumun türüne hem katkı hem de etki ederler. Fikhî tefsir ekolünün ilk defa ortaya çıkması, daha sonra bunu kelamî ve sufi ekollerin takip etmesi, büyük ölçüde sosyal, siyasal ve kültürel olaylarla ilgilidir. Aynı şekilde ilmi tefsir ekolü ile sosyolojik tefsir ekollerinin de ortaya çıkmasında sosyal ve bilimsel etkinliklerin payı büyüktür.

Her insanın sahip olduğu bilgi ve kültür düzeyi, kavrama ve muhakeme gücü farklı farklıdır. Buna göre Kur'an'ı anlayış ve yorumları da farklı olacaktır. Keza kişisel özellikleri, yaşadıkları dönem, buldukları çevre ve yetişme tarzları da bu farklı anlayışın sebepleri arasındadır.

İnsanlar Kur'an'ı yorumlarken mensup oldukları mezhep ve mesleklerin de tesiri altında kalmışlardır. Bir Sünnî ile bir Şîî'nin, bir filozof ile bir sûfinin Kur'an'ı anlayışları farklı olduğu gibi, bir hukukçu ile bir filologun Kur'an'ı yorumlayışları da farklı olmuştur. Bazıları ilmî, edebî, felsefî açıdan, bazıları mezhebî açıdan, bazıları psikolojik, sosyolojik, ekonomik... vb. açılardan Kur'an'a bakmışlardır. Böylece tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır.

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren günümüze kadar, günlük hayatla sıkı bir ilgisi

olması bakımından, fikhî konular her zaman ön plânda olmuştur. Gerek Peygamberimizin, gerekse sahabenin yaptığı açıklamaların bu yönde ağırlık teşkil ettiğini söylememiz mümkündür. Emevîler devrinden itibaren sistemleşen fikhî mezhebler de bunun bir neticesi olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'in indirildiği devirde, Araplar arasında edebiyat ve belâgatın revaçta olduğu; her yıl geniş kapsamlı edebî yarışmalar ve törenler düzenlendiği ve seçilen şiirlerin Kâbe duvarına asıldığı; her kavmin şair ve hatiplerinin, o kavmin en ileri geleni ve sözcüsü sayıldığı bilinen bir husustur. İşte böyle bir zamanda nazil olan Kur'ân'ın dili ve üslûbu da, devrindeki edib ve şairleri hayretler içinde bırakan, en mükemmel bir tarzda gerçekleşmiştir. Onun i'câzî özelliklerinden birisi de en ince edebî sanatlarla süslü, engin manalı, taklit edilemez üslûbudur.

Her ekolün tanıtımı, bu alandaki tefsirler, bu tefsirlerin özellikleri gibi konumuzu direkt olarak ilgilendirmeyen hususlara girmek istemiyoruz. Ancak ilgili literatürlere işaretle yetinmek istiyoruz.¹

Bu arada şu hususu da belirtmek gerekir ki, bugüne kadar farklı ekoller tarafından yazılmış yüzlerce tefsirin her birini, belirtilen ekollerin birisine dâhil etmek mümkün olmamaktadır. Bazen bir tefsirin muhtevası, birden fazla ekolün muhtevasına uygun düşmektedir. Bazı tefsirleri de herhangi bir ekole dâhil etmek yanıltıcı olabilir. Bizce, âlimler tarafından kaynak edinilmiş, şerhler, haşiyeler yazılmış birçok tefsir, başlı başına bir türdür ve bizzat tefsirin kendisi, kendisinin türüdür.

Her ne kadar müfessirlerin kendilerinden, yaşadıkları çevreden ve edindikleri kültürden kaynaklanan farklı yorumlar, kötü örnek oluştursa da, bu tefsir çeşitlerinin olumlu yönlerinin ağırlıklı olduğu ve günümüze kadar Kur'an Kültürüne müspet katkılar sağladığı bir gerçektir. Ancak bu farklı yönelişlerde, genellikle müfessirlerin kendilerini düşmekten kurtaramadıkları hatalardan bahsetmek gerekir.

Her müfessir yazdığı tefsirinde Kur'an'ı anlayan ve onu yorumlayan özne konumunda olmuştur. Buna göre Kur'an'ın anlamı da öznenin yorumuna bağlı

¹ Bkz. ez-Zehebi, *a.g.e.*; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973 adlı eserlere müracaat edilebilir.

kalmakta ve mana öznelleştirilmektedir. Kur'an'ın anlam yoğunluğundan hareketle, çok çeşitli manalara meşruiyet kazandırmak ve neredeyse birbirine zıt fikirleri bile aynı metinden hareketle söyleyebilmek büyük sapmalara ve yanlış yorumlara neden olmuş, asıl maksat buharlaşmıştır denebilir.

Bu yaklaşım, öyle ilginç neticeler vermiştir ki zaman zaman Kur'an'ın ne söylediği hiç dikkate alınmamış, yorumcunun kendi düşünce ve fikirleri âdetâ Kur'an'a söylettirilmiştir. Öyle ki Kur'an, yorumcunun istediği her şeyden söz edebilir hale gelmiştir. Hatta Kur'an, muhatabın istediklerini söylemeli, istemediklerini ise söylememeli durumuna düşürülmüştür. Nitekim müfessirlerin eserlerinde bu tür pek çok örnek bulmak mümkündür.

Özellikle son dönem tefsir çalışmalarında, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki muhataplar için hiç de anlamlı olmayan insanın aya gidebilmesi olayı, Kur'an'ın kelimelerinden rahatlıkla ortaya çıkarılabilmektedir. Bu anlayışa göre Kur'an gibi ilâhî bir metin, her şeyden bahsetmeli ve her şeyi ortaya koymalıdır. Böyle bir bilgi hem son derece cazip olacak ve bu konuda Kur'an'a da güvenirlilik kazandıracaktır. İlim çağında bunun ifade edilmesi de son derece gerekli bir uğraşı olarak görülmüş ve Kur'an'a değer kazandıracığı hesaba katılmıştır.

Önceki dönem müfessirlerin eserlerinde, bağlı buldukları mezhep, meşrep ve düşünce dünyalarını yansıtan birçok örnek bulmak mümkündür. Ancak biz, son dönem araştırmacıların düşünce dünyalarındaki yorum kaymalarına birkaç örnek vermekle yetinmek istiyoruz.

Mesela, Kur'an kadınların örtünmelerini açık bir ifadeyle emretmiş¹, bu hükmün uygulaması da Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında tereddüde mahal bırakmayacak derecede yerleşmiş olmasına rağmen², toplumun bir takım hassasiyetleri, insanları -yanlış da olsa- metnin kastetmediği yoruma sarılmaya itmiştir. Böyleleri için Kur'an'da anlatılan bir yana önemli olan kendilerinin anlamak istediği olmuştur. Neticede, asıl görevi baş örtmek olan "hımar"ın (başörtüsünün),

¹ Nur 24/31; Ahzab 33/59.

² Suyuti, ayetin tarihi bağlamını dikkate almadan sadece lugat ilmine dayanarak yorum getirenlerin büyük bir hata içinde olduklarını belirtir. Bkz. Es-Suyuti, *a.g.e.*, II/178.

göğüslerin örtülmesi için emredilen bir örtü olduğu yolunda trajikomik bir yoruma varılabilmektedir.

Yine günümüzde yoğun olarak gündemdeki yerini hep koruyan Nisa 34. ayette erkeklerin kendilerine “nüşuz” içerisinde olan zevcelerini te’deb için başvuracakları bazı yollar söz konusu edilmekte ve ilgili şıklardan birinde, bu durumdaki kadının dövülebileceği ifade olunmaktadır. Yine içinde bulunduğumuz çağın bazı değerleri, kadın-erkek, karı-koca ilişkilerinin bambaşka bir mecrada seyrediyor olmasının bir sonucu olarak günümüzde, böyle bir te’deb tarzının savunulabilir olmaktan çıktığını düşünenler olmaktadır. Bunlar, içinde buldukları kültürün zorlayıcı, baskıcı ve kınayıcı durumuna boyun eğerek, ayetin ne demek istediğini bir tarafa bırakıp, kendi düşüncelerini Kur’an’a söyliettirebilmektedirler. Nitekim bunun için ayette geçen “ıdribuhünne” (onları dövünüz) kelimesini ele alarak sözlüklerden “darb=dövme”nin kullanıldığı anlamları uzun uzadıya listeleme gayretkeşliği içine girmektedirler. Neticede, ayetin nazil olduğu dönemdeki manası bir tarafa itilerek, kişinin anlamak istediği lügat manalarından uygun düşen birisi seçilebilmekte ve ayet öznenin istediği doğrultuda anlamlandırılmaktadır. Nitekim “darabe” fiili, lügat anlamıyla çıkmak, gitmek anlamına geldiğine göre söz konusu ayetteki ifadenin de “kadını evden çıkarın” gibi ayetin hiç de ifade etmediği bir anlam icat edilmiş olmaktadır.

Oysa bir ayete yorum getirirken, ayetin tarihi bağlamı dikkate alınmaksızın, kelimelerin lugavi manalarının alt alta sıralanıp bunların içinden anlamak istediğimiz bir manayı seçme özgürlüğü hiçbir kimsenin hakkı olmamalıdır. Bu durum, metnin birbiriyle çelişik sınırsız yorumunu beraberinde getirecektir. Hâlbuki her ayetin, nüzul döneminde ne dediğine dair kesin bir söylemi mevcuttur. Bu bilgi yani ayetin ne dediği tespit edilmeden, ne demek istediğine ulaşma imkânı sonuçsuz kalacaktır.

Son bir örnek olarak hırsızın elinin kesilmesi¹ hükmü ile ilgili yapılan yanlış yorumu zikredebiliriz. Yine içinde bulunduğumuz çağın birtakım öngörülleri ve hassasiyetleri dikkate alınarak, ayetteki cezanın günümüzde çok ağır bir uygulama olduğundan ve dolayısıyla günümüz için artık uygulanamayacağından hareket edenler, ayetin ifadesi yerine kendi görüşünü ayete söylietmektedirler. Bunun için ya

¹ Maide 5/38.

orijinal bağlamın değiştiği iddia edilmekte ve dolayısıyla kendi bağlamında geçerli olan mananın, bağlam değiştiği için mananın da geçersiz olduğu söylenmekte, ya da ibarenin kendisine yeniden anlam verilerek, mesaj yeni duruma elverişli hale getirilmektedir. Meselâ “faktaû=kesiniz” kelimesinin bizzat elin kesilmesi olmadığı, “elin çizilmesi” anlamına geldiği ifade edilmektedir. Bu durumda metnin ne dediği değil de, ayete neyi dedirmenin hesapları yapılmaktadır. Böyle bir yorum, yukarıdaki örneklerde de olduğu gibi, Kur’an’ın maksadını tespitte bizi, karanlık bir yola itmektedir.

Kur’an’ın anlam zenginliği öne sürülerek yeni anlam dünyaları üretmek, bu tür hareketlerin sıkı sıkıya sarıldığı gayretkeşliklerdendir. Yani anlamın doğruluğu değil, özneliğini meşrulaştırmanın yararsız girişimleridir. Bunun adı da özneyi, tabi olmaktan metbu’ olmaya, açıklanan olmaktan açıklayıcı olmaya terfi ettirmekten başka bir anlama gelmez.

“Zahiri-Batini Yorum” bölümünde ve bir sonraki başlıkta da çok anlamlılık konusu daha geniş bir şekilde ele alındığı için burada Kur’an’ın yorum zenginliği bağlamında şu kadarını söylemek istiyoruz.

Bir metnin birden fazla manaya gelecek şekilde yorumlanmasının mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Tefsirlerde farklı yorumlarla ilgili geçen pek çok örnek elimizde bulunurken, Kur’an’ın herkesçe kabul görececek şekilde tek ve nihaî yorumunun yapılabileceği olasılığının imkânsızlığı aşikârdır. İlâhî vahyin bir noktaya kadar farklı yorumları olacaktır ve bu tabiî de karşılanmalıdır. Ancak bir müfessirin, anlamaya çalıştığı metni, eli-kolu bağlı bir vaziyette değerlendirip, dilediği manayı o metne yüklemeye çalışması, kendi isteğine uygun istinbatta bulunması fevkalâde yanlıştır.

Bu endişenin bir sonucu olarak Suyuti, müfessirin bilmesi gereken ilimleri sıralarken son olarak müfessirin, “İlm-i Mevhibe” sahibi olması gerektiğini belirtir. Bu da müfessirin maksadının ve gayesinin doğru olması, yaptığı işlerde her zaman Allah’ın rızasını ön plânda tutması gerektiği anlamına gelmektedir: “Zira onu elde etmek, züht ve iyi ameller işlemektedir. Kalbinde bidat, kibir, boş arzular, dünya sevgisi olanlara vahyin manaları verilmez.” Suyuti, iddiasına delil olarak

“Yeryüzünde haksız yere büyüklenenleri ayetlerimden uzaklaştıracağım.”¹ ayetini zikreder ve Süfyan b. Uyeyne'nin; “Ayetlerimden uzaklaştıracağım” ifadesi için yaptığı “Onlardan Kur'an'ı Kerim'i anlama melekesini soyup alacağım” yorumunu kaydeder.”²

b. Kur'an'ın Özelliğinden Kaynaklanan Yorum Farkları

Kur'an-ı Kerim'e yorum zenginliği kazandıran başlıca iki unsurdan birisi, Kur'an'ı inceleyen insan, diğeri de Kur'an'a has bazı özelliklerdir. İnsanların yetişme tarzları, sahip oldukları mezhep ve mesleklerin Kur'an'ı anlamada doğurduğu yorum farklarını yukarıda özetlemeye çalıştık. Şimdi de, Kur'an'a özgü bazı özelliklerin, tefsirde sebep olduğu yorum farklılıklarına değinmek istiyoruz.

Kur'an'ın lâfzından kaynaklanan farklı yorumlar denince hiç şüphesiz ilk akla gelen husus müteşabih ayetlerdir. Bu da iki farklı yorum, iki farklı anlayış demektir. Dolayısıyla müteşabihlik, kendi yapısı icabı, farklı anlayışları içinde barındırmaktadır.³

Kur'an-ı Kerim hem mu'ciz, hem de mûciz bir kitaptır. İşte onun bu iki mühim özelliği, ona geniş yorum zenginliği kazandıran başlıca iki hususiyetini teşkil eder.

Kur'an hem lâfzı hem manası ile mu'cizedir; benzerini meydana getirmek mümkün değildir. O, eşsiz üslûbu ile en büyük şair ve edibleri, en meşhur hatipleri bile hayrete düşürmüştür. Kur'an'ın indirildiği yıllarda altın çağını yaşayan Arab Edebiyatı ve onun mümessilleri, Kur'an'ın parlak ve erişilmez üslûbu karşısında susmaktan başka çare bulamamışlardır. Hatta cinler bile, “Şüphesiz biz doğruya ileten hayranlık verici bir Kur'an dinledik de ona inandık.”⁴ demekten kendilerini alıkoyamamışlardır.

Kur'an mûciz bir Kitap'tır; onda nâkıs ifadeler yahut lüzûmsuz uzatma ve tekrarlar görülmez; hükümler, bilgiler, olaylar ve misâller yeteri kadar, özlü bir şekilde zikredilmiştir. O'nun bu özelliği yanında, etki olarak alışılan toplum

¹ A'raf, 7/146.

² Es-Suyuti, *a.g.e.*, II/181-182.

³ Kırca, *a.g.e.*, s. 42.

⁴ Cinn 72/1.

yasalarını aşan bir mucizedir. Ayrıca Kur'an rehberliği ve öğretisiyle toplumları ıslahta da olağanüstü bir mucizedir.¹

Kur'an'ın kelimeleri, daha münasibi bulunmayacak şekilde seçilmiş ve manayı en güzel ifade eden bir tertip ile dizilmiştir. Onun üslûbu, Arap dilinde alışlagelen üsluplardan hiçbirisine uymaz. Bir taraftan şiire benzer, fakat şiir değildir; vezinli ve kâfiyeli olmadığı halde nesir de değildir.

“Kur'an'ın nazmı, terkihi; harflerin kelimelerde, kelimelerin cümlelerde, cümlelerin sûrelerde tarz-ı tertibi, Arab belâğlerinin tanıdıkları, vücuda getirdikleri eserlere benzemiyordu. Kur'an'ın üslubu, lisanı mükemmeliyetin bütün mezâyâsını cami idi. Kur'an'ın kelimelerinde harflerin, cümlelerinde kelimelerin öyle bir lahni (ezgisi) lisaniyesi vardır ki, onların yalnız kıraati kendilerine has bir ahenk ve makam vücuda getirir. Kur'an'ın nazmındaki bu mûsikî, İslâmiyetten sonra yetişen muharrirlerin lisanî zevk mûsikîsini terbiye etmiştir.”²

Kur'an öyle bir üslûba sahiptir ki, onu okuyan herkes ondan faydalanır. En üst seviyedeki âlim ve mütefekkinden, en az okumuşuna; devlet başkanından sade vatandaşına kadar herkes, onda kendisiyle alâkalı olanı bulur. “Bunun böyle olduğunu isbat için Kur'an-ı Kerim'in kanun olarak birkaç mazlumdan ibaret ilk İslâm cemaatini de, Atlantik'ten Pasifik'e kadar veya hemen hemen o büyüklükteki tek ve muazzam imparatorluğa hükmettiği zamandaki cemaati de tatmin ettiğini hatırlamak kâfidir.³ İşte bu, sadece Kur'an'a has bir özelliktir ve onun yorum esnekliğini ve zenginliğini isbat eden tarihi bir delildir.

Şüphesiz Kur'an, “anlaşılır” bir Kitap'tır. Ancak herkesin onu anlayış seviyesi ve kapasitesi de bir değildir. Bazılarının anladığı şeyi, başkaları anlayamaz. İşte değişik tefsir anlayışlarını doğuran âmil, onun bu eşsiz üslûbudur.

Kur'an'ın bu yüce nazm içinde bir mânâya delâlet eden âyetleri bulunduğu gibi, birden fazla anlama gelebilen lâfızları da mevcuttur. Bu bazen lâfzın kendi

¹ Rıza, Muhammed Reşit, *Muhammedi Vahy*, Fecr Yayınevi, I. Baskı, Ankara 1991, s. 134.

² Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir*, Amidi Matbaası, İstanbul 1927 (1345h), s. 11–12.

³ Hamidullah, Muhammed, *Kur'an Tarihi* (Terc. M. Said Mutlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 26.

bünyesinden, bazen da mânâsından kaynaklanır. Meselâ “ebben, sikkîn...” gibi bazı kelimelerin az bilinir olması ya da ashab arasından bazılarınca bilinmeyişi¹, bu tür kelimelerin açıklanmasını gerektirmiştir.

Keza “zikir, dua, hüdâ, ruh, rahmet, hikmet, ecel, fitne, küfür...” vb. birçok kelimenin bir kaç mânâyâ gelmesi, kullanıldığı yere göre bunların hangi mânâyâ gelebileceğinin tespitini gerekli kılmıştır.

“Allah'ın eli (يَدُ اللَّهِ)” (Feth 48/10), “Allah'ın vechi (وَجْهُ اللَّهِ)” (Bakara 2/115, 272; Rûm 30/38,39; İnsân 76/9), “Allah'ın gelmesi (وَجَاءَ رَبُّكَ)” (Fecr 89/22), “İstivâ (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)” (Tâhâ 20/5) vb. tabirlerin izahı ile bazı sûrelerin başında bulunan harfler (hurûfu mukatta'a), uzun tartışmalara sebep olmuştur.

Allah'ın sıfatları, kıyamet ve âhiretle ilgili hususlar müteşabih ayetleri oluşturmuştur. Muhkem-müteşabih tartışmalarında her ne kadar ayetlerin sınıflaması kimi âlimler tarafından yanlış yapılmışsa da, ilk dönem İslam âlimlerinin konuya eğilimleri gayb âlemi ile ilgili hususlardaki ayetleri kapsadığı görülecektir. Nitekim müteşabih ayetler konusunda selef âlimleri susmuşlar herhangi bir şey söylememişler, müteahhirun âlimleri bu suskunluğu bozarak yorum cihetine gitmişlerdir. Bu durum, tefsirde farklı yorumları da beraberinde getirmiştir.²

Gelişip olgunlaşmış her dilde bulunduğu gibi, bazı mecazî ifadelerin Kur'ân'da da mevcut oluşu, farklı yorumlara neden olmuştur. Meselâ, münafıkların manen zararda olmalarının; “onların ticareti kazanmadı (فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ)” (Bakara 2/16) şeklinde ifade edilmesi, Allah'ın “göklerin ve yerin nûru (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)” (Nûr 24/35) olması, aslında “halk” kastedildiği halde “karyeye/köye sor (وَسئَلِ الْقَرْيَةَ)” (Yûsuf 12/82) buyrulması, tartıları hafif gelenlere cehennemin “ümm/ana” olması (فَأُمُّ هَاوِيَةَ) (Kâria 101/9) gibi örnekler böyledir.

Bazı ismi mevsûl ve zamirlerin delâlet ettiği varlıkların tesbiti de tefsirde farklı yorum nedenlerindedir. Peygamberimize gelen âmânın isminin verilmemesi, (عَبَسَ) (Abese 80/1-2), “ebter”in kim olduğu (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) (Kevser 108/3), “takva üzere kurulan mescid” (لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى) (Tevbe 9/108)' in ne olduğu gibi bilgiler, nakle dayanarak bilinebilen ve ayrı bir bilgiyi gerektiren

¹ El-Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi (ö. 725), *Lubabu't-Te'vil fi Meani't-Tenzil (Kitab Mecmuatün mine't-Tefasir içinde)*, I. Baskı, el-Matbaatü'l-Amire, Beyrut 1319h., VI/459-460.

² İsfehani, Muhkem-müteşabihi üç gruba ayırır: Sadece lafızda, sadece manada, hem lafız hem de manada müteşabihlik. Daha sonra her birini yine kendi içinde bölümlere ayırır ve örnekler verir. Bkz. El-İsfehani, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağıp, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* (Tah. Muhammed Seyyid Kiyani), Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebî, Mısır 1961 (1381h), s. 254.

hususlardandır.

İlk bakışta birbirine zıt gibi görünen bazı âyetlerin birbiriyle bağdaştırılması gereği de tefsir farklılıklarının sebepleri arasındadır. Meselâ A'râf 7/107 ve Şuârâ 26/32'de Hz. Mûsâ'nın asâsının Su'ban/ejderha haline geldiği bildirilmektedir. Neml 27/10 ve Kasas 28/31 âyetlerinde ise onun Cânn/küçük bir yılan olduğu kaydedilmektedir. Bir şeyin aynı anda hem büyük hem küçük olması mümkün olmadığına göre, bu âyetler şöyle anlaşılmalıdır: Hz. Mûsâ'nın asâsı bir ejderha haline gelmiştir; fakat büyüklüğü yanında o, küçük bir yılan kadar kıvrak ve çevik hareket etmektedir. Bu nedenle büyük bir cisme sahip olmasına rağmen, hareket bakımından, küçük ve seri hareket eden yılanla benzemektedir.¹

Kur'ân'ın tefsirinde farklı yorumlara sebep olan başlıca hususlardan birisi de, kıraat farklılıklarıdır. Kıraat farklılıklarını gözetmeden yapılan tefsir eksik sayılır. Mesela; *إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ* “Bu, evvelkilerin âdetinden başka bir şey değildir.”² Ayetindeki *خُلُقٌ* kelimesini kıraat imamları (*خُلُقٌ*) veya (*خُلُقٌ*) şeklinde iki farklı okuyuşları neticesinde anlam da değişmektedir:

Buna göre birinci mana: “Bu davranışımız, evvelkilerin âdetinden başka bir şey değildir.” İkinci mana, “bu söylediklerimiz, evvelkilerin uydurmasından başka bir şey değildir” demektir. Bu kıraati, “biz de bizden öncekiler gibi yaratıldık; bizim yaratılışımız, bizden öncekilerin yaratılışı gibidir; yani onlar gibi yaşarız, onlar gibi biz de ölürüz ve diriltilmeyiz” şeklinde anlayanlar da vardır.³

Böylece bu iki kıraatle, inkârcı Âd kavminin, Hz. Hûd'a şunları söyledikleri anlaşılır: “Âd kavmi, evlerini yüksek tepeler üzerine kaleler inşa ederek yapmışlardır. Bu evlerinin sağlamlığı ile övünerek “bizim yaşadığımız şu hal, atalarımızın yoludur; onlar böyle yaşamışlardır. Biz atalarımız gibi yaşar, ölürüz; diriltilecek de değiliz. Senin söylediklerin ise, eskilerin uydurmasından başka bir şey değildir. Onlar da öteden beri hep böyle süslü, yaldızlı uydurma sözler

¹ El-Alusi, Ebu'l-Fadl Şihabuddin, *Ruhu'l-Meani*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1353h, IX/20–21.

² Şuârâ 26/137.

³ Ebussud, Muhammed el-İmadi el-Hanefi (900/982), *Tefsiru Ebissuud (İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kitabi'l-Kerim)* (Tah. Abdulkadir Ahmed Ata), Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, Riyad 1971 (1391h), IV/227.

söylemişlerdir, diyerek Hz. Hud'un davetine inanmamışlardır.”¹

Kelimenin harflerinin birbirine idgam edilmesiyle veya asli şeklinde okunmasıyla meydana gelen farklı yoruma aşağıdaki örneği verebiliriz:

إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ

“Sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlara ve Allah'a güzel bir ödünç verenlere, verdiklerinin karşılığı kat kat ödenir ve onlara değerli bir mükâfat vardır”²

Bu ayetin başında bulunan iki kelimeyi İbn Kesir ve Ebûbekir Şu'be, kelimelerin aslındaki “ت” harfini belirterek: إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ tarzında; cumhur ise mushafta olduğu şekilde idgamla okumuşlardır. Çoğunluğun okuyuşuna göre, “sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar”; ikinci kıraate göre ise, “(Allah'ı ve elçisini) tasdik eden erkekler ve kadınlar” manası anlaşılır. Böylece bu iki kıraat ile “Allah'a ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'e inanıp gönülden tasdik eden ve tasaddukta bulunan erkek ve kadınlar.” şeklinde daha kapsamlı bir mana elde edilmiş olmaktadır.³

Son bir örnek olarak, kelimedeki harfin değişmesiyle meydana gelen anlam değişikliğini vermek istiyoruz: وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ “O (Peygamber), gayb hakkında cimri değildir.”⁴

Ayette geçen بِضَنِينٍ lâfzını Kurrular'ın ekserisi بِضَنِينٍ ; bazıları ise بِظَنِينٍ şeklinde okumuşlardır. “Dat” harfiyle okunuşa göre: “O (Peygamber), gayb (Kur'an) hakkında cimri değildir; gayb bilgilerini esirgemez; Allah'ın vahyettiği hiç bir şeyi gizlemez” anlamına gelmektedir. Diğer kıraate göre ise, “o gayb hakkında itham edilemez, gayb hakkında verdiği bilgilerden dolayı suçlanamaz” demektir.⁵

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, kıraat farklılıkları, Kur'an'ı tefsir etmeyi, farklı anlamlar çıkarmayı gerektiren önemli sebepler arasında yer almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), Cebrail aracılığıyla Rabbine yalvararak ümmi bir kavme peygamber olarak gönderildiğini, okuma-yazma bilmeyenlerin olduğunu, kimilerinin yaşlı ve cariyeye olduklarını belirterek, Kur'an'ın okunuşunun

¹ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat İstanbul 1989, VI/312.

² Hadîd 57/18.

³ Et-Taberî, *a.g.e.*, XXVII/229; El-Kurtubî, *a.g.e.*, XVII/252; ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (ö. 528h), *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamıdı't-Tenzil*, Daru'l-Kütübî'l-Arabi, Beyrut 1987 (1406h), IV/478; Eş-Şevkani, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Alemu'l-Kütüb, Dimeşk 1994, V/173.

⁴ Tekvîr 81/24.

⁵ Taberî, *a.g.e.*, XXX/81; Zemahşerî, *a.g.e.*, IV/225; er-Razi, Fahrüddin (ö. 606/1209), *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, III. Baskı, Tahran ts., XXXI/74; Kurtubî, *a.g.e.*, XIX/242; Âlûsî, *a.g.e.*, XXX/61; Yazır, *a.g.e.*, VIII/5622.

kolaylaştırılması istemiştir. Cebrail de bu isteği Allah'a arz ettikten sonra "Kur'an, yedi harf üzere nazil olmuştur" müjdesini getirmiştir.¹

Umum-husus, mutlak-mukayyed gibi meseleler de Kur'ân tefsirinde değişik anlamlar çıkarmaya sebep olan amillerdendir. Meselâ "İçinizden her kim Ramazan ayına erişirse, farz olan o orucu tutsun..."² ifadesindeki "فَمَنْ : her kim" lâfzı, bütün mükellefleri kapsamına alan bir lâfızdır. Ardından gelen "kim hasta olur veya yolculuk halinde bulunursa, tutmadığı günler sayısınca başka günlerde kaza etsin..." ifadesi, bu lâfzı sınırlandırmıştır.³

Yine namazdaki kıraatle ilgili mutlak olarak zikredilen "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun"⁴ âyetini Hz. Peygamber (s.a.s.), "Fâtihayı okumayanın namazı yoktur"⁵ buyurarak takyîd etmiştir.⁶

Keza, "Bütün bu paylar, yani miras taksimi, ölenin yapmış bulunduğu vasiyetin yerine getirilmesinden ve borcunun ödenmesinden sonradır..."⁷ mealindeki âyette geçen "vasıyye" kelimesi mutlaklıdır. Başka bir delil bulunmaması halinde, kişinin dilediği miktarda vasiyette bulunabileceği anlamı çıkar. Fakat Hz. Peygamberin, vasiyetin üçte bir'i aşmaması gerektiğine ilişkin hadîsi⁸, bu hükmü takyid etmiştir. Buna göre kişi, terikesinin ancak üçte birini vasiyet edebilir.

Bazılarına göre; لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ = "Kıyamet gününe yemin ederim."⁹ âyetindeki (لَا) harfinde olduğu gibi, bazı yerlerde ziyâdeliklerin bulunduğu farz edilmesi, kıraat farklılığından kaynaklanmakla birlikte (فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ) = "Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti. Şüphesiz o, tövbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır."¹⁰ âyetinde olduğu gibi

¹ Müslim, 1329–1333; Ebu Davud, II/102; Nesei, II/150.

² Bakara 2/185.

³ El-Beydavi, *a.g.e.*, I/257.

⁴ Müzzemmil 73/20.

⁵ Müslim, *Salât*, 34–36.

⁶ Yazır, Elmalılı, *a.g.e.*, VIII/5443.

⁷ Nisâ 4/11.

⁸ Müslim, *Vasıyye*, 5, 7, 8.

⁹ Kıyâme 75/1.

¹⁰ Bakara 2/37.

“Âdem” kelimesini dammeli olarak özne, “kelimat” kelimesini de mef’ul olarak okuyabileceğimiz gibi, tam tersini uygulamak da mümkündür. Bu durumda i’rab ihtilâflarının, Kur’ân’ı tefsir etmeyi gerektiren önemli nedenler arasında saymamız mümkündür.

Bazı kelimelerin iki zıt anlama geldiği ve bunun da önemli mana farklılıklarına yol açtığı bilinmektedir. Mesela, وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ = “Andolsun yöneldiği zaman geceye”¹, ثَلَاثَةَ فُرُوءٍ = “üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti)”² gibi bazı zıt anlamlı kelimelerin mevcudiyeti³, mücmel-mübeyyen’in tesbiti, teşbih, istiâre, kinâye, tevriye, tenâsüb, cinas... vb. edebî sanatlarla işaret arzusu⁴ da bu âmiller arasında sayılabilir.

Buraya kadar örneklerle özetlemeye çalıştığımız hususlar, Kur’ân-ı Kerim’e yorum zenginliği kazandıran ve dolayısıyla farklı şekillerde tefsir edilmesini gerektiren sebepler arasındadır.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Kur’ân-ı Kerim’e yorum zenginliği kazandıran başlıca iki unsurdan birisi Kur’ân’ı inceleyen insan, diğeri de Kur’ân’ın ifade ve üslubundaki yani dil yönünden farklı anlamları içerir bazı özelliklerdir.

4. Kur’an-ı Kerim’in Temel Mevzuları ve Gerçekleştirmek İsteddiği Hedefleri

Kur’an-ı Kerim, insanları bilgilendirmek suretiyle onlara yol gösteren son ilahi kitabın adıdır. Aynı zamanda İslam dininin ve O’nunla alakalı düşünce sistemlerinin ana kaynağı ve bilgi vasıtasıdır. Bu konumu ile Kur’an, insana ait üç temel bilgi kaynağı olan akıl ve duyu organlarının yanında üçüncü bir bilgi kaynağıdır.⁵

Kur’an’da yer alan bilgilerin çeşitlerini ve boyutlarını sistematik olarak ele alındığında, bu bilgilerin üç ana konu etrafında dönüp dolaştığı görülecektir. Bu üç

¹ Tekvîr 81/17.

² Bakara 2/228.

³ Arapça’da, birbirine zıt anlam içeren 357 kelimeyi inceleyen el-Enbari’nin eseri, bu alanda önemli bir kaynaktır. “Kurû” kelimesi için bkz. el-Enbari, Muhammed b. el-Kasım, *Kitabu’l-Eddad* (Tah. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1987 (1407h), s. 27–32.

⁴ Kur’an’ın i’caz yönleri için bkz. Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize (Kur’an-ı Kerim’in İlmi ve Edebi Sırları)*, İstanbul 2005, s. 377–380.

⁵ el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed es-Semerkandi (ö. 333/944), *Kitabu’t-Tevhid*, İstanbul 1979, s. 7; el-Kestelli, Muhammed, *Haşiyetü’l-Kestelli ala Şerhi’l-Akaid*, İstanbul 1973, s. 29; es-Sabuni, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi* (Terc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 55.

ana konu ise, Allah-insan-kâinattır. Bir başka sistematige göre ise bu bilgiler gayb âlemine ait bilgilerle varlık âlemine (Şuhud âlemi) ait bilgileri ihtiva etmektedir. Hem gayb, hem de şehadet âleminin bilgisine sahip olan Allah¹, bu bilgilerin belli bir kısmını bize Kur'an aracılığı ile bildirmiştir. Bu bilgiler ise, Kur'an'ın gönderiliş amacına uygun olan ve Allah tarafından seçilen bilgilerdir. Bu bilgilerin aşkın bir varlığa ait olması ve O'nun tarafından özenle seçilmesi, bu bilgilerin evrenselliğini ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın verdiği bilgiler arasında yer alan gaybi konular, insanın akıl ve duyu organları ile elde edebilecekleri özellikte değildir. Varlık âlemi ile ilgili olan bilgiler ise, aynı zamanda insanın bilgi vasıtaları ile elde edebilecekleri niteliktedir. Bir başka ifade ile varlık âleminin bilgisi, aynı zamanda insanlar tarafından da belli ölçüde ve oranda elde edilebilecek bir bilgi türünü ihtiva etmektedir.

İslamî bilgileri kategorik bir yaklaşımla tasnife tabi tutacak olursak, bu bilgileri; Kur'anî bilgiler ve Kur'an'dan çıkarılan bilgiler olmak üzere iki gruba ayırabiliriz. Birinci grup bilgiler, Kur'an'da yer alan, yani Kur'anî lafızlarla ifade edilen bilgilerdir. Bu bilgiler, hem lafzı hem de anlamları itibarıyla vahye dayalı bilgilerdir. Bir başka ifade ile Kur'anî bilgiler, iman konusunu ihtiva eden bilgilerdir. Kur'an'dan çıkarılan bilgiler ise, O'nun nüzulünden günümüze ve günümüzden de kıyamete kadar devam edecek süreç içinde, Kur'anî bilgilerin gerek içeriğini doldurmak, gerekse dışarıdan bu bilgilere anlam yüklemek suretiyle elde edilen yeni bilgilerdir ki, İslamî terminolojide "İstinbat" kavramıyla ifade edilmektedir.

Kur'anî bilginin sahası ve sınırı, Kur'an ile sınırlı olsa da, içeriği çok geniş ve çok yönlüdür. Bu bilgilerin muhatabı insan olduğu için, başta insan olmak üzere, insanın ilişkide bulunduğu bütün varlıklarla ilgili bilgiler Kur'an'da mevcuttur. Ancak Kur'an'a muhatap olan Müslümanlar, zamanla toplumun ihtiyaçlarının ve kendi ilgi alanlarının tesiriyle bazı Kur'anî bilgileri öne çıkarmak, bazılarını da arka planda bırakmak suretiyle bu bilgilere dayalı düşünce sistemleri kurmuşlardır. Mesela Allah-kul ilişkisini ele alan ayetleri ön plana çıkartarak Kelam ekollerini, ibadet ve muamelatla ilgili ayetleri öne alarak Fıkıh ekollerini, ferdi ve sosyal ahlakla

¹ Haşr 59/22.

ilgili ayetleri öne geçirerek Tasavvuf ekollerini kurmuşlardır. Ancak yine de Kur'an'da yer alan bilgiler, bu sahalarla sınırlı değildir. Cins anlamında insanla ilgili ne kadar bilgi varsa, Kur'an'da da insanla ilgili o kadar bilgi bulunmaktadır dememiz yanlış olmaz. Ancak bu bilgiler temel ilke ve prensipler halinde olup detaydan uzaktır. Bunun içindir ki, Kur'an, yaş ve kuru ne varsa hepsinin apaçık bir kitapta bulunduğunu¹ ifade etmekte ve O'nda hiçbir şeyin ihmal edilmediğini² ve her şeyin açıklamasının yapıldığını belirtmektedir.³

Kur'an'da yer alan bilgiler çok çeşitlidir. Bu bilgileri, günümüzde tasnifi yapılan bilim dallarına göre sıralamaya kalkışmak, çalışmamızın sınırlarını taşıracaktır. Ayrıca gün geçtikçe mevcut bilim dalları kendi içinde alt disiplinlere ayrılmakta ve böylece sayı çoğalmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da bahsi geçen konuları belirli bir sayı ile ifade etmek, bugün için geçerli olsa bile, sonrası için bu tasnifin yeniden yapılması gerekecektir.

İmam Suyuti, Kur'an'ın ihtiva ettiği ilimlerin adedini, Ebu Bekr İbn Arabî'nin 77450 adet olduğunu nakleder.⁴ Kuşkusuz belirtilen bu rakamı, sayısal olarak değerlendirmek yerine, çokluktan bir kinaye olarak değerlendirmek daha makuldür.

Genel bir tasnifle, Kur'an'daki bilgileri, gayb alemi ve şuhud alemi olarak iki sınıfa ayırmak mümkündür. Yukarıda değindiğimiz gibi Vahy, insanın Allah ile, insanlar ile ve evren ile bağlantısını kurar. Fazlur Rahman, bu başlıkları, "Allah, insan, tabiat, Peygamberlik ve vahiy, ahiret, şeytan ve kötülük" gibi genel başlıklara ayırarak tasnif eder.⁵

Hiç şüphesiz Kur'an, içeriğindeki bu bilgilerle, günümüzün bilimsel anlayışına uygun gelecek tarzda bir Hukuk, Ahlak, Siyer, Tarih, Astronomi, Tıp, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve edebiyat kitabı değildir. Kur'an'da bulunan bu bilgiler, bu bilim dallarının belli konularına temas eden ve bu bilim dallarına malzeme olma niteliğini

¹ En'am 6/59.

² En'am 6/38.

³ Nahl 16/38.

⁴ es-Suyuti, *a.g.e.*, II/128.

⁵ Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* adlı eseri.

taşıyan bilgilerdir. Dolayısıyla Kur'an'da, günümüzdeki bilim dallarına ait bütün bilgiler ve ayrıntılar zikredilmediği gibi, bildiğimiz modern şekilde sistematik değildir.

Kur'an'ın muhtevası içinde yer alan konular arasında ağırlık, Hz. Âdem (a.s.)'den Hz. Muhammed (s.a.s.)'e kadar geçen süre içinde yaşayan insanlara gönderilen peygamberlerin hayat hikâyelerine ve bazı insanların yaşadığı deneyim ve tecrübelerine ait bilgilere dairdir. Yaklaşık olarak Kur'an'ın üçte birinin bu bölümden oluştuğunu söylememiz mümkündür. Dolayısıyla bu kıssalar gerçeklikten uzak birer tasvir sanatının örneği olmayıp, tam aksine yaşanmış hayat gerçekleri ve bu gerçeklerin seçilmiş eşsiz örnekleridir.¹

Kur'an'ın Temel amaçlarının tespiti ve doğru yorumu, belirttiğimiz bu hususların, sistematik bir şekilde ele alınmasını ve bir bütünlük oluşturulmasını öngörmektedir. Kur'an'ın Üslubu bölümünde de belirttiğimiz gibi, Kur'an'da bahsedilen bilgiler ile insanların bir konu hakkındaki bilgileri, işleniş ve ele alınış yöntemi bakımından farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'daki bilgileri sistematize etmek ve bu bilgileri bir bütünlük haline getirmek ilim adamlarının görevi olacaktır.

5. Kur'an-ı Kerim'in İfade ve Üslup Özellikleri

Kur'an'ın üslubu dendiğinde, Tefsir Usulünde onun nazmı ve i'caz yönü anlaşılmaktadır. Bu konunun yer aldığı bölümde genel olarak Kur'an'ın bir suresinin² veya bir benzerinin³ insanlar ve cinler bir araya gelseler bile yapamayacaklarını ifade eden ayetler yer almıştır. Elbette bu bölümde çok kıymetli görüşler ileri sürülmüş ve Kur'an'ın icaz yönü çok geniş çerçevede işlenmiştir. Biz bu yönü mevcut kitaplara havale ederek,⁴ Kur'an'ın ele aldığı çeşitli konuları; dünya

¹ Nitekim Halefullah, Kur'an'daki kıssaları bir tasvir örneği olarak görmüş ve gerçeklikle bir bağının olmadığını belirtmiştir. Bkz. Halefullah, M. Ahmed, *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'an*, Kahire 1972, s. 178–180.

² Bakara 2/23–24; Hud 11/13–14; Yunus 10/38.

³ İsrâ 17/88; Kasas 28/49.

⁴ Bakillani (ö. 403/1012)'nin, Fahrüddin er-Razi (606/1209)'nin, Mustafa Sadık er-Rafii (ö.

ve ahiret alanlarıyla ilgili, inanç ve ibadet konularının anlatıldığı, fizik ve metafizik konuların dile getirildiği ifade özelliklerine işaret etmek istiyoruz.

Her şeyden önce şunu ifade edelim ki, Kur'an'ın en önemli ifade özelliği, anlatılan bütün konular Yüce ve Mutlak Varlıkla irtibatlandırılmış, her şey onun çevresini oluşturan birer örnek olarak sıralanmıştır. Bir başka ifade ile merkezde âlemlerin Rabbi vardır ve diğer bütün konular o Yüce varlığın tanıtımına yönelik anlatımlardır, teferruatlardır. Ve bu anlatımda bildiğimiz ilmi disiplinlerdeki sistematik özellik yoktur, onun yerine daha serbest ve iç içe geçmiş bir anlatım tarzı benimsenmiştir.

Hemen herkesçe bilinen bir husus, Kur'an'ın muhatabının özel kabiliyette ve yapıda bir gurup insan, belli birikimi ve ilmi kariyeri olan sınıf için olmadığı; akıl-baliğ olan herkesi muhatap almış olduğu gerçeğidir. Bu gerçek, genelde ilahi kitapların, özelde ise Kur'an-ı Kerim'in dilinin, muhataplarının konuştuğu, anlaştığı, kullandığı dil olmasını gerektirmektedir. Daha kısa olarak ifade edecek olursak Kur'an, indiği toplumdaki insanların genelinin dilini kullanmıştır.

İbadet, insan hayatının tamamını kuşatan bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla İslam'da güzel ve yararlı olan her şey ibadet kavramı içinde değerlendirilir. Bu yüzden Kur'an'da ibadete yönelik geniş ve detaylı bir anlatımın olduğu herkes tarafından görülebilmektedir. Aynı zamanda birey ve fertler için zararlı ve tehlikeli olan tüm hususlar belirtilmiştir. “İlk Müslümanlar, nefislerini ona teslim edip, talimlerini, hükümlerini dâhili ve harici siyasetlerini, cemiyet işlerini ona terk etmişlerdir.”¹

Gayb konusu, inancın temel konularından biri olmasının bir sonucu olarak, ilahi kitaplarda geniş olarak yer almıştır. Nitekim Kur'an'da da gayb konularından olan Allah, âhiret ahvali, cennet ve cehennem gibi kavramlar, ölümden sonra başka

1357/1938)'nin “*İ'cazu'l-Kur'an*” adlı eserleri ile Seyyid Kutub (ö. 1966)'un “*et-Tasviru'l-Fenni fi'l-Kur'an*”ı ve Muhammed Abdullah Draz'ın “*En Mühim Mesaj Kur'an*” (Terc. Suat Yıldırım), Akçağ Yayınları, Ankara 1985 adlı eserlerine bakılabilir.

¹ Cerrahoğlu, İsmail, “*Kur'an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır, Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız?*”, Diyanet İlmi Dergi, cilt: 43, sayı: 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2007), Ankara 2007, s. 14.

bir hayatın varlığı, öbür dünyada hesaba çekilme gibi konulara geniş yer verildiği ve sıklıkla vurgulandığı bir gerçektir.

Gayb ve müşahede âlemi ile ilgili ayetler, muhkem ve müteşabih anlatımı ifade etmektedir. Buna göre Kur'an'ın anlatım üslubunu genel olarak bu iki bölüm altında değerlendirmemiz mümkündür.

Muhkem, "H.K.M." kökündendir ve tecrübelerle dayanılarak sağlam, doğru, iyi ve hatasız yapılan bir iş, bir faaliyet anlamı taşımaktadır.¹ Müteşabih ise "Ş.B.H." kökünden gelir ve iki şeyden birinin diğerine benzemesi olarak tanımlanır. Mesela muhkem belirli veya kapalı olsun delili açık olan hususlardır. Müteşabih ise, manasını anlamak için tedebbür ve teemmüle gerek duyulan hususlardır.² Dolayısıyla müteşabih dil açıklanmaya ve izaha gerek duyar. Bu tanımlardan yola çıkarak denilebilir ki, muhkem dil, nesnesini doğrudan açık bir şekilde anlatır ve anlaşılması kolaydır. Müteşabih dil ise dolaylı bir anlatım üslubu kullandığı için, bu ayetlerden farklı anlamların çıkarılması mümkündür. Dolayısıyla müteşabih, insanın bütün yönleriyle idrakten aciz kaldığı şeylerdir.³

Bu tanımların yanı sıra şu tanımlar da muhkem ve müteşabih dilin konuları hakkında bize bilgi verir mahiyettedir: Müteşabih, kıyametin ne zaman kopacağı ve amellere ne kadar sevap veya günah verileceği gibi bilinmesi mümkün olmayan hususları açıklar. Muhkem, helal ve haramlarla yani hukukla ve amellerle ilgilidir. Nitekim İbn Abbas'a göre muhkem, kendileriyle amel edilen ve hükmü sabit olanlar (helal ve haram içeren konular), müteşabih ise, iman edilip kendisiyle amel edilmeyenlerdir. Mücahid'e göre, helal ve haramı içerenler muhkem, geri kalanlar ise müteşabihtir.⁴ Bu nedenle müteşabih, imanla, Allah'ın sıfatları ve ahiret ahvali ile ilgili ayetlerdir. Bu tanımlar muhkem ve müteşabih dilin konu edindiği alanlara atıfta bulunmaktadır. Buna göre müteşabih konuları insanın bilemeyeceği alanlardır. O

¹ İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arabi'l-Muhit*, (Tah. Abdullah Ali el-Kebir-Muhammed Ahmed Hasebullah-Haşim Muhammed eş-Şazeli), Daru'l-Maarif, H.K.M. Mad., Kahire ts., II/951.

² İbn Manzur, *a.g.e.*, IV/2189.

³ Şimşek, M. Said, *Kur'an'da İki Mesele*, Selam Yayınevi, Konya 1987, s. 28.

⁴ et-Taberi, İbn Cerir, *a.g.e.*, III/172-173.

halde gayb âlemi, ahiret hayatı, Allah'ın zatının mahiyeti ve sıfatlarıyla ilgili konular insan bilgisini aşan alanlardır. Nitekim Razi de müteşabih için “insanın bilmekten aciz kaldığı her şeydir” demektedir.¹ Dolayısıyla muhkem dil somut varlıkların anlatımında kullanılırken müteşabih dil soyut varlıkların anlatımında kullanılmaktadır, şeklinde genelleme yapabiliriz.

Bu konuda Derveze'nin görüşü de dikkat çekicidir. O, İbn Abbas'ın muhkem ve müteşabih tanımından yola çıkarak Kur'an'ın içeriğini iki kategoriye ayırmıştır. Derveze'ye göre birinci kategoriye “temel prensipler”, ikinci kategoriye ise “araçlar” diyebileceğimiz hususlar girer. Temel prensipleri, Allah'ın birliği, mutlak hükümranlığın ona ait olması; insanın iyiliğini, huzurunu, birey ve toplum olarak dayanışma içinde bir hayat sürmesini garanti eden ilkeler, emir ve yasaklar, ahlaki toplumsal, hukuksal ve ekonomik direktifler ve bunlara zarar verici şeylerin yasaklanması gibi hususlar oluşturur. Bunların dışında yer alan Kur'an kıssaları, meleklerin ve cinlerin mahiyeti, ahiret sahnelerinin tasviri, tehditler, korkutmalar, teşvikler, vb. konular ise temel prensipler ve hedefleri pekiştirici, destekleyici ve bunların gerçekleşmesini sağlayan araçlar niteliğindedir. Kısaca, muhkem dil, temel prensipleri ihtiva eden konuları; müteşabih dil ise, temel prensipleri destekleyen konuları kapsamaktadır.²

Kur'an'ın dil özelliklerinden bir diğeri de, “fâilin” zaman zaman Allah'a, zaman zaman da bireye izafe edilmiş olmasıdır.³

Allah bazı olayları ve hadiseleri açıklarken bu olayları ve hadiseleri meydana getirenin kendisi olduğunu vurgularken, bazen de yapılan işlerden insanı sorumlu tuttuğu, bir başka ifadeyle faili Allah olan işlerle, faili insan olan işler herhangi bir ayırma tabi tutulmadan, bir işin bazen Allah'a, bazen de insana izafe edilerek anlatıldığı görülmektedir. Bu ifade üslubunun bir nedeni de şudur: Şayet birey bir iş yaptığı veya bir eylemde bulunduğu zaman onun sorumluluğunu Yaratıcı'ya bağlıyorsa bu durumda Allah o bireye işi kendisinin yaptığını ve bu sebeple de

¹ Er-Razi, Fahrudin, *a.g.e.*, VI/145.

² Derveze, İzzet, *Kur'anü'l-Mecid* (Çev. Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, İstanbul 1997, s. 134–135.

³ Örnek ayetler için bkz. Nisa 4/78, 79; Enfal 8/17; Necm 53/40.

sorumluluktan kaçmaması gerektiğini vurgulamak için insan merkezli bir dil kullanır. Bunun aksine birey, her şeyi kendisinin yaptığını iddia ediyor ve Allah'ın külli iradesini yok sayacak derecede cüz'i iradeyi yüceltiyorsa, bu durumda Allah o bireye işi kendisinin yaptığını vurgulayan bir dille hitap ederek Yaratıcı gücün unutulmamasını ister.

Kâinatta var olan bütün olayların makro planda Allah'ın gözetimi ve hükümranlığı altında olduğu sıkça vurgulanmaktadır. Bu sebeple Allah kavramı Kur'an'da merkezi bir yer tutar. Kur'an ifadelerinin sadece bir bölümünde değil, tüm olarak bütün ifadelerinde üstün bir mevkiye sahiptir. Hâlbuki İslam öncesinde Allah kavramının Kur'an sistemindeki anlamıyla üstün bir yeri yoktur. Kur'an sisteminde ise, hiçbir alan yoktur ki, doğrudan doğruya Allah fikriyle bağlantılı olmasın veya o fikirle yönetilmesin. İslam'dan önceki devirde Allah kavramı sadece bir tek özel semantik alanı kapsamaktadır ki, o da Allah'ın yaratıcı vasfıdır. İzutsu'nun tespitiyle; Kur'an üslubunda bütün anahtar terimler, Allah kavramının nüfuzu altındadır. Hiçbir şey onun etkisinden kurtulamaz. Yalnız din ve insanla ilgili kavramlar değil, bütün ahlaki kavramlar hatta evlenme, boşanma, miras, ticareti ilgilendiren konular, borçlar, faiz, ölçü ve tartılar gibi tamamıyla dünya hayatıyla ilgili şeyler dahi Allah düşüncesiyle yakından alakalıdır.¹

Mesela Kur'an'a göre fizik âlemde bir nizam ve düzen vardır.² Kur'an'da nizam fikri Yaratıcı'nın birliğine bağlanmıştır. Bu düzen, yaratmayla birlikte her şeye hareket kanunlarının ve potansiyellerinin verilmesiyle kurulmuş³, makro âlemden⁴ mikro âleme⁵, canlı âlemden⁶ cansız âleme⁷ kadar evrendeki her yaratılmış

¹ İzutsu, Toshihiko, “*God and Man in the Koran (Kur'an'da Allah ve İnsan)*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs., s. 52-53.

² Mülk 67/3-4; Yasin 36/38-40; Neml 27/38.

³ A'la 87/1-3.

⁴ Yasin 36/38-40.

⁵ Mürselat 77/20-23.

⁶ Nahl 16/68.

⁷ Nebe 78/6, 7, 9-13.

varlığa o varlıklarla ilgili kanunlar yaratılışta konmuştur.¹ Ancak bu kanunlar Kur'an açısından mutlak anlamda bir nedensellik veya Allah'ın kâinatı yarattıktan sonra kendi akışına bıraktığı anlamını vermez. Kur'an bir yandan alemde bir nizamın varlığından söz ederken, öte yandan bunu mutlak bir determinizm olmadığını hatırlatır. Kâinattaki bütün olaylar muayyen kanunlara göre işlemektedir. Ancak bu işleyişinde asla Allah'tan bağımsız değildir. O dilediği zaman mevcut düzeni bozmaya da güç yetirir.² Bu anlamda İslam'ın Allah tasavvuru Hıristiyanlık dünyasında olduğu gibi "muattal bir Tanrı" tasavvuru değil, müdahale eden, denetleyen bir Allah tasavvurudur. Zira Allah, her an hay'dır, kayyum'dur. O evrenin düzenini kurmuş ve düzen devam etmektedir. Bununla birlikte düzen işliyor diye bir kenara çekilip de istirahat etmemektedir. O her an faaldir ve kulunun yanındadır.³ Kendine ait işleri yürütürken, kulunun sorumluluğuna bıraktığı işleri de murakabe etmektedir.⁴

Ancak Kur'an'ın bu müdahaleci tavrının nedeni, insanlığın nesnelleğe olan güvenini sarsmaz. Çünkü insanın dünya hayatını devam ettirebilmesi için güvenini kazanmış bir nesnelleğe ihtiyacı vardır. O halde evrendeki nesnelleğin mutlak olmadığını beyan etmenin başka bir sebebi olmalıdır. Bu sebep, yukarıda farklı bir şekilde ifade edildiği gibi esasen hikmet sahibi bir "Müdebbir"i göstermesi gereken nesnelleğin, Allah'ın varlığını ve hâkimiyetini örter duruma gelebilmesidir.⁵

Nitekim peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin, olayların sebep sonuç ilişkisine göre oluştuğunu ifade eden mutlak pozitivist anlayış çerçevesi içinde reddedilmesi, Allah'ın ontolojik hâkimiyetine gölge düşürmektedir. İşte Kur'an-ı Kerim bu olağanüstü olaylarla, muhataplarına tabiatta var olan kanunların zorunlu olmadığını dolaylı olarak vurgulamak istemiştir. Fakat bu durum, tabiatta var olan bir olayın istikrarsız, başıboş, sebepsiz, kendisinden öncesiyle bağlantısı, kendisinden

¹ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah "Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması"*, I. Baskı, Fecr Yayınevi, Ankara 1994, s. 78.

² Furkan 25/45–46; Hud 11/82–83, 94–95.

³ Rahman 55/29.

⁴ Fecr 89/14.

⁵ Özsoy, Ömer, *a.g.e.*, s. 78.

sonrakiyle de ilgisi olmayan bir tarzda cereyan etmesi manasında değildir. Dolayısıyla Allah tabiattaki olaylara kendi iradesiyle müdahale etme gücüne ve yetkisine sahip olsa bile bu durum, olayların, sebep-sonuç ilişkisi dışında cereyan ettiğini göstermez. Zira bütün bu olaylar “sünnetullah” denilen Allah’ın koyduğu kanunlar çerçevesinde cereyan etmektedir.

Kur’an’da tabiat olayları sıklıkla vurgulanan bir husustur. Bu olaylar anlatılırken, bunların nedenlerine işaret etmekten çok, tüm bu olayların meydana gelişinin Allah tarafından gerçekleştiği vurgulanmıştır. Mesela, Kur’an yağmurun oluşması ile ilgili bilimsel bir açıklama yahut bilime aykırı bir açıklama getirmemektedir. Ama yağmur sadece gökyüzünden yağın, buharlaşan ve tekrar gökyüzüne çıkan kuru bir fiziki olay değildir. O, yeryüzünün ve yeryüzündekilerin ona olan sonsuz ihtiyaçları düşünüldüğünde yağmurun oluşmasına imkân verecek bir düzen kuran Allah’ın bütün yeryüzü halkına rahmetinin bir hediyesidir.¹ Kur’an, işin bu yönüyle ilgilenmekte ve adeta fiziki olayları bile ahlaki değer alanına çekip onlara anlam kazandırmak istemektedir.² Zira Kur’an’ın amacı nedenselliği tamamen ortadan kaldırmak değildir. Şayet Kur’an nedenselliği yok sayacak olsaydı, yağmuru çok alan bölgelerin yağmuru az alan bölgelere göre Allah katında daha öncelikli bir değer ve dereceye sahip oldukları söylenebilirdi. Böyle bir şey söylenemeyeceğine göre yağmur, insanlar için Allah’ın rahmeti olmakla birlikte, onun meydana gelebilmesi için belirli nedenlerin (iklim şartları, yeryüzü şekilleri vb.) oluşması gerekir. Bu nedenle Kur’an dilinde metafizik anlamda, olayların ahlaki değerleri ve nedensellikleri iç içedir. Mesela, “Allah insanı alak’tan yarattı”³ ayetinin Yaratana bağlılık, minnet ve şükran duygusu içinde bulunan vs. ile ilgili olduğu yani ahlaki bir özellik taşıdığı açıktır. Fakat geniş kapsamlı bir muhtevaya sahip olan ayetin söylediği bundan ibaret değildir. Ayet aynı zamanda bilgi veren, dolayısıyla kognitif bir muhtevaya sahip olan bir ifade olarak da görülmeli ve değerlendirilmelidir. Dolayısıyla dinin gayesi sadece ahlaki görevin yerine getirilmesini teşvikten ibaret

¹ es-Sadr, Muhammed Bakır, *Kur’an Okulu* (Çev. Mehmet Yolcu), Fecr Yayınları, Ankara 1996, s. 71.

² Özsoy, Ömer, *a.g.e.*, s. 143.

³ Alak 96/2.

değildir.¹

Ahlaki görevlerin yanı sıra olayların bilgisel değeri de dolaylı olarak vurgulanmaktadır. Nitekim müslümanlar, fiziki alanla ilgili Kur'an ifadelerinin tahlilinde belirli bir noktaya kadar başarı göstermişler; bu ifadelerde tabiat olaylarının oluşmasındaki nedenselliği ortadan kaldırmadığını, buna karşılık olayların Allah'a izafe edilerek anlatıldığını söylemişlerdir.

Ancak fizikî alanla ilgili ayetlerin tahlilinde gösterilen bu başarının, sosyal alanla ilgili ifadelerin tahlilinde her zaman aynı ölçüde gerçekleşmediğinin söylemeliyiz. Meselâ, Kur'an'ın yağmuru "Allah'ın rahmeti"² olarak isimlendirmesi ve yağmurun Allah tarafından indirildiğini ifade etmesi, belki yağmurun oluşumu ile ilgili nedenleri ortadan kaldırma gibi bir anlayışa yol açmamıştır, ama meselâ ekonomik gücün "Allah'ın nimeti" veya "Allah'ın fazlı"³ olarak nitelendirilmesi âdetâ insanın rolünü yok sayan ve küçümseyen bir bakış açısıyla yorumlanabilmiştir.⁴ Dolayısıyla ekonomik gücün artırılmasında rolü olan nedensel faktörler göz ardı edilmiş, insanlar kader anlayışlarının da etkisiyle tembelleşme yönüne gitmişlerdir.

Kur'an'ın, insanın ekonomik güce sahip olmasını "Allah'ın nimeti" olarak takdim etmesi, ekonomik açıdan zenginleşen insanın Allah'ı unutmaması sebebiyledir. Mesela, zenginliğiyle ünlü olan Karun'un yaptığı şey bunun tersidir. O, Allah'ı unutarak elde ettiği mal varlıklarını kendi kabiliyet ve yeteneklerine has kılarak, bunların aynı zamanda Allah'ın bir fazlı ve ihsanı olduğunu göz ardı etmiş ve nedensel faktörlerin arkasına sığınarak kendi nefsinin ön plana çıkarmış ve sonuçta bu tavrı nedeniyle eleştiri almıştır.⁵ Yani Karun, zengin olmak için belirli nedensel faktörleri yerine getirdiği için eleştiri almamıştır. Zira böyle bir eleştiri, Kur'an'ın amaçlarına ve hedeflerine aykırıdır. Eleştirilen nokta, nedensel faktörleri yerine

¹ Aydın, S. Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Yayınları, IX. Baskı, İzmir 2001, s. 129.

² İsra 17/83.

³ Nur 24/32, 38.

⁴ Özsoy, Ömer, *a.g.e.*, s. 143.

⁵ Kasas 28/78.

getirdikten sonra belli bir başarı elde eden insanın kendi zatını ön plana çıkarmasıdır. Dolayısıyla Kur'an, nesnel faktörleri yerine getirmekle beraber Allah'ı hatırlamayı ve ona şükretmeyi unutanları tenkid eder.

Kur'an ifadelerinin üslubunda, toplumların varlık sahnesinde bulunmalarının da yegâne müsebbibi Allah olarak gösterilir. Onların ilerlemeleri, gerilemeleri, çöküşleri, felaketler vb. Allah tarafından gerçekleşmiştir.¹ Bu ayetlerde geçen ifade tarzları toplumların varlık alanlarının Allah tarafından belirlendiğine işaret eden bir yapı arz etmektedir. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz gibi fizik ve sosyal olayların anlatımında nasıl Allah merkezli bir anlatım tarzı kullanılmış ve olayların nedensel faktörlerine açık bir şekilde değinilmemiş ise, toplumların doğuşu, gelişmesi ve hayatlarının sona ermesi konusunda da aynı anlatım tarzı kullanılmıştır.

Hâlbuki toplumların varlık sahnesine çıkmalarının, ilerlemelerinin, gerilemelerinin veya yok oluşlarının mutlaka nedensel faktörleri vardır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de toplumların var oluş yasaları yine Allah merkezli bir üslup içerisinde şöyle beyan edilmiştir: "Bir toplum (kavim) kendisini değiştirmedeği müddetçe Allah onları değiştirmez."²

Bu ayetteki değişme insanların iradesine ve fiiline dayandırılmıştır. Bu değişim, toplum kendisini değiştirmedeği müddetçe kesinlikle meydana gelmez.³ Şayet bir toplum hayatini devam ettirecek nedensel faktörlere ve tarihi yasalara itibar etmiyor; ahlaki, hukuki, ekonomik ve kültürel vb. alanlarda sağlam temeller üzerinde oturmuyorsa o toplumun gerilemesi veya çöküşü kaçınılmazdır. Buna karşılık bir toplum ilerleme yasalarının gereklerini yerine getirerek ahlaki, hukuki, ekonomik ve kültürel alanlarda başarıya ulaşmak için gerekli çabayı gösteriyorsa o toplumun refaha ulaşması da kesindir. Kur'an'da helak edilen kavimlerin, peygamberlerin uyarılarına aldırmayarak bu ilahi sisteme, düzenlemeye aykırı hareket ettikleri belirtilmiştir. Yoksa Allah'ın, keyfi bir ceza verme ve helak etmesi söz konusu olmamıştır. Zira nedensiz bir yok etmenin olmayacağı Kur'an tarafından

¹ Maide 5/54; Yunus 10/13-14, 49; Mü'minun 23/43.

² Ra'd 13/11.

³ Es-Sadr, M. Bakır, *a.g.e.*, s. 96, 100, 125.

açık bir şekilde beyan edilmiştir: “Rabbın halkı düzeltici (muslih) olduğu halde, toplumları haksız yere yok edecek değildir.”¹

Buna göre toplumların ilerlemesi, gerilemesi ve çöküşleri belirli nedenler çerçevesinde olmakla beraber, tüm bu olguların Allah merkezli ifade ve üsluplarla dile getirildiği görülmektedir.

Kur’an dilinin özelliklerinden bir diğeri de hidayet ve dalaletle ilgili ayetlerin üslup tarzıdır. Diğer alanlarda olduğu gibi iman ve küfür konusunda da Allah merkezli bir anlatım şekli kullanılmış ve hidayete ermek ve dalalete saplanmak hususunda neredeyse insan iradesinin yok sayıldığı izlenimi uyandıracak bir üslup tercih edilmiştir.² Bu ayetlere literal (lâfzî) açıdan bakıldığı zaman hidayet ve dalaletin Allah tarafından verildiği, insanın ise hidayet ve dalalet konusunda herhangi bir katkısının olmadığı izlenimi sezilmektedir. İnsanın sorumluluğunun olmaması ise Kur’an’ın ruhuna ve gönderiliş amacına uygun değildir. Zira peygamberlerin ve ilahi kitapların gönderiliş amacı, insana sorumluluğunu hatırlatmak ve hidayet/dalalet konusunda tercih yapmasını istemektir. Bu nedenle insan hidayete ve dalalete sapma konusunda özgürdür. Sonucuna katlanmak üzere isterse hidayeti, dilerse sapıklığı seçebilir.³

O halde yukarıda geçte ayetleri insanın sorumluluğunu da göz ardı etmeden, “Allah, hidayete ermek isteyen hidayete erdirir; dalâlete sürüklenmek isteyen de saptırır” şeklinde anlamak, Kur’an’ın vermek istediği mesajı daha uygundur. Nitekim bu anlama biçimi birçok ayetle de bütünlük arz etmektedir.⁴

Bu ayetlerde iman ve küfür noktasında Allah’ı merkeze alan ifade tarzlarının aksine insanın sorumluluğunu merkeze alan bir ifade yapısı mevcuttur. Dolayısıyla insanın hidayet ve dalâletinin Allah’a izafe edilerek beyan edilmesi, makro planda bütün bunların Allah’ın gözetimi altında O’nun onayı ile olduğunun belirtilmesi içindir.

¹ Hud 11/117.

² En’am 6/39; Bakara 2/272; Ra’d 13/33; Zümer 39/36–37.

³ Şems 91/9–10.

⁴ Bkz. Kehf 18/29; İnsan 76/3; Müzzemmil 73/19; Zümer 39/55–59.

Nitekim Kur'an'da, Allah merkezli ifade biçiminin yanında, insan merkezli bir dilin kullanıldığını, yaratan, hidayet eden, acıyan, cezalandıran Allah ile birlikte sorumlu olan, ihtida eden, salih amel işleyen bir insanın da bulunduğunu görmekteyiz. Bu nedenle hidayet ve dalâlet konusundaki ifadeler bir bütün olarak değerlendirildiğinde vurgulanmak istenen şey, cüzî iradeye, külli iradenin hâkimiyet ve hükümlerini unutturmadan, sorumluluk ve görevlerini bildirmek ve hatırlatmaktır. Bu anlatım tarzı, Kur'an dilinin ve üslubunun bir özelliğidir.

Kur'an'ın üslubunun bir diğer özelliği de tarihi olayları (kıssaları) anlatmada kullandığı ifade biçimidir. Kur'an'ın kıssaları anlatım biçimini kavramadan, bir tarihçi bakış açısıyla olaylara yaklaşmak muhatabı yanlış anlamalara sevk edebilir.

Kur'an'ın hitabı tüm insanlara olduğu için bu hitabın insanlar için en pratik, en kolay yollarla kavratılması ve anlatılması gerekmektedir. Nitekim kıssalarla anlatma metodu Kur'an'ın bu kavratma ve anlatma metodunun en önemli unsurlarındandır. Zira yaşanmış, tecrübe edilmiş ve ibret vesikası haline gelmiş olayların canlı bir şekilde insan zihninde canlandırılması ve hikâye edilerek aktarılması, insanın etkilenmesi ve anlatılanlardan ders çıkarması açısından, soyut anlatım tarzlarına göre daha etkileyicidir. "Gerçekten insan fitratı, anlayış ve kavrama yönünden kuru fikirleri dinlemekten ziyade müşahhas fikirlere mütemayildir."¹

Nitekim her toplum geçmişte yaşayan insanların nasıl bir hayat yaşadıklarını, ne gibi zorluklar ve sıkıntılar çektiklerini, hayata bakış açılarını, inançlarını, kültürel hayatlarını tabiatlarında var olan bir etkiyle hem merak eder hem de kendi yaşamlarını belirlemede önemli ipuçları elde etmek ister. Bu nedenle her toplum geçmişe ait olaylardan ve hadiselerden etkilenir. Bu toplum, sözlü kültürün egemen olduğu bir toplum ise etkilenme daha da fazla olacaktır. Bu nedenle Kur'an vermek istediği mesajı kıssalar vasıtasıyla da insanlara aktarmaya çalışmıştır.

O halde kıssaları, Kur'an'ın vermek istediği mesajı iletmenin dolaylı bir şekli olarak görebiliriz. Bu kıssalarda, insanın kendi tecrübesinin farklı bir yorumu bulunduğu kadar, onun bağlılık duygusunu geliştiren, belli bir hayat tarzını yansıtan

¹ Şengül, İdris, "*Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*", IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (17-18 Ocak 98), Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 170.

unsurlar da vardır. Dolayısıyla bu kıssaların gerçeğe tekabül etmeleri bir zorunluluktur. Zira salt düşünceye dayanan hayali hikâyelerin insanın hayatını belirlediğini söylememiz mümkün değildir.¹ Ancak peygamber kıssalarının dışında darb-ı mesel diye nitelendirilen anlatımlar da vardır ki, bu anlatımları edebi değer açısından ele alan Halefullah, bunların her zaman gerçeğe tekabül etmeyebileceğini belirtmiştir.²

Sayın Hocamız İdris Şengül, Halefullah'ın bu çalışmasını tenkit ederken , bu tezin ilmi bir değerinin olmadığını, sadece kasıtlı ve indi görüşler mahsulü bir eser olduğunu belirtir. Kur'an kıssalarını, “efsane, mit, mitoloji” şeklinde yorumlayanları, “modern düşüncenin mahsulü olan müsteşrik kaynaklı görüşler” olduğunu belirtir.³

Kıssalarda asıl anlatılmak istenen, hikâyenin bizzat ayrıntıları değil, vermek istediği derin anlamlardır.⁴ Dolayısıyla Kur'an'a yaklaşan insan, bizzat amaç edilmeyen kıssaların içerdikleri olayların ayrıntısına ve mahiyetlerine dalmaz ve bu anlatılan olayların ma'rufu emretme, yol gösterme, öğüt verme ve ibret alma çerçevesinin dışında değerlendirmez. Her şeyden önce, geçmiş toplumların yaşadıkları olaylarla ilgili haberler ve kıssalar, genel olarak Kur'an'a muhatap olan toplumun o güne kadar duymadığı, hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyler değildi. Bunları ya duymuşlar ya bir takım tarihi kalıntıları gözlemlemişler yahut başka topluluklardan iktibas etmişlerdir.⁵ Bu nedenle Kur'an, muhataplarını düşünce ve duygu dünyasını etkilemek için onların hayatında mitolojik olarak yer alan olayları – kelime ve kavramlara yüklediği yeni anlamlarda olduğu gibi- kendi Kur'ani düşünce sistemi içerisinde eriterek ve olayların mitolojik yönden çok, ibret yönüne dikkat çekerek hâdiseleri anlatmıştır.

Bu sebeple Kur'an'da geçen kıssalar tarihi açıdan haber olmak için değil de, ders ve ibret oluşları açısından anlatılmıştır.⁶ Nitekim Kur'an'daki bu kıssaların

¹ Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s.128.

² Şimşek, Said, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993, s. 50.

³ Şengül, İdris, *a.g.m.*, s. 175.

⁴ Koç, Turan, *a.g.e.*, s. 129.

⁵ Derveze, İzzet, *a.g.e.*, s. 140.

⁶ Mehran, Beyyumi, *Tarihi Bir Kaynak Olarak Kur'an-ı Kerim* (Terc. İdris Şengül), Diyanet İlmi

gayelerini iki ana maddede özetlemek mümkündür: Hz. Peygamber’i teselli etmek, onun irade ve azmini güçlendirmek ve insanları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak.¹

Kur’an kıssalarında, tarihi olayların vazgeçilmez unsurlarından olan temel özellikler genellikle yer almaz. Dolayısıyla kıssalardan hedeflenen amaç çok daha farklı olduğundan, tarih disiplini kuralları uygulanmaz. Nitekim tarihi olaylarda vazgeçilmez unsurlardan olan “Kahramanlar, Zaman, Mekân, Kronoloji” gibi hususlara nadir bir tarzın dışında yer verilmemektedir. Bazen bu tarihi unsurlara yer verip açıkladığında da hedefi, yine mesajı çarpıcı ve etkileyici bir tarzda muhataplara iletir.²

Meselâ, Allah’ın elçilerinin bir şehre gelmeleri, şehir halkının onları yalanlamaları, orada yaşayan mü’min bir kulun elçilere yardımcı olmasını anlatan Kur’an kıssasında³ bu özelliği görmekteyiz.⁴ Keza Hz. Meryem ile Hz. Zekeriya kıssası, Nuh tufanı gibi kıssalar bir bütün olarak anlatılmamıştır. Ancak nadir ayrıntılar verilerek anlatılan Yusuf kıssası⁵ ve Kasas suresinde Hz. Musa ile ilgili hususlar ise bütün ayrıntılarıyla dile getirilmiştir.

Kur’an kıssalarında hedef, şahısların hayatını anlatmak olmadığından, şahıslarla ilgili kıssaların her biri değişik surelerde o surenin konusuyla ilgili yönleriyle anlatılmış ve her anlatışta farklı bir münasebet kurulmuştur. Meselâ, yeniden dirilmeyi konu alan Hz. İbrahim’in kuşlarla ilgili kıssası Bakara suresinde⁶, peygamberimizin gönlünü yatıştırma ve azmini tazelemeyi hedef alan Hz. İbrahim kıssası Hud suresinde,⁷ putlarla ilgili mücadeleyi konu alan kıssası da Enbiya

Dergi, Cilt: 32, Sayı: 1 (Ocak-Şubat-Mart 1996), s.109.

¹ Şimşek, Said, *a.g.e.*, s. 71.

² Şengül, İdris, *Kur’an Kıssalarının Tarihi Değeri*, s. 171.

³ Yasin 36/13–15.

⁴ Ayrıca bkz. Bakara 2/259; Hud 69–72, 77–82; Hicr 52–54, 61–69.

⁵ Yusuf 12/3-102.

⁶ Bakara 2/260.

⁷ Hud 11/69–76.

suuresinde¹ zikredilmiştir. Eğer bu kıssalarda hedef, Hz. İbrahim'in şahsını anlatmak olsaydı, hepsi bir arada ve kronolojik bir sırayla anlatılırdı.²

Bu durumda diyebiliriz ki, Kur'an hitabında yer alan kıssaları ve bu kıssalarda geçen olayları "tarih ilmi" çerçevesinde ele almak ve yorumlamak, vahyin amacının dışında bir yaklaşım olur. Bu sebeple kıssaları, Derveze'nin de önemle belirttiği gibi temel prensipleri destekleyen "araçlar" olarak görmek ve bunları insanın hidayetine yardımcı olan, bireysel ve toplumsal hayatında önünü görmesine vasıta olan ibret ve öğüt dolu hâdiseler olarak değerlendirmek, kıssaların anlatılma amacına daha uygun bir yaklaşım olur.

Sonuç olarak Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve temel hedeflerinin tespit edilmesi için onun bir kitap olarak özelliklerini bilmenin yanında olayları aktarmada kendisine özgü bir üslûp kullandığını da bilmek gerekir. Nitekim Kur'an'da hayatın her alanı ile ilgili konularda hâdiseler aktarılırken Allah kavramı merkezli bir ifade biçimi kullanılmış, makro ve mikro âlemde Allah'ın ontolojik hâkimiyeti ve hükümlerliliği vurgulanmıştır. Kur'an dilinin en önemli özelliği budur. Ancak olayların Allah merkezli bir yapıda aktarılması, insanın sorumluluğunu önemsiz hale getirmeyi, insanın dünya hayatındaki görevleri konusunda elini kolunu bağlamayı, kısaca insanı unutmayı, ihmal etmeyi amaçlamaz. Zira insanın halife olması ve emaneti yüklenmesi ona bu dünya hayatında büyük sorumluluklar verildiğini göstermektedir. Bu açıdan insan çok değerli ve önemli bir varlıktır.

6. Kur'an-ı Kerim Sözlü Bir Hitaptır

Kur'an-ı Kerim'in özelliklerinin en önemlilerinden birisi de sözlü olarak nazil olması ve daha sonra yazıya geçirilmesidir. Bilindiği gibi yirmi üç küsur yıllık bir zaman diliminde peyderpey nazil olan Kur'an, ilk önce yeryüzünün belli bir bölgesinde (Hicaz'da) yaşayan insanlara, Hz. Peygamber'in zamanında ve onun yaşadığı topraklarda, büyük ölçüde okuma-yazma bilmeyen ümmi insanlara hitap etmiştir. Bu toplum okuma-yazma bilmeyenler topluluğu olmayıp, okuma-yazmanın

¹ Enbiya 21/62-66.

² Şimşek, Said, *a.g.e.*, s. 66.

gerekli kıldığı alışkanlıklara ve kavramlara tam olarak sahip olmayan insan toplulukları anlamına geldiğini bilmek gerekir.

Kur'an böyle bir topluluk içerisinde yaşayan bir insana, "Ümmi Nebi"ye¹ inzal edildi ve o da aldığı vahyi, çevresindeki insanlara okudu. Daha nübüvvetin ilk başlarında nazil olan vahiy yazıya geçirilerek Mushaf adını aldı.

Öbür kutsal metinlerden farklı olarak Kur'an, vahyedildiği dönemde yazıyla kayıt altına alınmış ve kısa süre sonra tek bir kitap olarak sayfaları bir araya getirilmiştir. Kur'an'ın bu halinden dolayı, onun bir metin olarak görülmesi kadar normal bir şey olamaz. Bu durum, "Kur'an'ı anlama sorunu"nun çoğunlukla dikkatlerden kaçan en temel özelliklerinden biridir. Kur'an'ı bir metin gibi okuma yönelimi fiili olarak meşruiyetini, onun bugün elimizde bir kitap olarak bulunmasından almaktadır. Bu çerçevede bakacak olursak Kur'an, yazılı bir metin gibi okunmakta ve anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Kur'an'ı bir metin yerine koyarak anlama yaklaşımı, Kur'an'ın yorumlanmasında da metinleştirici bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Kur'an'ın bir hitap olduğu ve metin olmadığı anlayışına göre Kur'an, kendisiyle muhatap olanlara sözlü bir bildirim olarak ulaşmış, "konuşma" tarzında mesaj ileten bir "okuyuş"tur. Buna göre Kur'an, okuyucu dikkate alınarak kaleme alınmış yazılı bir metne ait dil kullanımı, kelime ve ibare seçimi, cümle yapısı, anlatım üslubu ve metin kurgusuna benzemez. Hayati önem taşıyan konulara dikkat çeker, zihinlerden ziyade kalplere hitap eder. Akla yatkın bir öneri sunmanın mantıksal ikna stratejisini, bu önerinin gerektirdiği adım adım akıl yürütmelerle izlenebilen düzenleme kurgusunu Kur'an'da göremeyiz. Bu nedenle Kur'an'ı bilinen anlamda bir metin olarak görmek ve böylece okumak mümkün değildir. Her ne kadar Kur'an'ın bir hitap olduğu gerçeğini kabul etsek de O'nda yer yer metin özelliğini taşıyan pasajların varlığı da söz konusudur. Ancak bu pasajlar, Kur'an'ın bir "sesleniş", bir "konuşma" olan genel bütünlüğünden kopuk bir biçimde, başlı başına bir metin özelliği taşımazlar.

Yazılı metin, her şeyden önce "yazılı olarak mesaj iletmek" amacıyla

¹ A'raf 7/157, 158; Cuma 62/2.

üretilmiştir. Yazı dilinin kendine özgü kurallarına uyar, bu imkânları kullanır ve belirli sınırlarla kayıtlıdır. Genel olarak başından sonuna kadar belirli bir düşünce veya olayı ya da bir düşünceler veya olaylar dizisini açıklar. Yasa kitapları, felsefe yazıları, bilimsel eserler, romanlar ve okuyucu dikkate alınarak kaleme alınmış metinler bu türden metinlerdir.

Bu özelliğe sahip metinler esasen zihne, muhakeme ve muhayyileye hitap ederler. Yazılı metin, kendi içinde tamamlanmış bir metindir. Neler anlattığı veya ne demek istediği konusunda kendisine ait bir parçanın ya da içinde anlamlı olacağı bir bütünün eksikliği hissedilmez. Olayların ya da düşüncelerin tamamını yeterince aktarırlar ya da en azından bu iddiayı zımnen içinde barındırırlar. Bu tür metinlerde anlatım, metnin başladığı yerde başlar, metnin son bulduğu yerde de biter.

Sözlü hitap ise anlattığı şeyi bütünüyle aktarmaz. Ya bir kısmını, ya da konuyu bir yönüyle aktarır. Ya başka bir yerde başlayan bir anlatımı sürdürür ve tamamlar ya da tamamlanmamıştır. Bazı şeyler başka bir yerde ya da başka bir yolla anlatılmış olmalıdır. Belirli bir konudaki bir kitabın bölümleri ayrı bir metin gibi parça parça ele alındıklarında sözlü hitap özelliğine dönüşür.

Sözlü metinlerde, dil kullanımı, kelime ve ibare seçimi, cümle yapısı, anlatım üslubu ve metin kurgusu özelliklerinden bir kısmına uyarlar. Bu özelliklerin tümünü haiz oldukları kimi durumlarda, yazılı metinlerde olduğu gibi anlatılmak istenenin bu metinle tamamen sunulmadığı, bunun ancak bir kısım için metinsel bir anlatıma başvurulduğu görülür.

İslam âlimleri Kur'an'ı genel manada yazılı bir metin olarak değerlendirmişler ve yorumlamalara bu anlayış hâkim olmuştur. Diğer yandan da Kur'an'ı bir "sesleniş", bir "konuşma" olarak okuma eğiliminin giderek ivme kazandığı görülmektedir. Kur'an'ı bu tür okumanın en can alıcı yönlerinden biri; O'nu kendisine vahyolunuyormuş gibi okumak gibi farklı bir bakış açısı ve anlama yöntemi getirmiş olmasıdır. Bu tür okuyuş, yorum sorunu açısından da önemli bir sonuç doğurmaktadır. Metinleştirici okuma, yorumu insanla Kur'an arasına yerleştirir. Kur'an'ı bir "sesleniş" olarak okumada ise yorum, Kur'an ile dünya arasına girmektedir. Başka bir ifade ile Kur'an kendisi yorumlanacak bir metin

olarak değil, insanın sisler ardında yolunu kaybederek artık kavrayamaz ve anlam veremez hale geldiği bir dünyayı aydınlatan, yaşadığı olayların “hakiki yorumu”nu öğreten ilahi bir sesleniş, yani bize dünyayı yorumlayan, çıkış yolunu gösteren bir rehber olarak düşünülmektedir. Zira Kur’an’ın bizatihi kendisi bir yorumdur.

Bu okuma çerçevesinde Kur’an, insana veya onun aracılığıyla topluluğa bir sesleniştir. Ancak üslup olarak bir insan topluluğu karşısındaki çeşitli sesleniş ve konuşmalardan oldukça farklıdır. Bu sesleniş, ne protokol gereği bir topluluğa hitap, ne dokunaklı bir konuşma, ne etkileyici bir şiir okuma ve ne de coşturucu bir söylev ile tamamen örtüşür. Kur’an’daki sesleniş, Müslümanların benzersiz bir hitap olarak nitelendirmelerini oldukça haklı kılacak özellikler taşımaktadır.

Kur’an’ın sözlü bir hitap olduğu dikkate alındığında onun sözlü hitabın dilini kullanacağı aşikârdır. Zira bir düşüncenin sözlü ve yazılı anlatımında kullanılan üslup birbirinden çok farklıdır. Mesela bir vaizin konuşması ile masa başında yazılan bir makalenin dili ve anlatım tarzı mutlaka farklı olacaktır. Nitekim vaiz dinleyicilerini heyecanlandırmak için çeşitli tonlamalara başvururken, yazar meselâ imlâ işaretlerini ustaca kullanmak ya da geniş tasvirler yapmak suretiyle okuyucuyu konunun içerisine sokmak ister. Vaiz konuşması esnasında tekrarlar yapabilir, konudan konuya atlayabilir, bazen sesini yükseltir, bazen hüzünlü bir ton verir, sözlerini mimiklerle, el-kol işaretleriyle süsleyebilir. Kısaca o anda kendisini dinleyenlerin sadece kulaklarına ve beyinlerine değil, gönüllerine de hitap eder. Oysa yazar, bütün bunları kalemiyle ve tasvir gücüyle gerçekleştirmek zorundadır. Vaiz, hitap ettiği kitleyi gerektiğinde farklı bir istikamete yönlendirebilme gücüne sahip iken ve kitle psikolojisinin imkânlarından yararlanma şansı varken, yazar bunların hiçbirine sahip değildir. Kısacası vaiz, sözünü, kendisini dinleyenlerin en iyi bir biçimde anlayabilecekleri bir şekle sokarken, yazar da sözlerini, okuyucuların en iyi bir biçimde anlayabilecekleri bir forma sokar.

Yazı dili ile konuşma dilinin birbirinden farklı yönlerini anlayabilmek için, bir vaizin yaptığı konuşmayı yazılı hale getirerek okumaktır. Böyle bir metni okuyucuya vermek ve bu yazının normal bir yazılı metinle karşılaştırılmasını istemek gerekir.

Bu anlatılanlar neticesinde Kur’an’ın dinleyenleri için söz konusu olmayan bir

takım anlama problemlerinin, okuyucuları için bir takım problemler olduğunu söylemek mümkündür. Söz gelimi Kur'an'daki tekrarlar, zamirlerin yer değiştirmesi, konudan konuya geçişler, zikredilmediği halde verilen cevaplar, isim yerine zamir yoluyla yapılan atıflar, hazflar, zamanı ve mekânı zikredilmediği için tahmin edilmek durumunda kalınan meseleler, niçin dile getirildiği bilinmeyen izahlar, kısaca ilk dinleyicileri için sorun teşkil etmeyip dolaylı (ikincil) muhataplarının ihtiyaç duyduğu tabîî bağlamın elemanları vardır. Bütün bunlar esas itibarıyla konuşma dilinin yapısından kaynaklanan ve hitabı yazılı metinden okumak durumundakiler için anlam ifade eden sorunlardır. Kur'an'ın anlaşılması maksadıyla yazılan tefsirler de zaten bu boşluğu doldurmayı hedefler.

Yazı dili ile konuşma dilinin farkına işaret ederken Mevdudî, şu tespitleri yapmaktadır:

“Sıradan kitapların aksine Kur'an, edebî bir sıraya göre tertip edilmiş belirli konular hakkında bilgi, fikir ve tartışmaları ele almaz. Bu nedenle Kur'an'a yabancı olan kişi, O'nunla ilk karşılaştığında, bölümler ve kısımlara ayrılmamış veya farklı konuların farklı bir şekilde ele alınmamış ve hayatın farklı yönleri ile ilgili emirlerin düzenli bir şekilde verilmemiş olduğunu görünce şaşkınlığa düşer... Bazen hiç görünür bir sebep yokken, bir konunun ortasında başka bir konu anlatılır. Konuşmacı, hitaplar ve hitabın yönü hiçbir kurala uymaksızın sürekli değişir. Hiçbir yerde bölüm ve konuları ayıran bir işaret yoktur. Tarihsel olaylar anlatılır; fakat anlatım tarih kitaplarındaki gibi değildir. Felsefe ve metafizik sorunlar bu konulardaki ders kitaplarından çok farklı bir şekilde ele alınır... İşte bu nedenle yabancı bir okuyucu, kendi kitap anlayışına hiç uymayan bu tip şeylerle karşılaştığında şaşkına döner. Kur'an'ın, ayetleri arasında hiç ilgi ve bağlantı veya konularında süreklilik bulunmayan bir kitap olduğunu, anlaşılmaz bir şekilde çeşitli konuları ele aldığını veya kelimenin kabul edilen anlamıyla bir kitap olmadığı halde, kitap şeklinde düzenlendiğini düşünmeye başlayabilir... Tüm bunlar, okuyucu, Kur'an'ı eşsiz bir kitap olarak kabul etmediğinde ortaya çıkar. Diğer kitapların aksine Kur'an başlangıçta, ele aldığı konuları ve ulaşmak istediği amaçları liste halinde sunmaz. Açıklama, üslûp ve usulü genelde okunan kitaplara benzemez ve herhangi

bir kitap düzenini takip etmez.¹

Kur'an, İslâm davetinin başlangıcı ile aynı anda nazil olmaya başladı ve bu yirmi üç yıl sürdü. Kur'an'ın çeşitli bölümleri, İslâm davetinin çeşitli merhalelerindeki çeşitli ihtiyaçlara göre nazil oldu. Bu nedenle böyle bir kitapta, diğer sıradan kitaplar ve din kitaplarındaki gibi bir üslûp bütünlüğü ve aynılığı aranmamalıdır. Kur'an'ın çeşitli bölümlerinin indirildiği dönemde küçük risaleler halinde yayınlanmak üzere değil, ihtiyaca göre apaçık hitabeler halinde sunulmak üzere gönderilmiş olduğu ve bu amaca uygun bir şekilde yayıldığı da unutulmamalıdır. Bu nedenle, Kur'an'ın, kaleme alınmış bir eserin üslûbuna sahip olmaması normaldir.”²

Sonuç olarak, Kur'an'ın sözlü bir hitap olarak inzal edilmesinin göz önüne alınması, onu okurken ve yorumlarken son derece önemlidir. Kur'an'ın kimliğine, indiriliş keyfiyetine, sözlü metinden yazılı metin haline geçişin ne anlam ifade ettiğine dair düşünceler ve araştırmalar, O'nun üzerine yapılacak bütüncül çalışmaların ve temel maksatlarının ortaya konmasında özellikle dikkat edilmelidir.

7. Kur'an-ı Kerim'de Anlam Zenginliği

Kur'an'ı anlamak, en geniş manasıyla gerekli ön bilgileri edindikten sonra Kur'an metninin ne dediğini ve ne demek istediğini anlama faaliyetidir.³ Kur'an'ın insanların kullandığı bir dil ile ifade edilmesi demek, bir beşer dili olan Arapça'nın zenginliklerini veya eksikliklerini özünde barındırması demektir.

Dil, insana ait bir fenomendir ve içerisinde eksiklikleri ve zenginlikleri barındıran bir niteliğe sahiptir. Eksiklikten kastımız, sayısız nesnelere için sayısız adlandırmaların olmamasıdır. Şayet, sayısız nesnelere için sayısız adlandırmalar olsaydı, sözcükler çok çeşitli türleri bir arada bulundurma özelliğini, işlev ve değerini kaybederdi. Bu durumda, sözcükler öğrenilemez ve bellekte tutulamaz hale gelirdi.

¹ Mevdudî, *a.g.e.*, I/15–16.

² Mevdudî, *a.g.e.*, I/24–25.

³ Albayrak, Halis, “*Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak*”, (I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (03–05 Şubat 1995), Fecr Yayınevi, Ankara 1995, s. 165.

Dolayısıyla iletişim ve bildirişim imkânı olmazdı.¹ Dilin işlevini yitirmemesi, iletişim özelliğini kaybetmemesi, sözcük yığınları haline gelmemesi ancak, -bu bir eksiklik olmasına rağmen- sözcüklerin sınırlı olmasıyla mümkündür.

Sözcüklerin sınırlı olması ise bir başka problemi beraberinde getirmektedir. O da çok anlamlılık problemidir. Tekil sözcüklerin sınırsızca çoğaltılabilmeleri, iletişimi imkânsız hale getirebilir. Buna karşılık, genel terimler ise, iletişimi sağlamalarına rağmen çok anlamlılık tehlikesini içlerinde barındırırlar.

Çok anlamlılık dilin kendisinden kaynaklanan bir olgudur. Zira sözcüğün çok anlamlı oluşu, dilin bir kusuru, eksikliği olmakla birlikte aynı zamanda onda bulunan anlatım gücünün özlü ve olumlu bir yönüdür. Çünkü sözcüğün de sınırları, varlığın kendisi gibi değişmez bir şey değildir, akıcıdır.² Dolayısıyla yazılan her eser, daima çok anlamlılık olgusu içinde bulunur. Çünkü dil, çok sayıda nesneyi, soyut genel bir terim altında topladığı gibi, somut bir terim, çok sayıda nesneye işaret edebilmektedir. Böyle olunca dil metaforlar ve simgeler alanı olarak görülebilir. Metaforların genel işlevi de dili genişletmesinde, sadece sözcüklerin işaretiyle söylenemeyeni söyleme imkânı sağlamasındadır. Dilin kendisi metaforik kullanıma izin verdiğinden çifte bir işleve sahiptir. Yani, işaret eden hem tek anlamlı bir terim görevini, hem de ikame edici bir yan anlam işlevini birlikte yüklenmiştir. Sözcüklerin nesnelere karşısındaki yetersizliği ve yoksulluğu sorunu olarak değerlendirilen bu sorunun çözümü, cümleler alanındaki zenginlikle dengelenir. Çünkü dil, sözcükleri cümle yapısı içinde kullanarak, sınırsız sayıda çok olan manalara işaret edebilir. Artık sözcük kendini çevreleyen cümle tarafından belirlenmiştir. Bunun gibi cümle de, kendisini çevreleyen cümleler tarafından belirlenir.

Nitekim Usul-ü Tefsir'de "vücut", usul-ü fıkıh'da ise "müşterek" başlığı altında incelenen çok anlamlılığı analiz etmeye çalışırsak, çok anlamlı bir kelimenin birden çok manaya işaret etmesi ancak tek başına kullanıldığı yani bir cümle

¹ Japp, Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar* (Der. Doğan Özlem), Ankara 1995, s. 256.

² Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul 199, s. 29.

içerisinde kullanılmadığı zaman geçerlidir. Meselâ “yüz” kelimesi herhangi bir cümle içerisinde kullanılmadığı müddetçe çok anlamlı bir yapı arzeder.

Ancak çok anlamlı bir kelime, bir cümle içerisinde kullanıldığı zaman yazar veya konuşmacı açısından bu özelliğini kaybetmektedir. Yani çok anlamlı bir kelime her ne kadar birçok manaya işaret etse de, onu kullanan konuşmacı veya yazar o kelimeyle, kelimenin kapsadığı manalardan sadece birini kastetmektedir. Bunun aksi mümkün değildir. Hitap eden kişi bu manalardan bir kaçını murat edip, “hangisini dilerseniz onu alınız” diyemez. Mutlaka o manalardan sadece birine işaret etmesi gerekir. Dolayısıyla çok anlamlı bir kelime, kullanıldığı cümle içerisinde sadece bir nesne veya konuya işaret eder. Konuşmacı da bu tek manayı kastetmiştir.

Çok anlamlılık muhatap açısından söz konusu olur. Yani yazar veya konuşmacının bir kelimeyle kastedtiği bir mana, muhatap açısından çok mana içermektedir. Bu nedenle sorunun çözümü ya da manayı seçme görevi muhataba düşmektedir. Muhatap, o lafzın cümle içerisinde ihtimal dâhilinde olan manalarından birini tercih edinceye kadar araştırma yapar. Cümlelerin siyak ve sibakına bakarak, çok anlamlı kelimenin diğer kelimelerle olan mana bütünlüğünü inceleyerek anlamlardan bir anlam bulmaya çalışır. Şayet bir mana üzerinde karar kılırsa, başka bir ifadeyle yazarın veya konuşmacının kastedtiği manayı tespit ederse, o zaman o kelime muhatap açısından da çok anlamlılık özelliğini kaybeder ve çok anlamlardan birine irca edilmiş (te’vil) bir kelime olur. Yani incelenen kelimenin manalarından birinin tercih edilmesiyle, o kelime tek anlamlı hale gelir. Ancak yine de bu tercihte kesinlik olmadığı için tam anlamıyla tek anlamlılık sağlanmış olmaz. Dolayısıyla çok anlamlı kelimenin tek anlamlı hale gelmesi, kelimenin cümle içerisindeki kullanımına bağlıdır.

Kur’an, Arapça olarak inmiştir. Arapça da herhangi bir dil gibi toplum tarafından kuralları ve kaideleri konulan yeni yeni kelimelerin türetildiği ve bazı kelimelerin kullanılmadığı bir dildir. Lisan olarak diğer lisanlardan üstün bir değere de sahip değildir.¹ Her dilde olduğu gibi bir takım problemleri içerisinde

¹ Kırca, Celal, “Kur’an’ı Anlamada Dil Problemi”, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Temmuz 1998, sayı: 9, İstanbul 1998, s. 35.

barındırmaktadır.

Arap dilindeki bu çok anlamlılık diğer lisanlar için de geçerlidir ve bunun her dile ait çeşitli sebepleri vardır. Dolayısıyla Kur'an'ın tamamı tek anlamlıdır demek yanlış bir değerlendirme olur. Her ne kadar Kur'an'ın bazı ayet ve bağlamlarının tek anlamlı olarak ele alınabileceği mümkün olsa da, onun tamamını tek anlamlı olarak okumak onu felsefi bir düz yazı şeklinde okumak olabilir. Tek anlamlı metne ulaşmak iyi bir şey; ama Kur'an'ın bütün anlamını tek anlama indirgemek, Kur'an'ı mahdut bir alana kilitlemek olur.¹ Çünkü çok anlamlılığın bir metin için zararı yoktur. Zira her seferinde söz konusu olan kelimeyi belirleyen sadece kelimenin sözlük anlamları değil, sözün ve durumun bağlantısıdır.

Çok anlamlılıkla ilgili Kur'an'dan birkaç örnek vermek istiyoruz. Mesela "Hüda" kelimesi ve türevleri, Kur'an'da on yedi farklı manada kullanılmıştır.² "Buruc" kelimesi yıldızlar manasında kullanılırken³ bir başka ayette geniş surlarla çevrili saraylar⁴ manasında kullanılmıştır.⁵ "Savm" kelimesi terim olarak oruç tutmak⁶ anlamına gelirken, "dilini tutmak, susmak"⁷ manasına da gelmektedir.⁸

Kur'an'ın farklı yorumları elbette olacaktır. Zira anlama ve yorumlama faaliyetinin subjektif karakteri, bu sonucu zorunlu olarak gerektirmektedir. Gerçekten de bir sözün tek ve nihaî yorumu yoktur. Ancak unutulmamalıdır ki, sonsuz ve sınırsız yorumu da yoktur. Bu nedenle bir ayetin farklı şekillerde anlaşılabilmesi, onun farklı manalar vermek üzere vaz'edildiğini göstermez. Yani farklılık anlaşılmalıdır, anlatılmalıdır değil. Üstelik bir sözün birden fazla şekilde

¹ Koç, Turan, *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 17-18 Mayıs 2001, s. 240.

² ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/194. Kur'an'da H.D.Y. kelimesi ve türevleri yaklaşık 314 yerde zikredilmiştir. Bkz. Abdalbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, 1982, s. 731-736.

³ Buruc 85/1.

⁴ Nisa 4/78.

⁵ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/196.

⁶ Bakara 2/183.

⁷ Meryem 19/26.

⁸ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/200.

anlaşılması halinde, onun birden fazla doğru anlamının bulunduğu sonucunu çıkarmak yanlıştır. Aksine onun birden fazla anlamı vardır ama neticede bir doğru anlamı vardır demek daha doğrudur.

Bir kelimenin kullanıldığı dil içerisinde çok anlamlı kelimelerden biri olması, o kelimenin bir cümle içerisinde, aynı yer ve zamanda, birden fazla anlam taşıdığını göstermez. Söz gelimi Hanefî ve Şafîî Fukahası arasında bir farklılık arzeden meşhur, kadına dokunulduğu zaman abdestin bozulup-bozulmayacağı meselesi, ilgili ayette geçen “lâ mestüm”¹ fiiline İmam Şafîî’nin verdiği mana; “kadınlara sadece dokunmak” tır. Oysa Hz. Ali’ye tabi olanlar ile Ebu Hanife’nin bu ayetten anladığı mana; “kadınlarla cinsi münasebet”te bulunmaktır.² Burada ayetin iki şekilde anlaşıldığı ve buna bağlı olarak iki farklı fıkhi hükümün elde edildiği bir hakikat ise de, kelâm’ın sahibi tarafından aynı ayette her iki mananın da birlikte murad edildiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü ibareden cinsi münasebetin anlaşılması halinde, diğer mana fiilen ve hükmen ortadan kalkar. Yani ibarenin anlamı cinsi münasebete delâlet ediyorsa, sadece dokunmaya delâlet etmiyor demektir. Dolayısıyla bunlardan ancak biri doğru anlamdır. Nitekim ilgili ayetin mezkûr yorumlarından birini geçersiz kılma çabası, esasen anlamları teke indirmekten, yani anlamın birini iptal etmekten başka bir amaca yönelik değildir. Böyle bir çaba, sadece doğru anlamı elde etmek maksadına yönelik olduğu sürece makbuldür. Çünkü kişinin, dilediği anlamı, dilediği şekilde Kur’an’dan istinbat etmesi gayreti, takdir edilen makbul ve meşru bir anlama/yorumlama yöntemi değildir.

Kelime çok anlamlı olmasına rağmen her farklı kullanımında sadece o kullanımı için tek bir anlam verir. Şayet bu esasa dikkat edilmez ve kelimenin çok anlamlı oluşu bahane edilerek farklı bağlamlarda kazandığı bütün anlamlar o kelimeye verilmeye çalışılırsa; çok anlamlılık, anlamsız hale gelir. Buna mukabil, kelime her farklı kullanımında her kullanım için farklı anlamlar verebilir. Şayet kelimenin bu özelliğine dikkat edilmez ve bilgisizlik nedeniyle anlam teke

¹ Maide 5/6.

² Eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *Ahkamu’l-Kur’an*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1980 (1400h), I/46; el-Kurtubi, *a.g.e.*, VI/70.

indirgenirse, bu sefer çok anlamlılık bir işe yaramaz ve anlam fasid olur.

Sonuç olarak, dildeki çok anlamlılık, Kur'an yorumunda dikkat edilmesi gereken önemli bir husustur. Kur'an'ın ne dediğinin ve ne demek istediğini tespiti için, dildeki bu tür anlam yoğunluklarına dikkat etmek gerekir. Kur'an'daki anlam sapmalarının önemli bir bölümünün, bu durumdan kaynaklandığını bilmemiz gerekir.

8. Kur'an'da Sembolik Dil ve Sembolik Anlatım

İnsanın dış dünyadan algıladığı nesnelere önce şuur ve zihinde tasavvur olunmakta sonra da lâfızlarla simgeleştirilip ifade edilmektedir. Bu nedenle lâfızlar maksadı ifade etmede araç durumunda olup aslolan manadır. Lâfızlar dilde belli maksat ve anlamları ifade etmek için vazolunduğundan, lâfzın mana ile bağımlı ve manaya delâletini dil kurallarının o sözün kullanım alanı ve yönünün belirleyeceği açıktır.¹

Lafız ile mana arasındaki münasebete delalet denir. Sözlükte “yol gösterme, kılavuzluk etme” anlamına gelen delâlet kelimesi dil ve edebiyat, mantık, fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyi belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır. Delalet üç kısma ayrılır: Delalet-i Mutabaka, Delalet-i Tazammun, Delalet-i İltizam.² Delaletin bir başak ayrımı ise delalet-i vaz'î ve delalet-i akli şeklindedir. Vaz'î delalet, lafızların vaz'oldukları şeylere delalet etmeleridir. Akli delalet ise lafızların isimlendirdikleri şeylerin bölümlerine de delalet etmeleridir.

Bir lafzın başlangıçta vaz'olunduğu manayı yansıttığı ilk ve asıl anlama hakiki anlam veya temel anlam adı verilir.³ Meselâ gözün temel anlamı görme anlamı; kızmak eyleminin temel anlamı ise, ısı verecek kadar sıcaklığı artmaktır. Bir başka deyişle temel anlamı, belli bir bildirinin dinleyen ya da okuyana aktardığı kesin ve

¹ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (D.İ.A), “Delâlet” maddesi, Ali Bardakoğlu, M. Naci Bolay, İstanbul 1994, IX/120.

² D.İ.A., a.g.e., IX/1119.

³ Merağî, Ahmet Mustafa, *Ulûmu'l-Belağa (el-Beyan el-Meani ve “el-Bedi’)*, Kahire 2000 (1420), s. 229.

dolaysız anlam, diye de ifade edebiliriz.¹

Mecazi anlam ise, bir kelimenin ya da lafzın temel anlamının yanı sıra edindiği bir başka anlam, yansıttığı yeni bir kavramdır. Her dilde kelimelerin çoğunun, birden çok anlamı yansıttığı yani çok anlamlı olduğu düşünülürse, dil adını verdiğimiz düzen içinde kelimelerin tek bir görev yüklenmediklerini söyleyebiliriz. Nitekim sözcükler kullanıldıkça, onların gösterilenlerinin yansıttıkları anlamların başka nesnelere benzerlik, yakınlık ya da ilişkilerine dayanılarak aktarmalara başvurulmakta, kelimeler yan anlamlar kazanmaktadır. Mesela “okumak” fiili temel anlamı dışında “öğrenim görmek” ya da “bir ezgiyi yorumlamak” gibi yan anlam kazanmıştır. Yine mesela, “dokunmak” fiili “temas etmek” anlamı dışında “sağlığı bozulmak”, “insanın duygulanmasına yol açmak” gibi yan anlamlar kazanmıştır.²

El-Cürcani de kelâmı iki kısma ayırarak “lâfzın zahirinden anlaşılana mana; mefhumundan çıkarılan anlama da mananın manası (anlamın anlamı)” demektedir. Bunlardan birincisi hakiki manayı (temel anlam), ikincisi ise kinaye, istiare ve mecaz konularını (yan anlam) ifade eder.³

Dolayısıyla bir ifadede, ifadenin bir temel manası olabileceği gibi o ifadenin işret ettiği yan anlamlar da bu durumda kelimeler ve çeşitli dil unsurları yalnızca sözcüklerdeki anlamları ve gramer kitaplarında belirtilen değerleriyle birlikte ele alınamaz. Her ibarenin iletişim esnasında yüklendiği görevler ve kazandığı değerler vardır ve bir cümleyi kurmak ve anlamak için dilbilgisi ve sözlük yeterli değildir.⁴ Beyan için dil ötesi o dile ilişkin olan unsurlara ihtiyaç vardır. Mefhumlar zihnimizde, lugatlarda olduğu gibi birebir kelimeler şeklinde tarif ve tasnif edilemez.⁵ Bu nedenle dile ait malzemenin kullanılmasında edebi türün, çevrenin

¹ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Türk Dil Kururmu Yayınları (T.D.K.Y.)*, Ankara 1990, s. 506. Ayrıca bkz., Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları (A.Ü.D.T.C.F.), Ankara 1971, s. 76 vd.

² Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, s. 506.

³ el-Cürcani, Abdulkahir, *Delailü'l-İ'caz* (Tah. Muhammed Rıdvan, Refaiz ed-Daye), Dimeşk 1987, s. 258.

⁴ Aktaş, Şerif, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, Ankara 1993, s. 45.

⁵ Alan, Yusuf, *Lisan ve İnsan*, Türkiye Öğretim Vakfı, İzmir 1994, s. 15.

dilin kazandığı zenginliklerin ve söz sanatlarının dikkate alınması ve değerlendirilmesi gözden uzak tutulamaz.¹

Nitekim söz sanatları normal dilden daha canlı biçimde ifade etmeyi, bir imaj, bir mukayese vasıtasıyla fikri daha duyarlı kılmayı hedef alır. Aslında ifadeyi güzelleştirme ve süsleme açısından yapılan söz sanatları doğal dilden sapmayı gerektirir ve aynı zamanda doğal dilden sapmadır. Yani düz ve doğal bir şekilde söylenmek istenen şey, dolaylı bir şekilde ifade edilmektedir. Bir insanın belirli durumlarda düz ve doğal dili kullanmasından bilerek sapmasına yol açan bir takım sebepler vardır. Her şeyden önce hitap edilen kişi de istenen etkiyi sağlayabilmek için, vurgulayarak ve nüfuz edici bir şekilde konuşarak normal dilden sapmalar olabilir. Bu sapmalardan amaç, konunun karmaşık bir yapıda anlatılıp, açık ve net olan bir olayın kapalı ve anlaşılmaz bir hale getirilmesi değildir. Bundan amaç, söylenmek istenen şeylerin muhatabın zihin ve düşünce dünyasında daha etkili olmasını sağlamaktır. Bu nedenle söz sanatlarının, yani var olan sapmanın halin gereğine uygun tarzda gerçekleştirilmesi ve ifadenin anlaşılabilirliğini bozmaması gerekir. Bir başka deyişle söz sanatının gerçekleşmesi için doğal dilde kullanılan kelime veya kelime grubu ile onun yerine kullanılanlar arasında bir ilişkinin olması gerekir.²

Kur'an-ı Kerim'de de teşbih, istiare, kinaye ve mecaz gibi edebi sanatlar kullanılmış ve bu söz sanatları muhataplarının anlayış ve kavrayış düzeylerini aşmamıştır. Nitekim Kur'an'da mecazın ya da sembolik anlatımın önemli bir yeri vardır. Hatta Kur'an'ın güzelliğinin yarısının mecaz olduğunu söyleyenler vardır.³

Kur'an'da mecazın ve sembolik anlatımın olup olmadığı tartışmaları ve hatta Kur'an'ın tamamının mecaz olduđu⁴, bazılarının ise mecazı mütekellimin acziyeti olarak değerlendirmeleri ve bunun Allah için muhal olduđu⁵ görüşleri hakkında konuyu uzatmak istemiyoruz. Ancak belirtmek gerekir ki, mecazı kabul edenler ve

¹ Aktaş, Şerif, *a.g.e.*, s. 60.

² Aktaş, Şerif, *a.g.e.*, s. 68.

³ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, II/377.

⁴ İbn Kuteybe, *Te'vil-ü Müşkil-ü'l-Kur'an* (Tah. Seyyid Ahmet Saki), Beyrut 1981, s. 106.

⁵ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, II/377; es-Suyuti, *a.g.e.*, II/95.

etmeyenler ayrımı, Kur'an'ın bütünü, hakiki manada okuyanlar ve Kur'an'ın mecâzî anlamda okunması gereken ayetlerini bu şekilde okuyanlar diye bir ayrım değildir. Nitekim mecazın Kur'an'da olmadığını savunan âlimler, Kur'an'ın tamamı hakiki manada okunmalıdır, şeklinde bir görüşe sahip değildirlendir. Zira onlar da mesela, “şehre sor”¹ denildiği zaman, sorulması gerekenin “mekân” olarak şehir olmadığını, şehrin içinde yaşayan insanlar olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmeyen âlimler ifadesi, bir kelimenin temel anlamının dışında yan anlamını kabul etmeyen şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim onlar kelimelerin anlamlarını hakiki anlam ve mecâzî anlam şeklinde kategorik bir ayrıma tabi tutmakta, mecazi anlamı da hakiki anlam kategorisi içinde değerlendirmektedirler. Yani onlar, diğerlerinin mecaz dedikleri ifadeleri, hakikat adı altında incelemektedir. Dolayısıyla hakikat-mecaz ayrımı da ortadan kaldırılmakta ve doğal olarak mecaz, Kur'an'da bulunmamaktadır.

Zaten hakikat-mecaz ayrımı islamın ilk dönemlerine ait bir sınıflandırma değildir. Bu ayrımın kategorik olarak ortaya çıkması hicri üçüncü asra dayanmaktadır. Nitekim mecaz kelimesini ilk kullanan Ebu Ubeyde Ma'mer el-Müsenna (ö. 210/825) bile mecazı bu ayrıma dayalı olarak yani “hakikatin karşıtı olan mecaz” manasında kullanmamıştır. O mecazı arap dilinin üslup mekanizmalarını ve tekniklerini içine alan bir yapıda kullanmıştır.²

Kısaca denebilir ki mecazın varlığını kabul edenler ve etmeyenler ayrımı âlimlerin Kur'an'a yaklaşımlarını nitelik olarak gösteren bir ayrım değildir. Yani mecazı kabul edenler de karşı çıkanlar da mecaz olduğu belirtilen ayeti aynı şekilde anlamakta ve yorumlamaktadırlar. Müşebbihe ve Mücessimenin Allah'ın zatı ve sıfatları konusundaki lafzı yaklaşımları dışında diğer gruplarda böyle bir anlayış söz konusu değildir.

Kur'an'daki mecâzî anlatım ve sembolik dilin varlığıyla ilgili yukarıdaki anlatılanlar çerçevesinde bu konunun asıl merkezini gaybi konuların anlatımı

¹ Yasin 36/13.

² Kasımı, Cemalettin, *Kur'an'ı Anlamak (Tefsir İlminin Meseleleri)*, (Çev. Sezai Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 197.

oluşturmaktadır.

Allah'ın zatı ve sıfatları, ahiret ahvali, cennet ve cehennem gibi konular tamamiyle sembolik anlatımın konusudur.

Bir ilahi kelim olan Kur'an açısından düşünülduğünde sembolik dil kullanılırken gaybın varolması, gaybı bilen Allah'ın insanlarla diyalogunun olması ve bu gaybî konuların insanlara iletilmesinin murad edilmesi gerekir.

Bu açıdan bakıldığında Allah, ahiret ahvali, cennet, cehennem gibi varlıklar insanın algı dünyasının dışında varlıklardır. Dolayısıyla gaybın insanlara en genel şekliyle kavratılması önemli bir problem olmaktadır. Çünkü insan gerçeğin bir kısmını ihata edebilmektedir. Bunun dışında kalan gerçeğin en büyük kısmı insan kavrayışının büsbütün dışında kalmaktadır. Nitekim insan dimağı tümüyle önceden elde edilmiş tecrübelerin tamamen dışında kalan bir şeyi tasavvur edemez ve onun hakkında bir fikir oluşturamaz. İnsan zihninin ancak tümüyle önceden tecrübe edebildiği algılara dayanarak faaliyet göstermesi ve önceden gerçekleştirilmiş tecrübeler âleminin dışında kalan şeyleri tasavvur edemeyişi sebebiyle, hem dünya hem de gayb âleminden bahsetmesi zorunlu olan dinin, dünyadan bahsetmesi insan zihninin algılaması açısından bir problem çıkarmazken; gayb âleminden bahsetmesi insan zihninin algı gücü açısından bir problem oluşturmaktadır. Dolayısıyla ortada, insan zihninin gaybı algılaması ve anlaması sorunu vardır. Gaybın algılanması ve anlaşılması ise bir iletişimi gerekli kıldığına göre bu iletişimin niteliği de bir başka problemi meydana getirmektedir.

