

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



MUSHAF VE NESNELLİK

DOKTORA TEZİ

ÖMER BOZKURT

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN

BOLU, TEMMUZ - 2024

KABUL VE ONAY SAYFASI

Ömer BOZKURT tarafından hazırlanan “**MUSHAF VE NESNELLİK**”
adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında
Doktora Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir. 29/07/2024

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman

Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye

Prof. Dr. Şaban KARASAKAL
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye

Doç. Dr. Ahmet UĞURLU
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye

Doç. Dr. Hasan Yücel
Ankara Üniversitesi

.....

Üye

Doç. Dr. Davut Şahin
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onay

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
 - Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
 - Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
 - Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
 - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,
- aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin Turnitin adlı programında enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %30'u geçmemektedir.

ÖMER BOZKURT

ÖZET

**MUSHAF VE NESNELLİK
DOKTORA TEZİ
ÖMER BOZKURT
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. ZEYNEL ABİDİN AYDIN
BOLU, TEMMUZ - 2024
X + 212 Sayfa**

Farklılaşan ihtiyaçlar, değişen toplum ve şartlar, beraberinde yorum farklılıklarını da getirmiştir. Tefsir ilmi için de geçerli olan bu ihtilâfların sebebi bağlamında birçok araştırma yapılmıştır. Bu yönde yapılmış çalışmalarda ihtilâfların kökeni noktasında; müfessirin yaşadığı ortam, bilgi seviyesi, yaklaşım tarzı gibi durumlar sayılmıştır. Dolayısıyla Mushaf'ın anlaşılmasındaki öznelliğin merkezinde okuyucu/yorumcu vardır. Nesne üzerinde yeteri kadar durulmamış, bunun ne gibi sonuçlara sebebiyet vereceği üzerine odaklanılmamıştır. Binaenaleyh mevcut tezi bu tür çalışmalardan ayıran en bariz nüans, araştırmamızda kimi ihtilâfların, başka bir söylemle öznelliklerin metnin kendisinden kaynaklandığına işaret edilmesidir. Aynı zamanda ihtilâfa sebebiyet veren ifadeler üzerinden bir nesnellığe varılıp varılamayacağı da tetkik edilmiştir. Özellikle son bölümde zikredilen başlıklar çerçevesinde Mushaf'ın, bazı açılardan nesnellığe engel olan yönleri olduğuna ulaşılmıştır. Kanaatimizce son bölümdeki başlıklar altında sayılabilecek noktalarda radikal bir nesnellik iddiası, ayrışma ve kavgalara sebep olmaktadır. Mushaf'ın söz konusu başlıklar çerçevesinde bazen öznelliğe kapı araladığı iddiası; ilgili noktalardaki Kur'ânî ifadelerin keyfî bir şekilde yorumlanabileceği, bu anlamda sonsuz bir özgürlük alanı tanıdığı veya hiçbir anlama ulaşamayacak kadar kapalı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira en nihayetinde dil ve bu dilin kullanıldığı iç bağlam buna engel olmaktadır. Bazı âyetlerin öznelliğe kapı araladığından maksat, söz konusu ifadeler üzerinde evrensel, nihaî bir yargıya varılamayacağıdır. Bu sonuç açısından bakıldığında Kur'âniyyûn ehlinin temel fikrinin de sahih olmadığına kanaat getirilmiş, bu açıdan ilgili düşünce biçimi de eleştirilmiştir.

ANAHTAR KELİMELER: Kur'ân, Mushaf, Tefsir, Nesnellik, Öznellik.

ABSTRACT

**MUSHAF AND OBJECTIVITY
PHD THESIS
ÖMER BOZKURT
BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY
GRADUATE EDUCATION INSTITUTE
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
ADVISOR: ASSOC. PROF. DR. ZEYNEL ABİDİN AYDIN
BOLU, JULY - 2024
X + 212 Page**

Differing needs, changing society and conditions have brought with them differences in interpretation. Many studies have been conducted in the context of the reasons for these conflicts, which are also valid for the science of tafsir. In the studies conducted in this direction, situations such as the environment in which the exegete lived, his level of knowledge, and his approach style were counted at the point of the origin of the conflicts. Therefore, the reader/interpreter is at the center of subjectivity in understanding the Mushaf. The object is not sufficiently emphasized and the consequences of this are not focused on. Therefore, the most obvious nuance that distinguishes the present thesis from such studies is that in our research, it is pointed out that some disagreements, in other words, subjectivities arise from the text itself. At the same time, it is also examined whether an objectivity can be reached through the expressions that cause disagreement. Especially within the framework of the headings mentioned in the last section, it has been reached that there are some aspects of the Mushaf that prevent objectivity in some respects. In our opinion, the claim of radical objectivity in the points that can be counted under the headings in the last section causes divisions and fights. The claim that the Mushaf sometimes opens the door to subjectivity within the framework of these headings should not be understood to mean that the Qur'anic expressions in the relevant points can be interpreted arbitrarily, that it allows an infinite freedom in this sense, or that it is so closed that no meaning can be reached. The language and the internal context in which this language is used prevent this. Subjectivity in the thesis means that no universal and final judgment can be made about these statements.

KEYWORDS: Qur'ân, Mushaf, Tafsîr, Objectivity, Subjectivity.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
KABUL VE ONAY SAYFASI	iii
ETİK BEYAN.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	ix
TEŞEKKÜR	x
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Önemi	1
2. Tezin Amacı ve Yöntemi	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
1. NESNELLİK VE MUSHAF	9
1.1. NESNELLİK.....	10
1.1.1. Nesnelliğin İmkânı.....	16
1.1.1.1. Nesnelliği Olanaksız Gören Anlayış	16
1.1.1.2. Nesnelliği Mümkün Gören Anlayış.....	19
1.2. ÖZNELLİK.....	24
1.2.1. Özne Kavramının Tarihçesi	24
1.2.2. Öznellik Kavramı.....	29
1.3. MUSHAF.....	32
1.3.1. Mushaf Kavramı	32
1.3.2. Mushaf'ın Nesnelliğe Konu Edilmesi.....	37
1.3.3. İlk Nesil Açısından Mushaf'ın Nesnelliği.....	40
1.3.3.1. Nesnellik Ekseninde Sahâbe İhtilafı.....	41
1.4. KUR'ÂN.....	49
1.4.1. Kur'ân Kavramı	49
1.4.2. Kur'ân'ın Nesnelliğe Konu Edilmesi.....	56
İKİNCİ BÖLÜM	61
2. KLASİK VE MODERN DÖNEMDE DİL VE NESNELLİK ALGISI.....	61
2.1. Dil ve Nesnellik	62
2.1.1. Kadîm İslâm Düşüncesinde Dil ve Anlam.....	64
2.1.1.1. Klasik Dönem Sonrası İslâm Düşüncesinde Dil ve Anlam.....	71
2.1.2. Modern Dönemde Dil ve Nesnellik Algısı.....	81
2.1.2.1. Hermenötik Alanda Dil ve Nesnellik.....	85
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	98

3. MUSHAF'TA NESNELLİĞE ENGEL DURUMLAR.....	98
3.1. Muğlak İfadeler ve Nesnellik.....	98
3.1.1. Antropomorfik İfadeler ve Nesnellik.....	118
3.1.2. Müteşâbih İfadeler ve Nesnellik	130
3.2. Kıraat Farklılıkları ve Nesnellik	140
3.3. Vakf-İbtidâ ve Nesnellik.....	153
3.4. Mushaf Tertibi ve Nesnellik	163
3.5. Metin Dışı Kaynak ve Nesnellik.....	169
SONUÇ.....	179
KAYNAKLAR	185
EKLER.....	203



KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

s.a.s. : Sallallâhü aleyhi ve sellem

BAİBÜ: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

b. : bin, ibn (oğlu)

b.y. : Basım Yeri Yok

bk. : Bakınız

bnt. : binti

C. : Cilt

c.c. : Celle Celâlüh

çev. : Çeviren

ed. : Editör

Ek : Ek

Erişim: Erişim Tarihi

H. : Hicrî

H.z. : Hazreti

MÖ : Milattan Önce

No. : Numara

nşr. : Neşreden

öl. : Ölüm Tarihi

ör. : Örnek

thk. : Tahkik Eden

ts. : Tarihsiz

vb. : Ve benzerleri

vd. : Ve diğerleri

y.y. : Yayıncı Yok

TEŞEKKÜR

Bu araştırmanın ortaya çıkmasında katkıları ve desteklerinden dolayı öncelikle, tezi ilgiyle okuyup katkılarını esirgemeyen ve yol göstericiliği bizleri ihya eden değerli danışmanım Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın Hoca'ma teşekkürlerimi sunuyorum. Aynı zamanda teşvikleriyle bizleri cesaretlendiren, tezin olgunlaşmasında nasihat ve katkılar sunan Prof. Dr. Şaban Karasakal Hoca'ma da ayrıca teşekkür ederim. Bununla birlikte tezin felsefî alt yapısının oluşumunda kıymetli eleştirilerini samimiyetle lütfeden Doç. Dr. Ahmet Uğurlu Hoca'ma teşekkürü bir borç bilmekteyim. Bu noktada farklı vesilelerle görüşlerinden istifade ettiğim hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür ederim. Hayatımın her safhasında daima desteğini yanımda hissettiğim babama, anneme ve araştırma sırasında desteklerini esirgemeyen eşime şükran borçluyum.

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

Kur'ân, belli bir tarih ve bu tarihin içindeki kültürel zemin üzerine nâzil olmuştur. Binaenaleyh nüzûl dönemindeki muhatap kitlenin kavramlarını, bir anlamda tasavvurlarını, kültürlerini, geleneklerini, iktisadî, siyasî ve içtimaî yapılarını dikkate alarak teşrîde bulunmuştur. Buna binaen denilebilir ki Kur'ân ile nâzil olduğu çevre arasında son derece dinamik bir ilişki vardır. Buna; Kur'ân'da sıkça tekrarlanan, “Ey insanlar...”, “De ki...”, “Sana soruyorlar...”, gibi ifadeler örnek verilebilir.

Kur'ân, nâzil olduğu zemine konuşmuş ve ilk muhataplarınca anlaşılmış denilebilir. Fakat bu anlama faaliyeti; salt metin düzleminde entelektüel bir zemin üzerinde, delillerin toplanarak tetkik edilmesi, belli tahliller sonucunda anlama ulaşılmasından çok, Peygamber'in (s.a.s.) temsil ettiği pratiğin anlaşılması olsa gerektir. Bununla beraber ilgili anlama faaliyetinin nesnelliği noktasında da elde sağlam bir veri olmadığından bir yargıya varmak doğru olmayacaktır. Bundan dolayı Allah'ın (c.c.) Resûlune vahyettiği Kur'ân'ın Peygamber (s.a.s.) tarafından anlaşılması ile Resûlullah'ın çevresindeki insanlara tebliğ ettiği Kur'ân'ın anlaşılması, tezin sınırları dışında olması hasebiyle bahs-i diğerdur.

Peygamber'in (s.a.s.) vefatını müteakip ashab-ı kiram bazı Kur'ân âyetlerinin anlamı noktasında ihtilâfa düşmüşlerdir. Dolayısıyla bu veriler çerçevesinde sahâbe neslinin nesnelliğini tetkik edebiliriz. Bu açıdan Peygamber'in (s.a.s.) yaşadığı süreçteki anlama faaliyeti ile sonraki dönemi ayırt etmek gerekecektir. Zira ilkinde dair somut verilerden yoksunuz, hatta ilgili dönemde Kur'ân metninin tam anlamıyla teşekkül etmiş olması dahi şüphelidir.

Ne var ki Peygamber'in (s.a.s.) vefat edip vahyin sona ermesi, ilk halifeler zamanında yaşanan iç kargaşalar, Kur'ân'ın Mushaf haline getirilmesi ve ülke sınırlarının genişlemesi, sonraki zamanlarda hem Kur'ân tasavvuru hem de Kur'ân'ın anlaşılması konusunda ciddi bir farklılaşmaya yol açmıştır. Örneğin Kur'ân, nüzulüne muhatap olmamış kişilere ulaştırılmak üzere yazılı bir metin olarak aktarılmıştır. Kur'ân ile bir metin düzleminde buluşanlar, problemlerini bu metne dayanarak çözmeye çalışmışlardır. Kısacası zaman ve zemin bir diğer deyişle toplumun kültürü, içtimaî hayatı, siyasî ve iktisadî yapısı değişince

Kur'ân'ın anlaşılma durumu da değişmiştir. Bunun en somut delili için tefsir malzemesi olarak bize kadar gelmiş olan rivayetlere bakılabilir.

Sahâbe devrinde tefsir verilerinin; kemiyet itibariyle az, muhteva açısından çok veciz ve icmâlî olduğu müşahade edilmektedir. Buna karşın tâbiîn asrına gelindiğinde tefsir verilerinin yaklaşık %74'ünün bu döneme ait olduğu, Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirler tarafından Kur'ân'ın baştan sona tefsir edildiği, önceki asra oranla daha detaylı açıklamaların olduğu, hüküm istinbat edildiği ve gayba dair meselelerde daha serbest hareket edildiği görülmektedir.¹

Tâbiîn devrinde Kur'ân bir hitaptan çok bir kitap olarak görülmeye başlanmış, dolayısıyla anlaşılması uğruna özel bir çaba gerektiği düşünülmüştür. Bu dönemde âyetler hakkındaki detaylı izahlar, birçok sebeple açıklanabilir. Yaşanılan dönemin kültüründen etkilenilmesi ve muhtelif ihtiyaçların hâsıl olması bu sebeplerden sayılabilir.

Tüm bunlara binaen araştırılmak istenilen mevzuyu ifade edebiliriz. Sürekli olarak farklılaşan ihtiyaçlar, değişen toplum ve şartlar, beraberinde yorum farklılıklarını da getirmektedir. Bundan dolayı dikkatleri celbeden nokta, farklı şartlar altında yaşamış müfessirlerin herhangi bir âyet hakkındaki izahının farklılaşmasının sebepleridir.

Buna; yaşadıkları toplumun kültürel, siyasal, ideolojik yapısı gibi durumların etki ettiği bilinmektedir. Hatta müfessirin nesnesi konumunda olan Kur'ân fenomeninin tesirinden de bahsedilebilir. Fakat bu vâkıya Kur'ân nazmının da bir etkisi olabilir mi? Başka bir deyişle Kur'ân vahyinin kendi nüzûl ortamında ifade ettiği ilk ve özgün anlamın tespiti noktasında müfessirin nesnellığe ulaşmakta zorlanmasının sebebi, her zaman kendi bireyselliğinden mi kaynaklanmaktadır? Yoksa Kur'ân metnindeki kimi ifadelerin muğlak olması da bu duruma etki etmekte midir? Bu bağlamda Kur'ân metninin yapısı itibariyle öznelliğe kapı araladığı söylenebilir mi? Dolayısıyla Kur'ân metninin nesnel veriler içeren ifadeleri var mıdır?

Araştırılmak istenen nokta, Kur'ân metni bağlamında nesnel bir veriye ulaşmanın imkânı üzerine tetkikler yapmaktır. Tezde metodik şüphe esas alınmış

¹ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut eş-Şehhate (Beyrût: Muessesetu't-Tarihi'l-Arabî, 2002), 1/93; Ömer Bozkurt, "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile Tefs'iru'l-Hamsi Mieti Âyetin mine'l-Kur'ân Eserinin Mukayesesi", *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2024), 90-93.

eleştirel bir yöntemle veriler analiz edilmiştir. Evvel emirde ifade edilmelidir ki bilimsel bir araştırma somut veriler üzerinden hareket etmelidir. Bu meyanda mevzu bahis araştırmada vahiy olarak adlandırılan, Allah (c.c.) ile Resûlu (s.a.s.) arasındaki iletişim tetkik edilememektedir. Buna karşın Peygamber (s.a.s.) ile insanlar arasındaki iletişimin bir neticesi olarak ortaya çıkmış olan Mushaf metni, somut bir veri olması hasebiyle inceleme konusu yapılabilir. Binaenaleyh tetkikler, vahiy kabul edilen pasajlar üzerinden yapıyor görünse de esasında beşerî bir yapı olan dil ve yazı formu üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla vahiy olarak görülen Kur'ân âyetleri daha çok kitâbî boyutuyla ele alınacaktır. Metin boyutuyla şu an önümüzde duran Mushaf'ın tek başına bir kaynak olarak ele alınması, dahası anlaşılması üzerinde durulacak ve söz konusu ihtilâfların temel sebebi araştırılacaktır.

Tefsir ilmi için de geçerli olan bu ihtilâfların sebebi bağlamında birçok araştırma yapılmıştır. Zira farklılaşan ihtiyaçlar değişen toplum ve şartlar beraberinde yorum farklılıklarını getirmiştir. İhtilaflar noktasında yapılmış çalışmalara örnek olarak; Ahmet Sait Sıcak'ın, "Kur'ân Tefsirinde Öznellik" adlı doktora çalışması, Fatih Tiye'ın "Kur'ân Yorumunda Öznellik Sorunu", Mesut Kaya'nın "Kur'ân Meâllerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi", Mevlüt Erten'in "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği" adlı makaleleri bu minval üzere zikredilebilir.

Direkt tefsir ile bağlantılı olmayan hadis, fıkıh gibi disiplinlerde de öznellik ve nesnellik kapsamında bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu yönde yapılmış çalışmalarda ihtilâfların kökeni noktasında; müfessirin yaşadığı ortam, bilgi seviyesi, yaklaşım tarzı gibi durumlar sayılmıştır. Dolayısıyla Mushaf'ın anlaşılmasındaki öznelğin merkezinde okuyucu/yorumcu vardır. Nesne üzerinde yeteri kadar durulmamış, bunun ne gibi sonuçlara sebebiyet vereceği üzerine odaklanılmamıştır.

Mevcut tezi bu tür çalışmalardan ayıran en bariz nüans, araştırmamızda kimi ihtilâfların, başka bir söylemle öznelliklerin metnin kendisinden kaynaklandığına işaret edilmesidir. Aynı zamanda ihtilâfa sebebiyet veren ifadeler üzerinden bir nesnellığe varılıp varılamayacağı da tetkik edilmiştir. Özellikle son bölümde zikredilen başlıklar çerçevesinde Mushaf'ın, bazı açılardan nesnellığe engel olan yönleri olduğu ulaşılmıştır.

Araştırmanın önemi söz konusu mevzudan kaynaklanmaktadır. Zira Kur'ân metninin bizâtihi kendisi üzerinden nesnel bir sonuca varabilmek çok mühim bir hadisedir. Şöyle ki Kur'ân metninin yorumlanmasında birçok farklı usûl ve metodun olduğu mâlûmdur. Netice itibariyle tarihsel ve evrensel olarak sınıflandırılabilir olan bu metotların temel gayesi daha nesnel bir neticeye varabilmektir. Kadim tefsir anlayışı bağlamında, bu anlayış kimi çevrelerce nakil eksenli yürümüştür.

Bu bağlamda, bir âyetin izahında; sahih nakil, ilgili mânânın delâleti noktasında bizleri kesin bir sonuca taşımaktadır. Dolayısıyla Kur'ân metninin yorumunda her ne kadar yöntem farklılıkları olsa da -Tefsir eserlerinin yazımı noktasında değil de âyetlerin yorumlanması noktasında- şüpheden ziyade kesinliğe ulaşmak amaçlanmıştır. Binaenaleyh Kur'ân metninin yapı itibariyle buna müsait olup olmadığını tetkik etmek önemi hâiz bir meseledir.

Bilimsellik anlamında nesnel bilgiye olan bu rağbetin pozitivist felsefeyle revaç bulduğu söylenebilir. Tezde bu algının tarihsel gelişimine yer verilecektir. Hulâsa insanoğlunun birçok alanda olduğu gibi din noktasında da kesin olana ulaşma arzusu vardır.

Kur'ân metninin yorumunda özneyi etkileyen etmenler düşünüldüğünde bunların çok çeşitli olduğu mâlûmdur. Fakat bu nâkısalar birçok yöntemle giderilmeye çalışılmaktadır. Ne var ki Kur'ân metninin bizâtihi kendisinden kaynaklı bir işkâl varsa bunun için de yeni metotlar üretilmesi gerekmektedir. İşte bu metotların geliştirilmesinden önce Kur'ân metninin işkâli bu yönüyle incelenmelidir. Kanaatimizce bu, nesnel bir bilgiye ulaşabilmek açısından üretilcek metotlar için büyük önem arz etmektedir. Zira böyle bir yöntemin gerekli olup olmadığının temel hareket noktası burasıdır.

Bununla birlikte bir âyetin anlaşılması, bu anlamdan hareketle bir hukuk üretilmesi söz konusudur. Fakat üretilen hukuki norm için ilgili âyet tek başına yetersiz ve bu yönüyle öznel ise yine de yargılamalarda yeter gerekçe olarak gösterilecek midir? Dolayısıyla âyetin anlaşılmasından da önce öznel olup olmadığının tetkik edilmesi ve temel kaynak olan Mushaf'ın bu yönüyle de ele alınması, en az tatbik edilmesi kadar önemli bir mesele olsa gerektir.

2. Tezin Amacı ve Yöntemi

Mushaf'ın nesnelliğini araştırmamızdaki gaye, öznelliğe sebep olan etmenler söz konusu edildiğinde bizâtihi nesnenin kendisi üzerinde de durulması gerektiğine dikkatleri çekmektir. Zira yorumların öznelliğine vurgu yapılırken hep öznen hareket edilmekte, nesne bir anlamda kutsallaştırılmaktadır. İlâhî olması yönüyle böyle olsa da beşerî bir formatta bizlere aktarılan Mushaf'ın, bu veçhile incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu bağlamda Kur'ân fenomeninin söz konusu ifadelerinde nesnel verinin mevcudiyeti araştırılacaktır. Bunun için bir nesnenin kendisinden kaynaklı özelliklerin neler olabileceği incelenmeli ve bu yöndeki verilerin sınırlarını tespit edebilmek için nesnellik ve öznel kavramlarının mahiyet ve keyfiyetleri üzerinde durulmalıdır.

Tarihte İslâm toplumunun fiilen ve fikren çok derin dinî çatışmalara girdiği mâlûmdur. Bunun birçok siyasi, sosyal veya ekonomik sebebi sayılabilir. Kanaatimizce insanların din kisvesi üzerinden ayrılığa sürükleniyor olmasının altında yatan sebeplerden biri de Mushaf olmalıdır. Zira İslâm bünyesindeki cemaat veya mezhepler, kendi inanç veya meşreplerini inşa ederken dolaylı veya doğrudan kaynak olarak Kur'ân metnini kullanmışlardır. Mushaf ise bize evrensel değerleri nesnel bir veçhile aktaran, bu sebeple temel kaynak olarak kullanılabilecek kutsal bir yazı olarak görülmüştür.

Kanaatimizce âyetlerin anlaşılması konusundaki bu algı değiştiği takdirde muhtelif ideolojilerin aynı ortamda yaşaması da mümkün olacaktır. Zira kesin bir bilgi olmak bakımından bizâtihi âyetlerin, her daim nesnel bir yargıya ulaştırdığı sanısı, kanaatimizce ayrışmalara ve radikalleşmeye sebep olmaktadır. A priori bir yargı olarak ortaya konmuş olan bu durumun araştırılması gerekmektedir. Bu meyanda gerçekten de âyetler, evrensel birtakım yargılara ulaştıran nesnel bir gerçeklik sunmakta mıdır? Mushaf'ı bu minval üzere değerlendirmeye almamızın amaçlarından biri de bu soruya cevap bulmaktır.

Tezin konu ve öneminden bahsederken birçok Kur'ân yönteminin olabildiğince nesnel bir neticeye varmayı hedeflediği ifade edilmişti. Bu minval üzere Kur'ân metninin buna müsait bir yapıda oluşunun araştırılması çok önemlidir. Binaenaleyh araştırmanın amaçlarından biri de daha nesnel bir yöntem ve sonuca ulaşabilmek için yapılan çalışmaların felsefî alt yapısını oluşturmaya çalışmaktır.

Bu minval üzere bir araştırma yapmak istenilmesinin diğer bir sebebi de Kur'ân'ı anlama yöntemlerinden biri kabul edilebilecek çağdaş Kur'âniyyûn akımının tenkit edilmesidir. Bilindiği gibi bu anlayışa göre tek temel kaynak Kur'ân'dır. Fakat âyetlerin tertibinden okunuşuna, imlâsından noktalanmasına ve lafızların anlama delâletine kadar birçok meselenin Kur'ân temelli olmadığı ortada iken tek kaynak iddiası ele alınmalıdır. Şayet Kur'ân metni, nesnel bir veri içermekten uzaksa tek kaynak olarak yeterli görülmesi de problemlili bir anlayış olsa gerektir. Zira nesnel bir yargıya varamadığımız Kur'ân metninin izahı için başkaca kaynaklara yönelme mecburiyeti doğmaktadır. Bu durumda Kur'ân metninin başka hiçbir istidlâl yöntemine baş vurmayıp kendi başına kaynak olarak alınmasına engel teşkil etmektedir. Özetle, şayet söz konusu Kur'ân metni nesnel değilse ilgili noktalarda tek başına kaynak olması da mümkün olmasa gerektir.

Kur'ân metninin beşerî boyutuna yöneltilecek eleştiriler, kutsal vahiyle aynı kabul edilmemelidir. Bu minval üzere şayet Mushaf, metinsel olarak böyle işkâlleri barındırıyorsa kaynak olarak alınmasının ve kutsal addedilmesinin imkânı da ele alınmalıdır. Amaçlardan biri de bu minval üzere açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân metninin beşerî yönünün kutsal kabul edilerek nesnel bir anlama ulaştırdığını veya buna mâni olmadığını varsayan algıyı da tenkit etmek gereklidir. Zira kanaatimizce belirli bir süreç sonunda metinleşen ilâhî vahyin bir görünümü olan Mushaf'ın tüm boyutlarıyla kutsal ve ilâhî görülmesine engel teşkil edecek noktalar mevcuttur. Bunların başında imlâ, noktalama, tertip, kıraat ve vakf ve ibtidâ farklılıkları gelmektedir.

Bu söz konusu amaçlara ulaşabilmek için araştırmada izlenecek yöntem, evvel emirde tezin felsefî alt yapısını oluşturmaktır. Bu minval üzere kavramsal çerçeveyi belirginleştirmek için nesnellik-öznellik ve Mushaf-Kur'ân kavramları incelenecektir. Bu kavramların araştırmayla olan ilgisine ve tez açısından hangi anlamlarda kullanıldığına, dahası söz konusu kelimelerin birbirleriyle benzeşen ve farklılaşan noktalarına yer verilecektir. Bu sayede tezin sınırları belirginleşecek ve daha sarîh bir anlatıma kavuşacaktır.

Söz konusu kavramlar ele alındıktan sonra dil üzerinden Kur'ân metninin nesnel veriler ihtiva etme imkânı araştırılacaktır. Bunun temel alt yapısını oluşturmak için dil felsefesi üzerine yoğunlaşılacaktır. İslâm düşüncesinde ve modern dönemde dil ve anlam üzerine söylenmiş düşünceleri tahkik ettikten sonra

araştırma ile ilgisi kurulacaktır. Dil bahsinin çok geniş bir alana yayılmasına istinaden özellikle yazı dilinin nesnelliğe olan müspet veya menfi yönleri ele alınmaya çalışılacaktır. Dilin nesnel veri ihtiva etmesi üzerindeki tetkiklerimizden sonra Kur'ân âyetleri bağlamında Kur'ân metninin nesnelliğinin imkânı üzerine araştırmalar yapacak, bu duruma örnek teşkil eden misaller verilecektir.

Örnekler ele alınırken izlenecek yöntem; evvel emirde ilgili âyetin muhtevasının ele alınmasıdır. Akabinde müfessirler üzerinden bu âyetler hakkında ortaya çıkan ihtilâfa odaklanılacaktır. Şayet farklılık âyetten kaynaklandıysa bunun en büyük müsebbibi kelimeler olacağından âyetteki odak kelime tespit edilecektir. İhtilafın âyetten kaynaklandığını tespit etmek için müfessirlerin izahlarından faydalanılacaktır. Akabinde ihtilâf konusuyla alâkalı odak kavram tespit edilecektir. Kelimenin âyetin nâzil olduğu dönemde hangi anlamlarda kullanıldığına bakmak için şiirler, özellikle Meâni'l-Kur'ân türündeki tefsir kaynakları, ulaşabilen en kadim sözlükler ve kelimenin semantik analizi noktasındaki araştırmalardan faydalanılacaktır. Müfessirlerin izahları da ilgili âyetin farklı anlamlara müsait bir yapıda olduğunu destekliyorsa araştırma açısından söz konusu âyet öznal olarak değerlendirilecektir.

Kelimenin öznelliğe kapı aralayan yapısı üzerinde de durulacaktır. Bu bağlamda ilgili durumun müfessirin yorumu olmayıp kelimenin yapısı itibariyle ortaya çıktığına dikkat çekilecektir. İfade etmek gerekir ki kelimelerin, vaz' edilme sebepleri bahse konu edilmeyecektir. Bir diğer deyişle herhangi bir mesele hakkında nâzil olmuş bir âyet grubunun söz konusu toplumun kültürel, siyasal ya da duygusal eğilim ve değerlerini dikkate alması yönündeki tarihsel addedilebilecek izahlar, nesnellik tanımına aykırı olmasına karşın araştırmamızda ele alınmayacaktır. Zira bu babdaki tetkikler -her ne kadar nesnellik bağlamında olmasa da- tefsir ilminde tarihsel metot olarak görülebilecek bir alanda etraflıca ele alınmıştır.

Salt kelimelerin; müşkil, muğlak, müteşâbih, mübhem, mecaz gibi kapalılıkları içeren formları üzerinden hareket edilecektir. Öznenin yaklaşımlarını farklılaştırıp bireyselliğe iten etmenler olarak ele alınacak bu türden örnekler, nesnelliğe aykırı görülecektir. Bunun gerekçelerine kavramsal çerçeve çizilirken yer verilecektir. Ele alınacak başlıklara ilâve olarak bazı kıraat, vakf ve ibtidâ ihtilâflarını da nesnellik bağlamında bahse konu edileceği ifade edilebilir.

Tez bağlamında örnek olarak verilebilecek âyetlerin birçoğu üçüncü bölümde ele alınmıştır. Fakat tüm örneklerin detaylıca zikredilmesi hem tezin gereksiz yere uzamasına hem de yalın bir anlatımdan uzaklaşılmasına sebep olacağından misal olabilecek ilgili yerleri zikretmekle yetindik. Örnek olarak ele alınabilecek bazı âyetler, ekler bölümünde gruplandırılarak arz edilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. NESNELLİK VE MUSHAF

Sürekli olarak farklılaşan ihtiyaçlar, değişen toplum ve şartlar, beraberinde yorum farklılıklarını da getirmiştir. Tüm bunlara binaen mevcut araştırmada dikkat çekilen nokta; muhtelif şartlar altında yaşamış iki ya da daha fazla müfessirin herhangi bir âyet hakkındaki izahının farklılaşmasının sebebidir. Buna; yaşadıkları toplumun kültürel, siyasal, ideolojik yapısı gibi durumların etki ettiği müsellemdir. Hatta müfessirin -Müslüman ya da gayri müslim olmasından dolayı- nesnesi konumunda olan Kur'ân fenomeninin tesirinden de bahsedilebilir. Fakat bu vâkıya Kur'ân nazımının da bir etkisi olmuştur kanaatindeyiz. Başka bir deyişle Kur'ân vahyinin kendi nüzûl ortamında ifade ettiği ilk ve özgün anlamın tespiti noktasında müfessirin nesnellığe ulaşmakta zorlanmasının sebebi, her zaman kendi bireyselliğinden kaynaklanmamaktadır. Kur'ân'ın kıraati, vakf yapılacak yerleri, tertibi ve metnindeki kimi ifadelerin muğlak olması gibi faktörler de bu duruma etki etmektedir.

Kur'ân metninin yapısı itibariyle öznelliğe kapı araladığı, başka bir deyişle Kur'ân metninin nesnel/evrensel veriler içermeyen ifadeleri olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda âyetlerin anlamını etkileyen etmenler düşünüldüğünde bunlar iç ve dış faktörler olarak ayrılabilir: İç faktörler; dil, gramer, noktalamalar, Mushaf tertibi, iç bağlam ve kıraat gibi durumlardır. Dış faktörlere de yorumcunun donanımı, yöntemi, ön yargıları ve kaynakları örnek verilebilir.

Âyetlerin anlaşılmasında etkili olan bu durumlar temelde iki sebebe dayandırılabilir. İlki tefsire konu olan Kur'ân'ın farklı yorumlara açık olması; ikincisi ise yorumcunun bireyselliğinden kaynaklanan etmenlerdir. Dolayısıyla müfessirler arasında ihtilâf çıkmasının sebeplerinden biri olan Kur'ân faktörü, başka bir deyişle Kur'ân'ın farklı yorumlara müsait bir yapıda olması araştırma konusudur. Bu meyanda araştırmada Kur'ân metni bağlamında nesnel bir veriye ulaşmanın imkânı hakkında tetkikler yapılmaya çalışıldığı söylenebilir.

Bu bölümde bazı kavramların tanımından ziyade tarifi yapılacaktır. Zira zihin dünyamızın yapı taşları olan kavramlar, zihin tarafından yorumlanan fenomenlerin ortak özelliklerinin özeti olarak görülebilir.¹ Binaenaleyh kişinin düşünce dünyasını tekvin edip kendisini ifade etmesine yarar sağlayan kavramlar, bir anlamda zihnin has mülkleri olarak telakki edilebilir. Zira basit, karmaşık, somut veya soyut tüm fenomenler kavramlarla ifade edilir. Bir diğer deyişle insanoğlu kavramlarla sorgular, anlar ve yaşar. Buna binaen beşer açısından birçok işleve sahip olan kavramlar üzerinde durulması, düşüncenin sağlam bir zemin üzerinde hareket etmesine olanak sağlayacaktır. Zira bunca önemi hâiz bir meselede insanoğlunun bazen uzlaşmadığı görülmektedir.

Ele alınan kavramlar noktasında ulemânın ittifak etmemiş olması da bunu destekler niteliktedir. Bu bölümde mükerreren zikredilen bazı temel kavramların ele alınmasının sebebi hem tezin sınırlarını belirlemede hem de kavramın içeriğinin açıklık kazanmasında ve daha açık bir üslup kullanmada yarar sağlayacak olmasıdır. Böylece kavramlar hakkında okuyucunun zihin dünyasını süsleyen mânalar yerine, araştırmalar neticesinde ulaşılan ve kendisiyle yargıya varılan anlam çerçevesinde tezin okunması sağlanabilecektir. Binaenaleyh bu bölümde Nesnellik ve Mushaf ikileminde bu kelimelerle birlikte düşünülen Kur'ân ve Öznellik kavramları üzerinde de durmak gerekecektir.

1.1. Nesnellik

Nesnelliğin bilimin temel özelliklerinden biri olduğu mâlûmdur.² Bu doğal olarak sosyal bilimler alanı için de geçerlidir. Ne var ki sosyal bilimlerde nesne-özne arası bağlantılar iç içedir. Öznenin nesne ile aynı ortamda bulunmasından mütevellit etkileşim kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin sosyoloji, psikoloji, ilâhiyat gibi alanlardaki ilimlerin temel konusu insandır. Bu, araştırmacının kendi yapıp etmelerini incelemesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda bireyin, içinde bulunduğu toplumun değer yargılarından, geleneklerinden etkilenmesi ve yargılarının bu etkiyle belirlenmesi olağandır. Binaenaleyh sosyal bilimler alanında özne-nesne arası bağlantıların bu kadar yakın olmasından dolayı nesnelliğin mahiyeti hakkında detaylı araştırmalar yapılmaktadır.³

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 499; Aslı Üner, "Kavramsal Açından Nesnellik", *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 54.

² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 131.

Kanaatimizce tarih boyunca evrensel bir hakikatin olması gerektiği savı, öznelliğe karşı ön yargılı olmayı beraberinde getirmiştir. Mâlûm olduğu üzere bilimsel araştırmalarda kabaca iki tür yöntem ileri sürülmektedir. Bunlar; pozitivist ve fenomenolojik bakış açılarıdır. Günümüzde ilki nicel, diğeri ise nitel araştırmalarda ön plandadır.⁴ Ne var ki her iki yönelim de bir diğerrinin alanına yön verecek tespitlerde bulunmaktadır.⁵ Nitel araştırmalar genelde sosyal bilimlerde revaç bulsa da anlama ve anlatma, bir diğerr deyişle hermenötik yorumlama söz konusu edildiğinde bu iki bakış açısından pozitivistimin nesnellik algısının çokça rağbet gördüğü müşahade edilmektedir.⁶ Bu sebeple birçok sosyal bilim -sosyoloji, psikoloji, hukuk- kendi alanında yapabildiği ölçüde deney ve gözleme dayalı, -anket, röportaj gibi istatistikî veri sağlayan yöntemler-kullanmaktadır. Bunun sebebi daha sağlam kanıtlara dayalı nesnel, bir anlamda objektif bir bilgi üretme endişesi olsa gerektir. İnsanoğlunun tabiatı gereği bilmeyi ve kesinliği arzuladığı düşünülürse bu doğal bir süreç olarak görülebilir.⁷

Fenomenolojik anlayış, bu paradigmaya karşı çıkmakta ve olguların bilinmesinde bu tarz kes(k)in bir kanaat serdetmenin hatalı olabileceğini söylemektedir. Husserl'in inşa ettiği düşünceye göre bir idenin keşfi nesnel anlamda mümkün olsa da pozitivist yöntem nihaî nokta değildir.⁸ Bununla birlikte

³ Yavuz Kılıç, *Nesnellik Kavramı* (Yayımlanmamış: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 22.

⁴ Sinan Çaya, "Sosyal Bilimde 'Nesnel Kalma' Sorunsalı", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 164.

⁵ Fenomenoloji, bir eşyanın mahiyetine dair araştırmaların bilinebilmesini onun deney ve gözlemde soyutlaştırılmasına bağlamakta deney ve gözlemle eşya hakkında bir yere kadar bilgi sahibi olunabileceğini salık vermektedir. Bir diğerr ifadeyle Fenomenolojik yaklaşım; bilimsel keşif ve yöntemleri makbul ve makul görmekle birlikte kes(k)in bir dil kullanılmasına karşı çıkarak eşya idesinin bilinebileceğini bunun için bir yöntem muhtaç olduğunu iddia etmektedir. Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe (Ankara: Bilim ve Sanat, 2003), 51. Pozitivist algı ise; olguların sıradan yöntemlerle bilinemeyecek bir hakikatin tezahürleri şeklinde tanımlanmasını anlamsız bulur. Buna göre gerçeklik, duyu ve deneylere konu olan olgulardan ibarettir. İlhan Kutluer, "Pozitivism", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/335. Auguste Comte'a göre; bu, insanın geçirmekte olduğu zihinsel evrimin en önemli ve en son (üçüncü) basamağıdır. Bunlar; Teoloji, metafizik, pozitivistimdir. Yine Karl Marx da İnsanlığın feodal, kapital ve komünist evrelerden geçeceğini söyleyerek daha farklı bir kehanette bulunmuştur. İnanç Hermenötiği ve Tarihsellik olarak adlandırılan bu bakış açıları, Karl Popper tarafından "Tarihselciliğin Sefaleti" adlı yazısında eleştirilmektedir. Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* (İstanbul: İfav Yayıncılık, 2018), 38-39, 116.

⁶ Tek fark yöntem veya bakış açılarıdır. Her iki algı da nesnel değişmeyen evrensel bilgi peşinde koşmaktadırlar. Ne var ki Fenomenlerin ne ise o olduklarını bilebilmenin imkânından bahseden Fenomenolojik algı, ulaşılan bilgilerin öznellikte öteye geçemeyeceğini salık vermektedir.

⁷ Fatih Kandemir, "Halk İnançlarının Psiko-sosyal Nedenleri ve Türkiye'deki Halk İnançlarının Tarihi Temelleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/9 (2016), 98.

⁸ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, 119.

ulaşılabacak her ne olursa olsun kesin surette beşerî bir yaşantının/tecrübenin sonucu olmaktan kurtulmayacak bir öznelliğe sahip olduğu fikriyatını taşımaktadır. Pozitivist anlayış da René Descartes (öl. 1650) ile başlayan kartezyen felsefeden çıkmışken bu savunun da temellerinin metodik şüpheyeye dayanmış olması ilginçtir.⁹ Tüm bunlara binaen ifade etmek isteriz ki bizim araştırmamızda da yöneldiğimiz durum, nesnelliğin kesinkes olmadığı değil-fenomenolojik yaklaşımda da olduğu gibi- nesnelliğe ulaşılmasındaki engellerdir.¹⁰ Bu meyanda araştırma açısından Kur’ân metni yazısı itibariyle bazı yönlerden vahyin nesnel olarak anlaşılmasının önündeki engellerden biridir.

Araştırma konumuz, vahyin nesnel veri içermesinin imkânı olduğundan, nesnelliğin nasıl tanımlanacağı büyük önem arz etmektedir. Zira bir şey hakkında konuşmak imkânı üzerine fikir yürütmek, öncelikle o şeyin ne olduğunu bilmeyi gerektirir.¹¹ Bu bağlamda nesnellik nedir? Bunu çözümlmek gerekir zira zihni karıştıran sorunların ve çatışmaların en büyük bölümü sözcüklerin belirsiz kullanımlarından kaynaklanmaktadır.¹²

Evvvel emirde ifade etmemiz gerekir ki farklı disiplinler tarafından muhtelif şekillerde anlaşılan nesnellik kavramının birçok tanımı yapılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu kavramın anlamı üzerine net bir uzlaşa sağlanmamıştır.¹³ Muhtelif disiplinler tarafından kullanılan bu kavramın peşine düşmek, kaotik bir süreci beraberinde getirmektedir.

Kelimenin iştikakı üzerinden hareket etmek yerinde olacaktır. Nesne, ekseriyetle karşımızda bulunan şey veya bilincin kendisine yöneldiği, öznenin bağımsız olan gerçeklik anlamında kullanılmaktadır. Başka bir söylemle dış dünyanın bir parçası olarak bilincin¹⁴ veya özne kutbunun karşısında bulunan şey olarak tanımlanmıştır.¹⁵ Çoğunlukla yakın anlamlı olarak kullanılan “şey, obje” kelimeleri; öznenin dışında kalan daha açık bir ifadeyle belli bir hacmi, ağırlığı ve

⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî’nin (öl. 505/1111) el-Munkiz mine’-d-dalâle’ eseri ile de başladı denebilir. Zira tarihsel olarak René Descartes’ın (öl. 1650) ‘Meditasyonlar’ adlı eseri incelendiğinde örneklendirmelerin bile Gazali’den aldığı düşünülebilir. bk. René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Engin Sunar (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 76.

¹⁰ Aslında bu denli bir kesinliği iddia etmek, çelişik olurdu zira karşı çıktığımız nokta burasıdır.

¹¹ Platon, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2016), 49.

¹² John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 66.

¹³ Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 1.

¹⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1975), 124-125.

¹⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 622.

rengi olan her türden maddi varlık anlamındadır.¹⁶ İleride öznellik kavramı üzerinde dururken katı maddeciler ve diyalektik maddecilerin özne-nesne ayrımı hakkındaki anlayışları ele alınacağından burada bu detaylara temas etmeye lüzum yoktur.¹⁷

“Nesne” kelimesine eklenerek yapım eki vazifesi görmüş “-l” eki, kelimeye aitlik anlamı katmakta ve isimden isim türetmektedir.¹⁸ Günümüzde nispet ifade eden “î” eki yerine “-l” eki de kullanılmaktadır. Örneğin; doğal, öznel kelimeleri böyledir.¹⁹ Dolayısıyla nesnel; nesneye ilişkin olup, onunla uyuşan anlamını kazanmıştır. Bu açıdan nesne gibi ortada olan veyahut zihnin muhatabı konumunda olan fenomenin; apaçık olması, değişmez olması gibi nesnede a priori olarak var kabul edilen özellikler “nesnel” kelimesinde de aranabilir.²⁰ İhtimaldir ki buna binaen “nesnel” kelimesi; bireyin kişisel görüşünden bağımsız olup, genel geçer olan dolayısıyla apaçık olan şeklinde de tanımlanmıştır.²¹

Bu noktada Kur’ân’ın apaçık oluşundan bahseden âyetler dikkati celp etmektedir.²² Şayet Mushaf bazı açılardan nesnellikten uzaksa bu durum, onun apaçıklık özelliği ile çelişmekte midir? Kanaatimizce öznelliğin müphemlik içermesine karşın bu anlamdaki öznellik ile Kur’ân’ın apaçık olmaklığı çelişen yargılar gibi durmamaktadır. Zira tezdeki yargı, salt Kur’ân metni bağlamında geçerliiyken Mushaf’taki apaçıklık yargısı böyle olmak zorunda değildir. Zira birçok âyette Resûle (s.a.s.) itaatten bahsedilmektedir.²³ Bu bakımdan nesnellik

¹⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 621-622.

¹⁷ Bu tanımlar, Karl Marx’tan (1818-1883) önceki maddecilerin tanımlarıyla uyusmaktadır. Aziz Çalışlar, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 376.

¹⁸ Bu ek ile birlikte artık nesneden değil, bilincin, nesne hakkındaki yargılarından bahsetmekteyiz. Bu durumda bilincin nesnesi hakkındaki yargıları nasıldır veya nasıl olmalıdır? sorusunun cevabı “nesnel” kavramını izah etmektedir. Nesnel kavramı; bireyin kişisel görüşünden bağımsız olup, genel geçer olan şey olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla ek ile birlikte “nesneye ilişkin olan” anlamı, bilincin nesneye ilişkin yargılarının tam anlamıyla nesneye ilişkin olup bilince/özneye ilişkin olmaması anlamında kullanılmıştır. Aşağıda vereceğimiz tanımlar da bunu desteklemektedir.

¹⁹ Ahmet Kayasandık, “Türk Dili Sitesi” (Erişim 18 Ekim 2022).

²⁰ A Priori, bilginin kaynağı konusunda nereden ve nasıl elde edildiği bilinmeyen, duyu algılarına, deney ve akıl yürütmeye gerek kalmadan bir önermenin doğru veya yanlış olduğunu zihnin ilk hamlede kavraması anlamında felsefî bir terim. bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 67; Ali Durusoy, “Kabli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/42-43.

²¹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 125; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 624.

²² Kur’ân’a “mübin” lafzının izâfe edildiği yerler için bk. Yûsuf 12/1, el-Hicr 15/1, en-Nahl 16/103, Nûr 24/46, eş-Şuarâ 26/2, 195, el-Kasas 28/2, Yâsîn 36/69, ez-Zuhruf 43/2, ed-Duhân 44/2. Yine muhkem olduğu, beyan edildiği ile ilgili âyetler için bk. el-Bakara 2/99, 118, 185, 209; el-Âl-i İmrân 3/7; el-Mâide 5/110; el-Hac 22/16; Nûr 24/1, 34; el-Kasas 28/36; el-Ankebût 29/49; es-Sebe 42/43; el-Câsiye 45/25; el-Ahkâf 46/7; el-Hadid 57/9,17; et-Talâk 65/11.

ilgili tanımdaki gibi görülse de Mushaf'ın bazı açılardan nesnel olmaması bu durumla çelişmemektedir.

Nesnellik bir başka tanıma göre; insanın bakışından, zihinsel tasarımlarından hatta zihinden bağımsız olan, bir şeyin her ne ise o olma halini, öznenen mutlak ve kesin bir biçimde bağımsız olma durumunu göstermek için kullanılan bir sıfattır.²⁴ Yine nesnellik kavramı bir şeyin temel özellik ve ilişkilerinin insanın dışında ve ondan bağımsız olarak var olduğu anlamına gelir. Düşünce, kavram ya da yargılar söz konusu olduğunda ise nesnellik; bilginin kaynağını, maddi temelini belirtmek için kullanılır.²⁵

Kelime bir başka yapım eki olarak 'nesnellik' şeklini almıştır. Nesnellik; yukarıdaki tanımlar esas alınacak olunursa, nesneyle uyumlu olarak öznenen bağımsız bir biçimde objeyi kavrama niteliğidir.²⁶ Görüldüğü üzere her bir yapım eki ilâvesiyle kelime, daha soyut bir mânâ kazanmıştır. Fakat kelime, özü itibariyle en somut ve reel olan, değişmeyen ve herkes tarafından gözlemlenebilir olan şeye/nesneye dikkat çekmek istemektedir. Zira nesnel kelimesine yönelik verilen tanımlar bunu göstermektedir. Hulâsa yukarıdaki tanımlar, nesnelliğin umumiyetle öznel tecrübeye bağlı olmayan herkes tarafından gözlemlenebilir, doğrulanabilir olan şey olarak tanımlandığını göstermektedir.²⁷ Ne var ki her dönemde böyle tarif edilmemiştir.²⁸

²³ Geçtiği yerler için bk. el-Âl-i İmrân 3/32, 132; en-Nisâ 4/59; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1, 20, 46; Nûr 24/54, 56; Muhammed 47/33; el-Mücâdele 58/13; et-Tegâbün 64/12.

²⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 622.

²⁵ Çalışlar, *Felsefe Sözlüğü*, 352.

²⁶ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 125.

²⁷ Hakan Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe* (Yayımlanmamış: Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 15; Adnan Koşum, "İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl İslam Araştırmaları* 5/5 (01 Haziran 2006), 7-8.

²⁸ Örneğin Orta Çağ'da Skolastik felsefenin hâkimiyetini sürdüğü dönemden René Descartes'a (1596-1650) kadar nesnellik algısının farklı olduğu gözlemlenmektedir. Mâlûm olduğu üzere, Descartes'ın cogitation ("Cogita ergo sum, Düşünüyorum o halde varım." Decart devamında "İşte buldum! Benim varlığım Tanrı'nın varlığının delilidir. Hatta Tanrı'nın varlığı benim varlığımdan daha kesindir." demektir. Bu anlayış özne-nesne ayrımını beraberinde getiren düşüncedir.) çıkarımında nesnel olarak var olmak, zihinsel bir tasarım olarak var olmaktır. Fakat sonraları Baumgarten (1714-1762) ile birlikte zihinden bağımsız olarak var olan şeye nesnel denmiştir. Örneğin Immanuel Kant'a (1724-1804) göre; nesnel varoluş veya gerçeklik, düşünce dışında olan zihinden bağımsız olan şeydir. Binaenaleyh nesnel var oluş; dış dünyada kendisine ilişkin algılarımızdan, bilgi ve kavrayışlarımızdan bağımsız olarak var olup herkes tarafından gözlemlenebilir olan şeye denir. bk. Erdal Yılmaz, "Kant'ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Hüküm ve Nesnellik", *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012), 100; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 622. Bu noktadaki tanımı ontolojik bağlamda ele alındığını göstermektedir. Yine Kant'a göre; bir yargının nesnel olması onun zorunlu olarak herkes için geçerli olması anlamına gelir. bk. Yılmaz,

Bu noktada ifade edilmesi gereken durum, araştırmada nesne olarak bahsedilecek şeyin, Kur’ân metni olmasıdır. Lâkin Kur’ân metnini bir nesne olarak görmenin ne demek olduğunu ve bununla ne kastedildiğini izah etmek gerekir. Bu bağlamda özne-nesne arası ilişki, tekrardan gündeme gelmektedir. Özne-nesne arasındaki bu alâka tefsir ilmi açısından şeklen müfessir-Kur’ân ikilisi olarak ifade edilebilir. Fakat Kur’ân metninin ilâhî tabiatı dolayısıyla ilâhî nassın nesneleştirilmesi bir problem olarak görülmektedir. Örneğin Kur’ân’a iman eden bir mümin, özne olduğunda Kur’ân’ı da bir nesneden ibaret görmesi ve kendisini aidiyet ilişkisinden soyutlaması pek mümkün görülmemiştir.²⁹

Burada Kur’ân metninin nesne olarak görülmesinde engel kabul edilen iki gerekçe üzerine kısaca durmakta fayda vardır. Bunlardan ilki Kur’ân’ın ilâhî tabiatı gereği nesne olarak görülememesidir. Kanaatimizce bu ifadeden kasıt, vahyin sahibinin nesneleşme tehlikesidir. İkincisi ise Kur’ân, kendisine tâbi olunması gereken, kişiyi birçok açıdan inşa etme amacı güden bir hitaptır. Bu faal yapısı nesne olmasına engel görülmektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken; Kur’ân metninin bir nesne olarak görülmesi gerektiği söylenirken kastedilenin ne olduğudur. İfade etmek gerekir ki Kur’ân vahyinin nesne kabul edilişinden, onu gönderen varlık kastedilmemektedir. Her şeyden önce vahyin sahibi ile vahiy iki ayrı varlık olarak telakki edilmektedir. Bir diğer muhtemel gerekçe ise; Yaratıcı’nın, vahyini kelimeler üzerinden göndermiş olmasıdır. Bu durum ilgili kelimelerin araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Buna binaen Kur’ân metnini, yorumcunun nesnesi olarak ele almakta da bir müşkil olmasa gerektir. Kur’ân metninin nesne olarak ele alınışının sebebi; her şeyden önce bilincin kendisine yöneldiği, algılanması gereken bir forma sahip olmasından dolayıdır.

Bunun yanında öznenin Kur’ân metnini ele alırken ona olan aidiyetinden kendisini soyutlaması mümkün değil denilmektedir. Lâkin bunun Kur’ân metninin nesne olarak ele alınması ile doğrudan bir alâkası yoktur. Zira öznenin, nesnesini objektif bir perspektif ile mevzubahis etmesi, Kur’ân metninin nesne olarak

“Kant’ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Hüküm ve Nesnellik”, 99. Yargılama noktasındaki bu tanımı “nesnel” kelimesini epistemolojik açıdan ele aldığını gösterse gerektir. Bu durumda sorulması gereken şey, kişisel görüşlerden bağımsız olmasına karşın evrensel olmayan bir şey nesnel kabul edilecek midir? Başka bir deyişle evrensellik “nesnel” olmanın olmazsa olmaz bir şartı mıdır?

²⁹ Coşkun, *Modern Dünyada Kur’an Yorumu*, 162, 170-176; Celal Kırcı, “Kur’ân’ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri”, *Bilimname* 26/1 (2014), 8.

görülmesi konusuyla ilgili olmaktan öte nesnellik mevzuuyla alâkalı bir meseledir. Buna ilâveten ilâhî hitabın sonraki kuşaklara aktarılmasında metin gibi somut bir nesneye dönüştürülmesi ve Kur'ân metnini mecburen bir algı konusu edinen insan tarafından da hakikate ulaşmada bir araç olarak ele alınması, Kur'ân metninin nesne olarak görülmesine sebep olmuştur. Kanaatimizce bu durum öznenin Mushaf'a olan aidiyetine bir ihanet olmasa gerektir. Bu durum özneyi Mushaf'a olan iman ve teslimiyeti noktasında yozlaştırmaz. Binaenaleyh bir öznenin Kur'ân metnini nesne olarak ele almasının mümkün olmamasının sebebi olarak -Mushaf'ın ilâhî tabiatı ve öznenin Mushaf'a olan imanı gibi- ileri sürülen gerekçeler yeterli görülmemektedir.

Bu meyanda çağdaş bir bilim insanının Mushaf'la salt anlama/yorumlama açısından bir ilişki kurması, Kur'ân metnini nesne olarak ele alması, hatalı olmayacaktır. Kur'ân metninin bir nesne olarak ele alınması; Mushaf'ı konuşmanın yanında Mushaf üzerine ve Mushaf hakkında konuşmayı da mümkün kılmaktadır. Bu kısa girişin akabinde nesnellik fikriyatını savunan ve reddedenlerin izahları üzerinden kavramın çerçevesi ve Kur'ân metninin nesnelliği ifadesi sarıh bir dille ortaya konulacaktır.

1.1.1. Nesnelliğin İmkânı

Nesnelliğin mahiyeti üzerinde dururken bu kavramın; insanın bakışından, zihinsel tasarımlarından, dünya görüşünden bağımsız olması şeklinde tanımlandığını ifade etmiştik.³⁰ Araştırma neticesinde ulaşılan bir diğer tanıma göre nesnellik; objelerin, zihinden bağımsız varlıklar olarak konu alınmasıdır.³¹ Bu iki tanım çerçevesinde nesnelliğin imkânı üzerinde durulabilir. Zira ilk tanıma göre nesnellik, kendi bireysel edinimlerinden soyutlanan insanoğlu için olanaklı iken ikinci tanıma göre bu muhaldir. Tez açısından nesnelliğin olanaksızlığı, olumsuz bir yargı olarak görülmediğinden evvel emirde ele alınacak akabinde olanaklı gören anlayış zikredilecektir.

1.1.1.1. Nesnelliği Olanaksız Gören Anlayış

Nesnelliğin olanaksızlığını temellendirmede dayanan gerekçe, özne ile nesnenin bilinç ile bilincin konu edindiği şeyin kopmaz bağlarıdır. Bu durum şöyle açıklanabilir: Araştırmacının, yaşadığı toplumun kültürel, ideolojik, siyasal

³⁰ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 125; Koşum, “İçtihat Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu”, 7; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 622.

³¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 624.

yapısından özellikle de değer sisteminden etkilenmesi, nesnesine yaklaşımına da tesir etmektedir. Binaenaleyh zihinden bağımsız dışsal olarak bulunan bir şeyi kavramak, araştırmacının eğilimli, taraflı, ideolojik veya değer odaklı olmasına sebep olmaktadır. Bundan dolayı nesnelliğin imkân dahilinde olması, en başta zihnin nesneden etkilenmemesine veyahut bu tesiri nesneyi yorumlama/açıklama sırasında yansıtmamasına bağlıdır. Kısacası, özne ile nesnenin aynı alanda yer alması, nesnenin zihinden bağımsız olamaması, nesnelliğin önünde engel olarak görülmektedir.³² Bunun aksi bir durum da insanoğlu için imkânsız olacağından bir diğer deyişle insan zorunlu olarak dış dünya ile iletişim halinde olduğundan nesnellik de imkân dahilinde görülmemiştir.

Nesnel kelimesinin kök anlamına atıfla dışsal olarak bulunan bir şey bir diğer deyişle nesneye ait olup zihinden bağımsız olarak var olan şey, formatında tanımlandığı ifade edilmişti.³³ Bu kök anlamı esas alarak yukarıdaki şekilde insansız olma durumunu nesnellik olarak izah etmek tutarlı görülebilir. Fakat sadece zihinden bağımsız bir alanda nesnelliği olanaklı gören bu anlayış, bir nevi insan doğasını hiçe saymaktadır. Zira ne bir zihnin nesneden etkilenmemesi ne de nesneyi aktarımda bu etkiden âzâde olması mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber bu anlayışın göz ardı ettiği şey fenomenlerin ancak zihin tarafından algılanabileceği, nesne konumunda olan her şeyin algı konusu olduğudur.

Bu bağlamda insanın, zihnî yönelimleriyle yorumlama/kavrama aşamasında işin içinde olmak zorunda oluşuna karşın; nesnelliğin, zihinden veya öznenen mutlak ve kesin bir biçimde bağımsız olmak zorunda olması tezatır. Yukarıdaki görüş çerçevesinde bu tezatlık, nesnelliğin insanoğlu tarafından gerçekleştirilemeyeceği şeklinde çözülmeye çalışılmıştır. Binaenaleyh zihinden bağımsız bir nesnellik, beşer için açıkça muhal gözükmemekte; nesnellik, insan dışı bir olgu olarak tanımlanmaktadır. Fakat nesnenin, bir diğer deyişle öznenin karşısında ondan ayrı olarak bulunan bir şeyin, varlığı veyahut varlığının insanoğlu açısından değeri tartışılmalıdır. Zira Descartes'ın dediği gibi insanoğlu

³² Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 52; Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 9.

³³ Ömer Faik Anlı, "Hegel'in Mantık Bilimi'nde (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Birinci Cilt) 'Nesnellik'in İki Anlamının İncelenmesi", *Kaygı Dergisi* 12 (2009), 168; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 124-125. Bu, aslında çok sonraları Descartes'ın takipçileri tarafından yapılmış pozitivist algıyı temel alan bir tariftir. Bu da nesnellik kavramının modern dönemdeki bu bakıştan dolayı muhtelif şekillerde tanımlandığını göstermektedir. Dolayısıyla pozitivist algı haricindeki yaygın kabul nesnelliğin tanımı olmaktadır.

düşünmesi hasebiyle varlık kazanmaktadır.³⁴ O halde varlık, ancak zihnin algılaması açısından zikredilebilir bir şey olsa gerektir. Bir diğer deyişle zihne konu olmayan bir varlık, bahse de konu olmaz. Zira bahsedecek bir zihinden yoksundur.

Ne var ki pozitivism, bu anlamdaki nesnel ve evrensel bir bilginin olanaklı olduğunu öne sürmektedir. Hatta doğa bilimleri ve insan bilimleri şeklinde bilim tarihindeki ikili ayrımın temeli de nesnel bilginin imkânına yönelik yargılarına dayanmaktadır denilebilir. Zira bu ayrımda da görüldüğü gibi doğa bilimleri, insanın faaliyet alanı dışına itilmekte, insansız bir bilim öngörmektedir.³⁵ Bu bağlamda insandan bağımsız olarak var olan $1+1=2$ türünden önermeler nesneldir. Bunun gibi olmayan, insanî olan tüm çıkarımlar ise öznelir. Pozitivizm sosyal bilimlerin bu perspektifle olaylara yaklaşmadığını iddia etmekte, bu bakımdan söz konusu bilimlerin esasında bir bilim olarak görülemeyeceğini ifade etmektedir. Halbuki nihayetinde nesneyi anlayıp kavrayan, insan olmaktadır.

Kısaca ifade etmek gerekirse nesnelliği muhal gören anlayışların temel savı özne ile nesnenin aynı yerde bulunması dolayısıyla nesnel bilgiyi olanaksız kılmasıdır. Bu anlayış çerçevesinde düşünecek olursak Kur'ân metni ve ona yönelik izahlar insan dışı bir olgu değildir. Dolayısıyla nesnel bir bilginin insan dışı olma gerekliliğinden hareketle Kur'ân nazımının nesnel olmadığını söylemek durumunda kalmaktayız.

