

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KUR’AN YORUMUNDA BAĞLAMIN SINIRLAYICILIĞI

DOKTORA TEZİ
Mehmet BAĞÇIVAN

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Süleyman AYDIN

TEMMUZ 2020

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KUR’AN YORUMUNDA BAĞLAMIN SINIRLAYICILIĞI

DOKTORA TEZİ
Mehmet BAĞÇIVAN (157273005)

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bu tez 27/07/2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Doç. Dr. Süleyman AYDIN	☐ Kabul	☐ Düzeltilme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Ömer ÇELİK	☐ Kabul	☐ Düzeltilme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Alican DAĞDEVİREN	☐ Kabul	☐ Düzeltilme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEYLER	☐ Kabul	☐ Düzeltilme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Murat KAYA	☐ Kabul	☐ Düzeltilme	☐ Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS / DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 238 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 13/07/2020 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen **TURNITIN** intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı **%17**'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı Soyadı : Mehmet BAĞÇIVAN
Öğrenci Numarası : 157273005
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Doktora
Türü : () Proje () Yüksek Lisans Tezi (X) Doktora Tezi

Danışman
Doç. Dr. Süleyman AYDIN

ÖNSÖZ

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla, O'na sığınarak başlıyorum. Evvela tezimi bitirmeye beni muvaffak kılan Allah'a hamdolsun. Kalbine inzâl edilen Kur'an'ı söz ve fiilleriyle en güzel şekilde tefsir eden Hz. Peygamber'e, Ehl-i beytine ve ona lââyıkıyla arkadaşlık yapan ashabına salât ve selâm olsun.

Kur'an yorumunda bağlamın sınırlayıcılığını ele aldığım bu çalışma, İslâm tarihi boyunca genel kabul görmüş "ezelî Kur'an" tasavvurunu esas almakta ve klasik usulün; bağlamı yeterince dikkate almadığı için faydasız hatta hatalı bulunan yaklaşımının, evrensel bir kitap için aslında en mâkul, mutedil ve uygulanabilir yöntem olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu çalışma başka bir açıdan, Kur'an'ın çok anlamlı ve öznel yorumunun bir müdafaası olarak da görülebilir. Ayrıca bu araştırmada, belli ilkeler dahilinde, bağlam dışı ve parçacı yorumun meşruiyeti de kabul edilmektedir.

Hüsamettin Arslan Hoca *Epistemik Cemaat* kitabının başında, önsözlerin entelektüel itiraflar olduğunu söylemektedir. Burada benim yapacağım itiraf, daha dengeli ve tarafsız biçimde yazmayı planladığım halde, tezimde savunmacı bir üslubun hâkim olduğudur. Ancak ne yazık ki yine Hüsamettin Hoca'nın ifade ettiği gibi, üslup kimliktir ve değiştirme lüksümüz bulunmamaktadır. Yani bu çalışmada "tarafsızlık" iddiam yok. Fakat ne kadarını başardım, ne derece ikna edici oldu bilmiyorum ama "tezli tez" yazmaya gayret ettim. Bu vesileyle belirtmeliyim ki akademik zorunluluktan öte, bu konuyu severek ve içselleştirerek çalıştım.

Hem yüksek lisansta hem doktorada birlikte çalıştığım, tez yazımda her türlü desteği veren, danışman hocam Doç. Dr. Süleyman AYDIN'a en başta teşekkür ediyorum. Bana kazandırdığı bakış açısı ve öğrettiği tefsir felsefesi olmasaydı bu tez ortaya çıkmazdı. Kuşkusuz, tezimi yazmam için idarî her kolaylığı sağlayan, manevî desteğini hep hissettiğim, tanımaktan şeref duyduğum Prof. Dr. Alican DAĞDEVİREN hocam başta teşekkür etmem gereken diğer isim. Onca yoğunluğunun arasında lütfedip tez izleme kurulumda bulunmayı kabul eden hocam Prof. Dr. Ömer ÇELİK'e de çok teşekkür ediyorum. Yine, beni kırmayıp tez izleme kuruluma giren, kendisinden çok şey öğrendiğim ve iş disiplinine gıpta ettiğim, eleştiri ve önerileriyle çalışmamın şekillenmesinde büyük pay sahibi olan Dr. Öğr. Üyesi Muhammet BEYLER hocama şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca en başından beri tez konumu istişare ettiğim, çalışmamla ilgili rastladığı her kitap-makaleyi heyecanla benimle paylaşan, eleştirilerinden çokça istifade ettiğim Arş. Gör. Halil İbrahim KAYGISIZ'a ve edebiyat literatürü hususunda verdiği bilgi ve tavsiyeleriyle tezime katkı sunan Arş. Gör. Dr. Abdullah UĞUR'a çok teşekkür ederim. Her hafta mutlaka arayarak tez konusunda beni teşvik ve motive eden, yazdığım bölümleri en ince ayrıntısına kadar okuyup düzelden Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR de büyük bir teşekkürü hak ediyor. Yardım istediğim her konuda umduğumdan daha fazla ilgi ve desteğini gördüğüm Dr. Öğr. Üyesi Fatma KIZIL'a da teşekkür ediyorum. Bütün bu süreç boyunca kahrımı çeken, her türlü fedakarlığı yapan eşim Şebnem'e de şükranlarımı sunuyorum. Yaptığım bu çalışmayı, 12 yaşında küçük bir çocukken, ölüm döşeginde benden son isteği "âlim olmam" olan anneme ithaf ediyorum.

Mehmet BAĞÇIVAN

Temmuz 2020

İÇİNDEKİLER

BEYAN BELGESİ	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR.....	v
ÖZET	vi
SUMMARY	vii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM:	8
KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TAHLİLLER.....	8
1.1. Dil ve Kur'an'ın Mahiyeti	8
1.1.1. Dilin Mahiyeti.....	9
1.1.2. Kur'an'ın Mahiyeti	31
1.2. Bağlam	62
1.2.1. Tanımı	62
1.2.2. Çeşitleri	65
1.2.3. Bağlamcılığın Felsefî ve Teorik Altyapısı	90
1.2.4. Bağlamcılığın Tarihsel Arka Planı.....	93
2. BÖLÜM:	97
BAĞLAM DIŞI YORUM.....	97
2.1. Anlam ve Yorum.....	97
2.1.1. Anlam.....	98
2.1.2. Yorum	117
2.2. BAĞLAM DIŞI YORUMUN DAYANAKLARI	135
2.2.1. Kur'ân-ı Kerîm'in Yapısı	136
2.2.2. Hz. Peygamber'in Bağlam Dışı Tefsiri.....	138
2.2.3. Sahâbenin Bağlam Dışı Tefsiri.....	145
2.2.4. İslâmî İlimlerde Bağlam Dışı Yorum.....	149
3. BÖLÜM:	157
BAĞLAMCILIĞIN SORUNLARI VE BAĞLAM DIŞI YORUMUN İLKELERİ	157
3.1. Bağlamcılığın Sorunları.....	157
3.1.1. İmkân Açısından	157

3.1.2. Tazammunları Açısından	161
3.2. Bağlam Dışı Yorumun İlkeleri.....	167
3.2.1. Ehliyet	169
3.2.2. Arap Dili Kurallarına Uygunluk.....	175
3.2.3. Kur'an'ın Ruhuna/Bütünlüğüne Uygunluk.....	181
3.2.4. Sünnet'e Uygunluk	187
3.2.5. Ehl-i sünnet İcmâına Uygunluk.....	191
3.2.6. Anlamı Mutlaklaştırmamak.....	196
SONUÇ	198
KAYNAKÇA.....	204
ÖZGEÇMİŞ	225

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhi's-selâm
bk.	: Bakınız
b.	: bin/ibn
b.y.	: Basım yeri yok
c.c.	: Celle Celâluhû
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İFD	: İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
M.Ö.	: Milâttan Önce
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm/vefat tarihi
r.a.	: Radıyallahu anh
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	: Türk Dil Kurumu
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
v.dğr.	: Ve diğerleri
yay.	: Yayınları

ÖZET

Tezin Başlığı: Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı	
Tezin Yazarı: Mehmet BAĞÇIVAN	Danışman: Doç. Dr. Süleyman AYDIN
Kabul Tarihi:	Sayfa Sayısı: (VII) + (225)
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Modern dönemde Batı'da ortaya çıkan anlam ve yorum teorilerinde tarihsel bağlamın önem kazanmasına paralel olarak; iç ve dış bağlama riayet, İslâm dünyasında Kur'an tefsirinin sıhhatini belirlemede en temel kriterlerden biri haline gelmiştir. Buna göre, nâzil olduğu toplumla diyalektik ilişki halinde teşekkül eden Kur'ân-ı Kerîm, özü itibarıyla "söz"dür. Sözlü metinlerde anlamın diğer yarısı; mütekelimin psikolojik hâli, sözün söylendiği ortam, muhatapların epistemik düzeyleri ve sosyo-kültürel durumları gibi metin dışı unsurlarda bulunmaktadır. O halde, bütün tarihsel verilerden faydalanarak nüzûl dönemi aslına uygun biçimde yeniden kurgulanmalı ve ilk muhatapların âyetlerden ne anladığı tespit edilmelidir. Zira âyetlerin Allah'ın muradını ifade eden tek nesnel mânası bulunmaktadır ki bu da ilk muhatapların âyetten anladığıdır. Ne var ki artık Kur'an yorumunda müsellemler kabul edilen bu anlayış, felsefî temelleri, tazammunları ve mantıksal sonuçları açısından hem müslümanların genel Kur'an tasavvuruna hem de klasik usulün kaide ve uygulamalarına ters düşmektedir. Zira Ehl-i sünnet anlayışına göre Kur'an; tüketilemeyecek kadar çok anlamlı/boyutlu, her döneme hitap eden, -tarihsel değil- ezeli bir kitaptır. Bu tasavvura dayalı olarak inşa edilen İslâmî ilimler de Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olacak her türlü tarihsel mâlûmatı, <i>esbâb-ı nüzûl</i> ve <i>Mekkî-Medenî</i> ilmi başta olmak üzere, ulûmü'l-Kur'an içinde muhafaza edip faydalanmakla birlikte; bu verileri Kur'an'ın anlamını sınırlayan unsurlar olarak görmemiş ve âyetlerin yorumunda sebebin hususiliğini değil lafzın umumiliğini dikkate almıştır. Bu yaklaşıma binaen, parçacı ve bağlam dışı te'vilin başta fıkıh ve kelâm disiplinleri olmak üzere az ya da çok bütün İslâmî ilimlerde kullanıldığı söylenebilir. Nitekim İslâm tarihi boyunca teşekkül etmiş binlerce ciltlik tefsir külliyyatı bir anlamda bu anlayışın tezahürüdür. Diğer taraftan, bağlam savunucularının teklif ettikleri tefsir yönteminin pratiğe geçirilmesi önünde birçok imkân sorunu bulunmaktadır. Her şeyden önce nüzûl dönemini, bağlamı sınırlayıcı kılaacak kesinlikte aslına uygun olarak kurgulamak mümkün değildir. Zira bu konudaki tarihsel veriler kemiyet ve keyfiyet bakımından yetersizdir. Bu konuda söylenecek birçok şey sübjektif ve zannî niteliği nedeniyle spekülasyondan öteye gidemeyecek, dolayısıyla bağlayıcı olamayacaktır. İkinci olarak; anlama ve yorumlamanın tabiatı gereği herhangi bir konuda dahi nesnel mânaya ulaşmak son derece zor iken bunu nüzûl dönemi için yapmak ne derece mümkün olabilir? Ayrıca unutulmamalıdır ki müphemlik ve çok anlamlılık; Kur'an-Sünnet ile desteklenmiş ve klasik dönemde Kur'an'ın evrenselliği için bir imkân olarak kullanılmıştır. İlaveten, modernist kabuller üzerine inşa edilen bağlamcılık; hem bütün nesnelci anlayışlar gibi otoriter/tek tipçi bir nitelik arz etmekte hem de Kur'an ahkâmının tarihselliği düşüncesine zemin oluşturmaktadır. Kısaca bu tezde, belli ilke ve şartlar çerçevesinde, Kur'an'ın parçacı ve bağlam dışı yorumlanmasının meşrû hatta Kur'an'ın evrenselliği açısından zorunlu olduğu savunulmaktadır.	
Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Bağlam, Yorum, Bağlayıcılık	

SUMMARY

Thesis Title: Limitation of Context in the Qur'anic Interpretation	
Thesis Author: Mehmet BAĞÇIVAN	Advisor: Doç. Dr. Süleyman AYDIN
Date of Acceptance:	Total Number of Pages: (VII) + (225)
Department: Basic Islamic Sciences Field of Study: Basic Islamic Sciences	
As the historical context of a text gains more leverage in the theories of meaning and interpretation in the West during the modern period; so does the internal and external context of the Quran when judging the validity and authenticity of a Quranic interpretation.. According to these theories it is the “saying” that is the essence of the Quran. In oral texts the other half of the meaning is found in non-textual elements such as the psychological state of the speaker, the environment spoken in, the epistemic levels of the audience and their social and cultural states. By making use of all historical information, the nuzûl period should be reconstructed which in turn would help determine what the first interlocutors understood from the verses. Since the verses can have only a single interpretation, this should also be the meaning that expresses the will of Allah, which is what the first interlocutors understood from the verse. However in reality, this generally accepted modern theory of Quranic interpretation contradicts with the Muslims' general conceptualization of the Qur'an, the foundations of the classical method of interpretation and the various examples of implementation of this classical method. Because according to the understanding of Ahl as-Sunnah, the Quran is not a historical text. It contains several levels of meanings that cannot be consumed and which relates to every era. The Islamic sciences built based on this conceptualization, preserve all kinds of historical information that will help during the process of interpretation. In this sense the Quranic sciences of "esbâb-ı nüzûl" and "Mekkî-Medenî" are especially worth mentioning. However, while benefiting from the historical information provided by these sciences, the classical theory of interpretation does not consider them limiting factors when determining the meaning of the Qur'an. Instead what is taken into consideration is the generality of the word, not the particularity of the reason in the interpretation of the verses. Based on this approach, it can be said that out-of-context translation are used in all Islamic sciences, especially in Fiqh and Kalam. As a matter of fact, Quranic commentaries of thousands of volumes formed throughout the history of Islam is a manifestation of this understanding. On the other hand, there are many issues that have to be addressed before the modern theory of interpretations can be put into practice. First, because the historical data are insufficient in terms of quantity and quality, it is not possible to construct the nuzûl period in a certain manner that will make the context limiting. Therefore what is said about the nuzul period cannot go beyond speculation and thus cannot be binding due to its subjective and uncertain nature. Secondly, while it is extremely difficult to achieve an objective result even in any subject due to the nature of understanding and interpretation, to what extent is it possible to do this for the nuzûl period? It should also be noted that ambiguity and polysemy was supported by the Qur'an-Sunnah and used as an opportunity for the universality of the Qur'an in the classical period. In addition, contextualism built on modernist axioms, like all objectivist theories has an authoritarian character, and therefore ultimately provides the foundations for the idea of the historicity of the Qur'anic rulings. Briefly, in this thesis, it is argued that within the framework of certain principles and conditions, the particle and out of context interpretation of the Qur'an is legitimate and is even mandatory in terms of the universality of the Qur'an.	
Keywords: Quran, Interpretation, Context, Explanation, Restrictive	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu ve Kapsamı

İslâm dininin en önemli kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’in müslümanlar için sadece bilgi verici ve literal değil, aynı zamanda inşâî keyfiyeti haiz bir metin olması sebebiyle onun nasıl anlaşılması gerektiği çok büyük ehemmiyet arz etmektedir. İslâm düşünce tarihi boyunca çeşitli fırka ve mezhepler, sahip oldukları Kur’an tasavvuruna bağlı olarak farklı tefsir yöntemleri benimsemişler ve âyetleri bu usuller çerçevesinde anlayıp yorumlamışlardır. Kur’an yorumunda bağlamın sınırlayıcılığı/belirleyiciliğini sorgulayan ve geleneği dışlamayacak alternatif bir yorum teorisinin imkânını araştırma mahiyetindeki bu çalışma Kur’an’ı anlama-yorumlama usulü çalışmaları kapsamında değerlendirilebilir. Çalışmamızın konusunu ve kapsamını kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

Kur’an’ın kıyamete kadar her döneme hitap eden, anlamları tüketilemez, çok boyutlu, ezeli bir kitap olduğu tasavvuruna dayanan geleneksel Ehl-i sünnet anlayışından neşet eden klasik usul, Kur’an’ın nüzulüne eşlik eden şartları ve tarihsel bağlamı dikkate almakla birlikte, bu unsurları hiçbir zaman metnin önüne geçirip bağlayıcı kılmamış; “Sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir” kaidesi çerçevesinde âyetleri umumi biçimde, hatta sıkça, parçacı bir yaklaşımla bağlam dışı yorumlamışlardır. İslâm tarihi boyunca kaleme alınmış binlerce ciltlik tefsir külliyyatına ilave olarak bilhassa fıkıh ve kelâm disiplinleri bu anlayış etrafında şekillenmiş; birçok âyet bu ilimler tarafından bağlamlarının dışında yorumlanarak hukukî alanlarda istinbat, itikadî bahislerde istidlâl edilmiştir. Fakat bu, bağlam dışı yorumun tamamen keyfî, sübjektif ve sınırsız olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim İslâm âlimleri te’vilin geçerli olabilmesi için, çıkarılan anlamın Arap dili kurallarına ve naslara aykırı olmamasını şart koşmuşlardır.

Çağdaş dönemde, özellikle Batı’daki dil-anlam-yorum çalışmalarında tarihsel bağlamın (situation contex) önem kazanmasına paralel biçimde, Kur’an araştırmacılarının, tefsirin sıhhatini belirlemedeki en temel kriterlerden biri olarak, “âyetin tarihsel bağlamına muvafakati” prensibini öne çıkardıkları görülmektedir. Buna göre, özü itibariyle bir “söz/hitap” olan Kur’an’a Arap dilinin esnekliğinden yararlanarak metnin imkân verdiği bütün mânaları yüklemek doğru değildir. Bilakis her âyetin nesnel tek anlamı vardır ki o da ilk muhatapların anladığıdır. Zira sözlü metinlerde doğru anlama/kasd-ı mütekellime ulaşmak için, sözün içeriği kadar; konuşanın içinde bulunduğu şartlar, muhatapların durumu ve anlayış seviyeleri gibi dış faktörler de önemlidir. İşte tefsircinin görevi, âyet nâzil olduğunda ilk muhatapların ondan anladığı bu gerçek/tek anlamı ortaya çıkarmaktır. Çünkü bu ilk anlam Yüce Allah’ın muradını ifade etmektedir. Bu anlam ise âyetlerin, başta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hayatı ve esbâb-ı nüzûl rivayetleri olmak üzere bütün tarihsel verilerin koordineli biçimde değerlendirilmesi sonrası metnin siyak sibakından tespit edilebilir. Bu anlayışa göre herhangi bir âyete, tarihsel ve metinsel bağlam dikkate alınmadan anlam verilmişse, bu yorum Allah’ın (c.c.) muradına uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilmelidir.

Bu çalışmada, bağlamcılarının ortaya koyduğu bu yöntemin felsefî temellerini ve mantikî sonuçlarını analiz etmeye, bu anlayışın muhtemel fayda ve risklerini değerlendirmeye çalışacağız. Zira modern dönemdeki Kur’an çalışmalarında adeta müsellemler bir tabu haline

gelen “bağlama uygunluk” şartının test edilmesi, teorik ve pratik sorunlarının ele alınması son derece önemlidir. Zira “bağlam” kriteri teorik açıdan taşıdığı birçok problemin yanında, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe dönemine ait, bağlam dışı tefsir örneklerini barındıran birtakım sahih rivayetlere ters düşmektedir. Binaenaleyh bu çalışmada cevaplanmaya çalışılacak temel sorular şunlardır:

- Dilin mahiyetiyle bağlantılı olarak Kur’an’ın mahiyeti nedir? Kur’an ezeli midir yoksa tarihsel süreçte ilk muhataplarla diyalektik ilişki sonucu mu teşekkül etmiştir?
- Kur’an’daki yerel motifler onu anlamak ve yorumlamak için tarihsel ve kültürel bağlamı dikkate almayı zorunlu kılar mı? Bu âyetler bağlamı dışında anlaşılabilir mi?
- Kur’an aslen “söz” iken tarihsel süreçte onun yazılı bir metin gibi algılandığı düşüncesi doğru mudur?
- İlk dönemlere ait sahih rivayetlerde, ayetlerin tefsirinde bağlama riayet edilmiş midir?
- Klasik usulde iç ve dış bağlama dair hangi terimler kullanılmıştır? İslâmî ilimlerde âyetlerin yorumunda bağlamın fonksiyonu ne olmuştur? Dikkate alınmış mıdır yoksa ihmal mi edilmiştir?
- Bağlam teorisini Kur’an’a uygulama yaklaşımının iç ve dış dinamikleri nelerdir?
- Bu yaklaşımın teorik ve felsefî temelleri, tarihsel arka planı, problemleri ve tazammunları nelerdir?
- Nesnel anlam mümkün müdür? İyi bir şey midir?
- Tefsir-te’vil ile modern hermenötik yaklaşımlar arasında irtibat mevcut mudur?
- Te’vil kapsamında Kur’an’da çok anlamlılık mümkün müdür?
- Eğer bağlam dışı yorum meşrû ise bunun ilke ve şartları nelerdir?

Burada tezin kapsamıyla ilgili ifade edilmesi gereken husus, bu çalışmada bağlam ve bağlamcılık ile metin içi bağlamdan çok, modern dönemde gündeme gelen “tarihsel bağlam” ve savunucularının kastedildiğidir. Bununla birlikte, bağlam dışı yorumla ilgili söylenenler metin içi bağlamı da kapsamaktadır. Zira bağlamcılar tarihsel bağlamı esas almakla birlikte metinsel bağlamdan da faydalanmaktadır. Yine tam burada belirtmek gerekir ki “bağlamcılık” terimi bizzat bu görüşü benimseyenlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları bir kavramdır.¹ Dolayısıyla çalışmamızda sıkça tekrarlanan bu kelime pejoratif bir anlam taşımamaktadır.

Bu çalışmada bağlam dışı yorumun meşruiyeti daha çok tefsir, fıkıh ve kelâm ilimleri açısından ele alınmıştır. Bağlam dışı yorumun sıkça kullanıldığı tasavvuf edebiyatı, ebced ve cifr hesaplarına dayalı aşırı yorumlar ve bilimsel tefsir üzerinde ise ayrıntılı durulmamıştır. Ancak bu konularda da çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan bağlam dışı yorumun ilkelerinin geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

¹ Tahsin Görgün, “Bağlamcılık”, *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003, II, s. 66.

Amacı ve Önemi

Hiç şüphesiz doktora tezleri mümkün olduğunca objektif yöntemlere ve iç tutarlılığa dayanması gereken bilimsel çalışmaların başında gelmektedir. Bilimselliğin en önde gelen ilkelerinden biri de birtakım olguları açıklamaya çalışan teorilerin kabullerini sorgulayıp dayandıkları zeminin sağlamlığını test etmektir. Zira yanlışlanmaya müsait olmayan akademik/bilimsel bir çalışmadan söz etmek mümkün değildir. Nitekim ünlü bilim felsefecisi Karl Popper (ö. 1994) *yanlışlanabilirlik* ilkesini, bilimsel olanla olmayan arasındaki en temel ayrım olarak görmektedir.² İşte yazmayı planladığım tezin öncelikli amacı “bağlamın belirleyiciliği” kriterini teorik ve pratik açıdan ölçmektir. Bu çalışmada biz bağlam teorisinin teorik temellerini, uygulanabilirlik imkânını ve mevcut rivayetlerle uyumunu bu ilke çerçevesinde ele almayı amaçlıyoruz.

Bu çalışmanın ikinci amacı, Kur'an'ın sonsuz anlamlar içerdiğini savunmak suretiyle aşırı ve keyfi yorumları meşrulaştırmaya çalışan ifrat görüşle; Kur'an ayetlerini ve Allah'ın (c.c.) muradını tarihsel ilk muhatapların anladığı varsayılan tek/nesnel anlama hasreden pozitivist karakterli tefrit görüş arasında sentez oluşturmak ve bağlam dışı yorumun geçerli olabilmesi için birtakım ilkeler belirlemektir. Böylece bu çalışmada başta edille-i şer'îyyenin unsurları olmak üzere, İslâm; ilim, düşünce ve medeniyetinin dayandığı bağlam dışı âyet yorumlarının bir çırpıda gözden çıkarılmaması gerektiğini, klasik usulün yaklaşımına mutabık üçüncü bir yolun mümkün olduğunu göstermeyi amaçlıyoruz. Böylelikle Kur'an yorumunda onun ezeliğine ve evrenselliğine daha uygun ama aynı zamanda âyetlerin çeşitli menfaatler için istismar edilmesini, ayrıca post-modern yaklaşımlarda müşahade edildiği şekliyle, okuyucuya sınırsız salahiyet vermek suretiyle hakikati yok sayan bir anlayış tarzını önlemeyi hedefleyen mutedil bir yöntem ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu noktada araştırmanın amacı aynı zamanda önemine de işaret etmektedir. Zira “post-modern anlam anarşisi” başta olmak üzere tefsir usulündeki bazı sorunları çözmek için ileri sürülen bağlamın sınırlayıcılığı kriteri, tazammunları ve mantıksal sonuçları açısından daha derin ve kompleks birtakım problemlere yol açma potansiyeli taşımaktadır. Bu açıdan söz konusu teori, üzerinde yeterince durulmuş ve hesabı verilmiş bir yaklaşım olma niteliğinden mahrumdur. Bu durumda, tartışılmaz kabul edilen bu kriterin sorgulanmasının, muhtemel fayda ve risklerinin belirlenmesinin zarureti ortadadır. Dolayısıyla tez ve antitez mahiyetindeki iki uç yaklaşımın arasında bir sentez oluşturmayı amaçlayan bu çalışma geleneksel çok anlamlı/boyutlu Kur'an anlayışına dayanması ve -literatür değerlendirmesi kısmında ifade edileceği gibi- bu konuyu inceleyen diğer birçok çalışmadan farklı olarak bağlamın bizzat kendisini sorgulaması hasebiyle önemlidir.

Bağlamın Kur'an yorumundaki etkisini ve belirleyiciliğini inceleyen bir çalışmada dilin mahiyetinin neden bu denli geniş ele alındığına yönelik bir itiraz gelebilir. Ancak tarih boyunca din ve dil arasında her daim çok yakın bir irtibat bulunduğu unutulmamalıdır. Zira İslâm dünyasında ve genel olarak dünyada dille ilgili çalışmaların itici gücü çoğunlukla

² Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (çev. İlknur Aka-İbrahim Turan), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998, s. 101-117.

dinî metinlerin anlaşılması olmuştur. Bunun en temel nedenlerinden biri insanların öncelikle kutsal kitaplardaki anlamları doğru öğrenmek ve aktarmak istemeleridir. Nitekim nüzûl çağının hemen akabinde Arap yazısının, dil bilgisinin ve belâğatin hızla gelişmesinde en mühim saik Kur'an'ın doğru anlaşılmasıdır. Bu da anlamamanın dilin mahiyetinden bağımsız olmadığını göstermektedir.

Dil bahsinin geniş tutulmasının ikinci ve daha önemli sebebi Kur'an'a bağlamcı yaklaşımın bu konudaki mantıksal önermelerinin ilk öncülünün; onların dilin kökeni, dil-kültür ilişkisi ve söz-yazı karşılığı hususlarındaki tasavvurlarına istinat etmesidir. Şöyle ki bağlamcılar, basitçe aşağıdaki şekilde formüle edilebilecek mantıksal bir önermeden hareket etmektedirler:

- Kur'an tarihsel süreçte içinde bulunduğu toplumla etkileşim halinde teşekkül etmiş sözlü bir hitaptır.
- Böyle bir hitapta anlamın diğer yarısı; mütekellimin ve muhatabın durumu, sözün söylendiği ortam, tarihsel ve kültürel şartlar gibi dış bağlamsal unsurlardadır.
- O halde dış bağlamı bilmek ve dikkate almak zorunludur.

İşte dilin ve Kur'an'ın mahiyetini incelerken yapmaya çalıştığımız şey, müsellemler kabul edilen ilk öncülün doğruluğunu tartışmaktır. Zira her mantıksal önerme gibi burada da öncüllerden birinin hakikate dayanmadığı ortaya çıkarsa şüphesiz bu durum çıkarılan sonucun da doğruluğunu etkileyecek ve bağlamın sınırlayıcılık iddiası mantıkî temelden yoksun kalacaktır.

Yöntemi

Herhangi bir yönetime dayanmayan bilimsel bir çalışmanın olamayacağı malumdur. Biz de bu çalışmamızda sosyal bilimlerde kullanılan birden çok yöntemi kullanacağız. Öncelikle bu konuda tez (Kur'an yorumunda sınırsızlık) ve antitez (Kur'an'ın bağlama göre tespit edilecek nesnel/tek anlamı olması) arasında bir sentez oluşturmayı amaçlamamız hasebiyle takip edeceğimiz metotlardan biri diyalektik yöntem olacaktır. Ancak şu var ki bu çalışmada sorgulanacak ve tartışılacak konu, daha çok antitez olarak nitelendirilebilecek “bağlamın bağlayıcılığı” ve bununla irtibatlı olarak tek anlamlılık meselesi olduğu için, bağlam dışı yorumun ve çok anlamlılığın imkânı ve meşruiyeti, tezin ağırlık noktasını teşkil etmektedir.

Çalışmamızda kullanacağımız diğer bir metot analitik yöntemdir. Bilhassa birinci bölümde bağlam teorisinin teorik/mantıksal kökeninin, felsefi ve tarihsel arka planının çözümlenmesinde, daha sonra da anlam ve yorumun mahiyetinin irdeleneceği ikinci bölümde bu yöntem etkin olarak kullanılacaktır. Böylece, bağlamcı yaklaşımının üzerine oturduğu zeminin ne derece güvenilir olduğu test edilmeye çalışılacak ve bu teorisinin pratiğe geçirilme imkânı ve ihtiva ettiği riskler analiz edilecektir. Ayrıca çalışmada işlenen hemen her konuda yeri geldikçe bağlamcıların iddialarına yer verilecek ve söz konusu savlar söylem analizi yöntemiyle değerlendirilecektir.

Tezde kullandığımız bir diğer yöntem, tikel olgulardan hareketle genel kurallara ulaşma sistemi olan indüksiyon/istikra (tümevarım) metodudur. Bu çalışmada bağlam teorisine

alternatif olarak önerilen anlayış esasen bu yönetime istinat edilerek oluşturulmuştur. Bu kapsamda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ve önde gelen sahâbîlerden (r.a.) ulaşan bağlam dışı tefsir rivayetleri; ayrıca tefsir, fıkıh ve kelâm başta olmak üzere İslâmî ilimlerdeki bağlam dışı yorum örnekleri toplanıp incelenmek suretiyle bu te'villerin hepsini içine alacak; diğer taraftan aşırı yorum örneklerini ve âyetlerin çeşitli amaçlarla istismarını önleyecek bir yorum usulü oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada çok sayıda örneğe yer verilmesinin en önemli sebeplerinden biri de çalışmada bu yöntemin kullanılmasıdır. Başka bir deyişle, bu çalışmada önerilen yaklaşımın teorisi pratikten hareketle teşekkül etmiştir. Bağlam dışı yorum misallerinin tercihinde hem yaygınlığını göstermek hem de temsil gücü yüksek örnekler verebilmek için bir tek müfessirin tefsirini merkeze almak yerine rivayet, dirâyet, fikhî, kelâmî ve işârî/tasavvufî niteliği ağır basan çok sayıda tefsir kullandık. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve sahâbenin yorum örneklerini ise, delil niteliği taşımaları sebebiyle daha çok sahih hadis kaynakları içinden seçmeye çalıştık.

Bu çalışmada; Arapça kökenli şahsiyetlerin, kitapların ve terimlerin imlâsında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) yazım standartlarını esas aldık. Mesela Türk Dil Kurumu'na göre, din mensupları büyük harfle yazılırken, biz *DİA*'ya uygun biçimde müslüman, yahudi ve hristiyan şeklinde küçük harf kullandık. Yine Kur'an sözcüğünün yazımında *DİA*'yı esas alıp yalın olarak geçtiği yerde "Kur'an"; terkip halinde ise şapkalı olarak "Kur'an-ı Kerîm" biçiminde bir imlâ kullandık. Bununla birlikte, "arz etmek", "terk etmek", "farz etmek" gibi kelimelerde yardımcı fiillerin ayrı yazımı ve "Türkçede", "Arapçanın" gibi sözcüklerde yapım eklerine gelen eklerin kesme işaretiyle ayrılması gibi dil kuralları hususunda *DİA*'yı değil TDK yazımını temel aldık. Tez içinde yer alan âyet meâllerinde ise -zorunlu durumlarda yapılan bazı küçük tasarruflar dışında- Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin'in hazırladığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Kur'an-ı Kerim Meâli* tercih edilmiştir.

Literatür Değerlendirmesi

XX. asırda Batı dilbiliminde anlam ve yorum teorisi olarak ortaya çıktıktan sonra İslâm dünyasına taşınan ve ilk olarak Emîn Hûlî (ö. 1966) tarafından Kur'an yorumunda yeni bir yöntem olarak teklif edilen, daha sonra Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010), Muhammed Âbid Câbirî (ö. 2010) gibi isimler tarafından savunulan bağlamcılık İslâm dünyasında büyük yankı uyandırmış, üzerinde birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bu kapsamda biz bağlamcılığın dayandığı zemini ve yaklaşımlarını tespit açısından Hûlî'nin *The Encyclopaedia of Islam*'ın Arapça çevirisi *Dâiretü'l-ma'ârifü'l-İslâmiyye*'deki "Tefsir" maddesine tâ'lik olarak yazdığı ve Mevlüt Güngör tarafından *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod* adıyla Türkçeye de tercüme edilen makalesinden faydalandık. Aynı şekilde Ebû Zeyd'in, Mehmet Emin Maşalı tarafından *İlahi Hitabın Tabiatı* adıyla çevrilen *Mefhûmü'n-nas: Dirâse fî 'ulûmî'l-Kur'ân* adlı eserine sıkça atıf yaptık. Yine Âbid Câbirî'nin tarihsel bağlam/siyer merkezli tefsir yöntemini savunduğu ve Muhammed Coşkun tarafından *Kur'an'a Giriş* adıyla tercüme edilen *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri ve söz konusu yönteminin pratik uygulaması mahiyetindeki *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl* adlı tefsiri, bu çalışmanın bağlam konusuyla ilgili kaynaklarından. Tam burada ifade etmek gerekir ki Coşkun'un, Câbirî'nin tefsiri

hakkındaki doktora tezinin son bölümünden uyarladığı ve tarihsel bağlamın sınırlayıcılığını savunduğu *Sîret-Nüzûl İlişkisi* isimli kitabı da bu yaklaşımın temel tezlerini anlama açısından önemli bir işlev görmektedir.

1990'lı yıllarla birlikte akademide, özellikle tefsir alanında oldukça popüler bir konu haline gelen “bağlam” ile ilgili hem Arap dünyasında hem de Türkiye’de çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bağlam/context ile siyakın eş anlamlı görüldüğü bu çalışmaların bir kısmında metinsel bağlam ve âyet-sûreler arası münasebetlerin ele alındığı, bir kısmında ise konunun esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî gibi unsurlar üzerinden tarihsel bağlam açısından değerlendirildiği görülmektedir. Bu kapsamda Usâme Abdülaziz Câballah’ın *es-Siyâk fi’l-dirâsâtî’l-belâgiyye ve’l-usûliyye: Dirâsetun tatbikiyyetün fi dav’i nazariyyeti’s-siyâk* isimli çalışması; Necmüddin Kâdir Kerim Zenkî’nin, *Nazâriyyetu’s-siyâk: Dirâsetun Usûliyyetün* adlı çalışması; Abdurrahman Abdullah Sürur Mutayrî’nin İbn Kesîr tefsiri özelinde metin içi bağlamı ele aldığı, *es-Siyaku’l-Kur’anî ve eseruhu fi’t-tefsîr: Dirâsetun nazariyyetun ve tatbikiyyetun min hilâlî Tefsiri İbn Kesîr* başlıklı yüksek lisans tezi; yine Abdülhakîm b. Abdullah el-Kâsım’ın Taberî tefsirini esas alarak metin içi bağlamı incelediği *Delâletü’s-siyâki’l-Kur’anî ve eseruhu fi’t-tefsîr* adlı master tezi; Abdülfettâh Mahmud Mahmud Müsennâ’nın, *es-Siyâku’l-Kur’anî ve eseruhu fi’t-tercihi’d-delâlî* adlı yüksek lisans çalışması; Raddetullah b. Radde b. Dayfullah Talhî’nin, *Delâletü’s-siyâk* isimli doktora tezi; Mahmud Abdurrahman Abdülmün’im’in *Delâletü’s-siyâk ve eseruha fi fehmi’n-nusûs* adlı çalışması bu konuda Arap dünyasında yapılan çalışmaların ancak küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Ancak ne yazık ki yüksek ilgiye rağmen, söz konusu çalışmaların büyük çoğunluğunun var olanı tekrar etmekten öteye gidemediği, dolayısıyla literatüre katkı sunabilecek nitelikte çalışmaların az sayıda olduğu müşahade edilmektedir.³

Türkiye’de bağlamla ilgili ilk akademik çalışma Mustafa Ünver’in metin içi bağlamı konu alan 1993 tarihli *Kur’an’ı Anlamada Siyakın Rolü* isimli basılmış yüksek lisans tezidir. Bu konuda yapılmış diğer çalışmalar şunlardır: Ahmet Nedim Serinsu’nun tarihsel bağlamı esas aldığı *Kur’ân ve Bağlam* isimli kitabı; Fatih Tiyek’in iç ve dış bağlamı birlikte incelediği *Kur’an’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* adlı matbu doktora tezi; Aydın Temizer’in *Kur’an Tefsirinde Karine* adlı çalışması; Ahmet Öz’ün *Kur’an’ı Anlamada Bağlam* isimli çalışması; Osman Güman’ın konuyu fıkıh usulü açısından değerlendirdiği *Fıkıh Usulü Literatüründe Siyak* adlı çalışması; Necmettin Gökçır’ın nüzûl bağlamını irdelediği *Kur’an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* isimli çalışması; Nihat Uzun’un *Bağlam ve Kur’an’ın Anlaşılması Üzerine* başlıklı kitabı; Muhammed Coşkun’un *Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisi Yaklaşımı* adlı doktora tezi.

Bağlamı ele alan çalışmalar genel olarak değerlendirildiğinde bu konuda temel iki yaklaşımın mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Savunmacı karakterli birinci yaklaşım, “siyak” kelimesini “bağlam/context” ile eşitlemekte ve klasik anlama usulünün zaten bağlamı

³ Söz konusu literatürü inceleyen Osman Güman ve Muhammed İsa Yüksek de bu konuda aynı fikirdedir. Bk. Osman Güman, *Fıkıh Usulü Literatüründe Siyak*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013, s. 54-55; Muhammed İsa Yüksek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi’nin Referansları ve Sınırları*, İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2016, s. 7-8.

dikkate aldığını, dolayısıyla bağlam teorisinin “İslâmî” bir teori olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Buna karşılık Kur’an yorumunda modern dilbilim yöntemlerinden faydalanılması gerektiğini savunan ikinci yaklaşım ise özellikle fıkıh ve kelâm disiplinlerinin âyetleri yorumlarken bağlamı ihmal ettiğini savunmakta ve Kur’an yorumunda bağlam teorisinin tatbikini, klasik usulün yol açtığı keyfiliğin çaresi olarak görmektedir. Bu iki zıt yaklaşımın ortak özelliği bağlamı sınırlayıcı bir faktör olarak görme hususundaki zımnî ittifaklarıdır. Bu noktada tezimizin diğer çalışmalardan asıl farkı bağlamı müsellemler bir değer kabul etmek yerine bizzat bağlamın bağlayıcılığını tartışmaya açmasıdır.

Tezde savunduğum yöntemin teorik temelini oluşturma hususunda faydalandığım kaynakların başında Tâhir İbn Âşûr’un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr* adlı tefsirinin mukaddimesi gelmektedir. Aynı şekilde Thomas Bauer’in, klasik usulün Kur’an tefsirinde anlam ve yorum farklılığını/çokluğunu tasvip eden yaklaşımına dikkat çektiği ve Tanıl Bora tarafından Türkçeye tercüme edilen *Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması* isimli kitabına özellikle “nesnel anlam arayışı” eleştirisinde sıklıkla referans verdim. Ayrıca bu çalışmada istifade ettiğim iki önemli eseri daha belirtmeliyim. Bunlardan birincisi Muhammed İsa Yüksek’in *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi’nin Referansları ve Sınırları*; ikincisi Kürşad Atalar’ın, Câbirî’nin zihniyet dünyasının çözümlemesini yaptığı ve onun tefsir yöntemine ciddi eleştiriler yönelttiği *Modernist Zihniyetin Kritiği: Câbirî’nin Kur’an anlayışı ve Tefsir Yöntemi* isimli kitaplardır.

1. BÖLÜM:

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TAHLİLLER

1.1. Dil ve Kur'an'ın Mahiyeti

Bilindiği üzere, VII. yüzyılda Yüce Allah (c.c.) tarafından inzâl edilen Kur'ân-ı Kerîm, mesajını belirli bir dilin (Arapça) sınırları içinde kalarak; o dilin kavramlarını, morfolojik, fonetik ve sistematik özelliklerini kullanarak vermiştir. Şüphesiz bu mesajın doğru anlaşılması genel anlamda dilin, özel olarak da Kur'an'ın niteliği üzerinde zihinsel bir çabayı zorunlu kılmaktadır. Diğer bir deyişle Kur'an dilinin mahiyetinden bahsetmek için evvela dilin mahiyetini irdelenmek gereklidir. Zira bir metnin anlaşılması ancak dilin anlaşılmasıyla mümkündür.⁴ Bunun en açık delili İslâm düşünce tarihinde Kur'an'ı anlama çabalarının dil çalışmalarını tetiklemesidir. İslâm dünyasında ve genel olarak dünyada dil ile ilgili çalışmaların dinamosu her zaman din olmuştur. Bunun en önemli nedeni insanların kutsal kitaplarındaki anlamları doğru öğrenmek ve aktarmak istemeleridir. Çünkü doğru anlama ulaşmak öncelikle dil üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla Kur'an yorumuyla ilgili bir çalışmanın dil konusunu ele alması kaçınılmazdır.

Bu bölümde dil, çalışmamızı ilgilendiren üç boyutuyla ele alınacaktır. Bunlardan birincisi dilin kaynağı ve mahiyetidir ki bu konu *halku'l-Kur'an* konusuyla irtibatlıdır. Dilin mahiyeti ve niteliği meselesi bu kadim tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Bu meselede Ehl-i sünnetin savunduğu Kur'an'ın mahlûk olmayıp ezeli olduğu görüşü bir anlamda Kur'an'ın nâzil olduğu tarihsel bağlamın önemini azaltmaktadır. İkincisi dil-kültür ilişkisidir ki bu ikisi arasındaki irtibatın mahiyeti bağlamcılar tarafından vurgulanmakta ve Kur'an'ın ancak nüzûl ortamının yeniden kurgulanması ve ilk muhatapların ne anladığının tespitiyle yorumlanabileceği savunulmaktadır. Üçüncü ve sonuncusu ise söz-yazı karşıtlığıdır. Bu konu diğer iki meselenin de bağlandığı kilit noktalardan birini oluşturmaktadır. Zira bağlam teorisinin temeli Kur'an'ın aslî formuyla “söz” olduğu iddiasına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu kısımda söz ve yazının mahiyeti ve farkları üzerinde durulacaktır. Daha sonra dilin mahiyetine dair ele alınan bu üç unsur Kur'an'ın mahiyeti bağlamında irdelenecektir.

Konunun ikinci kısmını oluşturan “bağlam” kısmında, bağlamın tanımı yapılacak ve bağlam çeşitleri olan iç ve dış bağlam ele alınacaktır. İç bağlamda siyak ve münâsebât konusu, dış bağlamda ise Arap belâgatında yakın dış bağlama karşılık gelen hâl, makâm terimleri, Kur'an ilimlerinde Esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî ilmi üzerinde durulacaktır. Daha sonra bağlam teorisinin felsefî-teorik alt yapısı ve tarihsel arka planı irdelenerek birinci bölüm tamamlanacaktır.

⁴ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014, s. 1.

1.1.1. Dilin Mahiyeti

Dil/konuşma yetisi insanın en ayırt edici özelliği olmasına ve binlerce yıldır merak edilip üzerinde durulmasına rağmen yapı ve işleyiş bakımından bugün hâlâ birçok sırrı ihtiva eden çok ilginç bir fenomendir.⁵ Deyimsel aktarım sonucu, dünyadaki birçok dilde, konuşma eylemini ve iletişim sistemini ifade eden “dil” kelimesi, tat alma organı olan ve konuşma için hayati öneme sahip “dil” ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁶ İnsanın ayırt edici özelliklerinin başında gelen bu kabiliyet ve iletişim sistemi kurma becerisi, onun toplu halde yaşamasına ve kültür oluşturmaya imkân sağlamıştır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de Yüce Allah’ın (c.c.) insana verdiği nimetlerin başında sayılan ve “nutk” kavramından daha kapsamlı görülen⁷ “beyan” yeteneği;⁸ hayvanlardan farklı olarak kendini ifade edebilme, yazı yazma ve lügat üretme istidadı olarak tefsir edilmiştir.⁹ Esasen bu nüans önemlidir, zira iletişim için dil/ses kullanan yegâne canlı insan değildir. Birçok hayvan, gıda kaynağını bildirmek ya da tehlikeye karşı uyarmak için birbiriyle iletişim kurmaktadır. Mesela arılar ve karıncalar kullandıkları karmaşık bir iletişim sistemi ile birbirlerine besinlerin yerlerini bildirirken, bazı maymun türleri kartal-aslan gibi tehlikelere karşı farklı sesler çıkartarak birbirlerini tehlikeye karşı uyarmaktadırlar.

Sadece insan, dilinin olağanüstü esnek olması hasebiyle sınırlı sayıdaki ses ve işareti birleştirerek sayısız cümle oluşturabilir. Bu vesileyle yüklü miktarda bilgi biriktirebilir ve belki daha da önemlisi bu bilgiyi/birikimi/kültürü başka bir insana iletebilir.¹⁰ Buna karşılık, mesela bir örümceğin genetik bir değişime uğramadan yeni bir beceri kazanması ya da tecrübesini yavrularına aktarması mümkün değildir. Dolayısıyla bin yıl önceki örümcekle bugünkü örümcek arasında bilişsel bir fark ve gelişim gözlemlenemez. Aynı şekilde insan bu yeteneği sayesinde sosyal müesseseler, kültür ve tarih oluşturabilir ancak içgüdüsel hareket etmek üzere yaratılmış hayvanlar için böyle bir durum söz konusu değildir. Mesela insanlık tarihi gibi bir atlar ya da aslanlar tarihinden bahsedilemez.

⁵ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015, I, s. 11.

⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, s. 50

⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî), Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412, s. 157.

⁸ Rahmân 55/4.

⁹ Mezkûr ayette geçen ‘beyan’ı, tercih ettiği görüş ya da birkaç görüşten biri olarak “anlama, konuşma ve yazma” şeklinde tefsir eden bazı müfessirler için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, (nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân v.dğr.) b.y.: ‘İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî-Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1430, XXI, 134; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrût: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999, XXIX, s. 338; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (thk. Ahmed el-Bürdûnî-İbrâhîm Atfîş), Kâhire: Darü'l-Kütübil-Mısriyye, 1384/1964, XVII, s. 152-153; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, Tûnus: ed-Dârü't-Tûnusîyye 1984, XXVII, s. 233.

¹⁰ Necati Öner, *Dil Üzerine*, Ankara: Divan Kitap Yayınları, 2013, s. 48; Yuval Noah Harari, *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, (çev. Ertuğrul Genç), İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2015, s. 35.

Sosyal bir varlık olan insan için bu kadar önemli, günlük iletişimin en baskın unsuru olan dilin mahiyeti ve işleyişiyle ilgili bilgiler, binlerce yıldır yapılan çalışmalara ve bu konuda yazılan eserlere rağmen aslında yetersizdir. Özellikle “dil nasıl ortaya çıktığı ve ilk dilin ne olduğu” çok eski zamanlardan beri merak konusu olmuştur. Antik Yunan tarihçisi Herodot (m.ö. 425) milattan önce VII. yüzyılda yaşayan Mısır hükümdarı Psammetik tarafından ilk dili tespit etme amacıyla yeni doğmuş iki bebekle yapılan bir deneyden bahsetmektedir.¹¹ Bu tür teşebbüsler yahut efsaneler, insanların dil hakkında binlerce yıldır süregelen merakını gösterse de aslında bu tarz deneylerin dilin kökenine dair hakikati ortaya çıkarmasına imkân yoktur. Zira bugünkü mevcut bilgilere göre konuşma gerçekleşmeyen bir ortamda büyüyen bir çocuk konuşamaz.¹²

Dil hakkında yapılan çalışmalar ve yazılan eserlerin Eski Hint ve Yunan’a dayanan kadim geçmişi, konunun ne kadar ilgi çekici olduğunu ve günümüzde hâlâ devam eden tartışmaların menşei göstermesi açısından önemlidir. Bu konuda en başta bahsedilmesi gereken çalışma, milattan önce V. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Hint rahip Pânini’nin, Hinduizm’in kutsal metinleri olan *Veda*’ları aslına inerek anlama saikiyle Sanskrit ile ilgili kuralları toplayıp yazdığı *Ashṭādhyâyî* (*Astaka*) isimli kitabıdır.¹³ Yine Eski Hint’te dil alanındaki en eski çalışmalardan biri de milattan önce IV. yüzyılda yaşamış Yâska tarafından yazılmış *Nirukta* isimli eserdir. *Veda*’ların tefsiri mahiyetinde yazılmış¹⁴ bu kitap, köken bilgisi/iştikâk üzerinde durarak, kelimelerle nesneler arasında ses açısından benzerlikler bulunup bulunmadığını, dilin doğuştan/doğal mı yoksa insan yapımı ve uzlaşım ürünü mü olduğunu sorgulamıştır.¹⁵

Neredeyse Eski Hint’le aynı dönemlerde Antik Yunan’da da benzer çalışmalar ve tartışmalar yapılmıştır. Platon (m.ö. 427-347) *Krtylos* adlı eserinde -Yâska gibi- kelimelerle nesneler arasında bir ilişkinin var olup olmadığını, dilin kaynağı, doğuşu ve sözcüklerin kökeni konularını tartışmıştır.¹⁶ Daha sonra dille ilgili konuları ele alarak bu konuda en

¹¹ Herodot’un Mısırlı bir rahipten dinlediğini söylediği bu hikâyeye göre, Psammetik Mısır kralı olunca ilk insanların kim olduğunu merak ederek bir deney yapmaya karar vermişti. Bunun için bir çobana yeni doğmuş rastgele iki bebek vererek bu çocukları insanlardan izole bir yerde hiç konuşmadan büyütmesini ve büyüdüklerinde hangi dilde konuştuklarını kendisine bildirmesini emretti. Aradan iki yıl geçtikten sonra bir gün çoban yanlarına girdiğinde çocukların ellerini uzatarak “bekos” diye bağırdıklarını duydu ve Psammetik’e haber verdi. Bunun üzerine kelimenin mânasını araştıran hükümdar “bekos” kelimesinin Frigya dilinde “ekmek” anlamına geldiğini öğrendi. Bk. Herodotos, *Tarih* (çev. Müntekim Ökmen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 117-118.

¹² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 95.

¹³ Ünlü Amerikalı dilbilimci Leonard Bloomfield (*Language*, London: George Allen&Unwin Ltd., 1967, s. 11) tarafından “insan dehasının en büyük anıtlarından biri” olarak tavsif edilen bu eser sekiz bölümden oluşmakta ve 4 bin civarı gramer kuralı içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Küçükler, “Hint-Avrupa Diline Bir Katkı: Pânini Dilbilimi”, *Doğu Batı*, 61 (2012): 267-268.

¹⁴ Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 115.

¹⁵ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 17; Küçükler, “Pânini Dilbilimi”, s. 270.

¹⁶ İlk Türkçe çevirisi 1944 yılında Suat Yakup Baydur tarafından yapılan ve Millî Eğitim Bakanlığı Yunan Klasikleri arasında *Krtylos Yahut Adların Doğruluğu Üzerine* adıyla yayımlanan bu kitap daha sonra Ahmet Cevizci tarafından yeniden hazırlanıp basılmıştır. Bk. Platon, *Krtylos*, (çev. Furkan Akderin) İstanbul: Say Yayınları, 2015. Platon’un dil konusundaki görüşlerinin değerlendirildiği bir çalışma için

kayda değer katkıyı sunan düşünür, Aristo (m.ö. 384-322) olmuştur. Aristo'nun dilde isim-fiil ayrımı, hecenin dilin en küçük söz varlığı olduğunu tespit etmesi, harfleri sesli-sessiz-yarı sesli harfler olarak tasnif etmesi dilbilimsel açıdan çok önemli bir atılım olarak görülmektedir.¹⁷ Ancak Aristo'ya nisbet edilen bu isim-fiil ayrımı hemen hemen aynı dönemde yaşadığı tahmin edilen Yâska tarafından yazılan mezkûr *Nirukta* isimli eserde de yapılmaktadır. Bu tür benzerlikler Hint ve Yunan uygarlıkları arasındaki öncüllük tartışmalarını akla getirmektedir.¹⁸

Burada dikkat çekici noktalardan biri de dinin dil üzerine yapılan çalışmalarındaki etkisidir. Zira dinî metinlerin doğru okunması, anlaşılması ve gelecek kuşaklara aktarılması kaygısı Eski Hint'te tıpkı Arapça üzerine yapılan çalışmalar gibi dil üzerine yapılan çalışmalar için teşvik edici bir unsur olmuştur.¹⁹ Aslında Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik bu tezin dilin mahiyetine ve dil bahislerine temas zorunluluğu bizzat bu olgunun ispatıdır.

Eski Yunan filozofları da gramer ve dili mantığın bir uzantısı olarak görmüşler; dolayısıyla dünyayı ve toplumsal kurumları anlayabilmek için dile ve gramere özel önem atfetmişlerdir.²⁰ Diğer bir deyişle felsefenin en önemli aracı olan akıl üzerine düşünme dil üzerine düşünmeyi gerekli kıldığı için Antik Yunan'da dil üzerine çalışmalar yapılmıştır.²¹ Görüldüğü üzere Antik Yunan'daki dil çalışmalarının dinamosu din değil felsefe olmuştur.

İslâm tarihinde de dil ilimleri Kur'an ve hadislerin doğru okunup anlaşılması çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkan ilk disiplinler arasında sayılmaktadır. Nitekim İslâm dininin en temel iki kaynağı olan Kur'an ve hadisleri aslına uygun olarak okuyup anlamak isteyen müslümanlar, Arap olsun ya da olmasın Arap dilini öğrenmek için büyük bir ilgi ve gayret göstermişlerdir.²² İslâm dünyasında ilk dönemden beri yapılan genel anlamda dil, özel anlamda Arap diliyle ilgili çalışmalarda "dil" olgusu; salt lûgat, sarf-nahiv, belâgat cihetinden değil kelâm ve fıkıh usulü tarafından da çeşitli açılardan ele alınmıştır.²³ Bu durum özellikle -daha sonra Kur'an'ın mahiyeti başlığı altında inceleneceği üzere- ezeli bir ilâhî kelâmın Arapça olması *halku'l-Kur'an* tartışmalarıyla bağlantılı olarak dilin mahiyeti, niteliği ve kökeni üzerinde durulmasına yol açmıştır.

bk. Hakan Poyraz, "Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7 (Ocak 2014): 228-235.

¹⁷ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 17-18.

¹⁸ Küçükler, "Pânini Dilbilimi", s. 270.

¹⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 16.

²⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: Verso Yayınları, 1989, s. 61.

²¹ Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları*, İstanbul: Onur Yayınları, 1986, s. 29.

²² İsmail Güler, "Takdim", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İstanbul: İsam Yayınları, 2015, s. 5-6.

²³ Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, s. 425.

1.1.1.1. Dilin Kökeni

Dilin kökeni meselesi ister dinî ister felsefî saiklerle olsun kadim zamanlardan beri en merak edilen ve tartışılan konulardan birisi olmuştur. Yukarıda bahsedilen Psammetik deneyi bu ilginin en çarpıcı göstergelerinden biridir. Ancak bu ilginin salt bilme isteğine matuf bir merak değil kendi toplumunu/milletini özel ve üstün kabul etme psikolojisiyle yakın alakalı olduğu görülmektedir. Örneğin Mısır hükümdarı Psammetik bu deneyi yaparken amacı Mısırlıların dünyanın en kadim halkı olduğunu ispatlamaktı.²⁴ Dil üzerine çalışmalar yapan Antik Yunan filozofları da Yunancanın dünyadaki en doğru ve güzel dil olduğunu savunuyorlar ve diğer diller için, kuşdili gibi karışık anlamında “barbaros” nitelemesinde bulunuyorlardı.²⁵ Yine yakın yüzyıllara kadar birçok dil bilgini İbrânîcenin dünyanın en eski dili olduğunu savunuyordu.²⁶ Benzer şekilde Türkiye’de bir dönem devletin resmi ideolojisi olan ancak Atatürk’ün ölümünden sonra terk edilen Güneş-Dil Teorisi’nin amacı Türkçenin en eski dil olduğunu ispatlamaktı.²⁷

İslâm dünyasında da Kur’an ve hadislerin dilinin Arapça olması hasebiyle bu dile özel bir anlam ve kutsiyet atfedilmiştir. Ancak her topluma kendi diliyle konuşan peygamberler ve o toplumun dilinde vahiyler gönderilmesi²⁸ diller arasında böyle bir ayrımın doğru olmadığını göstermektedir.²⁹ Nitekim önceki ilâhî kitapların dilinden hareketle ortaya çıkan kutsal dil anlayışı, nüzûl çağında Kur’an’a yönelik bir itiraza konu olmuş ve Fussilet sûresinde bu itiraza, *وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ/Biz bu Kur’an’ı Arapça dışında bir dille vahyetseydik, (müşrikler/kâfirler) bu defa da “Onun âyetleri niçin konuşup anlaştığımız dille ifade edilmiyor ki?! Vahiy yabancı bir dilde, peygamber ve muhatapları ise Arap! Bu nasıl iş?!” diye itiraz ederlerdi³⁰* şeklinde cevap verilmiştir. Çünkü onlar özel ayrıcalıklı dillerin bulunduğunu ve ilâhî kitapların sadece o dillerde inebileceği düşünüyorlardı.³¹

Dilin kökeni hakkındaki süregelen bu tarz merak ve kabullere rağmen peşinen belirtmek gerekir ki bu mesele ampirik yollarla denetlenmesi ve yanlışlanması mümkün olmayan,

²⁴ Atakan Altınörs, *Dil felsefesi*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014, s. 43.

²⁵ Fatma Erkman Akerson, *Türkçe Örneklerle Dile Genel Bir Bakış*, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2000, s. 38-39; Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998, s. 97; Martin Hose-David Schenker, *A Companion to Greek Literature*, Hoboken: Wiley Blackwell, 2020, s. 391.

²⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 95.

²⁷ Dr. Hermann F. Kvergitsch tarafından kaleme alınan bir eserden ilham alınarak geliştirilen Güneş-Dil Teorisi; bütün dillerin ilk insanların güneş karşısındaki duygu, düşünce ve heyecanlardan oluştuğunu, Türkçede de güneşle ilgili çok kelime bulunduğundan hareketle Türkçenin en eski dil olduğunu savunmaktadır. Bk. Nihad Sâmî Banarlı, *Türkçenin Sırları*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2016, s. 306-307; Melek Özyetkin, “Atatürk ve Güneş Dil Teorisi”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, (2006): s. 105-114; Burcu İlkey Karaman, “Dilin Kökeni”, *Akademik-Der*, 1 (2017): 26-28.

²⁸ İbrâhîm 14/4.

²⁹ Abdulcelil Candan, “Kur’an Neden Arapça İndirildi: Gerekçeler ve Amaçlar Üzerine Bir Deneme”, *Ekev Akademi Dergisi*, 26 (2006): s. 37.

³⁰ Fussilet 41/44.

³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, XIII, 185.

çözümüne kavuşması için önünde devasa epistemolojik engellerin bulunduğu spekülasyonlara açık bir konudur. Hatta bu niteliği nedeniyle Paris Dil Cemiyeti 1866 yılında yayınladığı bildiride “dilın kökeni” ile ilgili bilimsel toplantı düzenlenmesini yasaklamıştır.³² İslâm düşünce geleneğinde ise bu tartışma çok daha önce, meşhur Eş’arî kelâmcısı Ebû Bekir Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) bu konuda bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığını ve tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade etmesi ve bu görüşün sonraki âlimler tarafından kabul görmesi neticesinde erken denebilecek tarihlerde sona ermiştir.³³ Bununla birlikte dilin mahiyetinin ele alındığı bu kısımda dilin kaynağı konusundaki görüşlerden kısaca bahsetmek gerekmektedir.

Dilin kökeni/kaynağı ile ilgili tartışmanın birbirine mütedâhil birçok boyutu bulunmaktadır. Bu tartışmanın bir boyutu, dilde kelimeler ile mânalar arasındaki irtibatın doğal mı yoksa yapay mı olduğu sorunudur. İkinci boyutu ise dilin ilâhî bir bağış mı yoksa insan/toplum ürünü mü olduğu meselesidir. Tartışmanın üçüncü boyutu ise dillerin tek kökenli mi yoksa çok kökenli mi olduğu hususudur.

Eski Hint ve Yunan’dan beri tartışılan lafız-mâna ilişkisi İslâm düşünce tarihinde çok daha temel bir noktadan, dilde bir vâzı’nın olup olmadığı meselesi üzerinden ele alınmıştır.³⁴ Buna göre lafızlar ile mânalar arasındaki ilişkinin niteliği tartışmanın eksenini oluşturmaktadır. Eğer lafızlar mânalara zorunlu olarak delâlet ediyorsa, mâna lafza içkin demektir. Diğer bir deyişle dışarıdan bir vaz ediciye (الواضع) gerek yoktur.³⁵ Ancak mânalar ile kelimeler arasında böyle bir zorunluluk ilişkisi yoksa mânalara lafız atayan bir dış irade gerekmektedir. İslâm düşünce geleneğinde hâkim olan görüş lafzın mânaya delâletinin vaz’a bağlı olduğu yönündedir. Zira zihinlerdeki suret ve mânaların hâricî unsurlara delâleti kesin ve zorunlu olmakla birlikte lafızla mâna arasında böyle bir bağ söz konusu değildir. Böyle olduğu içindir ki mesela bir Arap, İngiliz ya da Türk’ün zihnindeki yumurta kavramı ile dış dünyadaki yumurta aynı şeyken, yumurta bu dillerin her birinde farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Başka bir deyişle, suret ve mânalar arasında bağlantı zorunlu; lafızlarla

³² Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 42; Karaman, “Dilin Kökeni”, s. 22.

³³ Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, s. 446.

³⁴ Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, s. 440. Müslümanların dil ve dilbilimine katkıları o kadar müsellemdir ki 1883’de Sorbonne’da “İslam ve Bilim” başlığı altında verdiği konferansta müslümanları “bilime ve felsefeye hiçbir katkı sunmamak” ile itham ederek büyük sansasyona neden olan, bilahare İslâm dünyasında bu iddialara karşı birçok reddiye yazılmasına yol açan, -bir tanesi Namık Kemal tarafından kaleme alınmıştır- Fransız düşünürü Ernest Renan o meşhur konuşmasında, bunun tek istisnasının müslümanların dil ve dilbilime verdikleri katkılar olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştır. Bk. Dücan Cündioğlu, “Vaz’-ı Cedid mi, Keşf-i Kadim mi? Varlık/Nesne-Düşünce/Kavram-Dil/Sözcük Bağıntısına Dâir”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001 Van*, 2002, s. 463.

³⁵ Teorik ve pratik birçok sıkıntılar barındıran bu görüş, Mu’tezili kelâmcı Abbâd b. Süleymân es-Saymerî’ye (ö. 250/864) nisbet edilmektedir. Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, (thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-‘Alvânî), Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997, I, 181; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-lüga*, (thk. Fuâd Ali Mansûr) Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1418/1998, I. s. 40. Kendisine ait bir eser günümüze ulaşmadığı için fikirleri tam olarak tespit edilemeyen ancak bazı eserlerde kendisinin görüşlerine atıf yapılan Saymerî’ye ait bu teorisinin değerlendirmesi için bk. Bernard George Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad’al-Lughahandits Development*, Doktora Tezi, Princeton University, 1966, s. 8.

mânalar arasındaki irtibat ise böyle olmadığı için mânalar ve suretler evrensel ama diller her millette farklılık göstermektedir. Ayrıca şunu da ilave etmek gerekir ki lafız-mâna münasebetinin zaruri olmaması başka türlüünün mümkün olacağını ima etmekle birlikte, bu durum lafızların ilk konuldukları durumla ilgilidir. Sonraki nesillerde ise bu kullanım toplumsal bir uzlaşî ürünü olmakta ve delâlet zorunlu hale gelmektedir.³⁶

Dilin kökeni meselesinin diğer boyutu kurucusunun (vâzî') kim/ne olduğudur. Batı'da yahudi-hristiyan kültürüne mensup düşünürler dilin ilâhî bir bağış olduğunu savunurken; meseleye dindışı yaklaşan düşünürler buna karşı çıkmış, dilin insan ve toplum kökenli olduğunu iddia etmişlerdir. Dilin ilâhî bağış olduğunu savunanlar bu tezlerini Kitâb-ı Mukaddes'e ve "insanın dil olmadan aklını kullanamayacağı, dolayısıyla dilin insana daha üstün bir güç tarafından bahşedilmesinin zorunlu olduğu" argümanına dayandırmaktadırlar. Bu teze itiraz eden düşünürler ise mezkûr iddiaya, "insan bir dile sahip olmadan aklını kullanamıyorsa, aklı henüz yokken dili tanrıdan nasıl öğrenebilir?" şeklinde özetlenebilecek bir yaklaşımla karşı çıkmışlar ve insan/toplum tarafından oluşturulan dilin evrimsel süreçte basitten karmaşığa tedricen geliştiğini öne sürmüşlerdir.³⁷

İslâm düşünce geleneğinde ise bu mesele dil ilimlerinin yanı sıra kelâm, fıkıh usulü hatta tefsir kitaplarında ele alınmış, dilin esası vahiy mi yoksa toplumsal uzlaşî mı, diğer bir kavramsallaştırma ile dilin tevkîfî mi yoksa ıstılâhî/uzlaşımsal mı olduğu temelinde tartışılmıştır.³⁸ Netice olarak, dilin vahiy temelli - toplum temelli - kısmen vahiy kısmen toplum temelli olduğunu savunan üç görüş ortaya çıkmıştır.³⁹ Ancak şunu belirtmek gerekir ki Batı'dakilerin aksine burada dilin insan/toplum yapımı olduğunu iddia edenler de Allah'a (c.c.) inanmakta hatta Allah'ı tenzih etme adına dilin ıstılâhî olduğunu savunmaktadırlar. Üstelik taraflar iddialarını aynı âyetlerle ispatlama yoluna gitmişlerdir. Zira tarafların delil olarak öne sürdüğü *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا* / Allah, Âdem'e bütün isimleri ve karşılıklarını/müsemmalarını öğretti⁴⁰; *وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ الْأَلْوَانِ* / Göklerin ve yerin yaratılışı, dillerinizin/lisanlarınızın ve ten renklerinizin farklı olması da O'nun sınırsız kudretinin göstergelerindendir⁴¹ ve *عَلَّمَهُ الْبَيَانَ* /İnsana düşündüğünü ifade etmeyi öğretti⁴² âyetleri meşhur dil âlimi İbn Cinnî'nin de (ö. 392/1002) ifade ettiği gibi⁴³

³⁶ Yıldırım, "Vaz' İlmi", s. 430-434.

³⁷ Tarafların temsilcileri ve argümanları konusunda daha fazla ayrıntı için bk. Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 48-54.

³⁸ Arap dilcilerin konuya bakışı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd*, (thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998, I, s. 319-320.

⁴⁰ Bakara 2/31.

⁴¹ Rûm 30/22.

⁴² Rahmân 55/4.

⁴³ Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis* (thk. Muhammed Ali en-Neccâr), Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1371-1376/1952-1956, I, s. 40-41; İbn Âşûr da İbn Cinnî ile aynı görüştedir. Bk. *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, I, 411.

her iki şekilde yorumlanmaya müsaittir.⁴⁴ Nitekim nasların bu niteliği nedeniyle Bâkılânî, İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn Râzî (ö. 606/1206) gibi âlimler bu hususta kesin görüş beyan etmenin mümkün olmadığını söyleyerek tevakkuf etmişlerdir.⁴⁵

Çekimser kalanları dışarıda tutarak kabaca bir tasnif yapmak gerekirse Eş'arî mezhebinin kurucusu Ebü'l Hasan Eş'arî (ö. 324/936), Muhammad b. Hasan b. Fûrek (478/1085) ve takipçileri dillerin Yüce Allah tarafından vaz'edildiğini söylemişlerdir. Başta Ebû Hâşim Cübbâî (ö. 321-933) olmak üzere genel olarak Mu'tezilî düşünürler⁴⁶ ise dilin sonradan insan/toplum tarafından uzlaşımsal olarak türetildiğini savunmuşlardır. Dilin kısmen tevkîfî kısmen ıstılâhî, diğer bir deyişle ilk insanların iletişimini sağlayacak kadarının vahiy yoluyla kalan kısmının ise insan/toplum tarafından meydana getirildiği görüşü ise Eş'arî kelâmcılarından Ebû İshak İsferyânî'ye (ö. 418/1027) nisbet edilmektedir.⁴⁷

Burada şunu ifade etmek gerekir ki mezkûr problem, bir anlamda dilin ezeli nitelikte mi yoksa tarihsel süreç içinde mi oluştuğuna dair temel bir tartışma olması hasebiyle⁴⁸ “Kur'an'ın mahiyeti” başlığında değinilecek olan *halku'l-Kur'an* meselesiyle sıkı irtibatlıdır. Nitekim Mu'tezile, dili insan ürünü kabul etmesinin bir sonucu olarak Allah'ın kelâmı Kur'an'ı da mahlûk görmüş; Eş'arîler ise dili vahiy temelli ve aşkın kabul ettikleri için buna şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu itibarla konu, tarihsel bağlam ile yakın alakalıdır. Zira eğer dil; insanlardan, toplumdan ve tarihten bağımsız aşkın bir varlıksa, “bağlam” önemini büyük ölçüde kaybetmektedir.

Dilin kökeni ile ilgili meselenin diğer bir boyutu da dillerin tek kökenli mi yoksa çok kökenli mi olduğudur. Şöyle ki bugün dünyada konuşulan dillerin sayısı binlerle ifade edilse de⁴⁹ genel olarak dinler dilin tek bir kökene dayandığını kabul etmektedir. Nitekim Tevrat'ta anlatılan Bâbil Kulesi efsanesine göre, başlangıçta bütün insanlar aynı dili konuşmaktaydı. Daha sonra insanlar göklere erişecek bir kule inşa etmeye karar verip Tanrı ile boy ölçüşmeye kalkışınca, aralarında anlaşp birleşemesinler diye ceza olarak insanların

⁴⁴ Bunun dışında delil getirilen A'râf 7/71, İbrâhîm 14/4 gibi âyetler diğer tarafı ilzam edemeyecek kadar dolaylı yahut aynı şekilde iki tarafın da delil olarak kullanmasına müsait yapıdadır.

⁴⁵ Ramazan Demir, “Eğimli İbrahim Hakkı Efendi ve *Metnun fi'l-Vaz'* Adlı Risalesi”, *İÜEF Şarkiyat Mecmuası*, XVIII (2011): 48; Yıldırım, “Vaz' İlmi”, s. 446.

⁴⁶ Ebû Hâşim Cübbâî'nin babası ve Basra Mu'tezilesi reislerinden olan Ebû Ali Cübbâî'nin (ö. 303/916) bu konudaki durumu ilgi çekicidir. Zira onun, kimi eserlerde dilin tevkîfî olduğunu, kimi kitaplarda ise ıstılâhî olduğunu savunduğu söylenmektedir. (krş. Yıldırım, “Vaz' İlmi”, s. 442; Hidayet Aydar – İsmail Ulutaş, “Dilin Kökeni: Kur'an-ı Kerim ve Diğer Kutsal Kitaplara Göre Dil Olgusu”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5/4 (2010): 683) Muhtemelen bunun nedeni iki görüşü de savunduğuna dair rivayetlerdir. Nitekim İbn Cinnî eserinde, hocası Ebu Ali Cübbâî'nin bizzat kendisine dilin tevkîfî olduğunu söylediğini ancak aksini savunduğu sözlerinin de bulunduğunu ifade etmektedir. Bk. *el-Hasâis*, I, 40-41.

⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181-182; Demir, “Eğimli ve *Metnun fi'l-Vaz'* Adlı Risalesi”, s. 48; Aydar-Ulutaş, “Dilin Kökeni”, s. 683-685.

⁴⁸ Yıldırım, “Vaz' İlmi”, s. 441.

⁴⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 101; Karaman, “Dilin Kökeni”, s. 21.

dilleri karıştırılmış ve onlar dünyanın dört bir yanına dağıtılmışlardı.⁵⁰ Yuhanna İncili'nde bu husus *Eski Ahit*'teki kadar net olmasa da “Başlangıçta söz vardı”⁵¹ cümlesiyle ifade edilmektedir. Ancak Tevrat'taki ifadeler onu *Eski Ahit* olarak kabul edip kutsal kitapları içinde gören hristiyanlar için de bağlayıcıdır.⁵² Dolayısıyla yahudi ve hristiyanlar Kitâb-ı Mukaddes'ten hareketle dillerin tek kökenli ve ilâhî bir bağış olduğunu savunmuşlardır.⁵³

Kur'ân-ı Kerîm'de ise dillerin tek mi yoksa çok kökenli mi olduğuna dair sarîh bir ifade bulunmamaktadır. Mamafih bu konu özellikle *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا*/Allah Âdem'e bütün isimleri ve karşılıklarını/müsemmalarını öğretti⁵⁴ âyeti bağlamında dil; fıkıh usulü, kelâm ve tefsir kitaplarında vaz' bahsiyle birlikte ele alınıp değerlendirilmiş ve ona dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler, Hz. Âdem'in (a.s.) ve çocuklarının günümüzde mevcut bütün dilleri bilip konuştuklarını ancak daha sonra dünyaya dağıldıkça her birinin belli bir dilde karar kıldığını ve diğer dillerin o toplumda zamanla unutulduğunu söylemişlerdir.⁵⁵ Diğer bir görüşe göre insanlar Nûh tûfanına kadar tek dil kullanırken tûfan sonrası farklı diller konuşmaya başlamışlardır.⁵⁶ Burada en dikkat çekici noktalardan biri de Kur'an'da, mevcut dillerin çeşitliliğinin -Tevrat'ta olduğu gibi- Tanrı'nın bir cezası olarak değil, Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerinden biri olarak⁵⁷ zikredilmesidir.

Meseleye din dışı yaklaşanlar ise genel olarak dillerin çok kökenli olduğunu ve evrimsel olarak doğup geliştiğini ileri sürmüşlerdir. Mesela hemen her dilde “miyavlamak, kakhaha atmak, havlamak, melemek, üflemek, horlamak, şırıl şırıl, ktır ktır” gibi doğa ve hayvan seslerinin taklit edilmesine yönelik isim ve fiilleri bulunmasından⁵⁸ hareketle dillerin doğuşunda bu tür ses taklitlerinin önemli olduğunu savunan “Yansıma kuramı” ortaya atılmıştır. Bunun yanında insanların çeşitli olaylara karşı çıkarttıkları ünlemlerden hareketle dilin bu nidalardan neşet ettiğini ileri süren “Ünlem kuramı”; dilin doğuşunu toplu halde yaşayan insanların ortak işler yaparken etkileşime geçmelerine bağlayan “İş/Etkileşim kuramı” ve insanların güneş karşısındaki duygularına bağlayan Güneş-Dil kuramı dilin kökenini açıklamaya çalışan teorilerin bazılarıdır. Bu görüşleri değerlendirmek gerekirse, dildeki kimi unsurların bu teorilerde anlatıldığı şekilde oluştuğu makul olmakla birlikte bu şekilde oluşabilecek kelime sayısı birkaç yüzü geçmeyeceği,

⁵⁰ Tekvin 11:1-9.

⁵¹ Yuhanna 1:1.

⁵² Aydar-Ulutaş, “Dilin Kökeni”, s. 687.

⁵³ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 43-50.

⁵⁴ Bakara 2/31.

⁵⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (thk. Es-Seyyid b. 'Abdilmaksût b. 'Abdirrahîm), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1412/1992, I, 99; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 398; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, I, 283-284.

⁵⁶ Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 25-26; Aynı müellif, *ed-Dürri'l-Mensûr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1433/2011, IV, 431.

⁵⁷ Rûm 30/22.

⁵⁸ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 96; Süyûtî *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lüga* adlı eserinde “münâsebetü'l-elfâzli'l-meânî” başlığı altında Arapçadaki bu tür kelimelerin bir kısmını vermektedir. Bk. es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, s. 40-46.

dolayısıyla bu teorilerin hiçbirinin dil fenomenini açıklayacak nitelikte olmadığı söylenebilir.⁵⁹ Yine farklı gibi görünseler de bu teorilerin ortak noktası, ilerlemeci tarih anlayışı çerçevesinde dili evrimsel bir sürecin doğal sonucu olarak görmeleridir. Nitekim evrim teorisinin kurucusu Charles Darwin (ö. 1882) *İnsanın Türeyişi* adlı eserinde bir nevi bu görüşlerin bileşimini savunmaktadır.⁶⁰ Her ne kadar bu teoriler bilimsellik iddiasıyla dilin kökenini açıklamaya çalışsa da mevcut antropolojik delillerden kesin bir sonuca ulaşmak mümkün görülmemekte ve bu teorilerin toplamı dahi dilin nasıl ortaya çıktığını açıklamakta yetersiz kalmaktadır.⁶¹ Bu yüzden günümüzde dilbilimcilerin çoğu ilkel dillerin olmadığını savunmaktadır.⁶² Öyle ki evrimsel psikoloji ve dilbilim alanında yaptığı çalışmalarla ünlü Steven Pinker (1954-) *Language Instinct/Dil İçgüdüsü* adlı eserinde, “taş devri toplumu olsa bile taş devri dili yoktur” diyerek bu durumu açıkça itiraf etmektedir.⁶³ Nitekim günümüze ulaşan, binlerce yıl öncesine ait en eski yazılı kalıntılardaki dillerin dahi bugünün dilleri kadar gelişmiş olduğunun tespiti bu durumu destekler niteliktedir.⁶⁴

1.1.1.2. Dil Kültür İlişkisi

Latince kökenli olan “kültür”⁶⁵; toplum üyelerinin genel olarak paylaştığı bilgi, inanç ve değerlerden müteşekkil manevî unsurların yanında yine o toplum tarafından oluşturulan araç ve alet gibi maddî unsurları da içine alan karmaşık bir bütündür.⁶⁶ Kültür olgusu, ilk insandan itibaren mevcut olmakla birlikte kavramın bugünkü anlamda kullanımı çok yenidir. Asıl anlamı *ekip biçmek, yetiştirmek, işlemek* olan bu kelime, pek çok kavramın yeniden tanımlandığı ve anlamlandırıldığı XVIII. yüzyılda hemen hemen günümüzde kullanılan anlamına kavuşmuş ve XIX. yüzyılın ortasına doğru kullanımı yaygınlaşmıştır.⁶⁷ Benzer şekilde, *kültür* anlamında Arapçada kullanılan ve fiil olarak “bir şeyde mahir olmak, bir işi ustaca yapmak”⁶⁸ mânasına gelen *sekâfet* تَقَافَة tarihsel olarak kültür kavramına paralel biçimde, ancak modern sözlüklerde bugünkü anlamını kazanmıştır.

Dil, kültürün bir parçası olmakla birlikte hem kültürün oluşturulmasında hem de aktarılmasındaki etkin rolü sebebiyle kültürün en temel ögesidir. Nitekim kültür üzerine çalışmalar çoğaldıkça kültür ve dil ilişkisi irdelenmeye başlamış ve kültür kavramının

⁵⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 96-98.

⁶⁰ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, (çev. Öner Ünalın) Ankara: Onur Yayınları, 1973, s. 121-125.

⁶¹ John Rupert Firth, *The Tongues of Men and Speech*, Oxford: Oxford University Press, 1964, s. 25-26.

⁶² Tengku Sepora Tengku Mahadi-Sepideh Moghaddas Jafari, “Language and Culture”, *International Journal of Humanities and Social Science*, 2/17 (2012): 233.

⁶³ Steven Pinker, *Language Instinct*, New York: Harper Perennial, 1995, s. 27.

⁶⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Derek Bickerton, *Âdem’in Dili* (çev. Mehmet Doğan), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.

⁶⁵ Lat. *cultura*, İng. *culture*, Alm. *kultur*, Fr. *culture*, İt. *cultura*.

⁶⁶ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s. 196.

⁶⁷ Kavramın tarihî serüvenini ele alan bir makale için bkz. Hasan Aslan, “Kültür Kavramının Tarihsel Gelişimi”, *Folklor / Edebiyat*, 52/4, (2007): 93-102.

⁶⁸ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü l-‘Arab*, Beyrût: Dâru Sâdır, 1414, IX, 19.

mûcidi kabul edilen⁶⁹ Alman filozofları Johann Gottfried Herder (ö. 1803), Wilhelm von Humboldt (ö. 1835); antropolojinin Amerika'daki kurucularından olan dilbilimci-etnolog Franz Boas başta olmak üzere birçok düşünür kültürle dil arasındaki ilişki üzerinde önemle durmuşlardır. Mesela Humboldt dillerin bağlı bulundukları kültür çevrelerinin özelliklerini taşıdığını savunmaktadır.⁷⁰ Amerikan yerlilerini ve dillerini sahada inceleyen ve İnuit⁷¹ dili hakkında yaptığı araştırmalarla bilinen Boas da dil ve kültür arasında ayrılmaz bir ilişki bulunduğunu ve birini bilmeden diğeri tam anlamıyla bilmenin mümkün olmadığını savunuyordu.⁷²

Türkiye'nin önde gelen dilbilimcilerinden Doğan Aksan da dil ve kültür arasındaki yakın ilişkiyi vurgulamak için şunları söylemektedir:

Bir ulusun yaşayış biçimi, inançları, gelenekleri, dünya görüşü, çeşitli nitelikleri ve hatta tarih boyunca bu toplumda meydana gelen çeşitli olaylar üzerinde hiçbir bilgimiz olmasa, yalnız dilbilim incelemeleri ile bu dilin söz varlığının, söz hazinesinin derinliğine inerek bütün bu konularda çok değerli bilgiler ve güvenilir ipuçları edinebiliriz. Aynı biçimde bir an için tek başına dili ele alarak, belli bir dilin belli bir dönemdeki bir metnini, yalnızca yabancı öğeler, yabancı etkiler açısından inceleyerek dili konuşan toplumun o süre içinde hangi kültür hareketlerine sahne olduğunu, hangi dış etkiler altında kaldığını saptayabiliriz.⁷³

Gerçekten de diller incelendiğinde o dili konuşan topluma dair birçok ayrıntı ortaya çıkabilmekte, belli bir durum ya da nesnenin o dilde işgal ettiği alan üzerinden o varlık ve mefhumların o toplum için önemi tespit edilebilmektedir. Mesela Eskimolarda “kar” ile ilgili,⁷⁴ İtalyanca ve Yunancada denizcilige; Vietnamcada o kültürde önemli bir yeri olan pirince dair birçok kelime bulunmaktadır.⁷⁵ Arapçada ise deve, Câhiliye şiirinin ana konularından biridir ve devenin cinsi, yaşı, rengi ve diğer fiziksel özellikleri ile ilgili kelimeler büyük bir kitabı dolduracak kadar çoktur.⁷⁶ Hatta Avusturyalı oryantalist Joseph

⁶⁹ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s. 196.

⁷⁰ Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1998, s. 44.

⁷¹ Eskimoların iki ana kolundan biri.

⁷² Gene Van Troyer, “Linguistic Determinism and Mutability: The Sapir-Whorf ‘Hypothesis’ and Intercultural Communication”, *Jalt Journal*, 16/2 (1994): 166, 175.

⁷³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 65.

⁷⁴ Franz Boas'a atfedilen, Eskimo dilinde karla ilgili onlarla hatta yüzlerle ifade edilen sayıda kelime bulunduğuna dair iddia birçok dilbilimci tarafından şehir efsanesi olarak görülmektedir. Bununla birlikte 2013 yılında *The Washington Post* gazetesinde yer alan David Robson imzalı haberde, antropolog Igor Krupnik ve arkadaşlarının yaptığı son araştırmalara göre, bu bilginin gerçek olduğu hatta İskandinavya ve Rusya'nın kuzey uçlarında yaşayan Sami halkının da kar ve buzla ilgili yaklaşık 180 kelime kullandıkları, hatta Samilerin ren geyikleri için 1000 kadar kelimeye sahip oldukları ifade edilmektedir. Bk. David Robson, “There really are 50 Eskimo words for snow”, *The Washington Post*: https://www.washingtonpost.com/national/health-science/there-really-are-50-eskimo-words-for-snow/2013/01/14/e0e3f4e0-59a0-11e2-beee-6e38f5215402_story.html?utm_term=.4c8400dd3f23 (erişim: 28/10/2018).

⁷⁵ Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi: Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe*, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2014, s. 57-58.

⁷⁶ Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, “Deve”, *DİA*, IX, 223.

von Hammer (ö. 1856) Arapçada deve ile ilgili 5744 adet kelime tespit etmiştir.⁷⁷ Yine çöl, yılan ve kılıç gibi coğrafi şartlar ve yaşam şartlarının zorunlu unsurları da Arapçada dil içinde çok büyük bir yekün tutmaktadır.⁷⁸

Öte yandan Türkçede yiğitlik, savaş, ordu, asker gibi kavramlara dair kelimelerin çokluğu ve sözlü-yazılı edebiyatta sık kullanımı bu mefhumların Türk kültüründeki önemini göstermektedir.⁷⁹ Benzer şekilde, akrabalık ilişkilerine dair dildeki ayrıntılı kavramsallaşmadan yola çıkılarak Türklerin akrabalık bağlarına ehemmiyet verdiğini söylemek mümkündür.⁸⁰ Hatta Türk dilindeki kapalı-tek heceli cümlelerin çokluğu göçebe ve at sırtında yaşayan, dolayısıyla uzun konuşmaya vakti olmayan bir toplum olmalarına bağlanmaktadır.⁸¹

Esasen diller ile toplumsal davranış kodları arasında bağlantılar kurmak yeni bir olgu değildir. Nitekim Arap edebiyatının en büyük isimlerinden biri olan Câhiz (ö. 255/869) milâdî IX. yüzyılda yazdığı *Kitâbü'l-Buhalâ* isimli edebî eserinde Tâhir Esîr isimli bir şahıstan, “Yunanlıların/Rumların en cimri halk olduğunu, zira dillerinde “cömertlik” kelimesinin bulunmadığını” nakletmektedir. Câhiz bunun devamında da bazı insanların, lugatlarında “samimiyet” ile ilgili bir sözcük mevcut olmamasını İranlıların/Perslerin dürüst olmadıklarının bir delili olarak gördüklerini söylemektedir.⁸²

Avrupa’nın kadim kültürünü yeniden keşfetmesi olarak nitelendirilebilecek Rönesans’la birlikte dili inceleme ve koruma amacıyla çeşitli dil akademilerinin kurulmaya başlanması kültür-dil ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bu kurumların ilki, Rönesans’ın başladığı İtalya’da 1582’de kurulan ve günümüzde hâlâ aktif faaliyet gösteren *Accademiadella Crusca*’dır.⁸³ Bu dil akademisini 1617’de Almanya’da kurulan *Fruchtbringende Gesellschaft*⁸⁴; 1635’te Fransa’da kurulan *Academie Française*; 1713’te İspanya’da kurulan *The Real Academia Espanola*; 1783’te Rusya’da kurulan *Sobesednik Liubitelei Russkogo Slova* takip etmiştir.⁸⁵ Türkiye’de ise Cumhuriyet’ten önce 1851 yılında Tanzimat döneminde bu amaçla *Encümen-i Dâniş* isimli bir dil akademisi kurulmuş ancak bu kurum çeşitli sebeplerle on yıl içinde dağılmıştır. Cumhuriyet sonrası 1932’de daha

⁷⁷ Avram Galanti, “İbranice’nin Gelişmesine Arapçanın Katkısı” (sad. Nurettin Ceviz-Musa Yıldız), *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15 (2005): 94.

⁷⁸ Soner Gündüzöz, “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapça’nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Merkezi*, 5/2 (2005): 226.

⁷⁹ Banarlı, *Türkçenin Sırları*, s. 163; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 66; Turan, *Türk Kültür Tarihi*, s. 58.

⁸⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 66; Turan, *Türk Kültür Tarihi*, s. 58. Türkçenin de içinde yer aldığı Altay dillerindeki akrabalık adlarına dair bir makale için bk. Tuncer Gülensoy, “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, 21 (1973-1974): 283-318.

⁸¹ Banarlı, *Türkçenin Sırları*, s. 20.

⁸² Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Buhalâ* (thk. Tâhâ el-Hâcîrî), Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1425, s. 195-196.

⁸³ Julie Tetel Andresen-Phillip M. Carter, *Languages in the World How History Culture and Politics Shape Language*, New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing, 2016, s. 127.

⁸⁴ Gürsel Aytaç, *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992, s. 40.

⁸⁵ Andresen-Carter, *Languages in the World*, s. 127-128.

sonra adı *Türk Dil Kurumu* olarak değişmiş olan *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* kurulmuştur.⁸⁶ 1934 yılında da on Arap ülkesi birleşerek *مجمع اللغة العربية* adıyla Arapça bir dil akademisi kurmuşlardır.⁸⁷ İşte bütün bu kurumlar kültürün en mühim unsuru olan ve kültürün devamlılığını sağlayan en önemli araç durumundaki dili muhafazaya matuf çabaların bir ürünüdür.

Şüphesiz, dil-kültür ilişkisi söz konusu olduğunda ilk akla gelen hipotez *Sapir-Whorf varsayımı* olarak bilinen, kültürel rölativizme ve dilsel determinizme varan “aşırı” değerlendirilebilecek görüştür. Franz Boas’ın öğrencisi ve etnolinguistik alanının kurucusu olan Edward Sapir (ö. 1939) tarafından ortaya konulan ve öğrencisi Benjamin Lee Whorf’un (ö. 1941) daha radikal bir noktaya taşıdığı hipotez, insanların düşüncelerinin içinde yaşadıkları toplumun dili tarafından belirlendiğini savunmaktadır.⁸⁸ Bu görüşe göre her toplum/birey anadilleri tarafından belirlenen farklı bir dünyada yaşamaktadır.⁸⁹ Başka bir deyişle, kullanılan dil dünyaya bakış açısını belirlemektedir. Her dil farklı bir dünya olması hasebiyle bir diğeri ile kıyaslanamaz, dolayısıyla her dil kendi sistemi içinde değerlendirilmelidir.⁹⁰ Bunun bir uzantısı olarak Sapir-Whorf varsayımının katı yaklaşımına göre diller arası tercüme de aslında mümkün değildir.⁹¹ Dile aşırı göreceli ve belirlemeci yaklaştığı için çok tartışılan ve başta dilbilimci filozof Noam Chomsky olmak üzere birçok dilci tarafından eleştirilen bu hipotez yeterli bilimsel veriye dayanmadığı için varsayım olarak değerlendirilmektedir.⁹²

Teorik arka planı Humboldt ve Boas gibi isimlere dayanan bu varsayım aslında toplum mühendisliği için dilin kullanılmasının kapısını açmış; bir toplumun kültürünü, dolayısıyla toplumu değiştirmek ve belli bir yöne kanalizetmek isteyenler dile müdahaleye büyük ihtimam göstermişlerdir. Bu varsayımdan etkilendiği bilinen ve kendisi de zaten bunu itiraf eden⁹³ Kur’an araştırmacısı Toshihiko İzutsu (ö. 1993) Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûl çağında Arapçada dolaşımda olan birçok kelimenin içini boşaltıp ona yeni bir anlam yüklemek suretiyle Arapların dünya ve insan algılarını değiştirdiğini ve böylece dinî-ahlâkî bir devrim gerçekleştirdiğini savunarak İslâm sonrası Araplardaki toplumsal dönüşümü bir anlamda

⁸⁶ Turan, *Türk Kültür Tarihi*, s. 76.

⁸⁷ Andresen – Carter, *Languages in the World*, s. 128.

⁸⁸ Ronald Wardhaugh, *An Introduction to Sociolinguistics*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, s. 222-223.

⁸⁹ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 37.

⁹⁰ Güven Mengü, “Dil Kültür ve Düşünce İlişkisine Antropolojik Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, 14 (2002): 75-76.

⁹¹ Henry Schogt, “Modern Semantik Teorisi ile Tercüme Teorisi Arasındaki İlişkiler”, (çev. Fikret Turan), *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, 13 (2002): 197-198.

⁹² Bu hipotez hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Benjamin Lee Whorf, *Language Thought and Reality*, (ed. John B. Carroll), Cambridge: The MIT Press, 1956; Konrad Koerner, “The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographical Essay”, *Journal of Linguistic Anthropology* 2/2 (1992): 173-198; Wardhaugh, *An Introduction to Sociolinguistics*, s. 221-228; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 71-72; Altınörs, *Dil Felsefesi*, 36-39.

⁹³ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları, 2013, s. 46-47. Necmettin Gökkır, “İzutsu Sonrası Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma (Conceptualisation) Problemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 18/1 (2005): 77.

dile müdahaleye bağlamaktadır.⁹⁴ Bilindiği gibi, Türkiye’de de yeni kurulan Cumhuriyet sonrası kültürel devrim için alınan en radikal kararlardan biri Latin alfabesine geçiş ve dilde sadeleştirme faaliyeti olmuştur.

Sapir-Whorf hipotezi doğrultusunda dil ve kültür arasında varsayılan bu ilişki yakın tarihte birçok dramatik hadiselerle de sebebiyet vermiştir. Mesela dünyanın birçok ülkesinde kapitalizm ve emperyalizmle mücadele adına kurulan ve milyonlarca insanın ölümüne neden olan komünist baskı rejimlerinden birinin mimarı Kamboçya Başbakanı ve *Kızıl Kmerler* adlı gerilla teşkilatının lideri Pol Pot (ö. 1998) kültürel devrim kisvesi altında toplumu değiştirip dönüştürmek amacıyla yaptığı katliamlarda, kültür açısından tehdit gördüğü için, yabancı dil bilenleri dahi öldürmüştür.⁹⁵ Toplum mühendisliği ile dil mühendisliği arasındaki bu yakın ve tehlikeli ilişki, Sapir-Whorf hipotezinden etkilenenler tarafından yazılmış/yapılmış birçok distopik romana ve filme konu olmuştur.⁹⁶

Dil-kültür ilişkisi açısından İslâm düşünce tarihine bakıldığında, klasik dönemde Kur’an’ı anlamada, Arap kültürüne ve tarihsel bağlama, Yüce Allah’ın muradını tespit ve anlamı tahdit edecek derecede bir değer yüklenmediği görülmektedir. Ancak bu klasik anlama usullerinin iç ve dış bağlama hiçbir değer atfetmedikleri anlamına gelmemektedir. Zira tefsirde lafzî ve hâlî karînelere önem verilmesi, ayrıca ilk dönem rivayetlerine öncelik tanınması bunun göstergelerindendir.⁹⁷ Bununla birlikte son yüzyıl İslâm dünyasında Kur’an araştırmacılarının “Kur’an’ı doğru anlama” adına Arap kültürünün bilinmesine ve dış bağlam verilerine yaptıkları aşırı vurgunun esasen Batı’daki kültür-dil ilişkisi ve bağlam çalışmalarının bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu yaklaşım Batı’da bile genel geçer kabul görmeyip ciddi anlamda eleştirilen ve alternatif paradigmalara sahip bir yaklaşımdır. Mesela Chomsky dilin düşünceden ve kültürden bağımsız ve biyolojik temelli olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde -daha sonra ele alınacağı gibi- yapısalcılık dili ve anlamı toplumdan bağımsız bir yapı olarak ele almakta ve bağlamı çok fazla dikkate almamaktadır.

⁹⁴ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, (çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul: Pınar Yayınları, 2014, s. 35-36.

⁹⁵ Bk. Paul R. Bartrop, *Modern Genocide: A Documentary and Reference Guide*, California: Greenwood Publishing Group Inc, 2019, s. 266

⁹⁶ Bu konuda ilk akla gelen George Orwell’in 1984 romanıdır. Bunun dışında Yevgeniy Zamyatin’in yazdığı, insanların bütün hayatlarını düzenleyen ‘Tek Devlet’i anlattığı *We/Biz* isimli eseri ile Ayn Rand tarafından kaleme alınan ve nükleer bir savaş sonrası kurulan baskıcı bir devletin anlatıldığı *Anthem* isimli romanı, totaliter rejimlerin toplum mühendisliği için dile yaptıkları suni müdahalelerden bahsetmektedir. Bu konudaki bir makale için bk. Yunus Alyaz – Aliyeva Esen, “Batı Edebiyatında Dil ve Dilsel Determinizm”, 38. ICANAS- *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı*, 1 (2011): 105-124. Yorgos Lanthimos’un yönetmenliğini yaptığı ve korumacı bir ailenin çocuklarını dış dünyadan korumak için aldıkları tedbirleri anlatan 2009 yapımı *Kynodontas/Köpek dişi* filmi de bu konuyu ele alan yapımlardan biridir. Sapir-Whorf hipotezinin etkisinin görüldüğü bir diğer film ise Denis Villeneuve tarafından yönetilen 2016 yapımı *Arrival/Geliş* filmidir.

⁹⁷ Yüksek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi’nin Referansları ve Sınırları*, s. 42.

1.1.1.3. Söz-Yazı Karşıtlığı

Şüphesiz, dili insan/toplum için önemli kılan hususiyet bizatihi kendisi değil dilin duyguları, düşünceleri ifade etmenin ve bilgiyi iletmenin en önemli aracı olmasıdır. Zira insan zihninde sınırları belirsiz ve özgür biçimde mevcut olan düşünceler, söz ve yazı yoluyla daha etken bir halde dış dünyadaki muhataplara ulaştırılmaktadır. İletişim/bildirişme denilen bu faaliyet temel olarak *kaynak*, *alıcı* ve *mesaj* unsurlarından müteşekkildir. İletişimin niteliğinin sözlü ya da yazılı olmasına göre bu unsurlar da farklı isimler almaktadır. Eğer iletişim aracı söz ise bu öğeler *konusan*, *muhatap* ve *söz*; bildirişim aracı yazı ise *yazar*, *okuyucu* ve *yazı* olarak nitelendirilmektedir.

Yazı en basit şekliyle, *seslerin harflerle, hecelerle veya resimlerle gösterilmesi* olarak tanımlanmaktadır.⁹⁸ Normal şartlarda “söz”e göre çok daha ispatlanabilir somut bulgulara dayanması hasebiyle, “yazı”nın ortaya çıkış keyfiyeti ile ilgili genel kabul gören bir açıklamanın bulunduğu düşünülebilir. Ancak yazının nasıl ve kim tarafından icat edildiği hususunda dinî/ideolojik duruştan kaynaklanan farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. İnsanlık tarihine din dışı perspektiften bakarak biyolojik ve sosyokültürel hayatı evrimsel süreçle açıklayanlar, yazıyı insanın evrimleşme sürecinin bir ürünü olarak görürken; meseleye dinî inançları çerçevesinden bakanlar bunun da söz/dil gibi ilâhî bir lütuf olduğunu savunmaktadırlar.

Bilindiği gibi ilerlemeci/evrimci anlayışa göre insanlar ilk olarak avcı-toplayıcı bir sistem içinde yaşarken M.Ö. 9500-3500 yıllarında bazı bitki ve hayvan türlerini evcilleştirerek tedricen tarım toplumuna geçmişlerdir.⁹⁹ Yazı da tarım toplumuna geçip şehir devletleri kuran toplumların ellerinde biriken ve çeşitlenen tarımsal ürünlerin hesabının tutulması ihtiyacına binaen din adamları sınıfı tarafından icat edilmiştir.¹⁰⁰ Yani yazı, edebî, dinî vs. herhangi bir sebeple değil tamamen ekonomik faktörlere bağlı olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰¹ Yazının ilk olarak M.Ö. 3500-3000 arasında, Güney Mezopotamya’da yaşayan Sümerliler tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir.¹⁰² Ancak sadece hesap yapmaya yarayan ve dar bir işaret sistemine sahip olan bu ilkel yazı, yaklaşık bin yıl boyunca gelişerek *çivi yazısı* denilen edebiyat oluşturmaya imkân verecek biçime kavuşmuştur.¹⁰³ Aşağı yukarı aynı tarihlerde dünyanın farklı bölgelerinde birbirinden bağımsız şekilde yeni yazı çeşitlerinin ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Mesela Mısır’da *hiyeroglif* denilen yazı sistemi kullanılmaya

⁹⁸ Vecihe Hatiboğlu, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972, s. 128.

⁹⁹ Alâeddin Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, Ankara: AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982, s. 147; Harari, *Sapiens*, s. 89-90;

¹⁰⁰ Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş*, s. 199, 234; Yusuf Kılıç, “Eski Ön Asya Toplulukları Arasında Yazı ve Dil Etkileşimi”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (2009): 126.

¹⁰¹ Ahmet Ünal, *Hititler-Etiler ve Anadolu Uygarlıkları*, İstanbul: Etibank Yayınları, 1999, s. 33; Harari, *Sapiens*, s. 131.

¹⁰² Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş*, s. 234; Kılıç, “Eski Ön Asya Toplulukları Arasında Yazı ve Dil Etkileşimi”, s. 124; Harari, *Sapiens*, s. 130.