Şayet iletişimin niteliği gaybın insan zihninin ötesinde bir anlatım biçimine sahip olursa insan açısından herhangi bir algılama ve anlama gerçekleşmeyeceği için varolan iletişim imkânsız hale gelebilir. O halde iletişimin niteliğinin insan zihninin algısı içinde ve insana özgü bir yapıda olması gerekir ki insan kendisine anlatılmak istenen şeyi kavrayabilsin. Nitekim bilinen ve görülen şekillerle ifade edilmedikçe insan zihninin soyut manaları anlaması zordur. Dolayısıyla soyut kavramlar ve metafizik unsurlar söz konusu olduğunda sembolik dilden kaçış yolu yoktur. Zihinsel sorunların tartışılmasında kullanılan terimler sembolik olduğu gibi, metafizik

olguların anlatılmasında kullanılan ifadeler de semboliktir.¹ Zira Allah'ı tanımladığımız kelimeleri kullanıyor oluşumuz ve Kur'an'ın bu kelimeleri kullanıyor oluşu aşkın bir varlığı tanımlayacak bir kelimenin bulunamaz olduğundandır. İnsanın beşeri terimler kullanmaksızın Allah'tan söz etmesi mümkün değildir. Hem fizik hem de duyum ifade eden sıfatların ve isimlerin Allah'a atfedilmesi O'nun cismani varlık olmasından dolayı değildir.² Çünkü bu kelimelerin anlattığı şeyler Allah'ın aşkınlığını hiçbir şekilde ifade edemezler. Dünya alanındaki en yüce değerlerin bile onu anlatacak gücü yoktur.³ Nitekim dinsel simgeler varolan bilgilerin başkalarına iletilmesi için kullanılan bir araçtır. Ancak varolan bilgilerin dile aktarılması olan bu simgeleştirmede her zaman kesinlikten bir şey feda edilir.⁴ Yani anlatılan şeyin tam ve mükemmel yapısı net bir şekilde ortaya konamaz. O halde yapılması gereken şey, bu tür dilsel simgelerin eksik bir tanımlama olduğunun bilincine olmaktır.

O halde sembolik anlatım, bir şeyi başka bir şeyi hatırlatacak veya telkin edecek şekilde dile getirmek olduğundan mecâzî dil bir yerde kelimelerin sıradan bilgisine dayansa bile, bunu salt sözlük anlamının bir fonksiyonu olarak görmek mümkün değildir. Zira atıf ve isnatlar yani dilsel simgeler tek tek sözcüklerle yapılmış bir şey değil, konuşanın belirli bir vesile ile bir şey dile getirmek için yaptığı bir faaliyettir. Mecâzî kullanımda dayanağı, sözcüklerin bütün semantik özellikleri ile konuşanın sahip olduğu birleştirici güç sağlar. Yani, hem kullanılan kelimelerin anlam alanlarının hem de konuşanın o kelimelere yüklediği yüklemelerin bir arada değerlendirilmesi gerekir. Bu bakımdan başka alanlarda olduğu gibi dini alanda da başka türlü söylenemeyecek olanı söyleme sanatı olarak mecaz önemli bir işlev üstlenmektedir. O halde dini ifadeleri izah ederken mecazı söylem şekillerini de hesaba katmak gerekmektedir.⁵

Mecazi dil, gaybi konuların açıklanmasında önemli bir yer işgal eder. Gaybi

¹ Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi* (Çev. Mehmet S. Aydın), Hülbe Yayınevi, Ankara 1982, s. 48.

² Macid, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 126.

³ Koç, Turan, *a.g.m.*, s. 53.

⁴ Soykan, Ömer Naci, *Bilgi ve Betimleme*, İstanbul 1998, s. 37.

⁵ Koç, Turan, *a.g.m.*, s. 115.

konuların insanlara aktarımı, müşahede edebildiğimiz âlemdeki unsurlardan temsil etmek suretiyle sembolik tasvirle anlatılmıştır.¹ Allah'ın zatı ve sıfatları, melekler, cennet, cehennem gibi varlık alanları, algılayan ve anlayan insan açısından hiçbir yolla yeterli bir biçimde algılanmadığı için sembolik dil kullanılmıştır. Mesela, “altlarından ırmaklar akan cennetler”² veya “kaynar suların bulunduğu cehennem”³ tasvirleri ancak bildiğimiz nesnelere kullanılarak, bilemediğimiz bir âlem hakkında zihnimize bir takım çağrışımların uyanmasına neden olur. Yoksa cennet ve cehennem tasvirleri için kullanılan özellikler ile dünyadaki bu kelimelere karşılık gelen nesnelere tamamen farklı şeylerdir. İnsanın hiç görmediği ve ihata etmesinin mümkün olmadığı bir âlemden, insana bilgi ancak insanın kullanabileceği bir takım vasıtalarla gelebilir. “Zaten insanın bunları anlaması isteniyorsa, başka herhangi bir şekilde aktarılmaları mümkün değildir.”⁴

“O yarattıkları üzerinde (fevk) otorite sahibidir”⁵ ayetindeki otorite (kahir); Allah'ın, kudret ve hikmetinin mükemmel olduğuna delalet etmektedir. Üstünlük (fevk) ise, kudret ve hâkimiyet bakımından üstünlük olup, mekân bakımından yukarıda olma anlamında değildir. Tıpkı “efendi, kölenin üstündedir” sözünde anlaşılan üstünlük gibi.⁶

Aynı şekilde Kur'an'da “Allah'ın eli, Allah'ın yüzü” gibi ifadeler ile anlatılan kelimelerdeki asıl maksadın, kelimenin lafzının bizzat kendi olmadığı açıktır. Zira “el” kelimesinden bir uzvun ismi anlaşıldığı gibi, mecâzî olarak daha farklı anlamlara gelmektedir. Nitekim Kur'an'da Allah'a nisbet edilerek kullanılan “el” kelimesi “malikiyet ve aidiyet”⁷, “güç ve kuvvet”⁸, “cömertlik, güç ve kudret”⁹ gibi

¹ ez-Zemahşeri, *a.g.e.*, II/273.

² Bakara 2/25; Muhammed 47/15.

³ Duhan 44/45–46.

⁴ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 2002, s. 1330.

⁵ En'am 6/18. وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ

⁶ er-Razi, Fahrudin, *a.g.e.*, IX/472.

⁷ Al-i İmran 3/73; Hadid 57/29... قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ .. وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ..

⁸ Yasin 36/83. فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

⁹ Maide 5/64. بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ...

ayetin bağlamına göre farklı anlamlara gelmektedir.¹

Allah'ın eli ifadesi gibi “Allah'ın yüzü” benzetmesi de kullanıldığı bütün ayetlerde sadece Allah'ın zatını ifade etmemekte, bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar içermektedir. Nitekim farklı ayetlerde kullanılan bu terkiplerde “Allah'ın mekândan münezze” olduğunu², “Allah'ın rızası, hoşnutluğu”³, “her şeyin fani, Allah'ın ise baki ve ebedi olduğu”⁴ anlamında kullanılmıştır.

Allah'ın zat ve sıfatları ve diğer gaybi konularda farklı yorumlar, çok çeşitli itikadi mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve hatta nassın anlamının dışına kadar taşımıştır. Bu kadar önemli bir konuda sembolik dilin gereği gibi değerlendirilememesi ve ayetlerin amacının dışına çıkarılması gerçekten çok büyük bir beyin israfına kapı aralamış ve gereksiz tartışmalara sebep olmuştur. Oysa mezhep kaygısından uzak durarak, gaybi haberlerle ilgili nassları, lâfzî olarak anlamak yerine sembolik yaklaşım sergilenmiş olsaydı daha isabetli olurdu.

Bu bakımdan özellikle hem Allah hem de insan için kullanılan, Allah'a atfedilen anlamıyla insana atfedilen anlam arasında benzer anlama gelen, bununla birlikte aynı anlamda kullanılmaması gereken terimler, geçtikleri metnin bağlamından ve Kur'an'ın anlam bütünlüğünden soyutlanmamalıdır. Dolayısıyla bu tür ifadeler Allah'ı insana tanıtmada özel bir anlam taşımaktadır. Öyleyse ilahi zat ve sıfatlar hakkında gelen kelimelerin yalnızca sözlük anlamıyla değil, bir dini hakikat olarak Kur'an'ın anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde Allah'ı insanla özdeşleştirme bağlamında ele alınırsa, bu hem dini kavramların anlamlarının bozulmasına hem de mesajın amaçladığı anlam bütünlüğünün parçalanmasına yol açabilir.⁵

Aslında Allah ile ilgili anlatımların hepsinde de sembolik dil kullanılmıştır. Mesela Kur'an'da Allah'ın ateşe “İbrahim için serin ol”⁶ demesi, “arza ve semavata

¹ Diğer ayetler için bkz. Fetih 48/10; Sad 38/ 75.

² Bakara 2/115. ... وَبِاللَّهِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ...

³ Ra'd 13/12. ... وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ...

⁴ Rahman 55/ 26–27. كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

⁵ Macit, Nadim, *a.g.e.*, s. 126.

⁶ Enbiya 21/69.

her ikisine de isteyerek ya da istemeyerek gelin”¹ demesi gibi ifadeler salt kelimeler aracılığı ile yapılan karşılıklı konuşmanın basitçe bir tasvirinden ibaret değildir. Dolayısıyla bu ifadeleri de sembolik anlatım olarak değerlendirmek gerekir. Zira bu ifadeleri ayetlerin zahirine göre yorumlamak, yere ve göğe, ateşe ve diğer varlıklara akıl takdir etmeye götürür. Yani bu varlıkların Allah’ın hitabını anladıkları ve o hitabın, ateşin, yer ve göğün dinleyebileceği ses ve harflerden müteşekkil olduğunu ve onların da bu hitaba olumlu yanıt verdiklerini, kısaca cansız varlıklara hayat, akıl, sorumluluk takdir etmiş oluruz. Oysa Allah’ın bu varlıklarla konuşmasında ses ve harflerden oluşan bir dil murad edilmemiştir. Bu tarz ifadeler, kâinatta var olan bütün varlıkların emrine musahhar olduklarını, ona boyun eğdiklerini dolayısıyla insanın da diğer varlıklar gibi Allah’a boyun eğmesi, emirlerine itaat etmesi ve yasaklarından kaçınması gerektiğini vurgulayan sembolik ifadelerdir.²

Dolayısıyla Allah’ın zatı ve sıfatları, ahiret ahvali, cennet ve cehennem gibi gaybi konularda Kur’an’da yer alan ifadeleri sembolik dil adı altında incelemek ve lâfzî anlatımı esas almamak, daha doğru ve uygun bir yaklaşım olur.

Gaybi konulardaki yorum zorluğu Kur’an’ın indiği dönemde Hz. Peygamber tarafından açılarak anlaşılır hale getirilmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde birçok yorum farkı ortaya çıkmış ve bu itikadi mezheplerin çoğalmasına, Kur’an’a yaklaşımların yönünün değişmesine ve herkesin kendi mezhebi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamaya götürmüştür. Böylece Kur’an, anlamanın amacı olması gerekirken, mezhebi ilkelerin desteklenmesi yönünde bir araç ve bir dayanak olmuştur. Hatta o kadar aşırıya gidilmiştir ki “Kur’an’ın bir zahiri bir de batını vardır”³ sözünden yola çıkarak ve tefsir yapmanın ilkeleri göz ardı edilerek, Kur’an ifadelerine lafzın delalet etmediği, lafza verilmesi mümkün olmayan anlamlar verilebilmiştir. Diğer taraftan, bir düşünce ve fikri ifade eden dilin bir vasıta olduğu unutulmuş ya da dikkate alınmayarak lafzın delalet ettiği ilk mananın dışına çıkılmamış, Allah için antropomorfik yaklaşımlara gidilmiştir. Ayrıca Kur’an’ın

¹ Fussilet 41/11.

² el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhya-u Ulumi-i’-d-Din* (Terc. Ahmet Serdaroglu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, I/359.

³ Ateş, Süleyman, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, Sönmez Yayınları, İstanbul 1969, s. 16.

kutsiyetine gölge düşürmemek ve Kur'an 'ı insani ölçüte indirmemek için kıyas reddedilmiş, neticede lafızların sathi manasının ötesine gidilememiştir.

Bu durum özellikle gaybi konularda olmakla beraber genel olarak Kur'an'ın tamamı için söz konusu olmuştur. Burada lafzın zahiri ve batini yorumuna atıfta bulunmak istiyoruz. Zira zahiri-batini yorum, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında birçok hataları da beraberinde getirmiştir.¹

Sonuç olarak dilin çeşitli yönlerinden biri olan teşbihi ya da sembolik anlatım yöntemini bilmek ve Kur'an'ı yorumlarken bu hususu göz önüne almak gerekir. Zira Kur'an'ın maksadını tespit, O'nu anlamakla gerçekleşir. O'nu anlamak da, ifade ve dil özelliklerini bilmeye bağlıdır.

¹ İkinci Bölümdeki “Zahiri-Batini Yorum” başlığına bakılabilir.

B. KUR'AN'I KERİM'İ ANLAMA FAALİYETİ

Anlama ve anlamlandırma, bilgi elde etme yolunu, yani bilgi felsefesini (epistemology) ilgilendiren bir konudur. Bilgi felsefesini tanımlamak için, neye göre tanım getireceğimizi bilmemiz gerekir. Çünkü bilgi felsefesi birçok açıdan ele alınabilir. Psikoloji, sosyoloji ve felsefe disiplinlerinin kendi içlerindeki farklı ekolleri; anlama-anlamlandırma ve idrak etme sorununa değişik yaklaşımlar getirirler. Burada hepsinin verilerini, Kur'an'ı anlamaya yönelik çerçevede değerlendirmeye çalışacağız.

İnsanın en önemli kabiliyetlerinden biri de, çevresini anlayıp-yorumlayarak dışa karşı kendine has tepkiler geliştirebilmesidir. Dış dünyanın algılanışı ve değerlendirilmesi zihinsel bir süreçtir ve tepki genellikle bu süreci izleyen bir durumdur. Dışımızdaki eşyanın ve olayların objeler olduğunu, bu objelerin de kendine has mutlak görüntü ve gerçekleri olduğunu kabul edersek, bunların insan zihnine intikali ve insan idrakine yansıyan görünümünün nasıl şekillendiği sorusu, tartışma konumuzdur.

İnsanın algılama vasıtaları olan göz, kulak gibi duyu organlarının belli bir limitleri olması, zihinsel algılamanın da sınırlı olmasına ve objenin mutlak gerçekliğinin ve görüntüsünün zihinde subjenin algıladığı oranda ve görüntüde şekillenmesine sebep olmaktadır. Bu durum, insanın eşyayı ve dış dünyayı anlaması ve anlamlandırmasında yoğun bir izafiliğin söz konusu olduğunu gösterir. Dolayısıyla buradan, insana ait fikri birikim ve zihinsel faaliyette objenin mutlak gerçekliğini ve görüntüsünü bulmak zordur.

İnsanın algılamasını, anlama ve anlamlandırma sürecini en başta o insanın kültür çevresinin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Zira insan yetiştiği kültür çevresinden oraya ait belli bir dünya görüşünü, anlam sistemini, bakış açısını kazanır, olayları bu çerçevede değerlendirir ve yorumlar. Kültürel değer sistemlerinin statik olmadığını bildiğimize göre, insanın çevresini anlaması ve anlamlandırması, zamanla değişebilmekte ve bu değişim de insana ait anlam sistemini değişik şekillerde etkileyebilmektedir.

Diğer önemli bir faktör de; insanın kendisine ait, kendinden kaynaklanan olaylar karşısında tercih yapma kabiliyetidir. Dış faktörler ne kadar etkili olursa olsun, neticede insanın kendi iradesinden kaynaklanan tercihi her zaman söz konusudur. Neticede toplumsal kültür modelleri de toplumsal sorumluluğa tabi tutulabilir. Kur'an'da her iki sorumluluktan da bahsedilir.¹

1. İnsanın Eşyayı Hiyerarşize Etme İsteği

İnsanın çevreyi anlama ve anlamlandırmasında kullandığı en önemli vasıtalarından biri objeyi (kendi dışındaki her şeyi) tasnif etme ve kategoriye sokma eğilimidir. Eşyayı tasnif işinde karşılaştırma, benzerliklerin, zıtlıkların ve farklılıkların birbiriyle kıyaslanması önemli bir metoddur. Eşyanın hiyerarşize edilmesiyle dış dünyayı anlamlandırma ve objenin insan zihnindeki görüntüsünün bu şekilde söyleme geçirilmesi modern ve klasik birçok düşünme şeklini kapsar. Özellikle analizci modern düşünce akımları ve onun kaynakları bu eğilimi net olarak ifade eder. İnsandaki bu eğilim bir anlamda kaçınılmazdır. En basit şekliyle düşündüğümüzde insan eşyayı (objeyi) isimlendirerek tanır ve isimleri kullanarak anlar, anlaşıyor ve düşünür. İsimlendirme de bir tür tasnif ediş ve eşyanın insan zihninde hiyerarşize edilişi, kendine has anlam sistemi içinde yani bağlı bulunduğu kültür modeli ile ilişkili olarak gerçekleşir.

Eşyanın dış dünyasını algılamada bir takım sapmaların olduğunu belirtmiştik. Yani her tasnif, beraberinde bir tahrifi ve mutlak gerçeklikten uzaklaşmayı da getirmektedir. Nitekim farklı kültür modelleri, aynı obje veya olaya karşı, hem bu kültürün, hem de bireylerin farklılığından kaynaklanan değerlendirmeler ortaya koymaktadır.

Bütün bu izafiliğe ve sınıflamadan kaynaklanan tahrifata rağmen, objenin mutlak görüntüsünü ve gerçekliğini algılamak ve ifadelendirmek nispeten mümkündür. Yani, insanın kendinden ve kültürden kaynaklanan farklılığına rağmen yine de mutlak doğruya ve hakikate belli bir seviyede de olsa ulaşabilmesi söz

¹ Irving, *a.g.e.*, s.14–16

konusudur. Yani insanın eşyayı gereği gibi takdir etmesi imkân dâhilindedir fakat nadirdir. O halde kendisini takdir etmesi çok daha zordur. Bu durumda insanı mutlak doğruya ulaştıracak bir rehber gereklidir. Biz Müslümanlar için bu rehber; kâinatın mutlak sahibi Allah (c.c.)'ın elçisinin bize getirdiği mesaj/Kur'an'dır. İnsanın yapması gereken en ciddi iş, Rabbinden kendisine vahyedilen Kitabı anlamaya çalışmasıdır.¹

2. Kur'an'ın Anlaşılmasında İzafilik Problemi

Vahiy kaynaklı bir kitap olan Kur'an, insanın dışında bir objedir. Kur'an'ın anlaşılmasında da yukarıda belirtilen obje-suje ilişkisi geçerlidir. Yani insan sahip olduğu anlayış düzeyine göre Kur'an'ı anlayabilmektedir. Ayrıca Kur'an'ın ilahi oluşu, kendisinden ayrı ve üstün bir varlıktan gelişi, ilahi olanın beşeri anlama düzeyine indirgenmiş olması, O'nun anlaşılabilmesinde ontolojik açıdan bir sorundur. Her ne kadar ilahi olan Kur'an, elçi vasıtası ile beşeri varlık düzeyine intikal etmişse de, ilahi oluşunu korumaktadır. Yani Kur'an hâlâ ilahi bir metindir. Buna rağmen, Kur'an'ın anlaşılması, tabiatın, objenin ve sosyal olayların anlaşılması kadar zor değildir. Kur'an da bir obje olarak kendine has bir mutlak gerçekliği ifade etmektedir. Bu mutlak gerçekliğin beşeri düzeye intikali ve tekrar ifadelendirilişi, obje-suje ilişkisindeki algılama ve idrak etme sürecinden geçmektedir. Dolayısıyla izafilik sorunu, Kur'an'ın anlaşılması için de söz konusudur.

Kur'an, üzerinde en fazla yorum yapılan ve anlaşılmaya çalışılan kitaplardan biridir. Anlaşılması ve hayata geçirilerek itaat edilmesi yolunda çok gayret gösterilmiştir. Bu yolda farklı anlayışlar ve yaklaşımların varlığını, hemen ilk başta mevcut tefsir çalışmaları göstermektedir. İlahi kitabın kendi kendini açıklaması ve apaçık bir kitap olmasının yanında, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in örnek hayatı, Kur'an'ın, beşer hayatına intikalini ve somut olarak ifade edilmesini göstermektedir. Yani Hz. Peygamber (s.a.s.) ve onun seçkin arkadaşları, yaşadıkları dönem içinde Kur'an'ın insan için öngördüğü aydınlık yolu ve hayat çizgisini bireysel ve toplumsal bazda sergilemişlerdir. Kur'an yirmi üç yıl gibi bir zaman dilimi içinde tedrici olarak

¹ Irving, *a.g.e.*, s. 16–19

o dönemde yaşayan insanların özel problemlerini çözecek, fakat umumi anlamını da koruyacak bir şekilde nazil olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatı ve yirmi üç yıl boyunca uyguladığı model, Kur'an'ın anlaşılmasında birinci dereceden bir kaynaktır. Buna dört halife dönemini de eklememiz mümkündür.

Bu iki dönemi birbiri ile kıyasladığımızda, spesifik durumlarda farklılaşmaların olmasına rağmen, hayatın Allah'a kulluk eksenine üzerine kurulduğunu, örgütlendiğini görürüz. Yani o dönemdeki Müslümanlar, Kur'an'ın umumî hükümleri ile kendi özel meselelerini Allah'a kul olma bilinci ve endişesi içerisinde çözebilmişlerdir. Kur'an'ın mutlak olan gerçekliği subjenin kendi şartları içinde izafi görüntüsünü almıştır, fakat temel esaslarda bir değişme olmamıştır.

Dört halifeden sonraki dönemlerde hadiseler çok farklı mecralarda gelişmeye başlamıştır. Siyasi ve toplumsal anlamda, Allah'tan korkma, elçiye itaat etme esprisinden sapmalar olmuştur. Kur'an metni, ilmi düzeyde ilgilenilen ve intikal edilen bir miras olmuştur. Siyasi entrikalara alet edilmeye başlanan Kur'an, hayatın ölçüsü ve kaynağı olmaktan çıkmıştır. İnsanın sübjektif şartları ve tahrifçi tasnif etme ve hiyerarşize etme özelliği Kur'an'ın mutlak hakikati ve hükümleri üzerinde inisiyatifli olmaya başlamıştır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama işinde fikri ve ilmi düzeyde değişik yaklaşımlar ve ekoller ortaya çıkmıştır. Gene bu dönemde oluşan kelam, tasavvuf ve selefilik gibi akımlar Kur'an metni üzerinde kendi izafi anlam sistemleri ve bakış açıları çerçevesinde farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bu ekollerin her biri kendine has anlayışlar geliştirmişlerdir. Farklı bilgi elde etme yollarına sahip olmaları, farklı yorumlara ve anlam sistemlerine ulaşmalarına sebep olmuştur. Hepsi de Kur'an'a dayalı olmalarına rağmen, meseleleri Kur'an'ın kendine has kavramlaştırma ve anlam sisteminden farklı bir usul ve üslup içinde ele almışlardır.

Bunun böyle olmasının sebebi, belli zaman içindeki insanların, anlayış düzeylerinin ve anlam sistemlerinin o döneme ait siyasi ve toplumsal olaylardan etkilenmesidir. Bu durum, insanların ilahi metni anlamalarını da şekillendirmiştir. İnsanın kendi sübjektif şartları içinde ürettiği değerler ve din anlayışı, Kur'an'a ve dine bakış açısını şekillendirmektedir. Bunun için Kur'an'ın ve onu anlamamızı kolaylaştıracak Rasulullah'ın yirmi üç yıllık hayat modeli ve Hulefai Raşidin

döneminin bir ölçü olarak tekrar öne çıkarılması ve yaşayan insanların kendi spesifik sorunlarını Kur'an'ın umumi çerçevesi ve hükümlerine göre çözmesi, dinin özünden sapmayı önleyecektir. Asıl sorun, çağdaş insanın ilahi metinle kendisi arasında, tarihi birikimi ve Müslümanların tecrübelerini de dikkate alarak, iletişim kurabilmesidir.

Kur'an'ın anlaşılmasında nesillere ve toplumlara göre izafiliğe yirminci yüzyıl İslamî diriliş hareketleri de örnek gösterilebilir. Müslümanların yirminci yüzyıldaki spesifik siyasî ve sosyal şartları Kur'an'ın umumi çerçevesi içinde şekillenme eğilimindedir. Ancak subjektif şartların, daha önce asr-ı saadet döneminden sonraki gelişmelerde görüldüğü gibi, objektif mutlak Kur'anî değerleri inisiyatifine alması eğilimi görülmektedir. Özellikle aşırı bir siyasileşme ve Kur'an metninin bu siyasileşme çerçevesine sokulması buna örnektir.

Burada bizim yapmamız gereken, Kur'an'ın koymuş olduğu temel ilkeleri/maksatları ölçü alarak, günümüz problemlerine çözüm üretmektir. Tarihin belirli bir dönemdeki uygulanış biçimi, bizim için son derece önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Nitekim tezimizde de ısrarla üzerinde durduğumuz husus, Kur'an'ın tarihi özelliği ve dilidir.

3. Anlama Faaliyetinin Temel Öğeleri

Gerek geleneksel anlama yönteminde, gerekse çağdaş anlambilim ve yorumbilimde, anlama faaliyetinin asıl öznesinin kim olduğu ve bu öznenin anlamadaki fonksiyonunun ne olduğu meselesi, farklı bakış açılarını hatta farklı metodolojileri beraberinde getirmiştir. Kimisine göre anlama faaliyetinin asıl öznesi anlatandır. Anlayan, anlatılanla birlikte nesnedir. Biri etken diğeri edilgendir. Kimisine göre ise, doğru olan bunun tersidir; anlama faaliyetini gerçekleştiren asıl özne anlatan değil, anlayandır.¹

Birinci görüşe göre anlama faaliyeti, bir öznenin fiziksel ve ruhsal yaşamın kendini ifade ettiği her türlü göstergeyi kullanarak ne demek istediğini, ya da neyi

¹ Şara, Sayın, *Yorumbilimsel Söyleşi*, (Macit Gökberk Armağanı), T.D.K. Yayınları, Ankara 1983, s. 104.

amaçladığını yakalama sürecidir.¹ İslâm geleneğindeki anlama metodolojisi büyük oranda bununla örtüşmektedir.

İkinci görüşe göre ise anlama, bir ifadenin (söz, yazı, işaret, fiil, vs.) işaret ettiği zihinsel bir içeriğin bir başkası tarafından kavranmasıdır. Anlama, apayrı bir bilgi edinme işlemi, başka bir deyişle, bilginin kazanılmasıyla sonuçlanan bir bilgi edinme işlemi olarak tanımlanır.

Oysa doğru anlamadan ve bir anlama metodolojisinden söz edilecekse bu iki unsuru, yani anlayan ve anlatanı birbirinden ayrı kabul etmek imkânsız olur. Zira biri olmadan diğeri olmaz. Nitekim çağdaş hermeneutikçilerden, Gadamer'e göre anlama, etken ve edilgen öğeler arasında değil, her ikisi de özgür ve eşdeğer iki özne arasında gerçekleşmesi mümkün olan bir süreçtir.² Gadamer, okuyucu-metin/nass ilişkisi için de aynı prensibi savunur. Ona göre, okur-metin ilişkisinde, okuru özgür, bağımsız bir özne; metni ise, öznenin üzerine eğildiği sabit bir nesne olarak değil, her ikisini de etkileşim süreci içinde oluşan bir bütün olarak görmek gerekir.

Anlambilimcilerin ortak görüşüne göre, anlama faaliyetinin beş temel unsuru vardır. Bunlar:

1. Anlatan,
2. Anlatılan (ifade- amaç),
3. Bağlam (tabii ve sosyal),
4. Anlaşılan,
5. Anlayan.

Anlatılan, anlaşılanı tekabül ediyorsa bu doğru anlamadır. Doğru anlama ise, anlama faaliyetinde bulunurken, yukarıdaki beş unsurun bütün detaylarıyla göz önünde bulundurulmasına bağlıdır. Tarih boyunca, anlama yöntemleri arasındaki fark, anlama faaliyetinde bulunurken, yukarıdaki unsurlardan birine öncelik tanımaktan kaynaklanmıştır. Mesela klasik anlam bilimciler, anlatana öncelik tanırken, çağdaş anlam bilimciler anlayanı esas almışlardır. Bizim usulcülerimiz,

¹ Rabinow, Paul, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (Der. ve Çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 27.

² Şara, Sayın, *a.g.e.*, s. 104.

anlatanın şahsında, anlatılanı ve onu ifade eden nassı ve metni ön planda tutmuş, modern anlamada ise belirleyici unsur, tabii ve sosyal bağlam olmuştur. Oysa bir anlama metodolojisinin mükemmelliği beş unsuru da göz önünde bulundurarak bütüncül bir anlama faaliyetini gerçekleştirmesine bağlıdır.

Anlama faaliyetini, anlayandan anlatana doğru giden bir süreç olarak kabul ettiğimiz zaman, yorumbilimciler bu faaliyetin beş aşamada gerçekleşeceğini söylemişlerdir.¹ Bir ayeti de bu aşamalardan geçirdiğimiz zaman, karşımıza onun doğru anlaşılması ile ilgili bir takım esas prensipler çıkmaktadır. Bu esasları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Herhangi bir ayet metnini ele almaya başlamadan önce, bizim ayet metniyle ve metindeki kelime ve kavramlarla temasımızı sağlayan bir ilişki vardır. Sadece okuyacağımız bir metin parçasıyla değil, genelde her türlü ifade ile bunu ifade şekline sokan zihinsel içerik arasında bir ilişki bulunur. Gördüğümüz ya da işittiğimiz şey, zihinsel hareketin bir belirtisi ise ve biz bu belirtiyi kavrayabiliyorsak, o şey bir anlam kazanır. Hareketleri işaretler, sesleri sözcükler ve nesnelere aletler olarak gördüğümüzde birer anlam kazanırlar.²

Bir anlayıcı olarak, ayet metnini doğru anlamak için, metin ile olan bu ilişkimizin sağlıklı olması gerekir. İlişkinin sağlıklı olması ön bilgilere ve ön varsayımlara bağlıdır. Hermeneutik felsefe gelişmeden önce doğru anlama bu ön fikirlerden ve ön varsayımlardan kurtulmaya bağlıydı. Ancak Gadamer'in de ağırlığıyla bunun tam tersi ön plana çıkmıştır. İnsan, varlık olarak bu ön fikirlerden kurtulamaz. Öyleyse yapılacak şey bunlardan kurtulmak yerine, doğru olmalarını sağlamaktır.³ Zira anlamın beş kategorisinden birincisini zihnin belirlediği aşikârdır. Bomboş bir zihin, böyle bir faaliyette bulunamaz. Onun doğruluğunu belirleyecek şey, zihinde varolan doğru ön fikirlerdir. Bu ön fikirlerin anlama kategorilerinin tümünden sonra, anlama faaliyetinin tüm unsurları göz önünde bulundurularak elde edilen sağlam fikirler olmasına dikkat edilmelidir. Şu kadar var ki, bu öncüller tek

¹ Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (Çev. Mehmet Dağ), Samsun 2000, s. 30.

² Rickman, *a.g.e.*, s. 31.

³ Rickman, *a.g.e.*, s. 31.

başına bir şey ifade etmezler. Sadece anlama yolunda ilk adım atılmış olur.

2. Bir kelimenin anlamı belli bir cümle ya da cümlenin yer aldığı metinle ve bu kelimenin ait olduğu dilin bütün yapısıyla belirlenir. Parçaların bütün ile olan ilişkisi, sadece bütünden (küll) parçaya (cüz) değil, zıt yönde de kendini gösterir. Bir bütün, anlamını, içerdiği parçaların anlamından elde eder. Dolayısıyla her parçanın anlamından bir şeyler elde edinceye kadar, bütünü kavrayamayız.

Bu bütünlüğü kavramak için şu ilişkilere dikkat edilmelidir.

- a. Ayetteki kelime ve cümlelerin dil ile olan ilişkisi,
- b. Ayetteki tek tek kelime ve cümlelerin, ayetin tamamı ile olan ilişkisi,
- c. Bir ayetin, aynı konudaki tüm ayetler ve o husustaki uygulamalar ile olan ilişkisi,
- d. Ayetin, Kur'an'ın tamamıyla olan ilişkisi,
- e. Ayetin, dinin bütünüyle olan ilişkisi.

3. Her sözün etkileşim yönünden iki süreci vardır. Biri hangi şartlardan etkilenerken söylendiği diğeri ise hangi dış şartları etkilediğidir. Sözün bu etkileşim gücüne Rickman'ın tabiriyle kuvvet kategorileri denir.¹

Bir ayetin nüzulüne iki ya da daha çok etken sebep olabilir. Ayetin inişine etki eden bu husus ya da hususları tespit etmemiz, onu anlamaya büyük katkı sağlayacaktır. Ancak bununla da yetinmek yeterli olmayıp ayetin, Mekki ya da Medeni oluşu ve pratik hayatta uygulanışını da esas almak gerekir.

4. Bir ayeti anlamanın dördüncü kategorisi, ayetin bizden isteneni tespit etmektir. Yani bağlayıcılık derecesini belirlemektir. Müfessirler ve fakihler daha çok ayetlerden hüküm çıkarmayı (istinbat) esas almışlardır.

Ayetten hüküm çıkarma ve bağlayıcılık derecesini tespit etmeyi kolaylaştıran çeşitli unsurlar vardır. Bunlar:

- a. İlk yapılacak iş, sözün epistemolojik değerini tespit etmektir. Yani kaynağının vahiy olup olmadığını belirlemektir ki, İslam âlimleri arasında bu konuda bir farklılık yoktur.

¹ Rickman, *a.g.e.*, s. 33.

- b. Ayetin hangi konumda ve hangi sıfatla nazil olduğunu tespit etmek.
- c. Uygulamanın yöresel olup olmadığını tespit etmek.
- d. Ayetin ihtiva ettiği konu ve bu konunun dindeki yerini tespit etmek. Sadece ibadet ile ilgili bir ayet ile meselâ yeme içmeye ait ayetin kategorisi farklı olacaktır.
- e. Ayete muhatap olan mükellefin durumu da, bağlayıcılık derecesini belirleyen bir unsurdur. Ayetin, zengin-fakir, kadın-erkek, reis-teba vs. den kime hitap ettiği, bütün ümmete mi yönelik yoksa yerel mi olduğunu tespit etmek önemlidir.
5. Bir ayeti anlamının beşinci kategorisi, “Makasıt” bağlamında, dinin genel ve esas ilkeleri doğrultusunda bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. Rickman’ın araçlar ve amaçlar kategorisi dediği¹ ve fıkhıta Şatibi’nin önemle üzerinde durduğu bu yöntemin Kur’an’ın geneline uygulanması gerekir. Bu sayede Kur’an’ın temel amaçlarını tespit etme imkânı doğmuş olacaktır.

4. Anlama Faaliyetinin Basamakları

Kur’an-ı Kerim’i anlamının ve yorumlamanın gündeme geldiği her durumda, bir takım sorulara cevap aramak ya da bazı sorulardan hareketle yorumlama faaliyetine başlamak gerekir. Bu suallerin doğru cevapları verilmediği sürece, yorumlama faaliyetinin de sağlıklı bir sonuç vermeyeceği muhakkaktır. Çünkü bu sorulara cevaplar aramak, anlama faaliyetinin semeresini ortaya koymaya çalışmak demektir.

Bu soruların özel bir sıralamaya ve belli bir kurguya sahip olması gereği yoktur. Ancak yine de bu soruların akıl yürütme sürecinin mukayese kabul edebilir, hatta elenebilir örnekleri olmaları ve hiç değilse doğru soruları ortaya koyabilecek mantiki bir tutarlılık arzetmeleri gerekir. Bu takdirde sorgulama işlemi, bize metodolojik bir yorumlamanın esaslarını verebileceği gibi, bu esasların da tabii bir anlama faaliyetine temel teşkil etmesini mümkün kılacaktır.

Her Kur’an yorumcusunun soracağı bu soruları şöyle sıralamak mümkündür:

a. Kim söylüyor?

Bir söz, fiil veya herhangi bir göstergenin kime ait olduğunu tespit etmek için

¹ Rickman, *a.g.e.*, s. 30.

kim tarafından söylendiği son derece önemlidir. Zira yazılı ya da sözlü hiçbir ifadeyi, sahibinden -söyleyen veya yazan- soyutlayarak anlamak mümkün değildir. Kur'an için söyleyenin Allah (c.c) olduğu malum olduğuna göre, öznenin/söyleyenin kimliği bilinmiş olmaktadır.

b. Ne/neyi söylüyor?

Ne ve neyi sorusunu, aslında amacı belirleyen “niçin” sorusundan ayırmak zordur. Ancak söylenen bir şeyin ne olduğu, niçin söylendiğine tekaddüm eder. Bu soruyu daha çok fakihlerimiz sormuş ve bu yolla hüküm elde etmişlerdir. Ne var ki, niçin sorusu ile açıklanmayan hükümler, hikmetsiz kalmaya mahkûm olmuştur.¹

Kur'an'ın muhatabı konumunda olan insan ilk başta Kur'an'ın ne söylediğini bilmek isteyen kişidir ve bu nedenle onun anlama faaliyeti, metnin söylemek istediği bir eylemdir. Bu ise, Kur'an ne/neyi söylüyor sorusuna verilecek cevabın, esasen anlama faaliyetinin bir sonucu olduğunu söylemekle eşdeğerdedir. Hal bu olduğu takdirde onu anlamak ile onun ne söylediğini anlamak arasında hemen hemen hiçbir fark kalmamaktadır.

Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, anlama faaliyetinin ikinci öznesi olan kişinin, anlamış olduğu şeyin, anlatılmak istenen şey olduğundan nasıl emin olabileceğidir. Yani anlamı doğrulamanın veya yanlışlamanın ölçüsü nedir? Bu bağlamda anlaşılın şeyin doğru anlam olduğunu nasıl bilebiliriz? sorusu önem kazanmaktadır. Bu soru, anlama faaliyetinin sadece objesini/söyleneni değil, ikinci öznesini/anlamak isteyeniyi de hesaba katmayı gerektirmektedir. Bu durumda elde edilen anlamın anlaşılın mı, anlatılan mı olduğu meselesi, anlama faaliyetinin keyfiyetiyle değil, mahiyetiyle ilgili bir mesele olmaktadır.

Kur'an ne/neyi söylüyor sorusu, dikkatimizi söylenen şeye çekmek amacıyla olmakla birlikte, söylenen şeyin, orijinal lafızlarıyla muhataplarına intikali meselesini de vurgulamış olmaktadır. Çünkü ikincil muhataplar için, söylenenin orijinal anlamını temin edecek husus, onun orijinal lafızlarıdır. Mana lafızdan çıkan, lafızla gösterilen şey olmakla birlikte, aynı zamanda söyleyen kimsenin lafzın içine

¹ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodolji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (T.D.V.Y.), Ankara 1997, s. 206.

soktuğu, adeta lafza emanet ettiği bir şeydir. Orijinal lafız ortada olmadığında, anlam en azından bir çevirinin sınırları ölçüsünde tezahür eder ve muhatabına kendisini tam olarak sunmaz. Söylenen şey ile ne murad edildiğinin dolaylı muhataplarca bilinebilmesi için, ne söylendiği aynıyla zabt edilmiş olmalıdır ki, anlamın doğruluğundan emin olunabilsin. İşte Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak isteyen kimselerin sahip oldukları en büyük nimetlerden biri de budur. Çünkü anlam, kendilerine sağlam bir form/zarf içerisinde orijinal lafzlarıyla intikal etmiştir.

Netice itibarıyla Kur'an ne/neyi söylüyor sorusuna cevap arayan, dolayısıyla onun maksat ve muradını bilmek isteyen kimselerin, dikkatlerini onun ne söylediğine teksif ederken, onun niçin söylendiğini de bilmeleri gerekmektedir. Zira anlam bazen “ne/neyi” sorusunun değil, “niçin” sorusunun cevabında gizli olabilir.

c. Kime söylüyor?

Bu soru sözün muhatabının kim olduğunu belirlemek için sorulur. Tarihsel bir sözü veya yazılı bir metni anlamak için, muhatabı belirlemek son derece önemlidir. Zira konuşan ve yazanın zihninde bir şey ifade etme arzusunu uyandıran, muhatabın kendisidir. Her hitap öncelikle muhatap içindir.

Yazılı ya da sözlü her söylemin bir muhatabı olduğuna göre söylenen şeyi anlamlı kılan, söylenen şeyin kendisine anlamlı gelebileceği yerde duran kişidir. Söylenen şey, bir zaman dilimde söylendiğinden evveleminde bir ilk muhataba söylenir. İlk muhatap bir bakıma söylenen şeyin söylenme sebebi de olduğundan, söylenen şey, herkesden önce ona anlamlıdır. Dolayısıyla bir Kur'an ayetinin doğru anlamı, onun ilk muhatabı için varid olan anlamıdır. Diğerleri sadece söylenen şeyin dolaylı muhatapları olmak mevkiindedir ve anlam sanılanın aksine zaman geçtikçe güçlenen, belirginleşen değil; zayıflayan hatta kaybolan bir şeydir. Zira burada kaybolan, ibarenin kendisi ve kendisinde mündemiç anlam değil, ibarenin muhatabı, dolayısıyla bağlamıdır.

Kime seslenildiği bilinmediğinde, söylenen şeyin anlamı ortadadır demektir ve bu sebeple her muhatap, anlamı kendisi için yeniden ve kaçınılmaz olarak farklı bir biçimde üretmek durumundadır. Söz gelimi “Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan

yardım dileyin.”¹ ayetinin anlamı, muhataba göre farklılaşacağından, artık ibare siyak ve sibakı içerisinde farklı olgulara gönderide bulunmuş olacaktır. Diğerleri ayetin dolaylı muhatapları olduklarından, anlamı aynı doğrultuda olsa bile kendileri için ve yeniden üreteceklerinden, söylenen şey her defasında ister istemez anlatılan değil, anlaşılacak olacaktır. Zira hitab, gerçek muhatabını bulamayacaktır.

Yine “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin/zalimlerin/fasıkların ta kendileridir.”² ayetlerinin doğrudan veya dolaylı muhatapları tam tespit edilmelidir. Taberi’ye göre bu ayetlerin muhatapları, Tevratındaki hükümleri gizleyen ve Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyip, Allah’ın kitabını değiştiren/tahrif eden Yahudilerdir. Burada muhatabın, gayr-ı müslimlerin hepsinin olmadığı bilhassa vurgulanmaktadır.³ Diğer bir görüşe göre ise, kâfirlerden kastedilen ehl-i İslam’dır. Zalimler ile Yahudiler, fasıklar ile de hristiyanlar kastedilmektedir. Ya da bir müslümanın, ilahi hükme karşı olumsuz durmunun farklı boyutlarını ifade etmektedir.⁴

Burada muhatapların niteliği, ayetin anlamı bakımından müşkil bir durum ortaya çıkarmaktadır. Zira ayetin muhatabı Müslümanlar olarak kabul edildiği takdirde, Allah’ın bir emrini yerine getirmeyen veya bir nehyinden kaçınmayan bir Müslüman Allah’ın indirdiği ile hükmetmiş olmayacağından, kâfir hükmünü hak etmiş olmakta ve bu mesele, ister istemez iman-amel probleminin sahasına girmektedir. Oysa Sünni ulema, kişinin inkâr etmedikçe işlediği bir günahın onu kâfir yapmayacağı fikrinde ittifak etmiş ve iman ile ameli birbirinden ayırmıştır. Üstelik ayet, ilk dönemlerde haricîlerin parola haline getirdikleri bir inancın en önemli dayanaklarından biri olması nedeniyle, mevcut siyasal ve sosyal uzlaşım, ayetin bu şekildeki yorumuyla birlikte tehdit altına girmiş olacaktır. Nitekim günümüzde de herhangi bir İslâm ülkesinde mevcut siyasî iktidarlar fiili mücadele halinde her İslâmî söylem, bu ayeti “tekfir” amaçlı kullanmakta, iktidarlar ise, karşı te’villeri kendilerini savunma amacıyla kullanmaktadırlar.

¹ Bakara 2/45.

² Maide 5/44, 45 ve 47.

³ et-Taberi, İbn Cerir, *a.g.e.*, VI/252-253.

⁴ *Kur’an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Heyet), Ankara 2003, II/72-73. Ayrıca bkz. Yazır, Elmalılı, *a.g.e.*, III/1696; Mevdûdî, *a.g.e.*, I/429.

Ayetin ehl-i kitap veya ehl-i şirk hakkında nazil olduğunu söylemek, sorunu temelinden halletmemektedir. Zira “sebebin hususiliğinin, hükmün umumiliğine mani olamayacağı” taraflarca kabul edilmiş bir kaidedir. Bu nedenle daha başka çözümler aranmış ve bulunmuştur. Buna göre ayetteki “küfür”, dinden çıkmak manasındaki bir küfür değildir. “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler” ibaresi, “Allah’ın indirdiğini inkâr edenler” veya “Allah’ın indirdiğine inanmayanlar” ya da “Allah’ın indirdiğini tasdik etmeyenler” manasındadır. “Allah’ın indirdiğiyle amel etmeyenler” manasında değildir.¹

Dikkat edilecek olursa bu izahlar, ayetin muhatapları içerisine Müslümanların dâhil edilmesiyle birlikte bir değer taşımaktadırlar. Aksi durumda, yani muhataplar Yahudi/Hıristiyan veya müşrikler olduğu takdirde, bu izahların hiçbir değeri kalmamaktadır.

Bu misalden de anlaşılacağı üzere, söylenen şeyin kimi muhatap aldığı oldukça önemlidir ve muhatap ortada olmadığına anlam da ortada değildir. Muhatabın tayin edilememesi halinde, söylenen şeyin anlatılan değil anlaşılan olması, anlama faaliyetinin öznesi durumunda olan kişi veya kişilerin muhatap olarak kendilerini tayin etmeleriyle sonuçlanması demektir. Bu dolaylı muhataplar sayesinde yeniden üretilen anlam ise, artık söylenen şey hakkında bize orijinal bir bilgi vermeyecektir. Sadece söylenenden hareketle başka olguları bize açıklayacaktır. Çünkü anlama faaliyetinin istikameti söylenen şeye doğru değil, söylenenden hareketle başka anlam dünyalarına doğrudur.

d. Niçin Söylüyor?

Niçin sorusu, bildirişim işleminin en can alıcı noktasını teşkil eder. Zira niçin, sadece anlamayı değil, açıklamayı da gündeme getirir. Bir ifadede ilk aranacak şey, bilinçlilik ve amaçlılıktır. Amacı, boş bir ifade ile mana ve maksadı olan bir cümlenin farkını ortaya çıkaran en can alıcı sorular, “Niçin” diye başlayan sorulardır.²

“Kur’an bunu niçin söylüyor?” sorusuna verilen cevabın terimleriyle

¹ et-Taberi, İbn Cerir, *a.g.e.*, VI/254.

² Görmez, Mehmet, *a.g.e.*, s. 206.

açıklanması durumunda, sözün maksad ve muradı hiç kuşkusuz daha iyi anlaşılmiş olacaktır. Sözelimi Kur'an'da geçen "Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan) yardım dileyin."¹ Emri hakkında "bu ayet neyi söylüyor?" sorusuna verilecek cevap; "bizden sabır ve salât ile yardım dilememiz isteniyor" şeklinde olacaktır. İşte bu cevap, "bunu niçin söylüyor?" sorusuna verilecek cevabın terimleri kullanılarak açıklandığı zaman, sözün maksad ve muradı çok daha iyi bir biçimde anlaşılacaktır. Zira "çünkü..." diyerek verilen cevap, aynı zamanda "ne söylüyor" sorusunun cevabı olduğunda, ibarenin anlamı muhataplarca büyük ölçüde pekişmiş olacaktır. Fakat yine de bir önceki soruda da ifade edildiği üzere "Kime söylüyor? Kimden istiyor?" sorusunun cevabı doğru olarak verilmedikçe anlamın buna rağmen hâlâ noksan kalacağı unutulmamalıdır.

e. Nasıl söylüyor?

Nasıl sorusu, daha çok ifade işleminin gerçekleştirilme biçimini ilgilendirmektedir. Bir bakıma amaçlılık ögesinden sonra genel geçerliliği bu sorunun cevabı tespit edecektir.

Ne söylendiği, niçin söylendiği, nerede ve ne zaman söylendiği önemli olmakla birlikte bunlardan daha da önemlisi nasıl söylendiğidir. Zira diğer sorular, söyleneni aşan ve tabiatıyla söylenenin çevresindeki cevapları almak maksadına matufturlar. Oysa söylenen şeyin nasıl ve ne surette gerçekleştiğini bilmek demek, söylemin dilini bilmek demektir.

Kur'an'ın, söylenen şeyi nasıl dile getirdiği sözkonusu edildiğinde ilk akla gelen sorular, hiç kuşkusuz Kur'an'da geçen kıssalar, meseller ve mecaz, istiare, kinaye, teşbih, temsil, tekrar gibi edebi sanatlardır. Gerçekten de bu sanatların Arap dilinde nasıl kullanıldığını bilmek demek, bu sanatları kullanan Kur'an-ı Kerim'in maksadını nasıl ifade ettiğini de büyük ölçüde bilmek demektir. Nitekim bu edebi sanatların önemini daha başından beri fark etmiş bulunan ilk Müslüman nesiller, Kur'an dili olan Arap lisanının özellikleriyle ve belâğatla ilgili, bizlere gerçekten büyük bir ilmi miras bırakmışlardır. Bilhassa İ'cazu'l-Kur'an meselisinin de etkisi ile Beyan-Bedii-Meani gibi söz sanatları hakkında çok kıymetli eserler te'lif etmişlerdir.

¹ Bakara 2/45.

f. Nerede ve ne zaman söylüyor?

Nerede ve ne zaman sorusu, göstergenin ait olduğu mekânı ve zamanı belirler. Mutlak hakikatlerin mekânı ve zamanı olmaz, ancak mücerret hakikatlerin tatbik edildiği mekânlar ve dönemler önem arz ederler. Bir başka ifadeyle bazı hakikatlerin tatbiki, mekâna ve zaman ihtiyaç duyar ve bunlar bazen hakikatın bir parçası haline gelirler.

Nasıl ki bir sözün bir ilk muhatabı varsa, ortaya çıktığı belli bir zamanı da vardır. Eğer bir söz, bir kimseye belli bir zaman içerisinde söylenmişse, arzın belli bir yerinde söylenmiş demektir. Çünkü söz onu ileten ile ona muhatap olan arasında bir zaman ve mekân içerisinde gerçekleşir. Zaman ve mekândan münezze olanın kelamı, zaman ve mekâna bağımlı olan insana yönelikse, bu kelam zaman ve mekân içerisinde anlam kazanır. Çünkü muhataplar için anlam, bir zaman ve mekân içinde gerçekleşmiştir.

Bir sözün doğru anlamını kavrayabilmek için o sözün ilk muhatabını bilmenin önemine yukarıda işaret etmiştik. Bir insandan söz ettiğimizde, onun içinde bulunduğu zaman ve mekânı görmezlikten gelme imkânımız yoktur. Dolayısıyla zamanı, mekânı ve muhatabı, sözün ve anlamın tabii bağlamının elemanları olarak değerlendirmemiz gerekir. Çünkü bir sözün tabii bağlamı dikkate alınmaksızın, o sözü tasavvur etmemiz mümkün değildir. Sözün tasavvur edilemeyeşi, o metnin de doğru olarak anlaşılamayacağı sonucunu doğuracağı kesindir.

Biliyoruz ki Kur'an-ı Kerim, bir zaman dilimde nazil olmaya başladı ve yirmiüç küsür yıllık bir zaman diliminde nüzülü sona erdi. Bu ilahi kelam, o zaman diliminde ve yeryüzünün belli bir bölgesinde (Hicaz'da) yaşayan insanlara hitap etti.

Hedefi, tüm insanlara rehberlik etmek olan bir kelamın, bütün insanlara, bütün zaman ve mekânlar için sunduğu bir mesajının olması gerekir. Öyle bir söylem olmalıdır ki, zaman ve mekânın değişmesiyle değişmeyecek temel ilkeleri içermelidir. Bu nedenle Kur'an'ın temel ilkeleri, zaman ve mekânın değişmesiyle değişmeyen konuları ele aldığından dolayı aşkındır. Zaman ve mekânı aşkın bir surette konuşmak, hiç kuşku yok ki bizatihi aşkın olmayı, zaman ve mekânı ihata etmeyi gerektirir. Yüce Allah, müteal ve muhit'tir ve ondan başkası bu özellikte

değildir. O'nun kelimelerinden başka da, müteal ve muhit olan bir kelam yoktur.

Kur'an-ı Kerim, tabii bağlamı itibarıyla, ilk muhatapları için anlamlı olmuş, ifadeleri ve maksatları onlar tarafından tam olarak anlaşılmuştur. Zaten aralarında bulunan Hz. Peygamber (s.a.s.)'e rağmen, sahabilerin Kur'an'ı anlamamalarının bir mazereti olamazdı. Şayet bunun tersi olsaydı, yani ilk muhataplar tarafından anlaşılmağı olsaydı, dolaylı muhatapları olan bizler için de bir anlam ifade etmeyecekti. Ancak şunu unutmamalıyız ki, zaman geçtikçe anlamın gücü ve belirginliği zayıflar, hatta kaybolan bir mahiyet arzedebilir.

Allah, Kur'an'ın açık olduğunu, anlaşılır olduğunu, muhataplarının onu anlamak konusunda bir mazeretlerini bulunmadığını beyan etmektedir. Nitekim büyük İslam âlimi İbn Haldun (Ö: 803) şöyle der: "Bil ki Kur'an, Arap Dili ve Arap Dili'nin üslup ve belâğıyla nazil olmuştur. O nazil olduğunda Arapların hepsi, Kur'an'ı anlıyorlardı ve onun bütün ayrı ayrı kelime ve terkiplerindeki manaları biliyorlardı. Kur'an, tevhidi ve dini vecibeleri hadiselerine uygun olarak beyan etmek maksadıyla cümle cümle, ayet ayet inzal edilmiştir."¹

Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve mekân dikkate alınmadan yapılan yorumlar, doğru anlamı elde etmede başarısızlığa mahkûm yorumlardır. Nitekim anlamı belirlemede ilk anlatılanı değil, anlaşılana esas almak ve böylece anlamı öznelletirmek isteyen her yorumlama teşebbüsü, özgürlük ve bağımsızlığını zamanın dışına çıkmakta bulur. Bu durumda zamanın doğrulama şansı olmadığı her anlam, zamansız ortamlara çekilerek istenildiği gibi yoğrulur. Çünkü zaman, anlamın en kuvvetli bağıdır. Anlam, bir kere bu bağından kurtulursa, işte o zaman özgürdür ve isteyeninin istediği gibi kendisini yoğurmasını beklemeye başlar.

Sonuç olarak Kur'an üzerine bütüncül bir araştırma yapmak ve O'nun temel ilkelerini tespit edebilmek için, yukarıda sıraladığımız altı aşamanın en ince ayrıntısına kadar uygulanmasının gerekli olduğuna inanıyoruz. Bunlardan biri veya birkaçının ihmal edilmesi veya gereği gibi değerlendirilememesi, ortaya çıkacak sonucun bütününe olumsuz yansıtacağı kuşkusuzdur.

¹ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed Hadrami, *Mukaddime* (Çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, II/614.

C. KUR'AN (DİN) DİLİ

İnsan zihni ancak tümüyle önceden tecrübe edildiği algılara dayanarak faaliyet gösterir. Yani önceden gerçekleştirilmiş tecrübeler âleminin tamamen dışında kalanlar tasavvur edilemez. Oysa din bize hem bu dünyadan, hem de öte dünyadan (gayb âleminde), yani bizim müşahade alanımızın dışından haberler vermektedir. Metafizik kavramlar insanın müşahade ve tecrübe sınırlarının ötesindeki bir âlem ile ilgili olduğuna göre, bu fikirler biz beşere başarılı bir şekilde nasıl aktarılabilir? İşte din dilinden maksadımız bu özelliğinin ortaya konmasıdır.

İnsanın müşahade âleminin dışındaki konular anlatılırken kullanılan dile biz, “temsil dili” ya da “ikonik” veya “minyatür” dil diyoruz. Yani temsili dil, üç boyutlu bir nesnenin ancak iki boyutlu bir resmidir. Dolayısıyla bize anlatılan şey, tam anlamıyla o nesneye, o âleme karşılık gelmediğinden, eksik bir ifade biçimidir. Sadece o şey hakkında bize birtakım çağrışımlarda bulunur. Zihnimize birtakım tasavvurların oluşmasını sağlar. Özellikle müteşabihat konusu bu bağlamda çok önemlidir. Burada şöyle bir örnek verebiliriz: Cennette akan ırmakların bozulmayan sudan, tadı değişmeyen süttan, içenlere lezzet veren şaraptan ve süzme baldan olduğu belirtilir.¹ Cennetin nasıl olacağı konusunda bu ayetler, aslında bize tam bir tasvir sunmaz. Bu ifadeler, bildiğimiz nesnelere kullanılarak, bilmediğimiz bir âlem hakkında zihnimize birtakım çağrışımların uyanmasına neden olur. Yoksa tasviri yapılan şeylerin tıpkısının olacağı demek değildir. Bizim ihata etmemizin mümkün olmadığı bir âlemden bize bilgi, ancak bizim kullanabileceğimiz birtakım vasıtalarla gelebilir.

İlerleyen konu başlıklarında dilin özelliklerine ve bir iletişim aracı olarak Kur'an'ı doğru anlamamızda dikkat etmemiz gereken yönlerine dikkatleri çekmek istiyoruz. Böylece dilsel bir metin olan Kur'an'ın sağlıklı anlaşılmasında dilin ne kadar önemli olduğunun altını çizmek istiyoruz.

¹ Muhammed 47/15.

1. Dil ve Mahiyeti

İnsanoğlu çok eski çağlardan beri dile ilgi duymuş ve üzerinde kafa yormuştur. Bilinen en eski dil çalışmaları milattan önce V. ile VII. Yüzyıllara kadar uzanmaktadır.¹

Ruhsal olayları insanın yaşantısı haline sokan ve bütün insan kültürünün temelini oluşturan, insan topluluğunu yaratan dildir. Bu bakımdan, matematik nasıl bütün fen bilimleri için temel bilim ise dil bilimi de aynı anlamda sosyal bilimler için temel bilimdir.²

Dil için genel geçer bir tanım arayacak olursak, “dilin, insana duygu ve düşüncelerini açıklama ve bildirişimde bulunma imkânı sağlayan sesli göstergeler sistemi” olduğunu söyleyebiliriz.³

Dil bilginleri, dil için içeriği aynı olan çeşitli tarifler yapmışlardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

İbn Cini, dili: (حَدُّ اللَّغَةِ: أَصْوَاتٌ يُعَبَّرُ بِهَا كُلُّ قَوْمٍ عَنْ أَعْرَاضِهِمْ) “Her milletin, gayelerini arz etmek için kullandıkları sesler” diye tarif etmiştir.⁴

İbn Hacib’e göre ise dil, “Manalar için kullanılan lafızlar” dır.⁵

Büyük dil bilgini el-İsnevi dili tanımlarken: “Dil, çeşitli manalar için vazedilmiş lafızlardan ibarettir”⁶ şeklinde izah eder. Bir diğer dilci İbn Hacib ise: “Dil, mana için vazedilmiş her lafızdır”⁷ der.

Muharrem Ergin de: “Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir

¹ Özdemir, R. Hulusi, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, T.D.K., Ankara 1944, s.10; Başkan, Özcan, *Linguistik Metodu*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1967, s. 8.

² Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize* (Çev. Vural Ülkü), T.D.K.Yayınları, Ankara 1995, s. 3.

³ Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi, Ankara 1986, s. 19–20.

⁴ İbn Cinni, *el-Hasais* (Tahkik: Muhammed Ali en-Neccar), Daru’l-Kütübi’l-Mısıriyye, Mısır 1952, I/3.

⁵ el-Kinnevi, Muhammed Sıdk, *el-Bülğatü fi Usuli’l-Lüga* (Tah: Nezir Muhammed Mektebi), Beyrut 1988, s. 66.

⁶ Küçükkalay, Hüseyin, *Kur’an Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969, s. 10. اللغة عبارة عن الالفاظ الموضوعه للمعاني

⁷ Küçükkalay, a.g.e., s. 10. كل لفظ وضع لمعني

varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli anlaşmalar sistemi, seslerden örölmüş içtimai bir müessesedir.”¹ şeklinde tanımlar.

Betimleme, her dilde varolan genel bir özelliktir. Yani, olaylara ve olgulara ilişkin anlamları maddesel bir gösterge ile ifadelendirmediir. Bu nedenle dildeki gerçeklik ile dil dışı gerçekliğin özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Bu özellik, her dilin bir anlamda eksikliğini gösteren ortak yönüdür. Ayrıca her dilin lafızlarının, tüm manaları karşılayacak ölçüde olması mümkün olmadığından, tüm dillerde farklı anlamlar için emanet lafızlar (çok anlamlı) kullanılmıştır. Zira sayısız manalar için sayısız adlandırmaların olmadığı bir gerçektir. Bunun yanında, edebi sanat yapma gayreti ve muhatabın anlayış seviyesine göre hitapta bulunma çabaları ifadelerde zenginlik veya kısıtlamayı gerekli kılmaktadır. Bunun sonucunda manalarda açıklık ve kapalılık olmaktadır. Bu durumlar, beşeri bir dil için realitedir ve normal karşılanır.

Bu genel özelliklerin yanında her dilin kendine ait, hususi bir takım özellikleri de vardır. Bu durumda bir dilde var olan dilsel zenginlikler veya eksiklikler o dilde yazılan bütün eserlere de aynen yansiyacaktır. Dolayısıyla yazılan eserleri doğru bir şekilde anlayabilmek için eserin yazıldığı dilin zenginlikleri ve eksikliklerinin çok iyi bilinmesi gerekir. Bu husus Kur’an için de aynen geçerlidir. Kur’an, Allah’ın kelamı olmasına rağmen insana ait bir dil olan Arap diliyle indiğine göre, Arapça’nın dil zenginliklerini ve eksikliklerini içerisinde barındırmakta ve mesajını bu dilin özellikleri çerçevesinde insanlara iletmektedir. Arapça’nın bu özelliklerine ileride değineceğimizden şimdilik bu kadarla yetinmek istiyoruz.

Dilbilim ise, yerbilim ve insanbilim gibi zamanımızın son ürünlerinden olan bir bilim dalıdır. Avrupa dillerinde “Linguistique” olarak adlandırılan dilbilim, eski tabirle “İlmü’l-Lisan”ın karşılığı olarak kullanılmaktadır.

a. İnsanda Konuşma Yeteneği ve Dillerin Ortaya Çıkışı

Çeşitli seslerden oluşan belirli kelimelerle söz söylemek sadece insan türüne mahsus olup, diğer hiçbir hayvan bu özelliğe sahip değildir. Dil’in, biri nidadan

¹ Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1983, s. 3–5.

ibaret olmayarak, ağızdan ses çıkarmaktan ve diğeri de her ne surette olursa olsun, sesle, işaretle, hareketle, hal ve tavırla istek anlatmaktan ibaret olmak üzere iki esastan oluştuğu anlaşılmaktadır.¹

Dile genel görünüşüyle baktığımızda, yani insanla diğer hayvanlar arasında kıyas kabul etmez büyük bir farkın olduğunu söylemek, malumu ilamdan öte geçmeyecektir. Diğer konularda olduğu gibi konuşabilme bakımından da insan, hayvan türlerinin en mükemmelidir. Sadece dil yönüyle olmayıp, ruh ve akıl yönünden, kavrayış ve yetenek bakımından, duygu, konuşma kabiliyetleri yönüyle, kısaca her bakımdan insanın diğer varlıklardan farklı olduğunu anlamak için derin araştırma ve incelemeye girişmeye gerek yoktur.

Yaratılmışların en mükemmeli olan insanda konuşmaya, anlamaya ve anlatmaya yarayan tüm yetenekler en mükemmel bir hale ulaşmıştır. İnsanın bu yeteneği doğuştan getirmesi ve daha sonra bunu geliştirerek olgunlaştırması, dilin çok eski bir şey olmadığını, sonradan ortaya çıktığını göstermektedir. Bu tespit aynı zamanda dilin, insanın ilk ortaya çıkışında mükemmel bir vaziyette olduğunu, sonra zaman içinde gerilediği görüşünü doğrulamamaktadır. Buna rağmen Yuhanna'da belirtildiği üzere "söz" âlemin yaratılışından evvel mevcuttu ve mükemmel bir vaziyette idi.²

Bugün bilim, dilin, insanın düşünsel ilerleyişine bağlı olduğunu, doğumundan itibaren konuşma yeteneğine süratle kavuştuğunu ortaya koymaktadır. Günümüzde bile yeryüzünde çok dar ve kapalı bölgelerde yaşayan insanların son derece sınırlı kelime sayısı ile konuştuklarına ve anlaştıklarına şahit olmaktayız. Buna göre ilk ortaya çıkan insanların büsbütün dilsiz oldukları sonucuna varmamız mümkün müdür?

Mevcut veriler, insanın ilk doğduğunda dil denilebilecek bir lisanla konuşamadığını ancak mevcut konuşma ve anlaşma potansiyeli sayesinde kısa

¹ Sami, Şemseddin, *Lisan* (Haz. İsmail Doğan), Gündoğan Yayınları, Ankara 1997, s.22.

² Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. (Kelam başlangıçta var idi ve kelam Allah nezdinde idi. O, başlangıçta Allah nezdinde idi. Her şey onun ile oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı). *Kitab-ı Mukaddes*, Yuhanna'ya Göre, 1:1-3, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993, s. 92.

zamanda merakını anlatmaya muktedir olduğunu göstermektedir.

Eşyaya isim verilmesi ve varlıkların belirli isimlerle anılması, insanın konuşabilme yeteneğinin bir ürünüdür.¹ Eşyaya isim vermenin, isim bulmanın nasıl olduğu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yani, dilsiz olarak dünyaya gelen insan, her şeye bir isim takmayı nasıl düşünmüş ve bu isimler nasıl belirlenmiştir? Ancak araştırmamızın hacmini taşıyacağı için sadece birkaç görüş belirtmekle yetinmek istiyoruz.

Antik Yunan'da Herakleitos ile Demokritos'un, dilin ortaya ilk çıkışı ile ilgili görüşleri iki temel akımı oluşturduğu söylenebilir. Herakleitos'a göre kelimelerin tabii bir kaynağı vardır ve tabiattaki devamlı ve düzenli bir akışı aksettirdiğine inanır. Ona göre kelimeler doğuştandır ve tabiattan gelmektedir.²

Herakleitos, “kelimelerdeki sesler, isimlendirilen nesnelerin tabiatını doğrudan doğruya gösterir ve kelimelerin birbirleri arasındaki bağlantı, dünyadaki görüntüler arasındaki bağlantı konusunda bize bilgi verir” demektedir.³

Platon, nesnelerin araştırılmasında adların esas alınmasının bizi yanıltacağını, nesnelerin, adları olmaksızın da bilinebileceğini, nesnelere bilmenin en doğal yolunun doğrudan doğruya nesnelerin kendilerine başvurmak olduğunu söyler.⁴

Konu ile ilgili olarak Aristo (M.Ö. IV), kelimelerin kaynağının “tabiat” mı “insan yapısı” mı olduğu üzerine durarak; “sözler/ kelimeler, ruhtaki intibaların sembolü ve işaretidir. Yazı ve söz, bütün insanlar arasında aynı değildir fakat etraftaki varlıklar ve bunların zihindeki intibaları aynıdır. Dolayısıyla sesler ve işaretler kendiliklerinden bir anlama gelmezler. Sadece insanların, seslerin bir şeyi temsil etmesine karar vermeleriyle kelimenin meydana gelmesi gerçekleşir. Bu nedenle kelimeler, insanlar arasındaki bir anlaşmadan doğmuştur, doğal değildir⁵ der.

İlk insanların bir araya gelerek ve fikir birliği ederek eşyalara isimler koyma gibi bir anlaşmaya varmış olmalarını düşünmek tutarlı bir görüş değildir. Çünkü

¹ Bakara 2/31.

² Perek, F. Z. *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları/Gramerin Doğuşu*, İstanbul 1961, s. 3–4.

³ Porzig, W., *a.g.e.*, s. I/13.

⁴ Paksüt, F. *Platon ve Platon Sonrası*, Ankara 1982, s. 106–108.

⁵ Perek, F. Z. *a.g.e.*, s. 15.

insanların, anlaşıp-sözleşerek dili meydana getirdiklerini ileri sürmek makul olmadığı gibi doğa bilimcileri de böyle bir ihtimali kabul etmemektedirler. Eflatundan başlayarak, bir asır öncesine gelinceye kadar filozofların tümünün kabul ettikleri ve büyük bir metanetle açıklamış oldukları bu fikir, bugün bilim nazarında büsbütün çürütülmüş ve reddedilmiştir.¹

Buna göre insanın eşyaya isim vermesinin belirli bir aşamadan sonra gerçekleştiği, icat ettiği kelimeleri doğadaki hayvanlara bakarak, onların çıkardığı sesleri örnek alarak geliştirdiği son derece makul bir görüştür. Bir başka ifadeyle insanlar, hayvanların çıkardığı sesleri taklit ederek sesler geliştirmişler ve bu sesleri olgunlaştırarak nihayetinde dili icat etmişlerdir. Burada her şeyin taklitten ibaret olduğunu söylemek de elbette yanlış olacaktır. Çünkü sadece taklit ile dilin icat edildiğini kabul etmek yanlış olur. İnsandaki dil yeteneği, hayvanlardan öğrenilen sedalarla birleşerek hal ve hareketlerin de geliştirilmesiyle bütünlük sağlamıştır. Böylece taklitten ibaret olmayan diğer yetenekler, dilin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²

Şimdi İslam âlimlerinin, dilin kökeni hakkında ileri sürdükleri kanaatleri kısaca belirtmek istiyoruz.

Dil üzerindeki çalışmalar son asırlarda daha da yoğun bir şekilde kendini hissettirmektedir. Temel dayanaktan yoksun, ırkçılık üzerine kurulan dil teorilerini bir yana bırakırsak İslam âlimlerinin bu alandaki katkıları azımsanamayacak kadar fazla olmuştur. Ancak yine de İslam âlimleri ırkçılık esasına dayanan dil teorileri üzerinde fazlasıyla durmuşlar ve Arapça'nın kutsiyetini ispat etmek için birçok rivayetler uydurmuşlardır. Bunlara, yeri geldikçe atıflar yapılacaktır.³ Mesela

¹ Sami, Şemseddin, *a.g.e.*, s. 40–42.

² Sami, Şemseddin, *a.g.e.*, s. 50.

³ Her millet kendi diline kudsiyet atfetmek için Peygamber ağzından birçok rivayette bulunmuşlardır. Bu rivayetler için bkz. es-Suyuti, Celaluddin, *el-Muzhir fi İlmi'l-Luğa ve Envaiha*, Beyrut 1987, s. 28, 30; İbnu'l-Cevzi, *el-Mevzuat* (Tah. Abdurrahman b. Osman), Beyrut 1983, III/21. Kadı Beydavi, İbrahim 14/4 ayetine dayanarak “Bütün ilahi kitaplar Arapça lisan ile indirilmiş, daha sonra Cebrail, her kavmin diline tercüme etmiştir” görüşünü reddeder ve ilgili ayetin yanlış yorumlanmasına izin vermez. Bkz. el-Beydavi, *a.g.e.*, III/509.

Arapların üç sebepten dolayı sevilmesinin gerektiğini belirten rivayet ¹ ile Farsça'nın cehennemliklerin dili olduğunu belirten rivayetler ² örnek olarak zikredilebilir.

İmam Şafii'nin (ö: 204/820) konu ile ilgili görüşü yine Arapça'nın en üstün dil olduğu söylemine oturmaktadır. O şöyle der:

“Lisanlar, insanların birbirlerini anlayamayacakları şekilde farklı olduklarından, bazılarının bazılarına tabi olması ve tabi olunan lisanın tabi olan lisana üstün olması gerekir. İnsanların, konuştukları lisan bakımından en üstün olanı ise; elbette lisanı, Hz. Peygamber'in lisanı olan kimsedir. Hz. Peygamber'in lisanını konuşan kimselerin, başka lisanları konuşan kimselere bir tek kelimedede bile tabi olmaları –Allahu a'lem- caiz değildir. Bilakis Hz. Peygamber'den önceki her dinin mensubunun, onun dinine tabi olması gerektiği gibi, her lisanın da Hz. Peygamber'in lisanına (Arapça'ya) tabi olması lazımdır.”³

Bu açıklamaların ardından İmam Şafii, Kur'an'ın Arapça indirildiğini belirten ayetleri sıralayarak Kur'an'da Arapça dışında hiçbir kelimenin olmadığını belirtir. Yabancı dillerden geldiği öne sürülen kelimelerin, Kur'an'daki kelimelerle sadece benzerlikten başka bir ilişkisinin olmadığını açık bir şekilde vurgular.

İbn Teymiye'nin Arap ırkı ve dilinin üstünlüğüne yaptığı vurgu da yine İmam Şafii'ye benzer niteliktedir. Bir farkla ki, Arapların üstün olmasının sebebini, sırf Hz. Peygamber'in Arap olmasına bağlamaz, bizatihi Arabın ve Arapça'nın kendi zatında olan üstünlüğü gerekçesine dayandırır.⁴ Zira O'na göre, Araplar başkalarına göre daha kavrayışlı, hafızaları daha kuvvetli, sözlü ve yazılı ifadeler kullanmakta daha yetenekli bir kavimdir. Arapların içgüdüleri diğer insanlarınkine göre daha fazla

¹ Bkz. Hâkim, *Müstedrek ale's-Sahihayni fi'l-Hadis*, Haydarabat 1342, IV/87; İbnu'l-Cevzi, *a.g.e.*, I/41; es-Suyuti, Celaluddin, *el-Leali'l-Masnua fi'l-Ehadisi'l-Mevdua*, Beyrut 1983, I/442; Aliyyu'l-Kari, *el-Esraru'l-Merfua fi'l-Ahbari'l-Mevdua* (Tah. Said b. Besyuni), Beyrut 1985, 182; İbn Arrak, *Tenzihu's-Şeria ani'l-Ehadisi's-Şeniati'l-Mevdua* (Tah. Abdulvehhab Abdullatif), Beyrut 1981, II/30; el-Elbani, *Silsiletü'l-Ehadisi'z-Zaife ve'l-Mevdua*, Beyrut 1985, I/189.

² İbnu'l-Cevzi, *a.g.e.*, III/71; es-Suyuti, *a.g.e.*, I/11; İbn Arrak, *a.g.e.*, I/137.

³ Eş-Şafii, Muhammed b. İdris (150/204), *er-Risale* (Tah. Muhammed Seyyid Kiyani), I. Baskı, Kültür Yayınları, İstanbul 1969 (1388h), s. 29.

⁴ İbn Teymiye, *Sırat-ı Müstakim* (Çev. Salih Uçan), İstanbul 1990, I/254.

iyiliğe yatkındır. Kamil tabiatlı bu insanlara gelen din de kâmil olduğu için üstün bir ırk ortaya çıkmış oldu.¹

İslam âlimlerinin çoğunluğunda görülen Arap ırkına ve Arapça'ya yapılan bu tür üstünlük vurgularını İbn Hazm'da görmemekteyiz. O, bu yönde bir anlayışa açık bir şekilde karşı çıkar ve dilde fazilet aramanın anlamsız bir uğraşı olduğunu, zira üstünlüğün belirli sebepleri olduğunu, bir dilin bir başka dile üstünlüğüne dair hiçbir nassın bulunmadığını söyler. Bu görüşlerinin delili olarak da İbrahim 4 ve Duhan 58 ayetlerini zikreder. Kur'an'ın Arapça indirilmiş olmasını, Hz. Peygamber'in kavminin anlaması gayesinden başka bir maksat içermediğini belirtir.²

Arapça'nın üstünlüğü hakkında İslam âlimlerinden bazılarının görüşleri, dilin menşei ile ilgili yeterli miktarda bir kanaat sunmaktadır. Dolayısıyla daha fazla görüşlere yer vermeyi gereksiz görüyoruz. Şimdi dilin menşei hakkındaki görüşlere temas etmek ve Bakara 31 ayetin ifade ettiği manayı belirtmek istiyoruz.

Müslüman dilciler, "Dilin kökeni nedir?" sorusuna iki ayrı cevap vermişlerdir. Bunlardan birisi; Lisanın her şeyi ile Allah tarafından insanlara öğretildiği/ezberletildiği (Vahiy ve ilham nazariyesi) yani dilin, tevkifi olduğu tezidir. Diğeri ise; lisanı insanların icat ettikleri (uzlaşma ve uyuşma) görüşüdür. Bu ikinci görüşe göre Allah, insanlara dil icat etme kabiliyeti vermiş ve insanlar buna binaen bir dil oluşturmuşlardır. Yani diller, ıstilah ve tevatü' yoluyla meydana gelmiştir. Âlimlerin çoğunluğunda bu görüş hâkimdir. Ayrıca dillerin, ses taklidi yoluyla gerçekleştiğini yani, ses çıkaran bütün eşyayı ve varlıkları taklit yoluyla dilin vücut bulduğunu belirten görüş de vardır.

Gazali dillerin menşei hakkında üç görüşün olduğunu belirtir:

- 1- Dillerin ıstilahî olduğu, uyuşma yoluyla ortaya çıktığı görüşü.
- 2- Dillerin tevkifi olduğu görüşü.
- 3- Dillerin tevkifi bir suretle başlayıp ıstilahî olarak devam ettiği görüşü.

Gazali bu üç görüşün de aklen imkân dâhilinde olduğunu belirterek şöyle der:

¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/270.

² İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali el-Endelusi ez-Zahiri, *el-İhkâm fi Usulî'l-Ahkâm*, Daru'l-Hadis, I. Baskı, Kahire 1984 (1404h), I/35-36.

“Bazı kimseler dillerin ittifakî olduğunu söylediler... Bazıları da anlaşmayı mümkün kılacak kadar bir miktarın tevkifiliğine zahib oldular. Bize göre, ıstılâhî olabileceği gibi tevkifî olması da mümkündür. Bu kısımlardan hangisinin vaki olduğu meselesine gelince, bunun yakinen bilinmesi için ya aklî burhan gerekir, ya mütevatir bir haber, ya da sahih bir rivayet (sem’i kat’i) gerekir. Oysa bu meselede akli burhana yer olmadığı gibi, mütevatir bir haber veya sahih bir rivayet de nakledilmemiştir. Dolayısıyla ameli ibadetlerle bir alakası olmayan ve itikadî bir gereklilik de taşımayan bu hususta geriye gaybı taşlamaktan başka bir şey kalmaz. Bu konuya dalmak, neticede aslı olmayan fuzuli bir iş yapmaktır.¹

Bu açıklamadan da anlaşıldığına göre Gazali’nin dillerin doğuşu konusunda üzerinde durduğu ve kesin olarak müdafaa ettiği bir fikir yok gibidir.

Gazali “Allah’ın Âdem’e bütün isimleri öğrettiğini bildiren ayetin, (Bakara 2/31) dillerin tevkifî olduğuna, vahiy neticesinde oluştuğuna ve böylece vukû bulduğuna delalet eder” şeklindeki bir itirazı reddeder ve bu ayetin, dillerin tevkifiliği meselesinde zahir olduğunu fakat kat’i mana ifade etmeyeceğini söyler.

Fars asıllı olmasına rağmen gayet katı bir Arap taraftarı olarak tanınan İbn Faris (ö. 395/1004) “Bil ki Arap dili tevkifidir.” Diyerek Bakara suresinin 31. ayetini delil gösterir. Onun bu görüşünü aktaran Suyuti ise, İbn Faris’in Ehli Sünnet mezhebinden olduğunu bilhassa vurgular. Nitekim İmam Eş’ari de (ö: 324/935–36) dillerin tevkifi olduğu görüşündedir.²

Buna mukabil dilcilerin öncülerinden Mutezili bir filolog olan İbn Cinnî (ö. 392/1002), her ne kadar şer’i nassların zahirine nazaran dilin menşeinin tevkifi olabileceğine işaret ediyorsa da esasen dilin toplumsal bir etkinlikten neş’et ettiğini, uzlaşma ve uyuşma (مواضعة) dayalı olduğunu söyler. Ona göre dil, vahyi ve tevkifi/ıstılâhi (اصطلاحى) değildir, bir defada (vakt-i vahid’de) oluşmayıp zaman içerisinde, zamanla meydana gelmiştir. İbn Cinni, Bakara 31 ayetinin, Hz. Âdem’e

¹ El-Gazali, Ebu Hamid b. Muhammed, *el-Mustasfa fi İlmi’l-Usul*, el-Matbaati’l-Emiriyye, I. Baskı, Mısır 1322h, II/320.

² Es-Suyuti, Celalüddin, el-Muzhir, I/8–10.

eşyayı isimlendirebilme yetisinin verilmiş olmasına delalet ettiğini belirtir.¹ Ona göre dilin tarifi şöyledir: “Dil, her milletin dilek ve arzularını, maksad ve gayelerini, düşüncelerini ifade ettikleri seslerden meydana gelmiş bir konuşma düzenidir.”²

Dilin oluşmasında ve gelişmesinde lafızlar ile seslerin anlamlarıyla bir bağlantısı olduğunu belirten İbn Cinnî, bu uyumun gerçekleşmemesi halinde lafızların da oluşamayacağına işaret eder. Buradan hareketle dillerin oluşmasında yansıma teorisini savunanlardan da bahseden İbn Cini, bunu “seslerin hikâyesi” (حكاية الاصوات) ve “seslerin taklidi” (محاكاة الاصوات) terimleriyle ifade etmektedir. Dolayısıyla isim ve fiillerin, müsemmanın ve eylemin özelliğinden ve çıkardığı sestten yani, bütün eşyanın ve mahlûkatın çıkardığı seslerin taklidinden esinlenerek icad edildiğini belirtir.³ Yani O’na göre dil, varlıkların seslerinin taklidinden doğmuş olabilir ve bu görüş, doğru ve makul bir görüştür. Ancak, bazı şer’i nasların ifadelerinden ve işaretlerinden dolayı dillerin tevkifi olmasının daha ağırlıklı bir görüş olduğunu belirtir.⁴

Dilin menşei hakkında son olarak İbn Haldun’un görüşünü vermek istiyoruz. İbn Haldun “Dil, söz söyleyenin amacını anlatmasıdır. Bu anlatış, sözü anlatma amacından dilsel bir eylemdir. O halde onu yapan organda, yani dilde mevcut bir meleke olması gerekir. O da lisanıdır ve her toplumun kendi terimlerine/uzlaşmasına göre olmaktadır.” der.⁵

O’na göre lisan ile dil aynı anlama gelmekle beraber, luğat umumi, lisan ise hususi anlama gelmekte olup, bir lisanın zengin veya iptidai olması, o dilin kullanımı/geliştirilmesi ile ilgili bir husustur: “Dillerin hepsi sanatlara benzeyen melekelerdir. Çünkü diller, melekenin tam veya yetersiz oluşuna göre, manaların mükemmel veya eksik şekilde ifade edilmesini sağlayan, dil organındaki

¹ İbn Cinni, *a.g.e.*, I/40–41.

² İbn Cinni, *a.g.e.*, I/34; Küçükkalay, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 10-11. فانها اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم

³ İbn Cinni, *a.g.e.*, I/65. وذهب بعضهم الي ان اصل اللغات انما هي من الاصوات المسموعات، كدوى الريح و حنين الرعد و خريز الماء و شحيح الحمار و نعيق الغراب و صهيل الفرس و نزيب الظبي و نحو ذلك، ثم تولدت اللغات عن ذلك فيما بعد...

⁴ İbn Cinni, *a.g.e.*, I/47.

⁵ İbn Haldun, *a.g.e.*, II/815. اعلم ان اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصودة و تلك العبارة فعل لسانی فلا بد ان تصبر ملكة مقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان و هو في كل امة بحسب اصطلاحاته

melekelerdir.”¹

İbn Haldun da dilin uzlaşmaya dayandığını, uzun yılların getirdiği bir icat olduğunu, zaman içinde gelişip zenginleştiğini veya gelişmeyerek köreldiğini belirtir.²

Bu görüşlerin uzlaştırılmasına yönelik sayabileceğimiz bir görüş de Ebu İshak el-İsferayini (ö:418/1027) tarafından öne sürülmüştür. O, anlaşmayı mümkün kılacak kadar bir dil bilgisinin bizzat Allah tarafından öğretilmiş olması gerektiği ve fakat geriye kalan dil malumatının ise zaman içerisinde, zamanla doğmuş ve çoğalmış olabileceğini söyler. Nitekim Suyuti “Zannedilebilir ki biz dilin tevkifi olduğunu söylemekle dilin toptan bir defada ve bir vakitte geldiğini iddia ediyoruz. Oysa durum hiç de böyle değildir”³ diyerek, dilin tevkifi olduğunu savunan âlimlerin bu konudaki görüşleriyle İsferayini’nin açıklamalarını bu noktada buluşturmaktadır.

Sünni usul âlimleri, umumiyetle dillerin menşeinin tevkifi olduğu görüşündedirler. Nitekim Eş’ari kelamcısı olan Âmidî (ö:631/1233) lafız ile manası arasındaki münasebetin doğal olup olmadığını sorar ve bazı mütalaalarda bulunduktan sonra buradan dillerin menşei meselesine geçer. Amidi, devamla dilleri va’z edenin Allah olduğunu, dillerin ilahi tevfikle yani vahiy yoluyla meydana geldiğini söylemekte, Eş’arilerin, Zahirilerin ve Fukahadan bir gurubun da bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Görüşünü şöyle ifade eder: “Allah sesleri ve harfleri yaratmış, onları bir kimseye veya bir topluluğa işittirmiş, manalara delaletin kastedilmesi suretiyle o kimse veya kimseler için bir ilm-i zaruri vücuda getirmiştir...”⁴

Âmidî bu ifadelerin ardından Bakara 31 ayetini zikrederek ayetin Âdem’in ve meleklerin, ancak Allah’ın talimiyle bildiklerine delalet ettiğini söyler. Bu vesileyle

¹ İbn Haldun, *a.g.e.*, II/815. ان اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة اذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة او نقصانها.

² İbn Haldun, *a.g.e.*, II/548.

³ Es-Suyuti, Celalüddin, *el-Muzhir*, I/9. ولعل ظاناً بظن أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد وليس الأمر كذلك بل وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يُعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه وانتشر من ذلك

⁴ El-Amidi, Seyfuddin Ebi’l-Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed, *el-İhkam fi Usuli’l-Ahkâm*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1985 (1405h), I/66. فذهب الأشعري و اهل الظاهر و جماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى ووضعته من تلقى لنا من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي او بان يخلق الله الاصوات والحروف ويسمعها لواحد او لجماعة ، و يخلق له او لهم العلم الضروري بانها قصدت للدلالة على المعاني محتجين على ذلك بايات...

daha başka ayetler de (En'am 6/38, Nahl 16/89, Alak 96/3, Necm 53/23, Rum 30/22) zikreden Âmidî, uzun uzun karşıt görüşlerin delillerini ve bu delillerin münakaşasını yapar.¹

Bu konuyu etraflıca ele alan âlimlerden biri de Zahiri imamlarından biri olan İbn Hazm (Ö:456/1064)'dır. O, nakli ve akli delillere göre sahih olanın, "tevkifi" görüş olduğunu söyler ve o da diğerleri gibi Bakara 31 ayetini zikreder.² Dilin menşeinin ıstılahi olamayacağına ve tevkifi olması lazım geldiğine dair ise geniş mütalaalarda bulunur. O'na göre dil, Allah'ın bir ilhamıdır ve Allah Âdem'e bir dili öğretmiştir. İlk dil hakkında, bu görüşün dışındaki görüşleri reddeder. Daha sonra Allah'ın Âdem'e öğrettiği bu tek dilden insanların uzlaşmalarıyla başka diller oluştuğunu belirtir.³ İbn Hazm, Allah'ın ilk ta'lim ettiği dilin kesinlikle bilinebileceği kanaatinde değildir. O'na göre; Allah'ın bütün dilleri Âdem'e öğretmiş olması mümkündür. Hz. Âdem'e öğretilen bu ilk dilin hangi dil olduğunun bilinemeyeceğini, bunu tespit etmeye kalkışmanın da nafile bir uğraş olacağını, ancak tam manasıyla mükemmel bir dil olduğunu belirtir.⁴

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Ehl-i Sünnet uleması (özellikle Eş'ariler) dilin, özellikle Arap dilinin tevkifi olduğunu söylemekte, buna karşın Mutezili âlimler bu görüşün aksini savunmakta ve dilin menşeinin ıstılahî olduğunu öne sürmektedirler. Bu husustaki ihtilaf salt tek başına lugavî ya da ictimâî bir nitelik taşımaz. Bu ihtilafın kökü esasen Ashab-ı Rey ile Ashab-ı Hadis, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki usul farklılıklarına dayanır. Ashab-ı Rey'e mensup fakihler ve Mutezili kelimciler, fıkıh ve kelamdaki usullerine uygun olarak muvadaa ve ıstılah'ı, buna karşın Ehl-i Sünnet âlimleri de kendi fıkıh ve kelam usulleri gereğince tevkifi'yi savunmuşlardır.⁵

¹ El-Amidi, *a.g.e.*, I/67–71.

² İbn Hazm, *a.g.e.*, I/32. والصحيح من ذلك أصل الكلام توقيف من الله عز وجل بحجة سمع وبرهان ضروري.

³ İbn Hazm, *a.g.e.*, I/33. إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحدائ لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها، بها علموا ما هي الأشياء وكيفياتها وحدودها

⁴ İbn Hazm, *a.g.e.*, I/33. ولا ندرى أي لغة هي التي وقف آدم عليه السلام عليها أولاً، إلا أننا نقطع على أنها أتم اللغات كلها، وأبينها عبارة، وأقلها إشكالا، وأشدها اختصارا وأكثرها وقوع أسماء مختلفة على المسميات كلها المختلفة من كل ما في العالم من جوهر أو عرض لقول الله عز وجل: * (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) * فهذا التأكيد يرفع الاشكال ويقطع الشغب فيما قلنا.

⁵ El-Cabiri, Muhammed Abid, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî (Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı)*, (Terc.

Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), II. Baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000,

Her iki ekol de bu hususta ileri sürdükleri görüşlerine mesned olacak geniş mütalaalarda bulunarak çeşitli deliller vazetmişlerse de bu delilleri etraflıca aktarmak tezimizin sınırlarını taşıracaktır. Ancak Suyuti'nin "*el-Muzhir fi İlmi'l-Luğa ve Envaiha*" adlı eseri, bu konuda tarafların delillerini etraflıca vermektedir. Ayrıca Mutezile'nin görüşleri için Kadı Abdulcebbar'ın eserlerine bakılabilir.¹

Bu görüşlerden hangisi kabul edilirse edilsin nihayet birer teoridir ve asıl olan, dil yetisinin, düşünebilme ve konuşabilme melekesinin insanoğlunun kendisinde doğuştan var olduğu ve insana bu yeteneğin Allah tarafından verildiği gerçeğidir. İnsan bu yetisiyle diğer varlıklardan ayrılır; insanı farklı kılan onun bu yeteneğidir. Bu bakımdan İslam âlimleri, Bakara 31 ayetinden, insanoğlunu diğer varlıklardan ayıran düşünebilme ve düşündüklerini sözcüklerle ifade edebilme melekesinin verildiğini istinbat etmişlerdir. Nitekim Muhammed Esed bu ayetin tefsirinde bu yetiyi, insanoğlunun "mantıki tanımlama ve dolayısıyla kavramsal düşünme melekesi" biçiminde yorumlamıştır.²

Gazali, bu ayetle dil olgusu hakkında kesin bir şey söyleme imkânı olmadığını "ayet bu konuda zahirdir ama kat'i değildir" diyerek ortaya koymuştur. Buna göre bu ayetle insanoğluna bütün kabiliyet ve hususiyetlerin ilahi bir ihsan olarak verildiği gerçeğinden hareketle bu iddiayı temellendirmek imkân dâhilinde görülmüştür. Çünkü Rahman 3 ve 4. ayetler, bu hususta daha kesin bir hükme varmak için açıklayıcı bir nitelik taşıdığı düşünülmektedir. Nitekim çağdaş müfessirlerden İbn Aşur, Bakara 31 ayeti yorumlarken bu ayetin dillerin tevkifi olduğuna delil teşkil etmeyeceğini ifade eder ve Rahman 3–4 ayetlerine atıfta bulunarak Allah'ın insanda kuvve-i nutk yarattığını ve onu eşyaya isim vermeye, dil vaz'ına muktedir kıldığını belirtir.³

Dilin menşei hakkında buraya kadar dilbilim üzerinde İslam âlimlerinin görüşlerine geniş bir şekilde yer vermemizin sebebi, Müslüman âlimlerin bu konuda

¹ Kadı Abdulcebbar, b. Ahmed el-Hemedani (ö.415/1024), *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl* (Tah. Muhammed el-Hudari "5.cilt"- Emin el-Huli "16.cilt"), Mısır tsz.

² Esed, Muhammed, *a.g.e.*, s.12. Ayrıca bkz. Yazır, Elmalılı, *a.g.e.*, I/308–309.

³ İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir, ed-Daru't-Tunisiyye*, Tunus 1984, I/410–411.

çok büyük çalışma ve gayretleri olduğunu vurgulamaktır. Ayrıca bu çalışmalarda, gramer başta olmak üzere, sesbilim, sözlükbilim, sözcükbilim, anlambilim gibi modern dilbilimin bütün alt bilim dalları uygun bir biçimde incelenmiştir. Maalesef günümüzde batıda ve doğuda yapılan dilbilim araştırmalarında, bu zengin mirastan yeterince faydalanıldığını söylemek mümkün değildir. Oysa Müslüman âlimlerin geçmişte dil üzerine yaptıkları çalışmalar, çağdaş bilimselliğin hassasiyetini haizdir diyebiliriz.

Bu bölümü bitirmeden önce, dillerin çeşitliliği ile ilgili olarak şu kısa bilgiyi vermek istiyoruz.

Doğabilimciler, genel olarak yeryüzünde konuşulan dilleri, “tek heceli” bitişken” ve “bükümlü” diller olmak üzere üç bölüme ayırarak incelemişlerdir. Mekân bakımından, tek heceli diller Asya’nın güneydoğusunda, bitişken diller Asya’nın kuzeyi ile Afrika, Amerika ve Avustralya’nın çoğu taraflarında, bükümlü diller ise Asya’nın batısı ile Afrika’nın kuzeyinde ve Avrupa’da konuşulmaktadır. Bu üç sınıf dilin birbirinden doğduğunda yani alt basmağı tek heceli dillerin, daha sonra bitişken dillerin ve nihayet en olgunlaşmış olanın ise bükümlü diller olduğunda şüphe yoktur.

Bugün yeryüzünde çok sayıda dil konuşulmaktadır. Hatta birkaç yüz veya bin insanın konuştuğu dillerin bile varlığını göz önüne aldığımızda, mevcut durumda yüzlerce ifade edebileceğimiz lisanın konuşulmakta olması dikkate şayan bir durumdur. Konumuzu daha fazla uzatmamak ve asıl maksattan uzaklaşmamak adına şu soruyu sormak ve kısa bir cevapla bu bölüme son vermek istiyoruz. Dillerin tümü bir kökten ve eski bir ortak dilden mi filizlenmiştir, yoksa her bir takımı ayrıca oluşmuş ve ortaya çıkmıştır? Aralarında hiçbir akrabalık bağı yok mudur?

Dilbilimciler için bu soru henüz tam olarak çözümlenmiş ve bir karara bağlanmış değildir. İnsan cinslerinin bir nesil ve soydan doğmuş oldukları gerçeği, dillerin de bir asıldan ortaya çıktığına kesin delil teşkil etmez. Ya da bunu gerekli kılmaz. Çünkü insanların bugünkü anlamda bir dile sahip olmaları uzun zaman aldığına göre, bu zaman sürecinde farklı mekânlara dağılmış olmaları ve her birinin başka dil türleri geliştirmiş oldukları mümkündür. Nitekim, bazı kelimelerin birçok dilde aynı olması, dillerin kökünün aynı kaynaktan olduğuna ve aralarında akrabalık

ilişkisinin varlığına işaret etmektedir.¹

b. Dilin Ömrü

Dilin belli bir ömrü vardır, insan gibi doğar, yaşar ve ölür. Ömrü de insanın ömrü gibidir; çocukluğunda tanınan bir insan otuz yaşında ve yirmi yaşında tanınan bir delikanlı, altmış yaşında görülürse, tanınmayacak kadar değiştiği gibi, bir dilin de birkaç yüzyıl zarfında anlaşılamayacak kadar değişeceği tecrübe edilmiştir. Dil, değişe değişe, kendisi büsbütün yok olup, yerine o değişimden meydana gelen, bir veya daha fazla dil türer ve bazı defa büsbütün yok olup, hiç izi kalmaz.

Bir dilin hayatı deyince, o dilin genişlemesi, muhtelif lehçelere ayrılması, başka dillerle girişmiş olduğu ölüm kalım mücadelesi, bu mücadelenin neticeleri, yeni yeni bölgelerde hâkimiyet sağlaması veya zayıflaması ve nihayet ihtiyarlığı ve ölümü gibi araştırma konuları anlaşılır.²

Dilin bu değişimleri uzun dönemlerde meydana gelmekte, bazen büsbütün değişime uğramakta, kimi zaman da yok olmaktadır. Bu gibi durumların, tarihi zamanlarda pek çok örneğini bulabiliriz. Mesela, bugün birisi birkaç yüz sene önce kullanılan Türkçe bir kelimeyi telaffuz edecek olsa dinleyenlerin, bu kelimenin Türkçe olduğunu bilmemeleri mümkündür. Yine mesela Latinceyle ondan doğan Latin dilleri, birbirinden farklı diller haline gelmiştir. Hatta Latince aslını kaybederek her ülkenin kendine özgü farklı dilleri ortaya çıkmıştır.

Aynı değişim ve farklılaşma Arapça için de geçerlidir. Arap dili Arabistan Yarımadası, Irak, Suriye, Mısır, Tunus, Cezayir gibi çok geniş bir coğrafyada konuşulmaktadır. Genel olarak bugün Arapça konuşan ülkeler birbirinin dilini anlıyor olsa da, çok farklılaşmış Arap dillerinin varlığı da bir gerçektir. Hatta bozulma ve değişim sürekli olduğundan, bugün anlamakta çekilen zorlukların, ilerde hiç anlaşılamaz hale gelmesi de mümkün görünmektedir. Yani Latince gibi, birden fazla farklı dillerin ortaya çıkması olasıdır.

Dillerin değişiminde, ortaya çıkan yeni dil, önceki dilin kuralları üzerine

¹ Dillerin çeşitleri ile ilgili olarak bkz. Sami, Şemseddin, *a.g.e.*, s. 54–65.

² Küçükkalay, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 17.

kurulmakta ve o dilin özelliğini yansıtmaktadır. Bir de tümünden yok olarak, yitip giden diller vardır. Bugün, bir zamanlar konuşulduğu halde, artık tümünden unutulmuş izleri bile kalmayan pek çok lisan mevcuttur. Bugün dünyada konuşulan dillerin sayısı kesin olarak bilinmiyorsa da en az 3000 civarındadır.¹

Bu değişimler eskiden böyle olduğu gibi bundan sonrası için de aynı şekilde olacağını düşünmemiz mümkündür. Yani birkaç yüz veya bin sene sonra yeryüzünde şimdiki dillerin hiç birinin kalmayacağı; tümünün büyük değişikliklere uğrayacağı ve kiminin büsbütün yok olup belirsizleşeceği, kiminin yaygınlaşacağı ve kiminin başkalaşarak, büsbütün farklı birçok dile bölüneceği ve bugün bağımsız olan birçok dilin de ikişer üçer olarak bir araya gelip büsbütün farklı birer dil oluşturmuş olacağını şüphe götürmez.²

Her dil kendine mahsus, kendi içinde yapay yollarla da ilerleme ve gerilemeye tabidir. Yapay ilerleme, bilginin, bilimlerin ve sanatların ilerlemesine bağlı olup, bilim ve sanat sahipleri tarafından icat edilen ve oluşturulan terimlerin ve yazarlar tarafından düşünülen deyimlerin meydana getirdikleri ilerlemedir. Şunu kesin olarak belirtmek gerekir ki, işlenen, kullanılan, yaygınlık kazanan bir dilin gelişimi ve zenginleşmesi elbette daha hızlı ve olumlu yönde olmaktadır.³

Ayrıca, bir tarihin, kültürün, dil ve geleneğin ürünü olduğu bilinen insanın, Kur'an'a veya herhangi bir kutsal metne muhatap olduğunda, bu kutsal metni yorumlarken, sahip olduğu mevcut anlamlar dünyasının, insanın, o metni tam olarak anlamaya imkân sağlayıp sağlamayacağı konusu da son derece önemli bir husustur. Bu noktada Heidegger'in ve Gadamer'in cevabı olumsuzdur. Yani bu iki düşünürün göre insan, metnin ortaya çıktığı tarihten sonraki dönemlerde, farklı ve yeni bir tarihi sürece girdiği için, artık bu metni tam olarak anlama imkânından yoksun kalmaktadır.⁴

¹ *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, "Dil" Mad., Risale Yayınları, İstanbul 1990, I/347.

² Şemseddin Sami, *a.g.e.*, s. 68.

³ *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, "Dil" Mad., I/350.

⁴ Aktay, Yasin, *Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı, İslami Araştırmalar* 1996, c.9, Sayı:2, s. 91.

İleriki bölümlerde ele alacağımız gibi, Kur'ani kavramlarda anlam genişlemeleri veya anlam daralmaları bu bakımdan son derece önemli bir inceleme alanıdır. “Çağdaş Anlama Metodları” bölümünde, bu hususla ilgili örneklere yer verilecektir.

2. Kur'an-ı Kerim ve Dil

Bilindiği gibi Kur'an 23 yıllık bir zaman zarfında yeryüzünün belli bir bölgesinde yaşayan, okuma yazma oranının az olduğu ümmi bir topluma indi. Bu toplumda egemen olan kültür sözlü kültür idi. Bu nedenle Kur'an'ın böyle bir kültür içerisinde nazil olması aşağıda açıklayacağımız üzere onun dilini ve üslubunu etkilemiş, söylem biçimine yön vermiştir. Zira amacına ulaşmak için, muhatap aldığı Arap toplumuyla sağlıklı bir iletişime girmesi de bunu gerekli kılmıştır.

Kur'an-ı Kerim, önceden kurgulanmış, bir çırpıda telif edilmiş bir metin değildir. O, yirmüç yılda değişik olay ve gelişmeler üzerine bu gelişmelere bağlı olarak vahyedilen, birbirinden bağımsız pasajları içeren bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'an'da kronolojik, sistematik ve konularına göre tertip yoktur.¹ Nitekim yazılı kültürün alışık olduğu giriş, gelişme, sonuç bölümlerinden oluşan bir metin yapısını sözlü kültürde göremeyiz. Örneğin sözlü kültürün şaheserleri olan şiir ve destanlarda şairler ve ozanlar zaman sınırına uymaz. Bunlar önce bir durumu anlattıktan sonra başa dönüp bu defa ayrıntılarıyla olayı anlatabilir. Bir çizgide doruğa çıkıp inişe geçen bir olay örgüsü sözlü kültüre yabancıdır. Sözlü kültür daha kısa anlatıları bile yazılı kültür okurlarının alışık olduğu giriş-gelişme-sonuç biçiminde düzenlemez. Zaten insan yaşamı da doruğa çıkıp inişe geçen izgisel olay örgülerinden oluşmaz. Bu sebeple sözlü kültür anlatıları da insan yaşamının özelliğine göre şekillenir.² Yani o an için insanları ilgilendiren konu ne ise, o konudan başlanarak söylenmek istenen şeyler, belirli bir çizgi takip edilmeden anlatılmaya çalışılır. Her ne kadar mahiyetinin farklılığı bakımından Kur'an üslubunu sözlü kültürün üslubuyla

¹ Özsoy, Ömer, “Çeviri Kuram Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu”, Kur'an Sempozyumu II, (4-5 Kasım 1995) Ankara 1996, s. 264.

² Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür* (Çev. Sema Postacıoğlu Benan), İstanbul 1995, s. 122-123.

tamamen özdeşleştirmek doğru olmasa bile, Kur'an, nasıl muhatap aldığı toplumun dilini kullanmış ise, üslup olarak da sözlü kültüre yabancı olmayan bir tarzı tercih etmiştir.

a. Kur'an-Dil Bütünlüğü

Kur'an-ı Kerim dille alakalı ve dilsel bir olgudur. Bu nedenle dil belki Kur'an'ın amacı değildir ama amacının ifadesidir.¹ Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak önce onun sunulduğu ve zarfı niteliğindeki dilini anlamaya bağlı bulunmaktadır. O halde "lisan" ve "kelam" ayırımı açısından dilin mahiyetinin ortaya konması gerekir. Zira bir dili anlamak, kaçınılmaz olarak sözün sahibini, onun muradını, söz'ün içine dâhil olduğu dili, bu dilin kendisinde var olduğu toplumu, bu toplumun kültürünü, bu kültürün zamana ve mekâna ilişkin enstrümanlarını, kısaca dille birlikte dil-dışı olguları da bir bütünlük içerisinde ve derinliğine anlamak demektir. Bu bütünlük ise, kaçınılmaz olarak dilin dışına çıkmayı, dilin ardında kalanı, ilk bakışta görülemeyen olgulara gitmeyi gerektirmektedir.²

İslam toplumu ve kültürü, hareket noktası ve dayanakları itibarıyla dil esaslı ve iletişime/beyana dayalı bir toplum ve kültürdür. Bu toplum esas itibarıyla, Yüce Allah'ın Hz. Peygambere vahyetmesi ve onun bu vahyi tebliği ile ortaya çıkmıştır. Kısaca bu toplumun varlık nedeni, vahiydir. Dolayısıyla bu toplum vahyin direktifleri doğrultusunda varlığını ortaya koyduğu gibi, varlığını devam ettirmesinin de yegâne yolu vahiy ile olan irtibatını devam ettirmesine bağlıdır. Vahiy, insanlara lisanî olarak ulaşan bir mesaj olduğu için, vahyin anlaşılması her zaman lisanî olanın anlaşılmasına bağlı olmuştur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken başka bir husus daha vardır ki, o da Hz. Peygamber (s.a.s.)'in İslam toplumunun oluşumu ve devamındaki özel yeridir. Yani İslam sadece lisanî bir bildiri olmayıp Peygamberi olan bir dildir. Öyle olunca da, İslam'ı anlamak Vahiy-Hz. Peygamber-Toplum arasındaki ilişkinin dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Şüphesiz ki bu anlama işinde, bir dil olarak Arapça'nın kullanım kurallarının ve

¹ Cündioğlu, Düccane, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1999, s. 11.

² Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Kaknüs Yayınları, IV. Basım, İstanbul 2005, s. 52.

bu dili kullanan insanların genel uzlaşmalarının hesaba katılması son derece önemlidir. Ancak Kur'an'ı salt bu düzeyde kalarak veya daha açık bir ifadeyle, dilin yalnız gramer kurallarına kilitleyerek anlamaya çalışmak, Kur'an'ın vermek istediği mesajı gereği gibi yansıtmaz. Dilin kullanım kuralları, onun gramer kurallarından çok daha geniştir. Dolayısıyla sadece dil çözümlemesi ile anlamayı, maksadı tespit etme imkânı mümkün değildir diyebiliriz.¹

Şatibi, Kur'an'ın Arap lisanı üzere nazil olmasının ne anlam ifade ettiği üzerinde ısrarla durur. Kitab'ı anlamak için, indiği dilin bilinmesi gerektiğini, ancak bu takdirde nasların maksatlarının bilenebileceğini değişik vesilelerle tekrar eder. Kur'an'ın Arap lisan ile indirildiğini bildiren ayetleri sıraladıktan sonra şu açıklamayı getirir:

فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة هذا هو المقصود من المسألة

“Kur'an'ı anlamak isteyen, onun Arap lisanı yönüyle ancak anlayabilir. Bu yoldan hariç, Kur'an'ı anlamanın başka bir alternatifi yoktur. Kur'an'ın Arap lisanı ile indirildiğinin belirtilmesinin amacı bundan başka bir şey değildir.”²

Fahredden Razi (Ö. 604), meşhur tefsirinin başında “Besmele” ile ilgili uzun bir dilsel açıklamada bulunarak, Kur'an'ın anlaşılmasında dilin önemini belirtir.³

Kadı Abdulcebbar, Kur'an'ı tefsir etmenin, dili yani Arapça'yı bilmeden doğru olmadığını ifade etmekle birlikte, bunun ötesinde, sadece Arapça'yı bilmenin bu iş için yeterli olmadığını, bunun ötesinde öncelikle nahiv yani dilbilimini bilmesi gerektiğini söyler. Ancak nahvi bilmek de Kur'an'ı tefsir etmek için yeterli değildir; bunun ötesinde bilinmesi gereken şey, fıkhıdır. Fıkıh da, ancak fıkıh usulünü bilmekle/öğrenmekle gerçekleşir. Fıkıh usulü de, fikhın delilleri, Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas, Haberler ve bunlarla ilgili bilgileri öğrenmekle gerçekleşir.⁴

¹ Koç, Turan, “Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, s. 26.

² eş-Şatibi, *a.g.e.*, II/64 ve IV/115, 324.

³ er-Razi, Fahrud-din, *a.g.e.*, I/1-230.

⁴ Kadı Abdulcebbar, Abdullah b. Ahmed (ö. 415/1025), *Şerhu Usuli'l-Hamse* (Tah. Abdulkerim Osman), II. Baskı, Mektebe Vehbe, Kahire 1988(1408h), s. 606. اعلم انه لا يكفى في المفسر ان يكون عالما باللغة العربية، ما لم يعلم معها النحو والرواية والفقہ الذی هو العلم باحكام الشرع واسبابها ، ولن يكون المرء فقيها عالما باحكام الشرع واسبابها الا وهو عالم باصول الفقہ ، التي هي ادلة الفقہ والكتاب والسنة والاجماع والقياس والاخبار وما يتصل بذلك.

Dil toplumsal bir olgudur. Zira dil, o dili konuşanların önünde verilidir, hazır bulunur. Konuşma (söz) ise dil içerisinde gerçekleşmesine rağmen, onu dilden farklı kılan taraflar vardır. Mesela dilin kendisi bir şey bildirmez. Çünkü dil istemde bulunmaz; o sadece iradeye aracılık eder. Kişi aynı şekilde düşüncelerini dilin imkânlarıyla oluşturur ve yine bu dilin imkânlarıyla başkalarına aktarır. Dil burada insanın konuşabilmesini mümkün kılan vasıttadır.¹

İnsanın karşılıklı iletişime girmeleri onların sahip olduğu kendi cinsine özgü birtakım hususiyetleri sayesinde gerçekleşir ki bu hususiyetlerin başında dil gelmektedir. Dil, insanın duygularını, düşüncelerini, isteklerini bütün incelikleriyle açığa vurmasına, yaşamını sürdürebilmesine olanak sağlamakta böylece insanın dünyayı anlamak, ondaki görüntüleri yorumlamak için önüne büyük bir ufuk açmaktadır.² İnsanın zihninde var olan düşüncelerin kelimeler olmadan doğrudan doğruya aktarılması mümkün değildir. Düşüncelerden kelimelere geçiş ise mana yoluyla olur. İfade etmek istenilen düşünce önce manaya, sonra sözlü veya yazılı olarak kelimelere bürünür ve neticede iletişim sağlanmış olur.³ Bu nedenle dil, insanlar arasındaki iletişimi sağlayan vasıta, kendisine ait kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen ve daima bir oluş halinde bulunan canlı bir varlık ve seslerden örülmüş içtimai bir müessesedir.⁴

Her dilin kendine özgü kültürü, kendine özgü bir algılama ve kullanım biçimi vardır. Dil elbette kelimelerden oluşur. Ancak o kelimeleri var eden, onları anlamlandıran din, gelenek, coğrafya, iklim, tarihsel ve bölgesel etkenlerdir. Bunlar yok sayıldığında o kelimeler anlaşılabilir olmazlar. Dolayısıyla her dil kendi kültürü ve özel arka planı çerçevesinde anlaşılır. Ayrıca dil bir eser değil, bir faaliyettir. Yani dil hazırlanmış, son şeklini almış, pasif bir eser, bir olgu değil, tam aksine daima bir oluş halinde bulunan bir faaliyet ve canlı bir varlıktır.⁵

İnsanın insanla iletişim kurması, insanın eşyayı tanıması ve tanımlaması dil

¹ Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 53.

² Porzig, Walter, *a.g.e.*, s. 8.

³ Alan, Yusuf, *a.g.e.*, s. 12.

⁴ Ergin, Muharrem, *a.g.e.*, s. 3.

⁵ Dizdaroğlu, Hikmet, *Dil Yazıları 1 (Derleme)*, "Dili Yanlış Değerlendirme" Ankara 1988, s. 181.

vasıtasıyla olduğu gibi Allah'ın insanla iletişimi de dil vasıtasıyla olmuştur. Kutsal kitaplar aracılığıyla Allah insanlara kendi iradesini aktarmış, onların şehadet ve gayb âlemini nasıl anlamlandıracakları ve değerlendirecekleri konusunda ilke ve kuralları belirtmiştir. Allah'ın insanla böyle bir iletişime girmesinin sebebi ise insanın sorumlu bir varlık olmasıdır. Zira Kur'an'a göre Allah, evrenin ve insanın yaratıcısı, insan ise O'nun kulu ve yeryüzünün halifesidir.

Allah, gönderdiği din ile insanların her iki âlemde de mutlu olmalarını istemektedir. Bu isteği insanlara ulaşması için de bir vasıta gerekmektedir. Bu vasıta da peygamberler ile onlara gönderilen ilahi kitaplardır. Dolayısıyla Allah, vahyinin insanlar tarafından anlaşılması için, onlara yine kendilerinin konuştuğu dil ve anlayışları ölçüsünde mesajını iletmiştir. Yani, kendine ait kelamı, insana ait bir lisan vasıtasıyla beşer seviyesinde indirmiştir. Burada kelam Allah'a, lisan ise insana aittir. O halde Allah'ın kelamı ile insanın lisanı arasındaki mahiyet farklılığının ortaya konması ve bu mahiyetin belirlenmesi Allah-insan ilişkisinin doğru bir zemine oturması açısından gereklidir.