Ne var ki cümleleri kalıtsal yapıları olan soyut nesneler olarak gören anlayışa göre böyle bir problemten bahsedilmez. Zira onlara göre; anlam, nesnel ve kişilerden bağımsızdır.³⁶ Öyle ki iletişim, bir konuşmacının sabit anlamlı bir mesajı, dinleyiciye taşımasından ibarettir.³⁷ Böyle olması durumunda yanlış anlaşılmanın ve yorumlamaların neden kaynaklandığı cevaplanması gereken problemler olarak görülebilir kanaatindeyiz. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) göre; lafızlar, farklı anlam ihtimallerine sahiptir. Buna örnek olarak; mücmel, mecaz, tahsis ihtimali olan âmm ve te'vîl ihtimali olan zâhir bir

³⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, 67.

³⁵ Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 64.

³⁶ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 8-9.

³⁷ Mark Johnson - George Lakoff, "Batı Felsefesinde ve Dilbilimde Nesnellik Miti- Bizim Nesnellik Mitine Karşı Yaptığımız İtiraz", çev. Bilal Genç, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/9 (2018), 232.

lafız verilebilir. Bu tür durumları beyan etmek, şeriatın tebliği sadedinde olduğundan vâciptir.³⁸

Sonuç olarak salt tanımdan hareketle bir neticeye varmak zor görülmektedir. Fakat özne ile nesnenin zihin ile zihnin kendisine yöneldiği şeyin ayrılması ve zihnin yöneldiği şeyin, zihinden bağımsız olması gerektiği iddiası ütöpik bir tasarı, Hüsametdin Arslan'ın da ifade ettiği gibi bir tür mittir.³⁹ Bundan dolayı söz konusu gerekçe ve açıklamalar özellikle de sosyal bilimler açısından nesnelliğin muhal olabileceğine mesnet teşkil etmese gerektir.

1.1.1.2.Nesnelliği Mümkün Gören Anlayış

Nesnel bilginin olanaklı görülmesinde tanımda da geçtiği üzere öznenin bakışından, duygusal ve bireysel yönelimlerinden bağımsız ve herkes tarafından gözlemlenebilir, doğrulanabilir olması ön koşul olarak belirlenmiştir.⁴⁰

Bu tanım çerçevesince örneğin bireysel yönelimlere göre değerlendirme yapılmayıp, yerleşmiş, benimsenmiş, ölçütlerle göre değerlendirme yapıyor olması nesnellik için yeterli sayılmaktadır.⁴¹ Bu tür nesnelliğe ilintisel nesnellik denilmiştir.⁴² Fakat bu sav kendi içinde problem barındırmaktadır. Şayet öznel tutumlardan âzâde olup sadece benimsenmiş ölçütler baz alınarak yapılacak değerlendirmeler nesnel kabul edilirse şöyle bir müşkil olabilir: Aynı olgu üzerine farklı toplumlarda yerleşmiş muhtelif ölçütler, aynı konu hakkında araştırmacıların zıt veya farklı yargılara varmasını salık vermektedir. Bu da iki zıt yargının da nesnel olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir ki bu pek sağlıklı bir bakış açısı değildir. Zira bir konudaki nesnel bir yargının aynı konudaki nesnel, başka bir yargıyla çelişmesi durumunda bir konuda iki farklı evrenselliğin/doğruluğun imkânından bahsetmek gerekecektir.

Bununla beraber bu düşünceye göre; bir araştırmacının tek başına dayanak aldığı bir ölçütten hareketle vardığı sonuçlar, nesnel sayılmazken aynı ölçüt,

³⁸ Mehmet Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu* (Yayımlanmamış: Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 7.

³⁹ Hüsametdin Arslan, *Epistemik Cemaat* (İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1992), 125.

⁴⁰ Hemsinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 15; Koşum, “İçtihat Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu”, 7.

⁴¹ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1988), 266-267.

⁴² Bu meyanda ifade etmek gerekir ki nesnelliğin olanaklı gören anlayışlar, onu hep farklı açılardan ele almışlardır. Bu bağlamda Zayıf, Yetersiz, Durumsal ve İlintisel nesnellikten bahsedilmektedir. Araştırmamız neticesinde bu türlerin hep bir açıdan ele alındığını ve Kur'an nazmı bağlamında benimsenemeyeceğini gördük. Bu yönelimler hakkında detaylı bilgi için bk. Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 12; Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2020), 26-27; Önay Sözer, *Felsefenin A,B,C'si* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 68.

yerleşik hale geldikten sonra nesnel sayılacaktır. Binaenaleyh bu anlayışta öznellik tek kişiden kaynaklı olan değerlendirmeler olarak görülürken nesnellik çoğunluk tarafından benimsenmiş görüşler olmaktadır.⁴³ Buna ilâveten yerleşmiş bir ölçütten hareket etmenin nesnel sonuç doğuracağı savı nesnel bir bilgi midir? Zira bir çoğunluğun her zaman sahih ölçütler belirleyebileceği, beşerin zafiyetleri açısından pek mümkün gözükmemektedir.

Nesnellik kavramıyla bağlantılı olarak görülen, bazen de biri diğerinin yerine kullanılan kavramlardan biri de tarafsızlıktır. Örneğin Howard S. Becker, nesnellik ile taraf tutma arasında doğrudan bir ilişki kurarak, nesnel olabilmek taraf tutmamaktır, demektedir.⁴⁴ Dolayısıyla bilginin nesnelliği için onu, üreten kimsenin herhangi bir grup veya vâkıya taraf olmadan ele almasını şart koşturmaktadır.⁴⁵ Fakat “Taraf nerede?” sorusu yanıtlanabilir bir soru gibi de görünmüyor.⁴⁶ Kanıtlanması yapılmış bir taraf tutmada nesnellik hâlâ aranabilir bir nitelik olarak görülmektedir. Kanaatimizce kanıtlanması yapılmış olsa da taraf tutmanın içinde öznel duyguların bulunduğu ortadadır. Binaenaleyh sonucun doğru olması, söz konusu öznel tavrı nesnel kılmayacaktır.

Nesnel bir bilginin ön koşulu olarak görülen bir diğer şey, bilginin öznelerarasılık özelliğine sahip olmasıdır. Öznelerarasılık terimiyle bazen bir bilginin bazen bir yöntemin özelliği kastedilmektedir. Bir yöntemin özelliği kastedildiğinde söz konusu yöntemi hangi alandaki bilim insanı kullanırsa kullansın, bu yöntemle hareket edenlerin aynı sonuca varacağı varsayılmaktadır.⁴⁷ Bir bilginin öznelerarası özelliğinden kasıt ise bir meselenin ilgili alanda belirli öğrenim koşullarını yerine getiren herkesin denetimine açık olması, o alandaki insanlar arasında geçerli olmasıdır. Kısacası nesnel bilginin olanaklı olabilmesinin koşulu bilgi veya yöntemin öznelerarası geçerlik özelliğini taşıyabilmesidir.

Bir meselenin farklı kişilerce aynı ölçüde tanınabilir, anlaşılabilir olması, ilgili meselenin evvel emirde bir tek şeye işaret etmesini salık verir. Bu meyanda bir Kur’ânî ifadenin birden çok mesele üretimine müsait bir yapıda olması öznelerarası özelliğiyle bağdaşmayan bir yapı arz etmektedir. Bununla birlikte

⁴³ Abdullah Kaygı, “Tarihte Nesnellik Sorunu ve E.H.Carr”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 5/1 (2015), 25-38; Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 76.

⁴⁴ Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 23.

⁴⁵ Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 25.

⁴⁶ Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 26.

⁴⁷ Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 88.

sadece ilgili bilim kurulu tarafından onaylanan, geçerli kabul edilen bir bilginin nesnel sayılması da nesnellikte ölçüt ilkesiyle benzer problemi barındırmaktadır. Binaenaleyh bu iki ön koşulun da sadece epistemik bir cemaat tarafından onaylanması bağlamında eleştiriyi hak ettiği söylenebilir.

Bir toplum tarafından benimsenen ölçütün temel alınması veyahut öznelerarası geçerliğin nesnellik açısından yeterli görülmesine karşın bu durum, benzer gerekçelere dayanılarak imkân dışı da görülmüştür. Bilimsel bilginin kaynağının, varlık temelinin epistemik cemaat olduğunu savunan görüş, bu bağlamda anılabilir. Bu görüşe göre evrensel bilimsel yöntemler yoktur. Bağlamdan bağlama, bilim topluluğundan bilim topluluğuna değişen strateji ve taktikler vardır. Bu görüşe göre; evrensel bilimsel yöntemlerin olduğu, bilimsel bilginin objektif olduğu iddiası, pozitivist bilim ideolojisinin dünyamıza bir armağanıdır ve bir mittir.⁴⁸ Binaenaleyh bu anlayışa göre; nesnellik olanaksız olup evrensel bir yöntemden bahsedilemez.⁴⁹ Yeterince haklı açılardan ele alınan bu eleştirilerde, evrensel bir yöntem olması açısından öznelerarasılık reddedilmekte fakat evrensel bir bilginin muhal olacağına yer verilmemektedir.

Yukarıda bizim de tenkit konusu ettiğimiz nesnel bir bilgi için ölçüt alınan epistemik cemaat fikri gerçek mânada nesnel bir bilginin olamayacağına yönelik değildir. Fakat tenkit konusu ile ilgili ölçütlerin zayıf olduğudur. Bu bağlamda sonuç olarak nesnellik bir bilgi için mümkün görülmelidir. Dolayısıyla Kur'ânî bir ifade için de nesnellikten bahsetmenin gayet makul bir durum olacağı ortadadır. Bu meyanda yukarıda da ele aldığımız üzere bir Kur'ânî ifadenin birden çok mesele üretimine kapı aralaması öznelerarasılık özelliğine aykırı bir durum olduğu için nesnel bir bilginin evvel emirde tek bir şeye işaret eder yapıda olması gereklidir. Buna aykırı olan tüm haller de öznellik kategorisinde ele alınmalıdır.

Bunun bir diğer sebebi de dil felsefesi açısından bir cümlemin nesnelliğinden kasıt daha çok anlamın nesnel ve kişilerden bağımsız olmasıdır.⁵⁰ Öyle ki iletişim, bir konuşmacının sabit anlamlı bir mesajı, dinleyiciye taşımasından ibarettir.⁵¹ Bu açıdan Kur'ânî bir ifadenin nesnelliğinden kasıt da ihtilaf içermeyen, kesin, sabit anlamlı bir mesaj içermesi açısından olmalıdır ki bu

⁴⁸ Arslan, *Epistemik Cemaat*, 125.

⁴⁹ Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 67.

⁵⁰ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 8-9.

⁵¹ Johnson- Lakoff, "Batı Felsefesinde ve Dilbilimde Nesnellik Miti- Bizim Nesnellik Mitine Karşı Yaptığımız İtiraz", 232.

da ancak tek bir mânaya delâlet edecek kelimeler demektir. Tüm bunlara binaen tezimiz açısından nesnelliğin ölçütü Kur'ânî bir kelime, ifade veya cümlelerin sabit anlamlı olup öznel yaklaşımlardan bağımsız olmasıdır.

Sonuç olarak, nesnellik tanımları bağlamında müşahade ettiğimiz kadarıyla kelime muğlak bir yapı arz etmekteyse de iki mesele çokça dile getirilmiştir. Birincisi; zihnin objeyi ele alırken nesnesi haricinde bir şeyden hareketle izah getirmemesi nesnel bir tavır olarak görülmüştür. Başka bir söylemle özneyle nesnenin aynı alanda yer almasından kaynaklı olarak öznenin, yaşadığı toplumun kültürel, ideolojik, siyasal yapısından özellikle de değer sisteminden etkilenmesi, bundan dolayı nesnesini ele alırken bu yönelimlerinden faydalanması öznel bir tavır olarak görülmektedir.⁵²

Kur'ânî bir ifadenin bu türden yönelimleri barındırması, şâriin bir durumu ortaya koyarken mevcut toplumun yapısından hareket etmesi, ilgili ifadenin nesnel olmamasını, yerel/tarihsel olmasını salık vermektedir. Bu bağlamda örneğin; âyetlerin, çok yaygın olmayan zihâr geleneği hakkında yargıda bulunması, söz konusu toplumun yerel kodları üzerine ahkâm koyması anlamına geleceğinden nesnel tavır olmaktan uzaktır.⁵³ Bu meyanda yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki araştırmada Kur'ân metni bu yönüyle tetkik edilmeyecektir.

Bir diğer konu, yukarıdaki şartları sağlamış bir araştırma sonucunda ortaya konan durumun, kelime anlamı açısından tek bir şeye işaret etmesidir.⁵⁴ Zira ilkesel olarak nesnel bir bilgi sadece bir şeye işaret eden bir yargı olmak durumundadır.⁵⁵ Şayet birden çok anlamı içeriyorsa ilgili durum özneliğin özelliği olan çokluğu barındırıyor demektir. Bu bağlamda nesnellik kelimesinin doğruluk kelimesiyle ilintili görülmesi mânidardır.⁵⁶ Zira doğru tek iken yanlış çoktur. Bu veçhile öznel çokluğa nesnellik teklîge işaret etmekte denebilir.

Buradan hareketle bir probleme cevap olarak ortaya konan nesnel bir bilgide, birbirine zıt iki bilginin veya farklı neticelerin bulunmaması gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla genel geçer veya öznelarası olmayan, başka bir

⁵² Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 9; Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 11, 23, 52; Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsal Sorunu*, 30.

⁵³ Ahmet Yaman, "Zihâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387-388. Zihâr hakkındaki âyetler için bk. el-Ahzâb 33/4; el-Mücâdele 58/2-3.

⁵⁴ Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, 88, 76.

⁵⁵ Çelişmezlik, Özdeşlik ve Üçüncü Hâlin İmkansızlığı gibi mantık ilkeleri bunu gerektirir.

⁵⁶ Özlem Doğan, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004), 334.

söylemle tarihî, yerel bir bilgi, nesnel kabul edilmemektedir. Zira yerel unsurlar içeren bir yargı üzerine yapılacak araştırmalardan farklı sonuçlar çıkabilir. Buna binaen nesnel bir bilgi evrensel olmak durumunda olsa gerektir. Evrensellik burada, farklı zaman veya zemine yenik düşmeyerek muhtelif araştırmacılar tarafından aynı sonuçları veren bir bilgi anlamındadır. Bu da nesnel bir bilginin öznelerarası geçerliğe sahip olması anlamına gelmektedir. Fakat epistemik bir cemaat tarafından onaylanması bağlamında değil, nesnel bir bilginin birden çok olmasının çelişikliği anlamındadır.

Bu meyanda öznelerarası geçerlikten ne kastedildiğini ortaya koymak gerekmektedir. Araştırmada bundan maksadın belirli bir ilim topluluğunun ulaştığı netice, bir nevi üzerinde icmâ edilen bir görüş olduğu söylenmişti. İlgili durumun muayyen bir ilim topluluğuyla sınırlandırılması yukarıda tenkit edilmişti. Kur’ânî bir ifadenin öznelerarası geçerliğinden maksat, ilgili âyetin birkaç farklı anlayışa kapı aralamayıp tek bir gerçeğe işaret etmesidir. Dolayısıyla araştırmacılar tarafından aynı sonuçlara ulaşılmasıdır. İlk başta akla gelebilecek bir durum olarak nesne olan âyetin özne konumunda ele alınması kastedilmemektedir.

Bu meyanda “Kur’ânî bir ifade veya vâkıanın nesnel oluşu nasıl tespit edilecektir?” sorusu da cevaplanmış olmaktadır. Şöyle ki ilgili Kur’ânî ifadenin her şeyden evvel öznelerarası geçerliğe sahip olması veya izin vermesi gerekmektedir. Buna ilâveten nesnenin kültürel, ideolojik, duygusal ön yargı kodlarını içermemesi, başka bir söylemle tarihsel koşullara uygun olarak söylenmemiş olması gerekmektedir. Bu bağlamda Kur’ânî herhangi bir ifadenin Peygamber’den (s.a.s.) sâdır olduğu andan itibaren birkaç anlama gelebilecek formda olması, farklı anlayışları doğurması, bundan dolayı öznelerarası geçerliği engellemesi, araştırma açısından ilgili ifadenin nesnel bir yapı arz etmediğini gösterecektir.

Bu kısa izahın ardından nesnellik başlığının netleştğini düşünmekteyiz. Fakat konuyla ilgisi bakımından “Öznellik” kavramının mahiyet ve keyfiyetine değinmek, ilgili kelimenin araştırma boyunca kullanımından dolayı mühim görülmektedir. Binaenaleyh söz konusu kavramı ele almanın daha açık bir anlatım sunacağı kanaatindeyiz.

1.2. Öznelik

Öznelik kavramı özne kelimesine verilecek olan anlamla bir çerçeve kazanmaktadır. Ne var ki özne kelimesine neredeyse her çağda farklı bir perspektiften yaklaşmıştır. Bu da ele alınacak öznelik kavramının tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Buna binaen buradaki çaba -sair kavramlarda da olduğu gibi- bir tanımlama yapmak, ilgili şeyin özünü kapsayacak izahlar getirmek değil tarif yapmaktır. Zira mahiyete yönelik izahların, söz konusu şeyin özünü yansıtsa bile kuşatamayacağı, dolayısıyla efrâdını câmi ağyârını mâni bir izah olmayıp noksan kalacağı ortadayken buna yeltenmek doğru olmayacaktır. Binaenaleyh “özne”nin Antik Yunandan Modern Çağ’a kadar hangi anlam evrelerinden geçtiği üzerinde kabaca durulacaktır.

1.2.1. Özne Kavramının Tarihçesi

Modern döneme kadar tarihsel süreci boyunca felsefe, özneyi konu edişinde, “bilgi edinen” bir özne ile “bilgisi edinilen” nesne ayrımını yapmıştır.⁵⁷ Buna binaen felsefe tarihine bakıldığında bilme yetisine sahip olan özne ile bilgisine ulaşılacak cisimlerin farkına erken dönemlerden itibaren varıldığı görülecektir. Antik Yunanda Sokrat sonrası felsefî aşamaya geçilmeden evvel “özne”nin bilme iddiasının atomcu filozoflar ve sofistler tarafından ele alındığı görülmektedir.

Bu meyanda “Gerçekte var olan nedir?” sorusu felsefe tarihi boyunca önemli bir soru(n) olmuştur. Atomcu filozoflar için bu sorunun cevabı; atomlar ve onların içinde hareket ettikleri boşluklardır. Atomcu filozoflardan Demokritos; (MÖ 370) nesneyi oluşturan atomların öz niteliklerini birincil ve ikincil nitelikler olarak ayırmıştır. Demokritos doğrudan atomun niteliklerinden türeyen; büyüklük, ağırlık, içine girilmez sertlik, devinim gibi birincil nitelikler ile gerçekte atomda bulunmayıp insanın duyumları vasıtasıyla sonradan atomla ilişkilendirilen renk, tat, koku, sıcaklık, gibi ikincil nitelikleri birbirinden ayırmıştır.⁵⁸ İlki nesneye ait yargılar iken ikincil nitelikler özneye aittir.

Görüldüğü üzere nesneye ilişkin bilgi verecek birincil niteliklerle bizim nesneye yüklediğimiz ancak gerçekte nesneye ait olmayan ikincil nitelikler

⁵⁷ Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, 162; Buryak Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznelik Kavramları Üzerine Bir İnceleme* (Yayımlanmamış: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 59.

⁵⁸ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Serbest Akademi, 2021), 100-101.

arasındaki bu farklılık, ilk kez özneye ait olanı gündeme getirmiştir. Burada dikkat çeken husus Demokritos'un yaptığı ayrımıdır.⁵⁹ Zira değişiklik gösteren bu nitelikler ve onların özne tarafından algılanması bizi “nesneye ve özneye ait olan” ayrımına götürmektedir. Demokritos'un, algının koşullara göre değiştiği yönündeki düşünceleri Protogoras (MÖ 411), Gorgias (MÖ 375) ve Pyrrhon'u (MÖ 275) etkilemiştir.⁶⁰

Böylece özneyle ilişkili olanın nesneyle ilgili olandan ayrılması, sofistlerin epistemik görüşlerine tesir etmiştir.⁶¹ Dolayısıyla özne-nesne arası ayrımın ilk örnekleri sofistler tarafından ortaya atılmıştır.⁶² Böylece insanın sadece var olan değil bilme yetkinliğiyle de ön planda olan bir özne/fâil olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalınmıştır.⁶³ Sofistler; insanın bilgi edinme sürecindeki rolünü sorgulamış, bilginin tek kriterinin insan olduğunu dile getirmişlerdir. Evrensel bir doğruluk ölçütünden söz edilememesinden ötürü doğrunun tek ölçütünün algılayanın kendisi olabileceğini savunmuşlardır.⁶⁴ Evrensel bir doğruluk ölçütünden bahsedilemeyen bir yerde doğrunun ölçüsü, algılayanın kendisinden başka bir şey değildir.

Bu durumda önermenin doğruluğunun kanıtlanmasındansa ancak başkalarına “onaylatırılması” veya başkalarının bu doğruluğa “ikna edilmesi” söz konusu olabilir. İşte sofistlerin “retorik” sanatına önem vermelerinin en önemli nedeni budur.⁶⁵ Özne-nesne ayrımından hareketle öznelliğin daha makul bir vâkıa olduğu savunusu Timon'un, “Görünür olanı kabul ediyoruz ama görüldüğü gibi

⁵⁹ Belki bu anlayış örnek alınarak; kelimenin hakiki mânası ile ona sonradan yorumlama yoluyla iliştilen mânası arasında da böyle bir ayrım yapılabilir. Sorun şu ki bunları keskin hatlarla ayırt etmek zor olacaktır.

⁶⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015), 48; Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 20.

⁶¹ Mâlûm olduğu üzere doğa filozofları bilginin olanaklı olup olmadığı üzerinde durmamış, arkhe üzerine düşünceler geliştirmişlerdir. bk. Weber, *Felsefe Tarihi*, 49-52.

⁶² Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 14. Bu yargı ilk sistematik felsefi düşüncenin Antik Yunan'da zuhur ettiğini kabulle mümkün görülmektedir.

⁶³ Yunan felsefesindeki izahatın mitsel anlatılardan bağımsız, eleştirel ve şüpheli tarzının doruk noktasını sofistlerin temsil ettiği söylenebilir. Presokratik düşünceye getirdikleri yeni bakış açısı ile felsefede doğa problemlerinden sonra insan ve bilgi sorunlarına da kapı aralamışlardır. bk. Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 23.

⁶⁴ Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat* (Ankara: Bilgesu, 2016), 32-33.

⁶⁵ Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, 33; Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 24.

olduğunu değil. Ateşin yaktığını algılıyoruz ama yakıcı bir yapıda olup olmadığı konusundaki yargıdan kaçınıyoruz.”⁶⁶ görüşüyle daha net ortaya konmuştur.⁶⁷

Sokrates (MÖ 399) sonrası filozoflara gelindiğinde insanın bilgi edinen bir yapıda olmasından dolayı özne olduğu görülmektedir. Helenistik Dönem filozoflarından Platon ile Aristoteles’e göre noesis/düşünme ile eidosun/formun karşılaşmasıdır. Her iki filozof da ruhun özü olan düşünmenin, maddenin özü olan forma yönelmesini, epistemenin başlangıcı olarak görmektedir. Bu bağlamda bilgi, özne-nesne arası ayırım ve karşıtlıktan doğmaktadır. Tüm bunlardan hareketle Antik Yunan’da, öznenin, büyük ölçüde bilme ediminin taşıyıcısı olarak görüldüğü söylenebilir.⁶⁸ Doğa filozofları bilgi konusunda insanı edilgin kılmışlardır. Onlara göre yeryüzündeki her şeyi yöneten, oluşturup değiştiren şey hiçbir zaman insan olmamıştır. Ya Tales’in (MÖ 548) dediği gibi “su” ya da Anaksimandros’un (MÖ 546) dediği gibi “apeiron/sınırsız” olmuştur.⁶⁹

İnsan zamanla nesne hakkındaki bilgisinin nesnel olduğunu iddia etmiştir. Bu iddia en somut şeklini, Descartes’ın cogito anlayışıyla başlayıp Immanuel Kant (öl. 1804) ile devam eden süreçte almıştır. Bu anlayışın ortaya çıkmasında büyük etkiye sahip olan Orta Çağ üzerinde durmak gerekmektedir.⁷⁰ Tanrı’yı anlamının öncelikle onun yarattıklarını anlamakla mümkün olduğunu savunan Orta Çağ filozofları ise evreni ve insanı yine Tanrı’nın yolunu izleyerek araştırmışlardır. Aziz Augustinus (öl. 430), Anicius Boethius (öl. 524) ve Aquinali

⁶⁶ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 460-461.

⁶⁷ İmam Gazali her ne kadar sofistik bir ideolojinin savunusunu yapmak için söylemediyse de nedenselliği reddetmek kabilinden buna benzer bir düşünceyi dile getirmiştir. Ebû Ya’rub el-Merzûkî, *Mefhûm ’us-sebebiyye inde ’l-gazâlî* (Tunus: Dâr Selâme, 1978), 28.

⁶⁸ Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 9.

⁶⁹ Hasan Aslan, “Sokrates Öncesi Filozofların Doğa Anlayışında Dayanışma Düşüncesi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 9 (01 Ocak 2007), 122.

⁷⁰ Tanrısal olanı anlamaya yönelen Orta Çağ filozofları, Descartes’tan yüzyıllar önce düşünceye ve zihne ilişkin önemli fikirler ortaya koymuşlardır. Örneğin; doğru bilginin ve buna ulaşmanın mümkün olduğunu belirten Augustinus, bir zamanlar kendisinin de içinde bulunduğu şüphecilere karşı net bir tavır sergiler. Ona göre algılar ve yaşantılar bir beden ve ruhun olduğunun kanıtıdır. Görüldüğü gibi Descartes’ın “cogito ergo sum” düşüncesinin temelleri daha önceden benzer ifadelerle buralarda kurulmuştur. Boethius; “Bilinen her şey kendi özgün gücüne göre değil, onu bilenlerin bilme yetisine göre bilinir.” diyerek yine Descartes’tan evvel, bilgi edinme sürecinde ağırlıklı rolü nesnedense özneye vermektedir. Thomas Aquinas için “tabula rasa” olarak dünyaya gelen zihin, daha sonra duyumlar yoluyla ilk bilgilerini elde eder. Bu doğrultuda bilginin kaynağının duyumlar olduğunu ileri süren Aquinas, duyumlar, zihin ve maddesel varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamayı insan bilgisini anlamanın tek yolu olarak görür. Sonuç olarak öznenin Skolastik Dönem’de felsefi anlamda ele alındığı görülmektedir. Örnekler sunduğumuz filozofların sözleri bunlar için yeterlidir. Lâkin bu dönemin özne anlayışının genel olarak Tanrı’yla ilişkilendirildiği söylenebilir. Bu bağlamda bilen öznenin faal olacağı alan Tanrı’ya olan yakınlıktır. bk. Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 32-35.

Thomas (öl. 1274) gibi filozoflar, Descartes'tan yüzyıllar önce, düşünceye ve zihne ilişkin ilkel sayılabilecek düşünceler ortaya koymuşlardır.⁷¹ Kabaca ifade edilecek olunursa Orta Çağ'ın öznesi, bilme olanağına sahip olan ancak bunu yalnızca tanrısal olanın bilgisine ulaşmakla gerçekleştirebilen bir öznedir. Bunun yolu ise inanmak ve iman etmekten geçer. Nesne dünyası geçicidir ve bu nedenle önemsizdir. Esas olan tanrısal olandır ve nesneler dünyası beden de dahil olmak üzere tanrısal olana ulaşma yolunda kullandığımız bir dekordan ibarettir. Özetle ifade edilecek olunursa subject terimi, Antik Çağ ve Orta Çağ boyunca yukarıda da belirttiğimiz küçük nüanslarla “töz” anlamında kullanılmıştır.⁷²

Özne, XVII. yüzyıla gelene kadar başta Skolastik felsefe olmak üzere bütün bir Orta Çağ boyunca Aristoteles'in (MÖ 322) kullandığı anlamda ele alınmıştır. Buna göre özne değişen durumlardan etkilenmeyerek hep kendisiyle aynı kalan, “orada” gerçekten var olan cevher anlamında kullanılmıştır. Descartes ile birlikte özne, artık algıladığı, tasarladığı ve düşündüğünün farkında olan “ben”dir. Modern özne anlayışının en belirgin özelliği rasyonel ve iradeli bir varlık olarak insandır.⁷³ Antik Çağ'da değişen durumlardan etkilenmeme durumu, öznenin bir niteliği olarak ele alınmışken modern dönemde aynı durum yukarıda da gördüğümüz üzere nesnenin bir niteliği olarak ileri sürülmüştür.

Modern döneme gelindiğinde özne; artık septiklerin iddia ettiği gibi görelî bilgi üreten bir formdan sıyrılarak Descartes ile kesin bilgi aşamasına tırmanan bir hale bürünmüştür. İnsanın özneleşme, doğanın ise nesneleşme süreci Renaissance ile doruk noktasına ulaşmıştır. Descartes'ın özne anlayışına ilişkin olarak yapılan tanımlardan birine göre özne, “(...) düşünen ve düşünürken, düşünmesini tanımlamaya hizmet edecek belli temel özelliklere sahip olandır.”⁷⁴ Başka bir deyişle düşünmesi üzerine düşünebilen insan hem kendisiyle düşündüğü şeyler arasındaki ontolojik ayrımı keşfeder hem de kendini gerçek bir varlık olarak ortaya koyar. Bu sayede nesnesinden apayrı olan bir şey yani özne açığa çıkmıştır. Zira düşünmeyi gerçekleştiren hep bir “ben” olacaksa düşünmenin gerçekleşmesi

⁷¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 142-150; Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 15.

⁷² Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 139-140.

⁷³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 668; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 140; Erol Çetin, *Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 22-23; Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*, 162.

⁷⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, 33; Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 11.

aynı zamanda “ben”in varlığını gerektirir.⁷⁵ Bu bağlamda özne; ontolojik bir varlık olarak insana ve düşünmesine taalluk eden şeye denmiştir.

Bu noktada ifade etmek gerekir ki yukarıda ele aldığımız özne anlayışları, öznellik kavramına farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Örneğin; modern dönem açısından öznelliğin, “Öznenin bir bilinçlilik dahilinde, kendisi ile kendisi olmayan arasındaki ayrımın farkında olması durumu” olarak tanımlanabileceğini söyleyebiliriz. Bu durumda özneye ait olan bu düşünce kesinlik, bir diğer anlamda nesnellik barındırmaktadır. Görüldüğü üzere Descartes’ın özne anlayışından yola çıkılacak olunursa öznellik bir noktada kesinliğe kapı aralamaktadır. Antik Çağ’daki özne anlayışları incelendiğinde bu tarz bir tanımlama ile karşılaşmamaktayız. Onlar açısından öznellik; özneye ait olma durumu, öznenin bilgi üretmesindeki göreliliği olarak anlaşılır. Dolayısıyla sübjeye yönelik bir anlayış ön plandadır. Bu bakımdan Descartes’ın yaptığı ayrım sonraki filozoflar açısından bir devrim niteliğini kazanmıştır.

Ele alınan bu tarihsel süreçte “özne”nin hangi dönem, ne gibi anlamlarda kullanıldığına değinilmiştir. Batı düşüncesinde özne; algı, tasarım, izlenim, düşünce ve duylara dayanak olan şey olarak ben ya da zihin şeklinde anlaşılmıştır. Bu ben ya da zihin, bilginin temeli olan rasyonel ve iradî varlıktır. Binaenaleyh bu varlığın ulaştığı bilgilerin doğruluğu/kesinliği tartışılmıştır. Bu noktadaki düşünceler öznellik kavramı altında ele alınabilir. Descartes’tan sonra onun izinden giden filozoflar özne anlayışını, rasyonalist özne, empirist özne, transandantal özne gibi farklı biçimlerde ortaya koymuşlardır.⁷⁶ Bu başlıklar çerçevesinde pozitivist anlamda öznenin nesnel bir bilgiye ulaşabileceği düşünülmüştür denilebilir.

Modern özne anlayışının salık verdiği bu anlayışlar, özellikle varoluşçu filozoflar tarafından reddedilmiştir. Bir anlamda Antik Çağ septiklerinin özne anlayışı çerçevesinde bir görüş ortaya koyarak öznenin herkes için geçerli nesnel bilgiler ortaya koyabildiğini kabul etmemişlerdir. Buna ilâveten bu vâkıanın nesnellikten daha üstün olduğunu da dile getirmişlerdir. Kanaatimizce ne varoluşçular gibi öznellik ne de pozitivistler gibi nesnellik kutsallaştırılmamalıdır. Fenomenolojik paradigmanın da varsaydığı gibi herhangi bir ide için nesnellığe

⁷⁵ Ömer Özden - Osman Elmalı, *Yeni Çağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018), 125-126.

⁷⁶ Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 66-67.

ulaşabilmek mümkündür fakat öznelliklerimizi nesnel addetmek, çok doğru olmasa gerektir. Esasında tezin ana fikri ve önerisi de budur. Tezde öznelliklerin nesnel bir olgu gibi dayatılmasına karşı çıkılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân metni temel alınsa bile öznel bir neticeye varılmış olabilir.

1.2.2. Öznellik Kavramı

Öznellik veyahut nesnellik kavramları bir anlamda bilginin niteliğini temsil eden kavramlardandır. Öznellik kavramını ele alabilmek için özne-nesne arası ayırmadan bahsetmek gerekmektedir.⁷⁷ Zira bilgi, öznenin nesnesi hakkındaki yargılamalarıdır. Bu veçhile öznenin nesnesinden ontolojik olarak ayrı bir şey olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Öznenin nesnesi hakkındaki yargılamalarının nesneye yakınlığı nesnelliği, özneye olan yakınlığı ise öznelliği yansıtmaktadır.

Bu bağlamda özne-nesne arasındaki ilişkinin iki türlü olduğu iddia edilir. Birincisi öznenin nesneyle olan epistemik ilişkisi, ikincisi ise duygusal ilişkisidir. Epistemik ilişki, duygusal ve kavramsal olarak ele alınır. Genellikle pozitivizm açısından öznenin, nesneyle duygusal ve kavramsal veya bilişsel ilişkisi, nesnel kabul edilirken duygusal ilişkisi öznel olarak değerlendirilir. Öznel olan bir tecrübenin ise başkası tarafından bilinemeyeceği öne sürülmektedir.⁷⁸ Fakat mutlak anlamda özneye ait olan bir bilginin solipsist anlayışı ortaya çıkaracağı ve bilginin imkânını zedeleyeceği düşünülmüştür.⁷⁹ Buna binaen katı bir öznellik iddiası yerine her öznel düşüncenin kısmî de olsa nesnellik taşıyabileceği, her nesnelliğin de öznellik içerebileceği iddia edilmiştir.

İnsanın duygusal ve bilişsel yönü itibarıyla bu durumun daha doğal olduğu savunulmuştur.⁸⁰ Bu anlayışa göre; öznellik ve nesnellik birbirini dışlayan şeyler olarak görülmek zorunda değildir. Örneğin; iki kişinin aynı şeyi tecrübe etmesi nesneldir fakat aynı kişilerin tecrübelerini farklı ifade etmesi öznel olarak denilebilir.⁸¹ Fakat bu örnekte tecrübe olgusunun -yaşamak ve onu ifade etmek şeklinde- farklı iki yönünün ele alındığı görülmektedir. Binaenaleyh öznellik ve nesnelliğin birbirini dışlamayan şeyler olduğuna dair verilen bu örnek tutarlı olmasa gerektir. Zira bu anlayışa göre; bir durumun aynı zamanda nesnel ve öznel olması gerekirken verilen örnekte iki farklı durum -tecrübe etmek ve tecrübenin ifade

⁷⁷ Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 10.

⁷⁸ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 11.

⁷⁹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 162-163.

⁸⁰ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 11.

⁸¹ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 16.

edilmesi- söz konusudur. Bununla birlikte nesnellik, tanımlı itibarıyla zihinden/öznenen bağımsız olan bir diğer söylemle öznel olmayan şekilde tanımlanmıştır.⁸²

Araştırmacının bilinç, inanç, kültür, ideoloji vb. öğelerinden tamamen bağımsız ve onların ötesinde bir nitelik taşıması gerektiği savı radikal pozitivist bir anlayış olarak görülmüş ve eleştirilmiştir. Eleştiri kısaca öznel ve nesnel tutumların tamamen birbirinden ayrı görülmemesi gerektiği yönündedir. Buna göre nesnellik tarafsız olmak anlamına gelmekle birlikte tarafsız olmak; araştırmacının bütün inançlarından tamamen sıyrılması değil, meseleyi kendi inanç tarafına çekmemesi anlamında görülmelidir. Nesnel olmak, yapılacak araştırmayı kendi ideolojik, kültürel veya tarihsel ortamına çekmeye çalışmamak demektir. Yoksa onlardan bağımsız olarak ele almak demek değildir.⁸³ İnsanın kendi tarihsel ortamından bağımsız olarak bir şeyi ele alması mümkün değildir. Fakat bunları dikkate alarak izah getirmesi başka bir şeydir.

Binaenaleyh öznellik, özne-nense dikotomisinin bir sonucu olarak, öznenin dışındaki şeylerle ve durumlarla değil de özneyle ilgili olan şeydir.⁸⁴ Descartes'ın özne anlayışı düşünüldüğünde öznellik, en genel hatlarıyla “Öznenin bir bilinçlilik dahilinde, kendisi ile kendisi olmayan arasındaki ayrımın farkında olması durumu” olarak tanımlanabilir.⁸⁵ Bu bakımdan öznellik bir öz bilinçlilik halinden ibarettir. Bu tanım daha önce verilen tanımlardan biraz farklıdır. Zira önceki tanımlar öznelliğin sübjektif ayrımlara sahip kişisel tecrübe yargıları olduğunu salık verirken bu tanım, öznel olanın kesin bir yönü olduğuna dikkat çekmektedir. Ne var ki “cogito” anlayışını benimseyen pozitivist filozoflar ontolojik düzlemde başlatılan bu yargılamayı epistemolojik alana kaydırmıştır. Genel anlamda özne olarak zihnin doğa bilimlerinde nesnel olan kesin bilgilerle ulaşabileceğini iddia etmişlerdir. Ne var ki Descartes sonrası tüm filozofların düşüncesi pozitivist çerçevede olmamıştır.⁸⁶

⁸² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 624.

⁸³ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 14-15.

⁸⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 668.

⁸⁵ Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, 10.

⁸⁶ Örneğin; epistemolojik bağlamda öznellik denildiğinde ilk akla gelen isim, Kierkegaard'tır. Ona göre insanın doğası sübjektif bir yapıdadır ve bu varoluşu anlamlı kılan şey öznelliktir. Bu meyanda Hegel'in, Rasyonel ve nesnellik anlayışının tam karşısında durmuştur. Zira Hegel'e göre, insanın temel doğası (essential nature) objektif ve evrensel bir yapıdadır. Hakikate sezgi yoluyla ulaşılır. Kierkegaard'a göre öznellik; bir kişinin hayal ettiği, hissettiği, gördüğü her şeydir. Örneğin öznel bir düşünür; bir bilim adamı değil, bir sanatçıdır. İnsanlara insan olmanın, insan

Müşahade edildiği kadarıyla Descartes'tan sonra gelen filozoflardan varoluşçular⁸⁷ ve pozitivistler⁸⁸ öznenin nesnesi hakkındaki bilgisinin kesinliği ve faydası gibi durumlar üzerine kafa yormuşlardır.⁸⁹ Bundan sonra öznellik tanımında çok büyük bir farklılık görmemekteyiz. Bu bakımdan bazı öznellik tanımlarını zikretmek istiyoruz.

Öznellik genel olarak, hüküm ve önermelerin doğruluğunun hükmü veren kişinin zihinsel tutum ve tepkilerine bağlı olması, şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁰ Yine özneye ilişkin olup onunla temellendirilen, belirlenmiş olup onunla geçerli olan anlamında ele alınmıştır.⁹¹ “Özne ile kayıtlı sınırlı olan, öznenin değer, yorum ve sınırlılıklarını yansıtan, genel ve bağlayıcı olmayan” demektir.⁹² Öznellik, her bireyin bilinç, sezgi ve hayal güçlerinin farklılığı nedeniyle söz veya metnin anlam ve yorumunda farklı sonuçlara ulaşması durumudur.⁹³ Buna göre öznel denildiğinde ilk akla gelen, bir fenomendeki iki farklı yargılamadır. Dolayısıyla nesnellik bunun aksi durumu olmaktadır.

Nesnelliğin öznelarası veya genel geçer olması gerektiği savı bu sayede yinelenmiş olmaktadır. “Bilen kişinin kendi bireysel deneyimlerine, duyum ve algılarına kişisel tepkileriyle tarihine göreli olan” anlamında bir sıfat olarak da tanımlanmıştır.⁹⁴ Bu tanımlar çerçevesinde bir tarif yapacak olursak öznellik; özne ile kayıtlı olup bağlayıcı olmayan, hükmü veren kişinin zihinsel tutum ve tepkilerine bağlı olan, haliyle yargılamalarda farklılık barındıran bir nitelemedir.

Bu meyanda Kur'an metninin öznel veriler içermesinden kasıt, ilgili ifadenin ya söz konusu toplum tarafından benimsenen yerel/kültürel unsurlar

olarak var olmanın ne demek olduğu yeniden öğretilmelidir. Zira felsefe, ilim, akıl ve objektifliğin yoğun etkisiyle bizzat insanın kendisi unutulup gitmiştir. Bu bağlamda öznellik nesnellikten üstündür. Çetin, *Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi*, 36. Fakat görüldüğü gibi bu izahlarda öznelliğin ne olduğu üzerine tartışılmaktan ziyade bir anlamda faydası üzerinde durulmuştur.

⁸⁷ Hakikat, insanın eylemleri ile içselliği arasında uyumlu olması demektir. Buna binaen her insanın eylemleri ile içselliği arasındaki uyumun farklı olması hakikatin de öznel olmasını salık vermektedir. Çetin, *Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi*, 39-40.

⁸⁸ Özneye ait olan genelde tikel olarak görülen bir şeydir. Öznellik, pozitivist bir yaklaşım tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. bk. Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 6.

⁸⁹ Öznelliğin özellikle varoluşçuluk ve Hermenötik gelenekte olumlu bir değer kazandığı görülebilmektedir. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 669; Müjde Doğan, *Varoluşçulukta Din* (Yayımlanmamış; İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 12.

⁹⁰ Hemşinli, *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*, 6.

⁹¹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 140.

⁹² Çetin, *Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi*, 21.

⁹³ Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, 30.

⁹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 668.

içermesi -ki bu öznellik tanımında özneye kayıtlı sınırlı olan ifadesine denk gelmektedir.- ya da kelimelerin yapısından kaynaklanan bir gerekçeyle müfessirin öznel olmak durumunda kalmasıdır. İlk durumun tefsir ilminde “tarihsel metot” adı altında ele alındığını, buna binaen bahse konu edilmeye hacet görülmediğini nesnellik kavramı ele alınırken zikretmiştik.

Buradaki ikinci durumu şöyle izah edebiliriz: Şayet bir kelime veya edat, muğlak bir formda Peygamber (s.a.s.) tarafından tebliğ edilmiş, bundan dolayı da üzerine ihtilâfa düşülmüş ve sonuç olarak mütevâtir veya âhâd bir haberle ilgili mevzu açıklık kazanmışsa bu durum, söz konusu kelime veyahut edatın öznel bir veçhe arz ettiğini gösterecektir. Bu da öznellik tanımını -öznenin değer ve sınırlılıklarını yansıtan genel ve bağlayıcı olmayan yönünü- kapsamaktadır. Bu bakımdan Kur’ân âyetlerindeki ifadeler, mecazen özne olarak görülmektedir. Zira sonuç olarak müfessirin izahına yön veren temel etken/fâil/özne, âyetler dolayısıyla kelimelerdir. Bu meyanda Mushaf ve Kur’ân kelimelerinin anlam alanını çizebiliriz. Zira Kur’ân’ın nesnelliği dendiğinde neyi kastettiğimiz, nesnellik ve öznellik kavramlarının mahiyeti ile vuzuha kavuşmamaktadır.

1.3. Mushaf

Bu başlık altında Mushaf kavramının Kur’ân kelimesinden farklı ve benzer olan yanları üzerine odaklanılacaktır. Zira tezin ana konusu Mushaf çerçevesinde ilerlemektedir. Bu meyanda Kur’ân kavramıyla özellikle ne açıdan farklılaştığına yer vermek gerekmektedir. Bununla birlikte tez açısından Kur’ân metninin hem nesne hem de özne olarak görülmesinden ve nesnellik ile öznellik arasında kalmış bir metin olmasından maksadın ne olduğuna da yer verilecektir.

1.3.1. Mushaf Kavramı

Araştırmada Mushaf-Kur’ân farklılığına ileride detaylıca değinilecektir. Bundan önce sarâhaten belirtmek gerekir ki kavramlar arasında farklılık olduğu düşüncesi, mahiyet açısından değil belki kavramsal açıdandır. Bu veçhile belli oranda tezin sınırlarını belirlemek gayesiyle yapılmaktadır. Bunun için evvel emirde bu kavramların semantik analizleri üzerinden bir tahlil yapmak daha doğru olacaktır. Buna binaen söz konusu kelimelerin etimolojik köken itibarıyla hangi anlamlarda kullanıldığına değinilebilir.

Kur'ân-ı Kerimde “Mushaf” kelimesi geçmiyor olsa da gördüğümüz kadarıyla “ص-ح-ف” kökü, türevleriyle birlikte 9 yerde geçmiştir.⁹⁵ Mushaf kelimesi, “صف” kökünden türemiş; açılan, yayılan şey demektir.⁹⁶ Örneğin; aynı kökten gelen “صفحة” kelimesi, ahşaptan yapılmış kaplardan daha değerli olan kap kacaklar anlamında kullanılmıştır.⁹⁷ Yine örneğin; “صحيفة الجلد” insan bedenine yayılmış cilt anlamındadır.⁹⁸ Farklı lehçelerde “Mishaf” şeklinde geçen Mushaf kelimesi, ittifakla belirtildiğine göre yazılı sayfaların iki cilt arasında toplanması için kullanılmıştır.⁹⁹

Mushaf kelimesiyle aynı kökten olan “صف” kelimesinin, vahiy anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁰ Örneğin âyetlerde, “Allah tarafından

⁹⁵ et-Tâhâ 20/133, en-Necm 53/36, el-Müddessir 74/52, Abese 80/13, et-Tekvîr 81/10, el-A'lâ 87/18, 19, el-Beyyine 98/2, ez-Zuhuruf 43/71. Ahmet Muhtar Ömer, *el-Mu'cemu'l-mevsûl li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim ve kirâetihî* (Riyad: Müessesetü Südü'rü'l-Marife, 2002), 644.

⁹⁶ Ebu'l-Kâsım Hüseyin er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Mâriye, ts.), 275.

⁹⁷ Fakat kilden yapılmış olan kaplardan daha değerli değildir. Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Ahmet Faris (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.), 9/186; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mûhît*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekerîyya Cabir Ahmed (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 916.

⁹⁸ Ebû Abdîrrahmân b. Ahmed el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-âyn*, thk. Dr. Abdulhamîd Henrârî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/380. فعيلة babı فُعْل babı ile cem edilmez ise de Mushaf kelimesi istisnadır. Teknik bilgiler için bk. İbn Manzûr, 9/186; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mûhît*, 916.

⁹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-âyn*, 2/380; İbn Manzûr, 9/186; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mûhît*, 916; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 275.

¹⁰⁰ el-Abese 80/13. âyet. Bu âyette geçen “في صف” ifadesinden kastedilenin Kur'ân mı levh-i mahfûz mu olduğunun tespiti, “بابيد سفرة” âyetinde geçen “سفرة” kelimesine verilecek anlamda kilitlenmiş durumdadır. Taberî, “سفرة” kelimesi hakkındaki tüm ihtilafları zikrettikten sonra evlâ olan görüşün “Meleklerin, Allah (c.c.) ile Rasûlleri arasında elçilik görevi görmeleri anlamındadır.” demiştir; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicre, 2001), 24/107-110. Zemahşerî, söz konusu ifadeyi “Meleklerin levh-i mahfûz'dan istinsah etmeleri olarak anlamıştır.” Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Halil Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Mâriye, 2009), 1179-1180. İmam Buhârî “سفرة” kelimesinin elçi anlamına gelen “سافر” kelimesinin çoğulu olduğunu elçi anlamına geldiğini bu elçilerin de Melekler olduğunu belirtmiştir. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhibbiddin el-Hatîb (Kahire: Mektebetu's-Selefiyye, 1400), “Kitabu't-Tefsir”, 65; Halil b. Ahmet “سفرة” kelimesinin “السفير/Elçi” anlamını vermiş, çoğulunun “السفير/Elçiler” olduğunu belirtmiş sıra “سفرة” kelimesini açıklamaya gelince; “الكتابة/Kâtipler” anlamına geldiğini belirtip, Abese sûresindeki söz konusu âyeti vermiştir. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-âyn*, 2/251-252. “سفرة” kelimesinin sıfatları olan, “كراما” ifadesinden hareketle de “سفرة” kelimesinden kastın melekler mi yoksa vahiy kâtipleri mi olduğunu çıkartamıyoruz. Her ne kadar İmam Buhârî “سفرة” kelimesinin sıfatı konumunda olan “كراما” kelimesinin Meleklerin sıfatını çağrıştırmasından dolayı (olsa gerek) Hz. Ayşe vâlidemizden bir hadis zikretmiş olsa da “كراما” lafzının mü'min kullar için de kullanıldığı da (el-Furkan 25/72.) görülür. Yine “الابرار” kavramının Mü'min kullar için de kullanıldığı da (el-İnfitar 82/13.) göz önüne alınacak olunursa bu sıfatların Allah (c.c.) hazretlerinin, layık gördüğü kimselere verdiği, tek bir zümreye ait olmadığı anlaşılır. Yine levh-i mahfûz ile Kur'ân'ın ortak sıfatlarından olabilen “في صحف مكرمة، مرفوعة مطهرة” vasıflar da ayırt edici değildir. Binaenaleyh “في صحف”, “sahifelerdedir.” den kastın Kur'ân'a delâleti zannîdir. Fakat İmam Taberî ve Zemahşerî'nin de zikrettiği gibi “Kur'ân” olma ihtimalinden söz edebiliriz. Hatta bağlamının Kur'ân olmasından ve Mekki sûrelerde Kur'ân'ın -el-Câsiye 45/2, Kitap anlamında, el-Ahkâf

(gönderilmiş), tertemiz sahîfeleri okuyan, bir elçi ki (o sahîfelerde) kıymetli bölümler vardır.”¹⁰¹ buyurmuştur.¹⁰² Lâkin kanaatimizce bu gibi zannî yargılardan hareketle âyetlerde Kur’ân’a, Mushaf denmiş olduğuna ulaşamayız.

”فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامَ بَرَرَةٍ“

“O, mukaddes sayfalardadır; Yüce makamlara kaldırılmış, tertemiz sayfalarda. Seçkin ve erdemli elçilerin ellerinde.”¹⁰³ Bu âyetlerde söz konusu sıfatlarla anılan sayfaların, Kur’ân’a delâleti zannî olsa gerektir. Zira bahsedilenin levh-i mahfûz olması da mümkündür.

”إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى“

“Bunlar önceki kitaplarda, İbrâhim ve Mûsâ’nın kitaplarında da vardır.”¹⁰⁴

Âyetinden hareketle geçmiş dönemdeki vahiylerin “صحف” olarak adlandırıldığı söylenebilir. Fakat kullanılagelen Mushaf kelimesinin doğrudan Kur’ân’a dayanmadığı da ortadadır. Mushaf kelimesinin Kur’ân için kullanımı, tarihsel açıdan daha çok Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan cem’ faaliyetlerinde görülür.¹⁰⁵ Kimi rivayetler bundan önce de Mushaf isimlendirmesinin olduğunu gösterir:

“Kur’ân’ı ilk cem’ eden kimse, Ebû Huzeyfe’nin Mevlâsı Salim’dir.

O, Kur’ân’ı toplamayınca kadar hırkasını dahi üzerine almayacağına dair yemin etti ve sonunda cem’ etti. Daha sonra orada hazır bulunanlara ‘Bu kitabı nasıl isimlendirelim?’ diye sordu. Bazıları “Sifr” diyelim deyince Yahudilerin kendi kitaplarına verdikleri isim olması gerekçesiyle kerih gördüler. Bunun üzerine O, ‘Ben Habeşistan’da bulunduğum sırada bunun gibi bir eserle karşılaşmıştım, ona Mushaf diyorlardı.’ demiş. Oradakilerle

46/2. “Derilere yazılmış satırlar anlamında”; el-Tur 52/2-3. Sahifeler anlamında; el-Taha 20/133, el-Beyyine 98/2. Sahifeler anlamındaki gibi- yazımına işaret eden âyetlerin varlığından yola çıkarak bu ihtimalin daha kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁰¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-mûhît*, 2/128. Nitekim Buhârî gibi hadis kitapları kısımlara ayrılırken; “Kitabu’l-İman, Kitabu’s-Savm...” formunda bir ayrıma tâbi tutulmuştur. “Kıymetli bölümler” dememizin sebebi; ‘Kitap’ kelimesinin bölüm anlamına da gelebileceğinden dolayıdır.

¹⁰² el-Beyyine 98/2-3. Klasik ulemânın kahir ekseriyeti âyetle geçen “Suhuf” kelimesini “Kur’ân” olarak anlamışlardır. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1215. (Suhuf kelimesini kırtaslar diye çevirmiştir.) Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/553. (Tertemiz sahifeler Allah’tan gelen kıymetli, sapasağlam ve adil içinde hata olmayan bölümleri içerir. Zira bu sahifeler Allah katındandır der.) Söz konusu âyetle ifade edilen “Suhuf” ifadesinin levh-i mahfûz olduğu yönünde görüşler de vardır.

¹⁰³ Abese 80/13-16.

¹⁰⁴ el-A’lâ sûresi 18-19.

¹⁰⁵ Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/242.

birlikte cem' edilmiş olan Kur'an'a, Mushaf adını ilk defa bu şekilde vermişlerdir."¹⁰⁶

Bu yöndeki rivayetler dikkate alınırsa Mushaf kelimesi ilk defa bu şekilde ele alınmıştır.¹⁰⁷ Ne var ki Mushaf ismi nereden geldi sorusunun çok net bir cevabı mahiyetinde ortaya konulan bu rivayetlerin mevsûkiyeti başka bir inceleme konusu olduğundan burada üzerinde durulmayacaktır. Literatürde daha çok Hz. Osman döneminde yapılan istinsah çalışmaları sonrası Kur'an'ın bu isimle anıldığı görülmektedir.

Sonuç olarak bu tariflerden anlaşıldığına göre; Mushaf, Kur'an âyetlerinin iki kapak arasında bir araya getirilmiş haline verilen ad olarak şöhret bulmuştur.¹⁰⁸ Bir diğer deyişle, Kur'an'ın sahîfeler haline getirildiğini ifade etmek için Mushaf denmiştir.¹⁰⁹ Bu bakımdan Kur'an kavramı ile aralarında bazı nüanslar vardır. Örneğin, Mushaf denildiğinde bir sayfa üzerine mürekkeple yazılmış yazı kastedilir. Yine imlâ, noktalama ve tertibi gözlemlenebilir. Kur'an kelimesi ise ağırlıklı olarak şifahen aktarılan vahiy parçalarını ifade etmektedir. Bu yönüyle nâzil olmuş bir tür kıraat olmasından dolayı Mushaf gibi tetkik edilemez.

Kur'an -birinci bölümün dördüncü başlığında da ele alacağımız üzere- gerek ilk asırda gerekse çağımızda sahîfelerde yazılmış kitap anlamında da kullanılmıştır. Fakat Kur'an kelimesinin daha baskın bir anlamı, Allah'tan vahyolunan hitap olmasıdır. Bu açıdan araştırmamızda Mushaf yerine Kur'an kelimesini kullanmamız; halinde direkt olarak vahiy boyutuyla Kur'an'ın nesnelliğini tartışıyor olduğumuz intibaini uyandırabilir. Mushaf kelimesi ise lafzı yazılı metinler anlamında kullanıldığından bu karışıklığa mâni olabilir.¹¹⁰ Bu iki kavram arasındaki en bariz nüans; Mushaf kavramı, söz konusu varlıkla çoğunlukla beşerin dahil de olduğuna işaret ederken, Kur'an daha çok inzâl edilmiş vahiy akla getirir.¹¹¹ Buna binaen Kur'an kavramı yerine Mushaf veya

¹⁰⁶ Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Salim Haşim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 91.

¹⁰⁷ Kur'an ile Mushaf kelimelerinin aynı anlama gelmediğine dair detaylı bilgi için bk. Zeynel Abidin Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 111-117.

¹⁰⁸ Mehdi Seyf, "Mushaf İmlâsı ve Farklı Yaklaşımlar" (Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu, İstanbul: DİB Yayınları, 2015), 190.

¹⁰⁹ Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, 117.

¹¹⁰ Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 164.

¹¹¹ Mushaf metninin beşerî bir düzenleme sonucu olduğu imlâ ve gramer ihtilaflarından hareketle söylenebilir. Bu noktadaki en kapsamlı çalışmayı Kur'an'daki Lugavî Hatalar adlı kitabıyla Filistinli Sâmî ez-Zîb yapmıştır. Eserinde 2500 lugavî hataya değindiğini söyleyen yazar, on bir başlık açmıştır. Garip bir şekilde hurûf-ı mukattaa gibi müphem lafızları, kıraat farklılıklarını,

Kur'ân metni demenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.¹¹² Tüm bunlara ilâveten Mushaf'ın araştırmamız veçhesiyle somut olarak incelenebilir olmasına karşın Kur'ân'ın hitap olarak soyut kalan yönleri de mevcuttur.

Araştırmak istediğimiz noktanın, Kur'ân âyetlerinin nesnelliği olarak direkt vahye işaret eden bir tarafı olsa da biz bu nesnelliği iki kapak arasına alınmış olan Kur'ân metninde aradığımızdan “Mushaf ve Nesnellik” demenin daha kapsayıcı olacağını düşünüyoruz. Örneğin imlâ noktasındaki bazı problemlerin de araştırmamızdaki hedef ve gayelerimize uygun olduğunu, bu kapsamda değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Dolayısıyla Mushaf kelimesi imlâ, tertip, kıraat ve noktalamaya yönelik ifadeleri de kapsadığından araştırmamızın da bu şekliyle isimlendirilmesi daha sahih olacaktır.

İmlâ veya noktalama gibi dile ait bazı öğelerin beşerî düzenlemeler neticesinde ortaya çıktığı ortadadır. Ne var ki dilin nesnelliği başlı başına bir problemdir. Zira dilin kendisi insan ürünü olan, canlı bir organizma gibi değişim/gelişim gösteren bir iletişim aracıdır. Değişimi yönüyle yerel ve kültürel olanı yansıtmaması bir yana, herhangi bir sözcüğün anlamı açısından da nesnelliği tartışmalıdır. Dolayısıyla zaten nesnelliğin zayıf olacağı muhakeme edilen beşerî bir boyut üzerine eleştiri getirileceği düşünülebilir. Fakat araştırma açısından ehem olan, ihtilâfların salt yorumcudan kaynaklı olmayıp eserin kendisinden de

anlamı dışında kullanılan kelimeleri, âyetlerin tertibindeki insicamsızlığı, nesh ile ilgili ve birbirine zıt görünen âyetleri, tekrar eden âyetleri, kaybolduğu iddia edilen sözde âyetleri, noktalamaların olmayışını, âyetler arasında münasebetin olmayışını hata olarak görmektedir. Saydığımız bu dokuz başlık Kur'ân ilimleri kitaplarında tetkik edilmiştir. Diğer iki başlık ise; Kur'ân'daki imlâ ve nahiv ihtilâfı üzerinedir. Ebû Sâhiliyye Sâmi Avdu'z-Zîb, *Kur'ân-ı Kerim'deki Lugavî Hatalar* (b.y.: Merkezi'l-Kânuni'l-Arabî ve'l-İslâmî, 2017), 7-51. Nahiv ve imlâ farklılığının, İslâm geleneğinde de özellikle inkârcılara yönelik cevap olması veçhiyle ele alındığı görülmektedir. İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eseri bu minval üzere örnek olarak verilebilir. Bu konudaki bazı çalışmalar şöyledir: Mehmet Akif Koç, “John Burton'un ‘Kur'an'da Gramer Hataları’ Adlı Makalesinin Tenkidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 553-559; Soner Gündüzöz, “Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (II)”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/121-140 (2002); Arif Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri* (Yayımlanmamış: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 214. Özetle hata kabilinden bir eksikliğin Kur'ân'a izâfe edilmediğini söyleyebiliriz. Fakat bu yine de Mushaf'ın beşerî bir düzlemde oluşmadığına delil olmaz. Bu minval üzere en güzel delil, Kur'ân'ın yazımı sırasında oluşan kâtip hataları hakkında Hz. Âişe'nin “يا ابن اختي هذا عمل الكتاب اخطوا في الكتاب” / Yeğenim, bu kâtiplerin işidir. İmlâda hata etmişlerdir.” sözü, olsa gerek. Ebû Muhammed Abdullâh İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, ed. Seyyid Ahmet Sakr (Kahire: Mektebeti't-Dâru'd-Turas, 1973), 51, 56-57; Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, 189.

¹¹² Kur'ân; inzâlî aşamasında şeytansı varlıklara karşı muhafaza edildiğini, dolaylı olarak ifade eder. Dolayısıyla beşerî olmaktan ziyade ilâhî görülmelidir. el-Hicr 15/9, 18; es-Sâffât 37/10.

kaynaklı olabileceğini ortaya koymaktır. Zira imlâ veya noktalama gibi dile ait bazı öğelerin kutsallaştırıldığı da görülmektedir.

Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki sonradan okumada birlik ve kolaylık olması amacıyla oluşturulan vakf ve ibtidâ alâmetlerinden veya imlâ işaretlerinden hangisi olursa olsun zorunlu olarak uyulması, uyulmadığı takdirde ilâhî vahye aykırı davranmış olunacağı düşüncesi sağlıklı olmasa gerektir.¹¹³ Her şeyden önce vahiy, tüm dilsel öğeleri içinde barındırır halde inzâl olmamış, zira dil henüz evrimini tamamlamamıştır. İleride dil ve nesnellik bahsinde bu durumu tetkik edeceğiz.

Sonuç olarak Mushaf ve Kur'ân kavramlarını incelememiz neticesinde, daha geniş bir anlama sahip olan Mushaf kelimesini kullanmanın daha sıhhatli olacağını düşünmekteyiz. Buna karşın Kur'ân kavramının çerçevesini çizmek, tezimiz açısından Kur'ân'a bakışımızı ortaya koymak ve Mushaf kelimesiyle olan farklılıkları üzerinde tekrardan durmak istiyoruz. Kanaatimizce her iki kelimenin kısaca semantik tahlilini zikrettikten sonra farklılıklarını mükerreren serdetmek daha belirgin bir çerçeve sunacaktır.

1.3.2. Mushaf'ın Nesnellığe Konu Edilmesi

Bir şeyin nesnellığe konu edilmesi, bir bilinçlilik durumuyla alâkalı olsa gerektir. Zira nesnellik, çoğu zaman bilinçli bir öznenin yargılarında aranmaktadır. Öznellik bahsinde Kur'ân metninin, özne oluşu meselesine kabaca değinmiştik. Dolayısıyla Kur'ân metninin aynı zamanda nesne olarak ele alınacağı bilinçli bir nesneden bahsetmek gibi çelişik görülmektedir. Halbuki insan da bedeni itibarıyla bir nesne iken bilinçli olması ve nesneleri kavraması açısından bir öznedir. Bu durum, aynı şeyin hem özne hem bir nesne olabileceğini göstermektedir.

Kur'ân'ın, İlâhî vahiy addedilmesi yönüyle Allah tarafından inzâl edildiği kabul edilmektedir. Kur'ân'ın kelâmullah olduğu, Peygamber'in (s.a.s.) kalbine veya zihnine ilkâ edildiği de kabul edilmektedir.¹¹⁴ Bu anlamıyla Allah'ın (c.c.)

¹¹³ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed el-Cezerî, *el-Mukaddimetu'l-Cezeriyye* (Merkezi'l-İlm ve'l-İrfân, 2021), 8; Recep Koyuncu, "Vakf-İbtidânın Âyetlerin Anlaşılmasındaki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), 168-169; Nihat Temel, "Kıraatte Vakf İbtida ve Anlama", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu* (Tarihten Günümüze Kıraat İlmî, İstanbul: DİB Yayınları, 2012), 275-278.

¹¹⁴ Halku'l-Kur'ân meselesiyle de alâkalı olan Kur'ân'ın lafzının kime ait olduğu meselesi çokça tartışılmıştır. Kur'ân'ın mâna ve lafız olarak Allah'a (c.c.) ait olduğunu düşünenler olduğu gibi sadece mâna olarak Allah'a lafız olarak elçisine ait olduğunu söyleyenler de olmuştur. İki

iletmek istediği mesajı Peygamber (s.a.s.) aracılığıyla bizlere dil gibi sembolik bir form üzerinden aktardığı görülmektedir. Binaenaleyh dilin, bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir. Lafzı itibariyle dilin nesne konumunda olması makbul bir durumdur. Dolayısıyla kelimelerin formları ve gramatik kuralları açısından birer nesne olduğu söylenebilir. Tam bu noktada belirtmek gerekir ki bizim araştırmamızda konu edindiğimiz kısım burayla sınırlıdır.

Mâlûm olduğu üzere Halku'l-Kur'ân tartışmasında kelâmullah hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Öyle ki Ehl-i sünnet dairesindeki bazı fırkalar, Kur'ân'ın değil kelâmullahın yaratılmamış olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁵ Zira onlar, Allah kelâmının harf, ses ve kelimelerin ötesinde bir şey olduğunu savunmuştur.¹¹⁶ Buna binaen lafzî ve nefsî kelâm ayrımı yapılmıştır. Lafzî kelâm bilindiği gibi harf, ses ve kelimelerden oluşmuş iken nefsî kelâmın mahiyeti bilinmemektedir. Fakat cismanî varlıkların kelâmına benzemediği; dolayısıyla harf, ses ve kelimeler gibi sembollerin ötesinde bir şey olduğu düşünülmüştür.¹¹⁷ Araştırmada bu bağlamda zikredilen nefsî kelâmın nesnelliğini tetkik etmeyeceğimizi ifade etmek gerekir. Bu noktada şu üç ayrımın ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar: Allah kelâmı, Kur'ân ve Mushaf kelimeleridir.

Buna göre Allah kelâmı nefsî kelâmdır. Hiçbir sembolik işaret; ses veya kelime içermese gerektir.¹¹⁸ Kur'ân veya vahiy ise; bu nefsi kelâmın şifahî boyutta, ses, harf ve kelime gibi öğelerin kullanılarak sözel olarak aktarılmasıdır. Buna karşın günümüzde Kur'ân dendiğinde iki kapak arasına alınmış olan yazılı boyutu da kastedilmektedir. Fakat ilmî boyutta Kur'ân'ın ağırlıklı olarak şifahî noktaya işaret ettiği bazı âyetlerdeki kullanımlardan hareketle söylenebilir. Buna dair izahlarımızı Kur'ân kavramını ele alırken zikredeceğimizden şimdilik bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

durumda da ilâhî vahyin dil üzerinden kendisini bizlere sunduğu görülmektedir. Recep Ardoğan, “Mu‘tezile’nin Halku’l-Kur’ân Fikrinin Eş’ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 15/15 (2011), 125-159.

¹¹⁵ Ardoğan, “Mu‘tezile’nin Halku’l-Kur’ân Fikrinin Eş’ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu”, 145-147.

¹¹⁶ Ardoğan, “Mu‘tezile’nin Halku’l-Kur’ân Fikrinin Eş’ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu”, 125.

¹¹⁷ Bu yargıya varılmasının sebebi; “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” Şûrâ sûresinin 11. âyeti olsa gerektir.

¹¹⁸ Zira dil nihayetinde harf ve sesler gibi bir takım uzlaşmış sembollerden oluşmaktadır. Allah kelâmı ise özü itibariyle bu uzlaşıdan uzak mahza maksat olarak kabul edilmelidir.

Mushaf ise daha çok iki kapak arasına alınmış olan sahîfelerin bir araya getirilmiş olan formuna verilen isimdir.¹¹⁹ İşte bu ağırlık noktasına binaen araştırmada Mushaf kelimesini kullanmayı veya Kur'ân metni demeyi daha uygun görüyoruz. Nefsî kelâm olarak da adlandırılan; hiçbir ses, harf veya kelime ile ortaya konmamış olan Allah kelâmı, bu veçhile araştırmamızın konusu değildir. Böyle iken Allah kelâmının nesnelliğinden bahsetmek de doğru olmayacaktır. Bununla birlikte vahiy olarak gördüğümüz Kur'ân'ın Allah'tan (c.c.) inzâl olma aşaması da tezimizin ana konusunu oluşturmamakta, nesnellik açısından tetkik edilmemektedir. Zira kelâmullah ve bu kelâmın sözel formu somut olarak incelenmemektedir. Bu sebeple araştırma konusu ilgili sözlerin yazıya dökülmüş dolayısıyla bir metin halini almış kısımdır.

Allah'ın nefsî kelâmı ve bunun bir neticesi olan Kur'ân vahyinin dikey düzlemde Peygamber'e (s.a.s.) inzâl edilmesini ve onun idrak etmesini araştırma konusu edinmemekteyiz. Dahası Peygamber'in (s.a.s.) ashabına şifahen tebliğ ettiği Kur'ân'da somut veri görülmediğinden incelenmemiştir. Fakat Sahâbe neslinden bazılarının düştüğü ihtilâflar yazım boyutuyla önümüzde olduğundan özellikle de Peygamber'in (s.a.s.) vefatına müteakiben değerlendirilecektir. Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki araştırma, temelde Peygamber'in (s.a.s.) vefatını müteakiben ortaya çıkan anlaşmazlıkların bazen Kur'ân metninden kaynaklanabileceğini konu edinmektedir. Buna dair veriler, sahibine aidiyeti kesin olan tefsir eserleri ile bu eserlerde geçen ifadelerin Kur'ân metni analizi üzerinden gerçekleşmesidir.

Kur'ân metninin her ifadesinin yukarıdaki gerekçeye binaen birer nesne olarak ele alındığını ifade etmiştik. Kur'ân metninin aynı zamanda özne olarak görülmesi bu durumla çelişmemektedir. Şöyle ki -özne her ne kadar bir bilinçlilik haline işaretlen kullanılmışsa da- etken olması açısından dil, özne olarak isimlendirilebilir. Dolayısıyla Kur'ân'daki kelimeler, anlama etki etmeleri itibarıyla özne olarak görülebilir. Özetle söz konusu araştırmada kelimeler, ontolojik açıdan nesne iken anlamları açısından da özne olarak görülmüştür. Bundan dolayı kelimelerin anlamlarının nesnel bir veriye işaret etmesi; somut, anlaşılır, tek bir anlamı içermesi açısından araştırma konusu edilecektir.

¹¹⁹ Ardoğan, "Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu", 146.

1.3.3. İlk Nesil Açısından Mushaf'ın Nesnelliği

Kur'ân metninin nesnelliği söz konusu edildiğinde kastedilen, nassın anlama delâleti veçhesiyle ele alınmasıdır. Bu meyanda Kur'ân metni açısından, nesnelliğe ulaşma noktasında bazı engeller vardır. Geliş şekli vahyî, ifadesi şifahî, kayda alınması kitabî olan Kur'ân metninin geçirdiği bu evrelerde dilin canlılığı (değişime, dönüşüme uğraması) örnek olarak verilebilir.¹²⁰ Özellikle hitabın Mushaf'a dönüştürülmesinden doğan ve dilden kaynaklanan engeller burada zikredilmeye değerdir. Fakat ne var ki sahâbe nesli bu noktada ayrıca ele alınmalıdır.

Mâlûm olduğu üzere bir hitabın yazıya dökülmesi; dış bağlam, tonlama, duygu, vurgu; dolayısıyla noktalama ve okuyuş şekli gibi birçok faktörün ortadan kalkmasına sebep olmaktadır. Sembolik ifade araçları olan kelimelerle zaten gizlenen niyet, bu sebeplerle daha da üstü örtük bir hal almaktadır. Bu da özellikle sonraki nesiller açısından salt metin üzerinden hitabı anlamaya çalışanlar için engel oluşturmaktadır. Bu meyanda metin dilinin -özellikle de dış bağlam ve kaynaklarıyla da bir bütün olarak analiz edildiğinde- bir şey söylediği ve maksada ulaşmanın mümkün olabileceği, aksi durumda vahiy açısından teklîf-i mâ lâ yutâk gibi bir çıkmaza düşüleceği görülmektedir.¹²¹ Fakat tüm bunlara karşın bir metnin, tüm kaynaklarından arındırılarak salt metinsel düzlemde ele alınması, bazı müşkiller ortaya çıkarabilir. Araştırmanın tam da bu nazarla Kur'ân metnine yöneldiğini ifade etmek gerekir. Bu detaylar ikinci bölümde örneklenerek ele alınacaktır.

Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve özellikle de Hz. Osman devrinde Mushaf haline getirilen Kur'ân metniyle karşı karşıya kalan sahâbe nesli için de yukarıda zikredilen nâkısalar aynen geçerlidir. Buna göre, "Sahâbe kendilerine aktarılan bu tebliği nesnel bir veçhile anlamış mıdır?" sorusunu ele almak gerekmektedir.

Bazı âyetlerden hareketle Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ ve beyan görevinin olduğu anlaşılmaktadır.¹²² "Ey Peygamber! Rabb'inden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun..." "O Peygamber'leri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi

¹²⁰ Öztürk - Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, 186.

¹²¹ el-Bakara 2/286: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

¹²² en-Nahl 16/44; el-Mâide 5/67.

kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.” Bu âyetler çerçevesinde düşünüldüğünde ilk nesil, Kur’ân ile metinden ziyade hitap düzleminde ilişki kurmuştur.

Yukarıdaki âyetlerden hareketle ilk neslin, dinî bir meselede Kur’ân metnini okuyup, tetkik ederek bir neticeye varmaktan öte Resûlullah’ı dinleyerek amel ettiği çıkarılabilir. Esasında çoğu zaman vahiy, salt ibadet kastıyla okunuyordu.¹²³ Buna binaen sahâbenin anlayışlarının nesnelliğinden bahsetmek tezin çerçevesi dışına çıkmak gibi görülmektedir. Bunun gibi Resûlullah’a (s.a.s.) vahyedilen Kur’ân’ın Peygamber (s.a.s.) tarafından nesnel bir veçhile anlaşıldığı mevzu da konumuz dahilinde gözükmemektedir.

Sözel vahiy alanı dolayısıyla Allah (c.c.) ile Resûlu (s.a.s.) arasındaki iletişimin nesnelliğinden bahsedebilmek için bu alana dair somut bazı veriler üzerinden hareket etmemiz gerekmektedir. Ne var ki buna dair veriler elimizde mevcut değildir. Bu bakımdan hitabın nesnelliği de bahs-i diğerdir. Temelde Peygamber (s.a.s.) ile ashabı arasındaki iletişim de şifahî çerçevede ilerlemiştir. Fakat bu iletişimin zamanla kitabî boyutta ilerlediği ve bazen kitabî düzlemde bazı sahâbîlerin uzlaşmadığı görülmüştür. Belki Sahâbe neslinin anlayışları, aralarındaki ihtilâfları üzerinden tetkik edilebilir. Zira bu konudaki veriler elimize ulaşmıştır. Binaenaleyh Peygamber’in (s.a.s.) vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve özellikle de Hz. Osman devrinde Mushaf haline getirilen Kur’ân metni ile karşılaşan sahâbe neslinin aralarında çıkan ihtilâflar bu açıdan incelenecektir.

1.3.3.1. Nesnellik Ekseninde Sahâbe İhtilâfı

Mâlûm olduğu üzere tefsir ilmindeki sahâbe ihtilâfı, tenevvü‘ ve tezat olarak ayrılmıştır. Tenevvü‘ ihtilâfı daha çok cem edilebilecek olan farklılıklar olarak görülmüştür.¹²⁴ Tezat ihtilâfının sahâbe indinde mevcut olmadığı İbn Teymiyye gibi araştırmacılar tarafından savunulmuştur.¹²⁵ Bundan dolayı tezat gibi görünenler ihtilâfların da onlara olan tâzim sebebiyle bir şekilde te’vîl edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu anlamda ilk neslin Kur’ân âyetleri

¹²³ Buna örnek olarak el-Bakara 2/187. âyeti hakkında yanlış hükme varan bir sahâbeyi düzelten Peygamber’in (s.a.s.) açıklamasına bakılabilir. Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Savm”, 16 (No. 1916).

¹²⁴ İsmail Çalışkan, “Tefsirde Sahâbe İhtilâfı”, (Kur’ân ve Sahâbe Sempozyumu, 2015), 228; Recep Demir, “Tefsirde İhtilaf Olgusu ve Tercih İlkeleri”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 6; Mehmet Yaşar, “Sahâbe Tefsirinde Tenevvü‘ İhtilâfının Ön Planda Olmasının Nedenleri”, *Ensar Neşriyat* 1 (2020), 465.

¹²⁵ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Tefsir Usûlüne Giriş*, çev. Yusuf Işıcık (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 39.

bağlamında çok farklı görüşlere sahip olduğunu söylemek zordur. Öyle ki onlardan gelen nakiller, merfû kategorisinde ele alınmıştır. Böylelikle tefsir ilmini sadece Peygamber'e (s.a.s.) dayandıranlar olmuştur.¹²⁶ Bu anlayışa göre bir ihtilâftan bahsetmek çok zordur.

Halbuki sahâbe arasında bazı olaylara binaen ihtilâflar zuhur edince söz konusu meseleyle alâkalı vahyin müdahale ettiğini görmekteyiz.¹²⁷ Bu da göstermektedir ki Peygamber (s.a.s.) aralarındayken de ihtilâfa düşebiliyorlardı. Ne var ki bu minvaldeki farklılıklar, mevcut araştırma açısından örnek olarak ele alınmamaktadır. Zira söz konusu ihtilâflar, Kur'ân metninde geçen ibare sebebiyle olmaktan öte, olsa olsa vahyin hitâbî boyutuyla ilgilidir. Araştırma nesnemizin Kur'ân metni olması hasebiyle hitâbî vahiy tezimiz dışında kalmaktadır. Bu bakımdan Peygamber'in (s.a.s.) yaşadığı zaman diliminde ortaya çıktığı bilinen ihtilâflar, metinsel düzlemde oldukları kabul edilmediğinden ve ihtilâf olarak kalmadığından tezimiz sınırları dışına çıkmakta ve somut bir veri olmadıklarından incelenememektedir.¹²⁸

Söz konusu farklılıklar bir çeşitlilik olarak görülebilirse bazılarını te'vîl etmek suretiyle cem etmek pek mümkün değildir. Örneğin bir âyetin hükmünün neshedilip edilmediği yönündeki görüşler böyledir. Buna örnek olarak Muhammed sûresi 4. âyet verilebilir, "فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ" bu âyetin mensuh olup olmadığı tartışmalıdır. Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88) bunu mensuh kabul ederken Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Abdullah b. Ömer (öl.

¹²⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sa'ade ve Mişbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*, nşr. Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr - Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 2/56.

¹²⁷ Sahâbe arasındaki bu ihtilaflara örnek olarak; Bedir esirleri hususunda meydana gelen ihtilaflar hakkında el-Enfâl sûresi 67-68. âyetlerin inzâl olması verilebilir. Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/273-274. Yine; Benî Mustalik Gazvesi'inde yaşanan Ensar-Muhacir sürtüşmesi ve el-Münâfikûn sûresinin nâzil olması; Benî Mustalik dönüşündeki ifk hadisesinde sahâbenin olaya karışması ve Nûr sûresinin 11-22. âyetlerinin inmesi; Uhud savaşı sırasında tartışan sahâbiler hakkında en-Nisâ 4/88. âyetin inzâl olması, Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/281. Hz. Peygamber'in münafıklara namaz kılmaması ile ilgili Hz. Ömer tarafından engellenmek istenmesinden dolayı Tevbe sûresi 84. âyetin inzâl olması verilebilir. bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/611. Hûdeybiye Antlaşması öncesi, antlaşma süreci ve sonrasında yaşanan ihtilaflar ve Fetih sûresinin gelmesi, Mekke Fethi esnasında Kureyş'in affedilmesi sırasında Ensar'ın bu davranışlara tepki göstermesi, Temimoğullarına lider tayin etmede Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasındaki ihtilaf sonucu el-Hucurât 49/1. âyetinin inmesi verilebilir. Sahâbe arasındaki bu tartışmalar neticesinde gelen âyetler, ihtilafları gidermiştir.

¹²⁸ İhtilaf olmasına karşın örnek olarak incelenemeyecek misallerden biri de el-Bakara sûresi 187. âyettir. "حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ" Adî b. Hâtim (öl. 67/686), bu ifadeleri mecazî anlamı dışında düşünmüştür. Fakat ihtilaf olarak kalmadığından örnek olarak değerlendirilememektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/251. Bu olayın ardından "مِنَ الْفَجْرِ" ifadesinin nâzil olması da câlib-i dikkattir.

73/693) muhkem kabul etmektedir.¹²⁹ Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), “Ben sahâbeden birçok kişi ile karşılaştım, onlar bu âyeti mensuh gördüler.” demiştir.¹³⁰

Sahâbe tarafından bizzat Peygamber’den (s.a.s.) sâdır olan bir sözün bile farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir.¹³¹ Buna binaen Peygamber’den (s.a.s.) gelen bir açıklamanın olmadığı veya bilinmediği gibi durumlarda Kur’ân metni üzerinde aralarında ihtilâf etmeleri de doğal bir durumdur. Dolayısıyla kanaatimizce sahâbenin kendi aralarında tezat oluşturacak bir ihtilâfın vuku bulmadığı iddiası pek isabetli olmasa gerektir. Dolayısıyla genel anlamda Peygamber’in vefatını müteakiben özellikle ise Kur’ân’ın metinleşme sürecinin sonunda, metin düzleminde olduğu düşünülen bazı ihtilâflar vardır. Bu ihtilâfların salt metin eksenli olup olmadığını değerlendirmek, somut veriler olması hasebiyle tezimiz sınırları dahilinde görülmektedir.

Bu konudaki ihtilâfları tek bir başlık altında birleştirmek, buradan hareketle de araştırmamızda delil kabilinden saymak doğru olmayacaktır. Zira sahâbe dediğimiz güzide insanlar da beşer tabiatına sahiptiler. Dolayısıyla yaşadıkları ortam ve edindikleri bilgiler, âyetlere yaklaşımlarını değiştirmiş olabilir. Bundan dolayı metnin bizâtihi kendisinden kaynaklanmayan, bunun gibi dış faktörlere dayanan öznelliklerin araştırma açısından incelenmesi sahîh olmayacaktır. Binaenaleyh bu yöndeki örnekleri zikretmeye de ihtiyaç yoktur. Bunula beraber bazen salt metin eksenli bir ihtilâf olup olmadığı da tetkik edilmelidir. Bu meyanda sadece Kur’ân metninden kaynaklanmış görünen bazı ihtilâfları arz edeceğiz. Bir örnek olarak Bakara sûresinin 184. âyetine bakılabilir.

¹²⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/183-186. Hasan-ı Basrî’nin, sahâbe neslinden olmadığını burada ifade etmek gerekir fakat nesh meselesi hakkında kendi reyî ile karar vermiş olması da zayıf bir ihtimaldir.

¹³⁰ Ebu’l-Fazl Celâluddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezi’l-Hicra li Buhûs, 2003), 13/353. Suyûtî, bir önceki sayfada söz konusu âyeti mensuh sayanların arasında sahâbeden olan Ebû Nüceyd İmrân b. Husayn’in (öl. 52/672) de zikretmektedir. Katâde b. Diâme (öl. 117/735) ve Dahhâk b. Muzâhim (öl. 105/723) de neshedildiği görüşündedir.

¹³¹ Buna örnek olarak; “Sizden biri Benî Kureyza’ya varmadan ikinci namazını kılmamasın.” sözü verilebilir. Namaz vakti oraya varmadan gelince ashâb-ı kirâm Peygamber’in (s.a.s.) bu sözünde ihtilâfa düşmüşlerdir. Bazıları sözü literal anlamıyla alıp, oraya varmadıklarından namazı kılmamışlardır. Bazıları da Peygamber (s.a.s.) hızlı hareket etmemizi istediği için böyle söyledi yoksa bu kastettiğinizi murad etmedi diyerek, oraya varmadan namazlarını kılmışlardır. İlgili ihtilâf için Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Meğazî”, 30. Esasında bu vâkıa, kelimelerin bazen özel olarak ifade edilse dahi anlaşılmasında nâkısalar barındırdığını göstermektedir. Bu rivayeti ihtilâf ettiklerine bir misal olması açısından zikrettik. Şifâhen aktarılmış bir durum hakkındaki ihtilâf olduğundan araştırmamız çerçevesinde bir örnek olarak ele alınamamaktadır.

أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ
طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

*“Oruç, sayılı günlerdedir. İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.”*¹³²

Bu konudaki görüşler iki başlık altında toplanabilir. Muâz b. Cebel b. Amr el-Ensârî (öl. 17/638), Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb (öl. 73/693), Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88) gibi sahâbî nesli âlimlerinden bazıları âyeti mensuh kabul etmişlerdir. Buna göre; “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ” ilk kısımda geçen bu ifade, bir sonraki âyette, “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” neshedilmiştir. Dolayısıyla âyetin ilk kısmı ile amel eden mukim kimseler, isterseler oruç tutuyor isterseler fidye vererek oruç tutmuyorlardı.¹³³ Bir diğer görüş de İbn Abbas’a izâfe edilmiştir. Buna göre, “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ” ifadesindeki hüküm, sadece oruç tutmaya güç yetiremeyen yaşlılar içindir; dolayısıyla âyet, onların fidye vermelerine ruhsat getirme amacıyla inmiştir.¹³⁴ Sonuç olarak ihtilâf, “يُطِيقُونَهُ” ifadesinden zuhur etmiştir. Kelime hiçbir menfî alâmet almadığı için bazı sahâbîlerin sözün zâhirinden hareket ettiği görülmüştür. Buna karşın İbn Abbas kaynaklı rivayetlere göre ise; bu ifade, kökeni itibariyle zorluğa işaret etmekte, dolayısıyla âyetin anlamı, “zor bela güç yetirenler” diye çevrilmelidir ki bunlar da yaşlılardır. İbn Abbas’a izâfe edilen diğer görüşün metin merkezli olduğu görülmektedir. Fakat İbn Abbas gibi genç bir sahâbî üzerinden çıkan bu ihtilâftan hareketle tüm bir Sahâbe neslinin yargılanması doğru olmayacaktır.

Bu minval üzere âyette geçen, ¹³⁵“حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى” ifadesinde de sahâbe farklı görüşler ileri sürmüştür. Hz. Ali, Hz. Âişe, Hafsa bnt Ömer, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî gibi bazı sahâbîler âyette geçen orta namazdan maksadın “ikinci namazı” olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁶ Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer ise öğle namazı olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁷ İbn Abbas, Câbir b.

¹³² el-Bakara 2/184.

¹³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/161.

¹³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/167; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 62-63.

¹³⁵ el-Bakara 2/ 238.

¹³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/342-348.

¹³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/360-361.

Abdillâh ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, sabah namazı olduğunu söylemiştir.¹³⁸ İbn Ömer ise, beş vakit namazdan biri olduğunu fakat tam olarak bilinemeyeceğini söylemiştir.¹³⁹ Sonuç olarak ilgili ifade merkezli tartışıldığı görülse de esasında Peygamber’den (s.a.s.) gelen haberler nakledilmektedir. Bu meyanda da Peygamber’in (s.a.s.) tek bir şey söylediği dikkate alındığında ilgili ifade düzlemindeki ihtilâfların da metnin özüne ait bir ihtilâf olmadığı görülecektir.

Âl-i İmrân sûresi 7. âyette de benzer bir durum vardır.¹⁴⁰ Âyette geçen, “وَالرَّاسِخُونَ” ifadesinin yeni bir cümle başlangıcı mı yoksa önceki cümleye yapılmış bir atıf mı olduğu noktasında sahâbe arasında ihtilâf vardır. Hz. Âişe’den nakledilen rivayette, yeni bir cümle başlangıcı olduğu söylenmiştir. Buna göre anlam, “Halbuki onun te’vîlini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler, O’na inandık, hepsi Rabb’imiz katındandır.” şeklindedir.¹⁴¹ İbn Abbas’tan aktarılan rivayete göre ise; bu ifade önceki cümleye atfedilmiştir. Buna göre anlam, “...Halbuki onun te’vîlini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler...” şeklindedir.¹⁴² Bu ihtilâfın ilk örnekteki gibi söz konusu lafızla ilgili olduğu ortadadır. İfade her iki anlam ihtimalini de içerdiğinden dolayı bir uzlaşa sağlanamamıştır. Fakat sahâbe nezdinde böyle bir ihtilâfın olduğuna dair kanıt için tek bir genç sahâbîden nakledilen rivayet yeterli olmasa gerektir. Sahâbeye ait tefsir verilerinin %80 gibi büyük bir çoğunluğunun İbn Abbas kaynaklı olduğu ve kendisi adında çokça rivayet uydurulduğu da bu meyanda göz önünde bulundurulmalıdır.

Başka bir örnek olarak Ehl-i sünnet ile Şîa’nın farklı yorumladığı Mâide sûresindeki “abdest” âyeti verilebilir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

¹³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/369-370.

¹³⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/371.

¹⁴⁰ Meâlen, “Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Halbuki onun te’vîlini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler derler ki: O’na inandık, hepsi Rabb’imiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.” Âl-i İmrân 3/7.

¹⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/219.

¹⁴² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/220.

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)...”¹⁴³

Âyette geçen “وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” ifadesi üzerine iki temel yaklaşım zuhur etmiştir. Kıraat farklılıklarına dayanan bu görüşlerin ilkinde göre; “وَأَرْجُلُكُمْ” ifadesi, nasb şekliyle okunmalıdır. Buna göre anlam, “...ayaklarınızı ise yıkayın.” demektir. Bir diğer görüşe göre ise; “وَأَرْجُلُكُمْ” formunda, cer haliyle okunmalıdır. Buna göre ise anlam, “...ayaklarınızı da mesh edin.” şeklindedir. Yıkınmasıyla ilgili rivayetlerin dayandırıldığı sahâbîler; Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes‘ûd, İbn Abbas ve İbn Ömer’dir.¹⁴⁴ Mesh edilmesiyle ilgili rivayetlerin aktarıldığı sahâbîler ise; Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12), İbn Abbas ve muhadramûndan olduğu bilinen Alkame b. Kays’tır (öl. 62/682).¹⁴⁵ Bu üç sahâbînin de ilk neslin en gençlerinden olduğu görmezden gelinmemelidir.

Yine Arap dilinin özelliklerden olan müşterek lafızlar da örnek olarak verilebilir. Tekvîr sûresi 17. âyette geçen, “عَسْعَسَ” kelimesi ile Bakara sûresi 228. âyette geçen, “فُرُوْءَ” kelimesi böyledir.¹⁴⁶ Bu kelimeler üzerine de sahâbeden bazılarının ihtilâf ettiği görülmektedir.¹⁴⁷ Bu kelimelerin müşterek lafızlardan olduğu bilinmektedir fakat ilk neslin bu kelimelerin ilgili bağlamlarda hangi anlamda kullanıldığı noktasında ihtilâf etmesi salt müşterek lafız olmalarıyla açıklanamasa gerektir. Zira bu kelimeler nihayetinde Peygamber’den (s.a.s.) tek bir vecihle nakledilmiştir. Belki de ihtilâfa düşen sahâbîlerden bazıları Peygamber’in (s.a.s.) izahına ulaşmamıştır. Sonuç olarak Sahâbe neslinin metin düzlemindeki kimi ihtilâfının Peygamber’e (s.a.s.) yakınlıkları sebebiyle birçok açıdan yorumlanmaya müsait bir yapıda olduğu görülmektedir.

Bu meyanda sahâbenin ihtilâf ettiği şu âyetlerde geçen ifadeler de örnek olarak verilebilir. en-Nisâ sûresi 31 “إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ” Büyük günahların hangileri

¹⁴³ el-Mâide 5/6.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/189-193.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/195-197.

¹⁴⁶ “عَسْعَسَ” kelimesine, Hz. Ali ve İbn Abbas tarafından gündüz anlamı verilirken, Ümmü Atıyye (öl. 70/689-90 [?]) Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) gece anlamını vermiştir. Hasan-ı Basrî tabiidendir. İbn Cerir et-Taberî, kelimenin esasında gecenin gitmesi anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/159-161.

¹⁴⁷ Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes‘ûd ve Ebû Musa el-Eş‘arî “فُرُوْءَ” lafzından maksadın hayız olduğunu söylemişlerdir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/88-92. Hz. Aişe, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit ise temizlik anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/95-97.

olduğunda ihtilâf edilmiştir.¹⁴⁸ Ne var ki bu, lafzın özündeki, anlamındaki ihtilâftan ziyade işaret ettiği örneklerdeki ihtilâflar gibi durmaktadır. Yine en-Nisâ 43. âyette geçen, “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” dokunmak fiili üzerine ihtilâf edilmiştir.¹⁴⁹ el-Hicr sûresi 87; “سَبْعًا مِنَ الْمِائَةِ” ifadesinin tam olarak hangi anlama geldiğinde ihtilâf edilmiştir.¹⁵⁰ el-Fetih sûresi 10. “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ” âyeti hakiki ya da mecaz anlamıyla anlayanlar olmuştur.¹⁵¹

Araştırmamızda ihtilâfların kökenine dair bir inceleme yapıldığı ifade edilmiştir. Buna göre bir ihtilâfın iç ve dış faktörler gibi birçok sebebe binaen gerçekleşebileceği zikredilmişti. Buna örnek olarak bir yorumcunun edindiği bilgilerden hareketle âyeti açıklaması ve bundan dolayı ihtilâfa düşülmüş olması bir dış faktör olarak görülmüştür. Kur’ân metninin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan durumlar ise iç faktörlere örnektir. Ne var ki yukarıda zikrettiğimiz Sahâbe ihtilâfının kökeninde yatan durum, tam olarak anlaşılamamaktadır.

Bu ihtilâfların neden kaynaklandığı noktasında birçok görüş ileri sürülmüştür. Her sahâbenin ilim düzeyinin veya Peygamber (s.a.s.) ile arkadaşlık seviyesinin bir olmadığı bir gerçektir. Buna binaen Peygamber (s.a.s.) ile bir kez görüşmüş veya çok küçük yaşta müslüman olmuş kişiler olduğu gibi çok uzun yıllar arkadaşlık yapanlar da bulunmaktadır.¹⁵² Bu durum aynı zamanda ihtilâfların sebebi olarak ifade edilmiştir.¹⁵³ Dolayısıyla onlar arasında Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ali (öl. 40/661), İbn Abbas ve Hz. Aişe gibi Arap dilinin inceliklerini, Arap şiirini, Arap örfünü veya vahiy ortamını çok iyi bilenler olduğu gibi, ilmî anlamda bunlardan uzak olan ve de statü bakımından düşük köle ve cariyeler de bulunmaktaydı. Bu durumlar da aralarındaki ihtilâfın temel sebepleri arasında gösterilebilir.¹⁵⁴

Sahâbe neslinden, özellikle de Medine döneminde müslüman olan sahâbilerden bazılarının gerek muğlak, müteşâbih ifadelerde gerekse de kıraat ve

¹⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/640; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 10/77.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/91-92.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/107.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/254-255.

¹⁵² Hz. Ömer'in kendisi Kur'ân'da geçen “Henan, ğislin, erragim” ve “el-evah” kelimelerinin anlamını bilmediğini söylemiştir.

¹⁵³ Sümeýra Nalbant, *Tefsirde Sahâbe İhtilâfı* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 62; Enes Büyük, “Sahâbe Tefsirinde Hakiki İhtilaf Problemleri ve Gereçekleri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/51 (2019), 126.

¹⁵⁴ Nalbant, *Tefsirde Sahâbe İhtilâfı*, 83.

vakf ve ibtidâ ile alâkalı meselelerde ihtilâf ettikleri görülmektedir.¹⁵⁵ Bununla birlikte sahâbeden aktarılan rivayetler, bir vahiy parçası imiş gibi telakki edilmemiş, eleştirilmiştir. Hatta hiçbir sahâbî de kendi açıklamasını vahiyle eş değer görmemiş aksine karışmaması uğruna çaba sarf etmiştir.¹⁵⁶ Fakat ihtilâf etmeleri de eleştirilebilir olmaları da Kur'ân metnini nesnel bir veçhile anlayıp anlamadıklarını göstermez. Zira yukarıda örnek olarak zikredilen ihtilâfların, sahâbe tarafından özellikle Kur'ân metni mütalaa edilirken karşılaşıldığı net olarak bilinmemektedir.

Hitabın metne dönüşmesi durumunda zuhur eden ve dilin özü itibariyle içerdiği eksiklikler her ne kadar sahâbe nesli için de geçerliyse de bu neslin dinlerini Kur'ân metni üzerinden inşâ etmedikleri, bir başka deyişle Mushaf'ın ortaya çıkmasının akabinde metin üzerinde -sonraki kuşakların yaptığı gibi- entelektüel bir çaba ile tetkik ve tahliller yaparak dinlerini öğrenmedikleri mâlûmdur. Dolayısıyla dinî bilgilerinin şifahen oluşmasından dolayı ilgili ihtilâfların bu veçhile gerçekleşmiş olma ihtimalinden hareketle söz konusu ihtilâflar araştırmamız açısından değerlendirmeye alınamamaktadır. Zira tezimizde ihtilâf olarak ele aldığımız meselelerin, müfessirler tarafından Kur'ân metninin analizi sebebiyle ortaya çıktığı bilinmektedir. Fakat sahâbe arasındaki söz konusu ihtilâfların tam olarak aynı sebeple ortaya çıkıp çıkmadığı muammadır. Bununla birlikte ilgili ihtilâflar hakkındaki rivayetlerin de ayrıca irdelenmesi gerekmektedir. Bu ise araştırma alanımızın dışına çıkmayı gerektirmektedir.

Sonuç olarak yukarıda verilen örnekler çerçevesinde mütalaa edildiğinde sahâbe arasında bir ihtilâfın bulunduğu gözlemlenmektedir. Fakat bu ihtilâf tam olarak Kur'ân metni analizi sebebiyle mi ortaya çıkmıştır? Yoksa yukarıda ifade edildiği gibi başka bir sebeple mi ortaya çıkmıştır? Söz gelimi her sahâbenin ilim düzeyinin veya Peygamber (s.a.s.) ile arkadaşlık seviyesinin bir olmadığı Peygamber (s.a.s.) ile bir kez görüşmüş veya çok küçük yaşta müslüman olmuş kişiler olduğu gibi çok uzun yıllar arkadaşlık yapanların da bulunduğu bundan dolayı bazı konularda ihtilâf etmiş oldukları söylenmektedir.¹⁵⁷ Sonuç olarak söz

¹⁵⁵ Nalbant, *Tefsirde Sahâbe İhtilâfı*, 71-72.

¹⁵⁶ Kur'ân'ın kenarına aldıkları açıklama tarzındaki notlar bunun en güzel örneği olsa gerektir.

¹⁵⁷ Nalbant, *Tefsirde Sahâbe İhtilâfı*, 62; Büyük, "Sahâbe Tefsirinde Hakiki İhtilaf Problemleri ve Gerekçeleri", 126.

konusu ihtilâfları aktaran rivayetlerin mevsûkiyeti veçhesiyle irdelenmesinin yanında sahâbe arasında bir ihtilâfın olduğu görülüyor olsa da bu farklılığın sebebi noktasında net bir karar verilememektedir. Binaenaleyh sahâbe neslinin Peygamber'i (s.a.s.) nesnel bir veçhile anlamış olduklarını test etme imkânından yoksun olduğumuzu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu konuda bir yargıya varılması, tezin yöntem ve sınırları açısından mümkün gözükmemektedir.

1.4. Kur'ân

Kur'ân kelimesinin semantik analizi üzerine Mushaf ile farklılıklarına değinmeden evvel tezimiz açısından Kur'ân'ın vahy-i ilâhî olması hasebiyle ne konumda olduğunu ele alacağız. Bu meyanda bazı fırkalar tarafından tek temel kaynak olarak görülmesinin tezimizin esas fikri açısından ne kadar geçerli olup olmadığına değineceğiz.

1.4.1. Kur'ân Kavramı

Bu başlık altında Kur'ân kelimesinin etimolojik kökeninden akabinde ilk devirlerde ve şu anda hangi anlamlarda kullanıldığından bahsedeceğiz. Kur'ân kelimesine yüklenen anlamları zikredildikten sonra Mushaf kavramıyla olan farklı ve benzer noktaları ele alınacak ve tez açısından hangisinin daha sahih bir kullanım olduğu incelenecektir.

Kur'ân kelimesi, bazı âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Allah (c.c.) kelâmına bir isim olarak kullanılmıştır. Buna örnek olarak şu âyetler gösterilebilir: “Kur'ân okunduğu zaman derhal onu dinleyin, susun.”¹⁵⁸ “Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerine kilitler mi var?”¹⁵⁹ “Muhakkak ki o şerefli bir Kur'ân'dır.”¹⁶⁰ Bu meyanda ifade edilirse Kur'ân kelimesinin Allah'ın (c.c.) kelâmına özel bir isim olduğu noktasında bir ihtilâfa rastlanmadı. Bundan dolayı bu kelime üzerinde durulabilir fakat evvel emirde kısaca literatürdeki mâlûmatları zikretmek gerekebilir.

Kur'ân-Kerîm için birçok isim kullanılmıştır: Ümmu'l-Kitâb,¹⁶¹ Furkân,¹⁶² Zîkr,¹⁶³ Nûr,¹⁶⁴ Hüdâ,¹⁶⁵ Mesânî, Şifâ' ve Mecîd.¹⁶⁶ Bunlar arasında en fazla

¹⁵⁸ el-A'râf 7/204.

¹⁵⁹ Muhammed 47/24.

¹⁶⁰ el-Vâkıa 56/77.

¹⁶¹ el-Âl-i İmrân 3/7.

¹⁶² el-Furkân 25/1.

¹⁶³ el-Hicr 15/9; en-Nahl 16/44.

¹⁶⁴ et-Teğâbün 64/8; el-A'râf 7/157.

¹⁶⁵ el-Cin 72/13; el-Fetih 48/28.

kullanılan “Kur’ân” lafzı olsa gerektir. Ne var ki Kur’ân kelimesinin hangi kökten türediği noktasında ayrılık vardır. Bu görüşler üç grupta incelenebilir. Bunlar; hemzeli ve hemzesiz bir kökten türediğini düşünenler ve hiçbir kökten türemediğini düşünenler olarak sınıflandırılabilir. Hemzesiz bir kökten türediği anlayışı: Örneğin, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’ (öl. 207/822), âyetlerinin birbirini tasdik edip benzeşmesi anlamında “karine” kelimesinin çoğulu olan “karain” den türemiş olma ihtimalini düşünmüştür.¹⁶⁷ Yine Ebu’l-Hasan el-Eş’arî ile birlikte bir grup âlime göre ise; kelime, “karn” kökünden türemiştir ve “bir şeyi diğer bir şeye yaklaştırmak, katmak” anlamındadır.¹⁶⁸

Herhangi bir kökten türemediği düşüncesi İmam Şâfiî’ye (öl. 204/819) aittir. O, herhangi bir kökten türemeyip Tevrat, İncil kelimeleri gibi lafz-ı mürtecel olduğunu dolayısıyla doğrudan Allah’tan (c.c.) gelen vahye isim olarak kullanıldığını söylemiştir. Devamında, “Şayet kelime, ‘قرأ’ kökünden alınsaydı her okunan şeyin Kur’ân olması gerekirdi.” demiştir.¹⁶⁹ Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: Lafz-ı mürtecel olan bir isim her açıdan donuk, asla değişim kabul etmeyen, ilk vaz’ edildiği şekliyle kalması gereken bir alemdir. Fakat “Kur’ân” kelimesi âyetlerde bazen lam-ı tarifli bazen lam-ı tarifsiz şekilde gelmektedir. Bununla beraber Tevrat ve İncil kelimelerinin de bir kökten türediği görüşleri bulunmaktadır.¹⁷⁰ Son olarak kelimenin “ق-ر-ء” kök harflerinden türediğini düşünenler mevcuttur. Kimi ulemâya göre; Fu’lan vezninde “toplama” anlamına gelen “القرء” kelimesinden türemiştir.¹⁷¹ Buna göre; Kur’ân, sûreleri, önceden nâzil olmuş kitapların meyvelerini bir araya topladığı,¹⁷² hükümleri, hikmetleri, belâgat nevilerini ve muhtelif ilimleri ihtiva ettiği için bu isimle müsemmâdır.¹⁷³

¹⁶⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 35-36.

¹⁶⁷ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru’l-Marife, 2006), 1/278; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 80; es-Sâlih Subhî, “Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân” (Beyrut: Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, 1981), 18; Mehmet Akif Koç (ed.), *Tefsir* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 15.

¹⁶⁸ Abdulhamit Birişik, “Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383.

¹⁶⁹ İbn Manzûr, 1/129; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 31.

¹⁷⁰ Bahattin Dartma, “Kur’ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 10.

¹⁷¹ İbn Manzûr, 1/129; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/1/278; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 80.

¹⁷² Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/1/277.

¹⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, 402; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 81; İbn Manzûr, 1/129.

Tüm bu görüşlere karşın çoğunluğun tercih ettiği görüş,¹⁷⁴ Kur'ân kelimesinin “غفران” vezninde hemzeli bir mastar olup “okuma” mânasını ifade eden “قرا” fiilinden türemiş olduğudur.¹⁷⁵ “قرا” Fiilinin mastarları; “قرأ – قرءة” “قرأنا” şeklindedir. Lisanu'l-Arab adlı eserde geçtiği kadarıyla ifade edecek olursak “قرا” kelimesinin geçtiği kök anlamlar; okumak, toplamak, beyan etmek,¹⁷⁶ fıkıh etmek, zühd sahibi olmak, ulaştırmak ve bazı varyantlarında kadın için hayız veya temizlik vakti gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹⁷⁷ Söz konusu kelimenin çağırarak anlamında olması da muhtemeldir. Okumak, kelimesinin Anadolu Türkçesinde de “çağırarak” anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin “Seni düğünüme okudum veya meydan okuma” ifadeleri bu anlamda kullanılmaktadır.¹⁷⁸ Yukarıdaki sözlük anlamları bu meyanda düşünüldüğünde ilk hitabın davet çağrısı olarak anlaşılmasında bir sakınca olmasa gerektir.

Kur'ân kelimesinin “قرا” kökünden türediğine delil olarak genelde, “Onu (senin kalbinde) toplamak ve (sana) okutmak bize düşer. Sana onu okuduğumuz zaman onun okunuşunu/Kur'ânehu takip et.”¹⁷⁹ âyetleri delil alınmıştır.¹⁸⁰ Bu görüşe göre Kur'ân kelimesi ilk başlarda kıraat kelimesiyle eş anlamlı iken sonraları Allah'tan (c.c.) vahyolunan kitaba özel bir isim olmuştur.¹⁸¹ Şayet Kur'ân kelimesinin hemzesiz okunuşunun sebebi hafifletmek ise âyetlerde geçen “okunuş” anlamındaki¹⁸² “Kur'ân” kelimesi lugavî açıdan delil olarak alınabilir.¹⁸³ Bu meyanda hemzeli olan “قرا” kökünden türediğini düşünebiliriz. Ne var ki Allah (c.c.) tarafından zikredilen Kur'ân ismi, kitabın tamamı değil, o âna kadar nâzil olmuş bölümleri anlamında kullanılmış olabilir.¹⁸⁴ Fakat netice itibarıyla Kur'ân isminin, Allah (c.c.) tarafından belirlenip insanlar tarafından benimsendiği

¹⁷⁴ Subhi, “Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân”, 19.

¹⁷⁵ İbn Manzûr, 1/128.

¹⁷⁶ İbn Manzûr, 1/128.

¹⁷⁷ İbn Manzûr, 1/128-133; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mûhît*, 49.

¹⁷⁸ Kubilay Fener, “Oku-Fiilinin ‘Meydan Okumak’ Anlamlı Arkaik Biçimi Üzerine”, *Dil Araştırmaları Dergisi* 27 (2020), 124.

¹⁷⁹ Lâkin el-Kıyâmet 75/17-18. âyetlerin iç bağlamı dikkate alındığında ‘okunuş’ diye çevrilen kısımdan maksadın vahiy olarak gönderilen Kur'ân olmayıp, Kıyamet gününde mazeretler ileri sürmeye çalışan kimselerin amel defterleri olması muhtemeldir. bk. *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 742-743.

¹⁸⁰ İbn Manzûr, 1/128; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 402; Dartma, “Kur'ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine”, 13.

¹⁸¹ Suyûtî, *el-İkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 162; Akif Koç, *Tefsir*, 15; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 32.

¹⁸² el-Kıyâmet 75/17-18.

¹⁸³ Muhammed Abdulazîm Zûrkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulumi'l-Kur'an*, 1. Baskı. (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1995) 1/7.

¹⁸⁴ el-Müzzemmil 73/4; el-Cin 72/1; el-Furkân 25/30,32; el-İnşikâk 84/21; el-İnsân 76/23.

söylenbilir. Lafzî izahından hareketle Kur'ân kelimesinin hitâbî bir yönü olduğunu; zira okumak, beyan etmek, ulaştırmak, gibi anlamların buna işaret ettiği söylenbilir.

Kanaatimizce kelimenin “ق-ر-ء” harflerinden türediğini düşünenler arasında “قرا” ile “القرء” kökleri arasındaki görüş ihtilâfı birbirine çok zıt veya uzak görülecek görüşler olmasa gerektir.¹⁸⁵ Binaenaleyh okuma; telaffuz etme, bir anlamda harf veya kelimelerin zihinde/dilde toplanması demek olduğundan Kur'ân kelimesi, kıraat anlamında çokça okunan vahye verilen addır. Kök mânası bir kelâmın zihinde toplanmasına, dil vasıtasıyla okunmasına işaret eden bir mânadadır. Sathî bir vecihle düşünüldüğünde okumak eyleminin bir yazı malzemesi üzerinde yapıldığı akla gelebilir. Yine diğer kök anlamlarından olan toplamak, yaklaştırmak gibi köklerden geldiği düşünüldüğünde harflerin, kelimelerin birbirlerine yaklaştırılması, bir araya getirilmesi düşünülebilir. Lâkin bu hatalı olacaktır. Zira kanaatimizce bir kelimenin saf anlamının tespiti, kullanıldığı tarihî ortam ve bağlamı baz alınarak yapılabilir.

Kur'ân kelimesi, yukarıdaki hangi kökten türediğini düşünersek düşünelim, bir yazı malzemesine işaret etmese gerektir. Zira söz konusu ortam ve kelimenin Kur'ân'da geçtiği bağlamlar buna müsait olmadığını göstermektedir. Kur'ân kelimesinin bazı âyetlerden hareketle; Allah (c.c.) tarafından gelmesi, inzâl olması, vahyedilmesi bağlamında, dikey bir düzlemde Allah'ın (c.c.) Peygamber'ine (s.a.s.) aktarması anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁶ Bu

¹⁸⁵ Şöyle ki Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, “okumak” anlamındaki “قرا” kelimesini açıklarken Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc'ın “Kur'ân-ı Kerim'e ‘Kur'ân’ denmesinin sebebi; onun sûreleri bir araya getirip, toplamasından dolayıdır.” demiştir. İbn Manzûr; bu izahından sonra kelimenin, bir şeyi bir şeye katmak, toplamak anlamında olduğuna örnekler getirip açıklamaktadır. Dolayısıyla “قرا” ile “القرء” kelimelerine “toplamak” anlamını vererek kelimeleri birbiriyle bağlantılı gördüğünü söyleyebiliriz. Zeccâc da “قرا” kelimesinin hayız ve temizlik vaktine işareten kullanılan “القرء” kelimesi ile bir noktada birleştiğini, kadın için kullanıldığında; kanın bedende toplanması anlamında temizlik vaktine işaret ettiğini, Kur'ân için kullanıldığında ise kastedilenin; “Onu topluca telaffuz etmek” olduğunu söylemiştir. Râgıb el-İsfehânî de dilcilerin, “القرء” kelimesinin “قرا” kelimesinden türediğini yani toplamak anlamında olduğunu söylemiştir. Buna göre kanın rahimde toplanması anlamında hayız veya temizlik vaktine işaret eder. Aynı zamanda okunması sırasında harf ve kelimelerin bazılarının bazılarına katılmasıdır. Binaenaleyh okuma, telaffuz etme bir anlamda harf veya kelimelerin toplanması demektir. İbn Manzûr da kelimenin özünde “toplamak” anlamında olduğunu söylemiştir. Kur'ân için kullanılmıştır çünkü o, kıssaları, emir ve nehiyleri, va'd ve va'idi, âyet ve sûreleri bir araya toplamıştır, der. Bir kızın buluğa ermesi anlamında “اقرأت المرأة” dendiğini, hayız olması anlamında da “اقرأت المرأة” dendiğini belirtmiştir. Bu meyanda “المقرئ” kelimesi bir kadının hayız olması veya okuyucu/kari olması anlamında kullanılabilir.

¹⁸⁶ Bu âyetlere örnek olarak; el-Bakara 2/185, el-Mâide 5/101, Yûsuf 12/3, el-Hicr 15/87, el-İsrâ 17/82, 89, et-Tâhâ 20/29, el-Furkân 25/32, en-Neml 27/6, ez-Zuhruf 43/31, el-Haşr 59/21, el-İnsan 76/23. âyetler verilebilir.

bağlamlar, Kur'ân kelimesinin yazılı bir şeye işaret etmesi açısından ele alındığında karmaşık bir hal almaktadır. Bundan dolayı Kur'ân dendiğinde akla daha çok Allah'ın (c.c.) Resûlune olan vahyi gelmektedir.

Örneğin ilk vahyin geldiği zaman dilimiyle alâkalı aktarılan şu rivayeti ele alabiliriz. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (öl. 256/870) *es-Sahih* adlı eserinde zikrettiğine göre; “Bir gece vakti Hira mağarasında itikafa girmiş olduğu bir sırada vahiy meleği Cebrâil geldi ve Peygamber'e (s.a.s.) “Oku!” dedi. O: “Ben, okuma bilmem” deyince aldı ve sıkıp bıraktıktan sonra tekrar “Oku!” dedi. Bu durum üç defa tekrar ettikten sonra ilk âyetler inzâl oldu.”¹⁸⁷ İzzet Derveze bu rivayeti aktardıktan sonra burada Peygamber'in (s.a.s.) ben okuma bilmem ifadesinin zihni bir okuma olduğunu söylemiştir.¹⁸⁸ Bu da Kur'ân dendiğinde anlaşılanın daha çok hitâbî bir boyut olduğunu akla getirmektedir.

Müzzemmil sûresinin 20. âyetinden hareketle sadece iki kapak arasına alınmış olan sûrelerin tamamına Kur'ân denmediğini, aynı zamanda bir grup âyete de Kur'ân dendiğini çıkarabiliriz. Zira bu âyette bahsi geçen “Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun.” ifadesi nâzil olduğu sırada vahiy henüz tamamlanmamış, âyetler inzâl olmaya devam etmiştir. Binaenaleyh nüzûl döneminde nâzil olan her âyet Kur'ân olarak anlaşılmış olsa da daha sonraları kelime, iki kapak arasında bulunan kitap anlamında kullanılmıştır denilebilir. Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Manzûr'un (öl. 711/1311), Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc'tan (öl. 311/923); “Kur'ân, sûreleri bir araya topladığı için bu isimle müsemmâdır.”¹⁸⁹ meyanında aktardığı yorum da Kur'ân'ı-Kerim'in sonradan bu anlamda kullanıldığını gösterse gerektir. Zira sûreler tamamlanmamış ve bir araya getirilmemiş halde iken de vahiy parçalarına Kur'ân denmekteydi. Kur'ân toplatıldıktan sonra Mushaf isminin verilmesiyle alâkalı rivayetler buna delil olarak gösterilebilir.¹⁹⁰

Buna binaen ilmî veriler, Kur'ân'ı-Kerim isminin; yazılı, iki kapak arasında mevcut olan bir kitap olmaktan ziyade Allah (c.c.) tarafından inzâl olunan bir hitap olduğunu göstermektedir, denilebilir. Binaenaleyh Kur'ân dendiğinde “İki kapak arasında kayıt altına alınmış kutsal kitap” anlamı, sonradan

¹⁸⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, "Bed'ül-Vahy", 3. el-Alak 96/1-5.

¹⁸⁸ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 1/316-317.

¹⁸⁹ İbn Manzûr, 1/128.

¹⁹⁰ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 91.

verilmiş bir anlam olabilir. İhtimaldir ki Peygamber (s.a.s.) kendisine inzâl olunan vahiy parçalarını yazdırmış ve farklı yerlerde olan bu bölümlere de Kur’ân demiştir. Sonuç olarak ilk asırda ve çağımızda her ne kadar kitap anlamını taşıdığı görülse de Kur’ân kelimesinin direkt olarak vahye işaret ettiği ve ağırlıklı olarak hitâbî boyutun kastedildiği görülmektedir.

Kur’ân ile Mushaf kelimelerinin birbirinden farklı şeylere tekâbül ettiğine, yaygın olan şu durumlar da örnek olarak verilebilir: Kur’ân-ı Kerîm’in Allah kelâmı olmasından dolayı başka dillerdeki tercümesi Kur’ân görülmez.¹⁹¹ Fakat başka dillerde yazılmış olan veya Arapça yazılmış olan kitapların Mushaf olarak isimlendirilmesinde bir beis yoktur. Yine genel kabule göre Kur’ân’ın abdest alınmadan okunmasında bir beis yoktur fakat Mushaf’a dokunulacaksa abdest alınması gerekir.¹⁹² Buna göre bu iki kelime birbirinden ayrı şeylere işaret etmektedir denilebilir.

Kur’ân kelimesinin ıstılâhî mânada farklı tanımları yapılmıştır. Peygamber’e (s.a.s.) vahiy yoluyla inzâl edilen, Mushaflarda yazılan tevâtürle nakledilen ve tilâvetiyle ibadet olunan mu’ciz kelâmdır.¹⁹³ Yirmi üç senelik Peygamberlik müddeti içinde Allah (c.c.) tarafından Muhammed’e (s.a.s.) çeşitli vesilelerle inzâl olunan sözlerin bir mecmuasıdır. İşte yazı ile tespit edilmiş bulunan bu mukaddes mecmuaya el-Mushaf denir.¹⁹⁴ Görüldüğü gibi Kur’ân her şeyden önce Allah (c.c.) kelâmıdır. Dolayısıyla bir hitaptır. Kur’ân kelimesinin yazılı bir kâğıttan okumaktan ziyade ezberden okumak anlamında olması hitap olması açısından tutarlı gözükmektedir.¹⁹⁵

Bu meşhur anlam esas alınarak araştırmamızın başlığını, “MUSHAF VE NESNELLİK” şeklinde ifade etmek, ilk anlamı düşünecekler tarafından yanlış algılamaya sebep olacaktır. Zira yukarıda da arz etmeye çalıştığımız üzere; Kur’ân, ağırlıkla Allah’tan Resûlune inzâl edilen bir hitabı akla getirmektedir. Halbuki araştırmamızda Kur’ân vahyinin bu inzâl sürecindeki nesnelliği ele alınamayacaktır. Tetkik edilmek istenilen nokta, tenzil sırasındaki vahiyden ziyade tebliğ edilen vahiydir. Zira araştırma açısından “tek bir yargıya taalluk

¹⁹¹ Birişik, “Kur’an”, 26/384.

¹⁹² Mehmet Şener, “Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/409.

¹⁹³ Tahsin Görgün, “Kur’ân”, (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2002), 26/388; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulumi'l-Kur’ân*, 1/21; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 34.

¹⁹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 34.

¹⁹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 32.

etmesi” şeklinde tarif edilen nesnellik kavramı, tenzil sırasında Allah (c.c.) ve Resûlu (s.a.s.) arasında gerçekleşmiş olsa gerektir. Aksi durumda Resûl, Allah’tan (c.c.) aldığı vahyi tam kavramamış sayılacaktır ki bu da risâlet anlayışına aykırı bir durumdur.

Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki Allah (c.c.) tarafından inzâl edilen bir cümlelerin, Peygamber’in (s.a.s.) zihnindeki nesnel, somut ve kesin bir mânaya delâleti araştırılmamaktadır. Bizâtihi tenzilin sorgulanması yukarıda zikredilen gerekçelere binaen tutarlı olmayacaktır. Dolayısıyla Peygamber’in (s.a.s.) zihninde, vahiy parçalarının net ve somut bir mânaya taalluk ettiği, risâlet görev ve mantığı açısından da kabul edilmelidir. Fakat bu kısım, tez sınırları dahilinde olmadığından incelenmeyecektir.

Araştırmada Kur’ân’ı-Kerim’i incelerken Allah (c.c.) ile Resûl (s.a.s.) arasındaki dikey düzlemi tetkik etmekten ziyade yatay düzlemde Peygamber’den (s.a.s.) insanlara tebliğ edilen vahyin nesnelliği analiz edileceğinden, bu duruma en yakın ifade ilmî bağlamda Mushaf kavramı olsa gerektir. Bahse konu olan; Resûlullah’tan (s.a.s.) sahâbeye, onlardan da sonraki nesillere intikal ettirildiği şekliyle Mushaf’ın nesnelliği meselesidir. Fakat yukarıda da ele alındığı üzere sahâbenin kendi arasındaki ihtilâfları dahi nesnellığe konu edilememektedir. Buna binaen ilk nesil açısından nesnelliğin imkânı noktasında yeterli veriden yoksunuz. Araştırmada âyetlerin yorumları üzerinden bizlere ulaşan somut verilerden, bir diğer deyişle kadim ve modern tefsir eserlerinden hareket edilmektedir.

Bu minvaldeki yanlış anlamaları bertaraf etmek için tez başlığında Kur’ân yerine Mushaf kavramını kullanmak daha sıhhatli bir anlayış sağlayacaktır kanaatindeyiz. Zira Kur’ân denildiğinde Allah ve Resûlu arasındaki vahyin nesnelliği durumu da konuya dahil olduğundan bu ifade yerine Mushaf kelimesini kullanmak daha uygun olacaktır. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu kelime; imlâ, noktalama gibi durumları da ihtiva etmektedir. Bu noktada ifade etmek gerekir ki Kur’ân-Mushaf ayrımı, araştırmada daha somut verilerle hareket edilebilmesi için yapılmıştır. Mushaf’ın Kur’ân’dan çok farklı ve ondan tamamen ayrı bir şey olduğunu ifade etmek için yapılmamıştır. Bu bakımdan sözel hitabın yazıya dönüşmüş unsurları -muğlak ifadeler, kıraat, vakf ve ibtidâ gibi- somut birer veri olarak kabul edildiğinden incelenmiştir.

Sonuç olarak tezimizin birinci bölümünde özne-nesneyi ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini, tezimiz açısından nesnellik ve öznelğin ne olduğunu, bu kavramların tarih boyunca hangi anlamlarda kullanıldığını ele aldık. Bu temel üzerine, tezimizde bu kavramların hangi bağlamda kullanıldığına ve önemine yer verdik. Buna göre bir kelime, ifade veya cümlelerin nesnelliğinden kasıt, ilgili durumun evvel emirde öznelarası geçerliğe sahip olması ve tek somut bir anlama işaret etmesidir.