¹⁰³ Harari, *Sapiens*, s. 134.

başlanmıştır. Ayrıca ilginç biçimde bunlardan tamamen bağımsız olarak Çinlilerin, Amerikan yerlilerinden olan Mayaların ve Meksika’da yaşayan Azteklerin de milattan önce yazı sistemleri geliştirdikleri belirlenmiştir.¹⁰⁴

İslâm dininin temel kaynaklarında yazı ve yazma aracı olan ‘kalem’e özel bir önem atfedilmiştir. Bu önemin en büyük göstergelerinden biri de Kur’ân-ı Kerîm’in 68. sûresinin, ismini ‘kalem’den alması ve ilk âyetinde *kaleme ve kalemin yazdıklarına* (وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ) yemin edilmesidir.¹⁰⁵ Benzer şekilde Tûr sûresinde de Tevrat kastedilerek *satır satır yazılan kitaba* (وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ) kasem edilmektedir.¹⁰⁶ Ayrıca ‘Alak sûresinde Yüce Allah’ın (c.c.) insanlara verdiği nimetler sayılırken *عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم*/Allah insana kalemle yazma kabiliyeti vermiş ona bilmediklerini öğretmiştir¹⁰⁷ buyrularak hem yazının büyük bir nimet olduğu vurgulanmış hem de bilgi edinme ile olan ilgisine dikkat çekilmiştir. Yine daha önce de zikredildiği gibi Rahmân sûresindeki *عَلَّمَهُ الْبَيَانَ* ifadesinde geçen “beyân” bazı tefsirlerde konuşma ve yazı yazma yeteneği olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁸ Bu konuda dikkat çekilmesi gereken bir diğer kavram da ‘kitâb’dır. Yazılı şey anlamına gelen *kitâb* Kur’an’da, her şeyin kayıtlı olduğu “levh-i mahfûz”,¹⁰⁹ “Kur’an”,¹¹⁰ “Tevrat”,¹¹¹ “delil”¹¹², “sözleşme/akit”¹¹³ ve “amel defterleri”¹¹⁴ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de *ilk yaratılan şeyin kalem olduğunu ve kalemin Allah’ın (c.c.) emri üzerine kıyamete kadar gerçekleşecek her şeyi yazdığını* söylemiştir.¹¹⁵

Yazının insanlar tarafından ilk kullanılışının keyfiyetine dair tefsir kaynaklarında muhtelif rivayetler bulunmaktadır. Meşhur görüşe göre yazıyı ilk kullanan insan Hz. İdrîs’dir.¹¹⁶

¹⁰⁴ Nephan Saran, *Antropoloji*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1992, s. 146; Harari, *Sapiens*, s. 134

¹⁰⁵ Kalem 68/1.

¹⁰⁶ Tûr 52/2.

¹⁰⁷ ‘Alak 96/4-5.

¹⁰⁸ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, XXI, 134; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXIX, s.338; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XVII, s. 152-153; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr* XXVII, s. 233.

¹⁰⁹ Bu anlamda kullanılan birkaç yer için bk. En’âm 6/38, 59; Hûd 11/6; Tâhâ 20/52; Neml 27/75; Fâtır 35/11; Hadîd 57/22.

¹¹⁰ Bu anlamda kullanılan birkaç yer için bk. Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/7; Nisâ 4/105; En’âm 6/92; Yûnus 10/1.

¹¹¹ Bakara 2/53; Tûr 52/2.

¹¹² Bu anlamda kullanılan birkaç yer için bk. Hacc 22/8; Lokmân 31/20.

¹¹³ Bakara 2/235.

¹¹⁴ Bu anlamda kullanılan birkaç yer için bk. İsrâ 17/14, 71; Hâkka 69/19, 25.

¹¹⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* “Sünne”, 17, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Beyrût: el-Mektebetü’l-‘asriyye, ts.; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Tefsîru’l-Kur’an”, 66 (thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.

¹¹⁶ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî en-Nîsâbü’rî, *el-Keşfü ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’an*, (thk. el-İmâm Ebû Muhammed b. ‘Âşûr), Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1422/2002, VI, 219; Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, VI, 305; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XX, 120; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît fi’t-tefsîr*, (thk. Sıdkî Muhammed Cemîl), Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1420/2000, I, 446; Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî,

Diğer görüşe göre ise yazıyı ilk kullanan Hz. Âdem'dir. O, çamuru pişirerek yaptığı tabletlerle bütün dillerde yazılar yazmış ancak bu tabletler tufanla birlikte dünyanın çeşitli yerlerine dağılmıştır. Daha sonra her toplum kendi konuşacağı dille yazılmış tableti bulmuş ve dilini ona göre oluşturmuştur.¹¹⁷ Tefsirlerdeki rivayetlere göre ilk defa kâğıt üzerine yazı yazan ise Mısır hazinelerini yöneten Hz. Yûsuf olmuştur.¹¹⁸

Daha önce de ifade edildiği üzere söz ve yazı, bilgi birikimi ve aktarımının, dolayısıyla da medeniyetin en temel unsurlarındandır. Bununla birlikte söz ve yazı arasındaki mezkûr farklılık salt isimlendirmeden ibaret yapay bir ayırım değildir. Zira dilin bu önemli iki tezahürü arasında birtakım ciddi farklılıklar mevcuttur. Her şeyden önce söz/konuşma sese yazı ise harflere dayalı bir sistemdir. Ayrıca, konuşma anlık etkiye dayalı bir iletişim iken; yazı, kaydetmeye dayalı uzun süreli bir iletişim imkânı sunmaktadır. Yine sözlü iletişimde jest-mimik ve konjonktür ehemmiyet arz ederken; yazıdaki resmiyet ve kuralcılık zorunluluğu, bir taraftan düşünceyi daraltırken aynı zamanda onun daha kalıcı hale gelmesini sağlamaktadır. Diğer bir deyişle en özgür form olan düşünce konuşmaya dönüştüğünde bir nevi kırılma ve güç kaybı yaşanmaktadır. Nitekim insanlar çok defa duygu ve düşüncelerini tam olarak ifade edememekten yakınmaktadırlar. Konuşmadaki - düşünceye nazaran- bu zafiyet yazıda ise çok daha belirgin hale gelmektedir. Zira yazıdaki yöntem kaygısı ve yazım kuralları düşünceyi çok daha dar bir alana hapsedmekte ancak yazarın niyetinden ve yazıldığı andaki konjonktürden bağımsızlaşmaktadır.¹¹⁹ Mesela hermenötüğün öncülerinden Friedrich Schleiermacher (ö. 1834) yazılı metinlerin anlamının sınırlandırılmayacağını, bu anlamın geniş ve yenilenmeye açık olduğunu savunmaktadır.¹²⁰ Dolayısıyla yazılı metinlerin en önemli özelliklerinden biri, çok anlamlılığa müsait olmaları ve okura çoklu bir algı ortamı sunmalarıdır.¹²¹

Paul Ricoeur de (ö. 2005) “söylem”i anlamının, yazılı ve sözlü dilde farklı karşılıkları olduğunu söylemektedir. Sözde söylem anı kaybolurken yazıda bir kayıt ve saptama vardır.¹²² Yazının kayıt altına alınmayan söze göre en büyük avantajı hem düşüncenin kalıcılığını sağlaması hem de o zaman ve zeminde bulunmayanlara düşüncenin ulaşmasını

Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî, (thk. Alî Abdalbârî 'Atıyye) Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995, I, 303.

¹¹⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957, I, 377; İsmâîl Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts., VI, 481.

¹¹⁸ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, III, 51; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, IX, 213.

¹¹⁹ Ahmet Davutoğlu, *Küresel Bunalım*, (haz. Faruk Deniz), İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. V-VII (Önsöz'den)

¹²⁰ Ömer Bozkurt, “Felsefi Metinlerin Anlaşılmasında Filozof Öğrenci İlişkisinin Önemi: İslâm Düşünce Tarihinden Örneklerle”, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama Sempozyumu*, 1 (2012): 137.

¹²¹ Melik Bülbül, *Metin ve Anlam Üzerine Düşünceler: Dil Eğitimi Açısından Metinsel İletişim*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018, s. 216.

¹²² Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 76

sağlamasıdır. Nitekim Câhiz “Kitap ölüleri konuşturur, dirilerin sözünü sana ulaştırır” demektedir.¹²³

Bilindiği gibi yazar, düşüncelerini aktarmak için çok fazla açıklama ve betimlemeler yaparak okurun kendisini doğru anlamasını sağlamaya çalışmaktadır. Sözlü bir iletişimde ise sözün söylenişi, vücut dili ve sözün muhatapları adeta anlamın diğer yarısını teşkil etmekte ve bunun sonucu olarak sözün direkt muhatabı olmayan ancak “söylenmiş olanı” doğru anlamak isteyen kişiler için bu dış bağlam verileri büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla yazıda vurgu, tonlama gibi unsurların bulunmamasındaki zaaf noktalamaya işaretleri ile giderilmeye çalışılır.

Söz ve yazı arasındaki en önemli fark sözün yazıya oranla bağlama adeta gömülü olmasıdır. Zira söz hem zaman hem mekân açısından sınırlı bir noktada, konuşan ve dinleyen arasında dinamik bir ortamda, ayrıca iki tarafın da bildiği kültürel arka plana dayalı ve gerçek muhataplarla var olan bir iletişim şeklidir. Yazılı metin ise havadadır; kelimeler dış bağlamdan bağımsızdır, üstelik yazarın muhatapları da hayalidir.¹²⁴ Başka bir deyişle sözlü hitapta muhatap okuyucu değil dinleyicidir ve sözün anlamı söylenen kelimelerin sınırını aşmaktadır.¹²⁵

Dilin bu iki tezahürü içinde hâkimiyet yazıda gibi görülmekle birlikte, bu düşüncenin, modern matbaanın icadı sonrası Avrupa’da yazılı ürünlerin revaç bulması ve okuryazarlık oranının artması sonrası XVIII. yüzyılda Aydınlanma Dönemi itibarıyla müsellem kabul edilen bir kabül olduğunu, dolayısıyla tarihsel ve konjonktürel bir anlayış olduğunu söylemek mümkündür. Zira Herakleitos’tan (m.ö. 540-480) itibaren Batı felsefesinin, varoluşun merkezine yerleştirdiği,¹²⁶ tanrısal ilk neden olarak görülen “logos” evrenin değişmeyen özüdür. Buna göre bir şey o öze yakın olduğu nisbetle değerlidir. Sade, karmaşıktan; öz ise biçimden önce gelmektedir. Dolayısıyla, söze göre daha tâli durumdaki yazı, logostan/özden iki derece uzaklaşmış ve çarpıtılmış biçimdedir. Bu yüzden Antik Yunan filozofu Platon dilin sadece sözlü olanını önemsemekte ve yazıyı logostan uzaklaşma olarak gördüğü için tartışmaya değer bile bulmamaktadır.¹²⁷

Aydınlanma ile birlikte başlayan yazının konuşmaya üstün görülme anlayışını en ciddi eleştiren düşünürlerden biri ve belki de en önemlisi XX. yüzyıl dilbiliminin babası olarak görülen Ferdinand de Saussure’dur (ö. 1883). Yapısalcılığın kurucusu olan Saussure dilbiliminin temellerini anlattığı ve üniversitedeki ders notlarının derlemesinden oluşan *Course in General Linguistics/Genel Dilbilim Dersleri* isimli kitabında bu konuya özel bölüm ayırmış, yazının görevinin sadece dili göstermek olduğunu ancak onun gösterdiği

¹²³ Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân* (thk. Abdüsselâm Hârûn), Mısır: Şirketü Mektebe ve matba’atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965, s. 40.

¹²⁴ Walter Jackson Ong, *Orality and Literacy, The Technologizing of the Word*, New York: Routledge, 2005, s. 78; Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik? Kur’an’ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler-1*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 91- 92.

¹²⁵ Ahmet Öz, *Kur’an’ı Anlamada Bağlam*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016, s. 47.

¹²⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975, s. 236.

¹²⁷ Sevdâ Çalışkan, “Yapıbozuculuk Üzerine”, *Dilbilim Araştırmaları*, 4 (1993): 100.

kelime ile kaynaşıp sonra da başrolü kaptığını söylemektedir. O, yazı olmazsa dilin bozulacağına dair kanaatin yanlış olduğunu, yazının dilin değişimini geciktirme özelliği olmakla birlikte dili koruma işlevi bulunmadığını ileri sürerek, ancak 1540 yılından bu yana yazılı belgelere dayandığı halde Hint Avrupa dilini Latince'den dahi iyi yansıtan Litvancayı örnek göstermektedir.

Saussure, konuşmanın daha temel ve durağan olmasına rağmen yazının daha fazla saygınlığı olduğunu söylemektedir. Ona göre yazının bu temelsiz saygınlığının birkaç sebebi bulunmaktadır. Öncelikle söze kıyasla yazıdaki sözcüklerin görsel/grafiksel formu onun kalıcı ve sağlam olduğuna dair sahte bir izlenim uyandırmaktadır. İkinci olarak; çoğu kişi için görüntü sesten daha etkileyici olduğu için görsel olan yazı daha üstün görülmektedir. Üçüncü bir sebep de dil öğretiminin okullarda kitaplar aracılığıyla yapılması ve yazıda daha belirgin olan dil kurallarının öğretilmesidir. Dördüncü ve son olarak; konuşma ile yazma dili arasında bir uyumsuzluk bulunduğu konunun dilcilere arz edildiğini, bu durumda da çözülmesi daha kolay ve sınırları belirgin olması sebebiyle yazının söze üstün geldiğini ifade etmektedir.¹²⁸ Yapıbozumcu yöntemin kurucusu olan Jacques Derrida (ö. 2004) ise söz-yazı ayrımı yapan Saussure'u metafiziğe kaymakla eleştirmekte; dahası, kayda geçirilmesi/ezberlenmesi ve yinelenebilme özelliği sebebiyle sözün de aslında "sesli yazı" olduğunu savunmaktadır.¹²⁹ Görüldüğü gibi Derrida sözün yazıya üstünlüğünü reddetmekte ve dil dizgelerini inceleyecek bilim dalına da kitabına adını verdiği *grammatology* (yazıbilim) ismini önermektedir.¹³⁰

İslâm kaynakları ve tarihine bakıldığında ise söz-yazı karşıtlığına dair şunları söylemek mümkündür. Daha önce de ifade edildiği gibi Kur'an âyetlerinde; kaleme ve yazılı kitaba yemin edilmekte, Yüce Allah'ın insana yazı yazmayı öğrettiği/bu istidadı verdiği ifade edilmekte, ayrıca Kur'an'ın bir kitap olduğu ve *levh-i mahfûz*da bulunduğu ifade edilmektedir. Yine Kur'an-ı Kerim'de, hafızalarına güvenen ve bununla gurur duyan Arapların ticarî anlaşmalarının ve borçlarının adil bir aracı tarafından yazılması ısrarla tavsiye edilmektedir. Hatta Kur'an-ı Kerim'in en uzun âyetini bu konu oluşturmakta ve mezkûr âyette yazma emri birkaç defa tekrar etmektedir.¹³¹ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur'an'ı nâzil olduğu ilk zamanlardan itibaren vahiy kâtipleri aracılığı ile yazıya geçirmiş ve dolayısıyla Kur'an-ı Kerim meşhur ifadeyle "hem sadırlarda hem de satırlarda" muhafaza edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrası ilk yapılan faaliyetlerden biri olarak Kur'an iki kapak arasına toplanmak suretiyle mushaf haline getirilmiş, aynı yüzyıl içinde hadisler de yazı ile kaydedilmeye başlanmıştır. Esasen Kur'an-ı Kerim sadece Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından değil birçok sahâbe tarafından da yazı olarak kaydedilmiştir. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi sahâbilerin özel mushafları

¹²⁸ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (ed. Charles Bally-Albert Sechehaye), New York: Philosophical Library, 1959, s. 23-25.

¹²⁹ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, (trans. Gayatri Chakravorty Spivak) Baltimore and London: The Johns Hopkinson University Press, 1997, s. 44-45; Çalışkan, "Yapıbozuculuk Üzerine", s. 103.

¹³⁰ Çalışkan, "Yapıbozuculuk Üzerine", s. 103-104.

¹³¹ Bakara 2/282.

bulunmaktaydı.¹³² Aynı şekilde bazı sahâbilerin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aldıkları özel izinle oluşturdıkları *sahife* adı verilen hadis derlemeleri, henüz Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken hızlı bir yazılılaşma sürecinin yaşandığını göstermektedir.

İslâm'ın Arapların yazılı kültüre geçişindeki etkisi o kadar büyüktür ki İslâm öncesine dair birkaç kitâbe dışında¹³³ neredeyse yazılı kayıt mevcut değilken; sadece bir yüzyılda, hicrî I. asrın sonlarından itibaren yazılı kültüre geçilmiş, sahâbe ve tâbiînin büyüklerinden gelen bilgiler yazılı metinler içinde nakledilir hale gelmiştir.¹³⁴ Hicrî 51 yılı gibi çok erken sayılabilecek bir dönemde yaşayan ve Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) tarafından hadisleri tedvin etmekle görevlendirilen İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö. 124/742)¹³⁵ derse yazılı notlar olmadan gitmeyi zül sayması, dahası tedvin sırasında bir araya getirdiği yazılı belgelerin vefatından sonra saray kütüphanesinden “deve yükleriyle” taşınması İslâm dünyasında yazının ne denli hızlı yayıldığını göstermesi açısından ilginçtir.¹³⁶ Yine bu durumu teyit eden verilerden biri de erken dönemlerden itibaren yazıyı/kitabı öven, yazım kurallarından bahseden kitap ve risalelerin kaleme alınmasıdır. Bu meyanda Câhiz tarafından kitaba övgü mahiyetinde yazılan *Medhu'l-kütübi ve'l-hassi 'alâ cem'ihâ* adlı risale, Arap dili âlimi Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Sinâ'atü'l-küttâb* adlı eseri ve Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) hadis yazarlara yönelik telif ettiği *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'* adlı kitabı sayılabilir.¹³⁷ Öyle ki İslâm ve Arap dünyasında kitabın yeri üzerine titiz bir araştırma yaparak *Den Arabiske Bog* isimli kitabını yazmış olan Johannes Pedersen (ö. 1977), bu konuda daha eserinin başında, “Arapça kitaplarının varlıklarını İslâm'a borçlu olduğunu, onlara taşıdıkları karakteri İslâm'ın verdiğini” söylemektedir.¹³⁸

Mamafih Arap dünyasında sözün, yazı karşısında ilk dönemden itibaren tartışmasız biçimde önceliği ve üstünlüğü olmuştur. İbn Kuteybe (ö. 276/889) sahâbenin birkaçı dışında hiçbirinin okuma yazma bilmediğini, bilenlerin de çoğu zaman hata yaptığını, bu yüzden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yazmayı iyi bilen Abdullah bin Amr (r.a.) dışında diğerlerine hadis yazma izni vermediğini belirtmektedir.¹³⁹ Bu yüzden ‘söz’ ve ‘hafıza’nın

¹³² Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *DİA*, XXXI, 244.

¹³³ XVIII. yüzyılda Danimarka Kralı V. Frederik tarafından, Ortadoğu İslâm coğrafyasına bir araştırma gezisi yapmakla görevlendirilen Carsten Niebuhr (ö. 1815) tarafından Yemen'de milattan önceki bin yıla ait bazı kitâbeler tespit edilmiştir. Ancak bu kitâbelerdeki Arapça yazılar İslâm sonrası gelişen ve hâkim olan Kuzey Arapçasından çok farklı nitelikte olan Güney Arapçasına aittir. Kuzey Arapçasına ait yazılı belgeler ise İmrûülkays'a ait bir mezar taşı ve tamamı Suriye'de bulunan üç kitâbeden ibarettir. Ayrıntılı bilgi için bk. Johannes Pedersen, *The Arabic Book*, (ed. Robert Hillenbrand), New Jersey: Princeton University Press, 1984, s. 3-11.

¹³⁴ Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, s. 85.

¹³⁵ İbn Şihâb ez-Zühri hakkında daha fazla bilgi için bk. Halit Özkan, “Zühri”, *DİA*, XLIV, s. 544-549.

¹³⁶ Halit Özkan, “Takdim”, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi* içinde, Johannes Pedersen (çev. Mustafa Macit Karagözoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 6-7.

¹³⁷ Özkan, “Takdim”, s. 8.

¹³⁸ Pedersen, *The Arabic Book*, s. 3.

¹³⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, Dimeşk-Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî- Müessesetü'l-İşrâk, 1419/1999, 412.

tartışmasız hâkim olduğu Arap dünyasında yazıya geçiş kolay olmamış, çok sayıda tartışmalara ve tereddütlere yol açmıştır. Günümüz teknik imkânları içinde doğan ve yetişen insanlara tuhaf gelebilecek bu durumu o günün ilim anlayışı ve şartları açısından değerlendirmek gerekmektedir. Her şeyden önce o dönem insanları hafızlarını olağanüstü değerlendiren, hayatları boyunca tek bir kelime bile yazmamakla övünen ve yazıyı bir nakısa olarak gören insanlardı. Bu sebeple ilmin yazıya geçirilişi faaliyeti büyük tepkilere yol açmış, o dönem âlimlerinin yazının tahrifini daha kolay görmeleri, bu yazma işinin zamanla istismara ve ezberin zayıflamasına yol açacağına dair endişeleri yazıya mesafeli yaklaşımlarına neden olmuştur.¹⁴⁰ Öyle ki ezbere yardımcı olması için yazılan yahut derste tutulan notlardan oluşan yazılı metinler, ilim ehli olmayanların eline geçer de yanlış anlamlar çıkarılır korkusuyla onları kaleme alan âlimler tarafından imha edilirdi.¹⁴¹

Bahsedilen bu çekinceler ve korkular nedeniyle, İslâm tarihi boyunca Kur'an'ın mushaf haline getirilişi, hadislerin yazılı olarak kaydedilmesi, fikhî görüşlerin yazılması, daima az çok tereddüt ve tartışmaların yaşandığı dönemler olmuştur. Hatta İslâm dünyasında yazılı eserlerin bile çoğu aslında hafıza merkezli olarak kaleme alınmış, yine çok sayıda eser kolay ezberlenmesi amacıyla kafiyeli biçimde yazılmıştır.¹⁴² Öyle ki İslâm dünyasının modern matbaa teknolojisine iki yüzyıl boyunca uzak durmasının ana sebeplerinden birinin de ilmin -özellikle de dinî ilimlerin- sözlü aktarılmasına verilen önem olduğu belirtilmektedir.¹⁴³ Nitekim Avrupa'dan getirilen kitapların Osmanlı Devleti sınırları içine sokulmasına müsaade edilmekle birlikte İslâm tarihinin ilk dönemlerinde yaşanan benzer kaygılarla dinî eserlerin yayımlanması yasaklanmıştır. Mesela XVII. yüzyılda İngiltere'den gönderilen bir gemi dolusu Kur'an-ı Kerim'in Marmara Denizi'ne dökülerek imha edilmesi bu endişe ve güvensizliğin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹⁴⁴

Bu mevzuda hem konuyu toparlama hem de kanaat belirtme noktasında şunları söylemek mümkündür. Yüzyıllar boyunca bilgi/kültür edinme ve aktarımında en mühim vasıta olan 'söz', modern matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte bu önceliği 'yazı'ya bırakmıştır. Elbette bu konuda Saussure'un saydığı, yazının daha somut olması, insanların görsel/grafiksel olanı daha ciddi bulması gibi psikolojik faktörler etkili olmuştur. Bunun yanında; yazının yazan kişi açısından daha bağlayıcı olması, matbaadan çıkıp okuyucuya ulaşana kadar çeşitli denetim mekanizmalarından geçmesi gibi etkenlerin de yazılı bilgilerin daha ciddi, doğru ve bilimsel olarak kabul görmesinde müessir olduğu söylenebilir. Ancak internet

¹⁴⁰ Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s. 76.

¹⁴¹ Hafîb El-Bağdâdî, ilmin yazıya geçirilmesi konusundaki bütün tartışma, çekince ve korkulara dair rivâyetleri içeren *Takyîdü'l-'ilm* adlı eserinde, yazdıklarını imha ettikten sonra pişman olan âlimlerden de bahsetmektedir. Mesela Medineli meşhur yedi fakih'ten biri olan hadis ve siyer âlimi Urve b. Zübeyr'in "Çok sayıda hadis yazdım ama sonra imha ettim. Onun yerine malımı ve çocuğumu feda etmeyi bile yeğlerdim" dediğini nakletmektedir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-'ilm* (thk. Sa'd Abdulgaffâr Ali), Kâhire: Dâru'l-İstikâme, 1429-2008, s. 64-66.

¹⁴² Francis Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print" *Modern Asian Studies* 27/1, (1993): 236.

¹⁴³ Orlin Sabev, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726- 1746)*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006, s. 62.

¹⁴⁴ Orhan Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi* İstanbul: Pozitif Yayınları, 2015, s. 13-14.

teknolojisinin yaygınlaşmasıyla birlikte, yazının büyük oranda dijital ortama taşındığı ve denetimden yoksun kaldığı günümüzde artık yazı eski fonksiyonunu ve güvenilirliğini büyük oranda kaybetmeye başlamıştır. Nitekim *Oxford Dictionaries*'in 2016'da yılın kelimesi olarak seçtiği ve Türkçeye "gerçek-ötesi" şeklinde tercüme edilen "post-truth" büyük oranda herhangi bir editoryal süzgeçten ve denetimden geçmeden internette yazılı olarak yer alan gerçekdışı bilgilerin çoğalıp kontrolden çıkması suretiyle gerçeğin önemsiz hale gelmesini ifade etmektedir. Diğer taraftan tahrife açık olması, yinelenememesi, kalıcı ve bağlayıcı olamaması sebebiyle tarih boyunca yazı karşısında sürekli güç kaybeden söz/konuşma, sesli hatta görüntülü kayıt imkânının kolaylaştığı ve klasik medya denetim mekanizmalarının daha fazla etkin olduğu bu yeni post-modern dünyada, yazı ile arasındaki mesafeyi hızla azaltmaktadır.

Söz-yazı karşıtlığı ile ilgili bir diğer durum sözlü ve yazılı kültür ayrımıdır. Sözlü kültürler sözün baskın ve önemli olduğu kültürlerdir. Dolayısıyla bu kültürde bilginin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında hafıza çok önemli bir işlev görmektedir.¹⁴⁵ Yazıya duyulan ihtiyaç, yazı malzemelerinin illikliği, temininin zorluğu ve yazının tahrife açık olması gibi etkenlerle toplumlar farklı zaman aralıklarında tedricen yazıya geçmişlerdir. Nitekim diğer toplumları da etkilemiş büyük bir medeniyet kuran Sümerlere ait yazılı kalıntılar milattan önce 3000'li yıllara dayanırken; mesela en eski Türkçe yazıların bulunduğu Göktürk alfabesiyle yazılmış Orhun Abideleri milattan sonra VIII. yüzyıla aittir. Yine Arap yazısı, bu konudaki en eski bilgi kaynaklarından¹⁴⁶ Belâzurî'nin (ö. 279/892) *Fütûhu'l-büldân* isimli eserine göre, Tayy kabilesinden üç kişi tarafından Süryânî yazısı esas alınarak icat edilmiş, Enbâr halkından bazı kişilerin onlardan, Hîrelilerin de Enbârlılardan öğrenmesi sonucunda İslâm öncesi yakın dönemde kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴⁷ Ancak Hicazlılar'ın Nebâtîler üzerinden Suriye ile süregelen ticarî ilişkileri dikkate alındığında yazının daha kısa yoldan Havran ve Petra üzerinden Hicaz'a geçmiş olması muhtemel görülmektedir.¹⁴⁸ Nitekim modern arkeolojik bulgulara göre İslâm sonrası gelişen Kuzey Arap diliyle ilgili en eski kitabenin Arap kralı İmruülkays'ın Şam'ın güneydoğusundaki en-Nemâre'de bulunan 328 tarihli mezar taşı olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 42.

¹⁴⁶ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2010, s. 84.

¹⁴⁷ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân* (çev. Mustafa Fayda), İstanbul: Siyer Yayınları, 2013, s. 539.

¹⁴⁸ Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı, Dil, Edebiyat)", *DİA*, III, 276.

¹⁴⁹ Pedersen, *The Arabic Book*, s. 5-6; Muhtemelen bu bilgi ya mezar taşıdaki ilkel yazının deşifre edilerek üzerindeki tarihin okunması yahut arkeolojik yöntemlerle döneminin tespitine dayalıdır. *DİA*'da "İmruülkays" maddesini kaleme alan Ahmet Savran, İmruülkays'ın 540 yılı civarında Bizans İmparatoru'ndan yardım istemeye geldiği ancak eli boş döndüğü yolda Ankara Elmadağ yakınlarında hastalanıp vefat ettiğini ifade etmektedir. Bk. Ahmet Savran, "İmruülkays", *DİA*, XXII, 237. Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî (ö. 486/1093) de aynı şekilde hastalanıp yolda vefat ettiğini söylemekte ancak ölüm tarihi olarak 565 yılını vermektedir. Ardından, ölüm haberini duyan Bizans İmparatorunun ona bir mezar yapıp başına büst koyulmasını emrettiği şeklinde bilgi vermektedir. Bk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002, s. 32. Bu bilgi

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, yazılı kültürlerin sözlü kültürlerle nazaran daha gelişmiş olduklarına yönelik haksız ve hatalı bir genel kabulün mevcudiyetidir. Daha önce zikredildiği üzere, Saussure tarafından dikkat çekilen, ‘yazı’nın ‘söz’e göre daha üstün görülmesine neden olan algısal yanılgı, benzer sebeplerle sözlü-yazılı kültür karşıtlığında da aynen geçerlidir. Muhtemelen bunda modern devletlerin vatandaşlarının okuryazarlık oranını yükseltmek için harcadığı çabalar etkili olmuş ve bu durum okuryazarlık seviyesinin düşük ve sözlü kültürün egemen olduğu toplumların değersiz görülmesine yol açmıştır.¹⁵⁰ Örneğin ilerlemeci tarih anlayışını eleştirerek Avrupa merkezci yaklaşımlara karşı çıkan ve kültürlerin karşılaştırılmazlığını savunan, meşhur yapısalcı antropolog Claude Lévi-Strauss’un (ö. 2009) dahi toplumları, yazılı toplumlar-yazısız toplumlar şeklinde kategorize etmesi, bunun yazı merkezli bir tasnif olduğu ve sözlü toplumlar için olumsuz bir yargı ihtiva ettiği gerekçesiyle Walter J. Ong (ö. 2003) tarafından eleştirilmektedir.¹⁵¹

Bununla birlikte söz ve yazının, egemen olduğu kültüre kendi karakterini verdiği söylenebilir. Doğal, samimi, aracısız, fevrî, duygulara hitap eden, daha serbest ve asimetrik olan sözün/konuşmanın hâkim olduğu sözlü kültürlerle mensup Doğu toplumlarında bu özellikler baskınken; yazılı kültürün daha etkin olduğu Batı toplumlarında genel olarak, yazıdaki soğukluğun, resmiliğin, kuralcılığın, mantığın ve sistematik düşüncenin sosyal, iktisadî ve siyasî hayata rengini verdiği görülmektedir. Kur’an’ın mahiyeti konusunda ele alınacağı üzere, bu çalışmada Kur’ân-ı Kerim’in hem yazı hem de söz formunu birleştiren yapıda olduğu, bu sebeple de hem söz/vaaz olması hasebiyle kalbe ve duygulara, hem de yazı olması yönüyle akla hitap ettiği savunulmaktadır. Dolayısıyla bu özelliği ile adeta, “أُمَّةٌ وَسَطًا”/ölçülü, dengeli ümmet” olarak tavsif edilen¹⁵² müslümanlara bir anlamda olması gerekeni, kurulması gereken hassas dengeyi göstermektedir.

Söz yazı karşıtlığının diğer bir boyutu da sözlü ve yazılı metinlerin üslup olarak birbirinin özelliklerini kullanmasıdır. Şöyle ki bazı yazılarda sözün nitelikleri baskın olabilirken bazı hitaplarda yazıya özgü özellikler öne çıkmaktadır. Mesela edebiyatta, günlük konuşma dilinin ve sohbet tarzının hâkim olduğu “deneme türü” yazılar yahut vaaz/nasihat dili ile yazılan dinî/ahlâkî kitaplar bir anlamda sözün/konuşmanın etkin olduğu yazılardır. Aynı şekilde İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren yüzyıllar boyunca yazılan eserlerin birçoğu, müellifin evinde oturup kitap yazması şeklinde değil, daha öncesinde not alarak geldiği ders halkalarında söylediklerinin *müstemlî* denilen talebesi tarafından yazılması ve bilahare kendisinin nüshayı gözden geçirerek onay vermesi suretiyle oluşmuş, özü itibarıyla şifahî metinlerdir.¹⁵³ Diğer taraftan, dinleyicilere yönelik olan hutbeler yahut

doğruysa, tarihte kayıtlı ilk Güney Arabistan yazısının Bizanslılar tarafından yazılmış olması gibi ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır.

¹⁵⁰ Bayram Baş, “Sözlü ve Yazılı Kültür İlişkileri Çerçevesinde Konuşma ve Yazma Becerilerine Bir Bakış”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29, (2011): 110.

¹⁵¹ Ong, *Orality and Literacy*, s. 170.

¹⁵² Bakara 2/143.

¹⁵³ Pedersen, *The Arabic Book*, s. 24-27.

yazılı metne sadık kalınarak yapılan resmî konuşmalar esasen sözlü olmakla birlikte bunlarda yazı üslubu kendini göstermektedir.

Özetlemek gerekirse, söz-yazı karşıtlığının birbiri ile karıştırılmaması gereken üç müstakil boyutu bulunmaktadır. Birincisi söz ve yazı birbirinden farklı iki ayrı göstergeler sistemidir. Bu konunun ikinci boyutu, sözlü ve yazılı kültür ayrımıdır. Üçüncü mesele ise metinlerin söz ya da yazı üslubunda olmasıdır. Bunlar birbiriyle karıştırılmaması gereken her biri diğerinden bağımsız keyfiyetlerdir. Dolayısıyla mesela sözlü bir kültürde yazılı bir metin mevcut olabilir yahut yazılı bir kültürde sözün baskın olduğu edebî bir metin ortaya çıkabilir.

1.1.2. Kur'an'ın Mahiyeti

Kur'an'ın mahiyeti konusu, ele alınacak yönü itibarıyla değişebilen çok genel bir başlık olmakla birlikte, buradaki mahiyet incelemesi, dil konusunda zikredilen meselelerle irtibatlı ve sınırlı olacaktır. Başka bir deyişle, bu başlık altında; dilin kökeni, dil-kültür ilişkisi ve söz-yazı karşıtlığı tartışmaları çerçevesinde Kur'an'ın mahiyeti üzerinde durulacaktır.

1.1.2.1. Kökeni Bağlamında

Kur'an metninin dilin kökeni bağlamında irdeleneceği bu kısımda, konunun -çalışmanın ilgilendirdiği sınırlar içerisinde- esasen birbiriyle iç içe olan şu üç hususla irtibatlandırılması kaçınılmaz görünmektedir: Müslümanların Kur'an tasavvuru, *halku'l-Kur'an* meselesi ve *levh-i mahfûz*.

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'in ilk ve doğrudan muhatapları, tarihin belli bir döneminde, belli bir coğrafyada yaşayan insanlardır. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm yaklaşık 23 yıllık bir nüzûl sürecinde, gelişen olaylara ve gelen sorulara cevap niteliğindeki âyetler ihtiva eden vahiy kaynaklı bir metindir. Âyetlerin yorumlanmasında tarihsel bağlamı dikkate almayı zorunlu görenler bu duruma dikkat çekerek, âyetlerin kim hakkında, hangi zaman ve zeminde, nasıl bir konjonktür içinde nâzil olduğuna özel bir önem atfetmekte, hatta var olduğunu iddia ettikleri tek ve nesnel anlamı belirlemede bu bilginin kaçınılmaz olduğunu savunmaktadırlar. Bu anlayışa göre, tıpkı “kaynağın” merkeze alındığı hermenötik yöntemle bir yazarın, şairin, ressamın gerçek niyetinin tespitinin, ancak onu çevreleyen şartların ve bağlamın bilinmesiyle mümkün olabileceği gibi, âyetlerin “gerçek/doğru” anlamlarının belirlenmesi ancak bu yolla mümkün olabilir. Bununla ilgili tartışmalara daha sonra değinileceği için burada sadece şunu belirtmek gerekir ki bu yaklaşım, “anlamın tespiti açısından” sıradan bir yazılı yahut sözlü metinle, ilahî bir metin arasında; kaynak/yazar olarak da Allah (c.c) ile herhangi bir kaynak/yazar arasında temel bir fark görmemektedir.

Ne var ki müslümanların Allah ve Kur'an tasavvuru açısından bunun kabul edilmesinin mümkün olmadığı söylenebilir. Her şeyden önce, Yüce Allah'ın (c.c) sıfatlarından biri olan ve müştaklarıyla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in 380 âyetinde Allah'a nisbet edilen “ilim”, bazı İslâm filozofları, Mu'tezile kelâmcıları ve Şîa âlimleri bir tarafa bırakılacak olursa İslâm

âlimlerinin büyük çoğunluğu açısından yaratıcının kadîm-ezelî sıfatıdır.¹⁵⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın (c.c) göklerde ve yerde, gizli- açık ne varsa bildiği,¹⁵⁵ düşen her yapraktan,¹⁵⁶ dışının neye gebe olduğundan,¹⁵⁷ neyin hayırlı neyin şerli sonuçlara yol açacağından haberi olduğu;¹⁵⁸ yarın ne olacağı, kimin nerede öleceği, kıyametin ne zaman kopacağı bilgilerinin uhdesinde olduğu¹⁵⁹ açıkça ifade edilmektedir. Henüz gerçekleşmemiş kıyamet ve sonrasına dair Kur’an’da yer alan sahne ve diyaloglar Allah Teâlâ’nın ilminin geçmiş ve geleceği kuşattığını göstermektedir. Böyle bir yaratıcının yine ezelî bir sıfatı olan “kelâm” sıfatının sonucu olan ve kıyamete kadar yol göstermesi amacıyla insanlara ulaştırılan bağlayıcı ilahî bir metnin/mesajın sıradan bir sözlü/yazılı metin gibi değerlendirilmesi, diğer bir deyişle kasd-ı mütekellim belirlenmeye çalışılırken metinler arasındaki ontolojik farkın gözden kaçırılması ve ‘anlam’ın bağlamla sınırlandırılması kanaatimizce doğru değildir.

¹⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *DİA*, XXII, 108-109.

isimlerle tavsif edilmiştir. Kur'an'daki birçok sûre Kur'an-ı Kerim'i yücelten âyetlerle başlamakta ve Kur'an'dan yüz çeviren kimseler birçok âyette tehdit edilmektedir.¹⁶⁸

Hz. Peygamber (s.a.v.) de müslümanları Kur'an okumaya, ezberlemeye, ona uygun yaşamaya teşvik etmiş, başta sahâbe olmak üzere tarih boyunca müslümanlar da Kur'an-ı Kerim'e son derece hürmet etmiş, okunması ile alakalı hafızlık ve kıraat müesseseleri oluşturmuş, itikadî düşüncelerini ona göre belirlemiş, hukuki muamelelerinde onu birinci referans kaynak olarak esas almışlardır. Yine Arap dilinin gelişimi ve kurallara bağlanması Kur'an-ı Kerim'i doğru anlayabilme gayretinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. O kadar ki Pedersen, bir kitabın başka hiçbir dinde İslâm dinindeki kadar önemli bir rol oynamadığını, müslümanların Kur'an'ın Allah kelâmı, ezeli, yaratılmamış, dil bakımından mucize bir kitap olduğuna inandıklarını söylemektedir.¹⁶⁹

Özellikle modern dönemde, Batı'da ortaya çıkan anlama ve yorumlama yöntemleri üzerinden yeni bir Kur'an tefsir usulü inşâ etme adına sunulan önerilerde Kur'an-ı Kerim'in müslümanlar için ifade ettiği anlamın ve değerın yeterince göz önünde bulundurulmadığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁰ Buna binâen Kur'an-ı Kerim'in fazileti bağlamında neredeyse bütün ulûmü'l-Kur'an eserlerinde ve tefsirlerde yer alan bazı hadisleri burada hatırlatmak müslümanların Kur'an anlayışını daha iyi tasavvur edebilmek açısından önemlidir.

اقْرَأُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ

*Kur'an okuyun. Çünkü o kıyamet günü kendisini okuyana şefaathçi olarak gelir.*¹⁷¹

إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا، وَيَضَعُ بِهِ الْآخَرِينَ

*Şüphesiz Allah bu Kur'an ile birtakım toplumları yüceltir, bazısını da alçaltır.*¹⁷²

تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَهُوَ أَشَدُّ تَفْصِيًا مِنَ الْإِبِلِ فِي عَقْلِهَا

*Kur'an'a (hafızanızda tutma konusunda) özen gösterin. Nefsim elinde olan Allah'a (c.c.) yemin olsun ki o (hafızadan çıkıp gitme hususunda) devenin ipinden sıyrılıp kaçmasından daha hızlıdır.*¹⁷³

كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَيْرٌ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَرِيعُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ، وَلَا يَشْنَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلُقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ

¹⁶⁸ Tâhâ 20/124.

¹⁶⁹ Pedersen, *The Arabic Book*, s. 12.

¹⁷⁰ Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, 41.

¹⁷¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Salâtü'l-müsâfirîn ve kasrihâ", 252, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

¹⁷² Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 269.

¹⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fezâilü'l-Kur'an", 23 (thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır), b.y.: Dâru Tûki'n-Necât, 1422/2001; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 231.

(Kurtuluş yolu) Allah'ın kitabıdır! Sizden öncekilerin de sizden sonrakilerin de haberi ondadır. Aranızdaki ihtilafların hükmü de ondadır. O, hakla batıl arasında ayıracıdır, eğlence değildir. Kim onu zorbalıkla terk ederse Allah onun boynunu kırar. Kim ondan başkası ile hidayet ararsa Allah onu saptırır. O Allah'ın sapsağlam ipidir. O hikmetli bir zikirdir; dosdoğru yoldur. Boş arzular onu saptıramaz, diller karıştırıp belirsiz hale getiremez. Âlimler ona doyamaz. Çok tekrarlanmasına rağmen bıkmaz. Onun meziyetleri asla bitip tükenmez.¹⁷⁴

Tefsirde otorite sahibi Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) gibi sahâbenin Kur'an anlayışlarını da bu konuda kendilerine nisbet edilen sözlerden anlamak mümkündür. Mesela İbn Abbas'ın (r.a.) “Devemin ipini bile kaybetsem onu Allah'ın kitabında bulurum” dediği rivayet edilmektedir.¹⁷⁵ İbn Mes'ûd'a (r.a.) dayandırılan bir rivayete göre o da “Kim ilim isterse Kur'an'a sarılsın. Çünkü onda öncekilerin ve sonrakilerin bilgisi vardır” demiştir.¹⁷⁶ Yine Şâfiî mezhebinin kurucusu İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) “Ümmetin söylediği her şey Sünnet'in; Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın açıklamasıdır”, “Allah Resûlü'nün (s.a.v.) verdiği bütün hükümler onun Kur'an'dan anladığına dayalıdır”,¹⁷⁷ sözleri onun çok kapsamlı bir Kur'an zihniyetine sahip olduğunu göstermektedir.

Burada, neredeyse dinî ilimlerin ve dönemindeki aklî ilimlerin tamamında söz sahibi olup eser veren, esasen Eş'arî mezhebinin benimsemekle birlikte kısmen bağımsız bir duruş sergileyen,¹⁷⁸ tarih boyunca müslümanlar için adeta mezhepler üstü bir hüviyete ve etkiye sahip olan Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî'nin (ö.505/1111) Kur'an telakkisini ortaya koymak, müslümanların tarihsel süreç içerisinde süregelen genel Kur'an anlayışlarını göstermesi açısından önemlidir.

İslâm düşünce tarihinde derin bir iz bırakan¹⁷⁹ Gazzâlî, Kur'an'ın sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v.) has değil, bütün âlemlere tek tek yol gösterici olarak indiğini ve herkesin onu kendisine özel inmiş gibi tefekkür etmesi gerektiğini söylemiş; hatta Kur'an'ı anlamada sadece rivayetlere bağlı kalınmasını, onun anlaşılmasını engelleyen unsurlardan biri olarak

¹⁷⁴ Tirmizî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 14; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, “Fezâilü'l-Kur'an”, 1 (thk. Hüseyin Selim Eseded-Dârânî), Riyâd: Dâru'l-Mugnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1422/2000. Her ne kadar bu kaynaklar mezkûr hadisi “garîb, isnâdı zayıf-meçhûl” diye nitelendirirler de başta İmam Matürîdî (ö. 333/944) olmak üzere (ki bu Ehl-i sünnetin önemli bir kolunun kurucusu olan Mâtürîdî'nin Kur'an anlayışı üzerine de ipucu vermektedir) birçok müfessir ve ulûmü'l-Kur'an yazarı bu hadise eserlerinde yer vermişlerdir. Bunlardan yalnızca birkaçı için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, (thk. Mecdî Baslûm), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005, II, 445-446; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 251; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974, IV, 120.

¹⁷⁵ Süyûtî, *İtkân*, IV, 30-31; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 357.

¹⁷⁶ Süyûtî, *İtkân*, IV, 28.

¹⁷⁷ Süyûtî, *İtkân*, IV, 28.

¹⁷⁸ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *DİA*, XIII, 494, 502.

¹⁷⁹ Muhammed b. Tâvit et-Tancî, “Gazzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1957): 9.

zikretmiştir.¹⁸⁰ Eserinde “Kur’an’ın Anlaşılması ve Nakle Dayanmadan Re’y ile Tefsiri” başlığı altında bu konudaki görüşlerini serdeden Gazzâlî burada Kur’an ve tefsir anlayışını son derece açık biçimde ortaya koymaktadır. Her şeyden önce o, Kur’an’ın nakil dışında tefekkür ve tedebbüre dayalı olarak tefsir edilmesini re’y ile tefsir kapsamına sokmamaktadır. Ancak Gazzâlî bunu yaparken nakli istihfaf etmemekte, bilakis Kur’an’ın bu geniş anlamları ihtiva ettiği görüşünün naklî delillere dayandığını ifade etmektedir.¹⁸¹ Bu bağlamda -bir kısmı yukarıda alıntılanan- rivayetlerin nakledildiği kısımda Hz. Peygamber’e atfedilen (s.a.v.) “Kur’an’ın zâhiri, bâtını, haddi ve matla’ı vardır” ifadesi ve Hz. Ali’den (r.a.) nakledilen “Dileseydim sadece Fâtiha sûresinin tefsirine dair yetmiş deve yükü kitap yazardım” sözü yer almaktadır. Daha sonra, bazı âlimlerin, her âyetin 60 bin anlamı (fehm) olduğunu, geri kalan anlamların ise daha da fazla olduğunu söylediklerini nakletmektedir.¹⁸² Gazzâlî bu rivayetleri zikrettikten sonra, “Bütün bunlar gösteriyor ki Kur’an’ın anlaşılması için çok geniş bir alan mevcuttur ve tefsire dair nakledilen rivayetler o konudaki nihai nokta değildir” demektedir.¹⁸³

Gazzâlî’nin bu görüşü başta Ebu’l-Fadl Mursî (ö. 695/1257), Fahreddîn Râzî, Bedreddîn Zerkeşî (ö. 794/1392), Celâleddîn Süyûtî (ö. 911/1505) olmak üzere birçok âlim tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur.

Esasen genel olarak müslümanların Kur’an telakkisine karşılık gelen; hayatın bütün sorularına cevap veren, birçok anlamı içinde barındıran, her zaman ve zemine hitap eden Kur’an anlayışına en güçlü eleştiri, bilindiği kadarıyla, XIV. asırda Endülüs’te yaşamış Mâlikî fakihî ve dil âlimi Ebû İshâk Şâtıbî’den (ö. 790/1388) gelmiştir. Şâtıbî’nin Kur’an naslarının anlaşılması bağlamında geliştirdiği alternatif anlam teorisine göre Kur’an’ın anlaşılması, ilk muhataplarının kullandığı dilin ve nüzûl dönemi Arap örf ve kültürünün bilinmesine bağlıdır.¹⁸⁴ Dahası ilk indiği dönemde anlaşılmayan yeni mânaların Kur’an’a yüklenmesi, nüzûl çağında bilinmeyen yahut daha sonradan ortaya çıkan kimi aklî ve fennî bilimlerin Kur’an’a dayandırılması doğru değildir. Kur’an’da bahsedilen içinde her şeyin yazılı olduğu kitap¹⁸⁵ Kur’ân-ı Kerîm değil *levh-i mahfûz*dur.¹⁸⁶ Yeni Kur’an tefsir usulü arayışlarının hız kazandığı modern dönemde adeta yeniden keşfedilen¹⁸⁷ Şâtıbî metin ve lafızdan çok anlama odaklanması gerektiğini ifade etmekte ve nesnel anlama ulaşılması

¹⁸⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ’ulûmi’d-dîn*, Cidde: Dâru’l-Minhâc li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1432/2011, II, 303-308.

¹⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 322.

¹⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, II, 322.

¹⁸³ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 325.

¹⁸⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvafakât*, (thk. Meşhûr b. Hasan), y.y: Dâru İbni Affân, ts., II, 101-104; IV, 154.

¹⁸⁵ En’âm 6/38

¹⁸⁶ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, II, 127-129; Süleyman Gezer, *Kur’an’ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009, s. 43-44.

¹⁸⁷ Muhammed Hâlid Mes’ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, (çev. Muharrem Kılıç), İstanbul: İz Yayınları, 1997, s. 171-172.

açısından nüzûl sebeplerine özel bir anlam atfetmektedir.¹⁸⁸ Şâtıbî metin merkezli bir okuma yapılmak suretiyle Kur'an'ın çok anlamlı görülmesine karşı çıkmakta; sebab-i nüzûl, tarihsel ve metinsel bağlam dikkate alınarak nesnel ve asıl kastedilen anlamın tespit edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁸⁹ Bu itibarla Şâtıbî'nin, bağlamı sınırlayıcı gören ve âyetlerin nesnel bir tek anlamı olduğunu savunan çağdaş düşünürlerin en önemli referans kaynağı olduğunu söylemek mümkündür.

Bu noktada, Kur'an'ın mahiyeti bağlamında, genel Kur'an telakkisi ile *halku'l-Kur'an* meselesi kesişmektedir. Dolayısıyla burada, çok kapsamlı bir tartışma olan bu kadim meselenin sadece konumuzu ilgilendiren boyutuna değinmekle yetineceğiz.

Kur'an metninin mahiyetine dair tartışmalar, İslâm düşünce tarihinin çok eski dönemlerine, hicrî II. asra dayanmaktadır. *Halku'l-Kur'an* meselesi olarak meşhur olan, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı hususundaki bu tartışmanın birçok boyutu ve sebebi olmakla birlikte, Antik Yunan felsefesinin etkisi neticesinde, felsefenin en temel kavramlarından olan *logos* kelimesinin “kelâm” olarak tercüme edilmesi ve ayrıca ilâhî sıfatların ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu tartışmaları, bu meselenin itikadî hatta zamanla siyasî ve toplumsal bir probleme dönüşmesinin en önemli sebeplerinden biri olarak değerlendirilmektedir.¹⁹⁰

İslâm düşünce tarihindeki bütün mezhepler ve kelâm âlimleri naklî ve aklî delillerden hareketle Allah'ın kelâm sıfatının varlığında ittifak etmişlerdir. Zira bizzat âyetlerde Kur'an-ı Kerîm Allah'ın (c.c.) kelâmı olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca konuşmak bir yetkinlik aksi ise eksikliklerdir. Dolayısıyla aciz bir kul olan ‘insan’ konuşurken her şeye kadir ve eksiksiz olan Yüce Allah'ın bundan mahrum olması aklen mümkün değildir. Burada mezhepler arasında gerçekleşen asıl tartışma ve ayrışma kelâm sıfatının keyfiyetine yöneliktir.¹⁹¹

Mu'tezile âlimleri, Allah'ın sıfatlarını onun zâtı ile kaim ezeli mânalar olarak görmeyi reddetmiş ve bunun sonucu olarak Allah'ın kelâm sıfatının tecellisi olan Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşlerine de âyetlerin Kur'an'da muhdes olarak nitelendirilmesi,¹⁹² neshe açık olması, insanlara ait sözleri hikâye etmesi, Allah'ın zâtı dışında hiçbir kadîm varlığın olmaması -ki kelâm sıfatının ezeli olduğu iddiasının mantıksal sonucu olarak, insanlardan bahseden âyetlerin kadîm olduğu kabul edilirse insanların da kadîm olmasını zorunlu kılacağı-, âyetlerin nihayetinde seslerden/harflerden oluştuğu ve tarihsel olaylardan bahsettiği gibi naklî ve aklî deliller öne sürmüşlerdir.¹⁹³

¹⁸⁸ Mustafa Öztürk, “Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi”, *İslâmiyât III*, 1 (2000): 82.

¹⁸⁹ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, II, 103; Öztürk, “Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi”, s. 83, 85.

¹⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, *DİA*, XV, 371.

¹⁹¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahmân Umeyre), Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998, IV, 143-144; Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, XXV, 194.

¹⁹² Enbiyâ 21/2; Şu'arâ 26/5.

¹⁹³ Bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (thk. Abdülkerîm Osmân), Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996, s. 531-532; Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, *DİA*, XV, 372; Mustafa Öztürk,

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki; Mu'tezile âlimleri Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunurken günümüzdeki bağlamcılar aksine meseleye hiçbir zaman tarihselci perspektiften bakmamışlar,¹⁹⁴ konuyu *usûl-i hamse* içerisinde saydıkları "tevhid prensibi" bağlamında, Allah'ı tenzih sadedinde ele almışlardır. Ehl-i sünnet âlimleri de bu mevzuda çeşitli eserler yazmak suretiyle Mu'tezile'nin bu hususta ortaya koyduğu delilleri değerlendirip çeşitli cevaplar vermişlerdir.¹⁹⁵

Ehl-i sünnet âlimleri Allah'ın (c.c.) kelâm sıfatının, dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in ezeli olduğunu savunmakla birlikte bu ezeliğin niteliği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere Selefiyye âlimlerinin çoğu ses ve harflerden müteşekkil Kur'an'ın hem lafzı hem de mânasıyla ezeli olduğunu savunmuşlardır. Başka bir deyişle onlara göre Kur'an'ın hem yazılışı hem de okunuşu mahlûk değildir.¹⁹⁶ Bu görüşü savunan âlimlerden İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), işitilen ve yazılan Kur'an'ın ses ve harf olarak ezeli, insanın fiili olarak ortaya çıktığı anda ise mahlûk olduğu görüşü¹⁹⁷ daha mutedil bir noktayı temsil ederken; Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (ö. 258/872), Ebû Abdillâh İbn Mende (ö. 395/1005) gibi bazı Selef âlimleri çıkarılan sesler ve çizilen hatların hatta Mushafların cildinin dahi kadîm olduğunu söyleyerek aşırı bir çizgiyi benimsemişlerdir.¹⁹⁸

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den oluşan Ehl-i sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu ise Allah'ın kelâmının, Allah'ın zatıyla kaim bir sıfat olduğunu, ses ve harflerden oluşmadığını savunmaktadırlar.¹⁹⁹ Zira Ehl-i sünnet âlimleri, *kelâmı*, ses ve harf biçiminde ortaya çıkan olgu değil 'mütekellimin nefsinde kaim mâna' olarak görmektedirler.²⁰⁰ Başka bir deyişle Ehl-i sünnet'e göre Kur'ân-ı Kerîm hem lafız hem de mâna açısından ezeldir. Ancak icra edilmesi sırasında çıkan sesler ve harfler ezeli değil mahlûktur.

"Tefsirde Mutezile Ekolü", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013, I, s. 106-107.

¹⁹⁴ Fethi Ahmet Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler", *Tefsir El Kitabı* (ed. Mehmet Akif Koç) Ankara: Grafiker Yayınları, 2014, s. 238. Mu'tezile âlimleri hükümlerin tarihsel olabileceğiyle ilgili en ufak bir ihsasta dahi bulunmamışken, bu tartışmaların onların Kur'an hükümlerinin sosyal ve siyasî şartlara göre değişebileceğine dair kanaatlerinden hâsıl olduğunu iddia etmek manipülatif bir yorumdur. Bu iddia için bk. Öztürk, "Tefsirde Mutezile Ekolü", I, s. 106, 30 numaralı dipnot.

¹⁹⁵ Mesela bu konuda Fahreddîn Râzî tarafından yazılmış müstakil bir eser için bk. Fahreddîn Râzî, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne* (Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1413/1992, s. 63-71.

¹⁹⁶ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 373.

¹⁹⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, b.y.: Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, ts., III, 4-7.

¹⁹⁸ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Der'üte'âruzi'l-'akli ve'n-nakl* (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991, I, 265-267; Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*, Beyrût: 'Âlemü'l-kütüb, ts., 293; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 144-145; Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, XV, 373.

¹⁹⁹ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille* (thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türâs, 2011, I, 463-466.

²⁰⁰ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 463.

Ne var ki harflerden ve seslerden müteşekkil Kur'an'ın ezeli addedilmemesi, bazıları tarafından yanlış anlaşılacak Kur'an'ın lafzının değil sadece mânasının kadim olduğu yönünde bir anlayışa yol açmıştır. Bu yanlış anlama üzerine Adudüddin İcî (ö. 756/1355) bir risale kaleme almak suretiyle, bazı Eş'arî takipçilerinin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) "Kelâm nefsîmânadır" sözünü yanlış anladıklarını ve kelâmı mânaya hasretmekle hata yaptıklarını ifade etmiştir. Zira İcî'ye göre, Kur'an'ın lafzı *kelâmullah* olarak kabul edilmezse, mushafta yer alan nazmın Allah kelâmı olmadığını söyleyen kişinin küfre nisbet edilmemesi gerekir. İkinci olarak bu durumda âyetlerde yer alan, Kur'an'ın benzerinin getirilmesine yönelik meydan okumanın (tehaddî) da bir anlamı kalmamaktadır. Hülâsa İcî, Eş'arî'nin *nefsî kelâm*dan kastının hem lafız hem de mânayı kapsayan bir keyfiyet olduğunu söylemektedir.²⁰¹

Ehl-i sünnetin ve genel müslümanların mahut tarih üstü Kur'an tasavvurları bizzat âyet ve hadislerde yer alan ifadelerle dayanmaktadır. Mesela âyetlerde Kur'ân-ı Kerîm'in *levh-i mahfûz* denilen,²⁰² kâinata olup biten her varlığın ve olayın yer aldığı²⁰³ gizli ve korunaklı, sadece tertemiz, şerefli ve güvenilir meleklerin dokunabildiği²⁰⁴ bir kitap içinde; yüksek, değerli ve tertemiz sahifelerde bulunduğu²⁰⁵ ve oradan indirildiği ifade edilmektedir. Âyetlerde, ilahî bilgi ve takdirin kayıtlı olduğu *levh-i mahfûz*dan; *kitâb*,²⁰⁶ *ümmü'l-kitab*,²⁰⁷ *kitab-ı meknûn*,²⁰⁸ *kitâb-ı mestûr*²⁰⁹ gibi çeşitli isimlerle bahsedilmektedir.²¹⁰ İlgili âyetlerden açıkça anlaşıldığı üzere Kur'ân-ı Kerîm Arapça olarak, diğer bir deyişle sadece mânaca değil lafzî olarak Yüce Allah'ın (c.c.) koruması altında olan bir kitapta mevcuttu ve oradan Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirildi.²¹¹ Nitekim Mekke müşriklerinin Kur'an'ın tamamının neden bir seferde indirilmediğini sorgulamaları ve Kur'ân-ı Kerîm'de buna verilen *لَنُنَزِّلَ بِهِ فُؤَادَكَ* / *Kur'an ile senin kalbini pekiştirmek için*²¹² cevabı esasen bu kabulü desteklemektedir. Zira burada sözü edilen kitap, konjonktüre göre teşekkül eden, nereye varacağı belirsiz bir metin değil; kalplerde daha iyi yerleşmesi için uygun dönemlerde ve belli sebeplerin ardından peyderpey inzâl edilen ezeli bir mesajdır.

²⁰¹ Eşref Altaş, "Adudüddin el-İcî'nin Kelâmullah Hakkındaki Risalesi", *İslâm Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, (Ed. Eşref Altaş), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, 391-408.

²⁰² Burûc 85/21-22.

²⁰³ En'âm 6/38.

²⁰⁴ Vâkı'a 56/77-79; Abese 80/16.

²⁰⁵ Abese 80/13-14.

²⁰⁶ En'âm 6/38; Kâf 50/4.

²⁰⁷ Ra'd 13/39; Zuhuruf 43/4.

²⁰⁸ Vâkı'a 56/78.

²⁰⁹ Tûr 52/2.

²¹⁰ Levh-i mahfûz hakkında daha fazla bilgi ve bu konuda görüşlerin özeti için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i mahfûz", *DİA*, XXVII, 151.

²¹¹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 154.

²¹² Furkân 25/32.

Burada yeri gelmişken bahsedilmesi gereken bir diğer husus Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahyi alış keyfiyetidir. Bu konudaki genel görüş Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'an'ın lafız-mâna bütünlüğü içinde vahyedildiği, bu konuda ne Hz. Cebrâil'in (a.s.) ne de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) resûl olarak hiçbir tasarruflarının bulunmadığıdır. Ancak ulûmü'l-Kur'an eserlerinin vahyin nüzûl keyfiyetinin anlatıldığı bölümlerinde bu husustaki görüşler aktarılırken, *نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ* / *Rûhu'l-Emîn onu (Kur'an'ı) senin kalbine nakşetti*²¹³ âyetine dayanarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'an'ın anlamca indirildiğini, mânâyı Arapça lafızlara dökenin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu iddia eden aykırı bir fikirden bahsedilmektedir.²¹⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsirinde bu görüşün Bâtînlere âit olduğunu söylemektedir.²¹⁵ Modern dönemde özellikle Fazlurrahman (ö. 1988) ile birlikte yeniden gündeme gelen, nesnel tek anlamı ve bağlamın sınırlayıcılığını savunan birçokları tarafından da kabul gören bu Kur'an anlayışı, "İslâm rasyonalistleri" denilen ve Kur'an'ı mahluk gören Mu'tezile âlimlerince dahi reddedilmiştir.

Özetle, müslümanlar için Kur'an-ı Kerîm, Allah kelâmı olması hasebiyle diğer bütün metinlerden ontolojik olarak farklı bir niteliğe sahiptir. Üstelik müslümanların baskın çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i sünnet, Kur'an'daki sarîh ifadelere istinaden, Kur'an'ın lafız ve mâna olarak ezeli olduğunu kabul etmektedir. Binaenaleyh geçmiş ve gelecek her şeyi bilen bir iradenin mucize olarak gönderdiği ve kıyamete kadar dikkate alınmasını istediği, ezeli ve ilahî metnin anlamını tarihsel yahut metinsel bağlama sıkıştırmak doğru değildir.

1.1.2.2. *Kültür/Örf Bağlamında*

Şimdi, daha önce dil genelinde irdelenen dil-kültür ilişkisini, bağlamcılar tarafından dış bağlamın en önemli unsurlarından kabul edilen Kur'an ve Arap kültürü ilişkisi özelinde ele alalım. Bu başlık altında, Kur'an'ı anlamak için ilk muhataplarının âdetlerinin, sosyal ve ekonomik durumlarının bilinmesinin zaruri olup olmadığı, yerel unsurların yahut dönemin dünya tasavvurlarının izlerinin mevcudiyetinin evrensel bir kitap için problem teşkil edip etmediği üzerinde duracağız.

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerîm birçok âyette kendisinin Arabî niteliğine vurgu yapmaktadır.²¹⁶ Esasen bu, Kur'an'ın evrenselliğine halel getirmeyecek son derece normal bir durumdur. Zira ilâhî mesajın insanlara ulaşabileceği universal bir dil zaten mevcut değildir. Kaldı ki dillerin çeşitliliği, âyetlerde Allah'ın delillerinden biri olarak zikredilmektedir.²¹⁷ Bu durumda Yüce Allah insanlara mevcut dil formları içinde hitap etmektedir ki tabii olarak bu dil, peygamberlerin gönderildiği ilk muhatapların dilidir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِنُبَيِّنَ لَهُمْ* / *Biz her peygamberi vahiylarımızı kolayca anlatıp açıklayabilmesi için kendi toplumunun diliyle gönderdik*²¹⁸

²¹³ Şu'arâ 26/193-194.

²¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 230; Süyûtî, *İtkân*, I, 157.

²¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 85.

²¹⁶ Bu konudaki bazı âyetler için bk. Nahl 16/103; Fussilet 41/3; Zuhuruf 43/3.

²¹⁷ Rûm 30/22.

²¹⁸ İbrâhîm 14/4.

buyrulmaktadır. Aksi halde başka bir âyette de ifade edildiği gibi وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا بِيْز bu Kur'an'ı Arapça dışında bir dille vahyetseydik onlar bu defa da 'onun âyetleri neden anlayacağımız dilde değil ki? Vahiy başka dilde, biz ise Arap! Bu nasıl iş?'²¹⁹ şeklinde haklı bir itiraz söz konusu olabilirdi.

Dil ile kültürün ayrılmaz bir bütün olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda Arapça nâzil olan Kur'an ile Arap kültürü arasında sıkı bir bağın olması kaçınılmazdır. Zira bir dilin anlaşılması, o dilin kendisinde olduğu toplumu, o toplumun kültürünü anlamaktan geçmektedir.²²⁰ Dolayısıyla, "Kur'an-ı Kerim Arapçadır" sözü sadece dili değil kültürü de kapsamaktadır.²²¹ Öyle ki semantik biliminin konusu olan "anlam" sadece dilbiliminin değil sosyoloji, antropoloji, psikoloji hatta mühendisliğin bile konusu olabilmektedir.²²²

Kur'an-ı Kerim'deki dinî alandaki anahtar terimlerin büyük çoğunluğu Araplar tarafından zaten bilinen ve günlük hayatta kullanılan kelimelerdi. Yüce Allah onlara hiç bilmedikleri konularda, hiç bilmedikleri kelimelerle hitap etmemiş ancak kelimelerin içeriğini boşaltıp anlamlarına müdahale etmek suretiyle yepyeni bir kavramsal ağ içinde yeniden yapılandırarak kendisine has bir *gestalt* oluşturmuştur.²²³ Âyetlerden de açıkça anlaşıldığı üzere Câhiliye Arapları yaratıcı bir Allah inancına sahipti.²²⁴ Dahası yine onlarda melek ve cin inancı mevcuttu. Ancak bu varlıklar o dönem Arap kültüründe ontolojik olarak insanın üstünde, tapınmaya layık tanrısal varlıklardı.²²⁵ Yine âyetlerden anlaşıldığı üzere Araplar teorik olarak Allah tarafından gönderilen peygamber ve kitap fikrine yabancı da değillerdi. Ancak onlara göre peygamber yemek yiyen, çarşı pazarda gezip dolaşan olağan bir insan değil; hazinelere, bahçelere, altın evlere sahip, istediği yerden pınarlar fişkırtan, inanmayanlara azap indiren, yanında melekler olan sıra dışı bir insan²²⁶ yahut bizzat bir melek olmalı idi.²²⁷ Câhiliye insanının kutsal kitap anlayışı da bundan farklı değildi. Kağıtlara yazılmış olarak gökten indirilip dokunabilecekleri,²²⁸ hatta kendilerine özel olarak verilmesi gereken,²²⁹ okununca dağların yerinden oynadığı, yerin parçalandığı,

²¹⁹ Fussilet 41/44.

²²⁰ Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2016, s. 34.

²²¹ Murat Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, 2013, I, 213.

²²² İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 33.

²²³ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 35-36; Necmettin Gökkır, "Kur'an-ı Kerim'de Farklı Kültürlere Ait Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1999): 281.

²²⁴ Mesela Ankebût 29/61 ve 63'te müşriklerin Allah'ın (c.c.) gökleri ve yeri yarattığını, yağmur yağdırdığını kabul ettikleri ifade edilmektedir.

²²⁵ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 40-43.

²²⁶ İsrâ 17/90-93; Furkân 25/7-8.

²²⁷ En'âm 6/9. Câhiliye dönemi Araplarındaki peygamber tasavvuru hakkında detaylı bilgi için bk. İsrâfil Balcı, "Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru", *EKEV Akademi Dergisi*, 10/29 (Güz 2006): 111-134.

²²⁸ En'âm 6/7.

²²⁹ Müddessir 74/52.

ölüleri dile getirecek²³⁰ bir kitap anlayışlarının mevcudiyetinin izleri âyetlerde açıkça görülmektedir.

Arap kültürü ile Kur'an-ı Kerîm arasındaki ilişki sadece nüzûl dönemi Araplarının dini ve gaybî tasavvurları ile sınırlı değildir. Zira Kur'an'da Arapların sosyo-ekonomik hayatlarına, kültürlerine ve günlük yaşamlarına ait kelimeler ve deyimler kullanılmakta, ders olması için anlatılan kıssalar da az çok haberdar oldukları peygamberler ve toplumlardan bahsetmektedir. Dahası Kur'an'da coğrafyalarına, iklimlerine, tabiatlarına paralel bir biçimde Arapların ihtiyaçları, beğenileri ve korkuları dikkate alınmakta; kozmoloji ve fizyoloji düzeylerine uygun bir dil tercih edilmektedir. Ayrıca ulumü'l-Kur'an eserlerinde ifade edildiği üzere Arapların dillerinde sıkça başvurdukları tekid, tekrar ve yemin üslubunun Kur'an'da baskın biçimde kullanımı dikkat çekmektedir.²³¹ Aynı şekilde Kur'an-ı Kerîm'de Arapların kullandıkları birçok deyimse ifade de yer almaktadır.²³² Bununla birlikte -daha sonra örnekleriyle üzerinde durulacağı gibi- burada dikkat edilmesi gereken husus; bu yerel, kültürel ve tarihsel unsurları ihtiva eden âyetlerin her zaman ve zeminde yeni anlamlar/yorumlar üretmeye ve evrensel mesajlar çıkarmaya son derece açık olduğudur.

Yapısalcı bir yaklaşımla Kur'an'daki temel kavramlar ve kelimeler üzerine semantik çalışmalar yapan Toshihiko İzutsu (ö. 1993) Kur'an'daki kelime hazinesinin İslâm-öncesi dönemdeki üç farklı dünya görüşünün karışımından meydana gelen üç farklı kelime sisteminden oluştuğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi Kadim Arap kabileciliğine dayalı Bedevî kelime hazinesi, ikincisi Mekke'nin ticaret merkezlerinden biri oluşundan kaynaklı ticarî kelime hazinesi, üçüncü ve son olarak ise Arabistan yarımadasında yaşayan yahudi ve hristiyanlar tarafından kullanılan terimlerden oluşan dini kelime hazinesidir.²³³ Kur'an-ı Kerîm sadece ilk iki kategorideki kelime ve terimlere yeni anlamlar yüklemekle kalmamış, ehli kitaba ait kavramlardaki anlam sapmalarını tevhidci bir inanç sistemi doğrultusunda düzeltirken İslâm'ın temel öğretilerine aykırı olan kullanımları da yasaklamıştır.²³⁴

Öte yandan Kur'an dilinin Arap kültürü ile bu denli yakın münasebet içinde olması garip karşılanmamalıdır. Zira dil kuru bir kelimeler yığını değil toplumsal bir mutabakatın ürünüdür. Dolayısıyla belli bir dil formunda nâzil olan ilâhî mesajın, indiği dönemdeki ilk muhataplarının kültürünü öncelemesi, onların anlayacağı örnekler vermesi, bildikleri inanç ve kavimlerden bahsetmesi, indiği toplumun kavramlarını ve deyimse ifadelerini kullanması, muhataplarının anlam dünyasını dikkate alması son derece doğal ve gerekli bir durumdur. Çünkü bir dili dil yapan, o sistemi kullananlar arasındaki mutabakattır.

²³⁰ Ra'd 13/31.

²³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 384; Süyûtî, *İtkân*, IV, 53; Muhsin Demirci, *Nas-Olgı İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, s. 115.

²³² Kur'an'daki deyimler hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Kullanımları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

²³³ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 74.

²³⁴ Gökkır, "Kur'an-ı Kerim'de Farklı Kültürlere Ait Kavramlar", s. 280-282.

Toplumsal olarak anlaşma-paylaşma-uyuşma olmadığı takdirde ortak bir dilden bahsetmek mümkün değildir.

Mesela Kur'an'da Arapların sosyal ve ekonomik yaşamında son derece önemli olan deve yerine kangurudan bahsedilmesi anlamsızdır. Nitekim Kur'an'ı baştan başa tefsir eden ilk müfessir olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ²³⁵ âyetinin tefsirinde deveye dikkat çekilmesinin sebebini onların gözünün önünde olmasına bağlamış ve Araplara görmedikleri fillerden bahsedilmesinin onlarda taaccüp uyandırmayacağını ifade etmiştir.²³⁶ Aksi halde, düşünüp anlasınlar diye indirilmiş ilahî bir kitap, kılavuz olarak geldiği toplumun diliyle konuşmuş olmaz. Aynı örnekten yola çıkarak denilebilir ki kangurudan söz edilmesi onu evrensel yapmayacağı gibi deveden bahsetmesi de yerel olduğu anlamına gelmez. Benzer şekilde, Kur'an'ın, kavurucu sıcak iklimin hâkim olduğu bir coğrafyada yaşayan ilk muhataplara, gölgeyi ve elbisenin sıcaktan koruyucu etkisini nimetler arasında sayması²³⁷ son derece doğaldır. Çünkü şükredilmesi yahut ibret alınması gereken öz değişmemektedir. Örneğin yaşadığı coğrafyada deve bulunmayan bir Türk günlük yaşamında ona muadil bir öneme sahip olan ata bakıp ibret almalıdır. Soğuk bölgede yaşayan bir insanın tabiat karşısındaki biyolojik acizliğini kapatarak onu soğuktan koruyan elbiseyi kendisine bahşeden Allah'a şükretmesi gerekmektedir.

Hatırlanacağı üzere dil-kültür ilişkisi kısmında bahsettiğimiz, Amerikan yapısalcılık okulunun temsilcileri Sapir ve Whorf tarafından ortaya konulan ve dilsel determinizmi esas alan yaklaşım, bir dilin ancak o kültür içinde anlaşılabilceğini savunmaktadır. İslâm dünyasında Emîn Hülî tarafından "Kur'an'a uzak genel araştırma" adı altında kavramsallaştırılan ve nüzûl dönemi sosyo-kültürel şartların incelenmesini içeren,²³⁸ dolayısıyla tefsirde dış bağlamı belirleyici gören anlayışın²³⁹ dilbilimsel temellerinin dayandığı²⁴⁰ ve diğer dilbilimciler tarafından çokça eleştirilen bu varsayım, söz konusu Kur'an-ı Kerîm olduğunda birçok problem barındırmaktadır.

Tam bu noktada yeri gelmişken bu hipotezin çelişkilerinden birine dikkat çekmek gerekmektedir. Bilindiği gibi Kur'an'a yapısalcı dilbilimle yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri olan İzutsu,²⁴¹ metodunu mahut Sapir-Whorf varsayımına dayandırmakta;²⁴² eserlerinde hem bu hipoteze hem de Sapir'in çalışmalarına sıkça atıf yapmaktadır. Her kültürün kendine has bir dilinin bulunduğunu ve başka bir dile o anlamın

²³⁵ Gâşiye 88/17.

²³⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (thk. Abdullah Mahmûd Şettâhe), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002, IV, 679.

²³⁷ Nahl 16/81.

²³⁸ Fethi Ahmet Polat, "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, s. 218.

²³⁹ Bağlamı ele alacağımız bölümde bu konu üzerinde ayrıntılı duracağımız için burada mevzunun sadece kültürün belirleyiciliği boyutundan bahsetmekle yetineceğiz.

²⁴⁰ Muhammed Coşkun, *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*, İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014, s. 59.

²⁴¹ Necmettin gökkır, "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar, II, 216.

²⁴² İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 46-47.

aktarılamayacağını savunan bu tez, bir dili ve toplumu anlayabilmek için o toplumun içinden gelmeyi gerekli görmektedir. Hâl böyleyken kendisi bir Japon dircisi olan İzutsu'nun kendisine tamamen yabancı bir kültüre dışarıdan bakıp İslâm'ın ve Kur'an'ın temel kavramlarını açıklamaya çalışması, dayandığı Sapir-Whorf hipoteziyle çelişmektedir.²⁴³

Klasik İslâm düşünce tarihinde Kur'an tefsirinde Arap örfü ve ufku konusuna belirgin biçimde en dikkat çeken isim Şâtıbî'dir.²⁴⁴ İlk muhatapların âyetlerden anladığı anlamı, kasd-ı mütekellim olarak kabul eden ve nesnel anlamın ancak bu şekilde tespit edilebileceğini düşünen Şâtıbî, bunun yollarından birinin sebab-i nüzûl rivayetleri olduğunu ve Kur'an'ı anlamak isteyen kimse için bunu bilmenin kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır.²⁴⁵ Ancak o, her âyetin sebeplere binaen inmemesinden veya elimizde yeteri kadar sened açısından güvenli rivayetler bulunmamasından hareketle *Muvâfakât* adlı kitabında, doğru bir *anlama* için sebab-i nüzûl bilgisinin de yeterli olmadığını bu yüzden vahiy dönemi Araplarının sözlü ve fiilî kültürel kodlarının bilinmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir.²⁴⁶ Şâtıbî daha sonra, anlamak için o dönem Araplarının örf ve âdetlerini bilmenin önem arz ettiği bazı âyetleri örnek gösterir. Mesela *وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ* / *Allah için hac ve umreyi tamamlayın*²⁴⁷ âyetinin neden "Hac yapın" şeklinde değil de "tamamlayın" şeklinde geldiğinin ancak İslâm öncesi Arap kültürünün bilinmesiyle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Zira burada tamamlamanın emredilme sebebi Câhiliye dönemi Araplarının hac ve umrenin bazı şîârlarını değiştirmeleri, bazı rükünlerini ise eksik yapmalarıdır.²⁴⁸ Yine Şâtıbî, Necm sûresinde geçen *وَإِنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعَرَى* / *Şüphesiz Şi'râ yıldızının Rabbi O'dur*²⁴⁹ âyetini bu bağlamda değerlendirmekte ve bu yıldızın yemin edilmesini o dönem bazı Arap kabilelerinin bu yıldızla ibadet etmesine bağlamaktadır.²⁵⁰

Modern döneme gelindiğinde bağlamcılar tarafından savunulan genel anlayışa göre nihayetinde dilsel bir metin olan Kur'an özü itibarıyla kültürün ürünüdür. Kur'an'ın ontolojik olarak farklı konumlandırılması ve ona metafizik bir varlığın atfedilmesi metne bilimsel yollarla yaklaşmayı zorlaştırmaktadır. Oysa Kur'an'ın nüzûlü ile olgu arasında diyalektik bir ilişki bulunmaktadır ve olgu; ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasal yapıları

²⁴³ Gökkır, "İzutsu Sonrası Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma (Conceptualisation) Problemi", s. 78

²⁴⁴ Şâtıbî, Kur'an ve dilin kaynağı konusunda belirtildiği gibi geleneksel telakkideki, Kur'an'ın her şeyi içerdiği, sürekli yeni anlamlar üreten bir metin olduğu yönündeki görüşlere de karşı çıkmaktadır.

²⁴⁵ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, IV, 146

²⁴⁶ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, IV, 154; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak: Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 59.

²⁴⁷ Bakara 2/196.

²⁴⁸ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, IV, 154.

²⁴⁹ Necm 53/49.

²⁵⁰ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, IV, 155.

içine alan geniş kapsamlı bir kavramdır.²⁵¹ Dolayısıyla Kur'an metni kültürel ve dilsel bir yapı olarak antropoloji, dilbilim, semantik, hermenötik, semiyotik ve sosyal bilimlerin yöntemleriyle incelenmeli ve Kur'an hitabının ilk dönem muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığı tespit edilmelidir. Zira bu yaklaşıma göre murâd-ı ilâhînin tespiti, âyetlerin ilk nâzil olduğu andaki mânâsının anlaşılmasıyla mümkündür ve nesnel anlama ulaşmanın yolu bu ilk anlamın tespitinden geçmektedir.²⁵²

Bu yaklaşım bu noktada birçok problem barındırmaktadır. Birinci olarak metinler arasında ilahî-profan ayrımı yapmamak ve Kur'an'ı kültürel bir ürün olarak görmek, nâzil olduğu günden bugüne *kelâm-ı kadîm* olarak inanılan bir metni sıradanlaştırmak anlamına gelmektedir ki daha önceki başlıkta irdelenen Kur'an'ın ezeli oluşu bununla direkt bağlantılı bir husustur. İkinci olarak bu yaklaşım ondaki hükümlerin de tarihselliği anlamına gelmesi hasebiyle tarihselciliğe zemin oluşturmaktadır. Üçüncü olarak anlamı ilk muhatapların anladığıyla sınırlamak hatta murad-ı ilâhîyi buna hasretmek ve böylece nesnel anlama ulaşılabilirliğini iddia etmek -ileride bağlam bahsinde detaylı ele alınacağı üzere- başlı başına birçok problem taşımaktadır.

Burada sadece bir örnek üzerinden giderek, nüzûl dönemi kültürünü ve şartlarını dikkate almak suretiyle “nesnel tek anlama ulaşma” idealinin -ki bu çalışmada nesnel tek anlamın ideal bir durum olmadığı savunulmaktadır- gerçekleşmesi zor hatta imkânsız bir proje olduğu görülebilir. Bilindiği üzere Müddessir sûresi ilk nâzil olan sûrelerden biridir. En erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân Arapların deyimisel kullanımından yola çıkarak bu sûrede geçen ve literal anlamı *elbiseni temizle* olan *وَتَبَاكَ فَطَهِّرْ* âyetini -diğer birçok müfessir gibi- *tövbe ederek günahlarından arın* şeklinde tefsir etmiştir. Zira Mukâtil'in de tefsirinde belirttiği gibi, Araplar günah işleyen kişiye “Elbisesini kirletti”; günahıtan geri duran kimseye ise “Elbisesi temiz” diyorlardı.²⁵³ Görüldüğü üzere Mukâtil burada Arapların deyimlerinden yola çıkarak, başka bir ifadeyle dış bağlam verilerini dikkate alarak âyetin lafzî karşılığının ötesinde bir tefsir yapmaktadır. Ancak çağdaş dönemde bağlamcılığın en önde gelen teorisyenlerinden biri olan Muhammed Âbid Câbirî²⁵⁴ aynı âyeti -yine dış bağlam adına- çok farklı yorumlamaktadır. Câbirî'ye göre müfessirlerin verdiği bu anlam çok sonradan tasavvufî akımların yaygınlaşmasıyla ortaya çıkmış nüzûl bağlamına aykırı bir yorumdur. Ona göre hakiki anlam Hz. Peygamber'in (s.a.v.) o dönem Hira dağı civarında çok dolaşmasından hareketle, dağda bayırda dolaşırken kıyafetine yapışan toz toprakları temizlemesi sadedinde “Kıyafetini temizle”dir.²⁵⁵ Özetle söylemek gerekirse, binlerce âyet içinde iç ve dış bağlam bilgileri eşliğinde herkes

²⁵¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı* (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara: OTTO Yayınları, 2013, s. 53-56.

²⁵² Ömer Özsoy, “Türkiye’de Kur’an Hermeneutiği Tartışmaları: Bir Soykütüğü Denemesi”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, 2013, II, 233-235; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 40.

²⁵³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, IV, 490.

²⁵⁴ Hayatı ve görüşleri hakkında genel bir değerlendirme için bk. Muhammed Coşkun, “Muhammed Âbid Câbirî”, *DİA*, EK-I, s. 237-240.

²⁵⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl*, Mağrib: ed-Dâru'l-Beydâ, 2008, I, 26-28.

tarafından kabul edilebilir nesnel bir anlama en elverişli âyetlerden biri gibi görünen kısacık bir ifadede bile üzerinde ittifak edilebilecek nesnel bir anlama²⁵⁶ ulaşmak mümkün olmamaktadır.

Modern dönem bağlamcılığın üzerine inşa edildiği, Kur'an'ın nüzûl tertibine göre ve dış bağlam verilerine göre incelenerek nesnel anlama ulaşılacağı fikrinin temelleri Emîn Hûlî'nin edebî tefsir metodunda görülmektedir.²⁵⁷ O, tefsirde yeni bir yöntem olarak sunduğu bu metodunda Kur'an içinde yapılacak araştırmaya ilave olarak Kur'an'ın etrafında bir araştırma yapılması gerektiğini söylemiş ve bu araştırmayı da Kur'an'a yakın özel araştırma ve Kur'an'a uzak genel araştırma şeklinde ikiye ayırmıştır. Hûlî bu ikinci kategoriyi Kur'an'ın ortaya çıktığı maddî ve manevî çevrenin incelenmesi ve ilk muhatap Arapların mizaç ve zevklerinin tetkik edilmesi olarak açıklamakta ve bunu Kur'an'ın anlamını tespit etmenin zorunlu şartı olduğunu savunmaktadır.²⁵⁸ Böylece Hûlî, Kur'an yorumunda metin dışı bağlamsal enstrümanların sınırlarını ve fonksiyonunu daha önce hiç olmadığı ölçüde genişletmektedir.²⁵⁹ Onun bu metodu, doğruluğu bir yana, uygulama imkânı açısından da tartışmalı bir yöntemdir.²⁶⁰ Nitekim kendisi de bu usul çerçevesinde bir tefsir yazmamış, eşi Âişe Abdurrahman (ö. 1998) ise ancak kısa süreler üzerine *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli bir tefsir yapmıştır.

Modern dönemde Emîn Hûlî ile başlayan tarihsel-kültürel bağlama aşırı vurgu yapan bu yaklaşımının ve yeni bir usul arayışının maalesef iç dinamiklerden kaynaklı özgün bir yöntem olduğu söylenemez. Roma ve Berlin'de büyükelçi olarak görev yapan Hûlî'nin Batı'da ortaya çıkan edebî eleştiri metotlarını öğrenerek etkilendiği ve bunu Kur'an'a uygulamaya çalıştığı bilinmektedir.²⁶¹ Ayrıca o sadece eleştiri metodu konusunda değil kelime tahlillerinde eş zamanlı ve art zamanlı değişimleri inceleyerek isim vermese de semantik yöntemini çalışmalarında kullanmıştır.²⁶² Burada şunu da eklemek gerekir ki bağlamcılık sadece bu yönden değil -yeri geldiğinde ayrıca üzerinde durulacağı gibi- diğer bileşenleri olan “tefsirde nüzûl sırasını esas alma” ve “nesnel anlam” çabaları açısından da Batı'daki yaklaşımlardan etkilenmiştir.

²⁵⁶ Hem imkân hem de gereklilik bağlamında nesnel anlama ulaşma hususu üzerinde ayrıca durulacaktır.

²⁵⁷ Görüşlerini ve yöntemini *The Encyclopaedia of Islam*'ın Arapça çevirisi *Dâiretü'l-ma'ârifî'l-İslâmiyye*'deki “Tefsir” maddesine tâ'lik olarak yazdığı kısımda açıklayan Emîn Hûlî'nin görüşleri Mevlüt Güngör tarafından Türkçeye tercüme edilerek *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod* adıyla kitap haline getirilmiştir.

²⁵⁸ Emîn el-Hûlî, “Tefsîr”, *Dâiretü'l-ma'ârifî'l-İslâmiyye*, b.y.: Merkezü's-Şârikati li'l-ibdâ'i'l-fikrî, 1418/1998, I, 2343.

²⁵⁹ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 52.

²⁶⁰ Polat, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, s. 219.

²⁶¹ Hulusi Kılıç, “Emîn Hûlî”, *DİA*, XVIII, 339-340; Gafgaz Abdurrahmanov, *Emîn el-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2019, s. 12.

²⁶² Mustafa Karagöz, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, I, 335.

Kur'an-kültür ilişkisi söz konusu olduğunda Kur'an'ın olgu ve kültürün içinde biçimlendiğini savunan²⁶³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd ilk akla gelen isimlerden biridir. O, Kur'an'ı çağdaş dilsel analiz yöntemleriyle incelenme bakımından herhangi bir metinden ayırt etmediği için²⁶⁴ metinlerle o metnin içinde olduğu kültür arasında diyalektik ve kompleks bir ilişki olduğunu, dolayısıyla Kur'an metninin yorumlanmasında hareket noktasının kültür olması gerektiğini söylemektedir.²⁶⁵ Bu görüşün bir uzantısı olarak o, geleneksel Kur'an tasavvurunda hâkim olan, parça parça inse de Kur'an metninin bir bütün olarak *levh-i mahfûz*da ezeli olarak bulunduğu anlayışını²⁶⁶ metinle kültür arasındaki ilişkiyi göz ardı etmesi nedeniyle eleştirmektedir.²⁶⁷

Nasr Hâmid'in düşünce sistemi kendi içinde birtakım çelişkiler de barındırmaktadır. Mesela o bir taraftan Kur'an metnini özü itibarıyla diğer metinlerden ayırmazken diğer taraftan Kur'an ile diğer metinler arasında ayırım yapılmasının bizzat Kur'an'ın verilerine dayandığını, Kur'an metninin ne şiir ne de nesir kategorisine girdiğini, onun yapı taşları olan parçaların bile diğer metinlerden farklı şekilde isimlendirildiğini söylemektedir.²⁶⁸ Bir diğer çelişki, nas-olgu ilişkisini yadsıdığı için Kur'an metninin *levh-i mahfûz*da bulunduğu görüşünü eleştirip sonra da Kur'an'ın peyderpey indirilme sebeplerinden birinin Arap kültürünün -sözlü bir kültür olması hasebiyle- bu uzunluktaki bir metnin ağırlığını taşımasının mümkün olmadığını söyleyerek bir anlamda Kur'an'ın bir bütün olarak önceden var olduğunu zımnen kabul etmesidir.²⁶⁹

Öte yandan nas-olgu konusundaki aşırı vurgusuna rağmen Nasr Hâmid'i âyetin mânasını ilk muhatapların anladığıyla sınırlayan bağlamcılardan bazı noktalarda ayırmak gerekmektedir. Çünkü o, bağlam bilgisinin yanında dilsel analizin de gerekliliğini savunmakta²⁷⁰ ve Kur'an gibi ileri düzeydeki metinlerin kendisini ortaya çıkaran spesifik olayların sınırlarını aştığını, farklı zamanlarda okunduğunda değişik anlamlar çıkarılmasına imkân tanıyan genel göstergelere sahip olduğunu söylemektedir.²⁷¹

Nesnel anlama ulaşma iddiasıyla, tarihsel bir metin olarak kabul ettiği Kur'an'ın nâzil olduğu döneme gidip oradan genel hükümler çıkarmak suretiyle modern döneme gelerek güncel problemleri çözme şeklinde ikili hermenötik yöntemi savunan Fazlurrahman'ın bu metodunun²⁷² özellikle ilk etabı, objektif ve hakiki tek anlamın varlığını kabul etmekte ve

²⁶³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 53.

²⁶⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 57.

²⁶⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 54-55.

²⁶⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 30.

²⁶⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 76-77.

²⁶⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 201-201.

²⁶⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 146.

²⁷⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 159.

²⁷¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 158.

²⁷² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

ona ulaşmak için de o dönemin sosyal ve kültürel şartlarının bilinmesini zorunlu görmektedir.²⁷³ Öte yandan o, kendi içinde birçok yöntem hatası barındıran bir yaklaşımla, *kaynak merkezli* bir inceleme vadederken ilk adımda Kur'an'ın mushaflaşma süreci sonrasını ele alarak aslında *metin merkezli* bir okuma yapmakta, ikinci adımda ise tamamen öznel bir biçimde *okuyucu merkezli* bir yaklaşım sergilemektedir.²⁷⁴

Kur'an'ın, nüzûl sırası esasa alınarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sîreti eşliğinde, âyetler hangi aşamada nâzil olduysa o şartlar çerçevesinde tefsir edilmesi gerektiğini savunan Âbid Câbirî, âyetlerin yorumunda Arap ufkunun dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır.²⁷⁵ Ancak onun -daha önce de örnek verildiği üzere- ortak paylaşılacak nesnel anlamı sağlamak şöyle dursun, yöntem oluşturmak için yazdığı *Medhal ile 'l-Kur'ani 'l-Kerîm* adlı eseri ile bu görüşlerini pratiğe geçirmek üzere yazdığı *Fehmü 'l-Kur'ani 'l-Hakîm* isimli tefsiri arasında bile birçok çelişki bulunmaktadır.²⁷⁶ Tefsirinde nüzûl sırası ve şartlarını merkeze almasının nedeni Kur'an'ın sözlü bir hitap olduğunu savunması ve sözlü hitapta dış bağlamın anlamın diğer yarısını içeriyor olmasıdır. Bu kabulün zorunlu neticesi Kur'an'ın nüzûl tarihi içinde diyalektik olarak meydana gelmiş kültürel bir metin olarak görülmesidir. Bu durum dış bağlama dair enstrümanları en az metnin kendisi kadar önemli hale getirmektedir. Nitekim bunun sonucu olarak Câbirî Kur'an'ın sarîh beyanlarına rağmen kimi çelişkili rivayetlerden yola çıkarak elimizdeki mushafta bazı âyet ve sûrelerin bulunmadığını iddia etmekte, hatta Hz. Osman dönemi Kur'an tedvini sırasında bazı yanlışların yapılmış olabileceğini söylemektedir.²⁷⁷ Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediğine dair Kur'an'da yer alan âyetlere rağmen yine çelişkili rivayetleri esas alarak Hz. Peygamber'in okuma yazma bildiğini savunmaktadır.²⁷⁸

Aydınlanmacı ve rasyonalist bir dünya görüşüne sahip olduğunu gururla söyleyen Câbirî'nin²⁷⁹ dış bağlamsal unsurları ve rivayetleri önceleyip Kur'an'ı kültürel bir metin olarak görmesi şaşırtıcı değildir. Zira bu yaklaşım bir adım sonra tarihselciliğe kapı aralamakta ve ahkâmın tarihselliğini meşrulaştırmaktadır. Nitekim Câbirî şeriatın uygulanmasında önemli olanın maslahat ve makâsıd olduğunu söyleyerek fıkıh usulünün bu açıdan yeniden yapılandırılması gerektiğini söylemekte; Kur'an'daki had cezalarının hapishanenin mümkün olmadığı otoriteden yoksun ve göçebe nitelikteki Araplar için uygun

²⁷³ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 63.

²⁷⁴ Gökkır, "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar", II, s. 213-214.

²⁷⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş* (çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları, 2013, s. 30-31; Kürşad Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği: Câbirî'nin Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015, s. 11.

²⁷⁶ Nitekim Âbid Câbirî'nin tefsiri üzerine doktora yapan Muhammed Coşkun da Câbirî'nin kendi yöntemini tefsire uygulamada başarılı olamadığını ifade etmektedir. Bk. Coşkun, *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. VII-VIII (Sunuş).

²⁷⁷ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 265.

²⁷⁸ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 87-113; Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, 40-41.

²⁷⁹ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 13 (Takdim yazısı); ayrıca bk. Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 15.

ve tarihsel olduğunu ancak bugün çağdaş şehir hayatında had cezalarının mümkün olmayacağını savunmaktadır.²⁸⁰

Kur'an'ın yorumlanmasında indiği dönemin kültürünü bilmek ve dikkate almak elbette önemlidir. Dahası âyetlerde ilk muhatapların anlamayacağı terimlerden; haberlerinin olmadığı toplumlardan, peygamberlerden ve olgulardan bahsedilmesi Kur'an'ın çok defa vurguladığı *mübîn* ve *hidayet rehberi* olma niteliğiyle bağdaşmaz. Mesela Mâtürîdî Tûr sûresinin ilk âyetlerinde yemin edilen *el-Beyt-ü'l-mâ'mûr*'un her gün yetmiş bin meleğin ziyaret edip ibadet ettiği, göklerde bulunan kutsal bir yapı olarak tefsir edilmesine karşı çıkarak Arapların hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadıkları ve göremedikleri bir yapıya yemin edilmesini uzak bir ihtimal olarak görmüş ve bu yapıyı *Kâbe* olarak tefsir etmiştir.²⁸¹ Dolayısıyla buradaki asıl sorun evrensel bir metnin anlamının belli bir dönemin anlayışına hasredilmesidir. Yazılı, işitsel ya da görsel bir sanat eserinin onu üreten sanatçıdan bağımsızlaşarak sürekli yeni anlamlar üretmesi yadırganmazken, ontolojik olarak diğer metinlerden farklı (gayr-ı mahlûk), üstelik Allâmü'l-guyûb olan Allah (c.c.) tarafından kıyamete kadar bütün insanlara rehberlik için gönderilmiş ve mucize niteliği olan ilâhî bir kelâma sıradan tarihî bir nesne gibi yaklaşılması sorunlu bir yöntemdir.

Âyetlerin art zamanlı ve eş zamanlı olarak yeni anlamlar kazandığını söylemek, sonradan ortaya çıkan anlam ve yorumların asıl mânâ olduğunu ve ilk muhatapların bu âyetleri yanlış anladıklarını ya da aslında anlamadıklarını iddia etmek değildir. Burada söylenmek istenen, âyetlerin metinsel olarak her çağa ve her insana hitap edecek mahiyette olduğudur. Son ilâhî kitap Kur'an-ı Kerim'in dilinin oldukça müphem ve esnek bir dil olan Arapça²⁸² seçilmesi bu açıdan dikkat çekicidir. Bu noktada Thomas Bauer'in isabetle belirttiği gibi *müphemlik* ile tamamen anlaşılmazlığı ifade eden *muğlaklık*ı birbirine karıştırmamak gerekir. Müphemlik, metnin sözlük ve nazım açısından anlam ve yorum zenginliğine müsait olmasıdır.²⁸³ Bu anlamıyla müphemlik değişen şartlara uyum sağlamayı kolaylaştırır.²⁸⁴ O halde evrensel bir metnin müphemliğe ve çok anlamlılığa müsait olması kaçınılmazdır ve bu asla -bağlamcılarının savunduğu gibi- bertaraf edilmesi gereken bir kusur değildir. Dolayısıyla “âyetlerin tabii bağlamları çerçevesinde anlaşılması gerektiği ve ilk muhatapların anlayamayacağı mânâların yüklenemeyeceği” görüşü²⁸⁵ çalışmamızda savunulan tefsir anlayışına uymamaktadır. Nitekim Gazzâlî de tefsiri sahâbe ve tabiînden nakledilenlere hasredip; bunun dışındakileri, uzak durulması gereken re'y ile tefsir

²⁸⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar), Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001, s.50-53; Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 15-16.

²⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 401.

²⁸² Arap dilinin hususiyetleri için bk. Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, Kâhire: Müessesetü Hindâwî, 2012, I, 57-63.

²⁸³ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, (çev. Tanıl Bora), İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2019, s. 27.

²⁸⁴ Donald N. Levine, *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago: The University of Chicago Press, 1985, s. 43.

²⁸⁵ Bu görüşün savunusu için bk. Sülün, “Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar”, I, s. 205-229.

kategorisinde görmenin, Kur'an'ı anlama önündeki en büyük engellerden biri olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁶

Şâtîbî'nin verdiği misaller üzerinden gitmek gerekirse, kuşkusuz nüzûl dönemindeki ilk muhataplar mezkûr âyeti okuduklarında hac ve umre ile ilgili yerleşik yanlış uygulamaları anlıyorlardı. Ancak âyetin medlûlü bununla sınırlı değildir. Mesela hac ve umre gibi ibadetlerin günümüzde ticaret, alışveriş yahut kendini gösterme gibi amaçlar doğrultusunda araçsallaştırıldığı düşünüldüğünde bu âyetin çağdaş insana "Haccı ve umreyi tamamen Allah için yapın" dediği söylenebilir.²⁸⁷ Aynı şekilde Necm sûresinde Şi'râ yıldızından bahsedilmesinde şüphesiz o yıldızın Araplar nezdindeki öneminin etkisi bulunmaktadır. Ancak yeryüzünden çıplak gözle görülen en parlak yıldız olan²⁸⁸ ve Sirius adıyla da bilinen bu yıldız sadece Araplar tarafından bilinen ve kutsiyet atfedilen bir gök cismi değildir. Aksine Sirius; Mısır medeniyetinden Yunan medeniyetine, Çin medeniyetinden Romalılara, Hint medeniyetinden Persler ve Kızılderili kabilelerine kadar, özel anlamlar ve doğaüstü etkiler atfedilmiş hatta günümüzde dahi popülerliğini koruyan bir yıldızdır.²⁸⁹ Dolayısıyla bu âyetin yerel bir unsur taşıdığı ve o dönem Arapları haricindekiler için bir anlam taşımadığı söylenemez.

İlk muhatapların ne anladığını bilmek için o dönem Arap geleneklerine vâkıf olmanın gerekli olduğu âyetlerden biri de *وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا* / *İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi insanın davranışudur. Evlere kapılarından girin*²⁹⁰ Bu âyetin sebep-i nüzûlü olarak nakledilen rivayetlere göre Câhiliye dönemi Araplarının bazıları hac yapmak için ihrama girdiklerinde eğer bölge sakini iseler evlerine, göçebe iseler çadırlarına kapılarından girmez, delik açıp arkadan yahut merdiven dayayıp çatıdan eve girerler ve bunun iyilik/sevap olduğuna inanırlardı.²⁹¹ Bu son derece spesifik bir âdetle ilgili gibi görünen âyeti, Fahreddîn Râzî'nin işaret ettiği üzere,²⁹² tabii olan cinsel ilişkiden de kinaye olmak üzere "İşlerinizi yordamına göre yapın, doğal/fitrî yoldan ayrılmayın" anlamında bir darbimesel olarak anlayıp evrensel ilkeler çıkarmak mümkündür.

Kur'an'ın cennet ve cehennem tasvirleri yerellik ve tarihsellik tartışmaları içinde önemli bir kısmı teşkil etmektedir. Tarihselciler ve Kur'an tefsirinde dış bağlamın belirleyiciliğini

²⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ 'ü'ulûmi'd-dîn*, II, 306.

²⁸⁷ Burada kastımız, hac ve umre ibadetlerini yerine getirirken ticarî faaliyetler vb. yapılması değil bu faaliyetlerin ibadetin önüne geçirilmesidir. Zira Bakara sûresinin 198. âyetinde hac esnasında ticaret yapmanın bir sakıncası olmadığı belirtilmektedir.

²⁸⁸ Murat Sülün, "Şi'râ", *DİA*, XXXIX, 181.

²⁸⁹ Sirius hakkında geniş bilgi için bk. Jay B. Holberg, *Sirius Brightest Diamond in the Night Sky*, Chichester: Praxis Publishing Ltd, 2007.

²⁹⁰ Bakara 2/189.

²⁹¹ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an", 31; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, III, 555-560; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Âzîm* (thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme), Riyâd: Dâru Tayyibe, 1420/1999, I, 522; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 41.

²⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 286.

savunanlar, cennet betimlemelerinde yer alan hurilerin, suyu bol yemyeşil mekanların, köşklerin, içkilerin ve yiyeceklerin o coğrafya ve dönemin insanını cezbeden, onların beğenilerini yansıtan objeler olduğunu iddia etmektedirler.²⁹³

Mesela “hûrî” kelimesinin filolojik tahlili yapılarak “şehirli ve bakımlı kadın” anlamına geldiği ve bu güzellik anlayışının yerel olduğu söylenmekte ve Kur’an’daki bu detaylar Câhiliye döneminde fuhşun yaygın olmasına ve kadınların meta olarak görülüp satılmasına bağlanmaktadır. Daha açıkçası Kur’an’ın cennet tasvirlerinde kadın/hûrî motifini kullanması o dönem insanların kadınlara düşkünlüğü ile irtibatlandırılmaktadır.²⁹⁴ Oysa o dönem için söylenen bu niteliklerin bugünkü toplumsal pratiklerden çok da farklı olmadığı ortadadır. Hatta günümüzde kadının meta olarak kullanımının çok daha yaygınlık kazandığı ve profesyonelleştiği dahi söylenebilir. Dolayısıyla “kadın” günümüzde arzu nesnesi olma özelliğini kaybetmiş değildir ve Kur’an âyetlerindeki tasvirler o dönem olduğu gibi bugün de güncelliğini ve çekiciliğini aynen sürdürmektedir.