Burada Kur'an'ın Arapça bir lisan olma özelliği ve icazı bakımından, İslam âlimlerinin icaz teorilerinin temellendirilişini de belirtmek gerekir. Bakillani (ö. 403/1013) icaz teorisini inşa ederken Arap dilinin diğer diller karşısındaki fesahat ve üstünlüğüne, hatta eşsizliğine atıfta bulunur. Arap lisanı ile indirilmemiş olan Tevrat ve İncil'in, nazımları bakımından mucize sayılamayacaklarını belirtir.¹

İmam Gazali (ö. 505/1111) ise, Kur'an'ın kadim olmasının, Arap lisanının da kadim olduğu anlamına geldiği görüşünü dile getirerek bu görüşü açık bir dille reddeder. O'na göre Kur'an'ın Arap dili üzere indirilişi ve Arapça olarak okunması hakır. Kur'an kadimdir (Gayr-ı mahlûk) fakat Arapça kadim değildir.²

Kur'an'ın i'cazını, onun indirildiği lisan olan Arapça'da aramaktan ziyade, Allah tarafından indirilmiş olmasında aramak daha isabetli olur kanaatindeyiz. Çünkü ilahi kelamın özgünlüğü, O'nun Allah'ın kelamı oluşundadır. Asıl mucize

¹ El-Bakillani, *I'cazu'l-Kur'an*, Beyrut 1990, s. 57–60. Ayrıca bkz. Şatibi, el-Muvafakat, Beyrut tsz., III/389.

² El-Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, Beyrut 1985, s. 106–107.

yönü de makam-i ilahiden indirilmiş olmasıdır. Elbette Arapça ifade tarzındaki harikulade üslup da, O'nun insan kelamı olmadığını belgelemektedir.

Kur'an'ın Arapça üzere indirilmesindeki asıl gaye, indirildiği toplumun anlayabilmeleri ve itiraz etmelerine bir mazeret bırakılmamasıdır. Bildirişimin gerçekleşebilmesi için anlatılmak istenenin, ancak muhatabın sahip olduğu özellikte dile getirilmesiyle mümkün olacağından, hem Kur'an hem de diğer kitaplar kendi dilleriyle inzal edilmiştir.¹ Nitekim bu yöndeki itirazlar ve bu itirazlara cevaplar ayetlerde yer almaktadır.² Şatibi, Kur'an'ın Arap lisanı ile indirilmesi neticesinde, Arapça konuşan Mekkelilerin Kur'an'ın dilini anlayamadıklarına yönelik bir itirazlarının olmadığını belirtmiştir.³

İndirilen kitabın, kavmin anlayabileceği bir lisan vasıtasıyla olması, onun anlaşılmasının kolay olması için bir zorunluluktur. Nitekim Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesiyle, anlaşılmasının kolaylaştırıldığı belirtilmiştir: “Ey Muhammed! Biz, Allah'a karşı gelmekten sakınanları Kur'an ile müjdeleyesin, inat eden bir topluluğu da uyarasın diye, onu senin dilin ile (indirip) kolaylaştırdık.”⁴

Müfessirler ayette geçen “senin lisanınla” (بِلِسَانِكَ) ibaresinden maksadın “Arap dili” olduğu konusunda genel olarak fikir birliği etmişlerdir. Kur'an'ın tezekkür için, kolaylaştırılmış bir kitap olması, müjdeleyen ve uyarıcı vasfının gerçekleşmesinin ancak Arap dili üzere indirilmesiyle gerçekleştiğini belirtmişlerdir.⁵

Arap dili üzere indirilen Kur'an'ı anlamak için Arap dilinden müstağni kalma imkânı söz konusu olamaz. Usul-i Fıkıhçıların da dediği gibi, Arap dili Kur'an'ın bir cüz'üdür. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak için onun dilini/lisanını bilmek zorunluluğu vardır. İkinci olarak bu dilde, bu dille ifade edilmiş sözün ve o sözün muradının anlaşılması şarttır. Bu ikinci şart ihmal edildiğinde sadece Arap dili bilgisi, anlamı

¹ İbrahim 14/4. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'de de kitabın anlaşılır olması için kavmin lisanı üzerine indirildiğine dair pasajları görmek mümkündür. Bkz. Hezekiel, 3: 4–6.

² Fussilet 41/43–44.

³ eş-Şatibi, *a.g.e.*, II/70–71 ve III/391.

⁴ Meryem 19/97. Ayrıca bkz. Kamer 54/17, 22, 32, 40; Duhan 44/58.

⁵ ez-Zemahşeri, *a.g.e.*, IV/24; İbnu'l-Cevzi, *Zadü'l-Mesir*, Beyrut 1987, V/267; eş-Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, III/353; eş-Şatibi, *a.g.e.*, III/353.

tain edemez. Zira dil bilgisi sadece anlamın tayininde yardımcı olur. Dili canlandıran, ona hayatiyet kazandıran iradedir, irade sahibidir. Anlam lisan'la kelam'ın bu kendisine özgü izdivacından doğar. Anlam, anlatmak isteyen isteminde varlık bulur ve anlamak isteyen de bu yüzden sadece dilin genel koşullarını bilmekle yetinemez. Muradını da bilmek zorundadır.

Bu iki veri ortada olmadığında, kaçınılmaz olarak anlam da ortaya çıkmış olmaz. Cabiri, Mutezilenin tefsir anlayışını özetlerken bu hususu şöyle izah eder: Mutezile'ye göre te'vil'in üç şartı vardır:

- a- Dil'i, dil'in özelliklerini bilmek (المواضعة / muvadaa),
- b- Konuşanın kasdını/muradını bilmek,
- c- İsmi bir manadan diğer bir manaya naklini mümkün kılan karine veya delili bilmek.¹

Kur'an açık Arap lisanıyla nazil olduğundan, Kur'an'ı anlamının ilk şartı, bu lisanı, kullanılan kelimelerin ve ibarelerin delalet ettikleri manayı bilmek zorunluluğu vardır. Burada kastedtiğimiz sadece Arab'ın kullandığı gibi ibarelerden zahir olan manayı bilmek değil, bilakis bu kelime ve ibarelerin Arap dilinde kullanılan mecazî manalarını bilmek de kastedilmektedir. Bir kelimenin veya ibarenin mecazî manası, bir kimsenin karar vermesiyle veya tercihiyle olacak iş değildir. Bilakis bunda toplumun uyuşması gerekir ki işte bu muvadaa şartıdır. Ancak burada Arap dilini bilmek yeterli değildir. Bir diğer şart da konuşanın kasdını, muradını bilmektir.

Kadı Abdulcebbar, konuşanın kasdını bilmek için “bilinenden (Şahidden), bilinmeyen (Gaib) üzerine akıl yürütmekle olur ki bu da teklifin gereği “bi'l-ıztırar” değil, “bi'l-istidlal”dir der. Üçüncü şartın da kelimelerin “delil”, fukahanın “illet” ve belağat ulemasının “karine” dedikleri şey olduğunu belirtir.²

Ulemanın hemen hepsinin ittifak ettiğine göre, muvadaa terkiplerde değil, müfredatta vuku bulmaktadır. Şayet mecaz terkiplerde vuku bulursa, mecazın kastedildiğine delalet eden lâfzî bir karinenin de sözle birlikte bulunması şarttır.

¹ El-Cabiri, Muhammed Abid, Arap-İslam Kültürü, s. 65.

² El-Cabiri, Muhammed Abid, *a.e.*, s. 64–65.

Beşer keliminde karinenin şart koşulmasına mukabil, Allah kelamı için bu şart zaruri değildir. Zira biz onun kasdını aklen de bilebiliriz.¹ Yani Mutezile, mütekellimin kasdını bilmeksizin sadece sözün kendisiyle istidlal etmek mümkün değildir demektedir.

Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1024), sözcüklerin anlamlarının (ismin müsemmaya delaletinin) sadece dilin genel kullanımında değil, aynı zamanda dili kullanan kişilerin kasıtlarında da teşhis edilmesi gerektiğini söyler.² Bir sözcüğün birden fazla/farklı nesnelere göstermesinin bir sebebi de budur. Zira dil, her ne kadar toplumsal uyuşum sebebiyle taraflarca anlaşmayı mümkün kılan bir vasat ise de sözcüklerin anlamı, o dili kullanan kişilerin kasıd ve muradları doğrultusunda şekil kazanır. Bir sözcüğün bir nesne ya da olguyu göstermesi, kişi ya da kişilerin istemiyledir ve dolayısıyla sözcükle nesne ya da olgu arasındaki alaka zorunlu değildir.

Dil, o dili konuşan kimselerin yönelimlerinin, istemlerinin değişmesiyle birlikte değişir, belli bir noktada durup kalmaz. Anlam da bu devinim ile değiştiğinden kaçınılmaz olarak anlamı takip edebilmek, sözcüklerin kullanımlarını, bu kullanımlarda kendisini ifşa eden yönelimleri izlemeyi gerektirir. Art-süremliler veya eş-süremliler okumalar, meşruiyetlerini, dilin sözünü ettiğimiz bu devingenliğinden alırlar. Belli bir metinden murad edileni tayin etmek istiyorsanız, o metnin muradını temsil eden sözcüklerin sadece art-süremliler değil, eş-süremliler anlamlarını da tayin etmek gerekir. Eş-süremliler okuma, anlamaya çalıştığı metnin, hangi zaman diliminde gerçekleştiğini dikkate alır. Sözcüklerin o zaman diliminde hangi anlamlarla yüklü olduklarına, o zaman diliminde hangi nesne ve olguları gösterdiğine ilgi duyar. Bu ilgi nedeniyle de sözcüklerin tarih içerisinde oluşup gelişmiş anlam cetvellerine itibar etmez.

Sözcüğün sadece o güne kadar taşıdığı anlamı bilmek, birincil derecede önemli değildir. Asıl önemli olan, sözcüğün o zaman diliminde kazandığı anlamı

¹ Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *el-Esasü'l-Kelami li Mebhasi'l-Mecaz fi'l-Belağati'l-Arabiyye*, ("Dirase fi'l-Fenni ve'l-Felsefe" içinde), Kahire 1983, s. 268.

² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, V/161–165; XVI/347–352.

yakalamaktır. Çünkü sözcük, bir dönem sonra yeni ve farklı yönelimlerin konusu halini alacak ve ister istemez bu yeni yönelimler doğrultusunda belki de bir önceki dönemden çok farklı istemleri dile getirecektir. Binaenaleyh hiçbir sözlük, bir sözcüğün anlamını tayinde kesin adres olarak gösterilemez.

Mevcut sözlükler, sözcüklerin anlamlarını ard-süremliler olarak tespit etmiş olsalar da, anlam listelerinin içerisinde boğulup kalmamak ya da bu listelerin içinden doğru anlamı çekip çıkarmak için kronolojik tetkiklerin yardımına ihtiyaç vardır. Nitekim sözcüklerin anlamlarının zaman içinde değiştiği bir hakikat olduğuna göre, Kur'an'da geçen bir sözcüğün anlamını tayin için herhangi bir sözlükte kayıtlı olan anlamları değil, Hz. Peygamber (s.a.s)'in ilk çevresinin o sözcükten ne anladıklarını tespit etmek gerekir.

Burada asıl sorulması gereken soru; sözcüklerin, Kur'an'ın nüzülü sırasında delalet etmiş oldukları manaları tespit etmenin mümkün olup olmadığıdır. Bu sorunun ikinci basamağı ise; mevcut lügatların bu soruya olumlu cevap verip-vermedikleridir. Emin el-Huli (ö.1966) bu soruya olumsuz cevap verir: "...En büyük lügatlardan "Lisanü'l-Arab" bile, çağdaş lügatçıların dediği gibi, zaman itibarıyla birbirine uygunluk arzermeyen bilgilerin bir araya getirilmesiyle yazılmış bir eserdir. Bu sebeple eserde, birbirinden birkaç asır farklı devirlerde yaşamış olan kimselerin metinleri yan yana zikredilmiştir... Yine Firuzebadi (ö.817/1415)'nin "Kamusu'l-Muhit"i birbiriyle uyumlu olmayan, ayrı ayrı ve birbirine zıt kültürlerle ait bilgilerin özetidir..."¹

El-Hûlî, mevcut lügatlar hakkında karamsar bir tablo çizdikten sonra çözüm olarak da şunları söyler: "Şu halde, bir Kur'an müfessirinin önünde, Kur'an kelimelerinden birisinin ilk manasını öğrenmek istediği zaman, bunun için bizzat kendisinin bir araştırma yapmasından başka bir seçenek yoktur. Bu çalışma kısa veya uzun, ne kadar bir zamana mal olursa olsun, bugün için mümkün olan şey budur."²

Mevcut lügatların, sözcüklerin ard-süremliler manalarını kronolojik olarak

¹ El-Huli, Emin, *Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu* (Çev. Mevlüt Güngör), İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara 1988, s. 111.

² El-Huli, Emin, *a.g.m.*, s. 112.

kaydetmedikleri, mevcut karşılıkların da hangi döneme ait oldukları tam bir şekilde belli olmadığı bir gerçektir. Ancak yine de eldeki mevcut lugatların ve tefsir kaynaklarının, kelimelerin manalarını asırlara göre hiç vermedikleri gibi bir genellemeye gitmek yanlış olur kanaatindeyiz. Zira her tefsir aynı zamanda kendi döneminin bir aynası değerindedir ve kendi dönemini yansıtır. Sayısız diyebileceğimiz bu kadar malzmeden hareketle kelimelerin ilk dönemdeki anlamlarını, zaman içinde oluşan anlam kaymalarını ve kazandıkları sonraki anlamları tespit etmek mümkündür. Belki büyük uğraşı ve emek gerektiren yorucu bir faaliyettir ama imkânsız bir şey değildir. Nitekim Kur'an'ın mana ve maksadını tespite yönelik çalışmalar, mevcut lugatlarla yetinmekte ve bu önemli çalışmanın yorucu atmosferine girmekten kaçınmaktadır. Sonuçta ortaya çıkan eser, fazla bir orijinalitesi olmayan tekrarlardan öte geçememektedir.

Yukarıda sorduğumuz sorudan hareketle, bir kelimenin Arap dilinde ve belli bir dönemde ifade ettiği manayı bilmenin, Kur'an'ın mana ve maksadını tespite yeterli olup olmadığını da sormamız gerekir. Bu sorunun cevabı, yeterli değildir. Zira bu kelimenin, Kur'an'da yer aldığı biçimiyle ne tür bir anlam kazandığını da bilmek gerekmektedir. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi, dilin genel özelliklerini bilmenin yanı sıra, sözün sahibinin muradının da tayin edilmesi şarttır.

Bir sözün tezahür ettiği dönemde ne anlam taşıdığı tespit edilmiş olsa bile, sözün sahibinin muradı bilinmediği takdirde, sözün anlamını bilmek tek başına bir kıymet ifade etmez. Bu nedenle, sözcüklerin Kur'an içerisinde yer aldıkları andan itibaren kazandıkları anlam içerikleri de ciddi bir tetkike tabi tutulmalıdır.

Kelimelerin anlamlarını, tarihi gelişimlerini, kullanılış yapılarını ve kelimelerin insanın düşünce ve davranışıyla olan ilişkisini, ya da kısaca kelimelerin manaya delaletlerinin tarihi olarak incelemesini yapan tarihi semantik'in bu faaliyetinin, Kur'an'ın maksatlarının anlaşılmasında altı çizilmesi gereken bir hususa işaret etmek gerekir. Kelimelerin delaletlerinin tarihi bağlamıyla tespit edilmesi, Kur'an'ın evrenselliğine bir zarar verir mi? Başka bir ifade ile Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki ifade ettiği manalarını tespit edip ortaya koymak, O'nun tarihsel oluşunun bir dayanağı olarak ileri sürülebilir mi?

Semantik bölümünde de işaret ettiğimiz gibi, tarihi bir metnin ne demek istediğini anlamak, onun var olduğu dönemdeki anlamını bilmeye bağlıdır. Yani bir metnin indiği dönemdeki anlamını bilmek, günümüz için ne demek istediğini bilmemizi sağlayacak olan zorunlu bir bilgidir. Bu durum metin okuyucusunu keyfilikten, subjektiflikten koruyabilecek, herkese, her fikre, meşrebe, mezhebe göre bir Kur'an anlayışını ortadan kaldıracak önemli ve zaruri bir adımdır. Ancak bu sayede metnin olması gereken tek anlamı esas alınıp, daha sonraki dönemler için yeni manalar üretme imkânı bulmuş olacağız. Bu nedenle Kur'an'ın yazılı bir metin haline getirilmesi uğruna Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ve sahabelerin gösterdiği üstün gayretin hedefi çok daha iyi anlaşılabilir. Yine Kur'an-ı Kerim'in, yazıya geçirilen bir kitap olarak kendisini tavsif etmesinin ve bunun yemin kipiyle ifade edilmesinin amacı bu olsa gerektir.¹

Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki ifade ettiği manayı tespit etmenin gerekliliğine işaret ettikten sonra, bir diğer tereddüt daha söz konusu olabilir. O da, metnin indiği dönemdeki delaletinin tespitinin; metnin çağla ilişkisini kesebileceği, esnekliğini yitirebileceği ve böylece evrenselliğini engelleyerek anlamı sınırlayabileceği endişesidir.

Böyle bir düşüncenin de yukarıdaki gibi yanıltıcı bir endişe olduğunu belirtmeliyiz. Zira Kur'an'ın indirildiği ortamdaki ifade ettiği manayı tespit etmek, Kur'an'ı o döneme hapsedmek anlamına gelmez. Zira metnin çağımızla olan bağlantısı, ilim adamlarının çalışmalarıyla pekâlâ sağlanabilir. Metnin ilk ifade ettiği mana tespit edildikten sonra, bu mananın günümüze taşınması daha da kolaylaşmış olacaktır. İlk anlamdaki tevhid ortadan kaldırıldığında, okuyanların sayısınca mana zihinlere akın edecektir. Bu da aynı metinden birbirini tutmayan anlamların çıkarılmasına sebep olacaktır. Ubeydullah el-Enbari'nin "her türlü fikrin, ihtilafın kaynağının Kur'an'da olduğu görüşü"² gibi bir durum ortaya çıkar.

Emin el-Hûlî, bir kelimenin lugavi manası tespit edildikten sonra, Kur'an'da kullanıldığı mananın tespitine geçilmesini, farklı yerlerde kullanılan aynı kelimenin

¹ "Tûr'a, yayılmış ince deri sayfalara düzenle yazılmış kitaba,... andolsun ki..." (Tur 52/1-3).

² İbn Kütaybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut 1985, s. 46.

bulunduğu ayette hangi anlama geldiğinin tespitini yapmayı önerir.¹

Burada eş-Şatibi (790/1388)'nin “mana ve maksat” konusundaki görüşünü de belirtmek gerekir. O, mana ve maksad'ı, “zahir-batın” kelimeleriyle izah eder. “Her ayetin bir zahiri, bir de batını vardır” hadisinde geçen “zahir” kelimesinden tilavetin zahirinin/lâfzî manasının, “batın” kelimesinden ise Allah'ın muradının kastedildiğini söyler. “...Bu topluma ne oluyor ki neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!”² ayetinin, “Onlar hitabın kendisini anlamıyorlar” manasına gelmediğini bilakis ayetin; “Onlar Allah'ın hitabının muradını anlamıyorlar”³ manasında kullanıldığını belirtir. Zira Araplar kendilerine yöneltilen hitabı anlamışlar fakat kelimadan Allah'ın muradının ne olduğunu anlamak konusunda hiçbir çaba göstermemişlerdir.⁴

Ayetin ne dediğini ve ne demek istediğini anlamak için “Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişkiler bulurlardı.”⁵ Ayetini de ele alan Şatibi, şöyle açıklama getirir:

“Sözün zahiri, onların anladıkları bir şey idi. Zira kendileri Arap idiler. Murad ise başka bir şey idi. Yani Kur'an'ın Allah katından geldiğinde hiçbir kuşku yoktu. Tedebbür edilseydi, Kur'an'da hiçbir çelişki olmadığı da görülürdü... Tedebbür, maksadlara yönelmekle olur. Onların Kur'an'ın maksadlarından yüz çevirdikleri ortadadır. Zira tedebbür etmemişlerdir; etselerdi yüz çevirmezlerdi... Sözün özü, zahir ile kastedilen Arap dilini anlamaktır. Batın ise, Allah Teala'nın kelimadan ve hitabından muradının ne olduğudur.”⁶

Şatibi'ye göre, “Kur'an'ın bir zahiri, bir de batını vardır” diyen kimsenin maksadı bu ise doğrudur ve bunun hakkında tartışmaya da gerek yoktur. Ancak bu sözle kastedilen başka bir şey ise, işte o zaman o kimse selefın bilmediği yeni bir şey getiriyor demektir ki bu iddianın ıspatı için de kesin delil gerekir.

¹ El-Hulî, Emin, *a.g.m.*, s. 112.

² Nisa 4/78. *فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا*

³ eş-Şatibi, *a.g.e.*, III/382-383 *لَا يَفْقَهُونَ عَنِ اللَّهِ مَرَادَهُ مِنَ الْخُطَابِ*

⁴ eş-Şatibi, *a.g.e.*, III/382-383.

⁵ Nisa 4/82.

⁶ eş-Şatibi, *a.g.e.*, III/383-384. *الْحَاصِلُ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالظَّاهِرِ هُوَ الْمَفْهُومَ الْعَرَبِيَّ، وَالْبَاطِنُ هُوَ مَرَادُ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ كَلَامِهِ وَخُطَابِهِ*

Görüleceği üzere Mutezilenin “muvadaa ve kasdu'l-mütekellim” olarak ifade ettiği bu iki tefsir ilkesi, Şatıbi’de “zahir ve batın” şeklinde ifadesini bulmaktadır. Çağdaş yorumbilimcilerden Schleiermacher’ın de (ö.1834) teorisini bu ilkeye dayandırarak şekillendirdiği, “anlaşılacak bir sözcüğün sadece sözlükler ile onların nesnel anlamları olmayıp sözün sahibinin kendi muradının da hesaba katılması gerektiğini” söylediğini tekrar hatırlamak gerekir.

Sözün sahibinin muradını bilmek, sözün, kendisinde ifade edilmiş olduğu dilin genel kurallarını bilmek kadar önemlidir. Zira anlam bireyin, dilin bütünlüğünden hareketle oluşturduğu zeminde tezahür eder. Birey, muradını bu bütünlükte, bu bütünlüğün içinde ifadeye dönüştürür ve böylece, aslında dilin bir parçası olacak yeni ve fakat farklı bir bütünü kurar.

Metni okumak, ne “metnin yeni bir yaratımı”, metinden yeni bir şeyler bulup çıkarma sanatı olarak kabul edilmeli, ne de yorum, bir “yaratıcı okuma” ve metne anlam yükleme, anlam katma işlemi olarak tanımlanmalıdır. Anlama, bir yeniden kurma, bir yeniden gerçekleştirmedir. Konuşan özne tarafından dilde, dil içerisinde kurulan yapının, o sözü anlamaya çalışan özne tarafından çözümlenip aslına uygun bir biçimde ve yeniden inşa edilmesidir. Yanlış anlamalar, metnin onaylamadığı anlamalardır. Metnin, muhatabına iletmek istediği bir anlamın varolduğundan her söz edildiğinde, kaçınılmaz bir surette doğru ya da yanlış anlamaların varlığından da söz edilmiş olmaktadır.

Dilin genel bilgisi (muvadaa) ile sözün sahibinin muradı (kasd-ı mütekellim) arasındaki ilişkinin sınırları (bağlamı) bilindiği takdirde ancak doğru anlam kendisini inşa eder. Zira bu sınır doğru çizilmediğinde ya da sözün sahibinin kurduğu yapı ve bütünlük, muhatap tarafından aslına uygun bir biçimde inşa edilmek yerine tahrip edildiğinde, olması gereken/anlatılmak istenen anlam yok edilmiş olur.

Özellikle Allah’ın sıfatları ile ilgili ayetlerin yorumunda bu tür anlam bozukluklarını/anlam sapmalarını bol miktarda görmek mümkündür. Mesela İbn Hüzeyme (ö. 311/924), Allah’ın sıfatlarından bahseden ayetleri ve hadisleri tek tek tasnif ederek sıralamış ve böylelikle sıfatları ıspat etmeyi denemiştir. Örneğin Allah’ın işitmesi, görmesi, eli gibi duyu organlarından bahseden ayetlerden

hareketle, Allah'ın gözünün, elinin, dilinin, kulağının olduğunu ıspat eder. Böylece organları bir araya getirerek ortaya bir Rab tasavvuru koymaya çalışır.¹ İbn Hüzeyme'nin bu uğraşısına şiddetle karşı çıkan er-Razi (Ö. 606/1210), Şûrâ suresinin 11. ayetini yorumlarken mezkûr kitaba atıfta bulunarak, aslında bu kitabın bir şirk kitabı olduğunu belirtir.² Aynı ölçüde sert mukabeleyi İmam Gazali de göstermiş ve Allah'ın sıfatlarından bahseden ayetlerin, dil bilgisine aykırı ve murad-ı ilahinin kasdını aşacak tarzda yorumlamanın yanlışlığına işaret etmiştir.³

Burada muhatabın, metne karşı takınacağı tutum son derece önem arz etmektedir. Sözün sahibinin ne söylemek istediğini bir kenara iterek sadece ne söylemişse onunla ilgilenmek, öznenin kendisini, anlamı tayinde tek yetkili görmesi anlamına gelmektedir. Oysa sözün sahibinin muradı dikkate alınmaksızın tayin edilemez. Bu durumda anlatılmak istenen asıl maksad kaybolur, yerine anlaşılacak istenenler hâkim olur.

Metne karşı öznenin konumu ne olmalıdır? Sadece edilgen bir tavır mı yoksa etken bir tavır mı sergilemelidir? Tamamen edilgen bir tavır, nassın lafzı ifadesinin dışına çıkamaz ki bu zahiri yorumlamanın ötesine geçemeyen bir husustur. Öznenin metne karşı tam bir serbestlik içinde olması ise metne, onun ifade etmediği anlamı yüklemesi anlamına gelir. İşte yorumcu bu iki davranışın ortasında durmalı ve sadece lâfzî manada kalmayarak, nassın geneline uygun mana üretmeyi kendisine hedef olarak seçmelidir. Her bir okuyuşta yeni anlamlar çıkarma ve farklı yorumları tespit etmede metnin zahiri ihmal edildiğinde, metin istismar ediliyor anlamına gelmektedir.

Basra Kadısı Ubeydullah b. Hasan'ın, isteyen Kur'an'dan istediği manayı çıkarabileceği ve tüm bu manaların doğru olduğu yönündeki görüşleri, nassın anlamsızlaştırılmasından başka bir şey değildir. Zira ona göre Kaderiye de, Cebriye de ve diğer itikadi ekoller de iddia ettikleri görüşlerinde haklıdırlar ve hepsinin de

¹ İbn Hüzeyme, *Kitabu't-Tevhid ve Isbatu Sifâtı'r-Rabb*, Beyrut 1983, s. 42.

² er-Razi, Fahrudin, *a.g.e.*, XXVII/150–151.

³ el-Gazali, *İlcamu'l-Avam*, s. 76–77.

mesnedleri Kur'an'da mevcuttur.¹ Oysa bu durum Kur'an'da hiçbir sabitenin yer almadığını söylemekle eşdeğer bir anlama gelmektedir ki, bir metne yapılabilecek en büyük kötülük bu olsa gerektir.

Sonuç olarak, dilin bir metni anlamadaki önemi son derece önemlidir. Bu metnin Kur'an olduğunu göz önüne aldığımızda, metni yorumlamada ne büyük bir uğraşı içinde olunması gerektiği belirginlik kazanmaktadır. Örnek olarak yukarıda verilen birkaç yanlış yorumlarda da görüleceği üzere ayetleri yorumlarken sadece lügavi mülahazalar içinde ihtimallere tutunarak ayetin öncelikle indiği tarihte nasıl anlaşıldığını göz ardı etmek, büyük anlam bozulmalarına ve kaymalarına sebep olmaktadır.

b. Arap Dili

Kur'an Arapça ile gönderildiğine göre, bu dilin genel yapısını bilmek, Kur'an'ı anlamak için gereklidir. İslam dilcileri (Mesela Sekkaki'nin "*Miftahu'l-Ulum*" adlı eseri) Arapça'yı incelerken genel olarak dört alanda dil incelemesini ele almışlardır:

a) Kelime bilgisi (Sarf ilmi): Lugat ve sarf alanını kapsamaktadır. Bu alanda bir taraftan dilin kelime hazinesi derlenmiş ve dilde kelime üretme yolları üzerinde sistematik bir düşünce geliştirilmiştir.

b) Cümle bilgisi (Nahv ilmi): Kelimelerin cümle içinde kullanımının yani nahv/söz dizimi, sentaks üzerinde durulmuştur.

c) Kelimelerin delaletleri (Delaletü'l-Elfaz): Bu alanda kelimelerin anlam seviyesi üzerinde durularak çeşitli anlamları verilmiştir.

d) Dilin kullanımı (Meani-Beyan ilmi): Klasik ismiyle ma'ani-beyan-bedi' ilimleri adı altında mütekellim-söz-makam ve muhatap konuları incelenmiştir.²

Arapça'nın, bir lisan olarak şu özelliklerini söyleyebiliriz.

Arapça bir kelime; isim, fiil ve edat (harf) olarak üçe ayrılır. Hemen hemen çoğu dillerde aynı ayırım söz konusudur.

¹ İbn Kütaybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut 1985, s. 46-47.

² Es-Sekkaki, Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali, (555/626h), *Miftahu'l-Ulum*, I. Baskı, Matbaatü'l-Edibe, Mısır 1899/1317.

Arapça'da cümleler, haber ve inşa cümlesi olarak ikiye ayrılır. Yani bir cümle ya ihbaridir veya inşaidir.

Haber cümlesi, söylendiği zaman doğru ve yanlış olma ihtimalini taşıyan her cümleye denir. Sözün doğru olmasından maksat, onun gerçeğe uygun olmasıdır. İsim ve fiil cümlelerinden oluşan cümleler haber cümlesidir.

İnşa cümlesi, doğru veya yanlış olma ihtimali bulunmayan sözlerden oluşan cümlelerdir. İnşa cümlesinin birçok formu vardır ki bunlar; emir, nehiy, soru, dua ve dilek cümleleridir. İnşa cümlesinde sözü söyleyen, muhatabından bir fiili gerçekleştirmesini veya aksini istediği için muhatabın önünde yapma veya yapmama gibi iki alternatifi vardır. İnşa cümleleri bir davranışı gerekli kıldığı için Kur'an, muhataplarının yapmaları gereken (emir) veya yapmamaları gereken (nehiy) fiilleri çoğunlukla bu cümle çeşidiyle ifade etmiştir.

Arap dilinde fiiller geçmiş zaman (mazi), şimdiki ve gelecek zaman (muzari) ve emir olmak üzere üç çeşittir. Ancak bazen bir fiil her üç zamana da işaret edebilir. Mesela, Kur'an-ı Kerim'deki Allah'a isnad edilen mazi fiiller gibi.

Arapça'da kelimeler erkeklik ve dişilik ifade eder. Bu özellik hem fiillerde hem de isimlerde bulunur.

Arapça'da cümleler, isim ve fiil cümlesi olmak üzere ikiye ayrılır. İsimle başlayanlara isim cümlesi, fiille başlayan cümlelere de fiil cümlesi denir.

Arapça'da cümle genellikle fiil ile başlar, fail ile devam eder. Bu durum Arapça'nın fiil merkezli bir dil olduğunu göstermektedir. Yani, eylemi yapan öznenen çok, eylemin yapılması önemlidir. Arapça çekimli (bükümlü) dillerdendir. Çekimli dillerde tek ve çok heceli kökler ve birtakım ekler bulunur. Fakat yeni kelime yaparken veya çekim sırasında çoğu defa köklerde değişiklik olur. Yani bazen az sayıdaki ekler kullanılmakla birlikte, umumiyetle gramer ifadeleri, kökün içten bir kırılmayla aldığı değişik şekillerle algılanır. Bazı durumlarda bu değişiklik, çok defa kelimenin kökü tanınmaz hale getirebilir. Bu bakımdan Arapça kelimelerin şekillerini ve manalarını doğru bilmek ve anlamak için kelimelerin esas kalıplarını (sülasi/üçlü harf hali) bilmek gerekir. Bu kalıplara "vezin" adı verilir. Bu vezinler "Sarf ilmi" içinde yer almaktadır. Bu nedenle sarf ilminin bilinmesinde büyük yarar

vardır. Çünkü kelimelerin köklerinin dolayısıyla manalarının tespitinde sarf ilminin önemi büyüktür.

Arapça'da tensiye (iki) sigası vardır. "İki" rakamını belirtmeden tensiye kalıbıyla iki nesneye işaret etmek mümkündür.

Arapça'da varlıklar, akıllı ve akılsız olma durumuna göre iki kategoriye ayrılır. Buna göre Arap dilinde akıllı olan varlıklar için genellikle "مَنْ", akılsızlar için ise "مَا" ismi mevsulleri kullanılır.

Arapça'da edatlar (harf-i cerler) birlikte kullanıldıkları kelimelerin anlamlarını ciddi manada etkilerler. Hatta birçok fiilin anlamı aldığı harf-i cer'e göre değişir.

Arapça, gerek lafız gerekse lafızlara yüklenen anlam zenginliğinden ve cümle terkiplerindeki çeşitlilikten dolayı birçok ihtilaflara neden olabilecek bir dildir. Arapça'da var olan bu özellik, onu problemlili meselelerde dayanak ve örtü olarak kullanmaya müsait kılmaktadır.¹

Arapça'nın filolojik yapısında ve edebi sanatlarından kaynaklanan anlam farklılıkları, kelime ve dolayısıyla cümle anlamlarında büyük farklılıklar gösterir. Mesela lafızların hakikat-mecaz, âmm-hâss, mutlak mukayyed, muhkem-müteşabih vb. konularda ele alınması ve Kur'an'ı iyi anlamak için bu hususların çok iyi bilinmesinin gerekli oluşu bu problemi açıkça göstermektedir.

Arapça'da i'rab konusu da son derece önemlidir. İ'rab, bir kelimenin kendisinden sonra gelen kelimelerin son harflerini veya harekelerini değiştiren özelliktir. Buna göre Arapça'da kendisinden sonra gelen kelimenin hareke ve i'rab durumunu etkileyen altmış tane amil (etken); amilin etkilemesiyle hareke ve i'rab durumu değişen otuz tane ma'mul (etkilenen) ve amilin etkisini kelimenin sonunda belirgin kılan on tane değişik i'rab biçimi vardır.

İ'rab'ı bilmeden manaya nüfuz etmek mümkün değildir. Zira i'rab olmadan cümlenin öğelerini tespit etmek mümkün değildir. Rivayete göre Ebu'l-Esved ed-Düeli, bir gece kızı ile beraber gökyüzünü seyrederken kızı, (مَا أَحْسَنَ السَّمَاءِ) "ma ahsene's-semae=gökyüzü ne kadar güzel" demek istemişti. Fakat son kelimeyi kesreli okuyarak (semai) söyleyince babası, "yıldızları!" cevabını verdi. Ancak böyle

¹ El-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu* (Çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 2000, s. 75. Arapça'nın diğer bazı özellikleri için bkz. Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, s. 276-322.

bir cevap beklemeyen kızı, babasına gökyüzünün güzelliğinden taaccüp ettiğini söylemek istediğini belirtince, babası kızının hata yaptığını anladı. Çünkü kızının bu cümlesi “gökyüzünün neyi güzel?” şeklinde bir soru cümlesi olmuştu. Bunun üzerine ed-Düeli, durumu Hz. Ali’ye arz ederek nahv ilminin temellerini ve kurallarını ortaya koyma isteğini söyler.¹

Nitekim bu örneğe göre “sema” kelimesi mensup (semâe) şeklinde okunduğunda: “Gökyüzü ne güzel!”, mecrur (semâi) okunduğunda: “Gökyüzünün neyi güzel?”, merfu (semâü) okunduğunda ise “gökyüzü güzel değil” şeklinde üç farklı anlam kazanmış olur.

Yine harekeye göre anlam değişikliğine sebep olan “Allah ve Rasulü müşriklerden beridir”² ayetindeki rasul kelimesinin merfu ve mecrur okunmasıyla büyük anlam farkı oluşmaktadır.

Hemen her dilde deyimler bulunur. Nitekim Kur’an’da da birçok deyim yer verilmiştir. Deyim belli bir kavramı, belli bir duygu ya da durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün bir arada veya seyrek olarak tek bir sözcüğün, çekici bir anlatım tarzı içerisinde, asıl anlamını korumakla birlikte yan anlamıyla da kullanılmasına denir.³

İnsan, kimi durumlarda anlatacağı ifadeleri dile getirirken birbirine eş ya da yakın anlatım yollarına başvurur. Böylece kimi durumları anlatmada kısa ve öz ifade biçimlerini kullanma yoluna gider. Deyimlerde amaç, bir şeyi olduğu gibi basitçe söylemek yerine, iz bırakacak, unutulmayacak bir etkiye yol açacak şekilde söylemedir. Dolayısıyla deyim, somut, canlı ifadelerin mevcut olmadığı veya tam etkili olmadığı durumlarda kullanılan yaygın bir yöntemdir.

Arapça’da da doğal olarak deyimler vardır ve bu deyimlerden bazıları Kur’an’da yer almıştır. Bu durum, Kur’an’ın indiği dönemdeki kullanılan mevcut dilin özelliğini yansıttığını göstermektedir. O dönemin bu deyimlerini tam olarak bilmedikçe veya Kur’an’daki bu deyimleri o dönem ile ele almadıkça ayetlerin

¹ Küçükkalay, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 147.

² Tevbe 9/3.

³ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, s. 360.

anlamını tam olarak bilmek imkânsız olacaktır.¹

Şüphesiz Arapça'nın tanıtımı, tezimizin asıl konusunu oluşturmamaktadır. Dolayısıyla Arapça'nın özellikleri ve bu dil üzerindeki çalışmalar hakkında bu kısa bilgi ile yetinerek geniş bilgiyi ilgili kitaplara havale etmek istiyoruz.² Ancak Arap dili üzerine yapılan çalışmalara kısaca temas etmek istiyoruz.

Konumuz Kur'an dili Arapça olduğuna göre, Arapça üzerine yapılan çalışmalar hakkında şu tespitleri yapmak gerekir. Arap dilbilimi, ilk dönemde yani hicri II-IV. Asırlarda büyük gelişme sağlamış ve bu dönemde yapılan çalışmalar daha sonraki dönemlerde de aşılammıştır. Bu dönemde dilbilim çalışmaları hakkında temel eserler yazılmış ve metodolojik açıdan da büyük başarı sağlanmıştır. Bu dönemde yapılan çalışmalar göz önüne alınarak, Müslüman orijinli tek ilmin, dil ilmi olduğu dile getirildiği gibi, İslam medeniyetinin de bir dil medeniyeti olduğu vurgulanmıştır.³

Arap dilbilim çalışmalarının başladığı hicri II-VII. (miladi VII-XII) yüzyıldan itibaren başta dilciler olmak üzere farklı ilim disiplinlerine mensup Müslüman ilim adamları dil olgusuyla, bilimsel anlamda ilgilenmişler ve bu olguyu tanımlamaya, açıklamaya çalışmışlardır. Zaten bu dönem Arap dilbilim çalışmalarının yüksek bir seviyeye ulaştığı bir dönemdir. Dile ilişkin pek çok konu, ilk dönemlerde tefsir, hadis, kelim gibi salt dinle irtinatlı bilim alanlarıyla birlikte, ortak terimler ve benzer isimler altında incelenmiştir. Dilbilimin, dini ilimlerle olan bu birliktelik ve ortaklığı, Ebu Zeyd el-Ensari (Ö: 215/830) ve el-Esmai (Ö: 316/831)'den itibaren belli oranlarda ayrışmaya başlamıştır. O dönemlerde dilin daha çok grameri (Nahiv) ile ilgilenenlerin başında Sibeveyh (Ö. 180/796) ve Ebu'l-Abbas el-Müberred (Ö. 285/898), Ebu'l-Hattab el-Ahfeş, Ebu Zeyd el-Ensari (Ö. 195/811), Ebu Ca'fer er-Ruâsi gelmektedir. Dilin söz varlığı, ses ve anlamları (Sarf=Morfoloji) ile ilgilenenlerin başında Halil b. Ahmed (Ö:175/791), Ebu Ubeyd Ma'mer b. el-

¹ Kur'an'daki bu deyimlerden bazıları için bkz. Hud 11/5; Tebbet 111/4; A'raf 7/149; İsrâ 17/13, 29).

² Mesela, Hüseyin Küçükkalay'ın "*Kur'an Dili Arapça*" adlı eserine müracaat edilebilir.

³ Çıkar, Mehmet Şirin, *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, "İlk Dönem Arap Dilbilimi", Van 2001, s. 256.

Müsenna (Ö:210/825), İbn Düreyd (Ö:321/933), el-Ezheri (Ö: 370/980), İbn Faris (Ö:395/1004), İbn Cinni (Ö: 392/1002) ve es-Seâlibi (Ö: 429/1038) gibi dilciler gelmektedir. Sadece dil üzerine çalışan dilciler dışında, İbn Hazm, el-Kiya el-Herrasi, İbn Haldun, Farabi gibi hukukçular, sosyologlar ve filozoflar da bulunmaktadır.¹

Arap dilbilim çalışmaları, felsefi çıkışlı olan Yunan dil çalışmalarının aksine din eksenlidir. İlk dil çalışmaları, Din dili olan Arapça'yı bozulmadan korumak ve yeni dinin temel metinlerini anlamaya yöneliktir.² Yani Müslüman bilim adamları dilbilim çalışmalarını yaparken büyük oranda Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlamayı amaçlamışlardır. Bir başka ifade ile tefsir, hadis, kelim, fıkıh gibi İslami ilim dalları, asıl ilimler olarak kabul edilmiş, yapılan dil çalışmaları ise bu ilimleri anlamaya yardımcı araç/alet ilmi olarak görülmüştür. Ancak sadece alet ilmi olarak dil çalışmalarının olduğunu söylemek istemiyoruz. Her ne kadar büyük çoğunluğu dini gerekçeler ve dili öğretim amacına yönelik yapılsa da, bir kısım çalışmalar günümüz çağdaş dilbilim çalışmaları çerçevesinde gerçekleşmiştir. Mesela İbn Cinni'nin "el-Hasâis" adlı eseri, bu tür çalışmaların başında gelmektedir.

D. ÇAĞDAŞ ANLAMA METOTLARI (SEMANTİK-MERMENEUTİK)

Anlambilim (Semantik) gelişmeden önce, sadece dilbilimsel olarak ele alınmış ve sözlü ifadelerin veya yazılı metinlerin şerh edilmesi anlamında kullanılmıştır.³ Aşağıda bahsedeceğimiz üç ayrı yöntem olarak ortaya çıktıktan sonra, doğrudan doğruya anlama yöneldiği ve onu incelediği halde, bunların üzerinde kesin bir anlaşmaya ulaşamamıştır.

¹ Civelek, Yakup, *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17–18 Mayıs 2001)*, "VII-XI. Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", Van 2001, s. 201–202.

² Goldziher, İgnaz, *Klasik Arap Literatürü* (Çev. A. Yüksel-R. Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993, s. 72.

³ Freund, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri*, (Çev. Bahaeddin Yedi yıldız), Türk Tarih Kurumu Basımevi (T.T.K.B.), Ankara 1991, s. 30.

Beşeri bilimler ve doğa bilimleri birbirinden ayrıldıktan sonra müstakil bir ilim dalı olarak ortaya çıkan yorumbilim (Hermeneutik) de, birbirinden farklı yöntem ve yönelişleriyle anlam ve anlamayı konu edinince, anlamın anlamı daha kaygan bir hale gelmiş ve içinden çıkılmaz bir hal almıştır.

Şimdi bu iki çağdaş anlama yöntemlerini tanıtmak ve bir metnin anlaşılmasında ve yorumlanmasında bize ne tür katkı sağlayabileceği üzerinde duracağız. Elbette konumuz Kur'an'ı en doğru şekilde anlamak ve sonucunda da O'nun temel amaçlarını ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda, bu iki anlama metodunun bize katkılarının ne olduğunu tartışmak istiyoruz.

1. Semantik

Semantik, Grekçe “semantike-semantikos” dan gelme bir kelime olup, “anlam veren, anlamlayan, anlamını belirten” demektir.¹ Buradan hareketle bir disiplin olarak “semiologie” (anlam bilimi) anlamına gelir ki, Arapça'da bunun karşılığı “İlmü'l-Meânî” dir. Türkçe'de ise semantik, “mana ilmi, sözlerin manası ilmi ve anlambilimi” olarak kullanılmaktadır.

Semantik, anlam çalışmasıyla ilgili olarak kullanılan teknik bir terimdir. Bu yüzden “anlam, dilin bir parçası ise, semantik de dilbilimin bir parçasıdır.

Semantiği, ilmî bir disiplin olarak şöyle tarif etmek mümkündür: “Kelimeler ve önermelerle onların ifade ettiği anlam arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalıdır.”² Bir diğer tarif ise şu şekildedir: “Dili anlam yönünden ele alan, göstergenin (sema) gösterilen bölümünü ya da içeriği eşsüremlî (eş anlamlı) ve artsüremlî (art zamanlı) açılardan inceleyen dilbilim dalıdır.”³

Anlambilim kabaca dilin en küçük ögesi olan kelimenin kök anlamından başlayarak onun dilde diğer kelimelerle oluşturduğu anlam ilişkisini (synchronic/e süremlî) ve zaman içerisinde geçirdiği anlam değişmelerini (diachronic/artsüremlî)

¹ Soysaldı, Mehmet, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yayınevi, I. Baskı, Ankara 2001, s. 18. Ayrıca: Soysaldı, Mehmet, *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, “Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, 17-18 Mayıs 2001, Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi, s. 32.

² Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1975, s. 7, 18.

³ Vardar, Berke, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, T.D.K. Yayınları, Ankara 1980, s. 21.

ele alan ve inceleyen bir disiplindir.¹ Bu bakımdan Tefsir'in alt ilimleri arasında gösterilen, vücut ve nezair, garibu'l-Kur'ân, vb. konu başlıkları ile örtüşen yanları bulunmaktadır.²

Semantik konusundaki değerli çalışmalarıyla tanınan Izutsu ise semantiği şöyle tanımlamaktadır: “Açıkça görüldüğü gibi semantik, benim anladığıma göre bir dilin anahtar terimleri üzerinde analitik (tahlili) çalışmadır. Bu çalışma yalnız konuşma aleti olarak değil, bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerinin de aleti olarak, o dili kullanan milletin dünya hakkındaki düşüncelerini kavramak amacıyla yapılır... Kur'an'ın semantiği, bu kâinatın nasıl meydana geldiği, dünyanın en büyük elemanlarının neler olduğu ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin ne biçimde kurulduğu sorunlarıyla ilgilenmektir.”³

Izutsu, semantiğin, belirli bir kelimeyi alarak bu kelime ile ilgili diğer tüm ayetleri bir araya getirmekten ibaret olmadığını, bu işin çok daha farklı bir şey olduğunu belirtir:

“İlk bakışta bu iş kolay görünür... Fakat hakikatte mesele öyle sanıldığı kadar basit değildir. Çünkü bu kelimeler Kur'an'da birbirinden ayrı, yalın halde bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın bir ilişkisi vardır.”⁴

a. Semantiğin Tarihçesi

Günümüzde dilbilim, her dalı ayrı bir bilim dalı haline gelmiş bir araştırma ve inceleme alanıdır. Bir yandan dilin dış yönü, ses olarak dil, deneylerin de yardımıyla en küçük ayrıntılarına kadar incelenirken, diğer yandan da dilin zihinle ilgili yönü, ses-anlam ilişkisi, zihin, ruh, toplumla ilgili yönü önemle ve özenle ele alınmaktadır. Konuları üzerinde çok eskiden beri durulduğu halde, dilin doğrudan doğruya anlam yönüne eğilen bir bilim dalının ortaya çıkması, ancak Alman dilci K. Reisiğ sayesinde olmuştur. Ancak onun bir dilbilgisi dalı olarak düşündüğü anlambiliminin

¹ Bkz. Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 90.

² Paçacı, Mehmet, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi 1*, “Tefsirde Semantik ve Hermenötik”, *İslami İlimler Araştırma Vakfı, (İSAV)*, Ensar Neşriyat, I. Basım, İstanbul 2005, s. 585.

³ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 17-18.

⁴ Izutsu, Toshihiko, *a.g.e.*, s. 18.

temelleri, yetmiş yıl kadar sonra, Fransız Michel Breal tarafından sağlaştırılmıştır.¹ Bu nedenle Breal, “Semantiğin Babası” olarak kabul edilir. Bundan sonra bir ilim dalı haline gelen semantik alanında birçok eser yazılmış, onun tanımı, sahası ve yakın ilimlerle ilgisi ve sınırdışlığı belirlenmeye çalışılmıştır.

Semantik tarihi hakkında genellikle üç safha gösterilir. Birinci safha, Michel Breal tarafından oluşturulmaya çalışılan semantik kavramıdır. İkinci safha 1880’de başlayıp yaklaşık yarım asırlık bir süreç devam etmiştir. Üçüncü safha ise, 1930’dan itibaren başlayan yeni dönemdir. Bu yeni dönemde Alfred Tarski, mantıkta önemli bir çalışması olan semantik metodunu biçimlendirdi. Bu metodun mahiyeti, manaları ile onların gösterdiği nesnelere arasındaki ilişkileri tartışmaktan meydana gelir.

Yirminci asrın başında, mananın değişmesini inceleme hususunda kayda değer gelişmeler olmuştur. Semantikçiler retorik (hitabe-belağat)’ten tevarüs ettikleri eski kategorilerden tedricen kendilerini kurtarmışlardır.

M. Breal’den başka semantik alanında diğer önemli isimlerin başında Ferdinand de Saussure (1857–1913), A. J. Greimas (1917- ?), Alfred Korzybski (1897–1950) gibi dilbilimciler gelmektedir.²

Dünyada geçmişi bu kadar eskiye dayanan semantiğin önemi, Türkiye’de daha çok son yıllardaki bazı çalışmalarla anlaşılmaya başlamıştır. Bunlardan dikkat çeken önemli bazı çalışmalar şunlardır: *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi ile Her Yönüyle Dil*: Doğan Aksan; *Semantik Akımları*: N. Arıklı, T. Tunçdoğan, Berke Vardar. İlahiyat alanında ise göze çarpan bazı isimler şunlardır: İsmail Yakıt: *Doğru Bir Kur’an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi*, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: I, Isparta 1994; Mehmet Soysaldı: *Kur’an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Çağlayan Yayınevi, İzmir 1997 ve A. Galip Gezgin: *Tefsirde Semantik Metod ve Kur’an’da “Kavm” Kelimesinin Semantik Analizi*, Isparta 1999.

b. Semantiğin Çeşitleri

Semantik kendi içinde üç ana bölüme ayrılır:

¹ Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 12.

² Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, III/467.

- a) Linguistik (dilbilimsel) semantik
- b) Felsefi Semantik
- c) Genel Semantik¹

a-Linguistik (dilbilimsel) semantik:

Linguistik semantiğin muhtevası henüz yeterince tespit edilmiş değildir. Başlangıçta, kaynağını anlam değişimleri incelemesinden alan bu bilim, bir süre eski sözbilimin “değişmeceler” incelemesini andırmaktadır. Sonra mantıkla ruhbilimin gözlem ve tezlerinden yararlanarak, alanını yeni yeni doğrultularda genişletmiştir. Dilbilgisiyle uğraşanlar, XIX. yüzyıl başlarından beri yine Yunanca “sema” (gösterge) kökeninden türetilmiş semaziyoloji terimini kullanıyorlardı. Fransız dilbilimci M. Breal, anlamları ve bunların değişmesine yol açan yasaları inceleyen bilimi belirtmek için bu terimin yerine “semantik” terimini kullanmıştır.² İşte dilbilimsel semantik başlangıçta kelimelerde meydana gelen anlam değişmelerini, tarih içinde kazandıkları anlamları inceler. Çünkü tarihi bir vakıya olarak her dil evrim geçirir. Yukarıda “Dil ve Mahiyeti” bölümünde de temas edildiği gibi lisanın gelişmesi, tümden yok olması veya bir dilden birden çok dilin ortaya çıkması gibi değişimler her dil için söz konusudur. Birçok dilbilimci kelime hazinesinin yaklaşık olarak her 30–35 yılda yapısal bir değişime uğradığını savunur.³ Bu değişim sonucu kelimelerin kazanmış olduğu yeni anlamlar, anlam kaymaları ve daralmaları dilbilimsel semantiğin konusunu oluşturmaktadır.

b-Felsefi Semantik:

Gösterge ile gösterilen nesne arasındaki bağıntıyı inceleyen felsefi semantik göstergelerle ilgili genel kuramın, yani semiyotiğin bir dalıdır.

Gerçekten de dil kullanıldığı sırada gözlemlenirse, bir kişinin bir nesneyi göstermek, anlatmak için çıkardığı ses ya da seslere, yaptığı bir harekete veya işarete şahit olunacaktır. Bu gözleme dayanılarak üç etken belirlenebilir: a) Konuşan kişi, b)

¹ Arıklı, N, Tunçdoğan, T, Vardar, Berke, *Semantik Akımları*, Yeni İnsan Yayını, İstanbul 1969, s. 5.

² Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 12.

³ Arıklı, *a.g.e.*, s. 18.

Anlatım kalıbı, c) Söz konusu nesne. Böylece semiyotik araştırma üç alana bölünmüş olur. Eğer inceleme konuşan kişiyi ele alıyorsa pragmatik, anlatım kalıbıyla söz konusu nesneyi göz önünde bulunduruyorsa semantik ve yalnız anlatım kalıpları arasındaki ilişkiler incelenirse sentaks alanına girer. Felsefi semantik, bilgi vasıtası olan dilin, yani felsefe dilinin semantiğidir.¹

c-Genel Semantik:

Genel Semantik, bildirişim aracı olan dili psikoloji, sosyoloji ve mantık açısından inceleyen karma bir daldır. Bu akımın başlıca temsilcisi Alfred Korzybski, her ruhsal tepkinin bir göstergeye cevap olduğunu, bir başka deyişle, semantik bir görünüme büründüğünü savunur. Rahatlıkla anlaşılacağı gibi burada çok geniş kapsamlı bir semantik söz konusudur.²

c. Dilde Çokanlamlılık ve Anlam Değişmeleri

Kur'an, Arap diliyle nazil olmuştur. Onun bu hususiyetine Kur'an'da defalarca işaret edilmiştir.³ Nitekim usul âlimleri de bu olguya atfen Arap dilinin, "mahiyet-i Kur'an'ın bir cüz'ü" olduğunu söylemektedirler. Kur'an-ı Kerim'in Arap diliyle nazil olması ve bu olguya bizatihi Kur'an ayetlerinde ilahi kelamın anlaşılmasının bir imkânı, bir vasıtası olarak açıkça işaret edilmesi dolayısıyla, usulcülerin bu tespiti, önemli bir ilkeyi dile getirmektedir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz bu ilkeye göre, Arap dili, ilahi iradenin içine dâhil olduğu bir form (zarf) olarak kabul edildiğinde, Kur'an'ı anlamak arzusunda olan kimselerin O'nun bu hususiyetini nazar-ı dikkate almalarının zorunluluğu aşikârdır.

Kur'an-ı Kerim, tüm zamanlara, tüm yeryüzüne ve tüm insanlara hitap eden bir kelam-ı ilahi olmakla birlikte, şurası muhakkaktır ki Kur'an aynı zamanda tarihin belli bir evresinde, belli bir muhitte ve belli bir dille indirilmiştir. O halde Kur'an'ı anlamak isteyen herkesin, ilahi iradenin büründüğü bu formel şartları dikkate alması

¹ Arıklı, *a.g.e.*, s. 9.

² Arıklı, *a.g.e.*, s. 11.

³ Bkz. Nahl 16/103; Şuara 26/195; Yusuf 12/2; Ra'd 13/37; Taha 20/113; Zümer 39/28; Fussilet 41/3; Şura 42/7; Zuhruf 43/3; Ahkaf 46/12.

gerekir. Ancak burada asıl sorun, Kur'an'ın Arap diliyle nazil olması değil, arap dilinin tarihin belli bir evresinde konuşulduğu şekliyle nazil olmasıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın nazil olduğu dilin bilinmesi gereğinden söz edildiğinde, bununla genel olarak "arap dili" değil, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde konuşulan arap dili kastedilmiş olmaktadır. Çünkü –tüm dillerin genel karakteri olarak- arap dilinin sözcük hazinesi ve bu sözcüklerin anlamı, Kur'an'ın nüzulünden önce ve Kur'an'ın nazil olduğu dönemde nasıl değişime uğradıysa, Kur'an'ın nüzulünden sonra geçen bunca asır içerisinde de benzer değişikliklere maruz kalmıştır.

Kur'an'da geçen sözcük ve deyimlerin, Kur'an'ın nüzulünden sonra çeşitli anlam değişikliklerine maruz kaldığı ve metnin, bu değişiklikler dikkate alınmadan doğru bir biçimde okunamayacağı gerçeğinden hareketle sözcük ve deyimsel ifadelerin Kur'an'ı anlamada ne tür bir role sahip olduğunu örneklerle incelemeye çalışacağız.

Dilde çokanlamlılık ve anlam kaymaları konusunun, çok kapsamlı bir konu olduğunu, Tefsir çalışmalarında yeteri kadar bu konu üzerinde durulmadığını belirtmekte yarar görüyoruz.

Bir dildeki çok anlamlılık genelde filozoflar, özelde ise dilciler tarafından ele alınmıştır. Pek çok bilimsel konuda olduğu gibi çokanlamlılık hakkında da olumlu ya da olumsuz görüşler ileri sürülmüştür.

Batı dünyasına bakıldığında İ.Ö. V. Yüzyılda Yunan düşünürü Demokritos'un kelimenin çeşitli anlamları olabileceğini dile getirdiği görülür. Modern dünyada da anlambilimin kurucularından M. Bréal'in çokanlamlılık için polysémie terimini kullandığı ve bu konunun üzerinde önemle durduğu dikkat çeker. Bunlardan K. O. Erdmann, her kelimenin çokanlamlı olduğu görüşünü ileri sürmüştür.¹

Çokanlamlılık, sade bir ifadeyle "Bir kelimenin birden fazla anlam içermesi" olarak tanımlanabilir. Nitekim eski Arap dilcilerinden Sibeveyh² ve İbn Faris¹

¹ Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 76.

² Sibeveyh, *el-Kitab*, Beyrut 1991, s. 24.

¹ El-Müncid, Muhammed Nureddin, *el-İştiraku'l-Lâfzî fi'l-Kur'ani'l-Kerim Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, Şam 1998, s. 29.

çokanlamlılığı bu şekilde tarif etmişlerdir. Doğan Aksan ise bu kavramı “Çokanlamlılık, bir kelimenin temel anlamını yitirmeden, çeşitli yollardan temel anlamıyla mutlaka ilişkili olan yeni kavramları anlatır duruma gelmesidir.” diye tanımlamıştır.¹

Gerek tefsirde ortaya çıkan yorum farklılıklarını etkilemesi ve gerekse fıkıh ilminde hüküm çıkarma ameliyesindeki önemi sebebiyle fukahâ ve müfessirler çokanlamlı sözcüklerin mahiyetinin belirlenmesi, çokanlamlılığın sebepleri ve çokanlamlı lafızların anlama ve hükme delaletlerinin nasıl olacağı konusuna ayrı bir önem vermişlerdir.²

Hemen her dilde bir dil sorunu olan çokanlamlılık konusunda Arapça’ya bakıldığında bu meselenin üzerinde diğer dillere göre çok daha fazla durulduğu ve bu hususta onlarca kitap yazıldığı görülür. Bilindiği gibi İslam öncesi dönemde birkaç edebiyat ürünü dışında Arapların yazılı kültürleri bulunmamaktaydı. Kur’an’ın indirilişi ve yazıya geçirilmesi Arap kültür tarihinde bir devrim niteliğindedir. Nitekim Kur’an’ı doğru bir şekilde anlama kaygısı kısa zamanda Arapça’nın gramerinin yazılmasına ve dil malzemesinin ilk elden toplanmasına yol açmıştır.³ Hicri ilk asırda başlayan ve ikinci asırda yoğunlaşarak artan dil çalışmalarının hareket gücünü hep Kur’an oluşturmuştur. Öyle ki Kur’an olmasaydı ya da Arap dili ile inzal edilmemiş olsaydı, Arapça ile ilgili yapılan çalışmaların hemen hiç birinin yapılmamış olacağını söylememiz mümkündür.⁴

Bilindiği gibi tefsir ve fıkıh metodolojisi ile ilgili yazılan kitaplarda da çokanlamlılık “*el-Vücuḥ ve’n-Nazair*” veya “*el-Müşterekü’l-Lâfzî*” başlıkları altında yer almaktadır. Dolayısıyla çokanlamlılık hakkında yazılan müstakil eserlere

¹ Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 76. Ayrıca bkz. İşler, Emrullah, *Kur’an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur’an’ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, s. 385–386.

² Okumuş, Mesut, “*Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar*” Gazi (Hitit) Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 2003/1, c. II, sayı: 3, s. 28.

³ El-Hicazi, Mahmud Fehmi, *el-Medhal ila İlmi’l-Luğa*, Kahire 1978, s. 76-77.

⁴ İşler, Emrullah, *a.g.m.*, s. 386.

sözkonusu kitaplar eklendiğinde sayı bir hayli kabarmaktadır.¹ Bu gerçekten hareketle bütün dillerde bulunan çokanlamlılık, Arapça'da daha özel bir ilgiye mazhar olmuş ve yaklaşık bindörtüzyüz yıldan bu yana geniş çaplı araştırılmıştır. Arapça'da çokanlamlılığın bu kadar kapsamlı ele alınması ve araştırılmasında en büyük pay kuşkusuz Kur'an'a aittir. Kur'an'ın pek çok kelimeyi çokanlamlı kullanımı kimilerinin bu hususu Kur'an'ın mucizelerinden kabul etmelerine yol açmıştır. Çünkü bir kelime sözgelimi on anlama geldiği gibi, daha fazla veya daha az anlamda da kullanılmaktaydı. Kur'an'ın sözkonusu özelliğini fark eden bazı kimseler, bu hususun yalnızca Allah kelamı Kur'an'da bulunup diğer dillerde bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.²

Elbette çokanlamlılığın sadece Arapça'da bulunduğunu söylemek doğru değildir. Kanaatimizce çokanlamlılık diğer dillerde az ya da çok sözkonusudur. Ancak bu husus Arapça'da, özellikle de Kur'an'da çok daha fazladır. Bu konuda Arapça'da onlarca kitabın yazılması bunun göstergesidir.³

Çokanlamlılıkla ilgili olarak Lyons'un söylediği "Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını söyleyeyim" sözü ne kadar doğru bir ifadedir. Keza "Sözcüğün anlamını araştırmayın, kullanımını araştırın"⁴ sözü de kelimelerin, kullanıldıkları bağlam dikkate alındığında anlaşılabilirliğini veciz bir ifade ile dile getirmektedir.

Daha önce de vurguladığımız gibi dil denen sistem durağan değildir, zaman içerisinde çeşitli yönlerden değişikliklere uğradığı herkesçe bilinen bir gerçektir. Bu değişiklikler en çok fonetik ve anlambilim yönlerinden dikkati çekmektedir. Zaman içinde meydana gelen bu değişimler, gerek aynı dilin tarihsel metninin günümüze aktarılmasında, gerekse bir dilin tarihsel metninin başka bir dile çevirilerinde çeşitli sorunların ortaya çıkmasına yol açar. Bu nedenle tarihsel bir metnin

¹ Kendi alanında ilk örneklerden birini oluşturan Mukatil b. Süleyman (ö: 150/767)'in "*el-Eşbah ve'n-Nezair*", (Tah. Abdullah Mahmut Şehata), el-Mektebetü'l-Arabiyye, Vezaretü's-Sekafe, Kahire 1975 (1395h) adlı eserini burada anmak gerekir.

² Bu konuda bkz. Suyuti, el-İtkan, s. I/185.

³ Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, çokanlamlılığı bilmenin gerekliliğine işaret ettiği hadis için bkz. Suyuti, el-İtkan, I/185.

⁴ Lyons, John, *Kuramsal Dilbilime Giriş* (Çev. Ahmet Kocaman), Ankara 1983, s. 367.

aktarılmada dil denen sisteme ilişkin kimi temel özelliklerin bilinmesi doğru bir aktarım için zorunluluktur.¹

Dillerde çokanlamlı lafızların ortaya çıkışını sağlayan faktörlerle ilgili olarak araştırmacılar arasında değişik görüşler ortaya atılmış ve bunun için çeşitli etkenler ve sebepler gösterilmiştir. Mesela, bir dilin konuşulduğu değişik bölgelerde, farklı lehçe ve ağızlarda zaman içinde türetme ve kullanım dolayısıyla ortaya çıkan bir takım farklılıklar, altanamlılık özelliğine sahip bir lafzın zamanla kapsamlı olan anlamının unutulması alt anlamlarından her biri için ayrı ayrı kullanılması sonucu kelimenin çokanlamlı hale gelmesi ve bir sözcüğün sözlük anlamı dışına taşarak terimleşmesi ve sözlük anlamının yanı sıra terim anlamı ile de kullanılması gibi sebepleri göstermemiz mümkündür.²

Dilciler anlamı, göstergenin gösterilen yönü, yani sözcüğün karşıladığı kavram olarak kabul ederler. Yeni kavramların dile girmesiyle, aralarındaki ilgi dolayısıyla, kullanımdaki sözcükler (gösterenler) bu yeni kavramları karşılamak üzere yeni göstergeler oluştururlar. Bu durum, temel anlam, yan anlam, çok anlamlılık gibi terimlerle anlatım bulan olguları ortaya çıkarır. Sözcüğün birden çok göstergede yer alması, bir başka deyimle farklı göstergeler kurması, çok anlamlılığın genel bir olgu olduğunu göstermektedir.

Anlamın belirlenmesinde diğer önemli bir ilke de eşzamanlılıktır. Çünkü bir sözcüğün yansıttığı anlam, süreç içerisinde değişimler gösterir. Tarihsel bir metne bakarken, metnin oluştuğu tarihsel kesit ve dilin bu kesitteki durumunun göz ardı edilmemesi, söz konusu metni doğru anlamının ilk koşuludur. Örneğin VII. Yüzyıla ait bir metni incelerken dilin o zaman kesitindeki durumunun göz önüne alınması ve tüm birimlerin bu zaman kesiti çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir.

Dilde zaman içerisinde ortaya çıkan değişimler başlıca fonetik, anlam ve morfoloji alanlarında kendini gösterir. Bunların içerisinde en kısa süreli değişimler anlam alanında ortaya çıkan değişimlerdir. Bir sözcük çok kısa süreler içerisinde

¹ Önler, Zafer, *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu 17-18 Mayıs 2001*, "Tarihsel Süreçte Anlam Değişimleri", Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2001, s. 369.

² Okumuş, Mesut, *a.g.m.*, s. 34-35.

yeni anlamlar kazanabilmekte, kullanılageldiği anlamlardan uzaklaşabilmektedir.

Zaman içerisinde meydana gelen değişimler, eğer yalnızca sözcüğün ses yapısıyla sınırlı kalıp anlam boyutu içermiyorsa, tarihsel metinlerin bir başka dile çevrilmesinde ya da günümüze aktarılmalarında bir sorun oluşturmayabilir. Örneğin Eski Türkçe’de, “eksüg” sözcüğünün Türkiye Türkçe’sine “eksik”, “ekşig” sözcüğünün “ekşi”, “köz” sözcüğünün “göz”, “körmek” sözcüğünün “görmek”, “sub” sözcüğünün “su”, “tarıglag/tarımak”, sözcüğünün “tarla” biçiminde yalnızca fonetik değişikliklere uğrayıp anlamlarının ise aynı kalması gibi.¹

Dildeki değişimlerin büyük bir bölümü ise, yalnızca sözcüğün ses yapısıyla sınırlı kalmayıp anlam yönüne de yansımaktadır.

Anlambilimi çalışmalarının başlangıcından beri dilciler genellikle tek tek kelimeleri, bunların anlam yönünü ele almışlar, kelimededen hareket ederek kavrama, kavram çekirdeğine ulaşmaya, anlam değişmelerini ve bunların nedenlerini belli etmeye çalışmışlardır.

Anlam değişmesi dendiğinde, bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşması, onunla uzak-yakın ilgisi bulunan, ya da hiç bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesi anlaşılmaktadır.²

Zamanın ilerlemesiyle kelimelerin anlam değişmeleri, bazen çok değişiklik arz ederken, bazen de kelimenin eski anlamıyla yeni kazandığı anlam arasında yakınlık açıkça görülür.³ Kelimelerin anlam değişikliğine uğramalarının yanında morfolojik açıdan da şekil değiştirirler.

Dildeki kelimelerin anlam değişikliğine uğramasının türleri üzerinde şimdiye değin pek çok şey söylenmiş, birbirinden çok farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu çalışmaları yapanların aşağı yukarı hepsinin kendine göre bir sınıflandırması vardır. Bu sınıflandırmalardan bugün klasikleşmiş olan ve genel olarak bütün dilbilimi literatüründe yer alan, mantık açısından sınıflandırmayı ele almak istiyoruz. Mantık

¹ Kelimelerin geçtiği yerler için sırasıyla bkz. Ayverdi, İlhan, *Büyük Türkçe Sözlük*, I/823, 825, 1083, 1076, III/2846, 3036.

² Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 118.

³ Atalay, Besim, *Türkçe Kelime Yapma Yolları*, T.D.K., İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1946, s. 67.

açısından anlam değişmeleri başlıca üç türde toplanabilir:

- 1- Anlam daralması,
- 2- Anlam genişleme ve genelleşmesi,
- 3- Anlam kayması.¹

Şimdi, fazla ayrıntıya girmeden bu türler üzerinde durmak istiyoruz.

ca. Anlam Daralması

Anlam daralması “Kelimenin eskiden anlattığı şeyin ancak bir bölümünü anlatır duruma gelmesi, ilk şekline göre anlamda bir daralma görülmesi” diye tanımlamak mümkündür.² Bir kelime, eskiden anlattığı bir nesnenin, ancak bir bölümünü, bir türünü anlatır duruma gelirse buna anlam daralması adı verilir. Bu durum, genel bir anlamdan özel bir anlama geçiş olarak da değerlendirilebilir. Çeşitli etkenlerle bütün dillerde bu türlü anlam daralmaları meydana gelmiştir ve bu özellik dillerde rastlanılan bir olgudur. Bu olgu sadece Arapça için olmayıp, her dil için sözkonusudur. Mesela “Savm” (oruç) kelimesi İslamiyet öncesinde, genel anlamda “tutmak, bir şeyden kendini alıkoymak” anlamında kullanılırken, İslamiyetin gelmesiyle birlikte bu anlam günümüzde kullanıldığı şekliyle “oruç” ibadeti anlamına doğru bir daralma göstermiştir.³ Arapça’da önceleri herhangi bir yeri ziyaret etmek anlamında kullanılan “hac”, İslam’la birlikte yalnızca Ka’be’yi ziyaret için kullanılır olmuştur. Bir şeyi örtmek, gizlemek ve kapatmak manalarına gelen “Küfür” kelimesi⁴, dini terimde Allah’ın birlik ve varlığını kabul etmeyen, onun sayısız nimetlerini tanımayan ve onları örtüp gizleyen kimseler hakkında kullanılmıştır. Keza önceleri dua için kullanılan “salât” kelimesi İslam’la birlikte namaz ibadeti için kullanılmıştır.⁵

Yine “Secde” kelimesi, Kur’an’ı Kerim’de çeşitli türevleriyle birlikte doksan

¹ Aksan, Doğan, *a.e.*, s. 67.

² Aksan, Doğan, *a.e.*, s. 119.

³ İbn Manzur, *a.g.e.*, IV/2529.

⁴ el-İsfehani, *a.g.e.*, s. 433.

⁵ İbn Manzur, *a.g.e.*, V/3897.

iki yerde¹ geçmektedir ve bu yerlerde farklı anlamlara gelmektedir. İslam'dan önceki dönemde en geniş manada “başı öne doğru eğmek” anlamında kullanılırken daha sonraları “namazda alını yere koymak”² şekline indirgenmiş ve diğer manaları iptal edilmiştir veya unutulmuştur. Yine “Ruh” kelimesi, Kur'an'da birçok anlama gelmesine rağmen, günümüzde “can, insan ruhu” anlamına indirgenmiştir.³

Türklerin Müslüman olmalarından sonra Arapça'dan Türkçe'ye binlerce kelime geçmiştir. Bu kelimelerden bir kısmı günümüz Türkçesinde de kullanılmakta ve aynı zamanda pek çoğu Türkçe sözlüklerde yer almaktadır. Arapça'daki çok anlamlı kelimeler Türkçe'ye geçerken büyük bir kısmında anlam daralması söz konusudur. Başka bir deyişle Arapça kelimeler, Türkçeye genelde bir anlamıyla bazı durumlarda ise birden fazla anlamıyla geçmiştir. Hatta bu kelimelerin bazıları Türkçe'de yeni anlamlar kazanmıştır. Özellikle dini literatüre ait hac, zekât, secde, rükû, hidayet dalalet, küfür... gibi kelimeler Türkçeye geçerken genelde diğer anlamlarını yitirmiştir. Bu gerçek, Türkçe çeviri ve tefsirlerde yanlış anlama ve yorumlara neden olmakta ve bu da anlamın buharlaşmasına veya yanlış anlamlara ulaşmaya sebep olmaktadır. Amacımız, Kur'an'ın temel amaçlarını tespit etmek olduğu için, Arapça'daki çok anlamlı kelimelere dikkat etmenin gereğine işaret etmekle beraber, Türkçeye aktarılırken ikinci bir hassasiyet alanı kendini hissettirmektedir.

Bu tür anlam daralmaları ile ilgili Türkçe'deki belirgin kimi örneklerle bakmak da yararlı olacaktır:

Mesela, “oğul/oğlan” kelimesi 9.- 11. yüzyıllarda “evlat” anlamında hem erkek hem de kız çocuğunu ifade etmektedir. Eski Türkçe metinlerde, erkek çocuk için “urı oğlan”, kız çocuğu için “kız oğlan” sözcüklerini görmekteyiz. Ancak daha sonraki yüzyıllarda anlam daralmasına uğrayarak “oğul” ve “oğlan” sözcükleri yalnızca erkek çocuk anlamını edinmişlerdir. Dolayısıyla günümüze ait bir metindeki “oğul”

¹ Abdalbaki, Muhammed Fuad, *a.g.e.*, s. 344–345.

² İbn Manzur, *a.g.e.*, *S.C.D. mad.*, III/1940. Ayrıca “Secde” kelimesindeki anlam daralmasını inceleyen bir makale için bkz. İşler, Emrullah, “*Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu*”, *İslamiyat*, cilt:1, Sayı: 3, Ankara 1998, s. 107.

³ Mesela, Mukatil b. Süleyman, Kur'an'da geçen “Ruh” kelimesi için beş ayrı mana zikreder. Bkz. *El-Eşbah ve'n-Nazair*, s. 161–162.

sözcüğünü bugünkü anlamıyla değerlendirmek metni yanlış anlama sonucunu doğuracaktır.

Aynı şekilde “ton” kelimesi, hem fonetik hem de anlam daralmasına uğrayan bir sözcüktür. Eski dilde “giysi/elbise” anlamına gelen “ton” kelimesi, günümüzde “don” söyleyişiyle sadece “kilot” anlamına indirgenmiştir.¹

cb. Anlam Genişlemesi ve Genelleşmesi

Bir varlığın bir türünü ya da bir bölümünü anlatan, kullanılış alanları dar olan şeyleri gösteren kelimelerin zamanla o varlığın bütünü, bütün türlerini birden anlatır duruma gelmesi, daha geniş alanlarda kullanılan şeyleri yansıtması şeklinde tanımlamak mümkündür.² Burada temel olan, ilk belirtilen ya da temel anlam diye isimlendirilen şeydir. Bunun en eski şekli esas alınarak sonradan uğradığı değişiklik ortaya çıkartılır.

Genelleşme adı verilen bir anlam olayını da anlam genişlemesi çerçevesi içinde, onun bir türü olarak kabul etmek mümkündür. Genelleşme, kimi özel adların, ilgili olduğu şeylere, aynı türden başka şeylere de ad olması, genelleşmesi ve bir tür adı haline gelmesi şeklinde tanımlanmaktadır.³

Anlam genişlemesi ile ilgili olarak “Münafık” kelimesi üzerinde durmak istiyoruz. Bu kelimenin kökü N.F.K ‘dır ve tükenmek, azalmak, ölmek, ruhu çıkmak, alış-verişin çok olması, yaranın kabuk bağlaması gibi çeşitli anlamlara gelir.⁴ Münafık kelimesinin asıl anlamı “el-Yerbu” denilen bir hayvanın, tarla faresinin yuvasına verilen “en-Nâfikâu” kelimesinden gelmektedir. Bu hayvanın yuvasının iki giriş-çıkışı vardır. Bunlardan birine “Nâfikâu” (النافقاء) diğeri ise “Kâsiâu” (القاصعاء)

¹ Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lugatı Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı, I. Baskı, İstanbul 2005, II/744.

² Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 120.

³ Aksan, Doğan, *a.e.*, s. 121.

⁴ el-Cevheri, İsmail b. Hammad, (ö. 393/1002), *es-Sihâh (Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)*, (Tah. Ahmed Abdülğafûr Atâr), II. Baskı, Beyrut 1979, II/224; İbn Manzur, *a.g.e.*, III/694; el-Firuzabadi, Muhammed b. Yakub (729-817), *el-Kamusü'l-Muhit*, Beytü'l-Efkar ed-Devliyye, Lübnan 2004, s. 1746.

) denir. Aynı zamanda bunlardan biri yeryüzüne çok yakındır. Derindeki yuvadan tehlike geldiği takdirde, yeryüzüne yakın yuvayı delerek dışarıya kaçar. Şayet tehlike yukarıdan gelirse bu sefer de derindeki yuvadan kaçmayı tercih eder. Böylece tehlikeyi atlatmış olur. Aynen bunun gibi münafık da Müslüman görünerek şartlar nasıl davranmayı gerektiriyorsa ona göre hareket eder.¹ Onlar mezkûr hayvanın yuvası gibi iki kapıya sahiptir. Bunlardan biriyle İslamiyete girer, diğeriyle de çıkıp giderler.²

Görüleceği üzere münafık kelimesi bir çeşit tarla faresi yuvası anlamında iken kişinin inanç durumunu yansıtan manevi bir kavrama doğru anlam genişlemesine uğramış ve yepyeni bir anlam kazanmıştır.

cc. Anlam Kayması

Bir kelimenin eskiden yansıttığı kavramdan tamamen ayrı yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesine anlam kayması denir.³ Cahiliye döneminde kullanılan “melek” kelimesi, tanrı özelliğine sahip ruhi bir varlığı ifade ederken, dini terimde tanrılık vasfını kaybetmiş, yerini; yaratılmış ve sürekli Allah’a itaat eden varlık anlamını kazanmıştır.⁴

Eski Türkçe’de de bu tür anlam kaymalarını gösteren örnekler bulmak mümkündür. Mesela, “tün” kelimesi “gece” anlamında kullanılırken, hem fonetik değişime uğrayarak “dün” şeklini almış, hem de anlamı “gece” olmaktan çıkarak bir gün önceki gün anlamına (dün) dönüşmüştür. Ancak bu sözcükten türeyen “tüne-
mek” eylemi, eskiden “gecelemek/geceyi geçirmek” anlamındayken anlam daralmasına uğrayarak yalnızca tavuk ve benzeri hayvanların gecelemesi anlamında kullanılır olmuştur. Yine Eski dilde “okı/oku” kelimesi, “çağırma, seslenmek, davet etmek” anlamlarında kullanılırken daha sonraları anlam değişikliğine uğrayarak “bir şeyi okumak” anlamına dönüşmüştür.

Kur’an’da geçen sözcük ve deyimleri, sonraki devirlerde kazanmış oldukları

¹ er-Razi, Fahrudin, *a.g.e.*, III, 134.

² Küçükcalay, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 163.

³ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, III/538.

⁴ Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 23–25.

yeni anlamlardan hareketle yorumlama teşebbüslerine dair birçok olumsuz örnek görmek mümkündür. Mesela İmam Gazali (ö. 505), birtakım lafızlara selef-i salihin'in ve ilk nesillerin kastettikleri manalar dışında başka anlamların yüklendiğinden şikâyetle, anlam alanı daralan ve değişen beş kelimeyi (Fıkıh, İlim, Tevhid, Zikir, Hikmet) semantik açıdan değerlendirme konusu yapar. Böylece lafızların tebdil ve tağyirini görememenin ne tür anlam kaymalarıyla ve ne tür semantik sapmalarla karşılaşılabileceğini gayet güzel bir biçimde ortaya koymaktadır. Önemine binaen Gazali'nin bu örnekleri üzerinde durmak istiyoruz.

Fıkıh: Gazali'ye göre fıkıh kelimesi üzerinde tahsis yoluyla tasarrufta bulunulmuş; yani anlamı değiştirilmemiş ve asli manasından başka manalara nakledilmemişse de bu kelime, fetva ilminin furuatını bilip illetlerinin inceliklerine vakıf olmakla, bu sahada sözü çoğaltmakla ve bu konuda varid olan rivayetleri ezberlemekle sınırlandırılmıştır. Öyle ki bu sahada derinleşen ve bu ilimle çokça meşgul olanlar, büyük fakihler olarak adlandırılmıştır. Oysa bu kelime ilk asırda, ahiret yolunun ilmine, nefislere arız olan afetlerin inceliklerini ve fasid amelleri bilmeye, hatta Allah korkusunun kalbe dolması anlamında kullanılıyordu.

Gazali, Tevbe 122, A'raf 179 ayetlerini zikrederek bu ayetlerde geçen "yetefekkahu" ve "yefkahune" fiillerinin "Fıkıh" kelimesinin sonraki dönemlerdeki anlamıyla hiçbir alakası olmadığını, hatta talak, lian, selem ve icare gibi meselelerin fıkıh'ın asıl anlam sahasının dışında kaldığını söyler. Kısaca ona göre, bu lafzın delaletiyle ilgili olarak bir anlam daralması söz konusudur.¹

İlim: Bu kelime de bidayette Allah'ı, ayetlerini ve kulları hakkındaki fiillerini bilmek demek iken, daha sonraları kelimenin anlamı daralmış ve umumiyetle tartışma sanatına (cedel ve hilafiyat'a) ilim, bu sanatı bilenlere de âlim denmeye başlanmıştır.² İlim kelimesinin günümüzde bilim (science) kelimesiyle özdeş bir anlamda kullanıldığına dikkat edilmelidir. Dolayısıyla artık burada bir anlam daralmasından değil, açıkça bir anlam alanının değişmesinden sözedilebilir.

Tevhid: Bu kelimenin de başına aynı akibet gelerek anlamı daralmış ve bu sefer

¹ el-Gazali, Ebu Hamit, *İhyau Ulumi'd-Din*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ts., I/32-33.

² el-Gazali, *a.e.*, I/33.

Kelamcılara “tevhid uleması” adı verilmiştir. Burada Gazali “öz-kabuk” darb-ı meseline başvurarak, insanların tevhid kavramını özünden çekip aldığını, bu ismi kabuğa ve o kabuğu koruyan sanata verdiğini, özü ise ihmal ettiğini söylemektedir. Zira tevhidin başı “la ilahe illallah” sözüdür. Tevhidin kabuğu ile ilgilenenler, bu sözü sırf dilleriyle söylemekte ve sadece dildeki tezahürüyle ilgilenmektedirler. Oysa dil, kalbin tercümanıdır; bazen doğru, bazen yalan söyleyebilir. Bu bakımdan tevhidin asıl tecelli etmesi gereken yer kalptir ve kalp tevhidin cevheridir. Allah nezdinde önemli olan da dilin ikrar ettiği değil, kalbin tasdik ettiği tevhittir.¹

Zıkr: Gazali, kendi döneminin vaizlerinin bu lafızdan şu dört manayı anladıklarını söyler: Kıssalar, şiirler, şatahat ve tamat.²

Hikmet: Gazali’nin verdiği son örnek bu kelimedir. Bu kelime de ilk asırdaki anlamını (semantik değerini) kaybetmiş ve mesela hâkim kelimesi en nihayet tabirlere, şairlere, müneccimlere, hatta hokkabazlara itlak edilir hale getirilmiştir. Öyle ki artık herkes hikmet denildiğinde, bu kimselerin yaptıkları işleri aklına getirmekte ve kelimenin asıl anlamını düşünmemektedir.³

Gazali’nin misal olarak verdiği ve anlamının daraldığını ya da değiştiğini iddia ettiği kavramlara bakıldığında, bu kavramların gelişi güzel seçilmediklerini; Fıkıh, Kelam, Felsefe ve hatta Tasavvuf ehlinin bir biçimde tenkit konusu yapıldığını görmekteyiz. Bir diğer husus ise, İmam Gazali’nin kelimelerin kendi döneminde taşıdıkları anlamları reddederken “asr-ı evvel” ya da “kurun-u evvel” gibi ifadeler kullanmak suretiyle kelimenin asıl anlamını tayininde hiç değilse önemli bir kritere istinad ediyor olmasıdır. Bu hassasiyetin muhakkat surette günümüzde de aynı surette gösterilmesi ve aynı semantik ölçütün kullanılması gerektiğine inanıyoruz. Çünkü bu semantik ölçüt kullanılmadığı takdirde, Kur’an’da geçen kelimelere anlam verilirken Allah’ın murad etmediği manaların onun kelamına atfedilmesi ve Kur’an’a ait olmayan ifadelerin Kur’an’a aitmiş gibi kabul edilmesi tehlikesi sözkonusudur.

Ağırlıklı olarak fıkhi terminolojide görülen bu etkiyi, birkaç örnekle açıklamak

¹ el-Gazali, *a.e.*, I/33-34.

² el-Gazali, *İhya*, I/34-38.

³ el-Gazali, *a.e.*, I/38.

istiyoruz.

1- Yukarıda, Gazali'nin de şikâyet ettiği "Fıkh" kelimesinin anlam değişikliğini ilk örnek olarak vermek istiyoruz.

"(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve kendilerine döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için seferber olsa ya! Umulur ki sakınırlar."¹

Ayette geçen "لِيَتَفَكَّهُوا فِي الدِّينِ" / Li yetefekkahu fi'd-Din" ifadesindeki "tefekkuh etme" deyimini, dinin bütününe kapsayıcı bir bilgilenme olduğu halde², bilinen fıkh'a hasredildiği görülmektedir. Aynı anlam kayması Al-i İmran 3/104 ve Nisa 4/83 ayetlerinin yorumunda da görülmektedir.

2- Arapça'da nefsi arındırmaktan kinaye olan elbisenin temiz tutulmasını belirten Müddessir 74/4. ayetin meali "nefsini arındır"³ olmalı iken, "giydiklerini temiz tut"⁴, "elbiseni tertemiz tut!"⁵, "temizle giysini!"⁶, "elbiseni temizle"⁷ şeklinde tercüme edilmiştir. Aynı anlam kaymalarının tefsir kitaplarında da birçok örneğini görmek mümkündür.

Bu ifadenin bir deyim olduğuna dikkat edilmeyerek, fukahanın namazın rükunlarından addettiği "teharet" kavramı doğrultusunda ibareye anlam verilmiş ve böylelikle ilk inen vahiy gruplarından birine dâhil olan bu ayetteki Hz. Peygamber'in nefsini/kendisini arındırmasına yönelik uyarı fikhi anlamın etkisinde kalmıştır. Oysa bu hatalı yorumun ne siyak-sibakla, ne de Kur'an'ın henüz nazil olmaya başladığı o

¹ Tevbe 9/122. وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

² Et-Taberi, *a.g.e.*, VII/67; İbn Kesir, *a.g.e.*, II/402; er-Razi *a.g.e.*, XVI/226; el-Hazin, *a.g.e.*, III/218; Yazır, Elmalılı, *a.g.e.*, IV/2646-2647.

³ *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 574.

⁴ Atay, Hüseyin-Kutluay, Yaşar, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (D.İ.B.Y.), Ankara 1983.

⁵ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 574.

⁶ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meali*.

⁷ Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim*, Elif Ofset, İstanbul 1984, III/1110; Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara 1983, s. 574.

ilk günlerle bir alakası vardır.

3- Hemen hemen bütün meallerde ve birçok Türkçe tefsirde “teyemmüm edin” şeklinde tercüme edilen Maide 5/6 ayeti, esasen lugatta “yönelmek, kasdetmek, hedeflemek”¹ gibi manalara gelmesine rağmen, müellifler herhangi bir lugata ya da tefsire dahi bakmak gereği duymadan bu kelimenin fıkhıdaki ıstılahi manasıyla kullanıldığı zannına kapılmışlardır.²

4- Yine ağırlıklı olarak yanlış anlaşılan ve fihhi ıstılahtan hareket ederek anlam verilen önemli bir örnek; Vakıa 56/79 ayetidir: “Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir” şeklinde olması gereken ayetteki “mudahharun” kelimesine müfessirler, fihhi bir yorum getirerek “abdestli olanlar” manasını vermişlerdir. Ayrıca sözkonusu ayetteki “hu” zamirinin Mushaf’a işaret ettiği düşüncesiyle “abdestsiz mushafın ele alınamayacağı” şeklindeki fihhi hüküm ayetin bu yorumuyla teyid edilmek istenmiştir. Oysa siyak ve sibaktan anlaşıldığı üzere ayetin konusu insanlar değil meleklerdir, muhatapları da öncelikle Müslümanlar değil müşriklerdir.³

5- Yine çarpıcı bir örnek olarak Maun 107/4 ayetini zikretmek gerekir. Genellikle Türkçe meallerde “namaz kılanlar” şeklinde tercüme edilen ayetteki “musallin” kelimesinin anlam alanı daraltılmıştır. Tefsir kitaplarından hiçbir sorgulamaya tabi tutmadan iktibas edilen bu yorum, ayette kınanan kimselerin Medineli münafıklar olduğu zannedilmekte ve ayetin hemen arkasından sözkonusu kimselerin riyakârlıklarının vurgulanmasının bu durumu teyid ettiği düşünülmektedir. Hâlbuki hem surenin Mekke’de nazil olduğu, hem daha önceki üç ayetin muhtevası, hem de ayetlerin harmonisi dikkate alındığı takdirde, surenin kınadığı kimseler, Medine’li münafıklarla özdeşleştirilemeyecek kadar açıktır. Zira bu ayetlerde sıralanan nitelikler, öncelikle Mekke müşriklerinin genel karakteristikleriyle uyumaktadır. Üstelik hem salât, hem de musallin kelimeleri Kur’an’da Mekke müşrikleriyle ilgili olarak da kullanılmaktadır. Netice olarak, “ibadet” anlamına da gelen bu kelimenin namaza ve dolayısıyla münafıklara

¹ *Kur’an-ı Kerim Meali*, D.İ.B. Yayınları, s. 107.

² Çantay, *a.g.e.*, I/158; Ateş, Süleyman, *a.e.*, s. 107.

³ Et-Taberi, *a.g.e.*, XXVII/205; el-Beydavi, *a.g.e.*, VI/166; el-Hazin, *a.g.e.*, VI/166.

hasredilmesi nedeniyle ayetin, ahiret bilincini ön plana çıkaran mesajı dikkatlerden kaçmış ve surenin şümulü daraltılmıştır.

6- Son olarak fıkhi terimin Kur'an yorumlarındaki etkisine Asr 103/1 ayeti vermek istiyoruz. Bu ayetteki "asr" kelimesi genellikle "ikinci vakti/ikinci namazı" olarak değerlendirilmiştir. İkinci namazıyla insanın hüsrân içinde olmasının ne gibi bir alakası olabilir? Burada da ibare, diğerlerinde de olduğu gibi fıkhi bir bakışla okunmuş, tefsir ve tercüme sırasında surenin bütünlüğü ile Kur'an'da kasemlerin kullanım tarzı açıkça ihmal edilmiştir. Kaldı ki bu sure, Mekke döneminin başlangıcında nazil olmuştur ve o dönem için ikinci namazının farzîyetinden bahsetme imkânımız yoktur.

Bu kabil gayretler, Müslümanların karşılaştığı çeşitli problemlere cevap arayan fukahânın, Kur'an ayrtlerinden azami bir surette istifade etmek arzusuyla izah edilebilirse de bu tür izah tarzı, Kur'an'ın, Fukahanın elinde neredeyse bir fıkıh metnine dönüştüğünü göstermektedir. Bilhassa ahkâm tefsirleri yoluyla Kur'ani kavramların kendi siyak-sibakları içerisinde taşıdıkları anlamların daraltılması ya da değiştirilmesi teşebbüsleri, Kur'an tefsirinde parçacı (atomcu) bir yaklaşımın yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Bugün Kur'an sonrası oluşan ve kullanılan pek çok ıstılahi kavramların, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde farklı anlamlar taşıdığını mutlaka düşünmek gerekir. Bu ıstılahları sadece fıkıh sahasına hasretmemek gerekir. Aynı zamanda İslam toplumunun maruz kaldığı diğer sosyal, siyasi ve kültürel gelişmelere uygun olarak yeni anlamlar verildiğini de dikkatten uzak tutmamak gerekir. Mesela, Halife kelimesi *Bakara* 2/30 siyasi gelişmelere paralel olarak "Allah'ın yeryüzündeki vekili" şeklinde yorumlanmış; hatta Fatiha suresindeki "kendilerine ni'met verilenler" ifadesi, önce kendilerine ni'met verilen kimselerin sıralandığı ayete (*Nisa* 4/69) atıf yapılmıştır. Sonra da bu ayette geçen "sıddıklar" kelimesine binaen Hz. Ebubekir'in hilafetini Kur'an ile te'yid etmek yoluna gidilmiştir.¹

Sonuç olarak Kur'an semantiği ve deyimlerinin dikkate alınmaması neticesinde,

¹ Eş-Şenkîti, Muhammed el-Emin (1325/1393h), *Tefsiru Advai'l-Beyan fi İzahi'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, I. Baskı, Daru Aleml-i-Fevaid, Mekke 1426h, I/51. وقد بين الذين أنعم عليهم فعد منهم الصديقين وقد بين صلى الله عليه وسلم أن أبا بكر رضي الله عنه من الصديقين ، فاتضح أنه داخل في الذين أنعم الله عليهم، الذين أمرنا الله أن نسأله الهداية إلى صراطهم فلم يبق لبس في أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه على الصراط المستقيم ، وأن إمامته حق

tefsirlerde ve Türkçe meallerde birçok anlam bozukluklarının olması kaçınılmaz olmaktadır. Bu hatalar dil bilmemekten kaynaklandığı gibi, gerekli tetkiklerin ve incelemelerin yeteri kadar yapılmamış olduğunu da göstermektedir. Özellikle müfessirler fıkhi terminolojinin etkisi altında birçok kelime ve terkiibe anlam verirken, bu kelime ve terkipleri, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki karşılıklarıyla değil, kendi dönemlerinde yaygınlaşmış anlamlarıyla yorumladıkları ve böylece hataya düşerek Kur'an'ın gerçek maksudından uzaklaştıkları görülmektedir. Hatta Türkçe mealler ve tefsirler de bu hatalardan fazlasıyla nasibini almıştır. Birbirinin tekrarı niteliğindeki bazı Türkçe tefsir ve meallerde, aynı hataların tekrar ettiğini görmek, dil alanında ne kadar yetersiz kalındığını bariz bir şekilde göstermektedir.

d. Semantik Araştırmanın Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü

Daha önce de belirttiğimiz gibi semantik, bir dilin anahtar terimleri üzerindeki analitik çalışmadır. Yani kelimelerin tarihi seyir içerisinde kazandığı manalar bakımından yapılan bir incelemedir. Anlambilim çalışmalarının başlangıcından beri araştırmacılar, genellikle kelimeleri tek tek ele alarak anlam yönünü incelemişlerdir. Daha sonra bu kelimelerden hareket ederek kavrama, kavram çekirdeğine ulaşmaya, anlam değişikliklerini ve bunların nedenlerini belli etmeye çalışmışlardır.

Bilindiği gibi kelimeler bir dilin yapı taşlarıdır. Eğer kelimelerin anlamları doğru tespit edilmezse cümleler yanlış anlaşılır. Dolayısıyla okunan metin de doğru anlaşılmaş olacaktır. Bu durumu, Kur'an gibi insanların dünya-ahiret mutluluğunu temin etmek için gönderilen son ilahi mesaj için düşündüğümüzde, konu daha da önem kazanacaktır. Çünkü onu iyi anlamak, maksudını keşfetmek ve ifade ettiği temel prensipleri ortaya çıkarmak, onu oluşturan en küçük yapı birimleri olan kelimeleri doğru anlamaktan geçmektedir.

Kur'an kelimeleri, Kur'an bütünlüğü ve onun düşünce sistemi içinde aslından daha kuvvetli izafi manalar kazanır. Yani kelimenin kökünden gelmeyen fakat içinde bulunduğu münasebet sisteminden doğan izafi mana söz konusudur.¹ Ayetlerdeki kelimelerin tarihi gelişimini ve zaman içerisinde uğradıkları mana değişikliklerini

¹ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 27-28.

bilmeden isabetli bir tercüme ve tefsir yapmak ve dolayısıyla maksadı tespit etmek mümkün değildir. Bu mana değişiklikleri de ancak semantik tahliller yaparak bilinebilir.

Bu yöntem sabır, yorucu bir çalışma gerektiren uzun soluklu bir uğraşı ile başarılabılır. Bazen öyle bir kelime olur ki, doğru anlamını tespit etmek çok zaman alabilir. Çünkü bu uğraşıda, kavram kargaşasını önleme ve doğru anlamı bulma gibi zor ve çetin bir işin üstesinden gelme düşüncesi vardır.

Bir semantik tahlilin başarıya ulaşması için şu aşamaları takip etmek gerekmektedir:

a- Bir kelimenin veya kavramın semantik analizini yapabilmek için önce o kelimenin veya kavramın etimolojisi ¹ iyi tespit edilmelidir. Anlamı tespit edilecek kelimenin mümkün olduğunca ilk dönem kaynaklarına inilerek taranması gerekir. Bu kaynakların başında da Arapça sözlükler (*Lisanü'l-Arab*, *Tacu'l-Arus*, *es-Sıhah*, *Müfredatü'l-Kur'an* gibi) eserler gelmektedir.

b- Bu işlemlerden sonra etimolojideki anlam esas alınarak, hepsinde gizli olan bu söz konusu kelimenin kök manası aranmalıdır. Bu manaya uygun olmayanlar sonradan kazandırılmış anlamlardır. Uygun olanlar ise, zaten semantik tanımın kapsamına girmektedir.

c- Semantik, sadece kelimenin anlamını oluşturan kök manaya inmek değil, aynı zamanda bu kök anlamdan hareketle tarih boyunca kazandığı anlamların bir analizini yapmak ve gerek bu anlamların ve gerekse türevlerin içinde ilk kök mananın olup olmadığına bakmaktır. Dolayısıyla semantik tahlil yapan kişi bir kelimenin anlamının, tarihi süreç içerisinde ne gibi mana daralmalarına veya

¹ Etimoloji, bir dildeki kelimelerin ilk anlamlarını meydana çıkarmayı amaç edinen bir ilim dalıdır. Daha farklı bir ifadeyle, kelimelerin şekil yapılarıyla anlamları arasında irtibat sağlayan ve bu kelimelerin yapı ile anlamlarını köklerine doğru takip ederek ilk defa hangi köke dayandıklarını, hangi kavramları yansıttıklarını ve zaman içinde hangi evrelerden geçerek ne gibi gelişmeler gösterdiklerini inceleyen ve köken bilgisi ile diğer konuları araştıran bilim dalıdır. (Daha fazla bilgi için bkz. Palmer, Frank R., *Semantics*, Cambridge University Press, II. Edition, Cambridge 1991, s. 11; *The New Encyclopedia Britannica*, "Etymology" Maddesi, IV/587; Üçok, Necip, *Genel Dilbilim*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947, s. 41-42; Korkmaz, Zeynep, *Grammer Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 104.

genişlemelerine uğradığını da tespit etmek zorundadır.

d- Ele alınan kelimenin Kur'an öncesi anlamlarını da araştırıp öğrenmek gerekir. Kelimelerin İslam öncesi anlamlarını ise, cahiliye devri Arap şiirlerinden istifade ederek tespit etmeliyiz. Bunun için de o dönemin şiir antolojisine (*Muallâka-i Seb'a, Divanu İmrii'l-Kays, Divanu Antera gibi*) müracaat etmek gerekir.

e- Kelimenin Kur'an öncesi anlamları ortaya çıkarıldıktan sonra, bu kelime ve kavramı, Kur'an'ın edebi metni içerisinde araştırıp nerelerde ve hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmeliyiz.

f- Kelimenin ayet içinde geçtiği manaları tespit ederken siyak- sibak son derece dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Çünkü bu manalar bazen ancak siyak ve sibak göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Bazı kelimeler Kur'an'da asıl kök anlamında kullanıldığı gibi, farklı yerlerde farklı anlamlarda da kullanılabilir. Dolayısıyla bütün bu tahliller sonucunda, Kur'an'ın kendi düşünce sistemi ve semantik alanı içerisinde bu kelime ve kavrama yüklediği yeni anlamları da belirtmeliyiz.

g- Şayet bu kelime ve kavramda Kur'an'dan sonraki devirlerde bir anlam değişmesi olmuşsa ona da incelememizde yer vermemiz gerekmektedir.

2. Hermeneutik

Orta çağ Avrupa'sında kilise kaynaklı skolâstik düşüncenin tartışılmaz hâkimiyeti, bazı sert ve keskin kırılmaları beraberinde getirmiştir. Bu dönem, Rönesans ve Aydınlanma dediğimiz yeni ve karşıt bir sonuç doğurdu. Bilgi kaynakları konusunda bu dönem son derece indirgemeci ve maddidir. Bilgi dünyası, olgular ve mahsusatla sınırlıdır. Doğru ve geçerli bilgi aracı, duyu ve deneylerden ibarettir. Fizik ötesi hiçbir kaynağa itibar edilmeyen bu dönemde¹ gerek doğal gerekse sosyal bilimlerde izlenmesi gereken yöntem, deney ve tüme varımdır.²

¹ Gökbek, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1996, s. 239–242.

² Yiğit, Metin, *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17–18 Mayıs 2001)*, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği" adlı makale, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2001, s. 125.

Skolastizmin sonunu hazırlayan şartlar, Aydınlanmanın da sonunu hazırlamıştır. Aydınlanmacılar ortaya koydukları indirgemeci ve genellemeci anlayışla skolastizmin karşıt ucunu oluşturdular. Bu noktada batı düşüncesinde bir başka kırılma yaşandı Aydınlanmacı anlayış sorgulanmaya başlandı. Bu noktada bazı sosyal bilimciler (Vico ve Dilthey gibi) doğa bilimleri için izlenen yöntemlerin sosyal bilimler için izlenemeyeceğini söyleyerek tabii bilimler metodunun bütün bilim dalları için üniversal bir metot olarak telâkki edilmesine karşı itirazda bulunurlar.¹ Bunlara göre sosyal bilimler, tabiatları itibarıyla tabii bilimlerden farklıdır. Tabii bilimlerin açıklayıcı/objektif olmasına rağmen sosyal bilimler anlayıcı/subjektiftir. Dolayısıyla bunlar metot bakımından birbirinden ayrılırlar.² Hermeneutiğin yaygın olarak kullanılma süreci de bu dönemde başlamıştır.³

Hermeneutiğin daha ziyade Dilthey tarafından kurulduğu kabul edilir.⁴ Ancak yorum ve anlama pratiği üzerine hermeneutiğin batı kültüründe uzun bir tarihi vardır.

Orta çağlar, Kitab-ı Mukaddes'in lâfzî olmayan yorumlarına sahne oldu. Hıristiyan yorumcular, Ahd-i Atik'i, Ahd-i Cedit'te anlatılanların daha önceden anlatılmış şekilleri, kilise ve kurum öğretileri hakkında sembolik dersler ve manen eğitici temsiller olarak okuyorlardı. Her durumda mana, ahlâkî-dini-manevî birer öğreti gibi takdim ediliyor; yorumlar, metinler bizzat nazara alınmadan dini gelenek ve kabullere dayandırılıyor ve onlar ispat adına kullanılıyordu. Martin Luther, Hıristiyanların bizzat İncilleri okuyarak Hıristiyan inancını yeniden keşfetmeleri teklifinde bulundu. Bu teklife Katolik Kilisesi, İncil'in rehbersiz okunamayacak ölçüde kapalı olduğu gerekçesiyle karşı çıktı. Fakat Protestanlar, İncilleri, dini prensipler mecmuası değil de, tarihi ve sosyal şartlara cevap olarak değerlendirdiler. Dolayısıyla onları anlamada, hususi özellikleriyle her bir okuyucunun kendisi de bir faktör olarak devreye girmiş oldu.¹

¹ Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (Çev. Doğan Özlem), İstanbul 1999, s. 15–16.

² Rothacker, Erich, *Tarihselcilik Sorunu* (Çev. Doğan Özlem), İstanbul 1990, s. 15; Özlem, Doğan, *Bilim Tarih ve Yorum*, s. 77.

³ Yiğit, Metin, *a.g.m.*, s. 126.

⁴ Rickman, H. P., *a.g.e.*, s. 24.

¹ Ünal, Ali, *Kuran-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik*, "Kuran ve Çeşitli Versiyonlarıyla

a. Hermeneutiğin Tanımı

Hermeneutik, köken itibarıyla Grekçe (Yunanca) “Hermeneuein” ve “Hermeneia” (İng. Hermeneutics; Fr. Herméneutique; Al. Hermeneutik) kelimelerinden türetilmiş olup, “bir ifadenin anlamını açıklama, anlaşılır kılma, tercüme etme, yorumlama” anlamlarına gelir.¹ Bir başka ifade ile insanın eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatıdır.² Bu anlamları üç sınıfta toplamak mümkündür: İfade etmek, yorumlamak ve tercüme etmek.³ Sonuç itibarıyla bu kelime, bir olguyu anlamak, anlatmak ve bir mesajı taşımak türünden çağrışımlara sahiptir. Yorum anlamındaki hermeneutik kelimesinin, kutsal metinlerin açıklanmasından doğduğu yani menşe’ itibarıyla, Yunan Tanrılarının sözlerini insanlara tercüme eden tanrı Hermes’e dayandığı kabul edilmektedir. Bu yorumlama veya tercüme işi bir defaya ait olmayıp, her defasında, her tarihi ortam, hatta her kişiye göre değişen yeni bir yorum yapmadır. Türkçeye, “yorumsama”, “yorumbilgisi” olarak çevrilen hermeneutik terimi, biri genel (Kitab-ı Mukaddes’in yorumu), diğeri özel (genel anlamda insanın söz, fiil, ürün vb. şeylerin anlaşılması ve yorumlanması) olmak üzere iki anlamda kullanılır.⁴

Hermeneutikte yaptığı iş, bir nesneyi, sözü veya durumu müşkillikten çıkarıp, anlaşılır hale getirmektir. Bu süreç, dil sayesinde ve dilin kendinde gerçekleşir. Çünkü dil, anlaşılır kılma sürecinin içinde yer aldığı ortamın kendisidir. Yazılı bir metnin yorumunda da yapılan iş, bize uzak, anlamca karanlık olan bir şeyi anlaşılır kılmaktır.¹ Hermeneutik için yapılan tanımlardan hareketle; “bir manayı açığa

Tarihselcilik ve Hermönetik” adlı makale, Işık Yayınları, İzmir 2003, s. 50.

¹ Gadamer, Hans George, “*Hermeneutik” Yorumbilgisi Üzerine Yazılar*, (Çev. Doğan Özlem), Ark Yayınevi, I. Baskı, Ankara 1995, s. 11,12; Gökberk, Ülker, “*Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi*”, *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları*, T.D.K. Yayınları, Ankara 1980, s. 168; Şara, Sayın, *a.g.e.*, s. 103; Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, I. Baskı, İstanbul 1998, s. 9-10.

² Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, V. Baskı, İstanbul 2002, s. 491.

³ Özcan, Zeki, *a.g.e.*, s.10–12, 149.

⁴ *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, “*Hermenötik” Mad.*, II/150.

¹ Gökberk, Ülker, *a.g.e.*, s. 168,169.

çıkarmak, beyan etmek, dile getirmek” anlamında “şerh”; “bir sözü bir başka sözle aydınlatmak, izah etmek, tarif etmek” anlamında “tefsir”; “bir sözü başka bir söze çevirmek, tercüme etmek ve aslına veya bir sonuca bağlamak, döndürmek, mealini vermek” anlamında “te’vil” kelimelerini karşılamaktadır.¹

Hermeneutiğin tarihinde dört tip hermeneutik çeşidinin olduğu belirtilmektedir. Bunlar: 1- Harfi (literal), 2- Ahlaki (moral), 3- Kinayeli, remzi, işari (alegorik) ve 4- Batını (analojik) hermeneutiktir.²

b. Hermeneutiğin Doğuşu ve Gelişmesi

Hermeneutiğin ilk doğduğu yerin Homer ve Yunan aydınlanma çağı olduğu söylenebilir.³ Antikçağda başlayıp Ortaçağda İncil yorumları üzerinden geçerek onsekizinci yüzyılda F. Schleiermacher (1768–1834), ondokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başlarında W. Dilthey (1833–1911), günümüzde ise Martin Heidegger (1889–1976), H. G. Gadamer (1900- ?), Jürgen Habermas (1929- ?) gibi, Alman felsefe geleneği içinde yetişmiş filozoflarca geliştirilmiştir.⁴

Yeniçağda “Hermeneutik” başlıklı ilk kitap, 1654 yılında J. Dannhauser tarafından yazılmıştır. O zamandan beri, teolojik, filolojik, hukuksal yönelimli hermeneutiklerden ve son olarak da felsefi hermeneutikten söz edilmektedir. Teolojik hermeneutik, kutsal yazıların doğru açıklanması sanatıdır. Bu sanat, daha kilise papazları döneminde, özellikle Augustinus’un “De doktrina christiana” (Hıristiyanlık öğretisi) adlı eseriyle birlikte yöntemsel bir bilinç kazanmıştır. Augustinus’un Hıristiyan dogmatığı, görev olarak, Eski Ahit’te (Tevrat) kutsal tarih olarak vahyedilmiş olan Yahudi halkının özgül tarihi ile İsa’nın Yeni Ahit’teki (İncil) evresel vahyi arasında ortaya çıkan uyumsuzluk ve gerilimi gidermeyi amaçlamıştır.¹

¹ Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 23.

² *The New Encyclopedia Britannica*, “Micropedia”, V/874; Göka, Erol, *Usulü Tefsirden Tıpsal Yöntem Bilgisi Çıkar mı?*, *Gelecek Dergisi*, Sayı: 1, İstanbul 1977, s. 90-93.

³ *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, “Hermenötik” Mad., II, 149–152.

⁴ Gökberk, Ülker, *a.g.e.*, s. 169.

¹ Gadamer, “Hermeneutik”, s. 12.

Reformcular, kilise öğretisi geleneğiyle polemige girmişler ve kutsal metinleri hermeneutik yöntemle ele almışlardır. Kutsal metinlerin gizli anlamları araştırılmış ve asıl anlam ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹

Aslında Hermeneutik kelimesinin, bizim felsefe lügatımıza girişi sanıldığı gibi yeni değildir. Farabi'nin "Bârî Erîminyâs" olarak bildi ve tercüme ettiği daha sonra "el-İbare" ismiyle anılan kitap, Aristoteles'in "Peri hermēneias" adlı mantık kitabından başkası değildir.²

Şimdi, hermeneutiğin öncülerinden sayılan batılı bilginlerden bazılarını ve bunların hermeneutik ile ilgili düşüncelerini kısaca özetlemek istiyoruz.

Bir Alman filozofu ve vaizi olan ve ondokuzuncu asır Protestan Kilisesi'nin en önde gelen ilahiyatçısı olan Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), klasik filolojinin üslup ve gramere verdiği önem ile Kitab-ı Mukaddes yorumlarında lâfzî değil; konuları, ana fikirleri ve hedef alınan öğretileri öne çıkarma tezini geliştirmiş ve alan yorumlarından bağımsız prensiplere dayalı genel bir hermeneutik oluşturmaya çalışmıştır. Yani O, kendi zamanına kadar süren geleneksel yorum bilgisini (Hermeneutik) genel bir anlama sanatı olarak geliştirip düzenlemiştir.³ Hermeneutiği ilk defa beşeri ilimlere kazandırmaya elverişli bir metot seviyesine yükselten Friedrich Schleiermacher'dir.⁴ Schleiermacher, dünyayı anlamının anahtarı olarak dili gösterir. Schleiermacher'e kadar teologlar ve filologlar, hermeneutiği, sadece metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarmada araç olarak kullanırlarken, O, tarihselciliğe giden yolu açmıştır.⁵

O'nun anlama kavramı, empatiyi yani dinleyenin veya okuyanın kendisini konuşan veya yazan yerine koyabilmesini de içine alır. Yani Schleiermacher, başarılı bir yorumcunun yazarı çok iyi, hatta yazarın kendinden de daha iyi anlayabileceğini

¹ Gadamer, *a.g.e.*, s. 13.

² Bilen, Osman, *a.g.e.*, s. 21.

³ Yiğit, Metin, *a.g.m.*, s.127.

⁴ Friedrich Schleiermacher ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Freund, Julien, *a.g.e.*, s. 29, 30.

⁵ Gadamer, "*Hermeneutik*", s. 15.

iddia eder. Çünkü ona göre yorum, gizli motif ve stratejileri de açığa çıkarır.¹

Hermeneutiğin günümüzdeki çizgisini belirleyen kişi, Wilhelm Dilthey (1833–1911)'dir. “Was ist Hermeneutik?/Hermeneutik Nedir?” isimli makalesinde Dilthey, hermeneutiğin hedefini izah ederken hermeneutiği; “Bir yazarı, onun kendi kendisini anladığından daha iyi anlamaktır” şeklinde tanımlamaktadır.² Dilthey, daha iyi anlamak isteyen yorumcunun, yazarı ölçülü bir mesafeden, kendine konu yaparak durumunu incelemesi ile mümkün olacağını ileri sürmektedir.³ Ancak Dilthey'in bu görüşü kutsal metinlere uygulanamaz. Zira Tanrı, herhangi bir yazar değildir.⁴

O'na göre insan bilimleri yani “historik ilim”, tabiat ilimleri alanı içine sokulamaz ve tabiat ilmi metoduna göre incelenemez. Zira tabiat ilmi genel olanla uğraşırken historik ilim tek tek varlıklarla ve özel oluşumlarla ilgilenir.⁵

Hermeneutik sözcüğü felsefeye, Dilthey tarafından kazandırılmıştır.⁶ Terim ilk olarak Yunan'da kullanılmıştır. Buna göre, Antik Yunan'da, Tanrıların sözleri ve mesajları insanlara, Tanrıların habercisi olan Hermes tarafından iletilmekte idi. Hermes, Tanrıların sözlerini açıklayıp yorumlayarak insanlara ulaştırıyorlardı. İşte Tanrıların sözlerinin Hermes tarafından yorumlanması faaliyetine Hermeneutik adı verilmiştir. Bundan sonra Dilthey, F. Schleiermacher'in de etkisiyle, terime felsefi bir anlam kazandırmış ve hermeneutiğin tinsel bilimlerin yöntemi olduğunu savunmuştur.⁷

Dilthey, yazılı bilimleri, yazılı metinleri önce filolojik bir anlam eleştirisinden geçirmek, daha sonra da sözcüklerin belli bir dönem ya da çağda söz konusu olan anlamlarını ortaya çıkarmak gerektiğini öne sürmüştür. Çünkü O'na göre metnin sadece lâfzî ya da görünüşteki anlamını ortaya çıkarmak yeterli olmaz. Ayrıca,

¹ Cevizci, Ahmet, *a.g.e.*, s. 492; Ünal, Ali, *a.g.m.*, s. 53.

² Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama, A.Ü.İ.F. Yayınları*, Ankara 1960, s. 31; Cevizci, Ahmet, *a.g.e.*, s. 492.