Öznellik ise bu durumun aksine bir vâkıanın, öznenin kendi bireyselliğinin etkisiyle ortaya konmasıdır. Buna göre bir kelime, ifade veya cümlelerin öznelği; ilgili kelimenin tarihsel koşullardan etkilenecek anlam kazanması, anlam daralması veya genişlemesine maruz kalması, bundan dolayı da birkaç farklı anlamı aynı cümle içinde ihtiva edebilmesidir. Bu bakış açısıyla Kur'ân metnindeki herhangi bir ifadenin salt kendi anlamı üzerine bir sonuca varılamaması, ilgili kelimenin öznel bir veçhe arz ettiğini gösterecektir.

Bu minval üzere tez açısından çokça dillendirilen Mushaf kelimesinin anlam çerçevesi çizilmiştir. Binaenaleyh bu kelimenin evvel emirde nesnellik ile olan irtibatı ve bu nesnellik anlayışımızın vahyin ilk muhatabı konumunda olan sahâbe nesli açısından nasıl ele alınması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Kur'ân kelimesinin tezimiz açısından anlam alanının çizilmesinin gerekliliği ortada olduğundan incelenmiştir. Evvel emirde araştırma açısından Kur'ân'ın konumu ve kısaca semantik analizi de zikredilmiştir. Mushaf kelimesi üzerine yapılan tetkikler, bu açıklamalar üzerine tekrar farklı bir veçhe ile arz edilmiştir. Mushaf kelimesiyle olan irtibat ve farklılıklar ele alınmıştır. Çerçevesi çizilen Kur'ân kelimesinin mevcut araştırmanın ana başlığı olarak tercih edilmeme gerekçesine yer verilmiştir. Bu meyanda Kur'ân metni ifadesi olarak zikredilen durumda dahi kelime, Kur'ân'dan ziyade Mushaf anlamında kullanılmıştır.

1.4.2. Kur'ân'ın Nesnellğe Konu Edilmesi

Kur'ân metni olan Mushaf'ın nesnellğe konu edildiği, zira her şeyden önce harf, noktalama ve vakf ve ibtidâ gibi insan ürünü müdahalelerle muallel olduğu ifade edilmişti. Mushaf'ın bu beşerî yüzüyle beraber apaçık nesne olarak karşımızda duruyor olmasını ve anlamlı bir yapı sunmasını nesnellik açısından yeterli görmüştük. Ne var ki vahyin ilâhî boyutu bu açıklıkta değildir. Vahiy

somut bir yapı olarak önümüzde değildir. Harf, ses veyahut bir sembol olarak ortada olmayan bir şey hakkında yargıda bulunmak da doğru olmayacaktır. Bu anlamıyla vahiyden maksat, Allah (c.c.) ile Resûlu arasındaki iletişimidir.

Kur'ân dendiğinde ise ağırlıklı olarak Allah'ın Resûlune olan vahyi akla gelmektedir. Her ne kadar bununla birlikte insanlara aktarılan hitap olarak anlaşılabilir da kanaatimizce vahiy yönünden dolayı Kur'ân kelimesi üzerine nesnellik tartışması yapmak anlam kargaşasına yol açabilir. Dolayısıyla Kur'ân, araştırmamız açısından vahy-i ilâhî olması hasebiyle mukaddes bir hitaptır. Bu yönüyle tezde nesnelliği açısından inceleme konusu edilmemektedir. Zira bu inzâl edilen vahyin nesnelliğini test etmek için gerekli verilerden yoksunuz. Buna mukabil Peygamber (s.a.s.) aracılığıyla bizlere ulaşan kısmı olan İslâm'ın temel kaynaklarından görülen Mushaf, bahse konu edilebilir. Nitekim Kur'ân kelimesinden -semantik analizini yaparken de ortaya koyduğumuz üzere- maksat, dikey düzlemde korunarak Resûlullah'ın zihnine aktarılan mukaddes vahiydir. Ne var ki mevcut araştırmada tetkik edilecek nokta bu vahyin metinleştirilmesinden sonraki algıdır.

Dolayısıyla nesnel veriler aranan kısım, Kur'ân hitabının Mushaf boyutudur denebilir. Bu meyanda vakf ve ibtidâ, Mushaf tertibi ve metin dışı kaynak kullanımı başlıkları açık bir şekilde Hz. Ebû Bekir Dönemi sonrasında Mushaf haline gelen metinle ilişkili görülebilir. Fakat muğlak ifadeler ve belki kıraat farklılıklarının Kur'ân mı yoksa Mushaf bağlamında mı ele alınması gerektiği sorulabilir. Bu noktada ifade etmek gerekir ki Kur'ân-Mushaf ayrımı somut verilerle hareket edilebilmesi için yapılmıştır. Söz gelimi Mushaf'ın Kur'ân'dan çok farklı ve ondan tamamen ayrı bir şey olduğunu ifade etmek için yapılmamıştır. Bu bakımdan sözel hitabın yazıya dönüşmüş unsurları -muğlak ifadeler gibi- somut birer veri olarak kabul edildiğinden incelenmiştir.

Mâlûm olduğu üzere İslâm tarihinde sünnetin yeri çok önemsenmiştir. Ehl-i Hadis mensupları kadar sıkı sıkıya bağlı kalmamış olsalar da ne Hâricîler ne de Mu'tezilî fırkalar sünnet veya hadisi toptan reddetme yoluna gitmiştir.¹⁹⁶ Hatta ilk asırlarda sünnetin konumu Kur'ân'ın da önüne geçmiş, “Sünnet Kur'ân'a kâdîdir

¹⁹⁶ Ahmet Özdemir, “Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (2020), 221.

fakat Kur'ân sünnete kâdî değildir.” denmiştir.¹⁹⁷ Ne var ki daha sonraları İslâm'ın tek kaynağının Kur'ân/Mushaf olduğu görüşü de savunulmuştur.¹⁹⁸ Hint alt kıtasında da savunulmuş olan bu düşünceye göre tevhid, ibadet veya hukuk alanlarının temel dayanağı salt metinden hareketle ortaya konulabilir.¹⁹⁹

Kur'âniyyûn anlayışının temel savunularından biri olan bu düşüncenin tezimiz açısından hatalı olduğu düşünülmektedir. Kur'âniyyûn ehline göre tüm yönleriyle Mushaf'ın tek başına yeterli kaynak görülmesi, üçüncü bölümde ele alınacak başlıklar çerçevesinde sıhhatli bir anlayışın ürünü olmasa gerektir. Zira bu başlıklar altında zikredilecek örnekler Mushaf'ın kimi zaman nesnel sonuçlar vermediğini göstermektedir. Böyle iken salt metin düzleminde hareket edildiğinde tek somut bir gerçekliğe ulaştırmayan metnin hiçbir harici kaynağa ihtiyaç duyulmaksızın yeterli görülmesi sahih bir anlayış olmasa gerektir.

Buna ilaveten İslâmî gelenekte Mushaf'ın temel kaynak olduğu düşüncesi, tezde de savunulan algı olmasına karşın çerçevesinin belirlenmesi gerekmektedir. Özellikle tezin son bölümünde incelemeye alınan muğlak ifadeler, kıraat farklılıkları, vakf-ibtidâ, Kur'ân metninin tertibi ve harici kaynak kullanımı gibi durumlara örnek olabilecek ifadelerin tek başına yeterli müstakil kaynak olarak görülmesi mevcut tez açısından sahih olmasa gerektir.

Her iki düşüncede kendi içinde tartışılmış ve tartışılmaktadır. Özetle mevcut araştırmaya göre ikinci görüş olan Kur'ân metninin özellikle ihtilâflı konularda tek kaynak olarak ele alınışı mümkün görülmemektedir. Zira birçok bakımdan Mushaf, salt metni itibariyle açıklamasız kalmaktadır. Örneğin Kur'ân âyetlerinin mevcut metindeki tertibi, hangi âyetlerde belirtilen buyruklar neticesinde şu anki formunu kazanmıştır? Zira âyetlerin tertibinin tevkiî olduğu görüşü, hadis kaynaklarındaki rivayetlerdir. Yine anlam ihtimallerini açığa çıkaran kıraat farklılıkları hangi âyetten hareketle açıklanabilir ve anlamı itibariyle tek, nesnel bir sonuca ulaşılabilir?²⁰⁰ Vakf ve ibtidâ ile anlam değişikliğine sebep

¹⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulhasen et-Türkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 67-68.

¹⁹⁸ Şahin Güven, “Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemleri-”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 385.

¹⁹⁹ Abdulhamit Birişik, “Kur'âniyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/429.

²⁰⁰ Abdestin nasıl alınması gerektiğinden bahseden el-Maide 5/6. âyette ki “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesindeki ‘Lâm’ harfinin kesra ile okunması kıraati örnek verilebilir.

olan okuyuşlar âyetlerden hareketle nasıl düzenlenebilir?²⁰¹ Binaenaleyh Kur’ân’ın tek kaynak olarak ele alınışı birçok açıdan problemlidir. Araştırmanın ikinci bölümünde ele alınacak örnekler bu bağlamda delil olarak gösterilebilir.

Bununla beraber Kur’ân’ın tek başına temel kaynak olarak alınmasında da benzer gerekçelerden hareketle müşkil açığa çıkabilir. Buna binaen herhangi bir âyetin izah edilmesi, kaynak olarak ele alınması, kadim tefsir geleneğinde de olduğu gibi muhakkak iç ve dış bağlamında okunarak, hadisler ve sair kaynaklardan da faydalanılarak olmalıdır. Aksi takdirde salt metinden hareketle doğru bir sonuca ulaşmak çok zor olsa gerektir. Zira Kur’ân’ın metinleşme sürecinde anlama ulaşmayı güçleştiren durumlar ortaya çıkmıştır.

Hitap gündelik dil kullanılarak yapılmaktadır. Kur’ân ise muhatap kitleye kendi dilleriyle inzâl edilmiş bir hitaptır. Bu vahyin sonradan yazıya aktarılmasında yukarıda da zikrettiğimiz vurgu, tonlama, dış bağlam gibi anlamı etkileyen unsurlar yok olacaktır. Bununla birlikte bir kelimenin anlamı, hakikat-mecaz ikilemine sebep olması veya birden çok anlamı ihtiva etmesi okuyucunun kesin bir yargıya varmasını daha güç hale getirmektedir. Başka bir deyişle Kur’ân metni üzerinde bir yargıya varırken sadece kelimeleri, dolayısıyla metnin dili ve iç bağlamını dikkate alıp başkaca hiçbir kaynağa ihtiyaç duymadan izah getirmeyi düşünmek ve buradan nesnel bir neticeye varmayı düşünmek çok zordur.²⁰²

“Nasıl olur da vahiy nesnelliğe konu edilebilir?” şeklinde bir yargı akla gelebilir. Kur’ân’ın ilâhî vahiy olması hasebiyle nesnelliğe konu edilemese de metni itibariyle nesnelliğe konu edilebileceği daha önce zikredilmişti. Zira mevcut araştırmada Kur’ân metni hem bir nesne hem de nesnelliğe konu edilebilecek nitelikte bir özne olarak görülmektedir. Bu meyanda kelimeler, varlıkları itibariyle birer nesne iken anlamları açısından da özne olarak görülebilir. Bundan dolayı kelimelerin anlamlarının nesnel bir veriye işaret etmesi; somut, anlaşılır, tek bir anlamı içermesi açısından da nesnelliğe konu edilebilir.

Bu meyanda bizâtihi Kur’ân’ın kendisinin neden ayrı bir kategoride irdelendiği, nesnel kabul edilmesine karşın neden nesnelliğini tartışmayıp bir nevi iman konusu olarak görüldüğü, kelimenin semantik tahlili yapılırken izah

²⁰¹ el-Âli-İmran 3/7.

²⁰² Mehmet Paçacı, “Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/400.

edilmiştir. Bu sayede Mushaf kelimesiyle olan farkı ve tezimizin başlığında hangisinin kullanılması gerektiği de tezahür etmiştir.

“Nesnellik ve Mushaf” bölümünde konunun felsefî alt yapısı kurulmuş olup ikinci bölüm de bu asıllar üzerine inşa edilecektir. Bu bağlamda, evvel emirde dilin tez açısından yukarıda sunulan nesnellik algısıyla olan irtibatı ele alınacaktır. Dile ait veriler ve Kur’ân metninin dil dizgesi içinde sunulmuş olması açısından misaller incelenecektir.



İKİNCİ BÖLÜM

2. KLASİK VE MODERN DÖNEMDE DİL VE NESNELLİK ALGISI

Kur'ân metninin oluşumundaki tarihsel serüven çokça araştırılmıştır. Bu araştırmalar, Kur'ân ilimleri bahislerinde yüzeysel bilgilerle başlatılabilirse de spesifik olarak bu alana yoğunlaşmaların çağımızda olduğu söylenebilir. İlâhî hitabın metinleşme süreciyle alâkalı aktarımların insanî bir çaba olduğu görülmektedir.¹ Haliyle Kur'ân metnindeki harflerin harekelenmesinden imlâ edilmesine ve vakf ve ibtidâya kadar birçok alanın öznellik barındırdığı görülmektedir.² Ne var ki Kur'ân metni özneliği ve nesnelliği açısından yeteri kadar inceleme konusu edilmemiştir. Örneğin literatür taraması yapıldığında - başta İbn Kuteybe olmak üzere- Müşkili'l-Kur'ân türleri üzerine yazılmış eserlerde Kur'ân metninin işkâlinin temelinde okuyucu vardır.³

Nesnenin işkâli düşünüldüğünde tek akla gelen öznenin, bir diğer deyişle okuyucunun eksikliği olunca, söz konusu metnin kutsallaştırılması kaçınılmaz olmaktadır. Kanaatimizce bu bakışın bir neticesi olarak kelâmın kutsallığı, metnin kutsallığını doğurmuştur.⁴ Halbuki soyut bir zihinsel düzlemde var olan ilâhî kelâmın, imlâ edilerek bizlere ulaşmış olmasında birçok nâkîsa açığa çıkmıştır. İmlâ noktasında resm-i Osmanî'ye uyulamaması örnek olarak verilebilir.⁵ Bunun gibi dile ait öğelerde bazen müşkillerin veya müteşâbihlerin bulunması tabiidir.⁶

¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Fezâilu'l-Kur'ân", 3.

² Buradaki anlamıyla öznellikten kastımız, kişilere ait bir aktarım olduğunu söylemekten ziyade üzerine uzlaşmamış muhtelif varyantları içermesidir. Harflerin harekelenmesi olarak nitelediğimiz kıraatler de böyledir.

³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 32.

⁴ İhtimaldir ki bundan dolayı Sadık Kılıç, ilahî niyetin ifşası olan vahyi, iletişim aracı olan beşerî dilden dolayı kutsallık göğünden koparıp insan tarihine mal etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin", *Kur'ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), 98-99. Kanaatimizce bu radikal yargılamadır. Bununla beraber okumalarda; vahyin metinleşmesi sürecinde beşerî bir etki olduğu da dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan hiçbir eksikliğin metinden neşet etmediği gibi kutsallaştırmalara gidilmemesi daha sahih bir anlayış olacaktır. Zira netice itibarıyla Mushaf, beşerî etkilerden uzak tutulamamıştır. İmlâ ile ilgili hususiyetlerin -Kıraat, vakf-ibtidâ, âyet tertibi gibi- yanında dilin beşerî yapısından kaynaklı ihtilafların olabileceği de nazar-ı dikkate alınmalıdır. Ezdâd lafızlar yani bir kelimenin iki zıt anlama muhtemel olması buna örnek olarak verilebilir. Yine tezin üçüncü bölümünde muğlak ifadeler başlığı altında verilecek misallerde bu meyanda zikredilebilir.

⁵ Tayyar Altıkulaç, "Mushaflarda İmla Problemi", *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 53-63; Esra Gözeler, "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri

Vahy-i ilâhînin insanlar için zorundalık olarak bir dil dizgesi içinde sunulması, akabinde bu hitabın yazıya dökülmesi ve insanların metin analizi üzerinden ihtilâfa düşmesi, Mushaf'ı bir nesne olarak araştırma konusu edinmemizi gerektirmiştir.⁷ Özetle, İlâhî vahyin kitabî boyutu itibariyle dil açısından kimi zaman müphemlik içeriyor olması, araştırmayı gerektirmiştir. Dilin bir insan ürünü olması, vahyin ise bir dil ürünü olması söz konusu müphemliğin sebebi olarak açıklanabilir kanaatindeyiz.

Nesnellik açısından dilin kitabî boyutunu, başlı başına bir problem olarak görenler de vardır. Bu kişilere ve gerekçelerine alt başlıklarda değinilecektir. Buna binaen salt Kur'an metni üzerinden nesnel bir bilgiye ulaşma imkânı araştırılmaktadır. En temel meselelerin ilki olan dil bahsini, dilin nesnelliği veçhesiyle ele almak faydalı olacaktır kanaatindeyiz.

2.1. Dil ve Nesnellik

Allah (c.c.) insana beyan etme potansiyeli verdiğini söylemektedir.⁸ Tarih boyunca insanoğlunun, bu kabiliyeti üzerine nasıl uzlaşım sağladığı, beyanın nasıl bir yapıda olduğu, kelimelerin nasıl bir anlam içerdiği ve dil çerçevesinde nesnel bir iletişimin imkânı gibi sorunlar üzerine birçok düşünür yoğunlaşmıştır. Araştırma açısından bir ifadenin nesnel bir anlama sahip olması önemli bir noktadır. Zira Allah (c.c.) vahyini kelimeler üzerinden bizlere sunmuştur. Dolayısıyla Kur'an metninin nesnelliğini konu alan bu tezde, bizâtihi dilin nesnel yapısı üzerine de durmak gerekmektedir. Bu meyanda bazı dönemlerde dil üzerinde ortaya konulmuş düşüncelerin nesnellikle bağlantıları veçhesiyle incelenmesi doğru olacaktır.

Dil, felsefe tarihi boyunca kendi başına bir konu olarak ele alınmak yerine, hep başka bir amaç için kullanılmıştır.⁹ Modern döneme gelindiğinde ilk defa John Locke (öl. 1704) tarafından müstakil bir alan olarak incelenmiştir. Modern

Müzesinde Kûfî Bir Kur'an El Yazması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/63 (2022), 25.

⁶ Kur'an'da ifade edilen "müteşâbih" ifadesi hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bk. Zeynel Abidin Aydın, "Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Bağlamında Âl-i İmrân Sûresinin 1-80. Âyetleri ve Muhkem-Müteşâbih Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/16 (2019), 156-157. Müteşâbih ifadeler ve Nesnellik başlığında ayrıca ele alacağız.

⁷ Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin", 95-96.

⁸ er-Rahmân 55/4.

⁹ Eren Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme* (Yayınlanmamış: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2013), 12.

Çağ öncesinde, Antik Çağ ve Orta Çağ'da bazı düşünceler ortaya konmuştur. Fakat bunlar daha çok dil üzerine üretilmiş, yüzeysel düşüncelerdir.

Bu dönemlerdeki önde gelen filozoflar: Antik Çağ'da; Herakleitos (MÖ 475), Platon (MÖ 348), Aristoteles (MÖ 322). Orta Çağ'da; Porphyrios (öl. 305), Boethius (öl. 524), Kâdî Abdulcebbâr (öl. 415/1025), Abdulkâhir el-Curcânî (öl. 471/1078), Petrus Abelardus (öl. 1142) Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn es-Sekkâkî (öl. 626/1229) ve öğrencisi Hatîp Kazvinî (öl. 739/1338). Modern Çağ'da; John Locke, Gottfried W. Leibniz (öl. 1716), Gottlob Frege (öl. 1925), Ludwig Wittgenstein (öl. 1951), Ahmed Mustafa el-Merâğî (öl. 1952/1372), Emîn el-Hûlî (öl. 1966) ve Hermenötik gelenek takipçileridir. Zikredilen âlimlerin dilin - özellikle de yazı dilinin- nesnelliği ile ilgili düşüncelerine yer verilecektir.

Antik Çağ'da genel hatlarıyla dile ait sorunlar: “Dil uzlaşımsal mı yoksa doğal mıdır? Dilin düzenliliğinin belli bir ilkesi var mıdır? Logos nasıl bir yapıdadır?” şeklindedir. Örneğin Platon; dille ilgili olan Kratylos diyalogunda, dillerin ne işe yaradığı ve nasıl türediği sorularına cevap aramıştır. Buna göre dil uydurulan bir şey olmaktan ziyade doğaldır.¹⁰ Aristoteles ise dili, mantıksal ve dil bilimsel açıdan incelemiştir.

İslâm toplumunda da benzer düşünceler tartışılmıştır. Dillerin tevkîfî/ilâhî bir armağan olarak insanlara verildiği düşüncesinin yanında uzlaşımsal olduğu görüşü de ileri sürülmüştür. Örneğin; Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdulcebbâr (öl. 415/1025) dilin muvadaa/uzlaşım yoluyla edinildiğini savunmuştur.¹¹

Skolastik döneme gelindiğinde teolojinin her alandaki etkisini burada da görmek mümkündür. Bu dönemde dil tartışmaları yapısal olmaktan ziyade işlevseldir. Bir diğer deyişle dil hakkındaki düşünceler, daha çok tümeller tartışmasında da olduğu gibi dilin nesne hakkındaki durumu ne kadar yansıttığı ve bunun gerçekliğidir. Kısacası kelimenin/dilin vâkıyla olan ilişkisi incelenmiştir. Buna göre; nominalistler için tikel gerçeklik varken tümel ifadelerin dış dünyada bir gerçekliği yoktur. Realistler, bunların aksine Platon'daki gibi asıl gerçekliklerin tümeller olduğunu savunurlar.¹² Konseptüalistler her ikisinin de

¹⁰ Platon, *Diyaloglar*, 191-260.

¹¹ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdulcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kasım el-Hudayrî (Mısır: el-Müessesetu'l-Misriyye, 1958), 5/160.

¹² Konseptüalizm düşüncesi Ebû Amr Muammer b. Abbâd (öl. 215/830) tarafından da savunulmuştur. Ona göre bir şeyi o şey yapan şey, özündeki mânadır. Buna göre anlamın ontolojik ve zihinsel bir yönü vardır. Detaylı bilgi için bk. Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbâr'da Söz*

doğru olabileceğini dillendirmişlerdir.¹³ Orta Çağ boyunca varlığını sürdürmüş olan İslâm düşünce sistemini ayrıca ele almak faydalı olacaktır.

2.1.1. Kadîm İslâm Düşüncesinde Dil ve Anlam

İslâmî düşünce sisteminde dilin nesnel bir anlama delâleti açısından ele alınışının inceleneceği bu bölümde, özellikle dilin nesnelliği üzerinde durulacaktır. Aksi takdirde tüm İslâm tarihi boyunca dil üzerine yapılmış çalışmaları zikretmek, tezin amaç ve sınırlarını aşmaktadır. Fakat İslâm dünyasında dile veya anlaşılmasına dair nesnel bir neticenin olup olmadığını ele alırken, dil meselesine dair temel kaynaklara ve genel hatlarıyla nasıl ele alındığına değinmek, ilgili konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Binaenaleyh Arap dili ele alınabilir.

Arap diline dair erken dönem çalışmalarına katkıda bulunan şahıslar arasında öncelikle Ebu'l-Esv ed-Düelî (öl. 69/688), öğrencisi Nasr b. Âsım (öl. 89/708) ve İbn Hürmüz (öl. 117/735) sayılabilir. Bu dil bilginleri; fiil, fâil, mefûl, muzaf, taaccüp gibi nahiv konularını ele almışlardır.¹⁴ Fakat sistematik bir dil faaliyetinin tüm yönleriyle aslına ircâ edilerek detaylı izahlarının Ebû Bişr Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitab*'ı ile başladığı kabul edilir.¹⁵

Bunu takiben Arap dili üzerine çalışmalar yapmış olan ilk dönem Meânî'l-Kur'ân yazarlarının eserleri, İbnu's-Serrâc'ın (öl. 316/929) *el-Usûl* kitabı ve Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân ez-Zeccâcî'nin (öl. 337/948) eserleri de bu çalışmalar arasında sayılabilir.¹⁶ Ne var ki bu kaynaklar daha çok nahiv konularına yoğunlaşmakta, anlamın mahiyeti ve nesnelliği üzerinde ise durmamaktadır.

(*Kelâm*) *Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütakellim Problemi Bağlamında-* (Yayınlanmamış: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 99-101.

¹³ Weber, *Felsefe Tarih*, 168-171. Bu anlayışlar dönemin dini olan Hristiyanlık çerçevesinde incelendiğinde anlam kazanır. Örneğin: Baba, oğul ve kutsal ruh nominalistlere göre üç ayrı özdür. Tanrı adlandırması da bir isim/nomen'den ibarettir. Realistlere göre ise durum bunun aksidir. Kavramlar insan zihninden bağımsız olarak vardır. Buna göre Baba, oğul ve Kutsal ruh üçlemesinde asıl olan Tanrı'dır. Bunu şöyle izah edebiliriz. Örneğin; Mehmet'in, bir oğul aynı zamanda bir baba ve savcı olması durumunda Mehmet kimdir sorusunun cevabı ne olacaktır? Realistlere göre asıl şahıs/öz Mehmet'tir. Nominalistlere göre ise Mehmet bir isimden ibarettir. Konseptüalizme göre ise oğul olan, baba olan Mehmet'tir fakat asıl öz, oğul veya baba olması gibi tikel durumlardır. Dolayısıyla tümellerin zihinsel bir varlığı olmakla birlikte evrensel olanın bireyselinde içinde olduğunu söyler.

¹⁴ Ahmad Alhussein, "Arap Nahvinin Orijinalitesi The Origin of the Arab Nahv", *Akademik İslâm Araştırmalar Dergisi* 1/9 (2020), 14-142; Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, "Ebu'l-Esv ed-Düelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/312.

¹⁵ Ebû Bişr Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Haneci, 1988), 1/442-446; Alhussein, "Arap Nahvinin Orijinalitesi The Origin of the Arab Nahv", 141.

¹⁶ Sîbeveyhi'nin *el-Kitab* adlı eserindeki temel konuların Aristo'nun dil anlayışından alındığı iddia dilmektedir. Alhussein, "Arap Nahvinin Orijinalitesi The Origin of the Arab Nahv", 141.

Örneğin; Sîbeveyhi eserinde; müpteda, haber, fiil, fâil ve mef'ûl gibi nahiv konularını ele almıştır. Lafız-anlam ilişkisine kısa da olsa değindiği de görülmektedir.¹⁷ Son cildinde sarf ve tecvid konularına yer vermiştir.¹⁸ İbn Serrâc'ın, *el-Usûl* kitabında da benzer durum söz konusudur. Yazar kelâmın; isim, fiil ve harften oluştuğunu söyledikten sonra bunları tanımlamakta ve nahiv konularına yer vermektedir.¹⁹

Nahiv ilminin bu gelişimine müteakip hicrî 198-300 yılları arasında gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinin özellikle bu devirlerde etkisini gösterdiği görülmektedir. Zira dile yönelik çalışmalar, salt mekanik veya gramatik boyutta ele alınmamıştır. Özellikle de Halku'l-Kur'ân meselesi çerçevesinde dilin mahiyet ve keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda lafız-anlam ilişkisi, belâgat ilminin alanı içinde mütalaa edilmiştir. Hulâsa dil ve anlam bilimi üzerine çok eski dönemlerden itibaren çalışmaların yapıldığı görülmüştür.

Bu minval üzere hareket eden birçok âlim, müfessir ve kelâmcı sayılabilir. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950), İbn Fâris (öl. 395/1004), İbn Cinnî (öl. 392/1002), Kâdî Abdulcebbâr (öl. 415/ 1025), Abdulkâhir el-Curcânî (öl. 471/1078), Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn es-Sekkâkî (öl. 626/1229) ve öğrencisi Hatîp Kazvinî (öl. 739/1338) bu bağlamda zikredilebilir. Fakat dilin mahiyet ve keyfiyetine dair yapılan bu çalışmalarda, beşerî yönü ve nesnelliği üzerinde çok az durulduğu müşahade edilmiştir. Genel anlamda dilin anlaşılabilir bir yapıda olduğu ön kabulünden hareket edilmektedir.

Burada bazı İslâm âlimlerinin görüşleri zikredilebilir: Örneğin Fârâbî'nin meseleyi felsefeci kimliğiyle ele aldığı görülmektedir. Kitâbu'l-Hurûf adlı eserinde dilin menşei üzerinde durmaktadır.²⁰ Ona göre dil, -daha sonraları John Locke'un da diyeceği gibi- zihindeki bir anlamın lafızlar aracılığıyla ifade edilmesidir.²¹ Eş'âriye mezhebinde dil bilimin öncülerinden kabul edilen İbn Fâris, "*es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ*" adlı eserinde, dilin Allah (c.c.) tarafından peygamberler aracılığıyla gönderildiğini, dolayısıyla tevkîfî

¹⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 1/24. Bu minvaldeki bilgiler daha sonra belagat ilmi altında incelenmiştir.

¹⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 1/442-446.

¹⁹ Ebû Bekr Muhammed İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-nahv*, thk. Abdulhüseyn Fetla (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1966), 1/36.

²⁰ Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1990), 137.

²¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 137-138.

olduğunu, peygamberlerden sonra ise ıstılâhî bir hüviyet kazandığını söylemektedir.²²

Dilin kökeni, anlamsal değeri ve nesnelliği noktasındaki izahlarından daha çok faydalanılacak âlimler; İbn Cinnî, Kâdî Abdulcebbâr ve Abdulkâhir el-Curcânî olacaktır. Fakat bundan önce dil, anlam ve lafız kavramlarına yönelik izahların hangi temele binaen ele alındığına, ilk dönem İslâm düşüncesinde nasıl incelendiğine değinmek faydalı olabilir.

İslâm düşüncesinde dile dair tartışmaların çoğunlukla “Halku’l-Kur’ân” çerçevesinde cereyan ettiği görülmektedir.²³ Mâlûm olduğu üzere Halku’l-Kur’ân meselesinde, ehl-i hadis taraftarları Kur’ân’ın yaratılmadığını, dolayısıyla ezeli olduğunu savunurken Mu‘tezile mezhebi, yaratıldığını öne sürmüştür.²⁴ “Mihne” gibi tarihî bir vâkıya yol açan bu tartışmada, temelde kelâmullahın Allah’ın zâtî sıfatlarından olup olmadığı ele alınmıştır.²⁵ Mu‘tezile kelâmcılarının sıfatlar konusundaki düşüncesi mâlûmdur. Onlar; Allah’ın “İlim” sıfatı olmadığını, ilmin Allah olduğunu savunmuşlardır.²⁶ Bunun gibi Allah’ın “Kelâm” sıfatı olduğunu da reddetmişlerdir.²⁷ Buna karşın kelâmın Allah’ın zâtından da olmadığını fakat fiillerinden biri olduğunu söylemişlerdir. İhtimaldir ki Allah’ın Kelâm olduğunu söylemekle Hristiyanların “Ezelde söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve söz Tanrı’ydı.”²⁸ düşüncesiyle benzeşmekten korkulmuştur.

Halku’l-Kur’ân üzerine dile dair bazı izahların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda dil üzerine düşüncelerin üretildiği söylenebilir. Fakat Kâdî Abdulcebbâr’ın, kelâmın mahiyet ve keyfiyetine, nasıl ve ne zaman ortaya çıktığına yönelik araştırmalarındaki asıl gaye, Halku’l-Kur’ân tartışmasında bir neticeye varmaktır.²⁹ Dolayısıyla bu düşüncelerdeki temel gayenin dinsel olduğu da unutulmamalıdır. Bu devirdeki ilmî anlayışın temelde dinî yönelimlere tâbî

²² Ebu’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *İrâibî fî fıkhi’l-luga ve süneni’l-arab fî kelâmiâhâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 5.

²³ Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbâr’da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 38.

²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

²⁵ Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/26-28.

²⁶ İlyas Çelebi, “Sifâtiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/503-505.

²⁷ Bu düşüncenin Ksenophanes tarafından savunulan düşünceyle benzer olduğunu söylemiştik.

²⁸ Kitabı Mukaddes Şirketi, *İncil* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2015), Yuhanna 1/1.

²⁹ Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbâr’da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 41.

olduğu daha önce zikredilmiştir. Bu durumun Orta Çağ'ın karakteristik özelliğine aykırı olmadığı da söylenebilir.

Ehl-i sünnet âlimleri ise dilin ne olduğuna ve nasıl ortaya çıktığına yönelik izahlarında, âyetlerden hareketle bir sonuca varmaya çalışmaktadır. Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî'nin (öl. 911/1505), *el-Muzhir* adlı eserinde görüldüğü üzere, bu konuda çoğunlukla tetkik edilen âyetler, el-Bakara 2/31, en-Necm 53/23, er-Rûm 30/22. olmuştur.³⁰ Genellikle de “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” âyeti üzerinde durulmaktadır.

Allah (c.c.), “Âdem'e isimlerin tamamını öğretti.” ifadesindeki “öğretme” fiili üzerinde duran düşünürler, ikiye ayrılmıştır. Çoğunluğunu Ehl-i sünnetin oluşturduğu âlimlere göre dillerin oluşumu tevkîfidir. Buna karşın İbn Cinnî, buradaki “öğretme” fiilinden maksadın, “Âdem'e isimler üzerinde uzlaşım sağlama gücü/yeteneği verdi.”³¹ anlamında olabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla bu âyet dillerin tevkîfen oluştuğuna delil olmaz, demektedir.³² Kadîm ulemâ, özellikle de dilin kökeni hakkındaki tartışmalarda Kur'ân'a bîgâne kalmamışlardır. Özetle çoğu Ehl-i sünnet âlimi, dilin tevkîfen oluştuğunu, Mu'tezile kelâmcıları ise insan tarafından var edildiği tezini dile getirmektedirler.³³

İslâm düşüncesinde anlam üzerine de farklı görüşler ileri sürülmüştür. Anlamın ontolojik ve zihinsel bir yanı olduğu düşüncesi mevcuttur. Anlam: Kastedilenin dilde taalluk ettiği şeydir. Ebû Ali el-Cubbâî'ye (öl. 303/916) göre; hikâye ile mahkî yani anlatım ile anlam aynı şeydir.³⁴ Bu gerçekten büyük bir iddia gibi durmaktadır. Zira anlatım ile anlam aynıysa anlatımdan kaynaklı anlam farklılıklarının neden kaynaklandığı ve nasıl olur da tek düze nesnel bir anlama ulaşıl-a-madığı muallakta kalmaktadır. Bununla birlikte burada hikâye ile mahkî benzetmesinde kastedilen ile şifahî kavlin mi yoksa kitabî lafzın mı olduğu da net değildir. Bu ifade ile kastedilen bir cümlemin anlaşılabilir yapıda olduğudur. Yoksa ifadelerin nesnel anlamları olduğu yönünde bir şey iddia edilmemektedir.

³⁰ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Müzahir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâiha* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/11-19.

³¹ “أقدر آدم علي ان واضع عليها”

³² Suyûtî, *el-Muzhir*, 1/14.

³³ Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbar'da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 43; Mehmet Ali Şimşek, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri”, *Nüşa*, (2001), 81.

³⁴ Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbar'da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 125.

Ebu'l-Hasen Alî Eş'ârî'ye (öl. 324/935) göre; Kur'ân metni, inzâl edilen anlamın ibaresidir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi aynısı değil, gösterimidir. Bir anlamda metin ile vahiy arasında zarf-mazruf ilişkisi kurulmuş denilebilir. Ne var ki bu tartışma, anlamın nesnel bir yönü açısından yapılmamaktadır. Kur'ân metninin bizâtihi Allah'ın kelâmı olup olmadığı tartışılmaktadır.

İbn Cinnî, el-Hasâis adlı kitabında söz dizim değişikliği, i'rab ya da gramatik farklılık üzerinde durmaktadır. Fakat bunun anlama olan etkisine değinmemektedir.³⁵ Lafız-anlam ilişkisini kelâmî bir düzlemde ele alan çoğu âlime karşın Kâdî Abdulcebbâr beşerî söz açısından da ele almıştır.³⁶ Dolayısıyla, anlamın nasıl gerçekleştiği, mahiyeti, kökeni ve bir anlamda nesnelliği üzerinde durmuştur. Söz ve anlamın nihayetinde insanî birer kurgu olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle ne kadar kapalı veya soyut bir anlatım olursa olsun lafızlardaki maksada istidlâl ile ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Fakat salt metnin yeterli olduğunu savunmamaktadır. Ona göre müteşâbihat konularında nass üzerine bir delile başvurmak doğru değildir. Bu konuda akıl esas; Kur'ân, sünnet, icmâ ise fer'dir.³⁷

Kâdî Abdulcebbâr'a göre; Allah'ın sözü anlaşılır bir yapıdadır. Çünkü aksi durumda maksadı olmayan bir sözle hitap etmesi kubuh olur. Bu ise onun için bir eksikliktir. Hitabın amacı beyandır, anlaşılmamak değildir. Ne var ki beşerî sözler her zaman bir gerçekliğe işaret etmeyebilir, diyerek ilâhî sözü ondan ayırmaktadır.³⁸

Allah'ın (c.c.) maksadı olmayan bir sözle hitap etmesi eksiklik olurdu, düşüncesine katılmamak zordur. Buna binaen maksadın anlaşılabilir olduğu savunulmaktadır. Fakat anlaşılabilir olan bu durumun muhatap tarafından kesinkes anlaşıldığını iddia etmek de başka bir durumdur. Bu meyanda kimsenin vahyi tam olarak anladığını iddia etmemesi veya söz konusu izahını vahiyle eşdeğer görmemesi delil olarak alınabilir.³⁹ İhtimaldir ki Kâdî Abdulcebbâr'ın da

³⁵ Muhammet Mucahit Asutay, "İlk Fıkhu'l-Luğa Kitaplarında Sözdizim ve Anlamsal Yoruma Bir Bakış", *Mütefekkir* 6/12 (2019), 431.

³⁶ İslâm Nazariyatı, "II. Anlam çalıştay: 2. Oturum: Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Kavramı", YouTube, (07 Temmuz 2023) 00:13:40-00:14:05.

³⁷ Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbâr'da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 132.

³⁸ Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbâr'da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 80.

³⁹ Belki Peygamberler'in (s.a.s.) vahiy almaları sebebiyle zihinlerindeki mefhumun vahiy olduğu söylenebilir. Fakat bu mefhumun izahı demek olan aktarımın vahiyle özdeş olduğu söylenebilir.

anlaşılabilir dediği nokta burasıdır. Yoksa tüm haricî kaynaklardan yalıtılmış salt Kur'ân metni olmasa gerektir. Bu bağlamda ifade edilmelidir ki Kur'ân'ın apaçık olduğuna yönelik âyetler, salt Mushaf bağlamında böyle olduğunu belirtmediğinden bu durumla çelişme gerektir.

Müellifin de ifade ettiği gibi hitabın amacı beyandır. Fakat söz konusu İlâhî hitabın beşerî bir dil dizgesi içinde arz edilmesi ve yine müellifin de dediği gibi, dilin ise her zaman tek bir gerçekliğe işaret etmemesi Kur'ân metninin de işkâl barındırabileceğine işaret olsa gerektir. Buna karşın dilin insan kurgusuna ait bir şey olduğunu söyledikten sonra beşer sözü ile ilâhî söz arasında ayırım yapması, müellifin İslâmî kişiliğiyle veya retorik yapmasıyla açıklanabilir.

Kâdî Abdulcebbâr, ilâhî kasd ile daha ziyade Allah'ın (c.c.) eşya ile insan arasında kurduğu ilişkinin anlaşıldığını söyler. Muvâzaanın da bu ilişkinin anlaşılmasını mümkün kılan bir işleve sahip olduğunu belirtir. Dolayısıyla kelâmcılar; sabit, görülebilir ve değişmez niteliklere sahip bir metin olarak Kur'ân'ın nesnel anlamına, tarihsel hâdiselerin ve linguistik yapının dikkate alınmasıyla ulaşılabileceği kanaatindedirler.

Allah'ın (c.c.) kastettiği anlamın, metinde nesnel olarak var olduğu da savunulmuştur.⁴⁰ Fakat metinde mevcut olan bu nesnel anlama ulaşmak için başkaca kaynaklara başvurulmaktadır. Araştırmamızın birinci bölümünde de incelediğimiz üzere nesnel bir anlamın herkes tarafından apaçık anlaşılabilir bir yapıda olması gerekir. Zira anlaşılmaz bir yapı ihtilâfa kapı aralamakta, bu da nesnellğine gölge düşürmektedir. Bundan dolayı mevcut araştırmada, Kur'ân metninin kâhir ekseriyeti itibariyle nesnel bir veçhile anlaşılmasının önünde çok fazla engelin bulunduğu, anlaşılabilir bile bunun nesnel bir dille ifade edilmesinde de benzer problemlerin olduğu ileri sürülmektedir.

Lafızların anlama olan delâleti noktasında dört farklı görüş ortaya atılmıştır. Bunların ilkinde göre; bir kelimenin anlamını belirleyen onun bizâtihi kendisidir, bir anlamda doğal bir vâkıdır. Bu görüşü Abbâd b. Süleymân (öl. 250/864) savunmuştur. Anlam, Allah'ın kelimeye yüklemesi sonucu doğar. Bu ikinci görüş ise genelde Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından dile getirilmiştir.

mi? Esasında Peygamber'in her söylediğinin vahiy olduğu meselesi en-Necm 53/3-4. âyetler çerçevesinde tartışılmıştır. Peygamber'in her söyleminin vahiy olmayacağını ileriki bölümlerde ele alacağız.

⁴⁰ Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbâr'da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 223.

Eş'arî ve Ebû Bekr Muhammed b. Furek (öl. 406/1015) bunlardandır. Anlamın hem Allah'ın hem de insanların belirlemesi sonucu oluştuğunu söyleyenler de olmuştur.⁴¹ Anlamın insanlar tarafından konulduğunu çoğunlukla Kâdî Abdulcebbâr gibi Mu'tezile âlimleri savunmuşlardır.⁴² Kâdî Abdulcebbâr ve Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleri çerçevesinde nesnel anlamın olduğu iddia edilmiştir. Fakat bu nesnelliğe salt Kur'ân metninden ulaşıldığı kastedilmese gerektir. Zira bu âlimlerin metodolojisine göre tek kaynak Kur'ân metni olmayıp sünnet, icmâ, kıyas gibi kaynaklara da başvurulur.

Lafız-anlam ikilisi, İslâm tarihinde uzun yıllar üzerine tartışılmış bir konudur. Mantıkçılar anlamın mantığın evrensel ilkeleri hasebiyle kurulduğunu ifade ederken i'rabın bu noktada lafızdan ibaret olduğunu söylemişlerdir.⁴³ Örneğin, “ضرب زيدٌ عمراً” ifadesi kurulurken “ضرب زيدٌ عمرٌ” dense de anlam aynı kalır. Konuşma dilinde özellikle son harflerin harekelerinin i'rabının yapılmaması da bu duruma örnek verilebilir. Dolayısıyla söz dizimi anlam içermez, lafızdan ibarettir. Buna karşın nahivciler, i'rabın anlam olduğunu ifade etmişlerdir.

Abdulkâhir el-Curcânî (öl. 471/1078) bu konuda nahivcilerin tarafını tutmuş ve örneğin, “ضرب زيدٌ عمراً” ifadesindeki gramer kurallarının anlama tesir ettiğini, dolayısıyla gramerin anlamdan tamamen ayrı olmadığını savunmuştur. Ona göre gramer zihinde kendiliğinden vardır. Konuşma yetisi de biyolojik olarak sahip olduğumuz bir kabiliyettir.⁴⁴ Gramer sadece lafızların dizimini değil, dilsel belirlemeyi de mümkün kılar. Bir diğer deyişle anlam; isim, fiil ve harf gibi gramatik kurallar içinde bir kalıba girer.

Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz* isimli eserinde söz dizimi konusuna geniş yer ayırmış, söz diziminde meydana gelen değişiklikten sonra anlamda nasıl bir değişiklik olduğunu ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır.⁴⁵ O, fikir ile dil arasında

⁴¹ Suyûtî, *el-Muzhir*, 1/18.

⁴² Benzer ifadeleri Kâdî Abdulcebbâr da kullanmıştır. Fakat muhatap açısından nasıl kavrandığına değinmemiştir. Ona göre söz, algısal düzeyde var olan açık seçik anlaşılan bir şeydir. Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbâr'da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 51, 56; el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 137-138.

⁴³ M. Taha Boyalık, “Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Meselesi”, *İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, Endülüs Yayınları, (2020), 174.

⁴⁴ Boyalık, “Abdulkâhir el-Curcânî'de Anlam Meselesi”, 176.

⁴⁵ Ebû Bekr Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 1984), 106, 258; Asutay, “İlk Fıkhu'l-Luğa Kitaplarında Sözdizim ve Anlamsal Yorumu Bir Bakış”, 438; Mehmet Yenice, *Abdulkâhir el-Curcânî ve Temmâm Hassân'a Göre Anlam Bileşenlerinin Klasik ve Çağdaş Dönemler Bağlamında Karşılaştırması ve Günümüz Dilbilim Çalışmalarına Katkıları* (Yayımlanmamış: Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 114.

bir bağlantı kurmaktadır. Ona göre zihinlerde oluşan anlamlar olmadan dil var olamaz. Kelimeler olmadan da fikirler, fikirler olmadan da kelimeler olmaz.⁴⁶ Abdulkâhir el-Curcânî'ye göre anlamlı bir cümlemin oluşması için söz dizim, yapı, tertib ve ta'lik aşamalarının oluşması gerekmektedir.⁴⁷ Klasik dönem dilbilimcilerinden birçoğuna göre anlamlar lafızlara tâbidir. Abdulkâhir el-Curcânî'ye göre ise lafızlar, anlamlara tâbidir. Yani önce anlam zihinde oluşur akabinde lafza dökülür.⁴⁸

Buraya kadar klasik dönem dilcilerinin dil ve anlam çerçevesindeki düşüncelerine kabaca değinildi. Fakat hiç şüphesiz ki İslâm düşüncesinde dil ve anlam denilince akla belâgat ilmi de gelmektedir. Bu bakımdan bu ilmin alt dalları olan beyan, bedî ve meânî ilminin dil ve anlam çerçevesinde nasıl incelendiğini tetkik etmek, araştırmanın sınırları dahilinde görülmektedir. Bu veçhile modern döneme kadar İslâm düşüncesi çerçevesindeki nesnellik algısına değinilebilir. Çok geniş bir tarih aralığı olduğundan önde gelen âlimlerin salt nesnellikle ilgisi kurulabilecek düşüncelerine yer vermek mevcut tez açısından yeterli olacaktır.

2.1.1.1. Klasik Dönem Sonrası İslâm Düşüncesinde Dil ve Anlam

İslâm âlimleri tarafından dil ve anlam ekseninde en çok konuşulan meseleler belâgat ilmi çerçevesinde olmuştur. Binaenaleyh bu ilim çerçevesindeki düşünceler araştırmamızla ilgili görülmektedir. Evvel emirde klasik ulemânın düşüncelerine yer verecek akabinde çağdaş dönemde zikredilen anlayışlar özetle ele alınacaktır.

İslâm topraklarının genişlemesi ve farklı kültürlerle karşılaşılmasının fasih Arapçanın bozulmasına yol açtığı mâlûmdur. Kur'ân'ın sahip bulunduğu edebî üstünlüğü bir diğer deyişle i'câzı da bu sebeple anlaşılamamış olabilir. Bununla birlikte söz konusu i'câzın hiç bulunmadığını savunanlar da olmuştur. Basra'da Mu'tezile mezhebinin kurucusu kabul edilen Vasil b. Ata (öl. 131/748) "Kur'ân'ın i'câzı ona has bir hususiyet olmayıp Allah'ın (c.c.) insanları muâraza etmekten men etmesinden ibarettir." demiş, talebesi Nazzam (öl. 213/845) ise bu anlayışı sistemleştirip sarfe teorisini geliştirmiştir.⁴⁹

⁴⁶ Yenice, *Abdulkâhir el-Curcânî'nin Dilbilim Çalışmalarına Katkıları*, 188.

⁴⁷ Yenice, *Abdulkâhir el-Curcânî'nin Dilbilim Çalışmalarına Katkıları*, 189.

⁴⁸ Curcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 417; Yenice, *Abdulkâhir el-Curcânî'nin Dilbilim Çalışmalarına Katkıları*, 191.

⁴⁹ Bu teoriye göre; Araplar, Kur'ân'ın bir benzerini getirebilirler. Fakat Allah (c.c.) onları bu konuda âciz bırakmıştır. Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Ulûmu'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-

Bunun karşısında İ‘câzu’l-Kur’ân fikrini savunanlar da olmuş, hatta Nazzam’ın öğrencilerinden Ebû Osmân Amr el-Câhız (öl. 255/869) Kur’ân’ın i‘câzına dair müstakil eserler kaleme almıştır. Câhız’dan sonra İbn Kuteybe ed-Dineverî (öl. 276/889), Ebu’l-Abbâs Muhammed el-Müberred (öl. 286/900), Ebû Hilal el-Askerî (öl. 395/1005), Ebû Bekr Muhammed el-Bakillânî (öl. 403/1013) ve yukarıda dil ve anlam çerçevesinde görüşlerine yer verdiğimiz nice âlim, İ‘câzu’l-Kur’ân’ı savunan dilciler arasındadır. Tüm bunlara binaen belâgat ilminin, büyük oranda İ‘câzu’l-Kur’ân meselesi çerçevesinde teşekkül ettiği söylenebilir.⁵⁰ Bir edebiyat eleştirisi olsa da İslâm âlimleri tarafından daha çok Kur’ân çerçevesinde ele alınmış bir tetkik ilmi haline gelmiştir. Bu yönüyle araştırmamız dahilinde gözükmemektedir. Bu ilmin alt dalları olan beyân, bedî ve meânî kavramlarını da kısaca ele almak gerekmektedir.

Klasik dönem sonrasında akla ilk gelen isimlerden biri Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî’dir (öl. 626/1229). İbnu’l-Esîr Ziyâeddin el-Cezerî (öl. 637/1239) ve el-Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338) de bu dönem bilginlerinden sayılabilir. Bu isimlerle birlikte modern dönemde dil ve anlam noktasında tezimiz sınırlarına dahil olan görüşler de zikredilecektir.

Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm* eserinde beyan ilmini izah ederken “لكل مقام مقال” diyerek bir anlamda kelâmın muktezâ-yı hâle uygun olması gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹ Ne var ki özellikle belâgat ilmini tarif etmek babında zikretmemiştir. Bu konudaki ilk tarifi, el-Câhız, *İ‘câzu’l-Kur’ân* adlı eserinde vermiştir.⁵² Fakat kaynaklarımızda en çok zikredilen, dolayısıyla en meşhur tanımı vermek isabetli olacaktır.

Hatîb el-Kazvînî’ye göre belâgat ilmî: Mütakellimin ve kelâmın bir vasfıdır. Kelâmın vasfı olarak yaptığı belâgat tarifi; fasih olmasıyla birlikte ilgili sözün muktezâ-yı hâle mutâbık olmasıdır.⁵³ Başka bir ifadeyle sözün; sade ve anlaşılır olmasıyla beraber, durumun şartları gözetilerek yerli yerinde söylenmesi demektir. Belâgat ve fesâhat kelimeleri hicrî IV. asra kadar birbiriyle eş anlamlı

İlmiyye, 1993), 5; Şahin Şimşek, “İ‘câzu’l-Kur’ân - Belâgat İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2020), 120.

⁵⁰ Hikmet Akdemir, “Belâgat İlmi ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 159.

⁵¹ Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulum*, thk. Neim Zerzur (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1987).

⁵² el-Merâğî, *Ulûmu’l-Belâğa*, 6-7.

⁵³ Celâlüddîn Muhammed el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh Fî Ulûmi’l-Belâğa*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kutubil-İlmiyye, 2003), 20. اما بلاغة الكلام فهي مطابقتها للمقتضى الحال مع فصاحته

olarak kullanılmıştır.⁵⁴ Kazvî'nî'ye ait olan tanımda da görüldüğü üzere fesâhat daha sonraları belîğ olmanın bir şartı gibi görülmüştür.⁵⁵ Hatta denebilir ki belâgat mânada, fesâhat lafızda aranan bir niteliktir. Buna göre sözün söyleniş biçimiyle alâkalı bir nitelik olarak fesâhat, anlamayı kolaylaştırmaktayken belâgat anlamın kendisidir.

Belâgat ilmini zirveye taşıyan isimlerden biri Sekkâkî'dir. Zira o, kendinden önce dağınık halde bulunan bu ilmi, sistematik bir şekilde tertip etmiştir. Ondan sonra bütün diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi belâgat ilminde de şerh ve hâşiyeler yazılmıştır. *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserini incelediğimizde kitabını üç kısma ayırdığı görülür: Birinci kısım sarf ilmini, ikinci kısım nahiv ilmini, üçüncü kısım ise meânî ve beyan ilimlerini konu edinmektedir.⁵⁶ Sekkâkî eserinde kelimelerin mânalarına delâletinin, bizâtihi kendilerinden kaynaklandığı iddiasını da ele almakta ve bunu eleştirmektedir.⁵⁷ Bu yönüyle kayda değer görülmektedir.

Sekkâkî'ye göre beyan ilmi, bir tek mânayı farklı yollarla iletebilmektir.⁵⁸ Yaptığı bu tanımda bir anlamın farklı yollarla aktarılmasından maksat, aynı kelimenin eş anlamlılarını kullanmak değildir. Zira bu filolojinin işidir. Buradaki ifade ile kastedilen, bir cümlenin aynısını farklı ifadelerle anlatmaktır. Örneğin; Ahmet'in ne kadar cesur olduğundan bahsetmek isteyen biri, kelimelerin hakiki anlamlarını kullanarak "Ahmet cesurdur." diyebilir. Bununla birlikte "Ahmet, gözünü bile kırpmadan ortaya atıldı." ya da "Ahmet, aslan gibidir." de diyebilir. İşte bu beyan ilmiyle alâkalı bir meseledir. Bunu yapabilmek için teşbih, istiare, mecaz ve kinaye yollarını bilmek gerekir.

Beyan ilmi sadedinde söylenen bu düşünceler, bir fikrin birkaç farklı veçhile anlatılmasını üslup güzelliği olarak ortaya koymuşlardır. Ne var ki veciz üslupların her daim bu minval üzere değerlendirilmesi tutarlı olmasa gerektir. Örneğin beyan ilminde teşbih, mecaz veya kinaye gibi muhtelif üsluplar sözü güzelleştirse de anlamı bazen bulanıklaştırmaktadır. Buna Kur'ân'da zakkum

⁵⁴ Nurullah Şentürk, *İstiâre ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Yayımlanmamış: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 2.

⁵⁵ İleride İbnu'l-Esir Ziyâeddin el-Cezerî (öl. 637/1239), üzerinden nakledeceğimiz üzere fesahatin belîğ olmanın bir şartı olarak görülmesinin tartışmalı olduğu görülecektir.

⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 39.

⁵⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 356-357.

⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 329.

ağacının tarif edilirken “şeytanların başları”na benzetilmesi misal olarak verilebilir.⁵⁹

Müfessirler, şeytanların kötü görünüşlü olması gerektiği kabulünden hareketle “طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ” ibaresini de buna kıyasla anlamışlardır. Bu meyanda meyvenin de gerek tadı gerekse görünüşü itibariyle kötü olduğunu söylemişlerdir.⁶⁰ Ancak görüldüğü üzere bu, mâna vermekten çok maksada odaklanılmış bir yorumdur. Zira izah sadedinde gelen teşbihin kendisi muğlak bir ifadedir. Dolayısıyla söz, beyan edilmekten ziyade kapalı kalmaktadır. Teşbihte esas olan benzeyen muhatap tarafından bilinmiyorsa bilinene benzetilerek izah etmektir.⁶¹ Ne var ki bu teşbihte benzeyen de benzetilen de meçhuldür. Bu da ancak ifadenin maksadı üzerinden bir yorum yapmayı gerekli kılmaktadır.

Sonuç olarak bir mânanın farklı yollarla iletilmesi bazen belîğ olmamasına sebep olabilmektedir. Buradaki teşbih, âyetlerdeki seciye uygun, güzel bir söz olmasına karşın belîğ olmasa gerektir. Araştırmamızın üçüncü bölümünde beyan ilminin mecaz ve kinaye gibi üsluplarına benzeyen örnekleri “Muğlak İfadeler ve Nesnellik” başlığı altında tetkik edileceğinden burada daha fazla örnek vermek doğru olmayacaktır.

Meânî ve bedî ilimlerinin ana hatlarıyla konularını zikretmek, mevcut araştırma açısından yeterli olsa gerektir. Zira bu iki ilim dalının, beyan ilminin aksine açıkça araştırma çerçevesinde ele alınan nesnel anlam ile bağıntısı yok gibidir. Buna karşın kimi araştırmacılar, bedî ilmi dahilinde zikredilen sanatların anlam ile irtibatını da kurmuş; kelimeleri, kafiye ve fonetik benzerliklerinden hareketle yorumlamışlardır. Fakat bunlar öznelarası geçerliğe sahip olmayan, keyfî yorumlar olsa gerektir.⁶²

⁵⁹ es-Sâffât 37/65.

⁶⁰ Bu ifade için üç vecih olduğu söylenmektedir. Birincisine göre literal anlamıyla şeytanların başlarına çirkinliği hasebiyle benzetilmektedir. İkincisi şeytan kelimesi bazı yılanlara verilen isimler olması sebebiyle benzetilmektedir. Üçüncüsü ilgili ifadenin bir çeşit bitkinin adı olduğu söylenmiştir. Tefsir uleması bu ibarenin izahı noktasında genelde birkaç farklı izah getirmiş meşhur bir deyim olduğu üzerinden bir yorum yapıldığına rastlanmamıştır. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Yusuf Necatî, Muhammed Ali Neccâr (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983), 2/387; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/554-555; Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004), 4/232; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 213.

⁶¹ Ferit Dinçer, “Teşbih Sanatının Belâgati ve Kur'ân ile Hadîste Örnekleri”, *İlahiyat Dergisi* 4 (2020), 22.

Meânî ilmi: Bir nevi nahiv ilminin felsefesidir. Bir sözün ne zaman veciz veya tafsilâtlı olacağını; kasr, vasl veya faslın ne zaman gerekli olduğu gibi kural ve kaideleri belirler.⁶³ Buna göre örneğin Kur'ân'ın i'câzı, kelimelerin teker teker fasih olmasında değil, duruma ve konuma göre mükemmel bir uyum içinde meydana getirdikleri ilginç terkiplerdedir. Bu yönüyle Kur'ân'ın nazmı meânî ilmi altında incelenir.⁶⁴

Bedî ilmi; muktezâ-yı hâle uygun söylenen fasih kelâmın güzelleştirilme yollarından biridir.⁶⁵ Tevriye, tıbak, tecâhül-i ârif gibi sanatların yanında kelâmda kafiye, telmih gibi güzelleştirmeler de bedî ilmi başlığı altına girmektedir. Bazen güzelleştirme kastıyla kelimeler ilgili sanata uygun hâle getirilmekte veya öyle terennüm edilmektedir. Belâgat ilminin verileri çerçevesinde bir âyeti ele almak daha açıklayıcı olacaktır:

وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ

“Allah (c.c.) gökyüzündeki dağlarından dolu yağdırır da bunu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de onu uzaklaştırır.”⁶⁶

Örneğin belâgat ilminin verileri görmezden gelindiğinde bu âyette geçen جِبَالٍ kelimesi hakiki anlamına hamledilmek durumunda kalınır. Halbuki bu kelimedeki mecâz veya istiâre yoluyla سَكَاب bulutlar kastedilmiştir. Ya da kinaye yoluyla kesret kastedilmiş de olabilir. Bu noktada جِبَالٍ kelimesinden kasıt, dağ gibi çok olan dolu taneleri anlamındadır. Esasen örnekte de görüldüğü kadarıyla

⁶² Bu meyanda Neal Robinson'un, “Kur'ân'ı Keşfetmek” adlı eserinde zikrettiği bir örneği özetle aktarmak daha anlaşılır olacaktır. Yazar, en-Nebe sûresi 78/6-16. âyetler arasındaki âyetleri transkripsiyon alfabesiyle vermektedir:

e-lem nec'ali'l-'arda mihadâ, ve'l cibâle evtâdâ, ve halaknâ-kum ezvâcâ, ve ce'alnâ nevmekum subâtâ, ve ce'alnâ-lleyle libâsâ, ve ce'alnâ-nnehâra me'âşâ, ve beneynâ fevkakum seb'an şidâdâ, ve ce'alnâ sirâcen vehhâcâ, ve enzelnâ mine-lmu'sirâti mâen seccâcâ, linuhrice bihi habben ve nebâtâ, ve cennâtin elfâfâ.

c...c...ce...ce...ce...cen...ce...cennât

Okuyucuya işaret vermek için -ûn- ile olan seciler bitmekte, onun yerine -CâCâ kafiyele gelmektedir. Bu sayede secilerle harflerin seslendirmelerinden hareketle esasında okuyucu/dinleyici tedricen “cennet” kelimesine hazırlanmakta, denmektedir. Harflerin ses dizilimleri üzerinden bir anlama varmaya çalışmak, harflerin seslendirilmesinin tek başlarına bir anlamı olmadığından garip ve keyfî bir yöntem olsa gerektir. Ne var ki seslendirmede vasl ve vakf durumunda farklılıkların olduğu buna ilâveten yazarın harflendirmede de keyfî davrandığı görülmektedir. Şöyle olmalıydı: c...ci...câ...ce...ce...cen...câ...câ...cennât. Bu şekliyle belirtilen hazırlama işleminden bahsetmek zordur. Detaylı bilgi için bk. Neal Robinson, *Kur'ân'ı Keşfetmek -Örtülü Bir Metne Çağdaş Bir Yaklaşım-*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER, 2023), 227-235.

⁶³ Akdemir, “Belâgat İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, 152.

⁶⁴ İsmail Durmuş, “Meânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/205.

⁶⁵ Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh Fî Ulûmi'l-Belâga*, 22; el-Merâğî, *Ulûmu'l-Belâga*, 318.