Cennet tasvirlerinde sıklıkla geçen “yeşil bahçe” ve “nehir” detayları da iklimsel ve coğrafi şartlara bağlanarak, su ve yeşillığe özlem duyan Arapların beğenilerine hitap eden yerel unsurlar olduğu savunulmaktadır.²⁹⁵ Fahreddîn Râzî ve Kurtubî (ö. 671-1273) gibi müfessirlerin de dikkat çektiği üzere, Kur’an’da cennetten bahsedilirken akan suya/nehre çokça vurgu yapılmasıyla Araplar için suyun önemi arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.²⁹⁶ Ancak bu tasvirleri yerel zevk anlayışına ve özleme bağlamak tartışmalı bir yaklaşım olsa gerektir. Zira yeşillik ve su nerede yaşarsa yaşasın her insan için evrensel bir arzu nesnesidir.

Kur’an’da cennet anlatılarında geçen diğer bir unsur içkidir. Birçok âyette cennet ehlinin başı ağrıtmayan, sarhoş etmeyen, berrak, lezzetli ve tertemiz içkilerle dolu kadehlerle dolaşacağı²⁹⁷ hatta cennette şarap ırmakları bulunduğu²⁹⁸ ifade edilmektedir. Câhiliye dönemi Araplarının içkiye çok düşkün oldukları malumdur. Nitekim birçok emir ve yasağın aksine içkinin haramlığı peyderpey ve birkaç aşamada gerçekleşmiştir. Çağdaş âlimlerden Yusuf Karadâvî İslâm’da helâl ve haramlara dair eserinde, Arapların içki içmeye ve bunun için toplanmaya ne derece tutkun olduklarını, onların lugatlarında buna dair yüz kadar kelimenin bulunmasından anlayanın mümkün olduğunu söylemektedir.²⁹⁹ İçkinin Arap eğlence hayatındaki bu merkezi konumundan hareketle içki betimlemelerinin yerel ve Arapların damak tadına hitap eder nitelikte olduğu savunulmaktadır.³⁰⁰ Oysa en eski tarihlerden günümüze binlerce yıldır eğlence kültürünün bir uzantısı olarak gelen içkinin,

²⁹³ Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 211.

²⁹⁴ Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 212-216.

²⁹⁵ Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 221-223.

²⁹⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XXIX, 405-406; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, XVII, 209.

²⁹⁷ Sâffât 37/46-47; Sâd 38/51; İnsân 76/21.

²⁹⁸ Muhammed 47/15.

²⁹⁹ Yûsuf el-Karadâvî, *el-Helâl ve’l-harâm fi’l-İslâm*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1418/1997, s. 65

³⁰⁰ Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 224.

hatta daha özel anlamda şarabın, yerel bir keyif unsuru olduğu iddiası son derece problemli bir yaklaşımdır. Bugün bile dünyanın neredeyse her bölgesinin kendisine özgü içkisinin bulunması, cennet betimlemelerinde kullanılan “zevk verici içki” motifinin tarihten ve kültürden bağımsız olarak her insan için cezbedici olduğunu göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen cehennem tasvirleri de sadece ilk muhataplar için değil bütün insanlar için korkutucu niteliktedir.³⁰¹ Bununla birlikte cehennemdekilerin yemek zorunda bırakılacağı *zakkum* gibi yerel bir unsur gibi görünen bazı bitki ve ağaçlardan bahsedilmektedir.³⁰² *Zakkumun* Araplar tarafından bilinirliği noktasındaki tartışmaların³⁰³ ötesinde ilginç olan nokta, bu bitkinin aslında beğenilen bir yemeği ifade ederken, Kur’an’da cehennem yiyeceği olarak zikredilmesinden sonra menfi bir anlam kazanarak ölümcül etkisi olan yiyeceklere ve tâun hastalığına kullanılmasıdır.³⁰⁴ Dolayısıyla bu durum kültürel ve tarihsel bağlamcıların Kur’an’ın tamamen Arapların zihin dünyasını dikkate aldığına yönelik temel tezleriyle çelişiyor görünmektedir.

Diriliş sonrası hesap gününden bahseden *يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا* / *Sûra üfürüldüğü gün biz o günahkârları korkudan gök gözülü/donuk mavi gözülü/kör olarak haşrederiz* âyetini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Cârullah Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) bu âyetin tefsirinde iki ihtimalden biri olarak zikrettiği, Romalıların mavi gözülü olmaları hasebiyle mavi rengin Araplar tarafından sevilmediği³⁰⁵ şeklindeki semiyotik yorumlamayı, Kur’an’ın yerel ve tarihsel niteliğine delil olarak sunmak doğru değildir.³⁰⁶ Birden fazla yorumdan biri olan bu anlam doğru olsa bile ‘donuk mavi gözlerin’ bütün insanlar için dehşet ve korku imgesi olduğunu söylemek mümkündür. Bugün bile sinema endüstrisinde en fazla kullanılan korku öğelerinden biri mavi gözdür.³⁰⁷ Dolayısıyla semiyotik açıdan bakıldığında burada da evrensel bir dehşet motifinden bahsetmek mümkündür.

Kur’ân-ı Kerîm’de Arapların ekonomik hayatıyla ilgili de birçok kelime yer almaktadır. Hatta Mushaf sırasına göre 106. sırada yer alan Kureyş sûresi ilk muhatapların ticaret ilişkileriyle alakalı müstakil bir sûredir. Ancak özü itibarıyla ekonomik yaşamla alakalı olan *قرض/karz*, *رهين/rehin*, *ربح/ribh*, *وزن/vezin* gibi birçok terim Kur’an’ın Allah ve ahiret merkezli dilinin bir uzantısı olarak uhrevî alanla ilişkilendirilmek suretiyle din

³⁰¹ Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 238-239.

³⁰² Duhân 44/43-46.

³⁰³ Zakkum hakkındaki rivayetler ve kelimenin filolojik tahlili için bk. Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 244-245.

³⁰⁴ Mustafa Öz, “Zakkum”, *DİA*, XLIV, 108.

³⁰⁵ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücihi’t-te’vîl*, Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407/1987, III, 87.

³⁰⁶ Fethi Ahmet Polat, “Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller”, s. 235.

³⁰⁷ Örneğin korku türü içinde önemli bir yer işgal eden zombi filmlerinde öldükten sonra canlanan bu cesetler genellikle donuk mavi gözülü olmaktadır. Ayrıca dünyaca meşhur *Lord of the Rings/Yüzüklerin Efendisi* film serisinde yer alan korkutucu Gollum karakteri; benzer şekilde *Game of Thrones/Taht Oyunları* adlı ünlü dizi filmde kötülük ve karanlık sembolü ürkütücü Night King karakteri mavi gözülüdür.

terminolojisinin bir parçası haline gelmiştir.³⁰⁸ Dolayısıyla insanoğlunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere oluşturduğu ekonomi kurumunun evrensel olması hasebiyle, Kur'an'ın, en önemli geçim kaynaklarından biri ticaret olan ilk dönem Araplarının iktisadî hayatlarında önemli yer teşkil eden kâr-zarar, hesap, ticaret gibi terimleri kullanması onu yerel ve tarihsel kılmamaktadır.

“Güven içinde bulunma” ve “korunma” anlamındaki الإيمان/îmân ve التقوى/takvâ kelimelerinin Kur'an-ı Kerim'in en temel ve anahtar terimlerinden olmasını, sosyo-psikolojik bir yaklaşımla, o dönemin siyasî birlikten ve nizamdan yoksun Araplarının içinde bulunduğu korku iklimine ve güven ihtiyacına bağlamak mümkündür. Fakat güvenlik ihtiyacı tarihsel ve coğrafi şartlara göre farklılıklar gösterse de konjonktürel olarak değişen bir gereksinim değildir. Nitekim XX. yüzyılın en önemli psikologlarından Abraham Maslow (ö. 1970) tarafından ortaya konulan ihtiyaçlar hiyerarşisinde, insan için güvenlik ihtiyacı; yemek, su, uyumak ve nefes almak gibi temel fizyolojik ihtiyaçlardan hemen sonra gelmektedir. O halde bunları ve benzer terimleri genel bir psikolojik ihtiyaca cevap veren, herkese hitap eden kullanımlar olarak görmek daha doğrudur.

Spesifik gibi görünen bazı âyetlerin evrensellik barındırma durumu sadece kültürel unsurları ihtiva eden ibarelerde değil, salt Hz. Peygamber (s.a.v.) ve onun hayatıyla sınırlıymış gibi görünen âyetlerde de söz konusudur. Mesela Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla vurgulanan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itaat³⁰⁹ onun vefatından sonra Sünnet'e tâbi olma şeklinde anlaşılmalıdır. Benzer şekilde لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ *Ey Müminler! (Söz ve davranışınızla) Allah'ın ve elçisinin önüne geçmeyin*³¹⁰ âyeti bugün için, “Verdiğiniz kararların ve yaptığınız işlerin Kur'an'a ve Sünnet'e uygun olmasına dikkat edin” anlamına gelmektedir.³¹¹ Hz. Peygamber (s.a.v.) ile özel görüşme yapmak isteyenlere yükümlülük getiren ve sonradan nesh edilen يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ *Ey İman edenler! Peygamberle özel olarak görüşüp konuşmak istediğiniz zaman öncesinde fakirlere yardımda bulunun*³¹² âyeti nâzil olduğu günlerde Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gelip görüşmek isteyen insanların yoğunluğundan kurtarıırken diğer taraftan -İzzet Derveze'nin (ö. 1984) dikkat çektiği gibi-³¹³ eski Arap âdetlerine de uygun olarak, yargılama ve fetvalar için bir çeşit harç alınabilmesinin yolunu açmıştır. Bu âyetten yola çıkarak günümüzde fıkıh nosyonuna sahip bir hocanın fetva vermeden önce bir ücret talep edebileceği söylenebilir.³¹⁴ Yine çok spesifik bir hüküm gibi görünen, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra hanımlarıyla evlenmeyi yasaklayan âyetten,³¹⁵

³⁰⁸ Bu konuda yapılmış titiz bir çalışma için bk. Charles C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in The Koran*, Leiden: E. J. Brill, 1892.

³⁰⁹ Bu konudaki bazı âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/32, 132; Nisâ 4/59; Mâide 5/92; Enfâl 8/20; Nûr 24/54.

³¹⁰ Hucurât 49/1.

³¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, XXVI, 216.

³¹² Mucâdile 58/12.

³¹³ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru 'l-hadîs*, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1383/1963, VIII, 487.

³¹⁴ Tefsir Profesörü Muhsin Demirci Hoca ile yapılan kişisel görüşme, Mart 2015.

³¹⁵ Ahzâb 33/53.

boşanma yahut eş vefatı sonrası evliliklerin çok tabii karşılandığı Arap toplumu başta olmak üzere bütün müslümanlar için; -hâtıralarına saygı gereği- siyasî, dinî liderlerin/şeyhlerin eşleriyle evlenmelerinin doğru olmadığı şeklinde genel bir hüküm çıkarmak mümkündür.³¹⁶

Sonuç olarak, âyetlerin ilk nâzil olduğu dönemin dinî, sosyal ve kültürel arka planını bilmek âlimler açısından çok önemli ve gereklidir. Bu yolla fıkıhçı illetler tespit edip kıyas yapmak suretiyle âyetlerin her zaman ve bölgede uygulanabilmesini sağlarken diğer taraftan bir müfessir bu bilgilerden yola çıkarak yeni bağlantılar kurmak suretiyle ilâhî davet ve irşad yöntemini tespit edebilir. Ancak bu tarihsel-kültürel bağlam bilgilerini Kur'an'ın evrensel mesajını belirli bir döneme hapsetmek için kullanmak umulan faydaları sağlamayacağı gibi, yüzlerce yıllık anlam geleneğini mahvetme ve çok daha büyük problemler çıkarma şeklinde tehlikeli sonuçlara yol açabilir.

İlk olarak, Kur'an'ın yorumunda, Aydınlanma çağında oluşan³¹⁷ ve son birkaç yüzyılda kavramsallaşan *kültür* belirleyici kılmak anakronik bir yaklaşımdır. Daha öncesinde, İslâm düşünce tarihinde âyetlerin tefsirinde Arap ufku ve âdetlerini öne çıkaran Şâtîbî haricinde bir âlim neredeyse mevcut değildir.³¹⁸ Şâtîbî'nin Kur'an tasavvuru ise -daha önce dikkat çekildiği gibi- geleneksel anlayışa göre farklı bir konumda yer almaktadır. Sosyal bir norm olması hasebiyle fıkıhla iç içe olan örf/âdet İslâm hukukunda belli şartlarda belirleyici kabul edilmekle birlikte,³¹⁹ Kur'an yorumu o dönemin tarihine ve kültürüne hapsedilmemiş, metin merkezli bir yaklaşımla hükümler istinbât edilmiştir.

İkinci olarak; örf, âdet, kültür, sosyal ve kültürel şartlar insanların ve toplumların nesiller boyu tevarüs ettikleri yaşam biçimleri olmakla birlikte sürekli değişim ve dönüşüm içindedirler. Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ağzından âyetin ifadesiyle *أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ* / İşte bu Kur'an bana, onunla sizi ve ulaştığı herkesi uyarayım diye vahyolundu³²⁰ eş zamanlı ve art zamanlı olarak ulaştığı bütün toplumlara uyarıcı ve yol gösterici olarak gönderilmiş bir kitaptır. O halde mucize olarak gönderilmiş ve değişimden muhafaza edilmiş³²¹ ilâhî bir metni, değişken unsurlara bağlamak ve anlamı bununla sınırlamak ne kadar doğru olabilir?

Üstelik birçok âyette insanlara Kur'an okumaları ve üzerinde düşünmeleri emredilmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) sürekli Kur'an okumayı ve öğrenip öğretmeyi teşvik etmiştir. Gazzâlî'nin Kur'an'ın bütün insanlara olduğu gibi bütün fertlere de tek tek indiği ve adeta efendisinin kölesine yolladığı kişisel bir mektup gibi okunması gerektiği söylemi Kur'an'a geleneksel bakışı yansıtmaktadır.³²² Bu tarz bir okuma, bir anlamda metinlerin bütün

³¹⁶ Tefsir Profesörü Murat Sülün Hoca ile yapılan kişisel görüşme, Mart 2015.

³¹⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 536.

³¹⁸ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, IV, 154.

³¹⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *DİA*, XXXIV, 87-88.

³²⁰ En'âm 6/19.

³²¹ Hicr 15/9.

³²² Gazzâlî, *İhyâ 'ü'ulûmi'd-dîn*, II, 307-308.

okurlarını *orijinal okur* (original reader) olarak kabul eden Hegel ve Gadamer'in savunduğu,³²³ günümüz hermenötik tartışmalarındaki okur merkezli yaklaşıma benzetilmektedir.

Üçüncü olarak, örnekleriyle üzerinde durulduğu gibi, herkesin üzerinde ittifak edeceği nesnel anlama ulaşma imkânı yok gibidir. Kaldı ki tek nesnel anlamı olacak yapıdaki metinler evrensel olamazlar. Evrensellik için âyetlerin müphem yani çok anlamlılığa müsait imkânlı metinler olması zorunludur. Bu açıdan -İbn Âşûr'un da altını çizdiği gibi- Yüce Allah bütün toplumlara tüm zamanlarda hitap edebilsin diye Kur'an'ı, çok anlamlılığa en müsait dillerden biri olan Arapça ile inzâl etmiştir.³²⁴ Diğer taraftan çok matah bir şeymiş gibi savunulan nesnel/tek anlam; Batı'da ortaya çıkan ve müphemliğin sağladığı çok renkliliği kurutulması gereken bir hastalık gibi gören modernizmin tek doğrucu, totaliter ve kesinlikçi bakış açısının yansımasıdır. Halbuki post-modern Batı'nın yeni yeni keşfetmeye başladığı müphemlik İslâm medeniyetinde çok önceden kabul edilip benimsenmiş ve evrensellik sağlayan bir imkân olarak kullanılmak suretiyle yüzyıllar boyunca uygulanabilir bir pratiğe dönüştürülmüştür.³²⁵

Son olarak Kur'an yorumunda tarihsel-kültürel olguların esas alınması anlayışının, Batı geleneğinde Katolik Kilisesi'nin temsil ettiği geleneğe ve otoriteye itiraz ederek Kutsal metnin derin anlamları olduğu fikrine karşı onun sadeliğini ve şeffaflığını savunan Protestanlıktan ciddi biçimde etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira Hıristiyanlıktaki yerleşik tefsir geleneğine alternatif yöntemler geliştirmeye çalışan Protestan düşünürler otoritenin etkisini kırmak için Kutsal Kitap metnlerinin iç tutarlılığa sahip olduğunu ve kendisine dayanarak anlaşılabilirliğini savunmuşlardır. Bu düşünürlerden biri olan Mattias Flacuis (ö. 1575) yazdığı *Clavis Scriptura Sacrae* (Kutsal Metinler için Anahtar) isimli kitabında kutsal metnin anlaşılması için öncelikle tarihsel döneme dönülmesi gerektiğini söylemektedir.³²⁶ Görüldüğü üzere amaç ve yöntem bakımından ciddi bir modelleme söz konusudur.

1.1.2.3. Söz-Yazı Karşıtlığı Bağlamında

Dilin mahiyeti bağlamında söz-yazı karşıtlığı alt başlığı altında genel olarak ele aldığımız bu konuyu bu bölümde Kur'an'ın mahiyeti açısından inceleyeceğiz. Burada cevabı aranacak temel soru, Kur'an'ın iddia edildiği gibi “söz” mü yoksa “yazı” mı olduğudur. Çünkü, neredeyse aksiyom olarak kabul edilen bu iddia hem bağlamcıların tarihsel bağlamın (context of situation) önemine ve sınırlayıcılığına dair mantıksal argümanlarının hem de nüzûl sıralamasına göre tefsir çabalarının temelini oluşturmaktadır.

Bağlamcılar basitçe aşağıdaki şekilde formüle edilebilecek mantıksal bir önermeden hareket etmektedirler.

³²³ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s.131-132.

³²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, I, 98.

³²⁵ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, s. 42.

³²⁶ Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Felsefî ve Eleştirel Hermeneutik*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 47-48.

a) *Kur'an sözlü bir hitaptır.*

b) *Sözlü hitapta anlamın diğer yarısı jest-mimik, muhatap, sözün söylendiği ortam gibi dış bağlamsal unsurlardır.*

c) *O halde dış bağlamı bilmek ve dikkate almak zorunludur.*

Ancak, Kur'an'ı anlamak için bağlam bilgisini zorunlu tutan bu önermenin ilk öncülü olan "Kur'an'ın sözlü bir hitap olduğu" şeklindeki söz-yazı ayırımına dayanan niteleme, üzerinde yeterince durulup hesabı verilmemiş bir tezdur. Zira daha sonra örnekleriyle üzerinde durulacağı üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar uzanan, Kur'an-ı Kerim'in tefsir ve yorumuna dair rivayetler onun ilk dönemden itibaren yazılı bir metin olarak algılandığını net bir biçimde göstermektedir. Aynı şekilde İslâm tarihi boyunca başta fıkıh ve kelâm gibi disiplinler olmak üzere âyetlere metin merkezli yaklaşılarak çok çeşitli hükümler ve itikadî kabuller istinbât ve istidlâl edilmiştir. Bu durum Kur'an'ın sözlü bir hitap olduğu tezinin yeni bir fenomen olduğunu göstermektedir. Nitekim Kur'an'ın yazılı bir metin olarak kurgulanmadığını savunan Özsoy söz-yazı karşıtlığının çağdaş bir ayırım olduğunu kabul etmektedir.³²⁷

Bağlam savunucuları Kur'an-ı Kerim'in yirmi küsur yılda parça parça indirilmesinden ve muhataplara direkt olarak okunmasından hareketle onun sözlü bir hitap olduğunu savunmakta; oryantalistler tarafından gündeme getirilen Kur'an'ın tematik ve sistematik bir tertip içermemesi ya da tekrarların çok olması şeklindeki itirazlara da aynı gerekçeyi öne sürerek cevap vermektedirler. Buna göre Kur'an özü itibarıyla söz iken daha sonra yazıya geçirilerek metinleşmiştir. Başka bir ifadeyle onun her bir parçası yazılı bir söylemdir. Söylemlerde ise mânânın yarısı paralinguistik unsurlarda olması hasebiyle elimizde bulunan salt Kur'an metni anlama ulaşmada yeterli değildir. Dolayısıyla bu hususiyet onun doğru anlaşılabilmesi için metinde yer almayan metin dışı bağlamın bilinmesini zorunlu kılmaktadır.³²⁸

Pakistanlı âlim ve düşünür Mevdûdî de (ö. 1979) yazdığı *Tefhîmü'l-Kur'an* adlı eserinin önsözünde, tefsirinde takip ettiği metodu anlatırken neden motamot tercüme usulünü tercih etmediğini anlatırken şunları söylemektedir.

Motamot tercümenin taşıdığı zaatlardan en önemlisi, Kur'an'ın üslûbunun yazılı metin üslûbu olmayıp bir hitabet biçimi olduğunu dikkate almayıdır. Kur'an'ın söz konusu hitabet biçimi yazıya dökülürken bu özelliği dikkate alınmaksızın kelime kelime tercüme edilirse şayet, ifadede bir kopukluk meydana gelir. Kur'an'ın başlangıçta bir risale biçiminde yayınlanmadığı herkesin malumudur. Kur'an İslâm davetinin gelişim süreci içerisinde, muhtelif zamanlarda Hz. Peygamber'e (s.a) hitabet parçaları şeklinde tedricen nâzil olmuş, Hz. Peygamber de (s.a) hemen oracıkta bunları muhataplarına okumuştur (iletmiştir). Yazı dili ile konuşma dili

³²⁷ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: OTTO Yayınları 2015, s. 77.

³²⁸ Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 78-79; Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, s. 79; Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, I, s. 46-47; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 61-63; Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, s. 249-250; Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 139-147; Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 16-17, 114-115.

arasında çok önemli bir fark vardır. Söz gelimi bir meseleyi yazarak izah edeceksek önce sorunu ortaya koyar sonra izah etmeye geçeriz. Oysa hitabette zaten söz konusu meseleyi ortaya atanlar hazır bulunduğundan muhaliflerin her dediğini beyan etmeye her zaman gerek duyulmaz. Ancak konuşmacı sözün gelişi içerisinde bir cümleyle onların dediklerine değinir. Yazarken başka bir hususa değinilmek istenildiğinde sözün akışının bozulmaması için bu husus ara bir cümleyle ele alınır. Fakat konuşmacı ses tonunu kullanarak birçok ara cümleler kullanabilir ve buna rağmen sözün akışında bir kopukluk meydana gelmez. Yine bir konu yazılarak ifade edilecekse konunun geçtiği ortamı hiç değilse bir iki cümleyle ayrıca aktarmaya gerek duyulur. Oysa konuşma esnasında ortam ile konuşma doğal olarak bağlantılıdır ve konuşmacı çevreye işaret etmeye gerek duymaksızın konuşsa dahi konuşmada bir kopukluk ortaya çıkmaz. (...) Fakat aynı üslup yazı yazılırken kullanılırsa bir irtibatsızlık, bir kopukluk meydana gelir.³²⁹

İktibas edilen metindeki, lafzî tercümenin imkânsızlığıyla ilgili sözler doğru olmakla birlikte Kur'an'ı ontolojik olarak beşerî sözle eşitlemek, onun *kelâm-ı kadîm* olma vasfını göz ardı etmenin ve toplumla diyalektik olarak oluşan tarihsel-kültürel bir metin olarak görmenin neticesidir. Nitekim Mevdûdî tarihsel ve metinsel bağlama göre tefsirin savunucularındandır.³³⁰ Bu bakış açısına göre, Kur'an-ı Kerîm ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müşriklerle tebliğ mahiyetinde yaptığı konuşmalar ve diyaloglar arasında net bir ayrım bulunmamaktadır. Bugün Kur'an'ın tabii bağlamının bilinmesinin, hem yeterince rivayet malzemesinin mevcut olmadığı hem eldeki rivayetlerin güvenilirlik sorunu hem de sübjektifliği göz önünde bulundurulduğunda çok zor hatta imkânsız olduğu bizzat bağlamcılar tarafından itiraf edilmektedir.³³¹

Günümüzdeki Kur'an araştırmaları ve yeni tefsir yöntemi arayışlarında, modern bir ayrım olan "sözlü-yazılı metin" bakış açısıyla, Kur'an'ın sözlü kültürün hâkim olduğu bir coğrafyada aslen "söz" olarak nâzil olduğu ve daha sonraki Mushaf haline getirilme sürecinin ise onu bu özden kopararak sanki bir yazılı metinmiş gibi algılanmasına ve yanlış yorumlanmasına sebep olduğu şeklindeki tez genel bir kabul görmektedir. Özellikle klasik tefsir usulü, Kur'an'ı nüzûl tarihinden kopuk biçimde yazılı bir metin olarak telakki edip dilbilim ve fıkıh usulüne ait çözümleme teknikleri kullanmakla suçlanmaktadır.³³² Bu hususiyet onun çoğu zaman öznel olanı onaylatmak amacıyla kullanılmasına sebep olmuş ve ortaya hacim olarak muazzam ancak o hacimle doğru orantılı olmayacak biçimde az fayda içeren bir tefsir külliyatı meydana gelmiştir.³³³

Öncelikle klasik Kur'an ilimlerinin Kur'an yorumunda tarihsel bağlamı ihmal ettiği şeklindeki iddia gerçeği yansıtmamaktadır. Zira esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh konuları direkt tarihsel bağlam ile ilgili konulardır. Hatta birçok ulûmü'l-Kur'an eserinde çok daha ayrıntılı tarihsel bağlam bilgileri verilmiş, âyet ve sûreler; savaşta-barışta, gece-gündüz, yaz-kış mevsiminde nâzil olanlar şeklinde tasnif edilmiştir.³³⁴ Ancak

³²⁹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, (çev. Komisyon), İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, I, 10.

³³⁰ Bk. Charles J. Adams, "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Tefhîmü'l-Kur'anı", (çev. Ömer Başkan), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII/4 (2007): 463-482.

³³¹ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 38.

³³² Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 44.

³³³ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 43.

³³⁴ Bk. Süyûtî, *İtkân*, I, 73-86.

burada göz önünde bulundurulması gereken husus, âyet ve hadislere dayanarak oluşan ve İslâm tarihi boyunca egemen olan; çok anlamlı, her döneme hitap eden, içinde her soruna çözüm içeren özler ve istinbât edilmesi gereken hükümler barındıran, ezeli ve mucize Kur'an telakkisidir. Dolayısıyla klasik dönem tefsir usulünde, tarihsel verilerden -tam da olması gerektiği gibi- Kur'an'ı, hükümlerin sebeplerini, ilâhî eğitim metodunu anlama açısından faydalanılmış fakat bu unsurlarla Kur'an'ın anlamı ve yorumu belli tarihsel sınırlara hapsedilmemiştir. Usuldeki “sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine bakılması” kaidesi bununla ilgilidir. Bağlamcılar tarafından nesnel anlama engel olduğu suçlamasıyla karşı çıkılan Kur'an'ın bu çok anlamlı/boyutlu okunması, Bauer'in deyiimiyle İslâm dünyasında modern döneme kadar hâkim olan kültürel müphemlik hoşgörüsüyle yakından ilgilidir.

Daha önce söz-yazı karşıtlığı bağlamında kısaca bahsedildiği üzere konuyu parçalarına ayırarak incelemek gerekmektedir. Zira bir metnin söz ve yazı niteliğinde olması ile sözlü bir kültürde ortaya çıkması ayrı şeylerdir. Aynı şekilde bir metnin söz/konuşma üslubu ya da yazı üslûbu kullanması söz-yazı karşıtlığından ayrı bir mevzudur. Kur'an'ın ilk muhataplarının büyük ölçüde okuma yazma bilmeyen, sözlü kültürün egemenliği altında, ümmî/yazısız bir toplum (without writing society) olduğunda şüphe yoktur.³³⁵ İkinci olarak Kur'an'ın genellikle duyulara ve hislere hitap eden “söz” üslubu kullandığı da doğrudur. Ancak Kur'an'ın özünün söz olduğu ve onun yazılı metin olarak algılanmasının hatalı olduğu şeklindeki görüş hem Kur'an'ın ifadelerine hem ilk dönemden itibaren metin olarak görüldüğüne işaret eden rivayetlere hem de geleneksel Kur'an anlayışına uymamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm kendisini ذِكْرٌ/zikr³³⁶, قَوْلٌ kavf,³³⁷ حَدِيثٌ/ hadîs³³⁸ gibi “söz”e ait özelliklerle nitelendirdiği gibi onlarca defa كِتَاب/ kitâb olarak isimlendirmektedir. Kitâb Arapça'da yazılardan oluşan bütüne denilmektedir.³³⁹ Câhiliye dönemi Arapçasında kitâbet sözcüğü vahyin sözcük anlamıyla bağlantılı olarak gizlilik anlamı da ihtiva etmekle birlikte, Kur'an'da sadece yazıya aktarma, tescil-tespit etme, bir şeyi farz-vacip kılma anlamında kullanılmaktadır.³⁴⁰ Tamamen sözlü kültürün hâkim olduğu hatta yazının hor görüldüğü bir topluma inmesine rağmen³⁴¹, Hira dağında Kur'an vahyinin başlangıcı olan ve “Oku!” emriyle başlayan ‘Alak sûresinin ilk âyetlerinde dahi yazı vasıtası olan kalemden bahsedilerek اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ/ Oku! Senin Rabbin en cömert olandır. O, kalemle yazmayı öğretendir³⁴² buyrulmaktadır. Hatta ilk inen vahye dair rivayetlerde o vahyin bir

³³⁵ Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014, s. 90-91; Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 10.

³³⁶ Hicr 15/6, 9; Nahl 16/44; Enbiya 21/50; Yâsîn 36/69.

³³⁷ Müminûn 23/68; Kasas 28/51; Tekvîr 81/19; Târik 86/13.

³³⁸ Â'râf 7/185; Kehf 18/6; Zümer 39/23; Necm 53/59.

³³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I, 698.

³⁴⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 92.

³⁴¹ Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, s. 76-79.

³⁴² ‘Alak 96/3-4.

kumaş üzerinde yazılı olarak geldiği nakledilmektedir.³⁴³ Ayrıca birçok âyette Kur'an'ın Allah katında yazılı halde bulunduğu ifade edilmektedir.³⁴⁴ Diğer taraftan Kur'an وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ / O, bir şair sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz!³⁴⁵ diyerek kendisini şiir ve kâhinlerin secili sözlerinden oluşan nesirden ayırmaktadır.

Kur'an-ı Kerim kendisini diğer metinsel ürünlerden tefrik etme konusunda o kadar titizdir ki Câhiz'in belirttiği gibi kendisine Arapların verdiği isimlere muhalif olarak Kur'an adını vermiştir. Farklı isimlendirme sûre, âyet, fâsıla gibi Kur'an'ın her birimi için geçerli bir durumdur.³⁴⁶ Kur'an'ın bu tercihi onun mevcut kültürden farklı bir nitelik taşıdığını ortaya koymaktadır.³⁴⁷ Ancak bu farklılık salt bir isimlendirme farklılığından ibaret değildir. Bâkılânî Kur'an-ı Kerim'in mucize oluş yönleriyle ilgili yazdığı *Î'câzü'l-Kur'an* adlı eserinde âyetlerden örnekler vererek onun seci ve şiirle olan farkını izah etmektedir. O, seci ve şiirde lafzın esas olduğunu ve mânanın lafza tâbi olduğunu ancak Kur'an'da durumun böyle olmadığını söylemektedir. Kur'an'ı Arapların alışıktığı şiir ve seciden farklı kılan ve sihir olarak nitelendirmelerine sebep olan hususiyet işte budur.³⁴⁸ Mesela Fâtîha sûresinde geçen وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ / Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım isteriz³⁴⁹ âyetinde normal şartlarda fiillerden sonra gelmesi gereken mef'uller önce gelmiş ve bu suretle evvelki âyetle aralarında fasıla uyumu gerçekleşmiştir. Ancak bu değişiklik, lafzî zorlama neticesinde seci ve şiirde görülen benzerlerinin aksine, âyetteki ifadeye tahsis anlamı katarak mânanın gücünü artırmaktadır.³⁵⁰ Özetle Kur'an-ı Kerim hem şiirin müzikal etkileyciliğini³⁵¹ hem de nesrin serbest tarafını mucizevî şekilde birleştirmiş bir kitaptır.³⁵² Dolayısıyla Kur'an biçim ve üslup olarak şiir ya da nesir kalıplarına uymadığı gibi söz-yazı şeklindeki ikili tasnifin bir kefesine sığmayacak niteliktedir. Bunun en net göstergelerinden biri de Kur'an üslubuyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri arasındaki net farklılıktır.³⁵³

³⁴³ Süyûtî, *İtkân*, I, 92.

³⁴⁴ Vâkı'a 56/77-79; Abese 80/11-16.

³⁴⁵ Hâkka 69/41-42.

³⁴⁶ Süyûtî, *İtkân*, I, 178; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 202.

³⁴⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 90.

³⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *Î'câzü'l-Kur'an* (thk. es-Seyyid Ahmed Sakar), Mısır: Dâr'ul-Meârif, 1418/1997, s. 57-60; Bâkılânî'nin bu görüşlerini değerlendirip eleştiren Hâmid Ebû Zeyd ise Kur'an'daki birçok âyette mânanın lafza tâbi olduğunu söylemektedir. Bk. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 207.

³⁴⁹ Fâtîha 1/5.

³⁵⁰ Tez danışmanın Süleyman Aydın Hoca ile yapılan özel görüşme, Ekim 2018.

³⁵¹ Kur'an'daki ses özelliklerinden kaynaklanan i'câzla ilgili yazılmış bir makale için bk. Alican Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İ'câzı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009/2): 69-88.

³⁵² Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'an*, Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1425/2004, s. 102; Sadık Kılıç, *Kur'an Dildeki Sonsuz Mu'cize*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2014, s. 33-35.

³⁵³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, "Kur'an-ı Kerim ve Hadîs-i Nebevî Arasında Üslûp Mukayesesi" (çev. Emin Aşıkkutlu), *Marmara Üniversitesi İFD*, 5-6 (1987-1988): 303-308.

Kur'an'ın sadece "söz" olmadığının diğer bir ispatı onun ilk nüzûl olduğu zamandan itibaren yazıya geçirildiğine dair işaretler içeren âyetlerdir. Mekki bir sûre olan Furkân sûresinde müşriklerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itirazlarını nakleden وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ / اٰخْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْنٰى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَّأَصِيْلًا Dediler ki "Kuran öncekilerin masallarıdır; başkalarına yazdırıp sabah akşam kendisine okunmaktadır"³⁵⁴ ifadesi Kur'an'ın o dönemde yazıldığını göstermektedir. Ayrıca buna dair hadis ve tarih kitaplarında da birçok rivayet mevcuttur.³⁵⁵ Kur'an'ın erken dönemde yazıya geçirildiğine dair en önemli rivayet Hz. Ömer'in (r.a.) müslüman olmasına vesile olan hadisedir. Müslüman olduğunu öğrendiği için kızgınlıkla gittiği kız kardeşinin evinde o esnada Tâhâ sûresinin olduğu bir sahife bulunduğu nakledilmektedir.³⁵⁶ Yazı malzemesinin temininin zor ve okuma yazma sayısı bilenlerin sayısının çok az olduğu düşünüldüğünde, o şartlarda dahi Kur'an'ın yazıya geçirilmiş olması dikkat çekicidir. Tam sayısı konusunda ihtilaf olsa da kimi âlimlerin sayısını altmış dörde kadar çıkardığı, gelen vahyi Hz. Peygamberin emriyle ve gözünün önünde kayıt altına alan vahiy kâtipleri bulunmaktadır.³⁵⁷ Hz. Peygamber'in kendisinden Kur'an'dan başka bir şey yazılmaması emri,³⁵⁸ bu resmî yazım haricinde onun sahâbe tarafından ayrıca yazıldığını göstermektedir. Nitekim Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde Kur'an derlenirken sadece hafızada bulunma kriteri yeterli görülmemiş, ilaveten o âyetin Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına şahitlik edecek iki şahit istenmiştir.³⁵⁹ Bu da resmî yazım haricinde Kur'an'ın yazımının ne derece yaygın olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.³⁶⁰

Genel olarak bağlamcılar, Kur'an'ın o dönem Arap toplumu ile canlı bir diyalog ortamında diyalektik biçimde söz formunda nâzil olduğunu³⁶¹ ve ilk dönemlerde de bu şekilde telakki edildiğini ancak özellikle Hz. Osman (r.a.) döneminden itibaren bu anlayışın değişerek metin merkezli bir tasavvurun hâkim olduğunu savunmaktadırlar.³⁶² Buraya kadar bu iddianın ilk kısmını oluşturan, "Kur'an'ın söz olduğu" varsayımının doğru olmadığı, zira

³⁵⁴ Furkân 25/5.

³⁵⁵ Bk. Buhârî, "Cihâd", 129, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 4; Müslim, "Îmâre", 24/92-94, "Zühd", 16; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, es-Sünen, "Cihâd", 45 (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.; Tirmizî, "Tefsîr", 10

³⁵⁶ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, (thk. Mustafa es-Sakâ v.dğr.), Mısır: Şirketü Mektebe ve matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, 344.

³⁵⁷ Bu konuda genel bir bilgilendirme için bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Hz. Peygamber'in Kâtipleri (çev. Durak Pasmaz), İstanbul: İnkılab Yayınları, 2017; M. Suat Mertoğlu, "Vahiy Kâtibi", DİA, XLII, 447-449.

³⁵⁸ Müslim, "Zühd", 16.

³⁵⁹ Demirci, Kur'an Tarihi, s. 119.

³⁶⁰ Kur'an'ın ilk dönemden itibaren yazıya geçirildiğine dair delillerin genel bir değerlendirilmesi için bk. Demirci, Kur'an Tarihi, s. 99-104; Abdülhamit Birişik, "Kur'an (Tarifi-Tarihi-Tertibi)", DİA, XXVI, 383-388; Mehmet Altuntaş, "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/11 (Aralık 2018): 257-289.

³⁶¹ Öztürk, Meal Kültürümüz, s.12-13.

³⁶² Kur'an tasavvurunun tarihsel süreçte değiştiğini savunan bir makale için bk. Abdullah Benli, "Kur'an Tasavvurları", Bilimname, 2008/2 (Haziran 2008): 47-68.

Kur'an'ın kendi beyanıyla, ezeli bir kelâm olarak *levh-i mahfûz*'da sahifelere yazılı bir halde bulunduğu, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde de en erken dönemlerden itibaren yazıya geçirildiği üzerinde duruldu. İddianın son kısmı olan, Hz. Osman (r.a.) dönemi sonrası Kur'an'ın metin olarak telakki edildiği konusuna gelince, Kur'an'ın İslâm tarihi boyunca metin olarak görülüp yorumlandığı iddiamızla paralel olması hasebiyle ve ayrıca ikinci bölümde örnekleriyle inceleneceği için burada ayrıntıya girilmeyecektir. Aynı şekilde, bağlamcılarının iddiasının aksine Kur'an'ın Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde de metin olarak tasavvur edilip lafızlarının umumi olarak anlaşıldığı hususunda ikinci bölümde örnekleriyle üzerinde durulacak olmasına rağmen yeri geldiği için burada kısaca değinmek istiyoruz.

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yaşanan ve birçok güvenilir kaynakta nakledilen şu hadise Kur'an-ı Kerîm'in daha ilk dönemde, adeta yazılı bir hukuk metni gibi telakki edilip lafzın umumiliği esas alınarak bağlam dışı yorumlandığını, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de bu durumu onayladığını açıkça göstermektedir. Mekke fethi öncesi müslüman olan Amr b. Âs (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından *Zâtüsselâsil* adı verilen ve içlerinde Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.) gibi önde gelen sahâbenin de bulunduğu seriyyenin komutanı olarak düşmanı kendi topraklarında etkisiz hale getirmekle görevlendirilmişti. Sefer sırasında soğuk bir gece ihtilam olunca hasta olma endişesiyle suyla yıkanmak yerine teyemmüm aldı ve arkadaşlarına sabah namazını kıldırды. Sefer dönüşü durum Hz. Peygamber'e (s.a.v.) arz edildiğinde Amr'ı çağırıp neden böyle yaptığını sorduğunda o, "Ey Allah'ın elçisi soğuk bir gece ihtilam oldum, gusûl alsam helak olabilirdim. Daha sonra *وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا* / *Nefislerinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir* âyetini hatırlayarak teyemmüm aldım" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) güldü ve bir şey demedi.³⁶³ Amr b. Âs'ın gusûl yerine teyemmüm almak için gerekçe gösterdiği Nisâ sûresinde geçen bu âyetin tarihsel ve metinsel bağlama göre anlamı "Birbirinizi öldürmeyin" demektir.³⁶⁴ Açıkça görüldüğü üzere burada âyetin lafzı umumileştirilerek bağlam dışı yorumlanmak suretiyle tevîl edilmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu tutumu gülüp susarak takrir etmiştir. Zira Hz. Peygamber'in dinî ve hele Kur'an ile ilgili hatalı bir tavır karşısında susması mümkün değildir.

Özetle denilebilir ki Kur'an şiir ve nesir kalıplarına girmediği gibi söz-yazı dikotomisinden birine sığmayacak niteliktedir. Kur'an-ı Kerîm nâzil olduğu ilk dönemden itibaren ikili bir yapı olarak var olmuş ve -dilin mahiyeti kısmında da dikkat çekildiği gibi- samimiyet, sıcaklık ve gönle hitap etme açısından "söz"ün; akla hitap etmesi, teosantrik dili hasebiyle "yazı"nın özelliklerini mezcetmiştir. Ayrıca gerek olumlu anlamda kullandığı *kalem*, *kurtâs*, *kitâb* gibi yazı malzemelerinden bahsederek, gerekse de alışverişlerde borçların

³⁶³ Buhârî, "Teyemmüm", 6; Ebû Dâvûd, "Tahâret" 124; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm* (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ Bâz, 1419/1998, III, 928; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 502; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 157; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'âşlî), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1998, II, 71; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, II, 269; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 17.

³⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 96.

yazılmasının emredilmesi gibi teşviklerle, sözlü kültürün hâkim olduğu ilk muhatapların yazılı sürece geçmesine de katkı sunmuştur.³⁶⁵

Ünlü hermenötikçi Gadamer (ö. 2002) sözlü metinlerin yazıya geçirildiği anda kendi özgün bağlamlarından bağımsızlaştığını söylemektedir.³⁶⁶ Bu durumda Kur'an da bir taraftan nüzûl sürecinde belli olaylara binaen inmeye devam ederken diğer taraftan yazıya geçirilmek suretiyle umumileşerek tarihsel bağlamından bağımsızlaşmakta ve yepyeni bir hüviyete bürünmektedir. Bu yeniden inşanın bir tezahürü de İbn Âşûr'un belirttiği gibi, farklı zamanlarda inmiş âyet pasajlarının mushaf tertibinde, الْفَاءِ، لَكِنَّ، بَلْ gibi ilişkili konularda kullanılan atıf harfleriyle ve istisna edatlarıyla birbirine bağlanmasıdır.³⁶⁷ Kur'an-ı Kerîm'in hem sûre içi hem de sûreler arası tertibinde kronolojik sıranın esas alınmaması bu bağımsızlaşmanın en bariz göstergesidir. Aksi halde âyetler ve sûreler arasında nüzûl sıralamasının neden dikkate alınmadığına dair ikna edici bir açıklama mümkün görünmemektedir. Hatta İslâm tarihi boyunca yazılan yüzlerce tefsir içinde - tarihsel bağlamın yeniden keşfedildiği(!) modern döneme kadar- kronolojik sıralamaya göre yazılmış bir tefsir bulunmamaktadır.

Paçacı, Kur'an'ın yazıya geçirilmesiyle birlikte meydana gelen bağlamdan bağımsızlaşma süreci hakkında şunları söylemektedir:

...Kur'an mushaftaki hâliyle de Allah'a işaret etse de hitab olarak Rasulullah'ın ağzından döküldüğü andaki kastından bağımsızlaşan ve genelleşen bir süreç geçirmiştir. Artık metnin söylediği şey, hitabı yapanın söylediğinden fazla bir şey hâline gelmektedir. Usul-i fıkıhta ifade edilen "Sebebin hususiliği lafzın umumiliğine mâni değildir" ilkesi, sözden lafız hâline yönelen metnin tabiatından kaynaklanmaktadır. Bu noktadan sonra her yorum kendi çalışmasını, başlangıçtaki bağlamlarından kopmuş, bağımsızlaşmış ve genelleşmiş bir metin üzerinde gerçekleştirir. Bundan sonra bu yazılı metne sadece yorum ile ulaşmak mümkün hâle gelir. Çünkü yazılı söylem, artık sözlü söylemin anlaşılması için destek aldığı bütün unsurlardan uzaklaşmış olmaktadır.³⁶⁸

Kur'an'ın, bağlamcılarının iddia ettiği gibi, toplumla diyalektik ilişki içinde yavaş yavaş oluşan, anlaşılmak için tarihsel bağlamı bilmenin zorunlu olduğu plansız bir "söz" olmadığının en önemli göstergelerinden biri de Kur'an kelimeleri arasındaki sayısal uyumdur. Özellikle Abdürrezzâk Nevfel tarafından bilgisayar teknolojilerinden faydalanılarak yapılan kelime analizlerinde Kur'an'da zıt kelimelerin sayısının birbiriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Mesela الدُّنْيَا/dünya ve الْآخِرَةُ/ahiret kelimeleri Kur'an'da 115 defa geçmektedir. Yine birbirine zıt iki kelime olan الْمَلَائِكَةُ/melâike ve الشَّيْطَانُ/şeytân kelimeleri 68'er defa geçmektedir. Bahsedilen uyum hayat-ölüm, menfaat-fesât, soğuk-sıcak, sevap-günah, ruh darlığı-sükûnet, peygamber-insanlar gibi daha birçok karşıtlık için

³⁶⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 93.

³⁶⁶ Hans Georg Gadamer, "Metin ve Yorum", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 298-299; Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 131.

³⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, I, 79-80.

³⁶⁸ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, s. 121.

geçerlidir.³⁶⁹ Benzer şekilde, Kur'an'ın 286 âyetten müteşekkil en uzun sûresi olan Bakara sûresinin tam ortasında bulunan 143. âyetinin *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا* / Böylece sizi orta bir ümmet kıldık³⁷⁰ olması herhalde tesadüf olmasa gerektir.

Sonuç olarak bağlamcılar tarafından savunulan Kur'an'ın “sözlü bir hitap” olduğu, dolayısıyla onu anlamak için muhatap ve dış bağlam unsurlarını bilmenin iç bütünlüğünü bilmekten daha önemli olduğu, bu yüzden de rivayet malzemelerine önem ve öncelik verilmesi gerektiği şeklinde özetlenebilecek yargının,³⁷¹ daha ilk önermeden başlayarak sağlam bir temele dayanmadığı görülmektedir.

1.2. Bağlam

1.2.1. Tanımı

İngilizce context kelimesinin karşılığı olarak kullanılan “bağlam” TDK sözlüğünde *bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü* şeklinde açıklanmıştır.³⁷² Arapçada ise bu kavram bazen *siyak-sibak* bazen de sadece *siyak* kelimesiyle karşılanmaktadır.

Arapça'da *siyak*, kök olarak *sevk etmek, uymak, tâbi olmak*³⁷³ *sibak* ise *öne geçmek*³⁷⁴ anlamına gelmektedir. Aynı kökün mufâ'ale babından mastarı olan “müsâvaka” peşpeşe olma, ardışıklık demektir.³⁷⁵ *Siyak* kelimesinin konumuzla ilgili olan diğer anlamı *sözün gelişi, konuşmanın akışı mânasıdır*.³⁷⁶ *Siyak* ve *sibak* terimlerinin kullanımları art zamanlı olarak incelendiğinde genel olarak metnin öncesi ve sonrasıyla alakalı olarak kullanıldıkları diğer bir deyişle metinsel/iç bağlamıyla ilgili terimler oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla klasik anlamıyla *siyak* ve *sibak* kelimelerinin, bağlam teorisinin kastettiği anlamda bağlam/context kavramının karşılığı olması mümkün görünmemektedir.³⁷⁷ Ancak sözlük anlamından ve bazı kullanımlarından yola çıkılarak “*siyak*” kelimesinin sözün söyleniş amacıyla alakalı bir terim olduğu da savunulmaktadır.³⁷⁸ En azından, modern dönem dil çalışmalarında *siyak*ın anlam sahasının İngilizce context teriminin anlam

³⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'câzü'l-'adedî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407/1987. Bu kitap *Kur'an'da Ölçü ve Ahenk* ismiyle Türkçeye çevrilmiştir. Bk. *Kur'an'da Ölçü ve Ahenk* (çev. Muzaffer Kalaycıoğlu), İstanbul: İnkılap Yayınları, 2018.

³⁷⁰ Bakara 2/143.

³⁷¹ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 16-17.

³⁷² Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Basım Evi, 1998, I, 196.

³⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 166-167.

³⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 151.

³⁷⁵ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 27.

³⁷⁶ Şemsettin Sami, *Kâmûs-u Türki*, (nşr. Ahmet Cevdet), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996, s. 754.

³⁷⁷ Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, s. 30.

³⁷⁸ Ali Bakkal, “Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009, s. 12-13; Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, s. 26.

genişlemesine paralel olarak genişlediğini ve dış bağlamı da kapsayacak şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür.³⁷⁹ Dilin canlı ve sürekli gelişen-değişen bir fenomen olması hasebiyle kelimelerin anlamının değişmesi, genişlemesi yahut daralması son derece tabii bir durumdur. Ancak özü itibarıyla dış dinamiklerden kaynaklanan bu değişimi yok sayıp anakronik ve apolojik bir yaklaşımla ilk dönemlerden itibaren siyak tarihsel bağlamı kuşattığını ispata yeltenmek³⁸⁰ bizatihi problemli bir tutum olmanın yanında eski metinlerin anlaşılmasında da büyük sorunlara yol açmaktadır.³⁸¹

Bağlamın İngilizce karşılığı olan context, *bir dilsel biçimin önünde ya da ardında bulunan, onunla yakından bir ilişki içinde olan ve anlamının oluşmasına yardım eden unsurların toplamıdır. Ayrıca, geniş anlamıyla, bir durumu veya olayı çevreleyen olgular ya da gerçekler bütünü* olarak tarif edilmektedir.³⁸² Görüldüğü üzere context tanımı dış bağlamı da içerecek şekilde, Türkçe ve Arapçadaki sözlük anlamlarından daha geniş kapsamlıdır. Buna karşılık az önce belirtildiği gibi modern dönem İslâm dünyasında bağlam teorisini ele alan çalışmalar genellikle context ile siyak-sibak terimlerini eşleştirmekte, buradan yola çıkarak da ya klasik usulde bağlamın tamamen ihmal edildiği yahut apolojik bir yaklaşımla Batı’da ortaya çıkan bağlam teorisinin yeni bir şey olmadığını ve İslâm dünyasında en başından beri uygulandığını savunmaktadırlar.³⁸³

İlk kullanımı İmam Şâfiî’nin *er-Risâle* adlı eserine kadar uzansa da siyak kelimesi İslâmî ilimlerde bir ıstılah olarak kullanılmamakta, klasik dönemdeki terim sözlüklerinde zikredilmemektedir.³⁸⁴ Klasik dönemdeki kullanımlar dikkate alındığında dış bağlama ilişkin -modern dönemdeki kapsamı kadar geniş olmasa da- *hâl*, *karine* ve *makâm* terimlerinin kullanıldığı görülmektedir.³⁸⁵ Ancak bununla daha çok; konuşma ortamı, konuşanın kastı ve muhatabın durumu gibi daha dar çerçeveli bir metin dışı bağlamın kastedildiği açıktır. Özellikle “makâm” terimi klasik anlamda aslında statik bir durumu ifade ederken bağlamcı Temmâm Hassân (ö. 2011) tarafından kültürü de içine alacak şekilde dinamik bir yapı olarak tanımlanmıştır.³⁸⁶

Esasen Batı’da da başlangıçta “context”in iç bağlam anlamına geldiği görülmektedir.³⁸⁷ Ancak daha sonra özellikle meşhur antropolog Bronislaw Malinowski’den (ö. 1942)

³⁷⁹ Yüksek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi’nin Referansları ve Sınırları*, s. 33.

³⁸⁰ Bk. Necmüddin Kâdir Kerim ez-Zenkî, *Nazâriyyetu’s-siyâk: Dirâsetun Usûliyye*, Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1427/2006, s. 36-41.

³⁸¹ Osman Güman, “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul’-îd Örneği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013): 32.

³⁸² Cemal Çakır, “Bağlam”, *Felsefe Ansiklopedisi*, II, s. 59.

³⁸³ Yüksek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi’nin Referansları ve Sınırları*, s. 10.

³⁸⁴ Raddetullah b Radde b. Dayfullah et-Talhî, *Delâletü’s-siyâk*, Doktora Tezi, Câmi‘atü Ümmi’l-Kurâ, 1418/1997, I, s. 32.

³⁸⁵ Raddetullah, *Delâletü’s-siyâk*, I, s. 32.

³⁸⁶ Temmâm Hassân, *el-Lugatü’l-‘Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, Mağrib: Dâru’s-Sekâfe, 1994, s. 351; Yüksek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi’nin Referansları ve Sınırları*, s. 35.

³⁸⁷ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 31.

etkilenen³⁸⁸ İngiliz dilbilimci John Rupert Firth (ö. 1960) bağlamın anlamını genişleterek kültürel bağlamı (situation context) da context içine yerleştirmiş³⁸⁹ ve artık bağlam denilince anlaşılan şey, kelimelerin öncesinde ve sonrasında ne olduğundan daha çok, konuşan ve dinleyenin paylaştıkları anlam dünyası, zaman ve mekân gibi dış bağlamsal unsurlar olmuştur.³⁹⁰

Bağlam teorisinin öncü ismi olan Firth'e göre bir konuşmadaki kişilerin sayısı, konuşmanın mevzusu, konuşanların konumu, konuşmanın gerçekleştiği ortam, anlam için belirleyici etkenlerdir.³⁹¹ Öncelikle hiçbir metin, bir bağlamı olmadan var olamaz.³⁹² Dil durağan, bağımsız ve izole bir yapıda değil; aksine canlı, sürekli değişen ve gelişen bir olgudur. Dilin diğer bir özelliği ise toplumsal bir uzlaşının ürünü olmasıdır.³⁹³ Avusturyalı ünlü dil filozofu Wittgenstein (ö. 1951) "Bir sözcüğün anlamı onun dil içindeki kullanımınıdır" demektedir.³⁹⁴ Bu anlayışa göre dilde bulunan kelimeler tek başlarına bir anlam ifade etmezler. Sözcükler cümle içinde, cümleler de ancak dil dışı bağlam çerçevesinde bir anlam ifade ederler.³⁹⁵

Mesela ayva kelimesi Türkiye'de toplumun tamamı tarafından belli bir meyveyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak üzerinde toplumsal uzlaşısı olan bu kelimeler belli bir irade tarafından yan yana getirildiğinde mikro düzeyde ifade ettikleri/vaz' edildikleri anlam değişebilmektedir. Mesela "Şuraya gidemezsek ayvayı yeriz" ifadesini anlamak için ayvanın kelime anlamını bilmek yeterli değildir. Doğru anlama ulaşmak için hem sözün söylendiği şartları hem de o dilde böyle deyimisel bir ifadenin var olduğunu; dilin, içinde hayat bulduğu toplumu ve sözün söylendiği vasatı iyi bilmek gerekmektedir. Örnekte geçen "ayva"nın hakiki mânada mı yoksa deyimisel anlamda mı kullanıldığını bilmenin yolu budur. Bu da anlamın dilin kendisinde değil dilin kullanımında olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle bağlamı bilmeden bir metnin dilini bilmek metni anlamaya yetmemektedir. Nitekim bağlam ve anlam tanımları arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır.³⁹⁶

³⁸⁸ Malinowski'nin görüşlerini detaylandırarak boşluklarını dolduran Firth, Malinowski'den etkilense de bağlam anlayışları açısından bazı konularda farklı düşünmektedirler. Şöyle ki Malinowski antropolog olması hasebiyle dış bağlam için kültürel çevreyi merkeze alırken Firth dilbilimci olması nedeniyle dili merkeze koymakta ve dış bağlamda konuşmanın taraflarının paylaştıkları dil içi ve dil dışı ortamı incelemektedir. Ayrıntılı değerlendirme için bk. Raddetullah, *Delâletü's-siyâk*, I, s. 157-159; Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 75.

³⁸⁹ Çakır, "Bağlam", s. 67.

³⁹⁰ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, (çev. Murat Çiftkaya), İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s. 137.

³⁹¹ Çakır, "Bağlam", s. 60.

³⁹² Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, s. 3.

³⁹³ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 19.

³⁹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. Deniz Kanıt), İstanbul: Totem Yayınları, 2006, s. 35.

³⁹⁵ Tahsin Görgün, "Bağlamcılık", *Felsefe Ansiklopedisi*, II, s. 67.

³⁹⁶ Çakır, "Bağlam", s. 61.

Bağlam teorisine göre sözcüklerle gösterdikleri nesneler arasında direkt bir bağıntı bulunmamaktadır. Dolayısıyla nesneye bir anlam yüklendikten sonra başka anlamlar yüklenebilir yahut aynı kelime birden fazla işlev görebilir. Mesela “çay” kelimesi asıl olarak bir bitkiye söylenmektedir. Ancak bir cemiyette sorulacak “çay?” sorusu “çay içmek ister misiniz” anlamına gelmektedir. Benzer şekilde aynı kelime duruma ve söylenme şekline göre farklı anlamlar ifade edebilir. Mesela “Aferin!” temel olarak takdir cümlesiyken farklı tonlamada söylenince azarlama anlamına gelebilmektedir.³⁹⁷

“Bağlamcılık”³⁹⁸ ise *bağlamı, anlam, bilim, değer gibi çeşitli alanlarda gerisi olmayan son merci, temel ölçüt olarak kabul eden yaklaşımın adıdır*.³⁹⁹ Bağlamcılığın metafizikte, ahlâk ve bilim felsefesinde farklı anlamları olmakla birlikte bu çalışmada kastedilen anlam edebiyat ve sanatta kullanıldığı anlamdır. Buna göre bağlamcılık, bir eserin ancak kültürel bağlam içinde anlaşılabilceğini ve bu şekilde anlaşılması gerektiğini savunmak demektir.⁴⁰⁰ Daha sonra bahsedileceği gibi bağlamcılık Firth’ün öğrenciliğini yapan Temmâm Hassân ve İbrahîm Enîs Ahmed (ö. 1977) aracılığıyla önce dilbiliminde sonra da Kur’an yorumunda bir yöntem olarak İslâm dünyasına taşınmıştır. Bağlamcılık anlayışının Kur’an için önerdiği bu metot, onun tarihsel-kültürel tarafına vurgu yapıp özü itibarıyla “söz” olduğunu savunmak, dolayısıyla Kur’an’ın anlaşılmasında o dönem Arap ufkunu, sosyokültürel ortamı, nüzûl sebeplerini ve âyetin İslâm davetinin hangi aşamasında indiğini bilmeyi onu anlamak için zorunlu görmektir.

1.2.2. Çeşitleri

Bağlam konusunu ele alan düşünürler onu çeşitli açılardan inceleyerek ve detaylandırarak; dilsel bağlam (linguistic context), duygusal bağlam (emotional context), durum bağlamı (situational context), kültürel bağlam (cultural context), sosyal bağlam gibi tasnifler yapmışlardır.⁴⁰¹ Bu başlık altında “bağlam”, efrâdını câmi olması hasebiyle iç bağlam ve dış bağlam şeklinde iki kısımda incelenecektir. Ancak tam bu noktada ifade edelim ki çalışmamızda zaman zaman iç bağlam yerine “metinsel/metin içi bağlam”; dış bağlam için de “tarihsel/kültürel bağlam” ve “metin dışı bağlam” terimlerini kullanmayı uygun gördük.

Bağlam tanımlanırken belirtildiği üzere iç bağlam klasik dönemde daha çok *siyak-sibak* kelimeleriyle ifade ediliyordu. İç bağlam kısmında bu kullanım şekilleri incelenecek ve metin içi bağlamın Kur’an ilimlerindeki en yakın karşılığı olarak kabul edilen, sûre ve âyetler arasındaki konu bütünlüğünü ve irtibatları inceleyen *münâsebâtü’l-â-yât ve’s-süver* ilmi üzerinde durulacaktır.

³⁹⁷ Çakır, “Bağlam”, s. 61-62.

³⁹⁸ Giriş kısmında da belirtildiği üzere “bağlamcılık” terimi bu görüşü benimseyenlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları bir kelimedir. Dolayısıyla bu çalışmada sıkça tekrar edilen bağlamcılık pejoratif bir anlamda kullanılmamaktadır. Bk. Görgün, “Bağlamcılık”, II, s. 66.

³⁹⁹ Görgün, “Bağlamcılık”, s. 66.

⁴⁰⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 100.

⁴⁰¹ Tiye, *Kur’an’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, s. 33.

Yine daha önce bahsedildiği gibi, İslâmî ilimlerde dış bağlama ilişkin en yakın terimler *makâm*, *hâl* ve *karîne* kelimeleridir. Dış bağlam kısmında da bu terimler üzerinde durulacak, ayrıca Kur'an ilimleri içerisinde dış bağlam verilerinin ele alındığı *esbâb-ı nüzûl* ve *Mekkî-Medenî* ilimleri konumuz çerçevesinde incelenecektir.

1.2.2.1. İç Bağlam

İç bağlam kısaca, bir kelime ya da cümlelerin önündeki ve arkasındaki kelime ve cümlelerle irtibatına denmektedir.⁴⁰² Daha önce bağlamı tanımlarken iktibas edilen Türk Dil Kurumu'nun tanımı esasen iç bağlamın tanımıdır. Buna göre, yazılı bir metnin yahut sözün parçalarının oluşturduğu bütün iç bağlamı meydana getirmektedir. Bu bütün içindeki bir parçanın tek başına ele alınması anlamı doğrudan etkilemektedir.⁴⁰³ Zira sözlü ya da yazılı metin parçaları kendi iç bağlamlarından koparılmaları halinde mütakellimin/yazarın kastettiğinden çok farklı şekilde anlaşılmaya müsait hale gelirler. Günlük hayatta özellikle siyasetçilerden sıkça işitilen “sözlerinin bağlamdan koparıldığı” şeklindeki şikâyeteye konu olan bağlam genellikle budur.⁴⁰⁴

Klasik dönemde iç/metinsel bağlamı ifade eden siyak kelimesi ilk olarak İmam Şâfiî tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Şâfiî *er-Risâle* adlı eserinde Arap dilinin özelliklerinden bahsederken siyak kelimesini kullanmakta ve şunları söylemektedir:

فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تُعرَف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً، ظاهراً، يُراد به العام، الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يُراد به العام، ويُدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه؛ وعاماً ظاهراً، يُراد به الخاص. وظاهراً يُعرَف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء بين آخر لفظها منه عن أوله.

Allah, kitabında Araplara kendi dilleriyle, bildikleri mânalarla hitap etmiştir. Onların aşına oldukları durumlardan biri de dillerindeki kullanım genişliğidir. Arap dilinin bu özelliği neticesinde bazen âmm ve zahir bir lafız kullanılır ve bununla genel ve zahir mâna kastedilir. Bu durumda sözün anlaşılması için ilk kısmı yeterli olur sonunu söylemeye gerek kalmaz. Bazen âmm ve zahir bir lafız ile genel ve zahir bir mâna kastedilir ancak ona hâss dahil olur ve bunu sözün bir kısmına bakarak anlamak mümkündür. Bazen de âmm ve zahir bir lafızla hâss bir mâna kastedilir ya da zahir bir lafız zikredilir ama sözün *siyakı* ile zahirinden başka bir anlamın kastedildiği bilinir. Bütün bunlar sözün başına, ortasına veya sonuna bakarak anlaşılır. Zira Araplar bir söz söylediğinde bazen sözün başı sonunu bazen de sonu başını açıklar.⁴⁰⁵

Şâfiî'nin “sözün başı, ortası veya sonuna bakarak anlaşılır” ifadesinden, onun metin içinde mevcut karinelere söz ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda Şâfiî'nin siyak ile metin bağlamını, bir başka ifadeyle iç bağlamı kastettiği söylemek mümkündür.⁴⁰⁶

⁴⁰² Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 158

⁴⁰³ Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, s. 33.

⁴⁰⁴ Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, s. 137.

⁴⁰⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Şâkir), Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940, s. 52-53.

⁴⁰⁶ Güman, “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'-îd Örneği”, s. 31-32.

İlk dönem Hanefî fakihleri Cessâs (ö. 370/981), Ebû Zeyd Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) siyakı dizgisel bağlam/iç bağlam anlamında kullanmışlardır.⁴⁰⁷ Aynı zamanda müfessir de olan Cessâs fıkıh usulüne dair *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli kitabında iç bağlam anlamında siyak kelimesini sık sık tekrarlayarak görüşlerini âyetlerin metinsel bağlamını delil göstermek suretiyle desteklemektedir.⁴⁰⁸ Debûsî lafzın delâletini tarif ederken *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا* Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin. Şüphesiz ki biz zalimler için ateş hazırladık⁴⁰⁹ âyetini örnek göstermekte ve baştaki ifadenin tehdit anlamında olduğunun âyetin akışından (siyak) anlaşıldığını söylemektedir.⁴¹⁰ Serahsî ise ibarenin delâletini açıklarken siyakı, sözün akışından anlaşılan maksat olarak tarif etse de⁴¹¹ bu maksadın metin içi bağlamla ortaya çıkacağı vurgulanmaktadır.⁴¹²

Şâfiî fıkıhçısı Zerkeşî de anlam problemlerini giderme yollarını anlatırken, mütekellimin muradına delâlet eden en büyük karine olarak nitelendirdiği siyakın delaletine bakılması gerektiğini söylemekte, böylece murat edilmeyen anlamların ortadan kalkacağını, umumi lafızların tahsis, mutlak lafzın takyit edileceğini belirtmektedir.⁴¹³

Siyaka vurgu yapan bir diğer usulcü, Kur'an'ın anlamını ilk dönem muhatapların ufkuna bağlayan Mâlikî usulcüsü Şâtıbî'dir. Şâtıbî, olayların, zamanın ve hallerin değişimiyle siyakların (المساقات) değişeceğini söylemekte, bir konuşmayı anlamak isteyen dinleyicinin, sözün hem başına hem de sonuna bakması, ayrıca ortamı dikkate alması gerektiğini, bunların sadece bir kısmını dikkate almanın doğru olmadığını belirtmektedir.⁴¹⁴ Burada Şâtıbî'nin siyakı, iç bağlamla birlikte dış bağlamı da içine alacak şekilde kullandığını söylemek mümkündür.⁴¹⁵

Bunun dışında yine Şâfiî fakihleri İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve İbn Dakîkûl'id (ö.702/1302), Hanbelî mezhebine mensup İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) siyak denilince akla gelen ilk isimlerdir.⁴¹⁶ Özellikle münâsebet ilmine eleştirileriyle bilinen İzz b. Abdüsselâm fıkıh usulüne dair yazdığı *el-İmâm fi beyâni*

⁴⁰⁷ Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'-id Örneği", s. 32; Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 28.

⁴⁰⁸ Metin içi bağlam anlamında "siyak" kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1414/1994, I, 275, 277, 298, 312, 391; II, 330, 354; III, 95.

⁴⁰⁹ Kehf 18/29.

⁴¹⁰ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001, s. 128.

⁴¹¹ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts, I, 193.

⁴¹² Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 28.

⁴¹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 200.

⁴¹⁴ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, IV, 266.

⁴¹⁵ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 29.

⁴¹⁶ Güman, "Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'-id Örneği", s. 30.

edilleti'l-ahkâm adlı eserinde siyak için ayrı bir başlık açmış, onun mücmelin beyanında, muhtemel mânalar arasında tercihte yol gösterici olduğunu âyetlerden örnekler vermek suretiyle ifade etmiştir.⁴¹⁷ Ancak onun, burada yaptığı açıklamalarda siyaki daha çok hâl/makâm anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

İç bağlamın tefsirde kullanılmasına gelince, genellikle *münâsebâtü'l-âyât ve's-süver* ilminin bu konuyu ele aldığı söylenmektedir.⁴¹⁸ Ancak tefsirler üzerinde yaptığımız incelemeler, Ünver'in de belirttiği üzere, *münâsebet* teriminin daha çok, edebî zevk, belagat ve i'câz ile bağlantılı olarak istihdam edildiğini; mânayı netleştirme ve muhtemel anlamlar arasından tercih yapma söz konusu olduğunda genellikle yine siyak kelimesinin kullanıldığını göstermektedir.⁴¹⁹ Münasebet konusuna geçmeden önce tefsirlerdeki siyak kullanımına dair umumi bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirinde iç bağlam/metin bağlamı anlamında siyak kelimesini kullanan bazı müfessirleri ve tefsirlerini kronolojik olarak şöyle sıralamak mümkündür: Nehhâs'ın *İ'râbü'l-Kur'an* adlı tefsiri,⁴²⁰ Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsiri,⁴²¹ Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl* adlı tefsiri,⁴²² İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsiri,⁴²³ İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-mesîr* adlı tefsiri,⁴²⁴ Fahreddîn Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsiri,⁴²⁵ Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* adlı tefsiri,⁴²⁶ Beyzâvî'nin (ö. 685/1286)

⁴¹⁷ Bk. Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm* (thk. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye), Beyrût: Dâru'l-Beşâir'il-İslâmiyye, 1407/1987, s. 159-168.

⁴¹⁸ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 61.

⁴¹⁹ Mustafa Ünver, "Tefsirin Temel Bir İlkesi Olarak Siyaka Riayet: Elmalılı Tefsiri Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Nisan 2017): 87.

⁴²⁰ Nehhâs'ın bağlam anlamında "siyak" kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî, *İ'râbü'l-Kur'an* (thk. Abdulmun'im Halil İbrâhîm), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000, I, 269; II, 130; III, 201; IV, 146; V, 62.

⁴²¹ Metin içi bağlam anlamında "siyak" kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, I, 160, II, 60; 99, 163, 195; III, 391; VI, 115-116, 225, 269; VII, 107.

⁴²² Metin içi bağlam anlamında "siyak" kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an* (thk. Abdürezzak el-Mehdî), Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999, I, 90, 246, 294; III, 145; IV, 219.

⁴²³ İbn Atıyye'nin metin içi bağlam anlamında "siyak" kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz* (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001, I, 360, IV 522.

⁴²⁴ İbnü'l-Cevzî'nin iç bağlam anlamında "siyak" kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (thk. Abdürezzak el-Mehdî), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422/2001, I, 255; II, 50; III, 184.

⁴²⁵ Râzî'nin iç bağlam anlamında "siyak" kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 569, XIV, 355, XXIX, 319

⁴²⁶ Kurtubî'nin metin içi bağlam anlamında "siyak" kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, III, 318, 423, IV, 27, V, 307, VI, 190, VIII, 225, X, 33; XI, 36; XII, 52; XIII, 205

Envârü't-tenzîl adlı tefsiri,⁴²⁷ İbnü'z-Zübeyr Sekafî'nin (ö. 708/1308) *Milâkü't-te'vîl* adlı tefsiri,⁴²⁸ Ebü'l-Berekât Neseî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl* adlı tefsiri,⁴²⁹ İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* adlı tefsiri,⁴³⁰ Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lübâbü't-te'vîl* adlı tefsiri,⁴³¹ Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhît* adlı tefsiri,⁴³² Semîn Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Dürrü'l-masûn* adlı tefsiri,⁴³³ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* adlı tefsiri,⁴³⁴ Bikâî'nin (ö. 885/1480) *Nazmü'd-dürer* adlı tefsiri,⁴³⁵ Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı tefsiri,⁴³⁶ İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân* adlı tefsiri,⁴³⁷ Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî* adlı tefsiri,⁴³⁸

⁴²⁷ Beyzâvî'nin metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, III, 243, 268.

⁴²⁸ İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *Milâkü't-te'vîl l-kâtı' bi-zevî'l-ilhâd ve't-ta'tîl fî tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzîl* (thk. Abdulganî Muhammed Âlî el-Fâsî), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, I, 37, 101; II, 300, 303, 326, 367, 425, 444.

⁴²⁹ Neseî'nin metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl* (thk. Yûsuf Âlî Büdeyî), Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998, I, 193, 486; III, 261.

⁴³⁰ İbn Cüzey'in metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* (thk. Abdullah el-Hâlidî), Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1416/1995, I, 19, 68, 131, 188, 200, 214, 254, 273; II, 229, 302, 317, 336, 425.

⁴³¹ Hâzin'in metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebü'l-Hasen Alâüddîn Âlî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl* (thk. Muhammed Ali Şâhin), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994, I, 77, 126, 156, 272, 289, 391, 430; II, 149, 152, 154, 407, III, 21, 187; IV, 151, 239, 251, 435.

⁴³² Ebû Hayyân'ın metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhît*, I, 62, 100, 324, 394, 444, 518; II, 46, 89, 200, 270, 290, 313, 366, 493, III, 300, 366, 526, 571; IV, 487; VI, 124, X, 92.

⁴³³ Semîn el-Halebî'nin metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (thk. Ahmed Muhammed el-Hırât), Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ty, I, 136, II, 268, 568, 615, III, 38, 137; IV, 405, 593; V, 477; VIII, 250.

⁴³⁴ İbn Kesîr'in metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, I, 110, 141, 146, 158, 261, 386, 493-494; II, 262, 454; III, 217, 280, 350; IV, 16, 395, 422; 582

⁴³⁵ Bikâî'nin metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty, III, 103; V, 297; VI, 335, 343; VII, 64; VIII, 362; XI, 193.

⁴³⁶ Ebüssuûd Efendi'nin metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrût: Dâru İhyî't-Türâsi'l-'Arabî, ty, I, 124; II, 233; III, 87, 101, 181, 250, 298; IV, 96, 131, 167; VI, 114; VI, 51, 293; VII, 162; VIII, 23.

⁴³⁷ İsmâil Hakkı'nın metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I, 70; V, 211; VII, 135; IX, 97, 412.

⁴³⁸ Âlûsî'nin metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 239, 303, 310, 334; II, 369; III, 214; IV, 43; V, 66, 189, 231, 276; VI, 15, 424; VIII, 407, 558; IX, 264; X, 215

Cemâleddîn Kâsımî'nin (ö. 1914) *Mehâsinü 't-te 'vîl* adlı tefsiri,⁴³⁹ Reşîd Rızâ'nın (ö. 1935) *Tefsîrû 'l-Menâr* adıyla bilinen tefsiri,⁴⁴⁰ Seyyid Kutub'un (ö. 1966) *Fî Zılâli 'l-Kur 'ân* adlı tefsiri,⁴⁴¹ İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve 't-tenvîr* adlı tefsiri.⁴⁴² Türkçe yazılmış tefsirlerden ise Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri.⁴⁴³

Siyakın tefsirlerde kullanımı değerlendirilecek olursa, en erken kullanıldığı tefsirin hicrî III. asrın sonlarında yaşamış olan Nehhâs'ın *Î'râbü 'l-Kur 'ân* 'ı olduğu anlaşılmaktadır. İlk dönem tefsirlerinde pek rastlanmayan bu kelime klasik tefsirlerin yazıldığı hicrî VI. asırdan sonra yaygın bir kullanıma kavuşmuştur. Bu tefsirlerdeki kullanım şekillerine bakıldığında çoğunlukla iç bağlam anlamında, bazen de *siyâku 'l-mevt*,⁴⁴⁴ *siyâku 'l-huccet*,⁴⁴⁵ *siyâku 'd-duâ*,⁴⁴⁶ *siyâku 'l-medh*,⁴⁴⁷ *siyâku 'l-va 'd/va 'îd*,⁴⁴⁸ *siyâku 'l-inzâr*,⁴⁴⁹ *siyâku 't-ta 'cîb*⁴⁵⁰ gibi hâl-makâm anlamında, başka bir deyişle yakın dış bağlam denilebilecek bir mânada kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla modern dönemde bağlamcılar tarafından savunulduğunun aksine bu kelimeyle tarihî bağlam kastedilmemektedir. Hatta tarihsel bağlam ile metinsel bağlamın çatışması halinde klasik dönem tefsirlerinin metinsel bağlamı esas aldığı söylenebilir.

Mesela sebep-i nüzûl rivayetlerine göre Nisâ sûresinde yer alan *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا* Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emrediyor⁴⁵¹ âyeti Mekke'nin fethi sonrası daha önce Kâbe'nin bakımı ve anahtarının muhafazası görevini (sidâne) ifa eden,

⁴³⁹ Kâsımî'nin metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Mehâsinü 't-te 'vîl* (thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997, II, 405; III, 79, 348, 485; IV, 456; V, 194, 365, 519; VI, 291; VII, 7; VIII, 457; IX, 14, 493.

⁴⁴⁰ Reşîd Rızâ'nın metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû 'l-Kur 'ânî 'l-hakîm*, b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1410/1990, I, 178, 303, 343, 349, 354; II, 10; IV, 93, 101, 115, 263, 285; V, 249; VII, 435.

⁴⁴¹ Seyyid Kutub'un metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. Seyyid Kutub, *Fî Zılâli 'l-Kur 'ân*, Kâhire-Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1412/1992, I, 31, 67, 129, 275, 357, 390, 541, II, 712, 827, 926, 1019; III, 1245, 1276, 1344, 1515, 1654; IV, 1935, 2147, 2212, 2344, 2384; V, 2689, 2719; VI, 3477, 3552, 3814.

⁴⁴² İbn Âşûr'un metin içi bağlam anlamında “siyak” kelimesini kullandığı bazı yerler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, I, 377, 639, 730-731; II, 127, 429; III, 80; V, 206; VI, 204; VII, 52, 199, 325; IX, 92, 288; XI, 17, 177, 241; XII, 27; XX, 254; XXI, 232.

⁴⁴³ Makalesinde Elmalılı'nın tefsirinde siyakı ele alan Ünver, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde 225 defa “siyak” kelimesinin geçtiğini belirtmektedir. Bk. Ünver, “Tefsirin Temel Bir İlkesi Olarak Siyaka Riayet: Elmalılı Tefsiri Örneği”, s. 81.

⁴⁴⁴ Bk. Begavî, *Me 'âlimü 't-tenzîl*, III, 40; Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, XXXI/31; el-Hâzin, *Lübâbü 't-te 'vîl*, III, 37; İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur 'ânî 'l-'azîm*, I, 662.

⁴⁴⁵ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 206; Neseî, *Medârikü 't-tenzîl*, I, 142; Ebû Hayyân *el-Bahrü 'l-muhîr*, II, 42.

⁴⁴⁶ Bk. Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur 'ân*, II, 433.

⁴⁴⁷ Bk. Beyzâvî, *Envârü 't-tenzîl*, I, 38.

⁴⁴⁸ Bk. Semîn Halebî, *ed-Dürrü 'l-masûn*, IV, 219.

⁴⁴⁹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur 'ânî 'l-'azîm*, I, 254.

⁴⁵⁰ Bk. Bîkâî, *Naẓmü 'd-dürer*, IV, 47.

⁴⁵¹ Nisâ 4/58.

henüz müslüman olmamış Osmân b. Talha'dan (r.a.) Kâbe'nin anahtarının alınmak istenmesi üzerine inmiştir. Bu âyet üzerine anahtarlar, görevini layıkıyla yapmakta olan Osmân b. Talha'ya iade edilmiş o da bunun üzerine müslüman olmuştur.⁴⁵² Ancak bu tarihsel bağlama rağmen başta İbn Cerîr Taberî (ö. 310/923) olmak üzere birçok müfessir âyeti metin içi bağlamıyla değerlendirmek suretiyle bunun müslüman idarecilere yönelik bir emir olduğunu söylemişlerdir.⁴⁵³ Bu tercihin sebebi olarak da metnin devamında geçen *وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ* / *insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor*⁴⁵⁴ ifadesi ve hemen sonrasındaki *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ* / *Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de itaat edin*⁴⁵⁵ âyetinde yer alan ve bu sefer, yönetilenleri hedef alan emirler gösterilmektedir.⁴⁵⁶ Aynı âyet siyer merkezli/dış bağlam odaklı tefsir yapan Âbid Câbirî tarafından sebep-i nüzûl esas alınarak yorumlanmış ve Taberî'nin tercih ettiği anlam nüzûl dönemi şartlarına aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. Zira bu âyet indiği dönemde henüz Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta olması hasebiyle müslümanlar için farklı idareciler söz konusu değildi.⁴⁵⁷ Dolayısıyla Câbirî klasik dönemdeki yaklaşıma aykırı biçimde tarihsel bağlamı metinsel bağlama tercih etmektedir.

Tefsirlerde siyak kelimesinin kullanımına dair bir diğer husus anlamı belirlemedeki fonksiyonudur. Siyak genellikle ibarede mahzûf olan kısmın ve zamirlerin merciinin tespiti sadedinde kullanılmaktadır. Aynı şekilde birçok anlama müsait yerler arasında siyaka bakılarak mâna tercihi yapıldığı yahut âyetin anlam vecihlerinin çoğaltıldığı görülmektedir. Mesela *إِنْ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ* / *Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâbe'dir*⁴⁵⁸ âyetinin tefsirinde Hâzin, sahih hadis kaynaklarında da geçtiği üzere Kâbe'nin dünyadaki ilk mescit olduğu⁴⁵⁹ ve ilk defa Hz. Âdem (a.s.) tarafından inşa edildiği görüşünü zikretmektedir. Ancak bu açıklamanın yanında, "İlklikten maksat insanlar için kurulan mübarek ilk ev olmaktır. Nitekim âyetin siyaki buna delalet etmektedir" diyerek iç bağlamı esas alan ikinci bir görüş daha nakletmekte ve bu yoruma delil olarak Hz. Ali'den (r.a.) gelen bir rivayeti de delil göstermektedir.⁴⁶⁰

İç bağlamın yorum çeşitliliği fonksiyonu gördüğü yerlerden biri de Enbiyâ sûresinin başındaki *مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ* / *Rablerinden kendilerine ne zaman*

⁴⁵² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, VIII, 491-492; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, I, 498; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, I, 648; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, X, 108; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, I, 391; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, II, 340.

⁴⁵³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, VIII, 492.

⁴⁵⁴ Nisâ 4/58.

⁴⁵⁵ Nisâ 4/59.

⁴⁵⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, VIII, 492.

⁴⁵⁷ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, III, 228-229.

⁴⁵⁸ Âl-i İmrân 3/96.

⁴⁵⁹ Müslim, "Mesâcid", 1.

⁴⁶⁰ Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, I, 272.

yeni bir zikir gelse, onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyuna, eğlenceye dalarak dinlemişlerdir⁴⁶¹ âyetidir. Burada geçen “zikır” genellikle Kur’ân-ı Kerîm olarak tefsir edilmekle birlikte mesela İbnü’l-Cevzî âyetin devamındaki هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ / O ancak sizin gibi bir beşerdir⁴⁶² ifadesinden yola çıkarak “zikır” ile maksadın Hz. Peygamber (s.a.v.) olabileceğini söylemektedir.⁴⁶³

Siyakın yanlış yorumları reddetmek için istimal edildiği örneklerden biri de Hz. Mûsâ’nın (a.s.) Yüce Allah ile konuşmasını hikâye eden أَنْظِرْ لِّيكَ / “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” dedi⁴⁶⁴ âyeti çerçevesinde dönen Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile tartışmalarında kendisini göstermektedir. Ehl-i sünnet tarafından Allah’ın ahirette görülebileceğine dair delil olarak kullanılan bu âyet Mu‘tezilî bir âlim olan Zemahşerî tarafından zorlama bir şekilde tevil edilmeye çalışılmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri ise bu âyetin siyakını yani iç bağlamını öne sürerek Hz. Mûsâ’dan gelen bu görme isteğinin gerçek anlamda bir istek olduğunu savunmuşlardır.⁴⁶⁵ Bu konuda verilebilecek başka bir örnek Hz. Süleyman (a.s.) ile Sebe melikesi arasındaki hadisede, melikenin tahtının Hz. Süleyman’a getirilmesi bağlamında geçen قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ / Kitaptan bilgisi olan biri, “Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm” dedi⁴⁶⁶ âyetidir. Burada geçen “kitaptan bilgisi olan biri”nin kim olduğu konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin birine göre bu şahıs bizzat Hz. Süleyman’ın kendisidir. Kurtubî tefsirinde böyle bir yorumun siyaka aykırı olduğunu söyleyerek bu görüşü reddetmektedir.⁴⁶⁷

Tefsirlerde siyak kelimesinin kullanımına dair yaptığımız araştırmanın bir diğer sonucu, modern dönem öncesi tefsirlerde bazen hâl-makâm ama genellikle metin içi bağlam anlamında kullanılan kelimenin son iki yüzyılda tarihsel-kültürel dış bağlamı da ihtiva edecek şekilde anlam genişlemesine uğradığının tespitidir. Kâsımî, Reşîd Rıza, Seyyid Kutub ve İzzet Derveze, Âbid Câbirî gibi kimi müfessirler tarafından siyakın bu anlamda da kullanıldığını söylemek mümkündür. Mesela Kutub dış bağlam için siyaku’l-hâdis/ahdâs terimini kullanırken⁴⁶⁸ Derveze siyaku’l-âmm tabirini kullanmaktadır.⁴⁶⁹

⁴⁶¹ Enbiyâ 21/2.

⁴⁶² Enbiyâ 21/3.

⁴⁶³ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, III, 184.

⁴⁶⁴ A‘râf 7/143.

⁴⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XIV, 355; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, IX, 92.

⁴⁶⁶ Neml 27/40.

⁴⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, XIII, 205.

⁴⁶⁸ Bk. Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, I, 31, 129; VI, 3617. Seyyid Kutub dış bağlam verilerini önemsemekle birlikte tefsirdeki yaklaşımı onun Kur’an’ı konu bütünlüğüne sahip bir kitap olarak gördüğünü ve iç bağlamı daha fazla dikkate aldığını göstermektedir.

⁴⁶⁹ Bk. Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, I, 192, 208.

1.2.2.1.1. Âyet ve Sûreler Arası Münasebet

Kur'ân-ı Kerîm'in iç bağlamıyla ilişkilendirilen “münâsebâtü'l-âyât ve's-süver” ilmi âyetler ve sûreler arasındaki uyumu ve ilişkileri ele almaktadır. Münasebet ilmi her ne kadar parça parça inse de Kur'an'ın her parçası birbirine bağlı yapısal bir bütün olduğu anlayışına dayanmaktadır.⁴⁷⁰ Zira âyetlerin ve sûrelerin tertibinin tevkiî olduğu düşünüldüğünde⁴⁷¹ hikmet dolu Kur'an'ın rastgele dizilmiş olması düşünülemez. O halde âyet ve sûreler arasında uyum olmalıdır. İşte bu ilim bu uyum ve bütünlük arayışının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm yaklaşık 23 yıllık bir sürede parça parça indirilmesine rağmen âyetler ve sûreler arasında yapısal bir bütünlük mevcuttur. Mesela âyetler incelendiğinde birbiriyle son derece uyumlu oldukları, azapla ilgi âyetlerin peşinden rahmetle ilgili âyetlerin geldiği, korkutucu unsurları içeren âyetleri teşvik edici âyetlerin takip ettiği, bir ahkâm âyeti geldiğinde hemen sonrasında onunla amel etmeye sevk eden bir va'd yahut va'îd içeren ifadeler geldiği görülmektedir.⁴⁷² Aynı şekilde müfessirler tarafından sûreler arasında da münasebet ve irtibatlar dikkat çekilmektedir. Mesela Kur'an'ın Yüce Allah'â hamd ile başlayıp insan ve cinlerden Allah'a sığınma ile bitmesi arasındaki uyum göze çarpmaktadır. Benzer şekilde Fâtiha sûresinde müslümanların dilinden Allah'tan hidayet istenmekte ve hemen Bakara sûresinin başında Kur'an'ın bir hidayet rehberi olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁷³

Münâsebât konusunda ilk fikrin hicrî IV. asrın ortalarında Ebû Bekir en-Nisâbûrî (ö. 324/936) tarafından ortaya atıldığı kabul edilmektedir.⁴⁷⁴ Nisâbûrî'nin tefsir dersi yaparken öğrencilerine “Neden bu âyet bunun yanına konuldu? Bu sûrenin öbür sûrenin yanına konulmasındaki hikmet ne olabilir?” gibi sorular sorduğu nakledilmektedir.⁴⁷⁵ Yaklaşık iki asır sonra münasebet konusunu ele alan bir diğer âlimin Endülüslü fakih Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) olduğu bilinmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu ilme olan ilgisizlikten ve halkın bu konudaki çalışmaları yanlış değerlendirmesinden dolayı şikayetçi olduğu ve bu yüzden bu konuda çalışma yapmayı bıraktığı anlaşılmaktadır.⁴⁷⁶ Muhtemelen bunda Endülüs zâhirîciliğinin önemli bir etkisi bulunmaktadır.⁴⁷⁷ Aynı dönemde yaşayan Zemahşerî'nin de tefsirinde âyetler arasındaki münasebetlere dikkat çektiği

⁴⁷⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 227.

⁴⁷¹ Âyetlerin tertibinin tevkiî olduğu konusunda ittifak varken sûrelerin tertibi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak bu konuda da hâkim görüş sûrelerin tertibinin tevkiî olduğudur. Bu konudaki görüşler için bk. Zerkeşî *el-Burhân*, I, 256-263.

⁴⁷² Süyûtî, *İtkân*, III, 371-372.

⁴⁷³ Bu konuda başka örnekler için bk. Zerkeşî *el-Burhân*, I, 38-39, 260-261; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 235-236; Mesut Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri)”, *Tefsir El Kitabı*, s. 415.

⁴⁷⁴ Faruk Tuncer, “Tenasüb (Tematik) Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, I, 247.

⁴⁷⁵ Zerkeşî *el-Burhân*, I, 36.

⁴⁷⁶ Zerkeşî *el-Burhân*, I, 36; Süyûtî, *İtkân*, III, 369.

⁴⁷⁷ Tuncer, “Tenasüb (Tematik) Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış”, s. 248.

görülmektedir.⁴⁷⁸ Âyetler ve sûreler arasındaki bağlantıları en sistematik biçimde işleyen ilk müfessir ise Fahreddîn Râzî'dir.⁴⁷⁹ Kur'an'ın tamamının tek bir sûre hatta âyet olduğu anlayışında olan Râzî tefsirinde âyet ve sûreler arasında irtibatlar kurarak Kur'an'daki anlam bütünlüğünü göstermeye çalışmaktadır.⁴⁸⁰ Onun bu çerçevede bazen mantıklı bazen de zorlama yorumlar yaparak irtibatlar kurduğu söylenebilir.⁴⁸¹

Her ne kadar daha sonra bu konuya dikkat çeken ve eserler yazan İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm el-Gırnâtî⁴⁸² (ö. 708/1308), Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed en-Nîsâburî (ö. 728/1327) ve Ebû Hayyân gibi isimler olsa da tefsirinde âyet ve sûreler arasındaki irtibata ve insicama yaptığı vurgular sebebiyle münâsebet ilmi denince akla ilk gelen isim hiç şüphesiz bu ilimle özdeşleşen Bikâî'dir.⁴⁸³ Bu konuya dikkat çeken tefsirler olsa da onun *Nazmu'd-dürer* tefsirinden başka özel olarak bu konuyu inceleyen başka bir tefsir bulunmamaktadır.⁴⁸⁴ Bikâî tefsirinin mukaddimesinde münasebetleri tespit edebilmek için çektiği sıkıntılardan bahsetmektedir. O öncelikle her sûreye başlarken sûrenin ana fikrini (maksûd) belirtir. Sonrasında sûre ismiyle içeriği arasında bağlantılar kurar. Besmele ile sûrenin konusu ve sûrenin bir önceki sûre ile arasındaki münasebetleri açıklar ve daha sonra âyetleri birbiriyle irtibatlar kurmak suretiyle tefsir eder.⁴⁸⁵ Bikâî tefsirini yazarken birçok âlimin takdirini almasına rağmen münasebet konusunu da içeren çok sayıda eleştiri alması üzerine yarısında tefsirini yazmaya ara vererek gelen tenkitlere cevap sadedinde eserler kaleme almış⁴⁸⁶ ve Kâfiyeci (ö. 879/1474) gibi dönemindeki bazı otorite sahibi âlimlerden onay aldıktan sonra tefsirini yazmaya devam etmiş ve nihayete erdirmeyi başarmıştır.⁴⁸⁷

Âyet ve sûreler arasındaki irtibat konusuna özel ehemmiyet veren bir diğer isim münasebet konusunda iki eser birden kaleme alan ve aynı zamanda Bikâî'nin öğrencisi olan Süyûtî'dir. *Tenâsuku'd-dürer fî tenâsübi's-süver* adlı eserinde ilk sûreden başlayarak her sûrenin önceki sûreyle irtibatını göstermeye çalışan Süyûtî, *Merâsidü'l-metâli ' fî tenâsübi'l-makâtu ' ve 'l-metâli '* adlı eserinde ise sûrelerin başıyla sonu arasındaki münasebetleri ele

⁴⁷⁸ Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri)", s. 416.

⁴⁷⁹ İsmail Cerrahoğlu, "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2 (1977): 36.

⁴⁸⁰ Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri)", s. 416.

⁴⁸¹ Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, s. 53.

⁴⁸² Zerkeşî, Ebû Hayyân'ın hocası olan Ebu Ca'fer'i bu alanda müstakil eser veren ilk isim olarak saymaktadır. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 35.

⁴⁸³ Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri)", s. 417.

⁴⁸⁴ Necatî Kara, *Bika'i ve Tefsirindeki Metodu*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 1994, s. 111.

⁴⁸⁵ Kara, *Bika'i ve Tefsirindeki Metodu*, s. 112.

⁴⁸⁶ Bikâî'nin münasebet ilmini savunmak için müstakil olarak yazdığı eserin adı *Masâ'idu'n-nazar li'l-işrâfi 'alâ makâsidi's-suver*'dir.

⁴⁸⁷ Kara, *Bika'i ve Tefsirindeki Metodu*, s. 109-110.

almaktadır. Münâsebât konusuna tefsirinde dikkat çeken diğer önemli isimler arasında Ebüssuûd Efendi ve Âlûsî sayılabilir.⁴⁸⁸

İbnu'l-'Arabî'nin şikayetleri ve Bikâî'nin eserini yazarken karşılaştığı zorluklardan anlaşıldığı gibi ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren münâsebât konusunda temkinli davranan hatta şiddetle karşı çıkan birtakım isimler olmuştur. Bunların başında İzz b. Abdüsselâm, Şâtıbî, Şevkânî (1250/1833) ve Muhammed b. Abdullah el-Gaznevî (ö. 1296/1879) ve Ferid Vecdî (1373/1954) gelmektedir. Bu ilme karşı çıkılmasındaki en önemli gerekçe Kur'an'ın farklı zamanlarda nâzil olmuş parçaları arasında metin dışı öğeleri yok sayarak zorlama yollarla irtibat kurma çabasıdır.⁴⁸⁹ Nitekim İzz b. Abdüsselâm, Kur'an'ın yirmi küsur yılda muhtelif sebeplere bağlı olarak farklı hükümler hakkında indiğini, çeşitli olaylar ve sebepler üzerine meydana gelen bir kelimada münasebet aranamayacağını söyleyerek bu ilme itiraz etmektedir.⁴⁹⁰ Özellikle Kur'an'ın özü itibarıyla “söz” olduğunu ve mushaf haline getirilmesinden sonra bir metin olarak algılandığını öne süren bağlamcılar, metin dışı unsurların merkezde olduğu ve tamamen akla dayalı olan, dolayısıyla sübjektif ve keyfî nitelikte görünen münâsebât ilmine karşı çıkmaktadırlar. Münâsebât ilmi umumiyetle metinsel bağlamı temel ölçüt alsa da dış bağlamı tamamen göz ardı ettiği şeklindeki anlayış gerçeği yansıtmamaktadır. Zira bazı âyetler arası irtibatın ortaya çıkarılması nüzûl sebeplerine bağlıdır.⁴⁹¹

Kur'an'ın iç yapısının nüzûl sıralamasından tamamen farklı biçimde tevkifi olarak düzenlendiği düşünüldüğünde, Yüce Allah tarafından “hakîm”⁴⁹² olarak nitelendirilen bir kitapta ardı ardına gelen çeşitli konular arasındaki bağlantıların hikmet boyutları olduğu şüphesizdir. Ancak bu ilmin ortaya koyduğu verilerin akla dayandığı ve objektif olmadığı da aşîkardır. Münasebetlerin mutlaklaştırılması ve metinsel bağlamın anlamı baskılayacak ve daraltacak biçimde kullanılması ise tıpkı tarihsel bağlamı mutlaklaştırıp metni belli bir tarihe hapsedmek gibi yanlış ve sakıncalı bir tutumdur. Nitekim Fahreddîn Râzî, metinsel bağlamı ve âyetler arasındaki münasebeti merkeze alan bazı Râfîzîlerin Kıyâme sûresinde metin içi bağlamdan kopuk olarak yer alan *لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجْزَلَ بِهِ* / *Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımlatma*⁴⁹³ âyetinin öncesi ve sonrasıyla münasebeti olmamasını delil göstererek Kur'an'ın tahrif edildiğini söylediklerini nakletmektedir.⁴⁹⁴

İlk üç asırda gündemde olmayan münâsebât ilminin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması serüveni bu ilmin Kur'an i'câzına yönelik bir unsur olarak kabul edilmesiyle doğrudan alakalı bir durumdur. Sözlü kültürün hâkim olduğu dönemden uzaklaşıp yazılı kültürün

⁴⁸⁸ Tuncer, “Tenasüb (Tematik) Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış”, s. 251; M. Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-âyet ve's-süver”, *DİA*, XXXI, 571.

⁴⁸⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 237.

⁴⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 37.

⁴⁹¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 243.

⁴⁹² Yâsîn 36/2.

⁴⁹³ Kıyâme 75/16.

⁴⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 726.

yaygınlaşmasının ve fetihler yoluyla müslümanların yaşadığı coğrafyanın genişleyerek Arap olmayan geniş müslüman kitlelerin ortaya çıkmasının ve müslümanların farklı medeniyetlerle karşılaşmasının neticesinde Kur'an'ın iç yapısına yönelik eleştiri ve sorgulamaların başladığı anlaşılmaktadır. Bunun üzerine o dönem İslâm âlimleri Kur'an metninin iç yapısının eşsizliğine dair "İ'câzü'l-Kur'an" alanında eserler vermeye başlamışlardır.⁴⁹⁵ Nitekim Abdülkerim b. Ebî'l-Avcâ', İshâk b. Tâlût ve Nu'mân b. Münzir gibi mülhitlerin Kur'an'da çelişkilerin bulunduğu dair iddiaları üzerine ilk olarak Câhiz, Ebû'l-Hasen er-Rummânî (ö. 384/994) gibi Mu'tezilî âlimler çeşitli eserler yazarak, başka bir Mutezile âlimi olan Nazzâm (ö. 231/845) ise *sarfe*⁴⁹⁶ görüşünü ileri sürerek bu iddialara cevap vermeye ve müslümanlarda oluşan şüpheleri izale etmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşımların ortak özelliği Kur'an'ın i'câzının onun metnine ait birimlerde değil daha geniş bütünlükte ve belagatinde aranması gerektiğini savunmalarıdır.⁴⁹⁷ Elbette bunda Mu'tezile'nin *halku'l-Kur'an* meselesinde de tebarüz eden, ilâhî kelâm ile beşerî kelâmı yakınlaştırma çabalarının etkisi bulunmaktadır. Ebû Zeyd'in de vurguladığı gibi Mu'tezile bu ikisi arasında köprü kurmak amacıyla ısrarla dilin beşerî bir olgu olduğunu ve ilâhî metinlerin de dil kuralları doğrultusunda indiğini savunmaktadır.⁴⁹⁸

Ehl-i sünnet kelâmcılarının da konuya eğilmesiyle hicrî V. asırda altın dönemini yaşayan i'câzü'l-Kurân çalışmalarının artık i'câzı Kur'an metninin cümle yapısına teşmil ettikleri görülmektedir. Bâkîllânî'nin bu konuda kaleme aldığı *İ'câzü'l-Kur'an* bu literatürün en meşhur teliflerindendir. Bâkîllânî bu eseriyle i'câzı münâsebât açısından değerlendiren ilk müellif olarak sayılabilir.⁴⁹⁹ Kur'an-ı Kerim'in nazımının i'câzına dair Bâkîllânî ile başlayan süreç Abdülkâhir el-Cürânî (ö. 471/1078-79) ile zirveye ulaşmıştır. Cürânî *Delâ'ilü'l-i'câz* isimli eserinde ortaya koyduğu nazım teorisiyle metindeki i'câzın üslup ve nazımdaki ahenkte aranması gerektiğini söylemektedir.⁵⁰⁰ Sonuç olarak ilk zamanlar temkinli yaklaşılan münasebet konusunun hicrî IX. yüzyıldan itibaren daha fazla önemsenmeye ve yaygınlık kazanmaya başladığı anlaşılmaktadır.⁵⁰¹

Modern dönemde Charles C. Torrey (ö. 1956), Thomas Carlyle (ö. 1881), R. P. A. Dozy (ö. 1883) başta olmak üzere oryantalistler tarafından dillendirilen Kur'an'ın iç yapısına yönelik eleştiriler münâsebât ilmine daha çok ivme kazandırmış ve Kur'an'da konu bütünlüğüne dair birçok çalışma yapılmasında önemli bir etken olmuştur. Kur'an, muasır çalışmalarda genellikle belli ana konular çerçevesinde ele alınmakta ve bütün tâli konular

⁴⁹⁵ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 61-62.

⁴⁹⁶ *Sarfe* teorisi en özet haliyle Kur'an'ın benzerinin getirilmesinin teknik olarak mümkün olduğunu ancak Allah'ın buna izin vermediğini savunan tartışmalı bir i'câzü'l-Kur'an yaklaşımıdır. Daha fazla bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *DİA*, XXXVI, 140-141.

⁴⁹⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Öztürk, "Tefsirde Mutezile Ekolü", I, s. 107-111; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *DİA*, XXI, 403-406.

⁴⁹⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 219.

⁴⁹⁹ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 63.

⁵⁰⁰ Cürânî'nin eserine dair daha fazla malumat için bk. Hulusi Kılıç, "Delâ'ilü'l-i'câz", *DİA*, IX, 114-115.