³ Birand, Kamıran, *a.g.e.*, s. 36.

⁴ Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998, s. 81–85.

⁵ Yiğit, Metin, *a.g.m.*, s. 127.

⁶ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 491.

⁷ Cevizci, Ahmet, *a.g.e.*, s. 492.

sözcüklerin belli bir dönem ya da çağın sahip olduğu tinsel yaşam altında kazandıkları anlamı da gün ışığına çıkarmak gerekir. Bu anlamları açığa çıkaracak olan yöntem de, bir tür anlama ve yorumlama sanatı olarak hermeneutiktir.¹

Hermeneutiği, her türlü davranışı ve bütün beşeri ürünleri anlamaya imkân verecek şekilde genişleten Dilthey'den sonra Martin Heidegger ile hermeneutik çok daha derin ve geniş bir anlam kazanmıştır.² Ünlü filozof Martin Heidegger, bütün bir dünya görüşünü yorum ilkesi üstüne kurar. Onun yorum bilimsel felsefenin amacı, insan varlığının bütün doluluğu ile kavranıp anlaşılmasıdır. Ancak bu anlama, tarihsel bir biçimde oluşmuş, insan bilincinin olgularla karşı karşıya gelmesi ve olguları yaşamasıyla biriken veriler üstüne temellenmiş bir anlamadır.³

Bir diğer hermeneutikçi Gadamer'e göre hermeneutik, daha ziyade kendi özelliğimizin farkında olmaya yarayan bir sistemdir. O'na göre bir olguyu anlamamız, içinde bulunduğumuz zaman-mekân tarafından etkilenir ve ön yargısız anlamadan bahsedilemez.⁴

Dilthey ve takipçileri olan Hirsch ve Betti, Gadamer'in bu öznelci yorumunu tenkid ederler. Onlar metnin anlamının nesnel olgu, prensipte herkes için aynı olacak şekilde keşfedilen bir şey olduğu fikrini benimserler. Nitekim Betti, bu nesnelci yaklaşımıyla daha sonra Fazlur Rahman'a ilham kaynağı olacaktır.⁵

Batılı hermeneutikçilerin yukarıda özetlenen bu görüşlerinden hareketle şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

Hermeneutik teorilerinde genelde iki uç tavır, yani öznellik ve nesnellik arasında bir gel-git serüvenine şahit olmaktayız. Mesela Dilthey ve Betti nesnel anlamının mümkün olduğunu savunurlarken, Gadamer gibi hermeneutikçiler ise ön yargısız anlamının bir yorumlama olduğunu ileri sürer. Bu durumda Gadamer'e göre söylenen her şey zamana ve okuyucuya göre değişmekte ve bu tezin her dönem

¹ Cevizci, Ahmet, *a.g.e.*, s. 492.

² Cevizci, Ahmet, *a.g.e.*, s. 492.

³ Akşit, Göktürk, *Sözün Ötesi*, İstanbul 1989, s. 131.

⁴ Gadamer, Hans George, *Truth and Method*, New York 1988, s. 490-491.

⁵ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık* (Çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu), Ankara 1996, s. 67-68.

okura göre aynı olan bir anlam iskeletinden bahsetmek mümkün olmamaktadır. Betti’de ise sınırları belli olmayan bir nesnelcilik görmekteyiz. Bu da Gadamer’deki öznelciliğin karşıt ucunu oluşturmaktadır.¹

Bu anlayışların her birinde hakikat payı bulunan yaklaşımlardan hiçbirini olduğu gibi benimsemek mümkün değildir. Tarihi metinler, arzettikleri farklılık nedeniyle kısmen yoruma ve farklı çağrışımlara meydan vermeyecek derecede açık, kısmen de birden fazla ihtimale açık özelliktedirler. Açık olanlar (muhkem) için orijinal anlamın tespit edilebileceği (nesnellik) ileri sürülebilir. Ancak ihtimalli olanlar (müteşabih) için böyle bir şey söylemenin iddia olmaktan öte bir değeri yoktur. Hermeneutik teorilerde bu ayırımın eksikliği gözlenmektedir.

Hermeneutiğe ilişkin teorilerde özellikle nesnelci davrananlarda, monistik bir tavır hâkimdir. Bunlar, metnin anlamının yazarın niyetiyle özdeş olup olmadığını tartışmışlardır. Bir guruba göre yorumun amacı, metinde gizli olan anlamı yazarın zihnine yönelerek gün ışığına çıkarmaktır. İkinci bir guruba göre yorumun nesnesi yazarın niyeti değil, fakat metnin niyet ya da amacıdır. Üçüncü gurup ise, doğru yorumun; metnin ilk muhataplarının anladığı şeyi yakalayan yorum olduğunu iddia eder.² Burada dikkatten kaçan husus, anlama faaliyetinin sıhhati açısından bunlardan herhangi birinin değil, hepsinin kaçınılmaz oluşudur.

c. Teolojik Hermeneutik

Her şeyden önce teoloji insani bir tecrübedir ve iman realitesine bağlıdır. İman realitesi sözle açıklanmadığı sürece yaşanırken dilden önce gelir. Fakat imanın kendisini anlatma zarureti teolojik bir dilin olmasını zorunlu kılar.

Gerçekte dil, iman hakikatlerinin objektifliğinin tek garantisidir. O nedenle inanan kişi, dili kullanmak zorundadır. İlahi vahyin ifadesi ancak dil ile mümkündür. Bu durumda dil neredeyse kutsallığa yakın bir karakter kazanmaktadır.

Teolojik hermeneutiğin konusu, kutsal kitaplardaki söz ve ifadeleri açıklığa

¹ Yiğit, Metin, *a.g.m.*, s.129.

² Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, Ankara 1999, s. 26.

kavuşturmadır. Bilindiği gibi kutsal kitaplardaki önermelerin bilgi verici karakteri vardır. İşte teolojik hermeneutik, bu bilgilerde ortaya çıkan dağınıklıkları ve kapalılıkları yok etmeye, ilahi vahyin kaynağını aydınlatmaya çalışır. Bu anlamda teolojik hermeneutiğin amacı, söylem formlarını ve bu formların kastettiği manaları izaha kavuşturmadır.

Teolojik hermeneutiğin görevi, bilgi verici formlar arasındaki ilişkiyi tespit etmek ve onları çekirdek bir nokta üzerinde birleştirmektir.¹ Örneğin iman en temel anlamıyla bir bağlanma ve itaat etme duygusudur. Kur'an'da Allah ile ilgili öncelik (evvel), sonralık (âhir), açıklık (zâhir), çok yükseklik (âlî) ve çok yakınlık (karîb) gibi karşıtlık ifade eden sıfatlar vardır. İşte hermeneutiğin görevi, birbirine karşıt gibi görünen bu durumları bir bütünlük içerisinde kavramsal bir hale getirmektir.

Bir diğer örnek olarak Kur'an'da farklı bağlamlarda hikâye formunda zikredilen Hz. Musa ve Hz. Nuh kıssaları gibi tarihi bilgileri toplamak hermeneutiğin görevidir. Bu hikâye, kıssa ve olaylar, hem teolojik muhtevası hem de hakikat boyutu olan çekirdek bir olay üzerine bina edilmelidir. Bunlara ek olarak hermeneutik, kıssaları ve olayları anlamlı sonuçlar halinde yeniden düzenlemeye, Allah ve insan hakkında ve onların ilişkileri hakkında bizlere bir şeyler söylemeye çalışmalıdır.² Bu durum ancak kıssaları bir “amaçlılık” çerçevesinde ele almak, kıssaların konusunu iyi tespit etmekle mümkün olabilir.³

Kur'an'da, Allah her defasında farklı bir biçimde kendisini ifade eder. Bazen âlemlerin Rabbi, bazen mutlak hüküm sahibi, bazen adaletle, bazen kudretle hükmeden, bazen korkutan, bazen merhamet eden, bazen ben-sen ilişkisinin kurulması sırasında bir hitap objesi, bazen de kozmik düzende rastladığımız nedensel hakikat şeklinde karşımıza çıkar.⁴ Bu durumda hermeneutiğin görevi, bu farklı durumların arasında anlamlı bütünlük kurmasıdır.

¹ Özcan, Zeki, *a.g.e.*, s. 56.

² Özcan, Zeki, *a.g.e.*, s. 56

³ Abdullah Mahmut Tehate, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh*, er-Resailü'l-Cemaiyye Yay., Kahire tsz., s. 36.

⁴ Özcan, Zeki, *a.g.e.*, s. 57.

Yukarıda söylenenlerden şu sonucu çıkarabiliriz: Teolojik söylemin bütün formları, tamamıyla dairevi bir sistem teşkil eder. Onların her birinin muhtevası, teolojik söylemin muhtevasını meydana getirir.

Teolojik hermeneutikte şu ilkeleri görmekteyiz:

1- Teolojik hermeneutikte “ön anlama”nın olması gerekir. Ön anlama, insanın bilinç olarak “anlama”ya hazır olması demektir. Örneğin Kur’an, inanan insanları anlamaya, yani evrene, orada gözlenen tabii fenomenlerdeki nizam ve düzenin ardında bulunan ilâhî varlığı algılamaya çağırmaktadır. Mü’minin doğru bir algı bilincine sahip olmasını sağlayan şey, ön anlamadır. Mesela, inanan bir insan duyu organlarıyla tabiata bakar. Diyebiliriz ki, “mühürlü kalp, sağır kulak ve perdeli göz”¹ bozuk algıyla eş anlamlıdır. Bunlar ön anlamadan yoksunluk halini ifade eder.²

2- Teolojik Hermeneutikte “anlama” öncelikle sistemleştirilmelidir. Anlamak, nesnelere veya olaylar ağı üzerine ilişkiler ağını atmak; nitelikleri, nedenleri, duyulur hareket ettirici veya entelektüel verileri mekânda, zamanda ve gayeler düzeninde düzenlemek demektir. Böylece biz, anlama filinde veriler arasında bir ilişki kurmak ve onları düzenlemek durumundayız.³

3- Anlama bir amaçlılık dairesinde gerçekleşir. İnsan, metni sorgulayan ve metin tarafından sorgulanan diyebileceğimiz iki tavır takınır. Metni sorgulayan insan, onu “kendinden” hareketle anlamaya çalışır. Orada daha önce belirlediği soruların cevabını bulmaya çalışır. Bir diğer okuma şekliyse, metinden ve onun nesnesinden hareket etmektir. Bu durumda muhtemel sorular da, verilecek cevaplar da metin tarafından telkin edilir. Bu sonuncusuyla insan, özgürlüğünün mecazi sınırlarının çizildiğini görür.⁴

4- Metin, tarihi bağlamı içinde anlaşılmalıdır. Tarihi bağlam, bir metnin, kullandığı dil ve kavramsal düzenle ihtiva ettiği konular ve bir neticeye ulaştıran öncül ve örneklemelerin, ortaya çıktığı zaman ve ortamın sosyal, kültürel, ekonomik

¹ Bakara 2/7.

² Özcan, Zeki, *a.g.e.*, s. 113.

³ Özcan, Zeki, *a.g.e.*, s. 114.

⁴ Özcan, Zeki, *a.g.e.*, s.36.

ve düşünsel yapısının incelenmesi sonucu ulaşılan anlamlı bütünlüğün oluşturduğu tarihi bakış açısıyla ele alınmasıdır.

Gusdorf'un ifadesiyle Tanrı, insanlara kendini dinletmek istediği zaman vahiyden yararlanır; yani insani formu ve insani dili, tarihi bir dünyada birleştirir. Budha, İsa ve Muhammed belirli bir zamanın, belirli bir yörenin kavramları, görünüşleri ve müesseseleri ile konuşur. Somutlaşma hükmü insan ve tanrı ilişkilerine kaçınılmaz olarak uygulanır. Çünkü "zamansız" olan belli bir zaman olmaksızın zamana giremez. Tarihe müdahale ve mukabele, tarihin dışında gerçekleştirilemez.¹

5- Anlam, metin ağının bütününde kurulmalıdır. Bütünlük ilkesi hermeneutiğin temel şartıdır. Hermeneutikte bütünlük, metin ile ilişkili olan tüm verilerin, aralarındaki ilişkilerin tespit edilerek bir bütün şeklinde kavranmasıdır.

Bütünlük konusu, her ne kadar sistematik temellere oturtulmamışsa da, Tefsir Usulü geleneğinde sıyak-sibak, daha sonra da insicam gibi konularla işlenmiştir. Özellikle son dönem akılcı tefsir ekolünde "bütünlük" tefsirin ayrılmaz bir parçası olmuştur.²Örneğin Muhammed Abduh (1849/1905)'un tefsirinde bunun örneklerini görebiliriz. Abduh, bir sureyi tefsir ederken önce surenin temel konusunu tespit eder. Hermeneutik kavramla söyleyecek olursak, konunun "çekirdek noktası"nı tayin eder. Dolayısıyla bir ayeti yorumlarken, diğer ayetleri ya da konuyla ilgili diğer ayetleri göz önünde bulundurmadan tefsir etmez.³

6- Hermeneutik için form, bir araçtır. Yani, Hermeneutiğin çabası dilsel olmakla beraber form/şekil'in medlulünü bulmak için bir araç olarak kullanılır.

¹ Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı, İslamiyat*, Ankara, 1998, IV/173.

² Tefsirde bütünlük için bkz. es-Sadr, M. Bakır, *a.g.e.*, s. 27.

³ Mesela Yusuf suresinin girişinde, bu surenin bir önceki sure ile (Hud) olan münasebetine değinir. Yusuf kıssasının Kur'an'da zikredilmesinin maksadının, Peygamberlerin kavimleriyle olan mücadelesini, inanan ve inanmayanların durumunu, böylece Mekke müşriklerine bir ihtar verilmesini... gibi maksatları ihtiva ettiğini belirtir. Bkz. Rıza, Muhammed Reşit, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hâkim (Tefsiru'l-Menar)*, II. Baskı, Daru'l-Menar, Mısır 1947 (1366h), XII/250. Söz konusu tefsirin özellikleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, II/548-588; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II/467-496.

Bu bağlamda tefsir geleneğimizdeki, lafızların sentax/nahiv ve morfoloji/sarf, belağat açısından lâfzî olarak tahlil etmek hermeneutik için kesinlikle yeterli değildir. Hermeneutik, metne salt form olarak, çözümlenmesi gereken obje gibi bakmaz. Asıl amacı, metnin “arka planı”nı anlamak ve kavramaktır.

Bu noktada Derrida’nın çizgisini takip eden ve onun uyarlamasını gerçekleştiren Muhammed Arkoun’u anmak gerekir. Arkoun, Ortadoks İslâm’ın sözü merkeze aldığı, hayatın içindeki dinamizmi göremediğini, ona uyum sağlayamadığını ve hayatı dar bir çerçeve içine hapsedtiğini belirtir. Ona göre ulema, dilin esas itibarıyla dünyanın bir yansıması olduğunu ve Kur’an’ın temelini de bir olaylar dizisi olduğunu varsayar. Arkoun, ulemanın metni tam anlamıyla anlamalarını sağlayacakları inancıyla kutsal yazının anlamını yakalayıp sabitleme konusundaki çabalarını tenkid eder.¹

7- Hermeneutikte anlama sezgiseldir. Hermeneutik, pozitivist bilimselliğe karşıt olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü pozitivist yöntem tamamıyla nesnelcidir. Hermeneutikte katı, parçalayıcı ve mekanik bir yöntem yoktur. Dolayısıyla hermeneutikteki sezgi, okuyanın metinle içli-dışlı olması, onunla bütünleşmesi halidir.

Teolojik hermeneutiğin dini metinlere uygulanışında birtakım kavram kargaşası yaşanmaktadır. Çünkü hermeneutik kelimesi yukarıda belirttiğimiz anlam çerçevesinde bazı değişikliklere uğramış ve günümüze geniş bir kullanım alanı kazanarak ulaşmıştır. Bundan dolayı dini metinler bağlamında söz konusu edilen hermeneutik için standart bir anlam ve muhtevadan bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle dini metinlere uygulanan hermeneutiği iki kategoride ele almak mümkündür.

a. Metnin mutlak yorum ve tefsiri anlamındaki hermeneutik. Bu anlamdaki faaliyetler, istisnasız olarak bütün kutsal kitaplar için söz konusu olmuş ve olmaktadır.²

b. Tarihselci ve tenkitçi hermeneutik. Batı’da XVI. yüzyılda ortaya çıkan reform hareketlerinden itibaren Kutsal Kitap’a uygulanan ve bunun bir yansıması

¹ Aktay, Yasin, *a.g.m.*, s. 96.

² Yiğit, Metin, *a.g.m.*, s. 135.

olarak günümüzde İslami nasslara uygulanması önerilen hermeneutik.¹

Pavlus'un teolojisinde bu ikinci anlamda hermeneutiği çağrıştıran unsurlar yok değildir. Mesela Pavlus'un, Hz. İsa'dan sonra "şeriattan azad olduğu ve harflerin eskiliği içinde değil, ruhun yeniliği içinde artık kulluk yapacağı"² şeklindeki ifadeleri bu hermeneutik türüyle örtüşmektedir. Ancak sistematik anlamda tarihselci-tenkitçi hermeneutik yöntemin dini metinlere tatbiki daha sonraki dönemlere; 17. ve 18. yüzyıllara rastlar. Örneğin bir Protestan teolog olan Semler, ilk defa Kitab-ı Mukaddes'e bir dinler tarihçisi ve tenkitçi gözüyle bakar. Semler, kutsal metinleri eşzamanlı okumaktan vazgeçip artzamanlı bir okumaya tabi tutar ve metinlerin literal tarihi anlamının ortaya çıkarılmasını ister. Semler, bunun için iki hermeneutik kural geliştirir. Bunlardan birincisi, yorumcunun kendisi ile Kitab-ı Mukaddes metni arasındaki tarihsel mesafenin farkında olması gerektiğidir. İkincisi ise Kitab-ı Mukaddes tefsirinin, metin tefsirinin evrensel ilkelerine uyularak yapılmasıdır.³

Günümüzde hermeneutik kelimesinin bu anlamda bir terimleşmeye doğru yol aldığını söylemek mümkündür. Bizim dini metinler bağlamında söz konusu ettiğimiz hermeneutik, bu anlamdaki hermeneutiktir.

İslam dünyasına hermeneutiğin girmesine, Kur'an ve Sünnete uygulanmasına öncülük edenler batılı akademisyenler olmuştur. Örneğin Alfred Guillaume: "Her müslüman biliyor ki Kur'an'ın çoğu Muhammed'in hayatında belirli olaylar ve problemler üzerine inmiştir. Ama İslam'ın getirdiği ve miladi 7. asrın şartlarına göre inen emirler, yasaklar ve mekruhlarla sonra gelecek milyonların hayatını idare etmenin amaçlandığını kim kabul eder."⁴ der.

Bir başka oryantalist olan J.J.G. Jansen şöyle demektedir: "Vahyedildiği dönemde Kur'an'ın bütün insanlığa mı yoksa sadece Muhammed'in yöre insanına mı

¹ Yiğit, Metin, *a.g.m.*, s. 134.

² Bkz. İncil, Romalılara Mektup, 766.

³ Paçacı, Mehmet, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması" (*Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu içinde*), İstanbul 2000, s. 18.

⁴ El-Behiy, Muhammed, *İslami Düşüncede Oryantalist Etki*, s. 86; Yiğit, Metin, *a.g.m.*, s. 136.

hitap ettiği açık değildir.”¹

Rudi Paret ise konu ile ilgili şöyle der: “Kur’an’ın lafız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip Kur’an’ın önerdiği yaşama düzeninin Hz. Peygamber’in çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından aşıldığı kabul edilmelidir.”²

Tarihselci bakış açısının İslam’da bir eksiklik olduğunu iddia eden Watt, Hz. Muhammed ve ilk dönem İslam’ının idealleştirilmesinin günümüz batı dünyasını ürküttüğünü belirtir. Ona göre bu anlayış aynı zamanda öldürücü bir tavidir. Hıristiyanlıkta olduğu gibi müslümanlar da tarihsel yöntemler izlemelidir.³

Batılı yazarların İslam dünyası için bir kusur olarak gördüğü tarihselci bakış (hermeneutik) eksikliği kısa bir süre sonra İslam dünyasında yankı bulmuş, Fazlur Rahman bu eleştirilerin gerçek payının olduğunu belirterek bu yönde yoğun bir fikri faaliyete girmiştir.⁴

d. Hermeneutiğin Kur’an’ı Anlamaya Katkısı

Hermeneutik yorumun İslami metinler için kullanılabilirliğini tartışırken aynı sorunun tersini de sormamız ve cevabını almamız gerekmektedir. Şöyle ki, İslam kültüründe var olan anlama metodunu/metotlarını, Tevrat ve İncil için ne oranda kullanabiliriz? Bize ait olan bu anlama metotları, ne oranda ehl-i kitap metinleri için kullanılabilir? Eğer bizim fıkıh metodu, ehl-i kitap için kullanılamaz bir sistem olacaksa, onların geliştirdikleri hermeneutiğin İslami nasslara tatbiki ne oranda başarılı olacaktır?

Ayrıca, bir yöntemi kendi uygulandığı referanslardan kopararak bir başka referans sistemine uygulamak ve ondan geçerli sonuçlar çıkarmaya çalışmak,

¹ Jansen, J.J.G., *Kur’an’a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (Çev. Halilrahman Açar), I. Basım, Fecr Yayınevi, İstanbul 1993, s. 12.

² Paret, Rudi, *Kur’an Üzerine Makaleler* (Çev. Ömer Özsoy), Ankara 1995, s. 18, 114–115.

³ Watt, Montgomery, “İslamın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü” (Çev. Turan Koç), *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, sayı: 9, Kış–1995, s. 87.

⁴ Aydın, Mehmet S., “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi Özel Sayı*, Sayı: 4, s. 276.

metodolojinin tabiatına uygun mudur? Mesela Tefsir Usulü'nü Hindular için kutsal değeri olan Vedaların okunup anlaşılması amacıyla kullanmak ne derece geçerli olur? Hâlbuki disiplinler arasında bir düzeye kadar geçerli alışverişler olsa bile, bir dinin farklı ilimlerinde kullanılan usulleri, bütün ilimler için kullanmak mümkün değildir. Konu Kur'an'ın anlaşılması ve ondan hükümler çıkarılması işi olduğunda, bu iş için tamamıyla özgün bir usul izlemek gerekir. Nitekim Tefsir ve Fıkıh Usulü'nün sadece Müslümanlara has olması bu ihtiyaç dolayısıyladır. İslami ilimlerin iç disiplinleri de kendi alanı için geçerli olup, diğer disiplin için kullanılması, yanlış sonuç verir. Mesela, Hadis Usulü'nü, olduğu gibi Kur'an tefsiri için kullanmak, büyük bir karmaşa doğuracaktır.¹

Hermeneutiğin Batı'da ortaya çıkmasını ve bir disiplin haline gelmesini ilk teşvik eden saikler, Hıristiyan reformlarının ve Protestanlığın, Kitab-ı Mukaddes'in mevcut yorumlarına yönelttiği sorgulama ve eleştiriler oluşturmuştur. Zira onlar için buna ihtiyaç da vardı. Çünkü ellerinde sağlıklı dini referansları olmayan Hıristiyan dünyasının, kendi dini öğretilerinin temellerini anlamak için bu yöntem gerekiyordu. Bu eleştirilerin temelini; Hıristiyanların Kutsal metinleri aslına sadık kalarak düzgün bir şekilde yorumlamadıkları ve böylece tarihi süreçte anlamının bozulduğu veya gerçek anlamının gizlendiği gibi iddialar oluşturmuştur. Bu iddialara göre Hıristiyan din adamları kutsal metne karşı nesnel davranmamışlar, kendi görüşleri veya görmek istedikleri doğrultuda yorum yapıp anlam çıkarmışlardır. Böylece yılların birikimi olan yanlış tortular kutsal metni kar yumağına çevirerek anlaşılmasız bir duruma getirmiştir.²

Bu gerekçenin tabii bir sonucu olarak İslam vahyinin, Hıristiyanlardaki vahiy anlayışıyla örtüşüp örtüşmediğini bilmek gerekmektedir. Hıristiyanlar, vahyi hiçbir zaman doğrudan Tanrı'nın sözü olarak görmezler. Kutsal kitaplar Tanrı'nın doğrudan sözlerini değil, kendilerine Tanrı tarafından doğrudan bildirilmiş belli ilkeler doğrultusunda yaşarken bazı azizlerin yorumunu içermektedir. O yüzden

¹ Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik*, "Kur'an Tarih ve Tarihsellik" adlı makale, Işık Yayınları, İzmir 2003, s. 161.

² Aktay, Yasin, *a.g.m.*, s. 81.

Tanrı'nın mutlak geçerliliğe sahip sözleri yerine, yanılma ihtimali de bulunan, tarihlerinin, dillerinin, toplum ve kültürlerinin tüm boyutlarını yansıtan bir metin olarak okunur. Peygamberler Tanrı'dan mesajı almışlardır; ancak bu mesajlar öz itibarıyla peygamberin kendi zamanının özel durumlarıyla ilişkilidir ve evrensel şekilde insan varlığıyla Tanrı'nın nasıl ilgilendiğine ilişkin ifadeleri sadece rasgele içerirdi. Açık ki, bu vahiy görüşü Hıristiyan hermeneutiğinin gelişmesinin temel koşuludur ve İslam'ın muhtemel herhangi bir hermeneutik çabasında kesinlikle kabul edilebilir bir zemin olmadığı gibi, bu zeminden mübit görüşlerin İslam'a uyarlanması konusunda da çok aceleci davranmamak gerekir. Zira tekrar ifade etmek gerekirse, hermeneutik tartışmaların önemli bir kısmı bu özellik üzerine gelişmiş; İslam'daki, sözün en iyisini bilen, geçmişi ve geleceği bilen, her şeyi gören, bir Tanrı'nın bizzat kendisinin seçtiği sözlerin insan tarafından algılanması olarak düşünülmemiştir. Kısaca, Batı'da "Söz"ün seyri İslam'dakinden temelde farklı biçimde olmuştur.

Genel hermeneutik, konusu ne olursa olsun "metin metindir" anlayışından hareket eder ve metinler arasında herhangi bir ayırma gitmez. Yani herhangi bir şiiri de, bir kutsal metni de anlamının aynı ilkelerle mümkün olabileceğini ileri sürer.¹ Fakat daha sonra böyle bir genellemenin zorluğu ve açmazları üzerine, her metnin kendisine göre belli bir yönteminin olması gerektiği tespitiyle, felsefi ya da filolojik hermeneutik, hukukî hermeneutik ve teolojik hermeneutik gibi farklı alanlarda hermeneutik yöntemler geliştirilmiştir. Hermeneutiğin bu bölümlerinin hepsini de incelemek, araştırmamızın sınırlarını zorlayacağından, biz sadece "teolojik hermeneutik" üzerinde durduk.

3. Değerlendirme

Her şeyden önce ifade etmek gerekirse, konu İslamî bir mesele olarak ele alınmasına rağmen, bizzat ele alışıdaki mantık açısından çelişmektedir. Çünkü tarihselciliğe ve hermeneutiğe göre, her konu, anlam, anlama ve yorumlama, kendine

¹ Özcan, Zeki, *a.g.e.*, s.15.

has şartlarda gerçekleşir ve ne ise o olur. Dolayısıyla İslamî bir meselenin, İslam'ın şekillendirdiği bir ortamda ele alınması zaruridir. Şu kadar ki, hermeneutik, her şartta her ferдин anlam ve yorumunu doğru kabul eder ve sabit bir doğruya yer vermezken, İslam, kendisinin şekillendirdiği bir ortamda bir şey her zaman ne ise odur ve değişmez, der. Fazlur Rahman, kişilerin şartlara rağmen objektif bir değerlendirmeye ulaşabileceklerini söylese de, onun, tarihselciliğin ve hermeneutiğin temel kalkış noktası, tarihî şartların vazgeçilmezliği ve kendi hususiyetlerini dikte etmesidir.

İkinci olarak, tarihselci-hermeneutikçiler, dini ve Kur'an'ı temelde daha çok ahlaki ve manevi prensiplerine oturtup, hukuku bunların üzerinde temellendirmelerine, yani hukuk kaidelerini adalet, kalkınmışlık ve fesattan uzak bir toplum gibi belli manevi-ahlaki değişmez prensipler üzerine bina etmelerine rağmen, bu prensipleri temel değil, pratikte bir sonuç olarak ve hukukun uygulanışını öne alarak değerlendirdiklerinin farkına varmamaktadırlar. Çünkü hukuk kaidelerinin temelini teşkil ettiğini söyledikleri adalet ve fesadın ortadan kalkması gibi İslamî hedefler, esasen İslam'ın manevi ahlaki prensiplerine göre oluşmuş bir toplumda anlamını bulur. Yoksa mevcut şartlara ve kriterlere göre adil ve fesatsız bir toplum anlayışının ortaya çıkması ve tam tersine olarak, İslam'ın manevî-ahlâkî kurallarının bunlara göre belirlenmesi kaçınılmaz olacaktır.

İslam'da inanç, ibadet, ahlak, muamelat ve ukubat, birbirleriyle iç içedir ve birbirlerinden ayrı mütalaa edilemez. Dolayısıyla muamelât ve ukubatta tarihselci yaklaşım, onları belli bir tarihi zemin ve belli tarihi şartlar çerçevesine hapsedmiş olacaktır. Bunun sonucu kaçınılmaz olarak aynı şeyi inanç, ibadet ve ahlâkta da yapmaya gidecektir. Burada tarihselci yaklaşımın sadece muamelat ve ukubat için söz konusu olduğunu söylemek geçersizdir. Çünkü tarihselci yaklaşım, Kur'an'a külli bakış açısını savunmakta olup, bu genel değerlendirmede ibadet ve ahlak konularını dışarıda bırakmamaktadır. Aksi takdirde parçacı ele almakla kendi kendileriyle çelişmiş olacaklardır.

Kur'an-ı Kerim'deki her bir ayet hem kendi başına bir bütünü temsil eder, hem de ondan bir parçadır. Kur'an'ın bütününlü anlama, sırf onu ayetler ve ayet gurupları içinde anlamakla gerçekleşmiş olmaz. Kur'an'ın bütününlü anlama, onu ayetler ve ayet gurupları içinde anlamayı da aşar. Çünkü o, bir defada inmemiş, 23 yılda inmiştir.

Ayrıca her ayet ve ayet grubu için bir inme zamanı ve ortamı tespit etmek mümkün değildir. Kaldı ki, ayetlerin dizilişi, mutlaka iniş sırasına ve sebebine göre olmamıştır. İnişleri bir hadiseye bağlı olan ayetlerin, bu hadiseleri bir sebep olarak kullanan, fakat onu aşan özellikleri ve boyutları vardır. Bundandır ki, “sebebin hususiliği, hükmün umumiliğine mani değildir” kaidesi söz konusudur. Ayrıca, bir konu ve hadise hakkında, diğerlerinden bağımsız belirli ayetler ve ayet grupları tespit etmenin imkân dâhilinde olduğunu söylemek de çok zordur. Her bir ayet, sebab-i nüzulüyle birlikte ele alınırken, Kur’an’ın bütünlüğü içindeki yerinden de koparılamaz. Ayrıca Kur’an’ın bütünü, o bütünün içinde her bir ayetin özel konumundan da farklı düşünülemez. Hem böyle bir teşebbüs ve tavır Kur’an’ı bütüncül anlamaya da manidir ve onu parçalı ele almanın ta kendisidir. Kısaca tarihselci yaklaşım kendisini nakzette ve kendi içinde çelişmektedir.

Kur’an’ın, bazı ayetlerin inişinde, bazı hadiseleri sebep olarak kullanmasında dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta, Kur’an’ın bu hadiseleri külli kanunlara basamak yaptığı gerçeğidir. Çok defa basit gibi görünen bir hadise külli bir kanun ve kaideye işarette bulunur ve o kanun veya kaidenin vaz’ına sebep teşkil eder. Mesela, Hz. Yusuf’un, öz kardeşini yanında alı koymasına yol açan cüz’i bir hadise ile “her bilenün üstünde bir bilen vardır”¹ gibi evrensel bir hakikat ifade edilmiştir. Bu durumda demek oluyor ki, hadiseler tarihselcilerin sandığı gibi “tikel, kendi başlarına ve biricik” değildir ve onların taşıdığı, derin ve kendilerini aşan manalar olabilmektedir. Ayetin nüzul, hadiselerin vürud sebebine de böyle bakmak gerekir.

Tarihselciliğin her şeyi değişime bağlamasına karşılık, hayatın, herkes için geçerli değişmez prensipleri vardır. Aynı şekilde insan için de değişmez bir fitratın, değişmez temel ihtiyaçların ve onu çevreleyen değişmez şartların varlığı söz konusudur. Kur’an’ın, hepsine birden fitrat adını verdiği bu değişmez unsurlar, değişmez kuralların varlığını gerektirir.² Bu bakımdan bütün peygamberler bu değişmez kaidelerle gelmişler, fakat hayatın değişen yanlarına bağlı olarak da, buna göre yeni kanunlar ortaya koyabilecek prensipler vazetmişlerdir. Ayrıca, ahkâm

¹ Yusuf 12/76.

² Yunus 10/64; Rum 30/30; Ahzab 33/62.

noktasında Kur'an'da muhkemat vardır ve fer'i hükümler bu muhakemata aykırı olamaz. Kur'an'ı anlamada ve yorumlamada da, yine kendilerine aykırı düşülemeyecek muhakematın varlığı söz konusudur. Kur'an, her zaman, her şartta, her kişiye ve her seviyeye hitap eder ve her seviyeyi tatmin eder. Bu, onun dilinden ve belagat mucizesi olmasından kaynaklanır. Fakat bu, her seviyedeki herkesin, her şartta ondan anladığının olduğu manasına gelmez.

Tarihselci yaklaşım, bizzat kendi tabiatı ve mantığı gereği sabit bir doğru iddiasında bulunamaz ve buna rağmen, İslam hakkında her zaman için geçerli olabilecek değerlendirmelere gitmekle de kendisiyle çelişir. Çünkü tarihselcilik, doğruyu tarihi şartlara bağlar. Onun belli bir konumda doğru dediği, bir başka konumda, hatta bir an sonra doğru olmayabilir. Dolayısıyla, şu anda onun herhangi bir konuda ulaştığı neticenin, bir an sonra doğru olmasını kabul etmemizi gerektiren herhangi bir şey yoktur. Kaldı ki, tarihselcilik de belli zamanın ve şartların ürünü olarak, bizzat kendi özü gereği, ancak üretildiği zaman ve şartlarla sınırlı olması ve dolayısıyla düşüncede her zaman geçerli olabilecek bir prensip üretmesinin mümkün bulunmaması gerekir. Ayrıca tarihselciliğin farklı varyasyonları vardır ve nihâî plânda o, sadece bir felsefedir ve her felsefe gibi subjektif ve spekülâtiftir. Esasen felsefe, doğruyu arama değil, şahsi yorum mesleğidir. Dolayısıyla kesin bir gerçeklik ifade etmez. Her filozofun, bizzat kendisinin zaman zaman değiştirme gereği de duyduğu doğruları veya doğru iddiaları vardır. Tarihselcilik de kaba bir değerlendirmeye, kesin bir doğrunun varlığını kabul etmeyen ve her şeyi insanın subjektif anlamasına ve yorumuna havale ettiği gibi, adeta başkalarının vardığı sonuçları yanlış çıkarmaya dayanan birer yanlışlama (negation, falsification) mesleğinden başka bir şey değildir.

Şimdi kısaca Hermeneutiğin, Kur'an tefsirine olan yansıması üzerinde durmak istiyoruz.

Hıristiyan-Batı geleneğinin bir yöntemi olan Hermeneutik ile tefsir geleneğimiz arasında kurabileceğimiz benzer noktaların yanında, birbirine uymayan hususlar da mevcuttur. Zeki Özcan'ın da belirttiği gibi, Hıristiyan dünyaya hermeneutik, bir tefsir teorisi olarak girmiştir. Kıtâb-ı Mukaddes'i yorumlamanın ilkelerini tespit

etmeyi amaç edinen hermeneutik yorum, tarihi ve pratik açıdan tefsirden ayrılmaz.¹ Tefsir ise Kur'an ayetlerinin yorumunu kendisine hedef olarak seçmiştir. Dolayısıyla her ikisinin asgari müşteregi, dinden ve kutsal metinlerden kaynaklanmış olma keyfiyetidir.

Ancak Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'in mahiyet farkı dikkate alındığında din dilinin yorumu ile seküler metinlerin yorumu birbirinden farklılık arz eder. Din dilinde yorumlama sadece dille olmaz. Din dilinin tarihi arka planı olduğu gibi inanan insanlar yorumlamak istedikleri şeyleri çeşitli tepkilerle, ayin ve ibadetlerle veya başka davranış şekilleriyle de ifade edebilirler.² Çağdaş hermenötik yöntemde ise, metin yazarının psişik bir ben'e sahip olduğundan hareket edilmekte ve Dilthey'ci yaklaşıma göre hermenötik, yazarı bizzat kendisinin anladığından daha iyi anlamayı nihaî amaç edinmektedir. Oysa İslam vahyinin metinleri, psişik ben'e sahip bir antropomorfik varlığın söylediği metinler değildir. Bu yüzden Dilthey'ci yaklaşımın dini metinlere uygulama imkânı görülmemektedir.³

İslam geleneğindeki Tefsir ile Hermeneutik yorum arasında ilk bakışta görülen bu bariz benzerlik ve ayrılığı tespit ettikten sonra diğer örneklere geçebiliriz.

Protestanlar ellerindeki tercüme İncillerin hakiki ve iç anlamlarını ortaya çıkarabilmek için metni meydana getiren söz dizimlerini, yani lafızları ihmal etmek, hatta bir düzeyden sonra itibara almamak ve fakat çaresiz bir şekilde yine bu lafızlar aracılığıyla ellerindeki metinlerin iç anlamlarını, köklerini, temellerini anlamak için hermeneutiğe başvurmak zorunda kaldılar. Çünkü ellerinde, birbirinden önemli farklılıkları ihtiva eden dört ayrı İncil, dört ayrı metin vardı. Bu, lâfız düzeyinde bir farklılık olduğu kadar aynı zamanda bir yönüyle anlam farklılığıdır. Bu durumda yapılacak şey, İncillerin söz dizimlerini teşkil eden somut lafızlarına değil, Hıristiyanlığın derinliklerine inmektir. Ancak yine de Hıristiyanlığın derinliklerine, ancak dini farklı metinler aracılığıyla inmek mümkündür. Metin bir araçtır; ama o

¹ Özcan, Zeki, *a.g.e.*, s. 21.

² Koç, Turan, *Din Dili*, s. 271.

³ İnam, Ahmet, *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu 17-18 Mayıs 2001, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil, Tefsir."*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2001, s. 91.

orijinal veya otantik bir araç değil, te'lif edilmiş, arkasından çok sonraları başka dillere tercüme edilmiş ve üstelik insan eliyle te'lif edilen ve tercüme edilen bu metinler, versiyonlara ayrılmıştır. İşte hermeneutiği makul ve kaçınılmaz kılan dini, kültürel iklim budur. Dolayısıyla insan beşer eliyle yazılmış bu gibi metinleri hermeneutik metotla anlayıp yorumlayabilir.

Şu bir gerçektir ki, sosyal bilimlerin kapsamına giren tüm olaylar, beşeri düzeyde teşekkül etmiştir. Ancak, referansı ilahi olanın mahiyeti, beşeri ilimlerden farklıdır. Yani beşeri olan ile ilahi olan arasındaki ontolojik fark, anlama konu olan şeylerin anlama çabasını da değiştirebilir. Bir başka ifade ile bir insanın herhangi bir sözünü, hareketini anlayabilirim. Zira ikimiz arasında mahiyet birliği vardır. Ama benimle aynı yapıda, mahiyette olmayan Allah'ın muradını diğer insanlardaki gibi aynı yöntem ve araçlarla tam olarak doğru anlayabileceğimizden nasıl emin olabiliriz? Bu, insan ile Allah arasındaki mahiyet farkından kaynaklanan bir zorluk çıkardığı gibi, dinlerin temel referansları (kutsal kitaplar) arasındaki farklılıklar dolayısıyla da bir zorluk çıkarmaktadır.

Bu farkın, ilahi kitapların kaynağından olmadığını belirtmemiz gerekir. Vurgulamak istediğimiz Kur'an ile Tevrat ve İncil arasındaki temel fark, Kur'an'ın ilahi bir kelam, yani vahyedilmiş bir söz, Tevrat ve İncil'in ise, sadece birer dini metin olmalarıdır. Daha açık bir ifadeyle, Tevrat ve İncil insanlar tarafından yazılmış dini metinlerdir. Yazarları, beşerdir.¹ Dolayısıyla onları anlama ve yorumlamada hermeneutik metot kullanılabilir, fakat Kur'an Allah kelamıdır, beşer sözü değildir. Kur'an'ı hermeneutik metoda göre anlamak ve yorumlamak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın hermeneutik yöntemle anlaşılıp yorumlanabileceğini savunabilmek için şu sorulara olumlu yanıt verebilmemiz gerekir:

1- Biz, ilahi bir söz olan Kur'an'ı anlamak istediğimizde, kendimizi Allah'ın yerine koyabilir miyiz? Çünkü hermeneutik metoda göre, biz kendimizi Allah'ın yerine koyabiliriz, hatta koymamız da gerekir.

¹ Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an* (Terc. Mehmet Ali Sönmez), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I. Baskı, Ankara 1984, s. 207.

2- Biz bu metotla Kur'an'ı, onu vahyeden Allah'tan çok daha iyi anlayabilir miyiz?

3- Hermeneutik yöntemle anlamaya veya yorumlamaya kalkıştığımız Kur'an'ı, herhangi bir insandan değil, ama onu koruma altına alan Allah'ın hakiki muradından farklı yorumlayabilir miyiz?

Bütün bu sorulara müspet manada cevap vermek mümkün değildir. O halde bu metodun Kur'an'ı anlama ve yorumlamada kullanılmasının mümkün olup olmadığı gayet açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Tarihsel bir metni tam olarak anlayabilmek için, o ayet nasıl bir bağlam içinde nazil olmuşsa aynı şartların tekrar tahakkuk etmesiyle ancak mümkün olabileceğini ileri sürmek, otantik olarak mantık dışıdır ve böyle bir istemde bulunmak yanlıştır. Çünkü bu şart, tarihi hiçbir metnin bir daha tam olarak anlaşılamayacak duruma düşüğünü ileri sürmek anlamına gelmektedir. Oysa yazılı bir metin olarak insanlara ulaştırılan Kur'an, Allah tarafından korunacağı garantisizle vahyedilmiştir.¹ Onun korunması demek, kurallara uygun, doğru bir anlama metoduyla yaklaşıldığı sürece, Allah'ın razı olacağı bir anlamayı her zaman ve her tarih içinde mümkün olduğunun ilahi bir garantisini içermektedir.²

Hıristiyanlıktaki vahy anlayışı İslam'ın vahiy anlayışından oldukça farklıdır. Hıristiyan vahiy telakkisi Kitab-ı Mukaddesin çifte tabiatlı oluşu esasına dayanır. Yani Kitab-ı Mukaddesin beşeri ve ilahi olmak üzere iki yönü vardır. Bu kitaplar harfi harfine ve kelimesi kelimesine Tanrı'ya ait değildir. Sadece özü Tanrı'ya aittir. Hıristiyanlar genelde Tanrı'nın kutsal kitabı, beşer olan bir yazara kelime kelime yazdığını savunmazlar. Beşeri yazarın Tanrısal mesajı kendisine has şekilde, kendi edebi kalıpları ve üslubu ile dile getirmekte serbest bırakıldığına inanırlar.³ Bu durum ve anlayışın karşısında batıda hermeneutiğin ve tarihselciliğin ortaya çıkması neredeyse zaruri olmuştur. Salt anlamda ilahi vahyin bulunmadığı ve vahiy adına

¹ Hicr 15/9.

² Yasin Aktay, *a.g.m.*, s. 99.

³ İmamoğlu, Tuncay, *Montgomery Watt'ın Vahiy Anlayışı (Modern Bir Yaklaşım)*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002), Sayı: 1, s. 60–61.

tarihi ve kültürel verilerle yetinilen bir ortamda ortaya çıkan bu metod, tabiatıyla herhangi birinin eski bir metni incelemesi şeklinde Kitab-ı Mukaddesi inceler ve onu herhangi bir kimsenin beşeri bir dilde yazılı olan herhangi bir belgeyi yorumlaması gibi yorumlar.¹

Mesela Watt, vahyi bilinçaltı ile izah eder. O'na göre vahy, bilinçaltından; kısmen kişisel bilinçaltından, kısmen kollektif bilinçaltından gelmektedir. Cebrail'in sembolik olabileceğini söyler. Bu durumda O, vahyi, Peygamber'in bir ürünü, kendi çaba ve gayretinin bir yansıması olarak niteler.²

Kısaca tarihselci hermeneutikçilerin vahyi, mahiyet ve kaynağı itibarıyla beşerileştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu düşüncelerini, örtük veya açık bir tarzda ifade etmektedirler. Bunlardan bazıları vahyin mahiyetini Peygamber'in şahsıyla irtibatlandırırken diğer bir kısmı ise mahalli şartlara ve hâkim olan örfe vurgu yapmaktadırlar.

Burada Sünnetin tespitinin Kitab-ı Mukaddese benzediği ileri sürülerek hermeneutik okumaya tabi tutulabileceği gibi bir görüş ileri sürülebilir.³ Ancak Sünnet ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki önemli bazı farklar, iki kaynak arasında özdeşlik kurulmasına manidir: Çünkü her şeyden önce mevcut İnciller, Hz. İsa'ya inen vahyin dilinden farklı bir dille yazılmışlardır. Yine mevcut İnciller, Hz. İsa göğe çekilmesinden sonra kaleme alınmışlardır. Bir diğer farklılık da mevcut İncillerin, iktibas edildikleri orijinal kaynakla aralarında epey farkın olduğu gerçeğidir. Oysa bu durumlardan hiçbiri Sünnet için söz konusu edilemez. Dolayısıyla İncillerin tabi tutulduğu tarihsel hermeneutik yöntemin Sünnete transfer edilmesinin haklı gerekçelere dayandığı söylenemez.⁴

Tarihselci hermeneutiğin İslami nasslar için esas alınmasının, birçok

¹ Troll, Christian Wilhelm, *Modern ve Çağdaş Hıristiyan İlahiyatı* (Çev. Osman Taştan), Tezkire, Sayı: 14–15, 1998, s. 190.

² Watt'ın vahyi telakkisi için bkz. Watt, Montgomery, *Hz. Muhammedin Mekkesi* (Çev. Mehmet Akif Ersin), Ankara 1988, s. 118–122. Ayrıca kollektif alt şuur hakkında bkz. Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1996, s. 91; Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996, s. 70.

³ Bucaille, Maurice, *a.g.e.*, s. 204.

⁴ Yiğit, Metin, *a.g.m.*, s. 131.

problemleri ve tutarsızlıkları beraberinde getireceği muhakkaktır. Özet olarak bu problemleri maddeler halinde şöyle belirtmek mümkündür:

1- Kur'an, sadece ondört asır önceki insanların sosyal şartları göz önüne alınarak teşekkül etmiş ve inmiş bir vahiy değildir. O, bizzat kendi ifadesiyle kıyamete kadar ulaştığı herkese bir hitaptır.¹ Bu da Kur'an'ın sadece ilk muhataplara göre teşekkül etmediğini göstermektedir.

2- Hz. Peygamber(s.a.s)'in kendi dönemindeki bedevi Araplar başta olmak üzere çok daha farklı bir kültürel yapı taşıyan Bizans, Fars, Habeş ve Mısır gibi medeniyet beşiklerine elçiler gönderip onlara Kur'an'ın hitabını ulaştırması ve O'nun özel ve genel ahkâmına onları çağırması, hermeneutiğin iddialarını geçersiz kılmaktadır.

3- Herkes adaletin ideal olduğunu bilir ve adaletin esas olduğunu bildiren vahye ihtiyaç duymayabilir. Ancak adaleti gerçekleştirecek somut formların neler olduğunu insan bilmeye muhtaçtır. İnsanların dinden beklediği de budur. Somut çözümleri olmayan bir din, din değildir. Olsa olsa soyut genellemelerle insanları kargaşa ve izafiliğe götüren bir felsefedir. Mesela, hırsızlığa karşı Kur'an'da belirtilmiş olan cezanın belli bir dönem için olduğunu, asıl gayenin hırsızlığı önleme olduğunu dolayısıyla nassda yer alan bu cezanın belli bir zaman için indirildiğini iddia etmek, dini bu tür bir soyutlamaya götürür.

4- Şayet tarihi şartlar gereği, vahyi onun ilk şekli ve somut çözümleri dışına çıkararak anlamamız doğru olsaydı, Kur'an'da Ehl-i Kitab'a yöneltilen bazı tenkitleri anlamak imkânsız olurdu. Nitekim Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın onca geçen zamana rağmen kitaplarındaki hükümleri uygulamadıkları, bunları terk ettikleri bildirilerek bu hükümleri uygulamaları emredilmektedir.² Bu durum Tevrat ve İncil için

¹ En'am 6/19. قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتُمْ لَتَسْمَعُونَ أَلَمْ يَأْتِكُمْ مِمَّا تُشْرِكُونَ اللَّهُ إِلَهٌ آخَرٌ قُلْ لَأَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ
“De ki, “Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki, “Allah benimle sizin aranızda şahittir. İşte bu Kur'an bana onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu. Gerçekten siz mi Allah ile beraber başka ilahlar olduğuna şahitlik ediyorsunuz? De ki, “Ben şahitlik etmem. O, ancak tek bir ilahdır ve şüphesiz ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.”

² İlgili ayetler için bkz. Al-i İmran 3/23–24; Maide 5/13–15, 43–47, 66, 68, 114–116.

anıldığına göre, Kur'an için bunu kabul etmemek ya da tarihin belli bir dilimine hapsetmek tutarlı bir çözüm olamaz.

5- Kur'an hitabının sadece nüzul dönemine müteveccih olduğunu kabul etsek bile bu, nüzul dönemi çözümlerinin nihai ve alternatifsiz çözümler değil, örnek çözümler olduğunu kabul etmemizi gerektirmez. Çünkü nüzul döneminin tikel ve tümel çözümleri sonrakileri de bağlamaktadır. Başka bir tabirle, hitabın tarihselliğiyle mükellefiyetin tarihselliği arasında bir bağlayıcılık yoktur. Nitekim Âmidî, konuyu neredeyse bugünkü argümanlara yakın bir çerçevede ele almış ve çok çarpıcı bir şekilde nüzul dönemi tikel ve tümel hükümlerin her zaman geçerli olduğu üzerinde durmuştur.¹

6- Usul kitaplarında hikmet ve nassa aykırı maslahatla ta'lilde bulunmaya dair yapılan bütün tenkitler tarihsel hermeneutik için de geçerlidir. Gazali, böyle bir kapının açılmasının, dinin bütün sınırlarını ve nasslarını ortadan kaldırmaya kadar varabileceğini belirterek şiddetle karşı çıkar.²

Tarihsel hermeneutiğin sadece muamelatla ilgili nasslara tatbik edileceği, ahlaki ve akidevi hükümlerin uygulama kapsamına alınmayacağı ileri sürülebilir. Ancak metod olarak hermeneutiği kabul ettiğimizde, akidevi ve ahlaki hükümleri istisna etmemizin hiçbir mantıki izahı olamaz. Sonuçta onlar da toplumsal bağlam içinde inmiş ayetlerdir. Mesela biz, namazı tarihsellik bağlamı dışında değerlendirmeye alabiliriz. Ancak birisinin kalkıp namazdan maksadın kötülüklerden (fahşa ve münker) insanları engellemek olduğunu, günümüz yoğun çalışma ortamında bu maksada başka formlarla da gidilebileceğini pekâlâ söyleyebilir. Keza hadlerle ilgili olarak mesela zina cezası, hırsızlık veya içki içme cezası hakkında da aynı benzetmeler yapılabilir.

7- Tarihsel hermeneutik yorum, sonuçları itibarıyla zanniye dayanarak, kat'iyi ortadan kaldırmaktır. Kat'i olan Kur'an'daki somut ve tikel çözümlerdir. Bunların sübut ve delaleti kat'idir. Hermeneutiğin tespit ettiği yorumların kat'i ve tam olarak

¹ El-Amidi, *a.g.e.*, II/481-483.

² El-Gazali, *el-Mustasfa*, I/416.

murad-ı ilahi olduğunu söylemek ise mümkün değildir.¹ Dolayısıyla bu durumda zanni hatta vehmi olan tarihsel çıkarıma istinaden kesin bir hüküm kaldırılmış olmaktadır. Ayrıca medlulün, delile aykırılığı gibi bir hata da söz konusu olmaktadır.

8- Tarihselci hermeneutiğe göre Allah, tarihi dilimlere ayırmış ve en son olarak ondört asır önce bazı somut örneklerle tarihe müdahalede bulunmuş olmaktadır. Günümüz insanlığı için bu hükümlerin geçersiz olduğunu, genel ahlaki ilkelerin içini doldurmanın, dönemin gereksinimleri doğrultusunda o zamanın insanlarına ait olduğunu iddia etmek, tasavvur edilemez bir hatadır.

9- Tarihsel hermeneutik mantıktan hareketle Kur'an ve Sünnette ifade edilen pek çok hüküm, ortadan kaldırılmış olmaktadır. Oysa Kur'an'daki pek çok tikel hüküm, "hududullah" tabiriyle nitelenmekte ve bunların çiğnenmesi çeşitli tehditkâr ifadelerle yasaklanmaktadır. Özellikle bu ayetlerin akaid ve ahlaki ayetler olmadığı, ahkâm ayetleri olduğu göz önüne alınmalıdır.² Dolayısıyla tikel hükümlerin bozulmaması ve korunması yönündeki ısrarlı vurguya rağmen, bunları iptal etmek büyük bir yıkıma ve boşluğa sürüklenmekten başka bir anlama gelmemektedir.

10- Vahyin tarihi seyri göz önüne alındığında, yukarıdan aşağıya bir seyir izlediği görülür. Tarihteki bütün örneklerde vahiy egemen ve düzenleyici olmuştur. Yani vahiy, tarih içinde yer alan beşer ve beşeri saptmalara her zaman müdahale etmiş ve yeniden yapılandırmıştır. Toplumun egemen normlarına ters düşse de vahiy, bu normlara müdahale etmiş ve yeni bir yapı kazandırmıştır. Oysa hermeneutiğe göre, çağdaş seviye ve konjonktüre uymak ve vahyi bu duruma göre yorumlamak esastır. Bu durumda vahiy, yön veren bir güç olmaktan çıkmakta, çağdaş şartların gereklerine boyun eğen, edilgen bir konuma düşmektedir.

Hermeneutiği İslami nasslara uygulayanlar, bu tezlerini Hz. Ömer, Ebu Hanife ve Şatıbi'ye dayandırdıkları bir gerçektir. Oysa her iki âlimi de hermeneutikçi muhteva ile ilişkilendirmek mümkün değildir. Hatta bunun aksine Ebu Hanife ve

¹ Gazali, aynı mantıkla hareket ederek dinin somut-zahiri hükümlerinin bazı maksat ve hikmetler için terk edilebileceğini ileri süren bir Batıniye karşı çıkararak onu reddeder. Bkz. Mahmud, Abdulhalim, *el-Munkızu Mine'd-Dalal ve Tasavvufî İncelemeler* (Çev. Salih Uçan), İstanbul 1990, s. 287 vd.

² İlgili ayetler için bkz. Tevbe 9/111-112; Nisa 4/7-14, 13-14.

Şatibi’de sonuç itibarıyla tarihsel hermeneutiği reddeden pek çok unsur bulmak mümkündür.¹ Gerek Ebu Hanife, gerekse Şatibi nassların tümel boyutunu tikel boyutuyla birlikte ele almış ve hiçbirini diğeri aleyhine yorumlamamışlardır. Bu tür uygulamaların hermeneutiğe referans teşkil etmeyeceği açıktır. Konuyla ilgili yapılmış müstakil çalışmalar² da bu sonucu pekiştirmektedir. Nitekim bu tür örneklere, tezimizin son bölümünde yer verdik.

Sonuç olarak kanaatimizce hermeneutiğin İslami nasslara uygulamanın yönetsel bir hata olacağı kaçınılmaz bir sonuç olarak görülmektedir. Çünkü hermeneutik teorilerin önemli bir kısmında özellikle Dilthey hermeneutiğinde anlama, empati gibi yöntemlerle “bir ardından yaşama” yoluyla yapılır. Bu anlamdaki bir hermeneutiği Kur’an ve Sünnete uygulamak vahyin kaynağıyla empati kurmayı gerektirecektir. Gerçi vahyin kaynağıyla sınırlı ve vehmi bir empatinin imkân ve lüzumundan bahsedilse de hermeneutikçi manada hatta bazen eser sahibini onun kendisini anladığından daha iyi anlamak şeklinde dört başı mamur bir empatiden bahsetmek imkânsızdır. Bu imkânsızlık aradaki ontolojik farka dayanmaktadır. Ancak vahyin beşeri ve sosyal bir olgu olarak değerlendirilmesi durumunda böyle bir imkândan bahsedilebilir. Bu nevi hermeneutik teorilerinde “ontolojik özdeşlik”, anlamamanın olmazsa olmaz şartıdır. Bundan dolayıdır ki hermeneutik, bazen “insan yapıtlarının anlaşılması” şeklinde tanımlanmaktadır. Hermeneutiğin beşeri ve sosyal bir veri olmayan vahyin sahih ve mütevatir

¹ Ebu Hanife’nin yorumda izlediği metod için bkz. ed-Debbusi, Ebu Zeyd, *Te’sisu’n-Nazar*, Beyrut, ts., s. 99; el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ebu Bekir İbn Kayyim (691/751h), *İ’lâmu’l-Muvakkîn an Rabbi’l-Alemin*, Beyrut 1997, V/63-64; ez-Zehebi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menakibu’l-İmam Ebi Hanife ve Sahibeyhi Ebi Yusuf ve Muhammed b. el-Hasan*, Kahire 1368, s. 20; es-Subki, Takiyyuddin Ali b. Abdi’l-Kafi, *Mana Kavli’l-İmami’l-Muttalibi*, Beyrut 1993, s. 126; el-Heytemi, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, *el-Hayratü’l-Hisan fi Menakibi’l-İmam A’zam Ebi Hanifeti’n-Nu’man*, Beyrut 1411, s. 62-63. Şatibi’nin tikel ve tümel hükümler ile ilgili görüşleri için bkz. eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, III/5-6, 9, IV/47-49.

² Bkz. El-Kevseri, Muhammed Zahid, *el-İşfak ala Ahkami’t-Talak*, Beyrut ts.; el-Buti, Muhammed Said Ramazan, *Davabitü’l-Maslaha fi Şeriatü’l-İslamiyye*, Müessesetü’r-Risale, V. Baskı, Beyrut 1987 (1407h), s. 140-151; Koçak, Muhsin, *İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları*, Samsun 1997.

vesikalarına ya da vahyin kontrolünde oluşan sünnete tatbik edilmesi metot açısından yanlıştır. Hermeneutiğin mitolojide ve Hıristiyan teolojisinde kullanılması ise vahiy telakkisinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Hıristiyan teolojisinde kutsal metinlere hermeneutik uygulanmış olmakla beraber aynı sebepler ya da özellikler İslamî nasslar için söz konusu olmadığından hermeneutiğin aynı şekilde İslamî nasslara uygulanması söz konusu değildir.¹

¹ Yiğit, Metin, *a.g.m.*, s. 130. Kutsal Kitap ile Kur'an arasındaki farklılıklar için bkz. Jansen, J.J.G., *a.g.e.*, s. 12 vd.

II. BÖLÜM

KUR'AN-I KERİM'İN TEMEL AMAÇLARINI TESPİT BAĞLAMINDA TEFSİR VE ULÛMU'L-KUR'AN

Bu bölümde maksadımız, Tefsir ve Ulumu'l-Kur'an konularını tekrar etmek olmayacaktır. Zira gerek Kur'an Tefsiri, Tefsir çeşitleri, Tefsir tarihi ve gerekse Ulumu'l-Kur'an üzerine yazılmış birçok kıymetli eser mevcuttur. Dolayısıyla biz bu tür bilgileri, ilgili eserlere havale etmek istiyoruz.

Bu bölümde bizi ilgilendiren husus, Kur'an'ın maksatlarını tespit bağlamında, mevcut Tefsir Usulü ve Kur'an ilimlerinin ne gibi açılımlar sağladığını irdelemek istiyoruz. Bu nedenle Kur'an ilimlerinde, Kur'an'ın temel amaçlarını tespitte birinci derecede önemli gördüğümüz bazı dalları üzerinde durmak istiyoruz. Ancak yine de Tefsir ve Kur'an ilimlerini bir ön bilgi olarak vermek istiyoruz.

Kur'an'ın temel amaçlarının tespit edilebilirliği üzerinde durarak, İslam anlama metodolojilerinde bu alanda yapılan görüşlere yer vermek istiyoruz. Gazali'nin, Kur'an'ın hiyerarşik sıralamasına yer vererek, ortaya koyduğu genel kuralları irdelemek istiyoruz.

A. TEFSİR VE TEFSİR USÛLÜ KONULARI

Kur'an'ın yorumu için tarih içinde kullanılan çeşitli ıstılahlar olmuştur. Bunların en meşhurları “Mana”, “Te’vil” ve “Tefsir”dir. İbn Faris, eşyaları ifade eden ibarelerin bu üç kelimedenden ibaret olduğunu belirtir. Ona göre, bu üç kelime birbirinden farklı da olsa, maksatları itibarıyla anlamları birbirine yakındır.¹ İslam'ın ilk asırlarında “tefsir” ve “te’vil” kelimelerinin müradifi olarak “mana” kelimesi kullanılmıştır. Nitekim Ferra (ö. 207/822), Zeccac (ö. 311/923) ve el-Enbari (ö.

¹ ez-Zerkeşi, Bedruddin *a.g.e.*, II/146.

328/940) gibi tefsir geleneğine ait ilk eserleri yazanlar, “ashabu’l-meani” ya da “ehlü’l-meani” olarak isimlendirilmişlerdir. Zerkeşi, müfessirlerin قال اصحاب المعانى = Meani ashabı dedi ki...” şeklinde kullandıkları ifadelerle, Zeccac ve benzeri “Meani’l-Kur’an” hakkında eser yazan kimseleri kastettiklerini belirterek daha sonraki âlimlerin de “Meani’l-Kur’an” adıyla meşhurlaşan ilim dalına ilişkin eser yazan müellifleri “اهل المعانى / Ehlü’l-Meani” olarak isimlendirdiklerini söyler.¹ Nitekim bu üç kelimenin lügatte aynı anlamı ifade ettiği belirtilmiştir.² “Meani” kelimesi henüz belagat ilminin bir alt dalı haline gelmeden önce, erken İslami dönemlerde Kur’an ve şiir çalışmalarına itlak edilmekteydi.³ Tefsir ve Te’vil kelimeleri birbirlerinin yerlerine kullanılmış olması yanında “Tefsir”, kelimesi ıstılahi olarak “Te’vil”den daha evvel kullanılmıştır. Tefsir, daha çok tercüme faaliyetlerinin başlaması ile bu ilimler tedvine başlanıp, muhtelif ilimlerin İslam’a girmesiyle bu kelime diğer ilimlerde de kullanılmaya başlanmıştır. Te’vil ise, Kur’an’ı ve ondaki fikirleri müdafaa döneminden itibaren kullanılmaya başlanmıştır.⁴ Meani konusunu, filolojik tefsirler başlığında daha teferruatlıca işleyeceğimizden şimdi bu kadarla yetinmek istiyoruz. Zira ilk dönem tefsirlerinin dil ağırlıklı olması, tezimizde de önemle üzerinde durduğumuz gibi dilin bir metnin anlaşılmasındaki önemini göstermektedir.

Tefsir geleneğinde kullanılan bu üç ıstılahın kısa açıklamalarını ve aralarındaki bağı ele almak istiyoruz.

1. Mana, Tefsir ve Te’vil

a. Mana

Mana kelimesinin kök harfleri (عنى) den türemiştir. Türkçemizde “anlam” kelimesinin karşılığıdır. İbn Faris bu kelimenin şu üç anlama geldiğini belirtir: Bir

¹ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, II/146-147.

² Ahmed Matlub, *Mu’cemu’l-Mustalahati’l-Belağiyye ve Tatavvuruha*, Lübnan 1996, s. 631; İbn Manzur, *a.g.e.*, V/129.

³ Ahmed Matlub, *a.g.e.*, s. 631-633.

⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, V. Baskı, Ankara 1985, s. 214-215.

şeye hırsla ve aceleyle yönelme, boyun eğme¹ ve bir şeyin tefsiri demektir.²

Yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an yorumu için ilk kullanılan ıstılah "Mana" kelimesi olmuştur. Daha sonra bu tabir edebiyat kültrüne geçmiştir.

b. Tefsir

Tefsir kelimesi "Fesera" (فسر) veya taklib tarikiyle "Sefera" (سفر) köklerinden gelmektedir. Tef'il babından mastar olan tefsir kelimesinin bu iki kökten de türemiş olması mümkündür. Lügate; beyan etmek, keşfetmek, izhar etmek, aydınlatmak, kapalı manayı açığa çıkarmak ve üzeri kapalı bir şeyi açmak anlamındadır. Fesera; örtülü şeyi açmak, tefsir de güç bir kelimeden kastedilen asıl manayı açığa çıkarmak, izah etmektir.

İlmî bir terim olarak Tefsir; Kur'an-ı Kerim'deki müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmek anlamına geliyorsa da âlimler arasında yaygın anlamı, manalarını keşfetmek, ondaki müşkil ve garib lafızlardan kastedilen şeyi beyan etmek demektir.³

Daha kısa bir tanımla tefsir: "Beşer için mümkün olan ölçüde Allah'ın muradına delalet açısından Kur'an'ın ahvalini inceleyen ilimdir."⁴

İmam Maturidi tefsiri, ayetlerin indiği şartlara şahit olmuş Sahabe'nin bir işi olarak görmektedir. Yine Zerkeşi, Huveyyi'den aktardığı tefsir tanımında, mütakellimin muradını bilmenin ancak ondan sözü işitmekle ya da işiteni işitmekle

¹ Bkz. Yunus 20/111. وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا "Bütün yüzler; diri, yaratıklarına hâkim ve onları koruyup gözeten Allah'a boyun eğmiştir. Zulüm yüklenen mutlaka hüsrana uğramıştır."

² İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin (ö. 395/1004), *Mu'cemu Makayisi'l-Luğa*, Beyrut ts., s. 146. Ayrıca bkz. el-Cevheri, es-Sıhah, II/2.

³ İbn Manzur, *a.g.e.*, IV/369, V/55; el-Cevheri, *a.g.e.*, II/686, 781; ez-Zebidi, Muhammed Murtaza, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Beyrut 1996, III/470; ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, II/147; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 213-214.

⁴ Farklı tanımlar için bkz. ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, II/147; es-Suyuti, *el-İtkan*, II/221; ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, I/471; ez-Zehebi, *a.g.e.*, I/14; Bilmen, Ömer Nasuhi, *a.g.e.*, I/79; Mennau'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, VIII. Baskı, Beyrut 1981 (1401h), s. 318; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, III/397; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, s. 215; Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 249.

mümkün olabileceğini belirtmekte ve Kur'ân bağlamında da bunun Rasulullah'ı işitmekle mümkün olabileceğini belirtmektedir.¹

Sırrı Paşa ise şöyle tarifte bulunur: “Tefsir, elfâz-ı Kur'âniyyenin keyfiyet-i nutkundan, medlûlât-ı lügaviyye ve ıstılahiyyesinden, ahkâm-ı efradiyye ve terkebeyyesinden, hâl-i terkipte elfâz-ı mezkûreyi mahmul olan maânî-i sâneviyyesinden, marifet-i neshten, esbâb-ı nüzûlden, mübhemi, muvaddih kıssalardan bahseyler bir ilimdir.”²

Tefsir tanımlarından hareketle şu neticeye varmak mümkündür: Tefsir, nakil ilimlerinden birini oluşturmaktadır. Kur'an lafızlarının gerek kelime, gerekse terkip olarak hakiki ve mecâzi manalarını açıklar. Nüzul sebeplerini, nasih ve mensuh olanlarını, mücmel ve mübhemini, işaret ve nüktelerini öğretir. Lafızların delalet ve işaret cihetlerinin ne olup olmadığını ortaya koyar. Onların zabt ve eda keyfiyetini, hangi şartlarda okunup okunmayacağını belirtir. Kıraat, sarf, nahiv, ma'ani, beyan, bedi' gibi kavaid, lügat ve vad' ilimlerinden pek çok unsurları öğreten bir ilimdir.³

Tefsir geleneğinin henüz başlangıcında nakle dayalı anlayıştan re'y tefsirine geçişte zorlu tartışmalar meydana gelmiştir. Kur'an'ın re'y ile tefsirine karşı çıkarak zemmedenler ve hatta re'y ile tefsir edenlerin isabet etse dahi hata ettiğini ifade eden rivayetlere⁴ karşın makul bir rey ile tefsire onay verenlerin dayanakları son derece önemlidir. Aslında İslam'ın ilk asrında ortaya çıkan bu tartışmalar ile bugün tartışmakta olduğumuz konular arasında nitelik açısından bir benzerlik vardır. Öncelikle ilk dönemde re'y ile tefsire karşı çıkılmasının altında yatan temel sebebin, metnin literal anlamının dikkate alınmadan bir başka ifade ile fetihlerle geniş bir coğrafyaya yayılan İslam'ın, Arap dilini ve Kur'an'ın indiği ortamı tam olarak bilmeden yapılacak açıklamanın yanlış olacağına gösterilen bir tavidir. Bir diğer

¹ Bkz. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed es-Semerkandi (ö. 333/944), *Te'vilatü'l-Kur'an'dan Tercümelere* (Ter. Bekir Topaloğlu), İmam Ebu Hanife ve İmam Maturidi Araştırma Vakfı, İstanbul 2003, s. 3; ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/16, 148.

² Demir, Ziya, *XIII.-XVI. Asır Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, I. Baskı, İstanbul 2006, s. 21.

³ Demir, Ziya, *a.g.e.*, s. 22.

⁴ Bkz. Tirmizi, *Tefsiru'l-Kur'an*, 1, H.No: 2952; Ebû Dâvud, *İlm*, 5 (3652). من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ

hassasiyet noktası ise muhafazakârlığın bir sonucu olarak yenilikçi anlayışa belli bir süre de olsa tepki gösterilmesi ve yeni fikirlerin kabulünde gösterilen isteksizlik diyebiliriz. Nitekim henüz sahabeler döneminde Kur'an'ın cem'i bile belli bir süre gecikmeli olarak kamuoyunda kabul görmüştür.¹ Bu nedenle Kur'an'ın yorumunda bir taraf mevcut bilgilere keyfi yorumların karışmasını engellemek adına daraltıcı bir yorumla Kur'an'ın tarihi arka planını korumaya çalışırken, diğer taraf ise bilgilerin maziye hapsolmeması ve ileriye transfer edilmesi adına genişletici bir yorumu benimsemiştir.

“Tefsir” kavramı Kur'an'da, kelimenin lügat manası itibariyle açıklamak ve kast edilen manayı ortaya koymak anlamında sadece bir ayette ve tek bir defa geçmektedir: “Onlar (inkâr edenler) sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı (tefsir) getirmiş olmayalım.”²

Müfessir bu tahlili yaparken ayetin müfred ya da terki hâlindeki lafızlarını teker teker ele alır; her birini Arap Dili ve Edebiyatı açısından, yani Sarf, Nahiv, Belağat; Bedî, Beyân, Meânî ile ilgili yönlerden tahlil edip metni çözümler.

Tefsir geleneğine göre, metinde murat edilen mana, ya lügavî ya şer'î ya da örfî olabilir; lügavî mana ise, ya hakikî, ya mecazî, ya da temsilîdir.³

c. Te'vil

E.v.l. (ول) kökünden tefîl vezninden gelen “te'vîl” üzerinde çok yorum yapılmış ise de Kur'an'dan anladığımıza göre te'vîl, bir sözün en derin ve gerçek anlamı, delâlet ettiği öz manasıdır. Evl; asla, esasa dönmek, “mev'il” yani dönülecek yer anlamındadır ve “er-rucû” (الرجوع) anlamındadır.⁴ Buna göre “Te'vil” bir şeyi asıl amaca (bilgi ve eyleme) götürmektir. “Te'vilü'l-Kelam” denildiğinde sözün akibeti ve tefsiri anlaşılır.¹

¹ Ez-Zerkani, Muhammed Abdulazim, *a.g.e.*, I/242 vd.

² Furkan, 25/33. وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

³ Bkz. el-Kâfiyeci, Muhyiddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman (ö. 879/1474), *Kitabu't-Teysir fi Kavâid-i İlmi't-Teftir*, (Terc. İsmail Cerrahoğlu), II. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989. s. 4, 5.

⁴ İbn Manzur, *a.g.e.*, I/133.

¹ İbn Faris, *Mu'cem*, I/162; İbn Manzur, *a.g.e.*, I/133.

Bu açıklamalar göstermektedir ki te'vîl sözün gerçek anlamıdır. Kur'ân-ı Kerim'de de bu manada kullanılmıştır. Fakat tefsir usulünde bu kelime biraz farklı yorumlanmış; tefsir kelimesinin gerçek manası, te'vîl de ihtimalî manalarından en kuvvetlisi olarak değerlendirilmiştir. Oysa Kur'ân'a göre te'vîl, sözün gerçek anlamıdır.

Te'vil, mutlaka tam ve kusursuz bir tefsir/lâfzî tahlil faaliyetinden sonra gelen ve devam eden anlama sürecidir; uygulanan eksiksiz ve hatasız bir tefsirden sonra ortaya çıkan lafızdaki mananın ayette murat edilen mana olmadığı aklî ya da naklî karinelerle sabit görülmüşse, lafızdan elde edilen manayı -usul bilgilerine uygun, güçlü ve sağlıklı karinelerle desteklenmiş olmak şartıyla- ayetin lafzından muhtemel olan diğer manalardan en uygun olan manaya döndürmektir.

Kur'an'ın indiği dönem Arapça'sında “bir şeyin akibeti, ortaya çıkması, neye müncer olacağı, mahiyeti ve hakikati”¹ gibi anlamlara gelen “Te'vil” kavramı Kuran'da, lügat manaları itibariyle on beş ayette, toplam on yedi defa açıkça ve bir defa da kapalı olarak kullanılmıştır. Bunları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. İhbarî olsun, inşaî olsun, bir söz ile söylenenin kendisi/muhkem ayetlerde kast edilen mana.

2. ‘Müteşâbihât’ın ideolojik bir önyargıya dayalı kasıtlı yorumu.

3. ‘Müteşâbihât’taki hakikatler ve/veya onların gerçek mahiyetleri (İlk üç madde için bkz. Âl-i İmran, 3/7).

4. Bir işin, olayın ya da durumun akıbeti, varacağı ya da varması arzu edilen sonucu (Bkz. Nisa, 4/54; İsrâ, 17/35).

5. Yaşanmış ya da yaşanmakta olan bir olayın içyüzü, hikmeti (Kehf, 18/78; Yusuf, 12/82).

6. Sakındırılan azabın vukuu, haberin gerçekleşmesi (A'raf, 7/52–53, Yunus, 10/39).

7. Rüyada görülen şey ne ise, o görülene muvafık yorum (Yusuf, 12/6, 21, 35, 37, 44, 45, 100, 101).

¹ el-Cevheri, *a.g.e.*, IV/1627.

Te'vil sözü, yukarıda da belirtildiği gibi “bir şeyin gerçeği, hakikati, akibeti, ortaya çıkması ve mahiyeti” manasına gelmesine ve bunu ifade eden ilk dönemlere ait pek çok sahih rivayet bulunmasına ramen, bu kelimenin sonradan kazandığı ıstılahtaki “te'vil, tefsir, beyan” manasına göre birçok Kur'an ayeti yorumlanmıştır. Daha da önemlisi Al-i İmran 3/7. ayetteki te'vil lafzı bu şekilde anlam kaymasına uğramış ve Kur'an ayetleri, “muhkem/anlaşılan ve müteşabih/anlaşılamayan şeklinde iki gruba ayrılmıştır.

Muhkem ve müteşabih kavramlarının kullanıldığı Al-i İmran 7. ayetteki te'vil kelimesi ve bu ayetin/surenin iniş sebepleri üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Söz konusu ayette, fitne aradıkları ve te'vilini arzuladıkları için Kur'an'ın müteşabihlerinin ardına düşen kimselerden söz edilmekte ve bu hareketlerinden dolayı kınanmaktadır.

İslam tarihçilerinin, müfessirlerin ittifakla belirttiklerine göre Al-i İmran suresinin başından itibaren seksen küsur ayeti Hıristiyanlarla, hatta Hıristiyan ve Yahudilerle ilgili olarak ve Necran Hıristiyanlarının Medine'ye gelmesi ile ilgili olarak inmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) bunları kendi mescidinde misafir etmiş, kendi dinlerine göre ibadet izni vermiş, zaman zaman tartışmışlardır. Bu tartışmalara bazen Yahudiler de katılmıştır.¹ İşte bütün çıplaklığı ile bu gerçeği kabul etmeyen kimselere sonunda şu ayet inmiştir: “Kim sana gelen ilimden sonra seninle tartışmaya kalkarsa, de ki: "Gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra gönülden lanetle dua edelim de, Allah'ın lanetini yalancılara üstüne atalım!”²

Burada tehdit edilen, hakikati kabul etmeyen Hıristiyan ve Yahudilerdir. Yani bu ayetler hep onlarla ilgilidir. Şimdi bu konteks içerisinde Müslümanların bir eylemi söz konusu değildir. Yani onların yaptıkları yanlışlıklar ardına düşenler

¹ Bkz. el-Vahidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet en-Nisaburi, *Esbab-ı Nüzul* (Terc. Salih Akdemir), Fecr Yayınları, Ankara 1986, s. 61–62; Taberi, *a.g.e.*, III/118; Kurtubi, *a.g.e.*, IV/15; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail ibn Ömer el-Kureşi ed-Dimeşki (ö. 774h), *Tefsiru İbn Kesir*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981 (1401h), I/68–69.

² Al-i İmran 3/61.

Müslümanlar değildir; kendi kitaplarının arkasına düşen, onu çarpıtmaya çalışan ve böylece kitabın haber verdiği azabı hak eden kimseler onlardır.

Bu ayetteki “minhu” (مِنْهُ) zamiri, Hz. Peygamber’e indirilen kitaba racidir. Ancak bilindiği gibi Kur’an henüz tamamlanmamıştı. Yine bilindiği gibi Hz. Peygamber önceki kitapları tasdik edici olarak gelmiştir.¹ Dolayısıyla ayetteki “Kitap” kelimesi, hem Hz. Peygamber’e indirilen (henüz tamamlanmamış ve sayfalardan müteşekkil) Kur’an’a işaret ettiği gibi, daha önce gönderilmiş olan Tevrat ve İncil’e de işaret ettiği kanaatindeyiz. Her iki ihtimalde de gaybi konulara dalan ve bu alandaki ayetleri çarpıtmaya çalışan ehl-i kitap kınanmakta ve yanlış yaptıkları ifade edilmektedir.²

Dolayısıyla bu ayette Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği müteşabihlerden maksat, kıyametin vukuu, ümmetin eceli gibi gelecekte vuku bulacak ve gayb olduğu için bilinmesi imkânsız olan olaylar ve özellikle de Allah’ın zat ve sıfatlarıyla ilgili olup, mahiyet ve hakikatleri aklın bilgi hudutları dışında bulunan gerçeklerdir. Nitekim nüzul sebebinden de anlaşıldığı gibi Yahudi ve Hıristiyanlar, bozgunculuk yapmak ve karışıklık çıkarmak üzere, bu kabil meselelerin peşine düşmüşlerdir. Bunun üzerine Kur’an onlara gerekli cevabı vermiştir. Dolayısıyla bir daha belirtmek gerekirse bu ayetten, Kur’an’da anlaşılması ve tefsiri imkânsız bazı ayetlerin bulunduğu anlayışı çıkarılması imkânsızdır. Aksi takdirde tefsir usulünde tanımlı yapıldığı şekliyle Kur’an’da muhkem ve müteşabih ayet aramaya kalkmak, Kur’an’ı anlaşılabilir kısım, anlaşılabilir kısım diye ikiye bölmek olur. Aynı zamanda Hz. Peygamber’den, Kur’an ayetleri hakkında muhkem-müteşabih kategorisinin yapıldığına dair bir rivayet sözkonusu değildir. Nitekim Taberi de aynı görüşü net bir şekilde ifade etmektedir.¹

¹ Bakara 2/41, 89, 101; Al-i İmran 3/3; Nisa 4/47; Maide 5/48; Fatır 35/31; Ahkaf 46/30;

² Süleyman Ateş, “minhu” zamirinin Kur’an olmadığını ısrarla vurgulamasına rağmen ayetin söz dizilimi, bu kesinliği vermemektedir. Kaldı ki, Tevrat ve İncil’de mevcut olan gaybi konuların Kur’an’da da yer alması, gerek önceki ilahi kitaplar gerekse Kur’an için insanların bu kitaplara nasıl davranmaları gerektiğini noktasında herkesi uyarmaktadır. Süleyman Ateş’in yorumu için bkz. *I. Kur’an Haftası, Kur’an Sempozyumu (03–05 Şubat 1995)*, Ankara 1995, s. 129–133.

¹ Taberi, Camiu’l-Beyan, III/116–117.

Nesh konusunda da belirttiğimiz gibi, anlam kaymasına uğrayan ve farklı bir boyut kazanan, böylece Kur'an'ı anlamaya yönelik bir usul olması gerekirken tam tersi bir amaca hizmet eden muhkem-müşebbih konusu da, bu yanlış eğiliminden kurtarılmalıdır.

Te'vil'in, bahsettiğimiz bu anlamını en iyi şekilde yansıtan bir ayet meali şöyledir:

“Onlar ise ancak, (görelim bakalım diyerek) Kur'an'ın bildirdiği sonucu (te'vilini) bekliyorlar. Onun bildirdiği sonuç gelip çattığı gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: “Gerçekten Rabbimizin peygamberleri hakkı getirmişler. Şimdi bizim için şefaatçılar var mı ki bize şefaat etseler veya (dünyaya) döndürülsek de yaptıklarımızdan başkasını yapsak? Gerçekten onlar kendilerine yazık etmişlerdir. “İlah” diye uydurdukları putlar da onları yüzüstü bırakarak uzaklaşıp kaybolmuşlardır.”¹

Tefsir ile te'vil arasında, zikre değer şu iki önemli farktan söz etmemizin gerekli olduğuna inanıyoruz:

1. İmam Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi, tefsirde kesinlik, yani “Bu lafızdan murat edilen mana budur.” Denilirken, sanki Allah'ı o manaya şahit kılmak gibi bir durum vardır. Te'vil ise, kesin değildir; tefsir edilen metnin bütününden zann-ı gâlib ile elde edilen lafza ve bağlamına en uygun manayı tespitten ibarettir.² Yukarıda Te'vil kelimesinin Kur'an'da geçtiği yerlerde, olası bir mana değil, kelimenin gerçek anlamı, bildirilen şeyin gerçekleşmesi anlamında kullanıldığını belirtmiştik. Herhalde te'vil, kesin, gerçek mana anlamına geldiği için Taberî ve Mâtürîdî gibi müfessirler, tefsirlerine tefsir yerine “te'vîl” adını vermişlerdir.³ Ancak sonraları “te'vil” kelimesi bu kesin anlamından uzaklaşarak muhtemel manaya gelen yorum şekline dönüşmüştür.

¹ A'raf 7/53. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ قِيَسُفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

² Bkz. el-Mâtürîdî, Tevilâtü'l-Kuran'dan Tercümeleler, s. 3.

³ Taberî'nin tefsirinin adının “Camîu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an”, Maturidi'nin tefsirinin adının da “Te'vilatü'l-Kur'an” olduğunu hatırlamak gerekir. Ayrıca Te'vil adıyla birçok tefsir mevcuttur. Nitekim Taberî bir ayeti açıklamaya başlamadan önce, (القول في تأويل قوله تعالى) (Allah Teâlâ'nın şu kavlinin te'vili/yorumu şöyledir), veya (اختلف أهل التأويل في هذه الآية) (Te'vil ehli şu ayet hakkında ihtilâf etmiştir) derken; “te'vîl”i, tefsir anlamında kullanmıştır.

2. Tefsir hem lafız hem mana üzerinde yürütülen bir anlama yöntemi iken, te'vil, mutlaka ayetin dilbilim yönünden lâfzî tahlili yapıldıktan sonra gelen ve metnin iç ve dış bağlamları da göz önünde bulundurularak diğer manaları üzerinde yürütülen ikinci bir anlama yöntemidir. Dolayısıyla tefsir, te'vilden daha genel anlamdadır ve tefsir daha çok lafızlarda, te'vil ise manalarda kullanılmaktadır. Te'vilin bu kullanımından dolayı genellikle ilahiyat kitaplarının yorumunda, tefsir ise genel manada diğer kitapların yorumunda kullanılmaktadır.¹

Erken İslami dönemlerde tefsir ve te'vil kelimeleri eş anlamlı olarak kullanılırken zamanla te'vil, tefsirden farklı bir ıstılahi oluşum kazanmıştır. Te'vil kelimesi zaman içinde tefsirden kopmuş ve giderek kelimelerin disiplininin sınırları içine girmiştir.

Tefsir ve tevil yöntemleri, ancak “hak,”² yani kendi özgün gerçekliğine uygun bir Kur'an tasavvuru oluşturabilecek tefsir bilgi ve bilincine sahip; Kur'an'daki ifadeyle “İlimde derinleşmiş/rasih olan”³ ve sırf kelimelerin, ondaki gerçek ve hakikatleri anlamak amacıyla ona yaklaşan ilim adamlarını maksut manaya ulaştırabilir. Tefsir nosyonuna sahip olmayan ya da maksadı kelimelerin ve ondaki gerçek ve hakikatleri anlamak değil de kalbindeki haktan sapma ve saptırma eğilimi ile birlikte sırf fitne çıkarmak veya sahip olduğu ön kabulü Kur'an'a tasdik ettirmek yahut da gerçeğe ve hakikate erişme bilincini taşımamak gibi aşırı talepler, ciddiyetsiz ve gayr-ı samimi yaklaşımlar içerisinde olan kişiler, Kur'an'ı indiriliş amacına uygun olarak tefsir ve te'vil ettiklerini iddia edemezler.

2. Bir Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler

Yukarıda Kur'an İlimlerinin çok geniş bir alanı kapsadığını belirttik. Bu durumda, bir müfessirin çok geniş bir alanda bilgi sahibi olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Eski dönemde yazılan Ulumu'l-Kur'an eserleri, bu ilmin konularına

¹ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, II/285.

² “Biz onu hak (aslı hüviyeti) ile indirdik o da hak olarak (aslı hüviyetini koruyarak) inmiştir.” (İsrâ, 17/105).

³ Âl-i İmran, 3/7.

paralel olarak, bir müfessirin bilmesi gereken zaruri ilimleri belirtmişlerdir. Kur'an ilimlerinin ağırlıklı olarak dil çalışmaları ile ilgili olduğu göz önüne alındığında, müfessirin de bu yöndeki ilimleri bilmesi gerektiği çıkarımını yapmamız mümkündür. Nitekim âlimler tarafından belirtilen bu ilimler, genellikle dil bilimlerinden oluşmaktadır.

Âlimler, rey ile tefsir yapmak isteyen bir müfessirin, -dirayet tefsirini ihmal etmeksizin- belirli ilimleri bilmeyi şart koşmuşlardır. Bu sayede yapılan tefsir hatadan korunmuş, makbul bir tefsir olacaktır.¹ Bu ilimleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

a- Arap dilini çok iyi bilmesi. Lügat, Nahiv, Sarf, İştikak, belağat (meani, beyan, bedi'), Kıraat gibi ilimler. Çünkü Kur'an, Arapça olarak inmiş ve Arapların kullandıkları dilin üslûplarına riayet etmiştir.

b- Nüzûl sebeplerini bilmesi. Nüzul sebeplerini bilmek, anlamayı kolaylaştırdığı gibi, bazı durumlarda tercih edilecek manayı yakalayabilmek konusunda da yönlendirici bir öneme sahiptir.

c- Rasûlüllah'ın sünnetini bilmesi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber (s.a.s), Allah tarafından Kur'an'ı açıklamakla da görevlendirilmiştir. Ayrıca Rasûlüllah (s.a.s)'ın fiil ve davranışları, Kur'an'ın, pratik hayata aktarılmış şeklidir.

d- Usuli'd-Din ilmi.

e- Usul-i Fıkıh ilmi.

f- Kıssalar ilmi.

g- Nasih-Mensuh ilmi.

h- İçinde yaşadığı toplumu, toplumun sosyal meselelerini bilmesi. Zira toplumu bilmek, son derece önemlidir. Kur'an'ı tefsir etmekten maksat, topluma yol göstermek olduğuna göre, toplumun problemlerini bilmeyen bir kimsenin topluma yol göstermesi mümkün değildir.

İlm-i Mevhibe'ye sahip olmak. Yani bir müfessirin, keskin bir zekâ ve kuvvetli

¹ ez-Zehebi, *a.g.e.*, I/265.

bir muhakeme gücüne sahip olması gerekir.¹

Bir müfessirin bilmesi gereken ilimleri yukarıda belirttiğimiz ilimlerle sınırlamak elbette yanlış olacaktır. Çünkü son dönemlerde birçok yeni ilim dalları ortaya çıkmıştır. Sosyoloji, psikoloji, astronomi, anatomi gibi bilim dallarının, Kur'an'ın tefsirinde ne kadar önemli olduğu izahtan varestedir. Fakat günümüzde bir müfessirin bütün bu ilimleri bilmesini beklemek yanlış olacaktır. Bu beklenti yerine, farklı ilim dallarında mütehassıs âlimlerin, ortak çalışma plâformları oluşturmaları en makul olanıdır.

Yukarıda belirttiğimiz ilim dallarının, ağırlıklı olarak dil çalışmalarıyla ilgili olduğu belirgin bir vaziyette görünmektedir. Sıkça vurguladığımız hususu tekrar belirtmek gerekirse, Kur'an'ın ne dediğini ve ne demek istediğini bilmenin ilk adımı, indiği dili² ve tarihi ortamı tam olarak kavramakla ancak gerçekleşebilir. İslâm âlimlerinin, bir müfessirin bilmesi gereken zorunlu bilgiler konusunda yukarıda belirttiğimiz görüşleri, bu konuda tam bir fikir birliği oluşturduklarını göstermektedir.

3. Zahiri-Batını Yorum

Zahir kelimesi, batın'ın zıddı olarak insanda açık olan kısım, gizli olmayan, bir şeyin arzın üstünde olması ve gözle görülmesi gibi anlamlara gelmektedir.³

Zahiri yorum ise Kur'an ve sünnette var olan ifadelerin sadece mantukuna bağlı kalınarak yapılan yorumlardır. Ancak "zahiri" ismi bir fıkıh ekolünün adı olduğu için bizim gayemiz bu mezhebin metodunu araştırmak olmayıp dini metinleri lâfzî olarak yorumlayan her türlü düşünce ve akımları incelemek olacaktır.

Bir metinde veya konuşmada verilmek istenen mesajı gereği gibi anlayabilmek için metnin veya konuşmanın sadece sözel kısmına (mantuk) bağlı kalmak yeterli değildir. Bunun yanında lafızların veya cümlelerin metin içinde yüklenmiş oldukları değerlerin de (mefhum) dikkate alınması önemli bir husustur.

¹ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, III/173- 174; es-Suyuti, *a.g.e.*, II/180-181; ez-Zehebi, *a.g.e.*, I/265-268.

² ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, II/173. يجب على المفسر البداءة به العلوم اللفظية وأول ما يجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة فتحصيل معاني المفردات من الفاظ القرآن... قالوا وليس ذلك في علم القرآن فقط بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع وغيره.

³ İbn Manzur, *a.g.e.*, IV/520; el-İsfahani, *a.g.e.*, s. 743.

Her metnin bir muhtevası bir de şekli olduğunu, muhtevayı şekilden ayrı düşünmek mümkünse de onları birbirinden ayrı olarak ele almanın mümkün olmadığını hiçbir zaman unutmamak gerekir. Kur'an'ın ifadeleri belîğdir. Dolayısıyla hükümleri anlamak, Arapça'daki ifade tarzlarının ve delalet çeşitlerinin, kelimelerin teker teker ve mürekkep olarak gösterdikleri mananın gereğine riayet edilerek gerçekleşir.¹

Nitekim İmam Şafii, lafızların bu delaletini örnekleriyle belirtirken âmm ve zâhir lafızların bazen âmm manaya, bazen de zâhir manaya işaret ettiğini, kimi zaman da hâss manaya delalet edebileceğini, bunu da kelamın siyak ve sibakından anlayabileceğimizi belirtir.²

Kur'an'ı lâfzî yorumlama konusunda ekol olarak İslam tarihinde iki akım ön plana çıkmıştır. Bu akımlardan Müşebbihe ve Mücessime fırkaları “Kelam” alanında; Zahirilik mezhebi de “Fıkıh” alanında etkili olmuşlardır. Haşeviyye de denen Müşebbihe ve Mücessime fırkaları, Allah'ın sıfatları başta olmak üzere gerek gaybi konular olsun gerekse diğer konular olsun bütün dini konularda nasların zahiri manalarına bağlı kalıp akıl yürütmeyi kesinlikle terk etmek suretiyle, dini metinlerin lafzını merkeze almışlar, anlamı değil de mantuku öne çıkartarak literal okumanın öncülerinden olmuşlardır. Bunlara göre nasları hiçbir yoruma tabi tutmadan olduğu gibi benimseyip uygulamak ve akli ilkeler ışığında herhangi bir ayırıma gitmeden bütün rivayetleri dikkate almak gerekir.³

Şîî-Batını ve Sûfi-İşârî tefsir daha çok metin dışı öznel bilgilenmeyi (keşf) esas alan ve metnin zahirî anlamını dışlayarak onun içsel ve derunî anlamına ulaşmayı esas alan bir yorum yöntemini benimsemiştir.⁴ Ancak bu, geleneğin meşru kabul ettiği yöntemsel sınırlar içerisinde kendine yer bulamamıştır. Bu bakımdan Tefsir'de

¹ Hallaf, Abdu'l-Vahhab, *İslam Hukuku Felsefesi (İlmu Usuli'l-Fıkıh)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (A.Ü.İ.F.Y.), Ankara 1973, s. 291.

² eş-Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risale (İslam Hukukunun Kaynakları)*, (Çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 31.

³ D.İ.A., a.g.e., “Haşeviyye maddesi”, *Metin Yurdağur*, XVI/426.

⁴ Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri* (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 15 vd.

temel olarak izlenen yöntemin öncelikli amacının, Kur'ân metnini korumak ve onun öznel eğilimler tarafından aşılmasına izin vermemek olduğunu açıklıkla görmekteyiz. Böylece Tefsirin, Kur'ân üzerinde yürüttüğü dil ve tarih ağırlıklı çözümler, gelenek boyunca gerçekleştirilen Tefsir ürünlerini büyük oranda metnin kendiliği çerçevesinde tutmayı başarabilmiştir. Bu yöntemsel tercih sayesinde yorumlama sürecinde metni tehdit eden ön-anlamalar ve önyargılar belli bir düzeyde tutulabilmiştir.

Şehristani'ye göre bazı selef bilginleri Allah'ın sıfatlarının isbatında aşırılık gösterdiler, onları yaratılmışların sıfatlarına benzetecek kadar ileri gittiler. Sonra gelenler selefın söylediklerine ilave yaptılar. Bazı ayet ve hadislerdeki lafızları olduğu gibi anlamak gerektiğini ve başka anlamlarla açıklamanın doğru olmayacağını söylediler ve bilinen teşbih inancına düştüler. Müşebbihe, aşırı Şiiilerle saçma sözler ileri süren hadisçilerden oluşmuş bir topluluktur. Şiiilerden Haşimiler ve Haşviyyeden bir grup mabudlarının, organ ve beden yapısına malik bir şekli bulunduğunu söylemişlerdir.¹

Sünni paradigma içinde yer bulabilen Sûfi-İşârî tefsir ürünlerine iltifat edilmemiştir. Bunun temel nedeni yorumsamadaki yöntemsel aykırılıktır.² Sûfi- İşârî tefsirler yöntemsel olarak ayrı bir kategoride ele alınmışlardır. Bunun en önemli nedeni işari yorum yönteminde, metnin ve lafzın kendiliğini koruyan temel duruşun aşılmış olması ve yorumcunun öznel bilgisinin metnin kendiliğini adeta tahakkümü altına almasıdır. Bu yorumların kelâmî ve yöntemsel meşruiyeti metnin zahirî anlamına yakınlığı ile ölçülmüştür.³

Tekrar belirtmek gerekirse Kur'an dili Arapça ve nazil olduğu tarihi ortamın bilinmesi zorunluluğu, müfessirler tarafından ısrarla vurgulanan bir husus olmuştur. Bu nedenle salt aklın verileri ile yapılacak yorum, doğruyu tespitte yetersiz görülmüş ve kabul edilmemiştir. Mesela İbn Kesir, tefsirine yazdığı mukaddimesinde bunu

¹ Gölcük, Şerafeddin, Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekir Yayınları, Konya 1996, s 187–188.

² Pierre Lory, *a.g.e.*, s. 20.

³ Paçacı, Mehmet, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi 1*, "Tefsirde Semantik ve Hermenötik", s. 575.

aktardığı rivayetlerle açık olarak belirtmektedir. Buna göre kişi, eğer re'y ile tefsir ettiğinde, meşru yol olan rivayete dayanarak tefsir etmek yolunu seçmezse elde edilen sonuç, meşru yol olan rivayete dayanarak elde edilen sonuç ile aynı olsa bile bu kabul edilemez bir tefsirdir. Çünkü kişi bu meşru yolu takip etmemiştir.¹

Esasen böyle bir durumun kabul edilmesi hiçbir gelenek ve seküler ideoloji için düşünülememiştir. Bu bakımdan İslâm âlimlerinin söz konusu tutumu son derecede doğaldır. Bu yüzden Batınî yöntemle oluşturulmuş Şii ve Batınî din anlayışını kabul eden Kur'ân yorumları, meşruiyet sınırları dışında tutulurken, aynı yöntemle yazılmış dahi olsa Sünni görüşü yansıtan ve ideolojik olarak paradigma içinde kaldığı kabul edilen İşari Tefsir ürünleri, yöntemsel açıdan tartışmalı da olsa meşru kabul edilebilmiştir.²

Tefsir ve te'vil tarihine bakacak olursak söylenen ve söylenmek istenen ayırımına dayanarak çok çeşitli yorum ve anlam şekilleri geliştirildiği görülür. Bunlardan birincisinin temel alınmasıyla geliştirilen “zahiri” anlam anlayışı, metnin salt sentaktik özelliklerine ağırlık verdiği için, bir yerde evrensel ve başkalarına taşınabilir anlamın yakalanmasında önemli bir hususa parmak basmaktadır. Ancak böyle bir yaklaşım, toplumsal düzeyde yararlı sonuçların elde edilmesinde işe yaradığı halde, anlamı bir yerde taklit düzeyi ile sınırlı tutmaktadır. Daha da ileride böyle bir yaklaşım, bizim bireysel ve kişisel tecrübelerimize açık semantik bir alan bırakmamaktadır.³ Netice olarak böyle bir çözüm şekli, ifadenin bizde meydana getirmek istediği etkiyi, yani bize yaptıracağı şeyleri göz ardı ettiği için, onun bizi harekete geçirmeye veya anlamı eyleme dönüştürmeye yönelik dinamizmini yitirmesine neden olabilecek bir anlayış ortaya koyabilmektedir.

Zahir-batın ikilisinden bir tarafa yönelmenin yarar ve zararlarını, tarih boyunca yapılmakta olan tartışmalardan da istifade ederek, aşağıdaki şekilde ifade etmek mümkündür: Zahiri anlam, olağan dil içinde ortaya çıktığı için anlaşılabilir ve

¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, I/5.

² Bu meşruiyet de zahiri anlama uygunluk şartına bağlanmıştır. Bkz. ez-Zehebî, *a.g.e.*, II/256-271; Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 20 vd.

³ Tatar, Burhanettin, “*Gazali'de Metin-Yorum İlişkisi*”, İslami Araştırmalar, Cilt 13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 431-432.

başkalarına aktarılabilir anlamdır. Buna göre onun temel karakteri taklide dayalı ve tek boyutlu (sosyal) anlam olmaktır. Sosyal tecrübe içinde somutlaştığı için, toplumsal düzenin sağlanmasının temel şartıdır. Ne var ki, bu niteliğinden dolayı o, bireysel tecrübenin kendine özgünlüğünü yansıtmayacak kadar geneldir. Toplumsal düzeyde gördüğü işlevi bireysel düzeyde görmediği için bireyin kendine özgü tecrübesini, yorumunu aktarmasına ve böylece bireyselleşmeye imkân vermez. Bu nedenle Kur'an'ın zahiri anlamı üzerinde ısrar etmek toplumsal düzeyde yarar sağlarken, bireyin özel tecrübesi için açık bir semantik alan oluşturamadığından metin ve birey arasında özel bir ilişkiye, yani bireyin kendisini “metnin içinde” görmesine izin vermez. Birey, ancak içinde bulunduğu sosyal anlam aracılığıyla metin ile ilişkiye girebilir. Yine zahiri anlam, belli bir dili kullananların konsensüsü sonucunda ortaya çıktığı için, gerçek ve geçerli anlamın yine kendisi olduğu iddiasıyla otoritesini tesis etmek ister. Kendisine referansla işlev gördüğü için, zahiri anlam farklı bireysel tecrübelerden kaynaklanan zenginlik ve çeşitliliğe karşı direnç gösterir. Bunun yanı sıra, konsensüsün değişmesi daima mümkün olabildiğinden zahiri anlam tarihsellik arz eder. İbn Hazm'ın durumunda görüleceği üzere, metnin belli bir dönemde kullanıldığı şekliyle dilin zahiri anlamına göre anlaşılması gerektiğini söylemek, metnin anlamına sabitlik veya özdeşlik kazandırmakla birlikte, söz konusu uzlaşımın değişmesi durumunda metnin kendi orijinal tarihsel ortamı içine sıkışıp kalmasına, donmasına ve hatta ölümüne neden olabilir. Farklı bir ifade ile zahiri anlam, belli bir tarihsel ortam içinde “söylenen” ve “her zaman ve mekânda mevcut olabilen anlam” şeklinde tek boyutlu değerlendirilmektedir. Bundan kurtulmak için zahiri mananın, taklidi meşrulaştırmasına yani hayal gücünün “söylenen”den hareketle “söylenmeyen”e yönelerek üretken bir biçimde çalışmasına imkân verecek bakış açısına sahip olmak gerekir.

Batını anlam tabiri ise, metnin anlamının “söylenen” (zahiri anlam)den ibaret olmadığını ve anlamın zamansal ve mekânsal yokluğunu varsayarak, “söylenen” kadar “söylenmeyen”i keşfetmenin yani geçmiş ve şimdinin sınırlarını aşarak geleceğe yönelmenin gerekliliğini vurgular. Bunun nedeni metnin, sadece bir gerçekliği gösteren değil, aynı zamanda gösterirken gizleyen bir işleve sahip oluşundadır. Yani, metin gerçekliğin belli veçhelerini ifşa ederken diğer veçhelerini

sadece ima eder. Batını anlam tabiri, ima edilen şeyin zamansal ve mekânsal yokluğu düşüncesini merkeze aldığından, henüz tecrübe edilmeyen, dolayısıyla teorisi mümkün olmayan bir anlam olmaktadır. Böylece o, temelde varsayılan yani asla belli bir zaman ve mekân sınırları içinde tam olarak ortaya çıkmayan anlam olduğundan, onun hakkında konuşmak bir varsayım hakkında konuşmak gibi olacaktır.

Bu gerçekten hareketle, batını anlamı tümüyle ütopyik sayabilir miyiz? O, zahiri anlam nasstan beklenen maksadı ifade etmediğinde, düşünce ufkumuzun umutsuz denebilecek bir tarzda geleceğin karanlığına yönelmesinden mi ibarettir? Yahut zahiri anlamın otoritesine ve bu otoriteye dayalı olan bir takım sistem ve kurumlara karşı duyulan bireysel tepkilerin dolaylı bir ifadesi midir?

Batını anlam hakkında konuşmak bir varsayım hakkında konuşmak olduğuna göre, yapılacak şey bu varsayımı veya batını anlam tabirinin ima ettiği hususları ortaya koymaktır. Bu tabir, öncelikle metnin içinde imalar yoluyla yoruma ayrılan bir semantik alanın bulunduğunu varsayar. Ancak bu te'vilin meşruluğu ve kuralları, zahiri mana tarafından kontrol edilip edilemeyeceğidir. Diğer bir deyişle, metnin zahiri anlamı, batını anlamı ima ederken, zahiri anlamın işlevsiz kalıp kalmayacağı ile ilgilidir. Zahiri anlam ile batını anlam birbirlerine alternatif midirler? Şayet alternatif ise, “söylenmiş” olmak zahiri anlamın meşruluğu ve “söylenmemiş” olmak batını anlamın gayri meşruluğu için yeter sebep midir? Eğer değilse, metin aynı anda hem zahirî anlama hem de ima yoluyla bâtinî anlama yani özdeş olmadıkları halde birbirlerini dışlamayan iki ayrı anlama nasıl sahip olmaktadır?

Batını anlam tabiri, zahiri anlamın imajının gerisindeki gerçekliğin ortaya çıkarılmasını talep ederek bir anlam boşluğuna yol açar. Böylece zahiri anlama otoritesini temin eden konsensüsü zedeler. Böylece batını yorum, zahiri anlamın sınırlarını belirlemekle zahiri anlam üstüne bir konuşma ve rivayet formunu alır ve zahiri anlamın dışında yeni bir temel bulunmasını ister. Bu istek, zahiri olarak anlaşılmalı olan metnin, henüz ortaya çıkmamış Batını manayı bekleyen bir metin durumuna gelmesine neden olur. Bu durumda metin, kendisine kolaylıkla nüfuz ve tahakküm edilemeyen bir varlık konumuna yükselir. Yani metin, olağan dil kullanımı ve hayat tarzına nispetle özerkleşir, belli bir tarihi ortam ve olağan dil içine sıkışmaktan kurtulur. Ancak, batını anlam tabiri, nassın anlamını zahiri mana

tarafından sınırlanamayacak bir durum olarak gördüğü için, zaman zaman metnin, bir şifre veya anahtar konumuna düşürülmesine yol açar. Diğer bir deyişle metin evrensel olmaktan çıkarak, gerçeklerin tikel şifresi konumuna düşer. Böylece, gerçekliğin anlamı metnin zahiri anlamı tarafından belirlenemez ve kontrol edilemez hale gelir. Metin işarete dönüşerek veya en iyi şekliyle sembolleşerek, kriterini dışarıdan alır ve zahir-batın şeklinde tabakalaşır.

Metnin lafzına itibar etme ve mefhumu görememe durumu elbette sonraki dönemlere ait bir anlayış değildir. Bunun örneklerine ilk dönemde, yani Hz. Peygamber (s.a.s.)’in zamanında da şahit olmaktayız. Adiy b. Hatem’in “fecrin beyaz ipliği siyah iplikten iyice seçilinceye kadar yeyin”¹ ayetini zahiri manasında anlamaya çalışması ve siyah ile beyaz ipliğin ayırdımını yapmaya çalışması, bu ayırdımı yapamayınca da durumu Hz. Peygamber’e arzetmesi konusu, lâfzî anlamanın önemli bir örneğini oluşturmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), buradaki ifadenin teşbihi bir anlatım olduğunu ve siyah ipliğin geceye, beyaz ipliğin ise gündüze işaret ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ayetin manası hakikî değil, mecazîdir.²

Muhatap olarak bütün insanlığı hedef almış, evrensel ilkeleri içerisinde barındıran ve dünya devam ettikçe hükmü de devam edecek olan Kur’an’ın olaylara ve meselelere yaklaşımı ilkeler ve belirli ölçütler seviyesindedir. Meseleler kısa ve öz olarak belirtilir. O meselelerle alâkalı açıklanmayan ve telâffuz edilmeyen konular ise ilkeler düzeyinde belirtilen açıklamalar ışığında değerlendirilir. Zira insanlığın karşılaşmış olduğu sorunlar, bu kıstaslar istikametinde değerlendirilmediğinde metin sınırlandırılmış veya dondurumuş olur.³ Nitekim anlamlı bir metin, insana içinde yeni bir dünya projesi bulabileceğimiz görünmez gödermeler sunar. Eğer bir metinden bu tür gödermeler üretilirse ancak o zaman metin hedefine ulaşmış olur.⁴ Bir başka deyişle metin görünmez gödermeleriyle insana birçok yol gösterir. Bu

¹ Bakara 2/187.

² ez-Zemahşeri, *a.g.e.*, I/116.

³ Kılıç, Sadık, *II. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu (2-4 Şubat 1996)*, “Metnin Yorumu Beşeri Alana İnmiş İlâhî Cevapların Okunmasıdır”, Fecr Yayınları, Ankara 1996, s. 33.

⁴ Göka, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı*, Konya 1996, s. 85.

göndermeleri üretmek metnin anlamını saptırmak değil, metnin göndermesini oluşturan bir fikri ortaya çıkarmaktır.

Müşebbihe, Allah hakkında kullanılan nitelermeleri dünyevi niteliklere atıflar yaparak anlatmakta Allah'ın sıfatlarını izah etmek için aşkın bir anlama göndermede bulunan benzetmeleri, bir benzetme bağlamında değil özdeşleştirme bağlamında ele almaktadır.¹ Teşbih inancını benimseyenler, Kur'an'ın, Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini² açıkça belirtmiş olmasına rağmen zahiri yönüyle teşbih anlayışı uyandıran ibarelerden yola çıkarak Allah ile insan arasında bir benzerlik olduğu anlayışına varmışlardır.

Nitekim zahir-batın yorumunda, Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili konuları "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"³ ve "hiçbir şey O'na denk tutulamaz"⁴ ayetlerini ölçü olarak ele alıp yapılan yorumları bu ayetler çerçevesinde değerlendirmek, Kur'an'ın ruhuna ve amacına daha uygun olacaktır.

Terim olarak ise, her zahirin bir batını ve her nassın bir te'vili (işareti) bulunduğunu bunu da Allah'ın gönlünü açtığı bir velinin veya imamın bilebileceğini iddia eden gruplardır ki mutedil sufilerden aşırı şii fırkalara ve mülhitlere varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır.⁵

Açıkça görülmektedir ki dil kaide ve kurallarına uygunluk usül âlimleri tarafından önemle vurgulanmaktadır. Ancak, dil kaide ve kuralları dendiği zaman akla sadece gramer kitaplarında yer alan konular gelmemelidir. Aksine dil kaide ve kuralları gramer bilgilerinin yanında belagatı, fesahatı, lafzın delaletlerini; mecaz, istiare, kinaye gibi söz sanatlarını ve dilin bütün uzanımlarını içine alan geniş bir mesafeyi kapsamaktadır. Bu bakımdan dille ifade edilmiş bir sözü anlamak sözün ait olduğu dilin bütünlüğü içerisinde ve tabiatıyla o dilin imkânları çerçevesinde dile

¹ Macit, Nadim, *a.g.e.*, s. 126.

² Şura 42/11.

³ Şura 42/11.

⁴ İhlâs 112/4.

⁵ *D.İ.A.*, *a.g.e.*, "Batıniyye maddesi", Avni İlhan, V/191.

getirilen muradı anlamak demektir.¹

Zahiri mezhebin özü ise, Kur'an ve sahih hadislerin dini hükümlere varmakta tek yönlendirici ölçüt olduğu fikri etrafında yoğunlaşmaktadır. Onlara göre ayetler ve hadisler te'vil ile değil zahiri manaları doğrultusunda anlaşılmalıdır. Bu da ancak metnin zahiri anlamına sıkı sıkıya yapışmak ve Arap dilinin gramatik ve lugavi hükümlerine uymakla mümkündür.² Yani zahirin mutlaka öncelikle dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü zahir anlamlara ulaşılmadan batına da ulaşılamaz.³

Nitekim fakihlerle zahiriler arasındaki ihtilafların temelinde nassların ta'lili meselesi vardır. Fakihlerin çoğunluğuna göre nassların manaları akılla bilinir. Çünkü nasslar belirli maksatlar için gelmiştir. Din ve dünya işleri bunlarla tanzim edilir. İnsanlar dosdoğru yolda ancak bunlar sayesinde gidebilir. Her nassın lafzılarının delalet ve ifade ettiği umumi ve hususi manalar iyice kavranır. Mesela şarabı yasak eden nassdan bu yasağın gayesi tesbit edilir. Sonra bu nass, hamr'ın yasak kılınmasının sebebini (illetini) taşıyan bir içkiye tatbik edilir.⁴ Zahirilere gelince, onlar nassların, kulların her türlü ihtiyacına cevap vereceğini kabul ederler.⁵ Dolayısıyla her nass, sadece kendi konusunu açıklar ve bundan öte gidemez. Nassdan istinbat edilen bir illetin mevcudiyeti düşünülemez. Eğer nassların, kulların maslahatını temin için geldiğine inanmak gerekirse hiçbir şeyin nass bulunmadıkça haram veya helal olduğu söylenemez. İbn Hazm'a göre kıyasa ya da herhangi bir insani ölçüte dayalı olarak bir vacip koyan kimse Allah'ın izin vermediği bir şey koyan bidatçıdır. Öte yandan nassların desteği olmaksızın bir şeyi yasaklayan kimse de Allah'ın murad etmediği bir yasaklama koymuş olmaktadır.⁶ Şeriatın zahirine

¹ eş-Şatibi, *a.g.e.*, II/62; Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 94.

² İbn Hazm, *Usulid Din Dinin Kaynaklarına Bir Bakış* (Çev. İbrahim Aydın), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 89.

³ Paçacı, Mehmet, *Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması*, I. İslami İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu (15–16 Haziran 2006), TEK-DAV, Ankara, s. 94.

⁴ Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi* (Çev. Abdulkadir Şener), İstanbul 1978, s. 497.

⁵ İbn Hazm, *Usulid Din*, s. 98.

⁶ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 107.

uyulmasını ve sebepleri araştırmaksızın nassların zahirine göre hüküm verilmesini ilk olarak Davut ez-Zahiri vurgulamıştır.¹ İbn Hazm'ın fikirleri de, Davut ez-Zahiri'nin izinde, Zahirî doktrin çerçevesi içinde gelişmiş, Zahirîlik mezhebinin ekol olmasında büyük katkısı olmuştur.

İbn Hazm'ın nassları yorumlarken ortaya koyduğu bakış açısıyla ilgili örnekleri sunmak tezimizin ana konusunu oluşturmadığından bu tür örnekler için ilgili kaynaklara işaretle yetinmek istiyoruz.² Ancak şu kadarını tekrar vurgulamak gerekir ki, metnin sadece mantukunu dikkate almanın yanında mefhumunu da dikkate almak gerekir. Yani bir metnin veya sözün “ne dediği”, ne kadar önemli ise, “ne söylemek istediği” de o kadar önemlidir. Zira metnin maksadını tespit için bu gereklidir.