⁶⁶ Nûr 24/43.

araştırmamız açısından belâgat ilminin verileri; bizleri nesnel anlama yaklaştıran etmenlerin yanında, ona engel olan faktörleri de ihtiva etmektedir.

Zikri geçen misalde de görüldüğü üzere lafız anlam ikilisinin en çok ele alındığı belâgat ilmi, bir lafzın nesnel anlamı itibariyle zikredilmemiştir. Binaenaleyh zikrettiğimiz âlimler tarafından belâgat ilminin veya beyan, bedî ve meânî ilimlerinin nesnellikle bağıntısına veya ilgili edebî sanatların kesin anlama olan müspet etkisine yer verildiği görülmemektedir. Bu meyanda, “Bu gibi edebî sanatlar, nesnel anlama ne kadar katkı sağlamaktadırlar?” sorusu cevapsız kalmaktadır, kanısındayız.

Belâgat ilminin fesahatten farklı olduğuna yönelik anlayışlar incelendiğinde belâgatin daha ziyade müphem, anlaşılmaz ibarelerde açığa çıktığı; buna karşılık fesahatin, bir başka deyişle anlaşılabilirliğinin azalıp muhtemel anlamların arttığı gözlenmektedir. Örneğin; İbnu'l-Esîr Ziyâeddin el-Cezerî (öl. 637/1239), el-Meselu's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir adlı eserinde bu minval üzere bir örneği incelemektedir. İzahı yapılmamış müphem ifadelerin Kur'ân'da çok yaygın olduğunu ifade eden yazarın buna dair verdiği birçok misalden biri şu şekildedir:

“⁶⁷ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ” Bu âyette geçen “أَقْوَمُ” ifadesi ile kastedilen yol mudur? Durum mudur? Yoksa en doğru millet anlamında mıdır? Bunlardan hangisinin kastedildiği net değildir. Bu müphemlik daha belîğ bir üslup olmasını sağlamıştır. Bundan dolayı fesahatte bulamadığın zevki müphemliği sayesinde belâgatte bulursun.”⁶⁸

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla her ne kadar belâgat ilmi, bir ifadenin muktezâ-yı hâle uygun olması olarak tanımlansa da bazen bir ifadedeki kapalılık daha belîğ bir cümle olmasına sebep olabilmektedir. Sonuç olarak yukarıda ifade edildiği gibi belîğ bir ifade, açık bir anlam verse de bazen nesnel anlama engel olan faktörleri de ihtiva etmektedir. el-Cezerî'den nakledilen örnek de ulaşılan bu neticeyi destekler niteliktedir.

Bu noktada fıkıhçıların delâlet teorisi de zikredilebilir. Buna göre lafızların anlamı, bir sözün gerçek anlamının tespitinde kullanılır. Her sözcük bir göstergedir. Göstergede ise bir gösteren (dâl) bir de gösterilen (medlûl) vardır.

⁶⁷ el-İsrâ 17/9.

⁶⁸ İbnu'l-Esîr Ziyâeddin el-Cezerî, *el-Meselu's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Dabaneh (Kahire: Nehdatü Mısır, ts.), 2/163.

Lafız-mâna ikilisi olarak da nitelendirilen bu iki öge birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Delâlet çeşitleri içinde kitâbet, sözsüz yani vaz'î delâlete girmektedir.⁶⁹ Gösterenin her daim gösterildiği şekliyle anlaşıldığı üzerinde durulduğuna bir başka deyişle bir kelimenin anlamının nesnelliği üzerinde durulduğuna, biz rastlamadık.

Klasik dönem akabinde, çağımızdaki âlimlerin Kur'ân metnine yaklaşımları da kısaca zikredilebilir. Bu şekilde İslâm geleneğindeki dil ve anlam düşüncesi sonlandırılabilir. Mâlûm olduğu üzere 19. asırdan günümüze kadar Batı'da zuhur eden felsefî akımların etkisi İslam dünyasını da etkilemiş böylece birçok alanda yenilik arayışlarına girilmiştir. Dil noktasındaki izahlar da bu minval üzere zikredilebilir.⁷⁰ Bu meyanda çağdaş âlimlerden bazılarının dil hakkındaki eser ve düşünceleri ele alınacaktır.

Ahmed Mustafa el-Merâğî (öl. 1952/1372), *Ulûmu'l-belâğa* adlı eserinde meânî, beyan ve bedî konularını detaylı bir şekilde irdelemiş fakat dilin nesnelliği üzerinde özellikle durmamıştır. Fesahat hakkındaki açıklamalarında lafzın ve kelâmın fesahatinden söz ederken, lafız ve anlamdan kaynaklanan karmaşıklıkların olabileceğine işaret etmektedir.⁷¹ Sonuç olarak onun klasik belâgat anlayışını devam ettirdiği görülmektedir. Bu bakımdan Hüseyin b. Ahmed el-Mersafî (öl. 1889/1307): *el-Vesîletu'l-edebîyye ile'l-ulûmi'l-'Arabîyye*, Ahmed el-Hâşimî (öl. 1943/1362): *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* eserleriyle klasik tarzı sürdürenler arasında zikredilebilir.

Emîn el-Hûlî (öl. 1966) tefsir anlayışıyla dikkatleri celbetmesi hasebiyle zikre değerlidir. Dil alanında, *Fennu'l-kavl*, *Menâhîcu't-tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb* gibi eserleri vardır. Bu eserlerinde nahiv, belâgat alanlarında yenilenmenin gerekliliğinden ve önerilerinden bahsetmekte, özellikle dilin kesin bir anlama delâletini ele almamaktadır.⁷² Sonuç olarak Modern Arap dünyasında dil özelinde Kur'ân dilinin nesnelliği hakkındaki düşüncelere ulaşamamıştır. Bu bakımdan ülkemizde bu minval üzere ortaya çıkan düşünceleri zikretmekle yetineceğiz.

⁶⁹ Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", 82, 86.

⁷⁰ Ayşe Yıldız, *Arap Dilinde Temsîlî Teşbih ve Kur'an'dan Bazı Örneklerin İncelenmesi* (Yayımlanmamış: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 15.

⁷¹ el-Merâğî, *Ulûmu'l-Belâğa*, 25.

⁷² Emin el-Hûlî, *Menâhîcu't-tecdid fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsir ve'l-edeb* (Mısır: Dâru'l-Mârif, 1961), 47.

Türkiye’de bu minvaldeki araştırmalar, “Kur’ân metni günümüzde anlamanın mı yorumlamanın mı konusu olmalıdır?” sorusu çerçevesinde serdedilmiştir. H. Yunus Apaydın’a göre de dil-bilimsel tahlillerle Kur’ân bir noktaya kadar anlamlandırılabilir. Esas olan zaten anlamı sabit, belirli olan bu mesajın kavranmasıdır.⁷³ Örneğin; “Onlara ‘Yeryüzünde düzeni bozmayın.’ denildiğinde, ‘Hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz’ derler.”⁷⁴ âyetini okuyan bir kişi sadece dil verileri yardımıyla ifsadın zararlı ve terk edilmesi gereken bir şey olduğunu anlar. Fakat hangi şeylerin ifsat sayıldığını bilmesi için Peygamber’in (s.a.s.) beyanına ihtiyaç duyar. Apaydın, anlamın sabit olması gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

“Temel inanç, ahlak ilkeleriyle amelî konular (ibadet ve hukuk) söz konusu olduğunda bu alanları düzenleyen âyetlerin muayyen tek bir karşılığının olduğu kabul edilmezse hem bir hitaptan bahsedilemez hem de gerçek anlamın o değil de bu olduğunu iddia eden batınî yüklemelere kapı açılmış olur.”⁷⁵

Bu bakımdan sorulması gereken soru Kur’ân’ın nasıl anlaşılacağı değil mevcut anlamın günümüze nasıl taşınacağıdır. Ona göre Kur’ân metnindeki anlam, objektif ve kesindir.⁷⁶

Benzer bir düşünceyi Ali Bardakoğlu da dile getirmektedir. Özetle ona göre Kur’ân metninin literal anlamından söz ediyorsak bir dinin on dört asırdır anlaşılmama gibi bir sorununun olmaması gerekir. Binaenaleyh “Kur’ân metninin anlamını günümüze nasıl taşımamız?” esas problemidir. Zira beyan ve dil açısından bakıldığında Kur’ân’ın dedikleri muayyendir. Arap dilinde gayet anlaşılır bir üslupla nâzil olmuş ve anlaşılmıştır. Dolayısıyla yapılması gereken anlamı anlamak, anlamlandırmak olmalıdır.⁷⁷ Yine çağımız araştırmacılarından

⁷³ H. Yunus Apaydın, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, *İslam ve Yorum* 1 (2017), 32.

⁷⁴ el-Bakara 2/11.

⁷⁵ Apaydın, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, 35. Halbuki bir ifadenin olası anlam ihtimallerinin çerçevesi çizilirken birden çok anlama kapı aralayan bir kelime mevcutsa “anlamın o değil de bu” olabileceği gerçeği hep olacaktır. Bu veçhile yorum ve aşırı yorum arasında bir ayrımın yapılması gerekir. Dolayısıyla ifadenin ne iç-dış bağlamında ne de kelimelerin ilk vaz edildiği anlamında olmayan uç yorumların keyfî anlamaya kapı açılması kabul edilemez. Fakat bu aşırı yorumların günahından yola çıkarak; inanç, ibadet, ahlak ve hukuk ilkelerinin muayyen tek bir anlamının olduğu savını kabul etmek vâkıya aykırı olsa gerektir. Zira mevcut duruma göre bahsedilen mevzularda da dahil edilebilecek birçok ihtilaflı ibare vardır. Araştırmanın son bölümünde bunları kısımlara ayırıp örneklendirdiğimizden burada zikretmek gerekmemektedir.

⁷⁶ Apaydın, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, 37.

⁷⁷ Ali Bardakoğlu, *İslâmî Doğru Anlıyor muyuz?* (İstanbul: KURAMER, 2019), 105-106.

Celal Kırca da bu meyanda bir açıklama yapmaktadır.⁷⁸ Örneğin bir yazısında şöyle demiştir:

“Hiç şüphesiz, sorunsuz bir anlama yönteminden söz etmek mümkün değildir. Şayet mümkün olsaydı yüzlerce tefsir kitabı ve sadece Türkçede iki yüzü aşkın meâl yazılmazdı. Ancak anlamayı belli oranda da olsa öznellikten kurtararak ona nesnellik kazandıracak ve daha az sorunlu olabilecek bir anlama yönteminden söz etmek gerekirse, bunun ‘metodolojik anlama’ yöntemi olduğunu söyleyebiliriz.”⁷⁹

Bir kimsenin kendi inancını tek hakikat olarak görmesi doğal bir tutumdur. Buna binaen hakikatin birden fazla olması da düşünülemez. Buna karşın; örneğin söz konusu dini inancın tebliği, bir başka deyişle öğretiminin aynı yöntemle ele alınması ne derece doğrudur? İslâm geleneğinde Kur’ân tek İlâhî vahiy olsa da onun yorumlanıp anlaşılmasının müslümanlar arasında ihtilâflı bir mesele olduğu bilinmektedir. Bu görüşler beşerî karakterde olmasına karşın özellikle de siyasal iktidarlar tarafından hakikat tekelciliğinin yapıldığı dönemler İslâm tarihinin en zor zamanları olmuştur. Mihne döneminde de görülen bu tarihî realiteyi dikkate alarak beşerî takat gerektiren, başka bir deyişle Kur’ân metni gibi yoruma müsait bir yapıda olan ve düşünsel çaba gerektiren meselelerde, hakikatin kendi tekelimizde olduğu bir vehim olsa gerektir.

Din dilinin mütevazı ve birleştirici karakterini yok eden ideolojik yaklaşımlar, ayrışma ve kaosu körüklemekte; şiddeti üretmektedir kanaatindeyiz. Bunun en başlıca sebepleri arasında da hiç şüphesiz nesnel anlayış gelse gerektir. Buna binaen farklılıkların rahmet ve zenginlik olarak görülmesinden çok; ihtilâf ve ayrışmalara kapı aralamasının sebebi, her araştırmacının kendi yargılarını bir nevi kutsallaştırması olabilir. Söz konusu araştırmada öznellik, bu sebeplerden dolayı öne çıkarılmıştır. Bir diğer deyişle nesnellik karşısında tercih edilmiştir.

Bu türden bir nesnelliktense öznellik tercihimizden hareketle, Kur’ânî ibarelerin her anlama kapı aralayan keyfî yorumlamalara açık bir dizilime sahip olduğu çıkarımında bulunulmamalıdır. Zira en nihayetinde Kur’ân bir dil dizgesi içinde sunulmuştur. Dil ise her ne kadar sembolik göstergelere dayanıyor olsa da uzlaşımsal bir vâkıdır. Bu veçhile metnin veya hitabın çizdiği bir çerçevenin

⁷⁸ Celal Kırca, “Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar”, *Bir Anlama Sorunu Olarak Kur’ân Yorumlarında Rasyonalizasyon*, ed. Bilal Gökçir vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2010), 185-189.

⁷⁹ Kırca, “Kur’ân’ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri”, 18.

olduğu kelimelerde örneğin sibak-siyaktan kopartılarak, çok uç yorumlara gidilemez. Kısacası buna her şeyden önce metin engel olmaktadır. Fakat söz konusu olan; dilin sembolik bir aktarım biçimi olmasından ötürü bazen ihtimallere açık bir yapı arz etmesi bundan dolayı da salt metin merkezli bir okumayla nesnel bir gerçekliğe varılamamasıdır. Bu, sebeb-i nüzûller gibi metin dışı başka kaynaklara yönelinse de böyle olacak ve kati surette nesnelliğe ulaşamayacaktır, şeklinde bir yargı olarak anlaşılmamalıdır. Bu noktada fenomenolojik paradigmanın ortaya koyduğu anlayış daha tutarlı olsa gerektir. Dolayısıyla nesnelliğin muhal olduğu değil, salt metin bazlı ulaşılmasının çok güç olduğu fakat bunun için yöntemlerin üretilmesi gerektiği ifade edilmelidir.

Sabit anlamlı bir mesajın salt anlamlandırılmasından dolayı ihtilâfların zuhur ettiği düşüncesi, tezin üçüncü bölümünde Kur'ân metni üzerinden verilen misallere göre doğru olmasa gerektir. Zira ihtilâfların birçoğu salt Kur'ân metni ekseninde cereyan etmektedir. Üçüncü bölüm ve alt başlıklarında buna dair izahlar yapıldığından dolayı burada yinelemek gerekmemektedir.

Sonuç olarak Ebu'l-Esved ed-Duelî ile başlayan dil çalışmaları, Sîbeveyhi ile gramer çerçevesinde sistematize edilmiştir. Beytu'l-Hikme'deki tercüme faaliyetleriyle birlikte dilin menşei ve keyfiyeti üzerindeki mülâhazalar artmıştır. Özellikle Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi, dilin mahiyetine yönelik tartışmaların temel müsebbibi olarak görülebilir.

Orta Çağ'da dilin kendi başına müstakil bir alan olarak ele alınmadığını ifade etmiştik. İslâm toplumunda da belirli bir amaç uğruna incelendiğini görmekteyiz. Bunların başında Halku'l-Kur'ân meselesi gelse gerektir. Her ne kadar dinî kaygılarla ele alındığı görülse de Abdulkâhir el-Curcânî gibi şahsiyetler tarafından kısmen beşerî bir olgu olması yönüyle de ele alındığı söylenebilir.

Tüm bunlara binaen İslâm dünyasının; Modern Çağ'a gelinmeden önce anlam ve lafızlar arasındaki irtibatı incelendiği söylenebilir. Buna göre; İslâm düşünce sisteminde anlam ulaşılabilen bir şeydir. Anlam; kıyas veya kelâmcılara göre istidlâl ile ulaşılabilen bir şey ise de bu salt metin üzerine olmamakta, muhakkak başkaca kaynaklara yönelinmektedir. Örneğin Kâdî Abdulcebbar'a göre; ne kadar kapalı, soyut bir anlatım olursa olsun lafızlardaki maksada ulaşılabilir. Fakat müteşâbihat konularında nass üzerine bir delile başvurmak

doğru değildir. Bu konuda akıl esas; Kur'ân, sünnet, icmâ ise fer'dir.⁸⁰ Kısacası mevcut araştırma sırasında kadîm İslâm dünyasında salt metinden hareketle nesnel bir anlama ulaşma düşüncesinin açıkça beyan edilmediği söylenebilir. Çağımıza gelindiğinde Kur'ân metni çerçevesinde nesnel bir anlamın bulunduğunu iddia eden âlimlerin var olduğunu ifade edebiliriz.

Modern dönemde Orta Çağ'dan farklı olarak dile dair meseleler, özellikle kendi içinde müstakil bir alan olarak incelenmiş ve neticede dil felsefesi gibi bir bölüm ortaya çıkmıştır. Dil ve nesnellik başlığı altında bu dönemde üretilen düşünceleri kısaca zikretmek faydalı olacaktır. Özellikle de yazı dilinin nesnel bir anlama ulaştırmasındaki imkânı üzerine tarih boyunca neler düşünüldüğü ve bunların delillendirilmesinin nasıl yapılmış olduğu, tez açısından önemi hâiz bir meseledir. Zira tezde tarih boyunca üretilmiş olan bu düşünceler temel alınarak bir yargıya varılacaktır. Başka bir deyişle bu yöndeki bilgiler, tezin felsefî alt yapısını oluşturmaktadır.

2.1.2. Modern Dönemde Dil ve Nesnellik Algısı

Rönesans ve Reform'la birlikte Modern Çağ'da bilginin kaynağı hakkındaki sorgulamalar empirist ve rasyonalistler tarafından yürütülmüştür. Bu dönemde neredeyse tüm doğa bilimlerinde kabul edilmiş bir kesinlik algısı mevcuttur. Pozitivistler tarafından kabul görmüş bu anlayışa sahip olmayan bilim kategorileri tamamen reddedilmiştir. Buna göre metafizik ve sosyal bilim gibi alanlar nesnellikten uzak olması hasebiyle eleştirilmiştir. Dolayısıyla doğa bilimlerinin kesinliği karşısında öznel kalan 19. yüzyıl filozofları insana ait bilimlerde de bu nesnelliği aramışlardır. Dil felsefesi de bundan payını almıştır.

Dil felsefesi kendi içinde mantıkçı paradigma ve gündelik dil paradigması olarak ayrıma tâbi tutulabilir. Mantıkçı düşünce ekolü çerçevesinde Gottlob Frege Ludwig Wittgenstein (öl. 1951), Bertrand Russell (öl. 1970) gibi filozoflar zikredilebilir. Mantıkçı ekolün gayesi; düşünce sorunlarına yol açan, karışık ve hatalarla dolu gündelik dil yerine, doğrulanabilir, nesnel bir dil kurgulamaktır.⁸¹ Gündelik dilin nesnellik barındırmadığını söyleyen mantıkçı paradigma açısından yaklaşıldığında, Kur'ân metninin de nesnellik arz etmediği söylenmiş

⁸⁰ Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbar'da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 132.

⁸¹ Hasan Er, *Gündelik Dil Felsefesi Açısından Kur'ân Dili* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 40.

olmaktadır.⁸² Zira Kur'ân metni, muhatabına gündelik dil dizgesi içinden hitap etmiştir.⁸³ Araştırmamızda gündelik dil ile mantıkçı paradigma ayrımını yapmadan dilin nesnelliği üzerine fikir yürütmüş bazı filozoflar üzerinden bu durumu kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

John Locke dil felsefesi denilince ilk akla gelen filozoflardan biridir. Ona göre bilimler; doğal, etik ve im bilimi olmak üzere üçe ayrılır. İm bilimi alanına dahil olan dil hem paylaşma hem de kayıt altına alma açısından iki işleve sahiptir. Dil, bir kişinin idelerini/düşüncelerini sözcüklerle ifade etme edimidir.⁸⁴ Dolayısıyla özerk, değişmez bir şey değildir.⁸⁵ Kişi zihninde olmayan ideleri ifade edemez veya ona söylendiğinde anlamaz.⁸⁶ O yüzden insan söylediği cümlelerin muhatapta da aynı ideye karşılık geldiğini düşünerek yanılgıya düşer.

Locke'a göre dilin özellikleri onun kusurlu yapısına işaret eder. Şöyle ki dil uzlaşımsaldır. Fakat idesini yansıtmak isteyen sözcüğü kendisi seçer. Bu seçiminden dolayı ide ve sözcük arasında bir etki oluşturur. Özne sözcüğü etkiler. Etkilenen sözcükler muhataba uzlaşımsal sözcük olarak aktarılır. Etkilenen fakat uzlaşımsal olan sözcükler ile kişinin zihnindeki idenin anlaşılması tam olarak gerçekleşmeyeceğinden kişinin idesi gizli olmaya devam eder.

Sonuç olarak kişinin kullandığı sözcükle aslında zihninde imlediği ideyi muhatap tam olarak göremeyecek, ide gizliliğini koruyacaktır.⁸⁷ Bu izahlardan anlaşıldığına göre dilin kendi içinde nesnel bir yönü olduğu iddia edilemez. Zira yoruma açık, gizli, anlaşılmaz ve eksik yönleri hep olacaktır. İşte tam bu noktada "Peki nasıl oluyor da anlaşabiliyoruz?" diyen Gottlob Frege'yi (öl. 1925) de anmak gerekiyor.

⁸² Kur'ân'ın muhatabına gündelik dil üzerinden hitap ettiğine dair örnekler için, tarihsel anlatılara, gayb âlemine dönük tasvirlerle, evrenden bahseden âyetlere, dilsel sanatlar ve Kur'ân metninin sözlü kültür özelliklerini taşımasına bakılabilir. Detaylı bilgi için bk. Er, *Gündelik Dil Felsefesi Açısından Kur'ân Dili*, 197-207.

⁸³ Er, *Gündelik Dil Felsefesi Açısından Kur'ân Dili*, 271.

⁸⁴ Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbar'da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 48.

⁸⁵ Aslında dilin değişebilir yapısı onun nesnel/donuk/somut/kesin/evrensel/dogmatik bir yapıda olmadığını da salık vermektedir.

⁸⁶ Bu noktada John Locke'tan çok daha önce yaşamış olan İslâm âlimlerinden İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'ye (öl. 790/1388) değinilebilir. Şâtıbî, bilimsel tefsir anlayışını reddederken bu yargıya benzer bir şey söylemiştir. "Şâri şeriatını anlaşılması için koyar, dolayısıyla İslâm şeriatı ümmidir zira gönderilen kişiler ümmi idiler. Kendilerine inzâl olanların kapasiteleri ölçüsünce âyetler iner." Zira kişi zihninde olmayan kelimeleri ifade edemez veya ona söylendiğinde anlamaz. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1976), 2/356.

⁸⁷ Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 14-15.

Frege, bu konuda kayda değer bilgiler üreten hatta dil felsefesinin mimarı denebilecek kadar öne çıkmış, kendinden sonrakileri etkilemiş filozoflardan biridir. Dil görüşünü, ilkin aritmetik daha sonraları mantık üzerine temellendirmiştir. O, anlam ve dilin önemine yönelik yaptığı vurgulardan dolayı dil felsefesinde bir çığır açmıştır.⁸⁸ -Zira ondan sonra birçok felsefî problemin dile indirildiği söylenmiştir.- Frege, kendinden öncekilerde ve haleflerinde de görüldüğü gibi nesnelliği problem edinmiştir. Bu bakımdan anlaşılmanın ölçütü olarak dilin nesnelliğini incelemiştir. Frege bu bağlamda her imi/kelimeyi, anlam ve gösterge olarak ikiye ayırmıştır. Bir sözcüğün anlamı, bir nesnenin bilinmesini olanaklı kılan bilgi içeriğidir ve ilgili dili bilmekle mümkündür.⁸⁹

Frege'nin anlam ile gönderge arasında yaptığı ayrım, "ide" kavramına yüklediği anlam ile daha fazla açıklık kazanabilir. Ona göre iki kişiden aynı şeyi resmetmeleri istense onlar kendi idelerine dayanarak resmederler. Bundan dolayı bir sözcüğün göndergesi/nesnesi somut bir şeye işaret ettiği durumlarda daima öznelir.⁹⁰ Buna göre "bilgisayar" dediğimde benim şu an zihnimde canlandırdığım "bilgisayar" idesi öznelir.

Frege için gönderge böyleyken anlam bundan farklı olarak öznel değildir. Fakat tam bir nesnelliğinden de bahsedilemeyeceği için bu ikisi arasında bir yerde konumlanmaktadır.⁹¹ Bu durumu Frege şöyle örneklendirmektedir; bir teleskobla bir Ay'ı izleyen kişi için üç şey söz konusudur: Birincisi Ay'ın kendisi, ikincisi Ay'ın teleskoba yansıyan yanı, sonuncusu ise Ay'ın retinaya düşen tarafıdır. Ay'ın kendisi nesne olarak nesnel bir şeydir. Teleskopun merceğine yansıyan Ay,

⁸⁸ Barry Lee, *Dil Felsefesi*, çev. Mert Ak (Ankara: Fol Kitap, 2021), 53.

⁸⁹ Lee, *Dil Felsefesi*, 27.

⁹⁰ Halbuki somut bir şeye işaret ettiği için nesnelir demek daha sağlam bir düşünce gibidir.

⁹¹ Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 23. Tek bir sözce farklı kimseler tarafından farklı anlamlarda kullanılabilir. Bu da ilgili sözcenin tek bir şeye işaret etmediğini; bağlama, başka bir deyişle sözceyi kuran kişinin hakkındaki mâlûmatına bağlı olduğunu gösterir. Frege buna Mehmet'in "İncindim." sözünü örnek olarak verir. Örneğin bu sözü işiten Yusuf, "Mehmet incinmiş." dediğinde Mehmet ile aynı şeye mi işaret ediyorlardı? Örneğin Mehmet bu cümleyi kurarken ortamda Yusuf'la birlikte Musa'da bulunsun. Musa Mehmet'in bugün doğum günü olduğunu bildiğini fakat başka kimsenin bundan haberdar olmadığını bilse, Yusuf ise az önce Mehmet'in babasının vefat etmiş olduğunu bilse bu kişilerin Mehmet hakkındaki bilgileri "İncindim" ifadesini anlamlandırma oranlarıyla mutâbıktır. Ne var ki yine de Mehmet'in sözünü ettiği şeyi anladıklarını ya da Mehmet'in bunu tam ifade edebildiğini göstermez. Bu bakımdan dil bazen çok basit, anlaşılır, neredeyse nesnel bir anlamda olduğu düşünülse de bazen karışık ve zor bir şeydir. Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 29.

anlamdır ve nesne kadar nesnel olmasa da kısmen nesneldir. Son olarak gönderge ise kişinin retinasına yansıyan Ay'ın şeklidir ve bu öznedir.⁹²

Frege'ye göre anlam nesnel ise de bir imin/sözcüğün somut/nesnel bir anlamı olduğunu söylemek zordur. Şöyle ki bir ime karşılık gelen belirli bir anlam ve gönderge varken bir gönderge tek bir ime (sözcüğe) bağlı değildir. Dolayısıyla bir sözcüğün bir anlamı varsa da bir anlam tek bir sözcükle ifade edilmemektedir. Zira aynı anlamın farklı dillerde hatta aynı dilde (cins isimler) dahi muhtelif dillendirme yolları mevcuttur.⁹³ Bu duruma karşın Frege, anlamın nesnel olduğunu ifade etmiştir. Buradaki problem çok anlamlılığın nesnel oluşunun özdeşlik ilkesiyle çelişmesidir. Özdeşlik ilkesinde $A=A$ 'nın gayet mümkün iken aynı zamanda $A=B$ 'nin mümkün olması kafa karıştırıcıdır.⁹⁴ Binaenaleyh “Nasıl olurda bir nesnenin birden çok anlama işaret etmesine karşın anlam nesnel görülür?” sorusu, “Nasıl oluyor da anlaşılmaktayız?” sorusundan sonra gündeme gelmiştir. Sonuç olarak Frege de Locke gibi dilin özü itibarıyla kusurlu bir yapıda olduğunu kabul eder ve bunun aşılmasının simgesel bir dil ile bile mümkün olmadığını söyler.⁹⁵

Ludwig Wittgenstein, yirminci yüzyıl felsefesinde merkezî bir rol edinmiştir. İnsanın kendini ancak dilde bildiği ön kabulünden hareketle felsefede dili öne çıkarmıştır. Onun hayatı iki farklı dönemde incelenebilir. İlk dönem savaşta olduğu zaman diliminde kaleme aldığı *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinden okunabilir.⁹⁶ Ona göre dil, düşünceyi örten, gizleyen bir örtü gibidir. Salt dil aracılığıyla düşüncenin keşfedilmesi onun açısından olanaksızdır. Hatta felsefî tartışmaların tamamı insanların birbirlerini dil aracılığıyla

⁹² Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 24.

⁹³ Lee, *Dil Felsefesi*, 67; Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 22.

⁹⁴ Frege bunu seher ve gece yıldızı hakkındaki ifadeler üzerinden aktarır. Buna göre bu iki yıldız da aslında Venüs gezegenidir. Fakat ne var ki iki farklı anlam tek bir nesne üzerine birleşmiştir. Lee, *Dil Felsefesi*, 67. Bu ifadelerin eski zamanlarda Venüs gezegeni olduğu bilinmediğinden böyle zannedildiği için kurulmuş cümleler olduğu açıktır. Yoksa A'nın B'ye eşit/özdeş olması mantıksal açıdan mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla galat-ı meşhur üzerine nasıl olur da nesnel bir anlam mümkün olabilir? Sonuç olarak nesnel addedilen bir anlam, çeşitlilik içermemeli kanaatindeyiz.

⁹⁵ Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 26.

⁹⁶ Ona göre kitabının konusu; “Söylenbilir ne varsa söylenmeli, konuşulamayan konuda ise susulmalıdır.” Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis, 2013), 11.

anlayamamalarından kaynaklanır. Bu bakımdan tüm felsefe tarihi bir dil eleştirisidir. Zira en derin felsefî sorunlar ona göre aslında problem bile değildir.⁹⁷

Hayatının ikinci döneminde bu anlayışından vazgeçmiştir. Özet olarak ifade edecek olursak; Wittgenstein, en başta bir sözcüğün anlamını; nesne dünyasındaki karşılığı olan bir şey olarak tasvir etmiştir. Bu evresinde dil, mantığın dilidir ve nesnel bir anlamı vardır. Fakat daha sonraki döneminde anlamın zihinsel bir netliği olmadığını savunur. Ona göre; anlamın zihindeki bir idenin aktarılmasının maddi bir aracına indirgenen dil, zihinde başlayıp biten bir olgu olmaktan öte, yaşam alanında ortaya çıkar.

Frege anlamın semantik analiz üzerine kabaca ifade edecek olursak literal düzlemde neye karşılık geldiğine odaklanmışken Wittgenstein anlamın yaşam alanında pragmatik karşılığına yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla ona göre anlam, bir bağlam içinde sunulmaktadır. Araç gereçlerin ustaya olan ihtiyacı gibi dil öğeleri de insana ihtiyaç duyar. Dolayısıyla sonraki döneminde anlama ulaşmak için yorumun kaçınılmaz olduğunu söylemiştir.⁹⁸ Ona göre dil farklı dil oyunlarının bütünüdür.⁹⁹ Bu bütünlük içinde her şey gramatik kurallara tâbidir. Dolayısıyla kelimenin anlamı onun dildeki kullanımıdır.¹⁰⁰ Bu noktadan sonra genel düşünce dil ile yaşantıların ilişkilendirilmesidir. Hermenötik düşüncenin ana çizgisi de dil ile dünya arasında bir bağ kurmuştur. Bu alanın nesnellik bağlamındaki dil düşüncesini de bir alt başlık olarak incelemek gerekebilir.

2.1.2.1. Hermenötik Alanda Dil ve Nesnellik

Hermenötik düşünürlerden Friedrich Schleiermacher (öl. 1834), Wilhelm Dilthey (öl. 1911), Martin Heidegger (öl. 1976), Hans-Georg Gadamer (öl. 2002) gibi filozoflar dilin, tarihsel ve kültürel bir yönü olan insan ürünü olduğunu

⁹⁷ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 47.

⁹⁸ Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 64.

⁹⁹ “Elma doğada var olan bir nesnedir.” cümlesindeki “elma” zihinde somut bir karşılık bulmaktadır. Ne var ki “Adem’in (s.a.s.) yediği elma cennetten atılmamıza sebep oldu.” cümlesi ile “elma” üzerinden ilk günaha gönderme yapılır. Fakat nasıl olur da Elma=Günah özdeşliği kurulabilir? İlki dış dünyada olan bir şey iken bu yönüyle elma dış dünyada olmayan bir şeydir. İşte bu özdeşlik mantıksal açıdan A=B’ye karşılık gelir.

¹⁰⁰ Abdurrahman Aliy, “Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman”, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 167. Ne var ki John Langshaw Austin’e (öl. 1960) böyle düşünmemektedir. Ona göre sözcüklerin kendiliğinden bir anlamı olduğu savı doğru değildir. Anlam iletişimin ortamında belli bir bağlamda ortaya çıkar. Jacques Derrida da böyle düşünmektedir. Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 58, 136.

söylemişlerdir.¹⁰¹ Bir metindeki dilin anlaşılmasının bu boyutların dikkate alınarak sağlanacağını ileri sürmüşlerdir.¹⁰² Bu dönemde sorun olarak şunlar ele alınmıştır: Metin ve anlam ne demektir? Yorum nedir? Anlamdan ne farkı vardır? Metnin anlaşılması için ne gibi bir yol izlenilmeli? Metin ile yazar arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir? Metin ile okur bağlantısı nedir? Nesnel anlama ulaşmak imkân dahilinde midir?

Hermenötik ilmi, görüldüğü üzere dil özelinde metinle ilgilenir.¹⁰³ Hermenötik sözcüğünün kökeni Antik Yunan'a dayanmaktadır. Buna göre; Hermes tanrılarla insanlar arasındaki iletişimin aracısıdır. Tanrıların sözlerini insanlara aktarmakla kalmamış, onların anlayabileceği düzeye indirmeyi başarmıştır. Bu göreviyle semavî dinlerdeki Peygamber figürüne benzese de Hermes tanrı veya yarı tanrı olarak görülmüştür. Dolayısıyla Antik Çağ'da hermenötik, alegorik bir yorumlamadır.¹⁰⁴

Patristik Dönem'de yani Roma'nın henüz Hristiyanlığı yeni kabul ettiği, birçok filozofun dindarlaştığı ve özellikle felsefe ve bilimin ontolojik hedeflerinin din için olması gerektiği ve bu uğurda bir araç olarak kullanıldığı dönemlerde hermenötik ilmi de din için vardır. Antik Çağ'daki Hermes'in yerine Kilise, ozanların yerine ise papazların geçtiği otoriter bir anlayışın hâkimiyetinden bahsedilebilir.¹⁰⁵

Bu dönemde de bir metnin lafzi anlamının ötesinde maksada yönelik alegorik bir okuma vardır. Antik Çağ'dan farklı olarak yorumlamalar dinî çerçevede yapılır ve ancak kutsala zarar vermeyecek formda olabilir. Ne var ki Rönesans ve Reform hareketleriyle bu anlayışa karşı çıkılmış, özne-nesne ayrımı temel alınmıştır. Özellikle bu dönemde pozitivist algının hâkimiyeti sebebiyle yorumlamalarda da nesnel objektif bir yaklaşım ön plana alınmıştır. Buna binaen hermenötik ilminin de ilk başlarda bu yöne doğru evrildiği ve nesnellik arayışında olduğu söylenebilir. Söz konusu ilmin nesnel bir yargı kaynağı olduğunu savunan kişilerden biri de Schleiermacher'dır.

¹⁰¹ Descartes ile başlayan bilginin temelini düşünen öznedeyen anlayış, bilme ediminin mutlak efendisi olarak kendisini görmüştür. Hermenötik gelenek ile bu sorgulanmaya başlanmıştır. Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 66.

¹⁰² Örneğin; Schleiermacher'a (öl. 1834) göre dilin yazardan bağımsız nesnel bir yönü bulunduğundan bir metni anlamak mümkündür.

¹⁰³ Kadir Ulusoy, "Tarih Eğitiminde Hermenötik Yaklaşım", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2009), 53.

¹⁰⁴ Ulusoy, "Tarih Eğitiminde Hermenötik Yaklaşım", 53.

¹⁰⁵ Seyit Çoşkun, "Gadamer'de Hermenötik Yöntem", *Kaygı Dergisi* 12 (2009), 30.

Schleiermacher, hermenötiği, anlama sanatı olarak niteler; konuşma sanatı olan retorikte olduğu gibi anlama sanatı olan hermenötikte de bir hâkimiyet söz konusudur. Zira ona göre; dili anlama ve ona hâkim olma yeteneği olan hermenötikteki bu faaliyet alanı evrensel bir düzlemde, dolayısıyla nesnel olarak gerçekleşir.¹⁰⁶ Ona göre hermenötik yöntem sayesinde bir metin, yazarından daha iyi anlaşılabilir. Zira metindeki ifadeler bir anlama delâlet etmektedir. Her ne kadar yazar onları kastetmediğini söylese de kelimelerin kendi çerçevesinde bir anlamı vardır. Bu sayede ilk defa okura da bir söz hakkı tanınmıştır.¹⁰⁷

Bu anlama faaliyeti gramatik ve psikolojik yöntem sayesinde gerçekleşebilir. Kanaatimizce yaşadığı dönemdeki pozitivist algının hâkimiyeti altında şekillenmiş bir fikirdir. Schleiermacher tarafından önerilen söz konusu amaç ve yöntemler tutmamış, farklı hermenötik yöntemler ortaya konmaya devam edilmiştir.

Dilthey, Schleiermacher'dan sonra hermenötiğin en önemli temsilcisi kabul edilir. Ona göre tarih ve toplum empirik yöntemlerle ele alınacak bir konu değildir; bunlar algının değil, anlamının konusudur. Yine o, tarihsel yönelimi ön plana almıştır. Buna göre, nesne kadar özne de tarihsel kabul edilmiştir.¹⁰⁸ Ona göre yorumcu ve yorum nesnesi arasındaki zaman değiştiği için anlam da değişim halindedir. Kısaca o psikolojik ve gramatik analize yorumcunun yaşam tecrübesini, dolayısıyla öznelliğini ve tarihselliğini de eklemiştir.¹⁰⁹ Bu yönüyle söz konusu ilmin nesnellik iddiasından biraz daha uzaklaştığı, zira söz konusu yöntemlerin nihaî bir karar olarak görülmediği ortadadır.

Bir diğer filozof olarak Heidegger (ö.1976) zikredilebilir. Ona göre; insan metni veyahut yazarı değil, bizâtihi kendisini kendi tarihselliği içinde anlamaktadır. Ona göre öncekilerin yorumlamadaki yöntemsal ilâveleri boş ve anlamsız değildir fakat hermeneotik bundan ibaret de değildir. Öznenin nesnesini ele alırken kullandığı bir yöntem değil öznenin kendisini ifade ettiği bir varoluş modudur.

¹⁰⁶ Emre Öztürk, "Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü", *Zeitschrift für die Welt der Türken* 1/2 (2009), 154.

¹⁰⁷ Sevrâ Fıncıoğulları, "Sosyal Bilimler ve Hermenötik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Sosyoloji Dergisi* 33 (2016), 42-43.

¹⁰⁸ Fıncıoğulları, "Sosyal Bilimler ve Hermenötik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", 44-45.

¹⁰⁹ Arslan Topkkaya, "Felsefi Hermeneutik", *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 78.

Bir diğerk filozof Gadamer'dir (öl. 2002). Heidegger hermeneotiğinin yöntem olduğunu reddetmemişti fakat Gadamer yöntem oluşunu açıkça reddeder. Ona göre yorumlamanın yöntemi elbet vardır veya olmalıdır fakat bu hermeneotik değildir. Ona göre hermeneotik gerçek anlamda “anlamanın nasıl olurda meydana geldiğini” araştırdığını söyler. Kimi ressam, müzisyen veya sanatçılar eserlerini nasıl/neden meydana getirdiklerinden gâfildir. Peki o halde eserin gayesi, anlamı kime sorulacaktır? İşte bu noktada gözler eserin alıcısına, metin ise metnin okuyucusuna yönelir. Fakat okuyucu kendi tarihsel şartlanmışlığından kurtulamaz. Dolayısıyla bizim tarihsel bir objeye karşı anlama arayışımız daima ve zorunlu olarak ön yargılıdır. Tarihsel süreç bu şahısla son bulmaktadır. Sonuç olarak bir metnin tek başına nesnelliğinden bahsetmek bu bakımdan zor görülmektedir. Buna karşın, aksine yönelik iddiaların da bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Bu dönemde metnin kendisinden çok, okuyucunun rolü vurgulanmıştır.¹¹⁰ Bu anlayış için artık söz konusu olan sadece bir şeyin anlamı değil, ilgili anlamın nasıl yorumlanacağıdır. Bu Hermenötik anlayışın Gadamer ile ulaştığı nokta tarihsel bir objeye karşı anlama arayışımızın daima ön yargılı olacağıdır.¹¹¹ Bu bakımdan anlamın nesnel kabul edilecek olması dahi hiçbir şeyi değiştirmemektedir. Zira bizim anlamlandırmamız, ön yargılı bir yorumlamadan ibarettir. Özetle; 17. yüzyılda dil hakkındaki temel anlayış, insan düşüncesinin evrensel özelliklerini yansıtan ortak temel bir yapıya sahiptir. 19. yüzyılda ise Humboldt ile birlikte dil ve tin (kültür toplumun ruhu) özdeşliği temel alınmıştır. Bu dönemde dilin tarihselliğine vurgu daha çoktur.¹¹²

Bu anlayışlar çerçevesinde düşünüldüğünde Husserl'in de ifade ettiğı gibi bilgiye ulaşmada nesnelliğinin imkân dahilinde olduğu kabul edilebilir.¹¹³ Lâkin dil ile ilgili bilimlerde, buna ulaşmanın aracı ve önündeki en büyük engel yine dilin kendisi olsa gerektir. Zira bu noktada birçok engel ortaya çıkmaktadır. Örneğinin dil; bir toplumun inanç, kültür, gelenek, kâinata bakış açısı gibi faktörlere paralel

¹¹⁰ Yasin Aktay, “Kur’ân Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1,2,3,4 (1996), 86.

¹¹¹ Rızvanoğlu, *Anlamdan Yorum: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 99.

¹¹² Emrah Dindi, *Kur’ân’da İslam Öncesi Kültür* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 35.

¹¹³ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, 71-72.

olarak gelişmektedir.¹¹⁴ Dolayısıyla toplumsal bir uzlaşî ürünü olduğu ve ilgili toplumun kültüründen izler taşıyan canlı bir yapıda olduğu görülür. Bu kültürel, tarihsel formlar bilinmeden ilgili ifadelerin anlaşılması çok zordur. Bu bakımdan Kur'ân metnine bakıldığında onun da bir toplumun kültürünü yansıtıyor olduğu söylenebilir. Örnek olarak; “Zihar”, “îlâ,” gibi Arap âdetleri verilebilir. Bununla birlikte kudretli Tanrı tasavvurları, nimet ve ceza anlayışları da verilebilir.

Bu meyanda bir kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlayan metaforik ifadelere bakılabilir.¹¹⁵ Örneğin; “Onunla yaptığım bir tartışmada asla gâlip gelemedim.”, “Argümanımı yerle bir ettim.” gibi mecazi ifadeler tartışmanın bir tür savaş gibi olduğunu düşündürmektedir. Metaforun bu şekilde kurulması yüzyıllardır tartışmalarda tecrübe edilen şeyin neticesidir. Bundan dolayı dil, bir tür dünya görüşüdür. Yaşanılan bir kültürün neticesidir. Anlaşılması, ilgili kültürün bilinmesiyle orantılıdır.¹¹⁶ İşte bunun gibi sair metaforların anlaşılması da kültürün bilinmesine bağlıdır ki bu da Kur'ân söz konusu edildiğinde ancak dış bir kaynak ile mümkün gözükmektedir. Bu ise beraberinde bazı problemleri getirmektedir.

Evvel emirde ilgili kaynağın otantikliği ve bilginin nesnelliği araştırılmak durumundadır. Mevsûkiyetin kesinliği tespit edilse bile salt Kur'ân metni veçhesiyle duruma yaklaştığımızdan ilgili metnin kendisinden hareketle nesnel bir gerçekliğe ulaşamamak başkaca kaynaklara muhtaç olmak da metindeki ilgili durumun nesnel olmadığını başından kabul etmek demektir. Bununla birlikte bir kelimenin anlamının; hatibin niyetine, muhatabın kimliğine, metnin iç-dış bağlamı ve tertibine, tonlama ve noktalamasına göre değişmesi de dilde nesnel bir anlamı yakalamanın önündeki engellerden sayılabilir.

Bu görüşlerin yanı sıra, örneğin Herbert Paul Grice'e (öl. 1988) göre konuşmacılar arasında örtük bir faaliyet vardır. Buna göre örneğin maçta tuttuğu takım kaybeden birine sorulan “Gidelim mi?” sorusuna verilen “İyice soğudum.” cevabının, “Evet gidelim.” anlamına gelebilmesine karşın buna dair hiçbir kelime bulunmaz. Bu da örtük anlamlı cümlelerin konuşmacılar arasında bulunduğunu

¹¹⁴ Kadri Yıldırım, “Arap Dilinde Müzekkerlik Müenneslik Ayrımına Dil Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi* 15/7 (2003), 196.

¹¹⁵ Okan Küçük, *Çağdaş Metafor Teorisi: George Lakoff ve Mark Johnson* (Yayımlanmamış: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 51.

¹¹⁶ Timur Aydın, “Lakoff ve Johnson’ın Metafor Kuramı ve Eski Türkçe ile Orta Türkçede Birleşik Fiillerde Yük Metaforu”, *SUTAD* 44 (2018), 165.

gösterir.¹¹⁷ Nasıl ve ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın, dilin kullanımında düşüncenin yeri sorgulanamaz bir etkiye sahiptir. Bir şeye delâlet eden her zaman kelime değil, bizzat insandır. Yan anlam, mecaz anlamların doğmasının sebebi de bu olsa gerektir. Dolayısıyla bu tür anlamların düşünsel etkiyle belirlenmesinden hareketle daha öznel bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁸ Bir kelimenin anlamının bağlama, muhatap kitleye ve niyete göre değişmesi dilin nesnel olmadığını gösterir.

Toplumların kültürel anlamda sürekli olarak değişim ve dönüşüm içinde olduğu bilinmektedir. Buna bağlı olarak dil de belli oranlarda değişime uğramaktadır. Bu yönüyle asırlar önce yazılan bir cümle bugünkü, ilk söylendiği gibi anlaşılmasında her şeyden önce dilin yapısı engel olmaktadır. Zira değişen kültür ve dil üzerine sabit bir anlama metin üzerinden ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı olsa gerek, geleneksel din anlayışında kaynak sadece Kur’ân ile sınırlandırılmamıştır. Bu girişimde olduğu düşünülen -Hâricî gibi- gruplar bid’at ehli, heretik bir fırka olarak görülmüştür.¹¹⁹ Bu meyanda dil, iletişim açısından anlaşılır bir yapıda olsa bile değişken yapısı sebebiyle asırlar önce ifade edilenleri anlamının nesnelliği tartışılabilir.

İfade etmek gerekir ki dilin; toplum tarafından özenle anlamı belirlenmediği için bir kelimenin birden çok anlamı, bir anlamın birden çok kelimesi vardır.¹²⁰ Yine benzetme, kinaye, mecaz, tecâhül-i ârif, mübalağa, tevriye, ironi gibi kullanımlar kelime-anlam veya dil-düşünce arasındaki ilişkinin ne kadar kuvvetli olduğunu bizlere gösterir. Bir yazar veya konuşmacı, bir kelimenin hakiki anlamı dışındaki kullanımlarında çok daha özgür davranmaktadır. Bu da ilgili kelimenin öznelliğini artırmaktadır.

Bu meyanda, bir metnin anlamını öznelliğe iten etmenler düşünüldüğünde bunları iç ve dış dinamikler olarak ikiye ayırabiliriz. İleride ele alacağımız örnekleri de bu minval üzere seçmeye çalıştık. İç dinamiklere; ilgili cümlelerdeki niyet/maksat, seslendirme/tonlama, kelimelerin dizilişi/iç tertibi, kelimenin muğlak bir yapı arz etmesi örnek verilebilir. Bu kapalı anlatıma, müteşâbih

¹¹⁷ Lee, *Dil Felsefesi*, 42.

¹¹⁸ Mustafa Yeşil, “Mantık Felsefesi: Dil, Anlam ve Doğruluk”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2015), 101.

¹¹⁹ Ebu’l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal -İslam Kelâmı Ve Mezhepleri-*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 163.

¹²⁰ Yeşil, “Mantık Felsefesi: Dil, Anlam ve Doğruluk”, 103.

ifadeler veyahut zât-ı ilâhînin mahiyetinden söz eden ifadelerdeki antropomorfik izahlar da girebilir. Bununla birlikte kıraat ve vakf ve ibtidâlar da örnek olarak verilebilir.

Bir metinsel ifadenin anlaşılmasındaki öznelliğin dış faktörü anlayan özne olması hasebiyle okuyucunun kendisi olduğu söylenebilir. Başka araştırmalarda bu nokta üzerinde durulduğundan araştırmamızda örneklendirilmeyecektir.¹²¹ Ne yazık ki öznellik, çoğu zaman salt yorumcudan kaynaklı bir vâkıa gibi sunulmaktadır. Bir metnin anlaşılmasında nesnellikten uzaklaştıran dış dinamiklere bir diğer örnek olarak ilgili vâkıanın kültürel bir zeminde anlaşılıyor olması ve metnin anlaşılmasında başka kaynaklara bağımlı olması gibi faktörler sayılabilir. Nesnelliğe mâni olan iç ve dış tesirler olarak sunduğumuz bu başlıkları kısaca izah etmek gerekebilir.

İç dinamiklere örnek olarak bir ifadedeki niyetin anlama olan etkisinden bahsedilmişti. Dil hakkında söylediklerimize Kur’ân metni üzerine örnekler vermeden önce günlük kullanımlarımızdan birkaç misal vermek, meramı ifade etmek bakımından faydalı olacaktır. Evlenen kişilere nefret dolu bakışlarla; “Sizlere mutluluklar dilerim.” diyen birinin maksadına, salt kelimelerin etimolojik kökenine inerek veyahut semantik analizler yaparak ulaşılamasa gerek. Zira söz konusu sözceyi dile getiren kimsenin niyeti tek başına anlamı alt üst etmektedir.¹²²

Bir diğer durum, ibarenin seslendirilmesidir. Bir metnin tonlanmasıyla anlamında değişiklik yaratmak, birçok dilde mevcut olan bir özelliktir. Örneğin Türkçe açısından yazı dilinde çokça kullanılan “neden sonra” ifadesi ele alınabilir. Bir edebî metinde geçtiği haliyle “Meryem, neden sonra yerinden kalktı ve şiirini okumaya devam etti.” cümlesini ele alalım. Bu cümleden hareketle bir şahsın sebepsizce kalkıp oturduğu yerden şiir okuduğu söylenebilir. Fakat cümle soru sorulacak bir tonlama ile yazıldığında/okunduğunda; “Meryem, neden sonra yerinden kalktı ve okumaya devam etti?” şeklini alır. Bu haliyle de şahsın, oturduğu yerden neden/hangi sebebe binaen kalktığı sorulmaktadır.¹²³ Aynı cümlelerin ünlem belirteciyle tonlanması durumunda ise Meryem’in yerinden

¹²¹ Ahmet Sait Sıcak, *Kur’ân Tefsirinde Öznellik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Mesut Kaya, “Kur’ân Meâllerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk’ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri’si Örneği-”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (31 Aralık 2019), 441-472.

¹²² Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 60.

¹²³ İlgili cümlelerdeki noktalama işaretlerini kaldırdık, zira Kur’an metninin orijinal halinde de bu türden noktalamalar olmamıştır.

kalkmasına şaşırılmaktadır. Halbuki Kur’ân gibi eski metinler açısından bakıldığında cümlelerin tamamı aynı formda yazılmış, noktalama işaretleri kullanılmamıştır. Bunun gibi örnekleri çoğaltmak pekâlâ mümkün gözükmemektedir. Kur’ân metni açısından bu duruma örnek olarak el-A’raf 164. âyet verilebilir:

وَإِذْ قَالَتْ أُمَةٌ مِّنْهُمْ لِمَ نَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُم وَلَعَلَّكُمْ

يَتَّقُونَ¹²⁴

“İçlerinden bir topluluk, ‘Allah’ın helâk edeceği yahut şiddetli bir azapla cezalandıracağı kimselere ne diye öğüt veriyorsunuz sanki!’ deyince onlar, ‘Rabb’iniz katında bir mazeretimiz olsun diye; bir de sakınıp çekinirler ümidiyle’ şeklinde cevap verdiler.”¹²⁵

”لِمَ نَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا“ ifadesi bazı müfessirlerimiz tarafından taaccüp edasıyla okunmuştur.¹²⁶ Buna karşın bazı müfessirlerimiz ise ilgili ifadeyi soru olarak tilâvet etmiştir.¹²⁷ Taaccüp olarak zikredildiğinde anlam, “Kendinizi nihayetinde helak olacak olan bir kavim için neden yoruyorsunuz! Azabı hak etmiş olan bu kimselerle neden boşa uğraşıyorsunuz!” şeklindedir. İfade soru edatıyla okunduğunda ise anlam, “Allah’ın helâk edip azap edeceğine neden öğüt veriyorsunuz?” denilerek direkt olarak öğüt verilmesinin sebebi öğrenilmek istenmektedir. İlk örnekteki gibi ünlem ile okunduğunda ise kendilerini boşa yormuş oldukları soru sorulmadan ifade edilmektedir. Bir diğer örnek el-Bakara sûresinin 178. âyetinden verilebilir:¹²⁸

¹²⁴ el-A’raf 7/164.

¹²⁵ *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-A’raf 7/164.

¹²⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/512; Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil ve esraru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara’selî (Beyrut: Dâru’l-İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 2003), 3/39; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî Bahru’l-‘ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 4/409-410.

¹²⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15/42; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, 9/366.

¹²⁸ Tonlama ile alâkalı olarak bir diğer örnek de en-Nisâ 4/171. âyette geçen سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ifadesi olabilir. Kur’ân’ın teslis inancını savunduğu tezinden hareketle bu ifade müspet mâna ile okunmuştur. Buna göre anlam, “Allah’ın şanı yüce olsun! Onun bir oğlu olsun!” Bu düşünceye göre; Kur’ân’daki tevhid anlayışı aslında teslistir. Buna göre teslisi reddettiği düşünülen el-İhlâs sûresindeki gibi sair âyetler yanlış anlaşılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Salih Akdemir, “Rahib G. Basetti-Sani’nin Hz. İsa ile İlgili Bazı ‘Kur’ân Âyetlerini Yorumlaması ve Müslüman Hristiyan Diyaloğuna Çağrısı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 190-193. Ne var ki bu düşünceye göre -Necranlı Hristiyan heyetin de iddia ettiği gibi- Peygamber (s.a.s.) bile kendisine gelen vahyi doğru anlamamıştır. Bk. Akdemir, “Rahip Sani’ye Göre Kur’ân’da Hz. İsa”, 188. Kur’ân’daki tevhid ilkesi hakkındaki bu anlayışın öncelikle Peygamber (s.a.s.) ve ondan sonra gelen nesli nazar-ı dikkate almamasından ötürü hatalıdır. Her ne kadar başkaca âyetler hasebiyle yanlış bir yargı olduğu kabul edilse de bu durum, âyette geçen سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ifadesinin farklı tonlanması durumunda anlamına tesir etmesini engellemese gerektir.

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, Rabb’inizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır.”¹²⁹

Mâlûm olduğu üzere Câhiliye devri; güçlü olanın kazandığı, zayıfın ezildiği bir dönemdi. Bu durum kısas hukukunda çok açık bir şekilde görülebilir. Câhiliye devrinde veliyyüd’-dem güçsüz ise kısas yapmaya muktedir olamıyor. Şayet güçlü ise şeref ve kıymet davasıyla katilden başkasını öldürebiliyordu. Örneğin; bazen bir kölenin öldürülmesi, hür bir kimsenin öldürülmesine sebep olurken bazen bir kölenin öldürülmesi cezasız kalabilmektedir. Zira köleye karşılık, hür birinin öldürülmesi hukuku sadece gücü yeten kimseler için geçerliydi.¹³⁰ Buna binaen ilgili âyetler, Câhiliye devri âdetinde olduğu gibi şeref ve kıymet davasıyla katilden başkasının öldürülmesine kalkışılmaması hakkında bir hüküm beyan etmektedir. Buna göre hüre karşı hürün, yani katil her kimse onun öldürülmesi gerektiğinin altı çizilmiş olunur. Ne var ki başka bir tonlamayla âyetin üzerinde durduğu mesele değişebilmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz arka plan eşliğinde okunduğunda âyetin anlamı böyle olsa da güçlü olanın haklı olduğu bu devirde, bazen bir köleyi öldüren hür kimse de olsa, köleye karşılık suçsuz başka bir köle kısas edilirdi. Bunun gibi kadına karşılık sadece kadın kısas edilir, dolayısıyla bir erkek kadını öldürse kısas edilmeyebilirdi.¹³¹ Kısacası katilin kim olduğundan çok maktul ile ilgileniyorlardı. Katil yerine başka birini kısas edebiliyorlardı.¹³²

Bakara sûresinin söz konusu âyeti bu durumu eleştirmektedir. “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas farz kılındı. (Nasıl olur da!) Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın (Nasıl hükmediyorlar böyle!)... Artık kime kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir...” Özetle “Onlardan biri bir köleyi ya da bir kadını öldürse

Özetle Kur’ânîyyûn ehli gibi salt Kur’ân metnini esas alıp sair tüm kaynakları yok sayan düşünceler araştırmacıyı nesnel bir yargıya ulaştıramasa gerektir.

¹²⁹ el-Bakara 2/178.

¹³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru’l-İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 2015), 1/165-166; Ali Osman Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 382-385.

¹³¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/100.

¹³² Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/164; Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, 382-385.

karşılığında serbest mi dolaşacak da öldürmelerde sadece hüre karşı hür diyerek bir köleyi öldüren hür, cezasız kalabiliyor?” anlamı çıkmaktadır. Söz konusu âyetin farklı tonlanması ile bu formatta anlaşılmaya müsait bir yapıda olduğu görülmektedir.¹³³

Bir âyetin anlamına dış saikler neticesinde ulaşılır ise söz konusu anlama ulaşmada ilgili metnin yetersiz olduğu düşünülür. Zira salt metinden hareketle ilgili mânaya ulaşılammış, nesnelliğin apaçıklık özelliği kalmamıştır. Bundan dolayı bu durum, söz konusu ifadelerin öznel olabileceği düşüncesini akla getirmektedir.

Bir cümlemin nesnelliğine tesir eden etmenlerden biri de kelimelerin diziliş yapılarıdır.¹³⁴ Bu başlığı “Mushaf Tertibi ve Âyetlerin Anlaşılmasındaki Etkisi” başlıklı yüksek lisans tezimizde işlemiştik.¹³⁵ Özetle bir metnin ifadelerinin dizilişi/tertibî, anlamının nesnel olmasına engel teşkil eden etmenlerden sayılabilir. Örnek olarak; “Ali, Zeyd’i dövdü.” ve “Zeyd, Ali’yi dövdü.” cümleleri arasında özne değişiminden dolayı bir nüans vardır.

Kelimelerin dizilişi anlama etki ederken, kıraat, imlâ, noktalama, çok anlamlı veya muğlak kelimelerin tesir edeceği de muhakkaktır. Bu gibi durumların anlama tesir etmesi, ilgili anlayışın dallanıp budaklanmasına sebebiyet verdiğinden farklılıklar doğmaktadır. Bu durum da nesnel, kesin veya tek düze bir anlam anlayışına zıt düşmektedir.¹³⁶ Kur’ân metninden bu duruma dair örnek

¹³³ Bu duruma delil olarak Ebû Bekr Ahmed el-Cessâs’ın (öl. 370/981) izahatı getirilebilir. Her ne kadar direkt olarak tonlama dolayısıyla anlamın değiştiğini söylemese de âyetin belirttiğimiz bu anlama uygun bir formda olduğunu ifade etmektedir. O, ilgili âyeti şöyle izah etmektedir: “Âyetin başındaki, ‘Öldürmelerde kısas size farz kılındı.’ bu genel ifade dikkate alınır. Sonrasındaki tahsis ile hükmetmek doğru değildir. Örneğin hüre karşılık köle, kadına karşılık da erkek kısas edilmiştir. Görüldüğü gibi ‘Hüre karşı hür, kadına karşı kadın’ ifadesi genel hükmün gereğini nefyetmemiştir.” demektedir. Detaylı bilgi için bk. el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/165-166. Özetle ona göre; “Hüre karşı hür” ifadesi umumu tahsis gibi görülerek amel edilmez. Eğer öyle olsaydı tarihte hüre karşı köle kısas edilmezdi fakat bu olmuştur. Bu izahattan hareketle ilgili ifadelerin tarihi bağlamından kopuk bir şekilde okunması halinde tam zıddı bir mânaya gelebileceği söylenebilir. Yine örneğin Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre köleye karşılık hürün öldürülmemesi de bu anlamı kuvvetlendirse gerektir. bk. Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/167. Yine ona göre; kölesini öldüren bir efendi hakkında ihtilaf edildiğini belirttiğinden sonra İsrâ 17/33. âyeti delil getirerek köle sahibinin kısas edilmeyeceğini, zira kölenin hiçbir şeye sahip olmadığını söyler. Fakat bir kişi kölesini serbest bıraktıktan sonra öldürse öldürdüğü için kısas edilir. Hatta aynı gerekçeyle kölenin kısas hakkının bile sahibine ait olduğunu da belirtir. Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/169-171. Bununla birlikte o, köleye karşılık hürün kısas edilebileceğini söyleyerek Hanefî mezhebine tâbi olmaktadır. Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/167.

¹³⁴ Lee, *Dil Felsefesi*, 19.