⁵⁰¹ Tuncer, "Tenasüb (Tematik) Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış", s. 251.

bu ana konularla ilişkilendirilmek suretiyle irtibatlar kurulmaktadır. Son yüzyılda bu konuda çalışma yapan isimlerin başında Abdülmüteâl es-Saîdî (ö. 1966), Seyyid Kutub, Muhammed Mahmûd el-Hicâzî ve Muhammed Abdullah Dirâz sayılabilir.⁵⁰² Kur'an bütünlüğünü vurgulayan bu yaklaşım sahiplerinin dış bağlamcılarının aksine Kur'an'ı bir kitap olarak kabul ettiklerini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak, -en azından klasik dönemdeki haliyle- “münâsebâtü'l-âyât ve's-süver” ilminin Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya yönelik değil daha çok Kur'an'ın i'câzı bağlamında ele alındığı söylenebilir. Nitekim Kur'an âyetleri ve sûreleri üzerine teemmül yoluyla faydalı hikmetler ve çeşitli i'caz unsurları tespit edilmiş ancak bazen de zorlama tevillere gidilmiştir. Bu hususta söylenenler akla dayanması hasebiyle zannî/ictihadî bilgilerdir, dolayısıyla bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Aynı durum siyak terimiyle ifade edilen ve anlam tespitine yönelik çabalar için de geçerlidir. İç bağlama yönelik söylenenler kesinlik ifade etmeyen izafî ve sübjektif yorumlardır. Bunun üzerinden Kur'an'ın anlamını sınırlandırmak ve diğer yorumları dışlamak doğru değildir. Bu çalışmada savunulan anlayışa göre belli kriterlere⁵⁰³ uygun olduğu müddetçe atomcu bir yaklaşımla bağlam dışı yorum mümkündür. Metin içi bağlam çoğunlukla anlam çeşitliliğini artırmak için kullanılması gereken bir öge olarak görülmelidir. Zira Kur'an-ı Kerîm, pasajları arasında bağlantılar geliştirme ve bunlara yeni boyutlar katma gücüne sahip bir metindir.⁵⁰⁴ Aksi takdirde kıyamete kadar her döneme ve şartlara hitap eden evrensel bir kitap olamayacağı açıktır. Nitekim bağlamın sınırlayıcılığını savunmak bir noktadan sonra kaçınılmaz olarak tarihselcilığe evrilmektedir.

1.2.2.2. Dış Bağlam

Tarihsel-kültürel bağlam, metin ötesi bağlam, dil dışı bağlam, tabii bağlam, olgu bağlamı, sosyal bağlam gibi farklı şekillerde isimlendirilen dış bağlam, “duruma, konuşucu ve dinleyicinin dil dışı toplumsal, kültürel, ruhsal nitelikli deneyim ve bilgilerine ilişkin verilerin tamamı” olarak tanımlanmaktadır.⁵⁰⁵ Buna göre bir metnin anlaşılması için sadece metnin dilini bilmek yeterli değildir. Dolayısıyla metnin anlamı dilden, dilin anlamı ise içinden çıktığı toplumsal ve kültürel yapıdan bağımsız değildir. O halde metnin dolaylı muhataplarının metni anlamak için onun var olduğu ortama yani metin dışı bağlama müracaat etmeleri zorunludur.⁵⁰⁶

Metnin asıl itibarıyla sözlü olması halinde ise yakın dış bağlamsal unsurlar olan konuşanın mimikleri, ses tonu, konuşma hızı, muhatapların hali, sözün söylendiği ortam gibi

⁵⁰² Ayrıntılı bilgi için bk. Tuncer, “Tenasüb (Tematik) Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış”, s. 252-256.

⁵⁰³ Çalışmanın son bölümünde bağlam dışı yorum için gerekli kriterler sıralanacaktır.

⁵⁰⁴ Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul: Denge Yayınları, 2005, s. 267

⁵⁰⁵ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007, s. 31.

⁵⁰⁶ Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, s. 2-3.

paralinguistik öğeler sözün/metnin anlaşılmasında son derece önem arz etmektedir.⁵⁰⁷ Sözün tabii ortamında direkt muhataplar için hazır olarak bulunan bu öğeler dolaylı muhataplar tarafından bilinmediği takdirde mütekellimin kastettiği anlama ulaşmak zorlaşmakta ve yanlış anlama ihtimali artmaktadır.⁵⁰⁸

Bir metni anlamak için o metnin dilini bilmenin yeterli olmadığı, uzak dış bağlam bilgisinin de gerekliliğine dair Türkçe bilen fakat Türkiye tarihini bilmeyen kimsenin 46 *Ruhu* tabirini duyduğunda her iki kelimeyi de anlamasına rağmen bu terkihi anlayamaması örnek verilebilir.⁵⁰⁹ Benzer şekilde, alana yabancı biri Türkçe bilse bile *Yeşilçam* ismini duyduğunda onun Türk sinema endüstrisine verilen bir isim olduğunu bilemez. Hatta aynı dil-kültür içinde bile sadece belli bölgelerin anlayabileceği darbimeseller bulunmaktadır.⁵¹⁰ Konuşma ortamını ifade eden yakın dış bağlamı bilmenin kastedileni anlamadaki önemiyle ilgili ise “Haydi!” kelimesi örnek verilebilir. Bu ünlem mütekellimin ses tonu, mimikleri ve muhatabın durumuna göre teşvik, alay yahut kızgınlık belirtebilmektedir. Bu tür yakın dış bağlamda anlam bazen metin içi unsurlar vasıtasıyla bilinebilirken bazen bu veriler olmadan kastedilenin kesin tespiti mümkün olmamaktadır.

Mesela Duhân sûresinde geçen خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ذُقْ / *Tutun onu, cehennemin ortasına sürükleyin. Sonra başının üstüne kaynar su azabından dökün. (Deyin ki) Tat bakalım! Sen güçlüsün, şerefliyin!*⁵¹¹ âyetindeki “güçlü” ve “şerefli” sıfatlarının cehennemdeki inkârcılara istihza maksadıyla söylendiği açıktır. Ancak diğer taraftan Kasas sûresinde, malıyla böbürlenene Kârûn’a mümin topluluk tarafından yapılan nasihatleri hikâye eden وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا / *Allah’ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma. Allah’ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuk isteme*⁵¹² âyetindeki “Dünyadan nasibini unutma” ifadesinden kastedilen anlam tam olarak bilinmemektedir. Zira bu ibare “Malının tamamını da verme, kendini unutma” şeklinde anlaşılmalıya müsait olduğu gibi “Dünyadan hiçbir şey olmadan kefeninle gideceğini unutma” şeklinde de anlaşılabilir.

Bu çalışmada Kur’an yorumundaki sınırlayıcılığı açısından konu edilen bağlam, metin içi bağlamı kapsasa da temel olarak dış bağlamdır. Nitekim Emîn Hülî ile başlayan, daha sonra Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve özellikle Âbid Câbirî gibi isimler tarafından temsil edilen bağlamcılık metinsel bağlamı önemsemekle birlikte Kur’an yorumunda nüzûl dönemini ve tertibini esas almakta ve dış/tarihsel bağlamın belirleyiciliğini savunmaktadır. Bu anlayışa

⁵⁰⁷ Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 139.

⁵⁰⁸ Yüksek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi’nin Referansları ve Sınırları*, s. 4.

⁵⁰⁹ Cündioğlu, *Sözlü Kültür’den Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi*, s. 4.

⁵¹⁰ Mesela yakın dönemde Beyaz Saray’daki Türkiye-ABD görüşmelerinde bir senatörün zabıtlara geçen “And there is a pony in there somewhere if I can find it/ Eğer bulabilirsem orada bir yerde bir midilli var” cümlesinden ne kastettiği anlaşılamamış, bilahare bunun “En kötü durumlarda bile iyi bir sonuç çıkma ihtimali vardır” anlamında yöresel bir deyim olduğu anlaşılmıştı.

⁵¹¹ Duhân 44/ 47-49.

⁵¹² Kasas 28/77.

göre Kur'an âyetleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatının ve davetinin hangi evresinde inmişse o dönem şartları çerçevesinde anlaşılmalıdır.⁵¹³

Arapçada dış bağlamı ifade etmek için klasik dönemde *hâl/muktezâ-i hâl*, *makâm* ve *karîne* terimleri kullanılmaktadır. Ancak bunlar daha çok konuşma anına ve ortamına yönelik, başka bir deyişle yakın dış bağlama ait terimlerdir. Sosyal, tarihsel ve kültürel şartları ifade eden uzak dış bağlam ise -daha önce belirtildiği gibi- İngilizcedeki *context* teriminin anlam genişlemesine paralel olarak genişleyen “siyak” kelimesiyle ifade edilmektedir. Metinlerin değerlendirilmesinde ve edebiyat eleştirilerinde metnin olduğu şartların dikkate alınması, modern bir yöntem olması hasebiyle klasik dönemde uzak dış bağlama karşılık gelecek bir kelime bulunmamaktadır.⁵¹⁴ Diğer taraftan Kur'an ilimleri içinde yer alan *Esbâb-ı nüzûl* ve *Mekkî-Medenî*, nüzûl dönemine ait dış bağlam verilerini en fazla barındıran ilimlerdir. Bu verilerin epistemik değerinin, bağlamın sınırlayıcılığının meşruiyeti açısından son derece önemli olması hasebiyle alt başlıklarda bunlar üzerinde durulması gerekmektedir.

1.2.2.2.1. *Hâl, Makâm, Karîne*

Lugatta “kişinin o an içinde bulunduğu zâhirî ve manevî durum”⁵¹⁵ anlamına gelen *hâl*, *kelâm* ve *tasavvuf* ilminde farklı anlamlar ifade eden terimlerdir.⁵¹⁶ Konumuzla alakalı terim olarak kullanıldığı belâgat ilminde *mütekellimi söz söylerken dikkate almaya sevk eden hususiyet* demektir ki bu hususiyete *muktezâ-i hâl* ismi verilmektedir.⁵¹⁷ Mesela muhatap söylenen söze inanmıyorsa bunun gerektirdiği durum sözün tekitle söylenmesidir. Nitekim belîğ kelam “sözün kusursuz ve aynı zamanda muktezâ-i hâle mutabık olması” şeklinde tarif edilmektedir.⁵¹⁸

Makâm ise *hâl/muktezâ-i hâl* terimiyle yakın ilişkili hatta kimi âlimlerce eş anlamlı olarak görülen bir kavramdır.⁵¹⁹ *Hâl* teriminin daha çok *mütekellime*, *makâm* teriminin ise muhataba nisbetle kullanıldığı da söylenmektedir.⁵²⁰ Bu konuda yapılan bir diğer ayrıma göre, sözün söylenme sebebinde zaman dikkate alındığında *hâl*, mahal dikkate alındığında *makâm* terimi kullanılmaktadır.⁵²¹ Bağlam teorisinin İslâm dünyasına taşınmasında öncü rol oynayan modern Arap dilbilimcisi Temmâm Hassân ise geleneksel anlamı aşarak *makâm* kelimesini “sözün söylendiği zamana kadar geçen bütün sosyal ve kültürel olguların

⁵¹³ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 29-30.

⁵¹⁴ Belki en yakın kavramın Şâtıbî'nin kullandığı “ma‘hûdü'l-Arab/Arap ufkı” terimi olduğu söylenebilir.

⁵¹⁵ İbrâhîm Mustafa v.dğr., *el-Mu‘cemü'l-vasît*, b.y.: Dâru'd-da‘ve, ty, I, 209.

⁵¹⁶ Kelâm ilmindeki terimsel anlamı için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *DİA*, II, 190-192; Tasavvuf ilmindeki anlamı için bk. Mehmet Demirci, “Hal”, *DİA*, XV, 216-218.

⁵¹⁷ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *‘Ulümü'l-belâğâ*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1414/1993, s. 36;

⁵¹⁸ Bedevî Tabâne, *Mu‘cemü'l-belâğati'l-Arabî*, Riyâd-Cidde: Dâru'r-Rifâ‘î-Dâru'l-Menâra, 1408/1988, s. 84.

⁵¹⁹ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istılâhâti'l-fünûn ve'l-‘ulûm*, (thk. Ali Dahrûc), Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996, s. 617.

⁵²⁰ İbn Ya‘kûb el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi Telhisi'l-miftâh*, (thk. Halil İbrâhîm), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 2001, I, 125.

⁵²¹ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 617; Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh*, I, 125.

dikkate alınması” olarak tanımlamaktadır. Nitekim Temmâm anlamı, *sözlü anlam* (el-ma‘ne’l-makâlî) ve *makâmî anlam* (el-ma‘ne’l-makâmî) şeklinde ikiye ayırmakta ve *makâm* terimini dış bağlamla eşitlemektedir. Kendisi de açıkça ifade ettiği gibi *makâm* denildiğinde geleneksel olarak sabit/statik bir durum anlaşıldığı halde kendisi *makâm* ile geçmişten o ana kadar nesiller boyu gelişerek aktarılan ve onları birbirine bağlayan sosyokültürel doku anlamında, değişime açık/dinamik bir yapı kastetmektedir.⁵²²

Arapçada meşhur bir söz olan “لكل مقام مقال/Her makâm için farklı bir söz vardır” deyişi bir söz söylenirken ortamın, şartların ve muhatapların dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedir. Türkçede de sıkça kullanılan, her doğrunun her yerde söylenmemesi gerektiği, özü itibarıyla doğru olan şeylerin bile bazı durumlarda hedeflenenin aksine olumsuz sonuçlara yer açabileceği gerçeğiyle alakalıdır. İçinde bulunulan hâl ve makâmın dikkate alınmasıyla ilgili Hz. Mûsâ (a.s.) ile Firavun arasındaki Kur’an’da hikâye edilen diyalog örnek verilebilir. Hz. Mûsâ Allah (c.c) tarafından peygamber olarak seçilip uyarı ve davet için Firavun’a gittiğinde saray eşrafının huzurunda gerçekleşen karşılıklı konuşmada⁵²³ Firavun cevap veremeyecek duruma gelince *فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى/ Ya geçmiş nesillerin hâli ne olacak?*⁵²⁴ diyerek konuyu daha önceki nesillere getirir. Burada Firavun’un amacı muhtemelen Hz. Mûsâ’ya onların cehennemde olduğunu söyleterek dinleyicileri kendi tarafına çekmekti. Hz. Mûsâ ise *عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى/ Onlar hakkındaki bilgi Rabbinin katında bir kitaptadır. Rabbin yanılmaz ve unutmaz*⁵²⁵ diyerek bu tuzak sorudan kurtulmuştur.⁵²⁶ Görüldüğü gibi burada Hz. Mûsâ içinde bulunduğu hâli/makâmı dikkate alarak cevap vermiştir.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de söz ve fiillerinde hâl ve makâmı dikkate aldığını söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendisine çeşitli zamanlarda sorulan aynı soruya muhataba göre farklı cevaplar verdiği bilinmektedir. Mesela hangi amelin Allah katında daha üstün olduğuna dair soruya bir defasında “Allah ve resulüne iman etmek, sonra Allah yolunda cihâd etmek, sonra da kabul olmuş bir hac”⁵²⁷ cevabı vermiş, bir başkasına “Vaktinde namaz kılmak, sonra anne babaya iyilik, sonra da Allah yolunda cihâd etmek”⁵²⁸ buyurmuştur. Aynı soruyu Ebû Ümâme (r.a.) sorduğunda ise “Oruç tutmalısın, ona denk bir amel yoktur”⁵²⁹ buyurmuştur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Hz. Âişe’ye (r.a.) söylediği, Câhiliye döneminden yeni çıkılmamış olsa Kâbe’yi yıktırıp Hz. İbrâhîm’in (a.s.) temelleri üzerine yeniden yaptıracağına yönelik ifadeleri⁵³⁰ Hz. Peygamber’in (s.a.v.)

⁵²² Temmâm Hassân, *el-Lugatü’l-‘Arabiyye*, s. 337-351.

⁵²³ Bu diyalog daha geniş biçimde Şu‘arâ 26/10-37 âyetlerinde yer almaktadır.

⁵²⁴ Tâhâ 20/51.

⁵²⁵ Tâhâ 20/52.

⁵²⁶ Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XVI, 234.

⁵²⁷ Buhârî, “İmân”, 16.

⁵²⁸ Buhârî, “Mevâkîtü’s-salât”, 5.

⁵²⁹ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine’s-sünen*, “Sıyâm”, 43 (2222) (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb: Mektebü’l-Matbû‘âti’l-İslâmiyye, 1406/1986.

⁵³⁰ Buhârî, “Hac”, 42.

fiillerinde dönemin şartlarını dikkate aldığıının bir göstergesi olarak görülebilir. Benzer durum Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sürekli toplumda fitne çıkartan, münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selûl'ün öldürülmesini isteyen Hz. Ömer'e (r.a.) söylediği "Onu bırak! İnsanlar Muhammed arkadaşlarını öldürüyor demesinler"⁵³¹ sözü için de geçerlidir.

"Bir araya getirme" ve "bir arada bulunma" anlamına gelen k-r-n⁵³² kökünden türeyen *karîne* terim olarak, zihni vaz'î mânadan mecâzî anlama çeviren şey demektir.⁵³³ Bir başka ifadeyle "gerçek anlamın kastedilmesine engel olan ve bir sözden neyin kastedildiğini gösteren ipucu" şeklinde tanımlanabilir.⁵³⁴ *Karîne*, *Karîne-i hâlî*, *karîne-i ma'nevî* ve *karîne-i lafzî*,⁵³⁵ bir başka tasnife göre *karîne-i lafzî* ve *karîne-i aklî/örfî/hâlî* şeklinde kısımlara ayrılmaktadır.⁵³⁶ Burada aklî-örfî-hâlî şeklinde isimlendirilen *karîne* türü, anlamı belirleyen metin dışı bir unsur olması hasebiyle dış bağlamla alakalı bir terim olarak değerlendirilebilir.⁵³⁷

1.2.2.2.2. *Esbâb-ı Nüzûl*

"İniş sebepleri" anlamına gelen bu terkip Kur'an ilimleri içerisinde, parçalar halinde nâzil olan Kur'an-ı Kerim âyet ve pasajlarının nüzûl sebeplerini nakleden rivayetlerin yer aldığı ve değerlendirildiği ilmin adıdır. Sahâbe sonrası tabiîn döneminde ortaya çıkan bu rivayetleri⁵³⁸ konu edinen *esbâb-ı nüzûl* ilminin mütekaddimûn tarafından yapılmış bir tarifinin olmaması ise ilginçtir.⁵³⁹ Zürcânî (ö. 1367/1948) *sebeb-i nüzûl*ü, "Meydana geldiği günlerde âyet veya âyetlerin kendisinden bahsettiği yahut hükmünü beyan ettiği şeydir. Bunun mânası da Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde gerçekleşen bir hadise veya sorulan bir soru nedeniyle o olayla/soruyla ilgili âyetlerin indirilmesidir." şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁴⁰ Bir başka tanım ise şöyledir: "Nüzûl ortamında meydana gelen bir hadiseye veya Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yöneltilmiş bir soruya, vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla âyetin, tazammun etmek, cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere

⁵³¹ Buhârî, "Tefsîrû'l-Kur'an", 325; Müslim, "el-Birr ve's-sıla ve'l-âdâb", 16; Tirmizî, "Tefsîr", 63.

⁵³² İbrâhîm Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasît*, II, 730-731.

⁵³³ Tabâne, *Mu'cemü'l-belâgati'l-'Arabî*, s. 535.

⁵³⁴ İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, XXVIII, 217-220.

⁵³⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (thk. Komisyon), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983, s. 174.

⁵³⁶ Durmuş, "Mecaz", s. 218.

⁵³⁷ Karînenin tefsirde kullanımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bu konuda yapılmış şu çalışmaya bakılabilir. Aydın Temizer, *Kur'an Tefsirinde Karîne*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.

⁵³⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 162.

⁵³⁹ Muhammed Aydın, "Esbâb-ı Nüzûlu Anlama Yolunda Sahâbenin Kur'an-ı Kerim Anlayışı: Ebû Eyyûb El-Ensârî'nin Örneğinde", *12. Uluslararası Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler* (ed. Hüseyin Karaca), İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2016, s. 63.

⁵⁴⁰ Muhammed Abdülazîm ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, b.y.: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhü, ts., I, 106.

inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nâzil olduğu ortamı resmeden hadiseye sebep-i nüzûl denir.”⁵⁴¹

İslâm ümmeti ve âlimleri Kur’an metninin muhafazası için gösterdiği olağanüstü gayreti onun anlaşılmasına vesile olacak her türlü bilginin muhafazası ve aktarımına da göstermesinin⁵⁴² bir uzantısı olarak müfessirler bu rivayetlere önem vermiş hatta başta Vâhidî (ö. 468/1076) olmak üzere bu konuyu ele alan müstakil eserler yazmışlardır.⁵⁴³ Nüzûl dönemine eşlik eden olayları bilmeye yönelik tarihsel bir merakın ötesinde⁵⁴⁴ esbâb-ı nüzûl bilgisinin çeşitli faydaları sayılmaktadır. Buna göre, bu ilim sayesinde Allah’ın emir ve hükümlerinin hikmetleri kavranır, bir toplumun sağlıklı değişim ve dönüşümünün ipuçları elde edilebilir, âyetler ilâhî maksada uygun biçimde daha iyi anlaşılır ve çelişki gibi görünen durumlar ortadan kalkar.⁵⁴⁵ Dış bağlamın önemli bir unsuru olan bu rivayetler, Kur’an’ı “söz” olarak kabul etmeleri hasebiyle anlamın yarısının sözün dışındaki bağlamsal öğelerde bulunduğunu savunan bağlamcılar tarafından öncelenmekte ve kimi zaman bu rivayetler âyetin anlamının tahdit edilmesine yol açmaktadır. Böylece tarihsel bağlama yapılan bu aşırı vurgu, sebepleri etkin Kur’an’ı ise edilgen bir konuma mahkûm etmektedir.

Klasik dönem âlimleri sebep-i nüzûl bilgisinin o âyetin inişine şahit olanlar tarafından yapılan nakle ve rivayete dayalı olduğunu, bu konuda akılla ve içtihatla tespit yapmanın caiz olmadığını ısrarla vurgulamaktadırlar.⁵⁴⁶ Ancak hicrî V. asır gibi erken sayılabilecek bir dönemde Vâhidî’nin bu konuda herkesin cahilce bir şeyler uydurup söylediğinden şikâyet etmesi ve eserini bu yüzden yazdığını söylemesi,⁵⁴⁷ eskiden beri bu alanda akli çıkarımların yapıldığını göstermektedir. Nitekim muasır dönemde bağlamcılar tarafından yapılan nüzûl dönemi ve tertibi merkezli çalışmalarda, âyetlerin indiği dönem ve sebeplerin tespitinde hem metin içi hem metin dışı irtibatlar kurulmak suretiyle her âyete dönem ve sebep atanmakta, dahası bu spekülâtif bağlantılar üzerinden âyetlerin nesnel anlamları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Mesela Ebû Zeyd açıkça, geçmiş dönem âlimlerini nassın içinden ve dış bağlamdan hareketle nüzûl sebeplerini açığa çıkarabileceklerini fark edememekle suçlamaktadır.⁵⁴⁸

⁵⁴¹ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’an ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yayınları, 2012, s. 56.

⁵⁴² Yüksek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi’nin Referansları ve Sınırları*, s. 5.

⁵⁴³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 22.

⁵⁴⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 152.

⁵⁴⁵ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, I, 109-114; Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *DİA*, XI, 361; Okumuş, “Ulûmu’l-Kur’an (Kur’an İlimleri)”, s. 327-328; Ahmet Gündüz, “Kur’an’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl’ün Müsbet ve Menfi Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2016): 99-101.

⁵⁴⁶ Bk. Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Vâhidî, *Esbâb-ü nüzûli’l-Kur’an* (thk. ‘İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Dammâm: Dâru’l-İslâh, 1412/1992, s. 8; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-‘Ucâb fî beyâni’l-esbâb* (thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs), b.y.: Dâru İbni’l-Cevzî, ts., I, 100; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, I, 114; Serinsu, *Kur’an ve Bağlam*, s. 70-71.

⁵⁴⁷ Vâhidî, *Esbâb-ü nüzûl*, s. 9.

⁵⁴⁸ Bk. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 164.

Aslında bu durum bağlamcılar açısından çok ciddi bir eksikliği kapatma girişimi olarak görülebilir. Zira Kur'an'ın anlamının diğer yarısının metin dışında olduğu kabul edildiğinde kuşkusuz nüzûl sebepleri bunun önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ancak her âyet bir sebebe mebni olarak nâzil olmadığı gibi, nüzûl sebeplerine dair rivayetlerin bulunduğu âyet sayısı ortalama 500 kadardır.⁵⁴⁹ Bu, yöntemini âyetlerin iniş döneminin tespiti üzerine kuran bir yaklaşım için Kur'an'ın tamamı düşünüldüğünde oldukça düşük bir sayıdır. Kaldı ki bu rivayetlerin birçoğu sened ve metin tenkidinden geçmiş güvenilir nakiller değildir.⁵⁵⁰ Nitekim Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) nisbet edilen meşhur "Üç şeyin aslı yoktur: Megâzî, melâhim ve tefsir"⁵⁵¹ sözü tam olarak bununla ilgilidir. Zira ilk dönemlerde tefsirin nüzûl sebeplerinin bilinmesinden ibarettir. Ne ilginçtir ki bağlamcılar âyetlerin tam olarak -Ahmed b. Hanbel'in ilk asırlarda bile güvenmediği- siyer/megâzî ve sebab-i nüzûl rivayetlerinin ışığında ve bunlara etkin bir rol vererek yorumlanması gerektiğini savunmakta hatta bu şekilde elde edilen anlamın nesnel ve tek anlam olduğunu iddia etmektedirler.

Bu zaafın farkında olan Âbid Câbirî tefsirinde sebab-i nüzûl rivayetlerinin sadece sened tenkidinden geçirilmesini yeterli görmemekte ve rivayetlerin metin bağlamına, siyere ve Arap ufkuna uyumunun sorgulanması şeklinde üç unsurla sağlamasının yapılması gerektiğini söylemektedir.⁵⁵² Ancak burada birden fazla çelişki bulunmaktadır. Öncelikle o tefsirine yöntem olarak yazdığı kitabında⁵⁵³ nüzûl sebeplerine dair rivayetlere olumlu bakmakta fakat yöntemini pratiğe geçirdiği tefsirinde rivayetlere temkinli yaklaşmaktadır. İkincisi o sebab-i nüzûl rivayetlerini baz alarak nüzûl tertibi yaparken diğer taraftan bu rivayetleri siyer ve dolayısıyla nüzûl sıralamasıyla doğrulamaya çalışmaktadır ki bu açık bir mantık hatasıdır.⁵⁵⁴ Bir başka çelişki ise sebab-i nüzûl rivayetlerini doğrulamak için getirdiği kriterlerin güvenilirlik açısından daha problemlidir. Diğer taraftan nesnel anlama ulaşma iddiasındaki bu yaklaşımın tam aksine -ironik biçimde- son derece keyfî ve öznel bir yöntem benimsediği görülmektedir.

⁵⁴⁹ Bu konuda en fazla nakil Süyûtî'nin 800 âyete dair sebab-i nüzûl rivayeti barındıran *Lübâbü'n-nukûl* adlı eserinde bulunmaktadır. Vâhidî'nin eserinde ise 600 âyet yer almaktadır. Verdiğimiz ortalama 500 rakamı bu madde için yazılan DİA maddesindeki açıklamalara dayanmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, s. 68; Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", XI, 360; Selahattin Polat, "Esbab-ı Nüzûl Üzerine", 1. *Kur'an Haftası: Kur'an Sempozyumu, 03-05 Şubat 1995: Kur'an'ın Aydınlığına Doğru Şubat 1995*, Ankara: Fecr Yayınları, 1995, s. 110.

⁵⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 46; Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım", 1. *Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler: 1-3 Nisan 1994*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, s. 194-195; Sami Kılınçlı, "Bazı Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin Bağlam Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2019): 401.

⁵⁵¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (thk. Mahmûd et-Tahhân), Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, ts., II, 162.

⁵⁵² Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, III, 371.

⁵⁵³ Orijinal adı *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm* olan ve *Kur'an'a Giriş* adıyla Türkçeye tercüme edilen bu kitaba daha önce atıf yaptık.

⁵⁵⁴ Bk. Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 89.

Âbid Câbirî'nin rivayetlere yaklaşımındaki keyfiliğine ve çelişkilerine, *inşikâku'l-kamer* terimiyle ifade edilen ayın yarılmasıyla ilgili âyete yaklaşımı örnek verilebilir. O, İbn Abbas'tan (r.a.) gelen bir rivayete dayanarak bunun ay tutulması olduğunu⁵⁵⁵ söylemektedir ki literal olarak âyetten bu anlamın çıkması mümkün değildir. Diğer taraftan o sebab-i nüzûl rivayetlerine göre çok daha sağlam yollarla gelen “kabir azabı” olgusunu reddetmektedir.⁵⁵⁶ Açıkça görüldüğü gibi o bir taraftan âyetleri rasyonelleştirme adına en zayıf rivayetleri kullanıp lafzî delaleti aşmakta bile beis görmezken diğer taraftan hakkında birçok rivayet bulunan olguları reddetmektedir. Benzer şekilde o, Kur'an'da eksiltmeler olabileceğini hatta Hz. Osmân döneminde Kur'an'ın çoğaltılması esnasında hatalar yapılmış olabileceğini söyleyecek kadar çelişkili rivayetleri dikkate almıştır.⁵⁵⁷ Ancak Emevîler'e en azından sempati duyduğu anlaşılır⁵⁵⁸ Câbirî, Ümeyyeoğulları'nın aleyhindeki bazı rivayetler söz konusu olduğunda farklı bir tavır sergilemektedir. Mesela İbrâhîm sûresindeki *إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ* / *Allah'ın nimetini küfre değişenleri ve kavimlerini helâk yurduna sürükleyenleri görmedin mi? O, ne kötü duraktır*⁵⁵⁹ âyetinin sebab-i nüzûlü olarak tefsirlerde yer alan, “Kureyş'in en günahkâr iki kolundan birinin Ümeyyeoğulları olduğuna” dair rivayetleri siyasî bularak reddetmektedir.⁵⁶⁰

İslâm âlimleri Kur'an'ın daha iyi anlaşılması noktasında âyetlerin iniş süreciyle alakalı rivayet malzemelerine ihtimam göstermişler, özellikle fıkıhçılar hem nâsih-mensûhun belirlenmesinde hem de hükümlerin illetinin tespitinde kritik öneme sahip bu rivayetleri göz önünde bulundurmışlardır. Ancak hiçbir zaman bu dış unsurları anlamın belirleyicisi ve hükmün asıl nedeni olarak görmemişlerdir. Bir başka deyişle sebab-i nüzûlleri âyetin kendisinden dolayı zorunlu olarak indiği sebab-i vucûdlar olarak anlamamışlardır.⁵⁶¹ Nitekim ip ve yol anlamına gelen “sebeb” usul âlimleri tarafından “talep edilen hükme ulaşmaya aracı olan şey” olarak tanımlanmış ve örnek olarak ipin kuyudan su çekmek için araç (sebeb) olduğu ancak suyu çıkartan asıl failin o iple oraya inen yahut kovayı çeken kişi olduğunu söylemişlerdir.⁵⁶² Dolayısıyla sebab-i nüzûller bir anlamda âyetin inmesine bahane olan olaylardır. Kuşkusuz bu yaklaşım *levh-i mahfûz*'da bulunan ve meydana gelecek bütün olayları gerçekleşmeden önce ayrıntısıyla bilen Yüce Allah tarafından yeri geldiğinde peyderpey indirilen ezeli kitap⁵⁶³ anlayışının bir neticesidir. Meydana gelen

⁵⁵⁵ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I, 177.

⁵⁵⁶ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II, 293-294.

⁵⁵⁷ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 265.

⁵⁵⁸ Muhtemelen bunun nedeni Âbid Câbirî'nin yaşadığı coğrafyanın Emevîler tarafından fethedilmiş olmasıdır. Bk. Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 43-44.

⁵⁵⁹ İbrâhîm 14/28.

⁵⁶⁰ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II, 231.

⁵⁶¹ Görgün *İlâhî Sözü'nün Gücü*, s. 81.

⁵⁶² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 301.

⁵⁶³ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 30.

nüzûl sebepleri Allah'ın (c.c) bilgisi ve kudretinden bağımsız değildir. Aksine Yüce Allah Elmalılı'nın (ö. 1942) ifadesiyle müsebbibü'l-esbâb yeni sebeplerin yaratıcısıdır.⁵⁶⁴

Uçulde hâkim olan ve metni önceleyen, “sebebin hususiliğine değıl lafzın umumiliğine bakılması” anlayışı tam olarak bu yaklaşımla alakalı bir durumdur. Bu anlayışa göre âyetler özel bir sebebe binaen inmiş olsalar bile anlam bakımından bu sebebi aşmaktadırlar.⁵⁶⁵ Mesela *zihâr*⁵⁶⁶ âyeti Havle binti Sa‘lebe, *liân*⁵⁶⁷ âyeti Hilâl b. Ümeyye, *kazf*⁵⁶⁸ suçunun cezasına dair âyetler ise Hz. Aişe‘ye (r.a.) iftira atanlar hakkında inmiş olmakla birlikte burada geçen hükümler umumdur. Yine en spesifik sûrelerden biri olan Tebbet sûresi özelde Ebû Leheb ve karısı hakkında nâzil olmuş olsa da bu kişiler esasen inkârcı stereotiplerini temsil etmektedirler. Dolayısıyla burada geçen tehditlerin o özellikleri taşıyan herkes için geçerli olduğu söylenebilir.⁵⁶⁹ Sebeb-i nüzûlü bilmenin önemiyle ilgili rivayetlerde sıkça atf yapılan İbn Abbas‘ın (r.a.) *لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَقَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* *Ettiklerine sevinen ve yapmadıklarıyla övülmekten hoşlananların, sakın onların azaptan kurtulacaklarını sanma; elem verici azap onlaradır*⁵⁷⁰ âyetinin ehli kitapla ilgili olduğu şeklindeki yorum yanlış anlaşılmalıdır. Süyûtî‘nin dikkat çektiğı gibi bu yorum onun lafzın umûmî olmadığını düşündüğü anlamına gelmemektedir. İbn Abbas (r.a.), burada lafızla muradın özel bir hüküm olduğunu beyan etmektedir.⁵⁷¹ Daha açıkçası âyette belirtilen “yaptıklarına sevinme ve yapmadıklarıyla övünmekten hoşlanma” ifadesi gündelik hayatla ilgili bir tavrı değıl, kitaplarını tahrif eden yahudi din adamlarının dinî bilgilerini gizleyip üstüne bir de övgü beklemesiyle ilgilidir. Âyetin hükmü bu anlamıyla aynı nitelikleri taşıyan herkes için geçerlidir.

Sözden siyak aracılığıyla anlaşılan mâna dışında başka bir anlam anlaşılır mı sorusu/sorunu klasik usulde lafzın delaleti kısımlarında tartışılmaktadır. Bu hususta özellikle Hanefî usulcüler ile Şâtıbi arasındaki tartışmalar dikkat çekicidir. Hanefîlerin metin merkezli yaklaşımla nassı nasıl literal olarak ele alıp yorumladıkları, lafızları açıklık bakımından tasnif ettikleri *nass* ve *zâhir* ayırımında açıkça görülmektedir. Bu ikisi arasındaki en temel

⁵⁶⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad. İsmail Karaçam v.dğr.), İstanbul: Azim Dağıtım, ts., I, 271.

⁵⁶⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 274.

⁵⁶⁶ Câhiliye döneminde kocanın, karısını annesine veya dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmesiyle gerçekleşen bir boşanma uygulaması. Daha fazla bilgi için bk. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *DİA*, XLIV, 387-390.

⁵⁶⁷ Kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla karşılıklı yeminleşmesini ifade eden bir fıkıh terimi. Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Âkif Aydın, “Liân” *DİA*, XXVII, 172-173.

⁵⁶⁸ İffetli bir kimseye zina iftirasında bulunma anlamında fıkıh terimi. Daha fazla bilgi için bk. Hamza Aktan, “Kazf”, *DİA*, XXV, 148-149.

⁵⁶⁹ Okumuş, “Ulûmu’l-Kur’an (Kur’an İlimleri)”, s. 330.

⁵⁷⁰ Âl-i İmrân 3/188.

⁵⁷¹ Süyûti, *İtkân*, I, 111.

ayrım nassda siyak/bağlam dikkate alınırken zâhirin metnin literal/lafzi olarak delalet ettiği genel anlamı kapsamasıdır.⁵⁷²

Özellikle İbn Hazm (ö. 456/1063) ve Şemsüleimme Serahsî lafzın umûmîliğini, bağlamdan bağımsız biçimde, dilde ifade ettiği bütün anlamlara teşmil etmek şeklinde anlamaktadırlar.⁵⁷³ Serahsî'nin kast-ı mütekellim ibarede geçmediği halde metnin/sözün mütekellimin maksadına göre tahsis edilmesini keyfi bir tasarruf olarak görüp reddetmesi son derece önemli bir yaklaşımdır.⁵⁷⁴ Zira bağlamcılar Allah'ın (c.c) âyetlerden kastını nüzûl döneminde ilk muhataplar tarafından anlaşılan mânâ ile eşitlemekte, böylece sübûtu kat'î olan bir metni birçoğu güvenilirlik açısından sıkıntılı ve çelişkili rivayetlere dayanarak ve keyfi biçimde sınırlamaktadırlar. Dolayısıyla fıkıh usulündeki “sebebin husûsiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir” ilkesi mantıksal sonuçları açısından bağlam teorisiyle çelişmektedir.⁵⁷⁵

Kurân'ın ezelfi değil toplum ile vahiy arasındaki diyalektikten doğan canlı bir metin olarak görülmesinin doğal neticesi, nüzûl sebebi olan şartları bilmeyi zorunlu kılmasıdır. Bir başka deyişle hitâbî mahiyette olan ve şartlara bağlı olarak indiği kabul edilen bir metni anlamamanın tek yolu elbette indiği ortamı ve şartları bilmekten geçmektedir. Bu yaklaşım bir anlamda sebab-i nüzûl rivayetlerini de içeren tarihsel bağlama dair verileri Kur'an'ı anlamaya yardımcı olan unsurlar değil onu yorumlamada hakem kılmak anlamına gelir.⁵⁷⁶ Oysa esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin sıhhat sıkıntısı ve bu rivayetler arasındaki ihtilaflar/çelişkiler nihayetinde onu icthadî bir mesele yapmaktadır.⁵⁷⁷ Ayrıca bu verileri nakleden muhatap objektif bir kaynak değildir. Nakleden kişinin ilmî birikimi, dünyaya bakışı, kültürel seviyesi ve önyargıları da rivayete dahil olmaktadır.

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin Kur'an'ın anlaşılmasındaki birçok faydasının yanında birtakım olumsuz sonuçlar doğurduğu da göz ardı edilmemelidir. Bu rivayetlerin mutlaklaştırılması yorum zenginliğine engel olduğu gibi âyetlerin evrensel boyutunu gölgelemektedir. Ayrıca bu rivayetler zaman zaman mezhebi taassup saikiyle tahrif edilmiş ve siyasî-ideolojik amaçlarla kullanılmışlardır.⁵⁷⁸

Sonuç olarak denilebilir ki nas-olgu arasındaki reddedilemeyecek kadar açık olan ilişki olgunun nassı şekillendirdiği değil nassın olguyu dikkate aldığını göstermektedir.⁵⁷⁹ Kur'an'ın tarihsel bağlama ve o dönemdeki anlayışa hapsedilmesi halinde onun bütün zamanlara hitap eden evrensel niteliğinden söz etmek mümkün değildir. Zira olaylar

⁵⁷² Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 144-147;

⁵⁷³ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s.100-105.

⁵⁷⁴ Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 273.

⁵⁷⁵ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 21.

⁵⁷⁶ Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 22-23, 49.

⁵⁷⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 164.

⁵⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, s. 165-179.

⁵⁷⁹ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 3.

sonsuz, olgular da sürekli değişim halindeyken nass/metin sınırlıdır.⁵⁸⁰ Bağlamcılar Kur'an'ın sınırlarını bu şekilde daralttıktan sonra oluşan muazzam boşluğu ise akıl ve içtihatla doldurarak tarihselciliğe kapı aralamaktadırlar. Nitekim Ebû Zeyd açıkça, dış bağlama müracaat etmenin Kur'an'daki hükümlerin yasa koymaktan ziyade vakıya ilişkin durum tespiti olduğunun anlaşılmasına ve üretici yorum merkezli içtihat kapısını açarak Kur'an ahkâmının devre dışı bırakılmasına imkân tanıyacağını söylemektedir.⁵⁸¹ Bu söylem bağlamcılığın salt bir Kur'an'ı anlama çabası olmadığını, bağlam savunucularının bu yöntemin tazammun ettiği mantıksal sonuçları kabul ettiklerini hatta tasvip ederek bizzat amaçladıklarını göstermektedir.

1.2.2.2.3. Mekkî-Medenî

Kur'an-ı Kerîm'in tarihsel bağlamına ilişkin verilerin yer aldığı bir diğer Kur'an ilmi Mekkî-Medenî'dir. Esbâb-ı nüzûl dış bağlama dair detaylı ve yakın plan bilgisi verirken, Mekkî-Medenî daha genel ve uzak bir perspektif sunmaktadır. Her ne kadar Mekkî-Medenî ayrımında mekân ve hitap kriterlerini esas alanlar olsa da en yaygın ve kabul gören kriter zaman kriteridir.⁵⁸² Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicretinden önce inen âyet ve sûreler Mekkî, sonrasında Mekke'de bile inse Medenî olarak değerlendirilmektedir. Mekkî ve Medenî sûrelerin hem şekil hem muhteva açısından farklılık arz etmesinden hareketle yapılan bu ayrım İslâmî ilimlerin tarihsel şartları göz ardı etmediğinin göstergesidir.

Kur'an ilimlerinin en değerlilerinden biri olarak nitelenen⁵⁸³ Mekkî-Medenî bilgisi rivayete dayanan semâî ve bazı kriterlere dayanan kiyâsî yollarla elde edilebilmektedir. Buna göre içerisinde sadece *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* hitâbı, *كَلَّا* kelimesi, *hurûf-u mukattaa'*, Âdem-İblîs hikâyesi, geçmiş peygamber kıssaları ile secde âyeti bulunan sûreler çoğunlukla Mekkî'dir. Yine Mekkî sûre ve âyetler ekseriyetle kısa ve çok miktarda garîb kelime içermektedir. Ahkâm, had cezaları ve miras konusunu içeren; cihad, Ehl-i kitap ve münafıklardan bahseden sûreler ise genellikle Medenî'dir. Buradaki genellikle kaydının sebebi bütün bu kriterlerin istisnalar içeriyor olmasıdır. Bunun dışında Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğuna dair ihtilaf edilen birçok sûre bulunduğu gibi⁵⁸⁴ Medenî sûreler içinde Mekkî âyetler; Mekkî sûreler içinde de Medenî âyetler bulunabilmektedir.⁵⁸⁵

⁵⁸⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 153.

⁵⁸¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat* (çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları, 2015, s. 194-195.

⁵⁸² Geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 187; Süyûtî, *İtkân*, I, 37-38; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 193-195; Menna' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*, b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts., 60-62; Mustafa Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, Doktora Tezi: Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, 1998, s. 76-86.

⁵⁸³ Süyûtî, *İtkân*, I, 36.

⁵⁸⁴ Ünver Mekkî-Medenî üzerine yaptığı doktora tezinde nerede nâzil olduğuyla ilgili ihtilaf bulunan yetmiş sûre saymaktadır. Bk. Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, s. 123-165.

⁵⁸⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 188-191; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 196-200; Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*, s. 62-64; Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, s. 304-331.

Mekkî-Medenî ilmini bilmenin âyetlerin maksatlarının anlaşılması ve tefsiri, teşriî hikmeti, ilahî davet üslubunun görülerek dersler çıkartılması, nâsih ve mensûhun ayırt edilmesi açısından birçok faydası bulunmaktadır.⁵⁸⁶ Mamafih ulûmü'l-Kur'an eserlerinde bu ilmin önemine dair Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bir söz bulunmadığı, Yüce Allah'ın bunu bilmeyi ümmete farz kılmadığı, sahâbe ve tabiîn'in de bunu dinin olmazsa olmazlarından görmedikleri vurgulanarak bu konudaki görüşlerin aklî ve ictihadî nitelikte olduğunun altı çizilmiştir.⁵⁸⁷ Nitekim genellikle âlimler müfessirde bulunması gereken şartlar arasında Mekkî-Medenî ilmini bilmeyi saymamışlardır.⁵⁸⁸ Kurtubî ise tefsirinin mukaddimesinde, davet sürecini, Kur'an'ın insanlara hitabını, hükümlerin değişim ve gelişini tespit için müfessirin Mekkî-Medenî ilmini bilmesinin gerekli olduğunu söylemektedir.⁵⁸⁹

Aslî formuyla bir "söz" olan Kur'an'ın canlı bir diyalog ortamında dönemin sosyal ve kültürel dokusuyla etkileşim halinde peyderpey oluştuğunu savunan bağlamcılar Mekkî-Medenî ayrımını Kur'an'ın olguyla diyalektiğinin bir göstergesi olarak ileri sürmektedirler.⁵⁹⁰ Mesela Ebû Zeyd metinle olgunun tarihsel süreçte, sosyal ve siyasî egemenleri desteklemekle itham ettiği geleneksel eğilimler tarafından birbirinden koparıldığını söylemektedir.⁵⁹¹ Kur'an yorumunda tarihsel bağlamın belirleyiciliğini savunanlar bu yüzden dış bağlama ilişkin en kapsamlı verileri içeren Mekkî-Medenî ilmine büyük önem vermişlerdir. Zira tarihsel bağlam Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına ve davetine paralel giden nüzûl süreciyle, nüzûl süreci ise Mekkî Medenî ilmiyle ayrılmaz bir bütünlük oluşturmaktadır.

Ne var ki Mekkî-Medenî rivayetleri her âyetin ne zaman ve nerede indiğini belirleyecek derecede kapsamlı değildir. Ayrıca Kur'an âyetleri ve bu konudaki nakiller bilgi değeri açısından eşit seviyede kabul edilemezler.⁵⁹² Ayrıca daha önce de belirtildiği üzere Mekkî-Medenî âyet ve sûrelerin belirlenmesi büyük oranda ictihadîdir; mütevâtir olmayan rivayetlerin değerlendirilmesine ve tercihe dayanmaktadır.⁵⁹³ Mesela *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا* / *Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir"*⁵⁹⁴ âyeti Buhârî'de İbn Mes'ûd'dan (r.a.) nakledilen rivayete göre Medine'de,⁵⁹⁵ Tirmizî'de İbn Abbas'tan gelen rivayete göre ise Mekkî'dir.⁵⁹⁶ Görüldüğü üzere tefsir ilminin öncüleri konumundaki iki sahâbî

⁵⁸⁶ Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmî'l-Kur'an*, s. 58-59; Okumuş "Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri)", s. 318.

⁵⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 191-192.

⁵⁸⁸ Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, s. 52.

⁵⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Ğur'ân*, I, 21.

⁵⁹⁰ Bk. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 117.

⁵⁹¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 148.

⁵⁹² Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 15.

⁵⁹³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 120-122.

⁵⁹⁴ İsrâ 17/85.

⁵⁹⁵ Buhârî, "Tefsîr", 196.

⁵⁹⁶ Tirmizî, "Tefsir", 18.

tarafından aktarılan ve birbiriyle çelişen her iki rivayet de *Kütüb-i Sitte* içinde yer almaktadır. Bu rivayetleri değerlendiren Süyûtî daha sahih olan Buhârî’de yer alması ve olaya bizzat şahit olması hasebiyle İbn Mes‘ûd’un (r.a.) görüşünü tercih ederken⁵⁹⁷ Zerkeşî âyeti birden fazla inen âyetler arasında saymaktadır.⁵⁹⁸ Mekkî-Medenî bilgisinin ictihâdî niteliğini açıkça gösteren bu durum, bu tür veriler üzerinden Kur’an anlamını belirlemeye çalışmanın sağlam bir zemine dayanmadığını göstermektedir.

Tam bu noktada, nüzûl tertibini esas alan tefsir yazma teşebbüslerine de değinmek gerekmektedir. Bu girişimler Kur’an’ın tarihsel bağlama göre ve nüzûl sürecindeki ilk muhatapları tarafından anlaşıldığı gibi yorumlanması gerektiğini savunmanın bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Hedef nüzûl dönemini iyi analiz ederek Kur’an’ın mesajını bugüne taşımaktır.⁵⁹⁹ Ancak yapılan çalışmalarda tarihsel bağlamın aşırı ön plana çıkarılması, iddiasıyla tezat arz edecek şekilde bu tefsirlerin nesnellik yerine keyfilik ve sübjektiviteyle malul olmasına yol açmıştır.⁶⁰⁰ Zira nüzûl sıralamasına göre tefsir çabalarında güvenilirlik açısından ciddi sıkıntılar barındıran ve nihaî olarak içtihad-tercihe dayanan sebab-i nüzûl ve Mekkî-Medenî rivayetleri belirleyici olmaktadır.⁶⁰¹ Diğer taraftan bunlar güvenilir kabul edilse bile birbiriyle çelişen rivayetler ve ciddi boşluklar nedeniyle nüzûl tertibine dair kesin bir sıralama mümkün değildir.⁶⁰² Kaldı ki imkân konusunda hiçbir problem olmasa bile bunun doğru bir yöntem olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu teşebbüs, mevcut mushaftaki âyet ve sûre tertibinin aslında doğru olmadığı şeklinde bir iddiayı tazammun etmektedir. Halbuki özellikle âyet tertibinin tevkifi olduğunda kesin ittifak bulunmaktadır. O halde öncelikle Kur’an’ın neden en kolay yol olan kronolojik sıraya göre tertip edilmediği sorusunu cevaplamaları gerekmektedir.

Nüzûl sıralamasını esas alan sistematik tefsir çalışmalarına bakıldığında bu teşebbüste oryantalist çalışmaların ciddi etkisinin olduğu görülmektedir. Zira Kur’an’ın kronolojik olarak sıralanması ve değerlendirilmesi fikri ilk olarak XIX. asrın ikinci yarısından itibaren müsteşrikler tarafından gündeme getirilmiştir.⁶⁰³ Nitekim Gustav Weil (ö. 1889), Sir William Muir (ö. 1905), Theodor Nöldeke (ö. 1930) Hubert Grimme (ö. 1942) gibi müsteşriklerin peş peşe nüzûl listesi hazırlaması sonrası İslâm dünyasında nüzûl tertibine göre tefsir yazma fikri ortaya çıkmıştır.⁶⁰⁴ Elbette bunda bu müsteşriklerin mevcut Kur’an

⁵⁹⁷ Süyûtî, *İtkân*, I, 120.

⁵⁹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 30.

⁵⁹⁹ Hikmet Koçyiğit, “Kur’an’ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/23 (2013): 185.

⁶⁰⁰ Polat, “Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller”, s. 249-250.

⁶⁰¹ Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 23.

⁶⁰² Şahin Güven, “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü’l-Kur’ani’l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 20 (2011): 84.

⁶⁰³ Koçyiğit, “Kur’an’ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi”, s. 187.

⁶⁰⁴ Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 63. Adı geçen ve geçmeyen bazı oryantalistlerin Kur’an’ın kaynağını bulmaya ve kronolojik yapısını çözmeye yönelik çalışmaları hakkında genel bilgi için bk. Rıza Savaş-Ömer Dumlu, “Nüzûl Sırasına Göre Ayet Ayet Kur’an’ın Yorumu”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010, s. 168-169.

tertibiyile alakalı olumsuz eleştirilerinin payı bulunmaktadır.⁶⁰⁵ İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs* adlı tefsiri, Âbid Câbirî'nin *Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm* adlı tefsiri ve M. Zeki Duman'ın (ö. 2013) *Beyânü'l-Hak* adlı tefsiri bu konuda İslâm dünyasında yapılmış en meşhur çalışmalardır.⁶⁰⁶

Dış bağlam dikkate alınarak yapılan yorumlama çabalarının çok değerli anlamlar ve çıkarımlar sağladığı ve Kur'an'ın bir toplumu nasıl sıfırdan başlayarak tedricî biçimde eğitip dönüştürdüğünü ortaya koyma anlamında çok önemli bir fonksiyona sahip olduğu tartışılmayacak kadar açıktır.⁶⁰⁷ Ancak sorun, bunun Kur'an yorumunda bir imkân olarak değil de bir zorunluluk olarak görülmesi ve diğer yöntemlerle elde edilen anlamların yanlış/hatalı olarak görülmesidir. Burada ilginç olan nokta, Câbirî'nin kendisinden önce aynı yöntemi kullanan İzzete Derveze hakkında, tefsirini Kur'an'ın iniş süreci üzerine bir tasavvur inşa etmek için kullanmadığını söylemesidir.⁶⁰⁸ Câbirî'nin tefsiri üzerine doktora çalışması yapan Coşkun ise Câbirî'nin sîret eşliğinde tefsiri uygulamada yetersiz kaldığını söylemektedir.⁶⁰⁹ Aynı yaklaşımı benimseyenlerin bile birbirini yetersiz buldukları ve yanlışladıkları bir vasatta bu yöntemle herkesin kabul edeceği tek ve nesnel anlamlara ulaşılabilceğini savunmak herhalde en iyimser bakışla naiflik olarak nitelenmeyi hak etmektedir.

1.2.3. Bağlamcılığın Felsefî ve Teorik Altyapısı

Dilde ve olgularda iç ve dış bağlamın dikkate alınması çok eskilere gitse de bunun bir ilke ve temel olarak ele alınması Alman idealist felsefesinde -özellikle Dilthey ve onun tarihselcilik okulunda- ve hermenötikte etkili olmuştur. Bağlamcılık bağlamı açıklamalarda kullanılan faktörlerden biri olarak görmenin ötesinde bir olayı/sözü, doğru ve iyiyi anlamının ancak bağlam vasıtasıyla olabileceğini savunur. Bu haliyle o, bilimde ve ahlakta evrenselciliğe meydan okurken göreceliği de başka bir görecilikle aşma çabasıdır. Bağlamcılık, bir taraftan sorunları onu kuşatan çevreden bağımsız ele almaması hasebiyle *yapısalcılığa*; rasyonel unsurları reddetmesi ve barındırdığı görecelik nedeniyle *perspektivizme*; bağlamı kavrayandan bağımsız görmesi ve nesnel bir gerçeklik araması sebebiyle *objektivizme*; bağlamı öznenen bağımsız görmesi açısından *realizme* benzemekte ancak sayılan her özellik sebebiyle diğerinden de ayrılmaktadır.⁶¹⁰

Bağlamcılık ve tarihselcilik felsefî açıdan aynı zemini paylaşan yaklaşımlardır. XIX. yüzyılın başında etkisini göstermeye başlayan tarihselcilik olguları öz değerlerine göre değil tarihsel konumlarına göre değerlendirmektedir. Buna göre bütün tarihi olgular,

⁶⁰⁵ Koçyiğit, “Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi”, s. 192.

⁶⁰⁶ Bu üç tefsirin genel özellikleri ve yöntemlerinin karşılaştırması için bk. Musa Güler, *Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsirlerin Mukayesesi: et-Tefsîru'l-Hadîs, Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm ve Beyânü'l-Hak Örneği*, Doktora Tezi: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 2018.

⁶⁰⁷ Nüzûl sırasına göre tefsirin bazı faydaları için bk. Koçyiğit, “Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi”, s. 194-196.

⁶⁰⁸ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 277.

⁶⁰⁹ Bk. Coşkun, *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. VII-VIII (Sunuş).

⁶¹⁰ Görgün “Bağlamcılık”, s. 66-67.

fikirler, ürünler o döneme ait inanışlar, düşünceler ve ilkeler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Diğer bir deyişle tarihte ortaya çıkmış her fenomen, olay ve nesne ancak onu ortaya çıkaran şartlarla kavranabilir. Bağlamcılar tarafından da savunulan bu anlayışın felsefî temelleri deneysel bilgilerde *a priori*⁶¹¹ öğelerin varlığını kabul eden Alman filozof Immanuel Kant'a (ö. 1804) dayanmaktadır. Nesnel bilginin imkânını savunan bu anlayış “tarihi malumatı” yorum olmaktan çıkarıp nesnel bir bilim yapma girişimlerine yol açtı. İşte tarihselcilik hem bilimsel nesnellik hem de tarihî görecelik ikileminden kurtulmak suretiyle tarihi objektif bir inceleme iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Tarihselcilik özünde, beşerî bilimlerde özellikle de tarihte evrensel ve değişmez bilgi elde etme çabasıdır.⁶¹² Bu noktada, tarihsel bağlam vurgusunun ve nüzûl dönemini yeniden kurgulama girişimlerinin insan ve toplum bilimlerinde de doğa bilimlerindeki gibi yasalar bulunduğunu savunan pozitivizmden etkilendiği söylenebilir.⁶¹³

Bağlam teorisinin yorumlamada kullandığı hermenötik yaklaşım niyet selci/idealist olarak nitelendirilen Friedrich Schleiermacher (ö. 1834), Wilhelm Dilthey (ö. 1911), Emilio Betti (ö. 1968) ve Hirsch tarafından temsil edilen ve anlamı yazarın niyetinde gören yaklaşımdır.⁶¹⁴ Yazarın niyetinin bilinmesi onun metni inşa ederken içinde bulunduğu sosyal, kültürel ve tarihsel şartların bilinmesi ve dikkate alınması demektir.⁶¹⁵ Dilthey epistemolojisinin temelini, anlaşılması hedeflenen tarihsel fenomenin tamamıyla yakalanabilmesi için olabildiği kadar eşduyumsal yaşama olanağına dayandırmaktadır.⁶¹⁶ Bağlamcılar Kur'an yorumunda nüzûl dönemi ortamını baştan kurgulayarak kasd-ı mütekellimi yani Yüce Allah'ın kastettiği anlamı tespit etmeye çalışmaktadırlar. Zira bu anlayışa göre ilahî bile olsa metnin tek anlamı vardır. O da âyetler nâzil olduğunda ilk muhatapların anladığı mânâdır. Nitekim daha önce bahsedildiği üzere Betti'den etkilenen Fazlurrahman bu yöntemin bir etabını oluşturduğu ikili yöntem önermiş, ancak yazar merkezli başladığı yöntemi metin ve okuyucu merkezli yöntemlerle karıştırmak suretiyle kendi içinde tutarsız bir metot ortaya koymuştur.

Batılılar tarafından Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında uygulanan yazar merkezli tarihsel eleştiri yöntemi bir edebî metnin tarihsel bağlamında ifade ettiği anlamı ve onun ortaya çıkış motivasyonunu tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla nümismatik, epigrafi, arkeoloji gibi bilimlerinden yararlanarak o dönemin sosyokültürel yapısı ve gündelik yaşam pratikleri aydınlatılmaya çalışılır.⁶¹⁷ Bu metot ilk defa Richard Bell (ö. 1952) ve W. Montgomery Watt (ö. 2006) gibi müsteşrikler tarafından kaynağını bulmak ve o dönemin

⁶¹¹ Yalnızca aklın etkinliğiyle türetilen deneysel olmayan bilgi. Bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 67.

⁶¹² Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, s. 180-183.

⁶¹³ Koçyiğit, “Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi”, s. 193-194.

⁶¹⁴ İdealist hermenötiğin tarihi seyri hakkında daha fazla bilgi için bk. Yasin Aktay, “Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”, *İslâmî Araştırmalar*, 9/1-2-3-4 (1996): 86-87.

⁶¹⁵ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 125-126.

⁶¹⁶ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, s. 35.

⁶¹⁷ Necmettin Gökçır, “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2005): 83-84.

sosyal yapısını kurgulamak üzere Kur'an'a uygulanmıştır. Oryantalistlerin Kur'an'a yabancı bir kaynak bulmak yahut çelişkiler aramak gibi negatif amaçlarla kullandığı bu yöntem müslüman araştırmacılar tarafından müslümanların yaşadıkları problemlere çare bulmak amacıyla uygulanmaya çalışılmıştır. Nitekim Emîn Hûlî'den itibaren bağlamcıların savunduğu, Kur'an'ı tarihsel bağlamına ve nüzûl-sîret tertibine göre yorumlamada bu metot kullanılmaya çalışılmaktadır.⁶¹⁸

Daha önce de vurgulandığı üzere bu tür çalışmaların birçok faydası olduğu inkâr edilemez. Ancak Kur'an'ı tarihsel bir "söz" olarak nitelendirip tarihsel bağlamla ulaşılan anlamları mutlaklaştırarak bunun Allah'ın asıl muradı olduğunu savunmak, farklı yorumları dışlamak, özellikle fıkıh ve kelâm disiplinlerinin Kur'an'a metin merkezli yaklaşımlarını dışlamaları kabul edilebilir bir tutum değildir. Nitekim başta tefsir ilmi olmak üzere İslâmî ilimler bağlamı önemseyip dikkate almakla birlikte hiçbir zaman onu nihaî mercii ve hakem olarak kabul etmemiş, farklılıkları aynı hakikatin farklı görüşleri olarak kabul etmiştir.⁶¹⁹

Yapılan hemen bütün "tefsir" tanımları onun "Allah'ın muradının imkân nisbetinde tespitine çalışma" niteliğine kuvvetle vurgu yapmaktadır.⁶²⁰ Kuşkusuz fıkıh ilminde "ictihad" denilen çabanın da esas gayesi Allah'ın o konudaki muradına uygun hüküm ortaya koymaktır. Ancak ne müfessirler ne de fıkıhçılar murâd-ı ilâhîyi ilk muhatapların anlayışına hasretmemişlerdir. Aksine müfessirler o konudaki rivayetler yanında, dil-metin merkezli yorumlar yapmışlar ve bir konudaki farklı görüşleri naklettikten sonra "Allah (c.c) daha iyi bilir" diyerek açıklamalarını sonlandırmışlardır. Bu bağlamda rivayet tefsirlerinde bile çok sayıda çelişik nakil peş peşe verilip tercihler yapılmak suretiyle dirayet yönteminin kullanıldığı söylenebilir. Diğer taraftan -daha önce belirtildiği gibi- maksadın metin dışı sübjektif unsurlarda aranmasına karşı çıkan fıkıhçılar metin merkezli bir yaklaşımla Allah'ın muradını tespit etmeye çalışmışlardır. İlginçtir ki klasik dönemde görülmeyen hakikat tekellülüğü çağdaş dönemde modernizmin her konuda "bulunması gereken tek gerçek" paradigmasına paralel biçimde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde zuhur eden selefçi ya da modernist bütün akımlarda görülen bu "tek doğru anlam" ısrarcılığı bağlamcılarda da kendisini göstermiş ve Yüce Allah'ın muradını ilk anlaşıldığı anlamla sınırlamışlardır. Halbuki Kur'an nüzûl tertibinden farklı biçimde kayda geçirildiği ilk andan itibaren tarihsel bağlamından bağımsızlaşmıştır.

Bağlamcılığın felsefî temelleri incelendiğinde bunun Kur'an'daki hükümlerin tarihsel olduğu fikrine götüreceği açıktır. Zaten bağlamcılarla tarihselcileri net biçimde birbirinden ayırt etmek de mümkün olmamaktadır. Nitekim tarihselciler de Kur'an'ın tarihsel bir söz niteliğinde olduğunu ve ondaki mevcut hükümlerin o döneme ait olduğunu, dolayısıyla bu

⁶¹⁸ Koçyiğit, "Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", s. 187.

⁶¹⁹ Görgün "Bağlamcılık", s. 70.

⁶²⁰ Bk. Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, Dersaadet, 1325, s. 4-5; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149; Abdulhamit Birışık, "Tefsir", *DİA*, XL, 281; Necmettin Gökkr, "Tefsir Usulünde Lafız-Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009, s. 334-335.

hükümlerin bugün için aktüel bir değer taşımadığını savunmaktadırlar.⁶²¹ Halbuki Kur'an'da vahyin tarihsel olduğuna dair en ufak bir ima dahi bulunmamaktadır.⁶²² Aksine hükümlerin her zaman ve zeminde uygulanması gerektiğine işaret eden çok sayıda âyet bulunmaktadır. Mesela Medine'de Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek zina edenlerin hükmünü soran yahudiler⁶²³ hakkında Kur'an'da şöyle söylenmektedir: *وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ* Kendi kitapları olan ve içinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat ellerinde iken nasıl olup da seni hakem tayin ediyorlar?⁶²⁴ Bilindiği gibi Hz. Mûsâ (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında yaklaşık iki bin yıllık bir süre söz konusudur. Geçen bunca yıla, değişen coğrafyaya ve kültüre rağmen Allah'ın (c.c) Tevrat'ın indirilişinden iki bin yıl sonra Medine'de yaşayan yahudileri Tevrat'ta geçen ahkâmı uygulamaya çağırması açıkça ilahî hükümlerin tarihsel olmadığını göstermektedir.

Zeki Özcan *Teolojik Hermenötik* adlı eserinde, tarihselcilerde, Kur'an'ın tarih içinde ortaya çıkmasının onu tarihsel yapacağı şeklinde hatalı bir mantığın bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre tarih içinde ortaya çıksa da *ilahî kelâm* yeni bir süreç başlatmakta ve nihayetinde onun çekirdeğini oluşturduğu din coğrafya-zaman üstü bir yapıya kavuşmaktadır. Mesela "Rahmân" ilk muhatapların aşına olmadıkları Güney Arabistan'da kullanılan bir sıfat iken Kur'an'daki merkezi konumuyla Yüce Allah'ın en meşhur ismi olmuş ve yeni bir yapıya bürünmüştür.⁶²⁵

1.2.4. Bağlamcılığın Tarihsel Arka Planı

XX. yüzyılda Batı'da Saussure ile başlayan modern dilbilimsel çalışmalarda "bağlam" daima önemli bir konumda olmuştur. Bir tarafta Jerrold J. Katz (ö. 2002) ve Jerry Alan Fodor (ö. 2017) gibi dilbilimciler anlamın dilin iç bağlamına göre tespitini savunurken diğer taraftan *Londra Okulu* olarak bilinen dilbilimsel yaklaşımın kurucusu Firth, antropolog Malinowski'den ödünç aldığı *durum bağlamı* (context of situation) kavramını kullanarak dilsel anlamı geniş ölçüde metin dışı unsurlara bağlamıştır.⁶²⁶ Lisansüstü çalışmalarını Londra Üniversitesi'nde Firth'in öğrencisi olarak yapan İbrâhim Enîs ve Temmâm Hassân onun tarafından geliştirilen bağlam teorisini İslâm dünyasına

⁶²¹ Bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (2006): 59-78.

⁶²² Yasin Aktay, "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'anı Anlama Sorunu", 2. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler*, 4-5 Kasım 1995, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, s. 58.

⁶²³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, X, 336, 337; Kurtubî, *el-Câm 'i li- ahkâmi 'l-Kur'an*, VI, 188.

⁶²⁴ Mâide, 5/43.

⁶²⁵ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 184-187.

⁶²⁶ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 99; Görgün "Bağlamcılık", s. 67; Esmâ Sağ Şencal, *Mana Oluşumunda İç ve Dış Bağlam İlişkisi: Abdülkahir El-Cürcani ile Saussure Karşılaştırması*, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, 2014, s. 17.

taşımışlardır.⁶²⁷ İlk olarak dilbilim alanında etkin olan bu teori⁶²⁸ daha sonra Emîn Hûlî tarafından tefsirde yeni bir yöntem olarak teklif edilmiştir.⁶²⁹

Hûlî'nin ardından yine Mısırlı çağdaş yazarlardan Nasr Hâmid Ebû Zeyd Kur'an'ın yorumlanmasında bağlamın ve olgunun önemine vurgu yapmış, Kur'an'ın kültürün bir ürünü olduğunu savunmuştur. Ebû Zeyd'in görüşleri Mısır'da infial uyandırmış, kendisi ateistlik ve komünistlikle suçlanmıştır. 1995 yılında hakkında mürted kararı verilince önce İspanya'ya sonra da davet edildiği Hollanda'ya gitmiş ve akademik hayatına buradaki Leiden Üniversitesi'nde devam etmiştir.⁶³⁰

Bağlam teorisinin Kur'an'a uygulanması denilince ilk akla gelen isimlerden biri de bu çalışmada görüşlerine sıkça vurgu yapılan Faslı düşünür Âbid Câbirî'dir. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sîretine paralel olarak okunması gerektiğini savunan ve Türkiye'de 1990'lı yıllarda tanınmaya başlanan Câbirî aslen felsefecidir. Gençken sol tandanslı ulusal siyasî mücadelenin içinde aktif olarak yer alan Câbirî daha sonra görevlerinden istifa ederek fikrî faaliyetlere yönelmiştir.⁶³¹ Felsefî-siyasî alanda *Tekvînü'l-'akli'l-'Arabî*,⁶³² *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî*⁶³³ ve *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*⁶³⁴den oluşan üç serilik eserini kaleme alan Câbirî, 11 Eylül 2001 saldırıları sonrası Batı'da artan İslâmofobi'ye karşı, kendi deyimiyle hem müslümanlara hem de gayrimüslim okuyuculara Kur'an'ı tanıtmak için Kur'an çalışmalarına odaklanmıştır.⁶³⁵

Türkiye'de bağlamlıcılığın ortaya çıkışı son birkaç asırdaki İslâm düşüncesinin İslâm dünyasında ve Türkiye'deki tarihi serüveniyle yakından irtibatlıdır. Bilindiği üzere, Batı'nın siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel hegemonyası altında tarihinin en büyük krizini yaşayan İslâm dünyası Avrupa'dan gelen bu tehdide karşı kesin çizgilerle birbirinden ayrılmaya müsait olmayan⁶³⁶ savunmacı/apolojik ve uzlaşımçı/adaptasyoncu yaklaşımla reaksiyon göstermiştir. Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed İkbâl

⁶²⁷ İsmail Durmuş, "Temmâm Hassân", *DİA*, EK-II, 596.

⁶²⁸ Esasen Temmâm Hassân *el-Lugatü'l-'Arabîyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* ve özellikle *el-Beyân fî ravâ'i'l-'Kur'an* adlı eserlerinde *durum bağlamını* Kur'an âyetlerinin örnekliğinde uygulamış olsa da hem kendisi tefsirci olmaması hem de bunu sistemli bir şekilde tefsir yöntemi olarak sunan kişinin Emîn Hûlî olması nedeniyle o ve Enîs sadece bağlam teorisinin İslâm dünyasına taşıyıcısı olarak nitelendirilmektedirler. Bk. *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 76-77.

⁶²⁹ Nitekim -daha önce de ifade edildiği gibi- Hûlî'nin görüşlerini ifade ettiği ansiklopedi maddesi Türkçeye Mevlüt Güngör tarafından *Kuran Tefsirinde Yeni Bir Metod* adıyla çevrilmiştir.

⁶³⁰ Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd", *DİA*, EK-I, 379-383.

⁶³¹ Atalar *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 13.

⁶³² Bu eser *Arap Aklının Oluşumu* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk. *Arap Aklının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

⁶³³ Bu eser *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Hasan Hacak-Burhan Köroğlu), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

⁶³⁴ Bu eser de *İslâm'da Siyasal Akıl* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk. *İslâm'da Siyasal Akıl* (çev. Vecdi Akyüz) İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

⁶³⁵ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 12. (Takdim); Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 7.

⁶³⁶ Özsoy, "Türkiye'de Kur'an Hermeneutiği Tartışmaları", II, 230.

(ö. 1938), Mehmet Âkif gibi isimler tarafından temsil edilen savunmacı yaklaşım daha çok ihyacı, selefci bir karakter taşıırken, Muhammed Arkoun (ö. 2010), Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Hasan Hanefî ve Fazlurrahman gibi isimlerin temsil ettiği uzlaşmacı yaklaşım Batı epistemolojisi ve metodolojisini savunan modernist bir çizgi benimsemektedir.⁶³⁷ Batı'daki Kilise otoritesini reddederek sadece *Kutsal Kitab*'ı otorite kabul eden ve Hristiyanlığın modern seküler dünyaya entegresini sağlayan hatta kapitalizmin itici gücü haline getiren Protestanlık tecrübesinin neredeyse birebir kopyasından ibaret olan⁶³⁸ her iki yaklaşım da Kur'an'a dönüş söylemini benimsemekte ve geleneği dışlamaktadır.⁶³⁹

Fransız devrimi sonucu milliyetçilik fikrinin yayılması ve XX. yüzyılın başında yıkılan imparatorluklardan sonra kurulan ulus devletlerle birlikte “din”in de bu doğrultuda yeniden yapılandırılma teşebbüslerinin ortaya çıktığı görülmektedir.⁶⁴⁰ Nitekim bu doğrultuda 1930'lu yıllarda Mısır ve Türkiye'de eş zamanlı olarak *tercemetü'l-Kur'an* (Kur'an'ın Arapçadan başka dillere çevrilmesi) tartışmaları yaşanmıştır.⁶⁴¹ Nihayetinde devletin resmi teşvikiyle Elmalılı Hamdi Yazır tarafından kaleme alınan *Hak Dini Kur'an Dili* adlı Türkçe tefsir ve meâl, Kur'an'ı Türk okuyucuya Türkçe olarak tanıtmak maksadıyla hazırlanmıştır.⁶⁴²

1980 öncesi hem Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çağdaş sorunlara yabancı kalması hem de ilahiyat fakültelerinin dindar halkla olan güven sorunu Türkiye'nin mütedeyyin kesimlerini daha çok Hasan el-Bennâ (ö. 1949), Seyyid Kutub, Mevdûdî, Ali Şerîatî gibi Mısır, Pakistan ve İranlı yazarlardan yapılan tercümelere yöneltmiştir. Bütün bu gelişmeler Türkiye dindarlığına geleneğe karşı eleştirel, selefî ve öze dönüşçü bir söylemi egemen kılmıştır. Nitekim bu fikirlerin filizlenmesiyle birlikte 1980 sonrası yapılan “Kur'an'da X” şeklindeki yayınların çoğunun hedefi, o konudaki geleneksel anlayışın yanlışlığını ortaya koymak olmuştur. 90'lı yıllarla birlikte artık Türkiye'de farklı yelpazedeki hemen bütün İslâmî kesimlerde Kur'an'ı anlama söylemi ağırlık kazanmış ve o günden bugüne sayısı iki yüzü aşan Kur'an meâli yazılmıştır. Diğer taraftan 1980'li yılların ortalarından itibaren Türkiye'de artık İslâmî hareket öncülerinden değil Fazlurrahman, Arkoun, Câbirî, Hasan Hanefî gibi akademik kimlikli entelektüellerden ve Ignaz Goldziher (ö. 1921), Bell, Watt, Rudi Paret (ö. 1983) gibi oryantalistlerden çeviriler yapılmaya başlanması sonucu

⁶³⁷ Gökkır “Modern Türkiye’de Kur’an’a Yaklaşımlar”, II, 193-194.

⁶³⁸ Gökkır “Modern Türkiye’de Kur’an’a Yaklaşımlar”, II, 205.

⁶³⁹ Özsoy, “Türkiye’de Kur’an Hermeneutiği Tartışmaları”, II, 230.

⁶⁴⁰ Orhan Atalay, “Kur’an’ın Başka Dillere Çevrilmesi Ekseninde Ortaya Çıkan Tartışmaların Tarihsel Arka Plânı”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler 24-26 Nisan 2003*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, I, 31-33.

⁶⁴¹ Bk. Mustafa Sabri Efendi, *Kur’an Tercümesi Meselesi* (ç. Süleyman Çelik), İstanbul: Bedir Yayınları, 2014; Zülfikar Durmuş, “Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meallerine Genel Bir Bakış”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, II, 24.

⁶⁴² Gökkır “Modern Türkiye’de Kur’an’a Yaklaşımlar”, II, 198.

Kur'an'ın hermenötik ve semantik gibi Batı'da ortaya çıkan yöntemlerle yorumlanmasının imkânı tartışmaları ortaya çıktı.⁶⁴³

Birbirine zıt gibi görünen yaklaşımların Kur'an'ı merkeze alan söylemleri tam anlamıyla bir yorum anarşisine yol açmıştır. Kadın hakları, örtünme, boşanma, miras gibi konularda Kur'an'ı çağdaş telakkilere uygun yorumlamaya çalışan ve Batılı değerlere Kur'an'dan referans arayan modernistlere,⁶⁴⁴ bir de son yüzyıllarda gerçekleşen bütün bilimsel ve teknolojik keşif ve icatları çoğu zaman zorlama yorumlarla Kur'an'a dayandıran bilimsel tefsir hareketi eklenmiştir.⁶⁴⁵ Çığırından çıkan aşırı yorumlara karşı tarihsel bağlama vurgu yapan Kur'an'ın anlamının indiği şart ve muhataplarla sınırlı olduğunu söyleyen bağlamcılık işte bu vasatta ortaya çıkmıştır. Kur'an ahkâmının tarihselliği fikrini tazammun etmesi sebebiyle tarihselciliğin de temelini oluşturan bu düşünce 1994'te Bursa'da düzenlenen "Kur'an ve Tarihsellik Sempozyumu" ile Türkiye tefsir akademisinin gündemine yerleşmiştir.⁶⁴⁶

Sonuç olarak "bağlam" günümüz tefsir araştırmalarında Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında merkezi kavramlardan biri haline gelmiş durumdadır. Bu konudaki çalışmalarda da genellikle ya savunmacı yaklaşımla klasik dönemde bağlamın ihmal edilmediği ispatlanmaya çalışılmakta ya da klasik tefsir usulü yeteri kadar bağlamı dikkate almamakla eleştirilmekte ve yeni yöntemler önerilmektedir.⁶⁴⁷ Bu çalışmada ise artık neredeyse müsellem kabul edilen, yorumun bağlama uyma zorunluluğu tartışmaya açılmakta ve bu konuda daha sağlıklı ve tutarlı bir yaklaşım belirlenmeye çalışılmaktadır.

⁶⁴³ Özsoy, "Türkiye'de Kur'an Hermeneutiği Tartışmaları", II, 229-233.

⁶⁴⁴ Gökçır "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar", II, 194-195, 202-203.

⁶⁴⁵ Bilimsel tefsir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009; Şehmus Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, I, 273-296.

⁶⁴⁶ Özsoy, "Türkiye'de Kur'an Hermeneutiği Tartışmaları", II, 234-235.

⁶⁴⁷ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 45.

2. BÖLÜM:

BAĞLAM DIŞI YORUM

2.1. Anlam ve Yorum

Anlam ve yorum, felsefî açıdan birbirinden ayrılması çok kolay olmayan iki kavramdır. İnsanoğlu yaşadıklarını, okuduklarını, gördüklerini, duyduklarını sürekli bir anlamlandırma ve yorumlama faaliyeti içindedir. Bu açıdan her anlama aslında bir yorum faaliyetidir.⁶⁴⁸ Fizikçi ve aynı zamanda bilim felsefecisi olan Thomas Kuhn'un (ö. 1996) belirttiği gibi, zannedilenin aksine, söz konusu durum sadece beşerî bilimler için değil, araştırmacıdan bağımsız gibi görünen doğa bilimleri için dahi geçerlidir.⁶⁴⁹ Zira, doğanın bir dili yoktur ve ona dair bilimsel teori, yasa ve genellemelerde konuşan doğa değil onu yorumlayan bilim insanlarıdır. Dolayısıyla pozitif bilimler için bile evrensel bilimsel normlar değil, epistemik cemaatlerden cemaatlere ve dönemden döneme değişen normlar bulunmaktadır.⁶⁵⁰ Bir başka deyişle tarafsız ve nesnel olmanın mümkün ve gerekli görüldüğü pozitif bilimler bile esasında inanç ve dogmalardan arınmış değilken⁶⁵¹ beşerî sahada “yorum”dan arı bir “anlam” pek mümkün görünmemektedir.

Mamafih bir metnin yapısı ve gramer kuralları çerçevesinde linguistik düzeyde anlam-yorum ayrımı nisbeten daha rahat yapılabilir.⁶⁵² Buna göre bir metnin kendi dili ve gramer yapısı içinde, kelime, tümce ve paragraflarında metne içkin olarak ifade edilen şey “anlam” iken orada ne kastettiğine ilişkin akıl yürütme faaliyeti “yorum”dur.⁶⁵³ Mesela Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyette kendisini anlama konusunda hiçbir engeli olmayan, hem dile hem de tarihsel bağlama vâkıf ilk muhataplarını Kur’an hakkında düşünmeye çağırması⁶⁵⁴ bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu anlamıyla tefsir/yorum söyleneni açıklama faaliyeti olduğu kadar aynı zamanda söylenenden söylenmeyi çıkarma faaliyetidir.

Bu bölümde anlam ve yorum iki ayrı başlık altında değerlendirilecektir. Şöyle ki anlam kendi içinde nesnel-tek anlam ve öznel-çok anlam şeklinde iki kısımda ele alınacaktır. Daha sonra yorum başlığı altında tefsir ve te’vil kavramları üzerinde durulacak ve tefsir

⁶⁴⁸ İshak Özel, “Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur’an Çevirilerindeki Yeri”, *Kur’an Meâlleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler 24-26 Nisan 2003*, I, 132.

⁶⁴⁹ Thomas Kuhn bilimsel anlayışların farklı paradigmalardan oluştuğunu ve bilimin asla nesnel, bilim insanının da tarafsız olamayacağını savunduğu *The Structure of Scientific Revolutions* adlı eseri bilime bakış ve bilim sosyolojisi alanında çok büyük etkilere yol açmıştır. Kitabın Türkçe çevirisi için bk. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2015.

⁶⁵⁰ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015, s. 100-101.

⁶⁵¹ Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 70; Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 109.

⁶⁵² H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (çev. Mehmet Dağ), Samsun Etüt Yayınları, 2000, s. 41.

⁶⁵³ Özel, “Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur’an Çevirilerindeki Yeri”, s. 132; Yunus Apaydın, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, I, s. 32.

⁶⁵⁴ Bu konudaki bazı âyetler için bk. Nisâ 4/82; Sâd 38/29; Muhammed 47/24.

yöntemlerinin hermenötik yaklaşımlarla ilişkisi irdelenecektir. İkinci bölümün diğer ayağı olan bağlam dışı yorum örnekleri ise bu kısımda savunulan çoklu ve öznel yorumun uygulaması mesabesinde olacaktır.

2.1.1. Anlam

Anlam sözlükte, “bir kelimededen, bir sözden, bir davranış veya olgudan anlaşılan şey; bunların hatırlattığı düşünce veya nesne” olarak tarif edilmektedir.⁶⁵⁵ TDK tarafından yapılan bu tanımın özellikle ikinci kısmında anlam ile yorum arasındaki sınır hemen hemen ortadan kalkmaktadır. Terim sözlüklerindeki tanımlamalarda da aynı durum geçerlidir. Örneğin Akarsu *Felsefe Terimleri* sözlüğünde anlamı, “bir sözcüğün, önermenin, tasarımın, düşüncenin ya da yapıtın anlatmak istediği, belirttiği, düşündürüttüğü şey”⁶⁵⁶ şeklinde, Vardar da *Dilbilim Terimleri* sözlüğünde “dildeki bir birimin aktardığı ya da uyandırdığı kavram, tasarım, düşünce ve içerik”⁶⁵⁷ biçiminde açıklamıştır.

Esasen anlam, sadece dilbilimiyle alakalı bir husus değil bütün insan bilimlerini ilgilendiren temel olgulardan biridir. Bu konudaki tartışmalar, gerçeğin mahiyeti hakkındaki daha genel tartışmaların bir parçasını teşkil etmektedir. Zira anlam sadece metinler için değil davranışlar, olaylar, günler hatta nesneler için geçerli olan bir kavramdır.⁶⁵⁸ Dolayısıyla klasik ilim geleneğinde Arap dili içinde nahiv ve belagat ilimlerinin yanında mantık ve fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren “anlam” modern dönemde de sadece dil felsefesinin değil yorumlama ile yakından alakalı olması hasebiyle hermenötiğin de alanına girmektedir.⁶⁵⁹

İslâm düşünce tarihinde de anlam sadece dilsel boyutta değil daha geniş perspektiften incelenmiştir. Şöyle ki mantıkçılar ve fıkıh usulü âlimleri, delâleti, lafzî ve gayri lafzî şeklinde ikiye ayırmışlardır. Mesela kitap kelimesinin iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti lafzî, dumanın ateşe delâleti ise gayri lafzî delâlet olarak tanımlanmıştır.⁶⁶⁰ Gayri lafzî delâlet İslâm hukukunda hem usul hem de furû alanında itibar edilen bir delâlet türü olmuş, örneğin sükût belli durumlarda beyan sayılmıştır.⁶⁶¹

Fıkıh usulünde mâna asıl görülüp lafız maksadı ifade etmekte aracı kabul edilmekle birlikte, hüküm çıkarmada objektif ölçüleri hâkim kılma anlayışıyla lafzî delâlete ağırlık verilmektedir.⁶⁶² Bu hususiyet esasen son derece önemli bir noktadır. Zira bağlamcılar fıkıhın bu metin merkezli yaklaşımını tarihsel bağlamdan kopuk yorumlamalara yol açması nedeniyle eleştirmektedir. Halbuki hükümlerin keyfilikten çıkıp standartlaşması ancak

⁶⁵⁵ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, I, 111-112

⁶⁵⁶ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 18.

⁶⁵⁷ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 18.

⁶⁵⁸ Mehmet Aydın, *Dilbilim El Kitabı: Temel Kavramlar ve Konular*, İstanbul: 3F Yayınevi, 2007, s. 84.

⁶⁵⁹ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 55.

⁶⁶⁰ M. Naci Bolay, “Delâlet”, *DİA*, IX, 119.

⁶⁶¹ Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *DİA*, IX, 120.

⁶⁶² Bardakoğlu, “Delâlet”, s. 120.

bağlayıcı bir metnin merkeze alınmasıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla metin dışı bağlamdan yola çıkarak nesnel anlama ulaşma iddiası bu yaklaşımın yanlış olması bir tarafa gerçekçi de değildir.

İslâm hukuk usulünde lafzın anlama delâleti lafızların vaz olunduğu mânâ bakımından *has*, *âm* ve *müşterek* lafızlar; kullanım açısından *hakikat*, *mecaz*, *sarih*, *kinaye*; açıklık-kapalılık yönünden *zâhir*, *nas*, *müfesser*, *muhkem* ve *hafî*, *müşkil*, *mücmel*, *müteşâbih* şeklinde tasnif edilerek incelenmektedir. Lafzın anlama delâlet tarzı üzerine yapılan incelemede ise Hanefî ve Şâfiî usulcüler arasında isimlendirme ve yöntem farklılığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre Hanefîler, lafzın mânaya delâlet tarzını *ibarenin delâleti*, *işaretin delâleti*, *nassın delâleti* ve *iktizânın delâleti* şeklinde dördü kategorizasyonla ele alırken; Şâfiî usulcüler, *mantûkun delâleti* ve *mefhumun delâleti* olarak iki kısma ayırmaktadır.⁶⁶³

Batı’da anlama ilişkin felsefî görüşlerin temelleri Antik Yunan’a kadar ulaşmakla birlikte, bu konuda sistemli ve kapsamlı anlam kuramları, XX. yüzyılda mantıkçi filozof Gottlob Frege (ö. 1925) öncülüğünde, felsefede dile dönüş olarak bilinen dönemde oluşmaya başlamıştır.⁶⁶⁴ Anlamanın mahiyetine dair dil felsefesinde ortaya konulmuş yaklaşımlar genel olarak şunlardır: *Zihinci/özel* yaklaşım, *nesnel/göndergeci* yaklaşım ve *pragmatik* yaklaşım.

Zihinci/özel yaklaşım anlamı zihinlerdeki bazı fenomen ve süreçlerle açıklamaktadır.⁶⁶⁵ Bir başka deyişle bu yaklaşıma göre bir sözcüğün anlamı insanın zihninde yer almaktadır.⁶⁶⁶ Buna göre dil, zihin içindeki anlamların başka zihinlere aktarılması için kullanılan bir araçtır. Şöyle ki zihinde görünmez halde bulunan düşünceler dil vasıtasıyla belli dilsel kalıplara sokulmak suretiyle herkes tarafından gözlemlenebilir kılınmaktadır. O halde konuşanın zihnindeki anlamla dinleyenin zihninde oluşan mânânın mutabık olması halinde iletişim başarılı olmuş ve doğru anlam sağlanmış olmaktadır.⁶⁶⁷ Her ne kadar zihinci yaklaşımın felsefî kökenleri “erdem”, “adalet”, “cesaret”, “güzellik” gibi kavramları ifade eden sözcüklerin idealara dayandığını savunan Platon’a kadar dayansa da bu yaklaşımı en ayrıntılı işlemiş olan filozof, bir dilsel ifadeyi anlamlı kılan şeyin onun işaret ettiği ve yerini tuttuğu idea olduğunu söyleyen John Locke (ö. 1704) olmuştur.⁶⁶⁸ Locke’a göre zihinsel süreçlerin herkeste farklı işlemesi hasebiyle bir kelimenin anlamı kişiden kişiye, hatta -farklı zamanlardaki zihinsel durumuna göre- aynı kişi için dahi değişebilir.⁶⁶⁹ Anlamı sözcük düzeyinde incelemesi nedeniyle kelime atomcusu olarak

⁶⁶³ Bardakoğlu, “Delâlet”, s. 120-122; Fıkıh usûlünün lafız-anlam ilişkisine yaklaşımı konusunda daha fazla bilgi için bk. Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usulü*, (çev. Ahmet Efe), İstanbul: Risale Yayınları, 1996, s. 176-231.

⁶⁶⁴ İlhan İnan, “Anlam Kuramları”, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 404.

⁶⁶⁵ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 59.

⁶⁶⁶ İnan, “Anlam Kuramları”, s. 405.

⁶⁶⁷ Turan Koç, “Kur’an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001 Van*, 2002, Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002, s. 20-21.

⁶⁶⁸ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 59.

⁶⁶⁹ İnan, “Anlam Kuramları”, s. 407.

nitelendirilen Locke kelimelerin farklı zihinlerde aynı ideaya karşılık geldiği iddiasının asla ispatlanamayacak bir varsayım olduğunu öne sürmektedir. Zira başka zihinleri doğrudan tecrübe etmek mümkün değildir.⁶⁷⁰ Günümüzdeki en etkili dilbilimcilerden biri olan Chomsky de kelimelerin anlamlarının sözlüklerde yahut dış dünyada değil zihinlerde olduğunu savunarak anlam konusunda Locke gibi zihinci bir tavır almaktadır.⁶⁷¹ Ayrıca Descartes (ö. 1595), Leibniz (ö. 1716) gibi filozofları kelime düzeyinde olmasa da anlamı zihinde arayan isimler olarak saymak mümkündür.⁶⁷² Öznelciliğin en büyük sorunu iletişim olgusunda ortaya çıkmaktadır. Zira taraflar arasında sözcüklere atfettikleri anlam açısından mutabakat yoksa iletişimin gerçekleşmesinin mümkün olmaması gerekmektedir.⁶⁷³

Nesnel/göndergeci yaklaşıma göre ise bir ifadeyi anlamlı kılan şey onun temsil ettiği nesne ya da olgudur.⁶⁷⁴ Bu yaklaşıma göre dil zihindeki ideaları değil dünyadaki varlıkları betimlemenin bir aracıdır. Dolayısıyla dilsel ifadelerin karşılıkları zihinde değil dış dünyada aranmalıdır.⁶⁷⁵ Bertrand Russell (ö. 1970) ve Frege gibi mantıkçı pozitivistler tarafından savunulan bu kurama göre bir tümcenin anlamı onun önerme niteliğine sahip olması, bir başka deyişle doğrulanma ve yanlışlanmaya uygunluğunun denetime açık olmasına bağlıdır. Anlamı nesnelerde araması ve doğru veya yanlış olduğu ispatlanamayan cümleleri anlamsız bulması hasebiyle bu yaklaşım ölçüme ve deneye açık olmayan metafiziği tamamen reddetmektedir.⁶⁷⁶ Anlamı referansa indirgeyen bu yaklaşıma birçok açıdan itiraz edilmektedir. Zira “Akşam Yıldızı” ve “Çoban Yıldızı” kelimelerinin Venüs gezegenine işaret etmesi gibi aynı şeye göndermede bulunan ancak anlamları farklı dilsel ifadeler bulunduğu gibi aynı ifade farklı bağlamlarda değişik kişiler için farklı anlamlara gelebilmektedir.⁶⁷⁷ Bu kurama gelen bir diğer temel itiraz ise savundukları anlamlılık ölçütüne göre bizzat bu kuramın kendisi anlamsız olmaktadır.⁶⁷⁸

Pragmatik yaklaşım ise göstergelerin bunları yorumlayanlarla ilişkisi üzerinde durmaktadır. Daha açık ve basit haliyle, bu kuram anlamı dilsel ifadeleri kullananlarla dinleyenlerin ilişkisinde aramaktadır.⁶⁷⁹ “Bir şey söylemek bir şey yapmaktır” görüşünü esas alan pragmatik anlam teorisi sözlerimiz aracılığıyla aslında birtakım eylemler yaptığımızı savunmaktadır.⁶⁸⁰ Mesela mahkemede hâkimin söylediği sözler fiili sonuçlara

⁶⁷⁰ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 60.

⁶⁷¹ İnan, “Anlam Kuramları”, s. 407.

⁶⁷² Daha ayrıntılı bilgi için bk. Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 60-62.

⁶⁷³ İnan, “Anlam Kuramları”, s. 407

⁶⁷⁴ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 62.

⁶⁷⁵ Koç, “Kur’an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, s. 21.

⁶⁷⁶ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 62-63; İnan, “Anlam Kuramları”, s. 412.

⁶⁷⁷ R. Levent Aysever, *Anlam Sorunu ve John R. Searle’ün Çözümü*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, 1994, s. 42-43.

⁶⁷⁸ İnan, “Anlam Kuramları”, s. 412.

⁶⁷⁹ Aysever, *Anlam Sorunu ve John R. Searle’ün Çözümü*, s. 60.

⁶⁸⁰ Altınörs, *Dil Felsefesi*, s. 68.

yol açan hükümler belirtmekte, verilen taahhütler kişiyi sorumluluk altına sokmaktadır. Yine kimi sözler uyarı anlamını taşıırken kimisi de muhatabın davranışını etkileme amacıyla söylenmekte ve birtakım eylemlere sebep olmaktadır.⁶⁸¹ John L. Austin (ö. 1960), öğrencisi John R. Searle (1932-) ve Herbert P. Grice (ö. 1988) bu yaklaşımın en bilinen temsilcileridir.

Zikredilen görüşler ışığında denebilir ki Kur'an, belli dilsel yapı içinde nâzil olmakla birlikte dile mahkûm değil ona hâkim bir ilahî kelâmdır. Yine o, tarihsel süreçte toplumla diyalektik ilişki halinde oluşan canlı bir metin olmanın çok ötesinde ezeli bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'an; herhangi bir kuramın, bakış açısının sınırlarına hapsolmadan kendi referans sistemi esas alınarak anlaşılmalıdır.⁶⁸²

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'in nazım ve mânadan mürekkep bir kelâm olması⁶⁸³ hasebiyle onun lafzı ve mânası arasında sıkı bir irtibat bulunmaktadır. Ne var ki gösterenler, yani lafızlar sabitken dil canlı bir mahiyete sahip olduğu için mânalar art zamanlı olarak sürekli değişmektedir. Bu durumda Kur'an lafızlarının ilk nâzil olduğu zamanlardaki anlamına mı bağlı kalınacağı, yoksa tarihsel süreçte geçirdiği anlam değişikliklerinin de hesaba katılması mı gerektiği meselesi ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz bunun cevabı sahip olunan Kur'an tasavvuruna göre değişiklik gösterecektir. Kur'an'ın ezeli bir kelâm olduğunu savunan hâkim anlayış, onun her döneme hitap ettiğine ve müstakbel muhataplarını da hesaba kattığına inandığı için çok anlamlılığı ve farklı anlam boyutlarını Kur'an'ın bir zenginliği ve i'câz unsuru olarak görmekte, buna karşılık nesnel tek anlamı savunan tarihselciler ve bağlamcılar ise Allah'ın kastettiği anlamı ilk muhatapların anladığıyla sınırlamakta ve tarihsel bağlamın dışında oluşan çok anlamlılığı kurtulunması gereken bir illet olarak görmektedir. Meselenin daha iyi kavranması açısından konunun nesnel tek anlam ve öznel çok anlam alt başlığında incelenmesi gerekmektedir.

2.1.1.1. Nesnel Anlam

Nesnel/objektif anlamı, "metne kişisel eğilimlerden bağımsız ve önyargılardan uzak bir şekilde yaklaşmak suretiyle ulaşılan, genelgeçerliliği olan, herkes için bağlayıcı evrensel anlam" şeklinde tanımlamak mümkündür.⁶⁸⁴ Bu anlayışa göre zihinden bağımsız biçimde var olan ve ulaşılması gereken gerçek bir anlam vardır. O gerçek anlam da mütekellimin yahut yazarın söylerken/yazarken kastettiği anlamdır. Anlam kısmında da değinildiği üzere bu yaklaşım, mânanın zihinde oluştuğunu ve göreceli olduğunu reddetmektedir. Kur'ân-ı Kerîm söz konusu olduğunda, onun nesnel anlamına ulaşma iddiasında olan birbirine taban tabana zıt gibi görünen iki yaklaşım göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, yoruma ve kıyasa karşı çıkarak nasların zâhiriyle amel edilmesini savunan Zâhiriyye mezhebi, ikincisi

⁶⁸¹ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 66-72.

⁶⁸² Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", s. 25-26.

⁶⁸³ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'lislâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Kâsım b. Kutluboğa'nın tahriri ve Kerhî'nin *Usûl*'ü ile birlikte) Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts., s. 5.

⁶⁸⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 624.

ise metni özellikle tarihsel bağlamı çerçevesinde yorumlayarak ilk muhatapların anladığı nesnel anlamın tespit edilebileceğini savunan bağlamcı/tarihselci anlayıştır.

Buradaki Zâhirîlik ile kastedilen, Kur'an'ın gerçek anlamının lafızlarda bulunmadığını, o anlamları ancak seçilmiş özel kişilerin bilebileceğini savunan, âyetleri keyfî ve aşırı yorumlayan gnostik/gizemci Şîi-Bâtînî eğilimlere karşı metin vurgusu yaparak yorumda metnin aşılamayacağını savunanlar değildir. Zira bu anlamıyla hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile zâhirci tarafta yer almaktadır. Nesnellik arayışı içinde olan zâhirîlik, ta'lîl, yorum ve kıyasa karşı çıkarak, sözün söyleniş amacını dikkate almadan nasları ilk bakışta anlaşılan mânalarına hamletmektedir.⁶⁸⁵ Hatta o kadar ki mesela İbn Hazm, yazdığı fıkıh kitabının "Tahâret" bölümünde pis olduğuna dair nas bulunan insan idrarı dışında istisnasız hiçbir hayvanın idrarının necis olmadığını, çünkü bu konuda nas bulunmadığını söylemektedir.⁶⁸⁶ O, aynı şekilde faizin geçerli olduğu malların sayıldığı hadisın salt literal anlamını esas alarak bunların dışındaki mallarda faizin geçerli olmadığını savunmaktadır.⁶⁸⁷ Anlaşılabacağı üzere metin merkezli bu katı ve aşırı anlayış, yorum kaynaklı öznel anlamlara karşı çıkmakta ve çok anlamlılığı kabul etmemektedir.⁶⁸⁸ Dolayısıyla zâhirî yaklaşım, bu çalışmada savunulan metin merkezli anlayışın hayli uzağında kalmaktadır. Zira bu tarz bir zâhirci bakış açısıyla Kur'an'dan bütün zaman ve coğrafyalarda uygulanabilir evrensel mesajlar ve hükümler çıkarmak mümkün görünmemektedir.

Nesnel anlam iddiasının diğer ucunda ise bağlamcılar bulunmaktadır. Bağlamın sınırlayıcılığını savunanlar, Kur'an âyetlerinin Yüce Allah'ın muradını ifade eden tek ve nesnel bir anlamı bulunduğunu ve bu âyetlerin, "nüzüî ortamı" olarak nitelendirilen kendi tarihsel bağlamında okunmasıyla ilk muhatapların vâkıf olduğu nesnel anlama ulaşmanın mümkün olduğunu söylemektedirler.⁶⁸⁹ Bu konuda ilk akla gelen yöntem, Fazlurrahman'ın daha önce bahsedilen, nüzüî dönemini yeniden kurgulayarak âyetin o dönem ifade ettiği anlamı ve maksadı tespit edip genel ilkeler çıkarmak ve bugüne gelerek o ilkeleri çağın şartlarına uyarlamak şeklinde özetlenebilecek iki aşamalı metodudur. Bu yöntemin ilk etabında nesnelliğin mümkün olabileceği söylenmekle birlikte -ki kanaatimizce bu da

⁶⁸⁵ H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *DİA*, XLIV, 93-94.

⁶⁸⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts., I, 170.

⁶⁸⁷ Ignaz Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, (çev. Cihad Tunç), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982, s. 37.

⁶⁸⁸ Nesnellik arayışı noktasında iki zıt geleneği temsil eden Zâhirî İbn Hazm ile tarihselci Fazlurrahman'ın ciddi anlamda etkilendiği Betti'nin karşılaştırıldığı bir çalışma için bk. Muharrem Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001): 313-328.

⁶⁸⁹ Bk. Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, IX/1-2-3-4 (1996): 140; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 74; Yusuf Çelik, "Kur'an'ı Nesnel Okuma Çabalarına Bir Katkı", *Dinî Araştırmalar*, 6/18 (2004): 119-128.

mümkün değildir- ikinci aşamanın öznel olacağını ve bağlayıcı olamayacağını bizzat tarihselciler de kabul etmektedir.⁶⁹⁰

Bağlamcılar tarafından savunulan bu nesnellik anlayışında modernitenin ve pozitivizmin birçok etkisini tespit etmek mümkündür. Birincisi, tek nesnel anlam arayışı pozitivizmin beşerî alanda da doğa bilimlerinde olduğu gibi tespit edilmeye muhtaç “biricik hakikat” olduğu ve bunun ancak akıl ve bilimsel yöntemlerle tespit edilebileceği anlayışının bir yansımasıdır. İkincisi pozitivizme gelen en büyük eleştirilerden biri onun toplumu denetleme ve kontrol etme arzusunun bir yansıması olduğudur.⁶⁹¹ Nesnel anlam arayışının en bariz özelliklerinden biri de kendi savunduğu anlamın dışındaki bütün yorumları dışlaması, bir anlamda hakiki anlam tekelciliği yapmasıdır. Üçüncüsü nesnel anlamcılık yorumcunun bütün değer sistemlerinden bağımsız ve tarafsız olarak metne yaklaşmasını savunur ki bu da tamamen pozitivizmin sosyal ve beşerî bilimlerde objektif ve tarafsız olma amacıyla örtüşmektedir.⁶⁹² Dördüncüsü bağlamcıların savunduğu, nüzûl döneminin yeniden kurgulanarak ilkeler tespit etme anlayışı yine pozitivizmin toplumsal yasalar bulma arayışının bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

Daha önce bölümün başında dikkat çekildiği gibi, artık bugün beşerî bilimler bir yana doğa bilimlerinde bile tarafsızlığın mümkün olmadığı kabul edilmektedir. Bu durumda değerlerin ve inançların en üst düzeyde etkili olduğu dinî sahada objektiflik iddiası en hafif tabiriyle naiflik olarak nitelendirilebilir. Nitekim Ebû Zeyd, nesnellikten kastının mutlak nesnellik değil kültürel nesnellik olduğunu ve metin üzerinde derinleşerek yeni anlamlar üretilebileceğini kabul ederek, bu konuda bağlamcıların genel çizgisinden ayrılmaktadır.⁶⁹³ Tam bu noktada, Kur'an çalışmalarında nesnel yaklaşım sergilediğini savunan Âbid Câbirî'yi örnek vermek mümkündür. Câbirî, kitabının takdim yazısında Kur'an üzerine çalışmaya 11 Eylül saldırıları sonrası Kur'an'ı müslüman ve gayrimüslim okuyucuya tanıtmaya başladığını söylemektedir.⁶⁹⁴ Bu saikle ve savunmacı bir üslupla kaleme alınmış bir eserin nesnel olabileceğini söylemek tabii olarak mümkün değildir. Nitekim onun *Kur'an'a Giriş* adlı eserinin birçok yerinde yahudi ve hristiyanlara sempatik görünme kaygısı göze çarpmaktadır.⁶⁹⁵ Mesela o, üç dini, kökü Hz. İbrâhim (a.s.) olan bir ağacın dallarına benzetmekte ve bu üç dinin müntesiplerine “ortak yaralar üzerinde birleşme” çağrısı yapmaktadır.⁶⁹⁶ Yine Câbirî, kendi yaklaşımını, “pencereden sokağı gözlemleyen biri gibi dışarıdan yorumlama” olarak nitelendirmekte, fakat aynı paragrafta “açık bir şekilde demokrasi ve akılcılığa çağrı yaptığını” söylemektedir.⁶⁹⁷ Aydınlanma

⁶⁹⁰ Bk. Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 64; Özsoy, “Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine”, s. 142.