Burada Şatibi'nin zahir ve batın lâfızlarına yüklediği anlamı bilmemiz önemlidir. O, Batını mananın, dilin sınırları içerisinde ve sözün sahibinin muradının anlaşılması yönünde olması gerektiğini belirtir. O'na göre, zahirî mana ile Arapça ibareden anlaşılan şey, yani sözün ne dediği, Batını mana ile de Allah'ın sözünden ve hitabından muradı, yani ne demek istediği kastedilmektedir. Şatibi'ye göre “bu topluma ne oluyor ki hiç söz anlamıyorlar”³ ayetindeki “anlamıyorlar” ifadesinden maksat, sözün veya mesajın anlaşılması değildir. Kastedilen mana, Allah'ın muradının anlaşılmasıdır.⁴

Mesela, Ebu Dahdah el-Ensari, Bakara suresinin 245. ayeti nazıl olunca, elindeki tüm mülkiyetini Allah yolunda hibe etmiştir.⁵ Yahudiler ise bu ayetten yola çıkarak, “Allah fakir, biz zenginiz” demişlerdir. Bu yaklaşımlardan anlaşıldığı gibi Ebu Dahdah'ın anlayışı, ayetin Batını yorumuna, yani ayetin ne demek istediğini

¹ Ebu Zehra, *a.e.*, s. 440.

² Örnek olarak; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri 1996; Mustafa Sait el-Hinn, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları* (Çev. Halit Ünal), Kayseri 1993; Ebu Zehra, *a.g.e.*; *D.İ.A.*, *a.g.e.*, “Batıniye” Maddesi”, Avni İlhan; ez-Zerkani, *a.g.e.*, II/63.

³ Nisa 4/78.

⁴ eş-Şatibi, *a.g.e.*, III/368.

⁵ es-Suyuti, Celaluddin (849/911h), *ed-Dürri'l-Mensur fi't-Te'vili bi'l-Me'sur* (Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), I. Baskı, Merkezi Heçr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyye, Kahire 2003 (1424h), III/122–123.

anlamaya yöneliktir. Yahudilerin yaklaşımı ise ayetin zahirine yani sadece ayetin ne söylediğine yöneliktir.¹

Dolayısıyla, dilin genel bilgisi ile sözün sahibinin muradı arasındaki ilişkilerin sınırları ya da bağlamı bilindiği takdirde, doğru anlam kendisini ifade eder. Zira bu sınır doğru çizilmediğinde yani ayetlere keyfi bir biçimde istenilen mana verildiğinde, anlaşılması gereken mana yok olur.

Tekvir suresinin kıyamet sahnesini anlatan ilk onüç ayetini yorumlarken H. Yazır, bu ayetleri zahiri anlamının dışında yorumlayanlara işaret ettikten sonra zahir ve batın yorumun nasıl olması konusu üzerinde şu mütaalada bulunur:

“Şübhe yok ki kelâmullah lisanı mübîni arabî ile nazil olmuştur. Kur'anın lisanı lügaz ve muamma gibi remizden ibaret sembolik bir ifade değildir. Ve şübhe yok ki hususta asl olan bir karînei mânia bulunmadıkça zâhiri üzere hamlolunmaktadır. Bununla beraber şu da muhakkaktır ki Kur'an'ın ümmül'kitab olan muhkematının yanında hafî, müşkil, mücmel ve müteşabihatı, hakıkati, mecazı, sarîhi, kinayesi, istiaresi, temsîli, tensısı iyması belâgatının nükteleri, ta'rîzleri telmihleri, remizleri de vardır... Kur'anda hiç bâtın ve remiz ve iyma yoktur demek de doğru olmaz... Kur'anın hem zâhiri vardır hem bâtını, hem haddi vardır hem matlaı. Fakat Kur'an... zâhiri ile bâtını arasında tehalüf ve tebayünden de münezzehtir... Zâhir ve bâtın deryalarının iltikasıyla beraber birbirine bağı-ü tecavüzüne mani' olan haddi aşılmamak şartıyla ondan zaman zaman vehbî ve zevkî olarak alınan tulûat ve ilhamata bir nihayet de tesavvur olunamaz...

Gerek Felâsife ve Hukema ve gerek eshabı nücum ve hey'et ve sair ulema, ukalâ, büleğa, üdeba, havass ve avammiyle bütün beşerin zihnine, ruhuna temass eden ve edebilecek olan ahval ve efkâr ve mevzu'lar hakkında Kur'an'da reddetme veya isbaten iyma yoktur demek ve Razî gibi o yolda tenviri efkâra hizmet edenlere ta'n etmek doğru olmadığı gibi nûsus ve muhkematın zâhirini ibtal etmiyecek vechile Kur'anın ruhî ve vicdanî zevklere doğabilen işaret ve te'vilâtından bahseden sofiyye Tefsirlerinin hepsini de Karamita ve Hurufiyye bâtınıyyesi gibi zenadikadan saymak da doğru değildir... Hasen sabbah ve gulâti İmamiyye kitapları gibi mütalea etmek

¹ eş-Şatibi, *a.g.e.*, III/375. Ayrıca bkz. İbn Kesir, *a.g.e.*, I/299.

isteyenler şübhesiz ki yanlış yola gitmiş olurlar... Hep müteşabihât arkasına düşmek şathıyyâta sapmak fitne ve fesad yolunda te'vil aramak kalb çarpıklığından, ruh bozukluğundan neş'et eden bir zeyg-u ilhaddır. Lâkin zâhirî meanı ve ahkâmı beyan ve tesbitten sonra onlara münafi olmayacak vechile bir takım işaret ve te'vilâtta da bahseden zevatın sânihâtından istifade etmemek de mahrumiyet olur... Herhâlde zahirîlikte ifrat etmek de bâtinîlik de ifrat etmek kadar muzırdır.¹

Hamdi Yazır, zahir-batın yorum hakkındaki kanaatini belirttiikten sonra *Tekvir* 81/1-13 ayetlerin batını yorumunu –kendisinin de iştirak ettiği bir yorum olarak- Nisaburi'den şöyle aktarır: “Yorumcular dediler ki: Bu hallerin küçük kıyamet hakkında olduğunu kabul etmek de mümkündür. Küçük kıyamet ise ölüm halidir. O halde güneş insanın ruhu, yani insanın diğer canlılar arasında yerini belli eden cevheridir. Bunun dürülmesi ise, onunla ilginin kesilmesidir. Yıldızların dökülmesi ise, insanın kuvvetlerinin birer birer düşmesidir. Dağların yürütülmesi büyük uzuvların fiillerinden ayrılıp uzaklaşmasıdır. "İşâr", bedendir. O zaman beden iş yapmaz olur. Vahşi hayvanların toplanması, şahıs üzerinde hayvani ve canavarca fiillerin neticelerinin ortaya çıkmasıdır. Denizlerin ateşlenmesi, batıl kuruntu ve boş emellerin tükenmesidir. Çünkü o vehim ve kuruntular öyle bir deryadır ki onun isteğe bağlı ve zorunlu ölümden başka sahili yoktur. Nefislerin eşleştirilmesi her melekenin kendi cinsine; karanlığın karanlığa, aydınlığın aydınlığa katılıp birleşmesidir. “Mev'ûde”, yükümlü kişinin, kendisi için yaratıldığı şeyin dışında kaybettiği kuvvetidir. Bazı araştırmacı hocalarımdan, akla ansızın gelip de yazılmayarak yok olmuş olan her meseleye “mev'ude” denilmiş olduğunu da işittim. Gök de, ruhların göğüdür. Geri kalanların manası açıktır.”

Demek oluyor ki bu yorumları yapan yorumcuların maksatları, bu ayetlerin esas itibariyle büyük kıyamet hakkında olmadığını söyleyip inkâr etmek değil, bununla beraber (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) “İbret alın ey basiretli kişiler!”² çağrısına göre bunlardan, küçük kıyamet olan ve herkesin kesin olarak göreceği ölüm halleri hakkında da ibret alacak mânâlar anlamının mümkün olduğunu da göstermektir.

¹ Yazır, Elmalılı, *a.g.e.*, VIII/5611-5613.

² Haşr 59/2.

Bunun ise iman ve inanca zararı değil, faydası vardır.”¹

Batını ekollerin Kur’an’ı anlama ve yorumlama tarzları farklı olsa bile, yöntem ve metodları, anlamaya yönelik yaklaşım biçimleri birbirinin aynıdır diyebiliriz. Nitekim Gulat-ı Şia, Şia ve tasavvuf ekollerinin ortak noktası, metnin anlamını dışardan anlam yükleme tarzıyla tespit etmeleridir. Meselâ Gulat-ı Şia, Şia’nın yorumları Kur’an’ın ana yapısına aykırı düşmekte, ilhadi görüşler içermektedir. Zira bu fırkalar ayetlerden yola çıkarak Hz. Ali’nin dışındaki diğer halifeleri ve sahabileri aşağılamakta, yermekte; hatta onlara düşmanca tavır sergilemekte, bunu için de Kur’an’daki birçok ayeti ve kelimeyi kendi indi görüşlerine göre zahiri anlamın dışında bir şekilde yorumlamaktadırlar.² Mesela gusletmeyi ahdi yenileme, sıyama sırrı ifşa etmeme, cenabeti sırrı ifşa etme, Ka’be’yi Hz. Peygamber, kapısını Hz. Ali, Safa’yı Hz. Muhammed, Merve’yi Hz. Ali, Musa’nın asasını sihirbazların şüphelerini yutan hüccet olarak tanımlarlar.³ Şiiilerin yorumları ise Gulat-ı Şia’dan daha mutedildir. Bunlara göre Kur’an’ın Batını manasını ancak imamlar anlayabilir ve yorumlayabilir.⁴

Mesela *Nebe’* 78/40 ayetinde geçen “turab” kelimesini Hz. Ali, *Naziat* 79/6 ve 7 ayetlerdeki “racifeh” ve “radifeh” kelimelerini Hz. Hüseyin ve Hz. Ali olarak yorumlarlar.⁵

İşari yöneliş ise, Kur’an ifadelerinin arkasındaki gizli manalara vakıf olan, lafızlardaki incelikleri idrak eden ve Allah tarafından kalpleri açık olan irfan ehlinin, kendilerine gelen gizli işaretlerle/ilhamlarla Kur’an’ın zahiri manasının dışında yaptıkları yorumları kapsar ki, bunlara işari tefsir denir.⁶

Mesela sufi âlimlerden Abdurrezzak Kaşaniyyü’s-Semerikandi, Hz. İbrahim’in ölümlerinin nasıl diriltildiğini Allah’a sorması üzerine, 4 kuş almasını ve bunları keserek

¹ Yazır, Elmalılı, *a.g.e.*, VIII/5614. (Sadeleştirerek alınmıştır.)

² ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, II/63.

³ ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, II/63.

⁴ Karataş, Şaban, *Şia’da ve Sünni Kaynaklarda Kur’an Tarihi*, İstanbul 1996, s. 66.

⁵ Şeyh Saduk, *Şii İmamîyyenin İnanç Esasları* (Çev. Etem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 35.

⁶ ez-Zerkani, *Menahil*, II/66.

dört dağın üzerine bırakmasını ifade eden ayeti¹ yorumlarken 4 kuşun; tavus, horoz, karga, güvercin olduğunu ve bunların sırasıyla kendini beğenmek, şehvet, hırs, dünya sevgisi olduğunu belirtir.²

Batını yorumda hedef haline gelen Gazali'nin bu husustaki görüşlerine yer vermek istiyoruz.

Zahiri-batını yorum üzerinde çok duran Gazali, literal anlamın asla iptal edilmemesini belirtir ama gerekli gördüğü yerlerde de Batını yorum yapmaktan geri kalmaz. Mesela Cennetten bahseden ayetleri yorumlarken oradaki yeme-içmenin, cinselliğin bu dünya ile kıyaslanamayacağını, aksi durumda yeme-içmeye hayvanların insandan daha düşkün olduğunu, oradaki nimetleri bu dünyadakilerle ölçmemek gerektiğini belirtir.³

Nassların zahirine bağlanıp kalan filozofları eleştiren Gazali, özellikle mead ile ilgili nassların literal manada değerlendirilmemesini ister:

فكثيرا ما رأينا من طوائف من المتكابين تشوشت عليهم الظواهر وانقدحت عندهم اعتراضات عليها وتخايل لهم ما يناقضها فبطل أصل اعتقادهم في الدين وأورثهم ذلك جحودا باطنا في الحشر والنشر والجنة والنار والرجوع الى الله تعالى بعد الموت وأظهروها في سرائرهم وانحل عنهم لجام التقوى ورابطة الورع واسترسلوا في طلب الحطام وأكل الحرام واتباع الشهوات وقصروا الهمم على طلب الجاه والمال والحظوظ العاجلة

“Doğru yoldan saptığını gördüğümüz gurupların çoğuna ayetlerin zahiri manaları karışık gelmiş, zihinlerinde bunlara itirazlar belirmiş ve onlar zahiri anlamlarıyla çelişen düşüncelere kapılmışlardır. Böylece onların dini inançlarının temeli yıkılmıştır. Bu durum onlarda haşır, neşir, cennet, cehennem, ölümden sonra Allah'a dönüş hakkında gizli inkâra yol açmıştır. Bu inkârlarını metafizikle alâkalı düşüncelerinde açığa çıkarmışlar ve onlardaki takva gemi ve vera' bağı çözülmüş, dünyalık talebi, haram yeme ve şehvî arzuları izlemede ısrar etmişler ve himmetlerini şöret, mal ve dünyevî kazanımlar talebine hasretmişlerdir.”⁴

¹ Bakara 2/260.

² es-Semerkindi, Abdurrezzak Kaşani, *Te'vilatı Kaşaniyye* (Çev. Ali Rıza Doksanvedî), Ankara 1998, I/91.

³ el-Gazali, *Cevahiru'l-Kur'an*, s. 55. وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الأعلى اذا لا حظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح والملبس ولعل تمتع البهائم بالمطعم والمشرب والمنكح يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى مشاركة البهائم لذاتهم أحق بالطلب من مساهمة الملائكة في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال حضرة الربوبية فما أشد غيبك وجهلك وغباوتك وما أخس همتك وقيمتك على قدر همتك

⁴ el-Gazali, *Cevahir*, s. 44–45.

Aslında Gazali, zahir-batın deyimini kendi üslubuyla kabuk-öz ilmi olarak belirtir. Kabuk ilmi ile nassların literal anlamını, öz ilmiyle de te'vil'i kastetmektedir. O'na göre dil, metnin dış yüzeyini ve kabuğunu açığa çıkarmayı sağlayan bir araçtır. Dilin etkinliği ses düzeyinden başlar, delalet düzeyinde son bulur. Bu aşamayı sağlayan dil bilimleri; “maharicu'l-huruf”, “luğatu'l-Kur'an”, “i'rabu'l-Kur'an”, ilmu'l-kıraat” ve nihayet “zahiri tefsir” ilimleridir.¹ Gazali, bu araç ilimlere büyük önem atfeder. Ama hepsi de aynı öneme sahip değildir. Mesela lugat ve nahiv ilminden müstağni kalmak mümkün değildir.²

Gazali'nin, avam-havas ayırımını yaparken insanları “sosyal tabakalaşmaya, bir takım tehlikeli sonuçlara ve sınıfsal ayırım”a tabi tuttuğu gibi bir iddiaya katılmamız mümkün değildir.³ O'na göre “Avam” ile kastedtiği kişiler, metnin lafzını anlayacak kadar yüzeysel bilgi sahibi olanlardır. Havastan olanlar ise, metnin yorumunu, manasını ortaya çıkaran, lâfızla yetinmeyen “Rasih” âlimlerdir. Metnin derin manasını idrak edemese bile ilmi başkalarına iletkenleri öven ve konu ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sözünü zikreden Gazali şöyle der:

وكل هؤلاء الطبقات اذا قاموا بشرط علومهم فحفظوها وأدوها على وجهها فيشكر الله سعيهم وينقي وجوههم كما قال رسول الله نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه وهؤلاء سمعوا وأدوا فلهم أجر الحمل والأداء أدوها الى من هو أفقه منهم أو الى غير فقيه

“O tabakaların tamamı, kendi ilimlerinin şartlarını yerine getirdikleri, onu korudukları ve gereği gibi aktardıkları takdirde Allah onların çabasını ödüllendirecek ve yüzlerini ağartacaktır. Nitekim Allah'ın elçisi şöyle demiştir: “Allah, benim sözümü işitip belleyen ve işittiği gibi başkalarına aktaran kimselerin yüzünü ağartsın! Nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki fakih olmayana taşır ve nice fıkıh taşıyıcısı da vardır ki kendisinden daha kavrayışlı kimseye taşır”. Onlar (Kur'an'ın lügat, kıraat, nahiv gibi yönleriyle meşgul olanlar) işitmişler ve (başkalarına) aktarmışlardır. Şu halde onlara -ister kendilerinden daha kavrayışlı olanlara, isterse de kavrayışı az olan kimseye olsun- taşıma ve aktarma mükâfatı verilecektir...”⁴

¹ el-Gazali, *a.e.*, s. 22.

² el-Gazali, *a.e.*, s. 23. ثم يليه علم القراءات وهو ما يعرف به وجوه الاعراب وأصناف هيئات التصويت وهو أخص بالقرآن من اللغة والنحو ولكنه من الزوائد المستغنى عنها دون اللغة والنحو فانهما لا يستغنى عنهما

³ Ebu Zeyd, *Mefhumü'n-Nass*, s. 313, 335.

⁴ el-Gazali, *a.e.*, s. 24.

Temizliğin İslam'daki önemini belirten ayet ve hadislere yer veren Gazali, “Müşrikler ancak bir pisliktir.”¹ Ayetini yorumlarken, müşriklerin elbiselerinin ve bedenlerinin son derece temiz olabileceğini, bu ayetin zahiri pislği kasdetmediğini; müşriklerin necis olarak nitelenmelerinin asıl anlamının onlardaki ahlaki/kalbi pislik olduğunu belirtir. Sözlerine devamla, “Köpek olan eve melek girmez” hadisine yer verir ve şöyle yorumlar: “Kalp de bir evdir; meleklerin indiği, onların izlerinin düştüğü ve sürekli uğradıkları bir yerdir. Öfke, şehvet, kin, haset, kibir, ucub ve benzeri çirkin nitelikler havlayan köpeğe benzer. Kalp bu çeşit köpeklerle dolu iken melekler nasıl olur da böyle bir eve (kalbe) girer! Oysa Allah, ilim nurunu kulunun kalbine ancak melekler ile ulaştırır...”

Gazali, kalbi eve, köpeği de kalp hastalıklarına benzeterek Batını bir yorum getirmesine yönelik doğabilecek itirazlara şöyle cevap verir:

ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة ولكني أقول هو تنبيه عليه و الفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر ففارق الباطنية بهذه الدققة فإن هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء والأبرار إذ معنى الاعتبار أن يعبر ما ذكر إلى غيره فلا يقتصر عليه

“Ben “ev” kelimesiyle kalbin, “köpek” lafzıyla da gadap ve mezmum sıfatların kasdedildiğini söylemiyorum. Fakat ben (bu yorumumla) o yönde bir uyarı olduğu ve zahiri şeylerden batına geçiş yapılması ile zahiri ifadeler –bunlar kabul edilmekle beraber- zikredilerek batına tembihle bulunulması arasında bir fark bulunduğu ve Batını yönün son derece hassas olduğunu söylemek istiyorum. Bu muttaki âlimlerin takip ettikleri “itibar” yöntemidir. Zira itibar’ın anlamı, zikredilen lafızların ötesine geçmek, sadece zikredilenle yetinmemektir.”²

Metnin zahiri manasına rağmen başka bir kelimeyle izah edilmesini asla kabul etmeyen Gazali, bu tür Batını yorum yapanları sapık olarak nitelendirir. Nitekim “Haydi Firavun’a git! Çünkü o azmıştır.”³ Ayetindeki “Firavn” kelimesini “kalp” olarak te’vil eden Batınıyyeye, şu şekilde karşılık verir:

وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم

“Bu yolla Batınıyye kendi keyfi görüşlerine dayanarak, ayetin zahiri anlamını

¹ Tevbe 9/28.

² el-Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, I/49.

³ Naziat 79/17.

ve indirildiği manayı te'vil ederek şeriatın tamamını yıkmayı hedeflemektedir.”¹

Bu örnekte de görüldüğü üzere Gazali, nassın lafzının ihmalini asla onaylamamakta ancak lafza uygun bir mana ile yorumlamaktan da geri durmamaktadır. Nitekim bu tür örnekleri Gazali'nin eserlerinde sıklıkla görmek mümkündür.

Sonuç olarak, Gazali, ma'rifetullah ve mead yani gaybi konular ile ilgili ayetleri müteşabihattan saydığı, bunların gerçek mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceği, ancak lafzın zahirine bağlı kalmak şartıyla ve lafza ters düşmemek üzere bazı Batını yorumların yapılması gerektiğini ve zaten bu kısım ayetlerin Kur'an'da az bir yekun tuttuğunu belirtmiştir.² İbadet ve muamelat konuları ile ilgili ayetlerin zaten anlaşılır olduğunu belirten Gazali, fıkıh usulüne dair yazdığı eserlerinde bunları derecelendirerek makasidu'ş-şeria anlayışını ortaya koymuştur.

Sonuç olarak dil kaide ve kurallarına bağlı kalmaksızın Batını yorum adı altında lafızlara istenilen anlamın verilmesi nasıl bir takım sakıncalar doğuruyorsa, lafzın içerisinde muhtevi olan anlamları daraltıp, lafzın mefhumunu göz ardı edip sadece mantukuna bağlı kalınarak yapılan yorumlar da aynı şekilde bir takım sakıncalar doğurmaktadır. Dolayısıyla Kur'an lafızları, manaları ve kullandığı üslubu ile Arapça'dır. Dolayısıyla onu anlamak, ondan hüküm çıkarmak, istidlalde bulunmak, temel amaçlarını tespit etmek için mutlaka o dönemin Arap dilinde mevcut bulunan lafızları, manaları, üslup çeşitlerini, taşıdığı ihtimalleri gerçek anlamda bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde onu anlamak mümkün olmaz. Böyle bir tutum dini fesada götürür. Şarii'in maksadından uzaklaşılmasına neden olur.³

4. Siyak-Sibak

Kur'an'ın mesajının tam ve doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayan ve bu sayede maksadı tespite yarayan konulardan biri de siyak-sibak bütünlüğünü korumaktır. Kur'an fesahat ve belagatın zirvesine ulaşmış bir kitaptır. Fesahat ve belagatın zirvesinde olan bir kitabın harfleri, kelimeleri ve cümleleri arasında lafız

¹ el-Gazali, *a.e.*, I/37.

² el-Gazali, *Cevahir*, s. 30.

³ eş-Şatibi, *a.g.e.*, I/36.

bakımından bir ahenk ve anlam bakımından bir bütünlüğün bulunması gerekir. Gerçekten de Kur'an, bu ahenk ve bütünlüğe sahiptir. Ancak bazı müfessirler, ayetleri müstakil olarak değerlendirmiş; bir ayeti tefsir ederken o ayetin kendisinden önceki ve sonraki ayetlerle ilişkisi konusuna yeterince önem vermemişlerdir. Buna önem verilmiş olsaydı ayetlerin maksatları daha isabetli olarak tespit edilmiş olurdu. Çünkü her ifade bir siyakta ortaya çıktığı gibi, her ayet de bir siyakta geçmektedir. Tüm ayetler ilahi bir düzenleme ile en uygun siyaka yerleştirilmiştir.

Siyak-sibak tabiri ile Kur'an'ın bütünlüğü, yani bir bütün olarak ele alınması kastedilmektedir. Dolayısıyla siyak-sibaktan kastedilen husus, Kur'an'ın bütünü kapsayan bir bakış açısına sahip olmak anlaşılmalıdır.

Türkçe'de, tam, eksiksiz, parçalanmamış, parçalandığında hüviyeti değişen, birtakım niceliklerin toplamı anlamını ifade eden "bütünlük" kavramı, Kur'an'ın doğru anlaşılması ve maksadının tam olarak tespit edilebilmesi için gerekli olan bir husustur.¹

Bütünlük sözcüğü Türkçe sözlüklerde, bütün olma hali ve bütün varlıkları kapsayan veya düşünülen şeyleri kaplayan anlamlarındadır.²

Kur'an bütünlüğü dendiğinde Kur'an'ın tüm temel özellikleri, yanları ve bütünlüğüne ait veçheleri ve bunlar arasındaki ilişkileri kucaklayan, kendisinin hususi, mu'ciz vahiy mahsulü karakterini belirleyen tastamamlık, kendi iç kesinliği ve bunların tümünün oluşturduğu bir sistem anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim kendisini "sözün en güzeli"³ olarak tanımlamaktadır. Yani bir nevi Kur'an; "tek söz-tek cümle" gibi tanımlanmıştır. Kur'an'daki her bir kelime, cümle (ayet) ve sure, O'nun parçalarını oluşturmaktadır. Bu parçalara bakıldığında, kendi başlarına asla var olamayacakları anlaşılacaktır. Bir kelime ancak bir cümlede kullanıldığında gerçek bir anlam ifade eder. Cümleler sıralandığında bir fikir

¹ Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994, s. 289.

² Tuğlacı, Pars, *Okyanus Ansiklopedik Türkçe sözlük*, Pars Yayınları, İstanbul 1971; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları (T.D.K.Y.), Ankara 1991.

³ Zümer 39/23. اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا. "Allah sözün en güzelini; ayetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir..."

bütünlüğü oluşturur. Kur'an'ın tamamı da genel bir anafikir verir ki, O'nun temel amacı ya da amaçları bu bütünlükten hareketle ortaya çıkarılabilir.

Nitekim Kur'an'ın ana vurgusunu Allah oluşturmaktadır. Ontolojik bakımdan varlık dünyasının merkezinde Allah vardır. İnsan ve diğer varlıkların hepsi O'nun yaratıklarıdır ve varlık hiyerarşisinde O'ndan aşağıdadırlar. Kur'an, bütün yaratıklar arasında en büyük önemi insana verir. Kur'an düşüncesi, esas olarak insanın kurtuluşu sorunuyla ilgilendir. Zira Kur'an'ın indiriliş gayesi de insanın bizzat kendisidir.¹

Sıradan bir metin için bile fikir bütünlüğü, cümle yapısı, kelimelerin kullanımı gibi doğru manayı tespiti yarayan öğelerin varlığına dikkat edilmesi zorunlu olduğuna göre, bu bütünlüğü Kur'an için dikkate almak elbette gereklidir.

Sıradan bir davranış bile en doğru olarak, söz konusu davranışın ortaya çıktığı ortamda anlaşılabilirliğine göre, her ifade de en sağlıklı ve en doğru bir şekilde, ancak içinde geçtiği siyapta anlaşılabilir. Dolayısıyla, Kur'an'ın maksadının daha iyi anlaşılabilmesi için siyak ve sibak üzerinde durmak istiyoruz.

Siyak; sözlükte “s.v.k” kökünden gelen “fiâl” vezninde bir mastar olup, “göndermek, sürmek, sevk etmek, salmak” gibi anlamlara gelmektedir.² İstilahi olarak; “sözün gelişi, ifade tarzı, üslup, tarz, yol, anlatım biçimi” gibi manalarda kullanıldığı gibi; bir terkip olarak da “sözün gelişi, sevk edilişi” (siyaku'l-kelam) anlamına gelmektedir.³

Sibak ise sözlükte; “s.b.k” kökünden “fiâl” vezninde bir mastar olup, “yarışta, savaşta, ilimde, Müslüman olmada kısaca hemen her alanda ilk, öncü ve birinci olmak” anlamına gelmektedir.⁴ İstilahi olarak; “bir şeyin geçmişi, öncesi, üst tarafı, başlangıcı, dil açısından bir ifadenin öncesi, yukarısı” gibi manalarda kullanıldığı gibi; bir terkip olarak da, “sözün baş tarafı ile olan bağlantısı, sözün evvelinden,

¹ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 69. Ayetler için bkz. En'am 6/155–156; Nur 24/34, 46; Zümer 39/41.

² el-Firuzabadi, *a.g.e.*, s. 866-867.

³ *Türkçe Sözlük*, T.D.K.Y., II/1067; Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, Ankara 1986, s. 1002; Yeğin Abdullah, *Yeni Lügat*, İstanbul 1983, s. 634.

⁴ İbn Manzur, *a.g.e.*, II/90.

öncesinden gelen mana, evveliyat” (sibaku’l-kelam) karşılığı olarak da kullanılmaktadır.¹

Bu kısa tanımlardan da anlaşıldığı gibi, bir birimden önceki birime sibak, sonraki birime de siyak denmektedir. Bir başka ifade ile bir cümle, olgu, ifade veya birimden önce gelen bölüm veya birime sibak, kendinden sonra gelen bölüme veya birime siyak denir.

Siyak terimi sözün hem öncesini hem de sonrasını ifade etmeye yetmektedir. Dolayısıyla siyak-sibak terkibi yerine sadece siyak terimini kullanmak da uygundur. Keza bu terim Türkçe’ye de girmiş ve yerleşmiştir. Bununla birlikte “bağlam” veya İngilizce kullanımıyla “context” kelimesi, siyak anlamında kullanılmaktadır.

Hançerlioğlu, bağlamın şu farklı kullanımlarını verir:

1- Cinsleri aynı ya da birbirine yakın olan şeylerin bir arada bağlanmış, demet, deste.

2- Bir koşuktaki dörtlüklerin her biri (bent).

3- Herhangi bir olguda olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü, bağlantısı ya da bir kelime, ifade veya olay; bir fenomenin anlamını belirlemede katkısı olan koşulların tümü, kontekst.²

4- Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce ya da sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını ve içeriğini belirleyen birim ya da birimler bütünü, olgusal, kavramsal veya dizgesel çerçeve.

5- Bir düşüncenin, bir eserin, bir öğretinin bölümleri arasındaki çelişmeye yer vermeyen bağlantı, insicam.

Dilbilimde bağlam terimi, bir ifade veya metinde belirli bir linguistik birimi inceleyen ve takip eden seslerin, kelimelerin veya ibarelerin oluşturduğu bütün anlamına gelmektedir.

¹ Yeğın, Abdullah, *a.g.e.*, s. 630.

² Hançerlioğlu, Orhan, *Türk Dili Sözlüğü*, İstanbul 1992, s. 61; Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul 1992, s. 46, 269, 328.

a. Siyak-Sibak Yönünden Kur'an

Konu başında ifade edildiği gibi, bir kelimenin anlamı içinde geçtiği cümle, bu cümlenin yer aldığı metin ve bu kelimenin yapısıyla belirlenmektedir. Aynı şekilde bir işaret veya fiilin anlamı da, onun öteki fiillerle ortaya çıktığı durumlar çerçevesinde değerlendirilmesi sonucunda açık, net ve kesin bir şekilde anlaşılmaktadır.

Bu metotta bütünden (tümel, tümdengelim) parçaya metodu kullanıldığı gibi, parçadan bütüne (tikel, tümevarım) metodu da kullanılmaktadır. Parçaların anlamı bütünün hedefleri doğrultusunda belirlenirken, bütün de anlamını parçaların anlamından elde etmektedir. Örneğin biz, her bir parçanın anlamından bir şey elde etmedikçe bütünü kavrayamayız. Yani teker teker kelimeleri anlamadıkça, cümleyi de anlayamayız.

Aslında biz, Kur'an'ın siyak ve sibakı dendiğinde çok çeşitli unsurlar anlaşılrsa da Kur'an'la ilgili olarak siyak konusunun odak noktasını, konu bütünlüğü ve konular arasındaki benzerlik ve münasebetin oluşturmakta olduğunu söyleyebiliriz.¹

Buna göre bir düşünceyi, bir düşünce sistemini doğru bir şekilde anlamanın en iyi yolu, onu kendi bağlamı içinde değerlendirmektir. Bunun tersini düşündüğümüzde yani bir bütünlüğü kendi sistemi içinde ele almadığımızda, istediğimiz manayı çıkarmak hiç de zor olmasa gerektir. Zira bağlam, düşüncenin düşünce dışı mekânıdır. Düşünce bu mekândan koparıldığında gerçek anlamını kaybeder. Çünkü belirli bir bağlamda yer almak kaçınılmazdır ve bunun en tabii sonucu da evrenselliğin karşıtı olan izafiyetçiliktir.²

Ez-Zemelkani (651/962)'nin de haklı olarak vurguladığı gibi, Kur'an'ın sureleri arasında bile bir irtibat, bir münasebet, yani siyak-sibak ilişkisi varken, Kur'an ayetleri arasında da aynı şeyin olmaması mümkün değildir. Hatta daha derinlemesine düşünüldüğünde bütün Kur'an'ın tek bir kelime gibi olduğu

¹ es-Salih, Suphi, *a.g.e.*, s. 152.

² Ünver, Mustafa, “*Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Siyak-Sibakın Önemi*”, *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 104.

görülecektir.¹

Fahredden er-Razi de, “Kur’an inceliklerinin çoğunluğu, ayet ve surelerin tertibinde ve irtibatındadır” demektedir.²

Aynı hususta İbn Arabî de “Kur’an ayetleri birbiriyle irtibatlıdır. Bir vücut gibidir. Manaları uyum içerisinde olduğu gibi, yapıları da bir nizam dâhilindedir” demektedir.³

Kur’an’ın siyak-sibak ilişkisi bir ayet içerisinde değerlendirilebileceği gibi, ayetler arasında ve sureler arasında da ele alınmaktadır. Şimdi bu bağlam ilişkilerini örneklendirerek incelemek istiyoruz.

Bilindiği gibi anlama eylemi parçalardan bütüne doğru gerçekleşir. Harfler bir kelimeyi, kelimeler de bir cümleyi anlamamıza yardımcı olurlar. Yani parçayı anlamadan, bütünü anlayamayız.

Aynı durum Kur’an-ı Kerim için de söz konusudur. Çünkü Kur’an’ı anlamaya yönelik atılan ilk adımda karşımıza ayetler çıkmaktadır.

Bu özellik Kur’an’ın bütün ayetleri için söz konusudur ve dikkat edilmesi gereken bir husustur. Örneğin, faiz yiyenlerle ilgili yapılan şiddetli uyarıda, bunların kıyamet gününde şeytan çarpmış kimseler gibi kalkacaklarından bahsedilmektedir:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ

“Faiz yiyenler (mahşerde) ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar...”

Ancak ayetin devamında onların böyle fena bir duruma düşer edilmelerinin sebebi üzerinde durulmakta ve alış-verişle faizi eşit tuttukları, bu ikisi arasında hiçbir fark görmedikleri, dolayısıyla haram olan faizi helal saydıkları için şeytan çarpmış gibi diriltilecekleri anlatılmaktadır:

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا

“Bu (cezaya düşer kılınmaları) onların, zaten alış-veriş de faiz gibi demelerindedir...”⁴

¹ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/39.

² ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/36.

³ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/36.

⁴ Bakara 2/275.

Eğer biz, ayetin diğer kısımlarını dikkate almadan sadece ilk bölümünü anlamaya kalkışırsak gerçekten farklı bir sonuca varmış ve faiz yiyenler ifadesinin zahirine bakarak faizi haram saymaksızın yiyenlerin ve bu muamelede bulunanların böyle bir azaba maruz kalacakları gibi yanlış bir neticeye ulaşmış oluruz. Gayet açıktır ki, böyle bir sonuç ayetin bütünlüğü içinde anlaşılan manaya ters düşmektedir.

Ayetleri doğru anlamada siyak ve sibak ilişkisinin en fazla ortaya çıktığı nokta, ayetler arasındaki siyak-sibak ilişkisidir. Çünkü her şeyden önce esas olan, ayetler arasındaki bağlamsal irtibatı kurmaktır.

Nitekim ez-Zemelkani, İsra ve Kehf sureleri arasındaki münasebeti zikrettikten sonra şöyle demektedir: “İlgi ve irtibat sureler arasında bile zuhur edince artık ayetler arasındaki münasebet öncelikle ortaya çıkar. Hatta daha da ötesi tefekkür mekanizması olayların ruhuna doğru işlediğinde, bütün Kur’an’ın tek bir kelime gibi bir bütün olduğu görülecektir.”¹

Gerçekten peş peşe gelen iki ayet hakkında akla gelen ilk sorulardan birkaçı şunlar olacaktır: Ayet, önceki ayetle irtibatlı mı yoksa müstakil midir? Müstakil ise, komşu ayetlerle ne tür bir münasebeti vardır? Niçin bu bağlamda serdedilmiştir?²

Çünkü bir ayet ya genel ya da özel, ya akli ya da hissi veya hayali yahut da bir başka ilişkiyel mana örgüsüyle münasebetli olabilir.

Kur’an ayetleri arasındaki ilgi ve irtibat, birbiriyle manaları bütünleştiği veya sadece birinci ayetle mananın tamamlanmadığı durumlarda ortaya çıkar. Bu ilişkiyi birkaç örnekle açıklayabiliriz.

أَتُرْكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ

“Siz buralarda güven içinde bırakılacağınızı mı sanıyorsunuz?”³

Daha önceki ayetlerden anladığımızı göre⁴ Hz. Salih (a.s) kavmine bazı mekânları hatırlatarak onların hakikatleri görmelerini istiyor. Bundan dolayı onlara hitaben yukarıdaki sözü söylüyor.

Ancak görüldüğü gibi, Hz. Salih (a.s)’in zikretmeye değer bulduğu bu

¹ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/39.

² Yıldırım, Suat, *Kur’an-ı Kerim ve Kur’an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, II. Baskı, İstanbul 1985, s. 96.

³ Şuara 26/146.

⁴ Şuara 26/142.

mekânların nereler olduğu ayetin yukarıda zikrettiğimiz kadarından anlaşılmamaktadır. Ayeti siyakıyla birlikte incelediğimizde bu yerlerin nereler olduğunu belirginleştirmektedir:

فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ

“Böyle bahçelerde, çeşme başlarında, ekinler ve yumuşak tomurcuklu güzel hurmalar arasında”¹

Ayetler arası irtibata bir diğer örnek olarak Furkan suresinde zikredilen Hz. Peygamber (s.a.s)’e karşı müşriklerin itirazlarını zikretmek istiyoruz.

Hiz. Peygamber (s.a.s)’in peygamberliğini kabul etmemek için müşriklerin ileri sürdükleri iddialardan bahsedilirken onların bir itirazları da şöyle olmuştur:

“Dediler ki: “Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, çarşıda, pazarda dolaşır! Ona bir melek indirilseydi de bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya! Yahut kendisine bir hazine verilseydi veya ürününden yiyeceği bir bahçesi olsaydı ya! Bu zalimler (inananlara): “Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz”, dediler.”²

Kâfirlerin bu seviyesiz ve anlamsız itirazlarına karşı verilen cevabı, yukarıdaki ayetlerin hemen devamında görememekteyiz. Ama bu itirazın cevabının daha sonraki ayetlerde şu şekilde verilmiştir³:

“Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de şüphesiz yemek yerler, çarşıda pazarda gezerlerdi. (Ey insanlar!) Sizi birbiriniz için imtihan aracı kıldık. (Bakalım) sabredecek misiniz? Rabbin hakkıyla görendir.”⁴

Ayetler arası irtibata son örnek olarak İsrailoğullarının kuruntularından bahseden şu örneği verebiliriz:

“Bunların bir de ümmî takımı vardır; Kitab’ı (Tevrat’ı) bilmezler. Onların bütün bildikleri bir sürü kuruntulardır. Onlar sadece zanda bulunurlar.”⁵

Bu ayette dile getirilen kuruntu ve vehimlerin ne olduğuna ilerleyen ayetlerde

¹ Şuara 26/147–148.

² Furkan 25/7, 8. وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا

³ eş-Şenkîti, *Advau'l-Beyan*, VI/308–309.

⁴ Furkan 25/20. وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَنْتُمْ بِصِيرُوا وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا

⁵ Bakara 2/78. وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

(siyak) şöyle yer verilmiştir¹:

“Bir de dediler ki: “Bize ateş sayılı birkaç günden başka asla dokunmayacaktır.” Sen onlara de ki: “Siz bunun için Allah’tan söz mü aldınız? Eğer böyle ise, Allah verdiği sözden dönmez. Yoksa siz Allah’a karşı bilemeyeceğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”²

Siyak-sibak bütünlüğünde dikkat edilmesi gereken önemli bir bölüm de sureler arası uyumdur. Nitekim 114 sure gelişigüzel serpiştirilmemiş ve belli bir bütünlük içinde birbirini takip etmiştir. Her ne kadar sureler arası bu tertip ve düzeni kabul etmeyenler olsa da Mushaf’taki surelerin, nüzul sırasına göre dizilmediği göz önüne alındığında, bu sıralamanın belli bir bütünlük amacına yönelik olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır.³

b. Siyak-Sibakın Kur’an’ı Anlamadaki Rolü

Bir cümle ya da ibareden çeşitli anlamlar ve sonuçlar çıkarmak mümkündür. Bu sonuçların veya hükümlerin hangisinin birinci derecede kastedildiği ancak sözün gelişinden yani siyak-sibaktan anlaşılabilir.⁴

Kur’an ayetlerinin taşıdığı anlamlar da aynı şekilde birden çok anlam içerebilmektedir. Bu ayetlerin ihtiva ettiği anlamlardan hangisinin, Allah’ın asıl maksadının olduğunun anlaşılması, ayetlerin siyak-sibak içerisinde değerlendirilmesine bağlıdır. Aksi takdirde, birimleri parçalanmış, içinde geçtiği bağlamdan kopartılmış bir şekilde tezahür eden bir yaklaşımla Allah’ın esas maksadının anlaşılması mümkün değildir.

Şimdi bu hususun önemini ayetlerle örneklemeye çalışalım:

Örnek: 1

İslâm’da çok eşlilik konusu birçok plâtförmda dile getirilmekte ve farklı bakış açıları, birbirine zıt yorumlara sebep olmaktadır. Kimine göre mutlak manada çok

¹ et-Taberi, *a.g.e.*, II/157-158; es-Suyuti, *ed-Dürrü’l-Mensur*, I/447-448.

² Bakara 2/80. وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَنْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ تُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ

³ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, s. 205–206.

⁴ en-Nesefî, Ebu’l-Bekât Abdullah b. Ahmed, *Keşfu’l-Esrar Şerhu’l-Musannif Ale’l-Menar*, Beyrut 1986, I/207; Edib, Salih Muhammed, *Tefsiru’n-Nusus fi’l-Fıkhi’l-İslami*, Beyrut 1984, I/471.

eşliliğe izin verilmiş, bu dört ile sınırlandırılmıştır. Bazıları için bu durum özel şartlar çerçevesinde uygulanabilecek bir husustur. Kimileri içinse böyle bir uygulama ya da izin asla Kur'an'da yer almamaktadır. Oysa konu ile ilgili ayetler ön yargıdan uzak bir şekilde, siyak-sibak bütünlüğü içinde ele alındığında ayet/ayetlerin yanlış anlaşılmasının önüne geçilebilir ve maksat daha net olarak ortaya çıkar. Konu ile ilgili ayet şöyledir:

“Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adalet yapmayacağınızdan korkarsanız o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”¹

Bu ayetin ibaresinden birçok hüküm anlaşılmaktadır:

1. Velisi bulunmayan öksüz/yetim çocukların velâyetini üstlenecek kimseler olmalıdır.
2. Nikâhlanmak mubahtır. Nikâhta “mihr-i misil” vaciptir.
3. Evlenilecek eşlerin azamî sınırı dört kadındır.
4. Eşler arasında adaletin yerine getirilemeyeceğinden endişe edildiği durumunda ise bir kadınla yetinilmesi gerekmektedir.
5. Cariyeler ile beraber olmak ve onları eş olarak seçmekte bir beis yoktur.²

Her ne kadar yukarıdaki hükümlere başkalarını da eklemek mümkün ise de, bütün bu hükümlerin her biri eşit derecede kast olunmamaktadır.

Ayetin sevk edildiği siyak dikkate alındığında yetimlere karşı zulmetmenin ve onların mallarını haram yollarla yemenin şiddetle yasaklandığının vurgulandığı görülmektedir. Daha açık bir ifade ile âdil olmak emredilmekte, haksız yere insanların, özellikle yetimlerin mallarının yenmesi yasaklanmaktadır.³

¹ Nisa 4/3. وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْتِ الْمَمْلُوكِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنْ وَتَلْتُمْ زُرُبَاعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلَمُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدْنَىٰ أَلَّا تَعْلَمُوا

² İbn Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh (468-543h), *Ahkamu'l-Kur'an* (Tah. Muhammed Abdulkadir Ata), I. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988 (1408h), I/405-415.

³ İbn Arabî, *a.g.e.*, I/409-410.

Yetim çocukların mallarını kendi mallarına katmak ya da meşru olmayan bir başka yolla onların mallarına el koymak için yetim kadınlarla evlenmek yerine, evlenilmesi caiz olan diğer kadınlardan yine adaletli olmak şartıyla dörde kadar evlenmek mubah kılınmıştır.

Bu ayetteki, “nikâhlayın” ibaresi, gereklilik anlamı değil, ruhsat ve cevaz anlamını belirtmektedir. Bu itibarla İslâm dininde çok evlilik kural değil, gerektiğinde başvurulacak istisnâ bir durumdur.

Bu ayetin öncelikle vermek istediği mesaj, nikâhın mubah olduğunu bildirmekten ziyade, adaletli olmayı içtenlikle kabul etme şartıyla dört kadınla evlenmenin mubah olduğu, birden fazla evlilik durumunda, eşler arasında adaleti sağlamaya dair ciddî kaygıları ve şüpheleri olan kimseler için bir kadınla yetinmenin gerektiği hususudur. Nitekim bunun sağlanmadığı durumlarda erkek için belli yaptırımlar ve cezaî müeyyideler devreye girecektir.

Yukarıdaki ayetten anlaşılan bu genel manaya aykırı düşen yorumlara Nisa 129. ayet ile ulaşanların, bu kanaatlerinin doğru olmadığı ve önemli bazı noktaları gözden uzak tuttıkları veya dikkatsiz davrandıklarını söylemek gerekmektedir.¹ Ayetleri bağlamından kopararak yanlış anlayanlara karşı bu ayeti konu bütünlüğü içinde değerlendirmek istiyoruz:

“Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar(ınız) arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocası hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir.”²

¹ Meselâ bkz. Fazlur Rahman, *İslâm* (Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, s. 46; *Ana Konularıyla Kur’an* (Çev. Alpaslan Açıkgenç), II. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s. 123; Garaudy, Roger, *İslamın vaadettikleri* (Çev. Nezih Uzel), Pınar Yayınları, İstanbul 1983, s. 88; Akdemir, Salih, “*Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın*”, *İslâmî Araştırmalar*, c. V, sayı: 4, Ekim 1991, s. 268. Fazlur Rahman, tarihsel bakış açısıyla çok eşliliği kabul etmezken ve kendine göre buna ayetten delil/deliller getirirken, “günümüz şartlarının çok eşliliği zorlaştırdığını” belirtmesi daha tutarlı ve ilkeli bir davranış olurdu. Oysa O, ayetin literal/açık ifadesini örterek, zahiri manayı yok saymak istemiştir.

² Nisa 4/129. وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمِغْلَقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ

Görüldüğü gibi, önceki ayette adalet şartıyla çok evliliği helâl kılan Allah, bu ayette de eşler arasında tam bir adaletin temin edilmesinin mümkün olmadığını hiçbir tereddüde yer bırakmayacak şekilde ifade etmektedir.

Görünürde bu iki ayetin mantikî çıkarımı, dörde kadar evliliğin yasak olmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu hüküm yani eşler arasında tam bir adaletin sağlanamaması durumu, Kur'an'a göre çok evlilik yapmanın ilâhî iradeye karşı çıkmak olacağını ifade eden kimselerin haklı olduğu izlenimini vermektedir.

Ancak bu durumda konu, asıl mecrasından çıkıp, Kur'an'ın çok evliliğe izin verip vermemesinden ziyade, Kur'an'da çelişki ve ihtilâf bulunduğu vehmine götürmektedir. Çünkü ilk ayette (*Nisa 4/3*) adaleti temin etmek şartıyla dörde kadar evlenme iznini veren Allah (c.c.), aynı surenin bir başka ayetinde “adaleti istesenez de sağlayamazsınız” (*Nisa 4/129*) ifadesiyle önceki izni nakzetmiş olmakta ve iki ayet arasında çelişki ortaya çıkmaktadır. Eğer bu iki ayeti bu bakış açısıyla anlamaya kalkışırsak, bu tenakuzu te'lif etmenin hiçbir yolu görünmemektedir. Zira Allah, adaletin temin edilmesinin mümkün olmadığını biliyordu da neden kullarına adaleti sağlama teklifini yaptı?!

Oysa ilgili ayetler kendi bağlamları içinde değerlendirilmiş olsaydı, söz konusu bu durumun hiçbirinin olmadığı kolaylıkla görülebilirdi. Öncelikle tekrar belirtelim ki, iki şey arasında her hangi bir çelişkinin olabilmesi için o iki şeyin aynı konuda olmaları gerekmektedir. Farklı konular ile ilgili ifadeler arasında herhangi bir çelişki ve ihtilâfin olması mümkün değildir.

Ayetleri, buldukları konuları ve bağlamları içerisinde ele alacak olursak, ilk ayetteki adalet şartının kadınlara mehirlerinin ödenmesi, nafakalarının temini gibi zahiri haklarla ilgili olduğu görülmektedir. Bu durum, yerine getirilmesi mümkün ve de gerekli olan bir adaletin talep edilmesidir.

İkinci ayetin ise eşlere karşı beslenen duygu, temayül, sevgi gibi soyut konularla ilgili bir bağlamda geçtiği görülmektedir. Buna göre Allah'ın “asla adaleti sağlayamazsınız” diye ifade ettiği konu, kocaların eşlerine karşı duydukları sevgi ve aşk ile ilgilidir ve insan fitratına da son derece uygun bir yargıdır. İbn Atiyye'nin

deyişiyile gerçekte bu durum “tam adalet”i temsil etmektedir. Bunu biz, ayetin “Öyle ise birine büsbütün gönül verip ötekini (kocası hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın” ifadesinden de anlamaktayız.¹ Zaten bunun aksini iddia etmek, yani bir kocadan eşlerinin hepsini eşit derecede sevmesini istemek en başta insan fitratına karşı işlenmiş bir zulüm olacaktır. Çünkü ne yapılırsa yapılsın böyle bir eşitlikten söz edilemez.²

Ancak bu sevgi farklılığı, eşler arasında zahiri haklar konusundaki adaletin gözetilmesine engel olmamalıdır. Söz gelimi eşlerden birine sağlanan maddî imkân, adaletin tabîî bir sonucu olarak diğer eşe de verilmelidir. İşte ilk ayette, eşler arasında sağlanması istenen adalet budur.

Üstelik bizim için Kur’an’ın en sağlıklı müfessiri ve uygulayıcısı olan Hz. Peygamber (s.a.s)’in de eşlerinin hepsini eşit derecede sevdiğini kim iddia edebilir? Zira bilinmektedir ki, Hz. Peygamber (s.a.s.) eşleri arasında Hz. Aişe’yi diğerlerinden daha çok sevmekteydi.³ Şimdi, bu soyut durumun önüne geçemediği için Hz. Peygamber’in birden fazla eşinin olmaması gerekmez miydi? Bir başka ifade ile çok eşliliğin İslâm’da olmadığını ileri sürenlerin delil olarak ileri sürdükleri ayet (*Nisa 4/129*), Hz. Peygamber tarafından çiğnenmiş mi oldu? Ya da tek eşlilik uygulamasını delerek, ilâhî kanunu kendi hevasına göre mi değiştirdi? Eşler arasında adaleti sağlayamamasına rağmen, neden birden fazla eşe sahip oldu?

İnsan fitratına sahip olduğu için sevgi konusunda adaleti sağlayamayan Peygamberimizin zahiri haklar konusunda ise ne kadar hassas olduğu insaf sahibi herkesin malûmudur. Gerçekten de Peygamberimiz maddî adalet ve haklar konusunda son derece hassastı ve bu adalete en küçük bir halelin gelmemesi için helâl olan bir rızkı kendi nefesine haram kıldığı da olurdu.⁴

Netice olarak, Kur’an’a göre çok evliliğin yasak olduğunu ileri süren görüş, siyak-sibakı dikkate almamış ve hatalı bir çıkarıma ulaşmıştır. Çünkü konu ile ilgili

¹ Bkz. ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, II/58; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, s. 180.

² İbn Kesir, *a.g.e.*, IV/305-306.

³ İbn Kesir, *a.g.e.*, IV/306.

⁴ Tahrim 66/1. Konu hakkında bkz. et-Taberi, *a.g.e.*, XXIII/83-86.

ayetlerdeki adalet hususunun aynı konuda olmadıkları ayetlerin bağlamından anlaşılmaktadır. Buna göre zahiri hakları yerine getirmek suretiyle ve bu sayede adaleti sağlamak şartıyla dörde kadar evlilik yapmak meşrudur.

Örnek: 2

Bir başka örnek olarak kelâmcıları tarih boyunca meşgul eden ve bir akaid konusu olan ru'yetullah (Allah'ın ahirette görülüp-görülemediği) meselesini ele almak istiyoruz. Hatta bu konu, itikadi mezheplerin belirleyici özelliği haline gelmiştir. Allah'ın ahirette görüleceğini savunan Ehl-i Sünnet âlimleri olsun, farklı görüşü savunan Mutezile âlimleri olsun, konu ile ilgili ayetleri en ince kelime tahlillerine varıncaya kadar, kılı kırk yararcasına incelemişlerdir.¹

Önce büyük fırtınalar koparılan konu ile ilgili ayetleri zikredelim:

“Gözler onu idrak edemez, ama o, gözleri idrak eder. O (idrak ötesi olup) en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”²

“O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.”³

Allah'ın ahirette görülüp görülemediği meselesinde her iki taraf da, bu iki ayetten hareketle farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak her iki grup da ayetleri bağlamları içerisinde ele almadan, kendi düşünceleri doğrultusunda kullanmışlardır. Daha açık bir ifade ile Kur'an'ın ne dediğinden ziyade kendi görüşlerini ona doğrulamaya çalışmışlardır diyebiliriz.

Mutezile, “gözler onu görmez” ayetinden hareket ederek, Allah'ın ahirette görülmeyeceğini iddia etmiştir.⁴ Ehl-i Sünnet de aksi istikamette gerek ayetlerden⁵ gerekse hadislerden deliller getirmiştir.⁶ Tüm bu görüşler bir yana, söz konusu ayetler siyak-sibak bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde Allah'ın ahirette görüleceği konusu, hiçbir te'vile ve zorlamaya ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır. Çünkü

¹ Meselâ bkz. el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 77–85; Koçyiğit, Talat, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara 1974, s. 21, 39.

² En'am 6/103. لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

³ Kıyame 75/22–23. وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

⁴ el-Beydavi, *a.g.e.*, II/457.

⁵ Bkz. Kıyame 75/22–23; Mutaffifin 83/15; Yunus 10/26.

⁶ el-Hazin, *a.g.e.*, II/458-459.

En'am suresindeki ayet, insanlara Allah'ın çeşitli sıfatlarını öğreten birtakım ayetlerin siyakı içerisinde geçmektedir. Dolayısıyla ayet, dünya hayatıyla ilgili olarak gelmekte ve dünya hayatında kulların Allah'ı tanıyacıkları vasıflarından söz etmektedir.¹

Kıyame suresindeki ayetler ise, hem içinde geçtiği surenin adından, hem de ayetin bağlamından anlaşıldığı gibi ahiret hayatından söz etmektedir. İnsanlar, ahireti unutmama konusunda şiddetle uyarılmakta ve ahiret hayatıyla ilgili değişik motifler ve sahneler gözler önüne serilmektedir.²

Netice olarak, Allah'ın ahirette görülebileceği düşüncesinin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Allah'ın görülmeyeceğini, onu idrak etmenin mümkün olmadığını ifade eden ayet dünya hayatıyla ilgili olarak serdedilmiştir ve Allah'ın dünyada görülemeyeceği anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla geçmişte birçok tartışmalara sebebiyet veren "ru'yet" konusundaki ayetler, siyak-sibak bütünlüğü içinde ele alınmış olsaydı, bu derece anlamsız tartışmaların ve beyin israfının önüne geçilmiş olurdu. Kur'an'ın bu konu ile ilgili maksadı da daha olumlu bir sonuca bağlanırdı.

Örnek: 3

Yine bir akide konusu olan "Şefa'at" hususuyla ilgili görüşleri ve konuyla ilgili ayetlerin siyak-sibak bütünlüğü içinde yorumunu incelemek istiyoruz.

Şefa'at, birinin bağışlanmasına aracılık etmek demektir. Kıyamet gününde başta Hz. Peygamber olmak üzere, Peygamberler ile Allah'ın izin vereceği bazı insanlar ve melekler, günahkâr müminlerin affedilmesini, günahsızların derecelerinin yükseltilmesini Allah'tan dileyenlerdir. Elbette bu taleplerin yerine getirilip getirilmemesi konusunda yegâne takdir Allah (c.c.)'a aittir.

Ahirette şefaatin olup olmayacağı konusunda Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet varid olmuştur. Bu ayetlerin bağlamları dikkate alınmayarak tek başlarına ele alındığında farklı sonuçlara ulaşılmış ve bazı âlimler ahirette şefaatin varlığını

¹ Bkz. İbn Kuteybe, Ebu Muhammed b. Müslim ed-Dineveri, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis* (Tah. Abdulkadir Ahmed Ata), Beyrut 1988, s. 136. Ayrıca bkz. el-Hazin, *a.g.e.*, II/459.

² el-Beydavi, *a.g.e.*, VI/413; el-Hazin, *a.g.e.*, VI/413-414.

söylerken, bazıları da tam tersini iddia etmişlerdir. Şimdi bu ayetleri kendi bağlamları içinde ele almak istiyoruz:

“Öyle bir günden sakının ki o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden her hangi bir şefaata kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.”¹

“Artık şefaathçilerin şefaati onlara fayda vermez.”²

Bu ayetlerden hareketle bazı âlimler kıyamette şefaatin olmadığı sonucunu çıkarmışlardır. Hâlbuki bu ayetler siyakları içerisinde değerlendirilse, her iki ayetin de kâfirlerle ilgili olduğu ve kâfirlere hiçbir şefaatin yapılmayacağı, hiçbir fidyenin de kabul edilmeyeceği günden korkmalarını bildirmekte olduğu anlaşılacaktır.³

Çünkü diğer bazı ayetlerde ancak Allah’ın izin verdiği kimselerin şefaatinin yarar sağlayacağı, O’nun izni olmadan hiç kimsenin şefaatinin yarar sağlamayacağı belirtilmiştir.⁴ Keza önemli bir delil olarak da meleklerin yalnız Allah’ın razı olduğundan başkasına şefaata etmeyecekleri bildirilmiştir.⁵

Bir te’vile gerek duymayacak şekilde bütün bu ayetlerden anlaşılıyor ki, ahirette Allah izin vermeden kimse şefaata edemez. Allah, ancak doğru söyleyen, mü’min, temiz ruha şefaata hakkı/yetkisi verir. Sadece doğruyu söyleyen o ruh da ancak Allah’ın razı olduğuna şefaata eder. Allah, kendisine ortak koşan, yalan söyleyen, doğru yoldan ayrılan, gerçeği gizleyen kimselerden razı olmaz. Kendisine inanan ve yalnız kendisine kulluk edenlerden razı olur. Öyle ise sapıkların şefaata bel bağlamaları boş hayalden ibarettir. Çünkü şefaata edeceklerine inandıkları kimseler, Allah’ın izin ve müsaadesi olmadan şefaata edemezler.⁶

Örnek: 4

Son olarak meşiet (irade) ile ilgili örneği vermek istiyoruz.

Ehl-i sünnet’in önemli iki kolu olan Eş’arîler ve Mâtürîdîler, insanın iradesi ve

¹ Bakara 2/48. وَأَنْتُمْ أَيُّهَا لَّا تُجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

² Müddessir 74/48. فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

³ İbn Aşur, *et-Tahrir*, I/485; Yazır, Hamdi, *a.g.e.*, VIII/430; Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir*, X/160.

⁴ Allah’ın, şefaata izin vereceğine dair bkz. Taha 20/109; Necm 53/26; Sebe’ 34/23.

⁵ Meleklerle verilecek şefaata izni için bkz. Enbiya 21/28.

⁶ Ateş, Süleyman, *a.g.e.*, I/158,159.

bu iradenin fiildeki rolü konusunda temelde görüş birliği içinde olmuşlardır. Ancak Eş'ariler, Allah'ın iradesinin her şeyi kuşattığını dikkate alarak, bu iradeye küllî (genel) irade adını vermişler ve böyle bir nitelendirme ile onu, kulun iradesinden ayırt etmek istemişlerdir. Mâtürîdîler ise, Allah'ın iradesine ilâhî ve ezeli irade demişler, küllî ve cüz'î irade terimlerini kulun iradesinin iki yönünü belirtmekte kullanmışlardır. Küllî irade, Allah tarafından kula verilmiş olan, yapma veya yapmamayı tercihte aracı kabul edilen seçme yeteneğidir. Cüz'î irade ise küllî iradenin, iki taraftan birine aktif biçimde yönelmesinden ibarettir. Mâtürîdîler bu sebeple cüz'î iradeye, azm-i musammem (kesinleşmiş karar), ihtiyâr (seçim) ve kasıt (yönelme) adını da verirler.¹

İmam Eş'ari, el-İbane isimli eserinde hak yoldan sapan ve nefislerine uyanlardan gördüğü Mu'tezile'nin Kader, Ru'yetullah, Şefaât, Kabir azabı ve Halku'l-Kur'an konusunda yanıldıklarını belirterek Kaderiye mezhebini de "Kader" konusunda Mecusilere benzetir. Kaderiye mezhebinin görüşlerinin yanlışlığına dair Kur'an'ı Kerim'den beş ayet sıralar.² Bu ayetlerden hareketle küllî iradenin Allah'a ait olduğu sonucuna varır. Oysa İmam Eş'ari, konu ile ilgili insan iradesini, dilemesini ifade eden ayetleri³ beraber değerlendirmiş olsaydı bu kanaate varmaz ve insan iradesi konusunda daha serbest düşünmesi beklenirdi.⁴

Bütün bu örneklerden anlaşıldığı gibi Kur'an'ı maksadına uygun bir şekilde anlayıp, doğru bir kanaate varmak için, ayetleri kendi bağlamları içinde değerlendirmek gerekmektedir. Zira muhtelif hacimlerdeki ayetler parça parça nazil olmuş ve her biri daha iner inmez, önünden veya sonundan, münasip gelecek bir çerçeve içine yerleştirilmiştir. İlm-i İlahi doğrultusunda indirilmiş ve ayetleri de ona göre tertip edilmiş⁵ bir kitabın bütünlük arzeden insicamlı bir içyapıya sahip olması

¹ *İlmihal*, Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, I/135.

² Sırasıyla şu ayetler: İnsan 76/30; Bakara 2/253; Secde 32/13; Buruc 85/16; A'raf 7/89.

³ Mesela şu ayetler: İnsan 76/3; Şems 91/7-8; Fussilet 41/46 gibi.

⁴ El-Eş'ari, Ali b. İsmail Ebu'l-Hasen, *el-İbane an Usuli'd-Diyane* (Tah. Fevkiye Hüseyin Mahmud), I. Baskı, Daru'l-Ensar, Kahire 1397, s. 14 vd.

⁵ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/236; es-Suyuti, *a.g.e.*, I/181.

gayet tabiidir.¹

5. Konulu Tefsirler

Asırların geçmesiyle, Kur'an'ı anlama metotları yani tefsir metotları da değişmektedir. Başlangıçtan zamanımıza kadar, lügat, belâgat, edebiyat, nahiv, fıkıh, mezhep, felsefe, tasavvuf ve daha pek çok yönlerden tefsirler yazılmış, bu tefsirlerde birbirinden farklı usuller ortaya çıkmıştır. Hedef, okuyup anlaşılması ve ona göre yaşanması için gönderilen ilâhî kitabın, herkesin rahatlıkla anlayabileceği duruma getirilmesi olmuştur. Bu hedefi çok iyi yakalayanlar olduğu gibi, tabii ki hedeften sapanlar da olmuştur.

Her ne kadar örnekleri, ilk dönem tefsirlerde olsa da günümüzdeki özellikleriyle ortaya çıkan tefsir çeşitlerinden biri de “Konulu Tefsir”dir. Bu tefsir çeşidinin pek çok tarifi yapılmıştır. Yapılan bu tanımlamaların müşterek yönlerini göz önünde bulundurarak bu tefsir çeşidini: “Kur'an'da işlenen konulardan herhangi birine dair ayetleri bütüncül bir bakış açısıyla göz önünde bulundurarak Kur'an'ın o konudaki görüşünü ortaya koyma çabasıdır.” şeklinde tarif edebiliriz.² Daha kısa bir tarif; “Konuları, bir sure ya da daha fazla sure çerçevesinde Kur'ani amaçlara uygun olarak ele alan ilim dalı” şeklinde tanımlayabiliriz.³

Konulu Tefsir Metodu, İslâm dünyasında olduğu gibi, Türkiye’de de üzerinde yeni yeni çalışılan bir metottur. Kur'an'ın temel amaçlarını tespite yönelik olarak, bu asrın şartları böyle çalışmaların daha faydalı ve gerekli olduğunu göstermiştir. Fakat yeni bir metot olduğundan, hem Konulu Tefsir çeşitlerinin, hem de bu çalışmalarda takip edilecek kaidelerin tam olarak istikrara kavuştuğu söylenemez. Buna rağmen, hem İslâm âleminde hem de Türkiye’de bu sahada faydalı çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

Yaşadığımız asrın insanına, rahatlıkla anlayacağı bir dil ve üslupla Kur'an

¹ Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri)*, Şule Yayınları, İstanbul 1992, s. 23.

² Şimşek, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, İstanbul 1997, s. 165–166.

³ Müslim, Mustafa, *Mebâhis fi t-Tefsiri l-Mevdûi “Kur'an Çalışmalarında Yöntem”* (Terc. Salih Özer), II. Baskı, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 24.

mesajını sunmak isteyen son dönem İslâm âlimleri, eski usulleri de göz ardı etmeksizin, yeni yöntem arayışlarına girmişlerdir. Bu metodoloji arayışları çerçevesinde, konuları Kur’ân bütünlüğü içerisinde işlemeyi hedefleyen ve bunu yaparken de Kur’ân’ın genel ilke ve prensiplerini göz önünde bulunduran yeni bir tefsir metodu ortaya çıkmıştır. Tefsir çalışmalarındaki bu yeni yöntemin adı, “Konulu Tefsir” metodudur.¹

Konulu Tefsir çalışmalarının belirli bir disiplin altına alınabilmesi için 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Konulu Tefsirin usul ve yöntemini belirleyen metodolojik çalışmalar başlatılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı müstakil eserlerde yer alırken, bir kısmı da Kur’ân’ın her hangi bir konusu veya kavram hakkında, ya da bir sureyi Konulu Tefsire göre tefsir eden çalışmaların baş tarafında yer almaktadır ve konuya giriş mahiyetindedir.

Konulu Tefsir Metoduna dair yazılan eserlerde genellikle şu iki çeşidine rastlamaktayız:

1. Kur’ân’ın Bütünlüğünü Esas Alan Konulu Tefsir.
2. Sure Bütünlüğüne Münhasır Konulu Tefsir.²

Şimdi bunlardan neyin kastedildiğini kısaca inceleyelim:

a. Kur’ân’ın Bütünlüğünü Esas Alan Konulu Tefsir

Konulu Tefsir, herhangi bir konuyu Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde belli esaslar dâhilinde araştırma ve incelemekten ibarettir.³ Araştırmacı, araştırması sırasında ayetlerin tefsirindeki ayrıntılara değinmez, kıraatlere, i’râb çeşitlerine ve belagat nüktelerine ancak konunun temel düşüncelerine ışık tutacak kadar değinir. Önce Kur’an kelimelerinden biri ele alınır, sonra o kelimenin veya türevlerinin geçtiği ayetler toplanır. Bu ayetlerin tefsiri iyice öğrenildikten sonra araştırmacı Kur'an'ın o

¹ Aydüz, Davut, “Konulu Tefsir Metodu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji /Usûl Problemi 1*, (18–19 Ekim 2003), s. 545.

² Mustafa Müslim, Konulu Tefsir çeşidini üçe ayırarak inceler ki, birinci çeşit Konulu Tefsiri biraz farklı bir kategoride iki başlık altında değerlendirir. Bkz. Müslim, Mustafa, *a.g.e.*, s. 39–45.

³ El-Hicâzî, *a.g.e.*, s. 24; Mursî, Seyyid, *a.g.e.*, s. 30;

kelimeyi kullanımı vasıtasıyla kelimenin anlamlarını çıkarsamaya çalışır.¹

Bu çeşit Konulu Tefsir, bu konunun uzmanlarının geleneğinde en meşhur olanıdır ve bizim çalışmamızda esas üzerinde duracağımız kısımdır. Zaten “et-Tefsiru’l-Mevdui = Konulu Tefsir” tamlaması kullanıldığında da akla ilk bu çeşidi gelmektedir.

b. Sûre Bütünlüğüne Münhasır Konulu Tefsir

Bu tür, birinci tür Konulu Tefsir’e benzemesine rağmen çerçevesi ondan daha dardır. Şöyle ki; birinci tür Konulu Tefsir’de ele alınan konu tüm Kur’ân çerçevesinde ele alınıp incelenirken, bu türde, sadece bir tek suredeki temel hedef araştırılır ve bu hedef Konulu Tefsir’in eksenini teşkil eder. Yani bu türde hedef, herhangi bir sureyi en ince noktasına varıncaya kadar araştırmak gayesi ile surenin özel ve genel hedeflerini, maksadını ve ihtiva ettiği konuların birbirleri ile olan irtibatlarını açıklamak suretiyle, sureyi bir bütün olarak ele almak ve incelemektir.²

Bu tür çalışmada araştırmacı önce surenin temel hedefini ya da hedeflerini iyice özümser, sonra surenin ya da surenin temel konusunu yansıtan ayetlerin nüzul sebebini araştırır. Daha sonra Mekkî ve Medenî sureler arasından surenin nüzul sırasını araştırır ve sonunda da araştırılan konuyu sunarken, suredeki ayet grupları arasındaki münasebetleri inceler.³

Bir sureyi ele alıp, Kur’an bütünlüğü içinde hedeflerini inceleme, araştırma anlamında kullanılan Konulu Tefsirle, Kur’ân’ı baştan sona kadar ayet ayet tefsir etme, başka bir ifade ile klâsik anlamda rivayet ve dirayet biçiminde, özellikle de dirayet biçimindeki tefsir anlayışı ile pek fark yoktur. Nitekim er-Râzî ve el-Kurtubî gibi âlimlerin tefsirlerinde de bu tür özellikleri görmemiz mümkündür. Yani bu tür bir tefsir aslında bir anlamda Kur’an’ı baştan sona kadar ayet ayet tefsir etmenin özellikle de dirayet türünün biraz daha geliştirilmiş bir şeklidir. Ama şunu belirtelim ki, bu tür çalışmalar, genellikle daha kısa, konuyu dağıtmadan ve Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde kalınarak ve buna da özen gösterilerek yapılmaktadır.

¹ Müslim, Mustafa, *a.g.e.*, s. 39.

² El-Hicâzî, *a.g.e.*, s. 24; Feramâvî, *a.g.e.*, s. 24.

³ Müslim, Mustafa, *a.g.e.*, s. 46.

Kanaatimize göre, bu tür çalışmaların da Konulu Tefsir çalışmaları içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Çünkü bu tür çalışmalarda, Kur'ân surelerinden herhangi birisinin hedefi ve gayesi belirlenir. Daha sonra surede zikredilen konular veya belli bir konu, bir başlık altında ilmî kaidelere uygun bir şekilde incelenir. Ayrıca, her surenin kendine özgü bir hedefinin olması, sureyi oluşturan ayet ve konular arasındaki münasebet ve bir sure hakkındaki derli toplu bilgiye ulaşmanın en önemli yolunun sure çerçevesi Konulu Tefsir çalışmalardan geçmesi gibi sebeplerle, bu tür çalışmalar da genel olarak Konulu Tefsir çalışmalarına dâhil etmek mümkündür.

Konulu tefsirin öncülerinden sayılan Fermavî, konu ile ilgili iki genel çerçeve çizmiştir:

1- Kuran'da herhangi bir süre ele alındığında o sürenin enine boyuna incelenmesi, bu sürenin temel gayesi, surede özel olarak ele alınan konular ve bu konuların birbiriyle bağlantısının kurulması.

2- Konunun kavramsal olarak araştırılması. Mesela, Kuran'da cihad kavramı ele alınıp bu kavramın tüm yönleriyle incelenmesi gibi.¹

“Garîbu l-Kur'ân” ve “el-Eş'bâh ve'n-Nezâir” kitapları, bir bakıma bu çeşit tefsirlere benzemektedir. Süleyman b. Mukatil'in (ö: 150/767) “el-Eşbah ve'n-Nezair fi'l-Kur'an”ı, İbn Kuteybe'nin (Ö: 276/889) “Te'vilü Müşkili'l-Kur'an”ı, Rağıp el-İsfehâni'nin el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an”ı, Nasih-Mensuh, Emsalü'l-Kur'an ve benzeri eserleri, konulu tefsir çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.² Bundan dolayı bu tür kitaplar, bu yöndeki araştırmalarda temel fonksiyon icra etmektedirler. Ne var ki, bu çeşit eski eserlerin birçoğu, kelimenin sadece kullanıldığı yerdeki anlam çerçevesinde takılıp o kelimeyi muhtelif surelerdeki anlamlarla ilişkilendirmemişlerdir. Bundan dolayı onların kelime tefsirleri, lâfzî anlam çerçevesinin ilerisine geçememiştir diyebiliriz.³

Konulu Tefsir metodu yeni bir metot olduğu için, araştırma metotları da tam olarak oturmamıştır. Dolayısıyla bazıları bu metodu, “bir konudaki ayetleri tespit

¹ Bkz. Fermavî, *el-Bidaye fi't-Tefsiri'l-Mevdu'*, II. Baskı, Kahire 1977, s. 24.

² Şimşek, Said, *a.g.e.*, s. 167.

³ Müslim, Mustafa, *a.g.e.*, s.39-40.

edip onları tahlilî tefsire göre tefsir etmektir” şeklinde değerlendirmişlerdir. Hâlbuki Konulu Tefsir metodundan maksat, tefsir sahasında mütehasıs ve geniş malûmat sahibi kimselerin Kur’ân’daki bir konuyu, öncelikle ilgili ayetlere dayanarak, bütün teferruatıyla ortaya koymasıdır.

Mustafa Müslim, bu tefsir çeşidinin önemini dört maddede şöyle özetlemektedir:

Birincisi: Toplumun yenilenen ve değişen ihtiyaçları, yeni fikir akımlarının ortaya çıkışı ve modern bilimlere dayalı olarak gelişen teoriler karşısında daha sağlıklı bakış açılarına kavuşmak ve sağlıklı çözümler konulu tefsir metodu ile üretilebilir. Mesela psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi yeni dönem bilim dallarında bir araya getirilecek ayetler, araştırmacıya önemli bir imkân sunmuş olacaktır.

İkincisi: Yirmiüç küsür yıl süren Kur’an’ın nüzulünde, belirli bir konu ile ilgili ayetler farklı sürelerle serpiştirilmiş olarak yer alır. Bu ayetlerin bir araya getirilmesi, nüzul sebeplerinin belirlenmesi, siyak-sibakının tespiti gibi derinlemesine yapılacak çalışmalar, çelişki izlenimi uyandıran ayetlerin farklı boyutlarını tespit etmeyi ve konuyu ilmi bir atmosfere çekmeyi sağlar.

Üçüncüsü: Araştırmacı, konulu tefsir sayesinde Kur’an’ın icazına dair yeni boyutlar tespit eder. İnsan düşüncesinin gelişmesine paralel yeni veriler ortaya çıktıkça müfessir bunlara eğilir ve sanki nassları konuşurur. Onlardan bu hususta bilgi almak için Kur’an ve Sünnet’e başvurur ve böylece Kur’an hedefinin yeni boyutlarını ortaya çıkarır.

Dördüncüsü: Bu metod, Pedagoji, psikoloji, sosyoloji, ekonomi gibi bilim dallarında araştırmacıya bütüncül kurallar sunacaktır.¹

Araştırmacılar, Konulu Tefsir metodunun bir disiplin içinde olması için bazı kurallar geliştirmişlerdir. Bu kaideleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Kur’ân’dan bir konu tespit edip, konuya uygun bir başlık seçerek konuyu sınırlandırmak.
2. Konu ile uzaktan ve yakından ilgili bütün ayetleri toplamak.

¹ Müslim, Mustafa, *a.g.e.*, s. 33-36.

3. Ayetleri nüzul sırasına koymak veya hiç olmazsa Mekkî-Medenî olanları tespit etmek. Konulu tefsir araştırmalarında ayetlerin nüzul seyrine göre sıralanması gereği, daha çok ahkâmla ilgili ayetlerde söz konusudur. Bunun dışındaki konularda ise bu sadece nazari bir şart olarak kalmış ve genellikle tatbik edilmemiştir.¹

4. Toplanan ayetlerin tefsirlerini araştırmak. Konulu tefsir çalışması yapan kimse, tefsir kültüründen gafil olmamalı ve bütün tefsir çeşitlerini çok iyi bilmelidir. Çünkü konulu tefsire göre araştırma yapan kişinin, üzerine kurmaya çalıştığı tefsir binasının yapı taşları diğer tefsir çeşitleridir.² Dolayısıyla araştırmacı, daha önce yazılmış olan değişik tefsirlere bakıp onlardan da istifade etmelidir.³

5. Ayetleri öncelikle buldukları ortam içerisinde işlemek.⁴ Ayetleri sevk oldukları ortam içerisinde incelerken “Bağlam Bilgisi/İlmu’l-Mnâsebât”nden yeterince istifade edilmelidir. Çünkü bağlam bilgisi ile konulu tefsir arasında sıkı bir ilişkisi vardır. Bu itibarla, öncelikli olarak, ayetler arası ve sureler arası bağlantıları ele alan “Bağlam Bilgisi” hakkında iyi bir bilgiye sahip olmak konulu tefsir çalışmalarında önemli bir yere sahiptir.

6. Herhangi bir hükme varmadan veya herhangi bir kaide va’zetmeden önce ciddi araştırma yapmak.

7. İlmî araştırma metotlarına riayet etmek.

8. Kelime ve kavramların tefsirini yapmak.⁵

9. Araştırmacı, önyargılardan uzak durmalı, araştırmayı hedefinden saptıracak ve okuyucusunun dikkatini başka tarafa çekecek ayrıntılara dalmamalıdır.⁶

Yine bu metoda göre, Kur’ân’la ilgili bir konuyu ilmî bir şekilde ortaya koymaya çalışan müfessir, yaptığı bu çalışmanın doyurucu, eksiksiz ve mkemmell olabilmesi için ele aldığı konunun mütehassısları ile de işbirliği yapmalıdır.

¹ ed-Dağâmin, *Menheciyyetu’l-Bahs fi t-Tefsîri l-Mevdûi li l-Kur’âni’ l-Kerîm*, s. 36.

² Müslim, Mustafa, *a.g.e.*, s. 54.

³ Abdulcelil Abdurrahîm, *et-Tefsîru l-Mevdûi fi Kefeteyi l-Mizân*, s. 60.

⁴ şahin Güven, *a.g.e.*, s. 161-163.

⁵ Aydüz, Davut, *a.g.m.*, s. 552-253.

⁶ Müslim, Mustafa, *a.g.e.*, s. 51-53.

Toplu olarak ayetlerin anlamlarını kavradıktan sonra araştırmacı, Kur'ânî yaklaşımlar vasıtasıyla konunun temel unsurlarını belirlemeye çalışmalıdır. Araştırmacı, incelemenin tabiatının öyle gerektirdiğinden veya düşüncelerin mantıksal akışından hareketle bazı temel unsurlar öne alıp bazılarını geriye alabilir. Bütün şartlar yerine getirilmiş, parçalar tamamlanmış, uygun bir şekil, münasip bir çerçeve ve ahenkli bir bütün olacak şekilde konunun oluşturulması gerekir.¹

Bütün bu imkânların ilmî ve sistemli bir şekilde değerlendirilmesi sonucunda, Kur'ân'ın ele alınan konu ile ilgili içyapısı, prensip ve talimatlar, o sahanın mütehasıslarını bile tatmin edip ikna edecek, hatta onlara yeni ufuklar açacak bir şekilde ve pratiğe yönelik tavsiye ve önerilerle birlikte, bütün yönleri ve berraklığı içinde ortaya konulacak, böylece, bütün insanlığa ve öncelikle İslâm toplumuna ve ferdine yararlı bir çalışma sunulmuş olacaktır.²

Konulu Tefsir'de izlenen metoda baktığımızda, mevcut klasik usullerden farklı bir metot olmadığı görülecektir. Ne var ki yeni anlayışın, konuları ele alış tarzı bakımından daha net sonuçlara ulaşma imkânını verdiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar, bir araya getirilen ayetlerin bağlamından koparılmış olacağı ve yanlış anlamalara yol açacağı endişesi³ varsa da, bu tür kolayca tespit edilebilecek eksikliklerin telafisinin mümkün olacağı kanaatindeyiz.

Konulu tefsirde ileri sürülebilecek bir diğer endişe ise, branşlaşmanın getirdiğı olumsuz yansımadır. Araştırmacının, Kur'an'dan tespit ettiğı belirli bir konuya odaklanması ve geri kalanı ihmal etmesi, dikkate almaması endişesi söz konusudur. Ancak bu tenkit, bütün akademik branşlar için söz konusu bir durum arz etmektedir.

Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasında, O'nun dilinin ve tarihi ortamının daima göz önünde bulundurulması boyutundan Konulu Tefsir'e baktığımızda, bu metodun, Kur'an'ın maksadını tespite yönelik önemli bir proje sunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Konulu tefsirde hem dil çalışmaları, hem de tarihi çalışmalar araştırmanın temelini oluşturmaktadır. Ayrıca konu bütünlüğünü sağlamakta ve her

¹ Seyyid Mursî, *Dirâsât*, s. 43–44.

² Mevlüt Güngör, *a.g.e.*, s. 20–24.

³ şimşek, Said, *a.g.e.*, s. 183.

bir araştırma biriminden konu başlıkları tespit edilmektedir. Bu başlıklar gerek tikel, gerekse tümel ilkeler olsun, Kur'an'ın temel amaçlarını tespitinde önemli bir katkı sağlayacaktır.

Konulu tefsir, değişik sahalarda yazılmış olan tefsirlere müracaat ettiği gibi, modern dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek atılımlara yöneldiğinde kuşku yoktur. Günümüzde henüz başlangıç safhasında olan Konulu Tefsir'in, zaman içinde daha da gelişeceği ve Kur'an'ın temel amaçlarını tespitte yönelik önemli adımları atacağında kuşku yoktur.¹

B. ULÛMU'L-KUR'AN KONULARI

Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabaları, Kur'an'ın nüzulünden günümüze değin hiç durmamış ve bu faaliyetler, tarih boyunca farklı dönemlerde farklı şekillerde ifa edilegelmiştir. Nitekim yazılmış bulunan binlerce Tefsir kitabı, Müslümanların Kur'an'ı anlamak konusundaki azimlerinin derecesini açıkça göstermektedir. Bu faaliyetler, farklı bakış açılarına sahip birçok Tefsir kitabı vücuda getirmiş, bunun yanı sıra Kur'an'a dair bahisler geliştirilmiş, bu bahisleri müstakil olarak ele alan kitaplar yazılmıştır. Nitekim daha sonraları bu bahisler “Ulumu'l-Kur'an” adı altında toplanmıştır.

Müfessirin Kur'an'ı tefsir ederken riayet edeceği esaslar, büyük ölçüde yazılan Tefsir kitaplarının mukaddimelerinde belirtilmiştir. Ancak bu esasları müstakil olarak ele alan ve tartışan daha hacimli kitaplar da yazılmış, mesela Zerkeşi'nin (ö. 794h) “*el-Burhan*”, Suyuti'nin (ö. 911h) “*el-İtkan*” adlı eserleri “*Ulumu'l-Kur'an*” adı altında Kur'an'a dair birçok bahsi ayrıntılı bir biçimde ele almışlardır. Bunun yanı sıra dağınık bir biçimde çeşitli konuların ve kitapların içine serpiştirilmiş olsa da tarih boyunca kendisine tefsir ilmi denebilecek bir ilkeler manzumesi hep var

¹ Konulu tefsir üzerine yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Abdulhay Fermavî, *el-Bidaye fit-Tefsiri'l-Mevdu'i*, Mısır 1977; Abdussettar, Said, *el-Medhal ile't-Tefsiri'l-Mevdü'i*, Mısır 1986; el-Umrî, Ahmet Cemal, *Dirasat fi't-Tefsiri'l-Mevdü'i Li-Kasasi'l-Kur'an*, Mektebetu'l- Hanci, I. Baskı, Kahire 1986; Mesmu' Ahmed Ebu Talib, *el-Menhecü'l-Mevdü'i fi't-Tefsir*, Mısır 1986; el-Beyyumi, Seyyid Musa İbrahim, *Menahicu't-Tefsir Beyne'l Kadîm ve'l Hadîs*, Mısır 1986.

olagelmıştır. Daha sonraları bu ilmin kaideleri, asılları ve usulleri “Kavaid fi İlmi’t-Tefsir” veya “Mukaddime fi Usulü’t-Tefsir” başlıkları altında kitapların yazılmasına yol açmış ve tefsir dendiğinde onun bir ilmi ve usulü de olduğu bilhassa belirtilmiştir.

1. Ulûmu’l-Kur’an

Hz. Peygamber (s.a.s.)’e nazil olan Kur’an’ın okunup anlaşılması gayretleri daha vahyin nüzulünün tamamlanıp bitmesinden önce başlamıştır. Sahabe, anlayamadıkları ayetlerin ifade ettiği manayı bizzat Hz. Peygamber’e sorarak öğrenmişlerdir. Sonraki dönemlerde, Kur’an’ı anlamayı kolaylaştıracak bir takım metotlar geliştiren Müslümanlar, Kur’an ile ilgili ilimler kurmaya başladılar. Hicri I. ve II. Yüzyılın ilk yarısına kadar İslam âlimleri bu tür bilgileri -yazıya geçirilmeden ve tedvin edilmemiş bir şekilde- çoğunlukla rivayet yoluyla birbirlerine aktarmaktaydılar.¹

Gün geçtikçe Kur’an ile ilgili daha değişik yeni bilgi dalları ortaya çıktı ve günümüzde bu çeşitlilik artarak devam etmektedir. Kur’an’ı anlamaya yönelik bu ilim dalları “Ulumu’l-Kur’an” adı altında toplandı. Bu terimin ilk defa kim tarafından kullanıldığı ve ilk eserlerin kimlere ait olduğu konusu bir yana², ilk dönemde Kur’an İlimlerinin müstakil başlıklar halinde yazıldığını söylemek gerekir. Mesela, “*Esbab-ı Nüzul*”, “*Garibu’l-Kur’an*”, “*en-Nasih ve’l-Mensuh*” gibi disiplinlerde eserler verilmiştir. Ez-Zerkeşi ve es-Suyuti dönemlerinde bunların hepsini veya çoğunu içeren eserler te’lif edilmiştir.³ 20. asrın Ulumu’l-Kur’an çalışmaları, yine ilk dönemde olduğu gibi kısmi konulara hasredilmiştir. Son dönemin en kapsamlı Ulumu’l-Kur’an eserlerinden biri olan “*Menahilu’l-İrfan*” bile, Kur’an İlimlerinden sadece onaltı konuyu içirmektedir.

¹ ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, I/23.

² Subhi es-Salih, ilk “*Ulumu’l-Kur’an*” tabirini, Muhammed b. Halef el-Merzeban’ın (ö. 309/921) kullandığını ve eserin isminin de “*el-Havi fi Ulumi’l-Kur’an*” olduğunu belirtir. Bkz. es-Salih, Subhi, *Mebahis*, s. 122.

³ Mesela ez-Zerkeşi’nin (ö. 794/1392) el-Burhan’ı kırkyedi, Suyuti’nin (ö. 910/1504), *el-İtkan*’ı ise Kur’an İlimlerinin seksenini ihtiva etmektedir.

“Kur’an ilimleri” ile alakalı yapılan çalışmalar Kur’an-ı Kerim’in doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için gerekli olan bütün ilimleri kapsayacak şekilde hazırlanmıştır. Bu durumda Kur’an İlimleri, Kur’an-ı Kerim ile ilgili bütün bilgi ve ilimlere işaret eder. Tefsir başta olmak üzere Kur’an’ın nüzulü, toplanması, tertibi, yazıya geçmesi, kıraati, i’cazı, mecazî ifadeleri, i’rabı, ayetlerin nüzul sebepleri, Mekki-Medenî oluşları, nasih-mensuh, muhkem-müteşabih gibi bir çok mesele “Ulûmu’l-Kur’an” bağlamında değerlendirilir.¹

Buna göre Ulumü’l-Kur’an’ın tanımını şöyle yapabiliriz: “Konusu her yönüyle Kur’an-ı Kerim’i bilmeye matuf olan, gerek tedvin edilmiş olsun gerekse tedvin edilmiş olmasın Kur’an ile ilgili veya Kur’an’ın içerdiği ilim ve araştırmalardan oluşan, Kur’an’ın en doğru şekilde anlaşılmasına yardımcı olmayı gaye edinen delaleti açık ya da telmih yoluyla olan tüm bilgi alanıdır.”²

Daha kısa bir tanım ise şöyledir: “Kur’an-ı Kerim’in nüzulü, tertibi, yazılması, cemi’, kıraati, tefsiri, i’cazı, nasih-mensuhu, muhkem-müteşabihi ve diğer Kur’an ile ilgili bölümleri ihtiva eden ilimdir.”³

Bu tanım, gerek lugavi, gerekse tarihi veya başka bir yolla olsun Kur’an’ın mana ve maksadını bilmeye sebep olan tefsir, hadis, fıkıh ve usulü fıkıh gibi dini ilimlerle bağlantılı bütün ilimleri içine almaktadır.⁴

Tefsir Usulü ya da Ulumu’l-Kur’an diye tanımlanan Kur’an İlimleri, Kur’an’ın anlaşılmasını kendisine hedef edinmiştir. Dolayısıyla ilk müfessirler Kur’an İlimleri olgusunu, Kur’an’ın anlaşılmasına ve yorumlanmasına imkân hazırlayan “ilmi araç” olarak algılamışlardır. Bu bakımdan bütün Kur’an ilimleri birbirlerine tedahül etmiş vaziyettedir. Yani Kur’an ilimlerini müstakil disiplinler olarak değerlendirmemek, hepsinin, bir bütünün parçası olarak ele almak gerekmektedir.

Burada Ulumu’l-Kur’an ve Usulü’t-Tefsir tabirlerinin birbirleriyle alakalarına

¹ ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, I/11.

² ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, I/24; Serinsu, *a.g.e.*, s. 334.

³ Ebu Şehbe, Muhammed, *a.g.e.*, s. 25.

⁴ İsmail, Muhammed Bekir, *Dirasat fi Ulumi’l-Kur’an*, I. Baskı, Daru’l-Menar, Kahire 1991 (1411h), s. 13.

da kısaca değinmek gerekir. İlk dönemlerde “Ulumu’l-Kur’an” tabirinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Usulü’t-Tefsir deyimini ise daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış ve her iki kavram da birbiri yerine kullanıla gelmiştir. Şah Veliiyullah’dan (1702/1764) önceleri, ilim çevrelerinde Usulü’t-Tefsir deyiminin kullanılmadığını söylemek mümkündür.¹ Günümüzde bazı çağdaş yazarların her iki deyimini farklı anlamlarda kullandıkları ve ayrı ayrı eserler te’lif ettikleri görülmektedir. Bu durum, bu iki tabirin birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.

Tefsir Usulü özel, Kur’an İlimleri ise genel manada kullanılmaktadır. Ulumu’l-Kur’an, Kur’an ve tefsiriyle ilgili tüm bilgi dallarını içine alırken, Tefsir Usulü, tefsirle ilgili kural kaide ve açıklamaları içermektedir; Tefsir çeşitleri, makbul tefsir, zararlı tefsir, müfessirde bulunması gereken özellikler, lafzın delaletinin çeşitleri, Kur’an’ın tercüme edilmesi gibi metodolojik ve Kur’an’ın anlaşılmasıyla doğrudan ilgili olan hususlardır.²

Müfessirlerin asıl gayeleri, ağırlıklı olarak, metnin anlamını tespit etmek olduğunu söyleyebiliriz. Yani lâfzî mana öncelenmiş ve yorum işi daha sonra üzerinde durulan bir konu olmuştur. Nitekim rivayet tefsirinin ortaya çıkışı ile dirayet tefsirine duyulan ihtiyaç arasında uzun bir zaman dilimi olduğunu söylemek mümkündür.

Ayetin indiği ortamda neyi kastedtiği tespit edildikten sonra, anlama sürecinin devamı olan kelimeler ve fıkıh ekolleri, Kur’an’ın konularını kendi aralarında bölüşmüşlerdir. Daha çok, itikad, siyaset ve ahlak alanlarıyla kelimeler ekolü ilgilenmiş; hukuk alanında ise fakihler Kur’an’ın hukukla ilgili kısımlarını incelemişlerdir. Tefsir ise, sözü edilen disiplinler arasında vazgeçilmez bir noktada bulunmaktadır. Çünkü tefsir, mümkün olduğunca nesnel bir açıklamayı bu disiplinlere sağlamaya çalışır. Açıklama betimleyici bir alandır. Oysa Fıkıh ve kelimeler daha çok normatif sonuçlar üretmek durumundadır. Bütün bu disiplinlerin yöntemini de fıkıh usulü dediğimiz disiplin ortaya koymuştur.

Tefsir usulünde nakledilen rivayetler aynı ölçüde bağlayıcı değildir. Bu nedenle

¹ Nitekim ed-Dihlevî, eserinin ismine; “*el-Fevzü’l-Kebîr fî Usulî’t-Tefsîr*” adını vermiştir.

² Ebu Şehbe, Muhammed, *a.g.e.*, s. 25; İsmail, Muhammed Bekir, *a.g.e.*, s. 13.

rivayet tefsirlerindeki nakiller, kaynağı bakımından ele alınarak yeniden sistemleştirilmesi gerekmektedir. Bu işi yapacak olan disiplin de Tefsir Usulü'nden başkası değildir. Tefsir usulcülere bu işi yaparken, İslam Hukukunun ve Hadis Metodolojisinin etkisinden de mümkün olduğu ölçüde bağımsız kalmalı ve birçok kavramda olduğu gibi bu bilim dallarının etkisine girmemelidir. Çünkü bu bilim dalları, alan dalları olma özelliğini taşıdığı halde, Tefsir, Kur'an bütünlüğünü ifade etmektedir. Alan bilgisine ihtiyaç duyulan konularda hiç şüphesiz bu bilim dalları başta olmak üzere bütün bilim dallarından istifade etmek bir müfessirin görevidir. Ama Kur'an bütünlüğünü ilgilendiren konularda ve tanımlamalarda saha ve sınır çizimi, bu bilim dallarına ait olmamalı, bizzat Kur'an'ın kendisine ait olmalıdır. Bu konuda nihai belirleyici olarak Kur'an bütünlüğünden çıkarılacak ana ilkeler veya Kur'anî kavramlar tercih edilmelidir.¹

Âlimler tarafından ortaya konan tüm Kur'an ilimleri, belirli oranlarda Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu çalışmamızda, mevcut bütün Kur'an ilimlerini inceleme imkânımız yoktur. Ancak Kur'an'ın maksatlarının tespitinde doğrudan etki eden dil ve tarih ağırlıklı disiplinlerden birkaçını incelemek istiyoruz.

2. Ulûmu'l-Kur'an Konuları

Bir önceki bölümde incelediğimiz gibi, Kur'an ile ilgili her ilim dalı Kur'an ilimlerini oluşturmaktadır. Kur'an'da pek çok farklı konulardan bahsedildiğine göre, bu ilim dallarından her biri dolaylı ya da direkt olarak Kur'an ilimlerini ilgilendirmektedir.² Özellikle Kur'an'ın bir din kitabı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, şeri ilimlerin -hadis, fıkıh, akaid vb.- tamamı, Kur'an ilimlerinin ilgi sahasında olacaktır. Bunun yanında akli ilimlerden olan matematik, fizik kimya, astronomi gibi fen bilimleri ve sosyal bilimlerin tamamı yine Kur'an ilimleriyle ilgili alanlardır.³ Dolayısıyla Ulumu'l-Kur'an'ın ihtiva ettiği bilim dalları

¹ Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 27.

² es-Suyuti, *el-İtkan*, II/125-130.

³ el-Bağdadi, et-Tufi Süleyman b. Abdi'l-Kavi b. Abdilkerim es-Sarsari (657/716h), *el-İksir fi İlmi't-Tefsir* (Tah. Abdulkadir Hüseyin), Kahire ts., s. 17.

zaman ilerledikçe artmış ve bir disiplin kendi içinde farklı dallara ayrılarak sayılamayacak derecede çoğalma imkânı bulmuştur.¹

İlk dönemlerden günümüze gelinceye kadar Ulumü'l-Kur'an alanında yazılan eserlerde birçok disipline birden yer veren âlimler olduğu gibi müstakil bir disiplin üzerinde eser yazanlar da mevcuttur. Konunun genişliği, bize bunların hepsini nakletmemize imkân vermemektedir. Mesela yukarıda da belirttiğimiz gibi ez-Zerkeşi 47, Suyuti ise 80 adet Ulumü'l-Kur'an'ı oluşturan kısımları eserlerinde incelemişlerdir. Biz bu iki eserde yer alan Kur'an İlimleri disiplinlerinden belli başlılarına yer vermek istiyoruz.

Tefsir disiplininin alt konu başlıkları ve Kur'an'ı konu alan araştırma alanları olarak görebileceğimiz Kur'an ilimlerini genel olarak iki başlık altında toplamamız ve değerlendirmemiz mümkündür.²

1- Tarihsel özelliğe sahip olan Kur'an İlimleri: Mekki-Medeni bilgisi, Esbab-ı Nüzul bilgisi, ilk ve son inen ayetler/sureler, Nasih-Mensuh bilgisi, Kur'an Kıssaları, Kur'an'daki Darb-ı Meseller vb.

2- Dil çalışmaları ile ilgili Ulumu'l-Kur'an disiplinleri: Muhkem-Müteşabih, Kur'an'ın İ'cazı, Kıraat, Hakikat-Mecaz, Müşkulu'l-Kur'an, Mücmel-Mübeyyen, Garibu'l-Kur'an, Umum-Husus, el-Vücuhen-Nazair, Mutlak-Mukayyed, Sure Başlangıçları ve idğam, ihfa, iklab, imale, istiare, vakf gibi direkt olarak dil konularını ilgilendiren birçok bölümü saymak mümkündür.³

Kur'an ilimlerinde dil çalışmalarının, diğer alanlara göre belirgin bir ağırlığının olduğunu söylememiz mümkündür. Bu iki alana girmeyen ancak yine bu alanlarla ilgili olan, Kur'an'ın içyapısıyla alakalı diğer bölümler de mevcuttur. Mesela, Halku'l-Kur'an, Sure ve Ayetlerin Fazileti, Kur'an'ın cem' ve hıfzı, Kur'an Tilavetinin Adabı, Müfessirde Aranan Şartlar, Sure İsimleri gibi başlıkları zikredebiliriz.

Yirminci asırda Kur'an İlimlerinin çoğunun, oryantalistler veya o eğilimde

¹ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/13; es-Suyuti, *a.g.e.*, I/3.

² Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İslamiyat VI (2003), sayı: 4, s. 88.

³ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/9-12; es-Suyuti, *a.g.e.*, I/3-5.

olanların eleştirilerine cevap verecek tarzda gelişme kaydettiği görülmektedir. Böylece Kur'an İlimleri de bu yönde çeşitlenme ve ilerleme kaydetmiştir. Dolayısıyla İslam âlimleri bu tür konulara daha fazla ağırlık vermişlerdir. Mesela, Kur'an'ın kaynağı, Kur'an'ın cem'i, Hurufu Mukatta, Ahruflu Seb'a gibi aktüel konularda yazılan eserler, dünya gündemini yakalama özelliğine sahiptir denebilir.¹

Sonuç olarak, Ulumu'l-Kur'an konuları bir bütünün parçaları olarak değerlendirilmelidir. Kur'an'ın maksatlarını tespitinde bu bütünlüğü sağlamamanın zorunlu olduğunu belirtmemiz gerekir. Eski kaynaklardan devralınan bilgilerin hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan olduğu gibi aktarılması, Kur'an'ı anlama noktasında bize fazla bir katkı sağlamayacaktır. Bilgi yığınından ziyade, Kur'an ilkelerinin yaşanabilir olduğu göz önünde tutularak, aksiyoner bir yapıya büründürülmesi gerekmektedir.

a. Filolojik Tefsirler

Kur'an-ı Kerim, Arapça olarak nazil olduğu için, doğal olarak da verilmek istenen bilgiler, Arapça kelimelerle ve bu kelimelerin mükemmel organizasyonu ifade eden bir üslupla sunulmuştur. Kur'an lafızları, sunulmak istenen bilgiyi en iyi ve en güzel şekilde ifade edebilecek ve hedefi kitlelere ulaştırabilecek bir biçimde özenle seçilmiş ve kelimelerin organizasyonunda mükemmel bir dil mantığı kullanılmıştır. Aynı zamanda Kur'an'ın Kureyş lehçesi ile indirilmiş olması, Hicaz bölge halkının genelini kapsayan bir iletişim ortaklığını da sağlamış olmaktadır.

Bir önceki başlıkta da belirttiğimiz gibi Ulumu'l-Kur'an konuları genel olarak dil ve tarih konularından oluşmaktadır. Dolayısıyla dilsel çalışmalar yani filolojik yorumlar, tüm tefsirlerin ortak yönünü oluşturmuştur. Bu durum İslam âlimlerinin dil çalışmalarına gösterdikleri ihtimamı yansıtmaktadır.

Mesela "Garibu'l-Kur'an", filolojik yönelişlerin yoğunluk kazandığı konulardan biri belki de en önemlisidir. Bu kavramda kelimelerin mana itibarıyla kapalı oluşu ve yeteri ölçüde net algılanamayışı, kelimelerin bölgelere göre şazz

¹ Çiçek, Halil, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996, s. 19.

olarak kullanılışı ve Hicaz bölgesine olan uzaklığı kastedilmektedir.¹

Ayrıca Kur'an-ı Kerim, kendi ayetlerinin bir kısmının Muhkem, bir kısmının da Müteşabih olduğunu ifade etmektedir.² Muhkemlik, lafızlardaki açıklık ve seçikliği, herkes tarafından anlaşılabilirliği ifade eder. Müteşabihlik ise, lafızlardaki kapalılığı yani lafzın en az iki veya daha fazla bir anlam taşıdığını, dolayısıyla manası tam anlaşılamayan, başka anlamlar çağrıştıran ayetleri ifade etmektedir.³ Usulcüler bu konu ile ilgili geniş bir literatür oluşturmuşlar ve dilde çok anlamlılığı ve yorum farklılıklarını incelemişlerdir.

Bir lafız, farklı yerlerde ve farklı ayetlerde farklı anlamlara gelebildiği gibi (Vücûh); farklı yerlerde ve farklı ayetlerde kullanılan bir lafız da tek anlama (Nazâir) gelebilmektedir. Yine bir lafız iki zıt anlama geldiği gibi, va'z edildiği anlamdan bir başka anlamda da (Mecaz-Kinaye) kullanılabilir.

Yine dilsel bağlamda değerlendirebileceğimiz ve Kur'an dilinin ele alındığı konu başlıklarını oluşturan "Meani'l-Kur'an", "Müşkilü'l-Kur'an", "İ'rabu'l-Kur'an" gibi çalışmalar bir hayli çoktur. "Meani'l-Kur'an"lar daha ziyade açıklanması gereken ayetleri ele almakta ve tefsirle ilgili çalışmaların ilk nüvesini teşkil etmektedir. Müşkilü'l-Kur'an adlı eserler, ayetler arasında zahirde bir çelişki gibi görünen ihtilafları çözmeyi amaçlaması yönüyle dilsel çalışmalar kapsamında değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde Kur'an kelimeleri ve manaları üzerinde meydana gelen ihtilaflar bizzat kendisi tarafından giderilmekteydi. O'nun vefatının ardından, İslam devletinin genişlemesi ve yabancı kültürlerle karşı karşıya gelmesi neticesinde dilde de bazı anlaşmazlıkların yaşandığı görülmektedir. Nitekim Kur'an'ın açıklama gerektirecek hususları başta sahabeler olmak üzere tabiin ve sonraki âlimler tarafından yerine getirilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ile başlayan

¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara 1976, s. 151-159; Jansen, J.J.G., *a.g.e.*, s. 105-142; Küçükkalay, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 161.

² Al-i İmran 3/7.

³ Muhammed Esed, "Müteşabih" kavramını; "Mecazi olarak ifade edilen ve doğrudan birçok kelime ile anlatılma yerine istiare yoluyla işaret edilen ayetler" olarak tanımlar. Bkz. Esed, *a.g.e.*, s.89.

kelimeleri anlamlandırma ve yorumlama işi Emevilerle devam etmiş, Abbasilere gelince lügat ve kıraat çalışmaları daha da hız kazanmıştır. Mevcut tefsirlere baktığımızda öncelikli olarak dil ağırlıklı tefsirlerin ortaya çıkmış olması, hem bir ihtiyacın sonucu olarak hem de dile verilen önemin bir göstergesi olarak, İslam âlimlerinin lisan alanında yoğun çaba sarf ettikleri görülmektedir.

Gerek lügat ve gramer çalışması şeklinde olsun gerekse mana çalışmaları şeklinde olsun, filolojik çalışmaların temelinde Kur'an'ı doğru okuma ve doğru anlama arzusu ve bu arzuya bağlı olarak onun sahip olduğu dili daha iyi tanıma ve öğrenme fikri yatmaktadır.

Kur'an'ın dil mantığına ve dil kurallarına etki ettiği ve Arapça gramer kurallarının tespitinde bu dile kaynaklık yaptığı bilinen bir husustur. Fakat filolojik çalışmalar, filolojik açıdan Kur'an'a yaklaşımlar sonucunda görülmüştür ki, Kur'an'ın dile kaynaklık yapması ile dilin Kur'an'a olan etkisi arasındaki denge istisnai durumlar hariç, tam olarak korunamamıştır. Ya Kur'ani lafızlar özellikle bu filolojik çalışmalar sonunda tespit edilen cahiliye şiirine teslim edilmiş, Kur'an'ın kendi bütünlüğü içinde bu lafızlara kazandırdığı anlamlar dışlanmış, ya da sadece Kur'ani lafızlar dikkate alınarak nazil olduğu arap toplumunun dili ve bu dilin saf temsilcisi durumunda olan cahiliye şiiri, bu lafızların açıklanmasında kullanılmamış ve kullanılması da hoş karşılanmamıştır. Tüme varımcı mantığın öne çıkarıldığı bu yaklaşımlar Kur'an'ın öngördüğü denge prensibini bozarak ifrat ve tefrite yol açması sebebiyle tefsir için bazı sakıncalı durumlar meydana getirmiştir.

Birincisi Kur'ani lafızlar, genellikle ayet bütünlüğü içinde ele alınmış, Kur'an bütünlüğü içinde ele alınmamış, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini yapma yaklaşımı büyük ölçüde terk edilmiştir. Böylece Kur'an'ın lafızlara kazandırdığı yeni anlamlar, bir bütünlük içinde değil de, ayet ayet tespit edilmiştir. Bu da birçok lafzın algılanmasında veya anlaşılmasında atomik/parçacı sistemi doğurmuş ve anlam bütünlüğünü ortaya koyamamıştır.

İkincisi ise, Hz.Peygamber (s.a.s.)'in Kur'ani lafızlara peygamberlik görevi gereği anlam kazandırdığı lafızlar ile açıklama (teybin) yapmamak suretiyle anlam kazandırmadığı lafızların tespit edilerek net bir biçimde ortaya konmamış

olmasından kaynaklanan bazı problemlerin mevcudiyetidir.

Bu problemler ise, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Kur'ani lafızlara kazandırdığı anlamların değeri ve bağlayıcılığı ile cahiliye şiirinden elde edilen anlamların değeri ve bağlayıcılığı arasındaki ayırımın yapılarak Bilim Felsefesi açısından bir değerlendirmeye tabi tutulmaması, lafızların arasındaki farkın değerlendirilmemesi, lafızların anlamlarını Kur'an'ın indiği çağa hasredip anlam genişlemesine taraftar olanamayanlarla Kur'an'ın evrenselliğini dikkate alarak lafızların zaman süreci içinde yeni anlamalar kazanabileceğini savunanların ileri sürdükleri delillerin tutarlılığı veya tutarsızlığı, farklı mesleki gruplara mensup olan kişilerin lafızlara mesleki kimlikleri açısından yaklaşmak suretiyle farklı anlamalar yüklemeleri gibi hususlardır.

Bu nedenle filolojik çalışmaları ve diğer ilimlerin verilerini amaç olarak görmemek, tam aksine Kur'an'ın daha iyi anlaşılması ve yorumlanması için gerekli araç bilgisi olarak değerlendirmek gerekmektedir. Böyle bir yaklaşımda, Kur'ani kavramların taşıdığı bilgiler bir bütünlük içinde ele alınmakta, filolojik çalışmalar da dâhil bütün bilimsel veriler Kur'an lafızlarının içeriği ile ilgili ayrıntılarının tayin ve tespitinde işe yaramaktadır. Yoksa Kur'ani kavramların, filolojik çalışmalara ve cahiliye şiirindeki anlamlara mahkûm edilmesi gibi istenmeyen bir durum ortaya çıkabilir.

Şimdi, lâfzî yorumlarda düşülen birkaç hataya örnek vermek istiyoruz. Bu örneklerde de görüleceği üzere, sadece metnin literal anlamını göz önüne almak ve tarihi yönünü görmemek, büyük yanlışlıklara sebebiyet verebilmektedir.

“Kur'an'a, tek başına lugavi yaklaşım ne kadar doğru sonuç verir?”, “bu durum bizi yanlışla düşürür mü?” ve “tefsirde bu tür yaklaşımlar olmuş mudur, ne tür sonuçlar vermiştir?” gibi sorular son derece önemlidir. Nitekim gerek itikadi olsun gerekse ibadet ve muamelat konuları ile ilgili olsun ayetlerin etimolojik ve morfolojik tahlilleri, çok çeşitli anlamları ortaya çıkarmıştır. Şimdi burada lâfzî yaklaşımların sebep olduğu farklı yorumlar üzerinde durmak istiyoruz.

Her ekolün yaptığı gibi Mu'tezile de, benimsediği beş temel esasın ispatı için Kur'an'dan delil bulmaya çalışmış, konu ile ilgili hadisleri genellikle görmezden

gelmişlerdir. Benimsedikleri esaslarına açıkça delil teşkil eden ayetleri bulamadıklarında işari mana ile yorum getirmişler, prensiplerine aykırı düşen veya çatışan ayetleri ise zorlama te'villerle, lâfzî yorumlarla tefsir etmeye çalışmışlardır. Bunu yaparlarken ayetlerin lügat manalarını esas almakta, nüzul sebeplerine ve işari anlamlarına pek iltifat etmemişlerdir.

Mu'tezile, özellikle müteşabih ayetler üzerinde önemle durmuşlardır. Bu ayetleri yorumlarken de ağırlıklı olarak kelimelerin zahiri anlamlarını seçerek, Arap edebiyatı ve gramerinden yararlanmışlardır. Mesela, Mu'tezile'nin önde gelen temsilcisi Kadı Abdulcebbar (Ö. 415/1204), *A'raf* 7/178 ayeti¹ yorumlarken, şeytanı insana te'sir eden gizli bir güç olarak te'vil eder.² O'na göre Allah, kulların fiillerini yaratmamaktadır. Kişi, kendi fiillerinin yaratıcısıdır. *Enfal* 8/17 ayetini³ yorumlarken de şöyle der: "Ayette 'onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü' denilmektedir. Hz. Peygamber, Bedir savaşında ok atmıştır. Ok attığı için de Allah onu ölen kimseye ulaştırmıştır. Allah oku, ölen kimseye ulaştırdığı için de atışı, kendisine izafe etmiştir. Yoksa oku atan Hz. Peygamber'dir."⁴ İmanın mahiyeti ile ilgili ileri sürdükleri "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" prensibi ile ilgili olarak *Enfal* süresinin 8/2–4 ayetlerini yorumlarken de; "Bu ayetlerin hepsi imanın söz ve amelden ibaret olduğuna işaret etmektedir. Bir mü'min, ibadetlerini hakkıyla yerine getirmedikçe, gerçek mü'min olamaz. Şayet o mü'minden büyük bir günah sadır olacak olursa, o Müslümanlıktan çıkar ve neticede o kimse, iki menzile arasında kalır."der.⁵ Mu'tezile ekolünün önemli ismi Zamahşeri de konu ile ilgili benzer ifadeleri dile getirerek, ibadetlerin, imanın parçası olduğunu, imanın; itikat, ikrar ve amelden ibaret olduğunu belirtir.¹ Yine Zamahşeri, Allah'ın ahirette görüleceği ile ilgili ayeti²

¹ *A'raf* 7/178. "مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيَّ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ الْخَاسِرُونَ" "Allah kimi doğru yola iletirse odur doğru yolu bulan. Kimleri de saptırırsa işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir."

² Kadı Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*, Beyrut tsz., s. 153.

³ *Enfal* 8/17. "لَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلَئِن لَّا يَكُنِ الْأَمُّونِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" "(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Müminleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."

⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 159.

⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 157.

¹ *ez-Zamahşeri, a.g.e.*, I/129, 481.

yorumlarken, ayetteki (نَاطِرَةٌ) kelimesini te'vil eder ve ayetteki bakmanın gözle bakıp görme olmadığını, bir şeyin olmasını beklemek, ummak anlamında olduğunu söyler.² Dolayısıyla “Ru’yetullah”ı, “Allah’ı görmek” şeklinde değil, “O’ndan bir şey beklemek ve ummak” olduğunu belirtir.

Fıkhi yaklaşımlarda da bu tür lâfzî yorumların değişik manalara geldiğini, mezheplerin bakış açısına göre farklılaştığını görmek mümkündür. Örneğin İslam’da çok evlilik ile ilgili ayetin³ yorumunda, Süddi’nin de içinde bulunduğu bir grupla bazı Rafizi Şii kesimin ayetin evlilik sayısına üst sınır getirmediğini ve “ikişer, üçer, dörder” (مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا) ifadesinin kesretten kinaye olarak sınırsız evliliğe işaret ettiğini düşündüğü belirtilmiştir.⁴ Bazı Zahiriler de ayette zikredilen sayıların toplamından hareketle evlilikte üst sınırın dokuz kadın olduğunu kabul ederler.⁵ Onlar böyle bir görüşü dillendirirken asr-ı saadetten beri istisnasız bir şekilde tatbik edilegelen uygulamaları⁶ dikkate almamışlardır. Başka bir deyişle kelimelerin lâfzî manalarını temel alarak Kur’an ile tarih arasını koparmışlardır.

b. Mekki-Medeni

Kur’an ilimleri ve tefsir usulü kitaplarında genişçe ele alınan konulardan biri de Mekki ve Medenî surelerdir. Nitekim Suyuti, konunun önemine binaen “el-İtkan” adlı eserinin başında ilk olarak Mekki-Medenî konusuna yer vermiştir.⁷

Mekki-Medini sureler tespit edilirken çeşitli esaslar ölçü alınarak tasnif edilmiştir. Bu tasniflerin çokluğundan dolayı biz sadece en meşhur olan üçünü

¹ Kıyame 75/22, 23.