¹³⁵ Ömer Bozkurt, *Mushaf Tertibinin Âyetlerin Anlaşılmasındaki Etkisi -el-Ankebût Sûresi Örneği-* (Yayımlanmamış; BAİBÜ, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 18.

¹³⁶ Yine buna örnek olarak; el-Kıyâmet 75/16-19. âyetler verilebilir.

olarak el-Kıyâme sûresi 16-19. âyetler verilebilir. İç bağlamın bir metnin anlaşılmasında ne denli gerekli olduğu üzerinde çokça durulmuştur. Buna binaen ilgili örnek tezin, “Mushaf Tertibi ve Nesnellik” başlığı altında izah edilebilir. Bunun gibi kıraat ihtilâfları ve vakf ve ibtidâ’nın nesnelliğe olan menfî etkisiyle alâkalı örnekler de ilgili alt başlıklar da izah edilecektir.

Sonuç olarak dil insan ürünü bir şeydir. Anlam vermek de insana has bir vâkıdır. Beşer ise birçok yönüyle eksiktir. Bu bakımdan sembolik ifadelerin anlamlandırılmasında kimi zaman ihtilafların çıkması doğal bir durum olsa gerektir. Tetkik edilen filozof ve âlimlerin görüşleri üzerine genel anlamıyla ifade etmek gerekir ki dil hakkında hem öznelliğe varan hem de nesnelliğe varan tavır ve tutumlar olmuştur.

Dil denildiğinde salt kitabetten değil sözden de bahsediliyor demektir. Ana başlığın “Kur’ân” değil de “Mushaf” olarak belirlememizin sebebi de dilin kitabet yönüne yoğunlaşmış olmamızdandır. Zira Kur’ân denilince ağırlıklı olarak söz, Mushaf ise yazıma işaret etmektedir. Buna binaen ifade etmek gerekir ki metinsel açıdan dilin nesnel bir formda anlaşılacağını ifade eden çok az âlim olmuştur. Belki Kâdî Abdulcebbar ve Frege bu minval üzere sayılabilir. Ne var ki bu yönelimlerin de salt yazı dilinden ziyade başkaca delillere binaen ulaşılan yargılar olduğunu zikretmiştik.

Önde gelen filozofların dil hakkındaki düşüncelerine değinildi. Bu konuda ortaya konulan düşünceler genel çerçevesiyle açıklanmış oldu. Bu düşüncelere dayanarak bir sözün/metnin nesnel bir veçhile anlaşılmasının savunusu çok zor görülmektedir. Bunun gerekçeleri, zikredilen filozofların düşüncelerinden ve yukarıda aktarılanlardan anlaşılabilir. Buna göre her şeyden önce dil, kökensel olarak insanîdir. Bu da farklılıklara kapı aralamaktadır. Bir şeyi ifade etmek için farklı simgelerin kullanılması veya tek bir sembol üzerine birden çok şeyi kastetmenin sebebi, dilin insan ürünü olmasındandır. Zira her gelen topluluk dilin canlılığından faydalanarak dile bir şey katmıştır.

Bununla birlikte dil, uzlaşmış simgeler bütünüdür. Semboller ise farklılıkların ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktadır. Zira Locke’un da ifade ettiği gibi zihnimizdeki idelerin uzlaşmış kelimelerle ifadesi mümkünse de ilgili kelimelerin muhatabın zihnindekiyle mutâbık kalması çok zordur. İlâveten ifade etmek gerekir ki bu sembollerin anlamı sözcelerle sınırlı kalmamakta,

metaforlarla süslenmektedir. Kimi müphem, muğlak, müşkil ifadelerin mevcudiyeti de işi zorlaştırmaktadır.

İleride ele alınacak örneklerde de görülecektir ki Kur'ân metni bu türden ibarelerle doludur. Mâlûm olduğu üzere tek bir anlamın olduğu yerde yoruma yer yoktur. Zira yorumlamalar aynılıktan değil, farklılıklardan doğar.¹³⁷ Mevcut araştırmada Kur'ân metni, özellikle son bölümde zikredeceğimiz başlıklar çerçevesinde kimi zaman öznelliğe kapı aralamakta, dilin beşerî yapısı dolayısıyla ise nesnelliğe engel olmaktadır. Bu bakımdan öznel olduğu yargısına varılan söz konusu âyetlerdeki nesnellik iddiası sahih olmayacaktır. Bir başka deyişle öznelliğin olmadığı bir ortamda düşünce durağanlaşmış, her bakımdan despotik bir hal almıştır. Buna binaen öznelliğin salt menfî bir şey gibi lanse edilmesinden olumlu yanlarının da görülmesi gerekmektedir.

Nesnelliği dışlayan etmenler düşünüldüğünde kapalı ifadelerin, bu noktada başat rol oynadığı söylenebilir. Zira muğlak bir yapı arz eden ifadenin, izahında farklılıklara gidileceği muhakkaktır. Farklılıkların sebebi, anlamın net olmamasındandır. Net olmayan anlamlar bizi yorumlara, yorumlamalar ise farklılıklara sürüklemektedir. Araştırmanın başında da tespit edildiği gibi çeşitlilik nesnellikten ziyade öznelliğin bir özelliği olsa gerektir. Zira nesnellik; donuk, durağan, somut, değişmez bir nitelemeyken öznellik bunun karşısında canlı, değişim gösteren, çeşitli bir yapıdadır.

Yukarıda zikredilen anlamın net olmaması durumu, Kur'ân metninin her yöne çekilebilen bir yapıda olduğu, binaenaleyh anlamın olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira tezdeki öznellik savunusu bu anlamda kullanılmamaktadır. Bir anlamın olduğu fakat bunun dil sınırları dahilinde çeşitlilik içerdiği ifade edilmektedir. Başka bir deyişle anlamın net olmamasından; Kur'ânî bir ifadenin kendi dil sınırları dahilinde birden çok anlama çekilebilecek formda olması, kastedilmektedir. Bu bakımdan bir ifadenin, muğlak bir yapıda olması veya mecaza, yan anlamlara hamledilebilir olması; anlamın olmadığı değil, metnin farklı anlamlara ulaştıran bir yapıda olduğu anlamına gelmektedir. Bundan dolayı ise tek somut bir anlamdan öte farklılıklar zuhur etmektedir. Bu iddianın delillendirilmesinde dilin daha çok kitabî boyutu esas alınacaktır.

¹³⁷ Rızvanoğlu, *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*, 112.

Araştırmada zikredilecek misallerin dilden kaynaklı olmasına özen gösterilmiştir. Bu bakımdan ilgili ihtilâfların metinden mütevellit olduğuna dair birincil delil müfessirlerin izahları olmuştur. Bununla birlikte kelimenin kadim gelenekteki kullanımı dolayısıyla sözlüklerdeki konumu da bu minval üzere delil olarak alınmıştır. Buna binaen tezin nasıl bir yöntem üzere kurgulandığı da ifade edildi. Buna göre evvel emirde ihtilâflı olduğu mâlûm olan âyetler ele alınacak ve müfessirlerin izahlarından hareketle ilgili ihtilâfın kökeni araştırılacaktır. Mamafih söz konusu ihtilâfın köken itibariyle metinden kaynaklandığına dair kadim sözlük eserlerinden de faydalanılacaktır.

Bu çerçevede evvel emirde garip, müphem, zû-vücûh kelimeler gibi muğlak ifadeler ve nesnelliğe engel yapıları ele alınacaktır. Akabinde kıraat ihtilâflarından kaynaklandığı düşünülen farklılıklar misal olarak zikredilecektir. Vakf ve ibtidâ, Mushaf tertibi ve metin dışı kaynak kullanımı sebebiyle ortaya çıkan ihtilâflar, alt başlıklarda nesnelliğe engel durumlar veçhesiyle ele alınmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MUSHAF'TA NESNELLİĞE ENGEL DURUMLAR

Bir metnin anlamını öznelliğe iten etmenler düşünüldüğünde bunlar iç ve dış sâikler olarak ayrılabilir. Dış faktörler genel itibariyle öznen kaynaklı durumlar olarak özetlenebilir. İç faktörler ise tezde şu başlıklar altında incelenmektedir: Muğlak İfadeler ve Nesnellik, Antropomorfik İfadeler ve Nesnellik ve Müteşâbih İfadeler ve Nesnellik, Kıraat İhtilâfları Nesnellik, Vakf-İbtidâ ve Nesnellik, Mushaf Tertibi ve Nesnellik, Metin Dışı Kaynak ve Nesnellik. Bu başlıklar altında bazı örnekler tetkik edilecektir. Buna binaen birkaç örnek verdikten sonra kanaatimizce aynı şekilde ele alınabilecek ifadelerin sûre ve âyet numaralarını vermek yeterli olacaktır.

3.1. Muğlak İfadeler ve Nesnellik

Tefsir ilmi açısından muğlak ifadeler dendiğinde ilk akla gelen Ulûmu'l-Kur'an bahsinde yer verilen; Mübhemâtu'l-Kur'ân, Müşkilu'l-Kur'ân, Vücûh ve Nezâir, Meâni'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân gibi ilimlerdir. Biri diğerinden farklı bir noktaya işaret eden bu ilimlerin ortak noktası, Kur'ân metninde açığa çıkan işkâllerin izâlesi ile uğraşmalarıdır. Belki mücmel, mecaz, müteşâbih gibi kavramlar da buna dahil edilebilir. Dolayısıyla araştırmamızda vereceğimiz örnekler, bu ilim alanlarından herhangi birine dahil edilebilir niteliktedir.

Kur'ân lafzında neden kapalılıkların (müphem, müşkil, garîb ve mücmel türünde kelime veya harflerin) olduğu meselesi üzerine birçok sebep zikredilmiştir. Örneğin ismi açıkça anılmayan bir varlığa işareten kullanılan zamir veya ism-i mevsûller, Mübhemâtu'l-Kur'ân başlığı altında ele alınmıştır.¹ Kur'ân'da müphem bir lafzın olma sebebi, bu sayede daha kapsayıcı bir dilin olması ya da ilgili ismin açıklanmasında fayda olmamasından dolayıdır.² Bu tür kapalılıkların ilk nesil için değil, sonraki kuşaklar için olduğu söylenebilir. Zira ilk nesil Kur'ân'a direkt muhatap olduklarından ve Peygamber'in (s.a.s.) aralarında olmasından dolayı anlama noktasında zorluk yaşamamış olabilir. Buna karşın sonraki nesiller için Kur'ân metninin bu müphemlikten uzak olduğu söylenemez.

¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 186.

² Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 511-523.

İmam es-Suyûtî gibi kimi âlimler, Kur'ân'da kapalılıkların olmadığıyla alâkalı farklı izahlar getirmiştir. Örneğin; el-Bakara sûresi 259. âyette, "...bir kasabaya uğrayan şu kimse gibi..." denilmekte fakat hangi kasaba olduğu müphem bırakılmaktadır.³ Uğranılan kasaba Beytu'l-Makdis'tir ama zikredilmesinde bir fayda yok denilmektedir.⁴ Fakat bu ifadeler müphem kalmayıp isim açıkça verilseydi bu gerekçe ileri sürülecek miydi? Söz gelimi "Siz zayıf olduğunuz halde Allah size Bedir'de yardım etmişti,"⁵ "Biz de üzerlerine Arim selini gönderdik."⁶ gibi âyetlerdeki mekân isimlerinin açıkça zikredilmesindeki fayda nedir? Müphem kalanlar "zaten faydasız" iken zikredilenlerin çok gerekli olmasının sebebi, aslında müphem kalmamış olması mıdır? Yine bir başka örnek olarak; "Dedik ki: Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin." âyeti verilebilir. Burada eşinin adı meşhur olduğundan dolayı zikredilmemiş denmektedir.⁷ Halbuki buna göre; Âdem (s.a.s.) ismi anılmamalıydı zira o, eşinden daha meşhurdur. Görüldüğü gibi sebep olarak ortaya konanlar çok sathî bir nazarla ele alınmış yakıştırmalardan öteye gidememiştir.

Kur'ân'da birçok yer, belde, kabile, put, lakap ve özel isimlere yer verilmiştir.⁸ Fakat bazen bunlar gibi olan başkaca isimler zikredilmeden, zamirlerle işaret edilerek geçilmiştir. Sair Kur'ân ilimleri başlıklarında da neden kelimelerin bazen çok anlamlı olması, garip olması, müşkil gibi görünmesine yönelik sebepler zikredilmiştir? Bu soruya İbn Kuteybe şöyle cevap vermiştir: "Kur'ân'da her şey apaçık ortaya konsaydı bir kapalılık bulunmasaydı âlim ile cahil eşit seviyede olurlardı. İnsanlar arasındaki üstünlük kalkardı. Halbuki her ilim dalı için bir derinleşme söz konusudur."⁹ Dolayısıyla bu kapalılıklar nesnel/somut/tek bir anlama ulaşmak isteyen araştırmacı için engel teşkil etmez. Bu yönüyle ulaşılamayacak bir kapalılıktan bahsedilmediği için bu durum Kur'ân metni açısından bir nâkisa olarak değerlendirilmemiştir.¹⁰ Zira müşkil bir ifadeyle karşılaşılrsa da esas müşkil yorumcunun yetersizliğindedir. Yoksa Kur'ân metni özü itibariyle bu eksikliği içermemektedir. Bunun gibi müteşâbih veya müphem

³ el-Bakara 2/259.

⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 522.

⁵ Âl-i İmrân 3/123.

⁶ Sebe' 34/16.

⁷ el-Bakara 2/35.

⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 511-522.

⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 86.

¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 57.

lafızlar da böyledir. Araştırmada ise Kur’ân’ın bu başlıklar altına girse de girmese de özü itibariyle yorumcuyu öznelliğe iten lafızları içerdiği düşünülmektedir.

Netice itibariyle bu açıklamalar bir kapalılığın mevcut olduğunu ve bunun lafızdan kaynaklandığını salık vermektedir. Binaenaleyh vâkıa budur ve bu olgunun sebep olduğu netice de ortada durmaktadır. Hangi sebebe binaen olursa olsun bu durum, Kur’ân metninin anlaşılması açısından öznel bir görünüm arz etmektedir. Zira bu kapalı lafızlar, üzerinde ihtilâf edilmeye müsait bir yapıda görünmektedir. Öyle ki bazen birbiriyle çelişmeyen, iki farklı yoruma kapı aralayan Kur’ân lafızları bile bulunabilir.¹¹ Bunların birden çok anlama kapı aralamasının müspet bir tarafı olsa gerektir.¹²

Yorum zenginliğinin öznellik demek olduğu ve lafzın kendisinden kaynaklandığı düşüncesi menfî bir tavır gibi görülmektedir. Bunun sebebi kanaatimizce pozitivist bilim ideolojisiidir. Zira bu paradigmaya göre, öznellik bir kusur, başka bir deyişle olumsuz bir vâkıadır. Bu anlayış çerçevesinde düşünüldüğünde kutsallıkla öznellik arasında ters orantının olması gerekir. Zira ilâhî olduğu düşünülen bir hitabın olumsuz bir yönünün olması muhaldir. O halde kutsallıkla nesnellik arasında zorunlu bir bağ olmalıdır. Fenomenolojik paradigma açısından bakıldığında pozitivist ideolojinin etkisini barındıran bu anlayış hatalıdır.¹³ Bunun sebeplerini birinci bölümde izah ettiğimizden burada yinelemek gerekmemektedir. Buna binaen kimi zaman öznenin bazı açılardan müspet bir olgu olduğu, bu bakımdan kutsallık algısıyla çelişmediği kanaatindeyiz.

Bu vâkıa hakkında Hz. Ali’ye atfedilen şu söz zikredilebilir. Hz. Ali Sıffın Savaşı sırasında hakem tayin etmeyi kabul ettiği için kendi ordusundan büyük bir grubun (Hâricîler’in) çekildiği mâlûmdur. Savaş bittikten sonra Hz. Ali, Hâricîler’e İbn Abbas başta olmak üzere birçok sahâbîyi ikna etmeleri için göndermiş, kendisi de onları iknaya çalışmıştır.¹⁴ Bu sırada Hâricîler, Hz. Ali’ye; “(Müslümanların) kanının dökülmesi noktasında insanların hükmüne başvurmayı nasıl adaletli bulursun!” şeklinde itiraz etmişlerdir. Hz. Ali şöyle cevap vermiştir: “Biz insanları değil, Kur’ân’ı hakem tayin ettik. Ne var ki bu Kur’ân iki kapak

¹¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmü’n-nass dirâse fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: el-Mektebetu’l-Fikru’l-Cedid, 2014), 182.

¹² Âdem Yerinde, “Müşkilü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/165.

¹³ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, 51, 119.

¹⁴ Ebu’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fî’t-Târih*, thk. Ebû Suheyp el-Kurmî (Ürdün: Beytu’l-Efkârî’d-Düveliyye, 2009), 441.

arasına yazılmış bir hattan ibarettir. O konuşmaz, insanlar onunla konuşur.”¹⁵ Kur’ân, insanlar tarafından “konuşturulmaya” müsait bir yapıdadır. Zira Kur’ân hitap olmaktan çok kitap özelliği ile karşımızda durmaktadır. Bu ise metnin, dili üzerinden ele alınmasını salık vermektedir. Hitabın kitaplaştırılmasında açığa çıkan eksikliklere dilin anlaşılmasındaki zorluklar da eklenince analiz kaçınılmazdır.

Dilin özü itibariyle nasıl bir yapıda bulunduğu, nesnel anlamın imkânı açısından tartışılmıştır. Bu bakımdan dil, nesnel bir anlama ulaşmak açısından bazı engeller içermektedir. Bunlardan biri de kapalı ifadelerdir. Ulûmu’l-Kur’ân bahsinde zikredilen “garib, mübhem, mücmel, zû-vücûh” gibi kelimelerin nesnellığe neden engel teşkil ettiği daha önce izah edildi. Özetle kapalı ifadeler açıklanmaya muhtaçtırlar. Çoğu zaman semantik tahlillerle veya sahih kabul edilen rivayetlerle açıklanan bu ifadeler, salt metinden ziyade başkaca karînelere yönlendirdiğinden öznelliğe kapı aralamaktadır. Dolayısıyla metin dışı kaynak kullanımı sayesinde bir yargıya varmak mümkünse de hiçbir kaynağa müracaat edilmeksizin salt metinden hareket edildiğinde nihaî bir neticeye varmak güçtür. Bundan kasıt, bu araştırmaları yapacak şahısların (başka kaynakları kullanırken) kendi bireyselliklerinden soyutlanamamaları değildir. Nesnenin apaçık sabit anlamlı olmamasından kaynaklanan bir öznelliktir. Bununla birlikte nesnel bir ifade, öznelarası vasfını içermelidir. Bir başka deyişle, herhangi bir sebebe binaen ihtilâfa kapı aralamamalıdır. Ne var ki anlamın kapalı olması çoğu zaman ihtilâfın ana kaynağı olmakta, bundan dolayı da sabit/somut bir anlama ulaşamamaktadır. Söz konusu nesnenin semboller bütünü olan bir dil olduğu düşünüldüğünde bu normal karşılanmaktadır. Bu meyanda kapalı ifadelere, Kur’ân metninden bazı örnekler verilebilir.

Araştırma açısından ilgili âyetleri örnek olarak ele almak için, kapalılık olduğunu ispat etmek yeterli olacaktır. Bundan mütevellit söz konusu âyet grubu hakkında yapılmış yorumların en temel sebebine inilmeye gayret edilecektir. Bu konudaki en başat faktör, çoğu zaman kelime olduğu için evvel emirde âyetteki ihtilâf konusuyla ilgili odak kelime tespit edilecektir. Akabinde âyetin nâzil olduğu zaman diliminde ilgili kelimenin anlamları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun için kaynak olarak en kadim sözlük ve tefsir kaynaklarına başvurulacaktır.

¹⁵İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 442.

Bu eserlerde şiirlere başvurulduğundan şiirlere ayrıca kaynak olarak bakılmayacaktır. Ne var ki gerektiği durumda semantik analizlerden faydalanılacaktır. Zira kelimelerin canlı bir organizma gibi anlam değişimlerine uğradığı bilinmektedir. Binaenaleyh bu durumun göz ardı edilmesi de yanlış anlamalara hatta ihtilaflara kapı aralayabilir.¹⁶ İhtilafın buna benzer sebeplerden kaynaklanmadığına dikkat edilecektir. Bir ifadede kapalılık olduğuna, âyetler hakkındaki tartışmaların halihazırda sürüyor olması da kanaatimizce delil olarak gösterilebilir.

Sadece sözlük üzerinden hareket etmek bize net bir tablo sunmayacaktır. Bunun sebebi evvel emirde en kadim sözlüklere bile kaynaklık etmiş olan eserlerin olmasıdır. Bunun yanında kelimenin anlamının sözlüklere sonradan girmiş olabileceği de unutulmamalıdır. Özellikle tartışmalı konularda sözlük sahibinin taraf tutması ve ilgili kelimeyi bu zihin yapısıyla ele alması da muhtemeldir. Sonuç olarak bir kelimenin en kadim Arap sözlüğündeki anlamı, Kur'ân'ın inzâl olduğu zaman dilimindeki anlamını içermeyebilir ya da bu anlamıyla beraber başka anlamları da ihtiva edebilir. Zira dil, toplum içinde canlı bir organizma gibi hareket etmektedir.¹⁷

Bu durumda âyetin ilk inzâl edildiği zaman diliminde kelimenin sanki birden çok anlamı varmış gibi görülebilir. Dolayısıyla hadisler, tefsir kaynakları da kelimenin anlamını tespit etmede önemli bir araçtır. Fakat tam bir nesnellikle kelimenin ilk nâzil olduğu anlamına ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bu açıdan belirtmek gerekir ki Kur'ân metnindeki birçok kelimenin -özellikle de Allah'ın (c.c.) zâtıyla ilgili olan kelimelerin- bazen hakiki ve mecazî anlamı ihtiva etme ihtimali tezimiz açısından bir delil oluşturmaktadır. Zira bu gibi durumlar, kelimenin özü itibariyle iki farklı düşünceyi ihtiva etme ihtimalini gündeme getirmektedir. Binaenaleyh her ne kadar ilk sözlük anlamına ulaşmak zor ise de nesnel olmadığını iddia ettiğimiz kelimenin mecaz veya hakiki anlam içeriyor olması kelimenin özü itibariyle nesnel olmadığına delildir.¹⁸ Bununla beraber tarih

¹⁶ Mustafa Öztürk (ed.), *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum-Nüzul-Siret İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 45.

¹⁷ Yıldırım, "Arap Dilinde Müzekkerlik Müenneslik Ayrımına Dil Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım", 196.

¹⁸ Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki bir ifadede mecaza gidilmesi için o ifadenin bazı şartları taşıması gerektiği bilinmektedir. Ör: Allah'ın (c.c.) zâtından bahseden antropomorfik bir ifadenin mecaza hamledilmesinde Allah hakkındaki tenzih anlayışı etkili olmuştur. Bu bakımdan bir

boyunca ilgili âyet üzerine bir uzlaşıya varılamaması ve bir araştırmacının kelimenin ilk inzâl sürecindeki anlamına ulaşamaması, öznenin eksikliğinden öte metnin art zamanlı/diyakronik okunmasından kaynaklanan problemlere işaret etse gerektir.

Araştırmada öncelikle ilgili kelimelerin sözlük anlamı, akabinde en kadim tefsir kaynaklarından hareketle söz konusu âyetin anlamı ve tarih boyunca süregelen ihtilâf ortaya konulacaktır. Bu sayede âyetin anlamındaki farklılığın temel sebebi tespit edilecektir. Şayet kelimenin sözlükteki anlamından, kadim ve modern eserlerdeki kullanımından hareketle ilk inzâl olduğu anlamına ulaşamazsa bu durum, ihtilâflara sebebiyet verdiğinden ve araştırmacının çabasına rağmen anlamı bulunamadığından dolayı yine diyakronik okumadan kaynaklanan problemlerle karşı karşıya olduğu anlamında yorumlanacaktır. Bir diğer deyişle bu durum, salt metnin yetersiz kalması demektir. Şayet ihtilâf, ilk inzâli zamanında mevcut olmayıp sonradan ortaya çıktıysa buna uygun yapısı itibariyle kelimeler yine de nesnellikten uzak görülecektir.¹⁹

Bu izahlar çerçevesinde Sâd sûresinin 30-33. âyetleri örnek olarak incelenebilir:

وَوَهَبْنَا لِذَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِثَاتُ الْجِبَادُ
فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ

Bu âyetin anlamı birkaç meâlde şu şekilde verilmiştir:

“Biz Dâvûd’a Süleyman’ı armağan ettik. O ne iyi kuldu! Yönü hep Allah’a dönüktü. Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları önüne getirildiğinde, ‘Ben malı (atları), Rabb’imi hatırlattığı için sevdim.’ dedi. Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi. (Daha sonra) ‘Onları bana geri getirin.’ dedi; bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.”²⁰

kelimenin mecaz anlamında mı hakikat anlamında mı ele alınacağına belirli şartların olduğu söylenebilir. Ne var ki bu koşullar incelendiğinde nesnellikten uzak olduğu görülür. Allah (c.c.) hakkındaki tenzih anlayışını tüm İslâm âleminin kabul ettiği söylenemez. Dolayısıyla mecaza hamledilen bu yöndeki ifadelerin başkalarınca hakiki anlamında kullanılması pek tabiidir.

¹⁹ Bu noktada ifade etmek gerekir ki biz, nesnel bir anlama asla ulaşamayacağımızı iddia etmiyoruz. Ulaşılan sonuç nesnel olabilirse de bunun böyle olduğuna dair nesnel bir kanıtımız olmayabilir. Zira örneğin semantik tahlillerle bir kelimenin ilk nâzil olduğu anlamına ulaşan bir kişi olsa da kendi anlamının nesnel olduğunu iddia etmesi mümkün olmamaktadır. Buna semantik tahlil sonuçlarının bilimsel buluşlarla -örneğin bir arkeolojik kazıdan çıkan eski bir yazıyla- değişebilir olması delil gösterilebilir.

²⁰ Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, Sâd 38/30-33.

“Biz Davud’a Süleyman’ı bahsettik. Süleyman ne güzel bir kuldu. O, hep Allah’a sığınır, O’na yönelirdi. Bir ikindi vakti Süleyman’a son derece zarif duruşlu cins atlar getirildi. Süleyman da güneş batıncaya kadar onları seyretti. (Derken ikindi ile akşam vakti arasındaki ibadetini aksattığını fark etti ve bu yüzden) ‘Şimdi ben atları sevmeyi Rabb’imi zikretmeye tercih etmiş oldum. Getirin bana onları!’ dedi. Bunun üzerine atlar getirildi; Süleyman da onların bacaklarını kesip devirerek hepsini boğazladı.”²¹

Muğlak ifadelere örnek olarak; 32. âyette Süleyman’a (s.a.s.) akşamüstü sunulan atlar/mallar sebebiyle söylediği söz, “إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي” verilebilir. Bu ifade iki farklı şekilde anlaşılmaya müsait bir yapıdadır. Yukarıda arz edilen meâllerde de görüldüğü üzere bu ifade, “Atlara olan sevgim, Rabb’imi anmaktan alıkoydu.” ya da “Rabb’imi hatırlattığı için at sevgisini tercih ettim.” anlamına gelebilir.²² Bu konudaki netlik, ilerideki meseleyi çözebilecekken ifadelerin işaret ettiği anlam açık değildir.²³ Bunun sebebi, Allah’ın (c.c.) böyle olmasını murad etmesinden ziyade, dilin sonraki nesiller için kapalı bir hâle bürünmesi olsa gerektir.

Mekkî bir sûre olan Sâd sûresinin yukarıdaki âyetleri müfessirler arasındaki ihtilâflı konulardan bir tanesidir. “رُدُّوْهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ” ifadesi, asıl üzerinde durulması gereken noktadır. Bu ibarenin farklı anlamlara uygun bir yapıda olması, ihtilâfın ana sebebi olsa gerektir. “فَطَفِقَ مَسْحًا بِ” ifadesi yukarıdaki iki meâlde de görüldüğü gibi hem “...sıvazlamaya başladı.” hem “...kesmeye başladı.” anlamında çevrilmiştir. Kadim kaynaklardan itibaren tartışmalı olduğu anlaşılan bu ifadelerin nasıl izah edildiği, tefsir eserlerimizden hareketle ortaya konulacaktır. Binaenaleyh ilgili ihtilâfın temelde nereden kaynaklandığına dikkat çekilecektir.

²¹ Kur’an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, Sâd 38/30-33; Yüce Kur’ân Açıklamalı-Yorumlu Meâli, çev. Abdulkadir Şener vd. (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2018), Sâd 30-33.

²² Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs (öl. 338/950) *İ’rabu’l-Kur’ân* adlı eserinde, Ferrâ, “إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ” ifadesindeki tamlamayı mef’ûl olarak, “At sevgisini tercih ettim.” şeklinde düşünürken onun dışındakiler ilgili tamlamayı mastar olarak almıştır. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *İ’rabu’l-Kur’ân*, thk. Şeyh Halit Ali (Beyrut: Dâru’l-Marife, 2008), 866-867; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 26/206; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 23/925-926.

²³ Bu gibi âyetlere ez-Zuhurif sûresi 43/59. âyet de örnek verilebilir. Bu âyette “وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةً” Allah’ın (c.c.) isteseydi insanların yerine yaratacak olduğu meleklerden maksudın; gerçek mânada melekler veya melekleşmiş insanlar olması muhtemeldir. Zira “مِنْكُمْ” ifadesi, bu iki anlam için de müsait bir yapıdadır. Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/629-631; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2004), 9/178; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 995; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 27/223.

Buradaki ihtilâfın odak noktası ‘مَسَحَ’ kelimesi olduğundan öncelikle kadim sözlüklerden ilgili kelimenin hangi anlamlarda kullanıldığına bakmak faydalı olacaktır. Buna göre; ‘مَسَحَ’, bir şeyi bir şeyin üzerine gezdirmek, sürmek demektir. Sözlüklerde bu kelimeyle alâkalı olarak; Îsâ’ya (s.a.s.) ve Deccal’e “Mesîh” denmesinin sebebi üzerinde durulmuştur. Örneğin; Îsâ (s.a.s.) Mesîh diye isimlendirildi çünkü yere meshederdi/ekim yapardı, denmektedir. Akabinde kelimenin farklı bablardaki anlamları ve kullanılış yerine göre kazandığı mânalar verilmiştir. Örneğin “yere meshetmek” ekim yapmak anlamındayken, “kadına meshetmek” ilişkiye girmek anlamında, “boyna meshetmek” ise vurmak/kesmek anlamında kullanılmıştır.²⁴ Bahse konu edilen sözlükler, “mesh” kelimesiyle ilgili aynı izahları getirmişlerdir. Buna göre, bazen istiare yoluyla da olsa bu kelime “kesmek” anlamında kullanılmıştır.

İddia edildiği gibi ‘مَسَحَ’ sadece “بِالسِّيفِ” ile geldiği durumlarda “kesmek” anlamına gelmemektedir.²⁵ Sözlükler ve kadim eserlerden hareketle ulaşılan neticeye göre kelimenin bu anlamdaki kullanımı için “بِالسِّيفِ” ekine ihtiyaç yoktur. Sair sözlüklerden farklı olarak İbn Manzûr bu konudaki en uzun izahı yapmıştır. Neredeyse her getirdiği anlam için şiirden istişâd ettiği görülen İbn Manzûr’un kelimenin “kesmek” anlamına gelebileceği ile ilgili getirdiği şiir, Ebu’l-Hâris Zurrümme Gaylân b. Ukbe’nin (öl. 117/735) divanındandır.²⁶ Bu şiirde ve İbn Manzûr’un önceki açıklamalarında “بِالسِّيفِ” kaydı olmadığı halde kelimenin “kesmek” anlamında kullanıldığı belirtilmektedir.

Sonuç olarak sözlük eserlerinde ilgili kelimenin her iki anlamda da kullanıldığına rastlanabilir. Ne var ki tefsir faaliyetinin burada kaynak olarak kullanılan sözlük eserlerinden çok daha önce başlamış olduğu düşünüldüğünde kadim sözlüklerdeki anlamlandırmalar, tefsir verilerinin etkisinde olabilir. Bu meyanda kelimenin anlamının belirlenmesi noktasında nihaî bir kaynak olmasa gerektir. Bundan dolayı salt sözlük eserlerindeki verilerle yetinmeyecek, tefsir kaynaklarımızdan hareketle ilgili problemin temel sebebi tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sayede ihtilâfın salt yorumcunun bireyselliğinden mi

²⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-âyn*, 4/139. Benzer izahlar için bk; Ebu’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Abdusselam Muhammet Harun (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1989), 5/322; İbn Manzûr, 2/593, 596; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-mûhît*, 241-242; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur‘ân*, 467-468.

²⁵ Mustafa Ural, “Hz. Süleymân, Namaz ve Atlar -Sâd Sûresi 31-33. Âyetler Bağlamında Kur’an Merkezli Bir Çözümleme-”, *İlahiyat Dergisi* 7 (2021), 148.

²⁶ İbn Manzûr, 2/595-596.

kaynaklandığı yoksa Kur'ân metninin mi ihtilâfa kapı araladığı araştırılacaktır. Bizâtihi nesnenin kendisi baz alınarak farklı müfessirlerce muhtelif yorumlar yapılyorsa bu durumda müfessirin bireyselliğinden ziyade kelimenin ihtilâfa sebebiyet verdiği düşünülecektir. Araştırmadaki hedef ilgili ihtilâfın çözümünü bularak bir karara bağlamak değil, köken itibarıyla ihtilâfı tespit etmek ve salt metinden hareket edildiğinde öznel bir yargılamaya varılacağını ispat etmektir. Araştırma esnasında görüldüğü kadarıyla söz konusu ihtilâf, temelde iki rivayet üzerinden yürütülmektedir. Bunlar;

حدثنا محمد بن سفيان بن جرير، نا صفوان بن بن صالح حدثنا مروان بن محمد: نا سعيد بن بشير عن قتادة عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه و سلم في قوله: فطفق مسحاً بالسوق والأعناق قال قطع أعناقها وسوقها. لم يرو هذا الحديث عن قتادة إلا سعيد بن بشير.²⁷ حدثني علي قال حدثنا أبو صالح قال حدثني معاوية عن علي ابن ابي طلحة عن ابن عباس قوله " فطفق مسحاً بالسوق والأعناق " يقول: جعل يمسح أعراف الخيل وعراقيبها؛ حبا لها.²⁸

İlk rivayet merfû bir tarikle aktarılmaktadır. Buna göre; Peygamber Efendimiz (s.a.s.) , âyette geçen “فطفق مسحاً بالسوق والأعناق” ifadesini, “Atların bacak ve boyunlarını kesti.” olarak açıklamıştır. Diğer rivayet, Ali b. Ebî Talha tarikiyle İbn Abbas’tan nakledilmiştir.²⁹ Buna göre; “فطفق مسحاً بالسوق والأعناق” ifadesi, “Atların bacaklarını ve yelesini, onlara olan sevgisinden dolayı okşadı.” anlamındadır. Bu son rivayeti Buhârî *Sahih*’inde iki defa zikretmiştir.³⁰ Hadis kitabında bu rivayetleri Mucâhid, İbn Abbas kanalıyla nakletmektedir.³¹

İbn Abbas’a dayandırılan bu iki rivayet de tefsir kaynaklarında “Süleyman (s.a.s.) atların bacak ve boyunlarını kesti” diyenler ve bunu reddedenler tarafından aktarılmaktadır.³² Bu müfessirlerimizden bazılarına değinerek ilgili ihtilâfın

²⁷ Ebu'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Ebû Muaz Tarık b. Muhammed, Ebu'l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 7/108.

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/87.

²⁹ Ali b. Ebî Talha, ehsan ve evla görülen tariklerdendir. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sa'ade*, 2/56.

³⁰ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, "Kitabu'l-Enbiya", 40; "Kitabu't-Tefsir", 38.

³¹ İbn Abbâs'tan gelen tefsir tarikleri arasında en sağlam ve güvenilir olan, tarik Ali b. Ebî Talha kanalıyla aktarılandır. Ne var ki o da İbn Abbas'ı görmeden ondan rivayet etmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Sa'ade*, 56-60; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 588-591. Bu kusur onun kendi hocasını atladığını göstermektedir. Bu konudaki rivayetler, Ali b. Ebî Talha ve Mucâhid'den gelmiştir. Buna binaen Ali b. Ebî Talha'nın bu rivayeti Mucâhid'den almış olabileceği söylenebilir. Buhârî şârihi de bu görüşte olacak ki ilgili rivayeti bu tarikten aktarmaktadır. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz (Kahire: Mektebetu's-Selefiyye, 1959), 6/458-459.

³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/83-87; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/257; Mâturidî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 8/625-626; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Sabr, Süleyman el-Harş (Riyad: Dâru't-Tayr, 1988), 7/88-90; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*,

kaynağı hakkında veyahut ilgili âyetin muhtemel anlamlarından hangisini taşıdığı konusunda fikir sahibi olunabilir. Bu eserlerdeki yorumlara geçmeden evvel belirtmek gerekir ki İbn Abbas kaynaklı olan birbirine zıt iki rivayetin bulunuyor olması, tefsir ilmi açısından çok şaşırtıcı bir durum değildir. Zira sahâbîler içinde tefsir verileri açısından adına en çok rivayet uydurulan şahıs olarak İbn Abbas şöhret bulmuştur.³³ Tefsir verilerinin sahâbe kaynaklı olan %22'lik kısmının %80'i gibi büyük bir çoğunluğunun İbn Abbas kaynaklı olduğu düşünüldüğünde, bu konuda birbirine zıt olarak aktarılan rivayetlerin de onun adına uydurulmuş olma ihtimali akla gelmektedir.³⁴ Dolayısıyla ilgili kelimelerin anlamı noktasında salt bu rivayetlerden hareket etmek de sağlıklı olmayacaktır. Ulemânın ihtilâfının nesne üzerinde yoğunlaşmış olması ve ilgili nesne noktasında da net bir uzlaşya varılamaması, kanaatimizce söz konusu âyetlerin araştırma açısından delil olarak alınabileceğini göstermektedir. Bu meyanda ihtilâfın odak noktasının kelimenin üzerinde uzlaşılmayan anlamı olduğuna, mevzubahis tefsir eserlerindeki yorumlar neticesinde kolaylıkla varılabilir.

Yahya b. Ziyad el-Ferrâ'dan, âyetin tefsiri şöyle aktarılmaktadır:³⁵ Süleyman'ın (s.a.s.) askerleriyle girdiği bir savaştan zaferle çıkması sonucu kalan ganimet atlarının güneş batıncaya kadar kendisine arz olunduklarını, bundan dolayı ikinci namazını kılmadığını, etrafındakilerin de ona hatırlatmadığını, zira kimsenin onun emri olmadan bir işe başlamadığını ve bunun onun zorbalığı anlamına da gelmediğini söylemiştir. Ona göre; “إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي” ifadesi ise “At sevgisini Rabb’imi zikretmeye tercih ettim.” anlamına gelmektedir. Tüm bunlara binaen “فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ” cümlesinden kasıt, Süleyman'ın

26/203-206; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Kitâbü'n-nâsih ve'l-mensûh*, thk. Süleyman İbrahim (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2009), 2/607.

³³ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim (öl. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-* (Yayımlanmamış: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 118.

³⁴ Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 116.

³⁵ Mâlûm olduğu üzere erken dönem eserlerinin yazımı -dönemin şartları sebebiyle- çoğu zaman bizzat kitabın sahibi tarafından olmuyordu. Oluşturulan ders meclislerinde talim edildiği sırada hocanın şifahen söylediklerinin bir tür kaydı yapılıyordu. Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* kitabını, hocasının dizi dibinde yazarak bizlere naklettiği söylenen Muhammed b. Cehm es-Semiri'dir (öl. 277/890). Ne var ki kayıtlara göre kitap, H. 202 tarihinde yazılmıştır. Fakat H. 188 tarihlerinde doğduğu bilinen kitabın ravisi, buna göre henüz 14 yaşlarında gözükmektedir. Bu bakımdan ya tarihlendirmelerde bir hata vardır ya da çok sonraları ders halkasına katılmış kişilerin notlarından toplamış olabilir. Sonuç olarak bu gibi erken dönem eserlerinin çoğu müelliflerine atfedilen kitaplardır.

(s.a.s.) atların bacak ve boyunlarını kesmesidir.” demektedir.³⁶ Sonuç olarak Ferrâ’ya nisbet edilen bu eserde, muhtemel olan sair görüşlere müspet veya menfî bağlamda yer verilmediğini söyleyebiliriz.

Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824) “فَطَفَّقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ” boynu meshetmek, vurmak mânâsındadır” demektedir ve detaylı bir izaha yer vermemektedir.³⁷

Ebu’l-Hasen Saîd el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) âyetteki ‘مَسْحٌ’ kelimesinin “el sürmek” anlamında olduğunu söyleyip geçmiştir.³⁸ Dil alanında yazılmış olan bu tür eserlerde çok detaylı izahlar, dönemin tarihselliği ve eserlerini yazmadaki gayeleri açısından pek mümkün olmadığı için veciz üslupları normal görülmelidir. Bu meyanda ‘مَسْحٌ’ kelimesinin, “kesmek” anlamına karşın “el sürmek, sıvazlamak” anlamı; her ne kadar Buhârî’nin aktardığı rivayet senedindeki sika ravilerle sahâbe nesline kadar geri götürülebilirse de bir tefsir eseri olarak ilk defa Ahfeş’in bu bilgiyi naklettiği söylenebilir. Akabinde Ebû Muhammed b. Kuteybe’nin ibareyi (öl. 276/889) *Garîbu’l-Kur’ân* adlı eserinde Ahfeş gibi yorumladığı görülmektedir.³⁹ Artık tefsir eserlerinde bu bilgi artmıştır, denebilir. Bu bilginin sonraları uydurulmuş veya problem haline getirilmiş olma ihtimali varsa da bu durum, Kur’ân metninde geçen ilgili kelimenin birkaç farklı anlama müsait yapıda olmadığını göstermese gerektir. Binaenaleyh ilgili kelime, farklı anlamlara uygun bir formda olduğundan araştırma açısından misal olarak alınmasında bir engel görülmemektedir.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), Süleyman’ın (s.a.s.) güneş batıncaya kadar atları sevdiğini, bundan dolayı ikinci namazı farîzasını yerine getirmeyi unuttuğunu söylemiştir.⁴⁰ Bu yöndeki izahlarından sonra “فَطَفَّقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ” âyetine gelince ulemânın bu konuda ihtilâfa düştüğünü belirtmiştir. Atların ayaklarından yaralayıp boyunlarını vurduğunu söyleyenlerin görüşlerini zikretmiş, daha sonra aksi görüşü aktarıp şu ilâvelerle âyeti izah etmiştir: “Allah Resûlünün hayvanları yaralamak suretiyle onlara azap etmesi,

³⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccâr (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1983), 2/404-405.

³⁷ Ma‘mer b. el-Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: el-Mektebetu’l-Haneci, 1954), 2/182-183.

³⁸ Ebu’l-Hasen Saîd b. Mes‘ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me‘âni’l-Kur’ân*, thk. Hüdâ Mahmud Kırââ (Kahire: Mektebetu’l-Haneci, 1990), 493.

³⁹ İbn Kuteybe, *Te‘vilü müşkili’l-Kur’ân*, 139, 226.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/82-86.

sebepsizce malını helak etmesi mümkün değildir. Atları seyre dalmasından dolayı namazı kaçırmada da atların bir suçu yoktur.”⁴¹ Sonuç olarak Taberî’nin Süleyman’ın (s.a.s.) namazı at sevgisinden dolayı kaçırdığına dair rivayetleri kabul ettiği fakat onları bu sebeple kesmiş olmayacağı kanaatine vardığı görülmektedir. Taberî’nin, ulaşılan kaynaklar içinde daha sarıh bir şekilde “atların kesildiği” görüşünden farklı yeni bir görüş ortaya koyan ilk kaynak olduğu söylenebilir. Taberî’den önce İmam Buhârî ve Ahfeş’in de bu görüşte olduğuna dair bazı emareler görülmüş olsa da -Bu, eserlerin yazılış gayeleri sebebiyle olsa gerektir- çok açık bir dille ifade edilmemiştir.

Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl ez-Zeccâc (öl. 311/923), “Söz konusu âyette geçen, “فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ” ifadesinden maksat, Allah’ın (c.c.) izniyle Süleyman’ın (s.a.s.) atların bacak ve boyunlarını kesmesidir. Aksi durumda bir günahın tövbesi, ondan daha büyük bir günah ile olamaz. Buna binaen bazı kimseler, ‘Atların bacak ve boyunlarına suyla dokundu.’ demişlerdir ki bu iş o kadar meşguliyet gerektiren bir iş değildir.⁴² Süleyman’ın (s.a.s.) atları kesmesi münker bir davranış olacağı için böyle düşünürler. Halbuki onun zamanında bunun mubah olup şu an için münker olması caizdir.” demektedir.⁴³ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs (öl. 338/950) da böyle düşünmektedir.⁴⁴ Sonuç olarak Zeccâc, ilgili ifadelerden hareketle Süleyman’ın (s.a.s.) namazı kaçırmadan dolayı kesmesini kabul etmiş, dil açısından bir eleştiri yapmamıştır. İbn Cerir et-Taberî gibi vâkıya mantıksal açıdan yaklaşmıştır.

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî (öl. 333/944), ilgili âyeti şöyle izah etmiştir: “Güneş batıncaya kadar atlarla meşgul olması, bu meşguliyetin sebebi olan muhabbeti tercih etme/yeğleme anlamında kinaye olabilir. Bir grup âlim, namazı kılmasına kefâret olarak atları kestiğini söylemiştir. Bu durumda ya onların şeriatında bu câizdir ya da yasaklanmadan önce kesmiştir, daha sonra onlara da bize de at kesmek yasaklanmıştır.” Mâturîdî’nin kendi kültüründe at kesmenin kerih görülmesini buraya dayandırması, kendi tarihselliğinden hareket etmesinin bir neticesi olsa gerektir.

⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/87.

⁴² *Sahifetu Ali b. Ebî Talha*, thk. Raşit Abdulmunîm (Beyrut: Müessesetu’l-Kutubi’s-Sekafiyye, 1991), 427.

⁴³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, thk. Abdulcelil Abduhselbi (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1988), 4/330-331.

⁴⁴ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, 866-867.

Bu izahların akabinde, “فَطْفَقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ” ifadesinin aksi durumu da muhtevî olduğunu söylemiştir. Şöyle ki ilgili âyetin, atların bacak ve boyunlarını meshetmekten kinaye olmasının da dil açısından câiz olduğunu söylemiştir.⁴⁵ İmam Mâtûrîdî’nin bu ifadeleri, ilgili ihtilâfın dil kaynaklı olduğunu salık vermektedir. Ebû Bekr el-Cessâs (öl. 370/981) *Âhkâmu’l- Kur’ân* adlı eserinde, Süleyman’ın (s.a.s.) atları kesmekten öte boyunlarını sıvazladığı görüşünün daha isabetli olduğunu fakat diğer görüşün de câiz olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla, “Kendi hatasından dolayı başka canlıları katletmesi bir Peygambere yakıştırılmadığı için söz konusu ifade ‘Atları sevdiği için sıvazladı.’ şeklinde çevrilmiştir.” iddiası, isabetli olmasa gerektir.⁴⁷ Zira İmam Mâtûrîdî gibi âlimlerin de zikrettiği gibi söz konusu kelimeler her iki ihtimale de kapı aralamaktadır. Tefsir eserlerinde mesh kelimesinin “yıkamak” anlamında olduğu da ifade edilmiştir.⁴⁸

İbn Hazm el-Kurtubî (öl. 456/1064), *el-Fasl* adlı eserinde Süleyman’dan (s.a.s.) bahsederken ilgili âyetlere de yer vermektedir. Ona göre; “إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي” âyeti, “Rabb’imi hatırlattığı için atları çok sevdim.” anlamındadır. Güneş, gözden kaybolunca onları getirmelerini emretmiştir. Atlar geri getirildiğinde ise bacak ve boyunlarını, onlara olan sevgisinden dolayı sıvazlamıştır.⁴⁹ İbn Hazm, bu izahlardan önce, “atların boyunlarını vurmuş” olma ihtimalini çok sert bir dille eleştirmektedir. Kısaca şöyle demektedir: “Bu saçma, yalan, uydurma hurafelerin şüphesiz ki zındıklar tarafından üretildiği âşikârdır. Zira her şeyden önce mânasızca faydalı olan malların telef edilmesi ve bir Peygamber’in (s.a.s.) namazını zayi etmesi söz konusudur. 7 yaşındaki bir sabî bile bunu câiz görmezken bir Peygamber (s.a.s.) nasıl yapar!”⁵⁰

Zemahşerî (öl. 538/1144), Süleyman’ın (s.a.s.) atların bacak ve boyunlarını kestiğini zikretmiştir. Ona göre âyette geçen ‘مَسَحَ’ kelimesi, “kitap ciltleyen kişinin ciltlerken kitabın uçlarını kılıçla kesmesi” demektir.⁵¹ İkinci

⁴⁵ Mâtûrîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 8/624-625.

⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 5/258.

⁴⁷ *Yüce Kur’ân Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 487.

⁴⁸ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemezânî, *İ’râbu’l-kıraâtî’s-seb’a ve ’ileluhâ*, thk. Abdurrahman b. Suleyman el-Useyimiyîn (Kahire: Mektebetü’l-Haneci, 1992), 1/144.

⁴⁹ Ahmet Muhtar Ömer, *el-Mu’cemu’l-mevsûî li elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerim ve kirâetihî*, 1117.

⁵⁰ İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihal*, thk. Ebu’l-Feth Muhammed b. Ebi’l-Kasım Abdulkirim eş-Şehristânî, ed. Abdurrahman Halife (Kahire: Mektebetü’s-Selam el-Âlemiyye, ts.), 4/15-16.

⁵¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 23/925. “مسح المسفر الكتاب: اذا قطع أطرافها بسيفه.”

ihtimal olan sevgisinden dolayı okşaması hakkındaki bilgiyi, temrîz sîgasıyla aktarıp geçmektedir.⁵² Ebû Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (öl. 516/1122) de benzer açıklamaları yaptıktan sonra ikinci ihtimalin zayıf olduğunu zikretmiştir.⁵³

Ebû Abdillâh Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) Süleyman'ın (s.a.s.) atları katletmediğine dair delillerini sunduktan sonra atları kesmesi türünden münker ve mahzurlu şeyleri yakıştırmamız gerekmediğini ve insanların nasıl olur da akıl ve naklin reddettiği bu saçma izahı kabul ettiğini anlamadığını ifade ederek izahatına son vermektedir.⁵⁴

Ahd-i Atîk'te ve İncil'de Süleyman (s.a.s.) hakkında çok detaylı bilgiler veriliyor olması, Kur'ân'da zikredilen bu mesele hakkında bir netlik kazandırabilir. Buna binaen Tora ve Zebûr ve İncil'de ilgili meselenin ele alınışına değinebiliriz. İnceleme sırasında müşahade ettiğimiz kadarıyla ilgili kaynaklarda Süleyman'ın (s.a.s.) sahip olduğu atlardan bahsedilmektedir. Onu ziyarete gelenlerin kendisine at ve katır hediye ettiği, at ticaretini tekeline aldığı ve 12.000 atının olduğu yönünde bilgiler aktarılmaktadır.⁵⁵ Fakat Eski Ahid'de sahip olduğu atları boğazladığına dair bir kayıt geçmemektedir. Buna karşın atlara olan ilgisinden dolayı kendi yanına aldığı atlardan bahsedilmektedir.⁵⁶ Böyle önemli bir hadisenin zikredilmemesi ve çok fazla ata sahip olup atlara ilgi duyması gibi karînelerden hareketle ilgili vâkıanın vukûundan ziyade olmadığına hamledilebilir. Fakat nihayetinde salt Kur'ân metni merkezli hiçbir kaynağa dayanmaksızın nesnel bir neticeye varmak zor görünmektedir.

Sonuç olarak, Süleyman'ın (s.a.s.) atların bacak ve boyunlarını kesip kesmediği bilgisine salt ilgili metin üzerinden nihaî bir yargıya ulaşılamasa gerektir. “فَطَقَّ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَغْنَقِ” ifadelerine odaklanıldığında ise bu konuda net bir bilgiye ulaşılamadığı söylenebilir. Şöyle ki “Süleyman'ın (s.a.s.) atların bacak ve boyunlarını kesmesini” muhal veya makbul görenler, bunun günah olması veya Allah (c.c.) tarafından emredilmiş, mâkul bir şey olması gibi dinî sebeplere veyahut mantikî gerekçelere bağlamışlardır. Netice itibarıyla ilgili ret veya kabullerin dinî hassasiyet açısından olması, -eleştirilerde daha sarîh bir karîne sayılabilecek- dil bilimsel izahlara başvurulmaması, ilgili ifadelerin her iki anlamı

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 23/925-926.

⁵³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/404-405; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7/88-90.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 266/206.

⁵⁵ Kutsal Kitap (27 Nisan 2024, 17:45), 1. Kr. 4/26-28; 10/26-29. 2.Ta. 1/14.

⁵⁶ Kutsal Kitap, 2. Ta. 9/25.

da ihtiva edebileceğini göstermektedir. Bununla birlikte filolojik analiz yaptığı görülen İmam Mâturîdî'nin “فَطْفَقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ” ifadesinin her iki mânaya da gelmesinin muhtemel olduğunu söylemesi de ihtilâfın kaynağının söz konusu dil olduğunu destekler niteliktedir. Evvel emirde zikredilen kadim sözlükler ve hadis rivayeti de de bunu destekleyen delillerden sayılabilir.

Yukarıdaki sebeplere binaen ilgili ifadenin; okuyucuya kesin, somut, nesnel bir bilgi sağlamadığı, başka bir deyişle söz konusu ifadede hareketle nihaî bir yargıya varılamayacağı söylenebilir. Zira kadim sözlük ve tefsirlerde de görüldüğü üzere ilgili kelimeler birden çok görüşün doğmasına sebep olmuştur. Burada dikkat çekilmesi gereken durum, Mushaf'taki ifadelerin yargıya varmada yeterli bir veri sunmaması, bundan dolayı da yorumcuyu öznelliğe itmesidir. Sonuç olarak nesnel bir yargının yorumlamaya yer bırakmayacak açıklıkta ve farklı araştırmacılarca aynı neticeye ulaşılan genelgeçerliği olan bir önerme olması gerekir. Ne var ki bu ifadelerden hareketle tek, somut bir yargıya varılamamaktadır. Bunun sebebi kelimenin ilgili bağlam içinde kapalı bir anlama sahip olması gibi görülmektedir. Son olarak bir neticeye varabilmek, salt Mushaf baz alındığında mümkün görünmüyor olsa da Kur'ân metni dışında -sebeb-i nüzûller, rivayetler ve İsrailî kaynaklar gibi- başkaca kaynaklara başvurularak bir neticeye varmak olasıdır. Fakat mevcut araştırmanın konusu ve hedefi ilgili ihtilâflarda spesifik olarak bir karara varmak olmadığından ileride zikredilecek örnekler de bu denli detaylı olmayacaktır. Araştırmamızda ihtilâfın kökeni ve öznelliğe sürükleyen etmenlerin tespit edileceğini daha evvel ifade etmiştik.

Bu minval üzere zikredeceğimiz bir başka örnek el-Bakara sûresinin 102. âyetten getirilebilir:

وَاتَّبِعُوا مَا نَزَّلْنَا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ
النَّاسَ السِّحْرَ ۖ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ
فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ
وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا
بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

“Onlar, Süleyman'ın hükümlerine uymadılar. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı fakat şeytanlar söylediklerine uydular. Çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlardı. Halbuki bu iki melek, ‘Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!’ demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi.

Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah'ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayanı değil, zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilselerdi!”⁵⁷

“وَاتَّبَعُوا” (uydular) sözcüğündeki zamirin mercii noktasında ihtilâf edilmiştir. Muhammed (s.a.s.) devrindeki Yahudilerin kastedildiğini söyleyenler olduğu gibi Süleyman (s.a.s.) devrindeki Yahudilerden bahsedildiğini hatta tüm Yahudilerin kastedildiğini söyleyenler de olmuştur.⁵⁸

“مَا تَتْلُوا” ifadesinden; a) “Sihir gibi yaptıkları şeyler mi?” b) “Okudukları şeyler mi?” kastedilmiştir.⁵⁹ İbn Cerir et-Taberi, Arapçadaki “tilâvet” kelimesinin bu ikisini de içerecek nitelikte olduğunu fakat burada tercihe şayan olanın yaptıkları şeyler olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰

“الشَّيَاطِينُ” (şeytanlar) kelimesinde, “Onlar acaba cinnî mi, insî mi, yoksa her iki türden mi?” hususunda; “عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ” ifadesinde, “a) Süleyman'ın (s.a.s.) hükümrânlığı mı? b) Onun hükümrânlık dönemi mi? c) عَلَى harf-i cerrine bağlı olarak, onun hükümrânlığı üzerine mi?” olduğunda ihtilâf edilmiştir. Yine “وَلَكِنَّ” “الشَّيَاطِينِ كَفَرُوا” “Fakat o şeytanlar kâfir oldular.” ifadesinde; şeytan tabiatlı varlıkların neden kâfir oldukları net değildir. a) Sihri gösterdikleri için mi? b) Yaptıkları için mi? c) Yoksa Süleyman'a (s.a.s.) nisbet ettikleri için mi küfre düşmüşlerdir?⁶¹

Bunlara ilâveten “وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ” ifadesi üzerinde durulacaktır. Zira مَا edatı hem ism-i mevsûl hem de nefiy anlamında alınabilir, bu durumlarda farklı anlam ihtimalleri zuhur etmektedir.⁶² Örneğin; مَا edat-ı mevsûle olup, “مَا تَتْلُوا” ifadesine mâtuftur. Yani şeytanların uydurmalarına ve Babil'de iki melek olduğu söylenen Hârût-Mârût vasıtasıyla ortaya atılanlara uymuşlardır. Ya da مَا edatı yine ism-i mevsûl olup bir önceki “sihr” kelimesine mâtuftur. Bu

⁵⁷ Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, el-Bakara 2/102.

⁵⁸ Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/313-316; Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân, thk. Şeyh Hasan el-A'lemî (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1997), 1/232.

⁵⁹ Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/318-320; Tabâtabâî, el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân, 1/232.

⁶⁰ Taberî, Câmiu'l-beyân, 2/320.

⁶¹ Tabâtabâî, el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân, 1/232.

⁶² Vehbe Mustafa ez-Zuhaylî, et-Tefsîru'l-münîr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 1/265.

durumda anlam; “İnsanlara sihri ve o iki meleğe indirileni öğretiyorlardı.” şeklinde olur.

ما harfî olumsuzluk edatı olup başındaki “و” harfî ise والاستئناف yani, yeni bir cümlelin başlangıcını bildirebilir. Bu durumda âyetteki cümleye şöyle bir anlam verilir: “Yahudilerin iddia ettikleri gibi her iki meleğe sihir indirilmiş değildir.”⁶³ Yukarıda verilen meâlde edat, ism-i mevsûl olarak alınmıştır. Bundan dolayı anlam; “Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğretiyorlardı.” şeklindedir. Nefiy/olumsuzlama anlamında olması durumunda, “Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı fakat şeytanlar kâfir oldular çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirilmeyeni öğretiyorlardı.” anlamına gelebilir. Binaenaleyh ما edatından dolayı sihrin indirilip indirilmediği ile ilgili nihaî bir hükme varılamayacağı gözükmektedir.

Netice itibariyle söz konusu ihtilâfların menşinde yorumculardan öte ما edatının hangi anlama geldiği etkili olmuştur. Dolayısıyla dilden kaynaklanan bir ihtilâfın hâkim olduğu görülmektedir. Örneğin son örnekteki problem şudur: Sihir, meleklere indirildi mi? Bir başka deyişle sihir, hakikati Allah (c.c.) tarafından tasdiklenen bir durum mudur? Bunun cevabına sadece bu âyetten hareketle ulaşılamamaktadır. Bu da sihrin uydurma olup olmadığına delil olmamakta, dolayısıyla ilgili âyet bu konuda nesnellikten uzak bir veçhe arz etmektedir. Bu ihtilâfların yanında “الْمَلَكَيْنِ” kelimesinin okunuşunda, Babil kelimesinin nerede veya hangi Babil’e işaret ettiğinde ve “مِنْ خَلْقٍ” ifadesinde de farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁶⁴ Binaenaleyh bu ihtilâflar için de ilgili ifadelerin nesnellikten uzak olduğu zira net bir karara salt bu ibarelerden hareketle varılamadığı görülmektedir. Başkaca kaynaklara müracaat edilerek bir neticeye varılabilirse de mevcut araştırmanın konusu bu olmadığından bu kadarını zikretmekle yetinilmektedir.

Kur’ân metninde geçen muğlak ifadelere örnek olarak şu ifadeler de verilebilir: “نِسْأَوْكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ”⁶⁵ Zira bu âyette geçen أَنَّى edatı, “İstediğiniz zaman ya da istediğiniz yere istediğiniz şekilde varın.” anlamlarına gelecek formdadır. فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ / Kendilerine yasak edilen şeyler karşısında küstahça diretince onlara, “Aşağılık

⁶³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/330-337; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsiri’l-Kur’ân*, 1/232.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/249, 250, 265.