⁶⁹¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 709.

⁶⁹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 706.

⁶⁹³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 336-337.

⁶⁹⁴ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 12.

⁶⁹⁵ Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 17. (13 numaralı dipnot)

⁶⁹⁶ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 86.

⁶⁹⁷ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 13.

düşüncesini benimsediğini söyleyerek açıkça tarafını belli etmiş birinin nesnel olduğunu söylemesi gerçekçi bir tutum değildir.⁶⁹⁸

Modern değerlerle Kur'an âyetlerini uzlaştırmaya çalışan eklektik reformist bir söylem benimseyen Câbirî birçok âyeti rasyonalize etmeye ve çağdaş telakkilere uygun şekilde yorumlamaya çalışmaktadır. Mesela o, Arap dilinin sınırlarını aşmak pahasına şakku'l-kamer (ayın yarılması) âyetini ay tutulması olarak tefsir etmekte sakınca görmemektedir.⁶⁹⁹ Aynı şekilde o Nisâ 4/34'te serkeşlik eden kadınlarla ilgili geçen *وَاضْرِبُوهُنَّ* âyetindeki 'darb'a erkeğin kadına yavaşça dokunarak oynanması anlamı vermektedir.⁷⁰⁰ Kur'an'ın tarihsel bağlama göre nesnel yorumlanması gerektiğini savunan Câbirî burada âyeti esas bağlamından kopararak kadına şiddet karşıtı çağdaş söylemin etkisi altında savunmacı bir yaklaşımla yorumlamaktadır.⁷⁰¹

Nesnellik iddiasındaki bağlamcılarının en büyük problemlerinden biri de bütün sûrelerin nüzûl sıralamasını ya da bütün âyetlerin sebep-i nüzûlünü açıklayan rivayetlerin mevcut olmaması, eldeki sınırlı sayıdaki rivayetin de güvenilirlik açısından sıkıntılı bir keyfiyete sahip olmasıdır. Halbuki bu ikisinin tam ve kesin olarak tespitinin yapılmadığı durumlarda, teorinin kendi iddiası çerçevesinde söylemek gerekirse, tarihsel veriler eksik olduğu için nesnel bir anlama ulaşmak mümkün değildir. Çünkü yapılacak yorumlar tahmine, kurguya ve zannî bilgilere dayanıyor olması hasebiyle bağlayıcı olamayacaktır.⁷⁰² Nitekim Câbirî örneğinde de görüldüğü üzere, nesnel anlama ulaşma iddiasıyla koyuldukları yolda kimi zaman metnin açık delaletini bile aşan son derece sübjektif yorumlar ortaya çıkmıştır.

Diğer taraftan nesnel anlam iddiası bir anlamda Kur'an'ın ilk muhataplarının âyetlerden aynı/tek şeyi anladıklarını tazammun etmektedir. Oysa nesnelliğin imkânına bir başka açıdan bakarsak diyebiliriz ki değil yüzlerce yıl öncesini kurgulayarak nesnel anlama ulaşmak, aynı dönemde yaşayan muhataplar için dahi ortak bir anlam hemen hemen mümkün değildir. Aynı konuşmayı dinleyen yahut aynı kitabı okuyan iki kimse dinlediklerinden ve okuduklarından tabii olarak kendi yaşları, birikimleri ve mizaçları doğrultusunda anlamlar çıkaracaklardır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde bunun en açık örneği Benî Kurayza Gazvesi'nde görülmektedir. Hendek savaşının hemen sonrasında, savaş sırasında anlaşmayı bozarak müslümanlara ihanet eden Benî Kurayza kabilesi üzerine yürüme kararı alan Hz. Peygamber (s.a.v.) sahâbeye hiç kimsenin ikinci namazını Benî Kurayza'nın yaşadığı bölge haricinde kılmamasını söylemişti. Bunun üzerine müslümanların bir kısmı Hz. Peygamber'in emrine uyarak o bölgeye ulaşmadan namaz kılmazken bazıları da Hz. Peygamber'in amacının vakit kaybetmeden yola koyulmak olduğunu dikkate alarak yolda namazlarını eda ettiler. Bu durum Hz. Peygamber'e (s.a.v.)

⁶⁹⁸ Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 18-19.

⁶⁹⁹ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I, 177.

⁷⁰⁰ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, III, 225.

⁷⁰¹ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 81.

⁷⁰² Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 65.

arz edildiğinde ise iki tarafa da olumsuz bir söz söylememiştir.⁷⁰³ Daha önce bahsedilen, Amr b. Âs'ın bir âyeti umumi anlamıyla değerlendirmek suretiyle soğuk bir kış gecesi gusül almak yerine teyemmümle namaz kıldırması ve Hz. Peygamber'in gülümseyerek bu yaklaşımı onaylaması da bu konuya örnek verilebilir. Bütün bunlar nüzûl döneminde dahi tek ve nesnel bir anlamın bulunmadığını, dahası Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu yorum çeşitliliğini onayladığını göstermektedir. Hz. Peygamber ve sonrası dönemdeki bağlam dışı yorum örnekleri üzerinde ikinci kısımda durulacağı için şimdi bu kadarla iktifa ediyoruz.

Özetle, âyetlerin anlamlarına yönelik ihtilafın çokluğu ve aşırı yorumlar, nesnel/tek anlam ısrarının gerekçesi olarak gösterilmekte ve Kur'an'ın anlaşılmasında sağlam temeller üzerine kurulacak, tarihsel bağlamı referans alan yeni bir tefsir yöntemi önerilmektedir. Ancak tek ve nesnel anlam hem mezkûr sebeplerle mümkün değildir hem de kıyamete kadar her zaman ve coğrafyada uygulanması için nâzil olan evrensel nitelikteki ilahî bir kelâmın yeni anlamlar üretilmeye son derece açık "imkanlı" bir metin olması zorunludur. Ayrıca belirtmek gerekir ki bağlamcıların nesnel anlama ulaşmak için yararlanmayı savundukları esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî gibi ilimlerin verileri bağlayıcı nitelikte olsaydı, kuşkusuz âyetler her şeyden önce Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından sebepleriyle birlikte kayda geçirilir yahut ilk ağızdan önemi vurgulanırdı. Oysa âyetlerin yapısından kaynaklanan ve evrenselliğe imkân tanıyan müphemliğin kaldırılıp dış bağlamsal verilerle tek anlama indirgenmesi, hedeflenen faydaları sağlamadığı gibi İslâmî ilimler mirasının çok önemli bir bölümünü olumsuz anlamda temelden sarsacak niteliktedir. Üstelik Kur'an'ın nesnel tek anlamı olduğu iddiasının sonuçlarının, âyetlerin çoklu anlam boyutları bulunduğunu savunanların yol açtığı ihtilafların sonuçlarından çok daha ağır ve tehlikeli olacağından şüphe edilmemelidir. Zira bu durumda, herkesin âyetlerden kendi anladığını nesnel anlam kabul edip diğer yorumları "sapma" olarak görmesi ve dışlaması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim nesnellik iddiasında olan yaklaşımların hemen hepsi mutlakçı ve totaliter olmakla malûldür.⁷⁰⁴

2.1.1.2. Öznel Anlam

Nesnelciliğin karşıtı olan öznel anlamcılık, anlamın doğruluğunun kişilerin zihin hallerine bağlı ve kişisel olduğunu savunan yaklaşımdır. Bir başka deyişle öznelcilik, kişiden kişiye değişmeyen genelgeçer anlam imkânını yadsımakta; mânanın kişilerin kendi deneyim, algı ve yönelimleri doğrultusunda oluştuğunu ileri sürmektedir.⁷⁰⁵ Görüldüğü üzere öznelcilik anlam teorileri bahsinde ele alınan *zihinci* yaklaşımın bakış açısını yansıtmaktadır. Öyleyse Kur'an'ın çok anlamlılığını savunmakla öznel anlamın varlığını kabul etmek arasında sıkı bir irtibat bulunmaktadır. Zira "çoklu anlam" aynı metni farklı yorumlayan birden fazla öznenin varlığını göstermektedir.

⁷⁰³ Buhârî, "Megâzî", 32; Müslim, "Cihâd ve's-siyer", 23; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XX, 245; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, III, 627; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XI, 311.

⁷⁰⁴ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 127.

⁷⁰⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 668-669.

Öncelikle belirtmek gerekir ki “bir birimin birçok anlam içerme durumu” olarak tarif edilen⁷⁰⁶ çok anlamlılıkla genellikle kelime düzeyinde bir anlam çokluğu kastedilmektedir. Türkçede “eş sesli”, Arapçada “lafz-ı müşterek” olarak ifade edilen bu durum dildeki bazı kelimelerin iki ya da daha fazla anlama sahip olmasını ifade etmektedir.⁷⁰⁷ Mesela Türkçede “yüz” kelimesi eş sesli/çok anlamlı bir kelimedir. Zira “yüz” kelimesi, doksan dokuzdan sonra gelen sayının adı olduğu gibi; surat, yüzey, kılıf, taraf ve sebep vb. anlamlara da gelmektedir. Her dilde olduğu gibi Arapçada da bulunan müşterek bazı lafızlar Kur’an’da da yer almaktadır. Mesela hem âdet dönemi hem de iki âdet dönemi arasındaki temizlik dönemi anlamına gelen *kur*’ kelimesi boşanmış kadınların bekleme sürelerini belirten âyette⁷⁰⁸ zikredilmekte ve iki ayrı anlamı benimseyen mezhepler tarafından aynı âyetten farklı hükümler çıkarılmaktadır.

Başka bir açıdan bakıldığında sözcüksel çok anlamlılık dildeki diğer bir olgu olan eş anlamlılığın/müterâdifliğin zıttıdır. Kur’an ilimleri içinde yer alan ve anlamlar arasında hakikî-mecâzî, aslî-fer’î, temel-yan anlam ayrımı yapmadan Kur’an’da birden fazla anlamda kullanılan kelimeleri inceleyen *vucûh ve nezâir* ilminin kapsamı daha geniş olmakla birlikte müşterek lafızları da ihtiva etmektedir.⁷⁰⁹ İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) başta olmak üzere bazı dil âlimleri iletişim sıkıntısına yol açacağı düşüncesiyle, anlamlardan birini hakiki diğerini mecâzî anlam kabul etmek suretiyle Arapçada çok anlamlı kelime bulunmadığını savunsalar⁷¹⁰ da fiili durum bütün dillerde bu olgunun mevcut olduğudur. Ayrıca çok anlamlı kelimelerin mevcudiyeti diller için bir kusur değil anlatım gücünü artıran olumlu bir nitelik olarak görülmektedir.⁷¹¹

Ancak özellikle ilişkili olan ve bu çalışmanın konusuyla yakından irtibatlı olan çok anlamlılık, sözcüksel düzeydekenden ziyade yapısal çok anlamlılıktır. Yapısal çok anlamlılık, kelimeler tek anlamlı olsalar bile cümlelerin bir bütün olarak birden fazla anlama muhtemel olması demektir. Gerek ulema gerek de genel halk nezdinde baskın Kur’an tasavvuru, onun her döneme ve düzeye hitap eden, sürekli yeni anlamlar üretmeye müsait bir yapıda olduğu şeklindedir. Mesela İbn Abbas (r.a.) konuyla ilgili, Kur’an’ın herkesin bileceği helâl-haram düzeyi, Arapların anladığı anlam düzeyi, âlimlerin anlayabileceği anlam düzeyi ve sadece Allah’ın (c.c) bilgisinde olan anlam düzeyi olmak üzere dört anlam katmanında nâzil olduğunu söylemektedir.⁷¹² Yine Zerkeşî, Kur’an’da yüz farklı şekilde tefsir edilen âyetler bulunduğu dair bir söz naklettikten sonra çıkarılan anlamın Kur’an’a ve Sünnet’e aykırı olmaması kaydıyla bunun âlimler açısından bir sakıncası olmadığını

⁷⁰⁶ Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 62.

⁷⁰⁷ Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, s. 79.

⁷⁰⁸ Bakara 2/228.

⁷⁰⁹ Daha fazla bilgi için bk. Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, s. 169-177.

⁷¹⁰ İsmail Durmuş, “Müşterek”, *DİA*, XXXII, 172; Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, s. 106-109.

⁷¹¹ Akarsu, *Dil Kültür Bağlantısı*, s. 29.

⁷¹² Süyûtî, *İtkân*, III, 8; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 74.

bilakis gerekli bir durum olduğunu belirtmektedir.⁷¹³ Örneğin *hurûf-u mukattaa* olarak bilinen harflerin ne anlama geldiğine ilişkin görüşleri değerlendiren İbn Fâris (ö. 395/1004) Yüce Allah'ın bu harflerle tek anlam değil aynı anda birden çok anlam kastettiğini ifade etmektedir.⁷¹⁴ Kur'an'ın çok anlamlılığını savunan isimlerden biri olan Molla Fenârî de (ö. 834/1431) onun anlam katmanlarının sonsuz olduğunu, Kur'an'dan yapılabilecek istinbatların sınırı olmadığını, her okunduğunda yeni anlamların keşfine açık bir kitap olduğunu ifade etmektedir.⁷¹⁵

Esasen muhtelif coğrafya ve tarihsel dönemlerde yaşayan; farklı mizaç ve bilgi seviyesindeki okuyucuların düzeylerine hitap edecek nitelikte anlamsal çok boyutluluk evrensel metinler için zorunlu bir durumdur.⁷¹⁶ Şöyle ki kalıcı edebî metinler okuyucunun kendi dünyasına girmesine imkân tanıyan anahtar pasajlar içermesi sayesinde okuyucuya aktif bir okuma sağlamaktadır. Böylece okuyucu sayısı ya da okunan konjonktür değiştikçe anlam üretimi sürekli devam edebilir.⁷¹⁷ Üstelik bu kıyamete kadar insanlara rehberlik etmesi için gönderilmiş bir kitap ise yorumda esneklik sağlayacak nitelikte müphemlik kaçınılmazdır. Zira metinler sınırlı ancak olgular sınırsız ve sürekli değişim halindedir. Dolayısıyla daha önce de belirtildiği gibi metinlerdeki müphemlik olumlu bir durumdur ve değişen şartlara uyum sağlamayı kolaylaştırmaktadır.⁷¹⁸

Mâide sûresinde yer alan *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ سَوْؤٌكُمْ* *Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın*⁷¹⁹ âyeti bu açıdan değerlendirilebilir. Tefsirlerde bu âyetin sebep-i nüzûlüne dair nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) insanlara haccın farz olduğunu söylediğinde bir sahâbî bu yükümlülüğün her yıl mı olduğunu sormuştur. Hz. Peygamber susup cevap vermemiş ancak aynı kişi ısrarla aynı şeyi sorunca Hz. Peygamber (s.a.v.) “evet” derse her yıl haccın farz olacağını buna ise güçleri yetmeyeceğini söyleyerek böyle sorular sormamalarını istemiş ve bunun üzerine de bu âyet nâzil olmuştur.⁷²⁰ Bu durum Kur'an âyetlerindeki müphemliğin hayatı kolaylaştırıcı fonksiyonunu açık biçimde göstermektedir. Hatta keyfiyeti ihtilaflı ancak kolaylaştırma amacı taşıdığı tartışılmaz olan *el-ahrufü's-seb'a* yani Kur'an'ın yedi harf üzerine indirilişi genellikle lafzıyla irtibatlı olarak anlaşılmışsa da onun her şartta hükümler istinbat etmeye müsait anlam yapısıyla ilgili olması muhtemeldir. Nitekim İbn Abbas'ı (r.a.) Hâricîler'e gönderen Hz. Ali (r.a.) ona Kur'an'ın çok anlamlı

⁷¹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 150-152.

⁷¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 175.

⁷¹⁵ Geniş bilgi için bk. M. Talha Boyalık, “Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): 73-100.

⁷¹⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 331.

⁷¹⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 250.

⁷¹⁸ Levine, *The Flight from Ambiguity*, s. 43.

⁷¹⁹ Mâide 5/101.

⁷²⁰ İbn Mâce, “Menâsik”, 2; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, I, 508; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XI, 104; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, II, 92.

(zû vucûh) olduğunu bu yüzden onlarla Kur'an'dan değil Sünnet'ten delil getirerek tartışmasını tavsiye etmiştir.⁷²¹

Kur'an'da başvurulmuş kinaye, teşbih, temsil ve istiare gibi anlatım yöntemleri, mercii müphem bırakılmış zamirler, çok anlama gelebilecek terkipler ve yemin ifadeleri âyetlerde birden fazla anlamın hedeflendiğini göstermektedir.⁷²² Hatta o kadar ki bazı âlimler Kur'an'da başka anlama muhtemel olmayan âyet sayısının çok sınırlı olduğunu söylemektedirler.⁷²³ Kur'an'ın çoğu pasajı yapı ve üslup düzeyinde çeşitli okuma ve yorumlamalara açık bir mahiyettedir.⁷²⁴ Nitekim ulûmü'l-Kur'an içinde yer alan muhkem-müteşâbih ilmi, birden fazla anlama delâlet etmeleri hasebiyle kapalılık içeren âyetleri de incelemektedir.⁷²⁵ Süyûtî, Kur'an'ın tamamının muhkem olmayıp onda farklı yorumlara açık müteşâbih âyetlerin bulunmasının hikmetlerinden birinin de onun tek bir görüşe mutabık olmasını engelleyerek, her mezhebe hitap etmesini sağlamak olduğunu söylemektedir.⁷²⁶

Batı'nın post-modern dönemde yeni keşfettiği müphemlik İslâm'da çok önceden kabul edilip benimsenmiş ve evrensellik sağlayan bir imkân olarak kullanılmak suretiyle âyetler yüzyıllar boyunca uygulanabilir bir pratiğe dönüştürülmüştür. Nitekim tek geçerli bir anlam belirleyip onu savunmak yerine metnin izin verdiği bütün anlamları dikkate alıp değerlendirmek, İslâm âlimlerinin geliştirdikleri klasik tefsir yönteminin en temel özelliklerinden biridir. Hatta Kur'an tercümelerine karşı gösterilen tepkilerin en önemli nedenlerinden biri de çevirinin zorunlu olarak yol açacağı müphemlik kaybı endişesidir. Zira tercümede tercih edilecek her mânâ, diğer muhtemel yorumların dışlanması anlamına gelmektedir. Ne var ki modern dönemde Batı'ya hâkim olan ve İslâm dünyasını etkisi altına alan müphemlik karşıtlığı ve kesinlik tutkusu dilbilimde de kendisini göstermiş; modern dilbilimde, metne dair iki yorumdan en az birisinin yanlış olması gerektiği varsayılmıştır.⁷²⁷

Kur'an'ın çok anlamlılığını savunan İbn Âşûr, tefsirinin mukaddimesinde bu konuda ayrıntılı durmaktadır. O, Kur'an'ın ilmiyle her şeyi kuşatmış olan Yüce Allah tarafından indirilmesi hasebiyle, açık bir mani bulunmadığı müddetçe mevcut terkiplerinin izin verdiği bütün anlamların Allah'ın muradı olabileceğini, çünkü Allah'ın (c.c) Kur'an'da insanları âyetler üzerinde düşünmeye ve onlardan anlamlar istinbat etmeye çağırdığını belirtir.⁷²⁸ İbn Âşûr terkipsel olarak iki ya da daha fazla anlama gelebilecek âyetlerin lafzî ya da manevî

⁷²¹ Süyûtî, *İtkân*, II, 145.

⁷²² Şaban Ali Düzgün, "Kur'an Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/1 (2018): 52.

⁷²³ Süyûtî, *İtkân*, III, 104.

⁷²⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 259.

⁷²⁵ Muhkem-müteşâbih hakkında daha fazla bilgi için bk. Süleyman Aydın, *el-Kavâid fi ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2015, s. 191-289.

⁷²⁶ Süyûtî, *İtkân*, III, 37.

⁷²⁷ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, s. 42-43.

⁷²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, I, 94. İbn Âşûr âyetleri düşünüp onlardan hükümler çıkarmakla ilgili Nisâ 4/83, Ankebût 29/83 âyetlerini delil getirmektedir.

bir engel bulunmadığı takdirde, muhtemel bütün anlamlara hamledilebileceğinde tereddüt olmadığı söyler⁷²⁹ ve okuyucuya eğer bir âyet üzerinde düşünürken birden fazla anlama ulaşırsa, -metin izin verdiği müddetçe- birini diğerlerine tercih etmemesini tavsiye eder.⁷³⁰

İbn Âşûr'un bu yaklaşımı müfessirlerin âyetler hakkındaki genel anlayışını yansıtmaktadır. Şöyle ki müfessirler âyetleri açıklarken metnin izin verdiği bütün anlamları nakletmeye çalışmışlardır. Zira Kâtib Çelebi'nin tefsir ilmini tanıtırken isabetle belirttiği üzere, Allah'ın muradını kesin olarak bilmek mümkün değildir. Çünkü buna dair bilgi ya âhad rivayetlere ya da akla dayanmaktadır ki bunlar nihayetinde zannî niteliktedir ve herkesin anlayış düzeyi kendi kabiliyeti nisbetindedir.⁷³¹ Nitekim Çelebi, Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) *مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ* âyetini tefsir ederken, Kur'an lafzının sahih rivayet ve dirayet yoluyla tefsir edildiği bütün anlamların Allah'ın muradı olduğunu, ancak bunun çeşitli mertebe ve kabiliyetlere göre olup herkes için geçerli olmadığını söylediğini nakletmektedir.⁷³² Mezkûr anlayış ve çabalar sonucu özellikle dirâyet tefsiri alanında muazzam bir tefsir külliyyatı ortaya çıkmıştır. Ancak onların “çok anlamlı Kur'an” tasavvurunun bir uzantısı olan bu yaklaşımları modern dönemde eleştiri konusu olmuş, müfessirler öznel olanı Kur'an'a onaylatmaya çalışmakla; tefsir külliyyatı ise hacmiyle doğru orantılı bir fayda sağlamamakla itham edilmişlerdir.⁷³³

Tam burada belirtmek gerekir ki öznel ve çok anlamlı Kur'an yorumunu meşru görmek, âyetlerin ilkesiz ve sınırsız biçimde keyfi yorumlanabileceğini savunmak anlamına gelmemektedir. Zira daha önce bahsedildiği üzere, İslâm ilim ve düşünce geleneğinde yorumu tamamen reddederek literal anlamı esas alan zâhirci aşırı yaklaşımlar olduğu gibi lafzı/metni tamamen yadsıyarak âyetleri kendi arzularına göre te'vil eden bâtinî akımlar da olagelmıştır.⁷³⁴ Bu yaklaşımın özellikle abdest, namaz, oruç, zekât ve hac gibi bedensel ve malî ibadetleri hiçbir dilsel-mantıksal temele dayanmayan aşırı ve keyfi yollarla te'vil ettikleri görülmektedir.⁷³⁵ Dolayısıyla mahut anlayış bu çalışmada meşruiyet atfedilen -belli ilkeler çerçevesinde- bağlam dışı yorumun kapsamı dışında kalmaktadır. Nitekim öznel ve çok anlamlılığın en önemli savunucularından biri olan Gazzâlî aynı zamanda bâtinî yaklaşımlarla mücadelenin de öncü isimlerindendir.⁷³⁶

Müfessirler Kur'an'ı yorumlarken, metnin muhtemel olduğu anlamları nakletmekle birlikte kimi zaman siyakı dikkate alarak görüşler arasında tercih yapmakta ve özellikle metin içi

⁷²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, I, 96.

⁷³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, I, 97.

⁷³¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (thk. M. Şerefettin Yaltkaya), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts., I, 427-428. Ayrıca bk. Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, s. 5.

⁷³² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 428.

⁷³³ Bu iddia için bk. Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 43.

⁷³⁴ Bâtınlık hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1421/2001, s. 92-100; Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, V, 190-194.

⁷³⁵ Bu konuda yapılan bazı aşırı yorum örnekleri için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 1996, I, 335-337.

⁷³⁶ Sülün, “Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar”, I, 229.

bağlama aykırı yorumları reddetmektedirler. Mesela Nisâ sûresindeki *وَعَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُمْ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا* /Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur⁷³⁷ âyeti, aile içinde sıkıntılar olsa bile karı kocanın sabredip iyi geçinmelerini tavsiye etmekte ve Allah'ın onların çirkin gördüklerinde bile -mesela hayırlı evlat gibi- bir hayır yaratabileceğini ifade etmektedir. Bu âyetin tefsirinde Ebû Hayyân, *فِيهِ* kelimesindeki zamiri boşanmaya göndermek suretiyle elde edilen “Allah boşanmalarında onlar lehine birçok hayır yaratabilir” şeklinde farklı bir yorumdan bahsetmekte ve bunun bağlama aykırılığı hasebiyle uzak bir yorum olduğunu ifade etmektedir.⁷³⁸

Bu konuda bir diğer örnek Nahl sûresinde arıdan bahsedilen *يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ* /Arıların karınlarından farklı renklere/tatlara sahip bir sıvı çıkar ki onda insanlar için şifa bulunmaktadır⁷³⁹ âyetidir. Tabiîn öncülerinden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) *فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ* ifadesindeki zamiri Kur'an'a göndererek âyeti “Kur'an'da insanlar için şifa vardır” şeklinde tefsir etmiştir. Bu yorumu nakleden İbn Kesîr, bu sözün başka âyetlerle desteklenmesi itibarıyla doğru olduğunu ancak metin içi bağlamdan anlaşılan zâhir anlamın bu olmadığını, zira burada baldan söz edildiğini söylemektedir.⁷⁴⁰ Görüldüğü üzere burada Mücâhid, atomcu/parçacı bir yaklaşımla ifadeyi bariz bir biçimde bağlam dışı tefsir etmiş, İbn Kesîr ise bu anlamı dışlamamış ve yorumun Kur'an bütünlüğüne uygun olduğunu ancak zâhir mânânın bu olmadığını belirtmekle yetinmiştir ki bu tam da bu çalışmada savunulan yaklaşımdır.

Teşbih, temsil ve atasözlerinde yer alan deyimsel ifadeler Kur'an'da çok anlamlılığın oluşmasında büyük bir paya sahiptir.⁷⁴¹ Mesela Tekâsür sûresinin başında yer alan *أَلْهَأَكُمُ النَّكَارُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ* /Çoklukla övünmek sizi kabirlere varıncaya kadar oyaladı⁷⁴² ifadesi bu konuda güzel bir örnektir. Her ne kadar âyetin literal anlamı “kabirleri ziyaret etmek” olsa da bunun “ölmek” anlamında Arapçada kullanılan bir deyim olduğu bilinmektedir. Fahreddîn Râzî de tefsirinde, şiirden istişhâd ederek Arapların ölen kimse için *زَارَ قَبْرَهُ وَزَارَ* /Kabrini, mezarını ziyaret etti” ifadesini kullandıklarını söylemektedir.⁷⁴³ Bununla birlikte âyet anlam olarak lafzî yorumlanmaya da müsaittir. Nitekim Katâde (ö. 117/735) ve Kelbî'den (ö. 146/763) nakledilen bir rivayete göre bu âyet Kureyş içinde birbiriyle rekabet halindeki iki kabilenin, içlerinden çıkan önemli şahısları saymaya başlamaları ve hayatta olanlar bitince ölüleri de saymaları üzerine nâzil olmuştur.⁷⁴⁴ Birçok müfessir

⁷³⁷ Nisâ 4/19.

⁷³⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 570-571.

⁷³⁹ Nahl 16/69.

⁷⁴⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, IV, 582.

⁷⁴¹ Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, s. 134-138.

⁷⁴² Tekâsür 102/2.

⁷⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII, 271. Ayrıca bk. Düccane Cündioğlu, “Kur'an'ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi”, *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, 2-4 Şubat 1996, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996, s. 73.

⁷⁴⁴ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, VI, 331.

mezkûr âyetin her iki mânada anlaşılmaya müsait olduğunu belirtmektedir.⁷⁴⁵ Hatta Râzî buna “Kalpleriniz o kadar katılaşmış durumda ki ancak kabirleri ziyaret edince etkilenip dine yönelebiliyorsunuz” şeklinde, anlaşıldığı kadarıyla gafil müslümanları hedef alan muhtemel bir mâna daha ilave etmektedir.⁷⁴⁶ Kurtubî de âyetin Mekkelî müşrikler, ehli kitap ve tüccarlar hakkında nâzil olduğuna dair rivayetlere yer vermiş ve sonrasında âyetin bütün bunları ve dışındakileri kapsadığını belirtmiştir.⁷⁴⁷

Deyimsel ifadelerin yol açtığı çok anlamlılığa bir başka misal olarak Tebbet sûresindeki, Ebû Leheb’in karısından bahseden *وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ* / *Sırtında odun taşıyan karısı da ateşe girecek*⁷⁴⁸ âyeti verilebilir. *Hammâlete*’l-hatab ifadesi literal olarak “odun taşıyan” anlamına gelmektedir ki tefsirlerde bu âyetin açıklamasında Ebû Leheb’in karısının eziyet amacıyla dikenli dallar toplayıp gece vakti Hz. Peygamber’in (s.a.v.) geçeceği yollara attığı nakledilmektedir.⁷⁴⁹ Öyleyse buradaki odun taşıyıcısı olmaktan kastedilenin bu durum olması muhtemeldir. Ancak aynı ifade Arapçada dedikoducu, laf taşıyan, fitneci insanlar için deyim olarak da kullanılmaktadır.⁷⁵⁰ Nitekim birçok müfessir bu terkibe “dedikoducu ve laf taşıyan” anlamı da vermiştir.⁷⁵¹ Başka bir yoruma göre ise burada kastedilen bilinen anlamıyla odun taşımaktır. Zira Ümmü Cemîl, boynunda ipe evine odun taşıyan bir kadındı. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fakirliğini yüzüne vurup utandırdığı için Allah’ın da bu ifadeyle onu rezil ettiği söylenmektedir.⁷⁵² Ancak Katâde’nin de belirttiği gibi bu anlam güçlü değildir, çünkü önceki âyette kocası Ebû Leheb’in mal varlığının kendisine hiçbir fayda vermediği belirtilmektedir.⁷⁵³ Diğer taraftan bu âyetin nâzil olduğu dönemde Hz. Hatice ile evli olan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) maddî bir sıkıntısı olduğuna dair bir nakil de bulunmamaktadır. Bu ifadeye dair bir başka yoruma göre ise âyette betimlenen odun taşıma olayı, onların cehennemdeki durumlarını tasvir etmektedir.⁷⁵⁴

Kur’an’da çok anlamlılık sağlayan unsurların en önemlilerinden biri de mercii net olmayan zamirlerdir. Kur’an’da örneği çok fazla olan bu durumla ilgili birkaç misal konunun anlaşılması açısından yeterli olacaktır. Bakara sûresinde insanlara Kur’an’ın benzerini getirmeleri için meydan okuma sadedinde söylenen *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ*

⁷⁴⁵ Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, X, 608; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, V, 298; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 791-792; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, XX, 169; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, V, 334, Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, XV, 452.

⁷⁴⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XXXII, 271.

⁷⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, XX, 169.

⁷⁴⁸ Tebbet 111/4.

⁷⁴⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXIV, 678-679.

⁷⁵⁰ Cündioğlu, “Kur’an’ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi”, s. 73.

⁷⁵¹ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXIV, 679; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, X, 641; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, V, 328; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XXXII, 353.

⁷⁵² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXIV, 679; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, X, 642; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XXXII, 353.

⁷⁵³ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, IV, 503.

⁷⁵⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘azîm*, VIII, 515.

مِنْ مِثْلِهِ/Eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydi onun gibisinden bir sûre getirin⁷⁵⁵ âyetini bu duruma örnek olarak vermek mümkündür. Bu âyette geçen مِنْ مِثْلِهِ ifadesindeki zamir hem Kur'an'a hem de Hz. Peygamber'e dönebilmekte ve buna bağlı olarak da anlam değişmektedir. Şu halde zamirin Kur'an'a dönmesi halinde mâna "Haydi o Kur'an benzeri bir sûre getirin" şeklindeyken, zamirin Hz. Peygamber'e râci olması durumunda ise âyet, "Haydi o kulumuz gibi ümmî birisinden Kur'an benzeri bir sûre getirin" anlamına gelmektedir.⁷⁵⁶ İkinci anlam Hz. Peygamber'in (s.a.v.) okuma yazma bilmediğini hatırlatması münasebetiyle tehdîdiye yeni bir boyut katmakla birlikte Fahreddin Râzî'nin de belirttiği üzere hem âyetin devamı hem de meydan okumanın genelliği açısından ilk mânânın asıl anlam olmaya daha uygun olduğu söylenebilir. Zira ikinci görüşe göre sadece ümmî kimselere meydan okunduğu gibi bir anlam çıkmaktadır.⁷⁵⁷

Zamirin merciinin müphem olmasından doğan çok anlamlılığa bir diğer örnek olarak Zuhurf sûresindeki وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلْسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ/Şüphesiz o kıyametin bir bilgisidir. Artık onun hakkında asla şüphe etmeyin, bana uyun, bu doğru bir yoldur⁷⁵⁸ âyeti verilebilir. Âyetin başındaki وَإِنَّهُ kelimesindeki zamirin nereye râci olduğu net olmadığı için tefsirlerde bu ifadenin yorumuyla ilgili farklı yorumlar bulunmaktadır. Daha çok tercih edilen anlama göre zamirin mercii âyetin öncesinde kendisinden bahsedilen Hz. İsa'dır. Buna göre âyette Hz. İsa'nın (a.s.) tekrar dünyaya gelmesinin kıyamet alameti olduğu belirtilmektedir. İkinci anlama göre ise zamir Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yahut Kur'an-ı Kerîm'e dönmektedir. Bu durumda ise kıyamet alameti Hz. Peygamber veya Kur'an olmaktadır.⁷⁵⁹

Kur'an-ı Kerîm'de çok anlamlılığa en müsait yerlerden biri de yemin ifadeleridir. Hatta bu yemin ifadelerinin birçoğu o kadar kapalıdır ki nesnel anlam savunucuları dahi bu âyetlere kesin bir anlam takdirinde bulunmanın neredeyse imkânsız olduğunu kabul etmektedirler.⁷⁶⁰ Mesela Nâziât sûresinin ilk beş âyetinde yer alan وَالنَّارِ عَاتٍ عَرْقًا وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا ve السَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا şeklindeki yeminlerin ne üzerine olduğu kapalıdır. Fahreddin Râzî, bunların hepsinin aynı şeyin sıfatları olmasının da her birinin farklı bir varlığı tavsif ediyor olmasının da muhtemel olduğunu belirtmektedir.⁷⁶¹ Tefsirlerde "söküp

⁷⁵⁵ Bakara 2/23.

⁷⁵⁶ Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, I, 168; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, I, 84; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, I, 93-94; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 98; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 44; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, I, 232.

⁷⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 349-350.

⁷⁵⁸ Zuhurf 43/61.

⁷⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 631-633; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 178-179; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, V, 235; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 261; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 82; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 105; Semîn Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, IX, 603; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, VIII, 52-53.

⁷⁶⁰ Bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 14.

⁷⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXI, 28.

Bu konuda bir başka misal olarak İsrâ sûresindeki وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا/Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına emrederiz de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleşir de oranın altını üstüne getiririz⁷⁶⁹ âyeti verilebilir. Bu âyetten anlaşıldığına göre Yüce Allah bir toplum helak olmayı hakettiğinde o toplumdaki zengin ve şımarık sınıfların günah ve zulüm işlemelerine izin vermekte ve nihayetinde toplum tamamen helak olmaktadır. Bu durumda âyette geçen emir mecâzî anlam ifade etmektedir. Ancak bu âyete dair yorumu zenginleştiren iki farklı kıraat daha bulunmaktadır. Bunlardan birisi أَمَرْنَا şeklinde şeddeli olarak tef'îl bâbından okunan kıraattir. O halde anlam “O toplumun başlarına yönetici olarak zengin ve şımarık kimseleri musallat ederiz” şeklinde olmaktadır. Diğer kıraate göre ise kelime أَمَرْنَا biçiminde mufâ'ale bâbından gelmektedir ki bu durumda “O toplumdaki zengin ve şımarıkların sayısını çoğaltırız” biçiminde bir mâna ortaya çıkmaktadır.⁷⁷⁰

Âl-i İmrân sûresindeki وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ/Oysa onun gerçek mânasını ancak Allah bilir ve ilimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler⁷⁷¹ âyeti ise vakf-ibtidâ kaynaklı çok anlamlığa örnektir. Şayet âyetteki إِلَّا اللَّهُ ifadesinde vakf yapılırsa “müteşâbih âyetlerin gerçek anlamını sadece Allah’ın (c.c) bilebileceği” mânası çıkarken, orada durmayıp devam edildiğinde bu müteşâbih âyetlerinin anlamlarının derin/köklü ilim sahibi kişiler tarafından da bilinebileceği şeklinde bir mâna çıkmaktadır. Bu yolla oluşan çok anlamlılık fikhî açıdan hüküm farklılıklarına da yol açmaktadır. Mesela iffetli kadınlara zina iftirası atanlara yönelik nâzil olan وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا/Onların şahitliklerini asla kabul etmeyin⁷⁷² âyetinin devamında tövbe edip kendilerini düzelterenler istisna edilerek Yüce Allah’ın bağışlayıcı olduğu belirtilmiştir. Bu ifadede vakf yapıldığı takdirde, Allah’ın affetmesi, Allah (c.c) ile kulu arasında özel bir durum olmakta ve tövbe etse bile bu kimselerin şahitliklerinin kabul edilmeme niteliği devam etmektedir. Vakf yapılmadan devam edilmesi durumunda ise bu kişilerin tövbe edip “iyi hal” göstermeleri halinde şahitliklerinin geçerli olabileceği şeklinde bir netice çıkmaktadır.⁷⁷³

Bu konuda bir başka örnek Hz. Mûsâ (a.s.) ve İsrailoğulları bağlamında, Mâide sûresinde yer almaktadır. Bilindiği üzere Mısır’da Firavun zulmü altında yaşayan İsrailoğulları Hz. Mûsâ tarafından kurtarıldıktan sonra Allah (c.c) onlara Filistin topraklarını vadetmişti. Ancak İsrailoğulları o dönem bu topraklarda hüküm süren Amâlekliler ile savaşmaktan korkmuş ve Hz. Mûsâ’ya “Sen ve rabbin giderek savaşın biz bekliyoruz” demişlerdi. Bunun üzerine de Allah (c.c) ceza olarak onları kırk yıl çölde hapsedti.⁷⁷⁴ İşte bu olaydan

⁷⁶⁹ İsrâ 17/16.

⁷⁷⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, III, 235; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, X, 232-233; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 16.

⁷⁷¹ Âl-i İmrân 3/7.

⁷⁷² Nûr 24/4.

⁷⁷³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 343.

⁷⁷⁴ İlgili âyetler için bk. Mâide 5/20-26.

Allah, şöyle dedi: “O hâlde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme”⁷⁷⁵ âyetinde vakf-ibtidâ yoluyla iki farklı anlam oluşmaktadır. Zira, *سَنَةً* kelimesi üzerinde vakf yapıldığında, yahudilerin vadedilmiş topraklardan mahrum bırakılması kırk yıllı sınırlanmakta; *عَلَيْهِمْ* kelimesinde durulması halinde ise bu topraklar ebediyen onlara haram kılınmış olmaktadır.⁷⁷⁶

Birden fazla anlama gelen bazı kelimeler de Kur’ân-ı Kerîm’de çok anlamlılık sağlamaktadır. Mesela “rab” ifadesi Allah (c.c) için kullanıldığı gibi “efendi/seyyit” anlamına da gelmektedir. Sarayda üst düzey bir idarecinin yanında hizmetçi olarak çalışan Hz. Yûsuf’un kendisine yaklaşmak isteyen efendisinin karısına söylediği *قَالَ مَعَادُ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ* / Allah’a sığınırım, çünkü o rabbim/efendim bana iyi baktı⁷⁷⁷ sözü bu bağlamda iki anlama da müsait yapıdadır. Zira burada “rab” ile kastedilen onu kuyudan kurtarıp saraya yerleştiren Allah (c.c) olabileceği gibi kendisini köle tacirlerinden satın alarak sarayda barındıran efendisi de olabilir.⁷⁷⁸ Kıssanın devamında yine aynı kelimeden kaynaklı başka bir çifte anlamlılık söz konusudur. Şöyle ki Hz. Yûsuf, bu hadiseden dolayı haksız yere hapse düşmüş, Allah tarafından verilen bir yetenekle orada bulunanların rüyalarını tabir etmeye başlamıştı. Bu esnada rüyasını tabir ettiği bir saray çalışanına hapisten çıkınca kendisinin durumunu efendisine anlatmasını istemişti. Bu diyalog Kur’an’da *وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ* / Yûsuf, onlardan kurtulacağını düşündüğü kişiye, “Efendinin yanında beni an”, dedi. Fakat şeytan, onu efendisine hatırlatmayı unutturdu da bu yüzden o, birkaç yıl daha zindanda kaldı⁷⁷⁹ şeklinde nakledilmektedir. Burada *فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ* ifadesindeki zamir, mezkûr şahsa gönderilirse “Şeytan o adama efendisinin yanında Yûsuf’un durumunu anlatmayı unutturdu” anlamı; Hz. Yûsuf’a gönderilirse ise “Şeytan Yûsuf’a rabbinden istemeyi unutturdu, bu yüzden senelerce hapiste kaldı” mânası çıkabilmektedir.⁷⁸⁰ Fahreddin Râzî’nin de belirttiği üzere, normal şartlarda haksızlık karşısında insanlardan yardım istemekte dinî açıdan bir sakınca yoktur. Ancak *hasenâtü’l-ebrâr seyyiâtü’l-mukarrabîn*/normal müminlere sevap olan üst düzey/mukarreb insanlara günah olabilir kaidesince sebepleri vesile kılmak sıradan insanlar için caiz olsa da peygamberler gibi mukarreb kimseler için en doğru olan, sebepleri aradan çıkarmaları ve direkt Allah’a yönelmeleridir.⁷⁸¹ Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Allah Yûsuf’a merhamet etsin. O

⁷⁷⁵ Mâide 5/26.

⁷⁷⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 345.

⁷⁷⁷ Yûsuf 12/23.

⁷⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, VI, 225; Mâverî, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, III, 23; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, II, 483; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 455; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, IX, 165.

⁷⁷⁹ Yûsuf 12/42.

⁷⁸⁰ Mâverî, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, III, 40; İbnü’l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, II, 441; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, III, 165; Nesefî *Medârikü’t-tenzîl*, II, 112.

⁷⁸¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XVIII, 461.

sözü söylemeseydi o kadar yıl hapiste kalmazdı” buyurduğu nakledilmektedir.⁷⁸² Müsterek lafızdan kaynaklı anlam çokluğu olan yerlerden birisi de Müddessir sûresinde yer alan *فُرْتُ مِنْ قَسْوَرَةٍ* /Onlar sanki arslandan kaçan yaban eşekleridirler⁷⁸³ âyetinde görülmektedir. Burada geçen “kasvera” kelimesi aslan anlamına geldiği gibi okçu/avcı anlamına da gelmektedir.⁷⁸⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de çok anlamlılığa sebep olan bir diğer unsur hem hakiki hem de mecazi mânada anlaşılma müsait kelimelerin yer aldığı âyetlerdir. En’âm sûresinde yer alan *فَنُفِثَ مِنْ قَبْلِهِمْ سَبْحًا* /De ki: “O, size üstünüzden veya ayaklarınızın altından bir azap göndermeye kâdirdir⁷⁸⁵ âyeti buna misal verilebilir. Bu âyette geçen “فوق/üst” ve “تحت/alt” kelimeleri hakiki anlamda, gök ve yerin altı mânasına geldiği gibi, mecazi olarak idareciler ve alt sınıflar anlamına da gelmektedir. Hakiki anlamın itibara alındığı birinci durumda anlam, “Allah size gök yüzünden yahut yerin altından afetlerle azap etmeye kâdirdir” şeklinde olmaktadır. Kelimelerin mecazi anlamı esas alındığı ikinci yoruma göre ise “Allah sizi idarecileriniz eliyle ya da emriniz altında olan düşük statüdeki sınıflar vasıtasıyla cezalandırmaya kâdirdir” anlamı çıkmaktadır.⁷⁸⁶ Birinci yorumun Kur’an’da bahsedilen genel azap çeşitlerine işaret ettiği, ikinci yorumun da âyetin bağlamına daha mütenasip olduğu söylenebilir.

Yeri gelmişken belirtelim ki öznel anlamlılığı ya da çok anlamlılığı savunmak bu mânaların tamamının aynı delâlet düzeyinde olduğunu ileri sürmek anlamına gelmemektedir. Zira kelimelerin asıl ve yan anlamları olduğu gibi bu âyet pasajlarının da asıl ve yan anlamları mevcuttur. Bu noktada metin içi ve tarihsel bağlamlara başvurmak suretiyle bu “asıl anlam”, imkân nisbetinde tespit edilmeye çalışılabilir. Ancak metnin delâlet ettiği diğer yan anlamları dışlamak ve Allah’ın muradını bir tek anlamla sınırlamak doğru değildir. Tefsirlerde yapılan yorum tercihlerine de bu zaviyeden bakmak mümkündür. Çünkü klasik tefsirlerde âyetler açıklanırken tarihsel olaylara atıf yapılmasının amacı, âyeti o olaya hasretmek değil onun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.⁷⁸⁷ Daha net ifade etmek gerekirse, müfessirlerin âyetleri tefsir ederken konuları ele alışları ve kullandıkları ifadeler açıkça göstermektedir ki onların bir konudaki bütün görüşleri aktardıktan sonra kimi zaman bunlar arasında tercih yapmaları, tek doğru/nesnel anlam kaygılarının değil, yorumlar içinde “asıl” anlamı aramalarının bir neticesidir.

Çok anlamlılık içinde asıl anlamın nasıl olabileceğine dair Kur’an’dan bir örnek bu bahsi bitirmek uygun olabilir. Nûr sûresinde Yüce Allah *لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ*

⁷⁸² Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XVI, 112-113; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, IX, 196.

⁷⁸³ Müddessir 74/51.

⁷⁸⁴ Süyûtî, *İtkân*, IV, 204.

⁷⁸⁵ En’âm 6/65.

⁷⁸⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XI, 416-418; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, IV, 113; Sa’lebî, *el-Keşfü ve’l-beyân*, IV, 156; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, II, 126; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 33; İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr*, II, 40; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, XIII, 20; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, VII, 9; Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, II, 112.

⁷⁸⁷ Alpyağıl, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik*, s. 155-156.

*بَعْضًا/Peygamberi(n) çağırmasını/duasını aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın*⁷⁸⁸ buyurmaktadır. Bu âyette yer alan *دُعَاءُ الرَّسُولِ* terkihi hem “dua” kelimesinin farklı anlamları hem de izafetin sağladığı anlam esnekliği sebebiyle birçok mânaya gelmektedir. Bu sayede âyetin en az üç muhtemel anlamı olduğunu söylemek mümkündür. Tefsirlerde yer alan birinci yoruma göre âyet “Peygamberin sizi çağırmasını, icabet etme noktasında tercih hakkınız olan, birbirinizin davetiyle bir tutmayın” demektir. İkinci bir yoruma göre anlam, “Peygamberin size duasını/bedduasını birbirinize ettiğiniz dua/beddua gibi tutmayın; onun duası hemen kabul olunur, bu yüzden onu üzmeyin” şeklindedir. Âyetin muhtemel olduğu diğer anlama göre ise bu âyette insanlara “Peygamberi aranızda birbirinizi çağırdığınız gibi ismiyle çağırmayın, Ey Allah’ın resulü gibi saygı ifadeleriyle çağırın” denmektedir.⁷⁸⁹ Kimi müfessirler bu yorumları, “Anlamın bu olması caizdir/muhtemeldir” diyerek tercih yapmadan naklederken; Taberî gibi bazı müfessirler, mezkûr yorumları sıraladıktan sonra “Bana göre evlâ olan şu görüştür” şeklinde -diğer anlamları dışlamadan- görüş belirtmişlerdir. Bu âyet bağlam açısından incelendiğinde, ilk zikredilen yorumun âyetin asıl anlamı olmasının kuvvetle muhtemel olduğu görülmektedir. Mamafih diğer anlamlar da hem dil hem de Kur’an bütünlüğü açısından muhtemel yorumlardır. Dolayısıyla, belirli ilkeler çerçevesinde yapılan atomcu tefsir faaliyeti sonucu oluşan yorumları zenginlik ve i’câz unsuru olarak görmenin ve bu yolla hükümler istinbat etmenin, klasik İslâmî ilimlerin en belirgin özelliklerinden biri olduğu söylenebilir.

2.1.2. Yorum

Anlam kadar metinle ilişkili bir başka fenomen olan yorum⁷⁹⁰ sözlükte, “bir yazının veya bir sözün, anlaşılması güç yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturma, anlam çıkartma”⁷⁹¹ şeklinde tarif edilmektedir. Bahsi geçen kavram felsefî olarak “bir metni, haberi, mesajı, eylemi inceleyip açıklayarak değerlendirme, belli bir bakış açısından hareketle anlamlandırmak”⁷⁹² anlamındadır. Tarifte yer alan “belli bir bakış açısından hareketle” kaydı önemlidir. Zira yorum farklılıkları genellikle muhatapların metni yorumlama biçimlerinden değil onların metnin mahiyetine ilişkin tasavvurlarından doğmaktadır. Hatta sadece yorum değil, anlama faaliyeti de öncelikle metne dair önyargı ve önkabullerle başlamaktadır.⁷⁹³ Nitekim Edward Said (ö. 2003), Batı’nın İslâm’a bakışı bağlamında, yorumun bu göreceliğine şu sözlerle dikkat çekmektedir:

Yorum yorumlayanın kim olduğuna, kime hitap ettiğine, yorum amacının ne olduğuna ve tarihin hangi noktasında yorumlandığına göre değişir. Bu anlamda, bütün yorumların “koşullu” olduğunu söyleyebiliriz: İçinde bulundukları koşullarla “ilişkilidirler”. Yorum, diğer

⁷⁸⁸ Nûr 24/63.

⁷⁸⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XIX, 230; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, VII, 601; Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, IV, 128; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 260; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, III, 309-310.

⁷⁹⁰ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 195.

⁷⁹¹ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, II, 2464.

⁷⁹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 937.

⁷⁹³ Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur’an*, s. 10, 14.

yorumcuların söyledikleriyle ilişkilidir; onları kabul, red veya devam ettirir. Geçmişle veya başka yorumlarla ilişkisi olmayan yorum yoktur.⁷⁹⁴

Yorumun teolojik tanımı, “kutsal metinleri anlaşılır kılma, kutsal kitabın örtük ve belirtik muhtemel bütün anlamlarını gözler önüne serme” şeklindedir.⁷⁹⁵ Metinle sıkı bir bağı bulunan “anlam”da dahi öznellik baskınken, “söylenenden söylenmeyi çıkarma” işlemi olan yorumda mutlak nesnelliğin sağlanması elbette mümkün görünmemektedir. Bundan hareketle denilebilir ki Kur’an metnine ilişkin yorumlar esasen belli önkabul ve tasavvurların etkisi altında oluşmaktadır. Nitekim Kur’an potansiyel olarak bütün insanlar için kılavuz iken⁷⁹⁶ bilfiil sadece müttakiler için hidayet kaynağı olmaktadır.⁷⁹⁷ Aynı şekilde Kur’an âyetleri ve meselleri iman edenlere yol gösterirken inkarcıları daha da saptırmaktadır.⁷⁹⁸ Bu yüzden bir oryantalistin Kur’an’ı anlama ve yorumlama çabasıyla samimi bir müminin ondan anladığı farklı olacaktır. Zira müsteşrik, samimi bir müminin aksine, Kur’an’ı Yüce Allah tarafından gönderilmiş ilahî bir kitap değil; tarihsel şartlarda teşekkül eden insan ürünü bir belge olarak tasavvur etmekte ve onu bu önkabül üzerinden yorumlamaktadır. Dolayısıyla bağlamcıların klasik Kur’an yorumlama yöntemlerini yetersiz hatta hatalı bulmaları⁷⁹⁹ onların geleneksel anlayışa aykırı Kur’an telakkilerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Dil bilimleri, İslâm toplumu ve kültürünün dil/metin esaslı olması hasebiyle, İslâm kültürü içinde ilk gelişen ilimlerden biri olmuştur.⁸⁰⁰ Bu hususiyet İslâm medeniyetinin o denli bariz niteliğidir ki Mısır medeniyetinin “ölüm ötesi”; Yunan medeniyetinin “akıl”; Arap-İslâm medeniyetinin ise “metin” medeniyeti olduğu söylenmektedir.⁸⁰¹ Kuşkusuz metnin bu kadar merkezi bir konumda yer aldığı kültürde, onun ayrılmaz parçası “yorum”un da önemli bir unsur olması kaçınılmazdır. Nitekim İslâmî ilimler içinde oluşan fıkıh usulü, tefsir usulü, hadis usulü gibi ilimlerin o alanlarla ilgili doğru yorumun ilkelerini tespit etme yöntemleri olduğu söylenebilir. Kaldı ki tefsirin bizzat kendisi Kur’ân-ı Kerîm’i anlama ve açıklamaya dayanan yorum ilmidir.

Yorum bilim anlamına gelen hermenötik, Hristiyan dünyasına tefsir teorisi olarak girmiş ve ilk başta Kitab-ı Mukaddes’i yorumlamanın ilkelerini tespit amacıyla kullanılmıştır.⁸⁰² Ancak Rönesans sonrası sadece kutsal metinlere değil profan metinlere de uygulanmaya başlamıştır. Bu anlayışla beraber metinler arası ayrım kalkmış ve örneğin bir şiirle bir

⁷⁹⁴ Edward W. Said, *Haberlerin Ağında İslam*, (çev. Alev Alatl), İstanbul: Babil Yayınları, 2000, s. 239.

⁷⁹⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 937.

⁷⁹⁶ Bakara 2/185.

⁷⁹⁷ Bakara 2/2.

⁷⁹⁸ Bakara 2/26.

⁷⁹⁹ Klasik tefsir usulüne yönelik bazı eleştiriler için bk. Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 21-25.

⁸⁰⁰ Görgün, *İlahî Sözün Gücü*, s. 58.

⁸⁰¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 33.

⁸⁰² Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 29.

kutsal metnin aynı ilkelerle yorumlanabileceği savunulmuştur.⁸⁰³ Bu yaklaşım İslâm dünyasını da etkilemiş, Emîn Hûlî ile başlayan süreçte Kur'an'ın herhangi bir dilsel metin gibi ve modern dilbilimsel yöntemlerle incelenmesi gerektiği savunulmuştur.⁸⁰⁴ Kur'an yorumunda tarihsel bağlamın sınırlayıcılığı düşüncesinin öncüsünün de aynı isim olması, yukarıda işaret edilen tasavvur farklılığının en açık göstergelerindendir. Ne var ki Batı'daki tartışmalar ve yöntem arayışlarının doğrudan Kur'an'a uygulanması mümkün görünmemektedir. Zira hristianlardaki vahiy ve kutsal kitap anlayışıyla müslümanlarınki arasında mahiyet itibarıyla çok büyük farklılıklar mevcuttur.⁸⁰⁵ Ancak tazammunlarıyla birlikte olmasa da metne yaklaşım tarzları açısından tefsir/te'vil ile hermenötik arasında bazı irtibatlar kurmak mümkündür. Bu nedenle alt başlıklarda, Kur'an yorumunu ifade eden tefsir ve te'vil terimleri daha sonra da bunların hermenötikle ilişkisi incelenecektir.

2.1.2.1. Tefsir

Arapça tef'îl vezninde mastar olan “tefsir” kelimesinin etimolojik kökeninin *فسر/feṣr* mi yoksa taklib yoluyla *سفر/seḥr* mi olduğu konusunda diciler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Odak anlamı “açmak”, “izhar etmek” olan *feṣr* kelimesinin aslının, doktorun hastalığı teşhis etmek için baktığı su mânasına gelen *التفسير/tefsîr* kökünden geldiği belirtilmektedir. Buna göre tefsir belli bir inceleme ve analiz sonucu metnin mânasını ortaya çıkarma faaliyeti olarak tanımlanabilir. Kelimenin diğer muhtemel kökü olan *seḥr* kelimesi de benzer şekilde “açmak” demektir. Nitekim Araplar, kadın yüzündeki peçeyi açtığına *سَفَرَتِ الْمَرْأَةُ/seferet el-mer'etü* demektedir. Aynı şekilde yolculuğa da *sefer* denmesinin sebebinin seyahat esnasında kişinin gerçek yüzünün ve ahlakının açığa çıkması olduğu söylenmektedir.⁸⁰⁶ Görüldüğü üzere her iki kökende de “kapalı bir şeyi açığa çıkarma” mânası mevcuttur. Bununla birlikte Râgıb el-İsfahânî, iki kelimenin birbirine yakın anlamda olduğunu; ancak *feṣr* kelimesinin aklî, *seḥr* kelimesinin ise maddî/gözle görünen şeyler hakkında kullanıldığını söylemektedir.⁸⁰⁷

Tefsirin ıstilahî olarak birçok tanımı yapılmakla birlikte en meşhur ve genel tarifi şöyledir: “Arap dilinin verdiği imkânlar ve insanın gücü çerçevesinde Kur'an âyetlerinden Yüce Allah'ın muradını ortaya koymaya çalışan ilimdir.”⁸⁰⁸ Bir diğer tarife göre tefsir, “âyetlerin nüzulüne, ondaki kıssalara, iniş sebeplerine, Mekkî-Medenî olanının tertibine, muhkem-meteşâbihine, nâsih-mensûhuna, âmm-hâssına, mutlak-mukayyedine, mücmel-

⁸⁰³ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 10-11.

⁸⁰⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 47.

⁸⁰⁵ Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, s. 42.

⁸⁰⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 147; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 18-19; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 313-314; Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 128; Birşık, “Tefsir”, s. 281.

⁸⁰⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî* (thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî), Câmî'atü Tântâ: Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999, I, 10.

⁸⁰⁸ Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, s. 4-5; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 3; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts., I, 13; Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, 128-129; Birşık, “Tefsir”, s. 281.

müfesserine, helâl-haramına, emrine ve yasaklarına dair bir ilimdir.”⁸⁰⁹ Ebû Hayyân tarafından yapılan meşhur bir başka tarife göre ise “Kur’an lafızlarının söyleniş keyfiyetinden, müfred-terkip halindeki lafızlarının delâletlerinden ve hükümlerinden, terkip halinde ortaya çıkan muhtemel mânalarından bahseden ve başka ilavelerden oluşan ilim dalıdır.”⁸¹⁰

Bu tarifler değerlendirildiğinde şunları söylemek mümkündür. En son zikredilen, Ebû Hayyân’ın yaptığı tanım, mushaf/metin merkezli, kıraat ilmini de ihtiva eden en geniş tanımdır. İkinci tanım, daha çok tevkîfî beyanlara dayanan rivayet merkezli bir tefsir tanımıdır. İlk nakledilen tanım ise kıraat gibi ilimleri kapsamaması hasebiyle daha dar kapsamlı, ancak “Allah’ın (c.c) muradını tespit etmeye çalışma” vurgusu sebebiyle kaynak merkezli olarak nitelendirilebilir. Ayrıca Ebû Hayyân’ın tarifinin “açıklama”, ortadaki tarifi “mâlûmat”, ilk tarifi ise “anlama” misyonunu öne çıkaran tanımlar olduğu söylenebilir.

Bu konuda söylenenler değerlendirildiğinde tefsir ilmi ile tefsir terimi arasında ayırım yapmak daha doğru olabilir. Şöyle ki Mâtürîdî tefsir ile te’vil arasında ayırım yaparken, tefsirde lafzın delalet ettiği mânanın kesinlik ifade ettiğini,⁸¹¹ te’vilin birçok anlama (zû vucûh), tefsirin ise tek anlama (zû vechin vâhid) sahip olduğunu belirtmektedir⁸¹² ki bu ifade tefsir ile te’vil arasındaki meşhur farkı özetlemektedir. Bu açıklamaya göre tefsir terimi tefsir ilminin ancak küçük bir parçasını oluşturmaktadır. Zira daha önce bahsedildiği gibi, yapısı itibarıyla Kur’an metninin sadece çok az bir kısmı yalnızca tek anlama müsaittir. Nitekim Süyûtî, Kur’an âyetlerinin kesin tefsirinin ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yapılabileceğini bunun da çok az sayıda âyette gerçekleştiğini, zira Yüce Allah’ın insanların Kur’an üzerine düşünmek suretiyle ondan hükümler çıkarmalarını dilediğini, bu yüzden de Hz. Peygamber’in bütün âyetleri tek tek tefsir etmediğini nakletmektedir.⁸¹³

Rivayet tefsirleri alanında en önemli ve eski eserlerin müellifi olan Taberî ve İbn Ebû Hâtim’in (ö. 327/938) tefsirlerindeki rivayetler üzerine titiz bir çalışma yapan Mehmet Akif Koç, bu tefsirlerde bulunan yaklaşık 54 bin tefsir rivayetinden Hz. Peygamber’e ulaşan isnad oranının Taberî’de % 7,4; İbn Ebû Hâtim’de ise ancak % 4 olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde, vahye muhatap olmaları ve Hz. Peygamber’in yanında bulunmaları nedeniyle yaptıkları tefsirlerin bağlayıcılığı olan sahâbeye ulaşan isnad konusunda da sıkıntılar mevcuttur. Şöyle ki Koç’un tespitine göre, İbn Ebû Hâtim’in tefsirindeki yaklaşık 16 bin tefsir rivayeti içinden sahâbeye ulaşan 3865 isnadın 3097’si, Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde henüz on yaşında olan İbn Abbas’a (r.a.) dayanmaktadır.⁸¹⁴ Dolayısıyla denilebilir

⁸⁰⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, I, 13; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148.

⁸¹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, I, 13; Kattân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’an*, s. 335; Bırışık, “Tefsir”, s. 281.

⁸¹¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, I, 185.

⁸¹² Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, I, 349.

⁸¹³ Süyûtî, *İtkân*, IV, 196-197.

⁸¹⁴ Koç, “Tefsir Rivayetleri”, s. 48-49.

ki “tefsir” terim olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbenin Kur’an’a yönelik tevkîfî nitelikteki beyanlarını ifade etmekte⁸¹⁵ ve bu itibarla tefsir ilminin bizzat kendisini değil onun önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, tefsir ilminin *tefsir* ve *tev’il* ayrımındaki tefsirden daha geniş kapsamlı ve kuşatıcı bir çatı anlama sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Râgıb İsfahânî de tefsirin te’vilden daha genel olduğunu söylemektedir.⁸¹⁶ Âyetlerde, Kur’an’ın açıklanması bağlamında *tefsir* ve *tev’il* terimleri dışında “beyân”, “tebyîn” ve “tafsil” gibi kelimeler de kullanılmaktadır.⁸¹⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de âyetleri açıklama görevi Hz. Peygamber’e (s.a.v.) verilmekle birlikte,⁸¹⁸ müminlere bilmedikleri şeyleri *ehlü’z-zikr*⁸¹⁹ ve *ülü’l-emr*⁸²⁰ diye tabir edilen o konudaki uzman kişilere sormaları emredilmektedir. Ayrıca birçok âyette, Kur’an’ın insanların âyetleri üzerinde düşünmeleri için indirildiği belirtilmektedir.⁸²¹ Bu durumda Kur’an’ın sadece Hz. Peygamber’in (s.a.v.) açıklamalarıyla bilinebilecek, belli donanıma sahip âlimlere yönelik ve herkese hitap eden farklı düzeyleri olduğu söylenebilir. Nitekim âlimler Kur’an’ı tefsir edecek kişilerde bulunması gereken özellikleri ve sahih tefsirin ilkeleri üzerinde önemle durmuşlardır. Bu bağlamda Kur’an’ı tefsir edecek kişide öncelikle sağlam itikad ve samimi bir dindarlık aranmakta;⁸²² sonrasında kıraat, hadis, esbâb-ı nüzûl, fıkıh, kelâm, fıkıh usulü, lügat, nahiv, beyan hatta tasavvuf gibi ilimleri bilmesi şart koşulmaktadır.⁸²³ Sahih tefsirin şartı olarak da âyetin öncelikle Kur’an bütünlüğü içinde, sonra Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetine göre, orada bir bilgi yoksa -özellikle önde gelenleri ve âlimleri olmak üzere- sahâbe sözüne göre tefsir edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁸²⁴ Bunlar tefsirin rivayet boyutunu oluştururken, tefsirde bir de Arap dili ve tev’ilin devreye girdiği dirayet boyutu bulunmaktadır ki burada akıl, yetenek ve bilgi etkin olmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) İbn Abbas’a (r.a.) yaptığı “Allah’ım onu dinde derin bilgi sahibi kıl ve ona te’vili öğret” şeklindeki duası bu kapsamda görülmektedir.⁸²⁵

Kur’ân-ı Kerîm’in, âyetler üzerinde tefekküre dair emirleri ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’an okumaya dair teşvikleri düşünüldüğünde bu genel emrin bireysel anlamalara yol açması kaçınılmazdır. Zira anlamadan ve yorumlamadan yoksun bir okuma mümkün değildir. Bu noktada Kur’an’ı anlamanın *fehm* ve *fıkh* boyutları bulunduğu söylenebilir. Ortalama bir akla ve dil bilgisine sahip herhangi biri, Kur’an’ın genele hitap eden *fehm* sahasına ait âyetlerini rahatlıkla anlayabilir, onlardan dersler çıkarıp davranışlarını

⁸¹⁵ Demirci, *Kur’an’da Sosyal Gerçeklik*, s. 129.

⁸¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru’r-Râgıb el-İsfahânî*, I, 11; Süyûtî, *İtkân*, IV, 192.

⁸¹⁷ Birışık, “Tefsir”, s. 281.

⁸¹⁸ Nahl 16/44.

⁸¹⁹ Nahl 16/43.

⁸²⁰ Nisâ 4/83.

⁸²¹ Bk. Sâd 38/29; Muhammed 47/24.

⁸²² Süyûtî, *İtkân*, IV, 200.

⁸²³ İbn Cüzey, *et-Teshîl li-’ulûmi’t-tenzîl*, I, 15; Süyûtî, *İtkân*, IV, 213-215.

⁸²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-’azîm*, I, 7-10.

⁸²⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 160-161.

düzeltebilir. Ancak tefsir, kelâm ve fıkıh konusunda uzmanlık gerektiren *fıkh* boyutuna dair alanda sadece belli nitelikteki âlimler söz sahibi olabilir.⁸²⁶ Benzer durum Kur'an'da yer alan *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*/ iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma prensibinde de görülmektedir. Birçok âyette müminlerin genel özelliği olarak vurgulanan⁸²⁷ bu prensip başka bir âyette *وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ*/Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun⁸²⁸ buyurularak bu konuda uzmanlaşmış bir ekibe havale edilmektedir. Bundan hareketle, bu prensibin genel ve özel boyutunun bulunduğu; herkes tarafından iyiliği ve kötülüğü bilinen konularda *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin* herkesin görevi olduğu fakat derinlikli bilginin ve uzmanlığın söz konusu olduğu durumlarda bunu görev edinmiş, bunun için eğitilmiş kişilerin yetiştirilmesi gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmada savunulan *fıkh* boyutundaki bağlam dışı yorumun meşruiyeti, âyetlerden hüküm istinbat etmeye ehil kişiler için geçerli bir husustur.

2.1.2.2. Te'vil

Kur'an yorumuna dair en temel kavramlardan biri olan *te'vil*, “dönmek, aslına rücu etmek, gitmek” anlamına gelen *evl* kökünden *te'vil* vezninde mastardır. Kelime olarak anlamı, “bir şeyi aslına döndürmek, düşünüp açıklamak” demektir.⁸²⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de on yedi yerde farklı bağlamlarda, tefsir, tabir, sebep ve sonuç anlamında geçen bu kelimenin bütün yerlerdeki odak mânâsının “işlerin akıbeti” ve “varacağı yer” olduğu söylenebilir.⁸³⁰ Âl-i İmrân sûresindeki *إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ*/O âyetlerin yorumunu ancak Allah bilir⁸³¹ âyeti ise kelimenin terim mânâsına en yakın anlamda geçtiği yerdir. Tefsir kelimesi Kur'an'da sadece bir yerde geçerken⁸³² *te'vil* kelimesinin bu kadar fazla geçmesi, *te'vilin* daha yaygın bir semantik sahaya ve anlam çeşitliğine sahip olduğunu göstermektedir. Bunun sebeplerinden biri de kelimenin İslâm öncesi kültürde bilinen ve yaygın kullanılan bir sözcük olmasıdır.⁸³³

Te'vilin terim olarak anlamı ise, bir delile dayanarak kelâmı zâhir mânâsından alıp muhtemel anlamlardan birine ırcâ etmek veya muhtemel iki mânâdan birini zâhir mânaya uyumlu hale getirmek demektir.⁸³⁴ Mesela âyetlerde geçen, “Allah'ın (c.c) yüzü”, “Allah'ın eli”, “Allah'ın arşa istiva etmesi” gibi bazı antropomorfik ifadelerin, Allah'ın zatı, rahmeti ve kudretiyle açıklanması *te'vil* kavramıyla ifade edilmektedir. Bu anlamda o, kelâmın

⁸²⁶ Polat, “Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Meâller”, s. 233; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 331.

⁸²⁷ Bk. Âl-i İmrân 3/110; Tevbe 9/71.

⁸²⁸ Âl-i İmrân 3/104.

⁸²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 32-33; İbrâhîm Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîl*, I, 33.

⁸³⁰ Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 129-130; Mehmet Ünal, “Tefsire Giriş”, *Tefsir El Kitabı*, s. 108-109.

⁸³¹ Âl-i İmrân 3/7.

⁸³² Furkân 25/33.

⁸³³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 318.

⁸³⁴ Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 130; Mehmet Ünal, “Tefsire Giriş”, s. 108.

anlam çerçevesi dışında yapılan bir yorum değil, lafzın delaletine bağlı bir faaliyet olarak görülmelidir.⁸³⁵

Zerkeşî'nin Ebü'l-Kâsım en-Nîsâbü'rî (ö. 553/1158), Begavî ve Kevâşî (ö. 680/1281) gibi âlimlerden naklettiği te'vil tanımını ise şöyledir: “Te'vil; âyeti istinbat yoluyla, Kur'an ve Sünnet'e aykırı olmayacak biçimde, öncesine ve sonrasına uygun muhtemel anlama hamletmektir.”⁸³⁶ Zerkeşî daha sonra bunun caiz olduğunu, ilim ehlinin buna ruhsat verdiğini söyleyip *وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ* / *Kendi kendinizi tehlikeye atmayın*⁸³⁷ âyetini te'vile örnek vermektedir. Zira âyetteki kendini tehlikeye atmak ifadesi, “savaşta yüz kişi arasına dalmak”, “Allah'tan umudunu kesmek”, “infak etmemek”, “malının pis olan kısmını infak etmek”, “malının tamamını dağıtıp insanlara muhtaç olmak” anlamlarına gelebilmektedir.⁸³⁸

Mezkûr tariftan anlaşılacağı üzere te'vil; ilkesiz, sınırsız ve keyfî bir faaliyet değildir. Nitekim usul âlimleri geçerli bir te'vil için birtakım şartlar öne sürmüşlerdir. Buna göre, öncelikle metnin te'vile elverişli olması gerekmektedir. İkinci olarak te'vilin şer'î bir delile ya da kıyasa dayanması, dinin ruhuna ve maksatlarına aykırı düşmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla nasların hilafına, arzular doğrultusunda yahut kendi görüşünü desteklemek için yapılan te'vil işlemi doğru değildir. Te'vilin geçerli olmasının bir başka şartı da onun başka bir nassa ters düşmemesi ve lafzın literal olarak delalet ettiği alanın sınırları içinde kalmasıdır.⁸³⁹

Tefsir ve te'vil arasında ayırım yapmayıp bunları eş anlamlı gören âlimler bulunsa da⁸⁴⁰ başta Mâtürîdî olmak üzere âlimlerin çoğu tarafından erken dönemlerden itibaren bu iki terimin farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.⁸⁴¹ Şöyle ki tefsirin terim olarak te'vilden daha önce kullanıldığı ve ilk dönemlerde bütün Kur'an ilimlerine tefsir dendiği anlaşılmaktadır. Yine kullanım dikkate alındığında tefsirin daha çok garîb⁸⁴² kelimelerin anlamını açıklamak, te'vilin ise çoğunlukla cümledeki muhtemel mânalardan birini tercih etmek anlamında istimal edildiği söylenebilir. Aralarındaki bir diğer fark, tefsirin rivayetlerle te'vilin ise dirayetle irtibatlı olmasıdır. Ayrıca tefsirde tek anlamın ve kesinliğin; te'vilde ise ihtimalin söz konusu olduğu ifade edilmektedir. İhtimal söz konusu

⁸³⁵ Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 130.

⁸³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 150.

⁸³⁷ Bakara 2/195.

⁸³⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 150.

⁸³⁹ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, b.y.: Mektebetü't-Da've, ts., s. 164; Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 131; Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, s. 65-66.

⁸⁴⁰ Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, II, 4-5.

⁸⁴¹ Koç, “Tefsir Rivayetleri”, s. 44; Burhan Baltacı, “Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Metodolojisine Yeni Bir Yaklaşım Denemesi -Açı Teorisi Örneği-”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, (haz. Fikret Karaman) Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, II, s. 53-54.

⁸⁴² Az kullanılması sebebiyle anlamı kolayca anlaşılmayan kelime. Bk. Hüseyin Elmalı-Şükrü Arslan, “Garîb”, *DİA*, XIII, 374-375.

olduğu için de doğal olarak tercih de söz konusudur. Tercihde de mevcut bilgi birikimi, bağlı bulunulan mezhep ve kişisel eğilimler önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla yapılan te'vil zannî/ictihadî yorum niteliği taşımakta ve kesin bağlayıcılığı bulunmamaktadır.⁸⁴³

Dirayete dayalı te'vil, rivayete dayalı tefsire göre okurun daha aktif biçimde yer aldığı anlama ve yorumlama faaliyetidir.⁸⁴⁴ İslâm'daki deliller hiyerarşisi içinde nas ve nakil daha öncelikli olması hasebiyle İslâmî ilimlerde tefsir lehine bir eğilim bulunduğu söylenebilir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tefsiri bağlayıcı ve kesin iken⁸⁴⁵ te'vil ihtimale ve zanna dayanmaktadır. Bununla birlikte te'vili ve dirayeti daha fazla öne çıkaranlar da bulunmaktadır. Mesela Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde, tefsiri İbn Abbas (r.a.) ve Mücâhid gibi kimselere isnâd edilen nakillerden ibaret sanmanın Kur'an'ı anlama önündeki en büyük engellerden biri olduğunu söylemekte⁸⁴⁶ ve nakledilen rivayetler dışındaki yorumların re'y tefsiri olarak nitelendirilmesinin kesinlikle batıl olduğunu ifade etmektedir. Buna gerekçe olarak da Hz. Peygamber'in âyetlerin sadece çok az bir kısmını tefsir etmesini, sahâbe tefsirleri arasında ihtilafların mevcut olmasını, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İbn Abbas'a (r.a.) Allah'ın (c.c) ona te'vili öğretmesine dair dua etmesini ve ehli ilmin istinbat etmesiyle ilgili âyeti göstermektedir.⁸⁴⁷ Yine Gazzâlî *Cevâhiru'l-Kur'an* isimli eserinde zâhirî tefsiri Kur'an'ın kabuk ve yüzeysel beş ilminden biri olarak saymaktadır. Bu beş ilim Kur'an'ın okunması ve harflerin çıkış yerleriyle ilgili *mehâricu'l-hurûf* ilmi, Kur'an lafızlarını inceleyen *lugatu'l-Kur'an* ilmi, nahiv kaideleri açısından inceleyen *i'râbü'l-Kur'an* ilmi, okunuş vecihleriyle ilgili *kıraat* ilmi ve son olarak *zâhirî tefsir* ilmidir. Gazzâlî, bu ilimler içinde tefsirin öze en yakın ilim olduğunu, hatta kimilerinin onu öz sandığını ve onunla yetindiğini ancak bunun doğru olmadığını belirtmektedir.⁸⁴⁸

Ebû Zeyd'e göre geleneksel anlayıştaki tefsir/nakil lehine olan eğilimin nedeni, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe dönemini "altın çağ" olarak kabul-idealize edip ilerlemeye karşı çıkan ve o dönemden tarihsel olarak uzaklaşmayı her açıdan kötüye gidiş olarak gören hâkim anlayıştır. Bu anlayışın sonucu olarak tefsir, te'vil aleyhine yüceltilmiş ve tefsirin ana kaynakları Hz. Peygamber tefsiri, sahâbe kavli ve tabiîn görüşü olarak sıralanmıştır.⁸⁴⁹

⁸⁴³ Süyûtî, *İtkân*, IV, 192-193; Ünal, "Tefsire Giriş", s. 110; Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *DİA*, XLI, 27-28; Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, s. 65-66; Muhammet Tasa, "Hamid bin Ali el-'Imadi'ye Ait 'et-Tafsîl fi'l-Farkı Beyne't-Tefsir ve't-Te'vil' Adlı Risalenin Tercümesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2003): 255-272; Muhammed İsa Yüksek, "Tefsir/Te'vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı (Mefhumü'l-Muvafaka)", *İslâmî İlimler Dergisi*, X/2 (2015): 83-86

⁸⁴⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 331; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 31.

⁸⁴⁵ Süyûtî, *İtkân*, IV, 194.

⁸⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 306.

⁸⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 326-327.

⁸⁴⁸ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an* (thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbânî), Beyrût: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1406/1986, s. 36-37.

⁸⁴⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 313.

Ayrıca o, tefsir ve tevil arasındaki bu epistemolojik değer farkının, İslâm tarihinde karşıt düşünceyi “te’vilci” kendi görüşlerini ise “tefsir/nesnel hakikat” olarak sunmak suretiyle egemenler tarafından istismar aracı olarak kullanıldığını ileri sürmektedir.⁸⁵⁰ Görüldüğü üzere Ebû Zeyd burada, tefsir rivayetlerine büyük önem atfeden klasik bağlamcı düşünceden ayrılmaktadır. Ancak son tahlilde netice değişmemektedir, zira bağlamcılar Kur’an âyetlerini ilk muhatapların anlayışıyla sınırlayarak, bu yolla çağdaş yaşamda oluşacak boşluğu akıl ile doldurmaya çalışırken; Ebû Zeyd’in de aynı amacı te’vili araçsallaştırarak gerçekleştirmeye çabaladığı bilinmektedir.

İslâmî ilimleri oluşturan tefsir, fıkıh, hadis, kelâm ve tasavvuf ilimlerinin tamamı geniş ya da dar biçimde te’vile başvurmushlardır.⁸⁵¹ Bu çerçevede nasları yorumlama faaliyeti anlamında İslâm düşünce tarihinde üç farklı epistemolojik temele dayalı üç te’vil çeşidi var olmuştur ki bunlar *beyânî te’vil*, *irfânî te’vil* ve *burhânî te’vil* şeklinde nitelendirilmektedir. Arap dilcilerinin, fıkıhçıların ve kelâmcıların esas aldığı *beyânî tev’il*, yorumlamada Arap dilinin kuralları çerçevesi içinde hareket eden bir yöntem benimsemektedir.⁸⁵² Epistemik hiyerarşinin en üstüne nassı koyan beyânî te’vil metodu te’vili sahih ve bâtıl şeklinde iki kategoride değerlendirmek suretiyle yorumda keyfiliği önleme adına sahih te’vil için yukarıda mezkûr şartları öne sürmektedir. Nasları yorumlamada metnin zâhirine bağlı kalmayı önceleyen ve belirli oranda nesnellik sağlayan bu şartlarla -Bâtıniyye-İsmâiliyye’de görüldüğü üzere- âyetleri aşırı yorumlama faaliyetlerini engelleme amacı güdüldüğü söylenebilir.⁸⁵³

Beyânî tev’il sisteminde; istinbat, tercih ve ictihad merkezi bir öneme sahiptir. Ancak Hristiyanlıktaki yapının yahut Şîî geleneğin aksine, te’vil ayrıcalıklı kişi ve kurumların tekeline ve insafına terk edilmemiş, kişisel çabalarla belli ilmî birikime ve derinliğe ulaşmış ehliyetli herkes için caiz görülmüştür. Dolayısıyla bu tür bir tev’il epistemolojik açıdan zannî nitelikte olup bağlayıcılığı bulunmamakta, mutlak doğruluk ve “Allah’ın kesin muradı” iddiası içermemektedir.⁸⁵⁴ Mesela Tâhâ sûresindeki *وَلْتَصْنَعْ عَلَىٰ عَيْنِي*/gözümüz üzerinde yetiştirilesin diye⁸⁵⁵ âyetindeki “ayn” kelimesi ilim ve hirasat/gözetim anlamında; *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ*/Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir⁸⁵⁶ ifadesindeki “yedullah” terkihi Yüce Allah’ın kuvvet ve kudreti mânasında yorumlanmıştır. Görüldüğü üzere bu te’viller dilin ve metnin anlam sahası içinde gerçekleşmiş ve aynı zamanda Kur’an bütünlüğüne ve

⁸⁵⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 307.

⁸⁵¹ Yusuf el-Karadâvî, “Tefsirin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te’vil” (çev. Ramazan Şahan), *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 12/1 (2012): 155.

⁸⁵² Mustafa Öztürk, “Geleneksel Te’vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 1/2 (2003): 180-181; Demirci, *Kur’an’da Sosyal Gerçeklik*, s. 132.

⁸⁵³ Öztürk, “Geleneksel Te’vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, s. 182-183.

⁸⁵⁴ Öztürk, “Geleneksel Te’vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, s. 184.

⁸⁵⁵ Tâhâ 20/39.

⁸⁵⁶ Feth 48/10.

Sünnet'e mugayir olmayan aklî yorumlardır. Mamafih bu te'viller zannî ve ictihadî nitelikte olmaları hasebiyle eleştiriri ve yanlışlanmaya açıktırlar.⁸⁵⁷

İlham, keşf ve sezgiye dayanan *irfânî te'vil* ise Şîî ve tasavvufî gelenekte hâkim olan te'vil çeşididir. Âyetlerin gerçek anlamlarının entelektüel çabalar neticesinde değil ancak seçilmiş kişiler tarafından ilham yoluyla anlaşılabilceğini savunması nedeniyle beyânî te'vilin aksine nass değil kişi merkezli bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre zâhirî anlamlar kabuk mesabesinde olup asıl anlamlar bâtında gizlidir. İrfânî yorumda nassın literal olarak bir epistemik değeri olmadığı gibi aklın ve duyu organlarının da bir önemi bulunmamaktadır. Mesela irfânî te'vilin en katı haliyle benimsendiği Bâtınî-İsmâîlî teolojide âyetlerin asıl anlamını ancak Hz. Fâtımâ'nın soyundan gelen imamlar bilebilmektedir. Dolayısıyla dinî alanda ictihad ve akla yer yoktur.⁸⁵⁸ Örneğin Râfîzîler Rahmân sûresindeki *يَلْتَقَيْنِ الْبَحْرَيْنِ* / *Allah iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar*⁸⁵⁹ âyetindeki iki denizi Hz. Ali ve Hz. Fâtımâ; *وَالْمَرْجَانُ* / *O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar*⁸⁶⁰ âyetindeki inci ve mercanı ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olarak, kendi mezhepleri doğrultusunda ve metnin anlam sahasının çok dışında aşırı biçimde yorumlamışlardır.⁸⁶¹ Yine Şîî mezhebine ait kimi rivayet tefsirleri *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجَبَّتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا* / *Kendilerine Kitap'tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar "cibt"e ve "tâgût"a inanıyorlar. İnkâr edenler için de "Bunlar, iman edenlerden daha doğru yoldadır" diyorlar*⁸⁶² âyetinde geçen "cibt" ve "tâgût" kelimelerini Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer olarak te'vil etmişlerdir.⁸⁶³

Tasavvufî-işârî geleneğin *irfânî te'vil* yöntemini -en azından teorik olarak- daha mutedil bir düzeyde benimsediği söylenebilir. Mutasavvıflar -yukarıda Gazzâlî örneğinde görüldüğü üzere- Kur'an'ın zâhir ve bâtın mânalarının bulunduğunu, zâhir mânaların kişisel gayretlerle anlaşılabilceğini ancak bâtınî mânaların ancak arınma ve Allah'ın ilhamıyla anlaşılabilceğini savunmaktadırlar.⁸⁶⁴ Nitekim kaynak olarak keşf ve ilhama dayalı olan işârî tefsir tam da bu te'vil anlayışının baskın olduğu bir tefsir yöntemidir. Mesela Âlûsî tefsirinin mukaddimesinde te'vili "İbarelerin üzerindeki perdelerin kalkmasıyla sâlikler için açığa çıkan ve gayb bulutlarından âriflerin kalplerine yağın kudsî işaret ve ilahî marifetlerdir" şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁶⁵ Kaynakları olan keşf, ilham ve sezgi sübjektif olması hasebiyle bu bilgi yönteminin kendisinin de son derece öznel olduğu,

⁸⁵⁷ Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 132.

⁸⁵⁸ Öztürk, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 188-190.

⁸⁵⁹ Rahmân 55/19.

⁸⁶⁰ Rahmân 55/22.

⁸⁶¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 152.

⁸⁶² Nisâ 4/51.

⁸⁶³ Muhibbuddin el-Habîb, "İslam Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu" (çev. M. Hayri Kırbasoğlu), *AÜİFD*, 30, (1988): 302.

⁸⁶⁴ Öztürk, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 184-185.

⁸⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 6.

teste açık olmadığı için doğruluk-yanlışlığının tespit edilmesinin mümkün olmadığı, dolayısıyla bir başkası için bağlayıcı olmadığı söylenebilir.⁸⁶⁶ Bununla birlikte yorumun sübjektif dahi olsa metnin zâhirine ve dinin ruhuna aykırı olmaması gerekmektedir. Mesela Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) etimolojik kökeninden hareketle cehennem azabının bir süre sonra cehennem ehli için tatlılığa ve zevke dönüşeceğini söylemektedir ki⁸⁶⁷ bu yorum cehennemle ilgili âyetlerin bütünlüğüne aykırı görünmektedir. Öte yandan Hz. Mûsâ'nın İsrailoğullarına yönelik olarak söylediği *فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِنِكُمْ فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ*/Gelin yaratıcınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün⁸⁶⁸ âyeti metinsel ve tarihsel bağlam içinde “içlerindeki suçluların öldürülmesi” anlamına gelmesine rağmen mutasavvıflar tarafından “nefsinizi şehvetlerden engelleyerek ve Allah'a itaat etmek suretiyle öldürün” şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁶⁹ Bu yaklaşım *bâtınî te'vil* kapsamına girmekle birlikte, Kur'an'ın ve Sünnet'in ruhuna aykırı olmaması ve metnin literal sınırlarını aşmaması hasebiyle Kur'an'ın anlam zenginliği içerisinde değerlendirilebilir.⁸⁷⁰

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan üçüncü te'vil çeşidi ise akla öncelik veren ve *burhânî te'vil* olarak bilinen epistemik gelenektir. Bu yaklaşımın en meşhur ismi, din ile felsefeyi uzlaştırmak için büyük çaba sarf eden, Meşşâî okulu filozofu İbn Rüşd'dür (ö. 595/1198). İbn Rüşd felsefe ile dini uzlaştırmak amacıyla kaleme aldığı *Faslu'l-makâl* isimli eserinde, âyetlerden deliller getirmek suretiyle dinin akla ve düşünmeye verdiği önemi hatırlatmakta,⁸⁷¹ akıl vasıtasıyla ulaşılan burhânî bilginin nass ile çatışması durumunda nasların akılla te'vil edilmeleri gerektiğini savunmaktadır.⁸⁷² Zira ona göre din ve akıl birbiriyle uyumlu hakikatlerdir ve çatışmaları mümkün değildir. Anlaşıldığı üzere İbn Rüşd'ün *burhânî te'vil* yaklaşımının *beyânî te'vilden* en önemli farkı aklı nassın önüne geçirmesidir.⁸⁷³ Mamafih onun savunduğu te'vil anlayışı âyetlerin, aklın ve dilin örfî kullanımını içinde yorumlanması esasına dayanmaktadır.⁸⁷⁴ Her ne kadar İbn Rüşd burhânî

⁸⁶⁶ Öztürk, “Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, s. 187; Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 133.

⁸⁶⁷ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (çev. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahrallı), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, II, 167-168.

⁸⁶⁸ Bakara 2/54.

⁸⁶⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 81; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, I, 401.

⁸⁷⁰ İşârî tefsirin özneliği ve bâtınî te'vilin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, “Tefsir-Te'vil Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında Yorum-Algı Sorunu”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2017): 1-27.

⁸⁷¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (thk. Muhammed Ammâre), b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts., s. 22-23.

⁸⁷² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 32.

⁸⁷³ Öztürk, “Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, s. 194.

⁸⁷⁴ Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 136.

te'vil için kesin delil vurgusu yapsa da aklın merkezi bir öneme sahip olması hasebiyle bu te'vil biçimi de öznel ve ictihadî niteliktedir.⁸⁷⁵

2.1.2.3. Tefsir/Te'vil-Hermenötik İlişkisi

Mitolojik ve teolojik kökenleri ilk çağlara dayanan hermenötik, genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin, ortaya koyduğu ürün ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı olarak tanımlanmaktadır.⁸⁷⁶ İlk defa Antik Yunan'da kullanılan bu terim mitolojide tanrıların sözlerini ve mesajlarını insanların anlayabileceği forma sokan Hermes'e dayandırılmaktadır.⁸⁷⁷ Yunanca, "yorumlama" anlamına gelen ve hermenötiğin etimolojik kökenini oluşturan *hermeneuein* kelimesinin Hermes'e dayandırılması hermenötiğin de Hermes gibi aracı ve köprü vazifesi görmesiyle açıklanmaktadır.⁸⁷⁸ Hristiyan dünyasına da hermenötik bir tefsir teorisi olarak girmiş ve Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamanın uygun ilkeleri tespit edilmeye çalışılmıştır.⁸⁷⁹ Daha sonra Dilthey ve Schleiermacher'in etkisiyle felsefî bir anlam kazanan hermenötik, sadece teoloji alanında ve kutsal metinler için değil; beşerî bilimlerde ve kutsal-profan ayrımı yapmadan bütün metinlerde, hatta anlama ve yoruma açık bütün olgular için kullanılmaya/uygulanmaya başlanmıştır.⁸⁸⁰

Esasen çağdaş kullanımları dikkate alındığında hermenötiğin tanımında muğlaklığın söz konusu olduğu görülmektedir. Zira kavram farklı bağlamlarda; yorumlama kuramı, felsefe, yaklaşım, yöntem ve ideoloji gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁸¹ Yorum bilim anlamında genel hermenötiğin cevabını aradığı temel sorular şunlardır: Metin ve anlam ne demektir? Anlam ile yorumun farkı nedir? Metinleri doğru anlamamanın metodolojisi var mıdır? Yazar ile metin arasında nasıl bir ilişki mevcuttur? Yazarın niyeti ile metnin anlamı örtüşür mü? Bir metnin nesnel anlamına ulaşmanın imkânı var mıdır? Metin ile okur ilişkisinin mahiyeti nedir? Bu anlamıyla hermenötik, antik çağlardan modern döneme kadar bu sorulara aranan cevapların oluşturduğu ortak tecrübeye Batı düşünce tarihinde verilen isimdir. Bu bağlamda, bir metin medeniyeti sayılan İslâm medeniyetinin Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya dair geliştirdiği kendine özgü usullerin ve sahip olduğu birikimin de hermenötiğin bir bölümünü oluşturduğu söylenebilir.⁸⁸²

⁸⁷⁵ Öztürk, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 196-197. İbn Rüşd'ün te'vil anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bk. Hasan Ocak, "İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışında Metodoloji Sorunu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/3 (2010): 171-198.

⁸⁷⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 413.

⁸⁷⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 413; Burhanettin Tatar, *Din İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 7-8.

⁸⁷⁸ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 32. Hermenötiğin etimolojik kökeni ve semantik değişimi için bk. Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 8-12.

⁸⁷⁹ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 29.

⁸⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 413.

⁸⁸¹ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 61.

⁸⁸² Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, s. 89-90

Modern dönemde hermenötik, sosyal bilimlerde akılcı, ilerlemeci ve determinist anlayışı savunan pozitivizme karşı, açıklamayı değil anlamayı esas alan bir yaklaşım olarak gelişmiştir.⁸⁸³ Kant sonrası gelişen Alman idealizminin önemli filozoflarından Schleiermacher ve Dilthey'in her türlü yazılı ve sözlü ifadeyi anlamanın yöntemi olarak geliştirdiği hermenötik kuram, *romantik/niyetselci/idealist hermenötik* olarak adlandırılmaktadır.⁸⁸⁴ Niyetselci yaklaşıma göre bir metnin anlamını bilmek onun yazarının niyetini tespit etmeye bağlıdır. Bunun yolu da yazarın metni oluştururken içinde bulunduğu tarihî, sosyal, psikolojik şartları bilip bunları dikkate almaktır.⁸⁸⁵ Hatta niyetelci yaklaşım, hermenötiği “bir yazarın eserini onun bizzat kendisinden daha iyi anlamak” şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁸⁶ Zira sanatsal ve edebî metinler sahip oldukları sembolik yapıları sebebiyle yazarlarından bağımsız biçimde sonsuz yoruma açık eserlerdir. Bu yüzden metnin asıl anlamına, ancak yazarın niyetini tespit ederek ulaşılabilir.⁸⁸⁷

Schleiermacher, Dilthey, Hirsch ve Betti tarafından temsil edilen bu hermenötik yaklaşım “yazar merkezli okuma/anlama” şeklinde adlandırılabilir.⁸⁸⁸ Kur'an'ı yorumlamada, Allah'ın muradını eşitledikleri ilk muhatapların anlayışını esas alan ve bu nedenle nüzul şartlarının yeniden kurgulanması gerektiğini savunan tarihselcilerin ve bağlamcılarının Kur'an'ı anlama ve yorumlamada mezkûr hermenötik yaklaşımı benimsedikleri söylenebilir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi, Fazlurrahman iki aşamalı tefsir yöntemini, anlama ve yorumda nesnelliği mümkün gören İtalyan filozof ve hukukçu Betti'nin hermenötik kuramından ilham alarak oluşturmuştur.

Niyetselci hermenötiğin karşısında ise Heidegger'in felsefî görüşlerinden etkilenen Gadamer'in *varoluşçu/ontolojik/yorumsamacı hermenötiği* yer almaktadır. Gadamer, hermenötiği niyetelcilerden farklı olarak epistemolojik değil ontolojik düzlemde ele almaktadır. Varoluşçu yaklaşıma göre insan var olduğu andan itibaren her şeyi anlamlandırma çabasındadır. Bu anlamlandırma da kişinin kendi varlığından ve önyargılarından bağımsız değildir.⁸⁸⁹ Başka bir deyişle anlama ve yorumlama nesnel gerçekliklere değil varsayımlara dayanmaktadır.⁸⁹⁰ Dolayısıyla niyetelci hermenötik, nesnel olguların önyargısız ve tarafsız bir özne tarafından gözlemlenmesini mümkün gören Kartezyen felsefeye dayanması hasebiyle⁸⁹¹, “anlam”ı tarihten, kültürden ve kişilerden bağımsız, dışarıda öylece duran ve ulaşılması gereken nesneleştirilebilir bir şey olarak

⁸⁸³ Sevrâ Fıncıoğulları, “Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Sosyoloji Dergisi*, 33 (2016): 38.

⁸⁸⁴ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 66.

⁸⁸⁵ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 125-126.

⁸⁸⁶ Kâmiran Birand, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960, s. 31.

⁸⁸⁷ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 69.

⁸⁸⁸ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 126.

⁸⁸⁹ Fıncıoğulları, “Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, s. 46.

⁸⁹⁰ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, s. 38.

⁸⁹¹ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, s. 38.

görürken, varoluşçu hermenötik, “anlam”ın zamandan, mekândan ve şartlardan bağımsız olmadığını savunmaktadır.⁸⁹² Gadamer bu açıdan Dilthey’i dışarıda sabit duran genel geçer anlam arayışı sebebiyle pozitivizme katkı sunmakla suçlamaktadır.⁸⁹³ Anlama ve yorumlamada okurun kişisel durumunu dikkate alması nedeniyle varoluşçu hermenötiği “okur merkezli” bir yaklaşım olarak nitelendirmek mümkündür.⁸⁹⁴ Bununla birlikte Gadamer, Derrida’nın okura sınırsız ve aşırı yorum imkânı veren yapıbozumcu anlayışında olduğu gibi yazarı ve metni tamamen dışlamamakta, daha çok metnin yazardan özerkliğini savunmaktadır.⁸⁹⁵ Bu itibarla onun anlayışının, yapısalcılıkta olduğu gibi, “metin merkezli” bir yaklaşım olduğu da söylenebilir.

Bahsedilen hermenötik kuramlardan yola çıkarak bir edebî eserin nasıl anlaşılması gerektiğine dair çeşitli edebiyat eleştirisi metodları ortaya çıkmıştır. Buna göre edebî eser sırasıyla yazar/üretici, metin/yapıt ve okuyucu/ürün unsurlarından müteşekkil bir yapıdır. Bu durumda anlama ulaşma çabası ise bu sıralamanın tam tersi işleyen bir faaliyet olmaktadır.⁸⁹⁶ Böylece edebî eserin anlamı konusunda *yazar merkezli okuma*, *metin merkezli okuma* ve *okur merkezli okuma* şeklinde birbirinden farklı üç yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede tefsir/te’vil-hermenötik ilişkisi açısından bu metodları Kur’an yorumunda kullanılabirliği açısından ele almak gerekmektedir.

2.1.2.3.1. Yazar Merkezli Okuma

Niyetselci/romantik hermenötik yaklaşıma dayanan ve tarihsel eleştiri metodu olarak da bilinen *yazar eksenli okuma*, “doğru yorum”un ne olduğuyula yakından ilgilenmektedir. Hirsch’e göre doğru yorum, “yazarın metne yüklediği anlamı tespit etmek” demektir.⁸⁹⁷ Dolayısıyla bu yaklaşım, metnin tarihsel bağlamındaki orijinal mânasını ortaya koymayı ve yazarın motivasyonunu anlamayı hedeflemektedir. Bu yüzden yazarın birikimi, yaşı, karakteri, içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve tarihsel şartlar gibi onun niyetini/kastını belirlemeye yardımcı olacak öğeler bu yaklaşım için büyük önem arz etmektedir.⁸⁹⁸ Ne var ki tarihsel bir metnin yazarının niyetini kesin olarak tespit etmek mümkün olmadığı gibi bu yaklaşımda doğru anlam tek bir anlama indirgenmekte, metin çoklu okuma ve yorumlamaya kapatılmış olmaktadır.⁸⁹⁹

Bağlamcılar ve tarihselciler tarafından Kur’an’ın yorumlanmasında önerilen bu okuma biçimi Batı’da Kitab-ı Mukaddes’in yorumlanmasında kullanılmaktadır. Ne var ki hem Kitab-ı Mukaddes’in çok sonradan yazıya geçirilmiş muharref bir metin olması hem de

⁸⁹² Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 126-127.

⁸⁹³ Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, s. 33.

⁸⁹⁴ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 126.

⁸⁹⁵ Melike Belkıs Aydın, *Hukuka Hermeneutik Yaklaşım: Hans-Georg Gadamer’in Felsefi Hermeneutiği*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2019, s. 54-55.

⁸⁹⁶ Gökkır, “Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, s. 82.

⁸⁹⁷ Hilmi Yavuz, *Okuma Biçimleri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018, s. 14-15.

⁸⁹⁸ Gökkır, “Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, s. 83-84.

⁸⁹⁹ Yavuz, *Okuma Biçimleri*, s. 15.

hristiyanların ilahî kitap anlayışıyla müslümanların Kur'an'a bakışı arasında önemli fark olması hasebiyle bu yöntemin Kur'an için kullanılması uygun olmamaktadır. Zira teolojik hermenötik Batı'da kutsal metinlerin akıl dışılığı ve bilimle uyumsuzluğunu ortadan kaldırmaya yönelik bir girişimdir.⁹⁰⁰ Bu yaklaşımın diğer amacı tarihsel süreci aslına uygun biçimde yeniden yapılandırarak Kitab-ı Mukaddes'in orijinal versiyonlarını araştırmak ve kutsal metinlerin resmi olarak onaylanmasını ifade eden kanonizasyon süreci öncesi dönemlerde bunların nasıl anlaşıldığını tespit etmektir.⁹⁰¹

Kur'an söz konusu olduğunda şunu rahatlıkla söylemek mümkündür ki hem Kur'an-ı Kerîm Hz. Peygamber (s.a.v.) henüz hayattayken yazıya geçirilmiş hem de oryantalistler içinde en şiddetli muarızlarının bile büyük oranda kabul ettiği üzere onda ilk dönemden itibaren herhangi bir değişiklik olmadan günümüze ulaşmıştır. Dolayısıyla Kur'an için, orijinal versiyonuna ulaşma noktasında bir problem mevcut değildir. Aynı şekilde İslâm ümmeti Kur'an'a gösterdiği ilgiyi onun anlaşılmasına katkı sağlayacak her türlü malzemeye de gösterdiği için esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî başta olmak üzere Kur'an ilimleri vasıtasıyla onun ilk dönem nasıl anlaşıldığı da kısmen kayıt altındadır. Bu bağlamda Kur'an tefsirinde sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıklamalarına değil sahâbe ve tabiînin görüş ve yorumlarına da önem ve öncelik verilmektedir.