² ez-Zemahşeri, *a.g.e.*, IV/192.

³ Nisa 4/3.

⁴ et-Taberi, *a.g.e.*, IV/232–233; Kurtubi, *a.g.e.*, V/17; İbn Arabi, *a.g.e.*, I/408; Yazır, *a.g.e.*, II/1291.

⁵ Yazır, Elmalılı, *a.g.e.*, II/1290.

⁶ İlgili rivayetler için bkz. İmam Malik, 29, *Talak*, Bab: 29, Hadis No: 76; Ebu Davud, *Talak*, 7, Bab men esleme...(25), Hadis No: 2241; Tirmizi, *Nikâh*, 33; İbn Mace, *Nikâh*, 40; Ahmed b. Hanbel, II/13, 14, 44, 83.

⁷ es-Suyuti, *a.g.e.*, I/8.

vermekle yetinmek istiyoruz.¹

1- Vahyin nazil olduğu mekân dikkate alınarak yapılan tasnif. Buna göre sadece Mekke’de nazil olanlar Mekki, Medine’de nazil olanlar Medenî’dir. İki şehrin civarında inenler, yakın olduğu şehrin ismini alarak Mekki veya Medenî kabul edilebilirse de seferde inen vahiyler bu taksimin kapsamına girmemektedir. Meselâ Arafat, Mina, Müzdelife ve Taif’te inen ayet/sureler Mekki; Bedir, Uhud gibi Medine’ye yakın bölgelerde inen ayet/sureler ise Medenî sayılmıştır.²

2- Muhataplar dikkate alınarak yapılan tasnif. Bu görüşe göre Mekkelilere hitab eden ayetler Mekki, Medinelilere hitab eden ayetler ise Medenîdir. Başka bir ifadeyle “Ey iman edenler” hitabıyla başlayan ayetler Medenî, “Ey insanlar” hitabıyla başlayan ayetler ise Mekkidir. Fakat bu hitabların sürekli biçimde Medine ve Mekke’de inmedikleri malûm olduğuna göre bu taksim de şümulü bir sınıflama olarak değerlendirilmemektedir.

3- Hicret esas alınarak yapılan tasnif. Buna göre, hicretten önce nazil olan vahiyler Mekki, hicretten sonrakiler de Medenî sayılmıştır. Meşhur ve itibar edilen görüş de budur.³ Burada nüzulün meydana geldiği mekâna itibar edilmemiştir. Dolayısıyla hicretten sonra Mekke’de inmiş olsa bile bu ayet veya sure yine de Medenî sureler grubuna dâhil edilmiştir.

Konumuzun ilerleyen bölümünde, Mekki-Medini taksiminde esas alınan ölçüler ve bu bakış açılarının Kur’an’ın temel amaçlarının tespitine katkıları üzerinde daha ayrıntılı olarak durulacaktır.

Bu üç temel taksimin ışığında surelerin Mekki veya Medenî olduğunu bilmenin bir takım yararları olduğu Usul âlimlerince belirtilmiştir. Meselâ Nasih-Mensuhun bilinmesi, teşri’ tarihinin ortaya çıkışı, Kur’an’ın tahrif ve tağyirden korunması, Kur’an’ın daha iyi anlaşılması, hükümlerin nerede ve ne zaman indiğinin tespiti ve böylece Kur’an’ın tedrici hikmetinin daha iyi anlaşılması, Siret-i Nebeviyyeye vakıf

¹ es-Suyuti, *a.g.e.*, I/9.

² es-Suyuti, *a.g.e.*, I/9.

³ ez-Zerkeşi, *a.g.e.*, 1/187; es-Suyuti, *a.g.e.*, 1/8-9; ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, I/185-188.

olmak gibi yararlarından bahsetmişlerdir.¹

Mekki ve Medenî surelerin sayısı üzerinde de ittifak edilmemiştir. Zerkeşi, 85 surenin Mekki, 29 surenin de Medenî olduğunu belirtir.² Suyuti ise Mekki surelerin 82, Medenî surelerin 20, ihtilâflı surelerin ise 12 adet olduğunu belirtir.³ Bu ihtilâfın sebebi, içlerinde hem Mekki hem de Medenî ayetlerin bulunmasıdır. Mısır Kralı Fuat'ın bastırıldığı Kur'an'da Mekki sure 86, Medenî sure 28 olarak kabul edilmiştir. Mekke dönemi vahy süreci 12 sene 5 ay 13 gündür. Medine dönemi ise 9 sene 9 ay 9 gün devam etmiştir.⁴

Bir sure veya ayetin -istisna durumlar olmakla beraber- Mekki mi, Medenî mi olduğunu bilmeye yarayacak bazı özellikler de tespit edilmiştir. Buna göre; Kur'an'da "Kella" lâfzının geçtiği sureler, içinde secde ayeti bulunan her sure, Bakara ve Al-i İmran'ın dışında, başında "Hurufu Mukatta'a" bulunan her sure, Bakara suresi hariç içinde nebi ve rasullerin, geçmiş milletlerin, Âdem ve İblis'in kıssasını ihtiva eden her sure, bazı istisnalar olmasına rağmen çoğunlukla "Ey insanlar!" ibaresi bulunan her sure Mekkidir. Ayrıca Mekki sureler kısa ve vecizdirler, ezberlenmeleri daha kolaydır. Şirk ve putperestliğe karşı kesin tavır alınmıştır. Allah'ın birliği başta olmak üzere, itikad ve ahiretle ilgili iman esasları işlenmiş, mü'minler ahlâkî yönden yetiştirilmiştir. Kıyamet sahnelerinin tasvirleri, mesuliyet, sevap ve ceza düşüncesinin pekiştirilmesi, geçmiş ümmetlerin tevhid mücadelesi anlatılarak mü'minlerin, müşriklerin eziyetlerine sabretmeleri gibi konular, Mekki sure ve ayetlerin belirleyici özelliklerinden bazılarıdır.⁵

Medenî surelerin belirgin özelliği ise, şer'i cezalar (hudud) ve miras paylarını (feraiiz) ihtiva eden sureler, cihad ve hükümlerini ihtiva eden sureler, Ankebut suresi hariç münafıklardan bahseden her surenin Medenî olduğu belirtilmektedir.⁶ Medenî

¹ Mennau'l-Kattan, *Mebahis*, s. 79-82.

² ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, 1/193-194.

³ es-Suyuti, *a.g.e.*, 1/10-12.

⁴ Keskiöglü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II. Baskı, Ankara 1989, s. 58.

⁵ es-Salih, Subhi, *a.g.e.*, s. 181-184.

⁶ ez-Zerkani, M. Abdulazim. *a.g.e.*, 1/189-191; Mennau'l-Kattan, *Mebahis*, s. 85-93.

surelerde bahsedilen konular ise genellikle ibadetlerle muamelât, helâl-haram, şahsî hallerle devletlerarası hukuk, siyasî ve iktisâdi durumlarla barış ve savaşı ilgilendiren şer'î hükümlerin belirlenmesi ve uygulanmasına ilişkin esasları içeren hükümler yer alır. Yahudi ve Hıristiyanların durumlarını geniş bir şekilde açıklar. Konular ve durumlar uzun ayetlerle belirtilmiştir.¹

Mekki-Medenî surelerin tespitinde yukarıda verdiğimiz ölçülere göre Usulcülerin, ayet ve sureleri dış görünüşü veya muhtevası bakımından iki yönde değerlendirerek genellemelere gittiklerini görmekteyiz. Elbette bu genellemelerde istisnaî durumlar söz konusu olmaktadır.

Kur'an ilimlerini bir değerlendirmeye tabi tutacak olursak Mekkî ve Medenî ayetlerle sureleri bilmek için rivayetleri tahkike tabi tutma ve sağlıklı tarihe muhtaç olduğumuz hususunda bir şüphe olmamalıdır. Hatta nüzul sebeplerini bilmeden daha da ilerde bu ihtiyaç kendini göstermektedir. Çünkü ayetlerin nüzul sebeplerini bilmek, ferdî ve içtimaî münasebetlerle ilgili belli bazı cüz'î meseleler ihtiva ederken, Mekki-Medenî bilgisi daha temel konuları ilgilendirmektedir. Aynı zamanda belli bir sebebe mebni olarak inmemiş bulunan Kur'an ayetleri hakkında Esbab-ı nüzul alanı ilgisiz kalmaktadır. Ama Mekkî ve Medenî'yi bilme ilmi, Kur'an'ın tamamını sure sure ve ayet ayet ele almayı gerektirir. Nitekim Kur'an'daki her sure ya Mekkî veya Medenîdir.

O halde Mekkî ve Medenî ilmi kendisini kuşatan büyük ilgiye değer bir bilgi olup İslâm davetinin merhalelerini ve olaylarla tedrici olarak gelişen hikmet dolu adımlarını tespit etmek, hem Mekke, hem de Medine'de ve diğer yerlerde, yaşayanlarla ilişkilerini inceleyebilmek ve hem mü'minlere, hem müşriklere ve hem de ehli kitaba yapılan çeşitli hitapları zaptedebilmek için gerekli bir ilimdir.² Nitekim Mekke'de nazil olduğu halde hükmü Medenî olan, Medine'de inmiş olmasına rağmen hükmü Mekki olan ayetlerin tespitinde İslâm âlimleri çok hassas davranmışlar ve uzun uzun bu konular üzerinde durmuşlardır.³ “Mekki-Medenî

¹ ez-Zerkeşi, el-Burhan, I/188; ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, 1/195-197.

² es-Salih, Subhi, *a.g.e.*, s.167.

³ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/195.

olanları bilme” başlığı altında geniş teferruatlar veren Zerkeşi ve Suyuti, Cuhfe, Beyt-i Makdis, Taif ve Hudeybiye’de inen ayetler¹, hadar ve seferde², gündüz ve gecede³, yazın ve kışın⁴, yatakta ve uykuda⁵, arzda ve semada⁶ inen ayetlerin ayrıntılarına varıncaya kadar tespit etmişlerdir. Ancak bu durum yine de Mekki-Medeni ayırımının kesinlik ifade eder boyuta ulaşmadığını göstermektedir.

Kur’an’ın inişindeki zaman tertibinin önemine işaret eden Ebu’l-Kasım en-Neysaburi (ö. 406h), Kur’an’ın tamamını zaman açısından altı merhaleye taksim ederek, bunun üçünün Mekke’de olup başlangıç, ara ve son merhaleler olduğunu, Medine için aynı taksimin geçerli olduğunu belirtir. Mekân, zaman ve şahısların durumunu dikkate alarak yaptığı Mekki-Medenî taksimin yirmibeş bölüm olduğunu belirten en-Neysaburi şöyle der: “Bu yirmi beş veçhi bilmeyen ve onları birbirlerinden ayırt edemeyen bir kimsenin Allah’ın kitabı hakkında söz söylemesi caiz değildir.”⁷

Mekki ve Medenî surelerin iç-içe geçtiği ve bunların tespitinde titiz bir dilsel incelemeye gereksinim duyulduğu kuşkusuzdur. Böyle bir incelemede, zamansal kıstasın gerek içerik gerekse yapı ve oluşum itibarıyla, metin kriteri ile yan yana bulunması gerekir. Bu incelemede bir ayet veya surenin Mekki mi, Medenî mi olduğuna dair açık bir nass olmaması, bizi iki hususu göz önüne almamızı zorunlu kılmaktadır. O da; semaî ve kıyasî argümanlardır.⁸ Yani ayetlerin nerede indiğine dair nakledilen rivayetler ve bu rivayetlere dayanarak ayet ve surelerin dili ve muhtevası üzerinde yapılacak içtihadî görüşlerdir.

Kur’an’ın tamamının nüzul yeri hakkında sahabeden nakledilen rivayetlerin çokluğu, bizi rivayet konusunda kolay hareket etmeyi sağlayacak bir avantaj olarak

¹ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/197.

² es-Suyuti, *a.g.e.*, I/59.

³ es-Suyuti, *a.g.e.*, I/65.

⁴ es-Suyuti, *a.g.e.*, I/69.

⁵ es-Suyuti, *a.g.e.*, I/71.

⁶ es-Suyuti, *a.g.e.*, I/73.

⁷ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/192; es-Suyuti, *a.g.e.*, I/34. هذه خمسة وعشرون وجها من لم يعرفها ويميز بينها لم يحل له أن يتكلم في كتاب الله تعالى

⁸ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, 1/189; es-Suyuti, *a.g.e.*, 1/29. وقال الجعبرى لمعرفة المكي والمدنى طريقان سماعى وقياسى

görülmektedir. İbn Mesud'un: "O'ndan başka ilâh bulunmayana yemin ederim, Allah'ın Kitabından hiç bir ayet inmemiştir ki, o ayetin kim hakkında ve nerede indiğini bilmeyeyim."¹ sözünden, sahabenin bu konularda bilgilerinin ne kadar bol olduğunu ve yeterli malzemenin bulunduğunu anlamaktayız. İbn Mes'ud'un bu sözünden hareketle, nüzul sebepleri ile ilgili hemen her rivayetin, aynı zamanda Mekki-Medenî tespitinde kullanabileceğimiz kanıtlar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Mekki ve Medenî ayetlerin tespitinde rivayetlerin çokluğuna rağmen, kıyasî/içtihadî uğraşının yoğun düzeyde gerçekleşmediğini söyleyebiliriz. Özellikle Mekki veya Medenî oldukları kesin olarak bilinen ayet ve surelerden ayrı olarak, nerede indiği ihtilâflı olan bölümler üzerinde daha titiz çalışmalar gerekmektedir. Nitekim Ebu Zeyd gibi kimi çağdaş yazarlar, ayetlerin iniş yerleri hakkındaki farklı rivayetlere bakarak gelenekçilerin rivayetleri kutsadıklarını, İslâm toplumlarına gerici güçlerin hâkim olduğunu ve taklitten başka bir uğraşlarının olmadığını iddia edebilmektedirler. Hatta iddiasını daha da ileri götürerek Kur'an âlimlerinin, Mekki-Medenî ve esbab-ı nüzul konularıyla ilgili nakledilen hiçbir görüşü/rivayeti reddetmediklerini, bunları hiçbir kritiğe tabi tutmadıklarını dolayısıyla bu konular hakkında her ne söylenmişse olduğu gibi alınıp benimsendiğini söyleyebilmektedir.² Oysa Yazar, Mekki-Medenî ve nüzul sebepleri ile ilgili bölümlerdeki rivayet ihtilâflarını ve âlimlerin bu farklılıklarla ilgili görüşlerini/tercihlerini göremeyecek kadar ön yargılı davranmamalıydı. Öyle ki, genel olarak tefsir kitaplarında bile, yorumu yapılan her surenin daha başında bu surenin nerede indiği konusu üzerinde durulmakta ve farklı görüşler nakledilerek tercihlerde bulunulmaktadır. Bir diğer husus da Yazar, Kur'an âlimlerinin rivayetleri hiçbir kritik yapmadan kabul ettiklerini iddia etmesine rağmen, kitabının ilerleyen sayfalarındaki verdiği örneklerde, âlimlerin Mekki-Medenî rivayetleri ile ilgili birçok farklı görüş, tercih ve

¹ es-Suyuti, *a.g.e.*, 1/14. Hadis, Buhari tarafından rivayet edilmiştir. والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله تعالى إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت

² Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *Mefhumu'n-Nass Dirase fi Ulumi'l-Kur'an "İlahi Hitabın Tabiatı"*, (Terc. M. Emin Maşalı), Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001, s. 109–110.

tenkitlerine yer vererek kendi kendisiyle çelişkiye düştüğünü bile görememiştir.

Bir ayet veya surenin birden fazla mekânda mükerreren inmesi¹, lâfzın inmesine rağmen hükmünün daha sonra uygulamaya konması veya hükmü indiği halde lâfzının daha sonra nazil olması² gibi rivayetler üzerinde daha dikkatli düşünüldüğü ve yanlış manalara gelebilecek bu tür rivayetlerin önüne geçildiği takdirde, Mekki-Medenî ayırımında büyük bir mesafe alınmış olacaktır.

Asıl konumuz Mekki ve Medenî sureleri tespit etmek değildir. Ancak Kur'an'ın maksatlarını tespitte bu ilim dalının önemli bir yeri olduğunu belirtmeye çalışmaktayız. Yukarıdan beri Mekki-Medenî sureler hakkında verdiğimiz bilgiler, farklı mekânlarda nazil olan bu surelerin muhteva yönünden çok titiz bir inceleme gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Zira Mekke döneminin koşulları ile Medine ortamı birbirinden oldukça farklılık göstermektedir.

İslâm dininin inanç ve ahlâkî hükümleri Mekke döneminde nazil olan vahiy ile gerçekleşmiştir. Bir başka ifade ile dinin değişmeyen sabiteleri olan bölümler, Mekke döneminde nazil olmuştur. Medine'de nazil olan ayetler ise, Mekki ayetlerin mütemmimi niteliğindedir. Yani Medenî ayetler, Mekki ayetlerin furû'unu oluşturur.

Nitekim Musa Carullah bu gerçeği ifade ederken: “Şeraitin temel kaideleri, genel öğretileri ve ebedi/değişmez esaslarının tamamı Mekke'de inmiştir. Medine'de inen ayet-i kerimeler ise, Mekke'de inen ayetleri tamamlayıp açıklamış; bazen de sınırlamıştır.”³ “...Dinin ve dünyanın esaslarına ait temel kaideler, zarurî esaslar tamamen Mekke'de inmiş; bu esasların ayrıntıları, kısımları, açıklanmak ve tamamlanmak suretiyle Medine'de beyan edilmiştir. Medine'de inen ayetler, Mekke'de inen ayetlerin ayrıntılı açıklamasıdır.”⁴ der.

Mekki-Medenî'yi tespitinin faydaları belirtilirken genellikle fikhi hükümlerin bilinmesi gayesine ağırlık verildiği malûmdur. Nitekim bu konunun başında kısaca

¹ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/29-31. Es-Suyuti, *a.g.e.*, I/41.

² es-Suyuti, *a.g.e.*, I/17, 36-37.

³ Carullah, Musa, *İslâm Şeriatının Esasları Değişkenler ve Sabiteler* (Yayına Hazırlayan: Hatice Görmez), Kitabiyat, Ankara 2002, s. 24.

⁴ Carullah, Musa, *a.g.e.*, s. 26.

temas ettiğimiz üzere tefsir âlimleri Mekki-Medenî ayetleri bilmenin faydalarını zikrederlerken; nasih-mensuhu, teşri' tarihini, Kur'an'ın tefsirine yardımı ve Kur'an'ın tahriften ve tağyirden korunduğunu... bilmeye yarar şeklindeki açıklamaları ¹, genel olarak fikhi konuların tespitine yönelik olduğunu göstermektedir. Oysa Musa Carullah'ın da yukarıda naklettiğimiz görüşünden hareketle, Mekki ve Medenî ayetleri belirlerken Kur'an'ın temel amaçlarının dikkate alınması gerekmektedir. Zira on üç sene gibi uzun bir zaman dilimini oluşturan Mekke döneminde inen ayetler, ibadet ve muamelâttan yani fikhi konulardan oluşmamaktadır. Bu durumda Mekki-Medenî ayetleri tespit gayesini fikhi hükümlerin bilinmesine hasrettiğimizde, gerçekleşecek asıl maksadın örtülü kalacağına kuşku yoktur.

Yine Carullah, Mekki ayetlerin genel karakterini şöyle belirtir: “Mekki ayet-i kerimelerde insanların faydasına, hayatın edebine ve maslahatlarına ait her bir mükemmellik, her bir hayır sınırsız olarak öğretilmiştir ve insanın yararına olan her şey de istenmiştir. Güzel ahlâk, yüce edep, adalet, ihsan, vefa gibi şeyler bütün gayesiyle talep edilmiş; fesat kabul edilen her bir iş bütün ayrıntılarıyla yasaklanmıştır...”²

Şatıbi'nin sistemli bir şekilde ortaya koyduğu dinin beş gayesindeki zaruriyyat kısmı, Musa Carullah'ın bu açıklamasına göre Mekke dönemi ayetleriyle ortaya konmuştur. Meselâ Medine'de farz kılınan cihad emri, Mekke'de emredilen “emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker” hükmünün bir fer'idir.³

Keza *Nahl* 16/90 ayeti; adaletli olmayı, ihsanı, akrabaya yardım etmeyi emrederken, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklayarak sosyal düzenin temel ilkelerini ortaya koymuştur. Maun suresi, Mekke döneminde henüz ayrıntılarıyla ortaya konmamış olan namaz ve zekât konuları hakkında genel bilgiler içermektedir. Bu birkaç örnek gibi tüm Mekki surelerden, Medine'de teferruatlarıyla zikredilecek

¹ Bkz. Menna' el-Kattan, *Mebahis*, s. 59-60; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, s. 60; Keskiöglü, Osman, *a.g.e.*, s. 58.

² Carullah, Musa, *a.g.e.*, s. 25.

³ Carullah, Musa, *a.g.e.*, s. 26.

olan hükümlerin temel bilgisini bulmak mümkündür.

Kanaatimizce, Kur'an'ın temel amaçlarını tespit etmede Mekki-Medenî ayetlerin tespiti son derece önemlidir. Hatta Mekki ve Medenî sureler ayrı ayrı ele alınmalı ve işlenen konu başlıkları müstakil olarak tespit edilmelidir. Öyle inanıyoruz ki bu tespit, Şatibi'nin "makasid-ı şeria"da istikra yöntemiyle ulaştığı tümel ilkeler, Kur'an'ın geneli için düşünüldüğünde son derece önemli temel hükümlere ulaşmamız mümkün olacaktır.

İslâm âlimlerinin Mekki-Medenî ayırımında belirttikleri gibi Mekki surelerin içerdiği konuların başında tevhid inancı gelmektedir. Haşır-neşir, geçmiş ümmetlerin kıssaları, gaybi konular, her türlü kötülükten arınmış temiz bir kalp gibi inanç ve ahlâkî ilkeler, Mekki ayet ve surelerin sürekli olarak ve ısrarla vurguladığı hususlardır.

Elbette bu tezimizde Mekki ayetlerin konularını tespit etme gibi bir uğraşı içinde olmamız beklenmemelidir. Zaten böyle bir çaba, tezimizin konusundan çıkmamıza neden olacak ve sınırları taşmış olacağız. Ne var ki işaret ettiğimiz husus son derece önemli bir araştırma konusu olarak önümüzde durmaktadır.

c. Esbab-ı Nüzul

Kur'an-ı Kerim yirmiüç küsür yılda parçalar halinde nazil olmuştur.¹ Dolayısıyla ayet ve sureler, insanlar arasındaki ilişkilerin doğurduğu problemleri çözmek için gönderilmiştir. Farklı bir ifade ile yeryüzündeki insanların arasındaki olaylar, ayetlerin geliş nedeni olmuştur. Bir sebebe bağlı olarak nazil olan bu ayetler, sosyal olguları sebep-sonuç ilişkisine göre bir çözüme bağlamıştır.

Kur'an, sosyal olgu ve olayların analizini yaparken, kimi zaman psikolojik bir oluşumu neden olarak gösterir ve böylece sosyal olayı çözümler. Kimi zaman da, sosyal bir olayı diğerinin sebebi olarak gösterir ve aralarındaki sosyal determinizmi ortaya koyar. Bu nedenle nüzul sebebini bilmek, metnin indiği sosyo-kültürel ortamı, şahısları ve şartları bilmek anlamına geldiği için, Kur'an'ın ne demek istediğini tespit etme bakımından son derece önemli bir konuma sahiptir.

¹ Furkan 25/32.

Nüzul sebebinin bu öneminden dolayı İslâm âlimleri bu disipline büyük önem atfetmişler, Kur'an'ın anlaşılması için esbab-ı nüzulü bilmenin zorunlu olduğunu söylemişlerdir. El-Vahidi, bir ayetin tefsirinin yapılabilmesi için o ayetin kıssasının ve iniş sebebinin bilinmesinin vacip olduğunu belirtir.¹ Suyuti, Vahidi'nin "nüzul sebeplerini bilmenin yegâne yolu nakil" olduğu görüşünü naklederek², İbn Dakik'e ait; "Kur'an'ın manasını bilmenin en güçlü yolunun nüzul sebeplerini bilmek olduğunu", İbn Teymiye'nin; "Sebebi bilmek, müsebbebi bilmeyi gerektirir" görüşünü nakleder.³

Ayetin sebab-i nüzulünü dikkate almak, onun tarihin belli bir dönemi ile bağlantılı bir metin olduğunun öncelikle kabul edilmesinin bir kaçınılmaz sonucudur. Yine Kur'an ilimleri ve Tefsir, ayetin Mekkî mi Medenî mi olduğunu dikkate alır ve ayetlerin bu bakımdan tanınabilmeleri için belli ölçütler getirmeyi dener. Böylece Tefsir'in büyük oranda sözün kastını belirlemeye yönelik bir metin çözümlemesi yöntemi uyguladığını söyleyebiliriz. Nitekim Tefsir-te'vilin tanımında da belirttiğimiz gibi İmam Maturidi ve Zerkeşi tefsiri; "ayetlerin inişine şahit olan sahabenin sözleri" olarak tanımlarlar.⁴

Nüzul sebeplerini bilmek, sonucun bilinmesini ve dolayısıyla özellikle ahkâm ayetlerinde, hükmün illetinin anlaşılmasını sağlar. Bu sayede fakih tikel hükümden hareketle kıyas yoluyla benzeri olay ve durumlara genellemede bulunur. Hükmün umumî-hususî olma keyfiyetini anlar. Ayetin hasr ifade edip-etmediğini bilir.⁵

Esbab-ı nüzul, tek tek Kur'an ayetlerinin hangi olay üzerine indiğini tespit eden bir ilim değildir. Zira bütün ayetlerin nüzul sebebi yoktur.⁶ Kaldı ki, ayetlerin tek tek sebab-i nüzulleri bilinse bile, yine de Kur'an bütünlüğü içinde tam olarak

¹ el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysaburi (ö. 427h), *Esbabu'n-Nüzul*, Kahire 1968 (1388h), s. 3. إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها

² Es-Suyuti, *a.g.e.*, I/31. لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب

³ es-Suyuti, *a.g.e.*, I/87-88.

⁴ Bkz. El-Maturidi, Ebu Mansur, *Te'vilatü'l-Kur'an'dan Tercümeler*, s. 3; ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/16, 148.

⁵ ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/22-23; es-Suyuti, *a.g.e.*, I/28.

⁶ es-Suyuti, Ca'beri'nin; "Kur'an'ın nüzulü iki kısımır: Bir sebebe bağlı olmadan inenler ve herhangi bir sebepten dolayı inenler" görüşünü nakleder. Bkz. Es-Suyuti, *a.g.e.*, I/87.

anlaşılacağı kanatindeyiz. Çünkü Kur'an ayetlerinin mushaftaki tertibine göre verilen esbab-ı nüzul rivayetleri, tek başına bize Kur'an'ın indiği ortamın tam bir tablosunu sunmaz. Kaldı ki, bütün ayetlerin sebep-i nüzulü de belli değildir. İlgili literatürde sebep-i nüzulü zikredilen ayet sayısı ortalama beş yüz civarındadır.¹

Kur'an'ı gereği gibi anlamak için tek tek her bir ayetinin sebep-i nüzulünün bilinmesine gerek var mıdır? Bir ayeti anlayabiliyorsak sebep-i nüzul bilgisine ihtiyaç yine de var mıdır? Bu tür soruları çoğaltmak mümkündür. Ancak şu bilinmelidir ki Kur'an'daki her müphemlik sadece sebep-i nüzul bilgisine sahip olunmadığından kaynaklanmaz. Bunun daha başka pek çok sebebi olabilir. Ayrıca anlayıp anlamama kişilere göre değişen izafi bir olaydır. Böyle subjektif bir ölçü, sebep-i nüzulün nerede gerekli, nerede gereksiz olduğunun kıstası olamaz. Aynı zamanda kişi yanlış anladığı halde doğru anladığı zannıyla sebep-i nüzule başvurma ihtiyacı hissetmeyebilir. Nitekim ilgili literatür ve tefsirler, sebep-i nüzulü bilinemediği için maksadı hilafına anlaşılan ayet örnekleriyle doludur.

Her hâlükârda bir şarta bağlanmaksızın esbab-ı nüzul bilgisinin Kur'an'ın tamamı için gerekli olduğu gerçeği kabul edilmelidir. Elimizdeki rivayetler, bütün ayetlerin sebep-i nüzulünü vermediğine göre boşlukları doldurmamız kaçınılmazdır. Tabi ki bu boşluklar spekülasyonlarla veya tahmini senaryolar geliştirerek doldurulmamalıdır. Sebeb-i nüzul ve tefsir literatürü dışındaki her türlü kaynaktan elde edilen veriler, tenkitçi ve terkipçi tarihçilik metoduyla ele alınıp yeniden değerlendirilmelidir. Burada demek istediğimiz şudur: Esbab-ı nüzul literatürü dışındaki kaynaklardan yararlanma zarureti, sadece bu rivayetlerin yetersizliğinden kaynaklanmamaktadır. Asıl problem, bu rivayetlerin, tek tek ayetlerin esbab-ı nüzulünü bildirmeyi amaçlamasındadır. Bir başka ifadeyle her ayet hakkında mevsuk esbab-ı nüzul rivayetlerine sahip olsak bile yine de bunlar bize Kur'an'ın indiği ortamın tam bir tablosunu vermeyecektir. Çünkü esbab-ı nüzul hakkındaki geleneksel yaklaşım, bize o dönemin böyle bir tablosunu sunmayı hedef almamaktadır.

¹ Meselâ Vahidi'nin "*Esbab-ı Nüzul*"ü 600, Suyuti'nin "*Lubabü'n-Nükul*"ü 800 ayetin sebep-i nüzulünü ihtiva etmektedir.

Bu parçacı, geleneksel yaklaşım, Kur'an'ın indiği ortamda yaşayan ashabın, tablonun bütünü her zaman görüyor olmalarından kaynaklandığını söylememiz mümkündür. Ashab, Kur'an'ın inmesiyle gerçekleşen makro ve mikro plândaki olayları adım adım takip ediyorlardı. Bi'setin başlangıcından Hz. Peygamber'in vefatına kadar Kur'an'ın nüzulünü takip eden bir sahabe için, ayetlerin nüzulüne sebep olan olaylar, münferit ve bütünden kopuk değil, Kur'an'ın arka plânını teşkil eden parçası durumundaydılar. O dönemde yaşamayan birisi için bu tablonun bütünü yakalamak özel mesai sarf etmeksizin kolay değil, hatta mümkün değildir. Daha sonraki nesiller için Kur'an, yaşanan hayatın seyri içerisinde tamamlanan bir kitap değil, elde tutulan bir metin idi. Dolayısıyla bize nakledilen bir haber, bizzat o olayı görmek veya olayın içinde olmak gibi değildir. Bu nedenle, o dönemde yaşamayan birisinin haberle elde ettiği bilgi parça parça olacak, bunları terkip edip bütüne gitmek özel gayret gerektirecektir. Elindeki bir metni okuyan kişinin tabii temayülü, birinci plânda o metni, metin olarak anlamak olacaktır. Bir metni, arka plânı içerisinde okumak ise özel bir bakış açısını gerektirecektir. Kur'an'ın indiği ortamda yaşamayan daha sonraki neslin, ellerindeki metnin anlamadıkları kısımları için müracaat kaynağı sahabe idi. Böylece tabii olarak rivayet tefsirleri doğdu. İlk dönemlerde Kur'an'a rivayetlerden bağımsız bir şekilde anlam vermek tepki görüyordu. Önceleri bu tepki, Kur'an'ın arka plânını bilenlere başvurmayı sağlama açısından olumlu görülebilirdi. Ama tarihi süreç, dirayet tefsirini doğurdu. Çünkü Kur'an'ın canlı şahitleri dünyadan ayrılmıştı. Yeni anlama problemleri çıktığında, artık müracaat kaynağı canlı şahitler değil rivayetler/kitaplar oldu. Bu durum insanları daha fazla metne yöneltti. Asr-ı Saadetin bütünlük arz eden tablosundan gittikçe uzaklaşıldı. Sahabe, Kur'an'ın anlamını da bir sonraki nesle aktarma misyonunu taşıyorlardı. Dolayısıyla tefsir sahasında esbab-ı nüzulü de naklediyorlardı. Esbab-ı nüzul ilmi de böylece oluşmaya ve gelişmeye başlamış oldu.

İslâm tarihçilerinin bu rivayetleri derleme usulleri de parçacı yaklaşımdan farklı olmamıştır. Çünkü o dönem şartlarında, bu metodun dışında başka bir uygulama kullanılmamaktaydı. Bunun bir sonucu olarak bir olay hakkında nazil olan ayet ile ilgili birden çok nüzul sebebi zikredilmiştir. Öyle ki, bir ayet veya surenin birden fazla nazil olduğu yolunda yorumlara bile gidilmiştir. Bu durum çağdaş bazı

yazarların, esbab-ı nüzul ile ilgili rivayetlere şüpheyile bakmalarına ve haksız tenkidler yöneltmelerine sebep olmuştur.¹ Hâlbuki “Bu ayet, şu olay veya şahıs üzerine inmiştir” sözü, bizzat o olayla ilgili olmasını gerektirmemektedir. Böyle bir rivayet, “bu ayetin, şu olayla/şahısla bağlantısı var” anlamında kullanılmıştır.²

Şah Veliyullah (1702–1764) da nüzul sebebi ile ilgili rivayetlerin, bizzat bir olayla örtüşmesinin aranmaması gerektiğini, bu rivayetlerin herhangi bir tarihi olayla örtüşmesinden dolayı sahabenin, bu olayla ayetin hükmü arasında bağ kurduğunu belirtmiştir.³

Esbab-ı nüzul deyince Kur’an’ın arka plânını bilme zaruretine işaret etmek istiyoruz. Bu arka plâna göre atılacak adımlar, Kur’an metninin ihmal edilmesini beraberinde getirir mi? gibi bir endişeyi doğurabilir. Ancak Kur’an’ı, Asr-ı Saadetteki tablonun içerisine yerleştirmek ve birebir o dönemin olaylarıyla örtüştürmek ciddî ve kalıcı manada bir probleme sebep olacak nitelikte görünmemektedir. Muhtemel olumsuzluk, birebir eşlemeden sonra, bundan ne tür bir sonuç/hüküm çıkarılacağı noktasında doğabilir. Yani istinbat noktasında problemin çıkması olasıdır. Ancak ortaya konacak tefsir metodolojisi, bu problemi aşmamıza yardım edecektir. Nitekim bu arka plândan yola çıkılarak yapılan pek çok içtihat örnekleri, bize olumlu ve ufuk açıcı adımlar atmamıza ışık tutacak niteliktedir. Söz gelimi nüzul sebebinin umumî mi hususî mi olduğu hususunda fakihlerin uğraşları, Kur’an’ın daha iyi ve doğru anlaşılmasında önemli bir bakış açısı sunmaktadır.⁴

Esbab-ı Nüzule dair rivayetlerin işlevi, sadece ilgili ayet veya ayet gurubunun anlamının tespitine katkı sağlamaktan ibaret değildir. Bu bilgilerin, metnin realiteye dayalı olarak oluştuğunun anlaşılmasına, yani metnin, insanın toplumsal gerçekliğinden bağımsız, dayatıcı, buyurucu, yasaklayıcı nitelikte olmadığını anlaşılmasına kısaca metnin kimliğinin anlaşılmasına yardımcı olduklarını düşünmek

¹ Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *Mefhumu’n-Nass*, s. 144–148.

² ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, I/31-32; es-Suyuti, *a.g.e.*, I/31. وما يذكره المفسرون من أسباب متعددة لنزول الآية. هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أن هذه قد يكون من هذا الباب لا سيما وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السبب في نزولها

³ ed-Dihlevî, *el-Fevzü’l-Kebir*, s. 49–50.

⁴ Serinsu, A. Nedim, *a.g.e.*, s. 207-213.

gerekir. Eğer metnin nüzulüne sebep teşkil eden olaylardan söz ediliyorsa bunun, metnin nüzulünün bitiş tarihinden itibaren yaşayan muhatapları ilgilendiren yanı, sadece bu sebeplerin metnin anlaşılmasında yardımcı malzemeler olarak kullanılması olmamalıdır.

Esbab-1 Nüzulle ilgili malzemenin işlevini bu çerçevede tutarsak o zaman Allah'ın nüzul dönemindeki muhataplarına fevkalâde ayrıcalıklı bir uygulama sergilendiğini kabul etmemiz gerekir. Bu durumda Allah, onların içinde buldukları özel şartları göz önüne alarak mesajını iletmiş olmakta, sonraki nesiller için Allah'ın böyle bir tutumu söz konusu olmamaktadır. Çünkü bu eksik değerlendirmeye göre vahyin nüzulüne sebep olan şartlar bir defa nihaî manada yaşanmış ve bitmiştir ve bu şartlar, metne ilkesel ve biçimsel manada şeklini vermiştir. Artık ortada sadece hükümler vardır. Sonraki muhataplar, şartlar ne olursa olsun sabitleşmiş bu hükümlere muhataptırlar. Oysa bu hükümler evrensel ve ebedi ise onları şartlarla bağlantılı olarak izah etmeye hiç gerek olmamalıdır. Bu durumda otorite Allah'tan metne intikal etmiş; ancak Allah'ın failiyeti, hikmetliliği, iradesi, hidayet ediciliği, merhametliliği metne intikal ettirilmemiştir. Allah, bu manada sadece tek bir formla bütün bir tarihe müdahale etmeye mahkûm edilmiş olmaktadır.

Bununla anlaşılması gereken husus, nüzul sebeplerinin bilinmesinin, o metni tarihi döneminde ve bağlamında anlamayı sağlayacak bir adım olduğudur. Ancak Kur'an'ın temel amaçlarını tespit, sadece metnin indiği ortamdaki manasını bilmek olmayıp, bu mana ile söylenmek istenen mesajı/maksadı tespit etmektir. Dolayısıyla esbab-1 nüzul bilgisi, maksadı belirlemenin bir alt basamağı olarak son derece önemlidir.

Mevcut Esbab-1 Nüzul bilgilerinin, Kur'an'ın maksatlarını tespitinde ne derece yeterli olduğuna da bakmamız gerekir. Bunun için yapılması gereken en önemli adım, nüzul sebepleri ile ilgili rivayetleri incelemek olacaktır. Mevcut rivayetlerin metodolojik bakımdan sorunlu olduğunu söylemiştik. Bu ilkesizlik, rivayetlerin gereği gibi değerlendirilmesini engellemekte ve Kur'an'ı anlamayı amaç edinen bir disiplinden beklenen sonucu maalesef verememektedir.¹

¹ Nüzul sebepleri ile ilgili rivayetlerdeki çelişkiler ve bunların nedenleri hakkında bkz. es-Salih, Subhi,

Yukarıda belirtildiği gibi esbab-ı nüzulün yegâne kaynağı rivayetlerdir. Yani sahabe ve tabiînden nakledilen nüzul sebepleriyle ilgili nakillerdir. Ancak bu rivayetler, hadis usulünde belirtilen hadis kriterlerinden farklı değerlendirilmektedir. Zira hadisler, Hz. Peygamber'e isnat edilirken, nüzul sebepleri ile ilgili rivayetler, sahabenin Kur'an'ın tefsiri için görüş ve yorumlarını yansıtmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber'e isnadı olmayan, sahabenin rey ve içtihadına dayanan rivayetler, her zaman kesinlik taşımaktan uzak olacaktır.¹

Bu noktada nüzul dönemine ait rivayetler ile tefsir amaçlı nakilleri birbirinden ayırmak gerekir. Böyle bir ayırım, birbirine çelişik gibi gözükten rivayetlerin gerçekte ayetin farklı bir tefsirine işaret ettiğini ortaya koyacaktır. Bu da bizi yorum zenginliğine götürecektir ve manayı nüzul sebeplerine bağlı kalan bir konumdan çıkaracaktır. Nitekim her ayet için nüzul sebebi arama çabaları, tespit edilen nüzul sebebi ile manayı sınırlama ve böylece nüzul sebebi bağlamında sıkışıp kalma engellerinden/olumsuzluklarından kurtulma imkânı sağlanacaktır.²

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Nüzul sebepleri ile ilgili rivayetlerin tamamını ihata etmek mümkün değildir. Sahabenin icma' ettikleri esbab-ı nüzul yorumları nüzul ortamına ait formlar taşıdığı, sosyo-kültürel ortamın panoramasını çizdiği ve nüzul ortamını yansıttığı için hüccettir. Bu nakiller bir yana, diğer rivayetleri, sahabe ve tabiînin bir nevi tefsir yorumu olduğunu kabul ederek, Kur'an bütünlüğü içinde bu rivayetlerin vazgeçilmez olmadığını kabul etmemiz gerekir. Zaten Kur'an'ın bizzat kendisi, dili, ifade tarzı, üslûbu, iniş sebebi hakkında bize önemli miktarda ipucu vermektedir. Bu durumda nüzul rivayetlerinin sistematik bir tasnife tabi tutulması ihtiyacı kendini açıkça hissettirmektedir. Bu sayede Kur'an'ın manası tam olarak anlaşılacak ve ifade etmek istediği maksat ortaya çıkarılacaktır. Özellikle nüzul döneminin tarihi arka plânını ortaya koyan rivayetler, nassın o dönemde nasıl anlaşıldığı bilgisini bize sunması bakımından son derece büyük önemi haizdir.

a.g.e., s. 9-11.

¹ Esbab-ı nüzulle ilgili rivayetlerin hadis literatüründeki tanımı ve değeri için bkz. Serinsu, Ahmet Nedim, *a.g.e.*, s. 93-104.

² Serinsu, A. Nedim, *a.e.*, s. 235.

d. Nâsîh-Mensuh

Kur'an-ı Kerim'in tefsirini yapmak ve ondaki hükümleri ortaya çıkarabilmek için bilinmesi gereken tefsir usulü kaidelerinden birinin de "Nesh" (Abrogation) konusu olduğu öteden beri kabul edile gelmiştir. Bu nedenle, Tefsir Usulü'nde terim olarak ilk ortaya çıkan ve üzerinde en çok kalem oynatılıp münakaşası yapılan konulardan birinin nesh konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Nesh teorisinin ıstılahi anlamda kullanılmaya başladığı ilk dönemlerden sonraki döneme gelinceye kadar geçirdiği aşamalar göz önüne alındığında, muazzam farklılıkların olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Bir diğer ifadeyle, ilk dönemlerde tam olarak netleşmemiş olan Nesh teorisi ile sonraki dönemlerde ortaya konan ıstılahi tanım, çok farklı bir yapı arz etmektedir.

Meselâ, sahabiler döneminde umumî mananın tahsis edilmesi, mutlak mananın takyidi, muhkem ve müteşabih ayetler, istisnalar, mücmel lâfzın açıklanması... gibi konular, “Nâsîh-Mensuh” kelimeleriyle ifade edilmiştir.¹

Sonraki dönemlere gelindiğinde nesh teorisinin farklı tanımları yapılsa da, yaygın şekliyle; “*Şer'i bir delil ile sabit şer'i bir hükmün, daha sonra gelen yeni şer'i bir delille ortadan kaldırılması, ilgası, değiştirilmesidir.*” diye tanımlandığını görmekteyiz.² Bu şekilde kendinden önceki hükmü kaldıran delile “nâsîh”, hükmü kaldırılan delile de “mensûh” denilir.

Nesh teorisinin ortaya çıkışındaki en önemli nedenin, bazı eski müfessirlerin Kur'an'ın bir pasajını diğeri ile uzlaştırmadaki yetersizliklerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Oysa bizzat Kur'an-ı Kerim, kendi içinde hiçbir ayette çelişki

¹ Örnekler için bkz. el-Askalani, Ahmet b. Ali b. Hacer (773/852), *Fethu'l-Bâri* (Tah. Abdullah b. Baz), III. Baskı, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1407h., VIII/55; İbn Hazm, *el-İhkam*, IV/469; eş-Şatıbi, *a.g.e.*, III/108; İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nevasihu'l-Kur'an*, Beyrut ts., s. 22; el-Kasimi, Muhammed b. Cemaluddin, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri* (Terc. Sezai Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 1990, I/34–37; Zeyd, Mustafa, *en-Neshu Fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, III. Baskı, Daru'l-Vefa, Mısır 1987 (1408h), I/71–72.

² es-Suyuti, *el-İtkan*, II/21; el-Gazali, *el-Mustasfa*, I/107; el-Amidi, *a.g.e.*, III/101; es-Salih, Subhi, *a.g.e.*, s. 261)

olmadığını ve muhkem bir kitap olduğunu belirtmiştir.¹

Nesh, Kur'ânî hükümlerin hayata geçirilme çabası ile ilgili bir meseledir. Kur'an'ın hükümlerini yaşama azmi taşıyan herkesin bu konu ile yüz yüze gelmesi kaçınılmazdır. Nesh anlayışının gerek tanımında, gerekse kapsamı hususunda âlimlerin ittifak sağlayamamış olmaları ve yine konunun Kur'an'ın “ebediyete kadar hükmü geçerli” olma özelliği ile çelişiyor olması, meselenin önemini ve doğru tahlilini zorunlu kılmaktadır.

Hz. Âdem (a.s.)'den itibaren bütün peygamberlerin tebliğ ettiği iman esaslarının bir olduğu bilinmektedir.² Her peygamber inanç konusunda aynı hakikatleri insanlığa iletmiştir. Bu temel meselede nesh mümkün değildir. Diğer taraftan iman esasları aynı kalmakla beraber; her peygambere gelen emirler arasında birtakım farklılıklar olduğu bilinmektedir. Tevrat, İncil ve Kur'an arasında da bunu görmek mümkündür. Meselâ, Tevrat'ta Hz. Âdem'in çocuklarının birbirleriyle evlenmesi câiz görülmüşken, sonradan bu neshedilmiştir. Yine Yahudiler için cumartesi günleri iş yapmak yasaklanmışken, İncil'de böyle bir yasak mevcut değildir. İşte bu gibi örnekler neshin pratik olarak şeriatlar arasında vuku bulduğunu göstermektedir. Kur'an'ın diğer kitapların bazı hükümlerini nesh ettiğinde Müslümanların ittifakı vardır. Durum bunun tersi olsaydı, söz konusu ilâhî dinlerin de yürürlükte olması gerekirdi. Bunun sonucu Hz. Muhammed (s.a.s.)'in risâleti, belirli bir kavme münhasır olurdu ki bu, İslâm'ın bünyesine ters düşmektedir.³

Nesh teorisi hakkında âlimlerin görüşleri, kabul edenler, etmeyenler ve ileri sürdükleri deliller gibi tartışmalara girmemiz, çalışmamızın sınırlarını taşıracaktır. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, klâsik nesh teorisinin, Kur'an'ın anlaşılmasının önünü tıkadığı ve bir engel teşkil ettiği belirgin olarak kendini hissettirmektedir. Nitekim bu gerçeği Mısırlı âlim merhum Muhammed Gazali şöyle ifade eder: “Karşılaştığım, dinlediğim veya kitaplarını okuduğum bütün çağdaş âlimlerin nesh konusundaki görüşü, neshi Kur'an'da bulunan bazı ayetlerin iptali olarak algılayan müteahhir

¹ Nisa 4/82.

² Bkz., Nahl 16/36; Enbiyâ 21/25.

³ En'am 6/19, 92; Şura 42/7.

müfessirlerin görüşünden farklıdır.”¹

Klâsik Nesh teorisinin bir açmazı da, hiçbir âlimin mensuh hüküm hakkında Kur'an'da yazılı olarak bulunmasında kuşku duymamalarıdır. Ancak, uygulanma şansını yitirmiş bir nassın Kur'an'da hala duruyor olmasının ne anlama geldiği izah edilememiştir. Bu durumda; “Bu ayetin hükmü kaldırılmış, fakat gözlere şifâ olması için Kur'an'da vardır.” demenin de hiçbir mantıklı anlamı olmayacaktır. Kaldı ki, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in herhangi bir ayetin hükmünü kaldırma yetkisi olmadığı gibi bu yönde bize ulaşan “şu ayet, şunu neshetmiştir.” şeklinde tek bir hadis nakledilmemiştir. Bunun aksine ayetleri birbiriyle çelişir göstermeye çalışanları ikaz etmiştir.²

Kur'an ayetlerinde neshin vuku bulunduğu anlayışı, Müslümanların ve İslâm'ın önüne iki temel açmaz çıkarmaktadır: Birincisi, İslâm'ın evrensel karakterine gölge düşürmekte, onun her zaman ve zeminde Müslümanların sorunlarına çare olma özelliğine büyük darbe vurmaktadır.³ İkincisi, Kur'ân-ı Kerim'i bir çelişkiler ve anlamsızlıklar hazinesi durumuna düşürmektedir.⁴

Mevcut haliyle, içinde bulunduğumuz döneme çözümsüzlükten başka bir şey önermeyen “nesh” konusu, Kur'an'ın şâmil ve hâdî vasıflarıyla ortaya konacak şekilde, yine Kur'an'ın mantukuna göre açıklanıp yorumlanması mutlak bir zorunluluktur.

Dikkat edilirse nesh konusu, özellikle fiili yasama ile ilgili sarih nasslarda öngörülmüştür. Bu durumda, Allah'ın asıl amacı olan tevhid ve ahlâk ilkelerinin dile getirildiği ayetler, güçlü belirleyiciler olma özelliğinden düşürülmüştür. Görünen o ki, hayatın değişmez niteliği olan değişim olgusu, ulemanın nesh anlayışı sayesinde Kur'an metninde dondurulmuştur. Yani Kur'an'ın değişime açık bıraktığı hükümler,

¹ el-Gazali, Muhammed, *a.g.e.*, s. 107. Nesh konusunda klâsik anlayıştan farklı düşünen çağdaş yazarların başında Muhammed Ebû Zehra, Muhammed Esed, Muhammed Draz, Muhammed el-Behiy, Muhammed Gazali, İzzet Derveze, Muhammed el-Hudarî, Reşid Rıza, Ömer Rıza Doğrul, Süleyman Ateş, M. Sait Şimşek ve diğerleri gelmektedir.

² Ahmed bin Hanbel, *Müsned* II/181.

³ İsrâ 17/79; Tekvîr 81/27.

⁴ Nisa 4/82.

biçim ve özleriyle Kur'an'ın ebedi prensipleri haline getirilmiştir. Mademki bu ayetlerin ihtiva ettiği hükümler hem öz hem de biçim olarak ebedi hükümler idiyse, Allah bu ebedi hükümleri, neden ahlâk ve tevhid ilkeleri gibi nüzulün başından sonuna kadar vurgulamadı da büyük ölçüde Medine döneminin ikinci yarısında gönderdi?

Bu durumda nesh konusunun, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesinin kaçınılmaz olduğudur. Bunun için Nasih-Mensuh, Mekki-Medenî, Sebeb-i Nüzul ve diğer disiplinlerle ilgili rivayetlerden hareketle İslâm'da teşri tarihi tespit edilmelidir. Teşri tarihi alanında yazılan birçok eserin mevcudiyeti malûmdur. Ancak nesh konusunun, önemli oranda belirli bir tarihi kesit ile bağlantısı göz önüne alındığında, konunun bu yönde yeteri kadar değerlendirilmediği kanaatine sahibiz. Zira geçmişte nasih ve mensuh olarak tespit edilmiş nassların günümüze taşınabilmesi, ancak tarihi ortamın tespiti ile mümkün olacaktır.

Sonuç olarak, birbirinden farklı hükümlermiş gibi ya da görünüşte birbirine zıt gibi algılanan ayetler gerçekte hükümlerdeki tedricîliği veya farklı ortamlar için getirilen farklı uygulamaları göstermektedir. Artık günümüz, Kur'an'ı, nüzul tarihinde kitaplaşmamış, metinleşmemiş haliyle görebilmeyi zarurî kılmaktadır. Özellikle Kur'an'ın temel amaçlarını tespit, hükümlerdeki esnekliği göstermesi gereken nesh konusu, mevcut klâsik anlayışın dar kalıplarından kurtarılmalıdır.

C. MAKASIDI TESPİTİN İMKÂNI VE ZARURİLİĞİ

Günümüzde İslâm'ın bilhassa siyasî, iktisâdî, içtimaî sahalardaki hüküm ve kaidelerinin çağın ihtiyaçlarına ne oranda cevap verebildiği üzerinde İslâm âlimlerinin yoğun gayretleri söz konusudur. Bunun için de temel hareket noktalarını, dinin en önemli kaynağı olan Kur'an'ın yorumu oluşturmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın maksatlarını tespit konusu, belki de İslâm'ın çağın ihtiyaçlarına cevap vermedeki en önemli adımı oluşturmaktadır.

Dinin temel ilkeleri, insanların ihtiyaçlarını karşılamaya ve onları her iki

âlemde de mutlu etmeye yönelik prensipler ihtiva etmektedir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyuruyor: “İnsanlara indirilen mesajları açıklaman için, biz sana Kur'an'ı indirdik.”¹ İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak ve her iki dünyanın maslahatını elde etmek ise Allah'ın vahy göndermedeki asıl maksadıdır. Dolayısıyla Kur'an ve sünnetin ilim adamları tarafından sürekli olarak yorumlanması, bu evrensel mesajın, asrın ihtiyaçlarına ve gereksinimlerine çözüm üretme anlamına gelmektedir.

1. Makasıttan Kastedilen Şey

Genellikle Kur'an'ı anlamak denilince, tarihte yaşamış âlimlerin ondan ne anladıklarını, ayetleri nasıl yorumladıklarını algılamak akla gelir. Aslında bu yönde bir algılama, anlamak değil; olsa olsa şimdiye kadar Kur'an yorumu üzerine ne dediğini bilmektir. Yani eskiden âlimlerin Kur'an'dan neyi anladıklarını öğrenmektir. Bu bilgi ise gerçekte anlamak değildir. Anlamak; Kur'an ayetlerinin, bugün yaşayan muhataplar tarafından çağın şartlarına uygun vaziyette algılanmasıdır. Bu algılama eskilerin algıladıkları ile bir noktada birleşebileceği gibi, farklı da olabilmektedir. Çünkü kişinin bir ayeti anlaması, Şari'in bugün için ondan neyi kastettiğini idrak etmesi anlamına gelir.

Kur'an'ı “beyan” etmek onun maksadını ortaya koymaktır. İctihat usulleri ise insanı maksada götüren kılavuzlardır. Kur'an'ı anlamak, aynı zamanda ne demek istediğini de anlamak demektir. Çünkü ne dediğini anlamak, ne demek istediğini kavramadıkça eksik bir anlama olur. Tefsir Usulü'nde mevcut bütün bölümler, Kur'an'ın ne dediğini ve ne demek istediğini anlamaya yönelik disiplinlerdir. Ancak ağırlıklı olarak usul konularının, Kur'an'ın ne demek istediğinden çok, ne dediğini anlamaya yönelik çalışmalar olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar bazı tefsirlerde ayetin ne dediği belirtildikten sonra, ne demek istediğine de yer verilmiş olsa da bu husus genellikle fazla işlenmemiş ve tarih ile bağlantı kurulamamıştır.

Tezimizin başından beri, Kur'an'ı Kerim'in temel amaçlarını tespite yönelik uygulamalar üzerinde durduk. Kur'an'ın anlaşılması gereken bir kitap olduğu, O'nun dili, siyak-sibak bütünlüğü, çağdaş anlama metotları, Kur'an disiplinlerinden

¹ Nahl, 16/44.

makasıdı tespitinde en çok etkin olan bölümler gibi konuları ele aldık ve bunların makasıdı tespitinde bize sağlayacağı katkıları irdeledik. Şimdi de, “Maksad” kavramı üzerinde durarak İslâm geleneğinde ortaya konan metodolojilerin Kur'an'ın temel amaçlarını tespitindeki yaklaşımlarını incelemek istiyoruz.

“Makâsıd” kelimesi, Arapça’da (قصد) kökünden türemiş bir kelimedir ve “Maksıd” sözcüğünün çoğuludur. Maksıd kelimesi, ism-i mekân olarak “hedeflenen yer” anlamına gelmektedir. Kelime anlamıyla, yönelmek, güvenmek, mutedil olmak, kolaylık, yol istikameti, hedef, niyet, adalet anlamlarına gelmektedir.¹ Aynı zamanda “Maksad” şeklinde ikinci baptan mimli mastar olarak da kullanılan bu kelime, ism-i meful manasında kullanılmaktadır. Yukarıdaki manalar içinde niyet, yönelme ve kolaylık manalarını ifade etmek üzere yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Fıkhî hükümlerde maksad denilince, hüküm koyucunun niyeti ve bunda yöneldiği istikamet anlaşılır. İbn Aşur (ö. 1973), usulcülerin “makasıdu’ş-şeria” deyimini; “Kanun koyucunun hükümleri vaz’ ederken, gözettiği ve hedeflediği, hikmet, hedef, gerekçe ve manalardır.” şeklinde tanımladıklarını belirtir.² Bir kimse: “Benim bu sözden, bu işten maksadım şudur” deyince bundan, içinde sakladığı niyet, yöneliş ve istikamet anlaşılır. Dini metinlerde ve fıkhıta kullanılınca da yönelinen ve niyet edilen şey anlaşılır. Bugünkü hukukî terim ile “Hukuk felsefesi” tabiri, “makasıdu’ş-şeria” yı karşılamaktadır

Ayet-i Kerimeler’de K.S.D kelimesi şu manalarda geçmektedir:

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ

“Doğru yolu göstermek Allah’a aittir. Yolun eğrisi de vardır. Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi.”³

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

“Yürüyüşünde tabii (mu’tedil) ol. Sesini alçat. Çünkü seslerin en çirkini herhalde eşeklerin sesidir!”¹

¹ İbn Manzur, *a.g.e.*, V/3642.

² İbn Aşur, Muhammed et-Tahir, *Makasıdu’ş-Şeriatî’l-İslamiyye*, Tunus 1978, s. 51.

³ Nahl 16/9.

¹ Lokman 31/19.

أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ

“...Onlardan orta yolu tutan bir zümre vardır. Ama onların birçoğunun yaptığı ne kötüdür!”¹

Yukarıdaki Ayetlerde geçen “K.S.D” fiili ve türevlerinin anlamları da kelime anlamında kullanılmıştır.

Bütün semavî dinlerde gözetilen temel unsur, dinin belirli bir amaç için gönderilmiş olmasıdır. Amaçsız din olmaz. Devlet yönetiminde de amaç esastır. Amaç Allah'ın kullarını korumak; onlara fayda getirecek şeyleri temin etmek ve zarar verecek hususlardan korumak, böylece toplumu bir tür manevî bir lâzer şemsiyesi altına alarak mutlu kılmaktır. Bu mutluluk sadece dünya hayatına ait olmayıp âhîret hayatını da içinde bulundurur. Esasen İslâm dininin gönderiliş amacı da budur. Kur'an bu hususu şöyle açıklar: “Biz seni bütün âlemlere sadece rahmet olarak gönderdik”² “Ey insanlar! Size Rabbiniz katından bir öğüt ve kalplere şifa veren bir mesaj, kılavuz ve inananlara rahmet gelmiştir.”³ Bütün âlimler İslâm dininin gönderiliş amacının maslahat olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla maslahat ilkesi insanlar için bir rahmettir ve dinin temel özelliğidir.

Makasîd teorisinin fikri temellerini, kelâm ilminin problemlerinden olan “Husn-Kubh”, “Salah-Aslah” ya da “Ta'lîlu Ef'alillah” konuları oluşturmaktadır. Yani hükümlerin maslahatla ve hikmetle ta'lîl edilip-edilemeyeceği, dolayısıyla kıyasın caiz olup-olmaması, maslahatla hüküm verilip-verilemeyeceği hususları kelami konularla ilişkilidir.

Biz husn-kubh hakkında ileri sürülen farklı görüşleri bir tarafa bırakarak çoğunluk tarafından kabul gören⁴ “fiillerin husn ve kubh olarak nitelenmeleri zatlari gereği olduğunu, aklın, birçok fiilin güzel veya çirkinliği hakkında nass/vahy olmasa

¹ Maide 5/66. Ayrıca bkz. Lokman 31/32; Fatır 24/32; Tevbe 9/42.

² Enbiya, 21/107.

³ Yunus, 10/57.

⁴ Maturidiler ve Mutezililer, bir şeyin iyi ya da kötü olduğunun aklen anlaşılabilceğini kabul etmişlerdir. Bkz. En-Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed (ö. 508/1115), *Tebseratü'l-Edille fi Usuli'd-Din* (Tah. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, II/734 vd.; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 310-312.

da idrak edebileceğini” ileri süren görüş üzerinde durmak istiyoruz.

Bu görüşe göre akıl, birçok fiilin güzellik ve çirkinliğini şeriat gelmeden de idrak edebilir. Akıl sadece dinin getirdiklerini idraka vasıta değildir. Fiiller, şeriatın emir ve nehiyelerine girdiği için sonradan iyilik ve kötülük vasfını kazanmış değildirler. Allah, iyi oldukları için bir kısım fiilleri emretmiş, kötü oldukları için de bazı şeyleri yasaklamıştır.¹

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi kelami olan bu konunun usul-ı fıkıh açısından bağlantısını şu şekilde ifade etmek mümkündür: Eşyadaki iyilik ve kötülükler, hukukî ifadeler doğrultusunda uyum içinde olmasını gerektirmektedir. İşte bu durum konuyu kelami nitelikten hukukî bir niteliğe dönüştürmektedir. Aklın eşya ve fiillerdeki bu nitelikleri kavramadaki fonksiyonu, hukukta metodik açıdan yeni açılımların fikri temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla husn ve kubuh’un “şer’î” olduğunu savunan doktrinler, içtihat kapısını dar tutarak, İstihsan, Istıslah gibi hüküm çıkarma yöntemlerini kabul etmemektedirler. Aklî olduğunu söyleyenlerin ise İstihsan, Istıslah gibi metotları benimsemek suretiyle içtihat alanını genişlettiklerini söylemek mümkündür.

2. Makasıdın Tespit Edilebilirliği

Kur’an’ın maksatlarının tespit edilebilirliği konusu, O’nun tam olarak anlaşılabilirliğini çağrıştırmaktadır. Yani, sözlü olarak inzal edilen, yazı ile metni kayıt altına alınan ve böylece tarihi bir metin halinde günümüze ulaşan Kur’an-ı Kerim’i –tam olarak murad-ı ilâhî ölçüsünde olmasa da- zamanın şartlarına uygun bir şekilde anlamamız mümkündür. Bu anlamanın önünde bazı engeller olsa da, insan gücü ve anlaşılması için gönderilen kitabın mahiyeti, bize bu fırsatı yeteri kadar sunmaktadır. Yine de vahyi anlamanın önündeki bu engellerin ne oranda ortadan kaldırılabilceği, insanın tarihle ne oranda malûl olduğu sürekli tartışma konusu olmuştur. Anlamayı engelleyen olumsuzluklara rağmen, insana bu engelleri aşabilecek yeteneklerin verildiğine inancımızın tam olduğunu belirtmek istiyoruz.

¹ el-Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi (ö. 370/981), *el-Fusul fi'l-Usul* (Tah. Uceyl Casim en-Neşemi), II. Baskı, İstanbul 1994, IV/70.

Kur'an metninin yorumunda çok çeşitli bakış açıları geliştirildiği, mevcut literatür incelendiğinde kolayca görülmektedir. Tefsir tarihinde geliştirilen her bir bakış açısı, O'nu anlamada yeni bir adım olarak değerlendirilmelidir. Ancak burada önem verdiğimiz husus, Kur'an'ı makasid çerçevesinde ya da bir başka ifade ile ne söylediğinden çok ne demek istediğine ağırlık verilmesi olgusudur. Tarihin belli bir döneminde, belirli bölgelerdeki insanlara hitap eden Kur'an'ın nüzul döneminde ne dediğine dair İslam âlimlerinin verdikleri cevapların genel olarak yeterli olduğuna inandığımızı söyleyebiliriz. Zaten Kur'an çalışmalarında nazmın yani literal mananın tespitinin ağırlıklı bir etkisinin olduğu kabul edilen bir husustur.

Kur'an'ın ne demek istediğinin tespitinin elbette belirli bir kuralının olması gerekir. Aksi durumda, onun bir parçası olduğu dilin kullanım kurallarının dışına taşıyarak anlamaya çalışmak, bir başka ifade ile serbest yorumda bulunmak asla doğru ve yerinde bir davranış değildir. Böyle bir yorum, olsa olsa keyfi ve gelişigüzel bir yorum ve anlama çabası olarak kalacaktır. Zira Kur'an'ı, salt zihni düzeyde kavranacak, anlaşılacak, tahlil edilecek veya değerlendirilecek bir belge olarak anlamak, Kur'an'ın asla istemediği bir yaklaşım tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

İ. Kâfi Dönmez, bir kanun metnini yorumlamada ortaya konan değişik metotları sıralarken beş temel görüş/usul olduğunu, Deschenaux'dan şöyle nakleder:

1- Kanununu sadece metnini göz önünde bulundurmak suretiyle kanunun anlamını tespit etmeye çalışan "**lâfzî yorum**".

2- Mantık yoluyla kanunun anlamını tespitiye çalışan "**mantıkî yorum**".

3- Kanun koyucunun, hükmü koyarken güttüğü gayeyi araştırarak kanunun anlamını tespitiye çalışan "**tarihi yorum**".

4- Kanunun bir defa meydana gelmekle evveliyatından tamamen bağımsız bir varlık kazandığı görüşünden hareketle, kanun koyucunun kanunu koyarken güttüğü gayenin değil, kanun koyucunun kanunun uygulanacağı sıradaki şartlar ve ihtiyaçlar karşısında bulunmuş olması halinde güdeceği gayenin araştırılması ve hükmün ona göre yorumlanması gerektiğini, böylece kanunun dinamik bir varlık haline geleceğini ve hayatın değişen icaplarına uymayı sağlayan bir elâstikiyet kazanacağını savunan "**modern yorum**".

5- Kanunun metni ile bağı kalmaksızın tamamen serbest bir şekilde adil sayılan bir çözüme varılabileceğini, hatta bu çözümün kanunun metnine aykırı olabileceğini kabul eden “**serbest yorum**”.¹

Bu farklı yorum türlerinin hepsine göre metin yorumun İslâm âlimleri tarafından dini nasrlara tatbik edildiğini belirtmemiz mümkündür. Nitekim fakihlerin makasid açısından nasrlara yaklaşımları, son iki yorum çeşidinin birçok örneğini oluşturmaktadır.

Burada asıl üzerinde durmak istediğimiz ve cevabını aradığımız husus, tüm bu farklı bakış açılarını kullanarak Kur’an’ın maksadının tespit edilebilirliği konusudur.

Vahy, insana müşahede âleminin ve gayb âleminin bilgisini verir. Yani fizik ve metafizik âlemlerin kompleks bilgisi vahiyde yer almaktadır. Bu bilgi insana, kendi dünyasında kullandığı harf ve kelimelerle intikal etmiştir. Tarihin belli bir döneminde, belirli bir coğrafyadaki insanlara hitap eden bu ilahi metni, a priori, yani salt metin içi anlam karinelerine dayanarak anlamak ve bu anlamı o dönemle eşitlemek, manayı dondurmaya anlamına gelir. Metnin manasını belirli bir dönem ile sınırlamanın imkânsızlığı, o metnin nesnel anlamının ve yorumunun yapılamayacağını gösterir. O halde metne dayalı yapılacak her yorum, beşeri ve toplumsal ihtiyaçları yansıtan anlamalar olacaktır. Bu anlamalar ne oranda metinle örtüşürse, maksada o ölçüde yaklaşmış olacaktır. Unutulmaması gereken husus ise, tamamen beşeri anlamaların bir ürünü olan bu yorumlar, kesinlikle ilahi niyetlerin ta kendisi ve tamamı olmayacaktır.

Öyleyse, dini metinlere getirilen yorumlar, belirli bir dönemin bakışını yansıtması bakımından tarihseldir. Bir başka ifade ile belirli bir dönemde gerçekleştirilen yorum, yorumcunun kavrayış ve nüfuzu altında bulunmaktadır. Bu haliyle anlam, “görelilik”le sınırlıdır. İnsan, dünyaya ait olma kimliğini değiştiremediği ve de değiştiremeyeceğine göre, yorumun bu temel niteliği yani değişkenliği de asla değişmeyecektir. Bu durum insan için, olmaması gereken,

¹ Dönmez, İbrahim Kafi, *İslam Hukukunda Müctehidin Nasrlar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese*, M.Ü.İ.F.D., Sayı: 4, İstanbul 1986, s. 30.

kınanan veya bir kusur olarak görülecek bir davranış olmayıp, tarihi varlığının doğal yapısıdır. Dolayısıyla insan yorumlarında, mutlak bilgiyi, salt ilahi niyet ve maksadı verecek bir nesnellik beklemek gerçekçi olmaz, böyle bir şey de beklenmemelidir.

Kültür, sürekli yenilenen, değişen, başkalaşan bir devingenlik içindedir. Adeta canlı bir organizmayı andırır. Bu hareketlilik içinde nesneyi veya anlamı tek bir mana ile karşılayıp sabitlemek, o kelimeyi ve ifade ettiği manayı sınırlayarak dondurmak anlamına gelir. Bunun için lafızlara yüklenen yorumlar, o lafzın ya da metnin ilk ortaya çıktığı andaki manayı dikkate almak şartıyla sürdürülmelidir. Yani o kök anlam, her zaman dikkate alınması gereken manalar olup, daha sonraki yorumlar bu ilk manadan hareketle yapılmalıdır. Zira tarihsel süreç içinde bir zaman kesitine ait manalar (synchronic), dilin farklı tarihsel kesitlerdeki anlam daralmasına veya genişlemesine, anlam kaymasına, art zamanlı yani tarihsel (diachronic) farklılaşmaya her zaman açıktır.¹ Burada dilin kök anlamını tespit, ilk muhatabın konumu, onların gereksinim ve beklentileri yani nassın nazil olduğu ortamın sosyo-kültürel şartlarının göz önünde bulundurulmasını kastettiğimizi belirtelim.

Şu halde bir zaman kesitinde lafza/metne yüklenen mana, gelişime daima açık olan kültür/dil içinde yeniden yorumlanmaya ihtiyaç hissedecektir. Bu da bir zaman dilimine ait mananın asla sabitlenemeyeceğini göstermektedir. Dolayısıyla bir metnin maksadını tespit konusu, bir defada olup bitecek bir uğraş olmayıp, sürekli bir değişim ve yeni mana üretimi ile ancak gerçekleşecektir. Yani, nassın bugün için maksadının ne olduğu belirlense bile, bu maksadın yarın için de aynen geçerli olacağını öne sürmek, o metni tarihe gömmek anlamına gelecektir.

Bu yolla metin, insan ve dilin yadsınamaz tarihselliği bağlamında, yeni tarihsel koşullara model oluşturma, tarihe müdahale etme, onu kendi ebedi insani ve ahlaki modelleri ışığında yeniden biçimlendirme, yön verme dinamizmini tekrar kazanmış olacaktır. Kur'an tarihselliğinden anlaşılması gereken mantığın da böyle olduğunu belirtmek istiyoruz. Aksi takdirde, nazil olduğu ilk dönem ile bağı olmayan, kaygan bir zeminde duran metnin yorumu, o metnin maksadını yansıtmayan hatta zıttı olan birçok manayı ortaya çıkaracaktır ki, günümüzde tarihsel yorumlarda bunun hazin

¹ Nitekim "Dilde Çok Anlamlılık" bölümünde, dilde anlam değişmelerine yer verdik.

örneklerini maalesef çokça görmekteyiz.

Burada, farklı zaman dilimlerinde üretilen birçok değişik mananın, sınırsız mana yoğunluğuna sebep olacağı, anlam kargaşasına götüreceği gibi bir endişe söz konusu olmamalıdır. Zira metnin kök anlamı daima göz önüne alındığı takdirde, sonraki dönemler için yapılacak yeni yorumlarda böyle bir endişeye mahal kalmayacaktır.

Kur'an'ın temel amaçlarının tespiti, O'nu oluşturan tüm sure ve ayetlerin maksatlarının tespit edilmesiyle ilgili bir husustur. Dolayısıyla fıkıh usulünde, hükümlerin manaları, illetleri, hikmetleri, maksatları vb. fakihlerce, özellikle bu alanın bayraktarlığını yapan Şatıbi tarafından ortaya konmuştur. Ancak fıkıh usulünde yapılan bu çalışma, Kur'an'ın belirli bir bölümünü hedeflemiştir. Biz bunun Kur'an'ın geneli için gerçekleştirilip-gerçekleştirilemeyeceği üzerinde durmak istiyoruz.

Fıkıhi hükümlerde makasıdı belirlemenin yolları fakihler tarafından incelendiği için, hükümlerin ta'lil edilip-edilemeyeceği konusundaki farklı görüşlere değinmek istemiyoruz. Bu konuda Şatıbi'nin "Muvafakat" adlı eserinin "makasıdı" bölümüne bakılabileceğine işaretle yetinmek istiyoruz.¹ Ancak fakihlerin, makasıd'dan ne anladıklarını ve ne tür bir tanım getirdiklerini kısaca belirtmek istiyoruz.

İmam Şatıbi, "Muvafakat" isimli eserinin üçüncü bölümünü makasıdı konusuna ayırmış olsa da, belirli bir tanım vermek yerine konuyu geniş bir çerçevede ele almıştır. Çağdaş dönemde makasıdı konusuyla ilgilenen âlimlerin yapmış oldukları tanımlar, Şatıbi'nin makasıdı incelemelerinden çıkarılan sonuçlardır diyebiliriz.²

İbn Aşur, makasıdü'ş-şeria'yı şöyle tanımlar: "Hukuk normlarının özel bir türüne ait olacağını düşünemeyeceğimiz şekilde, bütünü veya çoğunda Şari'

¹ Hükümlerde illet, hikmet ve maslahatın aranıp-aranamayacağına dair İslâm âlimlerinin görüşleri için bkz. Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ta'lilu'l-Ahkâm*, Matbaatu'l-Ezher, Mısır 1947; er-Raysuni, Ahmed, *Nazariyyetü'l-Makasıdı inde'l-İmam eş-Şâtıbi*, II. Baskı, ed-Dâru'l-Alemiyye, Riyâd 1992 (1412h), s. 185–231.

² Şatıbi'nin şu sözü, makasıdı konusundaki bakış açısını yansıtmaktadır. Bkz. Eş-Şatıbi, *a.g.e.*, II/6. أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا = "Hukukun gayesi, kulların dünya-ahiret maslahatını temindir."

tarafından göz önüne alınmış nitelikler ve hikmetlerdir.”¹

Raysuni ise şöyle bir tanımda bulunur:

“Makasıd-ı Şeria; kulların maslahatını gerçekleştirmeye yönelik, hukukun vaz’ ettiği gayeler bütünüdür.”²

Bu iki tanımdan da anlaşılacağı gibi, İslam hukukunun asıl gayesi, insanların yararlarına olan şeylerin gerçekleştirilmesidir. Muamelat konusunda bazı farklı görüşler olsa da cumhur, hükümlerin belirli maksatlara bağlı olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak muamelât dışındaki diğer alanlarla ilgili nassların ta’lil edilip edilemeyeceğine dair İslâm âlimlerinin fikir birliğinden söz etmek mümkün değildir.³

İbadetler, mükellef tarafından yapılması istenen taabbudi hükümlerdir. Kulun tam bir teslimiyet içinde bu ibadetleri yerine getirmesi gerekir. İbadetlerdeki illetin gerçek bilgisinin ancak Allah’a ait olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ibadetlerin keyfiyeti, miktarları, vakitleri ve şartlarının aklen ta’lil edilmesi mümkün görünmemektedir. Şatıbi, “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir hüccetleri (bahaneleri) olmasın...”⁴ ayetinde ifade edilen hüccetten maksadın, “şeriatın yerleştirdiği sabitelerle, insanların güç yetiremeyeceği teklifleri ortadan kaldırması” olarak yorumlar ve bu sabitelerin/tekliflerin, ibadetler olduğunu belirtir.⁵

İbadetlerde ta’lilin olmaması, yukarıda da ifade edildiği gibi akıl ile ibadetin miktarının, zamanının, şartlarının vb. tespit edilemeyeşidir. Meselâ namazın kaç vakit olduğu, rekâtların sayısı, kılınış şekli gibi akıl ile tespiti imkânsız olan durumlardır. İbadetin vaz’ edilmişindeki bir takım hikmetler, sırlar, faydalar gibi durumlar elbette tüm ibadetler için söz konusu olup, bunlar ta’lil konusundan farklı bir şeydir.⁶ Zira

¹ İbn Aşur, *Makasıdu’ş-Şeria*, s. 51. هي المعاني و الحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال تشريع او معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من احكام التشريع

² er-Raysuni, Ahmed, *a.g.e.*, s. 7. ان المقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لاجل تحقيقها لمصلحة العباد.

³ Şelebi, Allah’ın fiillerinin ta’lil edilip edilemeyeceği hususunda kelâm âlimlerini dört gurupta inceler ve her birinin görüşlerini uzun uzun ele alıp inceler. Bkz. Şelebi, M. Mustafa, *a.g.e.*, s. 97 vd.

⁴ Nisa 4/165.

⁵ eş-Şatıbi, *a.g.e.*, II/304. والحجة ههنا هي التي أثبتتها الشرع في رفع تكليف ما لا يطاق.

⁶ eş-Şatıbi, *a.g.e.*, I/80.

ibadetlerdeki bu tür maslahatlara, Şarii tarafından zaten işaret edilmiştir. Mesela “O halde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl.”¹, “...Namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor...”², “...Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı. Umulur ki (oruç sayesinde) Allah’a karşı gelmekten sakınırsınız.”³ ve benzeri ibadetlerle ilgili pek çok ayette, ibadetlerin yapılış gayesi, beklenen faydalar ve hikmetler açık bir biçimde belirtilmiştir. Ancak tüm bu faydalar bir yana, ibadetlerin asıl maksadı, “Allah’a samimiyetle boyun eğmek, ona yönelmek, itaat etmek ve nefsi tüm kötü duygulardan arındırmaktır.”⁴ Yani ibadetler asıl amaç olmayıp, ibadetler neticesinde ortaya çıkan sonuçları temel hedeftir. Bu nedenle ibadetler beklenen sonucu vermezse, olması gereken maksad (kulluk) da hâsıl olmamış demektir.

Fakihlerin, hükümlerin belirli maksatlara istinad ettiğine dair yukarıda belirttiğimiz görüşlerinde ileri sürdükleri dayanakların elbette geçerlilik payı vardır. Ancak konuyu sadece fıkhıdaki illet kavramıyla değerlendirmek ve bu çerçevede kalmak, eksik olacaktır. İbn Hacib’in de eserinde belirttiği gibi, dinin tamamı –hiçbir ayırdıma ve istisnaya gerek duymadan- ta’lil edilebilir ve bir maksada yöneliktir. Nitekim “Ey Muhammed! Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”⁵ ayetinin zahiri anlamı, insanlara gönderilen dini hükümlerin tamamının, onların maslahatına yönelik olduğunu gösterir. Böyle bir maslahatın olmadığı düşünülecek olursa, ayetin ifade ettiği “rahmet” gerçekleşmemiş olacak, emredilen teklifler anlamsız ve faydasız kalacaktır. Bu durum, ayetin zahiri manada ifade ettiği umumi anlama da aykırı olacaktır.⁶

İllet kavramı, Usulcülere, Kelamcılara ve Filozoflara göre farklı şekillerde

¹ Taha 20/14.

² Ankebut 29/45.

³ Bakara 2/183.

⁴ el-Gazali, *Şifau'l-Ğalil fi Beyani's-Şebahi ve'l-Muhayyeli ve'l-Mesaliki't-Ta'lil* (Tah. Hamid Abid el-Kubeysi), Matbaatü'l-İrşad, Bağdad 1971 (1390h), s. 204; eş-Şatibi, *a.g.e.*, II/399;

⁵ Enbiya 21/107.

⁶ er-Raysuni, *a.g.e.*, s. 197.

tanımlanmıştır.¹ Bu farklı tanımlardan hareketle, Kur'an'ın tüm ayetleri ve geneli için makasid'in tespitinin, -yukarıda belirttiğimiz gibi- mümkün olduğunu söylememiz yerinde bir görüş olacaktır. Zira ibadetlerdeki cüzî ve son derece az olan kısımlar hariç, Kur'an'ın geneli için illet ve maksad belirtebiliriz.

3. Kur'an-ı Kerim'in Hiyerarşik Sıralaması

Klasik tasnife göre İslam'ı ya da Kur'an'ın ihtiva ettiği konuları itikad, ibadet, muamelat ve ahlak olmak üzere dört bölüme ayırmak mümkündür. Bir başka ifade ile Kur'an'daki ayetlerin tamamı bu dört konudan biri ile ilgilidir.

Kur'an'daki sure ve ayetlerin bir sınıflaması yapılmak istendiğinde, daha önemli ve daha az önemli gibi bir ayırma gitme imkânı söz konusu mudur? Bir başka ifade ile Kur'an'da ele alınan konuların daha önemli ve daha az önemli olarak derecelenmesi yapılabilir mi? Bu tür sorular sayesinde, Kur'an'ın öncelik verdiği temel esasların bir sıralamasını tespit etme imkânına sahip olabiliriz.

Böyle bir sınıflama İslâm âlimleri tarafından yapılmamıştır. Ancak işlenen konunun önemine binaen daha üst bir seviyede yer alması ve diğer hususların buna göre belirli bir derecelendirmeden geçirilmesi tabii karşılanan bir durumdur. Mesela tevhid (tek tanrı) inancı olmadan yapılacak her türlü ibadetin bir anlamı olmamakta ve boşa gitmektedir. Nitekim birçok ayette ilk vurgulanan husus, Allah'a ve ahiret gününe inanmak ve daha sonra salih amel işlemek olarak zikredilmiştir.² Bu durumda amelin/ibadetin geçerli olmasının şartı olarak Allah'a iman etme gereğini söyleyebiliriz. Buna göre inançla ilgili hususları belirten bir ayetin, ibadetleri anlatan/emreden ayetlerden daha öncelikli olduğu sonucunu çıkarmamız mümkündür.

Gazali'nin, "Cevahiru'l-Kur'an" isimli eserinde ortaya koyduğu Kur'an'ın hiyerarşik sıralamasına burada biraz ayrıntılı bir şekilde yer vermek istiyoruz.

Gazali, "Makasidü's-Şeria"da yaptığı hukukun beş zaruri gagesini (makasid-ı hamse) Kur'an'ın geneli için bu eserinde uygular ve Kur'an'ın temel amacını şöyle

¹ Muhammed, S. Muhammed, *et-Ta'lil fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, I. Baskı, Mısır 1995 (1415h), s. 24-40.

² Bazı ayetler için bkz., Bakara 2/25; Al-i İmran 3/27; Nisa 4/57; Yunus 10/9.

Bunlar kırmızı yakut (kibrit-i ahmer) gibidirler. Ma'rifetullah ise, Cenab-ı Hakk'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini bilmeyi ihtiva eder. Bir başka deyişle Allah'ın zatından, sıfatlarından ve fiillerinden bahseden ayetler, Kur'an'ın özünü ve asıl amacını oluşturan ayetlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın asıl amacı Allah'ı tanımaktır. Bu üç bilginin en değerlisini “zat” bilgisi oluşturur ve bunlara kırmızı yakut denir. Onun ardından sıfatların bilgisi gelir ki bunlara “mavi yakut” denir. Onu, fiillerin bilgisi izler ki, bu bilgi de “sarı yakut”tur. Zat bilgisiyle ilgili ayetler Kur'an'da çok azdır. Gazali, mutlak ta'zime delâlet eden zat-ı ilâhî ile ilgili olarak iki ayet¹ ve İhlâs suresini zikreder. Sıfat ve fiiller ile ilgili ayetlerin daha çok olduğunu söyleyerek kitabının ilerleyen bölümlerde bunlara örnekler verir.²

Allah'ın fiilleri bölümünde Gazali, varlıkları duyu ve melekût âlemi olarak ikiye ayırır. Melekût âlemini; meleklerin, ruhanî varlıkların, ruhun ve kalp gibi varlıkların oluşturduğunu belirtir. Allah'ın fiillerinin ekserisini bu hayali (metafizik) âlemin oluşturduğunu, insanların bu âlemin çoğunu gereği gibi idrak edemediklerini, bilemediklerini söyler.³

Kavuşma günü ile ilgili ayetler cennetlikleri ve kavuşacakları nimetleri, cehennemlikleri ve içine düşecekleri zillet ve azabı, haşır, neşir, mizan ve sırat ile ilgili konuları içerir. Bu konularla ilgili sure ve ayetler Kur'an'ın üçte birini oluştururlar. Bu kısımdaki ayetler, yeşil zümrüttür.⁴

İzleyenler ve yeterli kılıp tamamlayıcı takipçileri anlatan üç grup ayetler ise şunlardır:

1. Allah'a gidenlerin ve O'ndan yüz çevirenlerin durumlarının anlatıldığı ayetler.
2. Kâfirlerin küfürlerini ve onlarla yapılan mücadeleyi anlatan ayetler.
3. Ahirete giden yolun menzillerinin inşası ve bu yolculukta yapılan hazırlıkları

¹ Şura 42/11: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “Onun benzeri hiç bir şey yoktur.” ve En'am 6/100, 101: سُبْحَانَہُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ “O, onların niteledikleri şeylerden uzaktır, yücedir.”

² el-Gazali, *a.g.e.*, s. 11 vd.

³ el-Gazali, *a.g.e.*, s. 12.

⁴ el-Gazali, *a.g.e.*, s. 16-17.

anlatan ayetler.¹

Ahirete giden yolun inşası ve bu yolculukta yapılacak hazırlıkların ayrıntılarına yer veren Gazali, tüm ibadet ve muamelatı bu bölümün içine yerleştirir. Mesela helal ve haramlar, yeme-içme, ticaret, aile hayatı, suç ve cezalar, neslin korunması... gibi fıkıh usulünde belirttiği “makasıd-ı hamse”yi bu bölüme yerleştirir. Bu konularla ilgili ayetlerin anlaşılabilir nitelikte olduğunu ve dinin güzelliklerini gösterdiğini söyler: “Bu cins hakkında gelen ayetler sana gizli değildir ve bu ayetler altında temel ilkeler, maslahatlar, hüküm ve yararlar vardır... İşte bunlar, Kur’an surelerinin ve ayetlerinin içerdiği temel konulardır.”²

Nihayet Gazali bu altı bölümü uzantılarıyla beraber on madde halinde özetler:

1. Allah’ın zatı, 2. Allah’ın sıfatları, 3. Allah’ın fiilleri, 4. Ahiret âlemi, 5. Sıraat-ı Müstakim, 6. Nefsin tezkiyesi, kötü huylardan arındırılması, 7. Allah dostlarının durumları, 8. Düşmanların (inanmayanların) durumları, 9. Kâfirlerle mücadele ve 10. Hadler.³

Gazali’nin ayet ve sureler arasındaki bu sınıflamasında iç içe geçmiş bir daire, çekirdek kısmında Allah’ın “zat” bilgisi ve o çekirdeğin etrafını katmanlar halinde saran ilahi sıfatlar, filler ve diğer hususlar oluşturmaktadır.

Gazali’ye göre zat bilgisi ve buna bağlı olarak fiil ve sıfatlar, Kuran’ın maksadını oluşturduğuna göre ilimlerin derecesi de bu sıralamaya göredir. Yani Allah’ın zatının bilgisi, ma’rifettullaha ait ilimlerin en üstün dairesidir ve çoğu akıl bu bilgiyi gereği gibi kavrayamaz. İlimlerin en şerefli ve özü Allah’ı ve ahiret gününü bilmektir ve bu maksadın bilgisidir. Bu bilgidен sonra sırasıyla fıkıh, kelam ve kıssa ilmi gelir. Fakih ile mütekellimin dereceleri birbirine yakındır. Fakat fakihe olan ihtiyaç, mütekellime olan ihtiyaçtan daha öndedir.⁴

Kıraat, nahv, sarf, meharic-i huruf gibi dilsel bilimleri Kur’an’ı anlamaya

¹ el-Gazali, *Cevahir*, s. 17-19.

² el-Gazali, *a.e.*, s. 20-21. ولا يخفى عليك الآيات الواردة في هذا الجنس وتحتة أساسيات ومصالح وحكم وفوائد يدركها المتأمل في محاسن الشريعة المبينة لحدود الأحكام الدنيوية ويشتمل هذا القسم على ما يسمى الحلال والحرام وحدود الله وفيها يوجد المسلك الأذفر فهذه مجامع ما تنطوي عليه سور القرآن وآياتها

³ el-Gazali, *a.e.*, s. 21.

⁴ el-Gazali, *Cevahir*, s. 28.

yönelik alet ilimleri olarak niteleyen Gazali, bu ilimlerin kabuk/alet ilimler olduğunu ve bunların Kur'an'ın maksadına götüreceği ilimlerin alt tabakasını oluşturduğunu, bu ilimlerden müstağni kalınmayacağını belirtir.¹

Buraya kadar Gazali'nin, Kur'an'ın maksatlarına ve ilimleri tasnifine yönelik görüşlerini verdikten sonra, Kur'an ayetlerini böyle bir sıralamaya tabi tutmasının mantığı üzerinde durmak istiyoruz.

Bilindiği kadarıyla bazı Kur'an pasajlarının bazılarında üstün olduğu anlayışı, İslam kültüründe kabul görmeyen bir anlayıştır. Aksi durumda Kur'an'ın bazısının diğer bazısından farklı olduğu sonucu çıkar ki, bu anlayış Kur'an'ın özelliği ile asla bağdaşmayan bir husustur. Bu nedenle bütün İslâm âlimleri Kur'an'ın tamamının aynı özelliğe sahip olduğunu, ayet ve sureler arasında bir dereceleme/üstünlük yapılamayacağını belirtirler. Nitekim Gazali de aynı görüştedir ve kendi yaptığı tasnifin mantığını/gerekçesini² şöyle izah eder:

“Belki sen şöyle dersin: Senin bu uyarılarındaki amacın, Kur'an'ın bazı bölümlerinin bazılarında üstün kılındığı gerçeğidir. Oysa bunların hepsi de Allah Teala'nın sözüdür. Bu durumda nasıl olur da ayetlerin bir kısmı diğerinden ayrı tutulur ve bazısı bazısından daha faziletli olur?” Ancak şunu bilmelisin ki, eğer basiret nuru “Ayete'l-Kürsi” (*Bakara 2/255*) ile Müdayene ayeti (*Bakara 2/282*), İhlâs suresiyle Tebbet suresi arasındaki farkı sana göstermiyorsa ve sen taklide batmış bir halde iken nefsin de bu farka inanmaktan çekiniyorsa, hiç olmazsa Kur'an'ın kendisine indirildiği Hz. Peygamber'i taklid et. Zira (O'ndan gelen) rivayetler, bazı ayetlerin şerefine ve bazı surelerin sevabının kat kat olduğuna delalet etmektedir.”³

İlerleyen bölümlerde Gazali, surelerin ve ayetlerin fazileti ile ilgili nakledilen hadisleri zikrederek, bu sözlerin Hz. Peygamber'e ait olduğunu ve kendisinin de bu rivayetlere dayanarak ayet ve sureler arasında fazilet bakımından bir sıralama

¹ el-Gazali, *a.e.*, s. 22.

² Bkz. el-Gazali, *a.e.*, s. 46. Onbirinci fasıldan başlayan bu bölüm, onyedinci fasıla kadar devam etmektedir.

³ el-Gazali, *Cevahir*, s. 46.

yaptığını belirtir. O, bu tasnifte, ayet ve sureleri mahiyet bakımından değil, muhteva bakımından belirli gruplara ayırmıştır. Bir başka ifade ile gaybı (ma'rifetullah ve mead) ilgilendiren ayetler ile müşahede âlemiyle ilgili ayetleri konularına göre düzenlemiştir. Allah'ı tanıtan ayetlerin inanç bakımından birinci derecede olduğunu, zira O'na inanmadan diğer şeylerin bir anlamı olmayacağını belirtmeye çalışmıştır.

Ayet ve sureler arasında konularına göre sınıflamanın diğer ilim dalları için de yapıldığını belirtmek gerekir.¹ Nitekim makasıdu's-şeria için yapılan ayet tasniflerinin, Gazali'nin Kur'an'ın geneli için yaptığından farklı bir durum olmadığına inanıyoruz. Ne var ki O, ma'rifetullah ve mead konularıyla ilgili ayetlerin kolayca anlaşılamayacağını, bunları anlayabilmek için özel bir uğraşı/yetenek gerektiğini, bunları anlamının yolunun nefsi arındırmadan geçtiğini, bunun da süluk/tasavvufi anlayış olduğunu belirtir.²

Öyle anlaşılıyor ki Gazali, ayet ve sureleri Cevahiru'l-Kur'an'da yaptığı gibi kategorilere ayırarak O'nun bahsettiği konuları belirli başlıklar halinde belirlemekte, inceleme yapacaklar için bütüncül bir bakış açısı sunmaya çalışmaktadır. Nitekim bu ayırım ve sınıflama gerek Müfessirler tarafından olsun gerekse Fıkıhçılar tarafından olsun sıklıkla rastladığımız bir durumdur. Ebu Zeyd'in bu konuda Gazali'ye yönelttiği haksız/yersiz tepki ve tenkitlerine katılmadığımızı bu vesileyle belirtmek istiyoruz.³ Zira O, Gazali'nin bu sınıflamasını, ayetlerin/surelerin bazılarını diğer bazılarından üstün tuttuğunu ileri sürmektedir ki, böyle bir iddiaya, Gazali'nin katılmadığını ve ayetler arasında böyle bir ayırıma gitmediğini bizzat kendi ağzından ifade ettiğini rahatlıkla söylememiz mümkündür.

Nitekim bazı ayet ve surelerin, neden diğerlerinden daha üstün ve faziletli olduğuna dair surelerin fazileti ile ilgili rivayetleri naklede.⁴ Gazali, kitabının

¹ Nitekim ez-Zerkeşi, bu konuyu; "Tasniflerde/sıralamalarda, mektuplarda ve hitaplarda/konuşmalarda Kur'an'ın bazı ayetlerini alarak kullanmak caiz midir?" (Bkz. *el-Burhan*, I/481-485) başlığı altında inceleyerek örnekler sunmuştur. Günümüzde de bu şekilde müstakil konular için ilgili ayetlerin bir araya getirilerek çalışmalar yapıldığı malumdur.

² el-Gazali, *a.e.*, s. 30-31.

³ Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *Meftumu'n-Nass*, s. 342-345.

⁴ el-Gazali, *Cevahir*, s. 54, 55, 58, 60.

başında yaptığı taksimde belirttiği üzere Allah bilgisi (tevhid inancı), Kur'an'ın ihtiva ettiği üç temel konunun (Allah bilgisi, ahiret bilgisi ve sırt-ı müstakim bilgisi) en önemlisini oluşturur. Dolayısıyla İhlâs Suresi hakkında varid olan “Kur'an'ın üçte birine denktir” rivayetini yorumlarken, bu surenin ihtiva ettiği konu (tevhid inancı) bakımından değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.¹

El-Burhan adlı eserinde, “Kur'an'da, biri diğerinden daha faziletli bir şey var mıdır?” başlığına yer veren ez-Zerkeşi (ö. 794/1392) de, Gazali'nin benzeri bir tasnif yapmış ve âlimlerin böyle bir sınıflama hakkındaki görüşlerini zikretmiştir.²

Gerek Gazali olsun gerekse Zerkeşi veya bir diğer İslâm âlimi³ olsun ayet ve sureler arası sınıflamada, ayetlerin vahyedilmiş ilâhî kelâm bakımından birbirlerinden asla bir farkının olmadığı; ihtiva ettikleri mana bakımından fazilet, sevap, ecir yönleri itibarıyla üstünlüklerinden bahsedilebileceği anlaşılmaktadır.

Hukuk alanında fakihlerin tespit ettiği beş maksadı göz önüne alarak Kur'an'ın geneli için bunu düşündüğümüzde elbette söylenebilecek pek çok düşünce ortaya çıkacaktır. Mesela Ebu Zeyd, Kur'an'ın temel maksadını (Tümeller) üç maddeye indirgemıştır: “Önerilen bu üç temel ilke -**Akıl, Hürriyet ve Adalet**- birbiriyle son derece sıkı bir irtibatla bağlı bir dizi kavramı yansıtır. Diğer yönüyle de fıkıh usulü âlimlerinin çıkarsadıkları beş temel maksadı da içine alır. Gerçekte nefsin, aklın, dinin, ırzın ve malın korunması, önerilen (bizim önerdiğimiz) bu üç temel ilkeye göre, tikel bazı prensipler olarak görünmektedir.”⁴

¹ el-Gazali, *a.e.*, s. 59-60. وقد ذكرنا أن أصول مهمات القرآن معرفة الله. فاعلم أن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن قطعاً... وتعالى ومعرفة الآخرة ومعرفة الصراط المستقيم فلذلك تعدل ثلث القرآن أي ثلث الأصول من القرآن كما قال عليه السلام الحج عرفة أي هو الأصل والباقي توابع.

² ez-Zerkeş, *a.g.e.*, I/438-446. Zerkeşi, aynı konuya bir başka yerde temas ederken; “Kur'an ilimleri temel olarak üç ana bölümden oluşur: Tevhid, tezkir ve ahkam. Tevhid, Allah'ı isimleriyle, sıfatlarıyla ve fiilleriyle bilmektir... “Sizin ilahınız bir tek ilahtır.” (*Bakara 2/163*) ayeti, tevhid'i zat, sıfat ve fillerin hepsinde göstermektedir... Bu nedenle “İhlâs suresi, Kur'an'ın üçte birine denktir” (yani ecir bakımından) hadisi, Kur'an'ın üç ana bölümünden birini ihtiva ettiğini belirtmektedir.” der. (Bkz. el-Burhan, I/17).

³ Nitekim Suyuti de eserinin 73. bölümünü bu konuya ayırmış ve benzer bir tasnif yaparak konu hakkında İslam âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Bkz. *el-İtkan*, II/156-160.

⁴ Ebu Zeyd, Nasır Hamid, “*Şeriatin Külli Maksatları -Yeni Bir Okuma-*” Başlıklı Makale, el-Arabî Dergisi, Mayıs 1994, Sayı: 426, s. 116.

Raci el-Faruki, dinini temel ilkelerinin önemine göre belirli bir tabaka oluşturduğunu belirtir: “Ancak bunlar aksiyolojik önemleri ve ahlaki bağlantıları bakımından farklı tabakalarda bulunmaktadır. Bunlar daha az ya da çok bir şekilde önde bulunmak istemektedirler. Hiyerarşide daha yukarıda olan (önemli olan) aşağıda olana göre daha çok istek göstermektedir... Kur'an'ın içeriğinin değişik tabakalarda olması, hiçbir şekilde onun ilahi kaynaklı oluşunu etkilemez... Kur'an'ın tamamının tek bir tabakaya ait olduğunu ve onun her bir emrinin ve değer atfetmesinin aynı ağırlıkta zorunlu olduğunu kabul etmek onun kutsallığına ve ilahi kaynaklı oluşuna karşı işlenmiş bir suçtur.”¹

Ez-Zerkani, “Allah'ın, kitabını indirmesindeki gayesi, üç temel maksada matuftur” der ve bunları şöyle sıralar: İnsan ve cinler için yol gösterici bir kitap olması, Peygamberin peygamberliğini te'yd eden bir delil olması ve kulluğu öğreten, kıraatiyle ibadet edilen bir kitap olmasıdır.” der.²

Reşid Rıza, Kur'an'ın temel amaçlarının tespitine yönelik yapmış olduğu tasnifte, bu amaçları ya da genel hedefleri on maddede ele alır. Bunlardan ilk beş amaç şunlardır:

1. Kur'an'ın ilk hedefi: Allah'a iman, öldükten sonra dirilme ve hesap görme ve salih ameldir.³ Görüleceği üzere Reşid Rıza, Kur'an'ın ilk amacını üç maddede dile getirir ki, O'na göre bu üç maksada şu ayet delil teşkil etmektedir:

“Şüphesiz inananlarla (Müslümanlar), Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîlerden (her bir grubun kendi şeriatı döneminde) “Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır” (diye hükmedilmiştir.)”⁴

Daha sonra bu üç temel ilkenin yer aldığı üç sure ismi zikreder: Allah'a iman

¹ el-Faruki, İsmail Raci, *Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru* (Çev. Mehmet Paçacı), İslami Araştırmalar, cilt: 7, sayı: 3–4, (yaz-güz dönemi 1994), s. 308–309.

² ez-Zerkani, M. Abdulazim, *a.g.e.*, II/123.

³ Rıza, Muhammed Reşid, *el-Vahyu'l-Muhammedî, “Muhammedî Vahy”* (Terc. Salih Özer), I. Baskı, Feccr Yayınevi, Ankara 1991, s. 159–192.

⁴ Bakara 2/62. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

ilkesi için “İhlâs” suresi, ahirete iman için “Zilzal” suresi ve salih amel için “Asr” suresi.¹

2. Nübüvvet bilgisi: Kur'an'ın ikinci hedefi olan nübüvvet bilgisi, daha önceki din mensupları tarafından tahrif edilmiş olan peygamberlik mesleğini ve vahy gerçeğini yeniden olması gereken konumuna oturtmuş ve tek tanrı inancını böylece yerleştirmiştir.

3. Bireylerin ve toplumların ruhen arındırılması ve olgunlaştırılması.

4. Bireysel ve toplumsal birlik/bütünlüğü sağlamak.

5. Kur'an'ın, bireyleri ve toplumları yükümlü kıldığı dini sorumluluklar.²

Görüleceği gibi Reşid Rıza, bu önemli eserinde Kur'an'ın temel amaçlarını kapsamlı bir şekilde ele almış ve on maddede özetlemiştir. Ancak bu maddeler içinde dikkat çeken bir husus, son maddede dile getirdiği “İslâm'ın köleliği kaldırma hedefi”dir. Reşid Rıza'nın, İslâm'ın klâsik döneminde kölelik konusunda temel kaynaklara dayanan kapsamlı bir hukuku görmezden gelmesi anlaşılır gibi değildir. Çünkü; “İslam'ın ilk yaptığı ıslahatlardan birisi,... bir tedric ile köleliğin tümüyle ortadan kalkması için gerekli atmosferi sağlayacak hükümler vazetti.”³ derken, çağdaşçı ve tarihsel olan bir eşitlik kavramını Kur'an'a onaylatmaktadır diyebiliriz. Hocamız Sayın Mehmet Paçacı, metnin literal anlamını hesaba katmayan bu tür modernist yorumların perde arkasını tahlil ederken, Batılı emperyalist güçlerin, son iki asırdır Osmanlı'yı ve Müslümanları bu tür sözlerle itham altında bıraktığını ve çağdaş Müslüman yazarların da savunma refleksine girerek böyle bir yoruma kaçtıklarını belirtir.⁴ Oysa Batılı ülkeler, en büyük köle ticaretini bizzat kendileri yapmışlar ve ülkeleri sömürgeleştirmişlerdir. Batılıların yaptıkları bu emperyalist uygulamalar ile İslâm'daki klâsik kölelik uygulamaları, kıyas kabul etmez derecede

¹ Rıza, Muhammed Reşid, *a.g.e.*, s. 177.

² Rıza, Muhammed Reşid, *a.g.e.*, s. 193-278. Diğer amaçlar, sözkonusu kitabın ilerleyen sayfalarında ele alınmıştır.

³ Rıza, Muhammed Reşid, *a.g.e.*, s. 344.

⁴ Paçacı, Mehmet, *Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Yorum Üzerine, Kelam Araştırmaları 5:1 (2007)*, s. 32.

farklıdır.

Tekrar Kur'an'ın hiyerarşik düzenine/sınıflamasına dönersek, araştırmacılar tarafından yapılan bu tasniflerde hemen hemen aynı türden bir yapılanmayı görmemiz mümkündür. Genel olarak bu sınıflamayı özetlemek gerekirse, Kur'an'ın ana unsurlarını dört tabakaya ayırmamız mümkündür. Burada en değerli ve en temel unsurların başında “Temel inanç alanı” gelir. Bu alanı, Allah ve yaratılış âlemi ile nasıl bir ilişki içinde olunması gerektiğini ve insan hayatına ameli olarak nasıl yansıtılacağını öğreten “ahlâkî alan” takip eder. Ahlaki alanı, “Hukukî alan” dediğimiz muamelât, ukûbat, siyaset gibi sosyal düzenlemeleri içeren uygulamalar çevreler. Dördüncü ve son bölüm, “menasik” yani ibadetler alanından oluşur. Bu tasnifte bütün birimler, birbiriyle sıkı bir bağ içindedir ve asla tek başlarına ele alınıp değerlendirilemezler. Bu sistemin temelinde metafizik ilkeler yer alır ki, bunun temel unsuru, Kadir-i Mutlak Allah inancıdır. Bu inancı sistemden kopardığınız takdirde yapı İslâm'a ait olmaktan bütünüyle çıkar. Bununla birlikte, yapıdaki diğer alanlar da sistemin olmazsa olmaz, onun bütününden ayrılamaz parçalarıdır.¹

Kuşkusuz Kur'an'ın temel amaçlarını tespit etmek gibi iddialı bir girişimde bulunmanın son derece zor olduğu bilincindeyiz. Bu nedenle tezimizde, Kur'an'ın doğru anlaşılmasının yollarını anlatmaya gayret ettik. Böylece doğru anlaşılabilir bir metinden ana fikrin, genel çıkarımların ve temel hedeflerin tespit edilebileceğine inanıyoruz. Yukarıda verdiğimiz örneklerden hareketle, Kur'an'ın temel amaçlarını bir örnek olması bakımından şöyle sıralamamız mümkündür:

1. Metafizik alem. Gayb âlemi de diyebileceğimiz bu alan, İslam'ın inanç boyutunu oluşturmaktadır. Bu alanın ve genel olarak Kur'an'ın temelini Allah (c.c.) inancı (Tevhid) oluşturur. Kur'an'da hangi konu ele alınırsa alınsın mutlaka Allah ile bağlantısı kurulur. Dolayısıyla Kur'an'daki konuları her ne kadar belli başlıklar altında tasnif etmeye çalışsak da, bütün konular birbirinden ayrı değerlendirilemeyecek şekilde son derece giriftir.

Bu alanın içinde; ahiret âlemi, cennet, cehennem, melekler, haşır gibi gaybi

¹ Böyle bir tasnif hakkında geniş bilgi için bkz. Paçacı, Mehmet, “Allah'ın Krallığı Sendromu ve Günümüz Müslümanları”, İslâmî Araştırmalar, cilt: 7, sayı: 2 (Bahar Dönemi 1994), s. 181–182.

konuları ilgilendiren tüm inanç esasları yer alır.

2. Ahlaki alan.

3. Hukuki alan.

4. Menasik (ibadet) alanı.

Kur'an'ın tek ve yegane muhatabı insandır. Önceki ilahi kitaplar gibi Kur'an da insan için gönderilmiştir. Dolayısıyla Kur'an, insana mutlu olacağı yolu tanıtır ve ona çağırır. Bunun için de insanı çevreleyen varlık alemi ile ilişkisinin nasıl olması gerektiğini anlatır. Tüm varlık alemi yaratana Yüce Allah'a karşı sorumlu tek canlı olduğunu haber verir. Bu durumda Kur'an-ı Kerim, Allah-insan-evren üçlüsünün birbiriyle ilişkisini en ince ayrıntısına kadar düzenlemiştir diyebiliriz. Kur'an üzerine yapılan tüm yorumlar, bu üç varlığın ahenkli bir birlikteliğinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyma gayretinden başka bir şey değildir.

4. Fıkıhta Makasid

Makasidü'ş-Şeria (Hukukun gayeleri) denildiğinde, delillerden hüküm çıkarırken, müçtehidin temel fitri/zaruri ihtiyaçları dikkate alması ve hükümleri buna göre bina etmesi yöntemi olduğu anlaşılır. Bu yöntemle hem kaynağın gücü ve bağlayıcılığı ortaya çıkmış olur, hem de mükellef açısından, işlediği fiilin sebep ve hikmeti anlaşılabilir. Böylece mükellef, yaptığı işi bilerek ve tatmin olmuş bir kalp huzuru içinde yapar.

Fıkıh, hüküm üretmek anlamını taşır. Hüküm üretmek için özgür bir metotla yola çıkmak, aklın alanını çok geniş tutmak gerekir. İlk fıkıh üreten fakihler bugün usul-i fıkıh ilminde yer alan metotlarla kendilerini sınırlandırmış değillerdi. Sahabe, Tabiun ve müçtehit imamlar Kur'an ve sünneti anlamada sadece lafza bağlı kalmıyor, lafızların maksatlarına da bakıyorlardı. Esasen fıkıh denilince bundan Şari'in sözünü hem lafzı hem de maksadı ile anlamak manası anlaşılır. Mutlak manada anlamaktan bahsedilince, bu anlama günlük hayatımızda, konuşan bir kişinin konuşmasından neyi kastettiğini anlamayı kapsar. Aksi takdirde insanlar bir biri ile anlaşamazlar.

Usul-i fıkıhta yer alan “elfaz” bahsi maksadı anlamak için konulmuştur.

Dolayısıyla fıkhıdaki anlama basit bir anlama değil, belki nassları derinliğine anlama ve ona göre hüküm çıkarmadır. Bu sebeple fıkhıta maksadi yorum büyük bir önem kazanmaktadır.

İslam Dininin, özellikle İslam hukukunun amaçlarını dikkate alarak ve maksadî metodu kullanarak ilk defa İslam hukukunu hayata paralel şekilde canlı tutanlar, dolayısıyla dinamik bir hukuk ve dinamik bir toplum oluşturanlar sahabe ve tabiun müçtehitleridir. Daha sonra bu ilk neslin ürettiklerini tüketen bir nesil gelmiş ve bu nesil sadece öncekilerin bilgileri ile kullandıkları metodu tedvin ederek bunları okuyup ezberlemek ve topluma öğretmekle yetinmişler, dolayısıyla bilgi üretme yerine bilgi ezberleme, düşünce üretme yerine de düşünceyi kalıplaştırma yolunu seçmişlerdir. Günümüz İslam düşüncesinin en önemli sorununun bu olduğuna inanmaktayız.

Maksadi yorum, daha önceki fıkıh ve usul-i fıkıh edebiyatında yer almakta idi. Çağdaş âlimler, İslam fıkhının ihyası için yaptıkları araştırmalar sonunda Karafî, Şatibî, Tufî, ve İbn Kayyim gibi değerli âlimlerin eserlerinde işledikleri bu konu yeniden gündeme gelmiş ve makasid düşüncesi son zamanlarda araştırmacıların öncelikli gündemlerini oluşturmuştur. Bunun sebeplerinden biri de, Müslümanların Batı karşısındaki mağlubiyeti ve yeniden bir dinamizme ihtiyaç duymasıdır.

Genel olarak, ibadetlerin uygulanması ve dünya hayatı ile ilgili düzenlemeler getiren dinî metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve bu çerçevede Müslümanların karşılaştıkları tüm sorunları hükme bağlama çabasına içtihat denilmektedir. Bir müçtehit, nasslardan hüküm çıkarırken o nassı anlamakta ve sonra da bu nassın manasını bulunduğu ortama taşımaktadır. Yani iki aşamada gerçekleşen içtihat, önce nassın zahirini anlamak, sonra da amacını kavramak gerekmektedir. Dolayısıyla dinî hükmün iki boyutundan bahsetmek mümkündür: Zahirî hüküm ve maksadî hüküm. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi zahiri hükmün tespiti, maksadi hükmün tespitine göre daha kolaydır. Zira zahiri hükme ulaşmak için usul kitaplarındaki "elfaz" bahisleri, bize yeterli malzeme sunmaktadır. Maksadî hüküm ise derin düşünme ve araştırmalarla, metinlerin amaçlarını anlamaya yönelerek elde edilir.

Sahabe döneminde içtihat canlı idi, olaylarla birlikte yürüyordu; özellikle

günlük uygulama söz konusu idi. Bugün bizim elimizde bulunan anlama metotlarına dair eserler (fıkıh ya da usul-i fıkıh) onların ellerinde yoktu. Ancak sahip oldukları siyasi yetki ve sorumluluk duygusu, karşılaştıkları problemlerin çözümünde önemli etken idi. Bu sorumluluk altında, İslam'dan öğrendikleri ilkelerle toplumun karşılaştığı problemleri çözdüler ve yaşadıkları asırda çözümsüz bir mesele bırakmadılar. Onların attıkları bu adım ve oluşturdukları ilmi ortam, sonradan gelen müçtehitlerin izlediği yol oldu.

Fakat bu canlı ortam, müçtehit imamlardan sonra duraklama ve gerileme dönemine geçti. Bu dönemde öncekilerin içtihat usulleri sistemleştirilmiş, kitaplaştırılmış, felsefesi yapılmış olmasına ve bunlar asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulup ezberletirilmesine rağmen, içtihat hareketinde bir gelişme olmamış, belki içtihat hareketi durmuştur. Zira içtihat sadece ilim tahsili ile olacak şey değildir. İctihat sadece bir ilim değil, adeta bir sanattır, üstün bir yetenektir. Kişi o sanatı, o yeteneği kullanınca ancak müçtehit olur. Bu esnada mevcut metodlardan da yararlanır, gerekirse yeni içtihat usullerini kendisi ihdas eder.

Maksadî yorumun gayesi, yorum için yorum değil, toplum için yorum prensibidir. Yorum için yorum zahirci ve tutucu bir yoldur. Mevcut usul ilminin okutulmasında bu anlayışın uygulandığı görülmektedir. Çağdaş ihtiyaçları karşılayacak olan içtihat metodu ise toplum için yorumdur. Bunun gibi, temel amaç bilgi için yorum değil, maksada ulaşmak için yorum olmalıdır. Bilgi için yorum öncekilerin yorumunun bilgi haline getirilerek sistemleştirilmesi olgusudur. Böyle bir yorumun genel itibarıyla bilgidен öte bir yararı olmaz. Çağımızda artık bilgi için yorum ilkesinden, maksadı bulmak için yorum ilkesine öncelik verilmelidir.

Nasslarda maksadi yorumun tarihi seyri, öncüleri, metodları, görüşleri, eserleri gibi bölümlerin hepsini inceleme imkânımız yoktur. Ancak kısaca bu metodun öncülerini ve fıkhıta makasıdın önemini belirten görüşlerini sunmak istiyoruz.

Makasıdu'ş-Şeria deyiminin sistemli bir şekilde işlenip önemli açılımlar sağlanmasında Şatıbi'nin katkıları zirve oluşturmaktadır. Ancak bu tabirin temellerinin atılışı ve ilk kullanılışı çok daha öncelere dayanmaktadır. Mesela İmam Cüveyni (ö. 478/1085), “el-Burhan” adlı eserinde bu tabiri sıkça kullanmıştır. O'na

göre; “Emir ve nehiylerde bulunan maksatları iyice kavramayan kimse, şeriat konusunda basiret üzere değildir.”¹

Cüveyni'nin öğrencisi olan İmam Gazali (ö. 505/1111), hocasının hazırladığı bu ilmi ortamda, makasid konusunu daha da geliştirerek önemli bir aşama kaydetmiştir.² Fahreddin er-Razi'nin (ö. 606/1209) “el-Mahsul”ü, Âmidî'nin (ö. 631/1233) “el-İhkâm”ı, İzzuddin b. Abdisselam'ın (ö. 660/1262), “Kavâidu'l-Ahkâm”ı, Karafî'nin (ö. 684/1285) “Şerhu Tenkihi'l-Fusul”ü sayabileceğimiz diğer yazar ve eserlerden bazılarıdır.