⁶⁵ Bakara 2/223. âyette

maymunlar olun!” dedik.⁶⁶ Âyette geçen Ashab-ı Sebt’in, “maymun olmalarının” ne anlama geldiğine salt metin düzleminde ulaşmak zor görünmektedir. Yine, “وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ / İçinizden cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara, “Aşağılık maymunlar olun!” demiştik.”⁶⁷ âyetinde Ashab-ı Sebt’i siz bilirsiniz, denmesine karşın kimler olduğu hakkındaki müphemlik de örnek olarak alınabilir.⁶⁸

Yine “يَا أُخْتُ هُرُونِ / Ey Hârûn’un kız kardeşi!” şeklinde gelen hitaptaki “kardeşlik” hakiki ve mecazi mânasıyla alınmaya uygun olduğundan örnek verilebilir.⁶⁹ Son olarak el-Mücâdele sûresi 3. âyette geçen “الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحَرِيرُ رَقَبَةٍ” ifade de örnek olarak incelenebilir. Bu âyette geçen “ثُمَّ يَعُودُونَ” ifadesinden maksat açık değildir. Zira bu ifade ile sözünden dönmek mi yoksa zihâr sözünü ikilemek anlamında sözüne dönmek mi kastedilmektedir?⁷⁰

Bu farklılıklar ilgili ifadelerin yapısı gereği olduğundan biri diğerine tercih edilebilir. Bu keyfiyet, Kur’ân’ın salt metin olarak çok farklı anlam ve yorum istismarlarına açık olduğunu gösterir. İhtilâfın sebebi âyette kullanılan kelimelerin kendisi olduğundan ve bunlar da okuyucuyu öznelliğe ittiğinden ilgili ifadelerin nesnel bir veri sunmadığı söylenebilir.

Sonuç olarak, Kur’ân metninde neden kapalılıkların olduğu meselesi üzerine birçok sebep zikredilmiştir. Yukarıda naklettiğimiz izahlar da göstermektedir ki Kur’ân metni içinde özü itibariyle -özellikle sonraki nesiller için- muğlak bir yapı arz eden kısımlar mevcuttur. Bu başlık altında zikredilen örneklerde de bu yargı desteklenmektedir. Buna göre yukarıda verilen misaller de göstermektedir ki âyetlerin anlamında ihtilâf edilmesinin sebebi, bizâtihi metnin kendisi olmuştur. Bu durum, Kur’ân metninin anlaşılması açısından öznel bir görünüm arz ettiği şeklindeki tezimizi destekler niteliktedir.

⁶⁶ el-Â’raf 166.

⁶⁷ el-Bakara 2/65.

⁶⁸ Ashab-ı Sebt, hakkında Â’raf 166. ve Bakara 2/65. âyetlerde kendilerine yasaklananları çiğneyenlerin durumlarından bahsedilmiştir. Ahd-i Atîk’te İsrâiloğulları’na cumartesi günü yapmaları yasaklanan işler: Yemek pişirmek, besin toplamak, ekip biçmek, ateş yakmak, odun toplamak ve yük taşımak. Bk. Kutsal Kitap, Çık. 16/23; 34/21 Yas. 5/13-14; Yer. 17/21. Aynı bölümde bu yasakları çiğneyen Yahudilerden de bahsedilmektedir. Bk. Kutsal Kitap, Çık. 16/27-30. Çıkış, 16/27-30. Fakat bu kimselerin maymun olmalarıyla alâkalı bir bilgiye rastlanılamamıştır. Böyle önemli bir meselenin zikredilmiyor olmasından hareketle Kur’ân’daki ilgili ibarenin de mecazî görülmesi olasıdır.

⁶⁹ Meryem 19/28. Ahmet Güç, “Kur’an-ı Kerim’e göre Hz. Meryem ve İsa”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 215.

⁷⁰ el-Mücâdele 58/3.

Diğer taraftan Kur'ân metninin muğlak yapısı kimi araştırmacıları, daha nesnel bir anlama ulaşma umuduyla metin dışı sâiklere yöneltmiştir. Örneğin tarihselci metoda göre, “Sahih mânayı kurtaracak olan temel unsur metin dışı tarihsel bağlamdır. Zira âyetlerin nüzûl sebebi ve dönemiyle ilgili bilgi, her âyette ne kastedildiğinin garantisini vermese de en azından ne kastedilmediği hususunda sağlam bir güvence temin edebilir.”⁷¹

Kur'ân-ı Kerim ilk başta bir hitap olarak indirilmiş, ardından vahiy kâtipleri tarafından yazıya aktarılmıştır. Kur'ân'ın bu özelliği, onu doğru anlama ve yorumlamada göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husustur. Esasında söz olan bir anlatının sonradan metinleşmesi birçok eksikliği beraberinde getirir.⁷² Zira sözlü/şifâhî bir ifadenin jest-mimik, tonlama, konuşma tarzı, kişinin tavrı ve duruşu gibi canlı ortam, sözden neyin anlatılmak istendiğini anlamaya yardımcı olur.⁷³ Hitabın metinleşmesi ise bu durumların eksikliğini beraberinde getirir. Bunlarla beraber noktalama işaretlerinden uzak ve farklı vecihlerle de okunabilen bir metnin ilk saf anlamına ulaşmak zordur. Dilin tabiatı gereği nesnel olmaması, bir başka deyişle anlamın somut bir eşya gibi kişiler arasında naklinin mümkün olmaması da düşünüldüğünde şifâhen kurulan iletişimlerde bile kesin bir anlama ulaşılabilirlik tartışmalıdır. Netice itibarıyla araştırmamız açısından bazı Kur'ânî ifadelerin nesnel olmadığı, dil felsefesi açısından ise tüm Kur'ân metninin nesnellikten uzak olduğu söylenebilir.

⁷¹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 68; Benzer izahlar için bk. Şükrü Aydın, “Bakara Sûresi 102. Âyetinin Farklı Çeviri ve Yorumları Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 2/31 (2020), 195-218. Bundan maksat, ilgili âyetin tarihsel bağlamının kabataslak bir bilgi sunduğunu söylemektir. Bu meyanda ne kastedilmediğini bilmekten maksat nedir? Ulaşılan neticenin sentetik mi, analitik bir önerme mi olduğu iddia edilmektedir? Ör: el-Mâide 5/38. âyette geçen “Hırsızın elini kesin.” ifadesinden, “Hırsızlık cezasız kalmalıdır, kastedilmez.” demek bir tür analitik önermeye girer. Bu ise zımnen konuda/yüklemde mevcut olan anlam zikredildiği için yeni bir bilgi içermez. Dolayısıyla kastedilmeyeni bilmenin bazen bir anlamı yoktur. Fakat ne kastedilmediğine ulaşılabilir denirken sentetik bir önermeye varılabilir anlamında söyleniyorsa bu ancak başkaca sağlam delillere sığınmakla mümkün olabilir. Örneğin yukarıda el-Bakara 2/102. âyetinden verdiğimiz örnekte وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ cümlesinin başında geçen مَا harfinin “ism-i mevsûl mü olduğunu bilmiyorum fakat “Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğrettikleri kastedilmiyor.” Demek, ilgili harfin ism-i mevsûl olmadığını söylemekle eş değerdir. Bu meyanda “Ne kastettiğini bilmiyorum fakat ne kastetmediğini söyleyebilirim.” Demek, sentetik önermelerde bir bakıma ne kastettiğini bilmekle aynı şeydir. Bu bakımdan nesnellik iddiası gibi durmaktadır. Sonuç olarak, Kur'ân metninin muğlak yapısının metin dışı yöntem ve kaynaklara yönlendirmesi doğal bir neticedir. Belki bu kaynaklar sayesinde nesnel bir neticeye varabilmek de mümkündür. Fakat bu kaynak veya yöntemlerin nesnellüğünün iddiası için daha sağlam karinelere ihtiyaç vardır kanaatindeyiz.

⁷² Hasan Yücel, “Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ile Yazımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1308.

⁷³ Ali Parlak, “Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/55 (2014), 4.

Araştırmamız dahilinde olmamasına karşın şu kadarını ifade etmek gerekir ki Kur'ân metninin anlaşılması için farklı yöntem ve kaynaklar (Hadisler, sebeb-i nüzûl rivayetleri, İsrâîliyyat) da kullanılarak bir neticeye varmak olasıdır. Bu sayede öznellikten kurtulunabilir. Bu açıdan nesnelliğe ulaşılmasının çok zor olmasına karşın imkân dahilinde olduğunu savunan Husserlci fenomenolojik tavır dikkate alınmalıdır.⁷⁴

Kur'ân metninin bunca yorum ve ihtimale müsait bir yapıda olmasının, onun eşsiz nazmını ve akıllara durgunluk veren fesahat ve belâğatteki kusursuzluğunu gösterdiği söylenmiştir.⁷⁵ Fakat kanaatimizce Kur'ân'da fesahate aykırı düşecek ifadeler mevcuttur. Ne var ki Kur'ân metninin bu özelliği ne denli belîğ bir hitap olduğuna işaret etmektedir. Müphem bir ifadenin, fesahate mâni olmasına karşın nasıl daha belîğ bir üslup kazandırdığı daha önce izah edilmişti. Buna dair misaller, İbnu'l-Esîr el-Cezerî'nin, *el-Meselu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir* adlı eserinde zikredilmiştir.⁷⁶ Buna binaen Kur'ân metninin, erdem, ma'rûf, münker gibi temel kavramlara yönelik kullanımları çok olmakla birlikte bunlara yönelik açık bir tanımlama bulunmamaktadır. Bu kavramların içeriği sonraki asırlarda -dilin canlı yapısı gereği- daha da kapalı bir hâle bürünmüştür. Bu da fesahate uygun bir anlatım sunmasa gerektir.

Bunun bir sonucu olarak ilgili kelimelerin bulunduğu âyetler; -gerek felsefî gerek fikhî düzlemde- yorumlamalara, dolayısıyla öznelliğe sebep olsa gerektir. Bununla beraber Mushaf'ın dilindeki zorluk -en azından ilgili âyetler vasıtasıyla- kesin normlar konulamayacağına, sair deliller olmaksızın tek başına temel kaynak olarak alınamayacağına da mesnet teşkil etmektedir. Bu öznel yargıların, vahiy olarak Peygamber'in (s.a.s.) kalbine inzâl edilen Kur'ân olduğu söylenmemektedir. Her ne kadar Mushaf ile Kur'ân'ın bu bağlamda aynı şeye işaret ettiğini kabul etsek de bilimsel bir araştırmada inançtan öte somut verilerden hareket edilmesi daha tutarlı bir netice sunacaktır. Peygamber'in (s.a.s.) vahyi alışı sırasında zihinsel olarak ne yaşadığı bilinemediğinden mütevellit ilgili nokta araştırmamıza dahil değildir. Daha açık bir söylemle Kur'ân metni vahyedildiği sırada Peygamber (s.a.s) tarafından da öznel bir veçhile anlaşıldığı veya aksi olduğu türünden bir analiz, mevcut araştırmamızda incelenememektedir.

⁷⁴ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, 119.

⁷⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 1/231.

⁷⁶ Cezerî, *el-Meselu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 2/163.

Bundan dolayı araştırma konusu olarak ele aldığımız noktanın Mushaf olduğunun -bir diğer söylemle Kur'ân metni olduğunun- altını çizmek gerekmektedir.

Mushaf'ın ilgili açılardan öznellik barındırdığı kanısının mâlûmu îlâm etmek kâbilinden olduğu şeklinde düşünülmemelidir. Şöyle ki tefsir ilmindeki müphem, müşkil ve müteşâbih ifadeler düşünüldüğünde ihtilâfların olduğu, bu meyanda öznellik ile ilgili neticelerimizin zaten bilinen bir şeyi beyan etmek kâbilinden olduğu düşünülebilir. Fakat Kur'ân ilimleri altında incelenen bu kavramların hiçbirinin nesne, başka bir deyişle kelimelerin özleri itibariyle ihtilâfın sebebi olduğu kabul edilmemektedir. Örneğin müşkil bir ifade, özünde Kur'ân'da mevcut değildir. Muhatabın kendi yetersizliğinden dolayı böyle görünmektedir. Bunun gibi müphem veya müteşâbih bir lafzın izahı da daha çok öznen kaynaklı bir problem olarak görülmektedir. Buna karşın araştırmada bu ihtilâfların ifadeden kaynaklandığı söylenirken özü itibariyle böyle olduğu, öznenin yetersizliğiyle ilgisinin bulunmadığı ifade edilmektedir. Bu açıdan mevcut tezde, ilgili Kur'ân ilimlerinin söylediğinden başka bir şeye işaret edilmektedir.

Allah'ın (c.c.) zâtî sıfatlarından bahseden âyetler de ele alınabilir. Ne var ki bu noktadaki kapalılığın sebebi, çoğu zaman kelimelerden ziyade “Münezzeh Tanrı” anlayışı fikrinden kaynaklanmaktadır. Fakat netice itibariyle ifadeler kapalı görüldüğünden bu başlık altında ele alınabilir. Esasında muğlak ifadeler başlığı altına, yukarıda Kur'ân ilimleri olarak sayılan alanların girdiği ifade edilmişti. Buna karşın Allah'ın (c.c.) sıfatlarını ele alan âyetleri ve hurûf-ı mukattaa gibi müteşâbih kabul edilen bazı âyetleri ayrı başlıklar altında incelemek daha derli toplu bir anlatım sunacaktır.⁷⁷ Bundan dolayı tüm örnekleri karışık bir şekilde, tek başlık altında vermek yerine sınıflandırmak gerekmektedir.

3.1.1. Antropomorfik İfadeler ve Nesnellik

Araştırmanın birinci bölümünde Kur'ân, Mushaf kavramlarıyla birlikte nesnellik kavramının da felsefî alt yapısı ele alınmıştı. Buna göre tez açısından nesnellik; bir kelime, ifade veya cümlelerin sabit anlamlı olup öznelarası geçerliğe izin vermesi anlamındadır. Bu bağlamda söz konusu nesnellik algısına göre hareket edildiğinde Kur'ân'daki antropomorfik ifadelerin nesnel olup

⁷⁷ Zira esasında bu başlıklar Müteşâbihu'l-Kur'ân başlığı altında da toplanabilir. Fakat bu dizaynın daha anlaşılır bir veçhe sunduğu kanaatindeyiz. bk. Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulumi'l-Kur'an*, 2/225.

olmadığı araştırılmalıdır. Zira Kur’ân’daki kimi kelimeler sadece yaratıcı için kullanıldığından dolayı başka anlamlara gelebilmektedir. Buna örnek olarak “Allah’ın eli, yüzü, gözü, gelmesi, inmesi, oturması” gibi ifadeler verilebilir. Örneğin sarıh bir şekilde “el” denmiş olsa da genel kabule göre bundan maksat, cisim olan bir “el” değildir. Buna benzer örneklerin nesnel bir bilgi ihtiva etme imkânına değinmeden evvel antropomorfizm hakkında kısa bir girizgâh yapılabilir.

Yunanca “insan” anlamına gelen “anthropos” ve “biçim, şekil” anlamına gelen “morphe” kelimelerinin birleşiminden oluşan antropomorfizm, beşerî niteliklerin beşer dışındaki varlıklar için kullanılması anlamına gelir.⁷⁸ Dolayısıyla bir hayvan veya eşyaya benzetilen insan için de benzer ifade kullanılabilir. Tanrı’nın gerek fizyolojik gerek duygusal olarak insana benzetilmesi İslâmî literatürde daha çok “teşbîh ve tecsîm” kavramıyla ifade edilir. Kelâm tarihinde bu fikri benimseyenlere de Müşebbihe ve Mücessime denmiştir.⁷⁹

Kur’ân’ın temel konularından biri hiç şüphesiz tevhittir. Kur’ân muhataplarının zihninde bu doğrultuda bir Tanrı tasavvuru inşa etmektedir. Fakat bu tek Tanrı’nın zâtına yönelik sıfatları konusunda ihtilâfların doğduğu bilinmektedir. Esasında bu yöndeki farklılıklar insanlık tarihine teşmil edilebilecek niteliktedir.

Tanrı tasavvuru tarih boyunca tenzih ve teşbîh ekseninde gidip gelmiştir. Tanrı bir taraftan beşerî boyutla ihâta edilemeyecek derecede mutlak, aşkın ve yüce olan iken; diğer taraftan şah damarından daha yakın, birtakım benzetmelerle akla ve duygulara hitap eden bir Tanrı’dır. Örneğin; Antik Yunan’da insan biçimci Tanrı anlayışının mevcudiyeti bilinmektedir. Bununla birlikte Ksenophanes gibi tenzih anlayışını savunanlar da mevcuttur.⁸⁰

Teşbîh anlayışında mahiyet ve keyfiyeti itibariyle benzerlik kurulan bir Tanrı anlayışı mevcutsa da benzetmenin insanın değer yargılarını, algı kapasitesini merkeze alan bir dil olduğu kabul edilir. Bir başka deyişle örneğin

⁷⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 63.

⁷⁹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 160.

⁸⁰ Ksenophanes, Mu‘tezile mezhebinin Tanrı anlayışına benzetebileceğimiz bir görüş beyan etmektedir. Ona göre Tanrı; tamamıyla işiten, gören bir varlıktır. Bir diğer deyişle işitmek onun sıfatı değil, kendisidir. Yine o, antropomorfik Tanrı tasavvuruna karşı çıkarak şunları söylemiştir. “Şayet öküz ve aslanlar resim yapmayı bilselerdi öküzler, öküzlere; atlar, atlara benzeyen Tanrılar yapacaklardı.” Weber, *Felsefe Tarihi*, 25.

Allah, kendisini birtakım benzetmelerle bizlere aktarmıştır ki onu anlayalım. Zira teşbih düşüncesine göre; fikrî faaliyetlerle erişilemez, aşkın olup ihata edilemez bir Tanrı'yı anlamak çok zordur.⁸¹

Kur'ân'da tevhid ilkesi uyarınca tenzih fikrî ağır basmakla birlikte, ifadeler olduğu şekliyle kabul edildiğinde teşbih fikrine de sürükleyen bir anlatım olduğu görülmektedir. Sahâbe nesli açısından bir tecsîm veya teşbîh anlayışının olmadığı kabul edilir.⁸² En azından olduğuna yönelik bir veri elde mevcut değildir.

Bu tasavvurların İslâm toplumunda sonradan yaygınlık kazandığı söylenmiştir. Ortaya çıkmasının birçok sebebi olduğu kabul edilir. İslâm topraklarının genişlemesi, kadim kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması metinlerin anlaşılmasını farklılaştırmıştır.⁸³ Söz konusu mesele teşbih olunca bu fırkaların başta Yahudilik olmak üzere başka dinlerden de etkilendikleri söylenmiştir.

Sair medeniyetlerle karşılaşmaktan maksat, hicrî II. asırdan beri süregelen tercüme faaliyetleridir.⁸⁴ İslâm toplumunun bu faaliyetlerden etkilenmiş olması biraz zordur. Zira tercüme faaliyetleri Hârûn er-Reşîd (170/786-193/809) ile oğlu Me'mûn (198/813-218/833) zamanında yoğunlaşmıştır. Teşbîh ve tecsîm fikri ise bundan çok daha önce hicrî I. asrın sonu ile hicrî II. asrın başında Gulat-ı Şîa, Hâşevîyye gibi gruplarda ortaya çıkmıştır.⁸⁵ Dolayısıyla tercüme edilen eserlerin okunup özümsemesinin alacağı zaman da hesaba katılırsa direkt olarak meselenin çevresel etkenlere bağlanması ya da bundan ibaret görülmesi çok doğru olmasa gerektir.

Metnin anlamını öznelliğe iten etmenler, iç ve dış faktörler olarak ayrılabilir. İç faktörler, mevcut araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Dış etmenler ise âyetin yorumunda öznenin kendi bireysel algısıyla hareket etmesi

⁸¹ Yunus Eraslan, “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”, *Kader* 20/1 (2022), 140. Soyut olanın somuta benzetilmesi makul ve makbul görülmüştür. Detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/554.

⁸² Yunus Eraslan, “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”, 135.

⁸³ Osman Bodur, “Müteşâbih Âyetlerin Yorumu Kapsamında İbn Fûrek'in Tefsiri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014), 142; Yunus Eraslan, “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”, 135. Harun Ögmüş, “Mu‘tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 145.

⁸⁴ Alhussein, “Arap Nahvinin Orijinalitesi The Origin of the Arab Nahv”, 142.

⁸⁵ Detaylı bilgi için bk. İrfan Abdulhamit, *İslâm İtikadı ve Mezhepleri Üzerine Çalışmalar* (Bağdat: İrşad Matbaası, 1967), 187. Ne var ki diğer toplumlarla kültürel etkileşimin tek yolu tercüme faaliyetleri olmasa gerektir. Buna karşın sadece bu sebebe indirgemek doğru değildir.

olarak özetlenebilir. Dolayısıyla bir âyetin yorumunun çevresel etmenlere bağlanması, farklı kültür ve medeniyetlerin etkisinin olması; dış faktörlere örnek olarak verilebilir. Âyetlerin bu minval üzere bir anlayışa kapı aralamasının tek sebebi dış etmenler ise bu başlık altında verilecek örnekler tez çerçevesinde değerlendirilmemelidir. Ne var ki kanaatimizce teşbîh ve tecsîm minvalindeki anlayışların tek gerekçesi dış sâikler olarak gösterilmemelidir. Âyetlerin bu duruma müsait bir yapıda olduğu, bu fırkaların bazı âyetler sebebiyle oluşmuş olabileceği de düşünülebilir.⁸⁶ Biz bu ihtimal üzerine de yoğunlaşarak, asıl gerekçelerin olduğu şekliyle ortaya konulması taraftarıyız.

Bir yorumcu için âyetler, farklı anlayış ve düşünceleri ihtiva edecek yapıda olduğundan muhtelif düşüncelerin barınması ve gelişmesi mümkün olmaktadır.⁸⁷ Dolayısıyla Kur'ân metninin buna müsait olan yapısı dikkate alındığında nesnenin hiçbir etkisinin olmadığını söylemek doğru olmayacaktır.

Bid'at ehli olarak da görülse Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının dayanağının kimi açılardan Kur'ân metni olduğu ortadadır. Örneğin; insan biçimci bir ulûhiyyet anlayışına sahip olmayan bazı Selefî ekoller de dinî metinlerdeki ifadeleri olduğu gibi kabul etikleri için doğal olarak böyle bir suçlamayla karşı karşıya kalmışlardır.⁸⁸ Çünkü âyetler literal okunduğunda insan biçimci bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu durum da göstermektedir ki Kur'ân metninin zâhirî yapısı, araştırmacıyı antropomorfik bir Tanrı düşüncesine sürükleyebilir.

Ne var ki bunun aksi de Kur'ân metninden kolaylıkla çıkarılabilir. Örneğin Allah'ın (c.c.) yarattıklarından hiçbirine benzemediği, bir eşinin olmadığı belirtilir. Nitekim Kur'ân'da "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." minvalinde yer alan ifadeler, Allah (c.c.) hakkındaki teşbîh ve tecsîm fikrini nefyetmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla cismanî birtakım vasıflar ve fiiller ifade eden, teşbîh ve tecsîme götüren mânaların çıkarılmasını engelleyen âyetler de vardır.

Tenzih anlayışına göre antropomorfik tasavvur, özü itibariyle hatalıdır. Zira bir benzetmenin yapılabilmesi; evvel emirde benzeyen ile benzetilen şeylerin kavranmasını, mahiyet veya keyfiyeti itibariyle ya da en azından benzetilecek

⁸⁶ İrfan Abdulhamit, *İslâm İtikadı ve Mezhepleri Üzerine Çalışmalar*, 188, 197; Recep Önal, "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 378.

⁸⁷ Muhammed el-Behiy, *İslâmî Düşüncede Tanrı Tasavvuru* (Kahire: Dâru'l-Haya Kutubu'l-Arabiyye, 1948), 76-78.

⁸⁸ Yunus Eraslan, "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları", 155.

⁸⁹ eş-Şûrâ 42/11. Diğer âyetler için bk. en-Nahl 16/1; Meryem 19/65; el-İhlâs 112/4.

yönüyle bilinmesini gerektirir. Binaenaleyh bu anlayış, tenzih fikrini savunacılara göre baştan sapkın olacaktır.⁹⁰ Düşüncenin temeline yapılmış bu itiraz, geçerli olmasa gerektir. Zira zaten anlaşılabilir olduğunu düşünecek kimseler nezdinde Tanrı, aşkın olmadığından bu yönleri itibariyle kavranması da mümkündür. Bir diğer deyişle, benzeyen ile benzetilenler bir yönüyle de olsa bilinmektedir.

Kısacası gelenek ve belki de çoğunluğu oluşturan mezheplerin ortak anlayışı, Tanrı'nın insan biçimci olmadığıdır. Buna karşın bazı heretik fırkalar Allah'ın (c.c.) insan biçimli olabileceğini savunmuşlardır. Kur'an metninden neşet ettiğini düşündüğümüz bu tasavvurların temel aldığı âyetleri tetkik etmek, böylece nesnelliği üzerinde durmak gerekmektedir. Bu sayede Kur'an metnini tek kaynak veya bu tür konularda temel kaynak olarak alanların ne derece isabetli karar vermiş oldukları da ortaya konulmuş olacaktır. Dahası bu, âyetlerin nesnel bir bilgi kaynağı olup olmadığı hakkında yargıya varılmasını kolaylaştıracaktır.

Allah'a (c.c.) cisim isnat edilmesine sebep olan kelimeler; vech, ayn, yed, nefis, istivâ, ityân ve meci, kurb, maiyet gibi kavramlardır. Allah'a (c.c.) izâfe edildiği görülen bu gibi kelimelerin geçtiği âyetleri tezimizin ekler kısmında ilgili bahiste sunduk. Bu minval üzere Allah'a (c.c.) cisim isnat eden bu âyetlerden bazılarını ele almak, misal olması kabilinden faydalı olacaktır. Örnek olarak; Allah'ın, gökyüzüne "istivâ" etmiş olduğu ile alâkalı âyetler incelenebilir. Bunlar; el-Bakara 2/29, el-A'raf 7/54, Yûnus 10/3, er-Ra'd 13/2, Tâhâ 20/5, Furkân 25/59, Secde 32/4, Fussilet 41/11, Hadîd 57/4. âyetleridir.

Allah'ın (c.c.) semâda olduğuna işaret eden âyetler de bu minval üzere değerlendirilebilir.⁹¹ Zira birçok fırka mensubu, bu âyetlerden hareketle Allah'ın (c.c.) arşta bir mekân olduğunu söylemiştir.⁹² Genel anlamda bu âyetlerdeki konu, Allah'ın (c.c.) her şeyi altı günde yarattıktan sonra göğe "istivâ" etmesidir. Bu mânada istivâ ve arşın ne anlama geldiği çokça tartışılmıştır. Bu meyanda "istivâ" kelimesinin geçtiği âyetleri irdelemek istiyoruz. Kelime س و ي kökünden türemiş

⁹⁰ Yunus Erşlan, "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları", 141.

⁹¹ el-Mülk 67/16; Zuhrûf 43/84; el-En'âm 6/3.

⁹² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161.

الى ve على harf-i cerleri ile kullanılmıştır. Kadim sözlüklerde en çok zikredilen anlamı; yönelmek, oturmak, dengeli olmak, rüştüne ermek, istila etmektir.⁹³

Halil b. Ahmet (öl. 175/791) *Kitabu'l-ayn* adlı eserinde “istivâ” kelimesinin sadece “denklik” anlamı üzerinde durmaktadır. Buradan hareketle kelime üzerindeki ihtilâfın sonradan doğduğu ve bu şekliyle sözlüklere yansıdığı, Kur’ân metninde bir kusurun olmayıp öznen kaynaklı bir ihtilâfın olduğu söylenebilir. Fakat teşbih düşüncesinin Gulat-ı Şia gibi gruplarda çok daha önceleri var olduğuna dair tarihî kayıtlar, yine aynı dönemlerde yaşadığı bilinen Malik b. Enes’in (öl. 179/795) konu hakkındaki görüşü, ihtilâfın sonraları oluşmadığını gösterse gerektir.⁹⁴ Ne var ki bu tartışmaların sahâbe neslinden itibaren olduğuna dair herhangi bir kayıt mevcut değildir. Fakat yine de kelimenin özü itibariyle bir ihtilâfa konu olmadığı, sonradan dış sâikler neticesinde ortaya çıkan ihtilâfın sözlüklere yansması da muhtemeldir. Sonuç olarak kelimenin, ilgili ihtilâfa müsait bir yapıda olması da ayrıca ele alınmalıdır.

Kelimenin, ilgili âyetlerdeki anlamı tartışmalıdır. Bunun sebebi; kelimenin sadece muğlak bir yapı arz etmesi değil, aynı zamanda aşkın olan Allah (c.c.) için kullanılmış olmasıdır.⁹⁵ Ulemânın büyük bir çoğunluğu sadece bundan dolayı hakiki anlamı yerine mecazî anlamı üzerine akıl yürütmüşlerdir. Bu ise ihtilâfa sebep olmuştur. Kelimenin hakiki anlamıyla kullanılması Allah’ın (c.c.) şanına gölge düşüreceğinden yorum yapmak çok doğal olsa da ihtilâfın doğmuş olmasının sebebi bu yorumlardır. Fakat yorum yapılmasının asıl sebebinin, ilgili kelimenin Allah (c.c.) için kullanılması olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla ihtilâfların temel sebebi, ilgili kelimenin Allah (c.c.) için kullanılmasıdır.

Bu durum Kur’ân’ın tek kaynak olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Zira kelimenin semantik analizinin yapılmasının dahi pek bir faydası olmayacaktır. Kinaye olduğundan beşerin aklî çabasıyla bir anlam ortaya konulacaktır. Bu noktada kelimelerin anlamına ulaşılacak nesnel bir dayanaktan

⁹³ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-âyn*, 2/296; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi'l-luga*, 3/112; İbn Manzûr, 4/414; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur‘ân*, 251; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mûhît*, 826; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur‘ân*, 316.

⁹⁴ Mâlik b. Enes’e الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى âyetinde geçen istivânın mahiyeti hakkında soru soran kimseye “İstivâ mâlûm, keyfiyeti meçhul, ona iman etmek vâcip, onun hakkında soru sormak ise bid’attır.” Detaylı bilgi için bk. İbn Manzûr, 4/414; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî -Bahru'l-'Ulûm-*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 2/545; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî -Bahru'l-'Ulûm-*, 2/545; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, 6/421-423.

⁹⁵ Mustafa Güven, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak ‘İstivâ’”, *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010), 177.

yoksun kalınmaktadır. Durum böyleyken ulaşılabacak sonucu somut, nesnel bir neticeye bağlamak nasıl mümkün olabilir? Ulemânın “istivâ” ve “arş” kelimelerine yükledikleri anlamlara bakmak, bu bakımdan faydalı olacaktır.

Mukâtil b. Süleyman’a (öl. 150/767) atfedilen tefsirde, “istivâ” kelimesinin geçtiği yerlerde sadece ‘ثم’ edatı izah edilmiştir. Sadece Tâhâ 20/5. âyetinde “istivâ” kelimesinin “istikrar/yerleşmek” anlamında olduğu söylenmiştir. İlgili eseri tahkik eden Abdullah Mahmud Şehhate (öl. 2002), Mukâtil b. Süleyman’ın bu açıklamasının, Mücessime’nin iddiası gibi olduğunu; Allah’ın (c.c.), yarattıklarına benzemekten münezzeh olduğunu ifade etmiş ve iddiasını delillendirmeye çalışmıştır.⁹⁶ Yine bu eserde zâhiren Allah’a mekân izâfe eden bazı âyetler açıklanırken Allah’ın (c.c.) zâtıyla her şeyin üstünde, gökyüzünde olduğu söylenmiştir.⁹⁷ Binaenaleyh Mukâtil b. Süleyman’a atfedilen bu eserde “istivâ” kelimesinin teşbihî bir dille izah edildiğini söyleyebiliriz ki Mukâtil b. Süleyman Müşebbihe olmakla itham edilmiştir.⁹⁸

Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* adlı eserinde, âyetinde geçen “istivâ” kelimesini izah ederken bu kelimenin birkaç anlamda kullanıldığını ifade etmektedir.⁹⁹ Buna göre; “eğrilikten doğrulmak” veya “bir kişinin rüştüne ermesi” anlamında kullanılmaktadır.¹⁰⁰ Bununla beraber -bu âyetinde de olduğu üzere- “bir şeye yönelmek” anlamında da kullanılmıştır. Eserde, sair âyetlerde geçen “istivâ” kelimelerine değinilmemiştir.¹⁰¹ “Bir şeye yönelme” anlamını vermiş olması hasebiyle Allah’ı cisimleştirmekten uzaklaşmıştır. Bu sadece “bir şeyden bir şeye yönelmek”, fiilî değil de mecazî anlamdaysa böyledir.

Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ, Allah’ın arşa istivâ etmesiyle alâkalı âyeti şöyle tefsir etmektedir: “‘İstiva’ kelimesi, ‘atın üstüne çıkmak’ anlamında kullanılmaktadır. ‘على العرش ثم استوى’ ifadesinde de aynı anlamda kullanılmıştır.

⁹⁶ Ebu’l-Hasen Mukâtil İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut eş-Şehhate (Beyrût: Müessesetü’t-Tarihi’l-Arabî, 2002), 3/21.

⁹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/237, 391.

⁹⁸ Mustafa Güven, makalesinde Mukâtil b. Süleyman’ın “istiva” kelimesine “yaratma” anlamını verdiğini ifade etmiştir. Biz bu bilgiye rastlamadık. Yazar buradan hareketle de onun teşbihî bir dili hiç kullanmadığını ifade etmektedir. Fakat biz bunun da aksine rastladık. Güven, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak ‘İstivâ’”, 181. Aksi iddialar için bk. M. Feyzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 33-35.

⁹⁹ el-Bakara 2/29.

¹⁰⁰ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 1/25.

¹⁰¹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 1/25. el-A’raf 7/54, Yûnus 10/3, er-Ra’d 13/2, Tâhâ 20/5, Furkân 25/59, Secde 32/4, Fussilet 41/11, Hadîd 57/4.

‘Arşta belirdi, arşın üzerine çıktı’ anlamındadır.”¹⁰² Bu tâbirle kastedilen mecaz değilse teşbihî bir yön takındığı söylenebilir.

Ebu’l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) âyetle geçen “اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ” ifadesinin “bir şeyden bir şeye dönmek, durum değiştirmek” anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁰³ Fakat bunun Allah için olmayacağını, buradan kastedilenin mecaz anlamda Allah’ın fiilinin yön değiştirdiğini, dolayısıyla bir anlamda “yönelmek” olduğunu söylemiştir. Müfessir, Allah’ın arşa istivâsıyla ilgili sadece bu âyet üzerine bir izah getirmektedir.¹⁰⁴

Ebû Muhammed b. Kuteybe, *Garîbu’l-Kur’ân* adlı eserinde istivânın “bir işten başka bir işe yönelmek” anlamında olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁵ Zeccâc ise “yaratmaya yönelmesi” anlamında olduğunu söylemektedir.¹⁰⁶

Allah’ın (c.c.) zâtı itibariyle değil de “filinin yönelmesi” anlamında kullanıldığı için Allah’ı (c.c.) cisim olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Fakat bu durumda da mecazî anlam vermek zorunda bırakan metnin, nesnelliğe engel olduğu söylenebilir. Zira nihayetinde bireysel, akli bir çabanın ürünü olan mecazî anlam için gösterilecek nesnel bir temelden yoksun kalınmaktadır.¹⁰⁷ Aynı zamanda mecaz olduğuna kanaat getirilen söz konusu ifadenin maksadını belirlemek için de nesnel bir veriye ihtiyaç vardır. Ne var ki söz konusu veri; her bireyin kendi anlayışı olduğu için üzerinde uzlaşılan, net bir sonuca varılamamaktadır. Bundan dolayı bunun gibi ifadelerin izahında muhakkak, hadisler gibi metin dışı başkaca kaynaklara ihtiyaç duyulmaktadır.

İbn Cerir et-Taberî, bu konuda ihtilâf edildiğini aktardıktan sonra yukarıdaki âlimlerin görüşlerini sıralamıştır. Buna göre “istivâ” kelimesine “arşa yöneldi, döndü, çıktı” anlamları verilmiştir.¹⁰⁸ Bunları yukarıda zikrettiğimizden tekrar etmeyi gerekli görmüyoruz. “İstiva”nın “istila etmek, semaya yükselmek,

¹⁰² Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/273; 2/15, 57.

¹⁰³ el-Bakara 2/29.

¹⁰⁴ Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/62.

¹⁰⁵ Ebû Muhammed Abdullâh İbn Kuteybe, *Garîbu’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmet Sakr (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1978), 45, 277, 388.

¹⁰⁶ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/17; 3/350; 4/381.

¹⁰⁷ Her ne kadar “Kelâmda itibar mâna-yı hakikiyedir, karine olmadıkça mecaza gidilmez.” dense de bu gereklilik için ayrıca bir karineye ihtiyaç vardır. Bununla birlikte böyle kabul edilse dahi, hangi durumlarda kullanılacağına dair bir veriden de yoksunuz. Bu da kanaate göre hareket etmeyi beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan da kelimedeki muğlaklık, kişiyi kişisel anlayışa itmektedir. Dolayısıyla bu durum da nesnellikten uzak olduğunu göstermektedir.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/454-457.

makamında doğrulmak devam etmek” gibi sözlük anlamları olduğunu da söylemiştir.

İmam Taberî, kelimenin yönelmek anlamında olduğunu iddia edenlere şöyle itiraz etmektedir:

“Ne gariptir ki Arapların kullandığı bu kelimenin ‘yükseklik’ anlamında olmasına rağmen bunu kabul etmeyenler olmuştur. ‘İstiva’ kelimesinin ‘yönelmek’ anlamında olduğunu düşünen kişiye şöyle sorulabilir: Ne yani Allah semaya dönük değildi de ona mı yöneldi? Şayet buna fiilî bir yönelme değildir derse, o halde ne diye “yönelmek” diyorsun? ‘Makam olarak arşa yükseldi.’ desene, denir.”¹⁰⁹

Bu kişinin buna cevap vermeyeceğini ve “yükselmek” anlamını kabul edeceğini söyler. Aynı zamanda bu gibi bozuk tüm düşünceleri çürütebileceğini fakat sözün bu konuda uzamasını istemediğini aktarır. Sonuç olarak Taberî, “istivâ”ya verilen anlamları aktardıktan sonra kendisi “Bu âyette kastedilen, Allah’ın (c.c.) hükümlanlık ve saltanat bakımından arşa yükselmesi, geçmesidir” demektedir ve bu durumun “cismen intikal edip yükselmesi” anlamında olmadığını söylemektedir.¹¹⁰ Detaylı izaha sadece Bakara sûresinde yer vermekte¹¹¹, sair âyetlerde kendi görüşünü zikredip bu âyete yönlendirmektedir.¹¹² İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) ve Ebu’l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983) de aynı rivayetlere yer vermiştir.¹¹³ Sonuç olarak kelimenin hakiki anlamından hareketle mecazî yönüne vurgu yapılmıştır.

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, zayıf görüşleri zikrettikten sonra kendi düşüncesini şu şekilde ortaya koymaktadır: “Bize göre Allah’ın arşa istivâsı ve gelmesi ile ilgili olan tüm âyetler müteşâbihdir. Örneğin gelmesinden bahsedilen yerlerde fiilî bir yön yoktur, kastedilen nüzûlüdür. Bu gibi konularda temel alınan âyet: ‘Hiçbir şey onun bir benzeri değildir.’ ifadesidir. İşte Allah’ın arşa istivâsı da buna göre yorumlanır. Buna göre ‘arş’ kelimesinden maksat, ‘hükümlanlık’tır. İstivâsı ise ‘her şeye hâkim olması’ anlamında olur. Arşın mânasını ‘yaratılmış her şeyin üstü’ olarak anlarsak istivâsı, ‘tüm yaratılmışların

¹⁰⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/457-458.

¹¹⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/457-458.

¹¹¹ el-Bakara 2/29.

¹¹² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/246; 16/11; 17/480; 20/391; 22/387.

¹¹³ Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Âzîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 75, 1497, 2216, 2714; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî Bahru’l-’ulûm*, 1/336, 464.

üstünde olması' anlamında olur. Her şeyin üstünde olması, 'kudret ve celâli ile her şeye galip gelmesi' anlamındadır. Yaratılmışların ne fiil ne sıfatlarına benzetilmemesi esas olandır.”¹¹⁴ “Arş” kelimesinde ihtilâf edilmiştir. “Tüm yaratılmış şeylerin en üstü, sonu” anlamında olduğu söylenmiştir. “Hükümrânlık” anlamında olduğu söylendiği gibi, “yaratılış” da denmiştir.¹¹⁵ Buna göre; ulemânın da ifade ettiği gibi başka âyetlerden hareketle müteşâbihtir, diyerek yorumlanacak olursa dahi kelimelerin anlamındaki kapalılık ve yorumlamadaki serbestlik, özel bir neticeye varmaktan okuyucuyu alamamaktadır.

İmam Mâtûrîdî, es-Secde sûresinin 4. âyetinde şöyle bir izah getirmektedir:

“Bu konuda yeterince açıklama yaptık fakat burada bu açıklamalarımızdan daha doğru, hakka daha yakın olabilecek bir şey söylemek istiyoruz.”¹¹⁶ Bu ifadeler, akılla anlaşılamayacak bir kelime ve harften ibarettirler. Allah'ın (c.c.) tanınması ve anlaşılması için insanoğlunun idrak sınırları yetiyor olsaydı en başta Allah Resûlu onu anlardı. Âyetin devamında habir olandan sorulması istendiğine göre; bu ifadeler ne akıl ne Allah'tan işitiyor olmakla anlaşılabilecek bir şey değildir. Bu konuda ne Peygamber'den (s.a.s.) bir izah ne de sahâbesinden bir soru gelmiştir.”¹¹⁷

Buna göre; bu ifadelerin anlaşılmasının imkân dahilinde olmamasının insanoğlula bir ilgisi yoktur. Tamamen kelimelerin Allah'ı (c.c.) tarif etmekte yetersiz kalmasından dolayıdır. Bu izah şekli bizim araştırmamıza delil olmaktadır. İlk düşüncede ise hakiki anlamın mecaza yorulmasından dolayı nesnellikten uzak bir anlamlandırma olsa gerektir. Zira mecaza iten temel etken metnin kendisidir. Mecaz anlamın ise akli bir çaba olup nesnel bir dayanağı bulunmamaktadır.

Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'ye göre “istiva”, “istikamet ve itidal” demektir. Yine, “bir işe yönelmek” anlamında da kullanılır. Âyetlerde Allah'a (c.c.) izâfeten geçen “istivâ”, istiareli bir kullanımdır. Anlamı: Yerdekileri yarattıktan sonra irade ve meşîeti ile doğrudan semâya yönelmesidir. “Semâ”, “yüce mekânlar, yönler” anlamındadır. Sanki şöyle denmiş gibidir: “Akabinde

¹¹⁴ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/30; 2/462; 3/285; 4/368.

¹¹⁵ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/614.

¹¹⁶ es-Secde 32/4.

¹¹⁷ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/84; 5/39.

hemen yukarı yöneldi.”¹¹⁸ “Arş” kelimesi ise “taht” anlamındadır. Dolayısıyla “arşa kurulmak” ifadesi de kral olmaktan kinayedir.¹¹⁹ Benzer düşünce Ebû Bekr b. Furek ve Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî (öl. 885/1480) tarafından da savunulmuştur.¹²⁰

Ebû Muhammed Begâvî (öl. 516/1122), muhtelif görüşleri sıraladıktan sonra Ehl-i sünnetin görüşünü benimsediğini, “istivâ”dan maksadın “arşa yükselmesi” anlamında olduğunu söylemektedir.¹²¹ “İstiva”nın, “gökyüzünü yaratmaya koyulmak” anlamında olduğunu söylemektedir.¹²² Bakara sûresinde ise bu anlamı zayıf bir görüş olarak aktarmaktadır.¹²³ Râzî de benzer bir izah getirmektedir.¹²⁴

Ebu'l-Berekât en-Nesefî'ye (öl. 710/1310) göre; “istivâ” kelimesi “oturmak, güç, kudret ve istila” gibi mânalara gelir. Ancak “istivâ”, burada ilk anlamı olan “kurulma/oturma” şeklinde yorumlanamaz. Çünkü “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.” Minvalinde, muhkem bir âyet vardır.¹²⁵

Sonuç olarak, “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” âyeti müteşâbih âyetlerden kabul edilmektedir. Allah’ın arşa istivâ etmesi, Kur’ân’da dokuz kez tekrarlanmaktadır. Bu kelimeler sadece Allah (c.c.) için kullanıldığından dolayı mecazî anlamda olduğu düşünülmüş ve ulemânın çoğu teşbih ve tecsîme düşmemek için ifadeleri, kinaye olarak yorumlamışlardır. Bir kelimedede hakikat-mecaz ikilemine düşülmesi, dilin ne denli öznel bir yapıda olduğunu gösteren emarelerden biridir. Ehl-i Kur’an ekolü de mecaz olarak anlayanlar arasında zikredilebilir.¹²⁶

“Arş” ve “istivâ” hakkında yapılan yorumlar yukarıda ele alındı. İhtilâf, yorumcudan kaynaklansa da özneyi bu duruma iten temel etkenin; nesnenin kendisi olan Kur’ân metni olduğu düşünülmektedir. Şayet böyle ise söz konusu

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 70, 651, 965.

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 651.

¹²⁰ Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyyât ve's-suver* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, 1992), 7/414; Osman Bodur, “Müteşâbih Âyetlerin Yorumu Kapsamında İbn Fûrek’in Tefsiri”, 151.

¹²¹ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/78; 3/236; 4/293.

¹²² Fussilet 41/11. âyette

¹²³ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7/165.

¹²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/169; 14/106-121. İbn Furek de “Allah’ın semâya yönelip, onu yaratmayı ve düzene koymayı murat etmesi” olarak yorumlamaktadır.

¹²⁵ Ebu'l-Berekât Abdullah en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Mervân Muhammed eş-Şe'âr (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2006), 1/222.

¹²⁶ Örneğin; Gulâm Ahmed Pervîz ile Çeklârevî, arş ve istivâ kelimelerinin mecazi olduğunu söylemişlerdir. Bk. Gulâm Ahmed Pervîz, *Tebvîbu'l-Kur'ân* (Lahor: Matbaât İlmi Printing, 1978), 3/1032; Abdullah Çekrâlevî, *Burhânu'l-furkân 'alâ salâti'l-Kur'ân* (Lahor: Matbaât Eşref, 1973), 262.

müşkil, metinden de kaynaklanmaktadır. Yukarıda görüşleri zikredilen müfessirler, yorumlamada aynı şeyi hedefliyor olsalar da farklı izahta bulunmalarının sebebi nesnel bir dayanaktan mahrum kalmaları olsa gerektir.

Bu bağlamda örnek olarak Allah'ın eli, yüzü ve gözünden bahseden âyetler de ele alınabilir. Bu meyanda zikredilebilecek bazı âyetler şunlardır: el-Fetih 48/10, Tâhâ 20/39, el-Bakara 2/115, 272, er-Rûm 30/38, 39, el-İnsan 76/9.

Allah'ın (c.c.) elinden bahseden bazı âyetler şöyledir: “Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? dedi.”¹²⁷ “Ellerimizin yaptıklarından kendileri için nice hayvanları yarattığımızı görmüyorlar mı?”¹²⁸ “Göğü kendi ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz”,¹²⁹ Bir diğer âyet de: “Allah'ın (c.c.) eli, onların elinin üzerindedir.”¹³⁰

İbn Cerir et-Taberî, el-Fetih sûresi 10. âyetinde Hudeybiye Antlaşması sırasında çıkan bir problemten bahsedildiğini söylemektedir.¹³¹ Bu arka plan bilgisinin akabinde bu ifadenin iki anlama gelebileceğini zikretmektedir. İlki; Peygamber'e (s.a.s.) olan biatleri, Allah'a verilen bir biat gibidir. Dolayısıyla Allah'ın eli, onların elinin üzerindedir. Diğer bir görüş ise “Allah'ın kuvveti ve yardımı” onların üzerindedir.¹³²

İmam Mâturîdî, el-Fetih sûresinin 10. âyetindeki “Allah'ın (c.c.) eli” ibaresinin birkaç anlama gelmesi ihtimalinden bahsetmektedir. Buna göre maksat; “Şu anda nasıl Allah Resûlünün eli, sizlerin ellerinin üstündeyse eğer sözlerinizde durursanız Allah (c.c.) da karşılığını verir. Bu anlamda onun eli, sizin elinizin üstünde gibidir.” Anlamını vermektir. Ya da “Allah'ın (c.c.) indinde Peygamber'in (s.a.s.) eli, sizin elinizin üstündedir.” Ya da “Allah'ın (c.c.) yardım ve zaferi sizinledir.” Ya da “Allah'ın (c.c.) Peygamber'ine (s.a.s.) olan yardımı, sizin ellerinizin de üstündedir.” İfade bunun gibi anlam ihtimallerine müsait bir yapıdadır.¹³³

¹²⁷ Sâd 38/75.

¹²⁸ Yâsîn 36/71.

¹²⁹ ez-Zâriyât 51/47.

¹³⁰ el-Fetih 48/10.

¹³¹ Neden böyle bir biat yapıldığının sebebi hakkında detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Âzîm* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2000), 1726-1729.

¹³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/254.

¹³³ Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9/298-299.

Zemahşerî'ye göre “Allah’ın (c.c.) eli” ifadesinin anlamı, “Biatleşme sırasında Peygamber’in (s.a.s.) en üstteki eli, Allah’ın (c.c.) elidir.” Allah (c.c.) tüm cismanî sıfatlardan münezzehe olduğu için bundan maksat, Allah’ın (c.c.) elçisiyle yaptığınız sözleşme, Allah (c.c.) ile yaptığınız sözleşme gibidir, demektir. Bu, “Kim Resûlune tâbi olursa Allah’a (c.c.) tâbi olmuştur.” âyetindeki anlam gibidir.¹³⁴

Sonuç olarak, “el” kelimesinin ne anlama geldiği ve neyi betimlediği mâlûmdur. Bu anlamın esas alınmamasının sebebi, ifadenin kimin için kullanıldığıyla alâkalıdır. Bu durum, kelimenin mecazi anlamına kapı aralamaktadır. Dolayısıyla kelimenin anlamı, üzerinde uzlaşmış bir kaynaktan hareketle oluşturulmadığı için ihtilâfa sebebiyet vermektedir. Müşebbihe’nin iddiasına göre; Kur’ân’da bu tarz ifadelerin var olmasının sebebi, Tanrı’nın, kendisini insanoğluna tarif etmek için bu yolu kullanmış olmasındandır.¹³⁵ Neseî’nin izahına göre; Arap müşriklerin Tanrı anlayışı antropomorfik olduğundan Allah (c.c.) onların anlayabileceği bir dille onlara hitap etmiştir.¹³⁶ Kanaatimizce söz konusu durumun anlaşılır bir hikmeti olabilirse de netice itibarıyla Kur’ân metnindeki kelime, sonraki kuşaklar için somut, nesnel bir anlam ifade etmemekte; bu da ihtilâfa sebep olmaktadır. Bu konuda Kur’ân metni haricindeki tarihî kayıtlar ve rivayetler de açık olmadığından bu konuda bir karara varabilmek muhtemel olarak felsefî mülâhazalar ile mümkündür.

Allah’ın zâtına yönelik olan sair âyetlerdeki odak kavramlar da örnek olarak zikrettiğimiz “istivâ”, “arş” ve “el” kavramları gibidir. Muğlak ifadeler başlığı altında, Allah’ın (c.c.) zâtına yönelik olmayan başkaca müteşâbih addedilen kelimeler de mevcuttur. Bunlar da ayrıca örnek olarak ele alınabilir.

3.1.2. Müteşâbih İfadeler ve Nesnellik

Ulûmu’l-Kur’ân külliyyatı incelendiğinde ittifakla müteşâbihattan bahsedildiği görülür. Buna karşın ne müteşâbih kelimesinde ne hangi âyetlerde olduğunda ne de müteşâbih kabul edilen âyetlerin yorumunda bir uzlaşmaya

¹³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1025. Şii âlimlerden Tabâtabâî de aynı âyetleri örnek göstererek benzer bir izah getirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri’l-Kur’ân*, 18/278-279.

¹³⁵ Yunus Erşan, “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”, 140. Soyut olanın somuta benzetilmesi makul ve makbul görülmüştür. Detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Teşbih”, 40/554.

¹³⁶ en-Neseî, *Medârikü’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, 4/404; Recep Önal, “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu’l-Berekât en-Neseî’nin Konuya Bakışı”, 400-4001.

varılmıştır.¹³⁷ Zira üzerine çokça tartışılan müteşâbih kavramı hakkında ulemâ, birbirinden çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.¹³⁸

Müteşâbih; شبه kökünden tefaûl babında müşareket bildiren bir kelimedir. “Şüphe” kelimesi de aynı kökten türemektedir. Şüphe, genel olarak “benzeşen durumların açığa çıkardığı karışıklık” anlamında kullanılmıştır.¹³⁹ Müteşâbih kavramı da “iki şeyin birbirine benzemesi” anlamında kullanılır.¹⁴⁰ Bundan dolayı anlaşılmayıp karıştırılması anlamını ihtiva etmektedir, denilebilir.¹⁴¹ Zira bu kavram; bir şeyin diğerine benzemesi anlamında, zihnin ayırt etmekte zorlandığı şey için kullanılır.¹⁴²

Genel olarak âyetler muhkem, müteşâbih olarak ayrılmışlardır.¹⁴³ Muhkem, sözlük anlamında başka bir mânaya ihtimali olmayan, tek yönlü kelimelerdir. Müteşâbih ise; lafzında başka anlam ihtimallerine kapı aralayan ifadelerdir.¹⁴⁴ Bir ifade; lafzı, mânası veya her ikisi açısından müteşâbih olabilir.¹⁴⁵

Kur’ân’da bu kelime, türevleriyle birlikte sekiz yerde geçmektedir. Bunların yedisi, yukarıda belirttiğimiz “benzeşmek” anlamında kullanılmıştır.¹⁴⁶ Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetindeki kullanım ise tartışmalıdır.

“Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vîl etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Halbuki onun te’vîlini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki:

¹³⁷ Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 7/188; Aydın, “Muhkem-Müteşâbih Meselesi”, 154.

¹³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/192-201; Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 7/183-184; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/17; Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, 3/447-452; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 309.

¹³⁹ İbn Manzûr, 13/504. والشبهة: الاتباس, امور مشبهة مشبهة شبه عليه اي خلط عليه امر حتى اشتبه بغيره.

¹⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, 254; Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/86.

¹⁴¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-mühîd*, 1247. اشتبه: اشبه كل منهما الآخر حتى التباس.

¹⁴² Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 7/180. واما المتشابه ان يكون احد الشئين مشابها للآخر بحيث يعجز ذهن عن التميز.

¹⁴³ Müteşâbih lafızları yorumlayanlar genelde dört gruba ayırırlar. Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî Bahru’l-ulûm*, 1/106-107; Güven, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak ‘İstivâ’”, 176.

¹⁴⁴ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 325.

¹⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, 254; Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *l. Kur’ân Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 368.

¹⁴⁶ el-Bakara 2/25, 70 ve 118; el-En’âm 6/99,141; er-Ra’d 13/16. Bk. er-Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, 7/181; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/17; Mustafa Öztürk, “Müteşâbhi Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname* 2/15 (2008), 35.

O'na inandık, hepsi Rabb'imiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklîselim sahipleri düşünüp anlar."¹⁴⁷

Bu âyetlerin nüzûl sebebi olarak iki farklı rivayet aktarılmaktadır. Bunların ilki; Yahudilerin, hurûf-ı mukattaa hakkındaki iddiaları üzerine nâzil olduğu rivayetidir. Onlar; sûre başlarındaki kesik harflerin, Peygamberlik müddeti ve kıyamet zamanı gibi durumlar hakkında bilgi verdiğini düşünmüşlerdir. Allah (c.c.) durumun böyle olmadığını, müteşâbihlerin peşine düşülmemesi gerektiğini bildirmiştir.¹⁴⁸

İmam Taberî başta olmak üzere birçok müfessir bu âyette bahsedilen müteşâbihin ne olduğu hakkındaki ihtilâfları zikretmektedir.¹⁴⁹ Reşid Rıza da *Tefsîru'l-menâr* adlı eserde bu görüşleri on maddede toplamaktadır. Bunlardan bazılarına göre müteşâbihten maksat; hurûf-ı mukattaa, mensuh olan âyetler, helal-haram dışında kalan tüm meseleler, imanla ilgili olan veya açıklanmaya ihtiyaç duyulan âyetler, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan veya tekrar eden kıssalardır. Bunun gibi birden fazla yoruma kapı aralayan, tedebbür ve teemmüle gerek duyulan âyetler olduğu da söylenmiştir.¹⁵⁰ Müteşâbih âyetleri, vücûh ve nezâir ilmi gibi izah edenler dahi olmuştur. Buna göre bu âyetteki müteşâbihten maksat; mânası farklı, tilâvetleri benzeşen ya da lafzı farklı fakat anlamları benzeşen âyetlerdir.¹⁵¹

Kısacası bu âyetlerden hareketle Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin; üstü kapalı, farklı anlaşılmaya müsait âyetler olduğuna hükmedilmiştir. Kanaatimizce bu yorumların sebebi, ilgili sebab-i nüzûl rivayeti ve kelimenin sözlük anlamına ircâ edilmesidir.

Diğer bir rivayete göre ise; Âl-i İmrân 1-80. âyetler, Îsâ'nın (s.a.s.) tanrılığı noktasında Necran Hristiyanlarının Peygamber'le (s.a.s.) tartışması üzerine nâzil olmuştur.¹⁵² Îsâ (s.a.s.) hakkında İncil'de geçen, Îsâ'nın (s.a.s.) logos olması veya

¹⁴⁷ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁴⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/264; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/166-168.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/192-201; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 1/246-247; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/181; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 309-311.

¹⁵⁰ Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Âzîm el-Menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 3/163-166; Hülya Altunya, *Kâdî Abdulcebbar'da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi*, 135.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/192, 196.

¹⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/171; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 585; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 7/114.

ölüleri dirilmesi gibi mucizeler, Kur'ân'a da benzer ifadelerle yansımıştır.¹⁵³ Bu arka plan bilgisi dikkate alındığında ilgili âyette geçen müteşâbih kavramından maksadın, Îsâ'nın (s.a.s.) doğumu ve gerçekleştirdiği mucizeler olması mümkündür.¹⁵⁴

Bu sebab-i nüzûl bilgisi, önceki rivayete oranla daha sağlam olsa gerektir. Zira ittifakla zikredilmektedir. Buradan hareketle müteşâbih ifadesinden maksadın, sadece Îsâ'nın (s.a.s.) durumu ile alakalı olduğu söylenmiştir.¹⁵⁵ Fakat Kur'ân'da benzer vâkıaların Îsâ'nın (s.a.s.) durumuna kıyas edilmesinde bir beis olmasa gerektir. Dolayısıyla sair peygamberlerin gerçekleştirdiği mucizeler veya Îsâ (s.a.s.) gibi göğe çıkmaları ya da bu durumlardaki gibi insan aklına durgunluk veren, anlaşılması güç mevzular da müteşâbihat kategorisinde görülebilir. Buna binaen hurûf-ı mukattaa da müteşâbih kategorisinde görülebilir. Bu harflerin dil açısından müteşâbihat kelimesiyle bir ilgisinin olmadığından hareketle müteşâbih görmemek doğru olmasa gerektir.¹⁵⁶ Evvel emirde lugavî açıdan müteşâbih kelimesi, sadece “iki şey arasındaki benzerlik” değildir. Aynı zamanda bu benzerlik durumunun açığa çıkardığı karmaşık, kapalı yapıdır. Dolayısıyla bu yönüne kıyasla, harflerin de bir anlama delâlet etmesi açısından müteşâbih olduğu kabul edilebilir.

Buna binaen araştırmada, kelimenin kökeninden ve çoğunluk tarafından kabul görmüş anlamından hareket edilecektir. Dolayısıyla anlaşılması zor ve mânası kapalı olan hususlar müteşâbih kapsamında değerlendirilecektir.¹⁵⁷ Bu bağlamda hurûf-ı mukattaalar, Îsâ'nın (s.a.s.) yaratılışı hakkındaki âyetler ve Allah'ın (c.c.) zâtı gibi bazı gaybî haberlerdeki anlatımlar, kelime anlamıyla müteşâbih kapsamında değerlendirilebilir. Allah'ın (c.c.) sıfatlarına yönelik ifadeler, yukarıda ele alındığından burada diğer müteşâbih kabul edilen âyetlere odaklanılacaktır. Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki müteşâbihlik kavramıyla muğlaklık kavramı arasında çok derin bir farklılık olmadığından konu, “Muğlak İfadeler ve Nesnellik” başlığı altında değerlendirilmiştir. Söz konusu delillerin daha sistematik bir yapı arz etmesi adına farklı başlıklar altında sınıflandırılmıştır.

¹⁵³ Matta 4/23-24; Yuhanna 1/1-3.

¹⁵⁴ Aydın, “Muhkem-Muteşâbih Meselesi”, 162.

¹⁵⁵ Aydın, “Muhkem-Muteşâbih Meselesi”, 165.

¹⁵⁶ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, 367.

¹⁵⁷ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, 368.

Suyûtî de anlaşılması zor ve mânası kapalı olan hususları müteşâbih kapsamında değerlendirmektedir.¹⁵⁸ Bu minval üzere örnek olarak bazı sûre başlarında bulunan hurûf-ı mukattaalar ve Îsâ'nın (s.a.s.) yaratılışı gibi müteşâbih kabul edilebilecek bazı âyetler, araştırmanın ekler kısmında sunulmuştur. Bu örneklerden bazılarını tetkik etmek, tez noktasında bir neticeye varmak bakımından yeterli olsa gerektir.