Ne var ki daha önce de belirtildiği üzere, İslâmî ilimlerde hâkim olan genel Kur'an tasavvuruna göre Allah'ın muradının kesin olarak tespiti mümkün değildir. Zira bu anlayışa göre Kur'an, evrenselliği ve i'câzı gereği, her zaman ve zeminde sürekli yeni anlamlar üretmeye elverişli bir metindir. Başka bir deyişle Allah'ın muradı sadece ilk nâzil olduğu dönemin anlayışıyla sınırlandırılmaz ve metnin muhtemel olduğu -Kur'an ve Sünnet'in ruhuna aykırı olmayan- bütün mânalar Allah'ın muradı olabilir. Dolayısıyla denilebilir ki bu yaklaşım, tazammun ettiği iddialardan bağımsız şekilde, ancak illetler tespit etme suretiyle Kur'an'ın evrenselliğine katkı sağlayacak hükümler istinbat etmek ve ilahî davet metodunun inceliklerini tespit amacıyla kullanılabilir ki tarihsel verilerden yararlanan ancak bunu sınırlandırıcı unsur olarak görmeyen klasik Kur'an ilimleri ve fıkıh usulünün yaptığı tam olarak budur. Aksi takdirde bu yaklaşımın öngördüğü şekilde tarihsel olarak nüzûl dönemini yeniden kurgulamak suretiyle nesnel/tek bir anlam belirleyip Yüce Allah'ın kastının bu olduğunu söylemek; hele kendisini kaynağın -ki burada Allah (c.c) olmaktadır- yerine koyarak, motivasyonunu ve aslında ne demek istediğini belirleme amacıyla empati yapmaya çalışmak bir müslüman için asla mümkün değildir.

2.1.2.3.2. Metin Merkezli Okuma

Edebiyat eleştirilerinde kullanılan bir diğer yöntem metin merkezli okumadır. Bu yaklaşım biçimi yazar ya da okura değil yapısal olarak metnin kendisine odaklanmakta ve metnin anlamının tarihsel-toplumsal olgulara indirgenmesine karşı çıkmaktadır.⁹⁰² 1940'lardan itibaren edebiyat çevrelerine hâkim olmaya başlayan bu anlayış, anlamın tespiti için yazara

⁹⁰⁰ Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 139-140.

⁹⁰¹ Gökkır, "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler", s. 84.

⁹⁰² Yavuz, *Okuma Biçimleri*, s. 26-27.

değil esere yoğunlaşmanın gerekliliğini savunmaktadır. Buna göre edebiyat eseri, kendi iç bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmeli ve anlam metnin kendisinde aranmalıdır. Dolayısıyla eserin kim tarafından, ne zaman ve hangi şartlarda yazıldığı dikkate alınmamaktadır.⁹⁰³ Bu yaklaşım dili bir gösterge olarak kabul eden ve dilin kendisini inceleme nesnesi olarak kabul eden Saussure'ün yapısalcı dil anlayışıyla örtüşmektedir.⁹⁰⁴ Zira yapısalcılıkta birey toplumsal gerçekliğin faili ve şekillendiricisi değil onun edilgen bir ürünü olarak görülmekte,⁹⁰⁵ anlamın öznel tecrübelerden bağımsız ortak bir yapı olarak var olduğu savunulmaktadır.⁹⁰⁶ Dolayısıyla metin merkezli yaklaşım, metni tarihten ve yazardan bağımsız bir yapı olarak görmesi nedeniyle anlamı belirlemede artzamanlı değil eşzamanlı incelemeye ağırlık vermektedir.⁹⁰⁷

Genel olarak bakıldığında Kur'an'ın te'vil faaliyetinin metin merkezli bir okuma olduğu söylenebilir. Elbette bu durum, te'vilin, mezkûr metin merkezli okumanın bütün iddialarını içerdiği anlamına gelmemektedir. Mesela te'vil işleminde, bu yaklaşımın benimsediğinin aksine kaynak yani Yüce Allah ve muradı göz ardı edilemez. Dahası âyetlerin uygulamasını gösteren Sünnet'e aykırı bir te'vil doğru kabul edilmez. Ayrıca nüzûl süreci ve esbâb-ı nüzûl rivayetleri asıl anlamın belirlenmesinde önemli rol oynar. Mamafih, metnin muhtemel bütün mânalarının Allah'ın muradı olabileceğine dair baskın telakkinin neticesi olarak tevil genellikle metin merkezli bir yorumlama faaliyeti olagelmıştır. Zira hem dirayet tefsirlerinin hem de İslâmî ilimler içindeki kelâm ve fıkıh disiplinlerinin Kur'an'ı yorumlarken, onu çoğunlukla metin merkezli, kimi zaman metinsel bağlama aykırı biçimde atomcu/parçacı, kimi zaman da tarihsel bağlamının dışında yorumladıkları görülmektedir.

Dirayet tefsirlerinde görülen atomcu ve metin merkezli te'vile örnek olarak Kehf sûresinde geçen *وَإِذْكَر رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ* / *Unuttuğun zaman Rabbini zikret*⁹⁰⁸ ifadesi verilebilir. Bu terkip metinsel ve tarihsel açısından, bir şey yapmaya niyetlenildiğinde “inşallah” demenin gerekliliğiyle alakalı bir bağlamda geçmektedir. Sebebi nüzûl rivayetlerine göre bir grup yahudi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek; ruh, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn hakkında soru sormuşlar, Hz. Peygamber de “inşallah/Allah dilerse” şeklinde bir kayıt koymadan o konuda yarın bilgi vereceğini söylemişti. Bunun üzerine vahiy on beş gün kadar kesilmiş ve bu durum Hz. Peygamber'i çok üzmüştü. Nihayetinde bu âyet inmiş ve Hz. Peygamber vahyin kesilme sebebini böylelikle öğrenmiştir.⁹⁰⁹ Nitekim bu cümlenin siyak-sibakında yer alan *وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْخُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا* / *Hiçbir şey hakkında sakın “yarın şunu yapacağım” deme! Ancak, “Allah dilerse yapacağım” de. Unuttuğun zaman Rabbini an ve “Umarım Rabbim beni, bundan daha*

⁹⁰³ Gökkır, “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, s. 83.

⁹⁰⁴ Cebraîl Ötgün, “Sanat Yapıtına Yaklaşım Biçimleri”, *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1/2 (Aralık 2008): 165.

⁹⁰⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 915.

⁹⁰⁶ Gökkır, “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, s. 87.

⁹⁰⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 914.

⁹⁰⁸ Kehf 18/24.

⁹⁰⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XVII, 644; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 76.

doğru olana ulaştırır” de⁹¹⁰ ifadeleri bu rivayeti doğrulamaktadır. Bununla birlikte birçok dirayet tefsirinde “Unuttuğun zaman Rabbini an” ifadesi parçacı ve metin merkezli yaklaşımla bağlam dışı yorumlanmış ve “Herhangi bir şeyi unuttuğunda onu hatırlamak için Rabbini an” şeklinde de te’vil edilmiştir.⁹¹¹

Kelâm âlimleri tarafından âyetlere metin merkezli ve parçacı yaklaşıldığının örneklerinden biri, Sâffât sûresinde, Yüce Allah’a putlarla şirk koşan insanlara yönelik Hz. İbrâhim’in ağzından (a.s.) naklen geçen *وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ* / *Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır*⁹¹² âyetidir. Önceki âyetlerden de anlaşıldığı üzere burada *وَمَا تَعْمَلُونَ* ifadesiyle o insanların elleriyle yaptıkları putlar kastedilmektedir. Bununla birlikte bu âyet kimi Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından Mu’tezile mezhebine karşı, “kulların fiillerinin Allah (c.c) tarafından yaratıldığı”na dair delil olarak kullanılmıştır. Şöyle ki Arapçada “مَا” kelimesi kendisinden sonraki fiili mastara çevirebilmektedir. Böylece bu terkip takdiren *عَمَلَكُمْ* / *yapmalarınızı/amelinizi* mânasına gelmekte ve mezkûr âyet “Allah sizi de amellerinizi de yarattı” anlamında olmaktadır.⁹¹³ Açıkça görüldüğü üzere burada âyet kelâm âlimleri tarafından bağlam dışı, metin merkezli ve atomik biçimde yorumlanmakta ve itikadî bir meselede delil olarak kullanılmaktadır.

Fıkıh disiplinin metin merkezli yaklaşımla âyetleri te’vil etmesine ve hüküm istinbat etmesine gelince bu konuda Vâkı’a sûresinde geçen *لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ* / *Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir*⁹¹⁴ âyeti misal olarak verilebilir. Bu âyetin metinsel ve nâzil olduğu Mekke döneminin tarihsel bağlamına bakıldığında bu ifadenin müşriklerin “Muhammed’e Kur’an’ı cinler ve şeytanlar getiriyor” şeklindeki ithamlarına cevap sadedinde olduğu ve meleklerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu âyetin bir öncesindeki *فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ* ifadesi, Kur’an’ın korunmuş bir kitapta yani *levh-i mahfuz*da olduğunu haber vermektedir. Ayrıca Abese sûresinde de Kur’an’ın tertemiz ve şerefli meleklerin elindeki sahifelerde yazılı olduğu belirtilmektedir.⁹¹⁵ Mamafih, ahkâmü’l-Kur’an tefsirlerinde görüldüğü üzere, fıkıhçılar mezkûr âyetten hareketle, mushafa abdestsiz dokunulmayacağına dair hüküm istinbat etmişlerdir.⁹¹⁶ Kuşkusuz bu yaklaşım metin merkezli ve parçacı bir te’vil anlayışının sonucudur.

⁹¹⁰ Kehf 18/23-24.

⁹¹¹ Bu anlamı zikreden bazı tefsirler için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, III, 299; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, III, 187; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 715; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXI, 452; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, X, 386; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, III, 278; Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, II, 296.

⁹¹² Saffât 37/96.

⁹¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, VIII, 575; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, V, 57; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVI, 343; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, XV, 96; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, III, 546; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-’azîm*, VII, 26.

⁹¹⁴ Vâkı’a 56/79.

⁹¹⁵ Abese 80/13-16.

⁹¹⁶ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’an* (thk. Sadettin Ünal), İstanbul: İSAM Yayınları 1995, I, 117-118; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an* (thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî), Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1405/1985, V, 300; Ebû’l-Hasen Şemsü’lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’an*

2.1.2.3.3. Okur Merkezli Okuma

Modernizmin tek hakikat iddiasının reddedildiği ve çoğulculuğun hâkim olduğu postmodernizmin etkisini hissettirmeye başladığı 1960'lardan beri edebiyatta da okuyucunun yorumda önemli yer işgal ettiği postyapısalcı, yapısökümcü yaklaşımlar öne çıkmıştır.⁹¹⁷ Buna göre okur da metnin anlam üretme sürecine katılmakta ve yorum bu ikisinin etkileşimi sonucunda ortaya çıkmaktadır.⁹¹⁸ Umberto Eco'nun *açık yapıt* olarak kavramsallaştırdığı bu yaklaşım, edebî ve sanat eserlerinin yazarından bağımsızlaşarak okurlar tarafından sürekli yeniden yorumlandığını savunmaktadır.⁹¹⁹ Gadamer konuyla ilgili olarak, edebî eserlerin daima okura yeni şeyler söylediğini ve bu anlamların hiçbir zaman tamamen tüketilemeyeceğini ifade etmektedir.⁹²⁰ Roland Barthes tarafından *yazarın ölümü* olarak nitelendirilen bu anlayış 1980'lerden sonra İslâm dünyasında özellikle Güney Afrikalı Farid Esack (1959-) tarafından Kur'an'ın yorumlanmasında da benimsenmiştir. Progresivist diye isimlendirilen bu yaklaşıma göre okur, Kur'an'ı kendi soru ve sorunları bağlamında okumalı ve âyetler bu bağlamda yorumlanmalıdır.⁹²¹

Klasik te'vil çeşitleri göz önünde bulundurulduğunda okuyucu merkezli Kur'an yorumuna en yakın yaklaşımın, *burhânî te'vil* ve *işârî tefsir* olarak bilinen ve müfessirin keşf/ilhamına dayalı okuma olduğu söylenebilir. Bu te'vil daha önce de belirtildiği gibi, kişinin kendi manevî yeteneklerine bağlı olması hasebiyle öznel mahiyettedir. Ancak şu var ki okur merkezli yaklaşım için okurların kişisel özellikleri, tecrübeleri, eğitim düzeyleri gibi etkenler önemli değildir ve yorumlar epistemolojik olarak eşit değerdedir. Dahası Derrida'nın yapısökümcü anlayışına göre anlam metne de bağlı değildir. İşârî te'vil faaliyetinde ise bu yorum sahiplerinin tasavvufî olarak mesafeler katetmiş, manevî açıdan vehbî ilimlerle desteklenmiş kişiler olması gerekmektedir. Diğer taraftan bu tür öznel ve işârî yorumların metnin zâhirine ve şeriata aykırı olmaması şart koşulmaktadır.

Bununla birlikte Kur'an'ın *fehîm* düzeyinde herkes tarafından okuyucu merkezli bir yaklaşımla okunmasının mümkün hatta gerekli olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kur'an okumanın ve üzerinde tefekkür etmenin teşvik edildiği âyet ve hadislerin muhatapları sadece âlimler değil genel insanlardır. Her okumanın ise belli oranda öznellik içerdiği, dahası okuyanın o an içinde bulunduğu bağlamdan bağımsız olamayacağı ortadadır. Nitekim Gazzâlî -daha önce de ifade edildiği üzere- Kur'an'ın tek tek bütün

(thk. Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Abd Atiyye), Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985, IV, 399; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003, IV, 174; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 225.

⁹¹⁷ Gökkır, "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler", s. 83.

⁹¹⁸ Yavuz, *Okuma Biçimleri*, s. 19.

⁹¹⁹ Bk. Umberto Eco, *Açık Yapıt* (çev. Tolga Esmer), İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2016.

⁹²⁰ Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, s. 108.

⁹²¹ Daha geniş bilgi için bk. Necmettin Gökkır, "Çağdaş Tefsir Tipolojilerinde Okuyucu Bağlamı", *Dini ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, 2 (2012): 613-622.

insanlara hitap ettiğini ve herkesin Kur'an'ı o gün kendisine efendisi tarafından ulaşmış kişisel mektup gibi okuması gerektiğini belirtmektedir.⁹²²

Okuyucu merkezli Kur'an okumayla ilgili İnfitâr sûresindeki *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَّكَ رَبِّكَ الْكَرِيمُ* / *Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?*⁹²³ âyetleri misal olarak verilebilir. Tefsirlerde nakledildiğine göre bu âyetlerde müşrik insana hitap edilmektedir. Hatta spesifik olarak belirtmek gerekirse bu âyetin Übeyy b. Halef yahut Kelde b. Esed hakkında nâzil olduğu rivayet edilmektedir.⁹²⁴ Mamafih genel olarak insanların farklı düzeylerde de olsa gafil oldukları, dünyevî zevklere dalarak Yüce Allah'ı unuttukları malumdur. Buna binaen denilebilir ki Kur'an okuyan bir müslümanın bu âyetteki "Ey insan!" hitabını kendisine yapıyor gibi okuyup tefekkür etmesi hem son derece normal hem de olumlu bir durumdur. Benzer şekilde Mâ'ûn sûresini okuyan birinin tarihsel bağlama göre müşrikler yahut münafıklar hakkında nâzil olmuş olan *فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ* / *Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki onlar namazlarını ciddiye almazlar*⁹²⁵ âyetlerini kendisine inmiş gibi okuyarak namazına dikkat etmesi okur merkezli bir okumadır. Yine Hz. Ömer'in (r.a.) âyette sarahaten kâfirlere hitaben söylenen *أَذْهَبْتُمْ* / *Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdürdünüz*⁹²⁶ ifadesini üzerine alınarak, nimet içinde refah bir hayat sürmek yerine yamalı ve eski elbiseler giyip kuru/bayat yiyecekler yemesi⁹²⁷ böyle bir okumanın neticesidir. Zira beşerî nitelikteki edebî eserler bile herkeste farklı duygular uyandırıyor ve her dönemde sanki o dönem yazılmış gibi okunabiliyorken Yüce Allah'ın kıyamete kadar yol göstermesi için insanlığa gönderdiği evrensel ve mucizevî bir kitabın bugün kendisini okuyan bireye hiçbir şey söylemediğini iddia etmek ne itikadî açıdan doğrudur ne de realiteye uygundur. Ayrıca bireysel olarak Kur'an okumanın ufuk açan, yol gösteren, dertleri unutturan rahatlatıcı etkisi müslümanlar tarafından müsellemler bir husustur.

2.2. BAĞLAM DIŞI YORUMUN DAYANAKLARI

Bu bölümün ikinci ana kısmında, bağlam dışı yorumun meşruiyetine delalet eden şer'î referanslar incelenecektir. Bu başlık altında Kur'an'ın yapısal keyfiyetinin yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bağlam dışı tefsir olarak nitelendirilebilecek açıklamaları/uygulamaları ve sahâbenin bağlam dışı yorum örnekleri üzerinde durulacaktır. Kuşkusuz dinî açıdan delil niteliğine sahip ve bağlayıcılık ifade eden bu te'vil biçimleri, bağlam dışı yorumun imkânı ve meşruiyeti açısından büyük önem arz etmektedir. Son olarak da başta fıkıh ve kelâm disiplinleri olmak üzere İslâmî ilimlerin âyetlere bağlam dışı yaklaşımı misaller üzerinden ele alınacaktır.

⁹²² Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, II, 307-308.

⁹²³ İnfitâr 82/6-8.

⁹²⁴ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, X, 3408; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, VI, 221.

⁹²⁵ Mâ'ûn 107/4-5.

⁹²⁶ Ahkâf 46/20.

⁹²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 120; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, V, 281.

2.2.1. Kur'ân-ı Kerîm'in Yapısı

Bağlam açısından Kur'an'ın yapısını değerlendirirken bağlam dışılık faktörünü tarihsel ve metinsel olarak iki farklı açıdan ele almak gerekmektedir. Tarihsel bağlam yönünden bakıldığında, Kur'an'ın hem sûrelerinin hem de âyetlerinin tertibinde nüzûl sıralamasının dikkate alınmadığı gerçeğinden hareketle, Kur'ân-ı Kerîm'in mushaftaki mevcut yapısının tarihsel bağlama aykırı olduğunu söylemek mümkündür. Kuşkusuz eğer tarihsel bağlam hakikaten sınırlayıcı olsaydı, Kur'an'ın nüzûl sıralamasına göre tertip edilmesi gerekirdi. Oysa Kur'an normal şartlarda kronolojik olarak sıralanması gerekirken, onun en azından âyetler düzeyinde, tevkiî olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tarihsel sıralamaya aykırı biçimde belirlendiği konusunda ittifak bulunmaktadır.⁹²⁸ Ayrıca Kur'an ilimleri eserlerinde, mevcut mushaf tertibinin *levh-i mahfûza* uygun olduğu belirtilmektedir.⁹²⁹

Bazı kaynaklarda Hz. Ali'nin (r.a.) nüzûl sıralamasını esas alan özel bir mushaf hazırladığına ancak bu mushafın kaybolduğuna dair rivayetler bulunsa da⁹³⁰ yüzlerce yıllık tefsir külliyyatında, anlamın belirlenmesinde dış bağlama büyük ehemmiyet atfedilen modern döneme kadar, nüzûl tertibini esas alan bir tefsirin yazılmamış olması bu noktada dikkat çekicidir. Buna ilaveten, nüzûl sıralamasına dair yapılan farklı sıralamalar tarihsel bağlamın belirlenmesi noktasında yeterli de değildir. Zira bir sûrenin nüzûl zamanı tespit edilse bile, o sûreyi oluşturan pasajların çeşitli zamanlarda indiği malumdur. Mesela 'Alak sûresinin ilk beş âyeti ile sûrenin geri kalanı arasında tarihsel mesafe bulunmaktadır. Hatta Mekkî sûreler içinde Medenî, Medenî sûrelerde de Mekkî âyetler bulunmaktadır.⁹³¹ Özetle hem âyet hem de sûre tertibinde tarihsel bağlam göz önünde bulundurulmamıştır. Dolayısıyla tarihsel/dış bağlamın sınırlayıcılığı önündeki en büyük engellerden biri bizzat Kur'an'ın mevcut yapısıdır.

Kur'ân-ı Kerîm metinsel/iç bağlam yönünden değerlendirildiğinde, onun tematik veya kronolojik bir tertibe dayanmadığı bilinmektedir. Diğer taraftan hikmet sahibi ilahî bir kitabın rastgele ve anlamsız biçimde sıralanmış olması mümkün değildir. Nitekim Aliya İzzetbegoviç (ö. 2003), Kur'an'ın edebî eserlerde görülen sistemden farklı yapısını, onun edebiyat değil "hayat kitabı" olmasına bağlamakta; dolayısıyla Kur'an'ın tıpkı hayat gibi, aynı anda zıtlıkları barındıran karmaşık bir yapısı olduğuna dikkat çekmektedir.⁹³² Bu durumda onun mevcut tertibinin bilinen ve bilinmeyen çeşitli hikmetler ihtiva ettiği ve metinsel bütünlüğün göz ardı edilmemesi gerektiği söylenebilir.

Diğer taraftan unutulmamalıdır ki Kur'an terimi sadece mushafın tamamı için kullanılmamakta, Kur'ân-ı Kerîm'deki her bir âyet için "Kur'an" denilmektedir.⁹³³ Diğer bir deyişle -çıkarılan anlamın Kur'an bütünlüğüne ve Sünnet'e aykırı olmaması şartıyla-

⁹²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 256; Süyûtî *İtkân*, I, 211.

⁹²⁹ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 37.

⁹³⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, I, 12.

⁹³¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 192; Süyûtî *İtkân*, I, 36.

⁹³² Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam* (çev. Salih Şaban), İstanbul: Yarı Yayınları, 2011, s. 21.

⁹³³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 102; Mehmet Ünal, "Kur'an'ın İç Düzeni", *Tefsir El Kitabı*, s. 95.

her âyetin müstakil bir Kur'an olma niteliği bulunmaktadır. Nitekim alt başlıklarda da örnekleriyle üzerinde durulacağı üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren âyetler parçacı yaklaşımla yorumlanmış; özellikle fıkıh ve kelâm disiplinleri âyetlerden bağlam dışı biçimde çeşitli hükümler istinbat ve istidlâl etmişlerdir.

Kur'an'ın metinsel yapısının özelliklerinden biri de aynı sûrede birbirinden çok farklı mevzulardan bahsedilmesinin yanında, aşağıda örnekleriyle görüleceği gibi, aynı konunun dahi bazen metinsel bağlam bozulacak şekilde bölünmesi ve arada başka bir husus zikredildikten sonra asıl konuya dönülmesidir. Bu durum bedî' ilminde *istitrat* terimiyle ifade edilen “yeri gelmişken başka bir konudan bahsedilmesi” şeklinde zâhiren irtibatlı mevzularda olabildiği gibi bazen tamamen ilgisiz gibi görünen konularda da görülebilmektedir.⁹³⁴ Öyle ki Kur'an'ın metinsel bağlamına ve bütünlüğüne aşırı önem verilmesinin yol açabileceği tehlikeye örnek olarak daha önce zikredildiği üzere, bundan hareketle birtakım Râfizîler, metinsel bağlamın bozulduğu Kıyâme sûresi 16-19. âyetlerini delil göstererek Kur'an'ın tahrif edildiğini dahi iddia etmişlerdir.⁹³⁵

Kur'an'da metinsel bağlamın *istitrat* sanatıyla bozulduğu yerlerden biri A'râf sûresinde yer almaktadır. Şöyle ki bu sûrenin 103. âyetinden itibaren 157. âyete kadar Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Firavun ve İsrailoğullarıyla münasebetinden bahsedilmektedir. Ancak bu 157. âyetten sonra konu değişmektedir. Bahsi geçen âyette son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) hitap edilmekte ve insanlara, *قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يُؤْتِيهِ شَيْءٌ قَدْرًا وَلَا يَمُوتُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُ كَنْزُهُ لَا يَمْلِكُ شَيْءٌ سِوَا اللَّهِ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* / De ki: “Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümlerine kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O, diriltir ve öldürür. Öyleyse Allah'a ve onun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız⁹³⁶ demesi emredilmektedir. Daha sonrasında ise konu tekrar Hz. Mûsâ ve İsrailoğullarına dönmektedir.

Benzer bir *istitrat* örneği yine A'râf sûresinde Hz. Âdem-İblis kıssası bağlamında geçmektedir. Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasından bahseden âyetlerde, Allah'ın (c.c) insanlara avret yerlerini örtecekleri ve süslenecekleri elbiseler verdiği ifade edilirken; başka bir hususa dikkat çekilerek *ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَلِبَاسُ التَّقْوَى* / *Takva elbisesi çok daha hayırlıdır*⁹³⁷ buyurulmaktadır. Örnek olarak verilen bu âyetlerde metinsel bağlam bozulmakla birlikte, kısaca değinilen hususların ana konularla gözle görülür bir irtibatının bulunduğu söylenebilir.⁹³⁸

⁹³⁴ Bu tür anlatım tarzının insan zihin ve düşünce yapısıyla ilişkisine dair modern bir çalışma için bk. Robert Fulford, *Anlatının Gücü: Kitle Kültürü Çağında Hikâyecilik* (çev. Ezgi Kardelen), İstanbul: Kolektif Yayınları, 2014.

⁹³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 726.

⁹³⁶ A'râf 7/158.

⁹³⁷ A'râf 7/26.

⁹³⁸ Benzer örnekler için bk. Meryem 19/64-65; Şu'arâ 26/90-102; Tâhâ 20/53-55. Ayrıca bk. Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü: Bütünlük Üzerine*, Ankara: Sidre Yayınları, 1996, s. 107-109, 116-120.

Kur'ân-ı Kerîm'in bazı yerlerinde ise metinsel bağlam, öncesi ve sonrasıyla kolayca bağlantı kurulamayacak derecede kesintiye uğramaktadır. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri Bakara sûresinde bulunmaktadır. Şöyle ki bu sûrenin 226-237 âyetleri; boşanmanın keyfiyeti, boşanma sonrası kadına sağlanması gereken maddî imkânlar ve boşanan yahut kocası ölen kadının beklemesi gereken iddet süresiyle alakalıdır. Sûrenin devamında gelen *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَاتًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم* *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَاتًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم* *مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ* *Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun. Eğer (bir tehlikeden) korkarsanız, namazı yaya olarak veya binek üzerinde kılın. Güvenliğe kavuşunca da Allah'ı, daha önce bilmediğiniz ve onun size öğrettiği şekilde anın*⁹³⁹ âyetlerinde ise önceki konudan tamamen bağımsız şekilde namazdan ve zor zamanda namazın kılınma keyfiyetinden bahsedilmekte, ardından boşanma ve iddet süresi meselesine geri dönülmektedir.

Bu konuda bir diğer örnek daha önce kısaca değinilen Kiyâme sûresindeki âyetlerdir. Nitekim bu sûrenin başından itibaren kıyamet sahnelerinden ve insanların o gün yaşayacağı dehşetten bahsedilirken birden *لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ* *لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ* *Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O hâlde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir*⁹⁴⁰ âyetleriyle Hz. Peygamber'e hitap edilmekte ve vahyi alırken acele etmemesi telkin edilmektedir.⁹⁴¹ Daha sonra ise konu önceki âyetlerle irtibatlı olarak ahiretten bahseden ifadelerle devam etmektedir.

Özetle denilebilir ki Kur'an'da birçok yerde metinsel bağlamın dışına çıkılarak farklı konulardan bahsedilmektedir. Öyleyse Kur'an'ın bu yapısal özelliğinden hareketle metinsel bağlamın önemli olmakla birlikte bağlayıcı olmadığı söylenebilir. Zira Kur'an'ın mezkûr yapısı, metinsel bağlama dair söylenecekleri ve kurulacak irtibatları aklî ve zannî nitelikte kılmaktadır.

2.2.2. Hz. Peygamber'in Bağlam Dışı Tefsiri

Bu çalışmanın da içinde yer aldığı, Kur'an yorumuyla ilgili bütün yaklaşımların İslâm dininin en önemli iki kaynağından biri olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait tefsir rivayetlerini dikkate alması kaçınılmaz bir durumdur. Her şeyden önce Kur'an'ı açıklama görevi bizzat Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber'e tevdi edilmiştir.⁹⁴² Başka bir deyişle o, açıklamaları bağlayıcı nitelikte olan, Kur'an'ın ilk ve en yetkin müfessiridir. Diğer taraftan

⁹³⁹ Bakara 2/238-239.

⁹⁴⁰ Kiyâme 75/16-19.

⁹⁴¹ Metinsel bağlamdan kopuk bu âyetleri siyak ve sibaka uydurma gayretleri de görülmektedir. Mesela Fahreddîn Râzî'nin, Kaffâl'a dayandırdığı bir görüşe göre burada hitap Hz. Peygamber'e değil, ahirette eline amel kitabı verilerek hesap sorulan insanadır. Râzî'nin belirttiğine göre Kaffâl, bu âyete dair rivayetlerde böyle bir tefsir bulunmasa da bu görüşün akla uygun ve güzel bir yaklaşım olduğunu söylemektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 727. Geleneksel yaklaşımın eleştirilerek, bağlama uygun mezkûr yorumun savunulduğu bir çalışma için bk. Ali Rıza Gül, "Kiyâmet Süresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklene Geleneksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV/2 (2003): 69-108.

⁹⁴² Nahl 16/44.

Hız. Peygamber'in tefsiri sadece sözlü açıklamalardan ibaret değildir. Zira Hz. Âişe'nin belirttiğı gibi Hz. Peygamber'in hayatı Kur'an'ın uygulamasıdır.⁹⁴³ Dolayısıyla bu çalışmanın iddiasının temellendirilmesi açısından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âyetleri bağlam dışı tefsir edip etmediğinin yahut böyle yorumlanmasına karşı nasıl tepki verdiğinin tespiti büyük önem taşımaktadır. Esasen Sünnet'in deliller hiyerarşisindeki ağırlığı itibarıyla, bu konuda sahih kaynaklara dayalı bir tek örnek bile kanaat oluşturma adına yeterli olmakla birlikte, burada temsil gücü yüksek birden fazla misal verilecektir. Ayrıca taşıdığı büyük önem hasebiyle, bu örneklerden her birinin ayrı başlık altında değerlendirilmesi gerekmektedir.

2.2.2.1. Ölüden Dirinin Çıkarılması/En'âm 95 Örneğı

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) bağlam dışı tefsirine En'âm sûresinde geçen *إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى* / *Şüphesiz Allah, taneyi ve çekirdeğı yarıp filizlendirendir. Ölüden diriye çıkarır. Diriden de öliyi çıkarandır. İşte budur Allah! Peki (O'ndan) nasıl çevriliyorsunuz?*⁹⁴⁴ âyeti misal olarak verilebilir. Bu âyetin bağlamına bakıldığında burada Yüce Allah'ın gözle müşahede edilebilen kudretinden ve nimetlerinden bahsettiğı açıkça görölmektedir. Nitekim devamındaki âyetlerde, Allah'ın gündüzü ve dinlenme zamanı olarak geceyi, hesap ölçüsü olarak güneşi ve ayı, denizde ve karada yön tayini için yıldızları yarattığı; gökyüzünden su indirerek her çeşit bitkiyi bitirdiğı ve inanan bir topluluk için bütün bunlarda ibretler olduğı ifade edilmektedir. Dolayısıyla tefsirlerde belirtildiğine göre bu âyetin asıl anlamı ya kupkuru tane ve çekirdekten capcanlı filizlerin çıkması yahut nutfenin canlı bir insana dönüşmesidir.⁹⁴⁵

Bununla birlikte tefsir kitaplarında bu âyetle ilgili Hz. Peygamber'e isnad edilen bağlam dışı bir yorum nakledilmektedir. Rivayete göre bir gün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımlarıyla oturduğu esnada içeri bir kadın girer. Hz. Peygamber eşlerine kadının kim olduğunu sorduğunda teyzelerinden biri olduğu cevabını alır. O yerde teyzelerinden birinin bulunmasına şaşırarak Hz. Peygamber (s.a.v.), "Hangi teyzem?" diye sorduğunda onun Hâlîde Bintü'l-Esved b. 'Abdi Yeğûs olduğunu öğrenir ve bunun üzerine "Ölüden diriye çıkartan Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih ederim. Bu sâliha bir kadındır, babası ise kâfirdi" buyurmuştur.⁹⁴⁶ Yine Hz. Peygamber'in aynı ifadeyi, Hudeybiye anlaşması sonrası müslüman olarak Medine'ye gelen ve Mekke'ye dönmeyi reddeden, azılı müşriklerden Ukbe b. Ebû Muayt'ın kızı Gülsüm için kullandığı nakledilmektedir.⁹⁴⁷ Görüldüğü gibi burada Hz. Peygamber, kâfir babayı ölüye, onun vesilesiyle doğan mümin kadını ise diriye

⁹⁴³ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 18; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIII, 529; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 585; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 319; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, VIII, 188.

⁹⁴⁴ En'âm 6/95.

⁹⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XI, 553-554; Mâverî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, II, 147; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 523.

⁹⁴⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdurrezzâk* (thk. Mahmud Muhammed Abduh), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998, I, 386; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 308; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, IV, 1351-1352; Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhîl*, III, 89; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II, 174.

⁹⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 95.

benzeterek, âyeti asıl bağlamının dışında başka bir olguyla irtibatlandırmak suretiyle açıklamaktadır.⁹⁴⁸

2.2.2.2. Resulün Çağrısına İcâbet/Enfâl 24 Örneği

Hiz. Peygamber'in âyetleri bağlam dışı tefsirine misal olarak verilebilecek yerlerden biri de Enfâl sûresinde geçmektedir. Medine döneminin ilk yıllarında Bedir savaşı sonrası nâzil olan bu sûre, adını bu savaşta elde edilen ganimetlerden almaktadır. Bedir savaşında kazanılan ganimetlerin paylaşımında ortaya çıkan ihtilaflar⁹⁴⁹ ve savaş öncesinde bazı müslümanların savaşmaktan korkarak daha risksiz bir seçenek olan kervanın vurulması konusunda Hiz. Peygamber (s.a.v.) ile tartışmaları,⁹⁵⁰ bu sûrenin ana eksenini oluşturmaktadır. Muhtemelen Hiz. Peygamber'e itaat konusundaki bu problemler nedeniyle, öncesi ve sonrasındaki sûrelere göre oldukça kısa sayılabilecek yetmiş beş âyetlik bu sûrede diğer hiçbir sûrede olmadığı kadar çok Allah resulüne bağlılık vurgusu bulunmaktadır.⁹⁵¹

Şöyle ki daha sûrenin ilk âyetinde قُلِ الْإِنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ denilerek ganimetlerin Allah ve resulüne ait olduğu vurgulanmakta ve أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ifadesiyle Allah ve resulüne itaat emredilmektedir.⁹⁵² Daha sonra gerçek müminlerin vasıfları sayıldıktan sonra Bedir savaşından bahsedilmekte ve ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ / Bu, onların Allah'a ve Resûlüne karşı gelmelerindendir. Her kim de Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse bilsin ki Allah'ın cezası şiddetlidir⁹⁵³ buyurularak, müşrikler üzerinden müslümanlara, Allah resulüne karşı gelmenin yol açacağı ağır sonuçlar hatırlatılmaktadır. Sadece birkaç âyet sonra konu tekrar Allah ve resulüne itaate gelmekte ve يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا / Ey iman edenler! Allah'a ve Resûlüne itaat edin ve dinlediğiniz hâlde ondan yüz çevirmeyin⁹⁵⁴ buyurulmaktadır. Şimdi bahsedilecek يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ çağırıldığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun⁹⁵⁵ âyeti işte bu tarihsel ve metinsel bağlamda yer almaktadır. Dolayısıyla bu âyette emredilen davete icabet, Hiz. Peygamber'e

⁹⁴⁸ Benzer bir değerlendirme için bk. Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, s. 56.

⁹⁴⁹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997, s. I, 458.

⁹⁵⁰ Bk. Enfâl 8/5-7.

⁹⁵¹ Kur'an âyetleri nüzûl dönemi açısından incelendiğinde Mekki sûrelerde Hiz. Peygamber'in insan/beşer yönüne, Medeni sûrelerde ise genellikle resul olma özelliğine vurgu yapıldığı söylenebilir. Muhtemelen bu durum Cahiliye dönemindeki, peygamberlerin olağanüstü bir varlık olmaları gerektiğine dair tasavvurla ilgilidir. Bu sebeple Mekki sûrelerde birçok defa “De ki ben sizin gibi bir beşerim” (Kehf 18/110; Fussilet 41/6) meâlinde âyetler varken Medeni sûrelerde Hiz. Peygamber'e (s.a.v.) itaati Yüce Allah'a itaat ile eşitleyen, onun önüne geçmeyi ve yanında yüksek sesle konuşmayı vs yasaklayan, kısaca onun seçkin konumuna vurgu yapan âyetler dikkat çekmektedir. Bk. Mehmet Bağcıvan, “Kur'an Sünnet Bütünlüğünün Şer'i Delilleri”, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2015): 135-136.

⁹⁵² Enfâl 8/1.

⁹⁵³ Enfâl 8/13.

⁹⁵⁴ Enfâl 8/20.

⁹⁵⁵ Enfâl 8/24.

buyurmadı mı?” diyerek Allah resulüne engel olmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise ona cevaben, “Allah (c.c.) bu âyette beni af dileyip dilememe konusunda serbest bıraktı. Ben de yetmiş kereden daha fazla af dileyeceğim” buyurarak bu âyeti literal ve umûmî biçimde yorumlamıştır.⁹⁶¹ Bunun üzerine Münâfikûn sûresinde yer alan ve muhayyerlik içermediği daha net anlaşılan لَا يَهْدِي اللَّهُ لَهَا لَهْمَ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ / Onlara bağışlama dilesen de dilemesen de farketmez. Allah, onları asla bağışlamayacaktır. Çünkü Allah, fasıklar topluluğunu doğru yola iletmez⁹⁶² âyeti nâzil olmuştur.⁹⁶³ Açıkça görüldüğü üzere Hz. Peygamber (s.a.v.), bu ifadedden hem muhayyerlik anlamı çıkartarak hem de zikredilen sayıyı kesretten kinaye değil de hakiki sayı olarak kabul etmek suretiyle âyeti bağlam dışı yorumlamıştır.⁹⁶⁴

2.2.2.4. İlk Yaratılışa Dönüş/Enbiyâ 104 Örneği

Bir diğer örnek Enbiyâ sûresinde cennet ve cehennem ehlinin durumunun anlatıldığı bağlamda geçen يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِّ لِلْكَتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا بِإِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ / Yazılı kâğıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimiz günü düşün. Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız. Biz bunu muhakkak yapacağız⁹⁶⁵ âyetidir. Burada كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ifadesiyle öldükten sonra tekrar dirilmeyi inkâr edenlere ilk yaratılışın keyfiyeti hatırlatılarak bunun Allah (c.c.) için kolay ve mümkün olduğu anlatılmaktadır. Nitekim Kâf sûresinde geçen أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِيهِ لَشَكٌّ / İlk yaratmada âcizlik mi gösterdik ki (yeniden yaratamayalım)? Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler⁹⁶⁶ âyeti ile Rûm sûresinde geçen وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ / O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu, O'na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır⁹⁶⁷ âyetinde öldükten sonra dirilmeyle ilk yaratılış arasında bağlantı kurulmaktadır.⁹⁶⁸

Asıl anlamı itibarıyla ahiret yaşamına delil sadedinde zikredilen bu âyet, Hz. Peygamber tarafından mahşerde insanların durumunu anlattığı bir konuşmasında farklı bir bağlamda tefsir edilmiştir. Şöyle ki Hz. Peygamber hesap gününü tasvir ederken, insanların o gün “yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz” olarak haşrolunacağını anlattıktan sonra كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ وَعَدَّا عَلَيْهَا بِإِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ âyetini okumuş ve insanların o gün ilk yaratılıştaki durumla

⁹⁶¹ Buhârî, “Cenâiz”, 22, 83; Müslim “Fezâilü’s-sahâbe”, 2; “Sıfâtü’l-münâfikîn ve ahkâmühüm”, 1; İbn Mâce, “Cenâiz”, 31; Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’an” 10; Taberî, Câmi’u’l-beyân, XIV, 395-397; İbn Ebû Hâtim, Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘Azîm, VI, 1853; Mâverdî, en-Nüket ve’l-‘uyûn, II, 388; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, II, 286; Kurtubî, el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an, VIII, 218-219; İbn Kesir, Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘azîm, IV, 193.

⁹⁶² Münâfikûn 63/6.

⁹⁶³ Taberî, Câmi’u’l-beyân, XIV, 397; Mâverdî, en-Nüket ve’l-‘uyûn, II, 386; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, II, 284.

⁹⁶⁴ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, I, 95.

⁹⁶⁵ Enbiyâ 21/104.

⁹⁶⁶ Kâf 50/15.

⁹⁶⁷ Rûm 30/27.

⁹⁶⁸ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, I, 95.

benzerliğine işaret etmiştir.⁹⁶⁹ Sonuç olarak denilebilir ki bu tefsir âyetin lafzî delalet sahası içinde yer almakla birlikte siyaktan anlaşılan asıl anlam değildir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) burada âyeti farklı bir bağlamdaki sözüne delil olarak getirmiştir. Dolayısıyla bu durum, bağlam dışı yorumun meşruiyetini gösteren bir delil olarak değerlendirilebilir.

2.2.2.5. *Tilâvet Secdeleri Örneği*

Bilindiği üzere Kur’ân-ı Kerîm’de, sayıları konusunda ihtilaf olsa da Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hem kavli hem de fiilî sünnetiyle sabit, okunduğunda tilâvet secdesi gereken bazı âyetler mevcuttur. Mesela Buhârî’de bulunan bir rivayette İbn Ömer’in (r.a.) “Allah resulü içinde secde âyeti bulunan bir sûre okuduğunda hemen tilâvet secdesi yapar, biz de onunla birlikte secde ederdik. Hatta bu esnada izdiham olur ve alnımızı koyacak yer bulamazdık” dediği nakledilmektedir.⁹⁷⁰ Bu âyetlerin ya doğrudan secde emrinin geçtiği veya secde etmeyenleri kınama yoluyla secdenin emredildiği yahut bütün varlıkların Yüce Allah’a secde ettiğini haber veren ifadeler olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu secdeler hem Allah’ın emrine uyma hem de bundan kaçınanlara muhalefet etme niteliği taşımaktadır.⁹⁷¹

Tilâvet secdesini gerektiren âyetlerin pek azında okuyucuya doğrudan bir secde emri bulunmaktadır. Örneğin Fussilet sûresinde geçen وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ/Gece, gündüz, güneş ve ay Allah’ın varlığının delillerindendir. Güneşe ve aya secde etmeyin. Eğer gerçekten Allah’a kulluk ediyorsanız, onları yaratan Allah’a secde edin⁹⁷² âyetinde muhataplara secde etmeleri söylenmektedir. Bazı secde âyetlerinde ise direkt bir secde emri bulunmamakta; kainattaki varlıkların, meleklerin, müminlerin Allah’a secde ettiği haber verilmektedir. Mesela Meryem sûresinde geçen أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا/İşte bunlar, Âdem’in ve Nûh ile beraber bindirdiklerimizin soyundan, İbrâhim’in, Yakub’un ve doğru yola iletip seçtiklerimizin soyundan kendilerine nimet verdiğimiz nebilerdir. Kendilerine Rahmân’ın âyetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanırlardı⁹⁷³ âyeti haber formunda olmasına rağmen okunduğunda tilâvet secdesi gerektiren âyetlerdendir.

Diğer taraftan Kur’an’da bazı secde âyetleri bulunmaktadır ki bunlar anlatılan kıssaların içinde yer almakta ve o kıssanın bir parçasını oluşturmaktadır. Mesela Sâd sûresinde Hz. Dâvûd’a gelerek haklarında hüküm vermesini isteyen iki davacının anlatıldığı bölümde وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ/ Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah’a yöneldi⁹⁷⁴

⁹⁶⁹ Buhârî, “Enbiyâ”, 10, 47; Müslim, “Cennet”, 14; Tirmizî, “Kıyâmet”, 3; Nesâî, “Cenâiz”, 118; Taberî, Câmi’u’l-beyân, XVIII, 545-547; İbnü’l-Cevzî, Zâdû’l-mesîr, III, 217; Kurtubî, el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’an, XI, 348; İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘azîm, V, 384; Süyûtî, ed-Dürri’l-Mensûr, V, 684.

⁹⁷⁰ Buhârî, “Sücûdü’l-Kur’an”, 8-9.

⁹⁷¹ Abdurrahman Çetin, “Tilâvet Secdesi”, DİA, XLI, 157.

⁹⁷² Fussilet 41/37.

⁹⁷³ Meryem 19/58.

⁹⁷⁴ Sâd 38/24.

âyetinde tilâvet secdesi gerekmektedir. Nitekim Buhârî’de geçen bir rivayete göre İbn Abbas (r.a.), Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu âyeti okuduktan sonra secde ettiğini görmüştür.⁹⁷⁵ Benzer bir secde âyeti Hz. Süleyman (a.s.) ile Sebe melikesinin arasında geçen hadiselerin anlatıldığı Neml sûresinde bulunmaktadır. Hz. Süleyman’a sebe melikesinin bulunduğu memleketin dinî inançları hakkında bilgi veren hüdhüd kuşu onların güneşe taptıklarını haber vermekte ve devamında السَّمَاوَاتِ فِي الْخَبَاءِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ / Göklerde ve yerde gizli olanı ortaya çıkaran, sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri bilen Allah’a secde etmesinler diye şeytan onları yoldan çıkarmış⁹⁷⁶ demektedir. Görüldüğü üzere burada doğrudan bir secde emri bulunmamakta, anlatılan kıssa içinde hüdhüd kuşunun ağzından şeytanın insanı Yüce Allah’a secde etmekten alıkoymak istediği belirtilmektedir.

Sonuç olarak, Hz. Peygamber’in sözlü ve fiili uygulamalarıyla sabit olan tilâvet secdesi olgusunun bir nevi Kur’an’ın bağlam dışı yorumu olarak görülmesi mümkündür. Nitekim İbn Âşûr bu konuda şöyle demektedir:

وَمَا أَرَى سُجُودَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوَاضِعِ سُجُودِ التَّلَاوَةِ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَاجِعًا إِلَى هَذَا الْأَصْلِ فَإِنْ كَانَ فَهْمًا مِنْهُ رَجَعَ إِلَى مَا شَرَحْنَا تَأْصِيلَهُ، وَإِنْ كَانَ وَحْيًا كَانَ أَقْوَى حُجَّةً فِي إِرَادَةِ اللَّهِ مِنْ أَلْفَاظِ كِتَابِهِ مَا تَحْتَمِلُهُ أَلْفَاظُهُ مِمَّا لَا يُنَافِي أَغْرَاضَهُ

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân-ı Kerîm’deki tilâvet secdesi yerlerinde secde etmesini ancak bu kapsamda (bağlam dışı yorum) görüyorum. Zira Hz. Peygamber bunu kendi fehmi/içtihamı çerçevesinde yaptıysa bu söylediğimiz anlayışı doğrulamaktadır. Yok eğer bunu Allah resulü kendisine gelen vahiy doğrultusunda yapmışsa bu durum Yüce Allah’ın Kur’an lafızlarının izin verdiği -dinin amaçlarına aykırı olmayan- bütün anlamları murad ettiğine daha güçlü bir delil olmaktadır.⁹⁷⁷

Sonuç olarak bütün bu örneklerden hareketle denilebilir ki Hz. Peygamber (s.a.v.) zaman zaman Kur’an’ı ilk akla gelen asıl anlam dışında yorumlayarak, müslümanları Kur’an üzerinde düşünmeye ve farklı anlam/yorum/hükümler çıkarmaya teşvik etmiştir.⁹⁷⁸ Nitekim Amr b. Âs’ın (r.a.) âyeti bağlam dışı yorumlayarak hüküm çıkarmasını gülümseyerek tasvip etmesi bunun en önemli göstergelerindendir. Dolayısıyla âyetlerdeki ifadeler daha ilk nüzûl anından itibaren genelleşerek bağlamdan bağımsızlaşmışlardır. Hatta bazı esbâb-ı nüzûl rivayetleri âyetlerin Mekke’de müşrikler tarafından dahi tarihsel bağlam çerçevesinde değil umûmî olarak anlaşıldığını göstermektedir. Mesela Enbiyâ sûresinde Mekke’li müşriklere hitaben söylenen إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا / Hiç şüphesiz siz ve Allah’tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunuzunuz. Siz oraya varacaksınız⁹⁷⁹ âyeti nâzil olduğunda müşrikler “Yahudiler Üzeyir’e (a.s.) hristiyanlar ise Hz. İsa’ya (a.s.) tapıyorlar, o halde bu peygamberle de mi cehenneme gidecek?” şeklinde itiraz etmişlerdir. Bunun üzerine devamında إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنْ الْحُسْنَى / Şüphesiz kendileri için tarafımızdan en güzel mükâfat hazırlanmış olanlar

⁹⁷⁵ Buhârî “Süccûdü’l-Kur’an”, 3.

⁹⁷⁶ Neml 27/25.

⁹⁷⁷ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve ’t-tenvîr, I, 95.

⁹⁷⁸ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve ’t-tenvîr, I, 94.

⁹⁷⁹ Enbiyâ 21/98.

var ya işte onlar cehennemden uzaklaştırılmışlardır⁹⁸⁰ âyeti nâzil olmuştur. Açıkça görüldüğü üzere âyetin tarihsel bağlamına göre muhatap, putlara tapan Mekke müşrikleri olmasına rağmen âyetle lafzın umûmîliği esas alınmış ve ehli kitap üzerinden itiraz edilmiştir. Bu itiraz üzerine inen âyetle de âyetin kapsamına giren diğer unsurlar azap tehdidinden istisna tutulmuştur.

2.2.3. Sahâbenin Bağlam Dışı Tefsiri

Kuşkusuz, Kur'an'ın nüzûlüne ve onun Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından sözlü ve fiilî tefsirine şahit olan sahâbenin, Kur'an'ın açıklanmasında, diğer Müslüman nesillere nazaran öncelikli bir konumu bulunmaktadır. Mamafih malumdur ki sahâbe arasında ilim, zekâ ve Kur'an bilgisi anlamında farklılıklar mevcuttur. Bazıları sadece zâhir anlamıyla yetinirken kimisi âyetleri derinlemesine anlayabiliyordu. Nitekim ashâb-ı kirâm anlamadıkları müşkil âyetleri Hz. Peygamber'in yanı sıra sahâbenin büyüklerine de sormuşlardır.⁹⁸¹ O halde, bağlam dışı yorum açısından sahâbe tefsirinin hücciyeti noktasında dikkat edilmesi gereken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, yorumun Kur'an bilgisi ve tefsir konusunda öne çıkmış bir sahâbî tarafından yapılmış olması gerekmektedir. İkinci de eğer bu sahâbî Kur'an tefsirinde öne çıkmış bir isim değilse onun bu yorumunun Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bilinmesi ve onaylanması şarttır. Bu yüzden burada sahâbenin bağlam dışı yorum örnekleri verilirken bu iki hususa dikkat edilecektir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yaşanıp ona arz edilmesi hasebiyle bu konudaki en önemli misallerden biri Amr b. Âs'ın (r.a.) *وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ* âyetini bağlam dışı yorumlamasıdır. Birinci bölümde Kur'an'ın söz-yazı ilişkisi bağlamında incelendiği başlıkta nakledilen bu örnek, taşıdığı büyük önem nedeniyle burada tekrar ele alınmayı hak etmektedir. Bu hadise kısaca şu şekilde cereyan etmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından komutan olarak askerî bir göreve gönderilen Amr b. Âs gece ihtilâm olmuş, ancak hava çok soğuk olduğu için gusûl almak yerine teyemmüm alarak namaz kıldırmıştı. Daha sonra durum Hz. Peygamber'e intikal edince, kendisini çağırıp neden böyle yaptığını sormuş, Amr b. Âs da havanın çok soğuk olduğunu ve *رَحِمًا* / *Nefislerinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir* âyetini göz önünde bulundurarak teyemmüm aldığını söylemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu cevap üzerine tebessüm etmiş ve Amr b. Âs'a olumsuz bir şey dememiştir.⁹⁸²

Şüphesiz Amr b. Âs'ın bu yorumu Kur'an'ın tarihsel ve metinsel bağlamına aykırı bir yaklaşımdır. Bu yorumun bağlam dışı olduğunun en önemli göstergelerinden birisi de sahâbeden bazısının bu durumu garipseyerek Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bildirmeleridir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ*

⁹⁸⁰ Enbiyâ 21/101.

⁹⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008, I, 106; Abdurrahman Altuntaş, "Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir", *Uluslararası "İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu (28-30 Nisan 2014/Bişkek-Kırgızistan) Bildiriler Kitabı*, (ed. Adem Çatak-Berat Sarıkaya) Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014, 21-22.

⁹⁸² Buhârî, "Teyemmüm", 6; Ebû Dâvûd, "Tahâret" 124; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, III, 928; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 502; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 157; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, II, 71; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, II, 269; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, III, 17.

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا / Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaretle yemeniz helâldir. Birbirinizin canına kıymayın. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir⁹⁸³ şeklindedir. Bu bağlama göre asıl anlam ya “Birbirinizi öldürmeyin” ya da Kur’an’da birçok yerde kullanılan “kendi nefesine zulmetmek” terkinde olduğu gibi “Haksızlık yaparak kendinizi helak etmeyin” mânâsındadır. Bununla birlikte âyet literal olarak Amr b. Âs’ın te’vil ettiği şekilde “İntihar etmeyin” ya da “Ölümünüze sebep olacak tehlikelerden kaçının” şeklinde anlaşılmaya da müsaittir. Hz. Peygamber’in bu konudaki tavrı hiç şüphesiz bağlam dışı yorumun meşruiyeti açısından önemli bir işarettir. Zira böyle bir yaklaşım doğru olmasa Allah resulünün (s.a.v.) bir âyetin gayrimeşru biçimde yorumlanmasına sessiz kalabileceğini düşünmek mümkün değildir.

Sahâbenin Kur’an’ı bağlam dışı yorumlamasına verilebilecek çok önemli bir başka örnek, tefsir konusunda önde gelen isimlerden biri olan Abdullah b. Mes’ûd’un (r.a.) Haşr sûresindeki وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin⁹⁸⁴ âyetini Sünnet’in bağlayıcılığına delil olarak getirmesidir. Şöyle ki Benî Esed kabilesinden bir kadın, İbn Mes’ûd’un (r.a.) dövme yapan-yaptıranlara, yüzündeki kılları yolan-yolduranlara, dişlerini törpülettirenlere lanet ettiğini duyunca ona gelmiş ve Kur’an’ın tamamını okuduğunu ancak âyetlerde böyle bir yasağa rast gelmediğini söylemiştir. Bunun üzerine İbn Mes’ûd “Eğer gerçekten okusan onu görürdün, zira Allah (c.c.) “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi yasakladıysa da ondan geri durun” buyurdu” diyerek Hz. Peygamber’in (s.a.v.) emir ve yasaklarına uymanın Kur’an’ın emri olduğuna işaret etmiştir.⁹⁸⁵

Ne var ki Haşr sûresinde geçen âyetin tarihsel ve metinsel bağlamına bakıldığında, bu ifadenin genel mânâda “Sünnet” ile değil, ganimetlerin dağıtımıyla ilgili olduğu açıkça görülmektedir. Zira söz konusu ifadenin yer aldığı âyetin tamamı ve bağlantılı olduğu önceki âyetin metni şu şekildedir:

وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Onların mallarından Allah’ın, savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah’ın her şeye hakkıyla gücü yeter. Allah’ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah’a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah

⁹⁸³ Nisâ 4/29.

⁹⁸⁴ Haşr 59/7.

⁹⁸⁵ Buhârî, “Tefsîru’l-Kur’an”, 309; Müslim, “Libâs”, 33; Ebû Dâvûd, “Teraccül”, 4; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, V, 57; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, XVIII, 18; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXVIII, 87.

böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir.”⁹⁸⁶

Nitekim tefsirlerin çoğu bu âyetin ganimetler hakkında nâzil olduğunu, ancak -mez-kûr rivayeti nakledip delil getirerek- buradaki mânânın genel olduğunu söylemişlerdir.⁹⁸⁷ Hem tefsir hem de fıkıhta öncü bir sahâbî olan İbn Mes'ûd'un (r.a.) bu âyeti tarihsel ve metinsel bağlamından kopararak genel anlamda yorumlamasını, onun bu âyetin bağlam bilgisinden habersiz oluşuna bağlamak da mümkün değildir. Zira Buhârî'de geçen bir rivayete göre o, ”وَاللّٰهُ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ أَيْنَ أَنْزَلْتُ، وَلَا أَنْزَلْتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ فِيمَ أَنْزَلْتُ” Kendisinden başka ilah bulunmayan Allah'a yemin olsun ki Allah'ın (c.c.) kitabında hiçbir sûre yoktur ki ben onun nerede olduğunu bilmeyeyim. Yine Allah'ın kitabında hiçbir âyet yoktur ki onun ne hakkında indiğini bilmeyeyim” diyerek, Kur'an'ın bağlam bilgisine tamamen vakıf olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸⁸ Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un bu âyetin iç ve dış bağlamını bilmesine rağmen onu bağlam dışı olarak yorumlaması âyetlerin anlamlarının bağlamla sınırlandırılmasının doğru olmadığını göstermektedir.

Sahâbenin bağlam dışı tefsiriyle ilgili bir başka misal olarak İbn Abbas'ın (r.a.) Hûd sûresinde geçen *أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونُ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَخْفُونَ تَبْأَبُهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ* gizliyorlar. Yine iyi bilin ki, elbiselerine büründükleri zaman bile, Allah onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir. Çünkü Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilendir⁹⁸⁹ âyetini siyak ve sibakının dışında tefsir etmesi verilebilir. İbn Abbas (r.a.), buradaki özneleri, Yüce Allah'tan utandıkları için tuvalet ve cinsel ilişki esnasında gökyüzüne bakmaktan hayâ eden müminler olarak açıklamıştır.⁹⁹⁰ Oysa tefsirlerde de belirtildiği üzere, metinsel bağlama göre âyetin hedefi kâfirler ve münafıklardır.⁹⁹¹ Zira metinsel bağlamın yanı sıra, hem benzer anlamdaki başka âyetlerin varlığı hem de bu âyette yer alan kelime ve terkiplerin Kur'an'da inkârcılar hakkında kullanıldığı⁹⁹² göz önünde bulundurulduğunda âyetin asıl hedefinin müşrikler ve münafıklar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İkrime'nin (ö. 105/723) hocası İbn Abbas'tan naklettiği başka bir rivayete göre o, *أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونُ صُدُورَهُمْ* ifadesini “İçlerindeki asıl düşünceyi

⁹⁸⁶ Haşr 59/6-7.

⁹⁸⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XXIII, 280; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 587; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, V, 57; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 503; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 258; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 507; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 457-458.

⁹⁸⁸ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 8.

⁹⁸⁹ Hûd 11/5.

⁹⁹⁰ Buhârî, “Tefsîru'l-Kur'an”, 64; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XV, 236; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, II, 458; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 357; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, IX, 5.

⁹⁹¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XV, 233-236; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, 97-98; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, II, 457-458; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 378-379; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 357-358; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 317-318; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, IX, 5; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, III, 128; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 47.

⁹⁹² Mesela âyetteki “elbiseye bürünme” ifadesinin benzeri Nûh sûresi 7. âyette Hz. Nûh'un (a.s.) kavmini Allah'a şikâyeti bağlamında geçmektedir. Hz. Nûh burada kavmini, parmaklarını kulaklarına tıkayıp elbiselerine bürünmek ve küfürde ısrar edip kibirlenmekle suçlamaktadır.

gizlemek ve Allah (c.c.) hakkında şüphe ve kötü fiillerden ötürü kalpleri daralmak” şeklinde de açıklamıştır.⁹⁹³ Sonuç olarak İbn Abbas’ın bu âyeti bağlamının dışında tefsir ettiğini söylemek mümkündür.

Bir başka bağlam dışı yorum örneği olarak Hz. Ömer’in (r.a.) halife olduğu dönemdeki bazı uygulamaları verilebilir. Mesela Irak fethedildiğinde müslüman ordusu Hz. Ömer’den oradaki ekilebilir arazileri aralarında paylaşmasını istemişti. Hz. Ömer ise Haşr sûresinde geçen *وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ* / *Onlardan (mu hacir ve ensar) sonra gelenler*⁹⁹⁴ ifadesinden yola çıkarak bu topraklarda bütün müslümanların haklarının bulunduğunu, eğer sadece savaşanlara bölüştürürse sonradan gelecek müslümanların haklarının zayı olacağını söylemiş ve bunun yerine, fethedilen toprakları eski sahiplerine bırakarak onlardan yıllık vergi almaya karar vermiştir.⁹⁹⁵ Bu uygulama sayesinde hem arazilerin tarım konusunda tecrübesiz kişilerin eline geçerek verimin düşmesi engellenmiş hem de toplanan haraç müslümanlar arasında âdil biçimde dağıtılmıştır.⁹⁹⁶ Ne var ki metinsel ve tarihsel bağlama göre burada Benî Kurayza ve Benî Nadîr arazilerden bahsedilmektedir ve *وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ* ifadesi dua niteliğinde istînâf cümlesidir.⁹⁹⁷ Bu ifadenin yer aldığı âyetin tamamı *وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا* / *Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin* şeklindedir. Görüldüğü üzere adalet sıfatıyla bilinen Hz. Ömer (r.a.), dua mahiyetinde olan bir âyeti bağlamı dışında yorumlayarak hukukî bir meselede delil olarak kullanmıştır.

Hz. Ömer’in âyeti bağlam dışı yorumlamaya dayanan bir başka uygulaması da İslâm dünyasında kullanılan takvimi Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Mekke’den Medine’ye hicretiyle başlatmasıdır. Hz. Ömer (r.a.) bu uygulamasına Tenvîr sûresinde geçen *لَمَسْجِدَ أُسَسِّ عَلَى* / *İlk günden temeli takva (Allah’a karşı gelmekten sakınmak)* üzerine kurulan mescit, içinde namaz kılmana elbette daha lâyıktır⁹⁹⁸ âyetinde geçen “ilk gün” ifadesini referans almıştır.⁹⁹⁹ Oysa bu âyetin tarihsel ve metinsel bağlamı, münafıkların müslümanlara zarar vermek ve fitne çıkartmak için inşa ettiği Mescid-i Dırâra

⁹⁹³ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘Azîm*, VI, 1999; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, VI, 97.

⁹⁹⁴ Haşr 59/10.

⁹⁹⁵ Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, II, 296; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, VIII, 4-5; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîr*, X, 144; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXVIII, 96; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, Dimeşk: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, 1418/1997, X, 12.

⁹⁹⁶ Mustafa Fayda, “Ömer”, *DİA*, XXXIV, 49.

⁹⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, VIII, 5; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 96.

⁹⁹⁸ Tenvîr 9/108.

⁹⁹⁹ Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has’amî es-Süheyli el-Mâlekî, *er-Rayzü’l-ünûf fî şerhi’s-Sîreti’n-nebeviyye li’bni Hişâm* (thk. Ömer Abdüsselâm es-Sellâmi), Beyrût, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1421/2000, IV, 155; Ebû’t-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Fethu’l-beyân fî makâsıdî’l-Kur’ân* (nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî), Beyrût-Saydâ: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1412/1992; V, 398; Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, V, 504; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XI, 32.

Hız. Peygamber'i (s.a.v.) davet ederek orayı meşrulaştırma planlarına karşı Yüce Allah'ın buna izin vermemesidir. Nitekim söz konusu âyetin tamamı şu şekildedir: لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ / أَسَسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ / O mescidde (Mescid-i dirâr) asla namaz kılma. İlk günden temeli takva üzerine kurulan mescit, içinde namaz kılmana elbette daha lâyıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz olanları sever. Görüldüğü üzere burada "ilk gün" ile kastedilen mescidin ilk kurulma zamanıdır. Ne var ki âyet literal olarak "İslâm'ın ilk günü" olarak anlaşılmaya da müsait olması hasebiyle bağlam dışı biçimde yorumlanmış ve hicret hadisesi İslâm tarihinde milad olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁰⁰

Yine Hz. Ömer'in (r.a.) takvasının neticesinde esasen kâfirler hakkında nâzil olan أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا تَصِفُونَ / Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdünüz. Bugün ise yeryüzünde haksız yere büyüklük taslamanızdan ve yoldan çıkmanızdan dolayı, alçaltıcı bir azapla cezalandırılacaksınız¹⁰⁰¹ âyetini düşünerek halife olduğu dönemde bile lezzetli yemekler yememesi, yamalı elbiseler giymesi ve müreffeh bir hayat yaşamaması¹⁰⁰² bu kapsamda değerlendirilebilir. Hatta Hz. Ömer, bunu bireysel düzeyde yorumlamamış etrafındaki insanları da uyarmıştır. Mesela o, meşhur sahâbeden Câbir b. Abdullah'ı (r.a.) bir gün elinde et parçasıyla görüp ne olduğunu sorduğunda, Câbir, canı çok istediği için et satın aldığını söyleyince, "Ey Câbir sen canının her istediğini satın mı alıyorsun, أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا âyetinden korkmuyor musun?" demiştir.¹⁰⁰³ Hâlbuki bu âyetin bağlamından hitabın muhatabının inkârcılar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim âyetin baş tarafındaki الْيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ / İnkâr edenler ateşe sunuldukları gün ifadesi açıkça bunu göstermektedir. Özetle Hz. Ömer (r.a.) burada kâfirlerden bahseden âyeti bağlamıyla sınırlamayıp, onun muhtevasının gerektirdiği doğrultuda hayatını şekillendirmiştir.

2.2.4. İslâmî İlimlerde Bağlam Dışı Yorum

Kuşkusuz İslâmî ilimlerin tamamı için en temel kaynak Kur'an ve Sünnet'tir. Bu ilimler incelendiğinde görülmektedir ki bunların tamamı hem kendi meşruiyetlerini temellendirirken hem de kendi disiplinleri içinde, niceliksel açıdan farklı olmakla birlikte Kur'an âyetlerini parçacı ve bağlam dışı yorumlayarak te'vil etmişlerdir. Bu durum, özellikle fıkıh ve kelâm disiplinleri açısından birçok eleştirinin odak noktasını oluşturmuştur. Nitekim bağlam savunucuları, tarihî referanslar vererek âyetlerin bağlamlarından koparılmak suretiyle itikadî ve siyasî konularda mücadele aracına dönüştüğünü savunmaktadırlar. Mesela Hâricîlerin Hz. Ali'yi şehit ederken إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ / Hüküm ancak Allah'a aittir âyetini; Emevîlerin çeşitli haksız uygulamalarını

¹⁰⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 96.

¹⁰⁰¹ Ahkâf 46/20.

¹⁰⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 120; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, V, 281; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 305; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 110; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, XVI, 200-201; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, VII, 284.

¹⁰⁰³ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, IV, 199; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 110.

meşrulaştırmak için “kader” ve “ülû'l-emre itaat” âyetlerini, Mu'tezile mezhebinin *usul-i hamse* ekseninde birçok âyeti bağlamları dışında yorumlayarak istismar etmeleri bu konuda sıkça verilen örneklerdir.¹⁰⁰⁴ Fıkıhçılar da Kur'an'a bir fıkıh kitabı gibi yaklaşmak suretiyle âyetleri bağlamlarından koparıp parçacı yaklaşımın yaygınlaşmasına yol açmakla suçlanmaktadır.¹⁰⁰⁵ Başka bir deyişle, nüzûl dönemindeki anlamı esas alan bağlamcılar, kelâm ve fıkıh disiplinlerini, âyetlerden ilk muhatapların aklına gelmeyecek problemler üretmekle itham etmektedirler.¹⁰⁰⁶

Elbette İslâm tarihinde âyetlerin ve hadislerin; siyasî, itikadî, mezhebî birtakım saiklerle istismar edildiği muhakkaktır. Ancak bunlar, âyetlerin yahut hadislerin değil insanın yapısından kaynaklı problemlerdir. Kaldı ki bağlam dışı yorum başıboş ve keyfî bir yaklaşım da değildir. Üçüncü bölümde bahsedilecek kriterler göz önünde bulundurulduğunda verilen bu olumsuz örneklerin bağlam dışı yorumun taşınması gereken kriterlerden yoksun olduğu görülecektir. Dolayısıyla bağlam dışı yorumun en uç örneklerini öne sürerek, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve sahâbenin uyguladığı ve Kur'an'a evrensellik sağlayan en önemli unsurlardan birini yok saymak doğru bir yaklaşım değildir.

İslâmî ilimlerin -bağlamcılar tarafından eleştirilen- âyetleri istimal tarzının burada bağlam dışı yorumun dayanakları arasında zikredilmesinin nedeni onların âyetleri ele alış şeklinin Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbenin yaklaşımına paralel olmasıdır. Dolayısıyla tek başına “dayanak/delil” olma niteliğinden yoksun hatta eleştiri konusu olan bu yaklaşım, Hz. Peygamber ve sahâbenin tutumuyla irtibatlı olarak ele alınması durumunda Kur'an tasavvuru konusunda bir devamlılığı göstermekte ve bağlam dışı yorumun meşruiyetine delil olmaktadır. Bir başka deyişle, bağlam savunucularının eleştiri mahiyetinde dile getirdiği birçok yorum biçimi, karşı perspektiften bakıldığında dayanak olma hüviyetine sahip olmaktadır.

Malum olduğu üzere, İslâm dininin en temel dört kaynağı sırasıyla Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas olarak sıralanmaktadır. Ne var ki bunlardan Kur'an dışındaki diğer üçünün şer'î delilliğine ispat etmek için getirilen âyetlerin birçoğunda âyetler bağlam dışı yorumlanmaktadır. Mesela Sünnet'in bağlayıcılığına delil getirilen Haşr sûresindeki **وَمَا يَنْطِقُ** *وَمَا يَنْطِقُ الرَّسُولُ فَعُذُّوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ* /Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin¹⁰⁰⁷ âyetinin bağlamının esasında ganimetlerle ilgili olduğundan daha önce bahsedilmişti. Benzer şekilde bu konuda delil getirilen Necm sûresindeki **وَمَا يَنْطِقُ** *وَمَا يَنْطِقُ النَّفْسُ الْمَذْمُومَةُ إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ* /O, arzusu doğrultusunda konuşmuyor. O, kendisine ilkâ edilegelen bir vahyden başkası değildir¹⁰⁰⁸ âyetlerinin metinsel bağlamı, burada bahsedilenin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi sözleri yani “Sünnet” değil, Kur'an'ın kendisi olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim başta Taberî olmak üzere müfessirler âyeti “Kur'an” olarak tefsir

¹⁰⁰⁴ Koç, “Tefsir Rivayetleri”, s. 43-44.

¹⁰⁰⁵ Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 50.

¹⁰⁰⁶ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 14-16.

¹⁰⁰⁷ Haşr 59/7.

¹⁰⁰⁸ Necm 53/3.

etmişlerdir. Mamafih bu âyet aynı müfessirler tarafından Hz. Peygamber'in sünnetinin vahiy temelli olduğuna delil olarak gösterilmiştir.¹⁰⁰⁹

İslâm'ın deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada olan icmân Kur'an'daki en önemli delili olarak Nisâ sûresinde yer alan وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِهِ Kim, kendisine hidayet besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir¹⁰¹⁰ âyeti gösterilmektedir.¹⁰¹¹ Nitekim Fahreddin Râzî'nin tefsirinde belirttiğine göre, İmam Şafî'den icmân hücciyetine dair Kur'an'dan delil istendiğinde Kur'an-ı Kerîm'i üç yüz defa okumuş ve nihayetinde en güçlü hüccet olarak bu âyeti bulmuştur. Zira bu âyette müminlerin yoluna uymanın gerekli olduğu belirtilmektedir.¹⁰¹² Halbuki bu âyetin metinsel bağlamı müşriklerle ilgilidir¹⁰¹³ ve tarihsel bağlam açısından "müminlerin yolundan başkasına tâbi olma" ifadesiyle, hırsızlık yapması sebebiyle elinin kesilmesinden korktuğu için irtidat ederek müşriklere katılan Tu'me b. Übeyrik kastedilmektedir.¹⁰¹⁴ Görüldüğü üzere icmân bağlayıcılığının en önemli Kur'anî delili aslında âyetin bağlam dışı yorumlanmasına dayanmaktadır.

Edille-i şer'iyyenin diğer unsuru olan kıyasın hücciyeti konusunda en fazla başvurulmuş âyet Haşr sûresinde bulunan فَأَعْتَبُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ/ Ey basiret sahipleri, ibret alın¹⁰¹⁵ ifadesidir.¹⁰¹⁶ Nitekim hem Hanefî fakihi-müfessiri Cessâs hem de Şafî fakihi-müfessiri Beyzâvî tefsirlerinde bu âyetin kıyasın hücciyetine delil olabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁰¹⁷ Oysa metinsel ve tarihsel bağlamına bakıldığında bu âyetin kıyas ile doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Zira bu âyet yaptıkları antlaşmaya uymayan ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) süikast planlayacak kadar ihanet içinde bulunan Benî Nadîr Yahudileri'nin Medine'den sürgün edilmeleriyle ilgilidir. Söz konusu âyetin tamamı şu şekildedir:

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

O, kitap ehlinin inkâr edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkarandır. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah'ın emri onlara ummadıkları yerden geldi. O, yüreklerine korku

¹⁰⁰⁹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, IV, 301; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 184; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 235; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 85.

¹⁰¹⁰ Nisâ 4/115.

¹⁰¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 565; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, V, 386; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, II, 97; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 396.

¹⁰¹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XI, 219.

¹⁰¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 96.

¹⁰¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IX, 205; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, IV, 1066; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 360; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, I, 701-702; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 471.

¹⁰¹⁵ Haşr 59/2.

¹⁰¹⁶ H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 538

¹⁰¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, V, 317; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, V, 198.

düşürdü. Öyle ki, evlerini hem kendi elleriyle hem de müminlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey basiret sahipleri, ibret alın.

Açıkça görüldüğü üzere, âyetle akıl sahibi insanlardan, ibretlik toplumsal sonuçları olan bir sosyal hadiseden ders almaları istenmektedir. Fıkıh usulündeki kıyas ise “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek”¹⁰¹⁸ şeklinde tarif edilmektedir. Nitekim Gazzâlî de bu âyetin tek başına kıyasa delil olamayacağını, ancak sahâbenin kıyasın hücciyetine dair icmâna temel teşkil etmesi hasebiyle dolaylı olarak delil olabileceğini söylemektedir.¹⁰¹⁹ Dolayısıyla dört delilin sonuncusu olan kıyasın hücciyeti de âyetin bağlam dışı yorumlanmasına dayanmaktadır.

Fıkıh ilmi tarafından âyetlerden bağlam dışı yorum yoluyla hüküm istinbadına Âl-i İmrân sûresindeki *وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمُ* / *الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمُ* / *Onlar ayakta dururken, otururken ve yanları üzerine yatarak Allah'ı anarlar*¹⁰²⁰ âyeti örnek verilebilir. Bu ifadede yola çıkan fakihler ayakta namaz kılma imkânı olmayanların oturarak, ona da gücü yetmeyenlerin yatarak namaz kılmasına cevaz vermişlerdir.¹⁰²¹ Ancak bu ifadenin metinsel bağlamına bakıldığında; çevresini, tabiatı, yerleri ve gökleri gözlemleyerek her daim Yüce Allah'ı anan akıl sahibi insanlardan bahsettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bağlantılı olduğu öncesiyle birlikte âyetin tamamı şu şekildedir:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken ve yanları üzerine yatarak Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. “Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru” derler.

Görüldüğü üzere âyetin bağlamının doğrudan namaz ibadetiyle alakası bulunmamaktadır. Bununla birlikte, fıkıhçıların yaptığı gibi parçacı ve metin merkezli bir yaklaşımla bu ifadede, belli durumlarda oturarak yahut yatarak ibadet edilebileceğine dair hüküm çıkarmak da mümkündür.

Fıkıhın bağlamından kopararak hüküm çıkardığı bir diğer âyet Bakara sûresindeki *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ* / *وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَانْصُرْ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ* / *Doğu da Batı da (bütün yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir*¹⁰²² âyetidir. Bu âyet fakihler tarafından yolculuk esnasında kılınan nâfile

¹⁰¹⁸ Apaydın, “Kıyas”, s. 529.

¹⁰¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993, s. 293; Apaydın, “Kıyas”, s. 538.

¹⁰²⁰ Âl-i İmrân 3/191.

¹⁰²¹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 230-231; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 398; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 311.

¹⁰²² Bakara 2/115.

namazlarda kibleye dönmenin gerekli olmadığına delil olarak gösterilmiştir.¹⁰²³ Ancak bu âyetin bağlamına bakıldığında öncesinde ve sonrasında yahudi ve hristiyanlardan bahsedildiği görülmektedir. Nitekim bu âyetin yahudilerin kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harâm'a çevrilmesine yönelik istihza ve itirazlarına cevap sadedinde¹⁰²⁴ yahut kiblenin tahviline psikolojik bir hazırlık mahiyetinde bu değişimden hemen önce¹⁰²⁵ nâzil olduğu nakledilmektedir. Sonuç olarak bu âyetin kendi bağlamının dışında fikhî perspektiften yorumlandığını söylemek mümkündür.

Fıkıh ilminin bağlam dışı yorumladığı bir başka âyet de İsrâ sûresinde yer alan *وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا*/Salâtında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut¹⁰²⁶ âyetidir. Bu âyet fakihler tarafından namazdaki kıraatin keyfiyeti açısından değerlendirilmiştir. Buna göre namazların tamamında sesli kıraat yapılmamalı yahut bir namazın içerisindeki kıraat ve zikirlerin tamamı sesli ya da sessiz okunmamalıdır.¹⁰²⁷ Ancak âyetin metinsel bağlamı göz önünde bulundurulduğunda burada “salât” kelimesinin bilinen ibadetten daha geniş bir anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Âişe (r.a.) burada salât ile dua anlamının kastedildiğini belirtmiştir.¹⁰²⁸ Âyet metin bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde bu durum açıkça görülmektedir. Zira önceki âyetlerde ilim sahiplerinin Kur'an'ı işittiklerinde ağlayarak secdeye kapandıkları ve dua ettikleri ifade etmektedir. Bu ifadenin yer aldığı âyetin ön kısmı şu şekildedir: *قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى*/De ki: “(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur.” Sonuç olarak, bağlama göre bu âyetin asıl anlamı, eğer müslümanların zayıf olduğu bir dönemdeyse müşriklerin eziyetlerine maruz kalmamak, müslümanların güçlü olduğu bir zamanda ise gösteriş yapmış olmamak için, namaz dahil bütün dua ve zikirlerde gizlilik-aleniyet dengesinin gözetilmesidir. Bununla birlikte âyet literal olarak namazda kıraatin nasıl olması gerektiğine dair hüküm çıkarmaya elverişlidir.

Fıkıh ilminin âyetleri bağlam dışı yorumlaması konusunda daha birçok misal vermek mümkündür. Mesela Müzzemmil sûresindeki, gece namazının keyfiyetine dair¹⁰²⁹ *فَافْرَعُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ*/Gece namazını kolayınıza gelecek şekilde ifa edin¹⁰³⁰ ifadesinden namazda kıraatin miktarına dair hükümler istinbat edilmesi;¹⁰³¹ A'râf sûresindeki *وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* ifadesinden namazda dinlemeye ve dikkat etmeye dair hükümler çıkarılması gibi.

¹⁰²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 530; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 13; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 683.

¹⁰²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 527-529; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, I, 175.

¹⁰²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 683.

¹⁰²⁶ İsrâ 17/110.

¹⁰²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII, 130; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, III, 281

¹⁰²⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, III, 281; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 263.

¹⁰²⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, VI, 132; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 694; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 53; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, V, 257.

¹⁰³⁰ Müzzemmil 73/20.

¹⁰³¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, V, 367-368; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, VI, 132-133; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 694; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 54.

فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ/Kur'an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin¹⁰³² şeklindeki -Kur'an'ı duymamak için gürültü çıkartan müşrikleri de kapsayan-¹⁰³³ genel ifadenin, imamın arkasında namaz kılan kişinin imamın kıraatini dinlemesi gerektiğine delil olarak getirilmesi;¹⁰³⁴ aynı sûredeki, Kâbe'yi çıplak tavaf eden müşriklerle ilgili nâzil olan خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ/Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının¹⁰³⁵ âyetinin, namazda setr-i avretin farz oluşuna dair istidlâl edilmesi,¹⁰³⁶ yine daha önce zikredildiği üzere, Vâkı'a sûresinde geçen ve metinsel-tarihsel bağlamı dikkate alındığında meleklerden bahseden لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ/Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir¹⁰³⁷ âyetinden, “mushafa abdestsiz dokunmama” hükmü çıkarılması bağlam dışı yorum örnekleri arasında sayılabilir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki bu hüküm istinbatı sadece ibadetle ilgili konuları değil muâmelât sahasını da içermektedir. Mesela fakihler İslâm'da *cuâle*¹⁰³⁸ ve *kefalet*in meşruiyeti konusunda Yûsuf sûresinde geçen قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ/Onlar, “Hükümdar'ın su kabını yitirdik. Onu getirene bir deve yükü ödül var. Ben buna kefilim” dediler¹⁰³⁹ âyetini delil getirmişlerdir. Halbuki bu ifade kıssa içinde geçmekte ve söz konusu âyette bunun caiz olup olmadığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.¹⁰⁴⁰ Yine modern bir olgu olan organ nakli konusunda Fâtır sûresinde bambaşka bir bağlamda yer alan وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ/Diriler ile ölümler de bir olmaz¹⁰⁴¹ âyetinden delil getirilmek suretiyle canlıdan canlıya nakil yapılamayacağı fakat tıbben ölü bedenden canlı bedene organ nakli yapılabileceği söylenmektedir.¹⁰⁴²

Sonuç olarak fıkıh ilminin birçok âyeti metin merkezli ve bağlam dışı yorumlayarak hüküm istinbat ettiği ortadadır. Bu durum bağlamcılarının savunduğunun aksine bir zafiyet değil Kur'an'ın evrenselliğinin zorunlu sonucudur. Zira daha önce de ifade edildiği üzere naslar sınırlı vak'alar ise sınırsızdır. Nitekim modern hukukta da hâkimlere, kanunun ruhuna uygun olmak şartıyla, yasaları metin merkezli geniş bir yorumlama imkânı sunulmaktadır. Aksi takdirde ya her vak'a için ayrı yasa gerekecek ya da hâkimler kanunsuz ceza vermek zorunda kalacaklardır.

¹⁰³² A'râf 7/204.

¹⁰³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V, 126; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 183; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX, 238-239.

¹⁰³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII, 345-350; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, III, 310; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, V, 140-141.

¹⁰³⁵ A'râf 7/31.

¹⁰³⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 205; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 190.

¹⁰³⁷ Vâkı'a 56/79.

¹⁰³⁸ Yapılacak bir iş karşılığı vadedilen ücret/mükafat anlamında hukukî bir terim. Bilgi için bk. Mehmet Âkif Aydın, “Cuâle”, *DİA*, VIII, 77-78.

¹⁰³⁹ Yûsuf 12/72.

¹⁰⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 96.

¹⁰⁴¹ Fâtır 35/22.

¹⁰⁴² Muhammed Önder, *İslam Fıkında Organ Naklinin Hükümü*, İstanbul: Gonca Yayınevi, ts., s. 27-28.

Kelâm ilmi söz konusu olduğunda da durum değişmemektedir. Kur'an'daki birçok âyet bağlamı dışında, kelâm âlimleri tarafından itikadî meselelerde delil olarak istimal edilmiştir. Ancak burada belirtmek gerekir ki Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu faaliyeti aklı ve keyfi birtakım inanç esasları tayin edip buna Kur'an'dan malzeme arama şeklinde değil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sahih sünnetinde yer alan ancak Kur'an'da doğrudan zikredilmeyen hususlarda âyetlerden işaret aramak şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bunları mezhep taassubu kategorisine dahil etmek ve bu faaliyeti, âyetlerin mezhep görüşü doğrultusunda çarpıtılması olarak nitelemek doğru değildir. Zira bu çalışmada savunulan anlayışa göre, çıkarılan anlamın/hükmün, âyetin metnine ve Sünnet'e aykırı değilse, bağlam dışı olsa dahi te'vil değeri bulunmaktadır.

Kelâmcılar tarafından bağlam dışı yorumlanan âyetlere Tâhâ sûresindeki وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى/Her kim de benim zikrimden yüz çevirirse, mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz¹⁰⁴³ âyeti misal olarak verilebilir. Bu âyette geçen مَعِيشَةً ضَنْكًا ifadesi birçok kelâmcı tarafından kabir azabı olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁴⁴ Ancak âyetin bağlamında doğrudan kabir hayatı ve azabına dair bir ifade bulunmamaktadır. Zira önceki âyetlerde Âdem-İblîs kıssasından bahsedilmekte; Hz. Âdem'in (a.s.), Yüce Allah'ın emrine uymayarak yasak ağaçtan yediği ve böylece açlık-susuzluk çekmediği cennetten çıkarıldığı anlatılmaktadır. Bağlam dikkate alındığında asıl anlamın, dünya hayatında kâfirlerin yaşadığı psikolojik sıkıntılar, tatminsizlik ve huzur eksikliğiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müfessirler âyeti açıklarken öncelikle bu mânâyı vermektedirler.¹⁰⁴⁵ Dolayısıyla bu âyet kelâmcılar tarafından bağlam dışı yorumlanmak suretiyle kabir azabına delil olarak getirilmiştir.

Bu konuda bir başka örnek de kelâm âlimleri tarafından sırat köprüsüne delil olarak gösterilen Fecr sûresindeki إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ /Şüphesiz Rabbin gözetlemededir¹⁰⁴⁶ âyetidir. Bu âyette geçen مَرْصَادٌ kelimesi gözetleme yeri/rasathane anlamına da gelmektedir. Bundan yola çıkan kelâmcılar, İbn Abbas'tan da (r.a.) gelen bir rivayete dayanarak bu âyetin sırat köprüsüne işaret ettiğini söylemişlerdir.¹⁰⁴⁷ Bununla birlikte bağlamına bakıldığında, âyetin aslında, Yüce Allah'ın daima gözetleme ve denetleme halinde bulunduğu, zamanı geldiğinde ise zalimleri ibretlik şekilde cezalandırdığı anlamına geldiği açıktır. Zira bu âyetin öncesinde, kendi zamanlarındaki en güçlü topluluklardan olan Âd, Semûd kavimlerinin ve Firavun'un yeryüzünde haddi aşır düzeni bozduklarından ve bunun

¹⁰⁴³ Tâhâ 20/124.

¹⁰⁴⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XVIII, 392-394; Mâverî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, III, 431; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 180; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, IV, 41; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, VI, 48.

¹⁰⁴⁵ Bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XVIII, 390-391; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VII, 317; Mâverî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, III, 431; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 95; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 110-111; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, II, 258-259; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, IV, 41; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 388; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XVI, 331.

¹⁰⁴⁶ Fecr 89/14.

¹⁰⁴⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, IV, 689; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, X, 3427; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 50; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, X, 427.

üzerine Yüce Allah tarafından cezalandırıldıklarından bahsedilmektedir. Nitekim müfessirler bu âyeti asıl olarak “Allah’ın kullarını işitip görmesi” anlamında tefsir etmişlerdir.¹⁰⁴⁸

Kelâm tartışmalarında önemli yer tutan, “kulların fiillerinin yaratılması” konusunda da kelâmcılar tarafından birçok âyet bağlamının dışında yorumlanmış ve delil olarak kullanılmıştır. Bu tartışmada Ehl-i sünnet kelâmcıları, fiillerinin yaratıcısının Yüce Allah olduğunu ispat etmek için Enfâl sûresindeki **لَمَّا تَقَاتَلُوا اللَّهَ فَأَنتَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ** / (Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı¹⁰⁴⁹ âyeti ile Sâffât sûresindeki **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** / Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır¹⁰⁵⁰ âyetini bağlamlarından kopararak istidlâl etmişlerdir. Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, bu kadarı kelâm ilminin âyetlere bakışını göstermesi açısından yeterlidir. İslâmî ilimler içinde yer alan diğer disiplinlerde de durum farklı değildir. Mesela tefsir kitaplarındaki bağlam dışı yorum örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Bunların bir kısmı öznel anlam başlığı altında detaylı olarak zikredildiği için burada ayrıca ele almaya ihtiyaç duyulmamaktadır. Diğer taraftan, İslâmî ilimler içinde yer alan bir başka disiplin olan tasavvufun işârî tefsir metodunun neredeyse tamamen bağlam dışı yoruma dayandığı malum olduğu için ve bu konuda, irfânî te’vil bahsinde bazı misaller verildiği için burada ayrıca örnekler vermeye gerek görülmemektedir.

¹⁰⁴⁸ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, XXIV, 411; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, X, 519; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 748; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi l-Kur’an*, XX, 50; Beyzâvî, *Envârü t-tenzîl ve esrârü t-te’vil*, V, 310; Nesefî, *Medârikü t-tenzîl*, III, 640; İbn Kesîr, *Tefsîru l-Kur’ani l-‘azîm*, VIII, 397.

¹⁰⁴⁹ Enfâl 8/17.

¹⁰⁵⁰ Sâffât 37/96.

3. BÖLÜM:

BAĞLAMCILIĞIN SORUNLARI VE BAĞLAM DIŞI YORUMUN İLKELERİ

3.1. Bağlamcılığın Sorunları

Birinci bölümde konuyla ilgili; Kur'an'ın mahiyeti, bağlamın tanımı, çeşitleri, felsefi-teorik alt yapısı analitik yöntemle tahlil edilmişti. İkinci bölümde de anlam ve yorum olgusu incelenerek başta Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemi olmak üzere bağlam dışı yoruma referans olabilecek örnekler üzerinde duruldu. Üçüncü bölümün iki ana başlığından biri olan bu kısımda ise bağlamcılığın teorik, mantıksal ve pratik açıdan sorunları ele alınacaktır. Her ne kadar bu sorunların bazısına önceki bölümlerde konular içinde dağınık biçimde dikkat çekilmiş olsa da şüphesiz bu husus önemine binaen, müstakil ve bütüncül olarak incelenmeyi hak etmektedir. Bu itibarla, bağlam savunucularının cevaplaması/çözmesi gereken problemler burada “imkân açısından” ve “tazammunları açısından” olmak üzere iki kategoride irdelenecektir.

3.1.1. İmkân Açısından

Bağlamcılığın imkân açısından sorunlarını irdelemeyi önce, onların Kur'an yorumunda savundukları yaklaşımı kısaca tekrarlamak gerekmektedir. Buna göre tarihin belli bir döneminde, canlı bir diyalog ortamında, o dönemin tasavvurlarına göre şekillenmiş olan Kur'an-ı Kerim aslı formu itibarıyla söz/hitâb niteliğinde bir metindir. Ne var ki Hz. Osman (r.a.) döneminde gerçekleşen “mushaf çoğaltılması” faaliyetinden sonra yavaş yavaş Kur'an'ın bu “söz” niteliği göz ardı edilerek sanki yazılı bir metinmiş gibi algılanmaya ve yorumlanmaya başlamıştır. Bir metnin yazılı ve sözlü olması arasındaki en önemli fark, yazılı metinlerin aksine “söz”de anlamın diğer yarısının, mütakellimin jest-mimik, ses tonu, vücut dili, muhatapların durumu, sözün söylendiği ortam gibi dış paralinguistik unsurlarda olmasıdır. Bu durumda, özü itibarıyla söz olan Kur'an'ın dış bağlamını dikkate almak, doğru anlama ulaşma açısından kaçınılmazdır.

Bağlamcılar Kur'an'ın asıl olarak söz/hitâb olduğunu savundukları için âyetlerin anlamının belirlenmesinde ilgili âyetin Hz. Peygamber'in davetinin hangi döneminde, hangi tarihsel konjonktürde, ne amaçla nâzil olduğuna ve ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığına dair mâlûmata büyük ehemmiyet göstermektedirler.¹⁰⁵¹ Zira bu anlayışa göre âyetlerin Allah'ın muradını ifade eden bir tek/nesnel anlamı bulunmaktadır. Bu da âyetlerin ilk muhatapları tarafından anlaşıldığı anlamdır.¹⁰⁵² O halde dış bağlama dair verilerin bütüncül perspektifinde değerlendirilmek suretiyle âyetlerin nesnel anlamları tespit edilmeli ve böylece İslâm düşünce tarihi boyunca oluşmuş anlam kargaşası ve ihtilaflar çözüme kavuşturulmalıdır.

¹⁰⁵¹ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 29-30.

¹⁰⁵² Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 85-86.

Daha önceki bölümlerde, Kur'an'ın iddia edilenin aksine salt "söz" niteliğinde olmadığı üzerinde durularak bağlamcılığın en önemli teorik zemininin sağlam temeller üzerine inşa edilmediği gösterilmeye çalışılmıştı. Diğer taraftan Kur'an'ın anlam çokluğunun onun zafiyeti değil evrenselliğinin zorunlu bir sonucu olduğu, çağları aşan metinlerin "imkânî metinler" olması gerektiği belirtildi. Ayrıca bu olgunun sonradan ortaya çıkmadığı, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren Kur'an'ın yazılı metin olarak da algılandığı; âyetlerin literal olarak delâlet ettiği -dinin özüne aykırı olmayan- bütün anlamların Yüce Allah'ın muradı olabileceği düşüncesine dayanan, çok anlamlı bir metin olarak tasavvur edildiği, bağlamı dışında yorumlandığı ve metin merkezli yaklaşımla âyetlerden hükümler istinbat edildiği, örnekleriyle ispat edilmeye çalışıldı.

Şimdi bu kısımda, bağlamcıların Kur'an tasavvurları çerçevesinde kalınarak, savundukları yaklaşımın uygulanabilirlik sorunları üzerinde durmak gerekmektedir. Bu problemler de iki açıdan ele alınabilir. Birincisi nüzûl dönemini aslına uygun olarak yeniden kurgulama olanağı, ikincisi bu mümkün olsa bile nesnel/tek anlama ulaşma imkânının olup olmadığı hususudur. Zira bu iki meselede cevabın olumlu olması durumunda, mevcuda alternatif bir yöntemin varlığından söz edilebilir. Aksi takdirde bu yaklaşım kendi içerisinde hesabı verilmiş, sağlam temellere dayalı ve kapsamlı bir yaklaşım değil; eskiyi yıkıp yerine yenisini inşa edemeyen, uygulanma imkânından yoksun bir anlayış olmaya mahkûm olacaktır.

Eğer yapılacak tefsirin nesnel ve bağlayıcı niteliğe sahip olacağı öne sürülüyorsa, nüzûl döneminin aslına mutabık şekilde yeniden kurgulanmasının yegâne yolu bütün sûre ve âyetlerin ne zaman ve nerede indiği bilgisinin tam ve kesin biçimde tespit etmektir. Ayrıca âyet eğer belli bir şahıs yahut hadise üzerine inmişse bunun da tam olarak belirlenmesi gerekmektedir. Diğer türlü, zayıf rivayetler yahut siyer bilgisine dayalı yer-zaman-kişi-hadise tahminleri üzerine inşa edilecek bir nüzûl ortamının spekülâtif ve sübjektif niteliğe sahip olacağı, dolayısıyla da böyle bir tefsirin bağlayıcı değil zannî ve ictihâdî bir yorum mahiyetinde olacağı açıktır.

Tarihsel bağlama ilişkin mâlûmat, ulûmu'l-Kur'an içinde daha çok esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî ilmi kapsamında kayıt altına alınmıştır. Kaynaklarda bu iki ilmin de müşterek özelliği olarak bu ilme dair bilgilerin semâî nitelikte yani nakle dayalı olduğu zikredilmektedir.¹⁰⁵³ Her ne kadar Mekkî-Medenî sûrelerin tespitinde birtakım kriterler belirlenmişse de bunlar mevcut rivayetlerden yola çıkılarak tümevarım yöntemiyle ortaya konulmuş ve birçoğu istisnalar içeren ölçütlerdir. Bu durumda kaçınılmaz olarak, bu ilimlerin ihtiva ettiği verilerin kemiyeti büyük önem taşımaktadır.

Gelgelelim mezkûr iki ilmin bir diğer özelliği Kur'an'ın sadece küçük bir kısmına dair mâlûmat içermeleridir. Daha önce de belirtildiği üzere hakkında sebeb-i nüzûl rivayeti

¹⁰⁵³ Zerkeşî *el-Burhân*, I, 22-23; Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr* (thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî), Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1419/1998, s. 47; Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 114, 196; Menna' Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*, I, 60, 76; Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, s. 70; Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri)", s. 316, 327.

bulunan âyet sayısı ortalama 500 tanedir.¹⁰⁵⁴ Kur'an'ın tamamının 6200 küsur âyetten oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda, eldeki rivayet sayısının Kur'an'ın nüzûl ortamının bağlayıcılık sağlayacak kesinlikte yeniden kurgulanması için yeterli sayıdan çok uzak olduğu anlaşılmaktadır. Mekkî-Medenî sûre ve âyetler için de benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki 114 sûreden 70'inin nerede indiği konusunda ihtilaflar bulunmaktadır.¹⁰⁵⁵ Üstelik kimi zaman sûrenin nerede indiği bilinse bile tarihsel bağlamının tespit edilmesi mümkün olmamaktadır. Mesela Câbirî, baştan sona Hz. Nûh'un kavmiyle olan münasebetinden bahseden Nûh sûresinin Mekke döneminin hangi aşamasında indiğini belirlemenin mümkün olmadığını itiraf etmektedir.¹⁰⁵⁶ Dolayısıyla yetersiz bilgiler üzerine inşa edilecek anlamın bağlayıcı ve nesnel olması mümkün değildir.

Esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî ilimlerinin bir diğer ortak özellikleri isnad açısından bazı güvenilirlik problemleri taşımalarıdır. Zira esbâb-ı nüzûl rivayetleri içinde çok sayıda uydurma nakil bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca mevcut esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin büyük çoğunluğu senetsiz yahut kesintili senetle nakledilmiştir.¹⁰⁵⁷ Nitekim Zürkânî belli kriterlere uymayan esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin kabul edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁵⁸ Mekkî-Medenî ilmi de sûre ve âyetlerin iniş zamanının tespitinde büyük oranda bu nüzûl sebebi rivayetlerinden yararlanmaktadır.¹⁰⁵⁹ Bu ilmin ortaya koyduğu malûmatın kesinlikten uzak oluşunun en önemli göstergelerinden biri de sûre ve âyet tasniflerinde çok sayıda ihtilafın mevcut olmasıdır.¹⁰⁶⁰ Dolayısıyla mütevâtir âyetlerin anlamını zannî ve zayıf rivayetlerin oluşturduğu çerçeveye sınırlamak suretiyle bağlayıcı ve nesnel anlamlar ortaya koymak mümkün görünmemektedir.

Tarihsel bağlama ilişkin bu ilimlerin bir diğer özelliği, yukarıda bahsedilen hususla da bağlantılı olarak, çok sayıda çelişkili rivayet barındırmalarıdır. Nitekim ulûmü'l-Kur'an eserlerinde, esbâb-ı nüzûl rivayetlerindeki bu çelişkileri gidermek için çeşitli yöntemler zikredilmektedir. Buna göre rivayetler arasında çelişki bulunduğu önce rivayette kullanılan ifadeye bakılmakta, eğer bu şekilde bir neticeye ulaşılmazsa sened açısından en sağlam olan rivayet doğru kabul edilmektedir. Şayet iki rivayet de güvenilirse olaya şahitlik edenin rivayeti tercih edilmekte, böyle bir seçme imkânı yoksa rivayetler birleştirilmeye çalışılmakta, bunun da mümkün olmaması durumunda âyetin birden fazla indiği kabul edilmektedir.¹⁰⁶¹ Sûre ve âyetlerin Mekkî-Medenî oluşları konusundaki ihtilaflar da bu konudaki rivayetlerin çelişkili olmasının bir sonucudur.¹⁰⁶² Bütün bunlar; bu ilimler

¹⁰⁵⁴ Daha fazla bilgi için bk. Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, s. 68; Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", 360.

¹⁰⁵⁵ Bk. Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, s. 123-165.

¹⁰⁵⁶ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 352.

¹⁰⁵⁷ Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, s. 196-197.

¹⁰⁵⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 114.

¹⁰⁵⁹ Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, s. 74.

¹⁰⁶⁰ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 134.

¹⁰⁶¹ Süyûtî, *İtkân*, I, 117-123; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 116-121; Menna' Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*, I, 87-91.

¹⁰⁶² Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I, 10; Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 53.

tarafından ortaya konulan mâlûmâtın, âyetleri anlam açısından sınırlayacak keyfiyette olmadığını, zannî nitelikte olduğunu göstermektedir.¹⁰⁶³

Kur'an'ın tarihsel bağlamının tespitinde bunların dışında yararlanılabilecek bir diğer ilim olan siyer ilmi açısından da durum farklı değildir. Zira siyer kitapları çok sayıda uydurma bilgiler içermekte, dahası bu eserlerdeki dış bağlama ilişkin veriler yeterli ve belirgin olmaktan oldukça uzak görünmektedir.¹⁰⁶⁴ Nitekim nüzûl sıralamasına ve dış bağlama göre tefsir yazma girişiminde bulunan Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed* adlı eserinin önsözünde siyer kitaplarının bu zafiyetlerinden söz etmektedir. Derveze, tarihteki çoğu siyer yazarının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı asır ve coğrafya konusunda yeterince titiz davranmadığını; o dönemin sosyal, siyasal, ekonomik ve dinî durumuyla çok nadir ilgilendiklerini belirtmektedir. Ayrıca ona göre, bu kitaplarda yer alan bu tarz bilgilerin de uydurma ve düzmece bilgiler olma ihtimali bulunmaktadır. Derveze bu kitaplar içinde İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Taberî'nin *Târîhu't-Taberî*, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât* adlı eserlerini daha ciddi ve güvenli bulmakla birlikte bunların da zayıf rivayetler barındırdığını ifade etmektedir.¹⁰⁶⁵ Dolayısıyla siyer kitaplarında yer alan bilgiler de nüzûl dönemini tam ve kesin olarak kurgulamaya yetecek kemiyet ve keyfiyette değildir.

Yeri geldiği için tekraren belirtmek gerekir ki İslâm âlimleri Kur'an'a verdikleri ehemmiyetin bir neticesi olarak, onun anlaşılmasına yardımcı olacak her türlü malzemeyi muhafaza etme noktasında da büyük titizlik göstermişlerdir. Yukarıda belirtilen ilimlerin gelişmesi, hatta özellikle sebep-i nüzûl bilgisinin müfessirin bilmesi zorunlu olan ilimler arasında sayılması¹⁰⁶⁶ bu konudaki gayretlerin açık işaretleridir. Kur'an'ın nüzûl sürecine dair bu mâlûmat; âyetlerin anlaşılmasında, illetler tespit ederek hükümler istinbat edilmesinde, Yüce Allah'ın uyguladığı davet metodunun keşfedilmesinde kullanılmıştır. Ancak klasik ilim geleneğinde bu tür tarihsel veriler, metnin mahiyetine dahil edilmemiş ve bunlara metninle aynı düzeyde epistemolojik değer atfedilmemiştir.¹⁰⁶⁷ Başka bir deyişle, klasik usulde, dış bağlama dair bu unsurlar hiçbir zaman âyetlere tahakküm kuracak ve onların anlamlarını sınırlayacak nitelikte bir fonksiyon icra etmemişlerdir.¹⁰⁶⁸

Bu müşkil mesele halledilse ve nüzûl dönemi aslına uygun tam ve kesin bir biçimde yeniden inşa edilse bile tek/nesnel anlama ulaşma imkânı önünde sorunlar ortadan kalkmamaktadır. Şöyle ki bu dönemin yeniden inşasında kullanılan unsurlar nihayetinde zannî/sübjektif görüşlerden müteşekkil olacaktır.¹⁰⁶⁹ Zira bu rivayetler râvinin kendi birikimini, ilmi derinliğini, dünya görüşünü, bakış açısını ve meşrebini yansıtmaktadır.