İmam Cüveyni'ye göre makasid ve maslahatla hüküm vermek, derece itibarıyla naslardan (Kur'an ve Sünnet) sonra üçüncü sırada gelir:

“Müçtehid bu mertebelerden biriyle amel mümkün olmazsa, hemen kıyasa dalmayıp, şeriatin genel prensipleri ve genel maslahatlarıyla hüküm verir... Eğer konu hakkında genel bir maslahat bulamazsa, icma'ı göz önüne alır...”³

Cüveyni, illetlerin ve usulün taksimi başlığında illetleri, vasıflarının akılla kavranabilirliği açısından beş kategoride ele alıp inceler.⁴ İstikra yöntemiyle “makasid-i hamse”yi⁵ de eserinde belirtmiştir ki, daha sonraki alimler için bu esas devam etmiştir.

Makasidu'ş-şeria konusunda söz eden ikinci önemli şahsiyet olan İmam Gazali, genel olarak hükümlerin muallel olan ve muallel olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını, muallel olan hükümlerin illetlerinin bir kısmının doğrudan ve ilk bakışta anlaşıldığını belirtir.⁶ Bazılarının ise “taksim ve sebr” yöntemi izlenerek derinliğine düşünülme suretiyle tespit edilebileceğini söyler. Münasip vasıf'ı; “celb-i menafi ve def-i

¹ el-Cüveyni, Ebu'l-Meali, *et-Telhis fi Usuli'l-Fıkh*, I/15.

² Bkz. İmam Gazali'nin *Şifau'l-Ğalil ve el-Mustasfa* adlı eserleri, makasid konusunda önemli bilgiler sunmaktadır.

³ el-Cüveyni, İmamu'l-Harameyn ebu'l-Meali, *el-Burhan fi Usuli'l-Fıkh*, (Tah. Abdulazim Mahmud ed-Dîb), Katar 1992, II/875. فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد ولكنه ينظر في كليات الشرع... ومصالحها العامة... ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة التفت إلى مواضع الإجماع

⁴ el-Cüveyni, *a.e.*, II/602.

⁵ el-Cüveyni, *a.e.*, II/747.

⁶ el-Gazali, *Şifau'l-Ğalil*, s. 23, 24. فان الاصول تنقسم الي ما يعلل والي ما لا يعلل. ومع الاتفاق علي صحة تعليل حكم الاصل اتفقوا علي صحة هذا الانقسام

“dini korumak, canı korumak, nesli korumak, malı korumak, akli korumak” şeklinde beş maddede özetler.¹ Şatıbî, birçok yerde makasıdın vazgeçilmez önemini vurgulamış, müçtehidin hataya düşmemesi için makasıdı bilmesi gerektiğine işaret etmiştir.²

Son dönem fakihlerinden Tahir b. Aşur (ö. 1293/1973), makasıd konusunda müstakil eser yazarak İslam hukukunun gayeleri konusunu işlemiştir. O da genel maksatlar arasında zaruriyat, haciyat ve tahsiniyatı sayar. Kitabında fakihin makasıdı bilmesinin gereği üzerinde durarak müstakil bir başlık açar. Bu bölümde müçtehidin içtihat yaparken takip etmesi gereken beş basamağı açıklar.³ İbn Aşur, literal okumanın, nassların maksatlarını anlamaya yetmeyeceğini, nassları, nassın dışındaki işaret ve karinelerin gösterdiği maksatlarıyla beraber ele almak gerektiğini ısrarla vurgular. Ona göre literal anlamayla yetinen ve makasıdı gözetmeyen kimseler yanlış batağına saplanıp kalabilirler.⁴

Yine son dönem âlimlerinden er-Raysuni, ağırlıklı olarak Şatıbî’yi ve görüşlerini tanıttığı eserinde, makasıd konusunu detaylı bir şekilde incelemiştir.⁵

Sonuç olarak diyebiliriz ki, gerekçelendirildiği ölçüde normları, lafızları ile uyumlu olmak kaydıyla maksat yorumuna tabi tutmak, Hz. Peygamber’den (s.a.s.) itibaren Sahabe, tâbiûn ve mezhep müçtehitlerinin yapa geldikleri metoddur.⁶ Kanununun hem lafzını hem de ruhunu, birini diğerine feda etmeden beraberce ele alan bu anlayış sayesinde İslam hukuku, ana kaynağından kopmaksızın canlılığını sürdürmüş ve ihtiyaçları karşılayabilmiştir. Aynı düzlemde maslahatlar temin edilip mefsedetler giderilmiş, harama götüren vesileler engellenmiş, kanuna karşı hile kapıları kapatılmış⁷ ve hukukun gönülden benimsenip işlevlerini icra etmesi

¹ eş-Şatıbî, *a.g.e.*, II/10.

² eş-Şatıbî, *a.g.e.*, IV/170.

³ İbn Aşur, *Makasıdu’s-Şeria*, s.15-16.

⁴ İbn Aşur, *a.g.e.*, s. 27.

⁵ er-Raysuni, sözkonusu eserinde İmam Şatıbî ve makasıd konusunu detaylı bir şekilde işlemiştir.

⁶ Sahabe, tabiin ve müçtehit imamlar dönemindeki örnekler için bkz. Şelebi, *a.g.e.*, s.23-42.

⁷ Kanuna karşı hile konusunda geniş kapsamlı bir çalışma için bk. Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer’iyye)*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996,

sağlanmıştır. İşte bir hukuk nizamının, önce kendisini benimseyenlerin vicdanında kabul görmesi, sonra da hayatı, adalet idesi etrafında bir bütün halinde kuşatıp toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayabilmesi için onun, önceden belirlenmiş ilkeler doğrultusunda maksat yorumuna tabi olması gereklidir.”¹

Maksat ve maslahata itibar ruh ise, lafız da ruhu ayakta tutan beden gibidir; ihmal edilemez. Ancak hiçbir zaman makasıt vesaile, gaye ise şekil uğruna feda edilmemelidir. Bir nassın ideal hüküm ve tatbiki her zaman ve mekân için aynı ve değişmez değildir. Aynı nassın hepsi de şer’î çerçeve içinde bulunan birden fazla hüküm ve uygulaması olabilir. Önceki âlimlerden birbirine muhalif nakledilen uygulamaları bu şekilde anlamak daha uygundur. Bir sonrakinin bir öncekini ortadan kaldırdığı şeklindeki düşünce isabetli değildir ve mevcut esnekliği kaybettirecek özelliktedir. Taâbbudî sınırını mümkün mertebe dar tutmak ve cüz’î ahkâmı külli ve ebedî teşri’ hükümleri ile karıştırmamak, meseleleri külli bir şekilde ele almak mutedil yaklaşımın esasını teşkil eder.²

Ancak şu hususa da önemle dikkat edilmelidir ki, biz İslam'ın gayeci ruhunu bir tarafa iterek her değişmeye asla tahammülü olmayan hükümlerini değiştirirsek, kısa bir süre sonra değişmedik hiçbir şey kalmaz ve artık ulaşılan hukuk da ilahî hukuk olmaktan çıkar ve beşerî bir hukuk şeklini alır. Neticede onun ilahî bir hukuk olduğundan söz edilemez.³

Sahabe, tabiun ve müçtehid imamların, makasid doğrultusunda yaptıkları birçok içtihadî örnek göstermemiz mümkündür.⁴ Bu misallerin sadece o dönemlerde olduğunu ve başka da bir örneğinin olmadığını söylemek büyük haksızlık olacaktır. Mesela Osmanlılar dönemindeki had cezaları uygulamalarını da, Kur'an'ın hem lafzına hem de maksadına uygun bir düzenleme olduğunu belirtmemiz gerekir.⁵

¹ Yaman, Ahmet, “İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadında ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri”, Marife, II/2 (2002), s. 31–32.

² İbn Aşur, M. Tahir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (Terc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İklim Yayınları, İstanbul 1988, s. 106.

³ İbn Aşur, M. Tahir, *a.g.e.*, s. 55.

⁴ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 181–196.

⁵ Osmanlı dönemi uygulamaları için bkz. Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku*

Makasıd konusu, aynı zamanda batıdaki “doğal hukuk teorisi” ile karşılaştırılarak değerlendirilmesi ve daha bütüncül ve derli-toplu sonuçların ortaya konması sağlanabilir. Nitekim günümüzde hukuk gündeminin en çok ilgi duyduğu ve üzerinde konuştuğu “doğal hukuk” düşüncesinin oluşmasında makasıd-ı şeria metodu önemli bir görevi yerine getirmiş olacaktır.

D. İSLAM GELENEĞİNDE ANLAMA METODOLOJİLERİ VE KUR’AN’IN TEMEL GAYELERİ

Bilim, iç bağlantılarla kendi aralarında birbirine bağlı olan bir önermeler sistemidir. Sınıflandırma ise konular ve kavramları sistemli olarak bölümlenme ve sıraya koyma işlemidir. Bilimlerin sınıflandırılması, bilimleri belli açılardan hareketle tasnif etmektir. Yani konular, amaçlar, yararlar, sadelik veya karmaşıklık, bilgi edinme yolları vb. dikkate alınarak bilimler sınıflandırılmıştır.

Bilimler; konuları, yöntemleri, görüş açıları vb. bakımından birbirlerinden ayrılmakta, hatta uzlaşmaları mümkün olmayacak farklılıkları ortaya koymaktadırlar. Bilimler arasında nasıl, ne gibi bir sıra ve düzen bulunduğu hususu, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Bilimler gelişerek birbirlerinden ayrılmaya başladıktan, birer özel bütün halinde ortaya çıktıktan sonra, bilim adamları bunları sınıflara ayırmak, bir tasnif ve düzene tabi tutmak ihtiyacını duymuşlardır. Bilim dalları artıp karmaşıklaştıkça ve alt dallara bölünmeler çoğaldıkça bilimleri sınıflamak da zorlaşmıştır.

Genellikle kabul edilen sınıflamaya göre bilimler, konularına ve karmaşıklık sırasına göre dört ana sınıfa ayrılmışlardır: Matematik, Fizik-Kimya, Tabiat (hayat)-Ahlaki ve Sosyal Bilimler.¹

İslam uygarlığında bilime verilen önem onun tasnifinde de dikkat çekici çalışmaları sağlamıştır. Müslüman filozoflar temelde Aristoteles’i esas almakla birlikte bilimi iki kategoride tasnif ederler: a) Akli bilimler ve b) Nakli bilimler.

Külliyyatı, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Diyarbakır 1986, s. 868-870; *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, Fev Vakfı Yayınları, 1990, I/347 vd.

¹ *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, “Bilimlerin Tasnifi” Mad., I/200-203.

Akli bilimler; teorik hikmet ve pratik hikmet diye ikiye ayrılır. Yani matematik, astronomi asıl hikmet (yani fizik, genel olarak Aristo fiziği) ile kimya, botanik, zooloji ve madeniyatı (mineroloji) içine alan tabiat bilimleri; coğrafya, akli bilimler arasında sayılır.

Nakli bilimler ise, İslâm dininin esaslarına ve muamelat (hukuk) kısmına ait bilgileri edinmek üzere Arapça'yı esas tuttuğundan, önce gramer ve edebiyatla (yani lügat, ıstikak, sarf, nahiv, bedi, beyan... gibi) mantığı içine alan alet bilimleri ve şer'i bilimler diye ikiye ayrılıyordu. Şer'i bilimler de Kur'ân, tefsir, hadis, fıkıh, usul-i fıkıh ve feraiz vb. bilimlerden oluşmaktadır. Ayrıca ileri seviyeli eğitim veren medreselerde İslam'ın itikadı esaslarını öğretmek için İlm-i Kelam öğretilirdi. Mevzuatü'l-Ulum'un yazarı Taşköprüzade'nin birçok bakımlardan değerli bir belge olan eserinde yüzlerce bilim adı ve bu alanlarda şöhret bulan ilim adamları sayılmakta ve tanıtılmaktadır.¹

XVII. yüzyıldan itibaren tabii ilimlerin hızlı inkişafı, bilimler cumhuriyetinde Fizik ve İnsan ilimleri arasında, başka bir ifadeyle tabii ve beşeri bilimler arasında bir kopukluk meydana getirdi. Fiziğin giderek artan gelişimi ve önemi, buna mukabil beşeri bilimlerin geride kalması, iki bilim grubu arasındaki muhtemel bir zıtlığı ve beşeri bilimlerin gerçekten müstakil birer ilim olup olmadığı sorusunu gündeme getirdi. Nitekim bu yüzyıldan sonra, tabiata hakim olma güdüsü üzerine kurulan bu tabiat bilimlerinin, kesinlik kazanan bir metodoloji geliştirdiği kabul edilen bir husustur.²

Newton ve Descartes'in mekanistik dünya görüşü, varlık alemini maddeye indirgemiş, beşeri ve sosyal bilimleri de tabii bilimlerin yöntemiyle ele almaya başlamıştır. Oysa tabiat bilimleri belirli bir düzenlilik içerirken, beşeri bilimlerdeki bu düzenlilik ancak insanın koyduğu kurallara uygunluk açısından açıklanabilir. Keza insan bilimleri, değerler, ilkeler ve kurallarla ilgilenir. Tabiat bilimleri normative (açıklayıcı) kanun bilimleri iken, beşeri bilimler anlayıcı ilimlerdir. Zira

¹ Taşköprüzade, Ahmed Efendi, *Mevzuatü'l-Ulum* (Çev. Kemaleddin Muhammed), I. Baskı, Dersaadet, İstanbul 1313h.

² Birand, Kamuran, *a.g.e.*, s. 2.

biz tabiatı açıklarız, ama ruh hayatını anlarız.¹ Kısaca insan, mekaniğin prensipleriyle açıklanamayacağı için, bu indirgemeci anlayış, çeşitli problemlere sebep olmuş ve kainatın tevhidini kuramamıştır.

Hermeneutik bölümünde de kısaca değindiğimiz gibi beşeri bilimler ve fen bilimleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu farklılık, anlama metotlarının da farklılığını beraberinde getirmiştir. Zira aynı metodun farklı bilim dalları için kullanılmasının yanlış sonuçlar vereceği malumdur. Yorumlanacak husus, menşe itibarıyla beşeri ilgilendiren dini bir metin ise, usul ve yöntemin gereği daha da artmaktadır. Zira dinler, insanlar arasında birlik oluşturan birinci derecede kurumlardır. Sınırsız yorum, bu birliği imkansız kılar. Dinin kendisi de insanın ve kainatın ilahi bir yorumudur. Dini metinleri anlamak ve yorumlamak için, insan ve kainatı, kısaca varlık alemini bilmek gerekir. Bu bilgi, varlık alemindeki düzeni ve ahengi yansıtacak bir usul ve yöntemle elde edilirse bir değer kazanır.

Gerek Batı dünyasında, gerekse İslam dünyasında, manevi bilimlerin metodolojisini tespitinde dünya görüşleri başlıca etken olmuştur. Düşünürlerin dünya görüşleri ile ilgili temayülleri, metotlarının farklılık arz etmesine yol açmıştır. Hatta manevi bilimler, gerek yapı, gerekse metot bakımından bu temayüllerin eseridir denebilir.²

Müslüman düşünürler, inançlarının kendilerine sağladığı dünya görüşü doğrultusunda varlık alemini anlamak ve yorumlamak için, çeşitli usul ve yöntemler geliştirmişlerdir. Çeşitlilik arz etse de ortak bir zemin üzerinde oluşan bu yöntemler ilim ve kültür mirasımızın temel dayanakları ve hareket noktalarıdır.

Müslümanlar sözlü kültürden, yazılı kültüre geçişle birlikte, ellerinde yazılı bir metin olarak buldukları Kur'an'ı anlamayı temel amaç olarak benimsemişlerdir. Yaşadıkları cahili ortamın özelliklerinden farklı prensipler getiren Kur'an ve Peygamber'in sünnetini anlama gayreti yani fıkıh usulü/anlama metodu, Müslümanlara yeni bir bakış açısı sunmuştur. Hayatın inanç, ibadet, ahlak, hukuk gibi her alanını ilgilendiren Kur'an'ın prensiplerini anlamak için geliştirilen Fıkıh

¹ Birand, Kamuran, *a.g.e.*, s. 6.

² Birand, Kamuran, *a.g.e.*, s. 2.

Usulü, ilk önce fakihler tarafından ortaya konmuştur diyebiliriz. Daha sonra fakihleri, kelamcılar ve felsefeciler ve mutasavvıflar takip etmiş, her disiplin, fakihlerin metodundan tamamen bağımsız olmasa da kendi yöntemleri doğrultusunda metod geliştirmişlerdir.¹

Şimdi, İslam alimlerinin Kur'an'a farklı cepheden yaklaşımlarının bir neticesi olan bu metodları üç başlık halinde incelemek istiyoruz.

1. Kelam İlmi

Mekke döneminde Kur'an'da ağırlıklı olarak yer alan hususlar, gayba ait bilgilerdi. Meselâ Allah'ın zatından, isim ve sıfatlarından, fiillerinden, ahiret gününden, bununla ilgili durumlardan, cennet ve cehennemden ve bu ikisinde kulları için ne gibi şeyleri hazırladıklarından söz etmekteydi. Bu dönemde inanca ait konulara ilişkin Sahabilerin, Hz. Peygamber(s.a.s.)'e yönelttikleri sorular genel manada olmamıştır diyebiliriz. En azından bu yönde bize kadar nakledilen rivayetler yoktur. Zira inanç bağlamında Sahabenin anlayamadığı bir husus veya tereddüt olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e sormuş olmaları ve bunların da bize intikal etmesi gerekirdi.

Sahabelerin, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sordukları sorular genellikle Medine döneminde ve şeriatla ilgili yani muamelatı ilgilendiren konulardan olmuştur. Nitekim Abdullah b. Abbas (r.a.) şöyle der:

“Peygamber (s.a.v.)'in ashabından daha hayırlı bir topluluk görmüş değilim. Onların Hz. Peygamber (s.a.v.)'e, vefat edinceye dek sordukları onüç soru Kur'an'da yer almaktadır. Bu sorular; kadınların ay halinden, haram aylardan, yetimlere ait hüküm v.b. meselelerden ibaretti. Onlar sadece kendilerine yararlı olan şeyleri soruyorlardı”²

İbn Kayyım, bu rivayeti yorumlarken, Sahabenin sadece ahkâm meselesiyle ilgili konularda fikir teatisinde bulduklarını, hiçbir vakit yüce Allah'ın isim, sıfat

¹ Görmez, Mehmet, *a.g.e.*, s. 130-131.

² Bkz. el-Cevziyye, İbn Kayyım, *a.g.e.*, I/71.

ve fiilleriyle ilgili olan tek bir meselede tartışmadıklarını belirtir.¹

Bu genel duruma rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kimi sahabinin kaderle ilgili olarak bazı sözler sarf ettikleri, Resûlullah (s.a.v.)'in buna oldukça öfkelendiği ve bundan onları menettiği, onların da derhal bundan uzak durdukları nakledilmiştir.²

Bu rivayetlerden de anlaşıldığı üzere, inançla ilgili ayetlerde yer alan Kur'ani bilgiler, herhangi bir yoruma gidilmeksizin aynen benimsendiği gibi, sahabe döneminde de bu tavır aynen benimsenmiş ve işari diyebileceğimiz yorumlara gidilmemiştir. Ancak lafızların içeriği ile ilgili olarak bazı sahabilerin yorumlarda bulunduğu, bu yorumların daha ziyade lafızların lugat anlamlarının sınırları içinde kaldığı, dışarıdan anlam yükleme gibi bir işleme başvurulmadığı görülmektedir. Aynı tavır, tabiiinde, mezhep imamlarında ve ileri gelen birçok İslam aliminde de devam etmiştir.

Ancak zaman içinde itikadi fırklar hızla ortaya çıkmış ve bunlar, kendi meşruiyetlerini kabul ettirebilmek için Kur'an ve sünnete sarılmışlardır. Kelam ekolünün teşekkülüne de bir başlangıç olan bu itikadi fırkaların doğuşuna etki eden nedenlerden birkaçı şöyledir: Dinde ifrat ve tefrite düşme, etki-tepkinin neden olduğu fırkalar, yabancı kültürlerin etkileri ve yabancı kültürlerle ait birçok eserin tercüme edilmesi gibi.

Bu fırkaların her biri kendilerine özgü bazı ilkelere sahip olmuş ve Kur'an'a olan yönelişlerinde bu ilkeler, hareket noktalarını oluşturmuştur. Her fırkanın sahip olduğu ve kendisini diğerlerinden ayırt edici ve belirleyici bir kimlik olarak gördükleri ilkeler, o fırkanın yükselen değeri olurken, diğer fırkalar tarafından dışlanmışlardır. Mesela Şia, bir ferдин kimliğini ve kişiliğini ilke olarak benimserken, Hariciler, Allah'ın hükmünü ana ilke olarak ele almışlardır. Buna karşılık Cebriyye, Allah'ın iradesini ve dilemesini temel ilke olarak ele alırken, Mu'tezile kulun iradesini ve dilemesini ön plana çıkarmıştır. Bu meyillerin doğal bir sonucu olarak nassları yorumlarken her fırka kendi anlayışını esas alarak hareket etmiştir.

¹ el- Cevziyye, İbn Kayyım, *a.g.e.*, I/49.

² Ebu'l-Kasım Lalekaî, *Şerhu İtikadi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati*, s. 179–180.

İtikadi fırkaların ortaya çıkışı, savundukları düşünceleri, İslam tarihine etkileri gibi konular, tezimizin sınırlarını taşıracağından, bu konulara girmek istemiyoruz. Bu bölümde kelam ilminin amaçları, itikadi fırkaların nassları yorumlama metodları, Kur'an'ın temel ilkelerini ne oranda ortaya koydukları ve mevcut kelam ilminin olması gereken konumu üzerinde durmak istiyoruz. Kur'an'ın temel amaçlarını tespit etme en önemli iki husus olarak üzerinde durduğumuz dilsel çözümleme ve tarihsel bağlantıyı sağlamada, itikadi fırkaların yaklaşımlarını örneklerle anlatmak istiyoruz.

Taftâzânî (ö. 793/1390), kelam ilminin gayesini; dini esaslara iman ve tasdik, yalancılara şüphelerin sarsamayacağı şekilde şüpheden uzak ve sağlam olmasını sağlamaktır. Onun faydası ise dünyada hayatın, adaletin ve türün bekası için kendisine ihtiyaç duyulan muamelelerin bozgunculuğa meydan vermeyecek şekilde korunması suretiyle bir düzene konması, ahirette de küfür ve bozuk inancın neticesi olan azaptan kurtulmasıdır, şeklinde özetler.¹

Bir başka tanım ise şöyledir: “İslam inancının sağlıklı bir şekilde anlaşılıp takdimini ve savunmasını delilli, akli temeller üzerine bina etmeyi hedefleyen ilimdir.” Bu noktada, şer’i hükümleri delillerinden bulup çıkarmayı (istinbat) gaye edinen Fıkıh Usulü ilmi’yle paralellik arzeder. Ancak her ikisi de usul ilmi olmasına rağmen “Usulü’-d-Din” düşünceyi (teoriyi) bina etmekte, diğeri ise pratiği kurmaktadır.²

Ayrıca, Usulü’-d-Din âlimleri, ilm-i Kelâm'ın gayesini genel olarak, “dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak” olarak verdikten sonra, bu asıl gayenin gerçekleşmesini sağlayan ikinci dereceden birtakım gayeler daha sıralarlar:

- a) İnançta, taklitten kesin bilgiye (tahkik) ulaşmak.
- b) İnananlara ve inkârcılara ikna edici deliller sunmak.
- c) İnanç esaslarını her türlü şüpheye karşı korumak.
- d) Diğer dini ilimler için sağlam bir dayanak oluşturmak.

¹ Taftazani, Sa’duddin Mes’ud b. Ömer, *Şerhu Makasid* (Tah. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1993, I/175.

² Hanefi, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş* (Terc. Muharrem Tan), İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 53.

e) Amelin, doğru niyet ve güçlü bir inançla yapılmasını sağlamak.¹

Burada belirtmeden geçemeyeceğimiz bir husus, ne yazık ki elimizde Kelâm ilmindeki metot ve usule özgü bir eserin bulunmadığıdır. El-Câbirî, bunun gerekçelerini şöyle izah eder: “Kelâm ilminde konu ve metot, araç ve amaç arasındaki tedahül, kelâm pratiği yapmadan, yani akide ile ilgili meseleler hakkında belirli bir tavır almadan, metot hakkında bir eser yazmayı, imkânsız kılmaya da son derece zorlaştırır. Kelâm ilminde, metot tatbikattan ayırt edilemez. Bunun için kelâmcıların metot alanında yaptığı şeyin, eserlerinin başlangıcında, inanç için -akıl yürütme yöntemlerini kullanmak anlamına gelen- 'nazar'ın gerekliliğini' savunan mukaddimelerle sınırlı kaldığını görmekteyiz.”²

İtikadi farklılıkların bir kısmı hiç şüphesiz Kur'an metninin bünyesinden, nassların karakterinden veya doğasından kaynaklanmaktadır.³ Bu ayrılıklara Kur'an'ın üslup ve metodu veya nassların doğasındaki çift doğallık veya Arapça'nın çok anlama gelme özelliği yahut görelilik, insan-biçimci tasvirler sebep olmuştur diyebiliriz. Özellikle İslam'ın ilk dönemlerinde üstelik aynı ayet (ve hadisler), fırkalar tarafından birbirlerine karşı delil olarak kullanılmıştır.⁴ Bir başka ifade ile mezhepler deyim yerindeyse, nassları kendi savlarının yardımına çağırmışlardır.⁵ Durum, ayetler hususunda bu safhaya geldiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e bazı beyanatları ifade ettirmekten de çekinmeyecekleri malumdur ve nitekim öyle de olmuştur.⁶ Bu durum, itikadi alanda ihtilafların ortaya çıkmasına ve toplumu bu alanda farklılaşmaya sürüklemiştir.

¹ Bkz., el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut ts., s. 8; Taftazânî, *a.g.e.*, I/175; el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907, I/51; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Haz. Sabri Hizmetli), Ankara, 1981, s. 3-4; *Muhassalu'l-Kelâm*, İstanbul, 1336H., 28-29.

² el-Cabiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 207.

³ Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 23.

⁴ Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, I/110.

⁵ Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (Çev. Selahattin Ayaz), İstanbul 1984, s. 85; ez-Zehebi, *a.g.e.*, I/343 vd.

⁶ Hatipoğlu, M. Said, *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebeti* (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara 1967, s. 62; Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Konya 1992, s. 16.

İtikadi konulardaki bu farklılaşmanın temelinde yatan yukarıda saydığımız unsurlar, aynı zamanda kelami yorumların metodunu bize sunmaktadır. Bir soru şeklindeki ifadeyle, kelimelerin Kur'an nasslarını yorum yöntemleri, Kur'an'ın temel amacını ne kadar yansıtabilmiştir?

Şimdi Kur'an metinlerinde dilsel özelliklerin neden olduğu farklılıklara ve dolayısıyla Kur'an'ın amacının dışına nasıl çıktığına örnekler vermek istiyoruz.

İlahi metnin tek anlama gelebilecek sözcükleri kullanma gücü var olmakla beraber Kur'an'ın gayb ile ilgili bazı hususlarda nesneliliği incelememesi, itikadın bazı alanlarına ilişkin yalın bir dil kullanmaması, ya da bir kısım nassların dilinin bütün tartışmaları ortadan kaldıracak biçimde açık ve net olmayışı, itikadi ayrılıklarda etkili, hatta belirleyici olmuştur denilebilir. Sözelimi İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar arasında ihtilafların, ayrışmaların, tefrikanın ve dolayısıyla da fırkalaşmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan "kader" anlayışının farklı yorumlanmasının böyle bir nedenden doğduğu ve "Kaderiye", "Cebriye" ve "Mürce" gibi fırkaların böyle bir anlayışın sonucunda ortaya çıktığı kabul edilmektedir.

Tekrar vurgulamak gerekirse Kur'an, beşeri bir dil kullanmıştır. Dolayısıyla farklı yorumlar doğrudan dilin doğası ve tarihiyle irtibatlıdır. Bu açıdan bakıldığında dil asla masum olmamıştır. Zira İslam düşünce tarihinde derin sarsıntıların meydana gelmesinin ve çoğunlukla siyasi olan düşünsel ayrılıkların temelinde dilsel özellik bulunmaktadır. Fakat temelde hareket noktası dilsel olmakla beraber, ilk dönem İslam toplumunda ortaya çıkan düşünce ayrılıklarının bir kısmının da, Kur'an bütünlüğü çerçevesi, ayet çerçevesi, siyak-sibak çerçevesi, kâinattaki fiziki ve sosyal kanunlar çerçevesi ve akl-ı selim çerçevesinin, göz ardı edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu nedenle farklı yorumların temelinde dil faktörü görünmekle beraber, diğer faktörlerin etkisi, dilden az olmamıştır diyebiliriz.

Şimdi, nassların doğru anlaşılması ve dolayısıyla maksatlarının ortaya çıkarılabilmesi için en önemli iki husus olan metnin dilsel yönü ve tarihsel bağlamının dikkate alınmasının zorunluluğunu ortaya koyacak örneklere yer vermek istiyoruz. Bu örneklerde de görüleceği üzere, dinin en önemli ve hassas noktası olan

inanç bütünlüğünü sağlayacak nitelikteki ayetler, tamamen beşeri arzu ve istekler doğrultusunda yanlış anlaşılmalı veya anlaşılmak istenmiştir.

Örnek: 1

Hiz. Ebu Bekir (r.a.)'in başında bulunduğu merkezi otoriteye zekât vermek istemeyenler, bunun gerekçesini de Kur'an ayetine¹ dayandırmaya çalışmışlardır: "Biz zekâtımızı ancak duası bizim için huzur ve sükûn vesilesi olan Peygamber (s.a.s.)'e verir, onun dışındakilere vermeyiz"² mantığı ile yaklaşarak, aslında merkezi otoriteye olan muhalefetlerine, ayeti kendi istedikleri anlama çekerek gerekçelendirme yoluna gitmek istemişlerdir. Oysa zekât gibi diğer birçok konuda hitabın Hiz. Peygamber (s.a.s.)'e yapılmasına rağmen genel hüküm içerdiği ve belirli bir döneme hasredilemeyeceği gayet açık durumdadır. Burada nassın dilinden, ifade şeklinden zekât vermek istemeyenlerin farklı mana çıkarma imkânı söz konusu değilken, sosyal ve siyasi şartların bir sonucu olarak batıl te'vile yönelebilmüşlerdir.

Örnek: 2

Nassın dilinin ve üslubunun gayet açık olmasına rağmen nasları literal bir okuyuşa tabi tutan Hariciler, Kur'an'daki hüküm³ kavramına yükledikleri anlamdan yola çıkarak siyasi yoruma gitmişler, Hiz. Ali ve Muaviye taraftarları başta olmak üzere kendileri dışında kalan herkesi küfürle itham etmişlerdir.⁴ Oysa Kur'an, hakeme başvurmanın, problemleri hakemin vereceği kararla çözenin İslam dışı bir yönünün olmadığını ifade etmiştir.⁵ Kaldı ki, küfrün, şer'i anlamda Allah'ı ve ahireti inkâr etmek anlamına geldiği gibi ilgili ayette, "Nimete karşı nankörlük" anlamında

¹ Tevbe 9/103. "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" "Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."

² İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Lübnan 2004, s. 1010.

³ Yusuf 12/40; Maide 5/44.

⁴ İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec, *Telbisu İblis*, Kahire 1995, s. 98; El-Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 330h), *Makalatü'l-İslamiyyin ve'h-Tilafu'l-Musallin* (Tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire ts. s. 452.

⁵ Nisa 4/35.

olduğunu müfessirler belirtmişlerdir.¹ Ayrıca âlimler ayette geçen “Hükmetmek” kavramına “Doğrulamak”, “ona inanmak” anlamlarını vererek, ancak Allah’ın indirdiğini inkâr edip yalanlayanların kâfir kabul edileceğini belirtmişlerdir.² Oysa İtfiyyîş, *Bakara 2/2–3* ayetlerine dayanarak, günah işleyeni kâfir olarak nitelemiştir. Zira onlara göre iman, amelden bir parçadır. Parçayı yapmayan, bütünü yapmamış demektir.³

Görüldüğü üzere Haricîlerin itikadi ayrılıklarının nedeni, Kur’an’ı farklı bir okumaya tabi tutmalarıdır. Haricileri Müslümanların bütününden koparan İslam ümmetinin dışına iten, marjinal ve farklı kılan ihtilaf, temelde nassların karakterinden kaynaklanan dilsel bir ihtilafıdır. Nasslar, o gün olduğu gibi bugün de Harici okuyuş biçimine yine açıktırlar ve her zaman bu tür bir okumaya tabi tutulabilmektedirler. Çünkü yorum, doğrudan beşeri bir fenomen olan dilin doğasıyla irtibatlıdır ve bu nedenle dil, asla masum olmamıştır.

Nassları bu şekilde harfî, ibareci, tekçi, mutlakçı ve olabildiğince dar çerçeveli bir yoruma tabi tutan Hariciler, kendi yüzeysel görüşlerini, hiçbir ilmi boyutu bulunmadan, Allah’ın görüşü olarak takdimde bir sakınca görmemişler, sürekli bir biçimde lâfızların literal anlamlarını, farklı okuma biçimlerinin ürünü olacak başka anlam alternatiflerine baskın çıkarma hedefi gütmüşlerdir. Temelsiz ve gerekçesiz olarak “Doğru tektir ve benim savunduğumdur” iddiasında bulunmuşlardır. İşte bu andan itibaren olay, islamî çerçevenin dışına çıkarak tefrikaya dönüşmüştür. Hâlbuki metinden delile, araştırmaya ve muhakemeye dayanarak elde edilen bilgi zorunlu değil, üretilmiş bilgi konumundadır.

Örnek: 3

Tevhid konularıyla ilgili nassların yorumunda karşılaşılan bir diğer durum da ifade biçimindeki çift doğallığın, çok anlama gelen sözcüklerin kullanılmasıdır.

¹ Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir*, II/534.

² Er-Razi, Fahrudin, *a.g.e.*, XII/6; el-Kurtubi, *a.g.e.*, VI/190; el-Beydavi, *a.g.e.*, I/176; Rıza, M. Reşit, *a.g.e.*, VI/403-405; Alusi, *a.g.e.*, III/145.

³ Ez-Zehebi, *a.g.e.*, II/321. Büyük günah işleyenin durumu ile ilgili olarak Mu’tezilenin yorumu da, temel aldıkları “beş esas”ları doğrultusunda kalmanın zorlayıcı te’vili ile gerçekleşmiştir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’an*, s. 157; Ez-Zemahşeri, *a.g.e.*, I/129, 481.

Kur'an metni özünde kesinlikle tekçi, monist bir anlam dünyasını değil, ama müteaddit ve de çok değişik bir mana potansiyelini kapsar. Kur'an metninin edebi ve estetik bir yönünün bulunduğu, metnin aynı anda birçok değişik ve eşit derecede geçerli yorumlanabileceği hiçbir zaman unutulmamalıdır.¹

Özellikle kelami söylemde Cebriyye ve Kaderiyecilerin Kur'an'dan kendi savlarına dayanak aradıkları ve de kendi anlayışlarına göre buldukları rahatlıkla görülecektir. Nitekim Kur'an'daki bazı ayetler bağlamından koparıldığı ya da Kur'an bütünlüğü içinde değerlendirilmediği zaman cebr ve kader düşüncesine işaret eden ayetler bulmak mümkündür. Meselâ, “Allah'ın dilemesine bağlamadıkça hiçbir şey için, bunu yarın yapacağım deme.”², “...Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...”³ ayetleri arasında görünüşte bir çeşit tutarsızlık, zıtlık ya da çelişki izlenimi uyandıran unsurlar vardır. Çünkü birinci ayet insanın iradesini Allah'ın iradesine bağlarken, ikinci ayette ise insanın kendisine has bir iradesinin varlığından söz ederek, insana verilen bu irade ile kişinin kendisi için iman ve küfürden dilediğini seçmekte serbest olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁴

Hür irade veya cebr anlayışına konu olan Kur'an'daki diğer birçok ayet⁵ hakkındaki yorumları sadece dilin ifade şeklinin birçok anlama müsait olması durumuyla izah etmek, eksik bir bakış açısı olacaktır.⁶ Kişilerin bilgi düzeyinin farklılığı, sosyal, kültürel, siyasî bakış açıları, ayetlerin yorumunda farklı manalara neden olmuştur denebilir. Öyle zannediyoruz ki, meşiet, irade, kader, cebr konularıyla ilgili ayetler, taassuptan uzak bir şekilde ve Kur'an'ın genel maksatları göz önüne alınarak değerlendirilmiş olsaydı, mevcut ihtilâflar ortaya çıkmayacaktı ya da en azından farklı fikri plâtıformlar oluşsa bile bunlar geçmişte olduğu gibi yıkıcı ve yok edici mahiyete ulaşmayacaktı.

¹ Jansen, J.J.G., *a.g.e.*, s. XX.

² Kefh 18/23. وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا

³ Kefh 18/29. فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

⁴ Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, s. 37 vd.

⁵ Bkz. Tekvir 81/29; En'am 6/137; A'raf 7/178; Tevbe 9/51; İnsan 76/3; Necm 53/39.

⁶ Nitekim Saffat 37/96 (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) = “Oysa Allah sizi de, yaptığımız şeyleri de yaratmıştır.” ayetindeki (ما) “Mâ”nın, insan iradesiyle ilgili hususu izah ederken kelamcılarının gramatik tahlilleri ile ilgili geniş bir tartışma için, bkz., M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 113-119.

Örnek: 4

Hidayet ve dalâlet konusunda Kur'an'da bulunan ayetlerin yorumunda da yukarıdaki örneklerin benzerlerini görmekteyiz. Nitekim: “Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir.”¹, “Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat o, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Yapmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz.”² gibi ayetlerden hareket eden Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelimcileri hidayet ve dalâlet ile insan fiilleri gibi insanın iradesini ilgilendiren konularda birbirlerine tamamen zıt görüşlere sahip olmuşlardır. Bu farklı görüşlerin ana temasını lugavi tahlillerin oluşturduğu, Kur'an bütünlüğünün gözden kaçırılmasından dolayı bir bakıma muhalefet amacı taşıdığı görülecektir.

Şöyle ki, Mu'tezile bu ayetlerde geçen (يَشَاءُ) fiilini Allah'a değil (مَنْ) zamirine raci kılarak bu ayetleri; “Allah, sapmayı dileyeni saptırır, sapıklık içinde bırakır.” şeklinde yorumlamışlardır. Dolayısıyla “kalbin mühürlenmesi”³, “hidayete erdirme, dalâlete düşürme”⁴ gibi hususları Allah'a izafe etmemişlerdir.⁵

Öte yandan Ehl-i Sünnet âlimleri ise ayetlerde geçen (يَشَاءُ) fiilini Allah'a izafe ederek söz konusu ayetleri, “Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir” şeklinde yorumlayarak hidayeti de dalâleti de yaratanın Allah olduğunu kabul etmişlerdir.⁶

Görüldüğü gibi Mutezile ile Ehl-i Sünnet ekollerinin Kur'an'ı farklı anlamalarının temelinde, Kur'ani ifadelerin özelliklerinden kaynaklanan dilsel bazı sebepler vardır. İlâhî bir kelâm olan Kur'an'ın beşeri bir dil kullanması ve bu dilin farklı anlamları içeren bir tabiata sahip olması, yorumda da farklı anlamlara imkân sağlamıştır. Ancak bu yaklaşımlarda bariz bir şekilde ayetlere parçacı yaklaşıldığı,

¹ Fatır 35/8. فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

² Nahl 15/93. وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَسْتَ لَنْ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

³ Bkz. Nisa 4/155; Nahl 16/108; Muhammed 47/16.

⁴ Bkz. Ra'd 13/27; Müddessir 74/31.

⁵ Bkz. ez-Zemahşeri, a.g.e., II/539.

⁶ El-Eş'ari, *el-İbane*, s. 131; el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid* s. 287; Razi, Fahreddin, a.g.e., XIX/39; Kurtubi, a.g.e., XIX/315. Saffat 37/96 ayetin bağlamında, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen Mu'tezile ile buna karşı çıkan ehl-i sünnet âlimlerinin yorum farkları için bkz. Taftazani, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1326, s. 37 vd.; Ez-Zemahşeri, a.g.e., IV/51 vd.

ayet gruplarının ihmal edildiği kendini göstermektedir. Meselâ, insanın hür iradesine ve ihtiyarına açık bir şekilde işaret eden ayetler¹, bir önceki ayet gruplarıyla ele alınması halinde geçmişte yaşanmış olan ihtilâfların olmayacağı kanaatinde olduğumuzu belirtmek istiyoruz. Kaldı ki yukarıda *Nahl 15/93* ayetin devamındaki “...Yapmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz” ifadesi bile hidayet in ve dalâletin insanın hür iradesiyle gerçekleştiğini ve bundan dolayı insanın kendi yaptıklarından dolayı hesaba çekileceğini belirtmektedir.

Ez-Zerkeşi haklı olarak: “Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişkiler bulurlardı.”² ifadesinden, ihtilâfların Kur’an’ın bizzat kendisinden kaynaklanmayacağını, insanların onun manaları hakkında ihtilafa düşecekleri anlamına geldiğinin belirtir.³

Örnek: 5

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren ortaya çıkan ve dört halife döneminde yoğunlaşarak devam eden ihtilâflara yer veren Şehristani⁴, Şia’nın Hz. Peygamber (s.a.s.)’den sonra imamet in gizli veya açık bir nassla Hz. Ali’ye geçtiğine inandıklarını, özellikle devlet başkanlığı görevini ön plânda tuttıklarını ve sistemlerini buna göre kurup siyasî bir akım oluşturduklarını belirtir.⁵ Bunun tabî bir sonucu olarak iddialarını destekleyecek nass bulabilmek için Kur’an’a yönelmişlerdir. Meselâ Tabersi (Ö. 548/1153), bulduğu birçok ayeti⁶ te’vil yoluyla izah ederek; Hz. Peygamber (s.a.s.)’in, Hz. Ali’yi kendi yerine nasbettiğini ve bunun da farzların sonuncusu olduğunu iddia eder. En ufak bir imayı bile Hz. Ali’nin imameti için delil getirmekten geri durmaz. Ayetlerin yorumunda politik davranan

¹ Yunus 10/108. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ = “De ki: “Ey insanlar, size Rabbinizden gerçek (Kur’an) gelmiştir. Artık kim doğru yola girerse ancak kendisi için girer. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Ben sizin vekiliniz (sizden sorumlu) değilim.” Diğer ayetler için bkz. İsrâ 17/15; Zümer 39/41; Nisa 4/82.

² Nisa 4/82.

³ Ez-Zerkeşi, Bedruddin, *a.g.e.*, II/54–55.

⁴ eş-Şehristani, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr (ö. 479/548h), *el-Milel ve’n-Nihal* (Tah. Muhammed Seyyid Kiyani), Mektebe Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır 1976 (1396h), I/16-32.

⁵ eş-Şehristani, *a.g.e.*, I/147; ez-Zehebi, *a.g.e.*, II/3; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I/387.

⁶ Maide 5/3, 55; Ahzab 33/33.

Şia, imameti inançlarının merkezine yerleştirmekle yetinmeyip, imamları da peygamberler gibi masum ve dini konularda delil kabul etmişleridir. Nitekim “Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”¹ ayetinin tefsirinde, imamların da peygamberler gibi günahsız olduklarını söyler.²

Şia'nın itikadi konularla ilgili yorumlarının geneli değerlendirildiğinde, Kur'an'ın temel amacını tespitiye yönelik bir gayretin olmadığı ve yorumlarında genellikle siyasî davrandıklarını söylemek mümkündür. Yukarıda verdiğimiz birkaç örnekten de görüleceği üzere Kur'an'ın bütünlüğüne ön yargısız ve dengeli bir biçimde yaklaşmamakta, Kur'an lâfzı yani dilin delâleti ihmal edilmekte, ayetlerin tarihi arka plânı dikkate alınmamaktadır. Oysa Kur'an Arapça bir kitap olarak, tarihin belli bir döneminde nazil olmuştur. Tekrar vurgulamak gerekirse, onun lâfzının delâletini tam olarak kavramadan ve tarihi yönünü görmeden yapılacak yorumlar gerçeği yansıtmaktan uzak kalacaktır. Şia'nın, bu tür siyasî yorumları için ilgili eserlere müracaat edilebilir.³

Örnek: 6

Son bir örnek olarak, nassın lâfzî manasına sıkı sıkıya sarılarak mezhebi taassubun da verdiği gayretkeşlikle kendi tarafını haklı çıkarmanın bir örneği olarak karşımıza çıkan kabir azabı ile ilgili yorumu vermek istiyoruz:

“Diriler ile ölüler de bir olmaz. Allah dilediğine işittirir. Sen kabirde bulunanlara işittirecek değilsin.”⁴

Mu'tezile ekolü bu ayeti zahiri yönüyle ele alarak kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamış ve bu ayette kabirdekilerin işitmeyecekleri haber verildiğinden dolayı, kabir azabını inkâr ederek “eğer hayat sahibi olsalardı

¹ Ahzab 33/33. إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

² et-Tabersi'nin siyasi yorumları için bkz. ez-Zehebî, *a.g.e.*, II/105-112.

³ Şia'nın itikadi görüşleri ve bunların tefsire yansımaları ile ilgili olarak bkz., Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1984; Ethem Ruhi Fırlı, *İmamiyye Şiası*; Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*; Ateş, Süleyman, “İmamiyye Şia'sının Tefsir Anlayışı”, s. 166–172.

⁴ Fatır 35/22. وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ

ışitirlerdi” demişlerdir. Oysa ayetin siyak ve sibakı dikkate alındığında inanan ve inanmayan insanlar arasında benzetme yoluyla kıyaslamalara gidilmekte “kalpleri ölü kâfirlerin hali, mecazen kabirdeki ölümlere benzetilmektedir.”¹ Gerçekten de ayetin bağlamından kabirdekiler bahis konusu edilmemekte, hayatta olduğu halde Hz. Peygamber (s.a.s.)’in tebliği karşısında kalpleri kör olan, hak söze karşı sağır ve kör gibi davranan kâfirlerin durumundan bahsedilmektedir. Bu düşünce sahiplerine göre Hz. Peygamber (s.a.s.)’in tebliğini, hakka karşı sağır ve kör gibi davrananların değil, ancak idrakleri, duyguları ve vicdanları hassas olan ve göğüsleri vicdanlarına bir mezar olmayan kimselerin anlayabileceği ifade edilmiş olmaktadır.² Yoksa bu ayetlerle ölümlerin bir cansız madde gibi hiçbir şey duymayacakları anlatılmamaktadır.³

Sonuç olarak, Kur’an’ın temel amacının en önemli alanını oluşturan inanç sisteminin doğru anlaşılmasının, diğer alanlar arasında da bir bütünlük sağlayacağını belirtmek istiyoruz. Bu nedenle kelimî konularla ilgili nasların yorumunda dikkat edilmesi gereken hususlara ve İlm-i Kelâm’ın olması gereken konumuna işaret etmek istiyoruz.

1. Özellikle gaybî konuları ilgilendiren nasların nihai anlamının ya da murad-ı ilahinin bütünüyle kavranamayacağı ve anlamın künhüne tam olarak vakıf olunamayacağı bellidir. Buna göre, hiçbir Müslüman düşünür, ister kendi adına, ister içinde yaşadığı akım adına anlamı sınırlandırmamalı veya sadece kendi anlayışının doğru ve meşru olduğunu iddia etmemelidir. Özellikle itikadî konularda Kur’an metni farklı anlamlarda okunmaya olabildiğince açık olduğundan, bu alanda nasların bir kısmı hiçbir şekilde tek anlam düzeyine indirgenemezler. Dolayısıyla kavrayış ve fikri çabalarımız hangi düzeyde bulunursa bulunsunlar, elde edeceğimiz netice kesinlikle vahyin nihaî, tam ve kusursuz bir tecellisi ve mukabili sayılamaz. Şayet böyle sayılmaya çalışılır ve bu genel geçer bir gerçeklik olarak dayatılırsa, bunun adı mutlakçılık, skolastizm, hoşgörüsüzlük olacaktır.

¹ Taftazani, *Şerhu Makasid*, II/163.

² Mevdudi, *a.g.e.*, IV/554.

³ Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya 1991, s. 405.

2. Kur'an nassları hiçbir zaman tek tipleştirici olmadığından ve kendisine inanan fertlerin tekdüze düşünmesini emretmediğinden itikadî alandaki ayrılıklarda fırkalar, dini oluşturan herhangi bir rüknü, dinin bütününden kopararak kendi malı ilan etmediği müddetçe ve dinin sabitelerini topyekün kabul ettiği, akide planında "Tevhid"e aykırı düşmediği sürece olumlu ve doğal ihtilaf kapsamında değerlendirilmelidir. Ayrıca geçmişte yaşanan farklı düşüncelerin neden olduğu kötü ve istenmeyen sonuçlara bakarak, toptancı bir mantıkla bu düşünceler reddedilmemeli, farklı bakış açıları olarak yararlanma imkânları her zaman gözden uzak tutulmamalıdır.

3. Kelam ilminin ne Fıkıh, ne Tefsir ve ne de Hadis biliminde olduğu gibi, ne bir usul ve ne de bir yöntem bilimi vardır. Görebildiğimiz kadarıyla, Kelam ilminde metot, tatbikattan ayırt edilemeyecek kadar karmaşıktır. Bunun için mütekellimlerin metot alanında yaptıkları şeyin, eserlerinin başlangıcında inanç için akıl yürütme yöntemlerini kullanmak anlamına gelen "nazarın gerekliliği"ni savunan mukaddimelerle sınırlı kaldığını görmekteyiz.¹ Bu nedenle öncelikle müstakil bir Kelam Usulü kitabı yazılması gerekmektedir.

4. Yeni ilm-i kelamın sabiteleri, Kur'an ve sünnetin muhkem ifadelerine dayanmalıdır. Yorumlar da bu iki kaynağın dil yönünden anlaşılması, özümsemesi ve sosyal-tarihi hayatla irtibatının kurulması suretiyle yapılmalıdır.

5. Kelam'da tümünden gelim yerine tüme varım metoduna ağırlık verilmelidir. Yani teoriden pratiğe gidiş değil, pratikten teoriye gidiş öncelenmelidir.

6. İnsan fıtratı esas alınmalıdır. Kur'an'daki insani tema konulara yansıtılmalıdır. Özellikle çeşitli görüşlerin hararetle ve kimi zaman taassupla savunulmasından vazgeçilmeli, akıl-vahiy dengesi kurulmalıdır.

7. Oluşturulacak kelamî metodoloji kuşatıcı ve beklentileri karşılayıcı olmalıdır. Bunun için dinin fizik ve metafizik alanlarına ilişkin görüşler ve yorumlar ortaya konurken felsefenin ve tasavvufun yorumları göz önünde bulundurulmalıdır.

8. Kelam'da kullanılan mantık tutarlı olmalı ve ortak bir dil yani terminoloji geliştirilmelidir. Her ne kadar mevcut bir dil bulunuyor olsa da zaman içinde bu

¹ El-Cabiri, M. Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 207.

terminolojinin güncellenmesi ve çağımız anlayışına yakınlaştırılması gerekir.

9. Bu yenilenmede ne geleneği olduğu gibi tekrar etme yanlışlığına ne de kökü olmayan bir modernizme yol açma gibi bir hataya düşmemeye azami dikkat gösterilmelidir.

10. Allah tasavvuru gibi âlem tasavvuru, kader anlayışı, imamet teorisi gibi diğer bazı kelimeler konular, dönemin dîni, siyasî, felsefî akımlarının bir yansıması olarak tarihsel bağlamda değerlendirilmelidir. Hâlbuki günümüzde söz konusu akımların çoğu bulunmamakta, ileri sürdükleri eleştiriler de ilk ortaya çıktığı dönemdeki gibi bir problem oluşturmamaktadır. Bugünün problemleri daha farklı bir alana yönelmiş olup başta ateizm, materyalizm, panteizm, spiritüalizm, determinizm, sekülerizm, Darwinizm, pozitivizm ve dogmatik rasyonalizm gibi akımlar dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu tür konuların, yeni kelimeler anlayışta dikkate alınması ve nassların bu akımlara cevap verecek tarza yorumlanması gerekmektedir.

2. Fıkıh Usûlü

Tefsir usulü, Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamamanın yolu ve yöntemi ile ilgili düzenli bilgidir. Sahabe ve onları takip eden nesilde şifahi olarak oluşturulan, bir sonraki nesilde yazıya geçirilen ve bize kadar gelen ilk örneğini İmam Şafii'nin Risale'sinin teşkil ettiği "fıkıh Usulü" ilmi, aynı zamanda bir tefsir usulüdür. Çünkü bu ilim dalının önemli bir bölümü, insanlara söz şeklinde intikal eden nassın nasıl anlaşılacağı konusuna (elfâz bahsine) tahsis edilmiştir.¹

Bu bölümde Usulü Fıkıh'ın, Kur'an ayetlerini anlama metodu ve bu anlamaların Kur'an'ın maksatlarını ne düzeyde gerçekleştirebildiği konusu üzerinde durarak örnekler sunmak istiyoruz. Daha sonra da yeni bakış açılarına temas etmek ve bu çağdaş anlama yöntemleri üzerinde durmak istiyoruz.

Kur'an'da iman ve ibadet, bir başka ifade ile din ve dünya birbirinden ayrı olarak değerlendirilmemiştir. Ancak öncelik bakımından konuya yaklaştığımızda

¹ Karaman, Hayrettin, *Kur'an-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik*, "Tefsirde Eski-Yeni Tartışması", Işık Yayınları, İzmir 2003, s. 19.

Mekke’de inen ayetlerin genellikle iman ve ahlaki konuları ihtiva ettiği, Medine’de inen ayetlerin ise, iman ve ahlaki konuları içermekle beraber özellikle ibadet ve muamelat konularını ihtiva ettiği görülecektir. Nitekim namaz, oruç, zekât, hac gibi temel ibadetlerin farz kılınışı genellikle Medine döneminde olmuştur. Bir başka ifadeyle anlatmak gerekirse, Medenî ayetler, Mekkî ayetlerde dile getirilen temel ilkelerin açılımı mahiyetinde olmuştur.

Gerek sistem kurucu âlimlerin gerekse Ahkâmu’l-Kur’an adıyla eser yazan fakih müfessirlerin eserlerinden elde edilen sonuca göre, Kur’an’da fıkıh ile ilgili ayetlerin toplam sayısı, yaklaşık bin civarındadır. Bu sayı, Hanefi fakih Cassas’ın eserinde 1050 (1080) kadardır.¹ İmam Şafii’nin Ahkâmu’l-Kur’an’ında ise bu sayı 520 civarındadır.² Maliki fakih meşhur İbn Arabî’ye göre bu sayı, sekizyüz civarındadır.³ Konu ile ilgilenen 19. asrın ünlü simalarından Sıddık Han’a göre ise fıkıhla ilgili ayetlerin sayısı 250’ye yakındır.⁴ İsmail Cerrahoğlu, Abdulvahhab Hallaf ile Ali Şafak’ın çalışmalarına istinaden ahkâm ayetlerinin yaklaşık sayısını ve ele aldıkları konu başlıklarını şöyle verir:

- İbadetlerle ilgili hükümler: 140 ayet.
- Aile ve Miras Hukuku: 70 ayet.
- Borçlar Hukuku: 70 ayet.
- Ceza Hukuku: 30 ayet.
- Usul Hukuku: 13 ayet.
- Anayasa Hukuku: 10 ayet.
- Devletler Hukuku: 25 ayet.
- İktisadi, mali hukuk: 10 ayet.⁵

¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II/68; Güngör, Mevlüt, *Cassas ve Ahkamu’l-Kur’an’ı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 49.

² Bkz. Eş-Şafii, *Ahkamu’l-Kur’an*.

³ İbn Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkamu’l-Kur’an* (Ta’lik: Muhammed Abdulkadir Ata), Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988 (1408h).

⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *a.g.e.*, II/46.

⁵ Cerrahoğlu, İsmail, *a.g.e.*, II/47.

Bu verilen ayetlerin toplamı 368'dir. Bu rakamlardan da anlaşılacağı üzere, Kur'an'da fıkıhla ilgili ayetlerin toplam sayısında kesinlik yoktur. Bununla birlikte genel olarak kabul gören görüş, bu sayının yaklaşık beşyüz civarında olduğudur. Ahkâm tefsirlerinde bu sayının daha fazla olmasındaki nedenlerden biri de, istinbat yoluyla hüküm çıkarılan ayetlerin de bu sayıya dâhil edilmiş olmasıdır.¹

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, açıklamalarını yaptığı ayetlerin genelini Allah-kul ilişkilerini ilgilendiren ayetler olduğu görülmektedir. Yani Hz. Peygamber (s.a.s.), teybin görevi gereği yaptığı açıklamalarda, ibadet, muamelat konularını daha çok ve ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Zira kulluk görevini sembolize eden namaz, oruç, hac ve zekatla ilgili ayetleri, beşerin kendisine ait bilgi vasıtaları ile yorumlaması ve sınırlar koyması söz konusu olamaz. Çünkü Allah'ın muradını bu vasıtalarla tespit etmek mümkün değildir. Bu nedenle Kur'an'da en fazla ayrıntıya yer verilen hükümlerin, ibadetlerle ilgili ayetler olduğunu söylememiz mümkündür. Böylece, ibadet konularının teybini/açıklaması vahye dayalı olup "taabbüdî"dir.

Hz. Peygamber (s.a.s.), Muaz b. Cebel ile alakalı bir hadisteki ifade ile dini hükümlerin kaynağını kitap, sünnet ve içtihat olmak üzere üç ana unsur olarak zikretmiştir.² O'nun vefatından sonra, fikhî alanda Kur'an'a yönelme ve ondan hüküm çıkarma işi, sahabeye intikal etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından öğretilen ve eğitilen bu nesil, Kur'an ve sünnetten elde ettikleri bilgilerle kendi yolunu çizmiş ve Kur'an'a yönelik konusunda gelecek nesillere örnek olmuşlardır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından Allah-kul arasını düzenleyen ayetlerin yani ibadet konularının daha ayrıntılı olarak açıklandığı gibi, Sahabeler de pratik hayatla ilgisi olması sebebiyle daha ziyade fikhî konularla ilgilenmişlerdir. Zamanla farklı ekoller, geliştirdikleri sistemler çerçevesinde dönemlerinin problemlerine çözümler bulmaya çalışmışlardır. Ebu Hanife gibi re'ye ağırlık verenler olduğu gibi, hadislere ağırlık verenler de olmuş, buna bağlı olarak "ehl-i re'y" ve "ehl-i hadis" gibi sınıflar oluşmuştur. Bunun sonucu olarak da kimi fakihler hadisi, kimileri kıyası, kimileri ise

¹ Çağdaş yazarlardan Hasan Hanefi, ahkâm ayetlerinin sayısını daha da az tutarak ahkâm (fikhî) ayetlerini sayısının yaklaşık seksen adet olduğunu söyler. Bkz. Hanefî, Hasan, *a.g.e.*, s. 202.

² İbn Kesir, *a.g.e.*, I/4.

istihsanı esas alarak Kur'an'a yönelmişlerdir. Özellikle Hz. Ömer (r.a.)'in uygulamaları, ehl-i re'y için önemli bir hareket noktasını teşkil etmiştir. Kur'an'ın temel amaçlarını tespit hususunda Hz. Ömer'in uygulamaları ve bu ekolün temsilcilerinin görüşleri son derece önemli bir bakış açısı getirmiştir.

Fıkıh usulü, fıkhi ayetlerin anlaşılmasında ve fıkhi sistemlerin kurulmasında önemli rol oynayan bir bilim dalıdır. Özellikle mantık biliminden istifade etme faaliyeti, fıkhi hüküm ihtiva eden ayetlerin ayrıntılarını ortaya koyma ve açıklama açısından çok önemli bir fonksiyon icra etmiş olmakla birlikte, zamanla Kur'ani üslup, içerik ve metoddan uzaklaştığı için biçimselliğe yönelmiş ve özden ziyade şekilciliği ön plana çıkarmıştır. Kur'an'daki bilgiler, türü ne olursa olsun, bilim dallarına ayrılmadan bir bütünlük içinde sunulmuş, mesela fıkıhla ilgili ayetler, ahlak ve inançtan soyutlanmamıştır. Kur'an ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatındaki iman, ibadet, ahlak, sosyal hayat maalesef zamanla bozulmuş, mesleklere göre bu unsurlardan biri diğerine tercih edilir duruma getirilmiştir.

Kur'an'ın bu bütünlüğüne rağmen zamanla bir kısım sosyo-psikolojik sebeplerle bu bütünlük/denge bozulmuş ve özellikle fakihlerin devlet içinde yer almasından kaynaklanan etkinlikleri dolayısıyla fıkıh ön plana geçmiştir. Çünkü İslam'ın ve Kur'an'ın aktif yönünü fıkıhçılar temsil ettiğinden, onların mesleki kimlikleri İslam'ın görünümüne yansımış ve adeta fıkıhla İslam özdeşleştirilmiştir. Hâlbuki fıkıh, İslam'ın kendisi değil, bir parçasıdır. Bir bütünü parçalara ayırarak anlamının yararlı hatta zorunlu olduğunda kuşku yoktur. Ancak bütünlüğü verememe açısından bazı zararlı sonuçları da olmaktadır. Mesela fıkhi bir hükmün, ahlaki boyuttan uzak bir şekilde değerlendirilmesi, ya da inançla ilgili bir hükmün ahlaki boyutunun değerlendirilmemesi yanlış sonuç verecektir. Nitekim sadece fıkhi hükümleri esas alan ve şekil yönüne ağırlık veren gelişmeye karşı bir tepki olarak, ahlaki yönün önemine vurgu amacıyla sufi söylemin geliştiğini söylemek mümkündür. Gazali'nin eserlerindeki iman, ahlak, ibadet, hukuk gibi alanların bir bütünlük içinde dikkate alınmış olmasının, böyle bir şekilciliğe gösterilen tepkiden kaynaklandığını söylememiz mümkündür.

Fıkhi hükümlerin literal anlamıyla okunmasının sebep olduğu zararlara benzer tepkisel bir yaklaşım da tarihselci bakış açısı olmuştur diyebiliriz. Bu bakış açısının,

nasslara yaklaşımı ve hükümlerin değişmesi ile ilgili örneklere son bölümde yer verdiğimiz için burada tekrar etmek istemiyoruz. Ancak Fukaha'nın Kur'an'ı anlama ve Kur'an'a yaklaşımda bazı problemleri beraberinde getirdiğini belirtmek istiyoruz.

Fıkıh Usulü'nün Kur'an'ı yorumlamada ortaya çıkan ve Kur'an'ın temel amaçlarını tespitinde bir engel teşkil eden diğer bazı problemlere işaret ederek, bu bölümü bitirmek istiyoruz.

Fakihler Kur'an'a yaklaşırken ayetleri sürekli normatif cümleler şeklinde görmek gibi bir zaaf içerisinde olmuşlardır. Yani Kur'an'da geçen her ayet fukahanın gözünde normatif-hukuki bir cümle olarak algılanmıştır. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte Kur'an sadece yazılı bir metin olarak algılanmasının neticesinde fukaha metni parçalayarak, onu kendi bağlamından soyutlamış ve mümkün olduğu mertebede normatif neticeler çıkarmak için kullanmıştır. Kur'an'da normatif hüküm içermeyen birçok ayet bu yolla ahkâm ayetleri kategorisinde değerlendirilmiştir. Kısaca fıkıh usulünün, bir hukuk metodolojisi haline geldiğini söyleyebiliriz. Bu durum aynı zamanda dinin kendisini bu alana sıkıştırmasına yol açmıştır.¹

Fıkıh usulü, bir anlama metodu değil, bir istinbat (hüküm çıkarma) yöntemidir. Dolayısıyla bu iki husus birbirinden farklı iki durumu belirtir. Buna göre fıkıh usulü, Kur'an'daki ahkâm bildiren ayetlere uygulansa bile itikadi, ahlaki, siyasi ve sosyal alanlarla ilgili ayetlere uygulamamız mümkün görünmemektedir.

Burada, Kur'an'ın fıkhi konular lehine ağırlıklı olarak ele alınmasının ve diğer alanların ihmal edilmesinin zararlarına işaret eden çağdaş yazarlardan M. Gazali'nin görüşlerine yer vermek gerektiğine inanıyoruz. O'na göre; "Kur'an ümmeti, fakihlerin furu' ilmiyle kendilerini bütün İslam kültürüne dayatmalarıyla büyük bir hataya düştüler. Dini ilimlerin bir çeşidi olan fıkıh dayatılıp, kainat ve tabiatla ilgili ayetler hak etmiş olduğu ilgiyi göremediğinde Kur'an'ın kapsamlılığına zarar verilmiş oldu."² Tarihte kalıcı kökleri bulunan İslam alemindeki yönetim bozukluğu ve diktatörlükler sadece Kur'an çalışmalarını dumura uğratmakla kalmamış, aynı

¹ Paçacı, Mehmet, Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair, İslami Araştırmalar, cilt: 8, No: 2 (Bahar Dönemi 1995), s. 86.

² Gazali, Muhammed, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, s. 116, 117.

zamanda fıkıh araştırmalarını da köreltmiştir. Fıkıh zayıf olması gereken yerde büyümüştür. Batılıları yargı, yasma ve yürütme organlarını araştırmaya sevk eden şey anayasa hukukudur. Bu hukuk, onları yönetenle yönetilen arasındaki düğümü araştırmaya sevk etmiştir. Bizde Hulefa-i Raşidin döneminden sonra bu alanda neredeyse hiçbir çalışma yapılmamıştır. Çünkü iktidarın zulmü ve baskısı, ağızları kilitlemiş ve sadece ibadet fıkhının konuşulmasına, tekrar tekrar yazılıp tartişılmasına yol açarak iktidarı ve yönetenleri tartişma alanı dışında tutmuştur.¹

İbadet fıkhı ile önemsiz bazı fikhi konularda yüzlerce kitap yazıldığını, bunun mescitlerdeki ibadetle sınırlı kaldığını, ticaretle ilgili yazılan onca eserin ise çarşı pazardaki alış-verişten öteye geçmediğini söyleyen Gazali'ye hak vermemek mümkün değildir.²

Son olarak Kur'an'ın ihtiva ettiği konuların çokluğu ve çeşitliliği göz önüne getirildiğinde, İşlam medeniyetinin ana kaynağı olan bu ilahi kitabın, sadece belirli bir yönünü (hukuk) ele almak, Kur'an'ı sadece bir teşri kaynağı durumuna düşürmüştür. Bu durum, İşlam'ın insana tanıdığı serbest hareket alanını da daraltmış, hatta yok etmiştir.³

3. Tasavvuf

Mutasavvıflar, bilgi sistemlerini ifade ederken, bilginin en üst derecesine "ma'rifet" ismini verirler. Bu nedenle Ehl-i Tasavvufun metodolojisine "İrfan" adı verilmiştir. Mutasavvuflara göre irfan, bir bilgi sistemi, bilgi elde etme yöntemi ve aynı zamanda bir dünya görüşüdür.

Ma'rifet kavramının tasavvuf literatürüne girişi çok geç olsa da, sufilerin başlangıçtan itibaren bilgiyi iki kısma ayırdıklarını biliyoruz. Bunlardan biri, akıl ve duyularla elde edilen zahiri bilgi, diğerisi de keşf ve ilham ile elde edilen hakiki bilgi. Buna göre ma'rifet ancak keşf ve ilham ile elde edilir. Keşf hem bilgi kaynağı, hem de anlama yöntemidir. Bu sebeple beyana dayalı anlama yöntemi, lafız-mana ve asıl-fer' ilişkisi üzerinde dururken, İrfana dayalı anlama metodu, zahir-batın, ruh-ceset ve

¹ Gazali, Muhammed, *a.g.e.*, s. 119.

² Gazali, Muhammed, *a.g.e.*, s. 120.

³ Görmez, Mehmet, *a.g.e.*, s. 162.

akıl-kalp ilişkisi üzerinde durmuştur. Binaenaleyh, bu sisteme göre, anlama yöntemi istinbatı değil, tazminidir. Yani lafzın ötesinde ve derinliklerinde, bazen dışında bulunan mazmunu yakalamaya çalışır. Mazmunu yakalamak, yine keşf ve ilhama dayanır. Keşfin tahakkuku için mutlak bilgi ile aramızdaki bütün perdelerin kalkması lazımdır. Bu perdelerin kalkması da, riyaziyat ve mücahedeye dayanır.

Beyana dayalı yöntemin dar kalıplarından kurtulmak için, bir tepki olarak doğan İrfana dayalı bu sistem, “siyasi irfan” ve “sufi irfan” diye iki kısma ayrılmıştır. Siyasi irfan, Şiilerin irfanıdır. Mutasavvıfların irfanı ise, sufi irfanı oluşturmaktadır.¹

Cabiri gerek siyasi gerekse sufi irfanı değerlendirirken genellemeye giderek, bu yöntemin Müslümanların malı olmadığını, ithal bir düşünce olduğunu ileri sürer. Bu iddiasına örnek olarak Müslüman sufilerin sözleri ile Antik Yunan düşüncesindeki Hermes’in sözleri arasında irtibatlar kurar. O’na göre bu metot, akılcılık yerine hayalcilik ve efsaneciliği intac etmiştir. Ayrıca bu anlayışın, toplumsal hayattan, bireysel hayata kaçıışı ifade ettiğini belirtir.²

Tezimizin zahir-batın kısmında, Batını yorum üzerinde yeteri kadar durduğumuzu hatırlatmak istiyoruz. Burada, Batını yorumun İslam kültüründeki etkilerine ve metinlerin yorumunda ne tür yarar veya olumsuzlukları olduğunu tekrar etmek istemediğimizden Tasavvufi anlama metodunu burada bitirmek istiyoruz.

Sonuç olarak denebilir ki, İslam âlimlerinin ortaya koydukları anlama metodolojileri her ne kadar birbirinden farklı gibi görünse de, bu metotlar nihayetinde birbirleriyle tedahül halindedirler. Mesela Gazali (ö. 505/1111) tasavvufu, fikhın bir parçası haline getirmiş, “zahiri fıkıh” ve batını fıkıh” diye ikiye ayırmıştır.³ Şatıbi (ö. 790/1388), manayı lafızların boyunduruğundan çıkararak Şari’in maksadına bağlamıştır. Böylece akla ve içtihada yeniden geniş bir saha açmıştır. İbn Rüşd (ö. 520/1126), Şatıbi’nini fıkıhta ve usulde gerçekleştirdiğini, akaid ve kelama tatbik etmiştir. İbn Haldun (ö 808/1406) aynı yoldan hareket ederek tarihsel hadiseleri yorumlamıştır.

¹ el-Cabiri, M. Abid, *a.e.*, s. 317.

² el-Cabiri, M. Abid, *a.e.*, s. 371.

³ el-Gazali, *İhya*, II/264.

Cabiri, İslam âlimlerinin ortaya koyduğu bu farklı metodolojileri bir bir ele alıp inceledikten sonra bir takım tenkitlerde bulunmuş ve bu metotların ittihat etmesini ve daha mükemmel bir anlama metodolojisinin ortaya konması gerektiğini belirtmiştir: “Öyleyse bugün yapılacak şey, İbn Hazm’ın (ö. 456/1063) tenkitçiliğini, İbn Rüşd’ün (ö. 520/1126) akılcılığını, Şatıbi’nin usulcülüğünü ve İbn Haldun’un tarihçiliğini yeniden tesis etmektir.¹

¹ el-Cabiri, M. Abid, *a.e.*, s.513.

E. ÇAĞDAŞ DÖNEM TEFSİR YORUMLARININ MAKASIT BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

XIX. asırda hazırlanan, XX. Asrın başlarından itibaren okullaşan modernist yaklaşım veya usul, klasik içtihat ve tefsir usulünü köklü bir şekilde değiştirmeyi teklif etmektedir. Bu değiştirme teklifi, modernistlerin bir kısmının teklif ettiği, anlama yöntemi olarak benimsediği, “Kur’an’ın nazil olduğu çağa giderek onu anlama” bakımından, klasik anlayış ve yönteme göre önemli bir fark getirmiyor, çünkü eskiler de bu yöntemi kullanıyor idiler. Ancak sıra “Allah’ın muradını çağımıza yansıtma” konusuna gelince, yeni yöntem çok önemli bir değişiklik getirmekte, din-insan ilişkisini kökten dönüştürmektedir.

Modernist yaklaşımın da uçta ve ortada olan temsilcileri vardır. Bunlara örnek olarak Muhammed Arkoun ve Fazlur Rahman üzerinde duracağız.

1. Muhammed Arkoun

Muhammed Arkoun’un, ilahiyat bilimleri ile ilgisi bir düşünce tarihçisi olmasıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla O, meslekten bir ilahiyatçı olmadığı gibi bir müfessir de değildir. Ama müslüman bir düşünce tarihçisi olarak, kendi düşünce geleneğinin tarihini de yazmaya yönelmiştir.¹

İlâhî sözün mantuk ve mevhumundan hareket ederek doğru anlam ve hükme ulaşma sanatı şeklinde tarif edebileceğimiz içtihat, Muhammed Arkoun’a göre İslam düşünce geleneğinde fıkıh alimlerinin ayrıcalığı ve tekeli durumundadır. Dolayısıyla Müçtehid imamlar Kur’an ve hadislerden istinbatta bulunarak itikadi ve fıkhi konuları sabitlemişlerdir.² “Önceleri reformist, şimdilerde siyasi militan hareketlere bağlanmaya daha açık olan ulema, XIX. Yüzyıldan beri Batı tarafından empoze edilen entelektüel, kültürel ve maddi modernitenin meydan okumalarına karşı koymak için, tarihsel, sosyolojik ve doktrinel boyutları olduğundan dolayı çok iyi

¹ Kotan, Şevket, *Kur’an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul ts., s. 255.

² Arkoun, Muhammed, *Kur’an Okumaları* (Terc. Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 323-324.

çözümlememiş ve oldukça eski bir benzetme olan “içtihat kapısını yeniden açmayı” denemektedir. Bunun M. Abduh ve onun ekolünden kaynaklandığı bilinmektedir. Bu girişim... birçok tehlikeli yenilik (bidat) olarak algılanan düşünce ve uygulamalarla karışmaya açık pragmatik bir tutumdur.”¹

Arkoun içtihadın, asla devletin icaplarından ve toplumun sıkıntılarından uzakta soyut, teolojik ve metodolojik sorunlara yönelik saf bir zihinsel uğraş olmadığını söyler. O’na içtihad: “Yasayı aydınlatacak olan kurucu anlamları, en uç ilâhî istekleri tam olarak kavramak ve dünya hayatında insanların düşünce ve tutumlarının meşruiyetini güvence altına almak için Tanrının sözüyle insan aklının doğrudan teması olarak taktim edilen zihinsel bir işlemdir.”² İctihattan İslami aklın eleştirisine geçmek, kökten sorgulamalarla sınırlandırılmış bulunan dini-fıkhi alanın teorik şartları ile içtihat sınırlarının değiştirilmesi gerekmektedir. İslami akıldan maksat, Kur’an verisindeki ve özellikle kesintisiz içtihat işlemleri sayesinde Medine modeline dönüşmüş olan şeydeki bütün içeriktir. İctihattan İslami aklın eleştirisine geçiş uzun ve zordur.³ Tanrı tarafından güvence altına alınmış sağlam “öz anlam” ile dikkate alınan bilgi sistemine bağlı olarak değişen anlatıların ve buna bağlı uygulamaların “anlam izlenimleri” arasındaki fark esas problemi oluşturmaktadır. Öz anlam ile Kur’an’ın dini amaçlı normatif hedefleri olan “makasidü’l-Kur’an” tarihsel değildir. Fakat anlatı ve anlam izlenimleri ile Şatıbi’nin (ö. 790/1388) ve ondan sonra gelenlerin “makasidü’ş-şeria” dedikleri şey tarihseldir, şariat gibi bunlar da sosyo-kültürel ve ekonomik bağlamlarda oluşmuştur. Yeni araştırmalara yer vermek için, bugüne kadar girilmemiş biçimde Kur’an okumalarını mümkün kılmak için ve mevcut büyük bilimsel araştırma ve felsefi düşünüş hareketi içine Kur’an fenomenini yerleştirmek için... Kur’an ilimlerinde düşünülebilir, düşünülemez ve düşünülmemiş kavramlarını yeniden ele almak gerekir.⁴

Arkoun, bu görüşleriyle klâsik içtihatın metod ve muhtevasını yetersiz bulmakta, Kur’an’ı öz anlamı ile dini normatif hedeflerine ulaşabilmek için islami

¹ Arkoun, *a.g.e.*, s. 324.

² Arkoun, *a.g.e.*, s. 324-325.

³ Arkoun, *a.g.e.*, s. 325-326.

⁴ Arkoun, *a.g.e.*, s. 325-326.

aklın eleştirisini denemekte ve ilmi, felsefi düşünce ve araştırmanın Kur'an'a ve geleneğe uygulanmasına dayalı yeni bir okuma ve anlama metodu oluşturmaya çalışmaktadır. O, bu akla ve bilime dayalı tenkit çerçevesini alabildiğine geniş tutmakta, Kur'an muhtevasından hiçbir kısmı tenkit dışı bırakmamaktadır. Bu yaklaşımının en önemli kusuru, bilim ve aklın alanı ile dinin alanını birleştirmesi, bir görmesi, dinin akla aykırı olmamakla beraber onu aşan yönünü görmezden gelmesi, dini bütünüyle akıl ve bilim çerçevesine sokması; yani bir manada beşerileştirmesi ve kendinin anladığı manada içtihadı yapacak olan insanın tarihselliğini gözden uzak tutması; bir manada insanı mutlaklaştırması, tarih dışı kılmasıdır.

“Kur'an Okumaları” adıyla dilimize çevirilen eserinde Arkoun, Kehf suresinin yorumuna girer.¹ Bu surede geçen ve Kur'an'da anlatılan kıssaların ve mucizelerin sembolik bir anlatım biçimi olduğunu söyler. Hatta bu kıssaların bugünle pek alakası kalmamış tarihsel mitler ve abartılar olarak okunabileceğini düşünür. Benzer bir örnek sergileyen Muhammed Halefullah'ı (*el-Fennu'l-Kasasiyyi fi'l-Kur'an*) cesaretinden dolayı kutlar.² Aynı bakış açısını “İslam Düşüncesinde Hac”³ bölümünde de dile getiren Arkoun, Kur'an'ın Allah (c.c.) tarafından indirilmiş bir kitap olma özelliğini neredeyse silip atar. Tarihselci yaklaşımını ortaya koyarken Kur'an'ın önemli bir kısmını oluşturan: “sana sorarlar ki, onlara de ki...” gibi ifadelerin geçtiği ayetlerden sekiz bölüm seçer⁴ ve bu tür ifade kalıplarının, nüzul dönemi insanların diyalektiğini kaçınılmaz olarak fazlasıyla yansıttığını belirtir.⁵ Ne yazık ki, mitolojilerle ve abartılı anlatımlarla (!) dolu gördüğü Kur'an'ın, İslam düşüncesini yeniden harekete geçirmekte yetersizliğini ima eder:

“Biraz önce değinilen sorunların büyüklüğü, Kur'an'ın ilahi sahihliği sorununun hangi noktaya kadar İslam düşüncesini yeniden harekete geçirmeye ve onu çağımızın önemli tartışmalarına sokmaya yarayabileceğini gösteriyor...”⁶

¹ Arkoun, *a.g.e.*, s. 165-194.

² Arkoun, *a.g.e.*, s. 218 vd.

³ Arkoun, *a.g.e.*, s. 289-322.

⁴ Arkoun, *a.g.e.*, s. 116-117.

⁵ Arkoun, *a.g.e.*, s. 115-132.

⁶ Arkoun, *a.g.e.*, s. 131.

2. Fazlur Rahman

Fazlur Rahman'a göre Müslümanların çağdaş dünyada var olabilmeleri için iki yol vardır: Ya bütünüyle laik batıya entegre olmak yahut da İslam'ı yeni bir içtihat metodu (sistemantik, tarihsel yorum usulü) ile yorumlayarak yeniden hayatın bütün alanlarına sokmak, böylece çağdaş dünyaya/insanlığa, laik/seküler olmayan, fakat İslami geleneğe değil, Kur'an'ın ahlaki ve sosyal amaçlarına uygun yeni kurum ve kurallara dayanan bir alternatif model sunmak. O'na göre, tutulması gereken yol bu ikincisidir. Gelenekçi ve muhafazakar yaklaşım ve tutumlar ile bazı Müslüman modernistlerin "sükut, iki yüzlü idarecilik, geleneği kullanmak ve tedrici-seçmecilik" tavır ve yaklaşımlarının varacağı sonuç, İslam dünyasında ve Müslümanların hayatında giderek laisizmin ve sekülerizmin hakimiyet kurması olacaktır.

İslam dünyasında Kur'an'a ve daha genel manada İslam'a hermeneutiği tatbik eden çalışan veya bunların daha iyi anlaşılmasını hermeneutikte gören anlayış, daha başka bazı isimlerin de yanı sıra, özellikle Gadamer etkisi ve Fazlur Rahman'ın ismiyle birlikte kendini göstermektedir. Gadamer'in, ön yargılarımız sebebiyle mazinin objektif bir şekilde belirlenemeyeceği fikrine karşı çıkan ve objektif bir anlamaya ulaşmanın mümkün olduğunu söyleyen Fazlur Rahman, Kur'an'ın ve İslami hükümlerin bugün veya her zaman yerinde anlaşılabilmesi için bir tefsir usulü teklif eder. Buna göre Kur'an, parçalı bir metotla değil de Kur'an'ın ne demek istediği kavranmalıdır. Bunun için ayetler ve ayet grupları, indikleri zamana ve ortama giderek anlaşılmaya çalışılmalı, sonra, bir konudaki tüm ayetlerin ortaya koyduğu bir anlam ağı tespit edilmeli ve bu ayet guruplarının Kur'an'ın genel dünya görüşü açısından her bir çağda ne mana ifade ettiği belirlenmelidir. Fazlur Rahman, bu noktada iki basamaklı bir yaklaşımı nazara verir: İlk basamakta, biraz önce sözü edildiği gibi, belirli ayet veya ayet guruplarını anlamaya çalışırken, onların indiği tarihi konuma gidilmeli ve o zamanın konu ile ilgili mevcut toplumsal şartlarını göz önünde tutarak, Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket edilmelidir. Daha sonra o zaman diliminden elde edilen mana alınmalı, günümüzde geçerli olan konu ile ilgili mevcut toplum şartları göz önüne alınarak zamanımıza dönülmeli ve

Kur'an'ın bütünlüğü içinde bu zamana ve şartlara tatbik edilmelidir.¹

Fazlur Rahman'ın ve Müslüman hermeneutikçilerin esasen bu şekildeki tutumlarının altında yatan asıl sebep, mevcut şartları temel alarak, İslâm'ın, modern çağın kendisine itiraz ettiği faiz, miras, kadının konumu ve bazı hadler gibi bir takım hukukî kaidelerini çağa izah etme ve modern çağda İslâm'ı uygulanabilir kılıp, İslâm dünyasını da modern kabuller ölçüsünde kalkındırabilme kaygısıdır. Bu sebeple onlar, Kur'an'ın külli (bütüncül/tümel) anlamını ele alırken, ona daha çok hukukî, hatta daha da dar anlamda sosyo-ekonomik açıdan yaklaşırlar. Bu noktada Fazlur Rahman'a göre, dinden ve Kur'an'dan asıl maksat, manevî ve ahlâkî hayatımızdır. Bu bakımdan, Kur'an-ı Kerim'in ahlâk kaideleri ile hukuk kaideleri arasında fark vardır. O'na göre asıl hata, Kur'an'ın bir hukuk kitabı olarak da görülmesidir; oysa daha çok ahlâkî ve manevî hayatımızın dayanması gereken temelleri ortaya koyan Kur'an, hukukî kaideleri açısından ancak, bu kaidelerdeki ana gayesi temelinde ele alınabilir ki, bu kaide de adalettir. Yani, dinin hukuk kurallarından kasıt, adaletin teminidir ve bu kurallar, her dönemde bu temel hedefe göre yeniden yorumlanıp ele alınmalıdır.²

Fazlar Rahman, vahiy anlayışında farklı bir yorum getirir. O'na Göre vahiy, Peygamber'in kalbinde potansiyel (kuvve/ruh) olarak bulunan ve ihtiyaç halinde somut lafızlara dönüşebilen bir olgu ve araçtır. Ruh'un/Cebrail mahiyetinden ve vahyin iniş şekillerinden bahsederken Fazlar Rahman şöyle açıklama yapar: “Melek kelimesinin dar anlamda vahiy elçisi için kullanılması pek uygun değildir.”³ Dolayısıyla O'na göre Kur'an, meleklerin insanlara Peygamber sıfatıyla gönderilemeyeceğini belirtir. Buna göre meleklerin vahiy taşıyıcılığını yapamayacakları sonucu ortaya çıkmaktadır.

Vahyin iniş şekillerini belirten ayete⁴ getirdiği yorumda da vahiy meleğinin

¹ Aydın, Mehmet S., *Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi*, s. 62-82.

² Ünal, Ali, *a.g.m.*, s. 56-57.

³ Fazlar Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.169.

⁴ Şura 42/51-52

yerine peygamberdeki zihinsel uyarıya işaret eder.¹

Fazlar Rahman'ın vahiy hakkındaki görüşlerini özetlemek gerekirse, O, vahyi getiren aracıyı şöyle tanımlamaktadır:

1. Ruh, Melek değildir. Ama meleklerin en üstün derecesi ve Allah'a en yakın olanıdır

2. Bahsedilen aracı, vahyin muhtevası anlamında bir Ruhtur.

3. Peygamber'in kalbinde oluşan ve ihtiyaç anında vahiy şekline dönüşen kuvve, duygu veya araç, bilkuvve vahiy, yani beyyine, vahyi Peygambere okuyan ilah, elçi yahut faal vahiy ruhu.²

Fazlar Rahman'ın vahiy yorumunu İslami bir zihinle ve yerleşik vahiy telakkisiyle anlamamız mümkün görünmemektedir. Bunu anlamak için Hıristiyanlıktaki vahiy anlayışına yani beşeri ve ilahi olmak üzere iki yönüne bakmamız gerekir.³

Kur'an'ın ve nebevî sünnetin ümmet tarafından yorumlanması, hayatın icaplarına uygun çözümlerle uygulanması sonucu oluşan "icma ve yaşayan sünnet" in, daha sonra hadis şekline sokulduğunu ve özellikle Şafii'nin tutum ve yorumları ile dondurulduğunu ileri süren Fazlur Rahman⁴ İslami çağdaşçının Kur'an'a, yaşayan sünnete ve yaşayan sünneti oluşturan metoda dönmesi gerektiğini savunmaktadır. O'na göre fikri cihat mahiyetinde olan içtihat, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde ta'dil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural, yeni durumu içersin. Genel prensiplere ve değerlere uygun olarak üretilen bu yeni kurallara göre mevcut durumu değiştirmek için sarfedilmesi gereken çaba da bir ahlaki cihattır. Anlayan, yorumlayan ve çözüm üreteni (müctehidi) sarmalayan etkin tarih sebebiyle nesnel (objektif) bir anlamının

¹ Fazlar Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 174–175.

² Fazlar Rahman, *a.e.*, s. 177.

³ Fazlar Rahman'ın vahiy hakkındaki görüşleri için bkz. *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 165–173, 175; *İslam ve Çağdaşlık*, s. 78; *İslam*, s. 18.

⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 71, 298; *İslam ve Çağdaşlık*, s. 92.

olamayacağını sanan Gademer'e karşı nesnel okulun temsilcilerinden E.Betti'nin yaklaşımını tercih eden Fazlur Rahman'a göre geçmişteki bir nassın veya emsal durumun manası ile şu andaki bir durum ve etkin gelenek yeterince objektif olarak bilinebilir ve zaten geçmişin tesiri altında oluşan bu gelenek, yine geçmişin kuralsal (normative) anlamı ile belli ölçüde nesnel olarak değerlendirilebilir.¹

Yukarıdaki tanım ve açıklamalardan ortaya çıkan Fazlur Rahman modelinde anlama ve içtihat iki hareket ile gerçekleşmektedir:

Kur'an'ın indirildiği zaman giderek birinci aşamada bir ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırmak suretiyle onun taşıdığı önemi veya manasını anlamak. Böylece Kur'an'ın bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramak. İkinci aşamada ise, Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirmek suretiyle onları, umumi olan ahlaki-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koymak.

Çıkarılan bu genel görüşten şimdi formüle edilerek uygulanması gerekene, şu andaki duruma yönelmek. Bu da, yine şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. Bu iki hareketten oluşan içtihadta tarihçi, sosyal bilimci ve ahlakçı işbirliği yapmalıdır.²

Fazlur Rahman'a göre Kur'an metninin manasını anlamak için dürüst ve makul bir tarihi yaklaşım kullanılmalıdır. Kur'ani doktrinin metafizik yönü, tarihi (tarihselci) ele alış tarzı için uygun düşmeyebilir. Fakat sosyolojik kısmı hiç şüphesiz uygun düşecektir. Bu kısımda Kur'an'ın hukuki emirleriyle bu kanunların hizmet etmelerinin beklendiği gayeler ve hedefler arasında ayırım yapmak, emir ve kanunları gayelere ve zamanın icaplarına göre tahsis ve ta'dil etmek gerekebilir. Burada da kişi öznellik (subjektivity) tehlikesine maruz olur. Fakat bu da yine Kur'an'ın kendisini delil olarak kullanmak suretiyle asgariye indirilebilir. Eğer kişi kendi sabit fikirlerini Kur'an'a söyletmez ise, bu metot en yararlı metot ve en başarılı tefsir için yegâne ümit olacaktır.

Kur'ani doktrinin metafizik kısmını istisna ettiği için daha mutedil olarak

¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 77-79.

² Fazlur Rahman, *a.e.*, s. 73-76, 95.

değerlendirebileceğimiz Fazlur Rahman’a ait tarihselci bakış açısına göre “Kur’an, lafzı, parça hükümler, çözümlendiği meseleler itibariyle -ilke olarak- tarihseldir; bunlar tarihe aittir, belli bir tarihte yaşayan insanların ihtiyaçlarına cevap vermiştir, olup bitmiştir.” Neredeyse Kur’an ayetlerinin tamamının bir manada mensuh olduğu iddia ve hükmüne varan bu genellemenin hiçbir nakli delili yoktur. Delil tamamen aklidir, ilahi çözümlerin beşeri çözümler gibi değerlendirilmesine, ilerlemecilik teorisine ve buradan hareketle eski çözümlerin, yeni ve farklı sosyo-kültürel ve ekonomik ihtiyaçları karşılamaının imkânsız olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Hâlbuki burada bahis konusu olan kelam ilahidir, Allah tarafından vahyedilmiştir. Belli bir zaman ve mekânda yaşayan insanlara kendi dilleri, üslupları ve şartlarına uygun olarak gönderilmiş olsa da, ilahi oluşu çok önemli ve ihmal edilemez bir unsurdur. Allah, değişen tarih ve coğrafyalarda yeni kitaplar göndermeyeceğini, bundan sonraki çözümlerin Kur’an’a göre yapılacağını bildirmiştir. Şüphesiz bu beşeri bir metin ve düzenleme olsaydı evrensel olan kısmı yok dencek kadar az olurdu. Metin ve düzenleme Allah’a ait olunca ve bütün zamanlarda bütün insanların ondan yararlanmaları da istenince onda –ilke olarak- “geçerlik ve işlerliği belli bir zamana ait” manasında tarihsellik değil, evrensellik hâkim olacaktır, olmalıdır. Bu takdirde de evrensele değil, istisnai olan tarihselle delil aranacak, ancak kesin delil bulunduğu bir hükmün tarihe ait olduğuna, bugün için bağlayıcı olmadığına hükmedilebilecektir. Bunun yerine ayetlerden, parça hükümlerden “genel, sosyal ve ahlaki ilkeler” çıkarılır, sonra da çağdaş hayatın ihtiyaçlarına eski çözümler değil, şunlar uygundur diye yeni çözümler ileri sürülürse, bu yeni çözümlerin meşru ve ilahi oluşuna başkaca bir delil aranmazsa, çözümlerin mana ve maksat olarak metinle alakası kalmayabilir. Böylece din beşerileşme, hatta keyfileşme tehlikesine maruz kalır.

Bu yaklaşımın hem ilkeleri tespit eden hem de onlara uygun yeni çözümleri teklif eden ayakları ve daha ziyade ikincisi çürük zemine basmaktadır. Çürüklük, insanın kendine yetersizliğinden; meyil, hüküm ve davranışlarında kendisini sarmalayan etkin tarihe tabi oluşundan, beşeri zaaflarından (nefsinden ve hevasından) kaynaklanmaktadır.

İslami çağdaşçılar anlama, yorumlama, çözüm üretme amacıyla başvurulacak

kaynakların Kur'an, ilgili tarihi ve sosyal bilimler ve akıl olduğunu belirtmişlerdir. Hadisler, tarihi şartlar içinde yapılan beşeri yorum ve uygulamaları aktaran metinlerden ibarettir. Yeni içtihatlar ve icmalar ile yapılacak yorum ve uygulamalar, yenilenecek devam eden yaşayan sünnet olacaktır. Klasik içtihatla ise kaynaklar Kur'an, sahih hadis ve siyer kaynaklarının taşıdığı nebevi sünnet, icma, ekseriyete göre kıyas ve diğer delillerdir.

İslami çağdaşçılığa göre teker teker ayetler, yaşayan sünnet ve şeriat kuralları belli bir tarih döneminin ve coğrafyanın sosyo-kültürel ve ekonomik şartları/durumları içinde vahyedilmiş ve oluşmuştur. Bu sebeple, anlamak için o tarihe gitmek, ayetleri tarihselci bir yaklaşımla anlamak, sonra bunların arkasında bulunan ilkeleri, bu ilkelerden de dinin sosyal ve ahlaki amaçlarını keşfetmek gerekir. Bu anlama ve yorumlama işi bittikten sonra yaşanan çağa gelinecek, bu çağda yaşayan Müslümanların meseleleri, tarihi kuralların ve emirlerin çağa taşınmasıyla değil, bugünkü ihtiyaçları karşılayacak ve dinin –nasslarla belirlenmiş hükümlerine değil- ilkelerine ve amaçlarına uygun olacak yeni kanun ve kurallarla çözümlenecektir.

Gelenekte uygulanan usule göre ise, ayetler ve dini tamamlayan sünnet, bunları belli bir zamana, mekâna, şahsa tahsis eden delil bulunmadıkça evrenseldir. Tarihin belli bir diliminde gelişmiş olmalarına ramen, şekil ve muhtevalarının özellikleri sebebiyle bütün zamanların meselelerinin çözümüne kaynak olabilecek ve ışık tutacak kabiliyettedirler. Bunlar, içtihadın devam ettiği asırlarda uygulanan usul ile doğru olarak anlaşılır ve uygulanır. Özel ve detaylı hüküm getiren nassların azlığı, içtihadı bırakılan geniş alan, mesalih ve zarurete bağlı çözüm ilkeleri, her çağda yaşayan Müslümanların meselelerini çözmek ve ihtiyaçlarını amaca uygun bir şekilde karşılamak için yeterli imkânlar bahşetmektedir. Sıkıntılar gelenekteki içtihat usulünün yetersizliğinden değil, içtihat kapısının kapalı tutulmasından ve böylece içtihadı dayalı şeriat kurallarının yeni şartlarda, yeni içtihatlarla değiştirilememiş yani güncellenememiş olmasından ileri gelmiştir.

Fazlur Rahman, bir metni anlamanın, öncelikle o metnin indiği döneme gidilmesini, o dönemde metnin neyi söylediğinin iyi bir şekilde anlaşılmasını ve anlaşılacak bu mananın günümüze aktarılmasını önermektedir. Yani ilk mananın,

günümüze verdiği ya da vermek istediği mana, ne demek istediğini tespit etmektir. Ancak kendi koyduğu bu kurala rağmen Fazlur Rahman, kurallı davranmayarak, ayetin indiği zaman dilimindeki anlamını gözardı edebilmektedir. Örneğin kölelik kurumunun Kur'an'da nasslar yoluyla kaldırıldığı sonucunu çıkarmaktadır. Poligaminin de Kur'an'da olmadığını, İslam dışı olduğu fikrini, ayetleri dayanak göstererek ileri sürmektedir. Oysa sözkonusu konularla ilgili ayetlerin, kendilerine hitap edildiği ilk muhataplar tarafından böyle anlaşılıp-anlaşılmadığı sorusu üzerinde hiç durmaz. Tefsirlere ve hadislere baktığımızda, o tarihi çerçeveye indiğimizde ayetlerin hiç de böyle anlaşılmadığını; tamamen başka türlü anlaşıldığını görüyoruz. Nitekim ilk dönem uygulamalarının birçok örneği mevcut iken, bu örnekleri görmemek ve ayetlerin bu tür uygulamaları onaylamadığını belirtmek, hem de Hz. Peygamber aralarında bulunduğu bir ortamda buna ses çıkarmamış olması gibi bir çıkarıma ulaşmak kabul edilir bir durum değildir. Mevcut anlama ve uygulamayı görmemek, zihinlerde daha önce belirlenen belli bir sonuca ulaşma gayretinin sonucundan başka bir şey değildir. Bu da modernitenin dayattığı belirli kuralların -nassın ilk dönem anlamına aykırı olsa da- kabul edilme zorunluluğundan başka bir anlam ifade etmemektedir. Oysa tarihselci bakış açısı, nassın ilk dönem anlamını öncelikli olarak belirlemeyi kendisine hedef seçmekte idi. Ancak kendi savundukları metodoloji ile açıkça çelişerek bu sonuca ulaşmaktadırlar.

Sonuç olarak modernist yorumcular, pozitivistimin saldırılarına karşı İslam'ı savunma ve böylece akıl ve bilim ile çatıştığını sandığı bazı nassları kendi dönemine göre yorumlama gayreti içinde olduklarını belirtmeliyiz. Genellikle modernistlerin ağırlıklı olarak akla fazlaca önem verdikleri ve her şeyi akılla halletme yoluna gittikleri, akla aykırı gördükleri nassları ise, mevcut ilmi veriler doğrultusunda yorumlama yoluna gittikleri görülmektedir. Ancak birçok noktalardan büyük hatalara düşmekten kurtulamadıkları da bir gerçektir.

III. BÖLÜM

KUR'AN VE ÇAĞDAŞ SÖYLEMLER

1. Evrensellik-Tarihsellik ve Hükümlerin Değişmesi

İlk muhataplarına hitap ederken onların içinde buldukları ortamın durumuna ve yaşadıkları şartlara uygun kuralların, “lâfzî ve harfî” manada çağlar üstü olduğunu iddia etmek, farkında olunmasa bile Allah’a nakısa izafe etme anlamına gelir. Bu tavır, giderek Kur’an’ın işlevini engeller ve onu, sadece fert ve dar bir cemaat dininin kitabı olmaya doğru sürükler. Diğer yandan Kur’an’ın bazı ifadelerinin günümüz muhataplarını harfî manada ilgilendirmediği görüşünü savunanlar, Kur’an’ı, ilk dönemde olduğu gibi müntesiplerini, tarihin nesnesi olma yerine onun öznesi olmaya motive edecek ilahi bir müdahale olarak görmek istemektedirler. Yani Kur’an, yeniden ve günümüz şartlarına göre tarihe girmelidir. Ama tarihe bu girme işi, kuru bir evrensellik iddiası ile değil, insanlığa taşınacak, sunulacak pek çok İslamî teorinin kaynağı olmayı isteyen bir Kur’an’la gerçekleşecektir. Yani Allah, yedinci yüzyıl tarihine müdahale ettiği formla değil, yirminci yüzyılın icap ettirdiği bir formla tarihe müdahil olmalıdır.

Bilindiği üzere günümüzde değişik okuma biçimlerinden söz edilmektedir. Bunlardan biri “geleneksel okuma”dır. Bu okuma şeklinde genellikle metinden olguya doğru gidiş öngörülmekte ve literal okuma tercih edilmektedir. Geleneksel okuma biçimi birçok yönden eleştiri konusu olmaktadır. Bunların başında da “tarihsel olanla evrensel olan bilgi ve hükümlerin birbirine karıştırıldığı” eleştirisi gelmektedir. Kur’an’ı tamamen tarih üstü bir metin olarak gören ve kendi tarihi içinde okumaktan uzaklaşan geleneksel metot, onu gönderildiği toplum ve şartlardan soyutlayarak anlama gayretine girmiştir. Buna karşın tarihselci metot, Kur’an-ı Kerim’in, ilk muhataplarının birtakım sorunlarına ve onların şart, imkân ve ihtiyaçları çerçevesinde bu sorunlara getirilen çözümlere yer verdiği düşüncesinden hareket ederek, bilimsel anlayışın ve ihtiyaca bağlı hükümlerin değişmesi ile bu çözümlerin değişeceğini kabul etmektedir.

Son zamanlarda ortaya çıkan tarihsellik tabiri, Kur’an ayetlerini güncelleme ve

mevcut konuma hitap edebilir konuma getirme gayretlerinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'ın temel amaçlarını tespit etme adına onun tarihsel okunması düşünceleri, son derece dikkate değer bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Tarihsel okumanın gerekliliğini ileri sürenlerin yanında, bu tür bir hareketin Kur'an'a tamamen zıt düştüğünü ve Kur'an'ın asla tarihsel okunamayacağını ileri sürenler vardır. Bu bölümde Kur'an'ın tarihsel okunmasını; evrensellik, hükümlerin değişmesi ve O'nun temel amaçlarının tespiti çerçevesinde ele almak istiyoruz.

a. Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği

Kur'an-ı Kerim bütün insanlığa gönderilmiş ilahi bir kitaptır. Bu kitap, başları döndürecek ölçüde zengin bir kaynaktır ve her asra yetebilecek açılım gücüne ve derinliğine sahiptir. Onun mesajı evrenseldir. Birçok ayette “Ey insanlar!” denilerek bu evrenselliğe işaret edilmiştir. Bunun yanında, özellikle şu ayetlerde Kur'an'ın ve onun tebliği ve temsilcisi Hz. Peygamber (s.a.s.)'in evrenselliği vurgulanmıştır:

“Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna (doğruyu eğriden ayıran) Furkân'ı indiren Allah'ın şanı yücedir.”¹

Bu ayet Kur'an'ın ve Peygamberimizin risaletinin belirli bir millet, dil ve coğrafya ile sınırlı olmayıp evrensel olduğunu göstermektedir.²

Yine şu ayet de Kur'an'ın evrenselliğini belirtmektedir: “Hâlbuki sen buna karşılık onlardan bir ücret de istemiyorsun. O (Kur'an) âlemler içinde ancak bir öğüttür.”³

Bir başka ayette: “Seninle tartışmaya girişirlerse de ki, “Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim.” Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki: “Siz de İslâm'ı kabul ettiniz mi?” Eğer İslâm'a girerlerse hidayete ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah kullarını hakkıyla görendir.”⁴ buyurulmaktadır.

¹ Furkan 25/1.

² Mevdudi, *a.g.e.*, II/1882.

³ Yusuf 12/104.

⁴ Al-i İmran 3/20.

Görüleceği üzere bu ayetlerde, Peygamberimizin ve ona gönderilen Kur'an'ın bütün insanlığa hitap eden evrensel bir tebliği olduğu ifade edilmektedir. Nitekim bu ayetlerde tasnif edilen insan topluluklarının dışında kalan bir grup yoktur. Ehli kitap: Hıristiyanlar, Yahudiler gibi kutsal semavi kitapları olanlar; ümmiler ise genel olarak müşrikler, Arap müşrikleri gibi, herhangi semavi bir kitaba dayanmayan dinlere mensup olanlar veya hiçbir dine mensup olmayanlardır. Ayrım, Arap-Arap olmayan tarzında değil, böyle pek kapsamlı bir tasnif ile yapılmıştır.¹

Kur'an ayetleri bu şekilde evrensel olduğunu belirttiği gibi onun tebliği ve temsilcisi Hz. Peygamber (a.s.)'in misyonu da evrenseldir. Bu gerçek, net bir şekilde şöyle ifade edilmiştir: “(Ey Muhammed!) De ki: “Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümranlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O, diriltir ve öldürür. O halde Allah'a ve onun sözlerine inanan Resulüne, O ümmi peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”²

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in, Kur'an'da bildirilen bu evrenselliği, onun değişik hadislerinde de ifade edilmiştir: “Her peygamber sadece kendi kavmine gönderiliyordu; ben ise, bütün insanlığa elçi olarak gönderildim.”³, “Ben, kırmızı ve siyah (insanlar ve cinler) herkese Peygamber olarak gönderildim.”⁴

Misyonu evrensel olan Allah Resulü'nün sözleri, beyanları da, sadece bir kişi, zaman, şahıs ve durumla ilgili olarak söylendiğine dair bir delil bulunmadığı sürece evrenseldir. Kur'an'a getirdiği açıklama, yorum da evrenseldir. Çünkü O, Kur'an'ı tebliğ etme vazifesi yanında teybin etmekle de görevlendirilmiştir.⁵ Sünnet, Kur'an'ın mücmelini tafsil, mutlakını takyid, âmmını tahsis etme gibi fonksiyonlarının yanında, bizzat Kur'an'da bildirildiği üzere, müstakil teşri yetkisine de sahiptir.⁶ Bu itibarla O'nun sünneti, Kur'an'ın birinci derecede ve vahiy orijinli

¹ Yazır, Elmalılı, *a.g.e.*, II/1066–1067.

² A'raf 7/158.

³ Buhari, *Salât* 65; Nesai, *Gusül* 26.

⁴ Müslim, *Mesacid* 3; Darimi, *Siyer* 28.

⁵ Maide 5/67; Nahl 16/44.

⁶ A'raf 7/157.

açıklayıcısı ve yorumcusudur.

b. Tarihselliğin Tanımı, Doğuşu ve Gelişmesi

Tarihsellik veya tarihselcilik kavramı, önceleri tarih alanındaki araştırmalarda, daha sonra da felsefe ve din bilimleri alanında kullanılmaya başlanan kavramlardan biridir. Tarihselciliğin, üzerinde ittifak edilmiş bir tanımı yoktur. Bir felsefe olarak tarihsellik kavramı üzerinde önemli çalışmalar yapan ve kendi adıyla bütünleşen Karl Raimund Popper de onu farklı şekillerde ele alıp tanımlar.¹ Genellikle “historicism” olarak adlandırılan kavram, Türkçe’ye çevrilirken bazı tariflerle ilgili olarak “tarihçilik”, “tarihsicilik” ve “tarihselcilik” gibi kelimeler kullanılmakta, hatta birbirine ters açıklamalarda bulunmaktadır.²

İnsan varlığını ve hâdiseleri, çevre şartlarının belirlediği tarihi konumları ve insanın onları kavrayışı ile birlikte, geçmişin gelecekle ilgili önümüze çıkardığı imkânların meydana getirdiği tarihi bir bütünlük içinde değerlendirmeye “tarihsellik” (alm. Historizität) denmektedir.

Tüm tarihi fenomenlerin tekrar edilmezliğini, her dönemin, hatta her bir ânın o döneme ve âna damgasını vuran fikirler ve prensipler vasıtasıyla yorumlanması gerektiğini, geçmişin bugüne ait inanç, prensip ve motifler çerçevesinde açıklanamayacağını ve herhangi bir şeyin, hadisenin, metnin kendi tarihi konumunda her ne ise o olduğunu, dolayısıyla gerçek adına izafiliği savunan akıma ise “tarihselcilik”/ (alm. Historismus), historicism denmektedir.

Terimi felsefî anlamda ilk kullanan filozof olan Hegel de, “tarihsellik”e getirdiği “geçmişte olup-biten her şeyin, geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürme gelmekte olması hali” ve “sürekli tarihsel etkililik” tanımlarını getirir. Dilthey’in terime getirdiği tarif de Hegel’in tanımına yakındır: “İnsanın tarih içinde neliğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup-bitmeler içinde insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şeydir”³

Müslüman aydınlara göre tarihsellik, hadise ve hükümlerin her zaman tarihsel

¹ *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, “Tarihselcilik” Mad., IV/91.

² Cevizci, Ahmet, *a.g.e.*, II/37.

³ Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 80–81.

seyri içerisinde görülüp, evrensel bir seviyede değerlendirilmemesidir. Bir başka tanım ise şöyledir: “Hukuki bir hükmün belirli bir tarihi, coğrafi ve sosyal ortamda var olması, onun varlık ve devamının bu şartların varlık ve devamına bağlı olmasıdır. Yani, tarihin bir diliminde meydana gelen bir olay o zaman dilimindeki sosyal, siyasal, ekonomik, coğrafi vb. şartlar tarafından oluşturulduğundan, söz konusu olayı anlayabilmek için adı geçen şartları özümsemek şarttır. O dönemi, kendi yaşadığımız ortamda hâkim ve geçerli olan kıstaslarla kıyaslayamayız, her dönem kendi içerisinde doğrudur.”¹

Tarihsellik kavramı batı düşüncesinin bir ürünü olarak, insani olguların açıklanmasını, onların doğuş şartlarıyla açıklamaya çalışır. Dolayısıyla tarihsellikten söz ederken, bizim dışımızda doğmuş ve gelişmiş bir fikirden, belli bir bakış açısından söz ettiğimizin farkında olmalıyız.

Bu kavram ilk defa 1649 yılında Henr More tarafından kullanılmıştır. Daha sonra E. Bayer ve Hegel tarafından kullanılmıştır. “Geçmişte olup-biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürmesi halini ifade için kullanılır.”²

Bir Alman ideolojisi olarak ortaya çıkan tarihselcilik felsefesinin esasını Hegel’in görüşleri teşkil eder. Hegel tarafından ileri sürülen tarihselciliğin esas saiki, Fransız devrimi ile bütün dünyada “tek tip” bir hayat tarzını, kabaca Paris’in temsil ettiği Civilisation’u (medeniyet) hâkim kılmak için bütün Avrupa’yı, bu arada Prusya’yı da, işgal eden Fransız yayılcılığına veya “evrenselliğine” karşı Almanların kendi “hayat tarzlarını”, “müesseselerini/kültürlerini” muhafaza etme gayretidir.³

Tanrı yerine “Mutlak Ruh”u koyan Hegel, bu ruhun kendi kendisini gerçekleştirme ile ortaya çıktığını kabul etmektedir. Mutlak ruhun kendi kendisinin konusu durumuna gelmiş haline “Objektif Ruh” adını verir ki bu bizim bildiğimiz

¹ Koca, Ferhat, “Kur’an’ı Kerim’deki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme”, *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 82.

² Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, s. 145; Uyanık, Mevlüt, *Kur’an’ın Evrensel ve Tarihsel Okunuşu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997, s. 134.

³ Schulz, Walter, *Philosophic in der veraenderten Welt*, Stuttgart 1993, s. 492.

haliyle dünyaya tekabül etmektedir. Yani dünya, nesne haline gelmiş “Mutlak Ruh”tan başka bir şey değildir. Ancak bu objektif ruh, özne olarak mevcut olan çok sayıda ruhlardan oluşmaktadır. Bu ruhlar, bizim günlük dilimizde insanlara tekabül etmektedir ve Hegel bunlara “Sübjektif Ruh” adını vermektedir. Bu ruhlar, bir yönleriyle maddî olanla irtibatlı olmakla birlikte, başka yönleri ile objektif ve Mutlak Ruh ile irtibatlıdır. Mutlak Ruh, kendi kendisini gerçekleştirirken, kendi kendisini de yenilemekte ve bu anlamda hep yeni unsurlar kazanmakta; bunu gerçekleştirirken de özgürlüğünü göstermektedir. Böylece Mutlak Ruh mükemmelleşerek yeni hali, eski halinden daha üstün bir duruma gelmektedir.¹

Bu bakış açısının özetinde, Hegel’e göre “varlık tarihtir veya tarihidir” görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu cümle Hegel’in bütün sistemini özetlemektedir. Ona göre mevcut, -insan, tabiat, kültür vs. ne varsa o- esas itibarıyla “Mutlak Ruh”un kendi kendisini gerçekleştirmesinden ibarettir. Aslında Mutlak Ruh’un kendisine yabancılaşarak kendisini gerçekleştirme düşüncesi, Hıristiyanlığın İsa tasavvuru ile doğrudan alakalıdır. Eğer biz Mutlak Ruh’u, Tanrı olarak yeniden tanımlayacak olursak, Tanrı’nın insan olarak dünyaya gelmesi, yani enkarnasyon (hulûl) fikri ile Tanrı’nın kendi kendisini âlem olarak gerçekleştirme düşüncesi arasındaki akrabalık kolayca fark edilebilir. Bu düşüncenin de kaynağı, bilindiği gibi Plotinus’un “sudûr” nazariyesidir. Buna göre Hegel’in en temel kavramı, Hıristiyanlıktan alınmakla birlikte, sekülerleştirilmiştir.

Hegel’e göre “Mutlak Ruh” sabit kalmamakta, sürekli değişmektedir; yani oluş halindedir. Bu değişme onun kendi kendisini gerçekleştirme şekli olan objektif ruh haline gelme ve buradan kazandıkları ile kendisini değiştirme ve bu değişiklikleri tekrar objektif ruh halinde dışa vurma şeklinde bir süreklilik arz eder.

Tarihsellik ile ilgili bu bilgilerden sonra, Hermeneutik ile bağlantısına da kısaca değinmek istiyoruz.

Yukarıda da temas edildiği gibi I. Dünya savaşı yıllarında Hegel tarafından Almanların toparlanmasında, Avrupa’da kendi varoluşlarını muhafaza etmek ve

¹ Görgün, Tahsin, *Kur’an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik (Heyet), “Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine”*, Işık Yayınları, İzmir 2003, s. 112.

savunmak için geliştirdikleri panteist bir ideoloji olarak büyük rol oynayan tarihsellik anlayışı, II. Dünya savaşıdan sonra bu etkinliğini yitirmiştir. Artık tarihsellik, tarih araştırmalarında, filolojik metodun bir ileri adımı olarak kendisinden istifade edilmeye çalışılırken; diğer taraftan Heidegger ile birlikte Temel Varlık felsefesi (Fundamental ontologie) şeklinde yeniden Hermeneutik olarak ifade edilmiştir. Gadamer tarafından sürdürülen bu tavır, özellikle Amerika’da tanındıktan sonra, sırf Almanlara has bir tavır olma özelliğini yitirerek, evrenselleşmiştir. Türkiye’de tarihselcilikle neredeyse eş anlamlı olarak meşhur olan Hermeneutik, kökleri ile irtibatı koparılan ve sadece metinleri bir tür anlama ve yorumlama yöntemi olarak algılanan bu evrenselleşmiş ve epeyce de evcilleştirilmiş olan Hermeneutiktir.¹

Bu tarihsellik kavramı öncelikle Hıristiyanlık dini ile ilgili araştırmalarda kullanılmıştır. Zira buna ihtiyaç da vardı. Çünkü tahrif edilmiş olan Hıristiyanlıkta Hz. İsa ilah konumuna oturtulmuş böylece o, insanüstü ve tarih üstü bir kimliğe büründürülmüştür. Hıristiyanlıktaki vahy anlayışı da İslam’daki vahy anlayışından farklıdır. Onlara göre vahy, Hz. İsa’nın kendisinden farklı bir kimliğe sahip değildir. Bu anlayış da Hz. İsa’yı insanüstü kılmaktadır. Ayrıca Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil, orijinal dilini koruyamadığı gibi ortada birçok İncil bulunmaktadır. Bu İnciller arasında bir takım farklılıklar da söz konusudur. Bunun yanında İnciller asırlar boyunca kilisenin tekelindeydi. Onları anlama ve yorumlama hakkı sadece kiliseye ait idi. Bu yüzden yorum çabaları kapalı bir daire içinde, tarihten ve tarihi bağlamdan kopuk olarak sürmüştür. Söz konusu ettiğimiz bu hususlar ve diğer birçok husus, Hıristiyanlıkta üzerinde düşünülmez ve tartışılmaz dogmaların çoğalmasına neden olmuştur.

c. Kur’an ve Tarihsellik

Öncelikle belirtmeliyiz ki tarihsellik (historicity), tarihselcilik (historicism) gibi terimlerden söz ederken bizim dışımızda gelişmiş bir fikirden, belli bir bakış açısından söz ediyoruz demektir.² Batıda geliştiği şekliyle seküler tarihselci yaklaşım

¹ Görgün, Tahsin, *a.g.m.*, s. 123-124.