¹⁰⁶³ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 134.

¹⁰⁶⁴ Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmî*, s. 45.

¹⁰⁶⁵ İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed* (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2011, I, 9-10.

¹⁰⁶⁶ Süyûtî, *İtkân*, IV, 215.

¹⁰⁶⁷ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 154.

¹⁰⁶⁸ Görgün, "Bağlamcılık", s. 70

¹⁰⁶⁹ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 64.

Ayrıca kendi iddiaları çerçevesinde bakıldığında, bu nakiller de nihayetinde “söz” mahiyetindedir ve doğru anlaşılabilme açısından Kur’an için öne sürdükleri dış bağlam bilgisine muhtaçtır.

Aynı tarihsel dönemde, aynı mekânda, aynı konuşmacıyı dinleyen yahut aynı yazarın kitabını okuyan iki kişinin dinlediklerinden ve okuduklarından; kişisel tecrübe, eğitim, eğilim ve sosyokültürel düzeylerine göre farklı hatta bazen birbirine zıt anlamlar çıkartabildikleri sıkça rastlanan bir durumdur. Üstelik sahâbenin anlamadıkları âyetleri Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ve Kur’an’ı anlama konusunda öne çıkan isimlere sordukları ortadayken nüzûl döneminde âyetlerin herkes tarafından aynı şekilde anlaşıldığını savunmak anlamamanın/yorumlamanın doğasıyla ve hayatın gerçekleriyle uyuşmamaktadır. Aynı tarihî şartlar altında dahi anlama ve yorumlama faaliyeti bu kadar öznel iken, yüzlerce yıl öncesine dair tek/nesnel bir anlama ulaşma gayreti, uygulama imkânından yoksun beyhude bir çaba olmaya mahkûm görünmektedir. Nitekim daha önce örnekleriyle ortaya koyulduğu gibi, nesnel anlamı savunan bağlamcılar birçok âyetin tefsirinde kendi içlerinde çelişkiye düşmekte, birbirlerini yetersiz/hatalı bulmakta ve son derece sübjektif yorumlarda bulunmaktadırlar. Kısacası nesnel/tek anlamın mümkün olmadığının en açık delili, bizzat bunun savunucularının teoride benzer şeyler söylemekle birlikte, pratikte o birlikteliği ve bütünlüğü sağlayamamalarıdır.

Nesnel anlamın imkânıyla ilgili bu söylenenler metinsel bağlam için de geçerlidir. Gerek ulûmü’l-Kur’an içinde, âyetler ve sûreler arasındaki irtibatı ele alan münâsebât ilmi gerekse de genel olarak tefsirde siyaka dair kullanımlar aklî/ictihadî/zannî nitelikte olup sübjektif karakterlidir. Dolayısıyla bu tür bağlantılar üzerinden kurulacak bağlantılar hiçbir şekilde bağlayıcı ve tam anlamıyla nesnel olamazlar. Nitekim önceki bölümlerde ele alındığı gibi, tefsirlerde asıl ve evlâ anlamın belirlenmesi noktasında siyak bilgisi kullanılmakla birlikte, diğer anlam vecihleri dışlanmamıştır.

Sonuç olarak net biçimde ifade etmek gerekirse; Kur’an’ın iç ve dış bağlamına dair unsurlar, bağlayıcı ve kesin bir anlam belirleme noktasında hem kemiyet hem de keyfiyet açısından yeterli değildir.¹⁰⁷⁰ Kaldı ki söz konusu Yüce Allah’ın muradı olduğunda, bunu tayin etmeye yeltenmek, onu ilk muhatapların anladığıyla sınırlamak ve evrensel ilahî metinlerde kasd-ı mütekellimi yalnızca bir tek anlama hasretmek doğru bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla bağlamcılar, klasik anlama/yorumlama usullerini eleştirirken, onun yerine uygulama noktasında ciddi imkân sorunları barındıran, üzerinde yeterince düşünülmemiş ve hesabı verilmemiş bir yaklaşım önermektedirler.

3.1.2. Tazammunları Açısından

Bağlamcılığın tazammunları açısından sorunlarını ele alırken, basit bir mantıkla muhtemel getirilerinin ve götürülerinin hesaplanması, bir anlamda swot analizinin yapılması gerekmektedir. Bu kısımda, Kur’an yorumunda bağlamın bağlayıcılığını savunmanın; tefsire, İslâmî ilim geleneğine ve müslümanlara ne tür bir kazanım sağlayacağı

¹⁰⁷⁰ Esra Gözeler v.dğr., “Corpus Coranicum projesi: Kur’an’ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak”, *Ankara Üniversitesi İFD*, 53/2 (Ağustos 2012): 233.

incelenirken, öte yandan bu yaklaşımın taşıdığı muhtemel riskler değerlendirilecektir. Bu konu bağlamcılığın teorik altyapısı, tarihsel arka planı ve mantıksal sonuçlarıyla da yakından irtibatlıdır.

Bağlamcılar, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in hayatına paralel olarak tarihsel ve metinsel bağlama göre ve ilk muhataplarının ufku çerçevesinde anlaşılması gerektiğini savunurlarken; Allah'ın (c.c.) muradının nüzûl döneminde anlaşılan tek anlam olduğunu kabul etmekte ve bu yöntemle, yorum kargaşasından kurtulmanın mümkün olacağını öngörmektedirler. Başka bir deyişle, Kur'an yorumunda şart koşulacak "bağlama uygunluk" çok anlamlılığı, dolayısıyla ihtilafı önleyecek ve böylece İslâm toplumu parçalanmaktan kurtulacaktır. Zira Kur'an yorumu müslümanlar açısından salt akademik bir faaliyet değil varoluşsal bir meseledir.¹⁰⁷¹ Dolayısıyla bağlam düşüncesinin, bu anlamda kimsenin itiraz edemeyeceği masum bir hedefi bulunmaktadır.

Bağlamcılar, Kur'an'ın özü itibarıyla söz/hitap olduğunu savunmaları hasebiyle, onu yazılı bir metin gibi değerlendiren dilbilimsel tefsir yöntemine ve âyetleri nüzûl şartları dışında kendi spesifik tartışmaları çerçevesinde yorumlayan fıkıh ve kelâm gibi disiplinlerin yaklaşımlarına karşı çıkmaktadırlar.¹⁰⁷² Buna göre bağlam dışı tefsir faaliyeti ihtilaflara ve keyfiliğe yol açmakta; siyasî egemenler, âyetleri kendi iktidarlarının devamlılığı doğrultusunda istismar etmekte, itikadî-fikhî mezhepler de âyetleri kendi görüşleri çerçevesinde yorumlamaktadır.¹⁰⁷³ Şayet Kur'an, tarihsel bağlam unsurlarının ışığında, nâzil olduğu dönemde anlaşıldığı gibi yorumlanırsa yahut bu tefsir yöntemi üzerinde genel uzlaş sağlanırsa âyetlerin keyfî biçimde yorumlanması ve çeşitli amaçlar doğrultusunda istismar edilmesinin önüne geçilmiş olacaktır.

Ancak ne yazık ki daha önceki bölümlerden hareketle, bağlamcılığın bu muazzam kazanımı sağlayacak sağlam temellere sahip olmadığı hem teorik hem de pratik birçok problemi barındırdığı söylenebilir. Örneğin İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış birçok kelâmî-felsefî-fikhî meseleye bağlamcılıktan hareketle herhangi bir çözüm üretme imkânı bulunmamaktadır. Örneğin bağlam düşüncesinin önde gelen isimlerinden Âbid Câbirî tefsirinde, başta kesb/ihtiyar konusu olmak üzere İslâm tarihi boyunca büyük ihtilaflara sebep olmuş tartışmalı konularda net bir görüş beyan edememektedir.¹⁰⁷⁴ O halde bu yaklaşım, müslümanlar arasındaki itikadî, fikrî, amelî ihtilaflar için çözüm sunmamakta; dolayısıyla bağlamcılığın "görüş birliği sağlama ve parçalanmayı önleme" konusundaki iddiası temelsiz kalmaktadır.

Bağlamcılığın en ciddi riskler barındıran tazammunlarından biri âyetlerin yalnızca tek gerçek anlamı bulunduğu anlayışıdır. Bu anlayış, çok anlamlılığı adeta kökü kurutulması gereken bir zaaf olarak görmektedir. Zira buna göre, çok anlamlılık çok ihtilafı getirmekte, o da çatışmaya neden olmaktadır. Oysa bu yaklaşım, Kur'an'ın çok anlamlı olduğunu kabul

¹⁰⁷¹ Özsoy, "Türkiye'de Kur'an Hermeneutiği Tartışmaları", s. 239.

¹⁰⁷² Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 86.

¹⁰⁷³ Koç, "Tefsir Rivayetleri", s. 43-45.

¹⁰⁷⁴ Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 92-93.

eden anlayışın sebep olduğu ihtilaftan çok daha tehlikeli bir bakış açısıdır. Şöyle ki âyetlerin bir tek doğru anlamı olduğu kabulünün, herkesin kendisine doğru gelen dışındaki bütün anlamları yanlış addetmesi sonucunu doğurması ve bu anlam tekelciliğinin çok daha ciddi çatışmalara yol açması kaçınılmazdır. Diğer taraftan bir tek doğru anlam iddiası, modernitenin getirdiği -doğa bilimlerinde olduğu gibi- dilde ve sosyal bilimlerde de “bir tek gerçek” mevcut olduğu anlayışından etkilenmiştir. Bu olgu modern döneme kadar İslâm dünyasında hâkim olan, müphemliğin imkân ve özgürlük olarak görüldüğü klasik anlayışa aykırıdır.¹⁰⁷⁵ Zira İslâm tarihi boyunca dini kendi iktidarları için kullanmak isteyen yöneticiler ve bu resmi söyleme malzeme üreten din adamları olmasına rağmen, modern döneme kadar nesnel tek mutlak anlam dayatması yapılmamıştır.

Her şeyden önce Kur'an'ın çok anlamlılığı müslümanlar tarafından onun i'câzının bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Şöyle ki müslümanlar en erken devirlerden itibaren, fikrî-amelî problem yaşadıkları her konuda Kur'an'ın mutlaka bir şey söylediğine inanmışlar ve kendilerine daima âyetlerden referans aramışlardır. Bu tasavvurun en mühim dinamiklerini de bizzat naslar oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, “çoklu anlam katmanlarına sahip, her şeyden bahseden Kur'an” algısı; âyet ve hadîs metinleri ile tefsir konusunda önde gelen isimlerin konuyla ilgili söz ve yorumlama biçimlerinden beslenmektedir.¹⁰⁷⁶ Diğer taraftan, kıyamete kadar insanlara rehber olarak gönderilen ilahî kitabın, çok anlamlılığa en müsait dillerden biri olan Arapça nâzil olması, bağlamcılarının amaçladığı tek/nesnel anlamın matlup bir nitelik olmadığını göstermektedir. Zira evrensel bir metnin belli oranda müphemlik taşıması, tek ve kesin anlamlar taşınamaması onun her zaman ve zeminde yorumlanabilir olmasının zorunlu şartıdır. Dolayısıyla âyet ve hadislerde, naslarda müphem bırakılan konularda soru sorulmasının hoş karşılanmaması,¹⁰⁷⁷ yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âyetleri anlamak için esbâb-ı nüzûl ya da Mekkî-Medenî gibi tarihsel bağlama ilişkin unsurları bilmenin gerekli olduğuna dair herhangi bir emir ve tavsiyesinin olmaması,¹⁰⁷⁸ ihtilafı önleme adına âyetleri tek anlama indirgemenin, getiri/kazanım olmaması bir tarafa, dinî açıdan sakıncalar içerdiğini söylemek dahi mümkündür.

Bağlamcılığın tazammunları açısından en büyük sorunlarından biri de tarihselcilik düşüncesine zemin teşkil etmesidir. Zira âyetlerin nüzûl dönemi şartlarına ve Arap ufkuna göre tefsir edilmesi gerektiği anlayışı, ilke olarak Kur'an ahkâmının farklı tarihsel ve çevresel düzlemlerde değişebilecek keyfiyette olduğu kabulünü içermektedir.¹⁰⁷⁹ Nitekim Ebû Zeyd, Kur'an ahkâmının yasa koymaktan ziyade reel durum tespitinden ibaret olduğunu, dolayısıyla bu hükümlerin daha sonraki zamanlarda devre dışı bırakılabileceğini

¹⁰⁷⁵ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, s. 42.

¹⁰⁷⁶ Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, s. 49-63.

¹⁰⁷⁷ Bu konuda ikinci bölümdeki öznel anlam bahsinde ayrıntılı bilgi mevcuttur. İlgili âyet ve hadisler için bk. Mâide 5/101; İbn Mâce, “Menâsik”, 2; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, I, 508; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XI, 104; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, II, 92.

¹⁰⁷⁸ Zerkeşî *el-Burhân*, I, 191-192.

¹⁰⁷⁹ Özsoy, “Türkiye’de Kur'an Hermeneutiği Tartışmaları”, s. 235.

savunmaktadır.¹⁰⁸⁰ Yine Kur'an'ın tarihselliğini savunan isimlerin başında gelen Fazlurrahman'ın iki aşamalı tefsir yönteminin ilk etabı, bağlamcılarının iddiasına paralel olarak, nüzûl çağına gitmek suretiyle Kur'an'ın o dönem nasıl anlaşıldığını tespit etmekten ibarettir. Hatta rahatlıkla denilebilir ki bağlamcılarının tamamı tarihselci olmayabilir ancak bütün tarihselciler bağlamın bağlayıcılığını savunmaktadırlar. Dolayısıyla Kur'an yorumunda bağlamı belirleyici kılmak, Kur'an'ın tarihselliğine kapı aralamaktadır. O halde bu durumu, bağlamcılığın tazammun ettiği ciddi bir risk olarak göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Bağlamcılığın bir başka problemi, müslümanların genel tasavvurundaki Kur'an'ın ezeliyeti anlayışına karşı, onun tarihsel şartlara göre, toplumla diyalektik ilişki içinde peyderpey oluşan sözlü bir hitap olduğu fikrini içermesidir. Bu yaklaşıma göre, çeşitli hadiseler yahut sorular, onların akabinde nâzil olan âyetlerin bizzat varlık nedenidir. Oysa Ehl-i sünnet âlimleri, *kelâm-ı kadîm* niteliğindeki Kur'an'ın *levh-i mahfûz*da ezeli olarak bulunduğunu; olay ve soruların ise âyetlerin nüzûlüne bir vesileden ibaret olduğunu savunmaktadırlar. Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmış/hâdis olmadığı anlayışı, bir anlamda, tarihsel bağlamın önemini azaltmaktadır. Zira bu durumda Kur'an metni, tarihsel unsurlardan bağımsız bir mahiyet kazanmaktadır. Tersinden söylemek gerekirse, tarihsel bağlamın anlamı sınırlayacağını savunmak, -Ehl-i sünnetin anlayışının aksine- Kur'an'ın sonradan teşekkül ettiği, yani onun mahlûk olduğu düşüncesini tazammun etmektedir.

Bununla irtibatlı olarak bağlamcılığın tazammun ettiği bir başka sorun, bu yaklaşımın Kur'an-ı Kerim ile tarihî nitelikteki herhangi bir metin arasında ontolojik ve epistemolojik açıdan bir fark görmemesidir. Nitekim bu anlayışa sahip kişilerin Kur'an'ı sözlü bir metin olarak görüp anlamın yarısını metin dışı unsurlarda aramaları bu anlayışın bir tezahürüdür. Yine bunun bir sonucu olarak bağlamcılar, Batı'da -genellikle muharref kutsal metinleri analiz amacıyla- ortaya çıkan anlama ve yorumlama yöntemlerini, özellikle de metnin ortaya çıkış şartlarını ortaya koymak suretiyle yazarın amacını tespit etmeyi hedefleyen yazar merkezli hermenötik yaklaşımı, Kur'an'a uygulama konusunda herhangi bir sakınca görmemektedirler.¹⁰⁸¹ Bu anlayış kimi bağlamcı ve tarihselciler tarafından daha da öteye götürülerek, Kur'an'ın anlamca Hz. Peygamber'e indirildiği, bir başka deyişle onu Arap dili kalıplarına dökenin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu iddia edilmektedir.

Benzer şekilde birçok tarihselci ve bağlamcı Kur'an kıssalarının gerçekliğe tekabül etmesinin zorunlu olmadığını, bunlardaki esas amacın muhataplara mesaj/ders vermek olduğunu savunmaktadır. Mısır'da Muhammed Halefullah'ın (ö. 1997) *el-Fennü'l-kasasî fi'l-Kur'an* adlı eseriyle birlikte tartışılmaya başlanan bu meselede başta Emin el-Hûlî,

¹⁰⁸⁰ Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, s. 194-195; Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 124.

¹⁰⁸¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 33-36; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 24-25.

Âbid Câbirî¹⁰⁸² ve İzzet Derveze¹⁰⁸³ gibi önde gelen bağlamcılar, Kur'an kıssalarının nihayetinde bir kurgu ve Arap edebiyatı şaheseri olduğunu ve tarihsel gerçeklerle uyumlu olmasının gerekmediğini ileri sürmektedirler.¹⁰⁸⁴ Ne var ki bağlamcı ve tarihselciler bu noktada ciddi bir çelişkiye düşmektedir. Zira bu şekilde dinî metinlerde alegorik bir anlatım tarzı, nüzûl dönemi Arap kültürüne yabancı bir olgudur. Nitekim bu edebiyat çeşidi, Batı'da, Dilthey ve Schleiermacher gibi dilbilimci ve hermenötikçilerden esinlenerek geliştirilmiştir.¹⁰⁸⁵

Kur'an yorumunda tarihsel bağlamı belirleyici kılmak, zımnen âyet ve sûrelerin mevcut tertibinin hatalı yahut en azından önemsiz olduğunu ima etmektedir. Zira bu yaklaşım sahipleri, âyetlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına ve davetine paralel olarak, nüzûl döneminin şartlarına göre anlaşılması gerektiğini savundukları için, sûre ve âyetlerin nüzûl sıralamasının tespitine büyük ehemmiyet vermektedirler. Nitekim Derveze ve Âbid Câbirî'nin tefsirleri nüzûl sıralamasını esas almaktadır. Oysa, tevkîfi olduğu kabul edilen ve üzerinde icmâ bulunan mushaf sıralaması yerine; ilk ve son nâzil olan âyetler konusunda bile ittifakın bulunmadığı, öznel niteliği daha baskın olan nüzûl sıralamasını esas almak, üstelik de bunu nesnel anlama ulaşma adına yapmak hakikaten vahim bir çelişkidir.

Bağlamcılığın bir başka tazammunu, nüzûl dönemini aydınlatıcı keyfiyette tarihsel ve kültürel bağlama dair unsurlara, kâfi ölçüde önem vermediği gerekçesiyle, klasik tefsir usullerinin Kur'an'ı anlama ve yorumlama sistemi inşa etme hususunda yetersiz hatta faydasız bulunmasıdır.¹⁰⁸⁶ Kur'an'ın bağlamı bilinmeden anlaşılamayacağını savunan bu anlayış bağlamı kutsal metnin bir cüz'ü olarak kabul etmektedir. Bu durumda mütevâtir olan Kur'an'ın anlamının diğer yarısı, güvenilirlik noktasında ciddi sorunlar ve çelişkiler barındıran bağlama yüklenmektedir. Kuşkusuz, klasik literatürü ihmal eden bu anlayış, Kur'an ile İslâm toplumu arasındaki yüzlerce yıllık bağları koparma ve sonuçları kestirilemeyecek sunî/nevzuhûr problemlere yol açma riski taşımaktadır.¹⁰⁸⁷

Bahsedilen risk sadece tefsir usulü ile ilgili bir husus değildir. Zira bağlamcılık klasik fıkıh usulünün en temel kaidelerinden biri olan "sebebin hususiliğine değil lafzın umûmiliğine

¹⁰⁸² Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 295. Bu sayfada yer alan 246 nolu dipnotta Âbid Câbirî, Halefullah'ın mezkûr eserini kastederek, "Halefullah bu eserinde Kur'an kıssalarının hedefinin tarih anlatmak değil, öğüt ve ders vermek olduğunu, kıssalarda geçen şahısların söylemiş oldukları sözleri Kur'an'ın o şahıslara söylediğini ve kıssaların içeriklerinin Hz. Peygamber dönemi Araplarının bildiği şeylerden oluştuğunu söylemektedir. Bu hususlarda biz de Halefullah'tan çok farklı düşünmüyoruz" demektedir.

¹⁰⁸³ Derveze, tefsirinde Kur'an kıssalarının tarihî olayları tescil için değil ibret ve ders vermek için anlatıldığını, ayrıca bunların Arapların sözlü kültürüne mutabık olarak hikâyeleştirildiğini söylemektedir. Bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, I, 162-169; III, 185; Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri)", s. 411.

¹⁰⁸⁴ Daha fazla bilgi için bk. Tahsin Görgün, "Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 17-18 Ocak 1998*, Ankara: Fecr Yayınları, 1998, s. 19-40; Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016; Mustafa Kara, "Kur'an Kıssalarını 'Hikâye' Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2018): 57-73.

¹⁰⁸⁵ Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 30.

¹⁰⁸⁶ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 24-25, 45.

¹⁰⁸⁷ Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, s. 11.

itibar edilmesi” ilkesiyle de çelişmektedir. Nitekim bu ilke, âyetlerin bağlamlarından bağımsız olarak lafızlarının genelliğiyle yorumlanmasını ifade etmektedir ki bu da Kur’an’a metin merkezli yaklaşımın neticesidir. Bağlam savunucuları ise Kur’an’ın aslında söz niteliğinde olması hasebiyle anlamın yarısının metin dışı unsurlarda olduğunu kabul etmektedirler. O halde bağlamcılığın bir diğer tazammunu bu fıkıh usulü kuralının yanlış bir zemin üzerine inşa edildiğini ihsas etmektedir. Bu durumda, mezkûr kaide mûcibince istinbat edilen hükümlerin meşruiyetleri ciddi biçimde sarsılmış olacaktır. Bağlamcıların bu köklü ilkenin yerine ikâme edecekleri, tarihsel bağlamdan hüküm çıkarmaya dayalı anlayışın ise çok daha rölativist-sübjektivist karakterde olacağı kuşkusuzdur. Nitekim dilbilimciler, incelenen malzemenin aşırı öznel, bulanık ve kaygan olması nedeniyle tarihsel bağlamın sistematik bir betimlemesinin yapılmasının çok zor olduğunu ifade etmektedirler. Önde gelen dilbilimcilerden Adrian Akmajian (ö. 1983) ve John Lyons (ö. 2020) bir iletişim bağlamındaki insanların niyetlerini, arzuları, önyargılarını, eğilimlerini ve psikolojilerini nesnel biçimde ölçmenin imkânsız olduğunu söylemektedirler.¹⁰⁸⁸

Bağlamcılık sadece fıkıh ve kelâm disiplinleri tarafından metin merkezli ve parçacı yaklaşımla istinbat ve istidlâl edilen hükümlerin değil; bizzat edille-i şer’iyyenin Kur’an haricindeki diğer unsurları olan Sünnet, icmâ ve kıyasın da meşruiyetini zedelemektedir. Şöyle ki -İslâmî ilimlerde bağlam dışı yorum başlığında ele alındığı üzere- Sünnet’in bağlayıcılığına, icmân ve kıyasın meşruiyetine delil olarak getirilen birçok âyet aslında bağlam dışı yorumlanmaktadır. Bu durumda İslâm delil hiyerarşinde yer alan bu öğelerin kitâbî/Kur’anî dayanakları zayıflamakta ya da tamamen ortadan kalkmaktadır. Belki de bu, Kur’an ahkâmının tarihselliğini savunan bağlamcılar açısından olumlu bir durumdur. Zira bu unsurların tasfiyesinden doğacak muazzam boşluk, akıl/rasyonalite ve çağdaş değerler tarafından rahatlıkla doldurulabilecektir.

Bütün bunlar göstermektedir ki bağlamcılık, mantıksal ve teorik tazammunları üzerinde yeterince durulmamış, vadettiği kazanımları -ki esasen kazanım da değildir- sağlamaktan uzak, çok fazla maliyeti olan, mevcudu yıkmaya çalışan ancak yenisini ikâme etmekten uzak, Batı orijinli, tehlikeli bir yaklaşımdır. Bu arada belirtmek gerekir ki bu çalışmada bağlamcılığa karşı çıkılmasının nedeni, apolojik nitelikte bir kökten Batı karşıtlığı değildir. Zaten bir bütün olarak yekpare bir Batı’dan bahsetme imkânı da bulunmamaktadır. Nitekim bu çalışmada, klasik İslâm geleneğinde müphemlik hoşgörüsü bulunduğunu savunan Bauer’e çok defa atıf yapılmıştır. Dolayısıyla bu tezde bağlamın sınırlayıcılığına itirazın asıl nedeni, bu yaklaşımın Kur’an’a tatbikinin sorunlu; tarihsel unsurlardan yararlanan ancak bunları nihaî merci kabul etmeyen klasik usulün bu konuda durduğu yerin de doğru olduğuna dair düşüncemizdir.

Son olarak ifade etmek gerekir ki bağlam savunucularının teorik açıdan olduğu gibi pratik açıdan da çözmeleri gereken birçok problem bulunmaktadır. Zira tarihsel bağlam bu kadar önemliyse, neden Kur’an’ın sûre ve âyet düzeyindeki tertibinde nüzûl sıralamasının esas

¹⁰⁸⁸ Çakır, “Bağlam”, s. 60. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Adrian Akmajian v.dğr., *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2001; John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş* (çev. Ahmet Kocaman), Ankara: TDK Yayınları, 1983.

alınmadığı sorusuna tatmin edici bir cevap vermeleri gerektiği gibi, başta Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbenin bağlam dışı tefsir örnekleri olmak üzere, izah edilmesi ve çözülmesi gereken çok sayıda somut mesele ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bağlamcılığın esasen naslardan değil de insan olmaktan kaynaklanan bazı zaafı sonucunda ortaya çıkan ihtilafları ve istismarları önleme adına sunduğu çözüm, öngörülemez bir çok komplikasyon riskini barındırmaktadır.

3.2. Bağlam Dışı Yorumun İlkeleri

Kur'an yorumunda tarihsel ve metinsel bağlamın sınırlayıcılığını savunanlar, bu tezlerini doğrulama sadedinde, âyetlerin; siyasî, mezhebi, ticarî, şahsî vb. emeller için istismar edildiği ve aşırı yorumlandığı çeşitli örnekler vermektedirler. Hz. Ali'nin (r.a.) Hz. Muâviye ile olan siyasî anlaşmazlığında hakem tayin etmesi üzerine isyan eden Hâricîler'in *Allah'ın* وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ¹⁰⁸⁹ / *Hüküm yalnızca Allah'a aittir*,¹⁰⁸⁹ *indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir*¹⁰⁹⁰ âyetlerini bağlam dışı yorumlamak suretiyle Hz. Ali'yi dahi tekfir edip şehit etmeleri, bu konuda en sık verilen örneklerdendir. Aynı şekilde İslâm tarihinde, özellikle Emevî iktidarının, kendi uygunsuz icraatlarını meşrulaştırmak amacıyla “kader”, “kesb” ve “ülû'l-emre itaat” muhtevalı âyetleri bağlam dışı yorumlayarak istismar ettikleri bilinmektedir.¹⁰⁹¹

Ayrıca İslâm düşünce ve mezhepler tarihinde ortaya çıkmış birçok mezhebin/fırkanın, kendi görüşlerine aykırı âyetleri müteşâbihât kapsamında değerlendirdikleri ya da onları aşırı biçimde yorumlayarak onları kendi görüşlerini temellendirmek amacıyla istimal ettikleri inkâr edilemez. Mesele *rû'yetullahı* inkâr eden Mu'tezile mezhebine mensup müfessirlerden biri olan Zemahşerî, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Yüce Allah'ı görmek istemesiyle ilgili *قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ* / “*Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım*” dedi¹⁰⁹² âyetini, mezhep görüşü doğrultusunda, açık bağlamının dışında yorumlayarak;¹⁰⁹³ burada Hz. Mûsâ'nın Allah'ı (c.c) göremeyeceğini bildiğini, ancak İsrailoğulları'na bunun mümkün olmadığını ispat etmek için böyle bir talepte bulunduğunu savunmuştur.¹⁰⁹⁴

Diğer taraftan Şîa mezhebi mensupları başta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yakın çevresinden bahseden âyetler olmak üzere birçok âyeti, hilafetin Hz. Ali'ye ait olduğuna dair bir işaret olarak yorumlamışlardır.¹⁰⁹⁵ Mesela Şîî müfessir Ebü'l-Hasan el-Kummî (ö. 329/941) Bakara sûresinde geçen *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا* / *Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez*¹⁰⁹⁶ âyetindeki

¹⁰⁸⁹ En'âm 6/57.

¹⁰⁹⁰ Mâide 5/44.

¹⁰⁹¹ Koç, “Tefsir Rivayetleri”, s. 43-44.

¹⁰⁹² A'râf 7/143.

¹⁰⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX, 92.

¹⁰⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 153-154.

¹⁰⁹⁵ Koç, “Tefsir Rivayetleri”, s. 43.

¹⁰⁹⁶ Bakara 2/26.

“sivrisineği”¹⁰⁹⁷ ve Neml sûresinde yer alan *وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ* / (Kıyametin kopacağına dair) o söz başlarına gelince, onlar için yerden kendilerine bir dâbbe (canlı bir yaratık) çıkarırız. O, onlara insanların âyetlerimize kesin olarak inanmadıklarını söyler¹⁰⁹⁸ âyetindeki “dâbbetü’l-arz”ı, Hz. Ali (r.a.) olarak yorumlamıştır.¹⁰⁹⁹ Aynı şekilde o, mezhep taassubunun bir neticesi olarak âyetleri, bağlamlarından koparmak suretiyle, Hz. Ali’nin (r.a.) hilâfet hakkını gasbettiklerini iddia ettikleri ilk üç halife aleyhinde tefsir etmekten çekinmemiştir. Nitekim o, Nisâ sûresinde yer alan *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُورُونَ أَنفُسَهُمْ* / Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi?¹¹⁰⁰ âyetinde kastedilen “kendisini öven” kimselerin; kendisine “sıddık” diyen Hz. Ebû Bekir (r.a.), “fârûk” diyen Hz. Ömer (r.a.) ve “zü’n-nûreyn” diyen Hz. Osman (r.a.) olduğunu söylemektedir.¹¹⁰¹ Kummî, âyetleri o kadar katı bir ideolojik bakış açısıyla yorumlamaktadır ki mezkûr âyetin devamında yer alan *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ* / Kendilerine Kitap’tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun?¹¹⁰² ifadesinden anlaşılacağı gibi Ehl-i kitaptan/yahudilerden bahsettiği apaçık olan âyetleri, Hz. Ali’nin hilâfet hakkı doğrultusunda tefsir etmekte ve *فَمِنْهُمْ مَّنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَّنْ صَدَّ عَنْهُ* / Böylece onlardan kimi ona iman etti, kimi de sırt çevirdi¹¹⁰³ âyetini Hz. Ali’nin hilâfetini kabul edenler ve etmeyenler şeklinde yorumlamaktadır.¹¹⁰⁴

Kur’ân-ı Kerîm’i keyfî ve aşırı yorumlayanlar içinde Bâtınîler de önemli bir yer işgal etmektedirler. Mesela onlar, Arapça salât ve savm kelimelerindeki harf sayılarının Muhammed ve Ali kelimelerindeki harf sayılarına denk olmasından hareketle, namaz kılmanın ve oruç tutmanın gayesinin Hz. Muhammed’e (s.a.v.) ve Hz. Ali’ye muhabbet duymak olduğunu, dolayısıyla onları candan sevenin namaz ve oruç ibadetini yerine getirmiş olacağını söylemektedirler.¹¹⁰⁵ Âyetlere metinden bağımsız, hatta metnin lafzî delâletine zıt, aşırı anlamlar yükleyen ve bunu âyetin gerçek anlamı olarak kabul eden nazarî nitelikteki tasavvufî/işârî tefsir de bu kapsamda değerlendirilebilir.¹¹⁰⁶ Yine, zorlama yollar ve hesaplamalarla, modern dönemde meydana gelen her türlü bilimsel, teknolojik hatta sosyal ve siyasî gelişmeye işaret eden âyet arama çabaları; dikkat çekip popüler olma maksadıyla yeni bir şeyler söylemek için, ömürlerini âyetlerin şimdiye kadar nasıl yanlış anlaşıldığını ispatlamaya adanmış kişilerin zorlama yorumları düşünüldüğünde, kuşkusuz, “âyetlerin bağlam dışı yorumu” tehlikeli bir keyfiyet arz etmektedir.

¹⁰⁹⁷ Ebu’l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî* (thk. Es-Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî), Kum: Dâru’l-Kitâb, 1404/1984, I, 35.

¹⁰⁹⁸ Neml 27/82.

¹⁰⁹⁹ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, II, 130.

¹¹⁰⁰ Nisâ 4/49.

¹¹⁰¹ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 140.

¹¹⁰² Nisâ 4/51.

¹¹⁰³ Nisâ 4/55.

¹¹⁰⁴ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 140-141.

¹¹⁰⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 362.

¹¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bak. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, II, 251-261.

Tekraren altını çizerek belirtmek gerekir ki genelde İslâmî ilimlerde özelde de bu çalışmada, Kur'an'ın çok anlamlılığı, parçacı/atomcu ve bağlam dışı yorumun meşruiyeti savunulurken asla Kur'an-ı Kerim'i -Bâtînlükte ve postmodern yaklaşımlarda benimsendiği gibi- seçkinlerin yahut her bireyin, keyfine göre, istediği ölçüde ya da ölçüsüzlükte yorumlayabileceği söylenmemektedir. Bu tezin temel iddiası, yapılan aşırı yorumlardan ve istismarlardan hareketle, bütün İslâmî ilimlerde etkin olarak kullanılan bağlam dışı yorumun tamamen reddedilmesinin doğru bir tutum olmadığını; ayrıca âyetlerdeki müphemlikten neşet eden çok anlamlılık potansiyelinin Kur'an'ın evrenselliği açısından önemli bir imkân olduğunu ortaya koymaktır.

İslâmî ilimlerde âyetlerin bağlam dışı te'villerinin birçoğu, aşırı yorum kapsamında değerlendirilemeyecek mahiyettedir. Bunun en önemli sebebi de klasik İslâmî usul geleneğinde bu tür yorumlamalar için, asgari nesnellik sağlayacak belli kriterlerin öne sürülmüş olmasıdır. Başka bir deyişle, İslâm âlimleri, Kur'an'ı çok anlamlı bir metin olarak görmekle birlikte, bu faaliyetin sahih ve muteber olabilmesi için yapılacak yorumun/te'vilin bazı keyfiyetleri taşıması gerektiğini belirtmişlerdir. Öyleyse belli şartları taşıması gereken yorumları keyfî, ideolojik yahut aşırı yorum kapsamında değerlendirmek doğru değildir. Nitekim Ebû Zeyd de te'vilin belli sınırlar ve şartlar dahilinde yapılması halinde âyetlerin kişisel arzulara ve ideolojik yaklaşımlara göre yorumlanması anlamına gelmeyeceğini kabul etmektedir.¹¹⁰⁷

Esasen bu ölçütler genel nitelikte olup, âlimler tarafından hem dirâyet ve işârî tefsirin sıhhati hem makbul te'vilin kıstası hem de tefsirde İsrâiliyat'tan faydalanmanın şartları bağlamında zikredilmişlerdir. Dolayısıyla bu başlık altında sıralanacak olan “bağlam dışı yorum ilkeleri”, bu hususta yepyeni kıstaslar ve öneriler ortaya koymaktan ziyade, mezkûr kriterlerin âyetlerden örneklerle yeniden ele alınmasından ibaret olacaktır. Bu ilkeler çerçevesinde bakıldığında açıkça görülecektir ki bağlam dışı yorumun tehlikelerine dikkat çekmek için verilen aşırı yorum ve istismar örnekleri, zaten meşrû çerçevedeki bağlam dışı yorum kapsamına girmemektedir. O halde, belli ilkelerin vaz edilmesiyle zaten dışarıda bırakılan unsurları öne sürmek suretiyle bağlam dışı yorumu reddetmek/gayrimeşru addetmek, haklı ve geçerli bir argüman değildir.

3.2.1. Ehliyet

Kur'an'ı bağlam dışı yorumlamak ve bu şekilde âyetlerden fikhî hükümler istinbat etmek için gerekli ön şart, bu faaliyeti yapacak kimsenin ehliyetli/kifayetli olmasıdır. Kur'an'ın parçacı ve bağlamının dışında yorumlanması ancak bu şekilde meşruiyet kesbedebilir. Bu durumda, âyetlerden hüküm çıkartmanın geçerli olabilmesi için bunun, alanında uzman, gerekli yeterliliğe/donanıma sahip kişi(ler) tarafından yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla, herkesin Kur'an'ı anlamaya davet edildiği “Kur'an'a dönüş” çağrılarının yoğunlaştığı çağdaş dönemde; her bireyin elindeki meâlden hareketle, ondan dilediği anlamı/yorumu/hükmü çıkartması şeklinde Protestanlık benzeri tavır, kabul edilebilir bağlam dışı yorum sınırlarının dışındadır.

¹¹⁰⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 336.

Ancak tam burada belirtmek gerekir ki -daha önce de bahsedildiği üzere- Kur'an'ı anlama ve yorumlamada onun *fehmi* ve *fikh* boyutu arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Bu bağlamda, Kur'an'ın *fikh* düzeyi, Arapça bilmenin yeterli olmadığı, ilave olarak birçok ilme ve niteliğe sahip olmanın gerekli olduğu bir seviyedir. Nitekim İbn Abbas (r.a.) Kur'an'ın; herkesin anlayabileceği, Arapların anlayabileceği, âlimlerin anlayabileceği ve sadece Allah'ın (c.c.) bilebileceği seviyelere göre nâzil olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰⁸ Öyleyse sadece âlimlerin yapabileceği bir faaliyet olan, Kur'an'ı *fikh* düzeyinde anlayıp yorumlama, âyetlerin bağlam dışı yorumu ve onlardan hüküm istinbatı hususunda da geçerlidir.

Kur'an'ın itikadî ve amelî noktada yorumlanmasını ifade eden *fikh* boyutunun dışında; infâk etmek, ana babaya iyi davranmak, yetim malı yememek, adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak gibi temel ahlâkî ve hukukî nitelikli âyetleri ile herkesin ibret alabileceği basitlikteki kıssaları ise onun herkes tarafından anlaşılmaya müsait *fehmi* boyutunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın *fehmi*, genel bir Arapça bilgisiyle hatta meâllerle dahi gerçekleştirilecek basit bir anlama düzeyidir.¹¹⁰⁹ Fehm düzeyinde, herkes için bağlam dışı yorum meşrû hatta kaçınılmazdır. Şöyle ki -daha önce üzerinde durulduğu üzere- hem âyetlerde hem de hadislerde insanlar Kur'an okuyup üzerinde düşünmeye teşvik edilmektedir. Bu noktada bir âlim-cahil ayrımı söz konusu değildir. Kur'an okuyup üzerinde düşünmenin ise anlama ve yorumlamadan bağımsız olamayacağı ortadadır. Evrensel metinlerin okunduğu her dönemde, o döneme ve okura hitap ettiği göz önünde tutulduğunda, Kur'an okuyucusunun da âyetleri, ilk muhatapların anladığı nüzûl şartları içinde değil, kendi içinde bulunduğu bağlamda, kişisel olarak karşı karşıya kaldığı maddî-manevî soru ve sorunlar çerçevesinde okuyup anlaması son derece doğaldır. Hatta daha önce belirtildiği üzere, Gazzâlî, herkesin Kur'an'ı şahsına inmiş gibi, efendisinin kölesine yazdığı hususi mektup gözüyle okuması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹¹⁰

Unutulmaması gerekir ki Kur'an-ı Kerîm'deki birçok yerde muhatapın bizzat okur olduğuna işaret niteliğinde değerlendirilebilecek birçok âyet bulunmaktadır. Mesela tefsirlerde, Yûnus sûresinde yer alan *فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ أَتَيْنَكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ* / *Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içindeysen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor. Andolsun ki, sana Rabbinden hak gelmiştir. O hâlde, sakın şüphe edenlerden olma! Sakın Allah'ın âyetlerini yalanlayanlardan da olma! Yoksa zarara uğrayanlardan olursun*¹¹¹¹ âyetlerinde hitabın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olmadığı görüşü nakledilmektedir. Zira Hz. Peygamber'in Kur'an'ın hak olduğundan şüphe etmesi yahut âyetleri yalanlaması

¹¹⁰⁸ Süyûtî, *İtkân*, III, 8; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 74.

¹¹⁰⁹ Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları", s. 233.

¹¹¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, II, 307-308.

¹¹¹¹ Yûnus 10/94-95.

aklen mümkün değildir. Dolayısıyla burada muhataba kendisini hidayete erdirmek üzere nâzil olmuş Kur'an'dan şüphe etmemesi ve âyetleri yalanlamaması söylenmektedir.¹¹¹²

Bu konuda belki de en net âyetlerden biri İsrâ sûresindeki وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا / Rabbim, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara “öf!” bile deme; onları azarlama, onlara tatlı ve güzel söz söyle¹¹¹³ âyetidir. Bu âyette muhataba anne babaya iyi davranmakla ilgili olarak ikinci tekil şahıs hitabı olan “sen” ile hitap edilmektedir ki bilindiği üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ebeveyni hayatta değildir. Dolayısıyla bu âyet, Kur'an'ın her muhatabına karşı doğrudan emridir. Nitekim bu âyetin öncesinde لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْدُورًا / Allah ile birlikte başka bir tanrı edinme, yoksa kınanmış ve yalnızlığa itilmiş olarak kalırsın¹¹¹⁴ şeklinde benzer bir genel hitap yer almaktadır.

Özetle denilebilir ki Kur'an'ın yorumlanması konusunda, ne Bâtınîliğin savunduğu üzere, onu sadece özel şahısların anlayıp yorumlayabileceği düşüncesine dayanan bir seçkincilik; ne de hakikati tamamen reddeden postmodernist, yapısökümcü yaklaşımların iddia ettiği gibi, metinlerin gerçek bir anlamının bulunmadığı, herkesin anladığının geçerli ve eş değer olduğu şeklinde bir sınırsızlık söz konusudur. Dolayısıyla genel çerçeve içinde kalmak şartıyla kişilerin Kur'an'ı kendi bağlamları çerçevesinde *fehmi* etmeleri, âyetlerdeki zorluklardan kurtuluş vadiyle teselli bulmaları, tehditleri üzerlerine alarak kendilerine çeki düzen vermeleri ve orada anlatılan kıssalarla yaşadıkları dönemler arasında irtibatlar kurmaları meşrû hatta gereklidir. Nitekim Kur'an'da da kıssalar nüzûl dönemindeki konjonktüre paralel olarak nâzil olmuş ve âyetlerde kıssalardan dersler alınması gerektiği ifade edilmiştir.¹¹¹⁵ Ancak, âyetleri bağlam dışı yorumlayarak onlardan itikadî anlamlar yahut fikhî hükümler çıkarmak, şüphesiz, bu ilimlerde ehliyet sahibi olmayı gerektirmektedir.

Kur'an'ı bağlam dışı yorumlama salâhiyetine sahip olanların taşıması gereken *ehliyet* şartı kapsamında değerlendirilmesi mümkün olan bir diğer nitelik sahih itikat ve hüsnüniyettir. Sahih itikat ile kastedilen, söz konusu kişinin Ehl-i sünnet inancı üzerine olmasıdır. Burada “Ehl-i sünnet” ile mezhepten ziyade, seleften itibaren müslümanların ana gövdesi oluşturan çoğunluğun genel yolunun kastedilmesi hasebiyle bu hususun mezhep taassubu çerçevesinde değerlendirilmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla sahih itikada sahip olmayan kişi, gerekli ilmî donanımına sahip olsa bile âyetleri bağlam dışı yorumlama ehliyetine sahip değildir. Bu kimseler tarafından yapılan yorumlar ve çıkarılan hükümler, ancak bu ehliyet gerçekten sahip âlimler tarafından onaylandıktan sonra meşruiyet kazanabilirler.

¹¹¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, 83-85; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 350; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 301; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, 382-383; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, III, 123-124.

¹¹¹³ İsrâ 17/23.

¹¹¹⁴ İsrâ 17/22.

¹¹¹⁵ Yûsuf 12/111.

Ehliyetle irtibatlı olan bir diğer nitelik olan hüsnüniyet ise, âyeti yorumlayan kişinin; bunu siyasî, ticarî bir menfaat temini yahut farklı şeyler söylemek suretiyle dikkat çekmek, adını duyurup meşhur olmak gibi kişisel arzularını tatmini vb. amaçlar uğruna yapmamasıdır. Bu faaliyetin asıl maksadı, güncel meselelerde hüküm istinbat ederek mevcut problemleri çözmek ya da yeni yorumlar üretip ilmî zenginlik sağlamak gibi düşüncelerle İslâm'a hizmet etmek olmalıdır. O halde ideolojik, siyasî, şahsî vb. amaçlar uğruna istismar edilmesi halinde âyetlerin bağlam dışı yorumlanması tasvip edilemez.

Şüphesiz, Kur'an'ın siyasî amaçlarla kullanımı denilince ilk akla gelen gruplardan biri Hâricîler'dir. Hâricîler'in bağlam dışı yorumlayarak, o esnada halife olan Hz. Ali'ye isyan ettikleri âyetler üzerinde daha sonra durulacağı için, burada onların düşman olmaları akabinde Hz. Ali aleyhine yorumladıkları bazı âyet misalleriyle iktifa edilecektir. Katı ve zâhirci tutumlarıyla bilinen Hâricîler siyasî tarafgirliğin bir sonucu olarak Bakara sûresinde yer alan *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُ الْخِصَامِ*/İnsanlardan öylesi de vardır ki dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki o, düşmanlıkta en amansız olandır¹¹¹⁶ âyetinde bahsedilen kişinin Hz. Ali; devamındaki *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ*/İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah, kullarına çok şefkatlidir¹¹¹⁷ âyetinde kastedilen kişinin ise Hz. Ali'nin katili Abdurrahmân İbn Mülcem (ö. 40/661) olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹¹⁸ Konunun başında, “aşırı yorum”dan bahsedilirken verilen ve birçok âyetten, hilâfetin Hz. Ali'nin (r.a.) hakkı olduğuna yönelik mesajlar çıkartan Şîî tefsir örnekleri de yine bu kapsamda değerlendirilebilir.

Âyetlerin siyasî çekişmelerde istismarının en çarpıcı örneklerinden biri de Sıffın Savaşı'nda yaşanan hadisedir. Şöyle ki Hz. Ali'nin ordusu savaşı kazanmak üzereyken Muâviye b. Ebû Süfyân taraftarları mızraklarının ucuna taktıkları *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَمَهُمْ مُّعْرِضُونَ*/Kendilerine Kitap'tan bir pay verilenleri görmüyor musun ki aralarında hüküm vermesi için Allah'ın Kitabına çağırılıyorlar da sonra içlerinden bir kısmı yüz çevirerek dönüp gidiyor¹¹¹⁹ âyetiyle tarafları Allah'ın hükmüne çağırılmışlardır. Hz. Ali bunun bir savaş hilesi olduğunu söylese de askerlerine sözünü dinletememiştir.¹¹²⁰ Açıkça görüldüğü üzere bu olayda, bağlam açısından Ehl-i kitapla alakalı bir âyet siyasî saiklerle bağlam dışı yorumlanmıştır. Aynı şekilde Yezîd'in (ö. 64/683) Kerbelâ vak'ası sonrası kendisini savunmak için Hz. Hüseyin'i (ö. 61/680), Âl-i İmrân sûresinde yer alan *قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُوتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ*/De ki: “Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın.

¹¹¹⁶ Bakara 2/204.

¹¹¹⁷ Bakara 2/207.

¹¹¹⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980, 102-103.

¹¹¹⁹ Âl-i İmrân 3/23.

¹¹²⁰ İsmail Yigit, “Sıffın Savaşı”, *DİA*, XXXVII, 107-108.

Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetersin”¹¹²¹ âyetini okuyup anlamamakla itham etmesi,¹¹²² âyetlerin kişisel ve siyasî amaçlarla, bağlamları dışında istimaline örnek olarak verilebilir.¹¹²³

Çağdaş dönemde, Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı âyetlerin modern ideolojiler çerçevesinde yorumlanması da bu kapsamda görülebilir. Mesela Kur’an’da ahirette amel defterini sağ elinden ve sol elinden alanlara yönelik söylenen *أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ*/Sağdakiler, ne mutlu o sağdakilere¹¹²⁴ ve *وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ*/Soldakiler, ne bahtsızdırlar onlar!¹¹²⁵ ifadelerini Fransız Devrimi sonrası oluşan¹¹²⁶ ve devrim sonrası Fransa meclisindeki oturma düzenine dayanan sağcılık ve solculuk terimleri çerçevesinde yorumlamak suretiyle, bu âyetleri “Sağcılara gelince o sağcılar ne mutludurlar! Solculara gelince o solcular ne bedbahttırlar!” şeklinde tercüme etmek¹¹²⁷ ideolojik bir yaklaşımdır. Özellikle Türkiye’de solculuğun sekülerizm; sağcılığın ise İslâmcılık ve muhafazakârlık ile özdeşleşmesi sonucunda bu konuda meâllere de yansıyan bazı kavram kargaşaları yaşandığı bilinmektedir.¹¹²⁸

Ehliyet vasfıyla alakalı akılda tutulması gereken bir diğer nitelik de yeterliliğin sadece dinî yönden değil üzerinde konuşulan sahada da lüzumlu olduğudur. Modern dönemde ilimlerde görülen aşırı ihtisaslaşma ve departmanlaşmanın sonucu olarak, çoğu meselenin konunun uzmanlarından bilgi almaya hatta müşterek çalışmaya dayanma mecburiyeti hasebiyle, özellikle fıkıh alanında âyetlerin bu şekilde istimali çok büyük dikkat gerektirmektedir. Mesela Mâide sûresinde geçen *وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا*/Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır¹¹²⁹ ifadesinin

¹¹²¹ Âl-i İmrân 3/26.

¹¹²² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, Beyrût: Dâru’t-Türâs, 1387/1967, V, 464-465.

¹¹²³ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Nihat Uzun, “Bağlamı Göz Ardı Etmek: Siyasi Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı”, *Atatürk Üniversitesi İFD*, 37 (2012): 1-28.

¹¹²⁴ Vâkı’a 56/8.

¹¹²⁵ Vâkı’a 56/9.

¹¹²⁶ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1979, s. 12.

¹¹²⁷ Söz konusu tercüme Hasan Basri Çantay’a aittir. Her ne kadar kendisi meâlinde bu anlamı Beyzâvî, Nesefî ve Süyûtî gibi müfessirlere dayandırıp bu terimlere siyasî bir anlam yüklemese de (bk. Hasan Basri Çantay, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul: 1990, III, s. 996) kanaatimizce âyetin okuyucuda yanlış anlamalara ve çağrışımlara neden olacak şekilde tercüme edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Zira kişisel gözlemlerden hareketle, bu konuda Türkiye’de mütedeyyin çevrelerde yaygın bir yanlış anlamının mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

¹¹²⁸ Bu meselede daha geniş bilgi için bk. Murat Kayacan, “Sağ(cılık) ve Sol(culuk) Kavramları ile Bu Kavramların Kur’an Meallerindeki Kullanımları”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/3 (Ocak 2010): 291-306.

¹¹²⁹ Mâide 5/32.

bağlamı dışında yorumlanarak organ naklinin meşruiyetine delil getirilmesi bu duruma örnek olarak verilebilir.¹¹³⁰

İki taraflı ehliyet konusunda en büyük sorunların müşahade edildiği alanlardan biri de âyetleri bilimsel veriler üzerinden yorumlamayı esas alan bilimsel tefsir sahasıdır. Bu konuda yapılan çalışmalar değerlendirildiğinde, bu alanda çalışmalar yapan araştırmacıların büyük çoğunluğunun başta pozitif bilimler olmak üzere, konuştukları/kaleme aldıkları konularda yeterince bilgi sahibi olmadıkları görülmektedir.¹¹³¹ Bu durumun tersine, genel olarak İslâmî ilimlerde ve Arap Dili'nde, özel olarak Kur'an konusunda yeterli bilgiye sahip olmayan kişilerin de bilimsel tefsir adı altında âyetler konusunda aşırı yorum faaliyetlerinde bulundukları bilinmektedir. Bu tür çalışmalar iyi niyetli olsa bile, bu faaliyetlerin sonuçları itibarıyla arzulanan ve hedeflenen amaçların aksi neticeler vermesi mukadderdir. Dolayısıyla bu konuda ehliyetsiz kişilerce, temelsiz verilere dayanarak yapılan yorumlar, meşrû bağlam dışı yorum kapsamına girmemektedir.

Yukarıda söylenenlerle irtibatlı olarak bu hususta şunu da eklemek gerekmektedir ki İslâm mutasavvıflarının, ilham ve keşfe dayalı olarak, bazı âyetleri bağlamlarından kopardıkları ve seyrüsulûkları çerçevesinde yorumladıkları mâlumdur. Mesela meşhur sûfî ve müfessir Sehl Tüsterî'nin (ö. 283/896) A'râf sûresindeki *وَإِذَا قُلُوبُهُمْ عَجَلَتْ جَسَدًا لَهُ لَا يَكْلَمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ* / *Mûsâ'nın kavmi onun (Tur'a gitmesinin) ardından, ziynet eşyalarından, böğürmesi olan bir buzağı heykeli (yaparak ilâh) edindiler. Onun kendileriyle konuşmadığını ve onlara hiçbir yol göstermediğini görmediler mi? (Böyleyken) onu (ilâh) edindiler de zalim kimseler oldular*¹¹³² âyetini tefsir ederken; her insanın buzağısının, ona yönelerek Yüce Allah'tan yüz çevirdiği şeyler olduğunu ve ancak bu vesileleri aradan çıkararak bu durumdan kurtulmanın mümkün olduğunu söylemesi,¹¹³³ bağlam dışı işârî bir yorumdur. Ancak bu yorumlar, onların zühd ve takva anlayışları doğrultusunda Kur'an âyetlerinden aldıkları işaretlerdir. Başka bir deyişle onların bu yaklaşımı, hayatlarına hâkim olan samimi bir hâlin/anlayışın yansımasıdır. Ne var ki günümüzde bazı âyetlerin, ehil olmayanlar tarafından, ticarî vb. amaçlarla adeta popüler kültürün bir tüketim malzemesine dönüştürülme girişimlerine şahit olunmaktadır. Mesela En'âm sûresindeki *وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَعْلَمُونَهُمْ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ* / *Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Çünkü, "Allah, hiç kimseye hiçbir şey indirmede" dediler. De ki: "Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği, parça parça kâğıtlar hâline koyup ortaya çıkardığınız, pek*

¹¹³⁰ Ahmet Yaman, "İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü", *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri Sempozyumu*, Malatya, 2014, s. 27-29; İrfan İnce, "Organ Nakli", *DİA*, XXXIII, 374-375.

¹¹³¹ Ahmet Yüksel Özemre, "Modernist Akım İçinde Kur'an Tefsirleri", *Bilgi ve Hikmet*, 11 (1995): 138; Demir, "Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması", s. 294.

¹¹³² A'râf 7/148.

¹¹³³ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîrû 't-Tüsterî* (thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd), Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002, s. 67.

çoğunu ise gizlediğiniz; (kendisiyle) sizin de babalarınızın da bilmediği şeylerin size öğretildiği Kitab'ı kim indirdi?" (Ey Muhammed!) "Allah" (indirdi) de, sonra bırak onları, içine daldıkları bataktaki oynayadursunlar¹¹³⁴ âyeti içerisinde yer alan *قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ* ifadesine referans vererek *Allah De Ötesini Bırak* adında kişisel gelişim kitabı yazmak,¹¹³⁵ kanaatimize göre, ehline ve hüsnüniyetle yapılan bir yorum faaliyeti olarak görülemez.

3.2.2. Arap Dili Kurallarına Uygunluk

Bağlam dışı yorumun geçerli olabilmesi için gerekli şartlardan biri de anlamın/yorumun Arap dili kurallarına uygun biçimde, âyetin metninden çıkıyor olmasıdır.¹¹³⁶ Zira Kur'an-ı Kerîm, Yüce Allah'ın kelâmı olmakla birlikte belli bir dilin yapısı içinde nâzil olmuştur. Nitekim birçok âyette Kur'an'ın Arapça bir kitap oluşuna vurgu yapılmaktadır. Mesela Yûsuf sûresindeki *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*/Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik¹¹³⁷; Şu'arâ sûresindeki *بِلسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ*/Apaçık Arapça diliyle¹¹³⁸ Zuhuruf sûresindeki *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*/İyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'an yaptık¹¹³⁹ âyetleri bu gerçeği ifade etmektedir.

Şüphesiz Kur'an-ı Kerîm'in doğru anlaşılmasının yolu, Arap dilini iyi bilip âyetleri bu dilin kuralları çerçevesinde yorumlamaktan geçmektedir. Bu yüzden İslâm âlimleri, ezeli nitelikte olan Kur'an âyetlerinin delâlet ettiği bütün anlamların Yüce Allah'ın muradı olabileceğini ifade ederlerken, bu çıkarılan anlamın şer'î kaidelerin yanında Arap dili ve edebiyatının kurallarına uygunluğunu da şart koşmuşlardır.¹¹⁴⁰ Bu keyfiyet, tabii olarak Kur'an'ın yorumlanmasında yeterli Arapça bilgisini zorunlu kılmaktadır. Nitekim Süyûtî'nin müfessirlerin ihtiyaç duydukları on beş ilmin arasında saydığı; lûgat, nahiv, sarf, iştikak, meânî, beyân ve bedî' ilimleri¹¹⁴¹ doğrudan Arap dili ve belâgatının unsurlarıdır.¹¹⁴² Dolayısıyla Kur'an'ın doğru anlaşılması açısından hem Arap dilini yeterli ölçüde bilmek hem de âyetleri metnin zâhirine ve Arap dili kurallarına uygun biçimde yorumlamak gerekmektedir. Zira metnin aşılması halinde, Kur'an'ın doğru anlamının test edilebileceği

¹¹³⁴ En'âm 6/91.

¹¹³⁵ Söz konusu kitap, Uğur Koşar'a aittir. (bk. Uğur Koşar, *Allah De Ötesini Bırak*, İstanbul: Destek Yayınları, 2019). Yazar kitabının 13. sayfasında açıkça şöyle söylemektedir: "...Ve sana bu yüzden "Allah de ötesini bırak diyorum. Bunu ben söylemiyorum, ben sadece vesileyim. Bunu sadece sana anımsatıyorum. 'Kulillah sümme zerhum. (Allah de ötesini bırak.)' [Enam suresi 91. Ayet]". Görüldüğü üzere yazar burada, âyeti bağlam dışı yorumlamanın da ötesinde "bunu ben değil, Allah söylüyor" diyerek, adeta bu anlamı Yüce Allah'ın muradıyla eşitlemektedir.

¹¹³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 93.

¹¹³⁷ Yûsuf 12/2.

¹¹³⁸ Şu'arâ 26/195.

¹¹³⁹ Zuhuruf 43/3.

¹¹⁴⁰ Bk. Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, s. 5; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 432-433.

¹¹⁴¹ Süyûtî, *İtkân*, IV, 213-214.

¹¹⁴² Geniş bilgi için bk. M. Vehbi Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İFD*, 34 (2012): 29-50.

hiçbir referans noktasının kalmayacağı ve Bâtînîlik'te ve post-modern okuma biçimlerinde görüldüğü üzere tamamen keyfî ve sübjektif yorumlara kapı açılacağı ortadadır.

İslâm düşünce tarihinde Bâtînîler'in ve kimi mutasavvıfların, Kur'an'daki bazı kelimelere, özlerinde bulunmayan birtakım anlamlar yükleyerek âyetleri yorumladıkları ve böylece kendilerine has bir terminoloji oluşturdukları bilinmektedir.¹¹⁴³ Kur'an'ın zâhirine aykırı olan bu tür yaklaşımların tefsir olarak görülmesi mümkün değildir.¹¹⁴⁴ Mesela bazı sûfîlerin Bakara sûresinde yer alan Âyetü'l-kürsî içindeki *إِلَّا بِإِذْنِهِ* / *İzni olmaksızın onun katında şefaatte bulunacak kimdir?*¹¹⁴⁵ ifadesine dair aşırı yorumları bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira onlar bu ifadedeki kelimeleri ortadan bölüp bir sonrakine eklemek suretiyle âyeti metne aykırı biçimde yorumlamışlardır. Buna göre âyet *مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ* şeklinde ve "Kim nefsinin zelil kılarsa şifa bulur" anlamındadır.¹¹⁴⁶ Açıkça görüldüğü üzere, burada âyet Arap dili kuralları hiçe sayılarak aşırı biçimde yorumlanmıştır. Benzer bir durum, Ankebût sûresindeki *لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ* / *Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir*¹¹⁴⁷ âyeti için de geçerlidir. Zira bu âyetteki *لَمَعَ* kelimesinin bazı sûfîler tarafından mazi fiil olarak değerlendirilip "Şüphesiz Allah ihsan edenleri aydınlattı" şeklinde yorumlandığı nakledilmektedir.¹¹⁴⁸

Âyetlerden çıkarılan işârî anlamların Kur'an'ın zâhirî anlamıyla çelişmemesi gerektiğini savunan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisinin de bu kurala aykırı yorumları bulunmaktadır.¹¹⁴⁹ Mesela o, Bakara sûresinde geçen *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* / *Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar*¹¹⁵⁰ âyetindeki *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا* terkiibini "Allah sevgisiyle taşan gönüllerini dışarı kapatanlar" şeklinde; bu âyetin devamında geçen *أَلَّا يَرْجِعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ* / *Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir*¹¹⁵¹ ifadesindeki, kalplerin ve kulakların mühürlemesini de bu doğrultuda, "gönlünde Allah'tan başkasına yer bırakmamak ve Allah'ın kelâmından gayrısını duymamak" şeklinde yorumlamaktadır.¹¹⁵² Şüphesiz bu yorum bağlama aykırı olduğu gibi metnin zâhirine ve Kur'an'ın bütünlüğüne de uygun düşmemektedir.

¹¹⁴³ Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 35-36.

¹¹⁴⁴ Molla Fenârî, 'Aynü'l-a'yân, s. 5; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 432.

¹¹⁴⁵ Bakara 2/255.

¹¹⁴⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 280; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 13.

¹¹⁴⁷ Ankebût 29/69.

¹¹⁴⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 280; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 13.

¹¹⁴⁹ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, XXIII, 426.

¹¹⁵⁰ Bakara 2/6.

¹¹⁵¹ Bakara 2/7.

¹¹⁵² Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rîfeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (haz. Ahmed Şemseddîn), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts. I, 178-179.

Kur’ân-ı Kerîm’i, metnin zâhirini aşarak ve Arap dili kuralları çerçevesinin dışına çıkarak yorumlama faaliyeti sadece gnostik/işârî yaklaşımlara has bir tutum değildir. Zira İslâm düşünce tarihine bakıldığında, bazı âyetlerin itikadî kabuller doğrultusunda Arap dili kurallarının dışına çıkarak çarpıtıldığı görülmektedir. Bu konuda özellikle Mu‘tezile mezhebine mensup âlimlerin te’villeri/tefsirleri dikkat çekicidir. Mesela bazı Mu‘tezilîler’in, Nisâ sûresinde geçen *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا*/Allah, Mûsâ ile de doğrudan konuştu¹¹⁵³ âyetini açıklarken, burada geçen *كَلَّمَ*/kelleme fiilinin “yaralamak” anlamındaki *كَلَّمَ*/kelme mastarından geldiği ve bu âyetin “Allah Mûsâ’yı belâ ve fitnelerin tırnaklarıyla yaraladı” anlamında olduğu, dolayısıyla bu âyetin Yüce Alah’ın Hz. Mûsâ (a.s.) ile konuştuğuna delil olamayacağı şeklindeki görüşlerine, bu mezhebin önemli isimlerinden Zemahşerî dahi karşı çıkmıştır.¹¹⁵⁴ Bu konuda bir başka örnek de Kiyâme sûresinde geçen *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ*/Rablerine bakarlar¹¹⁵⁵ âyetine yönelik, bazı Mu‘tezilîler’in yaptıkları açıklamadır. Allah’ın ahirette müminler tarafından görüleceğini inkâr eden Mu‘tezile mezhebine mensup bazı kişiler, bu âyette geçen *إِلَىٰ*/ilâ kelimesinin harf-i cer değil, “nimetler” anlamına gelen *أَلَاءَ*/âlâ kelimesinin tekili olduğunu, dolayısıyla âyetin, “Rablerinin nimetine bakarlar/beklerler” anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Halbuki burada hem *نَظَرَ*/nazara fiili *إِلَىٰ*/ilâ harf-i cerri ile kullanılmakta hem de *أَلَاءَ*/âlâ kelimesinin müfredi “elif” harfiyle yazılmaktadır.¹¹⁵⁶ Dolayısıyla âyetin bu şekilde açıklanması, Arap dilinin kaidelerine ve metnin zâhirine aykırı bir yorumlama olması hasebiyle doğru bir yaklaşım değildir.¹¹⁵⁷

Müfessirler genellikle metin merkezli ve parçacı yaklaşımla âyetleri çoklu biçimde yorumlamalarına rağmen, yaptıkları yahut naklettikleri te’villerin Arap dili kurallarına uygun olması noktasında titizlik göstermişlerdir. Mesela Fetih sûresindeki *لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الْرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنِ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ* Andolsun, Allah, peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram’a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi¹¹⁵⁸ âyetinde neden *إِنِ شَاءَ اللَّهُ* ifadesi bulunduğuna yönelik olarak tefsirlerde farklı görüşler öne sürülmüştür. Buna göre mezkûr ifadenin; Hz. Peygamber’in (s.a.v.) rüyasında gördüğü meleğe ait olabileceği, insanlara gelecekle ilgili sözlerinde ne demeleri gerektiğini öğretmek amacıyla zikredildiği, bu olayın gerçekleşeceği zamana kadar ölecekleri-hasta olacakları istisna maksadıyla söylendiği şeklinde çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamalardan bir tanesi de bu ifadedeki *إِنِ* kelimesinin *إِذْ* manâsında olduğu ve “Allah

¹¹⁵³ Nisâ 4/164.

¹¹⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 591; Polat, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, s. 199.

¹¹⁵⁵ Kiyâme 75/23.

¹¹⁵⁶ Kurtubî, *el-Câm’i li- ahkâmi ’l-Kur’an*, XIX, 110.

¹¹⁵⁷ Kurtubî, *el-Câm’i li- ahkâmi ’l-Kur’an*, XIX, 110; İbn Cüzey, *et-Teshîl li- ‘ulûmi ’t-tenzîl*, II, 434; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-tenvîr*, I, 31.

¹¹⁵⁸ Fetih 48/27.

dilediği zaman” anlamına geldiği şeklindedir. Ancak bu yoruma birçok müfessir Arap dilinde böyle bir kullanım olmadığı gerekçesiyle itiraz etmiştir.¹¹⁵⁹

Modern döneme gelindiğinde de bu kuralın, âyetleri rasyonalize etmek ve çağdaş değerlere uygun hale getirmek gibi amaçlarla, kimi çevrelerce ihlâl edildiği müşahade edilmektedir. Şüphesiz bu konuda ilk akla gelen grupların başında radikal pozitivist ve rasyonalist tutumlarıyla bilinen ve *Kur’aniyyûn* olarak isimlendirilen cemaat gelmektedir. Nitekim melek ve cin gibi metafizik varlıkları reddeden ve aklileştirmeye çalışan bu hareket, cennet ve cehennemin temsili olduğunu iddia etmekte ve âyetleri zâhirinin dışında yorumlamaktadır. Ayrıca onlar âyetlerde geçen “resûl” kelimesinin çoğu yerde Kur’an anlamında olduğunu ileri sürmektedirler.¹¹⁶⁰

Cennet ve cehennemin mecazi oluşu ve bu husustaki âyetlerin açıklanması konusunda Muhammed Esed’in (ö. 1992) *Kur’an Mesajı* adlı meâl-tefsirindeki zorlama te’viller de bu konuda örnek verilebilir. Nitekim o, Kur’an’daki ahiret hayatına dair atıfların mecazi olma zorunluluğu bulunduğunu savunarak,¹¹⁶¹ âyetlerde cehennem ehlinin içeceği olarak zikredilen ve “kaynar su” anlamına gelen *hamîm*/حَمِيم kelimesini “yakıcı bir ümitsizlik iksiri/a draught of burning despair” şeklinde açıklamaktadır.¹¹⁶² Kuşkusuz bu yorumlama tarzı, metnin zâhirinin ve Arap dilinin sınırları dışına taşmakta ve tahrife eşdeğer bir nitelik arz etmektedir.¹¹⁶³ Benzer şekilde, Âbid Câbirî’nin, âyetleri aklileştirme uğruna, Kamer sûresinin başındaki *أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ* / *Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı*¹¹⁶⁴ ifadesini, “ay tutulması” şeklinde tefsir ederek¹¹⁶⁵ kelimelere lugatta mevcut olmayan anlamlar yüklemek suretiyle Arap dili kurallarının dışına çıktığı görülmektedir.¹¹⁶⁶ Yine bazı Türkçe meâllerde verilen anlamlar, âyetlerin literal delâletlerini aşabilmektedir. Mesela Tekâsür sûresindeki *كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* / *Hayır, kesin olarak bir bilseniz. Andolsun, o cehennemi muhakkak göreceksiniz*¹¹⁶⁷ âyetine dair, “Yoo, eğer bu (tutkunun neye mal olduğunu) tam kavramış olsaydınız, elbet (dünyayı) cehenneme (çevirdiğinizi) de görürdünüz” şeklindeki

¹¹⁵⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, V, 139; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, XVI, 290; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, IX, 53.

¹¹⁶⁰ Kur’aniyyûn cemaati ve Kur’an hakkındaki görüşleri konusunda geniş bilgi için bk. Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, s. 324-342; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, s. 59-122; Mustafa Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’an Tasavvuru: Kur’ancılık ve Kur’an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/3 (2010): 9-44; Yunus Emre Gördük, “Kur’ancılık/Kur’aniyyûn Eksenli Modernist Dilin Yıkıcı Etkileri Karşısında: Gençlik ve İbadet”, *Hiz. Peygamber ve Gençlik Sorunları* (ed. Mehmet Bayyigit ve.dğr.), Konya: Palet Yayınları, 2019, s. 103-117.

¹¹⁶¹ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı* (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları, 2015, s. 309. (62. Dipnot)

¹¹⁶² Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 309.

¹¹⁶³ Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 253-254.

¹¹⁶⁴ Kamer 54/1.

¹¹⁶⁵ Câbirî, *Fehmü’l-Kur’an*, I, 177.

¹¹⁶⁶ Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, s. 35.

¹¹⁶⁷ Tekâsür 102/5-6.

çeviri,¹¹⁶⁸ parantez içi tasarruflarla, metni zâhirinden bambaşka bir anlama büründürmüştür.¹¹⁶⁹

Arap dili kuralları dahilinde yapılan parçacı ve bağlam dışı yorumlara birkaç misal vermek bu hususun doğru anlaşılması açısından faydalı olabilir. Bu konuda ilk olarak Bakara sûresinde geçen الْقَتْلُ أَكْبَرُ / *Fitne adam öldürmekten daha ağırdır*¹¹⁷⁰ ve وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ / *Fitne adam öldürmekten daha büyüktür*¹¹⁷¹ ifadesi örnek olarak verilebilir. Altın ve gümüş gibi değerli madenleri saflığını ortaya çıkarmak için eritmek anlamına gelen “fetn/الْفِتْنَةُ” kökünden türeyen *fitne* kelimesi¹¹⁷² Kur’an’da; imtihan, azap, inancı uğruna işkenceye maruz kalma gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.¹¹⁷³ Söz konusu ifadelerin bağlamına bakıldığında buradaki “fitne” kelimesinin dini baskı ve işkenceler anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu ifadelerin ilkinin öncesinde وَلَا تَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا / *Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın*¹¹⁷⁴ emri bulunmakta, sonrasında ise وَكَأَيُّ زُلْمٍ وَكَأَيُّ بَغْيٍ / *Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın*¹¹⁷⁵ buyurulmaktadır. İkinci ifadenin bağlamında da haram aylarda savaşın büyük bir günah olduğu ancak müminlerin Mescid-i Harâm’ı ziyaret etmesine engel olmanın ve onları Mekke’den sürmenin daha büyük günah olduğu belirtilmektedir.¹¹⁷⁶ Dolayısıyla “Fitne ölümden daha kötüdür” sözüyle aslında, bir müminin baskı ve işkencelerle dinini yaşamasının engellenmesinin yahut dininden döndürülmesinin, birini öldürmekten daha büyük bir günah olduğu anlatılmaktadır.¹¹⁷⁷

Mamafih, erken dönemlerden itibaren¹¹⁷⁸ İslâm toplumunda, bu ifadede geçen “fitne” kelimesine, bazı hadislerde de kastedilen anlamıyla;¹¹⁷⁹ dinî, siyasî ve sosyal sebeplerle bir

¹¹⁶⁸ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an: Gerekçeli Meal-Tefsir*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008, s. 1297.

¹¹⁶⁹ Dereli, “Arapça’yı Doğru Kullanmanın Kur’an’ın Anlaşılmasına Olan Etkisi”, s. 35.

¹¹⁷⁰ Bakara 2/191.

¹¹⁷¹ Bakara 2/217.

¹¹⁷² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XIII, 317.

¹¹⁷³ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 623-625; Mustafa Çağrı, “Fitne” *DİA*, XIII, 156.

¹¹⁷⁴ Bakara 2/190.

¹¹⁷⁵ Bakara 2/193.

¹¹⁷⁶ İlgili âyetin metni şu şekildedir: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتٍ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

¹¹⁷⁷ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012, I, 297-299.

¹¹⁷⁸ Mesela Hz. Ali’nin (r.a.) hilâfeti döneminde meydana gelen iç karışıklıklar sırasında bir adamın İbn Ömer’e (r.a.) gelip “Yüce Allah Kur’an’da فِتْنَةٌ / *Fitne ortadan kalkıncaya kadar savaşın* buyurmuyor mu?” diyerek savaşmaya çağırması, ilk dönemlerde de Kur’an’daki *fitne* kelimesinin “sosyal ve siyasî kargaşa” şeklinde anlaşıldığını göstermektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘azîm*, IV, 55.

¹¹⁷⁹ Mesela Buhârî’de geçen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.), “Kesinlikle ben fitnelerin yağmur damlaları gibi evlerinizin arasına aktığını görüyorum” buyurmaktadır. Bk. Buhârî, “Fiten”, 4. Ayrıca belirtmek gerekir ki Enfâl sûresinde geçen (8/25) لَا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً / *Sadece içinizden*

toplum içinde meydana gelen huzursuzluk, kargaşa ve kaotik durumlar mânası yüklenmek suretiyle, “toplumda güven duygusunu sarsacak hareketlerin/olayların ölümden daha beter olduğu” şeklinde bir anlayış yerleşmiştir. Bu anlam hem Arap dili kurallarına uygun hem de tarihsel ve toplumsal realiteyle uyumlu olması hasebiyle, meşrû bağlam dışı yorum kapsamında değerlendirilebilir.

Metinsel ve tarihsel bağlamının dışında, lakin Arap dili kaidelerine uygun olarak yorumlanan âyetlere başka bir örnek de Â'râf sûresinde yer alan *يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ*/Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının. Yiyin için haddi aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez¹¹⁸⁰ ifadesidir. Tarihsel bağlamına bakıldığında tefsirlerde bu âyetin, bir dindarlık göstergesi olarak, Kâbe'yi çıplak tavaf eden ve ihramlıyken helâl yiyecekleri kendilerine haram kılan müşrikler hakkında nâzil olduğu belirtilmektedir.¹¹⁸¹ Siyakı incelendiğinde de âyetin tarihsel bağlamına uygun bir bağlama sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira ilgili âyetin devamında Yüce Allah, *قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ*/De ki: “Allah'ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?”¹¹⁸² buyurmaktadır. Kısacası, âyetin bağlamına göre burada, insanların yemeyip içmeyerek haddi aşmalarına dair uyarı yapılmaktadır. Ancak bu ifade, daha sonraki dönemlerde, sonradan terimleşen *israf* kelimesi çerçevesinde, bağlamındaki asıl anlamın aksine “Yiyin için ancak savurganlık yapmayın” şeklinde¹¹⁸³ yorumlanmaya başlamıştır.¹¹⁸⁴ Bu anlam, metnin literal delâleti kapsamına girmesi ve diğer âyetlerle uyumlu olması hasebiyle bağlam dışı olsa bile meşrû bir yorum olarak görülmelidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki özellikle meâllerde, âyetin bağlamına uygun aslî anlamının yansıtılması daha doğru bir yaklaşımdır.

Bu konuda verilebilecek bir başka örnek de Mü'minûn sûresinin başındaki “kurtuluşa eren kişiler”in özelliklerinin zikredildiği âyetler arasında geçen *وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ*/Onlar ki, zekâtı yerine getirirler¹¹⁸⁵ âyetidir. Bilindiği üzere bu sûre Mekke'de nâzil olmuştur. Dolayısıyla burada bahsedilen zekât, İslâm'ın beş şartından biri olan ve “dinen zengin sayılan kişilerin, mallarından belli miktarda verdikleri pay” anlamına gelen ibadet değildir. Zira zekât ibadetinin Medine'de farz kılındığına dair âlimler arasında ittifak

zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir fitneden sakının âyetinde yer alan “fitne” kelimesine bazı tefsirlerde bu anlam verilmekte ve Cemel Vak'ası'na atıf yapılmaktadır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII, 474; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, V, 1682.

¹¹⁸⁰ Â'râf 7/31.

¹¹⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XII, 389-395; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, V, 1464-1465; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, III, 405; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, III, 439-445.

¹¹⁸² Â'râf 7/32.

¹¹⁸³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, II, 218; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 114; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 230; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 191; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, III, 11; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII, 95.

¹¹⁸⁴ Tefsirlerde tâli bir görüş olarak zikredilen bu anlam zamanla birincil anlam haline gelmiştir. Nitekim Öztürk'ün de belirttiği gibi meâllerin hemen hepsinde bu âyet, “Yiyin için ama savurganlık etmeyin” minvalinde çevrilmiştir. Bk. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Mealî*, s. 189. (3. Not)

¹¹⁸⁵ Mü'minûn 23/4.

bulunmaktadır.¹¹⁸⁶ Zaten namaz ibadeti Kur'an'da genellikle *إِقَامَة*/ikâme kelimesiyle birlikte zikredildiği gibi zekât ibadeti de *إِيْتَاء*/îtâ' terkihiyle geçmektedir. Kısacası bu âyette yer alan zekât kelimesi tarihsel bağlama göre, diğer birçok Mekki sûrede olduğu gibi¹¹⁸⁷ temizlenme/arınma anlamındadır.¹¹⁸⁸ Bununla birlikte bu âyet literal olarak zekât ibadeti şeklinde yorumlanmaya da müsaittir. Nitekim tefsirlerin ve meâllerin çoğu mezkûr âyeti “zekât ibadetini yerine getirmek” olarak açıklamışlardır.¹¹⁸⁹ Sonuç olarak, bu âyetin te'vilinde her ne kadar tarihsel bağlam göz ardı edilmiş olsa da çıkarılan anlamın Arap dili kaidelerine uygun olması hasebiyle, nakledilen yorumun reddedilmemesi gerekmektedir.

3.2.3. Kur'an'ın Ruhuna/Bütünlüğüne Uygunluk

Kur'an-ı Kerim'i bağlamının dışında yorumlamanın meşruiyet şartlarından biri de âyetten parçacı biçimde çıkarılan anlamın Kur'an'ın bütünlüğüne, dinin ilke ve maksatlarına uygun olmasıdır.¹¹⁹⁰ Bir başka deyişle, şayet şer'î bir engel mevcut değilse, âyetten literal olarak çıkarılan her anlamın Yüce Allah'ın muhtemel muradı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.¹¹⁹¹ Dolayısıyla Kur'an bütünlüğüne ve İslâm dininin ruhuna aykırı biçimde âyetlerden çıkarılan mânalar, bu çalışmada meşruiyet atfedilen bağlam dışı yorum kapsamına girmemektedir.

Şüphesiz bu durumun en meşhur örneklerinden biri Nisâ sûresinde geçen *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى*/Ey iman edenler sarhoş iken namaza yaklaşmayın¹¹⁹² ifadesidir. Bu âyete parçacı yaklaşımla bağlamdan kopararak elde edilecek “Ey müminler namaza yaklaşmayın” anlamı verilmesi, Kur'an'daki onlarca namaz emrine ve dinin ruhuna aykırı bir nitelik arz etmesi hasebiyle mâkul ve mantıklı bir yorum değildir. Benzer şekilde, hipotetik olarak örnek vermek gerekirse Tekvîr sûresinde geçen *إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ*/Muhakkak ki o Kur'an, değerli bir elçinin sözüdür¹¹⁹³ âyetinden, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Cebrâil yahut Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözü olduğuna dair bir anlam çıkarılması Kur'an'ın bütünlüğüne ve İslâm dininin temel esaslarına aykırı bir yorum olacaktır. Zira onlarca âyette Kur'an'ın Allah'ın (c.c.) kelâmı olduğu ve onu Yüce Allah'ın inzâl ettiği belirtilmektedir. Bu âyette kastedilen elçi Hz. Cebrâil'dir ve aslında bu ifade Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kendi sözü olduğunu söyleyen müşriklere yönelik cevap mahiyetindedir.¹¹⁹⁴ Aynı şekilde Bakara sûresinde geçen *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ*/Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye

¹¹⁸⁶ Mehmet Erkal, “Zekât”, *DİA*, XLIV, 197.

¹¹⁸⁷ Zekât kelimesinin lûgat anlamıyla geçtiği bazı âyetler için bk. Kehf 18/81; Fâtır 35/18; Necm 53/32; Şems 91/9.

¹¹⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 176; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 261; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 389.

¹¹⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIX, 10; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 261; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XII, 105.

¹¹⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 150; Süyûtî, *İtkân*, IV, 194; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 17.

¹¹⁹¹ Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, s. 5; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 432-433; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 94.

¹¹⁹² Nisâ 4/43.

¹¹⁹³ Tekvîr 81/19.

¹¹⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIV, 258.

dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır¹¹⁹⁵ âyetinden yola çıkarak kiblenin gereksizliğine ya da Mâide sûresinde yer alan *لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا* / *İman edip sâlih ameller işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve sâlih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah, iyilik edenleri sever*¹¹⁹⁶ âyetinden hareketle, bütün yiyecek ve içeceklerin helâl olduğuna dair bir anlam/hüküm çıkarmak doğru değildir. Zira bu yorum diğer âyetlere ve İslâm dininin temel ilkelerine uymamaktadır.

Kur'an'ın kendi bütünlüğü dışında ve dinin ruhuna aykırı biçimde te'vili, tefsir tarihinde *ilhâdî tefsir* başlığı altında ele alınmaktadır. Bu tefsir çeşidi, fâsid te'villerle âyetleri tahrif amacı taşıyan yaklaşımları konu edinmektedir.¹¹⁹⁷ Bu tarz te'vile, Kur'an'daki *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً* / *Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz*¹¹⁹⁸ âyetindeki ifadeinden hareketle, faizin ancak fahiş miktarda olması halinde haram olduğu şeklindeki yorum misal olarak verilebilir.¹¹⁹⁹ Zira bu yorum, faizle ilgili diğer âyetlere¹²⁰⁰ ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarına¹²⁰¹ mugayir niteliktedir. Aynı şekilde Bakara sûresinde geçen *لَا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ* / *Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz*¹²⁰² âyetiyle yine aynı sûredeki *تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ* / *İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık*¹²⁰³ âyeti arasında çelişki olduğunu savunmak¹²⁰⁴ Kur'an bütünlüğüne aykırı bir yaklaşımdır. Zira ilk âyette kastedilen, bütün peygamberlerin fazilet açısından eşit derecede olduğu değil, onların tamamına iman etmenin gerekliliğidir.

Bu konuda bir başka örnek Kur'an'daki had cezalarının tavsiye niteliğinde olduğu¹²⁰⁵ ya da belirtilen cezaların sadece bu suçları işlemeyi alışkanlık haline getirenlere yönelik tatbik edilmesi gerektiğini¹²⁰⁶ ileri süren yaklaşımlardır. Oysa had cezalarının yer aldığı bu âyetlere bakıldığında, bunların son derece kesin ve katı bir üslûba sahip oldukları

¹¹⁹⁵ Bakara 2/115.

¹¹⁹⁶ Mâide 5/93.

¹¹⁹⁷ İlâhî tefsir konusunda geniş bilgi için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 383-400; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 312-332.

¹¹⁹⁸ Âl-i İmrân 3/130.

¹¹⁹⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 399.

¹²⁰⁰ Bakara 2/278-280.

¹²⁰¹ Ebû Dâvûd, "Büyü", 5.

¹²⁰² Bakara 2/285.

¹²⁰³ Bakara 2/253.

¹²⁰⁴ Bu iddia için bk. Cemil Sena, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 26

¹²⁰⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 387-389.

¹²⁰⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 397.

görülmektedir. Nitekim hırsızlık suçunun müeyyidesi zikredilirken *جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا* *من* *Allah'tan caydırıcı bir ceza olmak üzere*¹²⁰⁷ denilmesi; zina cezasıyla ilgili *وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَتَهُمَا عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ* *من* *Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun*¹²⁰⁸ buyurulması bu emirlerin vücûb ifade ettiğini göstermektedir.¹²⁰⁹ Dolayısıyla bu cezaların sadece bu işi meslek/alışkanlık haline getirenlere karşı uygulanması gerektiği iddiası da hem Kur'an âyetlerinin sarîh beyanına hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarına aykırıdır.

Bir başka geçersiz te'vil de Bakara sûresinde Ramazan orucundan bahseden âyetlerin içinde yer alan *أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ* *Oruç, sayılı günlerdedir*¹²¹⁰ ifadesine yönelik olarak ileri sürülmüştür. Şöyle ki bu ifadeden hareketle oruç tutulacak gün sayısının belli olmadığı ve âyette belirtilen orucun milâdî takvime sabitlenmesi gerektiği iddiası,¹²¹¹ Kur'an'ın ruhuna ve dinin ilkelerine aykırı mahiyette, aşırı bir yorum faaliyetidir. Aynı şekilde Me'âric sûresinde geçen *وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ* *Onlar, eşleri yahut sahip oldukları cariyeleri hariç -çünkü onlar (eşleri ve cariyeleri ile olan ilişkileri konusunda) kınanmazlar- mahrem bölgelerini koruyan kimselerdir*¹²¹² âyetindeki mahrem bölge anlamına gelen *فُرُوج* kelimesini “ayıp ve kusurlar” şeklinde te'vil etmek Kur'an'ın ruhuna ve bütünlüğüne ters bir yorumdur.¹²¹³

Yine modern dönemde sıklıkla rastlandığı üzere, mucize ya da metafizik unsurlar içeren âyetleri rasyonalize etme adına yapılan aşırı te'viller bu kapsamda değerlendirilebilir. Mesela cinlerin akla ve bilime ters düştüğü, dolayısıyla Kur'an'da geçen bu kelimenin aslında “hileci ve kurnaz insanlar” anlamına geldiği yahut insandaki menfî duyguları simgeleyen bir terim olduğu şeklindeki yorum¹²¹⁴ Kur'an bütünlüğüne ve dinin temel esaslarına aykırı bir yaklaşımdır. Zira Kur'an'daki *وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ* *Cinleri de daha önce dumansız ateşten yaratmıştık*;¹²¹⁵ *وَوَخَّلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ* *Cinleri de yalın bir ateşten yarattı*¹²¹⁶ gibi âyetler açıkça, cinlerin insanlardan farklı bir ontolojik yapıda olduklarını göstermektedir. Benzer şekilde, modernist-pozitivist bir yaklaşımla peygamberlerin mucizelerini aklîleştirme amaçlı te'viller, Kur'an'ın ruhuna ve bütünlüğüne uymamaktadır. Mesela Hz. İbrâhim'in ateşten kurtulmasını “hicret etme”, Hz.

¹²⁰⁷ Mâide 5/38.

¹²⁰⁸ Nûr 24/2.

¹²⁰⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, II, 389.

¹²¹⁰ Bakara 2/184.

¹²¹¹ Fahrettin Altay, *İslâm Dini: Aydın Gençler İçin*, İstanbul: Ölçülü Yayınevi, 1959, s. 37-38.

¹²¹² Me'âric 70/29-30.

¹²¹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, II, 398.

¹²¹⁴ Bk. Sena, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, s. 99.

¹²¹⁵ Hicr 15/27.

¹²¹⁶ Rahmân 55/15.

Mûsâ'nın esasını "kuvvetli delil", Neml sûresinde geçen *حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ* / Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca, "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler" dedi¹²¹⁷ âyetindeki "نَمْلَةٌ/nemle" kelimesini kabile ismi olarak yorumlamak; Hz. İsa'nın bebekliğinde değil çocukluğunda konuştuğunu, gerçek ölülere değil ölü kalpleri dirilttiğini savunmak,¹²¹⁸ âyetlerin üslûbuna, Kur'an'ın ve dinin esaslarına muhalif zorlama ve aşırı mahiyette te'villerdir.

Küreselleşmeyle birlikte daha fazla gündeme gelen, hıristiyan ve yahudilerin ahiretteki durumuyla ilgili yapılan tartışmalarda¹²¹⁹ öne sürülen bazı âyetlerin de Kur'an-Sünnet bütünlüğüne ve ruhuna aykırı biçimde bağlam dışı olarak istidlâl edildiği görülmektedir. Mesela Bakara sûresinde geçen *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ* /Şüphesiz, inananlar (müslümanlar) ile yahudiler, hıristiyanlar ve sâbiîlerden Allah'a ve ahiret gününe inanan, sâlih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır¹²²⁰ âyeti¹²²¹ bu tartışmalarda metinsel ve tarihsel bağlamlarından koparılmak suretiyle dini çoğulculuğa delil getirilmektedir. Şöyle ki bu âyet parçacı biçimde değerlendirildiğinde "peygambere iman" tâli bir mesele gibi görünmekte; dolayısıyla Allah'a (c.c.) ve ahirete iman edip iyi işler yapanların Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iman etmese bile ahirette ödüllendirilecekleri şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Oysa bu anlam, Kur'an bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde *لَا تَفَرِّقُ بَيْنَ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ* /Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz;¹²²² *بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سُبُلًا* /Şüphesiz, Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler, Allah'a inanıp peygamberlerine inanmayarak ayırım yapmak isteyenler, "(Peygamberlerin) kimine inanırız, kimini inkâr ederiz" diyenler ve böylece bu ikisinin (imanla küfürün) arasında bir yol tutmak isteyenler var ya; işte onlar gerçekten kâfirlerdir. Biz de kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır¹²²³ âyetlerindeki gibi, peygamberlere ayırt etmeden iman etmenin gerekliliğiyle ilgili naslarla çelişmektedir.

Zikredilen tartışmada diğer din mensuplarının lehine delil olarak sunulan âyetin tarihsel ve metinsel bağlamına bakıldığında bu yorumun aşırı yorum olduğu net biçimde görülmektedir. Zira bu âyette müslümanlara değil *لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ* /Yahudi

¹²¹⁷ Neml 27/18.

¹²¹⁸ Zikri geçen örnekler ve daha fazlası için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 393-396.

¹²¹⁹ Bu konuda akademi camiasında yapılan tartışma için sırasıyla bk. Süleyman Ateş, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslâmî Araştırmalar*, 3/1 (1989): 7-24; Talât Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", *İslâmî Araştırmalar*, 3/3 (1989): 85-94; Süleyman Ateş, "Cennet Tekelcisi mi?", *İslâmî Araştırmalar*, 4/1 (1990): 29-37.

¹²²⁰ Bakara 2/62.

¹²²¹ Bu âyetin lafız ve mâna açısından bir benzeri de Mâide 5/69'da yer almaktadır.

¹²²² Bakara 2/285.

¹²²³ Nisâ 4/150-151.

ve hristiyanlardan başkası cennete girmeyecek¹²²⁴ diyen Ehl-i kitaba yönelik bir hatırlatma söz konusudur. Nitekim hem Bakara sûresindeki hem de Mâide sûresindeki âyetin metinsel bağlamında Ehl-i kitaptan özellikle de yahudilerden bahsedilmektedir. Tarihsel bağlam göz önünde bulundurulduğunda da âyetin Medine’de indiği ve cenneti tekelleri altına almaya çalışan yahudilere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu arada normal şartlarda âyetlere metnin izin verdiği bütün anlamları yükleyen müfessirlerin bu âyeti modern dönemde ele alındığı şekliyle yorumlamaması, onların te’villerde bu kuralı titizlikle uyguladıklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca böyle bir tartışmanın -bildiğimiz kadarıyla- tefsir literatürüne yansımamış olması İslâm tarihi boyunca bu âyetin dini çoğulculuk çerçevesinde yorumlanmadığını göstermektedir.¹²²⁵ Aksi takdirde bu âyetin nüzûl dönemindeki insanlara, “İstedığınız dine inanın” dediği şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır ki bu Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bütün mücadelesine tamamen aykırı bir anlayıştır. Zira Hz. Peygamber sadece Arapları yahut yaşadığı bölgede bulunan yahudi ve hristiyanları değil uzak diyarlardaki Bizans İmparatoru Heraklyus’a, İran Kısrası Hüsrev Perviz’e ve Mısır Kralı Mukavvis’a ve daha birçok devlet yöneticisine¹²²⁶ mektup yazarak onları İslâm’a davet etmiştir. Dolayısıyla bu yorumun ne Kur’an bütünlüğü içinde diğer âyetlerle ne de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sîretiyle uyuşması mümkün değildir.¹²²⁷ Yine bazı ilk dönem sûfîleri tarafından savunulan “Firavun’un imanının geçerli olduğu” şeklindeki yorumların Kur’an bütünlüğüne mugayir olması hasebiyle meşrû te’vil kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir.¹²²⁸

Bu noktada Kur’an bütünlüğüne mutabık bağlam dışı yorum örnekleri vermek, meselenin daha iyi anlaşılması açısından faydalı olabilir. Bu konuda ilk olarak Kehf sûresindeki **وَإِذْ نَسِيتَ** **رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ**/Unuttuğun zaman Rabbini an¹²²⁹ ifadesi misal olarak verilebilir. Bu ifade -daha önce de değinildiği gibi- bir şey yapılacağı ifade edilirken “inşallah/Allah dilerse” demenin ve bu söz unutulduğunda hatırlayınca Allah’ı anmanın gerekliliğiyle ilgili bir bağlamda zikredilmektedir. Bununla birlikte birçok müfessir bu ifadeyi bağlamından kopararak “Herhangi bir şeyi unuttuğunda hatırlamak için Allah’ın adını an” şeklinde de

¹²²⁴ Bakara 2/111.

¹²²⁵ Belki bu konuda, aslen yahudi mezhebi olsa da milâdî XIII. asırda İslâm topraklarında kurulan; her peygamberin kendi toplumuna gönderildiğini, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) de Araplara gönderilmiş bir peygamber olduğunu, dolayısıyla aynı anda birden fazla hak din olabileceğini savunan İseviyye mezhebini istisna tutmak gerekebilir. Ancak belirttiğimiz gibi bu mezhep İslâm mezhepleri içinde değildir ve onların bu doktrinlerinin zikredilen âyetle herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu mezhep hakkında geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, “İseviyye Mezhebi ve Hz. Muhammed’in Risaletinin Evrenselliği Tartışmalarının Başlaması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2004): 121-143; M. Süreyya Şahin, “İsfehânî, Ebû İsâ”, *DİA*, XXII, 507, 508.

¹²²⁶ Bu mektuplar hakkında bk. İsmail Hakkı Göksoy, “Hz. Peygamber’in Hükümdarlara Gönderdiği Davet Mektupları ve Önemi”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi II. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, 20 Nisan 1999, Isparta: 2000, s. 119-138.

¹²²⁷ Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 48-55.

¹²²⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. Süleyman Aydın, “Kur’ân ve Sünnet Işığında Firavun’un İmânı Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İFD*, 13/26 (2014/2): 121-148.

¹²²⁹ Kehf 18/24.

yorumlamıştır.¹²³⁰ Bu tefsir bağlama aykırı ve parçacı bir te'vil niteliği taşımakla beraber Kur'an'ın bütünlüğüne ve ruhuna uygun bir yaklaşımdır. Zira Kur'an-ı Kerim Allah merkezli bir kitaptır ve bütün konular nihayetinde Allah'ı anmaya, tesbih-tenzih etmeye ve ona boyun eğmeye bağlanmaktadır. Nitekim Ahzâb sûresinde Yüce Allah müslümanlara *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ*/Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin¹²³¹ buyurmaktadır. Dolayısıyla burada parçacı/atomcu biçimde elde edilen anlam bütünle uyum içindedir. O halde bu te'vil, bağlam dışı olmakla birlikte meşrû bir yorum olarak kabul edilebilir.

Tevbe sûresinde geçen *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ*/Ey iman edenler! Kâfirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın ve sizde bir sertlik bulsunlar. Bilin ki Allah kendisine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir¹²³² âyetiyle ilgili yapılan işârî te'vil de bu hususta örnek verilebilir. Bu âyetin zâhirî bağlamına göre anlam, müslümanların en yakın düşmandan başlayarak düşmanla cihad etmeleridir. Nitekim tefsirlerde de bu anlam öne çıkmakta ancak yakın düşmanın kim olduğuna yönelik farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bazıları bu emri mutlak olarak anlayıp, kâfirlerle mücadelenin en yakınlardan başlanarak yapılması gerektiğini savunurken, bazıları İslâm beldelerine coğrafi yakınlığı esas alarak bu düşmanın, Rumlar yahut Deylemliler¹²³³ olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹²³⁴ Mamafih bazı mutasavvıflar, “İnsanın en yakın düşmanı kendi nefsidir. Onunla savaşıp yendikten sonra kâfirle cihad etmelidir” diyerek bu âyetteki yakın düşmanı *nefis* olarak yorumlamışlardır.¹²³⁵ Bu yaklaşım bağlam dışı bir yorum olmakla birlikte Kur'an'ın bütünlüğü ve İslâm dininin ilkeleriyle uyumlu bir te'vildir. Ayrıca bu yorumlama biçimi, sadece savaş dönemine yönelik gibi görünen bir âyeti barış zamanlarında da işlevsel kılmaktadır.

Esasen bağlam dışı olmakla birlikte Kur'an bütünlüğü açısından doğru bir yorum olarak görülebilecek bir başka te'vil de Â'râf sûresindeki *يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِيكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِيكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِيكُمْ*/Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu (giysiler), Allah'ın rahmetinin alametlerindendir. Belki öğüt alırlar¹²³⁶ âyeti için yapılabilir. Şöyle ki İblis tarafından kandırılan Hz. Âdem ve Havva'nın avret yerlerinin açılması ve cennetten çıkarılmalarıyla ilgili bir siyak içinde zikredilen bu âyette Allah'ın

¹²³⁰ bk. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, III, 299; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, III, 187; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 715; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXI, 452; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, X, 386; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, III, 278; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 296.

¹²³¹ Ahzâb 33/41.

¹²³² Tevbe 9/123.

¹²³³ İran'ın kuzeyindeki bir bölge halkına verilen isim. Daha fazla bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, “Deylem”, *DİA*, IX, 263-265.

¹²³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIV, 574-576; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, VI, 1913-1914; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, II, 415-416; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 311.

¹²³⁵ Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât* (thk. İbrâhim el-Besyûnî), Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts., II, 73-74; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, III, 539.

¹²³⁶ Â'râf 7/26.

(c.c.) insanlara bahsettiği “örtünme” nimetinden bahsedilmekte ve “takva elbisesinin” daha hayırlı olduğu söylenmektedir. Mamafih bu âyette geçen *لِبَاسِ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ* ifadesinden hareketle, eş seçiminde takva kriterinin daha öncelikli olması gerektiğine dair bir anlam çıkarmak mümkündür. Zira Kur’an bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde bu te’vil Bakara sûresinde geçen ve eşleri birbirinin elbisesi olarak niteleyen *هَٰذَا لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ*/Onlar (kadınlar), size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüzs¹²³⁷ ifadesiyle uyumluluk arz etmektedir. Ayrıca bu yorum Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Bir kadın 4 özelliği sebebiyle nikâhlanır: Malı, soyu, güzelliği ve dindarlığı. Sen dindar olanı seç”¹²³⁸ hadisiyle de desteklenmektedir.

Bu konuda son olarak Fussilet sûresinde geçen *وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ*/Allah’a çağıran, sâlih amel işleyen ve “Kuşkusuz ben müslümanlardanım” diyenden daha güzel sözlü kimdir?¹²³⁹ âyetini örnek vererek bitirebiliriz. Zikri geçen âyette, Yüce Allah’a davet eden kişinin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu zâhir olmakla birlikte bu ifade tefsirlerde müezzinlere de teşmil edilmiştir.¹²⁴⁰ Zikri geçen âyetin, tarihsel bağlam açısından direkt olarak müezzinleri kastetmesi mümkün görünmemektedir. Zira bu âyetin yer aldığı sûre Mekke’de nâzil olmuştur ve âyet üslûp açısından Mekkî âyetlerin tarzını yansıtmaktadır. Oysa namaza çağrı olarak ezan okuma uygulamasına Medine’de, hicrî 1. veya 2. yılda başlandığı rivayet edilmektedir.¹²⁴¹ Bununla birlikte; tekbir, şehâdet ve kelime-i tevhid getirerek en güzel sözlerle insanları namaza çağıran müezzinler de şüphesiz bu âyetin kapsamına girmektedir. Dolayısıyla bu te’vil, bağlam dışı olmasına rağmen Kur’an bütünlüğüne ve dinin ruhuna mutabakatı hasebiyle meşrû bir yorum olarak nitelendirilebilir.

3.2.4. Sünnet’e Uygunluk

Kur’ân-ı Kerîm’in bağlam dışı yorumunun geçerli olabilmesi için gerekli şartlardan biri de yapılan te’vilin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) söz, uygulama ve takrirleriyle çelişmemesidir. Zira bütün risâlet hayatı Kur’an’ın tefsiri addedilebilecek olan Hz. Peygamber’in herhangi bir âyetin gereğini yerine getirmemesi düşünülemez. Nitekim Allah Teâlâ Nahl sûresinde *بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ*/Apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur’an’ı indirdik¹²⁴² buyurarak Hz. Peygamber’i insanlara Kur’an’ı açıklamakla görevlendirmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözlü olarak âyet âyet bütün Kur’an’ı tefsir etmediği göz önünde bulundurulduğunda bu emri bütün hayatı boyunca uygulamalı olarak yerine getirdiği rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki Kıyâme

¹²³⁷ Bakara 2/187.

¹²³⁸ Buhârî, “Nikâh”, 16; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 2; Nesâî, “Nikâh”, 13.

¹²³⁹ Fussilet 41/33.

¹²⁴⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXI, 469; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 199; İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr*, IV, 52; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVII, 563; Kurtubî, *el-Kur’an, Câmi’ li-ahkâmi’l-* XV, 360.

¹²⁴¹ Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *DİA*, XII, 36.

¹²⁴² Nahl 16/44.

sûresinde geçen *ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ*/Sonra onu açıklamak da bize aittir¹²⁴³ âyeti Hz. Peygamber'in tefsirinin icthadî nitelikte değil vahiy kaynaklı olduğunu da göstermektedir. İşte bu sebeple âyetleri anlama ve onlardan hüküm çıkarma hususunda bunları Sünnet'in süzgecinden geçirmek büyük ehemmiyet arz etmektedir.

Bilindiği gibi, Kur'an'ın bağlam dışı yorumlanmasının yol açacağı tehlikelerden söz edilirken en fazla atıf yapılan olaylardan biri de Hakem Vak'ası sırasında bazı âyetlerin Hâricîler tarafından istismar edilerek Hz. Ali'ye (r.a.) karşı kullanılmasıdır. Kısaca hatırlamak gerekirse, Halife Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında vuku bulan Sıffin Savaşı'nda yenileceğini anlayan Hz. Muâviye, danışmanı Amr b. Âs'ın tavsiyesi üzerine askerlerinin mızraklarına Kur'an sahifeleri taktırmış ve Hz. Ali'yi Kur'an'ın hükmüne davet etmiştir. Hz. Ali bunun bir hile olduğunu anlasa da ordusunu ikna edememiş ve savaşı durdurmak zorunda kalmıştır. Yapılan anlaşma gereği, meselenin taraflardan seçilecek iki hakem tarafından Kur'an'ın hükümlerine uygun olarak çözülmesi kararlaştırılmıştır. Bunun üzerine Hz. Ali'nin ordusundan yaklaşık 12 bin asker bu kararın Kur'an'a aykırı olduğunu savunarak ordudan ayrılmıştır. İlk Hâricîler'i oluşturan bu zümre, hakem meselesini Kur'an'daki *إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ*/Hüküm yalnızca Allah'a aittir;¹²⁴⁴ *وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ* Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir¹²⁴⁵ âyetleri çerçevesinde değerlendirmiş ve bu kararın Yüce Allah'ın hükmüne bir başkaldırı olduğunu savunmuşlardır.¹²⁴⁶

Halbuki Hâricîler'in bu yaklaşımı, Hz. Ali (r.a.) tarafından onları ikna etmek için gönderilen İbn Abbas'ın (r.a.) da dikkat çektiği üzere, öncelikle Kur'an bütünlüğüne aykırı bir te'vildir. Nitekim İbn Abbas (r.a.) Hâricîler'e karşı, Nisâ sûresindeki, karı koca arasının arabulucularla düzeltilmesine dair zikredilen, *وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ* *أَهْلِهَا*/Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır¹²⁴⁷ âyetini ve Mâide sûresindeki, ölüm döşeginde vasiyet ederken iki âdil şahit bulundurmaya tavsiye eden, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ* *الْمَوْتُ* Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet

¹²⁴³ Kıyâme 75/19.

¹²⁴⁴ En'âm 6/57.

¹²⁴⁵ Mâide 5/44.

¹²⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, V, 5-72; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ümem* (thk. Muhammed Abdülkâdir Ata-Mustafa Abdülkâdir Ata), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992, V, 117-137; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *DİA*, XVI, 169-175; Yiğit, "Sıffin Savaşı", 107-108.

¹²⁴⁷ Nisâ 4/35.

*sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir*¹²⁴⁸ âyetini, sorunların çözümünde hakem belirlemenin meşruiyetine delil olarak getirmiştir.¹²⁴⁹

Hâricîler'in bahse konu bâtil yorumu, Kur'an bütünlüğüne aykırı olduğu gibi Hz. Peygamber'in sünnetine de aykırıdır. Zira Allah resulü (s.a.v.) Benî Kurayza yahudileri hakkında hüküm vermesi için Sa'd b. Muâz'ı (r.a.) hakem olarak tayin etmiştir. Şöyle ki Hz. Peygamber (s.a.v.), daha önce yaptıkları anlaşmayı tek taraflı bozarak Hendek Savaşı esnasında müslümanları çok zor durumda bırakan Benî Kurayza kabilesinin yaşadığı bölgeyi kuşatmış; yaklaşık on beş gün süren muhasara sonrası yahudiler, haklarında verilecek karara rıza göstererek teslim olmaya mecbur kalmışlardır. Bahsi geçen yahudi kabilesinin işlediği bu büyük savaş suçu, çok ağır biçimde cezalandırılmalarını gerektirmekteydi. Ancak Medine'nin yerlisi iki büyük ensar boyundan biri olan Evs kabilesi Câhiliye dönemindeki müttefikleri olan Benî Kurayza yahudilerinin ölüm cezasına çarptırılmaması için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) müracaat ettiler. Zira daha önce diğer ensar kabilesi Hazrec'in müttefiki Benî Kaynukâ' yahudileri münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selûl'ün ricasıyla Medine'yi terk etmek şartıyla ölüm cezasından kurtulmuşlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara Evs kabilesinden bir hakemin vereceği karara razı olup olmayacaklarını sormuş onlar da kendi içlerinden birinin vereceği karara uyacaklarını söyleyince Allah resulü (s.a.v.) hakem olarak Evs'in ileri gelenlerinden Sa'd b. Muâz'ı (r.a.) seçmiştir. Vereceği hükmün uygulanacağına dair bütün taraflardan söz alan Sa'd, işledikleri savaş suçunun cezası olarak, savaşacak durumdaki Benî Kurayza erkeklerinin öldürülmesine, kadın-çocuklarının esir alınmasına ve mallarının müslümanlar arasında bölüştürülmesine hükmetmiştir.¹²⁵⁰

Bu hadise açıkça göstermektedir ki sorunların çözümünde hakem tayin edilmesi Kur'an'da hükmün yalnızca Allah'a (c.c.) ait olduğuna dair âyetlere ters düşmemektedir. Aksi takdirde bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir âyetin hükmünü bilerek uygulamadığı yahut âyeti doğru anlamadığı mânasına gelmektedir ki bir müslümanın böyle bir iddiada bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla Hâricîler'in ilgili âyetlere yönelik yorumları bâtil te'vil kapsamına girmektedir. Benzer durum, bugün dahi aşırı gruplar ve İslâm karşıtları tarafından sıklıkla istismar edilen *وَافْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْنَاكُمْ*/Onları

¹²⁴⁸ Mâide 5/106.

¹²⁴⁹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, V, 65; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûff el-Ahbârî, *Kitâbü'l-Fütûh* (thk. Ali Şîrî), Beyrût: Dâru'l-Azvâ, 1411/1991, IV, 253; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem* (thk. Ebû'l-Kâsim İmâmî), Tahrân: Dâru Surûş, 2000, I, 557-558; Ebû'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997, II, 679.

¹²⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 233-240; Safiyyürrahmân el-Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, Beyrût: Dâru'l-Hilâl, ts., s. 288-292; Casim Avcı, "Kurayza (Benî Kurayza)", *DİA*, XXVI, 431-432.

nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın¹²⁵¹ ifadeleri için de geçerlidir. Bu âyetlerin, nâzil oldukları fiili savaş dönemlerine ait tarihsel bağlamlarından koparılacak suretiyle hem Kur'an bütünlüğüne hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine mugayir biçimde yorumlanması bağlam dışı yorumun meşruiyet sınırlarını aşmaktadır. Zira Enfâl sûresinde yer alan *وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ*/Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir¹²⁵² âyetinde düşman toplulukları barış istediği takdirde sulh yapılması söylenmekte; yine Mümtehine sûresindeki *لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ*/Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan menetmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever¹²⁵³ âyetinde müslümanlara düşmanlık yapmayan gayrimüslimlere iyilik yapmanın yasak olmadığı belirtilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de söz konusu âyet nâzil olduktan sonra bütün müşriklerin öldürülmesine dair bir emir vermemiş, aksine mesela Mekke fethi sonrasında müşrikleri bağışlamıştır.¹²⁵⁴ Dolayısıyla topyekûn savaş halinde tatbik edilmesi gereken âyetleri bağlamlarından kopararak normal şartlarda uygulamaya kalkmak, İslâm dininin ruhuna ve Hz. Peygamber'in sîretine aykırı olması hasebiyle meşru yorum şartlarını haiz değildir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetiyle desteklenen bağlam dışı yoruma, "ülû'l-emr'e itaat" âyeti olarak bilinen *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ*/Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre de itaat edin¹²⁵⁵ âyeti örnek olarak verilebilir. Bu âyette geçen *ülû'l-emr* kavramı tefsirlerde; âlimler, yöneticiler ve Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.) gibi önde gelen sahâbîler şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁵⁶ Tasavvuf geleneğinde müşid-mürîd ilişkisinde de sıklıkla atıf yapılan¹²⁵⁷ bu terim, klasik Sünnî yorumda daha çok, devlet başkanına itaat şeklinde anlaşılmıştır.¹²⁵⁸ Bu yorum, söz konusu âyetin nüzûl sebebine dair bazı rivayetlere¹²⁵⁹ mutabık olmasının yanında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu husustaki hadisleriyle de uyum

¹²⁵¹ Bakara 2/191. Lafız ve mâna açısından bu âyetle benzerlik taşıyan ifadelerin bulunduğu diğer yerler için bk. Nisâ 4/89, 91.

¹²⁵² Enfâl 8/61.

¹²⁵³ Mümtehine 60/8.

¹²⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 412; Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, s. 372; Coşkun, *Sîret-Nüzûl İlişkisi*, s. 44.

¹²⁵⁵ Nisâ 4/59.

¹²⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII, 496-503; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, III, 987-989; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, I, 499-501.

¹²⁵⁷ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 88-90.

¹²⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 90-97; Talip Türkan, "Ülü'l-emr", *DİA*, XLII, 295-297.

¹²⁵⁹ Bu rivayetlerden birine göre mezkûr âyet Hâlid b. Velid kumandasında gönderilen bir seriyyeden sonra nâzil olmuştur. Bir diğer rivayete göre ise âyetin nüzûl sebebi yine bir seriyyenin başına tayin edilen Abdullah b. Huzâfe'nin emri altındaki müslümanlarla yaşadığı problemdir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII, 497-499.

içindedir. Zira Allah resulü (s.a.v.) insanlara, başlarındaki kişi Habeşli bir köle dahi olsa onu dinleyip itaat etmelerini emretmiştir.¹²⁶⁰

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu âyetin istismar edilmesi suretiyle idarecilere her şartta itaat edilmesi gerektiği yahut Şîî doktrinde olduğu gibi “masum” imamlara itaatin Yüce Allah’a ve Hz. Peygamber’e (s.a.v.) itaatle eşit olduğu şeklinde te’vil edilmesi meşru bağlam dışı yorumun sınırlarını aşmaktadır. Çünkü bu yorum her şeyden önce Kur’an bütünlüğüne aykırıdır. Şöyle ki bu âyetle “ülü’l-emr” mutlak olarak zikredilmemiş “sizden olan” (مِنْكُمْ) ifadesiyle kayıtlanmıştır. Ayrıca bir önceki âyetle idarecilere yönelik olarak إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ *Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor*¹²⁶¹ buyrulmaktadır. Bu da yöneticilere itaatin tek taraflı olmadığını onların da liyakati esas alma ve adaleti tesis etme mükellefiyetlerinin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim yöneticiye itaat etmeyi emreden Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah’a isyan ve günah içeren konuları bu çerçevenin dışında tutmuştur. Mesela Buhârî’nin Abdullah b. Ömer’den (r.a.) rivayet ettiği bir hadiste Allah resulü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Müslümana düşen vazife hoşuna gitse de gitmese de -günahı emretmediği müddetçe- yöneticiyi dinleyip itaat etmesidir. Günah işleme emri karşısında itaat yoktur.”¹²⁶² Hatta, bahse konu olan ülü’l-emr âyetine dair sebep-i nüzûl rivayetlerinden birini teşkil eden, Abdullah b. Huzâfe’nin başkanlığında gönderilen seriyyede İbn Huzâfe’nin askerlere kızıp ateş yaktırması ve onlardan ateşe girmelerini istemesi hadisesi, aslında yöneticilere itaatin mutlak olmaması gerektiğinin de açık delilidir. Zira Hz. Peygamber, bu hadiseyi öğrendiğinde bu emre itaat etmeyi düşünen sahâbîlere, “Şayet ateşe girseydiniz bir daha çıkamazdınız. Çünkü günaha itaat olmaz, itaat ancak iyi şeylerde (ma’rûf) olur” şeklinde ikazda bulunmuştur.¹²⁶³ Dolayısıyla bu âyetin idarecilere yönelik itaatle ilgili istimali doğru bir te’vil olmakla birlikte bu âyetten “koşulsuz şartsız itaat” yorumu çıkarmanın hem Kur’an bütünlüğü hem de Hz. Peygamber’in sünneti açısından sahih bir yaklaşım olmadığı söylenebilir.

3.2.5. Ehl-i sünnet İcmâına Uygunluk

Kur’an âyetlerinin bağlam dışı yorumlanmasının meşruiyeti için gerekli şartlardan biri de çıkarılan anlamın “sahâbe ve tâbiînin yolundan giden ana akım müslüman ekseriyetin dinin esaslarında takip ettikleri yol”¹²⁶⁴ anlamındaki Ehl-i sünnetin genel kabul gören itikadî-amelî görüşlerine aykırı olmamasıdır. Zira Gazzâlî’nin de dikkat çektiği üzere sahâbe, Kur’an’ın anlamlarını Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sadece sözlü olarak öğrenmemiş; daha çok ona dair hâl karineleri, tekrarları ve sürekli yaptığı işleri aracılığıyla uygulamalı biçimde görüp öğrenmiştir. Aynı şekilde tâbiîn nesli de Kur’an’ı ashaptan salt teorik düzeyde değil, hayata geçirilmiş pratikler formunda öğrenmişler ve gelecek nesillere

¹²⁶⁰ Buhârî, “Ahkâm”, 4; Müslim, “İmâre”, 8; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6; İbn Mâce, “İftitâhü’l-Kitâb”, 6.

¹²⁶¹ Nisâ 4/58.

¹²⁶² Buhârî, “Ahkâm”, 4. Bu konudaki benzer hadis için bk. Nesâî, “Bey’at”, 34

¹²⁶³ Müslim, “İmâre”, 8; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 87; İbn Mâce, “Cihâd”, 40.

¹²⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i sünnet”, *DİA*, X, 525.

aktarmışlardır.¹²⁶⁵ Dolayısıyla âyetler hakkında yapılan yorumların, müslümanların genel fikir-uygulama birliğine mazhar olmuş inanç ve hükümlere tezat teşkil etmemesi gerekmektedir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki burada “Ehl-i sünnet” ile reaksiyoner ve ideolojik hareket eden dar bir kitle değil, daha önce de belirtildiği üzere, tarihsel olarak İslâm toplumunun ve medeniyetinin omurgasını oluşturan müslüman çoğunluk kastedilmektedir. Aynı şekilde bu ilkede belirtilen icmâın konusunu teşkil eden hususlar, özü itibariyle nakle dayalı olan inanç ve hükümlerdir. Mesela Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) İslâm mezhepler tarihine dair yazdığı *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinde Ehl-i sünnetin temel umdelerini sayarken, âlemin sonradan yaratıldığı (hudûs) hususunu ele almakta ve bu bağlamda Ehl-i sünnetin dünyanın küre olmadığı konusunda ittifak ettiğini söylemektedir.¹²⁶⁶ Şüphesiz dünyanın şeklinin keyfiyeti -dünyanın düz olduğunu savunan bir başka âlim olan Celâleddin el-Mahallî'nin (ö. 864/1459)¹²⁶⁷ de Gâşiye sûresinin tefsirinde açıkça belirttiği üzere- İslâm dininin herhangi bir hükmü için yıkıcı/bozucu mahiyette olmaması¹²⁶⁸ hasebiyle doğrudan inanç ve ahkâm sınırları içine girmemektedir. Muhtemelen felsefecilerle aynı noktada bulunmama adına tepkisel biçimde savunulan bu görüş, esasen icmâ konusu olabilecek bir mahiyet taşımamaktadır.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) ve sahâbenin yerleşik uygulamalarına dayanan Ehl-i sünnet icmâına aykırı bağlam dışı yorumlara özellikle modernistlerin, Kur'an hükümlerini çağdaş değerlere uydurma gayesiyle yaptıkları, metin ve akıl odaklı zorlama te'viller örnek verilebilir. Mesela Nur sûresindeki *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ/Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun*¹²⁶⁹ âyetinde zina suçu işleyenlere yönelik yüz; *وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً/Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun*¹²⁷⁰ âyetinde de iffetli kadınlara zina iddiasında bulunup gerekli şartları yerine getiremeyenlere yönelik seksen “celde” cezası belirlenmiştir. Âyetlerdeki celde emri, hem Kur'an'ın en yetkin müfessiri konumundaki Allah resulü (s.a.v.) hem de sahâbe ve tâbiîn başta olmak Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından kelimenin sözlük anlamına uygun olarak¹²⁷¹ “sopayla vurma”

¹²⁶⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 228.

¹²⁶⁶ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*, Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1402/1982, s. 319.

¹²⁶⁷ Nakledilen görüş, ikisi de Celâl isminde olan iki müellif (Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî) tarafından yazılması sebebiyle *Tefsîrû'l-Celâleyn* olarak isimlendirilen tefsirde geçmektedir. Ne var ki tefsirin hangi yarısını hangi müellifin yazdığı konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bizim esas aldığımız görüşe göre Kehf sûresinden Nâs sûresine kadar olan kısmın tefsiri Celâleddin el-Mahallî'ye aittir. (Bk. Ali Akpınar, “Tefsîrû'l-Celâleyn”, *DÎA*, XL, s. 294). Dolayısıyla yukarıda belirtilen görüş Gâşiye sûresinin açıklamasında yer aldığı için Mahallî'ye nisbet edilmiştir.

¹²⁶⁸ Celâleddin el-Mahallî-Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts., s. 805.

¹²⁶⁹ Nûr 24/2.

¹²⁷⁰ Nûr 24/4.

¹²⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, III, 125; İbrâhîm Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasît*, I, 129.

şeklinde anlaşılmış ve uygulanmıştır.¹²⁷² Ne var ki modern dönemde bazı kimseler “celde”nin suçluların ilan ve teşhir edilmesi anlamında olduğunu savunmuşlardır.¹²⁷³ Oysa böyle bir yorum Sünnet ve icmâa aykırı olduğu gibi esasen âyetin zâhirine de aykırıdır. Zira hem âyetle sarâhaten adet bildirilmekte hem de devamında *وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ* Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dini konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun buyrulmaktadır. Öyleyse burada fiziksel bir cezalandırmadan bahsedildiği aşikârdır.

Sünnet ve icmâi dikkate almadan, adeta Kur’ân-ı Kerîm boşluğa inmiş gibi yapılan yorumların müşahade edilebileceği bir başka konu, hırsızlık suçuna verilecek cezanın mahiyeti üzerine yapılan tartışmalardır. Nitekim Mâide sûresinde yer alan *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ يُقَاتِلُونَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* /Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir¹²⁷⁴ âyetinde hırsızlık yapanlara ilişkin “el kesme” cezasının uygulanması emredilmektedir. Buradaki cezanın keyfiyeti konusunda müphemlik bulunmakla birlikte âyetin metinsel bağlamındaki karinelere bu ifadenin mecazi değil hakiki anlamda olduğu ve bedensel bir ceza niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Söz konusu âyetin, elin kesilecek kısmı ve bu haddin uygulanması için hırsızlıkta gerekli asgari oran konusunda taşıdığı kapalılık ise Hz. Peygamber’in sünnetinde vuzuha kavuşmuştur.¹²⁷⁵ Dolayısıyla bu âyet hem tatbikî olarak Sünnet tarafından tefsir edilmiş hem de başta hulefâ-yi râşidîn olmak üzere ashab tarafından zâhirî anlamıyla anlaşılıp uygulanmıştır.¹²⁷⁶ Nitekim Kurtubî, tefsirinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir’in (r.a.) ve Hz. Ömer’in (r.a.) hırsızlık haddi uyguladığı kişileri isim isim saymaktadır.¹²⁷⁷ Mamafih Kur’an’da *أُمَّةٌ وَسَطًا* /orta ümmet¹²⁷⁸ olarak tavsif edilen çizgiyi temsil eden Ehl-i sünnetin aksine Hâricîler ve kimi modernistler söz konusu hükmü iki aşırı uçta yorumlamaktadır. Şöyle ki dinî emirleri zâhirî ve katı biçimde uygulamalarıyla bilinen Hâricîler, bu âyeti Sünnet-icmâi yok sayarak te’vil etmişler ve âyetdeki yed (يَد) kelimesinin lugat anlamıyla kolu da ihtiva etmesi sebebiyle, hırsızın kolunun tamamen kesilmesi

¹²⁷² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, III, 182; Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XIX, 93; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, IV, 71; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 209.

¹²⁷³ Bk. M. Zeki Duman, “On Dört Asırlık Tefsir Birikiminin Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Olumsuz Etkileri”, *Erciyes Üniversitesi İFD*, 10 (1998): 33.

¹²⁷⁴ Mâide 5/38.

¹²⁷⁵ Bk. Buhârî, “Hudûd”, 14; Tirmizî, “Tahâret”, 110; Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, X, 295-297.

¹²⁷⁶ Buhârî, “Hudûd”, 14; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 544; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XI, 352-353; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, VI, 160; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, II, 126; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, VI, 192.

¹²⁷⁷ Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bu cezayı el-Hıyâr b. Adiy b. Nevfel isimli bir erkeğe ve Mürre binti Süfyan isimli bir kadına uygulamıştır. Hz. Ebû Bekir (r.a.) halifeliği döneminde gerdanlık çalan bir Yemenli için, Hz. Ömer (r.a.) de İbn Semura isimli bir şahıs için bu haddi tatbik etmişlerdir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, VI, 160.

¹²⁷⁸ Bakara 2/143.

gerektiğini savunmuşlardır.¹²⁷⁹ Diğer taraftan, Arap dilinin esnekliğinden faydalanmak suretiyle Kur'an'daki âyetleri çağdaş telakkilere uydurmaya ve “modern insanın” kabul edebileceği forma sokmaya çalışan bazı modernistler, bu âyette geçen el kesme hükmünün mecazi olduğunu ve “el kesme”nin aslında hırsızlığa engel olma anlamına geldiğini ileri sürmektedirler.¹²⁸⁰ Bu parçacı ve bağlam dışı yorumun, Arap dili kuralları açısından problem teşkil etmese de Sünnet ve icmâa aykırı olması hasebiyle meşrû çerçevenin içinde değerlendirilmesi mümkün değildir.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerine ve icmâa mutabık bağlam dışı yorumlara, kelâmcılar tarafından şefaât ve kabir azabına delil olarak getirilen âyetler örnek olarak verilebilir. Şöyle ki Kur'an'da şefaâtle ilgili âyetler incelendiğinde genellikle şefaate olumsuz bir bakışın hâkim olduğu görülmekte¹²⁸¹ bazı âyetlerde de ancak Allah'ın izniyle şefaatin gerçekleşebileceği¹²⁸² belirtilmektedir. Ancak bu âyetlerin bağlamlarına bakıldığında, şefaatin fayda vermeyeceğine dair âyetlerin kâfirler hakkında söylendiği anlaşılmaktadır¹²⁸³ ki zaten varlığı konusunda icmâa bulunan şefaatin muhatapları müslümanlardır. Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde ise şefaât olgusu daha net biçimde yer almaktadır. Mesela Buhârî'de nakledilen bir hadiste Allah resulü (s.a.v.); peygamberlerin, meleklerin ve bazı müminlerin ahirette şefaâtçi olacaklarını bildirmektedir.¹²⁸⁴ Ehl-i sünnet âlimleri de ahirette şefaatin gerçekleşeceğine dair icmâa/ittifak etmişlerdir.¹²⁸⁵ Dolayısıyla şefaâtle ilgili âyetlerin bu doğrultuda te'vili, Sünnet ve icmâa uygun olması nedeniyle, reddedilmemesi gereken bir yorumdur. Aynı durum Kur'an'da sarâhaten yer almayan fakat varlığına işaret edilen kabir azabı için de geçerlidir. Bu çerçevede bazı âyetlerin¹²⁸⁶ bağlam dışı yorumlanarak, hadislerle sabit olan¹²⁸⁷ ve Ehl-i sünnetin icmâa ettiği¹²⁸⁸ kabir azabına delil olarak getirilmesi meşrû te'vil kapsamında değerlendirilebilir.

¹²⁷⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, II, 126.

¹²⁸⁰ Bk. Hüseyin Atay, “Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, *Ankara Üniversitesi İFD*, 43/2 (2002): 15-16.

¹²⁸¹ Şefaatin fayda vermeyeceğini ifade eden bazı âyetler için bk. Bakara 2/48, 123, 354; En'âm 6/51, 70; Secde 32/4; Müddessir 74/48.

¹²⁸² Yüce Allah'ın izniyle bazı kişilerin şefaât edebileceğini ifade eden bazı âyetler için bk. Bakara 2/255; Yûnus 10/3; Meryem 19/87; Tâhâ 20/109; Enbiyâ 21/28; Zuhuruf 43/86.

¹²⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *DİA*, XXXVIII, 414.

¹²⁸⁴ Buhârî, “Tevhîd”, 24.

¹²⁸⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 339.

¹²⁸⁶ Bağlam dışı olarak kabir azabına delil getirilen bazı âyetler için bk. Tevbe 9/101; İbrâhîm 14/27; Tâhâ 20/124; Tûr 52/47; Nûh 71/25; Tekâsür 102/3-4.

¹²⁸⁷ Kabir azabıyla ilgili bazı hadisler için bk. Buhârî, “Cenâiz”, 82, 87; Müslim, “Mesâcid”, 24, 25; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 11; Tirmizî, “Kıyâmet”, 26; Nesâî, “Cenâiz”, 114. Kabir azabıyla ilgili âyet ve hadislerle dair daha fazla bilgi için bk. Murat Kaya, “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 25 (2016): 159-204; Saffet Sancaklı, “Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı”, *İnönü Üniversitesi İFD*, 9/1 (2018): 21-46; Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2017, 1/2 (2017): 68-79.

¹²⁸⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 339.

Bu hususta son olarak hipotetik bir yorum örneğiyle konuyu bitirebiliriz. Bilindiği gibi İslâm dini, devlet yöneticisinin seçiminde ve toplum idaresinde muayyen bir rejim belirlememiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinden sonra kimin halife olacağına dair açık bir beyanda bulunmamış, onun vefatından sonra müslümanlar özellikle Hz. Ömer'in (r.a.) büyük gayretleriyle Hz. Ebû Bekir'e (r.a.) biat etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir de vefatından önce önde gelen bazı sahâbîlerle istişare ettikten sonra halefi olarak Hz. Ömer'i tayin etmiştir. Hz. Ömer kendisinden sonra halife olacak kişinin seçimini altı kişiden müteşekkil bir şûrâ heyetine bırakmıştır. Bu heyet tarafından halife ilan edilen Hz. Osman (r.a.) şehit edildikten sonra insanlar Hz. Ali'ye (r.a.) biat etmiş, Hz. Ali ise vefat edeceği sırada kendisinden yeni halifeyi belirlemesini isteyenlere olumsuz cevap vermiştir.¹²⁸⁹ Dolayısıyla müslümanlar yaşadıkları dönemin ruhuna uygun yönetim biçimlerini benimseyebilirler. Zira toplumlar için en uygun yönetim şekli arayışı tarih boyunca devam etmiş, insanlığın tecrübeleri doğrultusunda ve tarihsel şartlara göre farklı rejim türleri ortaya çıkmış ve çıkmaktadır. Kur'an'ın bu konudaki kesin emri/ilkesi, Nisâ sûresindeki *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ* Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor¹²⁹⁰ âyetinde açıkça vurgulandığı gibi liyakat ve adaletle bağlı olunması; tavsiyesi ise *وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ* Onların işleri, aralarında danışma iledir¹²⁹¹ âyetlerinde buyurulduğu üzere, işlerin istişareyle yürütülmesidir. Bu açıdan İslâm dininin esasları, yetkinin kan bağına dayalı olduğu monarşiye de devlet başkanının halk tarafından seçildiği cumhuriyet tarzı rejimlere de adapte olabilecek niteliktedir. Nitekim genellikle saltanat rejimleri “ülû'l-emre itaat”; meclisin etkin olduğu cumhuriyet rejimleri ise “şûra” âyetleriyle temellendirilmiştir.

Modern dönemde cumhuriyet ve demokrasiyle yönetilen ülkelerde seçim sistemi yetişkin her bireyin dinî mensubiyet, etnik köken, eğitim seviyesi vb. herhangi bir fark gözetilmeksizin eşit ve genel oy ilkesi doğrultusunda seçim yapmasına ve devlet başkanını belirlemesine dayanmaktadır. Bu hususiyetin özellikle günümüzde eğitimsiz kitlelerin kolayca manipüle edilmesine ve dünyada popülizmin yükselmesine yol açtığına, bunun da dünyanın geleceği için büyük tehdit oluşturduğuna dair görüşler gittikçe taraftar bulmakta; bu sebeple herkesin eşit oy hakkına sahip olmaması gerektiği savunulmaktadır.¹²⁹³ Bu noktada farazî bir yaklaşımla denilebilir ki gelecekte epistokratik¹²⁹⁴ yönetim biçimleri

¹²⁸⁹ Bk. Casim Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, XVII, 539-546.

¹²⁹⁰ Nisâ 4/58.

¹²⁹¹ Âl-i İmrân 3/159.

¹²⁹² Şûrâ 42/38.

¹²⁹³ Yönetimde herkesin eşit hakka sahip olmaması gerektiğine dair fikirler antik Yunan filozoflarından Platon'a dayandırılmaktadır. Erken modern dönemde XIX. yüzyıl filozoflarından John Stuart Mill tarafından savunulan bu görüşün günümüzdeki en önemli temsilcilerinden biri Jason Brennan'dır. Kendisinin bu konuda kaleme aldığı eseri için bk. Jason Brennan, *Against Democracy: New Preface*, Oxford: Princeton University Press, 2016.

¹²⁹⁴ Sadece belirli bilgi seviyesine/diplomaya sahip siyaseten yetkin kişilerin oy verdiği yahut bu kimselerin birden fazla oy hakkına sahip olduğu ya da yönetimin bilgili insan(lar)a dayandığı yönetim biçimleri.

oluşursa Zümer sûresindeki *قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ*/De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹²⁹⁵ gibi âyetleri bağlam dışı yorumlamak suretiyle buna da Kur’an’dan meşruiyet kesbetmek mümkündür. Zira bu yönetim tarzı, Kur’an bütünlüğüne ve Sünnet’e aykırı olmadığı gibi Hz. Ömer’in (r.a.) kendisinden sonra halifenin belirlemede tercih ettiği yöntemle de teorik olarak uyumludur.

3.2.6. Anlamı Mutlaklaştırmamak

Genel olarak te’vilin özelde bağlam dışı yorumun şartlarından biri de âyetten çıkarılan anlamı mutlaklaştırmamak, diğer bir deyişle onu Yüce Allah’ın muradı ile eşitlememektir. Zira Kur’an hem esnek bir dil olan Arapça oluşu hem de müphemliği ağır basan bir üsluba sahip olması nedeniyle çok anlamlılığa müsait bir yapıdadır. Esasen daha önce de üzerinde durulduğu gibi bu durum evrenselliğin zorunlu bir şartıdır. Bu sayede evrensel metinler her dönemde yeniden yorumlanabilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de başka anlama muhtemel olmayan kesinlikte tek anlama delâlet eden âyet sayısı sınırlıdır. Zira kesin anlam, ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tefsirini yaptığı âyetler için mümkün olabilir ki bunlar oldukça az sayıdadır.¹²⁹⁶ Ayrıca Allah resulünün yaptığı tefsirler incelendiğinde bunların bir kısmının bağlam dışı yorum mahiyetinde olduğu bir kısmının da ucu açık bırakıldığı ve müslümanlara tefsir için yol gösterme niteliği taşıdığı görülmektedir. Mesela Hz. Peygamber’in Fâtiha sûresinin sonundaki *صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ*/Bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil¹²⁹⁷ âyetinde zikredilen gazaba uğrayanları “yahudiler”; sapıkları ise “hıristiyanlar” olarak tefsir etmesi¹²⁹⁸ buna örnek olarak verilebilir. Zira tefsirciler buradaki nitelendirmelerin her iki grupta baskın olan özelliğe göre yapıldığını ifade etmektedir.¹²⁹⁹ Diğer bir deyişle yahudi ve hıristiyanlar bahsi geçen özellikleri taşıyan arketiplerdir. Dolayısıyla bu ifade bütün kâfir, fâsık ve Yüce Allah’a asi olan toplulukları kapsamaktadır.¹³⁰⁰ Nitekim Kurtubî bu âyetin tefsirinde, gazabı bid‘atçılık; dalâleti ise Sünnet’ten sapma şeklinde açıklayan bir te’vil rivayetini güzel bir yorum olduğunu belirterek nakletmekte, ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tefsirinin daha evlâ olduğunu söylemektedir.¹³⁰¹ Bu da müfessirlerin Hz. Peygamber’in tefsirini dahi âyetin tek ve sabit bir mânası olarak görmeyip anlam sahasını genişletme temayülünde olduklarını göstermektedir.

Klasik dönemde, âyetlerden anladıkları anlamı mutlaklaştıranlar denilince akla ilk olarak, yorum/te’vil karşıtı Hâricîler ve Zâhirîler gelmektedir. Zira bu fırkalar, âyetleri literal

¹²⁹⁵ Zümer 39/9.

¹²⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 326-327; Süyûtî, *İtkân*, IV, 196-197.

¹²⁹⁷ Fâtiha 1/7.

¹²⁹⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, I, 185-195; Mâverî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, I, 60; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 21-22; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’an*, I, 149.

¹²⁹⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, I, 195.

¹³⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 196.

¹³⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’an*, I, 150.

olarak ilk anlaşılan şekliyle yorumlamış ve Allah'ın muradını bu anlamla sınırlamışlardır.¹³⁰² Fikrî olarak bu grubun tam karşısında yer alsa da Bâtînî gruplar ve nazârî-tasavvufî bazı yaklaşımlar da âyetlerin zâhirî ve bâtînî mânalarının bulunduğunu, onun gerçek anlamı olan bâtînî anlamlarının ise ancak seçkin kişiler tarafından bilinebileceğini savunmuşlardır.¹³⁰³ Modern döneme gelindiğinde ise âyetler için tek ve nesnel anlam arama çabalarının en önde gelen temsilcileri olarak bağlamcılar saymak mümkündür. Zira onlar modern dilbilimin temel varsayımlarından biri olan, “metnin iki yorumundan en az birinin yanlış olması gerektiği”¹³⁰⁴ anlayışının bir sonucu olarak Kur'an âyetlerinin Allah'ın (c.c.) muradını içeren yalnızca bir anlamının olduğunu, bunun da ilk muhatapların anladığı mânadan ibaret olduğunu ileri sürmektedirler.

Buna karşılık İslâm âlimlerinin genel Kur'an tasavvuru; onun çok anlamlı, tüketilmez bir yapıya sahip olduğu, Arap dili kurallarına ve dine aykırı olmayan bütün anlamların Yüce Allah'ın muradı olabileceği şeklindedir.¹³⁰⁵ Bu Kur'an telakkisinin tefsirdeki yansıması olarak müfessirler, âyetleri yorumlarken mutlak anlam belirlemek yerine, o âyet metninin muhtemel olduğu bütün anlamları yansıtmayı esas alan bir tefsir yöntemi geliştirmişlerdir.¹³⁰⁶ Her ne kadar, geç klasik dönemdeki kimi müfessirler, bazı âyetlerde siyakı nazarı itibara alarak te'vil tercihinde bulunmuşsalar da bunun çoğunlukla, metnin delâlet ettiği diğer anlamları tamamen reddetme değil, asıl ve evlâ olan mânayı tespit etme amacı taşıdığı görülmektedir.

¹³⁰² İkinci bölümde yer alan nesnel ve öznel anlam bahsinde bu konudan bahsedildiği için burada ayrıca üzerinde durulmamıştır. Hâricîler'in Kur'an'a yaklaşımları konusunda geniş bilgi için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 225-232; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 485-500.

¹³⁰³ Geniş bilgi için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 174-187, 261.

¹³⁰⁴ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, s. 43.

¹³⁰⁵ Molla Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, s. 5; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 428.

¹³⁰⁶ Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, s. 42.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve yorumlama çabaları, nüzûl dönemiyle eşzamanlı başlamış ve günümüze kadar kesintisiz devam etmiştir. İslâm ümmeti, tarih boyunca Kur'an'ın kendisine gösterdiği titizliği, onu anlamaya yardımcı olacak her türlü enstrümanı ve tarihsel malzemeyi muhafaza etme hususunda da göstermiştir. Bu bağlamda bir metni anlamamanın en temel şartı olan “dil” meselesine özel ihtimam gösterilmiş; bunun sonucu Arap dili ve belâgatına dair ilimler, İslâm tarihinde ilk önce gelişen ve sistemleşen disiplinlerden olmuştur. Nitekim dilin kökenine ve Kur'an'ın mahiyetine dair tartışmaları ihtiva eden *halk'ul-Kur'an* meselesi, erken sayılabilecek bir dönemde, hicrî ikinci asrın başında ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan ilk dönemlerde hem hadis kitaplarında hem de tefsirler içinde korunan ve âyetlere dair tarihsel mâlûmat içeren rivayet malzemeleri ulûmü'l-Kur'an içinde özellikle *esbâb-ı nüzûl* ve *Mekkî-Medenî* ilimleri başlığı altında kayıt altına alınmıştır. Kur'an'ın iç bütünlüğüne ve metinsel bağlamına yönelik olarak ise sûre ve âyetler arasındaki bağlantıları inceleyen *münâsebâtü'l-â-yât* ve *s-süver* ilmi ortaya çıkmıştır. Söz konusu ilim daha çok âyet ve sûrelerin tertibinin i'câz ve hikmet boyutu üzerinde dursa da müfessirler âyetlerin yorumlanmasında, çoğunlukla metin içi bağlam anlamında kullanılan siyaktan yararlanmışlardır.

Klasik İslâmî ilimler geleneği Kur'an'ı anlama ve yorumlamada söz konusu tarihsel verileri önemsemiş, dikkate almış ve bunlardan faydalanmış ancak bu unsurları hiçbir zaman nihâi mercii kabul edip metnin delâletinin önüne geçirmemiş, başka bir deyişle tarihsel bağlamı sınırlayıcı/bağlayıcı görmemiştir. Nitekim İslâmî ilimlerin ortak anlama yöntemi olan fıkıh usulündeki “Sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir” şeklindeki kaide bu gerçeğe işaret etmektedir. Şüphesiz bu yaklaşım -her yaklaşım gibi- belli bir tasavvura istinat etmektedir. O tasavvur da Kur'an'ın mahiyeti tartışmalarında, müslümanların ana gövdesini temsil eden Ehl-i sünnetin savunduğu, Kur'ân-ı Kerîm'in *levh-i mahfûz*da ezeli biçimde bulunan *kelâm-ı kadîm* olduğu düşüncesidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in ezeli ve tarih üstü bir metin olarak kabulünün tabii neticesi, tarihsel şartların ve olguların onun nüzûlü için adeta bir bahane mesabesinde görülmesidir. Dolayısıyla, başta bazı âyetler ve hadisler olmak üzere dinî otoritelerin söz ve uygulamalarıyla desteklenen bu düşünce, Kur'an'ı kıyamete kadar her zaman ve zeminde yeni anlamlar/hükümler istinbat edilmeye müsait, çok anlamlı bir metin olarak telakki etmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak İslâmî ilimlerin tamamında az ya da çok te'vile başvurulmuş; âyetlerin lafzen delâlet ettiği bütün anlamların -Kur'ân ve Sünnet'e aykırılık teşkil etmedikçe- Yüce Allah'ın muradı olabileceği kabul edilmiştir. Her ne kadar özellikle geç klasik dönemde yazılan bazı tefsirlerde âyetlerin yorumunda metin içi bağlama vurgu yapılsa da siyakın genellikle diğer ihtimalleri tamamen dışlayan kesin anlam tespitinde değil asıl ve evlâ mananın tercihinde kullanıldığı görülmektedir.

İslâm dünyasında yüzyıllar boyunca hâkim olan bu müphemlik hoşgörüsüne karşılık Batı dilbilimi bir metnin yalnızca bir tek doğru anlamı olabileceği varsayımına dayanmaktadır. Ne yazık ki bu anlayış, modern dönemde İslâm dünyasında yaşanan problemlere çözüm iddiasıyla ortaya çıkan birbirine zıt hareketlerin temel karakteristiğini oluşturmaktadır.

Şöyle ki bu hareketlerin bir kısmı Selefçi bir tavırla geleneği yok sayarak, çözüm için ilk dönem Kur'an ve Sünnet anlayışına dönmeyi savunmakta; reformist/modernist diğer bir kısmı da yine geleneği dışlamak suretiyle Kur'an'ın hitabını tarihsel bir döneme sıkıştırıp kalan boşluğu ise akıl ve çağdaş değerlerle doldurmaya çalışmaktadır. Bu iki zıt kutbun ortak noktası, geleneğin çok anlamlı Kur'an tasavvuruna karşılık tek/nesnel anlamın varlığını benimseyen mutlakçı ve totaliter bir karakter taşımalarıdır.

Bu doğrultuda modern dönemde Batı'da anlama ve yorumlama üzerine yapılan dilbilim çalışmalarının ortaya çıkardığı yaklaşımlardan biri olan ve metni anlamada dış/tarihsel unsurlara vurgu yapan *bağlam teorisi* çağdaş bazı araştırmacılar tarafından Kur'an'ı anlamada yeni bir yöntem olarak sunulmaktadır. Bu teoriye göre bir metni anlamak için onun teşekkül ettiği dönemin sosyo-kültürel, dinî ve ekonomik şartlarının, söylendiği/yazıldığı ortam ile mütekellimin/yazarın ve muhatapların içinde bulunduğu durumun bilinmesi, en az o metnin kendisi kadar elzemdir. Bu metin dışı öğelerin göz ardı edilmesi halinde kasd-ı mütekellime, başka bir deyişle “doğru anlam”a ulaşmak çoğunlukla mümkün değildir. Özellikle İngiliz dilbilimci Firth ile özdeşleşen bu teori, önce onun öğrencileri Temmâm Hassân ve İbrahim Enîs gibi Arap dilcileri aracılığıyla dilbilimine, daha sonra da Emîn Hûlî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Âbid Câbirî gibi isimler tarafından Kur'an yorumunda bir yöntem olarak İslâm dünyasına taşınmıştır.

Son dönemlerde Kur'an araştırmalarında sıkça atıf yapılan bağlam teorisine yönelik iki temel yaklaşım göze çarpmaktadır. Apolojik nitelikli birinci anlayışa göre klasik İslâmî ilimler ve anlam teorileri âyetleri yorumlarken siyak kelimesini dış bağlamı da kapsayacak şekilde kullanarak bağlamı zaten dikkate almışlardır. Kur'an'ın yorumlanmasında modern dilbilim teorilerinden ve yöntemlerinden faydalanılması gerektiğini savunan ikinci anlayışa göre ise başta fıkıh ve kelâm olmak üzere klasik İslâmî ilimler Kur'an'a yazılı bir metin gibi yaklaşarak nüzûl bağlamını ihmal etmişlerdir. Bu iki yaklaşımın da ortak noktası, “bağlamın sınırlayıcı olduğu” ön kabulüne dayanmasıdır. Ne var ki Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe dönemine ait bağlam dışı yorum örneklerini barındıran sahih rivayetler, bu meselenin çok daha temelden ele alınarak, bağlamın bağlayıcılık niteliğinin ve sınırlarının sorgulanmasını gerektirmektedir.

Özellikle günümüz ilahiyat akademisinde oldukça rağbet gören ve neredeyse müsellemler kabul edilen bu bağlamcı anlayışa göre Kur'ân-ı Kerîm; tarihin belli bir döneminde, nâzil olduğu toplumun inançlarını, dünya/evren tasavvurlarını, sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarını dikkate alan, ilk muhataplarıyla diyalektik ilişki sonucu ortaya çıkmış ve aslî yapısı itibarıyla “söz” niteliğinde bir kitaptır. Özü itibarıyla hitâbî olan Kur'an, özellikle Hz. Osman (r.a.) döneminde mushaf nüshalarının çoğaltılıp çeşitli beldelere gönderilmesinden sonra, zamanla tarihsel bağlamından koparılıp yazılı bir metin gibi algılanmaya ve bu doğrultuda metin merkezli ve parçacı biçimde anlaşıp yorumlanmaya başlamıştır. Oysa Kur'an nâzil olduğu dönemin şartları ve ilk muhataplarının ufkundan ve ne anladığından bağımsız yorumlanamaz. Bu sebeple Kur'an yorumunda evvela tarihsel bağlama daha sonra da metin içi bağlama müracaat edilmeli ve Allah'ın muradını ifade eden, ilk muhatapların anladığı nesnel anlam tespit edilmelidir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki bu anlayış geleneksel Kur'an anlayışının bir hayli uzağında konumlanmaktadır. Şöyle ki bu yaklaşım, Kur'an'ı ezeli bir kitap görmek yerine onu tarihsel olaylara göre ve toplumsal etkileşimle teşekkül etmiş ilâhî bir mesaj olarak görmektedirler. İkinci olarak; bağlamcı yaklaşım Kur'an'ın yerel-kültürel tarafına aşırı vurgu yapmaktadır. Halbuki klasik yaklaşım yerel-kültürel nitelikli âyetleri dahi bağlam dışı yorumlamak suretiyle onlardan evrensel mesajlar ve hükümler çıkarmıştır. Dolayısıyla klasik usul, âyetlerin yorumunda tarihsel bağlamı çoğunlukla sınırlayıcı bir faktör olarak değil; yeni bağlantılar ve illetler tespit ederek farklı hükümler istinbat etmeye yardımcı bir unsur olarak görmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki bağlamcılığın temelini oluşturan, Kur'an'ın aslında yazılı bir metin değil “söz” olduğu iddiası, geleneksel referanslardan yoksun çağdaş bir iddiadır.

Bağlamcılığın mantıksal zemininin şu önermeye dayandığı söylenebilir: Kur'an bir sözdür, sözün doğru anlaşılması açısından onun söylendiği ortamın, muhatapların ve tarihsel şartların bilinmesi ve dikkate alınması en az sözün kendisi kadar önemlidir. O halde hitâbî nitelikteki Kur'an'ın doğru anlaşılması için onun dış bağlamının bilinmesi zaruridir. Ancak bu önermenin ilk öncülü bağlamcılar tarafından adeta müsellemler kabul edilmekle birlikte sağlam temellere dayanmamaktadır. Zira söz konusu iddia hem Kur'an'ın beyanına hem de Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren süregelen ve İslâmî ilimlerin tamamına egemen olan “metin merkezli” yaklaşıma aykırıdır. Bu çalışmada savunulan anlayışa göre Kur'an, tıpkı edebî tarz olarak şiir ve nesrin kalıplarına sığmadığı gibi, dilin iki tezahürünü oluşturan “söz” ve “yazı” formlarından biriyle tahdit edilemeyecek keyfiyettir. Zira o, sözlü kültürün hâkim olduğu bir topluma nâzil olmakla birlikte hem söz hem de yazı özelliklerini kendisinde cemetmiştir. Nitekim Kur'an kendisini hem söz hem de kitap olarak nitelendirmiştir. Diğer taraftan Kur'an ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlü hitabını oluşturan hadisler arasındaki belirgin farklılık Kur'an'ın salt “söz” olmadığını en açık göstergelerinden biridir. Bu durumda, Kur'an'ın “ezeli bir kitap” olduğu şeklindeki geleneksel anlayış benimsendiği takdirde, tarihsel bağlam mânâyı sınırlandırıcı bir unsur olmaktan çıkmaktadır.

Klasik tefsir usulünü yetersiz hatta hatalı bulan bağlamcılar Kur'an yorumunda tarihsel bağlamı önceleyen, metinsel bağlamı da dikkate alan bir yöntem önermektedirler. Buna göre çok anlamlılığa izin veren klasik yaklaşım; âyetlerin siyasal, mezhepsel ve kişisel çıkarlar için istismar edilmesine olanak sağlamaktadır. Binaenaleyh tarihsel bağlamı esas alan yeni bir tefsir usulü inşa edilmelidir. Daha açıkçası Kur'an, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sîretine paralel biçimde okunarak âyetlerin ne zaman ve ne hakkında nâzil olduğu ve ilk muhatapların ondan ne anladığı tespit edilmelidir. Zira her âyetin nesnel bir tek anlamı mevcuttur ki o da nüzûl dönemi Arap ufkunun sınırlarını aşmamalıdır. Bunun için de Arapların dinî ve sosyal yaşantılarından esbâb-ı nüzûl rivayetlerine dek o döneme ait eldeki bütün tarihsel veriler toplanarak “nüzûl dönemi” aslına uygun biçimde yeniden kurgulanmalıdır. Böylece Allah'ın gerçek muradını ifade eden/ilk muhatapların anladığı, herkes için bağlayıcı nesnel mânâ belirlenmek suretiyle ihtilafların ve istismarların önüne geçilebilir.

Bağlam savunucuları tarafından Kur'an yorumunda teklif edilen bu yöntemin iki bakımdan imkân problemi bulunmaktadır. Birincisi; tarihsel bağlama ilişkin mâlûmât kemiyet ve keyfiyet açısından nüzûl dönemini aslına uygun biçimde tasvir edecek nitelikte değildir. Şöyle ki sebep-i nüzûl rivayetleri mevcut olan âyetler, toplam âyet sayısının yaklaşık %10'una tekabül etmektedir. Kaldı ki bu rivayetlerin birçoğunun ciddi sıhhat sorunları bulunmakta, bir kısmı ise birbiriyle çelişmektedir. Tarihsel bağlama dair bilgiler ihtiva eden bir başka Kur'an ilmi olan Mekkî-Medenî ilmi de bu konuda yeterli değildir. Zira Kur'an'ın 114 sûresinden 70 tanesinin nerede nâzil olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına ve o dönem Arapların sosyo-kültürel ve dinî yaşamlarına dair tarihî metinler çok sayıda çelişki ve gerçek dışı mâlûmât içermektedir. Bu durumda Kur'an'ın tarihsel bağlamına ilişkin söylenecek sözlerin zannî ve ictihadî nitelikte olacağı açıktır. O halde nüzûl dönemini, bağlayıcı anlam çıkaracak kesinlikte ve netlikte yeniden kurgulamak mümkün görünmemektedir.

Söz konusu yöntemin taşıdığı ikinci imkân problemi, anlam ve yorumun doğasıyla ilgilidir. Bağlamcıların tek/nesnel anlama ulaşma iddiaları, ilk muhatapların âyetleri aynı şekilde anlayıp yorumladıklarına dair bir varsayıma istinat etmektedir. Halbuki aynı ortamda yapılan bir konuşmadan, orada hazır bulunan herkesin; yaşı, eğitim düzeyi, bakış açısı, içinde bulunduğu psikolojik hal vb. değişkenlere bağlı olarak farklı anlam ve yorumlar çıkardığı vakıadır. Aynı durum yazılı metinler için de geçerlidir. Nitekim aynı kitabı okuyan iki insan, hatta bir kitabı daha sonra tekrar okuyan kişi ondan kendi bağlamına göre farklı anlamlar çıkarabilir. Dolayısıyla insanın özne olduğu yerde nesnel bir bağlamdan ve anlamadan bahsetmek mümkün değildir. Öyle ki Kuhn'un ortaya koyduğu gibi, dogmalardan bağımsız ve objektif gibi görünen doğa bilimlerinin ortaya koyduğu neticeler dahi yorumdan ve ön kabullerden bağımsız değildir. Hal böyleyken yüzlerce yıl önceki tarihsel şartları gerçeğe uygun biçimde yeniden kurgulama imkânı bulunduğu farz edilse bile, bu yolla ulaşılabilecek anlam nesnel değil ya sahâbîn'in ya da bu faaliyeti yapan kişinin öznel/zannî yorumu olacaktır. Nitekim bu yöntemi savunanların kaleme aldıkları tefsirlerde birbirine muhalif anlamları savunmaları, kimi zaman da kendi yöntemleriyle çelişmeleri, nesnel anlam iddiasının pratikte reel bir karşılığının olmadığını göstermektedir. Bu durumda nesnel diye sunulan ancak esasında öznel olan yorumların bağlayıcı kılınması doğru değildir.

Ayrıca Kur'an yorumunda bağlamı sınırlayıcı görmek hem felsefî temelleri hem de mantıksal sonuçları açısından birçok tehlikeyi tazammun etmektedir. Zira bağlamcılığın öne sürdüğü, âyetlerin indiği dönemin şartları çerçevesinde anlaşılması gerektiği anlayışı, Kur'an ahkâmının tarihsel şartlara göre değişebileceğini savunan tarihselcilere teorik zemin sağlamaktadır. Nitekim bütün bağlamcılar tarihselci olmasa bile bütün tarihselciler bağlamın bağlayıcılığını savunmaktadırlar. Diğer taraftan bu yaklaşım, Kur'an-ı Kerim ile tarihî nitelikli herhangi bir belge arasında ontolojik ve epistemolojik ayırım yapmamakta, Kur'an'ın da aynı yöntemlerle anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu itibarla bağlamcılık zımnen Kur'an'ın tarih içinde nas-olgu etkileşimi içinde teşekkül ettiğini, yani mahlûk olduğunu kabul ederek Ehl-i sünnetin genel çizgisinden sapmaktadır.

Bu yaklaşımın bir başka tazammunu klasik tefsir usulü yanında, Kur'an'ın tevkîfî nitelikli mevcut tertibini de hatalı, en azından işlevsiz görmesidir. Tarihsel bağlam bu kadar önemliyse Kur'an'ın tertibinin neden kronolojik olmadığı sorusuna doyurucu bir cevap veremeyen bağlamcılar, ileri sürdükleri yöntemin zorunlu bir sonucu olarak nüzûl sıralamasını esas alan tefsirler yazmışlardır. Ne var ki tıpkı modernitenin ön kabullerine dayanan nesnel tek anlama ulaşma çabası ve dış bağlamın belirleyiciliği gibi, bağlamcıların bu konudaki çalışmaları da Batılı oryantalistlerin nüzûl sıralamasının tespitiye yönelik faaliyetlerinden etkilenmiştir. Bu noktada, bağlamcıların üzerinde icmâ bulunan mushaf tertibi yerine, çok sayıda ihtilaf barındıran, dolayısıyla zannî nitelikteki nüzûl tertibini esas alarak nasıl nesnel ve bağlayıcı anlama ulaşacakları ise ayrı bir muammadır.

Bağlamcılığın yol açtığı diğer bir tehlike, az ya da çok İslâmî ilimlerin tamamında kullanılmış olan bağlam dışı te'vili reddetmesidir. Bu durumda en başta, İslâm deliller hiyerarşisinin Kur'an'dan sonraki diğer unsurları olan Sünnet, icmâ ve kıyasın bağlayıcılığı zarar görmektedir. Zira bunların, -özellikle de icmâ ve kıyasın- meşruiyetine delil teşkil eden âyetler esasen bağlam dışı yoruma dayanmaktadır. Ayrıca binlerce ciltlik tefsir külliyyatı bu tür te'villerle dolu olduğu gibi fıkıh ve kelâm disiplinlerinin istinbat ve istidlâl ettiği, İslam medeniyetinin maddî manevî zenginliklerine temel teşkil eden birçok âyet incelendiğinde bunların birçoğunda âyetlerin bağlam dışı yorumlandığı müşahade edilebilir. Bu yaklaşımı benimseyenlerin, te'vil üzerine inşa edilmiş bu muazzam geleneksel mirasın göreceği büyük hasarın nasıl tamir edileceği, kelâm ve fıkıh ilimlerinin boşluğunun nasıl doldurulacağı hususunda ciddi bir teklifi de bulunmamaktadır. Yine bu durumda Sünnet'in icmân ve kıyasın meşruiyetinin hangi referans noktasına göre yapılacağı, nasıl bir İslâmî ilimler usulü oluşturulacağı tamamen belirsizdir.

Kur'an yorumunda tarihsel bağlamın esas alınmasını savunanların bu konudaki en önemli gerekçesi bu yolla nesnel/tek anlama ulaşılarak âyetlerin siyasî, mezhebi, ticarî vb. amaçlarla istismarının ve ihtilafların önlenilebileceği ya da asgarî düzeye indirileceğidir. Halbuki söz konusu istismar Kur'an'ın değil insanın yapısından kaynaklanan bir problemdir. Kötü niyetli bir kişi pekâlâ tarihsel verileri de kendisini haklı çıkaracak biçimde kurgulayarak âyetleri kendi amaçları doğrultusunda yorumlayabilir. Kanaatimizce, bağlam dışı yorumun meşruiyeti için koşulacak şartlarla bu istismarı engellemek mümkünken Kur'an'ı evrensel kılacak en önemli araçlardan birini böyle toptancı yaklaşımla reddetmek doğru bir yaklaşım değildir. Diğer taraftan bizzat bu yöntemin savunucularının yaptıkları tefsirlerden hareketle, bu yaklaşımın nesnelliği sağlayacağı ve ihtilafı önleyeceği iddiasının gerçekçi olmadığı söylenebilir. Ayrıca unutulmamalıdır ki Kur'an'ın tek/nesnel anlamının olduğu kabulü, onu çok anlamlı/boyutlu bir metin gören geleneksel tasavvurdan daha tehlikelidir. Zira geleneksel tasavvur doğrultusunda oluşan ihtilaflar hakikatin farklı vecihleri olarak görülürken; doğru anlamı teke indiren bağlamcı anlayışın, diğer bütün yorumları dışlayan hakikat tekelciliğine dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu durumda bağlamcılığın sağlamayı vadettiği en önemli kazanım, aslında daha vahim ve derin ihtilaflar oluşturma potansiyeli taşımaktadır. Özetle tefsirde kaosu ve sorunları çözmek için sunulan "bağlam" kriteri daha başka ve vahim problemler doğurmaktadır.

Bağlam teorisinin felsefî temellerini ve mantıksal sonuçlarını analiz edip Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ve önde gelen sahâbîlerden günümüze ulaşan bağlam dışı yorum örneklerini inceledikten sonra sonuç olarak diyebiliriz ki tarihsel ve metinsel bağlamı dikkate alan ancak onu bağlayıcı görmeyen klasik usulün Kur'an tefsirinde benimsediği yöntem bizce, genel paradigmayla uyumlu ve doğru bir yaklaşımdır. Zira ezeli bir kitap olan Kur'an, henüz nüzul döneminde yazıya geçirildiği andan itibaren tarihsel bağlamından bağımsızlaşmış ve böylece Allah'ın (c.c.) muradı ilk muhatapların anladığı tarihsel mânâyı aşmıştır. Bu yüzden lafzın delâlet ettiği -dinin özüne aykırı olmayan- bütün anlamlar Allah'ın muhtemel muradı olarak görülmelidir. Dolayısıyla Kur'an yorumunda "bağlam" sınırlayıcı değil, aksine yeni irtibatlar ve illetlerin tespitine yardımcı, Kur'an'ın evrensel yorumuna katkı sunan önemli bir unsur olarak değerlendirilmelidir.

Şu var ki Kur'an'ın bağlam dışı yorumu, bâtinî hareketlerin savunduğu gibi sadece seçkin kişilerin ya da "doğru yorum"un varlığını inkâr eden post-modern yorum teorilerinde görüldüğü üzere, herkesin istediği anlamı çıkarabileceği sınırsız ve keyfî bir faaliyet olarak algılanmamalıdır. Zira Kur'an'ın bağlam dışı ve parçacı bir yaklaşımla yorumlanması, ancak belli şartlar ve ilkeler çerçevesinde meşrû kabul edilebilir. Bu sebeple özellikle itikadî ve fikhî alanlarda bağlam dışı yorumun geçerli olabilmesi için öncelikle te'vil yapan kişinin ehliyet sahibi olması, iyi niyet ve sahih itikad taşıması gerekmektedir. Ayrıca yapılacak yorumun âyetin lafzına/Arap dili kurallarına, Kur'an'ın bütünlüğüne, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine/siyerine ve Ehl-i sünnetin icmâna ters düşmemesi şarttır. Son olarak, âyetten çıkarılan anlam mutlaklaştırılmamalı, diğer bir deyişle, yapılan te'vil Allah'ın muradıyla eşitlenip muhtemel diğer anlamlar reddedilmemelidir.

KAYNAKÇA

- ABDURAHMANOV, Gafgaz, *Emîn el-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2019.
- ABDÜLKÂHİR BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Tâhir b. Muhammed Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*, Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1402/1982.
- ADAMS Charles J., "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Tefhîmü'l-Kur'anı", (çev. Ömer Başkan), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/4 (2007): 463-482.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: Verso Yayınları, 1989.
- AHBÂRÎ, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh* (thk. Ali Şîrî), Beyrût: Dâru'l-Azvâ, 1411/1991.
- AKARSU, Bedia, *Wilhelm von Humboldt'ta Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1998.
- *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- AKERSON, Fatma Erkman, *Türkçe Örneklerle Dile Genel Bir Bakış*, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2000.
- AKMAJIAN, Adrian – DEMERS, Richard A. – FARMER, Ann K. – HARNISH, Robert M., *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2001.
- AKPINAR, Ali, "Tefsîrü'l-Celâleyn", *DİA*, 40: 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- AKTAN, Hamza, "Kazf", *DİA*, 25: 148-149. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- AKTAY, Yasin, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmî Araştırmalar*, 9/1-2-3-4 (1996): 78-102.
- "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'anı Anlama Sorunu", 2. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler*, 4-5 Kasım 1995. 51-62. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- ALPYAĞIL, Recep, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik? Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefî Denemeler-1*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- ALTAŞ, Eşref, "Adudüddin el-Îcî'nin Kelâmullah Hakkındaki Risalesi", *İslâm Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, (Ed. Eşref Altaş). 391-408. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- ALTAY, Fahrettin, *İslâm Dini: Aydın Gençler İçin*, İstanbul: Ölçülü Yayınevi, 1959
- ALTINÖRS, Atakan, *Dil felsefesi*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014.
- ALTUNTAŞ, Abdurrahman, "Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir", *Uluslararası "İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu (28-30 Nisan 2014/Bişkek-Kırgızistan) Bildiriler Kitabı*, (ed. Adem Çatak-Berat Sarıkaya). 17-26. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.

- ALTUNTAŞ, Halil – ŞAHİN, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- ALTUNTAŞ, Mehmet, "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (Aralık 2018): 257-289.
- ÂLÛSÎ, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (thk. Alî Abdalbârî 'Atıyye) Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- ALYAZ, Yunus – ESEN, Aliyeva, "Batı Edebiyatında Dil ve Dilsel Determinizm", 38. ICANAS- Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı, 1 (2011): 105-124.
- ANDRESEN, Julie Tetel – CARTER, Phillip M., *Languages in the World How History Culture and Politics Shape Language*, New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing, 2016.
- APAYDIN, Yunus, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. 31-38. Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- "Zâhiriyye", *DİA*, 44: 93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- "Kıyas", *DİA*, 25: 529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- ARSLAN, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015.
- ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer, *el-'Ucâb fî beyânî'l-esbâb* (thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs), b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, ts.
- ASLAN, Hasan, "Kültür Kavramının Tarihsel Gelişimi", *Folklor/Edebiyat*, 52/4, (2007): 93-102.
- ATAY, Hüseyin, "Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Ankara Üniversitesi İFD*, 43/2 (2002): 1-18.
- AVCI, Casim, "Kurayza (Benî Kurayza)", *DİA*, 26: 431-432. Ankara: TDK Yayınları, 2002.
- "Hilâfet", *DİA*, 17: 539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- AYDAR, Hidayet – ULUTAŞ, İsmail, "Dilin Kökeni: Kur'an-ı Kerim ve Diğer Kutsal Kitaplara Göre Dil Olgusu", *Turkish Studies International Periodical Forthe Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5/4 (2010): 679-696.
- AYDIN, Mehmet Âkif, "Liân" *DİA*, 27: 172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- "Cuâle", *DİA*, 8: 77-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- AYDIN, Mehmet, *Dilbilim El Kitabı: Temel Kavramlar ve Konular*, İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.
- AYDIN, Melike Belkıs, *Hukuka Hermeneutik Yaklaşım: Hans-Georg Gadamer'in Felsefi Hermeneutiği*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2019.
- AYDIN, Muhammed, "Esbâb-ı Nüzûlu Anlama Yolunda Sahâbenin Kur'ân-ı Kerîm Anlayışı: Ebû Eyyûb El-Ensârî'nin Örneğinde", 12. Uluslararası Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler (ed. Hüseyin Karaca), İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- AYDIN, Süleyman, "Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi", *Hitit Üniversitesi İFD*, 13/26 (2014/2): 121-148.

- *el-Kavâid fî ulûmi 'l-Kur'an*, İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2015.
- AYSEVER, R. Levent, *Anlam Sorunu ve John R. Searle'ün Çözümü*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, 1994.
- AYTAÇ, Gürsel, *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992.
- ATALAR, Kürşad, *Modernist Zihniyetin Kritiği: Câbirî'nin Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- ATALAY, Orhan, “Kur'an'ın Başka Dillere Çevrilmesi Ekseninde Ortaya Çıkan Tartışmaların Tarihsel Arka Plânı”, *Kur'an Meâlleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler 24-26 Nisan 2003*. 29-44. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- ATEŞ, Süleyman, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”, *İslâmî Araştırmalar*, 3/1 (1989): 7-24.
- “Cennet Tekelcisi mi?”, *İslâmî Araştırmalar*, 4/1 (1990): 29-37.
- A'ZAMÎ, Muhammed Mustafa, *Hız. Peygamber'in Kâtipleri* (çev. Durak Pusmaz), İstanbul: İnkılab Yayınları, 2017.
- BAĞÇIVAN, Mehmet, “Kur'an Sünnet Bütünlüğünün Şer'i Delilleri”, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2015): 131-147.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- *İ'câzü'l-Kur'an* (thk. Seyyid Ahmed Sakar), Mısır: Dâr'ul-Meârif, 1418/1997.
- BAKKAL, Ali, “Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- BALCI, İsrail, “Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru”, *EKEV Akademi Dergisi*, 10/29 (2006): 111-134.
- BALTACI, Burhan, “Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Metodolojisine Yeni Bir Yaklaşım Denemesi -Açı Teorisi Örneği-”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, (haz. Fikret Karaman). 53-58. Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- BANARLI, Nihad Sâmi, *Türkçenin Sırları*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2016.
- BARDAKOĞLU, Ali, “Delâlet”, *DİA*, 9: 119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- BARTROP, Paul R., *Modern Genocide: A Documentary and Reference Guide*, California: Greenwood Publishing Group Inc, 2019.
- BAŞ, Bayram, “Sözlü ve Yazılı Kültür İlişkileri Çerçevesinde Konuşma ve Yazma Becerilerine Bir Bakış”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29, (2011): 109-117.
- BAUER Thomas, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, (çev. Tanıl Bora), İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2019.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri 'l-Kur'an* (thk. Abdürezzak el-Mehdî), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ, *Futûhu'l-büldân* (çev. Mustafa Fayda), İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

- BENLÎ, Abdullah, “Kur’an Tasavvurları”, *Bilimname*, 2008/2 (Haziran 2008): 47-68.
- BEYZÂVÎ, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl* (thk. Muhammed Abdurrahmân Mar’aşlî), Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418/1998.
- BİCKERTON, Derek, *Âdem’in Dili* (çev. Mehmet Doğan), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- BİKÂÎ, Ebû’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen Rubât Hırbevî, *Nazmü’l-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*, Kâhire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ty.
- BİLEN, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Felsefî ve Eleştirel Hermeneutik*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- BİLGİN, Abdulcelil, *Kur’an’daki Deyimler ve Kullanımları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- BİRAND, Kâmiran, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.
- BİRİŞİK, Abdülhamit, “Kur’an (Tarifi-Tarihi-Tertibi)”, *DİA*, 26: 383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- *Hind Alıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- BLOOMFIELD, Leonard, *Language*, London: George Allen&Unwin Ltd., 1967.
- BOLAY, M. Naci, “Delâlet”, *DİA*, 9: 119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- BOYALIK, M. Talha, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): 73-100.
- BOZKURT, Ömer, “Felsefî Metinlerin Anlaşılmasında Filozof Öğrenci İlişkisinin Önemi: İslâm Düşünce Tarihinden Örneklerle”, *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama Sempozyumu*, 1 (2012): 131-150.
- BRENNAN, Jason, *Against Democracy: New Preface*, Oxford: Princeton University Press, 2016.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır), b.y.: Dâru Tûki’n-Necât, 1422/2001.
- BULUT, Halil İbrahim, “İseviyye Mezhebi ve Hz. Muhammed’in Risaletinin Evrenselliği Tartışmalarının Başlaması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2004): 121-143.
- BURSEVÎ, İsmâîl Hakkı, *Rûhu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’an*, Beyrût: Dâru’l-Fıkr, ts.
- BÜLBÜL, Melik, *Metin ve Anlam Üzerine Düşünceler: Dil Eğitimi Açısından Metinsel İletişim*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Fehmü’l-Kur’ani’l-Hakîm et-Tefsîru’l-vâdîh hasebe tertîbi’n-nüzûl*, Mağrib: Dâru’l-Beydâ, 2008.
- *Kur’an’a Giriş* (çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar), Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.

- *Arap Aklının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Hasan Hacak – Burhan Köroğlu), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- *İslâm'da Siyasal Akıl* (çev. Vecdi Akyüz) İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- CÂHİZ, Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbü'l-Buhalâ* (thk. Tâhâ el-Hâcîrî), Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1425.
- *Kitâbü'l-Hayevân* (thk. Abdüsselâm Hârûn), Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965.
- CANDAN, Abdulcelil, "Kur'an Neden Arapça İndirildi: Gereçler ve Amaçlar Üzerine Bir Deneme", *Ekev Akademi Dergisi*, 26 (2006): s. 33-50.
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2 (1977): 7-57.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- *Ahkâmü'l-Kur'an* (thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1405/1985.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- CONDON, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, (çev. Murat Çiftkaya), İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- COŞKUN, Muhammed, *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*, İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014.
- "Muhammed Âbid Câbirî", *DİA*, EK-1: 237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- *Modern Dünyada Kur'an Yorumu: Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- CÜNDİOĞLU, Dücan, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- "Vaz'-ı Cedîd mi, Keşf-i Kadîm mi? Varlık/Nesne-Düşünce/Kavram-Dil/Sözcük Bağıntısına Dâir", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001 Van*, (2002): 461-467.
- *Anlamların Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- "Kur'an'ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 2-4 Şubat 1996*. 51-77. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- CÜRCÂNÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât* (thk. Komisyon), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1983.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Gazzâlî", *DİA*, 13: 489-505. İstanbul, TDV Yayınları, 1996.

- “Fitne” *DİA*, 13: 156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- ÇAKIR, Cemal, “Bağlam”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- ÇALIŞKAN, Sevdâ, “Yapıbozuculuk Üzerine”, *Dilbilim Araştırmaları*, 4 (1993): 99-107.
- ÇANTAY, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul: 1990.
- ÇELİK, Yusuf, “Kur'an'ı Nesnel Okuma Çabalarına Bir Katkı”, *Dinî Araştırmalar*, 6/18 (2004): 119-128.
- ÇETİN, Abdurrahman, “Tilâvet Secdesi”, *DİA*, 41: 157-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- “Ezan”, *DİA*, 12: 36-38. İstanbul: TDV Yayınları. 1995.
- ÇETİN, Nihad M., “Arap (Yazı, Dil, Edebiyat)”, *DİA*, 3: 276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- DAĞDEVİREN, Alican, “Kur'an'ın Fonetik İ'câzı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009/2): 69-88.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl, *es-Sünen* (thk. Hüseyin Selim Eseded-Dârânî), Riyâd: Dâru'l-Mugnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1422/2000.
- DARWİN, Charles, *İnsanın Türeyişi*, (çev. Öner Ünalın) Ankara: Onur Yayınları, 1973.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, *Küresel Bunalım*, (haz. Faruk Deniz), İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- DEMİR, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2008.
- “Eğimli İbrahim Hakkı Efendi ve *Metnun fi'l-Vaz'* Adlı Risalesi”, *Şarkiyat Mecmuası*, XVIII (2011): 39-57.
- DEMİR, Şehmus, “Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- DEMİRCİ, Kürşat, “Hinduizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 18: 112-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- DEMİRCİ, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2010.
- *Nas-Olgı İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- *Konulu Tefsire Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- “Esbâb-ı Nüzûl”, *DİA*, 11: 360-362. İstanbul: TDV Yayınları 1995.
- DEMİRCİ, Mehmet, “Hal”, *DİA*, 15: 216-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- DERELİ, M. Vehbi, “Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İFD*, 34 (2012): 29-50.
- DERRİDA, Jacques, *Of Grammatology*, (trans. Gayatri Chakravorty Spivak), Baltimore and London: The Johns Hopkinson University Press, 1997.

- DERVEZE, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1383/1963.
- *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed* (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2011.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfî, “Örf”, *DİA*, 34: 87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- DUMAN, M. Zeki, “On Dört Asırlık Tefsir Birikiminin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Olumsuz Etkileri”, *Erciyes Üniversitesi İFD*, 10 (1998): 27-48.
- DURMUŞ, İsmail “Mecaz”, *DİA*, 28: 217-220. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- “Temâm Hassân”, *DİA*, EK-2: 596-598. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- “Müşterek”, *DİA*, 32: 171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- DURMUŞ, Zülfikar, “Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meallerine Genel Bir Bakış”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “Kur'an Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/1 (2018): 47-65.
- *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Sicistânî Ezdî, *es-Sünen* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf Hayyân Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, (thk. Sıdkî Muhammed Cemîl), Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1420/2000.
- EBÛSSUÛD EFENDİ, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrût: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, ty.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı* (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat* (çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- ECO, Umberto, *Açık Yapıt* (çev. Tolga Esmer), İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2016.
- ELMALI, Hüseyin – ARSLAN, Şükrü, “Garîb”, *DİA*, 13: 374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- ERKAL, Mehmet, “Zekât”, *DİA*, 44: 197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı* (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk) İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980.
- FAHREDDİN RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrût: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- *el-Mahsûl* (thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Alvânî), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

- *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne* (Thk. Ahmed Hicâzî Sakâ), Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1413/1992.
- FAYDA, Mustafa, “Ömer”, *DÎA*, 34: 44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- FAZLURRAHMAN, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- FENÂRÎ, Molla, ‘*Aynü'l-a'yân*, Dersaadet, 1325.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, “Hâricîler”, *DÎA*, 16: 169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- FIRINCIOĞULLARI, Sevrâ, “Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Sosyoloji Dergisi*, 33 (2016): 37-48.
- FİRTİH, John Rupert, *The Tongues of Men and Speech*, Oxford: Oxford University Press, 1964.
- FULFORD, Robert, *Anlatının Gücü: Kitle Kültürü Çağında Hikâyecilik* (çev. Ezgi Kardelen), İstanbul: Kolektif Yayınları, 2014.
- GADAMER, Hans Georg, “Metin ve Yorum”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (Der. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- GALANTİ, Avram, “İbranice'nin Gelişmesine Arapçanın Katkısı” (sad. Nurettin Ceviz-Musa Yıldız), *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15 (2004): 91-99.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1432/2011.
- *Cevâhiru'l-Kur'an* (thk. Muhammed Reşid Rıza Kabbânî), Beyrût: Dâru İhyâ'ü'l-'Ulûm, 1406/1986.
- *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- GEZER, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- GOLDZİHER, Ignaz, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, (çev. Cihad Tunç), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- GÖKA, Erol - TOPÇUOĞLU, Abdullah - AKTAY Yasin, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- GÖKKIR, Necmettin, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- “İzutsu Sonrası Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma (Conceptualisation) Problemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 18/1 (2005): 76-81.
- , “Kur'an-ı Kerim'de Farklı Kültürlere Ait Kavramlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1999): 269-295.
- “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2005): 75:103.

- “Tefsir Usulünde Lafız-Mana İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. 333-344. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- , “Çağdaş Tefsir Tipolojilerinde Okuyucu Bağlamı”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, 2 (2012): 613-622.
- GÖKSOY, İsmail Hakkı, “Hz. Peygamber’in Hükümdarlara Gönderdiği Davet Mektupları ve Önemi”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi II. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler, 20 Nisan 1999*. 119-138. Isparta: 2000.
- GÖRDÜK, Yunus Emre, “Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında Yorum-Algı Sorunu”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (2017): 1-27.
- “Kur’ancılık/Kur’aniyyûn Eksenli Modernist Dilin Yıkıcı Etkileri Karşısında: Gençlik ve İbadet”, *Hz. Peygamber ve Gençlik Sorunları* (ed. Mehmet Bayyığıt ve.dğr.). 103-117. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- GÖRGÜN, Tahsin, “Bağlamcılık”, *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- *İlâhî Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’an*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.
- “Kur’an Kıssaları’nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine”, *IV. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu, 17-18 Ocak 1998*. s. 19-40. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- GÖZELER, Esra – MARX, Michael – KILTZ, David – KOURIYHE, Yousef – KOLOSKA, Hannelies – SCHMID, Nora K., “Corpus Coranicum projesi: Kur’an’ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak”, *Ankara Üniversitesi İFD*, 53/2 (Ağustos 2012): 219-253.
- GÜL, Ali Rıza, “Kıyâmet Sûresi’nin 16-19’uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/2 (2003): 69-108.
- GÜLENSOY, Tuncer, “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, 21 (1973-1974): 283-318.
- GÜLER, İsmail, “Takdim”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, (ed. İsmail Güler), İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- GÜLER, Musa, *Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsirlerin Mukayesesi: et-Tefsîru’l-Hadîs, Fehmu’l-Kur’ani’l-Hakîm ve Beyânu’l-Hak Örneği*, Doktora Tezi: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, 2018.
- GÜMAN, Osman, *Fıkıh Usulü Literatüründe Siyak*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013.
- “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul’-îd Örneği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013): 29-52.
- GÜNDÜZ, Ahmet, “Kur’an’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl’ün Müsbet ve Menfi Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2016): 93-113.
- GÜNDÜZÖZ, Soner, “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapça’nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Merkezi*, 5/2 (2005): 215-229.

- GÜVEN, Şahin, *Kur'an'ın Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'ani'l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 20 (2011): 53-84.
- HABÎB, Muhibbuddin, “İslam Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu” (çev. M. Hayri Kırbasoğlu), *AÜİFD*, 30, (1988): 293-327.
- HALLÂF, Abdülvehhâb, *İlmü usûli'l-fıkıh*, b.y.: Mektebetü't-Da've, ts.
- HARARÎ, Yuval Noah, *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, (çev. Ertuğrul Genç), İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2015.
- HASSÂN, Temmâm, *el-Lugatü'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- HATÎB BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Takyîdü'l-'ilm* (thk. Sa'd Abdulgaffâr Ali), Kâhire: Dâru'l-İstikâme, 1429-2008.
- *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (thk. Mahmûd et-Tahhân), Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- HATİBOĞLU, Vecihe, *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972.
- HÂZİN, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* (thk. Muhammed Ali Şâhin), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- HERODOTOS, *Tarih* (çev. Müntekim Ökmen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- HOLBERG, Jay B., *Sirius Brightest Diamond in the Night Sky*, Chichester: Praxis Publishing Ltd, 2007.
- HOSE, Martin - SCHENKER, David, *A Companion to Greek Literature*, Hoboken: Wiley Blackwell, 2020.
- HÛLÎ, Emîn, “Tefsîr”, *Dâiretü'l-ma'ârifî'l-İslâmiyye*, b.y.: Merkezü's-Şârikati li'l-İbdâ'i'l-Fikrî, 1418/1998.
- İBN ABDÜSSELÂM, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülâzîz, *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm* (thk. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye), Beyrût: Dâru'l-Beşâir'il-İslâmiyye, 1407/1987.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed Tâî Hâtîmî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (haz. Ahmed Şemseddîn), Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*, Tûnus: ed-Dârü't-Tûnusiyye 1984.
- İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (thk. Abdürezzak Mehdî), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422/2001.

- _____ *Telbîsü İblîs*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1421/2001.
- _____ *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ümem* (thk. Muhammed Abdülkâdir Ata-Mustafa Abdülkâdir Ata), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İBN CİNNÎ, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsilî, *el-Hasâis* (thk. Muhammed Ali en-Neccâr), Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1371-1376/1952-1956.
- İBN CÜZEY, Ebü'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kelbî Gırnâtî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* (thk: Abdullah el-Hâlidî), Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1416/1995.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn, *el-Kâmil fi't-târîh* (thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- İBN EBÛ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm* (thk. Es'ad Muhammed Tayyib), Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ Bâz, 1419/1998.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, b.y.: Mektebetü's-Selâmi'l-'Âlemiyye, ts.
- _____ *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (thk. Mustafa Sakâ v.dğr.), Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm* (thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme), Riyâd: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, Dimeşk-Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî- Müessesetü'l-İşrâk, 1419/1999.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvînî, *es-Sünen* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- İBN MİSKEVEYH, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem* (thk. Ebü'l-Kâsim İmâmî), Tahrân: Dâru Surûş, 2000.
- İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-makâl* (thk. Muhammed Ammâre), b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Der'üte'âruzi'l-'akli ve'n-nakl* (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İCÎ, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*, Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İLHAN, Avni, "Bâtıniyye", *DİA*, 5: 190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İNAN, İlhan, "Anlam Kuramları", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- İNCE, İrfan, "Organ Nakli", *DİA*, 33: 373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İSLAMOĞLU, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.

- İZZETBEGOVİÇ, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslam* (çev. Salih Şaban), İstanbul: Yarin Yayınları, 2011.
- İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, (çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (thk. Abdülkerîm Osmân), Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
- KÂFİYECİ, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Tefsîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr* (thk. Mustafa Muhammed Hüseyin Zehebî), Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1419/1998.
- KARA, Mustafa, “Kur'an Kıssalarını ‘Hikâye’ Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2018): 57-73.
- KARA Necati, *Bika’i ve Tefsirindeki Metodu*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 1994.
- KARADÂVÎ, Yûsuf, *el-Helâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1418/1997.
- “Tefsirin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te’vil” (çev. Ramazan Şahan), *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 12/1 (2012): 151-184.
- KARAMAN, Burcu İlkay, “Dilin Kökeni”, *Akademik-Der*, 1 (2017): 21-33.
- KARAMAN, Hayrettin – ÇAĞRICI, Mustafa – DÖNMEZ, İbrahim Kâfi – GÜMÜŞ, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012.
- KARAGÖZ, Mustafa, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- KÂSİMÎ, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd Dımaşkî, *Mehâsinü't-te'vîl* (thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd), Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1418/1997.
- KÂTİB ÇELEBÎ, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (thk. M. Şerefettin Yaltkaya), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- KATTÂN, Menna' b. Halîl, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*, b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- KAYA, Murat, “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 25 (2016): 159-204.
- KAYACAN, Murat, “Sağ(cılık) ve Sol(culuk) Kavramları ile Bu Kavramların Kur'an Meallerindeki Kullanımları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/3 (Ocak 2010): 291-306.
- KILIÇ, Hulusi, “Emîn Hülî”, *DİA*, 18: 339-340. İstanbul, TDV Yayınları, 1998.
- , “Delâ'ilü'l-i'câz”, *DİA*, 9: 114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- KILIÇ, Muharrem, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001): 313-328
- KILIÇ, Sadık, *Kur'an Dildeki Sonsuz Mu'cize*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.
- KILIÇ, Yusuf, “Eski Ön Asya Toplamları Arasında Yazı ve Dil Etkileşimi”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (2009): 122-151.

- KILINÇLI, Sami, “Bazı Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin Bağlam Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2019): 400-417.
- KIRAN, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, İstanbul: Onur Yayınları, 1986.
- KİRMAN, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- KİYÂ HERRÂSÎ, Ebû'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (thk. Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Abd Atiyye), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- KOÇ, Mehmet Akif, “Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- KOÇ, Turan, “Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001 Van*, 2002. 19-30. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002.
- KOÇYİĞİT, Hikmet, “Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/23 (2013): 183-201.
- KOÇYİĞİT, Talât, “Cennet Mü'minlerin Tekelindedir”, *İslâmî Araştırmalar*, 3/3 (1989): 85-94.
- KOERNER, Konrad, “The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographical Essay”, *Journal of Linguistic Anthropology* 2/2 (1992): 173-198.
- KOLOĞLU, Orhan, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi* İstanbul: Pozitif Yayınları, 2015.
- KONUK, Ahmet Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (çev. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- KOŞAR, Uğur, *Allah De Ötesini Bırak*, İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- KUHN, Thamas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2015.
- KUMMÎ, Ebu'l-Hasan Alî b. İbrâhîm, *Tefsîru'l-Kummî* (thk. Seyyid Tayyib Mûsevî Cezâirî), Kum: Dâru'l-Kitâb, 1404/1984.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (thk. Ahmed el-Bürdûnî-İbrâhîm Atfîş), Kâhire: Darü'l-Kütübil-Mısıryye, 1384/1964.
- KUŞEYRÎ, Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Letâ'ifü'l-işârât* (thk. İbrâhîm el-Besyûnî), Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıryye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.
- KUTUB, Seyyid, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'an*, Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1425/2004.
- *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Kâhire-Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1412/1992.
- KÜÇÜKLER, Ali, “Hint-Avrupa Diline Bir Katkı: Pânini Dilbilimi”, *Doğu Batı*, 61 (2012): 265-275.
- LEVİNE, Donald N., *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- LYONS, John, *Kuramsal Dilbilime Giriş* (çev. Ahmet Kocaman), Ankara: TDK Yayınları, 1983.
- MAĞRİBÎ, İbn Ya'kûb, *Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi Telhîsi'l-miftâh*, (thk. Halîl İbrâhîm), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- MAHADÎ, Tengku Sepora Tengku – JAFARÎ, Sepideh Moghaddas, “Language and Culture”, *International Journal of Humanities and Social Science*, 2/17 (2012): 230-235.
- MAHALLÎ, Celâleddin – SÜYÛTÎ, Celâleddin, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- MANSEL, Arif Müfid, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- MAŞALI, Mehmet Emin, “Mushaf”, *DİA*, 31: 242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- “Nasr Hâmid Ebû Zeyd”, *DİA*, EK-1: 379-383. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- “Kıraat-Tefsir İlişkisi”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (thk. Mecdî Baslûm), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005
- MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (thk. Es-Seyyid b. 'Abdilmaksût b. 'Abdirrahîm), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- MENGÜ, Güven, “Dil Kültür ve Düşünce İlişkisine Antropolojik Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, 14 (2002): 67-80.
- MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa, *'Ulûmü'l-belâğâ*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- MERİÇ, Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1979.
- MERTOĞLU, M. Suat, “Vahiy Kâtibi”, *DİA*, 42: 447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- MES'ÛD, Muhammed Hâlid, *İslâm Hukuk Teorisi* (çev. Muharrem Kılıç), İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an* (çev. Komisyon), İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- MUKÂTİL b. Süleymân, Ebû'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtîl b. Süleyman* (thk. Abdullah Mahmûd Şettâhe), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- MÜSLİM Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- MUSTAFA, İbrâhîm – ZİYÂT, Ahmed – ABDÜLKÂDİR, Hâmid – NECCÂR, Muhammed, *el-Mu'cemü'l-vasît*, b.y.: Dâru'd-da've, ty.
- MUSTAFA SABRÎ Efendi, *Kur'an Tercümesi Meselesi* (ç. Süleyman Çelik), İstanbul: Bedir Yayınları, 2014.
- MÜBÂREKFÛRÎ, Safiyyürrahmân, *er-Rahîku'l-mahtûm*, Beyrût: Dâru'l-Hilâl, ts.
- NEHHÂS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî, *İ'râbü'l-Kur'an* (thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *el-Müctebâ mine's-sünen*, “Sıyâm”, 43 (2222) (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl* (thk. Yûsuf Âlî Bûdeyvi), Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebssiratü'l-edille* (thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türâs, 2011.

NEVFEL, Abdürrezzâk, *el-İ'câzü'l-'adedî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407/1987.

————— *Kur'an'da Ölçü ve Ahenk* (çev. Muzaffer Kalaycıoğlu), İstanbul: İnkılap Yayınları, 2018.

OCAK, Hasan, “İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışında Metodoloji Sorunu”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/3 (2010): 171-198.

OKUMUŞ, Mesut, “Ulûmu’l-Kur’an (Kur’an İlimleri)”, *Tefsir El Kitabı*, (ed. Mehmet Akif Koç) Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

ONG, Walter Jackson, *Orality and Literacy, The Technologizing of the Word*, New York: Routledge, 2005.

ÖNKAL, Ahmet – BOZKURT, Nebi, “Deve”, *DİA*, 9: 222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

ÖNDER, Muhammed, *İslam Fıkında Organ Naklinin Hükmü*, İstanbul: Gonca Yayınevi, ts.

ÖNER, Necati, *Dil Üzerine*, Ankara: Divan Kitap Yayınları, 2013.

ÖZ, Ahmet, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.

ÖZ, Mustafa, “Zakkum”, *DİA*, 44: 108. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

ÖZCAN, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

ÖZGEL, İshak, “Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur’an Çevirilerindeki Yeri”, *Kur'an Meâlleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler 24-26 Nisan 2003*. 131-146. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

ÖTGÜN, Cebail, “Sanat Yapıtına Yaklaşım Biçimleri”, *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1/2 (Aralık 2008): 159-178.

ÖZEMRE, Ahmet Yüksel, “Modernist Akım İçinde Kur’an Tefsirleri”, *Bilgi ve Hikmet*, 11 (1995).

ÖZKAN, Halit, “Zühri”, *DİA*, 44: 544-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

————— “Takdim”, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi* içinde, Johannes Pedersen (çev. Mustafa Macit Karagözoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

ÖZSOY, Ömer, “Türkiye’de Kur’an Hermeneutiği Tartışmaları: Bir Soykütüğü Denemesi”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.

————— *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: OTTO Yayınları 2015.

————— “Kur’an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, IX/1-2-3-4 (1996): 135-143.

ÖZYETKİN, Melek, “Atatürk ve Güneş Dil Teorisi”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, (2006): s. 105-114.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Şâtıbî’nin Kur’an’ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi”, *İslâmiyât III*, 1 (2000): 71-94.

————— “Tefsirde Mutezile Ekolü”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.

- *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak: Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- *Meal Kültürümüz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- “Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (2006): 59-78.
- *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- “Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 1/2 (2003): 179-197.
- *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- “Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru: Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/3 (2010): 9-44.
- PAÇACI, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- PARLATIR, İsmail – GÖZAYDIN, Nevzat – ZÜLFİKAR, Hamza, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Basım Evi, 1998.
- PEDERSEN, Johannes, *The Arabic Book*, (ed. Robert Hillenbrand), New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- PEZDEVÎ, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrülsîlâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Kâsım b. Kutluboğa'nın tahriri ve Kerhî'nin Usûl'ü ile birlikte) Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- PİNKER, Steven, *Language Instinct*, New York: Harper Perennial, 1995.
- PLATON, *Kratylos*, (çev. Furkan Akderin) İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- POLAT, Fethi Ahmet, “Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler”, *Tefsir El Kitabı* (ed. Mehmet Akif Koç) Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- , “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı* (ed. Mehmet Akif Koç) Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- POLAT, Selahattin, “Esbab-ı Nüzûl Üzerine”, *1. Kur'an Haftası: Kur'an Sempozyumu, 03-05 Şubat 1995: Kur'an'ın Aydınlığına Doğru Şubat 1995*. 110-117. Ankara: Fecr Yayınları, 1995.
- POPPER, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (çev. İlknur Aka-İbrahim Turan), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- POYRAZ, Hakan, “Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7 (Ocak 2014): 228-235.
- RÂĞIB İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (thk. Safvân Adnân Dâvudî), Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî* (thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî), Câmi'atü Tântâ: Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999.

- REŞİD RIZÂ, Muhammed, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1410/1990.
- RİCKMAN, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (çev. Mehmet Dağ), Samsun Etüt Yayınları, 2000.
- ROBINSON, Francis, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print" *Modern Asian Studies* 27/1, (1993): 229-251.
- SABEV, Orlin, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726- 1746)*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006.
- SAİD, Edward W., *Haberlerin Ağında İslam*, (çev. Alev Alatl), İstanbul: Babil Yayınları, 2000.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsîr*, Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.
- SA'LEBÎ, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Nisâbü'rî, *el-Keşfü ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, (thk. İmâm Ebû Muhammed b. 'Âşûr), Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- SAMÎ, Şemsettin, *Kâmûs-u Türki*, (nşr. Ahmet Cevdet), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- SAN'ÂNÎ, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' Himyerî, *Tefsîru Abdurrezzâk* (thk. Mahmud Muhammed Abduh), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- SANCAKLI, Saffet, "Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı", *İnönü Üniversitesi İFD*, 9/1 (2018): 21-46.
- SARAN, Nephân, *Antropoloji*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1992.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Course in General Linguistics* (ed. Charles Bally-Albert Sechehaye), New York: Philosophical Library, 1959.
- SAVAŞ, Rıza – DÜMLÜ, Ömer, "Nüzûl Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, 163-180. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010
- SAVRAN, Ahmet, "İmru'ülkays", *DİA*, 22: 237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- SCHOOT, Henry, "Modern Semantik Teorisi ile Tercüme Teorisi Arasındaki İlişkiler", (çev. Fikret Turan), *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, 13 (2002): 191-200.
- SEKAFÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Zübeyr Gırnâtî Endelüsî, *Milâkü't-te'vîlî'l-kâtû 'bi-zevî'l-ilhâd ve't-ta'tîl fî tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzîl* (thk. Abdulganî Muhammed Alî Fâsî), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ty.
- SEMÎN HALEBÎ, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (thk. Ahmed Muhammed el-Hırât), Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ty.
- SENA, Cemil, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- SERİNSU, Ahmet Nedim, *Kur'an ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yayınları, 2012.

— "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'e Yeni Bir Yaklaşım", 1. *Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler: 1-3 Nisan 1994*. 189-202. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.

- SIDDÎK HASAN HÂN, Ebü't-Tayyib Muhammed Bahâdır b. Alî Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'an* (nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî), Beyrût-Saydâ: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1412/1992.
- SÜHEYLÎ, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed Has'amî Mâlekî, *er-Ravzü'l-ünûf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm* (thk. Ömer Abdüsselâm es-Sellâmi), Beyrût, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2000.
- SÜLÜN, Murat, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- "Şi'râ", *DİA*, 39: 180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lüga* (thk. Fuâd Ali Mansûr) Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- *ed-Dürü'l-Mensûr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1433/2011.
- *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm), b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- ŞÂFÎÎ, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Şâkir), Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- ŞAHİN, M. Süreyya, "İsfehânî, Ebü İsâ", *DİA*, 22: 507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- ŞÂTİBÎ, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed Lahmî Gırnâtî, *el-Muvafakât* (thk. Meşhûr b. Hasan), y.y: Dâru İbni Affân, ts.
- ŞENCAL, Esmâ Sağ, *Mana Oluşumunda İç ve Dış Bağlam İlişkisi: Abdülkahir El-Cürcani ile Saussure Karşılaştırması*, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, 2014.
- ŞENEL, Alâeddin, *İlkel Topluluktan Uygur Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, Ankara: AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.
- TABÂNE, Bedevî, *Mu'cemü'l-belâgati'l-'Arabî*, Riyâd-Cidde: Dâru'r-Rifâ'i-Dâru'l-Menâra, 1408/1988.
- TABERÎ, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, Beyrût: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- TAHÂVÎ, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısırî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (thk. Sadettin Ünal), İstanbul: İSAM Yayınları 1995.
- TALHÎ, Raddetullah b Radde b. Dayfullah, *Delâletü's-siyâk*, Doktora Tezi, Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1418/1997.
- TANCÎ, Muhammed b. Tâvit, "Gazzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1957): 9-18.
- TASA, Muhammed, "Hamid bin Ali el-'Imadi'ye Ait 'et-Tafsîl fî'l-Farkı Beyne't-Tefsîr ve't-Te'vil' Adlı Risalenin Tercümesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2003): 255-272.
- TATAR, Burhanettin, *Din İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahmân Umeyre), Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, (thk. Ali Dahrûc), Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996.
- TEMİZER, Aydın, *Kur'an Tefsirinde Karine*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmi'u's-sahîh* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- TİYEK, Fatih, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- TORREY, Charles C., *The Commercial-Theological Terms in The Koran*, Leiden: E. J. Brill, 1892.
- TROYER, Gene Van, "Linguistic Determinism and Mutability: The Sapir-Whorf 'Hypothesis' and Intercultural Communication", *Jalt Journal*, 16/2 (1994): 163, 178.
- TUNCER, Faruk, "Tenasüb (Tematik) Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, (ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak), Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- TURAN, Şerafettin, *Türk Kültür Tarihi: Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe*, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2014.
- TÜRCAN, Talip, "Ülû'l-emr", *DİA*, 42: 295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- TÜSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî', *Tefsîrü't-Tüsterî* (thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd), Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- ULUDAĞ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *DİA*, 23: 424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- UYSAL, Ekrem, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2017, 1/2 (2017): 68-79.
- UZUN, Nihat, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- "Bağlamı Göz Ardı Etmek: Siyasi Mücadelelerde Ayetlerin Kullanımı", *Atatürk Üniversitesi İFD*, 37 (2012): 1-28.
- ÜNAL, Ahmet, *Hititler-Etiler ve Anadolu Uygarlıkları*, İstanbul: Etibank Yayınları, 1999.
- ÜNAL, Mehmet, "Tefsire Giriş", *Tefsir El Kitabı*, (ed. Mehmet Akif Koç) Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- "Kur'an'ın İç Düzeni", *Tefsir El Kitabı*, (ed. Mehmet Akif Koç) Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- ÜNVER Mustafa, "Tefsirin Temel Bir İlkesi Olarak Siyaka Riayet: Elmalılı Tefsiri Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Nisan 2017): 73-120.
- *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü: Bütünlük Üzerine*, Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi*, Doktora Tezi: Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, 1998.
- VÂHİDÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tefsîru'l-basît*, (nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân v.dğr.) b.y.: 'İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî-Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1430.

- *Esbâb-ü nüzûli 'l-Kur'an* (thk. 'Îsâm b. Abdülmuhsin Humeydân), Dammâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992.
- VARDAR, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007.
- WARDHAUGH, Ronald, *An Introduction to Sociolinguistics*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- WASHINGTON POST, “There Really Are 50 Eskimo Words For Snow”, Erişim: 28/10/2018 https://www.washingtonpost.com/national/health-science/there-really-are-50-eskimo-words-for-snow/2013/01/14/e0e3f4e0-59a0-11e2-beee-6e38f5215402_story.html?utm_term=.4c8400dd3f23.
- WEİSS, Bernard George, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wad'al-Lughahandits Development*, Doktora Tezi, Princeton University, 1966.
- WHORE, Benjamin Lee, *Language Thought and Reality* (ed. John B. Carroll), Cambridge: The MIT Press, 1956.
- WİTTGENSTEİN, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. Deniz Kandır), İstanbul: Totem Yayınları, 2006.
- YAMAN, Ahmet, “Zihâr”, *DİA*, 44: 387-390. İstanbul: TDV Yayınları. 2013.
- Ahmet Yaman, “İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü”, *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri Sempozyumu*, 26-36. Malatya, 2014.
- YAVUZ, Hilmi, *Okuma Biçimleri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “İlim”, *DİA*, 22: 108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- “Halku'l-Kur'an”, *DİA*, 15: 371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- “Levh-i mahfûz”, *DİA*, 27: 151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- “Sarfe”, *DİA*, 36: 140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- “İ'câzü'l-Kur'an”, *DİA*, 21: 403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- “Ahval”, *DİA*, 2: 190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- “Te'vil”, *DİA*, 41: 27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- “Ehl-i sünnet”, *DİA*, 10: 525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- “Şefaat”, *DİA*, 38: 412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- YAZICI, Tahsin, “Deylem”, *DİA*, 9: 263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel), İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- YILDIRIM, Abdullah, “Vaz' İlmi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (ed. İsmail Güler), İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- YILMAZ, M. Faik, “Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver”, *DİA*, 31: 569-571. İstanbul: TDV Yayınları 2006.
- YİĞİT, İsmail, “Sıffin Savaşı”, *DİA*, 37: 107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

YÜKSEK, Muhammed İsa, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi'nin Referansları ve Sınırları*, İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2016.

————— “Tefsir/Te’vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı (Mefhumü’l-Muvafaka)”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/2 (2015): 71-92.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve ’l-müfessirûn*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.

ZEMAHŞERÎ, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmidî’t-tenzîl ve ’uyûni’l-ekâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl*, Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407/1987.

ZENKÎ, Necmüddin Kâdir Kerim, *Nazâriyyetu’s-siyâk: Dirâsetun Usûliyye*, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2006.

ZERKÂ, Mustafa Ahmed, “Kur’ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Nebvî Arasında Üslûp Mukayesesi” (çev. Emin Aşıkkutlu), *Marmara Üniversitesi İFD*, 5-6 (1987-1988): 303-308.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî ’ulûmi’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm), Beyrût: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabîyye, 1376/1957.

ZEZENÎ, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu’l-Mu’allaqâti’s-seb’a*, Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1423/2002.

ZEYDÂN, Corcî, *Târîhu âdâbi’l-lugati’l-‘Arabîyye*, Kâhire: Müessesetü Hindâwî, 2012.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *Fıkıh Usulü*, (çev. Ahmet Efe), İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

————— *et-Tefsîru’l-münîr*, Dimeşk: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, 1418/1997.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü’l-’irfân fî ’ulûmi’l-Kur’an*, b.y.: Matba’atü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhü, ts.

ÖZGEÇMİŞ

1985 yılında İstanbul’da doğdu. 1999 yılında hafızlığını, 2011 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesini, 2013 yılında AÖF Sosyoloji lisans programını tamamladı. Hafızlık hocalığı, imam-hatiplik, öğretmenlik gibi çeşitli görevler yaptıktan sonra 2013 yılında Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesine Tefsir Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2015 yılında, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne bağlı olarak Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda “Mekkî Surelerde Sosyal Baskı” isimli Yüksek Lisans tezini tamamladı. Hâlen Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’ndeki görevine devam etmektedir.