² Paçacı, Mehmet, *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, İslami Araştırmalar, cilt: 9, sayı: 2 (1996), s. 119.

daha sonra müsteşrikler tarafından Kur'an'a uygulandı. Aslında müsteşrikler, modernist-hümanist tarihsel bakış açısıyla ilk İslâm çalışmalarına başladıklarında, gerek Kur'an hakkında gerekse Hz. Muhammed (s.a.s.) hakkındaki tarihsel malzemeyi hazır bulmuşlardı.¹ Dolayısıyla müsteşrikler bu metodu önce hadislere ve ardından da Kur'an-ı Kerim'e uygulama gayretleri içerisinde girmişlerdir. Bu çabaları, dilimize de çevrilen Montgomery Watt'ın "Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Mekkesi" ve Rudi Paret'in "Kur'an Üzerine Makaleler" isimli eserlerinde görmekteyiz.

R. Paret'e göre Kur'an'a giden en kestirme yol, tarihsel bakış açısından geçmektedir. Bu yolu izlerken, Kur'anî tebliğleri hemen genel-geçer mutlak ifadeler olarak kabul etmemek gerekir. Bu tebliğler daha çok, M.S. VII. yüzyıl başlarında Mekke ve Medine'de içinde bulunulan ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in üstesinden gelmek zorunda olduğu, son derece somut tarihsel duruma karşı birer tavır alıştır.²

Tarihsel yöntemin seküler anlamda değil, ama özellikle teknik-metodik çerçevede geçmişdekinden daha kapsamlı olarak bugün Müslümanlar tarafından da kullanılması, önemli bir tartışma noktasını oluşturmaktadır. Bu tartışma, Kur'an'ın tarihe sadece 7. yüzyılda Allah'ın bir müdahalesi olmadığı, fakat onun bütün zamanlar için bir müdahale anlamı taşıdığını iddia edenler arasında cereyan etmektedir.³

Müslümanlar arasında tarihselci bakış açısının en belirgin örneğini Fazlur Rahman oluşturmaktadır. Fazlur Rahman, "İslam ve Çağdaşlık" adlı eserinde önerdiği Kur'anî hermeneutik projesinde bu tarihselci yaklaşımı sergilemekte, Kur'an'ı anlayabilmenin ilk şartının onun indiği dönemi incelemek olduğunu söylemektedir.⁴

Tarihsellik fikrini sistematize etmeye çalışan Fazlur Rahman'a göre, değişme ilkesine gelişigüzel bir sınır çizilemeyeceğine göre, bu ilke Kur'an'ın özel hükümlerine göre genişletilebilir. Maksat, manevi ve ahlaki hayatımızın temelini,

¹ Paret, Rudi, *a.g.e.*, s. 16; Watt, Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, 1970, s. 173 vd.; Paçacı, Mehmet, *a.g.m.*, s. 121.

² Paret, Rudi, *a.g.e.*, s. 100.

³ Paret, Rudi, *a.g.e.*, s. 17,18; Paçacı, Mehmet, *a.g.m.*, s. 123.

⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 73,74.

Kur'an ilkelerine göre oluşturmak ise, özel bir sosyal hadise ile özel bir çözümün şekli ezeli ve ebedi olamaz.¹ Ona göre, Kur'an'ı Kerim, yeryüzünde adil ve ahlaki temellere dayalı yaşanabilir bir toplumsal düzen kurmayı hedefler. Bu çerçevede Peygamberin vazifesi, yeryüzünü ıslah etmek ve fesadı ortadan kaldırmak, böylece iyiliğin emredildiği, kötülüğün yasaklandığı Allah'ın hâkimiyetinin esas alındığı bir toplum düzeni kurmaktır.²

Hükümlerin tarihselliğini vurgulamanın en açık yolu, Kur'an'ı Kerim'in hukuk kuralları ile ahlâk kuralları arasında fark olduğunu belirtmekten geçmektedir. Nitekim Fazlur Rahman da İslam hukuk geleneğinin en büyük hatasının, Kur'an'ın temelde bir hukuk kitabı olarak görülmesinde yattığını düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ın hukuka kaynaklık etmesindeki asıl, adaletin teminidir.³

Bu ayırım esas alınınca, modern dünyanın bilimsel ve teknolojik meydan okumalarına karşı geri kalmamızın nedeni olarak faizin haramlığı, kadının şahitliği, miras paylaşımı gibi hukuki normlarda, hâkim durumda olan Batı hukuk ilkelerine göre düzenlemeler yapılabilir, sonucuna ulaşır. Hükümler tarihsel olarak görüldüğü için, Peygamber döneminde, toplumun selameti için faizin yasaklanması gerekmektedir; zira faizli alış-verişler toplumsal yatırımların maliyetini kat kat artırmaktadır. Bu ise toplumsal dengeyi bozar, dolayısıyla faiz haramdır.⁴

Fazlur Rahman'a göre Ortaçağ fakihleri bu ilkedен “faizin her türlü haramdır” diye bir sonuç çıkarmışlardır. Bugün modern banka sisteminin görev yaptığı ekonomik dünyada bu görüşün hâlâ geçerli olmasını garip karşılayan Fazlur Rahman'ın, çok evlilik ve şahitlik hususlarında da benzer yöntemle çıkarılmış hükümleri vardır.⁵

Kur'an'ın tarihselliğini savunanların ne demek istediklerini ve bununla ne kastedtiklerini şöyle özetleyebiliriz:

Hukuki bir hükmün belirli bir tarihi, coğrafi ve sosyal ortamda mevcut olması

¹ Aydın, Mehmet, “Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi”, s. 283.

² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 24, 104, 126.

³ Fazlur Rahman, *a.e.*, s. 121.

⁴ Uyanık, Mevlüt, *a.g.e.*, s. 136.

⁵ Fazlur Rahman, *a.e.*, s. 126.

onun varlığı ve devamına bağlı bulunmasıdır. Dolayısıyla tarihsel denen hükümler sadece teşri kılındıkları zamanın şartları içerisinde yaşayanları bağlayıp farklı tarihi, coğrafi ve sosyal ortamlarda yaşayanlar için ise herhangi bir bağlayıcılık yönleri yoktur. Böyle bir tarihsel hükmü içeren ayetin lafzının bize kadar korunmuş olarak geldiğine iman esastır. Ancak onun manasının yalnızca ilgili olduğu dönemin sorularına uygun çözüm içerdiği ve bu anlamın uygulanmasının diğer şartlar içerisinde yaşayan insanların içtihatlarına bağlı olduğu kabul edilir.¹

Kur'an'ı Kerim belirli bir zaman dilimi ve coğrafi düzlem içinde ve birtakım sosyal ve kültürel şartlar altında yaşayan bir topluma nazil olmuştur. Kur'an'ın içinde bütün insanlığa hitap eden ve bütün zamanları kapsayan ebedi ve evrensel birtakım hükümler olduğu gibi, nazil olduğu dönemin tarihi, coğrafyası, örf ve adetleri, anlayış ve uygulamalarıyla ilgili sorunlar ve bu sorunların mümkün ve muhtemel çözümlerine dair hükümler de bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'an içinde hem tarihsel hem de evrensel hükümler bulunmaktadır.²

Evrensel hüküm: Hukuki norm veya hükmün, herhangi bir tarihi, coğrafi ve sosyal ortamla sınırlı olmaksızın bütün zamanları kapsaması ve herkesi bağlamasıdır. Kur'an'da bulunan evrensel hukukî hükümleri içeren ayetlerin hem lâfzına ve manasına, hem de bu mananın ebedi, evrensel korunmuş ve bire bir olarak uygulanmasının vacip olduğuna iman esastır.³

Kur'an'ın hukuki hükümleri arasında evrensel ve tarihsel unsurların bulunmasında bir çelişki yoktur. Çünkü belli bir coğrafya ve sosyal yapı içerisinde gelen ilahi hitabın, ilk muhataplarının problemlerine çözüm getirmesi doğal bir şeydir. Eğer Kur'an'daki hükümler, ilk muhataplarının yaşam standartlarının üzerinde olsaydı bu durum akla uygun düşmezdi. Kur'an'ın yaklaşık 23 yıl süren teşri tarihi içerisinde ilk muhataplarının sorunlarına değindiği, onlarla ilgili çözümler getirdiği tarihi bir vakıdır. Fakat bu durum Allah'ın sadece VII. yüzyıl insanların maslahatlarını gözettiği, onların dışındaki tarihi, coğrafi ve toplumsal şartların

¹ Koca, Ferhat, *a.g.m.*, s. 82.

² Koca, Ferhat, *a.g.m.*, s. 77.

³ Koca, Ferhat, *a.g.m.*, s. 81.

ihtiyaçlarını dikkate almadığı anlamına gelmez.¹

Kur'an'ın sadece nazil olduğu zamana hitap ettiğini söylemek; Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelâmı olduğunu fakat O'nun zaman ve mekân üstü bir varlık olduğunu kabul etmemek manasına gelir.²

Kur'an'ın iyi anlaşılabilmesi için, Kur'an'ın asıl vahyolduğu zaman, mekân, zihniyet yapısının bilinmesi gerekir. Çünkü o geçmişte hangi şeyler için tenzil olduysa, bugün de aynı şeylere çözüm için vardır. Onun evrenselliği de budur. Demek ki Kur'an'ın anlaşılmasında toplumsal çevre her zaman önemlidir. Kaldı ki Kur'an tarihsel bir boşlukta nazil olmadı. Kur'an, insanların önceki peygamberlere indirilen vahiylerin tahrifleri sonucu ortaya çıkan sorunlara cevap olarak indirilmiştir.

Peygamberimiz, içinde yaşadığı toplumun sıkıntlarına, adaletsizliklerine bir cevap, bir çözüm arıyordu. Hira'ya gidişi de bu sebeptendi. Bir beşer olarak işin içinden çıkamıyordu ve nihayet bir gün ona ilâhî mesaj geldi. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in “belini kıran yük”³ sırtından alındı ve göğsündeki sıkıntılar ortadan kalktı. Elbette bu sefer kendisine daha önemli vazifeler yüklenmişti. Ama artık kimse; “Benim şu kendi ellerimle kazandığım şeyde başkalarının ne hakkı olabilir?” diyemeyecekti. Kız çocukları da bir “utanç vesilesi” olmayacaktı. Seküler bir toplumdan Allah'ın idaresine teslim olan ve kendilerini emniyette hissedenlerin oluşturduğu bir topluma geçildi. Bütün bunlar Kur'an vahyinin insan ve toplumsal çevre ile ne kadar bağlantılı olduğunu gösterir. Kur'an kendi bağlamsal bütünlüğü içerisinde ele alınmazsa onun anlaşılması, yorumlanması, tatbiki mümkün değildir.⁴

Bu nedenle Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi, Kur'an'ın indiği döneme gitmek, o dönemin dilini, o dönemin üslubunu, o dönemdeki mevcut ilimleri esas almayı gerektirmektedir.

Kur'an-ı Kerim M.S. VII. yüzyılda Arap yarımadasının Hicaz bölgesinde

¹ Koca, Ferhat, *a.g.m.*, s. 123.

² Bolay, Süleyman Hayri, “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Değişim”, *Değişim Sürecinde İslâm*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 48.

³ İnşirah 94/3.

⁴ Çiftçi, Adil, “Kur'an'ı Okumak”, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Bayrak Yayınları, İstanbul 2000, s. 166

Rasulullah (s.a.s.)'a vahyedilen bir hitaptır. Dikkat edilirse bu tarihi hakikatte belli bir yere ve zamana atıf vardır. Kur'an, hitap ettiği toplum için anlaşılır olmasının bir gereği olarak, indiği toplumun dili olan Arapça'yı kullandı. Vahiy, bir beşer dili kullanmakla birlikte tabii ki o, Allah'tan gelen bir sözdür. Fakat insanlara anlaşılabilir olması için insanların anladığı bir vasıtayı kullanarak, milattan sonra yedinci yüzyılda konuşulan bir Arapça ile insanlara hitap etti. Bu, sözkonusu mekânda ve tarih diliminde konuşulan dilin aracılık ettiği bir kelimeler dünyasının, bir kavram dünyasının, bir kültürün, örfün bulunduğu anlamına da gelmektedir. İşte Kur'an-ı Kerim de indiği topluma bu kültürü dikkate alarak, hesaba katarak seslenmiştir.¹

Kur'an'ın, Arapça üzere nazil oluşu gerçeğinden iki temel husus ortaya çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi Allah'ın bize bir beşer diliyle konuşmuş olmasıdır. Kur'an için Arapça, diğer kitaplar için ise bir başka dille olmuştur. İkinci husus ise Kur'an'ın o kültürde cari olan kavram dünyasını kullanarak konuşmuş olmasıdır. Yani Kur'an, indiği dönemin kültür özelliklerini, dilin kullanıldığı anlam dünyasını kullanmıştır. Zaten daha başka bir dil özelliğini kullanması ve o dönem insanların anlamadığı dil ifadelerine yer vermesi düşünülemezdi. Sonraki nesiller, ilk neslin sözlü hitap olarak karşılaştıkları Kur'an'ı, yazılı metin olarak ellerinde buldular. Böylece sahabe döneminden sonraki nesiller, kayda geçirilmiş ve nesilden nesile aktarılagelen, sayfalarda yazılı bir kutsal dökümanla karşılaştılar. İşte ilk nesil ile sonraki nesillerin Kur'an'a bakış açılarının ana temasını bu durum teşkil etmiştir. Nitekim sonraki nesiller, yazılı olarak ellerinde hazır buldukları metni nasıl anlamalıyız sorusu ile karşı karşıya geldiler. Bunun için fıkıh, kelâm ve tefsir gibi disiplinler oluşturdular.²

Ayetlerin o dönemde hangi şartlar altında nazil olduğu incelendikten sonra bugünkü insanın ihtiyacını nasıl karşılayacağı şekilde yeniden yorumlanması gerekmektedir. Çünkü bugün kitaplarda mevcut olan bilgilerin, bir kısmı doğrudan

¹ Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", s. 75.

² Paçacı, Mehmet, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", s. 76.

kitap ve sünnete dayanmakta, önemli bir kısmı da bu iki kaynaktan hareketle İslâm âlimlerinin içtihatlarına dayanmaktadır. İmam Ebu Hanife'nin, İmam Malik'in hukukçu olarak değerleri inkâr edilmemekle birlikte bunların on iki asır sonrası insanın ve toplumunun ihtiyaç ve anlayışlarına göre yorum yapmalarını beklemek de doğru olmasa gerektir. Bu bakımdan İslâm'ın her dönemde yeniden yorumlanması bir ihtiyaçtır.¹

Kur'an metninin çağın taleplerine uyarlama teşebbüsüne işaret eden bir kavram olarak çağdaş Kur'an Tefsiri Hz. Muhammed (s.a.s.)'in vefatından beri bir zorunluluk olarak kendini göstermiştir. Dört halife döneminde de zaten Hz. Peygamber'in zamanındaki şartlardan farklı durumlar ortaya çıkmıştı. Buna bağlı olarak Kur'an'ın emir ve yasaklarının, çok geçmeden yeniden yorumlanma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. İslâm hâkimiyetinin hızlı yayılımı sebebiyle yabancı medeniyetlerle ilişkisinin yoğunluğu, bu tarz yeni yorumlara olan ihtiyacın yoğunluğu ile paralel olarak artmış ve yoğunluk kazanmıştır.²

İslâm'ın değişmez esaslarının olmadığı, her döneme göre şekil değiştirdiği gibi bir anlayışın yeri olmadığı açıktır. Keza, İslâm'ın temel esaslarının değişmediği de bir gerçektir. Fakat onun, şartlar değiştiğinde değişikliğe uğrayan, özü değişmemek ve koruduğu maslahat aynı kalmakla birlikte, şekil ve uygulanış biçimi değişen bir kısmının bulunduğu da bir gerçektir.³ Hz. Ömer'in İslâm'ın şevket dönemine girildiğini gerekçe göstererek müellefe-i kulüba zekâtta pay vermemesi, şartlardaki değişiklikten, İslâmî hükümlerin nasıl etkilendiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İslâm'ın her dönem insanının ihtiyaçlarına cevap verebilmesi, o dönemin şartları ışığında yeniden yorumlanmasıyla mümkündür. Yapılan yorumların İslâmî ve ilmi gayelerle yapılması gerekmektedir.⁴

Sonuç olarak tarihselcilerin bu düşüncelerinin altında yatan temel esasın,

¹ Uyanık, Mevlüt, *a.g.e.*, s. 1

² Baljon, J. M. S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Fecr Yayınevi, Ankara 1994, I. Baskı, s. 13-14.

³ İslam hukukunda değişime kapalı olan ile açık olan alanlar için bkz. Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1994, s. 19-84.

⁴ Uyanık, Mevlüt, *a.g.e.*, s. 11,12.

yerleşik metodoloji ile tarihe müdahil olunamadığı ve tarihselci bakış açısının Kur'an'ı tarihe müdahale eder vaziyete getireceği anlayışı olduğu görülmektedir. Olumlu anlamda hayata müdahil olmak istemeyen hiçbir çevrenin var olduğu söylenemez. Hayata müdahale etmek, iddia düzeyinde değil, pratik hayat alanında anlaşılabilir bir husustur. Bu da problemin teoriden ziyade pratikle alakalı olduğu anlamına gelmektedir. Tarihselci bakış açısı ise içinde barındırdığı çelişkiler ve problemler nedeniyle maalesef bu iddiayı sağlayacak bir mahiyet arz etmemektedir.

Bizim önerimiz tarihselciliğin yerine, yerleşik usuldeki kat'i-zanni sisteminin esas alınmasıdır. Bu sayede ne vehmi hikmetlere dayanarak kat'i nasslar ilga edilir, ne de tarihi metinler öznellik veya nesnellik standartlarından sadece birine dâhil edilir. Aksine tarihte orijinal anlamı kat'i olarak tespit edilen gerçekliklerin yanı sıra, kesinliğin iddia edilemeyeceği ve birden fazla ihtimale açık olan öznel/zanni olayların varlığı da kabul edilir.

Usul-i Fıkıhta geniş bir şekilde yer alan lafzın delaletinin kat'i-zanni oluşuna göre anlam çıkarmanın yollarını ilgili bilim dalına havale etmek istiyoruz. Ancak şu kadarını belirtmeden geçmek istemiyoruz. Kat'i-zanni ayırımında fıkıh usulündeki çıkarımlara rağmen, bazı hermeneutik teorilerinde belirtildiği gibi “herkese göre ve her yerde aynı olan kat'i bir anlamdan söz edilemez” yaklaşımı, Kur'an'ın iç bütünlüğüne, ayetlerin siyak ve sibakına bedahet derecesinde aykırıdır. Çünkü her sözde, çeşitli ihtimaller söz konusu olsa bile, herkes tarafından asgari düzeyde anlaşılacak müşterek bir mana mutlaka mevcuttur.

d. Tarihselliğin Kur'an'ın Maksadlarını Tespitteki Rolü

Tarihsellik iddiasında bulunanların bakış açılarını tespit ettikten sonra, bu esasların Kur'an'ın temel amaçlarını tespit için kullanılıp kullanılmayacağına dair bazı örnekler vermek istiyoruz.

Felsefi anlamda tarihsellik fikrini bir yana bırakarak tarihselliği; geçmiş anlamaya dair bir metot olarak tasavvur edersek, bu metodun da bilhassa sosyal ve beşeri durumları izah eden ayetlerin anlaşılmasında uygulanabileceği alanlar ve yararlı bazı sonuçları olması kaçınılmazdır. Bu açıdan Kur'an'da anlatılan olayların tarihi sebeplerinin bilinmesi sayesinde, bunların tarih felsefesi çerçevesinde

değerlendirilmesinin faydası açıktır. Zira Kur'an'ın indirildiği dönemi bütün yönleriyle bilmeden onu tam olarak anlamak mümkün değildir. Ancak her meselenin kendi mahiyetine uygun metotla ele alınması gerekmektedir. Buna göre tarihi metodun da haklı olarak uygulandığı yerler elbette vardır. Ne var ki, tarihselliğin açmazı, bu metodun her şeye uygulanabilir olduğunun sanılması ve fiilen verebileceğinden başka şeylerin de bu metottan elde edilmek istenmesidir. Ancak mutlak hakikatin bilgisine bu araştırmalar ile varılamayacağı açıktır.

Vahyin en temel mesajı itikadi ilkeler, fıkhi normlar ve ahlâkî değerlerdir. Fıkıh ve ahlâk, normatif/kural koyucu yapısı itibarıyla, yaptırım gücü kaynağının kutsiliğine ve kadim oluşuna bağlı alanlardır. İtikat alanı ise mahiyeti itibarıyla müteâl; tarihi ve beşeri akıl üstüdür. Bu alanla ilgili gerçekler ise ancak vahyin bizzat kendisi ile bir gerçekliğe kavuşturulabilir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki tarihsellik iddiasında bulunanların üzerinde durdukları konular, elin parmakları sayısını aşmayacak kadar belirli sayıdaki başlıklardan oluşmaktadır. Bunların başında kadın konusu yer alır: Çok eşlilik, kadının örtünmesi, mirastaki hakkı, şahitlik meselesi vb. hususlardır. Diğeri ise, İslâm'da kölelik, hırsıza öngörülen ceza, faiz gibi konulardır. Bu konuların hepsiyle ilgili tarihsel yorumları değerlendirme ve Kur'an'ın maksadını tespite yönelik katkılarının olup-olmadığını inceleme şansımız yoktur. Sadece kadınlarla ilgili konuyu ele almak ve diğer konulara da kısa atıflar yapmak istiyoruz.

Örneklere geçmeden önce tarihsel yorum ile ilgili birkaç noktaya işaret etmek istiyoruz. Tarihsel yorumcular, neden yukarıda belirttiğimiz bu konular üzerinde durmaktadırlar? Bu konulara tarihsel yorum getirirlerken, ortaya koydukları ve kabul ettikleri ilkelere ne oranda sadık kalmaktadırlar? Neden başka şekilde değil de, belli bir şekilde yorumlamaktadırlar? Bu yorumlarını, kimlere karşı ve ne adına yapmaktadırlar?

Kur'an'ın çok eşliliği değil, aslında tek eşliliği emrettiğine dair çağdaş dönemde yapılan yorumlarda *Nisa* 4/3 ayetin, Araplardaki çok eşliliği dörtle sınırladığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bu emrin, tek eşliliğe ulaşmak için geçici bir düzenleme olduğunu, nitekim bu ayetin aynı zamanda adalet şartını belirterek

erkeğin tek eşle yetinmesi gerektiğini emrettiğini söylemişlerdir. Aynı zamanda adalet ilkesinin eşler arasında hiçbir şekilde sağlanamayacağını belirten aynı surenin 129. ayeti, tek eşliliğin son aşamasını yani “uzun vadeli genel hedefini” (nihaî hükmü) belirtmiş olmaktadır.¹

Fazlur Rahman, çok eşliliğe izin veren *Nisa 3* ayetinin, sadece yetim kızlarla alâkalı olduğunu ısrarla vurgulamaya çalışır. Bu uygulamanın da İslâm’ın erken bir döneminde kayıtsız şartsız umumîleştirildiğini; Hz. Ömer döneminde vuku bulduğunu muhtemel görür. Nitekim Hz. Ömer döneminde hızlı fetihler ile fethedilen ülke halklarının esir alınması neticesinde kadınlar kolay elde edilebilir olmuş ve sayıca çoğalmışlardır.²

Her şeyden önce bahsi geçen ayetlerin Nisa Suresinde yer aldığını ve bu surenin Medenî olduğunu göz önüne almamız gerekir. *Nisa 3.* ayetin nüzul sebebinden de anlaşılacağı gibi bu ayet yetimlerin haklarını düzenlemek amacıyla gelmiştir. Ancak hüküm sınırlı olmayıp, tüm kadınlara karşı adaletli davranmayı emretmektedir. Cahiliye döneminde insanlar yetimin malını çekinmeden harcıyorlar, sayısız kadın nikâhlıyorlar ve babalarının kadınlarını (üvey anne) alıyorlardı.³

Özellikle bazıları, velisi bulunduğu yetim kızın güzelliğine ve mal varlığına sahip olmak için, diğer kadınlara verilen mehirden daha az vererek nikâhlıyorlardı. Böylece birçok yetim kızla ve masrafsız bir şekilde nikâhlanmış oluyorlardı. *Nisa 3.* ayet bu adaletsizliği yasakladı ve yetim kızlara mehirlerinin tam verilmesini emretti. Yetim kızlara mehirlerini tam veremedikleri takdirde, diğer kadınlarla evlenmelerini emretti.⁴

Çok eşlilik ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemi uygulamaları ile ilgili rivayetlerin⁵, tarihsel yorumcular tarafından görülmemesi ya da görülmek istenmemesi ise ayrı bir husustur. Zira bizzat Peygamberin olduğu bir toplumda

¹ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II* (Der. ve Çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 139–142.

² Fazlur Rahman, *a.e.*, s. 141.

³ et-Taberi, İbn Cerir, *a.g.e.*, VII/536–538.

⁴ et-Taberi, İbn Cerir, *a.g.e.*, VII/535. Ayrıca bkz. İbn Arabi, *Ahkamu'l-Kur'an*, I/404-405.

⁵ Tirmizi, *Nikâh* 33; İbn Mace, *Nikâh* 40.

yapılan yanlış davranışlara, O'nun karşı çıkmaması ve susması asla düşünülemez.

Tarihselcilerin tek eşlilikte nihaî karar olarak gördükleri Nisa 129 ayetin değerlendirilmesi ise ayrı bir hata teşkil etmiştir. Çünkü tarihselciler, bu ayeti bağlamından kopararak, kendi düşüncelerini destekler bir konuma getirme gayreti içine girmişlerdir. Oysa bu ayet açıkça eşler arasında elde olmayan kalbi duygu ve meyillerden bahsetmektedir. Ayet, bu meyle, insanın engel olamayacağını, dolayısıyla bu duygunun, bir insanın sorumluluğunu ve gücünü aşan bir fiil olduğunu belirtmiştir.¹

Çağdaşçı yorumcular ayetlerin lâfzına sığınmış ve ayetteki “adalet” kelimesini esas alarak, çok eşlilikte bu ilkenin sağlanamayacağı gerekçesi ile karşı çıkmışlardır. Oysa bir metnin doğru anlaşılmasının temelini oluşturan dilsel çözümlemeyi ve tarihsel bağlantıyı hiç dikkate almamışlardır. Hâlbuki bir metnin anlaşılması için, indiği tarihsel ortama gitme ve o dönemde nasıl anlaşıldığını tespit ederek manasını kavrama, daha sonra da günümüze taşıma ilkesine uymamak, tarihselciler için büyük bir çelişki oluşturmaktadır. Nitekim bu çelişkiler, diğer konularla ilgili yorumları için de aynen tekrarlanmaktadır.²

Meselâ, tesettürle ilgili ilâhî emirler Kur'an-ı Kerim'de açık bir ifade ile yer almasına³ rağmen tarihselciler, aynı hataları tekrarlamakta ısrar etmişlerdir. Onlar kadının örtünmesini âmir bu ayetlerdeki emirleri tarihsel görürler: Kur'an'ın indiği dönem ile günümüz arasında bu açıdan önemli farklar vardır. Kur'an'ın indiği dönemde erkekler kaba bir yapıya sahiptiler. Bu sebeple kadının, erkeklerin sıkıntı ve tacizlerinden korunması için örtünmeleri emredilmiştir. Ayrıca önemli olan iffetli olmaktır. O dönemde kadınların iffeti ancak örtünme yoluyla korunabiliyordu. İffet, bu devirde örtünme olmaksızın da korunabilir. Sonra kadının iffeti sadece örtüsüyle ilgili değildir, aslında iffet hissi insanın içinde olan bir duygudur, demektedirler.

¹ et-Taberi, İbn Cerir, *a.g.e.*, IX/286, 289.

² Çok eşlilik ve kölelik ile ilgili tarihselci yorumun içine düştükleri hataların kritiğinin yapıldığı son derece önemli bir çalışma için Sayın Hocamızın makalesine bakılabilir: Paçacı, Mehmet, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5:1 (2007), “Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine”, s. 17–46.

³ Nur, 24/30, 31; Ahzab, 33/59

Tarihsel bakış açısıyla yapılan bu değerlendirme, her konu için aynı yanlış sonuca götürmediği ileri sürülse bile, buradaki yanlışlık son derece açık bir şekilde kendini göstermektedir. Örtünmenin, Kur'an'ın indiği dönem erkeklerinin yapısıyla izah edilmesi doğru değildir. Kadın ve erkek cinslerini birbirlerine karşı duygularını, belli bir dönem veya yer ile izah etmek, cehalet ve garazdan başka bir şey değildir. Karşı cinslerin birbirlerine karşı hissettikleri arzu ve duygular, insanlığın yaratılışından bu yana değişmemiştir ve gelecekte de değişmeyecektir.

Aslolanın iffetli olunması gerektiği ve bunun örtünmemekle de sağlanabileceği iddiasına gelince, Kur'an kadının örtünmesini isterken gerekçe olarak, onun korunmasını ileri sürmektedir. O halde problem örtünen ya da örtünmeyen kadının kendisinin iffetliliği problemi değildir. Problem, kadının iffetine dışardan gelebilecek saldırıdır veya tacizdir.¹

Yüce Allah, “Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur”² buyurmaktadır. Kadın ve erkeklerin birbirlerine karşı hissettikleri arzu ve istek yaratılıştan gelen bir duygudur. Yaratılışı değiştirmek mümkün olmadığına göre, kadın ve erkek arasındaki bu istek ve arzu insanlar var olduğu sürece kıyamete kadar devam edecektir. O halde Yüce Allah'ın kadınlara örtünme emri de kıyamete kadar baki ve geçerli olan bir emirdir. Bu emri tarihseldir diyerek, iffetin örtüsüz de sağlanabileceğini iddia etmek ve kaldırmak mümkün değildir.

Tarihsel yorumlarla ilgili örnekleri çoğaltmamız mümkündür. Ancak tezimizin hacmi buna müsait değildir. Dolayısıyla tarihselci yorumun, Kur'an'ın amaçlarının tespitinde ne tür bir katkıları olabileceği üzerinde durmak ve nassları yorumlama yöntemlerinin ortaya çıkardığı problemleri incelem istiyoruz.

Tarihsel yaklaşımın temelinde yatan hata, beşeri olanla ilâhî olanı mahiyet ve mukteza itibarıyla bir tutmaktır. Bu anlayış tarzıyla vahyin, her şeyi kuşatan ilm-i ilâhînin bir yansıması olduğu unutulmaktadır. Bu yaklaşıma göre, Allah âdeti zamanın zorlayıcı ve sınırlayıcı şartları içinde sıkışmış, ötesini göremeyen bir beşer durumundadır. Hâlbuki zaman Allah'ın hâkimi değil, O'nun mahlûku ve

¹ Şimşek, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 272, 273.

² Rum, 30/30.

mahkûmudur. Yüce Allah, olmuş, olmakta olan ve olacak her şeyi bilen olarak¹ ezeli kelâmını indirmiştir.

Vahyin tarihi seyri göz önüne alındığında onun yukarıdan aşağıya bir seyir izlediği görülür. Tarihteki bütün örneklerinde vahiy egemen ve düzenleyicidir. Yeniden düzenlenen ve yapılan vahiy değil, tarih içinde yer alan beşer ve beşeri sapmalardır. İnsanın, vahiy dâhil her şeyin belirleyici öznesi durumuna gelmesi aydınlanma çağı ile birlikte ortaya çıkan bir sapmadır. Kur'an, kıyamete kadar gelip geçecek bütün insanlara yönelik bir hitaptır. Kur'an'ın belli bir toplum ve bir tarihi zaman içinde indiği doğrudur. Ancak bu, onun bütün insanlara hatta âlemlere yönelik bir mesaj olmasına gölge düşürmez.

Kur'an'ın yorumlanmasında tarihselliğin esas alınması durumunda İslâm'da hiçbir sabitenin kalmayacağı muhakkaktır. Metot olarak tarihselliği kabul etmemiz halinde sadece ahlâkî ve itikadi hükümleri istisna etmemizin bir mantıkî izahı yoktur. Sonuçta onlar da toplumsal bağlam içinde inmiş ayetlerdir. Örneğin, namazın tarihselliğin kapsamı içinde olmadığı söylenebilir. Ancak birisi kalkıp namazın esasta insanı kötülükten uzak tutmak amacına matuf olduğunu, günümüz yoğun çalışma ortamında bu amaca başka formlarla da ulaşılabileceğini pekâlâ söyleyebilir. Keza birileri aynı metodu işleterek zina, miras, hırsızlık, kadının şahitliği, iddet vb. konularda da benzer şeyler söyleyebilir. Bu yaklaşım zanna dayanır. Oysa mevcut hükümler Kur'an ve Sünnete dayanır ve katîlik ifade eder. Kur'an ifadesiyle bu hükümler "Hududullah"² olarak isimlendirilmekte ve "Allah'ın Dini" anlamına gelmektedir. Bu uygulamaları belirli bir döneme hasretmek ve günümüz için başka uygulamalar getirmenin yanlışlığı ortadadır.³

Hemen belirtelim ki, Kur'an'ı anlamada ve tefsir geleneğimizde zaman ve mekân unsurları ihmal edilmemiştir. Hatta tarihi arka plânın bilinmesi, nüzul sebeplerinin tespit edilmesi, muhatapların ruh hallerinin tanınması, devrin sosyal ve kültürel özelliklerinin kavranması, bunun yanında Arap dilinin gramer ve söyleyiş

¹ Mülk, 67/14.

² Bkz. Bakara 2/228–230; Nisa 4/13, 14, 176; Tevbe, 9/111, 112.

³ Kotan, Şevket, *a.g.e.*, s. 331.

özelliklerine vukufiyet, Kur'an'ın doğru anlaşılması için vazgeçilmez bazı esaslar olarak kabul edilmiştir. Ancak bütün bunları felsefi anlamda tarihsellik kavramının içinde değerlendirmek mümkün değildir. Zira tarihsellik kavramı öncelikle bir tamamlanmamışlık durumunu ihtiva etmekte, değişim ve süreç fikrini öngörmekte, sürekli ilerleme ve yeniden yorumlama faaliyetini ifade etmektedir. Bunun yanında tarih üzerinde tasarruf eden bir Yaratıcı fikrine, bütün zaman ve mekânı kuşatan Vahiy hakikatine sıcak bakmamaktadır.¹

Burada değinmeden geçemeyeceğimiz bir husus da şudur: Örf ve âdete dayalı birtakım hükümler zamanın değişmesi ile değişebilir. Daha doğrusu illetin değişmesiyle, hükümler değişebilir. Sadece zamanın değişmesi hiçbir vakit salt olarak hükmün değişmesine medar olamaz. Ancak şurası iyi bilinmelidir ki, tarihsellik bunun çok ötesinde bir şeydir. Zira tarihsellik, ele aldığı bir hükmün (inanç ve ahlâk kısımları hariç) örf ve adet kaynaklı olup olmadığına bakmaksızın onu değişim kapsamına alır. Tarihsellikte varılan hüküm, biz kendimizi yaratıcının yerine koyduğumuzdan dolayı ortaya atıyoruz. Diğerinde ise metin sahibinin bizden bir şekilde esas almamızı istediği bir illete dayanarak sonuca gidilir. Yerleşik usuldeki illetin hükme medar olması ve hükmün illete tabi olması mutlak nassın bulunduğu bir konuda içtihat yapmamıza izin vermez. Bu noktada Mecelle'deki, "Mevrid-i nassda içtihadı mesâğ yoktur."² kuralını da hatırlamak durumundayız.

2. Modern Dünya ve Geleneksel İslâm Anlayışı

Gerek Türkiye'de gerekse İslâm Dünyası'nda olduğu gibi Batı'da da muhtelif yazarlar İslâm'ın yeniden yorumlanması gerektiği üzerinde yazılar yazmakta, siyasetçiler çeşitli vesilelerle böyle bir şeye ihtiyaç bulunduğunu söylemektedirler. Bu değişimin öncüleri olarak da bazı düşünörlere işaretlerde bulunulmaktadır. Bu düşöncelere karşı çıkanlar veya onaylayanlara da "kökten dinci", "Siyasal İslâmci", "ılımlı Müslöman", "Fundemantalist", "Liberal", "Gelenekçi", "Modernist" gibi yeni

¹ Tekineş, Ayhan, *Kur'an'ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik, "Hakk, Hududullah ve Sünnetullah Kavramları Çerçevesinde Vahyin Tarihselliği İddiasının Eleştirisi"*, s.164–165)

² Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle (14. Madde)*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1985, s. 20.

isimler verilerek kategorilere ayırmaktadırlar. Müslümanları ifade etmek için yapılan bu tür tasniflerin hiç birisinin de masumane olduğunu ya da Müslümanların geleceği için olumlu katkı sağlayacağını düşünmek mümkün değildir.¹

İslâm, Allah'ın insanlığın hidayeti için gönderdiği en son ve nihaî dindir. Bu dinin ilk tebliğcisi ve uygulayıcısı Hz. Muhammed (s.a.s)'in vefatından sonra İslâm hâkim din olarak yeryüzüne yayılmış ve geniş bir coğrafyada asırlarca yaşanmıştır. Hem de insanlara muazzam bir adalet ve özgürlük ortamı içinde mutlu bir hayat tarzı bahşetmiştir. Müslüman dünyada sömürge dönemine kadar İslâm hiçbir zaman bir problem olarak algılanmadığı gibi, Kur'an da hiçbir zaman Müslümanların sırtında "atılması gereken bir yük" olarak algılanmamıştır. Aksine, Yüce Allah'ın insanlara gönderdiği bir nimet, onlara bu dünyada yaşamayı kolaylaştıran bir kılavuz olarak değerlendirilmiştir. Asırlar boyunca İslâm'ın bir problem olarak algılanmamış olması, onun yeniden yorumlanması gibi bir sonuca da götürmemiştir. Aksine din, problemleri tanımlayan, insana yol gösteren, insanın önünü aydınlatarak olup biten olayları gerçek konularında kavramayı sağlayan en esaslı merci olmuştur.²

İslâm tarihinin bu uzun sürecinde, dinin anlaşılması ve yaşanmasında zaman zaman bazı sıkıntıların ortaya çıkmadığı anlamına gelmemektedir. Elbette zaman içerisinde çeşitli nedenlerle sosyal hayatla din arasında bazı uyumsuzlukların ortaya çıktığı bir gerçektir. Bu durumlarda gelenek, bidatlerin yaygınlaştığını söylemiş, dinin yeniden ihyası üzerinde durmuştur. Dinin yeniden ihyası gayretleri, "ıslah" veya "tecdid hareketleri" olarak dile getirilmiştir. Yani gelenek, başından itibaren din ile hayat arasında bazı açıkların ortaya çıktığını fark ederek, bunun nasıl telâfi edilebileceği konusunda kendi otantik refleksini geliştirerek dini, Hz. Peygamber (s.a.s)'den aldığı gibi bize ulaştırmıştır. Bize ulaşan dinin içerisinde, dinin "aslî unsuru" olmadığı halde önem kazanmış bazı değerler olmakla birlikte, önemli olan taraf dinin aslî unsurunun bize herhangi bir taşıyıcıya uğramadan ulaşmış olmasıdır.

Tecdid ve ıslah hareketleri genel manada, dinin yeniden yorumlanması değil, yaygınlaşan bidatler karşısında dinin aslî unsurlarının yeniden geçerli kılınması

¹ Görgün, Tahsin, *a.g.m.*, s. 184–185.

² Görgün, Tahsin, *a.g.m.*, s. 187.

şeklinde gerçekleşmiştir. Meselâ bu alanda önemli bir üne sahip olan Gazali'nin yaptığı, dini yeniden yorumlamak değil, dini ilimlerin ihyasından ibarettir. Bundan dolayı Gazali'nin tavrı hiçbir zaman yadırganmadığı gibi, çok az düşünüre nasip olan yaygın bir kabule mazhar olmuştur. Bu mazhariyet O'nun dini ilimleri ihya etmeye teşebbüsünden kaynaklanmaktadır. Dini ilimlerin ihyası ile dinin yeniden yorumlanması arasındaki farkı görmek, bugün dini yeniden yorumlamak isteyenlerin niçin “muslihler” ve “müceddidler” sınıfından sayılmadığını da gösterecektir.¹

Dinin yeniden yorumlanması fikri, sömürge döneminde İslamiyet'in medeniyete engel olduğu tezi ile bağlantılı olarak, dinin yeniden yorumlanarak, medeniyetle herhangi bir çatışmasının olmadığını gösterilmesi amacıyla matuf olarak ortaya çıkmıştır denebilir. Bu işe soyunanların dostlarının ve düşmanlarının kimler olduğuna bakılacak olursa, bu husus açık bir şekilde ortaya çıkacağı gibi, dini yeniden yorumlayanlar olarak takdim edilenlerin, ne gibi neticeleri sağladıkları veya hangi neticelerin alınmasında onlardan istifade edildiği de son derece önemlidir. Bu tür adımlar, dini bir mesele olmaktan ziyade, daha çok siyasî bir meseledir.

Dinin yeniden yorumlanması meselesi, bugün dile getirildiği haliyle insanların veya Müslümanların daha iyi nasıl dindar olabileceği ile ilgili bir mesele olmayıp, Müslümanların modern dünya düzenine nasıl uydurulacağı ile ilgili bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü her konuda olduğu gibi, bu meselenin ortaya çıkış süreci ve bağlamı, mahiyetinin bir parçasıdır. Dinin yeniden yorumlanması meselesi, hayatın dine nasıl yaklaştırılacağı meselesi olarak ortaya çıkmamıştır. Bilakis, Batı tahakkümüne, dinin nasıl yaklaştırılacağı ve dinin buna nasıl daha uygun bir hale getirileceği meselesidir.

Dinin yeniden yorumlanması adına atılan adımlar, modern dünya düzeninin öngördüğü insan tipi ile geleneksel İslâm toplumlarında yaygın olan Müslüman tipinin uyumsuzluklarını ortaya sürerek onların hayat tarzlarını değiştirmeleri ya da en azından bu uyumsuzluğu dünya sisteminin hâkimiyetini tehdit eder bir konumdan çıkarmak amacıyla matuftur diyebiliriz. Aslında Müslümanların dinden kaynaklanan dirençlerinin kırılması ile modern dünya düzeninin önündeki engel ortadan kalkmış

¹ Görgün, Tahsin, *a.g.m.*, s.188–189.

olacaktır. Böylece mevcut dini anlayış ile sömürge olarak yaşamaya, sömürülmeye asla rıza göstermeyen Müslümanlar, bu düşüncelerinden vazgeçtiklerinde kolayca Batı sömürsünün ortasına düşmüş olacaklardır. Oysa geçmişte İslâm ülkelerinde verilen özgürlük mücadelelerinin tamamında bildiğimiz bu dini inanç anlayışının felsefesi bulunmaktadır.

İşte dinin yeniden yorumlanması söyleminin altında yatan gerçek niyet, Batı medeniyeti tarafından aşılamayan bu hayat anlayışının bir şekilde zayıflatılması ve nihayetinde ortadan kaldırılması düşüncesidir. “Bu cümleden olarak, kaba kuvvet sonuç vermeyince fikri mücadele yöntemlerini geliştirdiler. Bu amaçla... Kur’an-ı Kerim’e karşı kuşku, şüphe ve güvensizlik meydana getirmeye çalıştılar. Bunun için Kur’an tercümelemleri, Kur’an’ın kaynağı ve cem’i, ilahi vahy, Kur’an metninin sıhhati, yedi harf, nesh vb. konulara ilgi duydular... Yapmış oldukları çalışmalar incelendiğinde kin, husumet, fitne ve ilhad kustukları görülmektedir.”¹

İslâm dünyası, XIX. Yüzyılın başlarıyla birlikte dünya sahnesinde İslam’ın tanımlanmasında ve algılanmasında yeni bir sayfanın açıldığı bir döneme girdi. Batılı askeri, siyasî ve ekonomik güçler, bir yandan Osmanlı topraklarını paylaşırken, siyasetin emrine koştukları entelektüel güç, oryantalizm, bütün bilgisel mahareti ve birikimiyle İslâm medeniyetinin en temel kavramlarını, tarihini, bilimini, teolojisini, etnolojisini ve geri kalmışlığını, kendi bakışıyla tanımlamaya ve şekillendirmeye başladı.² Bu amacın gerçekleştirilmesinde bizzat dışardan baskı ile gelen düşünce akımları olduğu gibi, İslâm toplumlarında ön plâna çıkan kimi aydınların ve siyasî otoritelerin de Müslüman halka yönelik büyük bir faaliyet içinde olduğu bir gerçektir.

Dinin yeniden yorumlanması ile ilgili olarak kullanılan deyim ve ifadelere dikkat edecek olursak, bu isimlendirmelerin bize önemli ipuçları verdiğini görebiliriz. Meselâ “İslâmî reform”, “liberal İslâm”, “ılımlı İslâm”, “İslâmî

¹ Sönmezsoy, Selahattin, *Kur’an ve Oryantalistler*, Fecr Yayınevi, I. Baskı, Ankara 1998, s. 32. Oryantalistlerin, Kur’an ve Kur’an ilimlerinin çeşitli konularını ele alan kitap halinde ya da makale şeklinde birçok çalışmaları için sözkonusu eserin (s. 32-47) ilgili sayfalarına bakılabilir.

² Paçacı, Mehmet, *Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem, İslamiyat IV (2001)*, sayı 4, s. 92.

modernizm” gibi daha birçok benzeri terimler, aynı çerçevede kullanılan deyimlerdir. Bu eserlerde İslâm’ın yeniden yorumlanması ile İslâm’ın sosyal hayatla alakasının kesilerek tamamen vicdanî bir şey haline getirilmek istendiği rahatlıkla görülecektir. Bu düşüncenin sonunda kendi dinlerinde olduğu gibi bir Luther’in Müslümanlar için de kaçınılmaz olarak lâzım olduğu iddiasını ısrarla vurgulamakta ve savunmaktadırlar. Böylece dinin yeni yorumu olarak ortaya konulan şey, Kitapsız ve Peygambersiz, şekilsiz ve muhtevassız, dolayısıyla uysal, ılımlı ve herhangi bir talebi olmayan “vicdanî bir fenomen”den ibarettir. Bu fenomene felsefî dilde “deizm” denmektedir.¹

Binder’in ısrarla üzerinde durduğu ve vurguladığı husus ise “liberal İslâm” kavramıdır. Bununla Müslümanların liberalleşmesinin kaçınılmaz olduğunu, gerekirse zor kullanılması gerektiğini söylemektedir. Liberalizm onun anlayışına göre Batıda ve özellikle Amerika’da epeyce etkin olan ve bildiğimiz şekliyle devletin ferdi alan yanında iktisâdî, dini ve toplumsal hayata mümkün mertebe müdahale etmediği, sadece bunların kendi kontrollerinde yeşerip gelişmesi için imkân sağladığı söylenen bir yönetim şekli değildir. Ona göre İslâm dünyasında liberalizmin yerleşmesi demek, batılı argümanları benimseyerek bunları nakleden aydınların güçlendirilmesi ve oluşacak liberal bir ortamda liberal siyasî rejimlerin yerleşmesini sağlamak olacaktır.² Böylece dünya hegemonyasına girecek olan İslâm aleminin, her şeyiyle bu güce bağımlı olması ve onun tanıdığı ve sunduğu imkânlar dışına çıkmamasıdır.

Çağdaş taleplerin öngördüğü değişimde elbette ilk sırada dini metinlerin farklı yöntemlerle yorumlanması ve farklı sonuçlara ulaşılması arzusu vardır. Nitekim yeni yöntembilim talepleri, çağdaş dönemde gelişen yeni durumun bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır. Meselâ Çağdaşçılık, var olan bir Fıkıh Usulü birikimini “lâfızcılık ve şekilcilik” eleştirisiyle büyük oranda bir kenara bırakma eğilimindedir. Buna göre eski yorum yöntemleri lâfız düzeyinde kaldığı için İslâm’ın asıl

¹ Bu alanda yazılan pek çok eser ve makaleden bazıları için bkz. *Marife (Bilimsel Birikim), Oryantalizm*, yıl: 2, sayı: 3 kış 2002.

² Binder, Leonard, *Islamic Liberalism*, Chicago 1988, s. 9.

amaçlarına ulaşamamış ve bu yüzden de çağdaş durumlara çözümler üretememiştir. Yeni durumlara çözümsüzlük sonucunda da Müslümanlar gelişmelere cevap verememiş ve gelişmelerde yerlerini alamamışlardır. Öyle ise bu yetersiz ve işlevsiz yorum bilim ve yorumlar artık yenileri ile değiştirilmelidirler.¹

Eski yöntembilim, metni temel alan bir çözümlemeyi esas almakta ve bu çözümleme için çeşitli alt disiplinleri kullanmaya dayanan bir temel karakteri yansıtmaktaydı. Çağdaş dönemde ortaya atılan yeni yöntem bilim talepleri esasen, yöntemsel tutum bakımından eskisine göre temel bir aykırılık getirmemektedir. Müslüman Çağdaşçılığı, kabaca akılcı, tarihselci ve hermenütik yaklaşımlar taşıdığı bu yeni yöntem arayışında çok da farklı bir yere ulaşmamıştır. Aydınlanma'dan devşirmelerle sürdürülen bu arayışlar esasen, aynı yöntemsel çizginin farklı bir versiyonunu benimseme tutumuna kadar indirgenebilir. Başka bir ifadeyle, klâsik anlama yöntemi (Fıkıh Usulü) ve en yeni yöntem talepleri esasen vurguları farklı da olsa, aynı çizgi üzerinde bulunmaktadır. Bunlar temelde metnin kendiliğini, lâfzın, tarihsel bağlamını ve iç bütünlüğünü esas alan yaklaşımlardır. Yeni yöntem geliştirme çabasının asıl amacı ise, gerçekte bir yöntem talebinin ötesinde, eskisi tarafından ulaşılan sonuçlardan farklı sonuçlar üretebilmektir.

Kısaca söylemek gerekirse; İslâm geleneği kendi disiplinlerini oluşturmuş ve bunların büyük oranda tutarlı bir birlikteliğini sağlamıştır. Kaynak metinlerin oluşturulması, bunların betimsel ve kuralsal düzeylerde yorumlanmaları, Tefsir, Hadis, Hadis şerhi, Kelâm ve Fıkıh disiplinleri aracılığı ile gerçekleşmiştir. Temel olarak bu disiplinlerin kullanacağı yöntem kuram Fıkıh Usulü ile sağlanmıştır. İslâm disiplinleri metni aşmamayı ve onu esas almayı dikkate alan bir yöntem karakterini benimsemişlerdir. Çağdaş döneme gelindiğinde İslâm kültürünün geliştirdiği disiplinler arasındaki bütünlük büyük oranda dağılmıştır. Fıkıh ve Kelâm kurumsal olarak işlevlerini yitirmişlerdir. İşlevini sürdüren Tefsir disiplini ise içerik ve tanım değişikliği geçirmiştir.

Nitekim çağdaş söylemde nasslara getirilen yorumları ve bu yorumların

¹ Paçacı, Mehmet, *Tefsir İliminde Metodoloji/Usul Meselesi 1*, “*Tefsirde Semantik ve Hermenötik*”, s. 582.

analizini, gerek hermeneutik gerekse tarihsellik bölümlerinde örnekleri ile ele aldığımız için burada tekrar etmek istemiyoruz.¹

3. Kur'an ve Değişim

Herhangi bir şeyin statik ve dinamik olmak üzere iki nisbî hali vardır. Tabiat ve toplum bu iki hale sahip olduğu gibi bunlara ihtiyacı da vardır. Tabiat ve toplum için mutlak durağanlık da, mutlak değişme de yoktur ve bunlar tek başlarına alınamazlar. Tabiatın istikrar yönünü, değişmeyen maddi birimlerle kanunları temsil eder. Fakat bu birimler, daima yeni terkip ve oluşumlarla, aynı zamanda tekrar çözülme, dağılma ve dönüşümlerle bir süreç meydana getirmektedirler. Toplumun istikrar halini, maddi olarak coğrafyası, manevi olarak da gelenekleri oluşturur. Elbette bunlar da mutlak değişmezliğe mahkûm değildir.

Bir toplum yerini değiştirdiği gibi, gelenekleri de değişikliğe uğrayabilir. Ancak her değişiklik, devamlılığı ifade eden gelenekleşme durumuna geçmek zorundadır. Aksi halde toplumun istikrarı sağlanamaz. Bütün sosyal sistemler değişen ve değişmeyen ahengi içinde bulunur ve varlıklarını korurlar. Sistemin yapısının korunması ile değişime gitmesi amacını güden mekanizmalar birlikte çalışırlar. Aslında her iki süreç de sosyal sistemin varlığını koruma amacını gütmektedir. Yapının değişmesini sağlayan mekanizmalar da sonuçta sistemin hayatta kalabilme imkânını sağlarlar.²

İslam toplumunun asıl karakterinde kıymet verilen ve gerçek değere sahip unsurların sürekliliği temin edilmek istenmektedir. Bu doğru ve iyiler, zaman ve şartların eskitemediği “eskimeyen yeniler” olarak kabul edilmektedir. Böylece değerleri temelde sabit ve güçlü olan bir sistemin sürdürülmesi esastır. Değerler, nihai mükemmellik seviyesinde olmakla birlikte, bu değerlerin hayata geçirilmesi ve uygulanması kişi ve organizasyonların fedakârlığı nispetinde değişmektedir. Böylece toplumdaki fert ve guruplar arasında bir yarışma ve hareketlilik söz konusu

¹ Tarihselci yorum taraftarlarının nasları yorumlamada izledikleri metod hakkında geniş bilgi için bkz. Paçacı, Mehmet, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I, a.g.m.*, s. 572–589.

² Sezen, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 369–370.

olmaktadır.¹

İslam toplumu, kendi medeniyetini kurup, onu en üst seviyeye getiren ve bu noktadan dünyaya mesaj ulaştırmış bir toplumdur. Yani bu toplum ve medeniyet kendine ait “üst sınır”ı yakalamıştır. Bu üst sınırdan sonra insanın ve toplumun tabiatında bir iniş ve çıkış grafiğinin varlığına şahit olmaktadır.

Her değişimin bir gelişme olup olmadığını söylemek, oldukça zor bir iştir. Kriterlerini bulmak da zannedildiği kadar kolay değildir. Değişmeyi, gelişme istikametinde tekâmül, ilerleme, medeniyet kavramlarıyla ifade ederiz. Bu konudaki tahlil ve yorumlar esasen sosyolojiyi değil, felsefeyi ilgilendirir. Zira sosyoloji mutlak manada bir gelişme, ileri-geri değerlendirmesi yapmamaktadır.²

Her kişi ve toplum, kendini değiştirecek veya değiştirmek isteyen güçlerin tehdidi altındadır. Hatta zaman zaman “değiştirici güç merkezleri”nin etkisine bile girdiği olur. Böylece toplum değerleri, inanç ve ahlaki özellikler; fertlerin üzerinde zaman zaman etkilerini azaltmış gibi olur ama bir süre sonra yeni bir inanç veya güç yenilenmesi ile eski parlaklık ve zindeliğine ulaşır.

Çeşitli teorik yaklaşımlarda zaman ve mekân farklılıklarının değişim sebebi olduğu bir gerçektir. Fakat bütün bu iddialar, bu faktörlerin belli başlı bir iradi güce sahip olmamalarıyla gündemden çıkmaktadır. Dolayısıyla dünyayı değiştirmenin tek ve yegâne yolu, kişinin kendini değiştirmeye çaba sarf etmesiyle başlar. İnsanlığın müspet yönde değişme hususunda Peygamberler en mükemmel örneklerdir. Onlar, insanları fiilen ve zorlayarak değiştirmeye çalışmaz, güzel yaşayışlarıyla toplumlara örnek bir model olurlar.³

Değişme, İslam’a göre bir realitedir ve mukadderdir.⁴ Yaratma ve yaratmayı sürekli halde devam ettirme, her an başka bir iş’te olma⁵ hali İslam’da değişme

¹ Şener, Sami, I. *Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu (03-05 Şubat 1995)*, “İslam Toplumu ve Değişim”, Fecr Yayınevi, Ankara 1995, s. 339.

² Sezen Yümni, *a.g.e.*, s. 374.

³ Şener, Sami, *a.g.m.*, s. 340–341.

⁴ Rahman 55/26–27.

⁵ Rahman 55/29.

gerçeğini ve bunun sürekliliğini ifade eder. Dolayısıyla değişim, kâinatın yaratılışı ile var olan değişmez bir ilkedir.

Değişen şeylerin varlıklarını devam ettirebilmeleri, değişmeyen bir öze sahip olmaları sayesinde. “Bir şey, değişebilmek suretiyle varlığını devam ettirebilmektedir” demek te aynı manaya gelir. Çünkü her şey gerçekten değişiyor ve geride hiçbir şey bırakmıyorsa, varlık-yokluk çizgisini değiştirmeye indirgemiş oluruz. Mutlak bir dayanak meselesini göz ardı edemeyeceğimizi tekrar söylemeliyiz. Kur’an iki münasebeti veya nispeti “hak” ve “batıl” kavramlarıyla ifade eder ve değişeni değişmeyenin geçici bir tavrı olarak niteler.¹

Değişim, belli bir istikamet takip etmez. Bazen artı bir değer taşıyabildiği gibi; bazen de eksi bir değere sahip olur. Dolayısıyla tabii değişimde müspet bir gelişime ait özellikler büyük ölçüde söz konusu olur. Çünkü insan ve toplumun fitratı doğruyu bulmaya temayül gösterir. Zoraki değişimde ise genelde menfi değişimin belirtileri söz konusudur. Mesela fiili bir zorlama olmasa da, insanların yanlış bilgi ve yönlendirilmelerle duygu ve düşünceleri sun’i olarak değiştirilmektedir. Bu durum da, zararlı değişimin olduğunu gösterir.

İman esasları ve İslamî ilkeler, değişenlerin her kademesi içinde yer alabilir ve onları terbiye ederler ve sapmaları önlerler. İman değişmeyene aittir.² İman değişmeyi de içine alır ama değişme, değişmeyen öze göre algılanır ve iman buna göredir. Külli hükümlerde değişim, olaylara tatbiki manasındadır. Sosyal olaylar değişirler; muamelat, şeriat, hukuk, siyaset vs. diye açılırlar, hürriyet ve zaruret şeklinde gelişerek yollarına devam ederler. Fakat aynı inanç köklerine sahip olabilirler. Mesela öğle namazının farzı dört rekâttır. Bu, hem imana, hem muamelata taalluk eder. Hem imana, hem de davranışa aittir. Hem nazari, hem de amelidir. Hem din ile hem şeriat ile ilgilidir. Hem sübjektif, hem de objektiftir. Hem şahsi, hem de hukukidir. Burada yapılacak bir değişme, bu ikilikten hangisini ilgilendirecektir? Bu gibi değişmeler çoğaldıkça, değişme, imana ait sahayı da içine alacak demektir. Bu da bizatihi dinin değişmesi, din olmaktan çıkması manasına gelir. Dinin değişen ve

¹ Ra’d 13/17.

² En’am 6/115.

değiştiren tarafı, ferde ve topluma bitişik olan tarafıdır. Vahyin medeni ve sosyal hükümlerinde değişerek devamı, dinin özünün ve kaynağının değişmesi değil, insanın kabiliyetleriyle birlikte değişmesi, gelişmesi veya bozulması sebebiyledir. Değişme sosyal manasını korusa da din sosyal manasını kaybedebilir, sadece Allah'a imana hasredilmiş hale gelebilir. Batılıların deyimiyle teizm, deizme dönüşebilir.

Kur'an bir günde nazil olup tamamlanmış değildir. 23 senelik günlük olaylar, boykotlar, işkenceler, hicretler, savaşlar, itirazlar, evlenme-boşanmalar, soru-cevaplar arasında, mutlu ve acı günler içerisinde peyderpey nazil olmuştur. Vahyin beşerileşmesi, sosyalleşmesi ve kültürleşmesi için bu süreç elzemdir. Bu durum, İslam'ın kaynak olarak beşeri olduğu manasına gelmez. Çünkü değişme Allah'ın kanunlarında, belgelerinde (ayetlerde) ve hükümlerinde olmamıştır. Zira Allah'ın kanun, ayet ve hükümlerinde bir değişme yoktur.¹ İnsanların onu idraki, fert ve toplumun ona uyması, terbiye edilmesi şeklinde bir olgunluğa gidiş süreci söz konusudur. İslam ilahi bir terbiye kanunudur. Terbiyede ise tedricilik esastır. Bir insan veya bir toplum, bir günde, bir ayda, hatta bir senede terbiye edilmez. 23 yılda, sahabe ve çocukları, yani iki nesil terbiye edilmiştir.

İslamî hayatın başlangıcından itibaren hareket ve değişim süratle gerçekleşmiştir. Baş döndürücü bir hızla hareketliliği ve gelişmeyi sağlayan yeni itikadın ve yayılma azminin getirdiği önemli bir değişme de ilmi gelişmedir. Her şeyin yazıya dökülmesi, o dönem Arapları için alışık olunmayan bir husustur. Hukuk şifahi olmaktan çıkıp yazılı hale gelmiştir. Akitler yazılmış, hadisler toplanmıştır. Hurafe ve evhamla savaşılmış, akla, mantığa ve ilme davet edilmiştir. Alimin derecesi yükseltilmiştir. Aşiret nizamından bir millet olmaya geçilirken önce dil ve alfabeden başlanmıştır. 28 çeşit ses kalıbına sahip olmakla beraber, Arapça'nın 22 harflik bir alfabesi bulunuyor, bu da 15 harf şekline indirilebiliyordu. Bu harflerle etken-edilgen fiil çekimleri birbirinden ayırt edilemiyor, harekeleme ve noktalama henüz kullanılmıyordu. Kur'an ve Hz. Peygamber (s.a.s) sayesinde Arapça mükemmel bir alfabe ve dil haline geldi.² İlk İslam toplumu, gerek Kur'an'dan,

¹ Yunus 10/64; Rum 30/30; Ahzab 33/62; Fatır 35/43; Fetih 48/23.

² Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (Çev. Salih Tuğ), V. Baskı, İrfan Yayıncılık, İstanbul

gerek Hz. Peygamber (s.a.s)'in emir ve tavsiyelerinden, gerekse kendi geleneksel ve diğer medeni toplumların tecrübelerinden hareketle, müesseselerini hızla kurmaya başlamış, sonraki dönemlerde bunlar geliştirilmiştir. Dini, fikri, sosyal ve siyasi hayatlarında önemli bir dönüşümün başlangıcı olan İslam, önce Arap toplumundaki inkılaplarla, şahsiyette düşünce biçimlerini, değer ölçülerini, müessese ve teşkilatını değiştirmiştir. Toplumsal bağları güçlendiren ibadetler getirmiştir.

İslam dini, insanın temiz bir yapıda yaratıldığını söyleyerek bu halini muhafaza etmesini istemekte ve menfi bir değişim içerisine girmeksizin dinin prensiplerine uygun bir hayatı yaşamasını tavsiye etmektedir.¹

Peygamberlerin getirdikleri sistem ki buna tevhit inancı diyoruz, yozlaşmış olan kulluğun yeniden tanzimidir. Yani sosyal değişimin, ilahi doğrultuda yapılmasıdır. İnsanların birbirlerine kul olmalarından kurtarılıp, Allah'a kul haline getirilmesidir.

İslam dininin değişimle ya da sosyal değişimin veya değişmezlerin alanını, fıkıh ilminin şekillenme ve gelişme seyri içerisinde görmek mümkündür. Bilhassa inanç sistemiyle başlayan bu değişim ve biçimlenme, giderek sosyal hayatın tanzimini de gerçekleştirmiş ve hayatın İslamlaşması ve İslamî bir sistemin ortaya çıkması mümkün olabilmıştır.

Her devrin hükmü başkadır. Temel hükümleri Allah, peş peşe peygamberler göndermek suretiyle değiştirmiş, olması gereken evrensel boyuttaki hukuk ilkeleri vaz' etmiştir. Fıkıh, belirli devirlerin ihtiyaçlarına göre ayrıntılı bir şekilde insanlar tarafından düzenlenir. Şûrâ ve bey'at'a yer verilmesi de buna işarettir. Amaç hükümlere maksatlara, yani hedefe ters olmamak üzere değişen ve değişecek olan araç hükümler bulunur. Araç hükümleri bizatihi amaç hüküm yapmak, dine aykırıdır.² Araç hükümler vesilelerdir. Maksat ve vesile uyum içinde olmalıdır. Bunların yerlerini/rollerini değiştiremez ve maksadı görmezlikten gelemeyiz. Aksi halde mesela kutuplara yakın bir bölgede namaz-vakit ilişkisine ait hiçbir hüküm

1990, s. 758–765.

¹ Mü'minun 23/8.

² Atay, Hüseyin (Heyet), *İslâm Gerçeği*, Ankara 1995, s. 89–96.

veremeyiz.

Temel ilkeler değişmez, ancak uygulamaları zamana göre değişebilir. Bu anlayış hem bizi yanlış bir devrim fikrine karşı uyarır hem hüküm ve değişme arasında ifrat ve tefrite yol açabilecek dikkatsizliklerden korur. Hükümlerin eski uygulamasına dönme ihtimali her zaman bulunabilir. Nitekim, Müellefe-i Kulûb meselesinde de öyle olmuştur.¹

Bütün bu değerlendirmeler, İslam nezdinde değişimin ancak İslam dışı inanç ve sistemlerden kurtulma yolunda bir inanç yenilenmesi ve İslam sisteminin kurulması yolundaki sosyal nitelikteki çalışmalarda meydana geldiğini göstermektedir.

Sosyal değişme, herhangi bir toplumun dinamik fonksiyonlarından biridir. Toplum, bazen ileriye bazen de geriye doğru bir değişim içerisine girer. Toplumdaki değişim çok yönlü bir olaydır. Toplum, canlı bir organ gibi, kendini bu değişimlere karşı uyanık tutmak ve değişimin istikametini müspet bir yöne çevirmek durumundadır.

İslam, özellikle sosyal, siyasi ve ekonomik hayatla ilgili konularda zaman, mekân ve teknikler konusunda bir değişme ve gelişmeye imkân vermektedir. Ama bu değişme, genel çerçeve içerisinde gerçekleşmek zorundadır. Bu genel çerçeveyi, İslam'ın insan için koyduğu maslahatlar meydana getirir. Bu konuda da içtihat dediğimiz akıl yürütme ve çıkarmalar fonksiyon görmektedir.²

Bütün bunlar, İslam'ın belirsiz ve hedefsiz değişmeye değil; hayata ve insanın faydalı ve makul beklentilerine cevap vermek hususunda bu dinin dinamik olmasıyla açıklanabilir. Bu bakımdan İslâmî hassasiyet, körü körüne mazi müdafaası değil, olması gerekenin savunulması veya müdafaasıdır. Aksi durum bir yozlaşmayı ve donuklaşmayı ortaya çıkarır. Bu itidalsiz geriye dönüş her kültür sahasında, hal ve istikbalin zaruretleriyle uyuşmayan bir ric'at şeklini alır. Bu noktada Kur'an'ın temel amaçlarının ve hedeflerinin dikkatli bir şekilde tespit edilip, araçların bu doğrultuda geliştirilmesi, her türlü sapmanın ve yanlış anlamaların önüne geçecektir.

¹ Sezen, Yümni, *a.g.e.*, s. 397.

² Şener, Sami, *a.g.m.*, s. 343-344.

SONUÇ

Müslümanlar olarak bizler, Kur'an'ın yerini tutacak bir şeyi ne aradık, ne de arayabiliriz. Bizi, bunu yapmaya cezbedecek başka bir kitap da yoktur. Diğer kitaplar, Müslümanların zihinlerini ve ruhunu tatmin etmekten uzaktır. İslam âleminde etkili olan tatminsizliği ve üzerinde dolaşan kara bulutları dağıtmak için Kur'an'ın keşfedilmemiş derinliklerine ulaşmak ve O'nun temel ilkelerini günümüze taşımak müslümanların temel hedefi olmalıdır.

Bir kitabın, bir eserin üstünlüğü, kıymeti ve benzerlerinden ayırıcı nitelikleri çeşitli bakımlardan değerlendirmeye tabi tutulabilir. Kur'an-ı Kerim'in gerek muhteva gerekse mahiyet bakımından birçok hususiyetleri vardır. Kur'an'ın asıl üstünlüğü, O'nun neşet ettiği kaynağı, yani ilahi oluşudur. Tefsir faaliyetinde tüm bu özelliklerin göz önünde bulundurulması, sağlıklı bir yorum için gereklidir.

“Kur'an-ı Kerim, Allah'ın Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gönderdiği vahyi ihtiva eden mukaddes kitaptır. Kur'an'ın sunduğu mesajı anlamak, O'nun tüm özelliklerini yakından tanımakla mümkün olacaktır. Bu nedenle, Kur'an'ı mesela sadece yazılı bir metin gibi görmek veya bir ahlak ya da hukuk kitabı olarak değerlendirmek; bütünden bazı parçaları incelemek, hiyerarşik dengeyi bozmak anlamına gelmektedir.

Her şeyden önce bir din kitabı olan Kur'an, insan ile ilgisi olan her şeyden bahsetmektedir. Kompleks bir varlık olan insanın sınırsız gereksinimleri, sınırlı sayıda ayet ve kendine ait ifade ve üslubuyla dile getirilmiştir. İnsanın yapısı, olaya bakış açısı, kişisel eğilimleri, siyasi ve sosyal çevresi, içinde bulunduğu kültür ortamı gibi nedenler, Kur'an'ı anlama ve aktarmada etkin rol oynamaktadır. Ayrıca Kur'an'ın dil yapısından kaynaklanan yorum farklılıkları, O'na yaklaşımları çeşitlendirmiştir. Gerek insandan kaynaklanan, gerekse Kur'an'ın yapısından doğan tüm bu özellikleri, müspet bir yoruma çevirenler olduğu gibi, istenmeyen sapmalara da kapı aralanmıştır. Nitekim Tefsir tarihinde, Kur'an'a yaklaşımların olumlu ya da olumsuz pek çok örneğini görmek mümkündür.

İnsanın kendi sübjektif şartları içinde ürettiği değerler ve din anlayışı, Kur'an'a ve dine bakış açısını şekillendirmektedir. Bunun için Kur'an'ın ve onu anlamamızı

kolaylaştıracak Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yirmi üç yıllık hayat modeli ve Dört Halife döneminin bir ölçü olarak ele alınması ve yaşayan insanların kendi spesifik sorunlarını Kur'an'ın umumi çerçevesi ve hükümlerine göre çözmesi, dinin özünden sapmayı önleyecektir. Asıl sorun, çağdaş insanın ilahi metinle kendisi arasında, tarihi birikimi ve Müslümanların tecrübelerini de dikkate alarak, iletişim kurabilmesidir. Böylece anlaşılması ve hayata uygulanması için gönderilen Kur'an'ın doğru bir yorumu her dönem için mümkündür.

Kur'an-ı Kerim dille alakalı ve dilsel bir olgudur. Bu nedenle dil belki Kur'an'ın amacı değildir ama amacının ifadesidir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak önce onun sunulduğu ve zarfı niteliğindeki dilini anlamaya bağlı bulunmaktadır. Dilsel çözümlene, kaçınılmaz olarak sözün sahibini, onun muradını, söz'ün içine dâhil olduğu dili, bu dilin kendisinde var olduğu toplumu, bu toplumun kültürünü, bu kültürün zamana ve mekâna ilişkin enstrümanlarını, kısaca dille birlikte dil-dışı olguları da bir bütünlük içerisinde ve derinliğine anlamak gerekir. Bu bütünlük ise, kaçınılmaz olarak dilin dışına çıkmayı, dilin ardında kalanı, ilk bakışta görülemeyen olgulara gitmeyi, metnin tarih ile bağlantısını kurmayı gerektirmektedir.

Ulumu'l-Kur'an konuları, genel olarak bu iki temel husustan; dil çalışmalarından ve tarihi bilgilerden oluşmaktadır. Kur'an yorumunda geliştirilen anlama yöntemleri, geçmişte belirli bir başarı sağlamış olsa da günümüz şartlarında mevcut metodolojilerin yetersiz olduğu ve bunların yeniden ele alınarak değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Bu yorucu ve önemli çalışmanın başarıya ulaşması için, çağdaş anlama metotlarından olan Semantik ve Hermeneutik gibi anlama yöntemlerinden de yararlanmak, Kur'an'ın doğru yorumu ve temel hedeflerinin tespitinde son derece önemlidir.

Kur'an'ın doğruya en yakın yorumu ve böylece maksatlarının tespit edilebilirliği konusu, O'nun tam olarak anlaşılabilirliği anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'i –tam olarak murad-ı ilâhî ölçüsünde olmasa da- zamanın şartlarına uygun bir şekilde anlaşılması mümkündür. Bu anlamanın önünde bazı engeller olsa da, insan gücü ve anlaşılması için gönderilen kitabın mahiyeti, bize bu fırsatı yeteri kadar sunmaktadır. Yine de vahyi anlamanın önündeki bu engellerin ne oranda ortadan kaldırılabilceği, insanın tarihle ne oranda malûl olduğu sürekli tartışma

konusu olmaktadır. Anlamayı engelleyen olumsuzluklara rağmen, insana bu engelleri aşabilecek yeteneklerin verildiğinden kuşku duymamak gerekir.

Bir zaman kesitinde lafza/metne yüklenen mana, gelişime daima açık olan kültür/dil içinde yeniden yorumlanmaya ihtiyaç hisseder. Bu da bir zaman dilimine ait mananın asla sabitlenemeyeceğini göstermektedir. Kur'an'ın doğru yorumu ve maksadını tespiti konusu, bir defada olup bitecek bir uğraşı olmayıp, sürekli bir değişim ve yeni mana üretimi ile ancak gerçekleşecektir. Yani, nassın bugün için maksadının ne olduğu belirlense bile, bu maksadın yarın için de aynen geçerli olacağını öne sürmek, o metni tarihe gömmek anlamına gelecektir.

Hayatın inanç, ibadet, ahlak, hukuk gibi her alanını ilgilendiren Kur'an'ın prensiplerini anlamak için geliştirilen Fıkıh Usulü, ilk önce fakihler tarafından ortaya konmuştur denebilir. Daha sonra fakihleri, kalamcılar, felsefeciler ve mutasavvıflar takip etmiş, her disiplin, fakihlerin metodundan tamamen bağımsız olmasa da kendi yöntemleri doğrultusunda metod geliştirmişlerdir. Kur'an'ın evrensel değerlerinin tespiti ve günümüz problemlerine çözüm sunulması, bu metodların yeniden değerlendirilerek tevhid edilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bunu yaparken İmam Gazali'nin Cevahirü'l-Kur'an adlı eserinde yaptığı gibi Kur'an ayetlerinin konularına göre tasnif edilmesi son derece önem arz etmektedir. Böylece Kur'an'ın temel ilkelerinin tespitinde, bütüncül bir bakış açısı yakalanmış olacaktır.

İslâm geleneği kendi disiplinlerini oluşturmuş ve bunların büyük oranda tutarlı bir birlikteliğini sağlamıştır. Kaynak metinlerin oluşturulması, bunların betimsel ve kuralsal düzeylerde yorumlanmaları, Tefsir, Hadis, Hadis şerhi, Kelâm ve Fıkıh disiplinleri aracılığı ile gerçekleşmiştir. Temel olarak bu disiplinlerin kullanacağı yöntem kuram Fıkıh Usulü ile sağlanmıştır. İslâm disiplinlerinin en bariz özelliği, metni aşmamak ve onu esas almayı dikkate alan bir yöntem karakterini benimsemiş olmasıdır. Çağdaş döneme gelindiğinde İslâm kültürünün geliştirdiği disiplinler arasındaki bütünlük büyük oranda dağılmıştır. Fıkıh ve Kelâm kurumsal olarak işlevlerini yitirmişlerdir. İşlevini sürdüren Tefsir disiplini ise içerik ve tanım değişikliği geçirmiştir.

Çağdaş müslüman düşünürlerin Kur'an'a yaklaşımlarında, İslam'ın temel

ilkelerinin yeniden değerlendirilmesi ve İslam dñnyasının geri kalmışlığına bir çözüm üretilmesi anlayışı yatmaktadır. Bu dñřüncenin sağlıklı bir sonuca ulaşması, Kur'an yorumunda ilkeli davranmaya ve geğmiş ile bağın sağlam kurulmasına bağlıdır. Aksi taktirde, ilahi kitabın, beşerileşmesi gibi büyük bir tehlike söz konusudur.

Bütün insanlığa gönderilen Kur'an-ı Kerim, başları döndürecek ölçüde zengin bir kaynaktır ve her asra yetebilecek açılım gücüne ve derinliğine sahiptir. O, müntesiplerini, tarihin nesnesi olma yerine onun öznesi olmaya motive edecek ilahi bir müdahaledir. Yani Kur'an, yeniden ve günümüz şartlarına göre tarihe girmelidir. Ama tarihe bu girme işi, kuru bir evrensellik iddiası ile değil, insanlığa taşınacak, sunulacak pek çok İslamî teorinin kaynağı olmayı isteyen bir Kur'an ile gerçektelecektir.

Günümüzde Kur'an tefsirinde uygulanacak metodun, Allah'ın yedinci yüzyıl tarihine müdahale ettiği formu, yirminci yüzyılın icap ettirdiği bir formla yeniden yorumlayarak tarihe müdahil kılınması anlayışı olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed-Rıza, Muhammed Reşit, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hâkim*, I. Baskı, Daru'l-Menar, Mısır 1947 (1366h).
- Abdalbaki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, 1982.
- Abdussettar, Fethullah Sa'îd, *el-Medhal ile't-Tefsiri'l-Mevdûi*, Daru't-Tıbaa ve'n-Neşru'l-İslamiyye, I. Baskı, Kahire 1986.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1975.
- ----- *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hâdiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1984.
- Akdemir, Salih, “*Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın*”, *İslâmî Araştırmalar*, C.V, Sayı: 4, Ekim 1991.
- Akgündüz, Ahmet, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Diyarbakır 1986.
- -----Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, Fev Vakfı Yayınları, 1990.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, *Türk Dil Kurumu Yayınları (T.D.K.Y.)*, Ankara 1990.
- -----*Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları (A.Ü.D.T.C.F.)*, Ankara 1971.
- Akşit, Göktürk, *Sözün Ötesi*, İstanbul 1989.
- Aktaş, Şerif, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, Ankara 1993.
- Aktay, Yasin, *Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı*, *İslâmî Araştırmalar* 1996, c.9, Sayı:2.
- Alan, Yusuf, *Lisan ve İnsan*, Türkiye Öğretim Vakfı, İzmir 1994.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri)*, Şule Yayınları, İstanbul 1992.
- ----- “*Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak*”, (I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (03–05 Şubat 1995)), Fecr Yayınevi, Ankara 1995.
- Aliyyu'l-Kari, *el-Esraru'l-Merfua fi'l-Ahbari'l-Mevdua* (Tah. Said b. Besyuni), Beyrut 1985.
- Ali et-Tantavi-Naci, et-Tantavi, *Ahbaru Umar*, VIII. Baskı, Beyrut 1403/1983.
- El-Alusi, Ebu'l-Fadl Şihabuddin, *Ruhu'l-Meani*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1353h.
- El- Âmidî, Seyfuddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed, *el-İhkam fi*

Usuli'l-Ahkâm, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1985 (1405h).

- Arıklı, N, Tunçdoğan, T, Vardar, Berke, *Semantik Akımları*, Yeni İnsan Yayını, İstanbul 1969.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları* (Tercüme: Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- el-Askalani, Ahmet b. Ali b. Hacer (773/852), *Fethu'l-Bâri* (Tah. Abdullah b. Baz), III. Baskı, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1407h.
- Atalay, Besim, *Türkçe Kelime Yapma Yolları*, T.D.K. Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1946.
- Atay, Hüseyin- Kutluay, Yaşar, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- -----Atay, Hüseyin (ve Diğerleri), *İslâm Gerçeği*, Ankara 1995.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989.
- ----- *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara 1983.
- -----*Sülemi ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Yayınları, İstanbul 1969.
- -----*İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üni. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974,
- -----“*İmamiyye Şia'sının Tefsir Anlayışı*” A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1978, c. XX.
- -----I. Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu (03-05 Şubat 1995), Ankara 1995.
- Aydın, Mehmet S., “*Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi*”, İslami Araştırmalar Dergisi Özel Sayı, Sayı: 4.
- ----- *Din Felsefesi, Dokuz Eylül İlâhiyat Fakültesi Yayınları*, IX. Baskı, İzmir 2001.
- Aydüz, Davut, İslâmî İlimlerde Metodoloji /Usûl Problemi 1, (18-19 Ekim 2003), “Konulu Tefsir Metodu”, İstanbul 2003.
- Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lugatı Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı, I. Baskı, İstanbul 2005.
- El-Bağdadî, et-Tufî Süleyman b. Abdî'l-Kavi b. Abdilkerim es-Sarsari (657/716h), *el-İksir fi İlmi't-Tefsir* (Tah. Abdulkadir Hüseyin), Mektebetü'l-Âdâb, Kahire ts.
- Bakillani, *I'cazu'l-Kur'an*, Beyrut 1990.
- Baljon, J. M. S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Fecr Yayınevi, I. Baskı, Ankara 1994.
- Başkan, Özcan, *Linguistik Metodu*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1967.

- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye)*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1985.
- El-Beydavi, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer (ö. 685 veya 692), *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, (Kitab Mecmuatün mine't-Tefasir içinde)*, I. Baskı, el-Matbaatü'l-Âmire, Beyrut 1319h.
- el-Beyyumi, Seyyid Musa İbrahim, *Menahicu't-Tefsir Beyne'l Kadîm ve'l Hadîs*, Mısır 1986.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, Kitabiyat, Ankara 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism*, Chicago 1988.
- Birand, Kamuran, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1960.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Değişim”, *Değişim Sürecinde İslâm*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an* (Terc. Mehmet Ali Sönmez), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I. Baskı, Ankara 1984.
- Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik* (Heyet), “Kur'an, Tarih ve Tarihsellik” adlı makale, Işık Yayınları, İzmir 2003.
- el-Butî, Muhammed Said Ramazan, *Davâbitü'l-Maslaha fiş-Şeriatü'l-İslamiyye*, Müessesetü'r-Risale, V. Baskı, Beyrut 1987 (1407h).
- el-Cabiri, Muhammed Abid, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî (Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı)*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), II. Baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.
- ----*Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (Çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 2000.
- Carullah, Musa, *İslâm Şeriatının Esasları Değişkenler ve Sabiteler* (Yay. Hazırlayan: Hatice Görmez), Kitabiyat, Ankara 2002.
- El-Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi (ö. 370/981), *el-Fusul fi'l-Usul* (Tah. Uceyl Casim en-Neşemi), II. Baskı, İstanbul 1994.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- ----*Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (T.D.V.Y.), V. Baskı, Ankara 1985.
- ----“Kur'an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır, Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız?”, Diyanet İlmi Dergi, cilt: 43, sayı: 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2007),

Ankara 2007.

- el-Cevheri, İsmail b. Hammâd (393/1003), *es-Sihâh (Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)*, (Tahkik: Ahmed Abdülğafûr Atâr), 2. Baskı, Beyrut 1979.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, V. Baskı, İstanbul 2002.
- el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebu Bekir İbn Kayyım (691-751h), *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, Beyrut 1997.
- Civelek, Yakup, *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, "VII-XI. Asır İslâm Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", Van 2001.
- Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Kaknüs Yayınları, IV. Basım, İstanbul 2005.
- -----*Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1999.
- el-Cürçani, Ali b. Muhammed eş-Şerif (816/1413), *Delailü'l-İ'caz* (Tahkik: Muhammed Rıdvan, Refaiz ed-Daye), Dimeşk 1987.
- -----*Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır 1907.
- El-Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meali, *el-Burhan fî Usuli'l-Fıkh*, (Tah. Abdulazim Mahmud ed-Dîb), Katar 1992.
- Çantay, Hasan Basri (1964), *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, XIII. Baskı (I-III). Elif Ofset, İstanbul 1984.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, "İlk Dönem Arap Dilbilimi", Van 2001.
- Çiçek, Halil, 20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları, Timaş Yayınları, İstanbul 1996.
- Çiftçi, Adil, "Kur'an'ı Okumak", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Bayrak Yayınları, İstanbul 2000.
- -----*Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı*, İslamiyat, Ankara, 1998.
- ed-Debbusi, Ebu Zeyd, *Te'sisu'n-Nazar*, Beyrut, ts.
- Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul 1992.
- Demir, Ziya, *XIII.-XVI. Asır Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neşriyat, I. Baskı, İstanbul 2006.
- Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri 1996.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996.
- Derveze, M. İzzet, *Kur'anü'l-Mecid* (Çev. Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, İstanbul 1997.

- Ed-Dihlevi, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim (1114/1176–1702/1764), *el-Fevzü'l-Kebir fî Usulü't-Tefsir* (Terc. Mehmet Sofuoğlu), Çağrı Yayınları, İstanbul 1980 (1400h).
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (Çev. Doğan Özlem), İstanbul 1999.
- Dizdaroğlu, Hikmet, *Dil Yazıları 1 (Derleme)*, “Dili Yanlış Değerlendirme” Ankara 1988.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, Ankara 1986.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir*, Amidi Matbaası, İstanbul 1927 (1345h).
- *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (Heyet), Çağ Yayınları, İstanbul 1989.
- Dönmez, İbrahim Kafi, *İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese*, M.Ü.İ.F.D., Sayı: 4, İstanbul 1986.
- Draz, Muhammed Abdullah, *Kur'an'a Giriş* (Terc. Salih Akdemir), I. Baskı, Kitabiyat, Ankara 2000.
- -----*En Mühim Mesaj Kur'an* (Terc. Suat Yıldırım), Akçağ Yayınları, Ankara 1985.
- -----*Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (Terc. Salih Akdemir), Mim Yayınları, I. Baskı, Emek Matbaası 1983.
- Ebu'l-Kasım Lalekaî, *Şerhu İtikadi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati...*
- Ebussud, el-İmadi el-Hanefî (900/982h), *Tefsiru Ebissuud (İrşadu'l-Akli's-Selim ilâ Mezaya el-Kitabi'l-Kerim)*, (Tah. Abdulkadir Ahmet Ata), Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, Riyad 1971 (1391h).
- Ebû Şâme, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (665/1267), *el-Mürşidü'l-Veciz ilâ Ulumin Teteallaku bi'l-Kitabi'l-Aziz* (Tah: Tayyar Altıkulaç) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II. Baskı, Ankara 1987 (1406h).
- Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, Kahire 1302h.
- Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li Diraseti'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1992 (1412h).
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da Fikhi Mezhepler Tarihi* (Çev. Abdulkadir Şener), İstanbul 1978.
- -----*İslâm'da Siyasî ve İtikadi Mezhepler Tarihi* (Terc. E. Ruhi Fığlalı, Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970.
- Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *el-Esasü'l-Kelami li Mebhasi'l-Mecaz fi'l-Belağati'l-Arabiyye*, (“Dirase fi'l-Fenni ve'l-Felsefe” içinde), Kahire 1983.

- ----- Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *Mefhumu'n-Nass Dirase fi Ulumi'l-Kur'an* "İlâhî Hitabın Tabiatı", (Terc. M. Emin Maşalı), Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.
- -----el-Makasıdu'l-Külliyeye li'ş-Şeria, "Şeriatin Külli Maksatları -Yeni Bir Okuma-" Başlıklı Makale, el-Arabî Dergisi, Mayıs 1994, Sayı: 426.
- Edib, Salih Muhammed, *Tefsiru'n-Nusus fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut 1984.
- el-Enbari, Muhammed b. el-Kasım, *Kitabu'l-Eddad* (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1987 (1407h).
- Elbani, *Silsiletü'l-Ehadisi'z-Zaife ve'l-Mevdua*, Beyrut 1985.
- Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1994.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1983.
- Esed, Muhammed, *The Message of The Kur'an*, (*Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*), (Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, V. Baskı, İstanbul 2002.
- El-Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 330h), *el-İbane an Usuli'd-Diyane* (Tah. Fevkiye Hüseyin Mahmud), I. Baskı, Daru'l-Ensar, Kahire 1397
- -----*Makalatü'l-İslamiyyin ve'h-Tilafu'l-Musallin* (Tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire ts.
- el-Faruki, İsmail Raci, Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru (Çev. Mehmet Paçacı), İslami Araştırmalar, cilt: 7, sayı: 3-4, (yaz-güz dönemi 1994).
- Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık* (Çev: Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu), Fecr Yayınları, I. Baskı, Ankara 1990.
- -----*Ana Konularıyla Kur'an* (Çev. Alpaslan Açıkgenç), Fecr Yayınları, II. Baskı, Ankara 1993.
- -----*İslâm* (Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, İstanbul 1981.
- -----*İslâmî Yenilenme Makaleler II* (Derleme ve Çeviri: Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- -----*Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (Terc. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995.
- Fermavî, Abdulhay, *el-Bidaye fi't-Tefsiri'l-Mevduî*, II. Baskı, Kahire 1977.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.
- -----*İmamiyye Şiası*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.
- el-Firuzabadi, Muhammed b. Yakub (729-817), *el-Kamusü'l-Muhit*, Beytü'l-Efkar ed-Devliyye, Lübnan 2004.
- Freund, Julien, *Beşeri Bilim Teorileri* (Çev. Bahaeddin Yediyıldız), Türk Tarih Kurumu Basımevi (T.T.K.B.), Ankara 1991.

- Gadamer, Hans George, *Truht and Method*, New York 1988.
- -----“*Hermeneutik*” *Yorumbilgisi Üzerine Yazılar* (Çev. Doğan Özlem), Ark Yayınevi, I. Baskı, Ankara 1995.
- Garaudy, Roger, *İslâm’ın Vaadettikleri* (Çev. Nezih Uzel), Pınar Yayınları, İstanbul 1983.
- El-Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Cevahiru’l-Kur’an*, Şeyh Muhyiddin Sabri el-Kürdî Matbaası, I. Baskı, Mısır 1329h.
- -----*Cevahiru’l-Kur’an*, (Tah. Muhammed Reşid Rıza el-Kubbani), Daru İhyai’l-Ulum, I. Baskı, Beyrut 1985.
- -----*İhyau Ulumi’d-Din*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut ts.
- -----*Şifau’l-Ğalil fi Beyani’ş-Şebehi ve’l-Muhayyeli ve’l-Mesaliki’t-Ta’lil* (Tah. Hamid Abid el-Kubeysi), Matbaatü’l-İrşad, Bağdad 1971 (1390h).
- -----*İlcamu’l-Avam an İlmi’l-Kelâm*, Beyrut 1985.
- -----*el-Mustasfa fi İlmi’l-Usul*, I. Baskı, el-Matbaati’l-Emiriyye, Mısır 1322h.
- -----*İhya-u Ulumi-i’d-Din* (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1974 (1394h).
- Gazali, Muhammed, *Keyfe Neteâmelu Maa’l-Kur’an “Kur’an’ı Anlamada Yöntem”* (Terc. Emrullah İşler), II. Baskı, Şule Yayınları, İstanbul 1998.
- Goldziher, İgnaz, *Klâsik Arap Literatürü* (Çev. A. Yüksel-R. Er), İmaj Yayınları, Ankara 1993.
- Göka, Erol, *Usulü Tefsirden Tıpsal Yöntem Bilgisi Çıkar mı?*, Gelecek Dergisi, Sayı: 1, İstanbul 1977.
- -----(Göka, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin), *Önce Söz Vardı*, Konya 1996.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1996.
- Gökberk, Ülker, *“Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi”*, *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları*, T.D.K. Yayınları, Ankara 1980.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992.
- -----(Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman), *Kelâm*, Tekir Yayınları, Konya 1996.
- Görgün, Tahsin, *Kur’an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik* (Heyet), *“Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine”*, Işık Yayınları, İzmir 2003.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (T.D.V.Y.), Ankara 1997.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1996.

- GÜNGÖR, Mevlüt, *Cassas ve Ahkamu'l-Kur'an'ı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- Hâkim, *Müstedrek ale's-Sahihayni fi'l-Hadis*, Haydarabat 1342.
- Halefullah, M. Ahmed, *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'an*, Kahire 1972.
- Hallaf, Abdul Vahhab, *İlmu Usulil Fıkh (İslâm Hukuku Felsefesi)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (A.Ü.İ.F.Y.), Ankara 1973.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (Çev. Salih Tuğ), V. Baskı, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1990.
- -----*Kur'ân Tarihi* (Terc. M. Said Mutlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Türk Dili Sözlüğü*, İstanbul 1992.
- Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş* (Terc. Muharrem Tan), İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Hatiboğlu, M. Said, *Siyasî-İctimai Hâdiselerle Hadis Münasebeti* (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara 1967.
- El-Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî (ö. 725), *Lubabu't-Te'vil fi Meani't-Tenzil (Kitab Mecmuatün mine't-Tefasir içinde)*, I. Baskı, el-Matbaatü'l-Âmire, Beyrut 1319h.
- El-Hicazi, Mahmud Fehmi, *el-Medhal ilâ İlmi'l-Luğa*, Kahire 1978.
- El-Huli, Emin, *Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu* (Çev. Mevlüt Güngör), İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara 1988.
- Irving, T. Ballantine-Khurshid Ahmad-M. Manazir Ahsan, *Kur'an Temel İlkeler* (Haz. Cemil Polat), I. Basım, İlke Yayınları, İstanbul 1992.
- Iyons, John, *Kuramsal Dilbilime Giriş* (Çev. Ahmet Kocaman), Ankara 1983.
- Izutsu, Toshihiko, *“God and Man in the Koran (Kur'an'da Allah ve İnsan)*, (Çev: Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs.
- -----*İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (Çev. Selahattin Ayaz), İstanbul 1984.
- İbn Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkamu'l-Kur'an* (Ta'lik: Muhammed Abdulkadir Ata), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988 (1408h).
- İbn Arrak, *Tenzihu's-Şeria ani'l-Ehadisi's-Şeniati'l-Mevdua* (Tah. Abdulvehhab Abdullatif), Beyrut 1981.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Makasidu's-Şeriati'l-İslamiyye*, el-Müessesetü'l-Vataniyye, Tunus 1978.
- -----*İslam Hukuk Felsefesi*, (Terc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İklim Yayınları, İstanbul 1988.

- -----*Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, ed-Daru't-Tunusiyye, Tunus 1984.
- İbnu'l-Arabi, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillallah (468-543h), *Ahkamu'l-Kur'an* (Tah. Muhammed Abdulkadir Ata), I. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988 (1408h).
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *el-Mevzuat* (Tah. Abdurrahman b. Osman), Beyrut 1983.
- -----*Telbisu İblis*, Kahire 1995.
- -----*Zadü'l-Mesir*, Beyrut 1987.
- -----*Nevasihü'l-Kur'an*, Beyrut ts.
- İbn Cinni, Ebu'l-Feth Osman el-Mavsılı, *el-Hasais* (Tah. Muhammed Ali en-Neccar), Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır 1952.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin (ö. 395/1004), *Mu'cemu Makayisi'l-Luğa*, Beyrut ts.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed Hadrami, *Mukaddime* (Çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004.
- Hanefi, Hasan, *İslami İlimlere Giriş* (Terc. Muharrem Tan), İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali el-Endelusi ez-Zahiri, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*, I. Baskı, Daru'l-Hadis, Kahire 1984 (1404h).
- -----*Usulid Din, Dinin Kaynaklarına Bir Bakış* (Çev. İbrahim Aydın), İstanbul 1991.
- el-Heytemi, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, *el-Hayratü'l-Hisan fi Menakibi'l-İmam A'zam Ebi Hanifeti'n-Nu'man*, Beyrut 1411.
- El-Hınn, Mustafa Sait, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları* (Çev. Halit Ünal), Kayseri 1993.
- İbn Hüzeyme, *Kitabu't-Tevhid ve Isbatu Sıfâtü'r-Rabb*, Beyrut 1983.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kureşi (701/774h), *Tefsiru İbn Kesir*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981 (1401h).
- -----*el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beytü'l-Efkar ed-Devliyye, Lübnan 2004.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri (213–276/889), *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, (Tah. Seyyid Ahmet Saki), III. Baskı, Beyrut 1981.
- ---*Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* (Tah. Abdulkadir Ahmed Ata), Beyrut 1988.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arabi'l-Muhit*, (Tah. Abdullah Ali el-Kebir-Muhammed Ahmed Hasebullah-Haşim Muhammed eş-Şazeli), Daru'l-Maarif, Kahire ts.
- İbn Teymiyye, *Sırat-ı Müstakim* (Çev. Salih Uçan), İstanbul 1990.

- *İlmihal I-II*, Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- İmamoğlu, Tuncay, *Montgomery Watt'ın Vahiy Anlayışı (Modern Bir Yaklaşım)*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II (2002), Sayı: 1, ss. 59–63.
- İnam, Ahmet, *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu 17–18 Mayıs 2001, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil, Tefsir"*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2001, ss. 81–92.
- El- İsfehani, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağıp (ö. 502), *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an* (Tah. Muhammed Seyyid Kiyani), Mektebe Mustafa el-Babi el-Halebî, Mısır 1961 (1381h).
- İsmail, Muhammed Bekir, *Dirâsât fî Ulumi'l-Kur'an*, I. Baskı, Daru'l-Menar, Kahire 1991 (1411h).
- İşler, Emrullah, *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu 17–18 Mayıs 2001, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar"*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2001.
- -----"Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu", İslamiyat, cilt:1, Sayı: 3, Ankara 1998.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Haz. Sabri Hizmetli), Ankara, 1981.
- -----*Muhassalu'l-Kelâm*, İstanbul, 1336h.
- Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (Çev. Halilrahman Açar), I. Basım, Fecr Yayınevi, İstanbul 1993.
- Japp, Uwe, *"Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat"*, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar* (Derleyen: Doğan Özlem), Ankara 1995.
- Kadı Abdulcebbar, b. Ahmed el-Hemedani (ö.415/1024), *el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl* (Tah. Muhammed el-Hudari "5.cilt"- Emin el-Huli "16.cilt"), Mısır tsz.
- -----*Şerhu Usuli'l-Hamse* (Tah. Abdulkerim Osman), II. Baskı, Mektebe Vehbe, Kahire 1988(1408h).
- -----*Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*, Beyrut tsz.
- el-Kafiyeci, Muhyiddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman (ö. 879/1474), *Kitabu't-Tefsir fî Kavâid-i İlmi't-Tefsir*, (Terc. İsmail Cerrahoğlu), II. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989.
- Karaman, Hayrettin, *Kur'an-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik, "Tefsirde Eski-Yeni Tartışması"*, Işık Yayınları, İzmir 2003.
- Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize (Kur'an-ı Kerim'in İlmi ve Edebi Sırları)*, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul 2005.

- Karataş, Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996.
- el-Kasimi, Muhammed b. Cemaluddin (1283–1332/1914), *Tefsir İlminin Temel Meseleleri* (Terc. Sezai Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- el-Kattân, Menna' Halil, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kuran*, Müessesetü'r-Risale, VIII. Baskı, Beyrut 1981 (1401h).
- Keskiöglü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II. Baskı, Ankara 1989.
- el-Kestelli, Muhammed, *Haşiyetü'l-Kestelli ala Şerhi'l-Akaid*, İstanbul 1973.
- el-Kevseri, Muhammed Zahid, *el-İşfak ala Ahkami't-Talak*, Beyrut ts.
- Kılıç, Sadık, *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (2-4 Şubat 1996)*, "Metnin Yorumu Beşeri Alana İnmiş İlahi Cevapların Okunmasıdır", *Fecr Yayınları*, Ankara 1996.
- Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi, Ankara 1986.
- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.
- -----"Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, Temmuz 1998, sayı: 9, İstanbul 1998.
- el-Kinnevcı, Muhammed Sıdık, *el-Bülğatü fi Usuli'l-Lüga* (Tah. Nezir Muhammed Mektebi), Beyrut 1988.
- *Kitab-ı Mukaddes*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.
- Koca, Ferhat, "Kur'an'ı Kerim'deki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.
- -----*Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu* 17–18 Mayıs 2001, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2001.
- Koçak, Muhsin, *İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, Samsun 1997.
- Koçyiğit, Talat, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara 1974.
- Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul ts.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer'iyye)*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.
- *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Komisyon), Ankara 2006,

- *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, (Atay, Hüseyin-Kutluay, Yaşar), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Heyet), Ankara 2003.
- Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- El-Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, I. Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988 (1408h).
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969.
- *Kütübü Sitte (Buhari, Müslim, Ebu Davud (275/888), Tirmizi, Nesei, İbn Mace, Darimi (255/869), Muvatta', Müsned-i Ahmed)* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981 (1401h).
- Macid, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Mahmud, Abdulhalim, *el-Munkızu Mine'd-Dalal ve Tasavvufi İncelemeler* (Çev. Salih Uçan), İstanbul 1990.
- Matlub, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahati'l-Belağiyye ve Tatavvuruha*, Lübnan 1996.
- el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed es-Semerkindi (ö. 333/944), *Kitabu't-Tevhid* (Tah. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- ----*Te'vilatü'l-Kur'an'dan Tercümelere* (Ter. Bekir Topaloğlu), İmam Ebu Hanife ve İmam Maturidi Araştırma Vakfı, İstanbul 2003.
- Mehran, Beyyumi, *Tarihi Bir Kaynak Olarak Kur'an-ı Kerim* (Terc. İdris Şengül), Diyanet İlmi Dergi, Cilt: 32, Sayı: 1 (Ocak-Şubat-Mart 1996).
- Mennau'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, VIII. Baskı, Beyrut 1981 (1401h).
- Meraği, Ahmet Mustafa, *Ulumu'l-Belağa (el-Beyan, el-Meani ve "el-Bedi")*, Kahire 2000 (1420).
- *Marife (Bilimsel Birikim)*, *Oryantalizm*, yıl: 2, sayı: 3 kış 2002.
- Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Ter. Heyet: Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş), II. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Muhammed, Salim Muhammed, *et-Ta'lil fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, I. Baskı, Mısır 1995 (1415h).
- Mukatil b. Süleyman (ö: 150/767), *el-Eşbah ve'n-Nezair* (Tahkik: Abdullah Mahmut Şehata), el-Mektebetü'l-Arabiyye, Vezaretü's-Sekafe, Kahire 1975 (1395h).
- El-Müncid, Muhammed Nureddin, *el-İştiraku'l-Lafzi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*

Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik, Şam 1998.

- Müslim, Mustafa, *Mebâhis fi't-Tefsiri'l-Mevdûi "Kur'an Çalışmalarında Yöntem"* (Terc. Salih Özer), II. Baskı, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.
- en-Neseîî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrar Şerhu'l-Musannif Ale'l-Menar*, Beyrut 1986.
- en-Neseîî, Ebu Muin (ö.508/1114), *Tebsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din* (Tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı, Ankara 2004.
- *The New Encyclopedia Britannica, Micropedia*, The University of Chicago, 15. Baskı, U.S.A. 1993.
- Okumuş, Mesut, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar" Gazi (Hitit) Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 2003/1, c. II, sayı: 3, ss. 27–62.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür* (Çev. Sema Postacıoğlu Benan), İstanbul 1995.
- Önler, Zafer, *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu 17–18 Mayıs 2001, "Tarihsel Süreçte Anlam Değişmeleri"*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2001.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, I. Baskı, İstanbul 1998.
- Özdemir, R. Hulusi, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, TDK., Ankara 1944.
- Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- -----*Bilim, Tarih ve Yorum*.
- -----*Tarih Felsefesi*, İstanbul 1992.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması-*, I. Baskı, Fecr Yayınevi, Ankara 1994.
- -----*"Çeviri Kuram Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu"*, *Kur'an Sempozyumu II*, (4–5 Kasım 1995) Ankara 1996.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Türkçe Çeviri), İstanbul 1994.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, İslami Araştırmalar, cilt: 9, sayı: 2 (1996).
- -----*"Kur'an ve Tarihsellik Tartışması"* (*Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu içinde*), İstanbul 2000.
- -----*İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi 1, "Tefsirde Semantik ve Hermenötik"*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, (İSAV), Ensar Neşriyat, I. Basım, İstanbul 2005.

- -----“*Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*”, İslamiyat VI (2003), sayı 4, ss. 85–104.
- -----“*Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi*”, İslamiyat 8 (2005), sayı 3, s. 81–87.
- -----“*Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması*”, I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu (15–16 Haziran 2006), İslâmî Araştırmalar (TEK-DAV), Ankara 2006.
- -----“*Oryantalizm ve Çağdaş İslâmcı Söylem*”, İslamiyat IV (2001), sayı 4, s. 91–110.
- -----“*Kur'an'ın Neliğine Dair*”, Henüz Yayınlanmamış Makale.
- ----- *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu* (17–18 Mayıs 2001), “*Kur'an ve Tarihselci Yorum*”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2001.
- -----*Kelam Araştırmaları Dergisi* 5:1 (2007), “*Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine*”, s. 17–46.
- -----“*Allah'ın Krallığı Sendromu*” ve *Günümüz Müslümanları*, İslâmî Araştırmalar, cilt: 7, sayı: 2 (Bahar Dönemi 1994), s. 181–192.
- -----*Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair*, İslami Araştırmalar, cilt: 8, No: 2 (Bahar Dönemi 1995).
- Paksüt, F. *Platon ve Platon Sonrası*, Ankara 1982.
- Palmer, Frank R., *Semantics*, Cambridge University Pres, II. Edition, Cambridge 1991.
- Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler* (Çev. Ömer Özsoy), Ankara 1995.
- Perek, F. Z. *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları/Gramerin Doğuşu*, İstanbul 1961.
- Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri* (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize* (Çev. Vural Ülkü), T.D.K., Ankara 1995.
- Rabinow, Paul, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, (Derleme ve Çeviri: Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.
- Er-Raysuni, Ahmed, *Nazariyyetü'l-Makasid inde'l-İmam eş-Şatibi*, II. Baskı, ed-Daru'l-Alemiyye, Riyad 1992 (1412h).
- er-Razi, Fahrüddin Abdillâh Muhammed b. Ömer (ö.606/1209), *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, III. Baskı, Tahran ts.
- Rıza, Muhammed Reşit, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hâkim (Tefsiru'l-Menar)*, II. Baskı, Kahire 1947 (1366h).

- -----*el-Vahyu'l-Muhammedî*, “*Muhammedî Vahy*” (Terc. Salih Özer), I. Baskı, Fecr Yayınevi, Ankara 1991, I. Baskı, Fecr Yayınevi, Ankara 1991.
- Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (Çev. Mehmet Dağ) Samsun 2000.
- Rothacker, Erich, *Tarihselcilik Sorunu* (Çev. Doğan Özlem), İstanbul 1990.
- es-Sabuni, Nureddin (ö. 580/1184), *Maturidiyye Akaidi* (Ter. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979.
- es-Sadr, Muhammed Bakır, *Kur'an Okulu* (Çev. Mehmet Yolcu), III. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 1996.
- Es-Salih, Subhi, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, IV. Baskı, Daru'l-İlm, Beyrut 1965.
- Sami, Şemseddin, *Lisan* (Haz. İsmail Doğan), Gündoğan Yayınları, Ankara 1997.
- Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş* (Çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener), A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1986.
- es-Sekkaki, Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali, (555/626h), *Miftahu'l-Ulum*, I. Baskı, Matbaatü'l-Edibe, Mısır 1899/1317.
- Sellam, Ebu Ubeyd Kasım b., *Kitabu'l-Emval* (Çev. Cemaleddin Saylık), İstanbul 1981.
- Es-Semerkandi, Abdurrezzak Kaşani, *Te'vilatı Kaşaniyye* (Çev. Ali Rıza Doksanyedi), Ankara 1998.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994.
- Sezen, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Sibeveyh, Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber (Ö. 180/796), *el-Kitab*, Beyrut 1991.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981.
- *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul 1990.
- Soykan, Ömer Naci, *Bilgi ve Betimleme*, İstanbul 1998.
- Soysaldı, Mehmet, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yayınevi, I. Baskı, Ankara 2001.
- -----*Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, “*Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi*”, 17–18 Mayıs 2001, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van 2001.
- Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'an ve Oryantalistler*, Fecr Yayınevi, I. Baskı, Ankara 1998.
- es-Subki, Takiyyuddin Ali b. Abdi'l-Kâfi, *Mana Kavli'l-İmami'l-Muttalibi*, Beyrut 1993.

- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman (849–911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü's-Sakafiyye, Beyrut 1973.
- -----*ed-Dürrü'l-Mensur fî't-Te'vili bi'l-Me'sur* (Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), I. Baskı, Merkezu Hecr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyye, Kahire 2003 (1424h).
- -----*el-Muzhir fî İlmi'l-Luga ve Envaiha*, Beyrut 1987.
- -----*el-Leali'l-Masnua fî'l-Ehadisi'l-Mevdua*, Beyrut 1983.
- Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Huku İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, (Terc. İbrahim Kâfi Dönmez), T.D.V. Yayınları, Ankara 1999.
- Eş-Şafii, Muhammed b. İdris (150/204), *Ahkamu'l-Kur'an* (Zahid Kevseri Takdimli), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1980 (1400h).
- -----*er-Risale* (Tah. Muhammed Seyyid Kiyani), I. Baskı, Kültür Yayınları, İstanbul 1969 (1388h).
- -----*er-Risale (İslam Hukukunun Kaynakları)*, (Çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (T.D.V.Y.), Ankara 1996.
- Şara, Sayın, *Yorumbilimsel Söyleşi*, (Macit Gökberk Armağanı) Türk Dil Kurumu Yayınları (T.D.K.Y.), Ankara 1983.
- Eş-Şatibi, İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat fî Usuli's-Şeria*, Beyrut tsz.
- -----*İslami İlimler Metodolojisi*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- eş-Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr (ö. 479/548h), *el-Milel ve'n-Nihal* (Tahkik: Muhammed Seyyid Kiyani), Mektebe Mustafa el-Babi el-Halebî, Mısır 1976 (1396h).
- Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ta'lilu'l-Ahkâm*, Matbaatu'l-Ezher, Mısır 1947.
- Şener, Sami, *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (03–05 Şubat 1995)*, “İslâm Toplumunu ve Değişim”, Fecr Yayınevi, Ankara 1995.
- Şengül, İdris, “*Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*”, IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (17-18 Ocak 98), Fecr Yayınevi, Ankara 1998.
- Eş-Şenkiti, Muhammed el-Emin (1325/1393h), *Tefsiru Advai'l-Beyan fî İzahi'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, I. Baskı, Daru Alemlü'l-Fevaid, Mekke 1426h.
- Eş-Şevkani, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Alemlü'l-Kütüb, Dimeşk 1994.
- Şeyh Saduk, *Şii İmamiyyenin İnanç Esasları* (Çev. Etem Ruhi Fıglalı), Ankara 1978.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, İstanbul 1997.

- -----*Kur'an'da İki Mesele*, Selam Yayınevi, Konya 1987.
- -----*Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993.
- Et-Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1984 (1405h).
- Taftazani, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu Makasid* (Tah. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1993.
- -----*Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1326h.
- Taşköprüzade, Ahmed, *Mevzuatu'l-Ulum* (Çev. Kemaleddin Muhammed Efendi), I. Baskı, Dersaadet, İstanbul 1313h.
- Tatar, Burhanettin, "*Gazali'de Metin-Yorum İlişkisi*", *İslami Araştırmalar*, Cilt 13, Sayı: 3-4, Ankara 2000.
- -----*Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, Ankara 1999.
- Tehate, Abdullah Mahmut, *Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh*, er-Resailü'l-Cemaiyye Yay., Kahire tsz.
- Tekineş, Ayhan, *Kur'an'ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, "*Hakk, Hududullah ve Sünnetullah Kavramları Çerçevesinde Vahyin Tarihselliği İddiasının Eleştirisi*", Işık Yayınları, İzmir 2003.
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya 1991.
- Troll, Christian Wilhelm, *Modern ve Çağdaş Hıristiyan İlahiyatı* (Çev. Osman Taştan), Tezkire, Sayı: 14-15, 1998.
- Tufi, Necmuddin, *el-Bülbul fi Usuli'l-Fıkh*, Riyad 1414h.
- -----*Şerhu Muhtasari'r-Ravda...*
- -----*et-Ta'yin fi Şerhi'l-Erbain* (Tah. Ahmed H. Muhammed Osman), Beyrut 1988.
- Tuğlacı, Pars, *Okyanus Ansiklopedik Türkçe sözlük*, Pars Yayınları, İstanbul 1971.
- *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları (T.D.K.Y.), Ankara 1991.
- *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (D.İ.A)*, İstanbul.
- el-Umrî, Ahmet Cemal, *Dirasat fi't-Tefsiri'l-Mevdü'i Li-Kasasi'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Hanci, I. Baskı, Kahire 1986.
- Uyanık, Mevlüt, *Kur'an'ın evrensel ve Tarihsel Okunuşu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
- Üçok, Necip, *Genel Dilbilim*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947.
- Ünal, Ali, *Kuran-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik*, "*Kuran ve Çeşitli Versiyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik*", Işık Yayınları, İzmir 2003.
- Ünver, Mustafa, "*Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Siyak-Sibakın Önemi*",

Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu, Samsun 1992.

- El-Vahidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet en-Nisaburi, *Esbab-ı Nüzul* (Terc. Salih Akdemir), Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Vardar, Berke, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları (T.D.K.Y.), Ankara 1980.
- Watt, Montgomery, *H. Muhammedin Mekkesi* (Çev. Mehmet Akif Ersin), Ankara 1988.
- -----*Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh, University Press, 1970.
- -----*Modern Dünyada İslam Vahyi* (Çev. Mehmet S. Aydın), Hülbe Yayınevi, Ankara 1982.
- -----*"İslamın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü"* (Çev. Turan Koç), *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, sayı: 9, Kış-1995.
- Yaman, Ahmet, *"İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadında ya da Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri"*, *Marife*, II/2 (2002).
- Yazır, Elmalı'lı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Yeğin Abdullah, *Yeni Lügat*, İstanbul 1983.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, II. Baskı, İstanbul 1985.
- Yiğit, Metin, *"Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği"*, Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001), Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van 2001.
- ez-Zebidi, Muhammed Murtaza, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l- Kamus*, Beyrut 1996.
- ez-Zehebi, Ebu Abdillan Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menakibu'l-İmam Ebi Hanife ve Sahibeyhi Ebi Yusuf ve Muhammed b. el-Hasan*, Kahire 1368.
- Ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Daru'l-Kütübi'l-Hadise, II. Baskı, Mısır 1976 (1396h).
- ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (ö. 528h), *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamıdı't-Tenzil*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1987 (1406h).
- Ez-Zerkani, Muhammed Abdulazim, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır ts.
- Ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillan, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an* (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), III. Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut 1980 (1400 h).
- Zeyd, Mustafa, *en-Neshu fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, III. Baskı, Daru'l-Vefa, Mısır 1987.