Sûre başlarındaki kesik harfler, sadece Allah'ın (c.c.) bilebileceği bir sır dolayısıyla müteşâbih olarak görülmüştür.¹⁵⁹ Anlamının olmadığı, zira birer harf olduğu ortada olan bu âyetlerin maksadı üzerinde durulmuştur. Hurûf-ı mukattaa ile ilgili; Allah'ın (c.c.) bu harflerle meydan okuduğu, O'nun esmasını yansıttığı, kasem olduğu, başlangıç olarak kullanıldığı gibi birbiriyle ilgili olmayan yorumların yapıldığı mâlûmdur. Bu konudaki detaylı yorumlar için İmam Taberî ile Râzî'nin tefsir kaynaklarına bakmak yeterlidir.¹⁶⁰

Kur'ân'da 29 sûrenin başında yer alan hurûf-ı mukattaalarda ne anlatıldığı hakkında ihtilâf edilmesinin sebebi olarak; temelde âyetlerden kaynaklandığı, zira harflerin sarîh bir anlatımının olmadığı ortadadır. Bu durum da tezimiz açısından delil olarak alınabileceğini salık vermektedir. Zira nesneye ait bir mesele olarak görülmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere sûre başlarında geçen bu harfleri müteşâbih kategorisinde görmeyen araştırmacılar da vardır. Buna binaen müteşâbih olduğunda ittifak edilen bir mevzu üzerine örnek verilecektir. Îsâ (s.a.s.) hakkında Ahd-i Cedîd ve Kur'ân'da geçen "logos/kelime olduğu" yönündeki ifadeleri tetkik edecek kadim ulemânın, bu konudaki yorumlarının neye dayandığına ve ihtilâf ettilerse bu farklılığın neden kaynaklandığına odaklanılacaktır.

Kelimenin Allah'a (c.c.) izâfeten geçtiği âyetler şunlardır: Âl-i İmran 3/39; 45, en-Nisâ 4/171, el-En'âm 6/115, el-A'raf 7/137, et-Tevbe 9/40, Yûnus 10/19, 33, 96, Hûd 11/110, 119, Tâhâ 20/129, es-Sâffât 37/171, el-Mü'min 40/6, Fussilet 41/45, eş-Şûrâ 42/14.

¹⁵⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 319-325.

¹⁵⁹ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 319-320.

¹⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/204-228; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/2-13.

Bu meyanda İsâ'ya (s.a.s.) atfen geçtiği görülen Âl-i İmran 3/39, 45, en-Nisâ 4/171. âyetlerin tefsir kaynaklarında nasıl anlaşıldığına bakılabilir. Bu âyetlerin meâlleri şöyledir:

*“Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsâ Mesîh ancak Allah’ın elçisidir, Allah’ın Meryem’e ulaştırdığı kelimesidir ve O’ndan bir ruhtur. Şu halde Allah’a ve peygamberlerine iman edin, ‘(Tanrı) üçtür’ demeyin, bundan vazgeçin; hakkınızda hayırlı olan budur. Allah ancak bir tek ilâhtır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir, göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur. Güvenmek ve dayanmak için Allah yeter.”*¹⁶¹

*“O mâbedde durmuş namaz kılarak melekler ona şöyle seslendiler: Allah’ın bir kelimesini (İsâ’yı (s.a.s.)) tasdik edici, efendi, iffetli ve sâlih kullardan bir peygamber olarak Yahyâ’yı Allah sana müjdeliyor.”*¹⁶²

*Melekler demişti ki: “Ey Meryem! Allah seni kendisinden bir kelime ile müjdeliyor. Adı Meryem oğlu İsâ Mesîh’tir, dünyada da âhirette de itibarlı ve (Allah’a) yakın kılınanlardandır.”*¹⁶³

Bu âyetlerde geçen “kelime” ifadesi, İncil’deki ibarelerle benzeşmesinden dolayı müteşâbihtir. Kanaatimizce وَكَلِمَةً ifadesinin anlamı, Necranlı heyetin de sorduğu, “İsâ’nın babası kimdir?” sorusunun temelinde düğümlenmektedir.¹⁶⁴ Sadece Kur’ân metninden hareketle ibarenin ne anlama geldiğine ulaşılabiliyorsa ifadenin nesnel bir bilgi ihtiva ettiği söylenebilecektir.

Bu âyetlerde bahsi geçen mesele, kısaca İsâ’nın (s.a.s.) yaratılışıdır. Yaratılış ile ilgili geçen بِكَلِمَةٍ ve وَكَلِمَةً ifadelerini ele almak istiyoruz. Müfessirler İsâ’ya (s.a.s.) ‘بِكَلِمَةٍ’ denmesi hakkında şu görüşleri ileri sürmüşlerdir:

En çok zikredilen görüş; ‘بِكَلِمَةٍ’ ifadesinden maksadın “Ol!” emri olduğudur.¹⁶⁵ Kur’ân’da İsâ’nın (s.a.s.) yaratılışı, Âdem’in (s.a.s.) yaratılışına benzetilmektedir.¹⁶⁶ Buradan hareketle ulemâ, Âdem (s.a.s.) gibi İsâ’nın da Allah’ın (c.c.) takdiri ile vücut kazandığını belirtmiştir.¹⁶⁷ Bu izaha göre; diğer

¹⁶¹ en-Nisâ 4/171.

¹⁶² Âl-i İmrân 3/39.

¹⁶³ Âl-i İmrân 3/45.

¹⁶⁴ Muhammet İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, 7/114.

¹⁶⁵ Âl-i İmrân 3/47.

¹⁶⁶ Âl-i İmrân 3/59. اِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

¹⁶⁷ Fakat babasız olan İsâ (s.a.s.) için “kelime” denmesine rağmen hem annesiz hem babasız olan Âdem (s.a.s.) için denmemesinin sebebi muallakta kalmıştır.

tüm varlıklar da Allah'ın (c.c.) “Ol!” demesiyle olmuştur.¹⁶⁸ Zeccâc, Meryem’e (s.a.s.) ilkâ edilen Allah'ın bu “kelimesi”, daha sonra bir beşere dönüştü/beşer oldu, demektedir.¹⁶⁹ Ona göre Âl-i İmrân sûresinin 45. âyetin “بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ” devamında gelen ‘اسْمُهُ’ lafzında ‘بِكَلِمَةٍ’e dönen ‘و’ zamirinin müzekker olmasının sebebi, kelimenin “oğul” anlamıyla özdeşleşmiş olmasındandır. Yani kelime=oğul’dur. İbn Ebî Hatim, bu noktada (Hristiyanların iddia ettiği gibi) kelimenin kendisinin İsâ’ya (s.a.s.) dönüşmesinden çok, İsâ’nın (s.a.s.) kelime ile (yani bir emirle) oluştuğu kastedilmiş, demektedir.¹⁷⁰ Özetle bu görüşe göre; İsâ (s.a.s.) da Âdem (s.a.s.) gibi Allah'ın “Ol!” demesiyle var olmuştur.¹⁷¹ Görünen o ki Râzî’den sonraki müfessirlerin kâhır ekseriyeti sadece bu görüşü zikretmekle yetinmişlerdir.

Bir diğer görüş, Allah'ın (c.c.) Meryem’i İsâ (s.a.s.) ile müjdelemesi, bunu ona haber vermesi anlamındadır. Çünkü Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: “Cebrail, ‘Ben ancak Rabb’inin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim’ dedi.”¹⁷² Dolayısıyla daha önce de haber verilmiştir. İsâ (s.a.s.) için “Bu benim kelimem.” demesinin sebebi budur.¹⁷³

Bir diğer görüşe göre بِكَلِمَةٍ ifadesi İsâ’nın (s.a.s.) kendi ismidir. Abdullah, Lütfullah gibi “Kelimetullah” da ona özel bir isimdir.¹⁷⁴ Mâlûm olduğu üzere bir görüşe göre Kur’ân’da İsâ (s.a.s.) henüz bir bebekken Allah’ın iradesiyle konuşmuştur.¹⁷⁵ İşte bu âyette de bu konuşmasına atfen İsâ (s.a.s.) “kelime” olarak

¹⁶⁸ Her ne kadar hangi yönüyle benzerlik kurulduğuna ulaşılsa da ulaşılan durumun kendisi yine de kapalı bir hal almaktadır. Yani İsa için sorulan sorular bu sefer Âdem için de sorulmaktadır. Sorunu çözmekten ziyade katlayan bu benzetme, okuyucuyu bir girdaba sürüklemektedir. Nasıl olur da babası olmayan bir insan olabilir? Asıl müşkil durum bu iken “İyi de bu daha önce de oldu.” demek, tatmin edici bir cevap olmamaktadır. Kısacası kelimedenden kastın “ol emri” olması ile açığa kavuşturulmak istenen sorun, kapalılığını korumaktadır.

¹⁶⁹ “ثم كون تلك الكلمة بشرا” Burada da “oluştur” diyerek kelimenin dönüşümünden çok “ol” emrine atıf yapılmış olsa gerektir. Bk. ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, 1/411.

¹⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Âzîm*, 642, 651, 1123.

¹⁷¹ Detaylı bilgi için bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/212; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/212; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, 1/411-412; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/374, 406-407, 7/703; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Tûras İslamiyye, 1988), 1/391-392; Mâturîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 1/266, 531; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8/38-39, 52-54; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 171; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî Bahru’l-ulûm*, 407; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (Beyrût: Dâru’l-İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 2002), 63, 418; Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 2/34, 314.

¹⁷² Meryem 19/19.

¹⁷³ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/91, 93; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/406, 7/703; Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/391-392.

¹⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/374, 407; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8/38-39, 52-54.

¹⁷⁵ Meryem 19/29-33.

nitelenmiştir.¹⁷⁶ Âyette geçen “kelime”den maksadın, Allah (c.c.) tarafından gönderilen bir kitap anlamında olduğu da söylenmiştir.¹⁷⁷ Îsâ Mesîh, kendinden önceki peygamberlere gönderilen kitaplarda müjdelendirilmiştir. İşte bu, o kelimedir. Yine Îsâ’nın (s.a.s.) insanları çok fazla hakka davet etmesinden dolayı ona “kelime” denmiştir.¹⁷⁸

Âyette geçen, بِكَلِمَةٍ مِنْهُ ifadesi, Meryem’e (s.a.s.) ilkâ edilenin “belli belirsiz bir şey olduğu” anlamını verir. Aslında bu konuda tek bilinen; Allah’ın Îsâ’yı (s.a.s.), Meryem’e ilkâ edilen bu kelime ile yarattığıdır. Bu aynen Âdem’i (s.a.s.) topraktan yarattıktan sonra onu toprağa nisbet etmesi gibidir. Fakat fark şudur ki: Âdem’in (s.a.s.) bir halden diğer hale geçişindeki değişiklikler zikredilirken Îsâ (s.a.s.) için bu söylenmemiştir. Bu da Îsâ’nın (s.a.s.) daha özel bir durumu olduğunu gösterse gerektir.¹⁷⁹

Yorumlardaki bu ihtilâfın sebebi, müfessirlerin yaşadığı kültürel zemin ve öğrendiği bilgilerle izah edilebilirse de daha temelde, ilgili ifadenin üstü kapalı bir şekilde geçmesi olsa gerektir. İhtimaldir ki bu ifadelerin yapısındaki teşâbühten dolayı Hristiyanlar, Kur’ân’daki tevhidin teslis olduğunu bile savunabilmişlerdir.¹⁸⁰

Kur’ân’da Îsâ (s.a.s.) hakkında geçen Âl-i İmrân sûresi 39, 45 ile en-Nisa sûresi 171. âyetlerin Hristiyanlar tarafından nasıl yorumlandığına da değinmek, teşâbühün nereden kaynaklandığını göstermesi açısından faydalı olabilir.¹⁸¹ Mâlûm olduğu üzere Ehl-i sünnete göre Kelâm, Allah’ın (c.c.) sıfatlarındandır ve tüm sıfatlar ezelî ve ebedîdir. Hristiyanlar da buradan hareketle Allah’ın (c.c.) kelimesinin de ezelî olması gerektiğini, ezelî olan bir insanın da mevcut olmadığını, sadece Îsâ (s.a.s.) için bu ifadenin kullanıldığını ifade ederek

¹⁷⁶ Mâturîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 1/266, 531; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8/39.

¹⁷⁷ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/91, 93; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 407.

¹⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8/39.

¹⁷⁹ Mâturîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 1/266, 531.

¹⁸⁰ Akdemir, “Rahip Sani’ye Göre Kur’ân’da Hz. İsa”, 186-192.

¹⁸¹ Hristiyan ilâhiyatındaki vahiy anlayışını zikretmekte fayda var. Bu teolojiye göre iki tür vahiy anlayışı hâkimdir. İlki, bizlerinde de bildiği gibi Allah’ın (c.c.) mesajını seçtiği bir kul üzerinden aktarmasıdır. Bir diğer vahiy türü ise; vahiy alan insanın kendi varlığından ayrı ve onun fevkinde bir durum değildir. Vahiy alan kimsenin kendi varlığı bizzat vahiydir. Hz. İsa’ya gelen vahiy budur. Dolayısıyla onun hayatının tamamı vahiydir. Allah (c.c.) vahyini Kur’ân gibi bir kitapta göndermek yerine insan göndermiştir. Tanrı’nın kelâmı olması bu anlama gelmektedir. Mamud Es’ad Seydişehri, “Allah’ın Kelâmı ve Allah’ın Kelimesi İkileminde Hz. İsa”, çev. Muhammet Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 739.

dolayısıyla Mesîh'in ezeli bir Tanrı olduğu kabul edilmeli, demektedirler.¹⁸² Bunu Âl-i İmran sûresinin 39, 45. âyetlerine dayandırmaktadırlar.¹⁸³ Örneğin bir rahip, en-Nisâ sûresinin 171. âyetini şöyle izah etmektedir:

“Yahudiler (üç, üç diyerek), Hristiyanlarla alay etmekteydiler.

İşte bu âyet, bu tavra bir cevap olarak gelmiştir. Buna göre âyetin anlamı: "Ey kitap ehli Yahudiler, dininizde taşkınlık etmeyin. Allah hakkında sadece gerçeği söyleyin. Şüphesiz ki Mesîh, Meryem oğlu Îsâ'dır. Allah'ın elçisidir. (Buradaki “innema” edatı hasr anlamında değil, te’kittir.) Îsâ, Allah'ın (c.c.) elçisi, Meryem'in (s.a.s.) içine bıraktığı kelimesi, O'ndan bir ruhtur. ‘Üçtür’ demeyin, vazgeçin, bu hayrınızadır. Çünkü Allah, tek bir Allah'tır. Şanı yüce olsun! O'nun bir oğlu olsun! Yerde ve gökte olanlar O'nundur." ez-Zuhrûf 43/81. âyette "Eğer Rahmân'ın bir oğlu olmuş olsaydı ona kulluk eden ilk ben olurum." ifadesinin mefhumu gereği mantıken böyle bir ihtimalin muhal olmadığı, Allah'ın zâtına hâlel getirmediği, zımnen ifade edilmiştir. Açıkça Allah'ın (c.c.) zâtının sırrı hakkında bilgi verilmemesinin sebebi, Kur'ân'ın nâzil olduğu müşrik toplumun buna hazır olmamasıdır.”¹⁸⁴

Aynı rahip, bu anlamın Kur'ân'ın genel muhtevasına uygun olduğunu, Îsâ'nın (s.a.s.) “Tanrı” olmadığına yönelik âyetlerin, vahyi alan Peygamber tarafından bile yanlış anlaşıldığını iddia edebilmiştir.¹⁸⁵

Sonuç olarak müfessirlerin Îsâ'nın (s.a.s.) bir kelime olması hakkında uzlaşmaya varamadıkları görülmüştür. Fakat en azından bu âyetlerde kastedilenin, Hristiyanlar tarafından iddia edildiği gibi olmadığı noktasında sükûtî icmâ halindedirler denilebilir. Buna karşın Îsâ'nın (s.a.s.) yaratılışı hakkındaki Kur'ânî ifadeler de bizleri tek başına nesnel bir anlama ulaştırmamaktadır. Nitekim

¹⁸² Kur'ân'da kelime: Dış dünyadaki varlıklar Allah'ın (c.c.) esmasının bir tecellisidir. Bundan dolayı Îsâ'ya (s.a.s.) “kelime” denmesinin sebebi, "kelime-i kün"den mecaz olmasıdır. Allah mütekellimdir fakat “Allah kelâmdır.” denmez. Mamud Es'ad Seydişehirli, “Allah'ın Kelâmı ve Allah'ın Kelimesi İkileminde Hz. İsa”, 745-746.

¹⁸³ Talip Özdeş, “Kur'an'a Göre Îsâ'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: Kur'an Perspektifinden Hristiyan İnancıyla Mukayeseli Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1499, 1502. Allah (c.c.) adına konuşan elçisi ile Allah'ın kelimeleri özdeşleşmiştir. Çünkü vahiy elçinin değil, Allah'ın sözleridir. Buna delil olarak İncil'deki şu pasajlar getirilebilir. “İşittiğiniz söz benim değildir, fakat beni gönderen Baba'nındır.” Yuhanna 14/24, Yuhanna 12/44-50 ve 5/30.

¹⁸⁴ Akdemir, “Rahip Sani'ye Göre Kur'ân'da Hz. İsa”, 191-194.

¹⁸⁵ Akdemir, “Rahip Sani'ye Göre Kur'ân'da Hz. İsa”, 190.

Hristiyan teologların âyet hakkında oluşturdıkları arka plan bilgisiyle sözlük anlamı çerçevesinde yaptıkları uç yorumlar da bunu göstermektedir. Bu da Kur’ân’ın Hz. Ali’nin de ifade ettiği gibi “konuşturulabileceğini”, dolayısıyla tek başına temel kaynak olarak alınamayacağını gösterse gerektir.

Bir başka örnek olarak, müteşâbih âyetler içinde mütalaa edilebilecek Hûd sûresinin 7. âyeti incelenebilir:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ
عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مُبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ

*“Arşı, su üzerine iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur. Eğer sen, ‘Öldükten sonra mutlaka diriltileceksiniz.’ desen kâfirler derhal, ‘Bu büyü gibi bir düzmecedir.’ derler.”*¹⁸⁶

Hûd sûresinde ilgili âyette geçen “وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ” ifade, üstü kapalı bir bilgi olduğundan gayba dair bir haberdir. Bir nevi mitolojik öge gibi zikredilen bu durum, gerçekten de benzeşen vâkıaların ortaya çıkardığı bir karmaşıklıktır. Evvel emirde ifade etmek gerekir ki “arş” kelimesinin anlamı mâlûm olsa da Allah (c.c.) için kullanıldığında maksadı üzerinde uzlaşamadığını ifade etmiştik.¹⁸⁷ Fakat “arş” kelimesine yüklenen anlamlar incelendiğinde genellikle “arş”ın soyut bir şey olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁸ Bununla birlikte âyette geçen “su” kelimesi bilinen anlamıyla kullanılmış olsa gerektir. Ne var ki “su” gibi somut bir şeyin “arş” gibi soyut bir şeyin altında olması, bizlere benzeşen durumların bir muammasını sunmaktadır.

Âyette geçtiği üzere, hangimizin daha iyi amel işleyeceğinin sınanması için göklerin ve yerin yaratılması gayet anlaşılırdır. Fakat bu minval üzere “arş”ın su üzerine olduğunu belirtmekten ne kastedilmekte, imtihan veya yaratmakla nasıl bir ilişkisi kurulmaktadır? Bununla birlikte “arş” kelimesinin, hakiki bir anlamda mı yoksa mecazî bir anlamda mı kullanıldığı da âyette net değildir.

Bunun gibi literal olarak “altı gün” şeklinde çevrilen “فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ” ifadesi tam olarak neye işaret etmektedir? Allah’ın (c.c.) zamandan münezze olmasından dolayı irade ettiği bir şeyi zamanla sınırlaması buradaki esas problem gibi durmaktadır. Buna binaen “arş” kelimesinde de yapıldığı gibi, kelimenin ilk akla

¹⁸⁶ Hûd 11/7.

¹⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 651; Mâturîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 2/614.

¹⁸⁸ Mâturîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 1/30; 2/462; 3/285; 4/368.

gelen anlamı verilmemektedir.¹⁸⁹ Örneğin; “Rabb’inin katındaki bir gün sizin saymakta olduklarınızın bin yılı gibidir.”¹⁹⁰ ifadesinden hareketle, zamandan bir kesit anlamında olduğu söylenebilir. Bununla birlikte “aşama, devir” anlamında da yorumlanmıştır. Fakat kelime bu anlamların tamamını içerecek bir formda gelmekte, bu durum da ihtilâflara sebep olmaktadır. Bu minval üzere belirtmek gerekir ki bu gibi konularda, detaylı araştırmalar ile delillendirilerek sağlam bir düşünce ortaya atılabilir. Fakat delillerle kanıtlanmış sağlam bir görüş olsa da bunun nesnel ol(a)maması, tezimizin asıl konusudur. Bunun en temel gerekçesi olarak da metin karşımızda durmaktadır.

Bu minval üzere delil alınabilecek bir diğer müteşâbih ibare es-Sâffât 37/65. âyette geçen “طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ” ifadesidir. “Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.”¹⁹¹ anlamına gelen bu ibareden, ilgili meyvenin muhtemelen çirkin bir şey olduğu anlaşılmaktaysa da net olarak benzetilen şey hakkında bir fikir sahibi olunmadığından dolayı anlam kapalı kalmıştır.

Sonuç olarak bu âyetteki ifadelerin nesnel bir anlam içermediği, zira ifadelerinin kapalı bir anlatıma sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla araştırma açısından bu minvaldeki örnekler delil olarak alınabilir. Benzeşen durumların ortaya çıkardığı kapalılıklar da ele alındığına göre, kıraat farklılıklarının nesnellığe engel olup olmadığı tetkik edilebilir.

3.2. Kıraat Farklılıkları ve Nesnellik

Kıraat kelimesi, “قرأ” kökünden türemiştir. Bu kökün anlamı, Kur’ân kavramı üzerinde dururken ifade edilmişti. Bu meyanda tekrar edecek olursak bu kelime genellikle, “bir şeyi ezberden veya yüzüne okumak” anlamında kullanılmaktadır.

İstılâhî mânada kıraat, “herhangi bir kelime üzerine med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve i’râb bakımından meydana gelen farklılıklar” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁹² Kıraat, İbnu’l-Cezerî (öl. 833/1429) tarafından şöyle tanımlanmıştır. “Kur’ân kelimelerinin nasıl okunacağını (edâ keyfiyeti) ve bu kelimelerle ilgili okuyuş farklılıklarını râvîlerine nispet etmek suretiyle bilmektir.

¹⁸⁹ İlk anlam, zamandan bir kesit anlamında olması, güneşin doğudan doğup batmasıdır. bk. İbn Manzûr, 12/649-651; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân*, 553.

¹⁹⁰ el-Hac 22/47. “وَيَسْأَلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ”

¹⁹¹ es-Sâffât 37/65.

¹⁹² Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur’an*, 1/559-560.

Mukrî ise; bu ilmi üstadından şifahen alıp aktaran kimsedir.”¹⁹³ Genel olarak bu tanım kabul görmüştür.¹⁹⁴

Kıraat ilminin tarihi, Kur’ân’ın metinleşme süreciyle de bağlantılıdır. Öyle ki metinleşme süreci ile okunuş keyfiyeti birbirini etkileyen bir işleve sahiptir. Hz. Osman’ın kıraat ihtilâflarını ortadan kaldırmak için Mushaf’ı çoğaltması, bu bağlamda değerlendirilebilir. Kıraat ile Mushaf arasındaki bağlantıya; kıraatlerin Mushaf üzerinde öğrenilmiş olması ve bir kıraatin sıhhati noktasında, resm-i Osmanî’ye uygunluğunun şart koşulması da gösterilebilir.¹⁹⁵

Mushaf yazısı gerek şaz gerek sahih olarak tavsif edilen kıraatlerin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Ancak kıraatleri bütünüyle Mushaf’a indirgemek doğru olmayacaktır. Zira yazıya uymayan sahih kıraatler de vardır. Dolayısıyla kıraatlerin aktarımında şifahî boyut da büyük bir öneme sahiptir.¹⁹⁶ Mushaf’ın okunmasında yazının yegâne merci olmadığı hususunda birçok delil öne sürülebilir. Örneğin; Mushaf’ta “ل” şeklinde yazılmış olan bazı yerler “و” ile okunmaktadır. Bunlar; el-Âl-i İmrân 3/158. et-Tevbe 9/47; en-Neml 27/21 ve es-Saffât 37/68. âyetlerdir. Anlamı büsbütün değiştirecek olan bu okuyuşlar noktasında kıraat imamları ittifak etmişlerdir. Esasında tabii olan da bu haldir zira Peygamber, (s.a.s.) ashabına Kur’ân’ı şifahen aktarmıştır.¹⁹⁷ Bununla beraber vahye direkt muhatap olmayan sonraki nesiller açısından en güvenilir kaynak Mushaf’tır. Özellikle birçok kıraatin olduğu düşünüldüğünde Mushaf’ın önemi bariz bir şekilde ortaya çıkar.¹⁹⁸ Kur’ân metninin bu önemine binaen sahih bir kıraatin tespitinde Mushaf’ın ölçü olarak kullanıldığı görülmektedir. Bundan mütevellit kıraat ilminin tarihi bağlamında Kur’ân’ın metinleşme sürecinden bahsetmek de faydalı olacaktır.

Genel kanaate göre Kur’ân, 23 yıllık bir zaman diliminde Peygamber’in (s.a.s.) kalbine veya zihnine inzâl olmuş bir hitaptır.¹⁹⁹ Peygamber’in (s.a.s.) eksiksiz bir şekilde tebliğ etmiş olduğu vahiy parçaları, yaklaşık çeyrek asırlık bir

¹⁹³ Ebu’l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnu’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukri’in ve Murşidu’t-Tâlibîn*, thk. Muhammed Habibullah Şagîdî, Ebu’l-Eşbal Ahmed M. Şakir (Kahire: Mektebetu’l-Kutsî, 1928), 3.

¹⁹⁴ Akif Koç, *Tefsir*, 61.

¹⁹⁵ İbnu’l-Cezerî, *Muncidu’l-mukri’in ve murşidu’t-tâlibîn*, 15-16.

¹⁹⁶ Güneş, *Kur’ân-ı Kerim’in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 194.

¹⁹⁷ Güneş, *Kur’ân-ı Kerim’in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 203, 208.

¹⁹⁸ Güneş, *Kur’ân-ı Kerim’in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 147.

¹⁹⁹ eş-Şuarâ 26/193-194; el-Furkân 25/32.

zaman diliminde peyderpey ezberlenmiştir.²⁰⁰ Yazıya geçirilişi noktasında birtakım tartışmalar olsa da genel kabul, Peygamber'in (s.a.s.) vefatına kadar âyetlerin yazılmış olduğu yönündedir.²⁰¹ Örneğin, âyetlerin tertipli bir şekilde yazıya geçirildiğine dair birtakım rivayetler vardır.²⁰² Hz. Peygamber, (s.a.s.) inzâl edilen vahiy bölümlerini tebliğ eder ve kâtiplerine: "Şu âyeti, şu konudan bahseden âyetlerin içerisine koyun." diye emrederdi.²⁰³ Kâtipleri de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanında Kur'ân'ı telif ederlerdi.²⁰⁴

Vahiy kâtiplerinin inzâl olan âyetleri; hurma dalları, taşlar, deriler ve develerin kürek kemikleri gibi farklı malzemelere yazarak Kur'ân'ın günümüze kadar ulaşmasında ilk adımı attıkları söylenebilir.²⁰⁵ Bu bağlamda Zeyd b. Sâbit'in "Biz Resûlullah'ın yanında Kur'ân'ı deri parçalarından telif ederdik." dediği nakledilmiştir.²⁰⁶ Bu bağlamda Kur'ân'da, âyetlerin yazılmış olabileceğine -sarih bir dille olmasa da- işaret eden ibarelere rastlanabilir. Fakat âyetlerin tertibini konu alan bir âyetle karşılaşılmamıştır.²⁰⁷

²⁰⁰ Hayrettin Öztürk, "Hazreti Peygamber (s.a.s.) Döneminde Kur'ân Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005), 214.

²⁰¹ Öztürk, "Hz. Peygamber Dönemindeki Kur'ân'ın Tertibi Hakkında Değerlendirme", 223.

²⁰² Örneğin; Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) hasen bir tarikle naklettiğine göre Osman b. Ebu'l-Âs: "Ben Resûlullah'ın yanında oturuyordum. O, birden bakakaldı, gözlerini yere sabitledi. Sonra Cibril (s.a.s.) geldi ve bana bu âyeti (en-Nahl 16/90) şu sûrenin şu bölümüne koymamı emretti." rivayeti Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdu'l-Kadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 7/359-360. Yine örneğin Kurtubî, Bakara sûresinin 281. âyetin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ahir ömründe nâzil olduğunu, bunun üzerine Cibril'in, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelip Bakara 280. âyetinin başına yerleştirmesini söylediğini birkaç farklı varyasyondan aktarmıştır. Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/421.

²⁰³ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 96. Bazı vahiy kâtipleri şunlardır: İlk 4 Halife, Zeyd b. Sabit, Übey b. Ka'b, Halid b. Velid, Sabit b. Kays; Subhi, "Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân", 69.

²⁰⁴ Te'lif etmek bir nevi cemetmek anlamına gelir, yazım söz konusu olduğunda da harf ve kelimeleri bir noktada toplamak anlamında kullanılır, yani durumun kitabeti dolayısıyla sistematik bir yazım şeklini ifade eder. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-âyn*, 1/79-80; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mühîd*, 1/67.

²⁰⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 90, 92.

²⁰⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/1/299.

²⁰⁷ Âyetlerin tertibinin tevkîfiliği noktasında, yazımı gibi bir netlik yoktur. Bu konuda Hz. Ömer hakkında aktarılan şu rivayet örnek gösterilebilir: "İbn Huzeyme: et-Tevbe sûresinin son iki âyetini ben Resûlullah'tan duydum ve ezberledim. Hz. Ömer: Ben de şahitlik ederim, kesinlikle bu iki âyeti Resûlullah'tan işittim. Şayet üç âyet olmuş olsaydı bunu ayrı bir sûre olarak yazardım. Kur'ân'ı iyice tetkik edip bu iki âyeti, sûrenin son kısmına koyun." Buna göre; Hz. Ömer'in âyetlerin tertibi noktasındaki bu algısı, Peygamber'den (s.a.s.) bu noktada bir izahın gelmeyebileceğini salık vermektedir. Ebû Bekr Abdullah İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, ed. Arthur Jeffery (Mısır: Rahmâniye Yayınları, 1937), 2/221; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 95. Tevbe ile Enfâl sûrelerinin cemedilmesi hakkındaki rivayet de bu minval üzere zikredilebilir. Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu'l-medîneti'l-münevvere*, thk. Fehîm M. Şeltût (Cidde: Ahbâru'l-Medîneti'n-Nebeviyye, 1979), 3/1115-1116; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 94. Yine âyetler arasındaki insicamsızlık da buna delil gösterilebilir. Öztürk-Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, 192-197. Kanaatimizce şu

Peygamber’e (s.a.s.) inzâl edilen vahiy, vefatından önce birçok sahâbî tarafından müşâfehe yoluyla muhtelif oranlarda ezberlenmiş -bu arada tamamını ezberleyen birkaç sahâbînin olduğu da nakledilmiştir- ve yazı yazmayı bilen bazı sahâbîler tarafından da kendilerine ait özel sahîfelerde yazıya geçirilmiştir.²⁰⁸ Bir diğer deyişle Kur’ân kıraatinde Peygamber (s.a.s.) semâ ve arz metodunu kullanmış, ashabına bu metotla öğretmiştir.²⁰⁹ Peygamber’in (s.a.s.) vefat etmesi üzerine savaşlardaki kayıplardan dolayı Hz. Ömer, Kur’ân’ı cemetmek istemiştir. Zira bu savaşlarda şehit olan sahâbîlerin hafızı oldukları Kur’ân bölümlerini ezbere bilen kimseler azdı. Buhârî’nin, *Sahih*’inde, Zeyd b. Sabit’ten aktardığı rivayete göre Hz. Ebû Bekir devrindeki cem’ faaliyeti şu şekilde başlamıştır.

“Bir gün Ebû Bekir, Yemâme s-Savaşı’ndan dolayı beni çağırttı. Ömer b. Hattap da kendisinin yanındaydı. Ebû Bekir, Ömer’in kendisine şöyle söylediğini ifade etti: ‘Gerçekten kurrâların ölümü bir hayli arttı, ben kurrâların ölümünün farklı bölgelerde de artacağından, böylelikle Kur’ân’ın zâyi olacağından korkuyorum. Tüm bunlardan dolayı Kur’ân’ın cemedilmesini emretmenin, uygun olacağını düşünüyorum.’ Ben de Ömer’e hitaben; ‘Resûlullah’ın yapmadığı bir şeyi nasıl yaparsın?’ diye karşılık verdim, Allah (c.c.) benim gönlümü bu konuda ferahlatıncaya kadar, Ömer, ‘Vallahi bu iş hayırlıdır.’ demeye devam etti, daha sonra Ömer’in uygun gördüğü şeyi ben de uygun gördüm. Sonra Zeyd, Hz. Ebû Bekir’in kendisine şöyle söylediğini aktardı: ‘Sen kendisini herhangi bir şeyle itham etmediğimiz, genç, zeki birisin, üstelik Peygamber’e (s.a.s.) vahiy de yazardın. O halde Kur’ân’ı cemetme işine koyul.’ deyince Zeyd: ‘Yemin ederim ki şayet bir dağın, bir başka dağa nakledilmesi görevini verseydiniz, Kur’ân’ın cemedilmesi kadar zor olmazdı.’ dedim ki: ‘Siz ikiniz Resûlullah’ın yapmadığı bir şeyi nasıl yaparsınız?’ Allah benim kalbimi o ikisinin kalbini ferahlattığı gibi ferahlatıncaya kadar, Ebû Bekir ‘Vallahi bu iş hayırlıdır.’ deyip durdu, ben de Kur’ân’ı ince yassı taşlardan, hurma dallarından ve hafızların göğüslerinden toplama işine koyuldum. Tevbe sûresinin sonunu Ebû Huzeyme el-Ensari’den başkasında bulamadım.”²¹⁰

âyetler, Kur’ân’ın yazımına zımnen atıf yapmaktadır. et-Tûr 52/2-3. el-Abese 80/11-16. ve el-Kıyâme 75/16-19. el-Furkân 25/5. el-Beyyine 98/2-3.

²⁰⁸ Ebû Bekir Ahmed İbn Mucâhid, *Kitâbu s-seb’a fi l-kırâat*, thk. Dr. Şevki Dayf (Kahire: Dâru l-Meârif bi Mısır, ts.), 1.

²⁰⁹ Akif Koç, *Tefsir*, 65-66.

²¹⁰ Bu ifade -“Yazı malzemelerinden ve hafızlardan topladım.”- her ne kadar İbn Hacer’in, iki şahit mevzusundaki yorumunu güçlendirir görölse de Zeyd b. Sabit’in burada iki şahitten birini yerine

Cemedilen bu eser, vefatına kadar Hz. Ebû Bekir'in (s.a.s.) yanında, ardından Hz. Ömer'in himayesinde, oradan da okuma yazması olan ve hafız olan, Hz. Ömer'in kızı, Peygamberimiz'in hanımı Hafsa'nın koruması altında kalmıştır.²¹¹ Kur'ân'ın cem'inden sonra Hz. Ömer devrine gelindiğinde, çevre şehirlere Kur'ân'ı öğretecek sahâbîlerin gönderildiği, bunların ise kendilerine ait Mushaf'larla Kur'ân'ı öğrettikleri görülmektedir. Kûfe'ye gönderilen İbn Mes'ud buna örnek olarak verilebilir. Bu faaliyetten dolayıdır ki doğal olarak birçok farklı okuyuş zuhur etmiştir. Huzeyfe b. Yeman'ın Hz. Osman'a kıraat farklılıklarının çok kötü bir hal aldığı uyarısı ile Hz. Osman, daha önce cemedilip Hafsa'da kalan Mushaf'ı talep edip istinsah heyetine emanet etmiştir.²¹²

Bu konu, Buhârî'de özetle şöyle aktarılmaktadır: Müslümanlar arasında kıraat ihtilâflarının zuhur etmesi üzerine Huzeyfe b. Yeman, Hz. Osman'dan müslümanların, Yahudi ve Hristiyanlar gibi parçalanmadan çözüm yolu bulmasını istemiştir.²¹³ Bunun üzerine Hz. Osman daha önce Hz. Ebû Bekir döneminde cemedilen ve Hafsa validemizin himayesine bırakılan Mushaf'ı alarak Zeyd b. Sabit'i, Kur'ân'ı çoğaltma hususunda görevlendirmiştir. Hz. Osman; Kureyşli grup ve Zeyd b. Sabit arasında ihtilâf edilmesi halinde, Kur'ân'ın Kureyş lisanına göre yazılması gerektiğini söylemiş ve istinsah edilen Mushaflar dışındaki nüshaların ise yakılmasını emretmiştir.²¹⁴ Sadece Hafsa validemize emanet edilmiş olan Mushaf'a dokunmamıştır. O Mushaf da Hafsa'nın vefatı üzerine Emevi halifesi Mevan b. Hakem tarafından imha edilmiştir.²¹⁵

Kur'ân'ın kıraat ve hıfzında temel etken her ne kadar şifahî aktarım olsa da ihtilâfların mevcudiyeti üzerine Hz. Osman sadece birer muallim kâri göndermekle yetinmemiş, onların yanında Mushaf da göndermiştir. Buna karşın

getirme kastıyla söylediği açık değildir. Onun Tevbe sûresinin son iki âyeti gibi bazı ifadeleri hem yazı hem ezberle almasından dolayı böyle bir ifade kullanmış olması da muhtemeldir.

²¹¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Fezâilu'l-Kur'ân", 3. Bu rivayeti Buhârî'den aktardığını belirten Zerkeşi ve Suyûtî; Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/295; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 90. birbirlerinden 13 farklı lâfız kullanmışlardır. Ör; Tevbe sûresinin son iki âyeti hakkında "الذي جعل النبي شهادته بشهادة الرجلين" ifadesi ve سورتها في "فالحقها في" ifadesi fazlalık olarak Zerkeşi'de bulunmakta iken Suyûtî'de bulunmamaktadır.

²¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/56; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 92-94.

²¹³ İstinsah faaliyetinin gerekçesini şu rivayette daha bariz görebiliriz. "Peygamberiniz vefat edeli 15 sene oldu ve siz hâlâ Kur'an'ın okunuşu konusunda ihtilaf ediyorsunuz. Ben bu konuyu çözmeye karar verdim, kimin yanında Allah Resûlundan duyduğu bir şey varsa getirsin." İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 24; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 93.

²¹⁴ "وامر بما سواه من القرآن في كل صحيفة او مصحف ان يحرق" Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Fezâilu'l-Kur'ân" 3; Ebû Îsâ Muhammed et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Merkezi'l-Buhûs ve Tekniyyeti'l-Ma'lûmât (Beyrut: Dâru't-Tâsil, 1437), "Tefsir" 10.

²¹⁵ İbn Şebbe, *Târîhu'l-medîneti'l-münevvere*, 3/220.

Hız. Osman'ın kıraatler noktasındaki ihtilâfların kalkması amacıyla yaptığı istinsah faaliyeti, tam anlamıyla başarılı ol-a-mamış gibidir.²¹⁶ Bunun sebebi, Arap yazısı henüz gelişimini tamamlamadığından harekesiz ve noktasız olarak çoğaltılan Mushaf'ın başka kıraatlerle okunabilmesi olsa gerektir.²¹⁷ Dolayısıyla her ne kadar Mushaf'ın yanında bir de muallim gönderilmişse de ihtilâfların doğmasına engel olunamamış gözükmektedir.²¹⁸

Kur'ân'ın hıfzı, telif ve kıraati noktasındaki süreçler aktarıldığına göre, kıraat ihtilâflarının nasıl ele alındığına değinilebilir. Zira kıraat açısından üzerinde durulması gereken konulardan biri de kıraat ile vahiy arasındaki ilişkinin keyfiyetidir. "Peygamber (s.a.s.) bu farklı kıraatleri ayrı ayrı tebliğ etmiş midir? Başka bir söylemle, kıraatler vahiyyle özdeş şeyler midir?" soruları gündeme gelmektedir. Ulemânın bu konuda ihtilâf ettiği görülmektedir.

Mâlûm olduğu üzere kıraat farklılıkları anlama tesir etmektedir.²¹⁹ Fakat kıraatlerin vahiyden bir parça olup olmadığı noktasında ihtilâf bulunmaktadır. Dolayısıyla anlama tesir eden bu farklılıkların esasında vahiy olmadığı, buna binaen mevcut araştırma açısından tetkikin doğru olmayacağı düşünülebilir. Sathî bir veçhile ele alındığında bu yargıya varılsa da bir âyetin mütevâtir bir rivayet üzerine yorumlanması, esasında kıraat ihtilâfından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yorumcudan ziyade nesnenin kendisiyle alâkalı bir vâkıa ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Suyûtî, Zerkeşî gibi bazı âlimler tüm mütevâtir kıraatlerin birer vahiy olduğunu söyleseler de bu konuda tüm âlimler ittifak etmemektedir.²²⁰ Mevzubahis araştırmaya başlanırken kıraatlerin vahiyden bir parça olarak görüldüğü ön kabulünden hareket edilmişti. Bu meyanda söz konusu durumu tetkik etmek gerekmektedir.

²¹⁶ Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 8, 52.

²¹⁷ İbn Mucahid 8-9.

²¹⁸ Ahmet Keleş, "Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 103, 107. Daha çok 4 veya 7 nüsha olduğu üzerinde durulan, bu Mushaflar "Kufe, Basra, Şam, Mekke, Yemen, Bahreyn ve Medine" gibi bölgelere gönderilmiştir. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/240; Mehmet Paçacı, *Kur'ân'a Giriş* (Ankara: İSAM Yayınları, 2006), 58.

²¹⁹ Bu bağlamdaki bazı araştırmalar için bk. Hamit Avşar Karaca, *es-Suyûrî'nin Kenzu'l-İrfân'ında Kıraatler ve Anlama Etkisi* (Yayımlanmamış: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yener Aydın, *A'râf ve Hûd Sûrelerindeki Kıraat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi* (Yayımlanmamış: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ramazan Eraslan, *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Mânaya Etkisi* (Yayımlanmamış: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

²²⁰ Akif Koç, *Tefsir*, 62-64.

انزل القرآن على سبعة “ Kırâat ile vahyin aynı şey olduğunu iddia edenler, “ Kur’ân yedi harf üzere inmiştir, şeklindeki genel muhtevalı rivayetleri delil getirirler.²²¹ Suyûtî, bu rivayeti farklı olaylar neticesinde Peygamber’den (s.a.s.) aktaran 21 sahâbî adı saymakta ve bu haberin mütevâtir olduğunu nakletmektedir.²²²

Bu rivayetlerden biri özetle şöyledir: Hz. Ömer, Hişâm b. Hakîm’in (öl. 15/636) Furkân sûresini kendisinden farklı okuduğunu görünce onu yaka paça Resûllah’ın (s.a.s.) huzuruna götürüp durumu anlatmıştır. Bu gibi olayların artması üzerine de Peygamber (s.a.s.) “Muhakkak ki Kur’ân, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Ondan kolayınıza geldiği şekilde okuyun.” buyurmuştur.²²³

Bu rivayetlerde geçen “yedi harften” maksadın ne olduğu noktasında Suyûtî 35 farklı görüş saymaktadır.²²⁴ Akabinde bunların çoğunun Hz. Ömer ile Hişâm arasında yaşanan vâkıa hakkındaki yukarıdaki rivayet ile çeliştiğini nakletmektedir.²²⁵

Ahrufü’s-seb’a’nın mahiyeti hakkındaki bir görüş şöyledir; yedi harften maksat, yedi lehçedir. Bu lehçeler, Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temim ve Yemen bölgelerine aittir.²²⁶ Bu görüş Hz. Ömer ile Hişâm arasındaki ihtilâfa aykırı olsa gerektir. Çünkü her iki sahâbî de Kureyş kabilesindendir.²²⁷ Fakat bununla birlikte kırâat farklılıklarının kâhir ekseriyeti lehçelerden kaynaklanmaktadır.²²⁸

Ahrufü’s-seb’a’dan maksadın, yedi farklı dil olduğu da söylenmiştir. Bu diller; Arapça, Habeşçe, Nabatça, Tahâvice, Süryanice, Farsça ve Yunanca’dır.²²⁹ Esasında bu görüş “garibu’l-Kur’ân” başlığı altında da incelenebilir. Bu görüşün kırâat farklılıklarının gerekçesi ve mahiyeti hakkında olmadığı ortadadır. Zira bu görüş, kırâatlerdeki usûl ve ferş-i hurûf ihtilâfını açıklamamaktadır. Yedi harf, yedi vecih anlamındadır; yani aynı anlama gelen farklı kelimelerdir. Bir diğer

²²¹ Bu gibi delillerin tenkidi için bk. Güneş, *Kur’ân-ı Kerim’in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 77.

²²² Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi ’l-Kur’ân*, 72.

²²³ İbn Mucâhid, *Kitâbu’s-seb’a fî ’l-kırâat*, 2-4.

²²⁴ Ahruf-i Seb’a’nın mahiyeti hakkında 40’a yakın görüşün nakledildiği de söylenmiştir. Detaylı bilgi için bk. Aydın, *Kur’an’ın Metinleşme Tarihi*, 160; Akif Koç, *Tefsir*, 81.

²²⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi ’l-Kur’ân*, 78.

²²⁶ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi ’l-Kur’ân*, 77; Akif Koç, *Tefsir*, 81; Öztürk - Ünsal, *Kur’ân Tarihi*, 115-117.

²²⁷ Aydın, *Kur’an’ın Metinleşme Tarihi*, 166.

²²⁸ Güneş, *Kur’ân-ı Kerim’in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 213.

²²⁹ Kur’ân’dan bu dillere dair örnekler için bk. Aydın, *Kur’an’ın Metinleşme Tarihi*, 160-162.

görüŖe göre ise yedi harften maksat, kesretten kinayedir. Arap toplumuna nâzil olan vahyin, onların diliyle indiği, kolaylık olması açısından Kur'ân'ın bazen farklı lehçelerle okunabileceği anlamındadır.²³⁰ Kanaatimizce bu son görüŖ kıraat farklılıklarına iŖaret etmesi hasebiyle daha sıhhatli olsa gerektir.

Sonuç olarak vahiy ile mütevâtir kıraatleri özdeŖ görenler, Allah (c.c.) tarafından tüm bu farklılıklarla indirildiğini, ahruŖu's-seb'a hakkındaki rivayetlerin de bunu bildirdiğini iddia etmiŖlerdir. Ayrı Ŗeyler olduğunu ifade edenler ise tek bir kıraat ile okunduğunu fakat sonradan bazı lehçelere izin verildiğini ifade etmiŖlerdir.²³¹ Kıraatlerde görülen farklılıklar eŖ anlamlıdırlar yoksa birbirine zıt kıraatler vahiy değil, sadece farklı birer okuyuŖturlar.²³²

Bu bağlamda İbn Mücâhid'in neden ihtilâf edildiğine dair izahını hatırlamak faydalı olabilir. *"İnsanlar ahkâm konularında ihtilâf ettikleri gibi kıraat hususunda da ihtilâf etmiŖlerdir. Nasıl ki sahâbe hadis rivayetinde farklı nakillerde bulunduysa Kur'ân'ın kıraatinde de böyle olmuŖtur."*²³³ Hicrî beŖinci asra geldiğinde bu farklı kıraatlerin sıhhati noktasında alıŖmalar yapılmaya baŖlanmıŖtır. Sahih ve Ŗâz kıraatler imamlara nisbet edilerek bilinirken ilk defa Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kayravânî tarafından bir usûl belirlenmek istenmiŖtir. Bu minval üzere genel bir kaide ortaya konmuŖtur. Buna göre; sahih bir nakille aktarılan, Mushaf metnine ve Arap gramerine uygun olan tüm kıraatler muteber kabul edilmiŖtir.²³⁴

Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (öl. 373/983), vahiy ile kıraatin aynı ve ayrı Ŗeyler olduğu görüşlerini birleŖtirmektedir. Ona göre; eğer söz konusu kıraat farklılıkları birbirine zıt bir anlam ihtiva ediyorsa her ikisi de vahiyle özdeŖtir. Lâkin anlama tesir etmeyen (idgam, izhar, ihfâ, med gibi) veya aynı anlama ulaŖtıran bir farklılık var ise; Allah (c.c.) bu iki vecihten sadece biriyle indirmiŖtir. Diğer kıraat veçhinin okunmasına da ruhsat verilmiŖtir.²³⁵ Mantıksal bir çıkarım yapmak suretiyle sorun çözüme kavuŖturulmuŖtur. Fakat buna dair bir delil de bulunmamaktadır.

Gerçekten de farklı kıraatlerin mercii noktasında akıl yürütmekten baŖka çare kalmamıŖ gibidir. Kanaatimizce her âyetin birkaç farklı Ŗekilde

²³⁰ Sair görüşler için bk. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 72-78.

²³¹ GüneŖ, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İliŖkileri*, 77.

²³² GüneŖ, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İliŖkileri*, 102.

²³³ İbn Mucâhid 45.

²³⁴ GüneŖ, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İliŖkileri*, 24.

²³⁵ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bustânu'l-Ârifin* (İstanbul: y.y., 1285), 34-35; GüneŖ, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İliŖkileri*, 138-139.

okunmasından çok, tek bir formatta aktarılıp sair kıraatlere de ruhsat verildiği görüşü daha tutarlı gözükmemektedir.²³⁶ Fakat yine de bu farklı kıraatlerin hangisi bizâtihi Peygamber'in okuduğu kıraattir, bilmek çok güçtür.²³⁷ Peygamber'in (s.a.s.) Kureyş kabilesinden olduğu, dolayısıyla bu lehçenin asıl kıraat olduğu akla gelebilir. Fakat okuyuşta açığa çıkan usûl ve ferşteki farklılıkların tamamı lehçeyle alâkalı değildir. Dolayısıyla lehçeyle ilgili olmayan, birbirine zıt kıraatlerin hangisini Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ ettiğini bilmek zordur.

Kıraat-vahiy ilişkisi konusundaki bu bilgileri değerlendirecek olursak evvel emirde belirtmek gerekir ki Peygamber'in (s.a.s.) tek bir kıraat ile vahiy tebliğ ettiğini söylemek; kıraat farklılıklarını vahiy değil, dışsal bir katkı görmek anlamına gelmektedir.²³⁸ Bu görüş, el-Hicr sûresinin 9. âyetteki “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ” ifadesiyle çelişiyor görülmesinden dolayı kabul görmemiştir. Kanaatimizce bu durum bir çelişki doğurmamaktadır.²³⁹

Bununla beraber kıraatlerin vahiy ile aynı görülmesi durumunda da birbirine zıt anlamda olan kıraatler izah edilememektedir. Yine örneğin tüm farklılıklar Peygamber (s.a.s.) tarafından mütevâtiren tebliğ edilmiş olmasına rağmen neden şâz kıraatlerin olduğu da açıklanamaz. Zira nihayetinde bir âyetin okunuşundaki tüm farklılıklar bizzat Peygamber (s.a.s.) tarafından beyan edildiyse şâz rivayetlerin mevcudiyeti izaha muhtaçtır.

Sonuç olarak araştırma açısından bu iki görüş de kıraatlerden doğan ihtilâfların örnek olarak ele alınmasına engel teşkil etmemektedir. Şöyle ki her iki durumda da kıraat farklılıklarının, müfessirin tercihi neticesinde âyetlerin anlamında ihtilâfa sebep olduğu görülmektedir. Bu ihtilâfın temel sebebi ise bizâtihi nesneden kaynaklanmaktadır. Şayet iddia edildiği gibi ilgili kıraatler vahiy kaynaklı değilse bu durumda da araştırmamız çerçevesinde örnek olarak incelenebilir. Zira kıraatler vahiy kaynaklı olmaması hasebiyle Kur'ân'a izâfe edilemez. Fakat Mushaf'a veya Kur'ân metnine uygun oluşu açısından tetkik edilebilir. Zaten araştırmadaki amaç Kur'ân vahyinin nesnelliğini incelemekten

²³⁶ Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, 170.

²³⁷ Güneş, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 141.

²³⁸ Güneş, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 142.

²³⁹ Kur'ân'ın metinleşme sürecindeki beşerî hatalar hakkında daha evvel kısaca bilgi vermiştik. Bundan dolayı ilgili korumanın dünya semasına inzâl edilen vahiy için dikey düzlemde gerçekleştirmiş olduğu, âyetle daha sonraki aşamadan bahsedilmediği daha sahih bir açıklama olsa gerek. Nitekim el-Hicr 15/16-19. âyetlerde ve el-Vâkıa 56/75-85. âyetlerde bahsi geçen meselenin de Kur'ân vahyinin nüzûlünün, şeytanların vesveselerine karşı korunduğuna delil olsa gerektir.

çok, Kur'ân metni üzerine tetkikler yapmaktır. Bu iki düşünce de nihayetinde Kur'ân metni hakkındadır.

Bu meyanda kıraat farklılıklarına değinmek faydalı olacaktır. Zira Mushaf'ın okunmasında birbirinden farklı kıraatlerin bulunduğu, bu farklılıklara dair birçok eserin kaleme alındığı görülmektedir.²⁴⁰ Kıraat imamlarının ihtilâfları, esasında iki başlık altında incelenebilir. Birincisi; usûldeki farklılık ki bunu tecvid kaideleri çerçevesinde zuhur eden ihtilâflar olarak da görebiliriz. Zira bunlar; med, ihfâ, izhar, idgam, sekte, vakf, zamir ve harflerin sıfatları gibi farklılıklardır. İkincisi ise daha çok kelime ve anlama tesir eden ihtilâflardır ki bunlar genelde ferş-i hurûf ihtilâfı olarak isimlendirilmiştir.²⁴¹ Kimi araştırmacılara göre; ferşteki farklılıklara dair yaklaşık iki bin adet kıraat sayılabilir.²⁴²

Mevcut araştırmada daha çok ferşteki farklılıklar baz alınarak örnek verilecektir. Zira bu durum okuyucudan ziyade, okunandan kaynaklı bir vâkıadır. Buradan hareketle vahiyle kıraatleri ayrı gördüğümüz sonucu çıkarılmamalıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi vahiyle kıraatler bir veya ayrı şeyler iseler de müfessirler Kur'ân metninden hareketle ihtilâfa düşmektedirler. Dolayısıyla Kur'ân metniyle bağlantılı bir vâkıa olarak tezimizde incelenmektedir.

Bu bağlamdaki örnek için ekler kısmında verilen tablo incelenebilir. Bu misallerden el-Bakara 2/260, el-Mâide 5/6, Hûd 11/81, el-Ahzâb 33/33. âyetler ele alınacaktır. Evvel emirde el-Bakara sûresi 260. âyeti zikredilebilir. Zira bu âyet, müfessirlerin kıraat farklılıklarından dolayı ihtilâf ettiği Kur'ânî ifadelere örnek olarak verilebilir.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ
قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ
يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

*“İbrâhim ‘Rabb’im! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!”
deyince, Rabb’i, ‘Yoksa inanmıyor musun?’ demişti. O ‘Hayır inanıyorum,*

²⁴⁰ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) Kitâbu'l-kırâat, Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî (öl. 258/871) Kitâbu'l-kırâati'l-hamse, İsmâîl b. İshâk el-Cehdamî (öl. 282/896) Kitâbu'l-Kırâat, İbn Cerir et-Taberî, (öl. 30/922) el-Câmi' fi'l-kırâat, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer ed-Dâcûnî (öl. 324/935) Kitâbu'l-kırâat adlı eserler bu alandaki en kadim kaynaklarımızdandır. Yedi imam'ın kıraatını ilk derleyen kişi ise; Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâat adlı eseriyle Ebû Bekir b. Mücâhid'tir (öl.324/935). Bu alandaki en meşhur kaynak ise hiç şüphesiz el-Câmiu'l-beyân ve Kitâbü't-teysîr fi'l-kırâati's-seb' adlı eserleriyle Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî (öl. 444/1052) olmuştur.

²⁴¹ Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 29-39.

²⁴² Bu farklılıkları görmek için bk. Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, 7-117.

fakat kalbim tam kanaat getirsin diye' cevabını verdi. Rabb'i, 'Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir' buyurdu."²⁴³

Ölülerin nasıl olur da diriltildiğini öğrenmek isteyen Hz. İbrâhim'e (s.a.s.) Allah'ın kuşlar üzerinden verdiği misal üzerinde ihtilâf edilmiştir. İki temel yaklaşım bulunmaktadır. İlkine göre bu âyetlerde bir mucizeden bahsedilmeyip Hz. İbrâhim'in elinde gerçekleşen doğal bir vâkıadan söz edilmiştir.²⁴⁴ Buna göre Hz. İbrâhim mutmain olmak için dirilmenin nasıl gerçekleştiğini sorduğunda Allah (c.c.) ona dört farklı türden kuşu almasını ve bunları kendisine alıştırdıktan sonra farklı yerlere göndermesini emretmiştir. Bu sayede kuşları çağırdığında kendisine geri döneceklerini söylemiştir. Bu minval üzere anlatılmak istenen; ruhların Allah'ın tekelinde olduğu, bir emriyle kendisine geri döndürüleceğidir.

Bir diğer görüşe göre ise bu âyetlerde Hz. İbrâhim'in elinde gerçekleşen bir mucizeden bahsedilmektedir. Buna göre dirilmenin nasıl olduğunu öğrenmek isteyen Hz. İbrâhim'e Allah (c.c.) bir kuşu alıp parçalamasını ve birbirine karıştırarak dağlara bırakmasını emretmiştir. İbrâhim (s.a.s.) kuşları çağırınca dirilerek gelmeleri bu meyanda bir mucizedir.²⁴⁵

Hz. İbrahim'in yeniden dirilme noktasındaki ısrarı üzerine Allah (c.c.) tarafından bir mucize ile kendisine gösterilen söz konusu durum noktasında ihtilâf edilmesinin sebeplerinden biri de kıraat farklılığıdır.²⁴⁶ Buna göre; âyette geçen "فَصْرَهُنَّ" kelimesi, büyük çoğunluk tarafından (Sad harfinin dammesiyle) "فَصْرُهُنَّ" şeklinde "meylettir, eğit, alıştır" şeklinde anlaşılmışken; Hamza, Ebû Ca'fer "فَصْرُهُنَّ" formunda kesre ile "parçala" formunda anlaşılmıştır.²⁴⁷ Erken dönem dilcilerinden Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824) kelimenin "kesmek"

²⁴³ el-Bakara 2/260.

²⁴⁴ Abdurrahman Ateş, "Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2016), 24.

²⁴⁵ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/324.

²⁴⁶ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâat*, 190.

²⁴⁷ Abdullatîf Hâtib, *Mu'cemi'l-kıraat* (Dimeşk: Dâr'u-Sâdi'd-Din, 2002), 1/377; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/636; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/324. "فَصْرُهُنَّ" şeklinde 'Sad' harfinin kesralı 'Ra' harfinin şeddeli okunmasıyla ise anlam, "çağırmak" anlamında "Onlara seslen" şeklindedir. Bk. Hâtib, *Mu'cemi'l-kıraat*, 1/377. Yine "فَصْرُهُنَّ" şeklinde sad harfinin dammeli olduğu durumda hem "parçalamak" hem de "eğitmek, meylettirmek" anlamında iki ihtimali de barındırdığı ifade edilmiştir. Ve bir başka bir görüşe göre ise; "فَصْرُهُنَّ" veya "فَصْرُهُنَّ" kelimeleri hem dammeli hem de kesralı durum, "kesip parçalamak" şeklinde tek bir anlama işaret etmektedir, denmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/638. Özetle kelime, kapalı bir anlamdadır. Bundan mütevellit anlamı noktasında net bir karar vermek zor görünmektedir.

anlamına geldiğini belirtirken kıraat farklılıkları üzerinden hareket ettiği görülmektedir.²⁴⁸ Yine Râgıb el-İsfahânî de kıraat ihtilâfına dikkat çekmektedir.²⁴⁹ Sonuç olarak âyetteki kıraat farklılığı, anlama etki etmiştir. Binaenaleyh “Kuşlara yapılan işlem kesip parçalamak mıdır yoksa eğitilmesi midir?” sorusuna nesnel bir cevap vermek mümkün olmadığından hârikulâde bir olayın vuku bulduğu da bu meyanda tartışılabilir.

Bu meyanda el-Mâide sûresinin 6. âyeti bir diğer örnek olarak verilebilir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)...”²⁵⁰

el-Mâide sûresi 6. âyette abdest ile alâkalı olarak geçen ifadelerdeki kıraat farklılıkları mütevâtiren nakledilmiştir. Aynı zamanda Mushaf’a ve Arap gramer yapısına şeklen uymaktadır.²⁵¹ Bu âyetteki kıraat farklılıklarından biri de “وَأَرْجُلَكُمْ / “ayaklarınızı da” ifadesi üzerindeki ihtilâftır. Kelimenin son harfi hem üstün haliyle وَأَرْجُلَكُمْ şeklinde hem de esre haliyle وَأَرْجُلَكُمْ formunda okunmuştur. Esre ile okuyanlar İbn Kesir, Hamza, Ebû Ca’fer ve Ebû Amr; Nafi’, İbn Âmir ve Kisâî ise üstün ile okumuştur. Asım’ın Hafs rivayetine göre kelime üstün ile okunmuşken Ebû Bekir rivayetine göre esre ile okunmuştur.²⁵² Binaenaleyh iki ayrı görüş ortaya çıkmıştır.

“Ayaklar” anlamına gelen “أَرْجُلٌ” kelimesindeki “ل” harfini üstün ile okuyup / اغسلوا emrine/filine bağlayanlara göre ayakları yıkamak farzdır. Meşhur dört mezhep mensuplarının anlayış ve uygulamaları böyledir. Yukarıda sunduğumuz meâlde de bu kıraat esas alınmıştır. Esreli okuyup kelimeyi امسحوا emrine atfedenlere göre âyetin anlamı, “Yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı ve topuk kemiklerine (küçük topuklara) kadar ayaklarınızı ise meshedin.” şeklindedir.²⁵³ Buna göre; ayakları meshetmek farzdır, yıkamak ise sünnettir.²⁵⁴ Zâhiren mesh anlamına gelen bu kıraatin, Ebû Ubeyde ve Ahfeş gibi

²⁴⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/80-81.

²⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 290.

²⁵⁰ el-Mâide 5/6.

²⁵¹ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, 2/152.

²⁵² İbn Mucâhid, *Kitâbu’s-seb’a fî’l-kıraat*, 242; Hâtib, *Mu’cemi’l-kıraat*, 231-236.

²⁵³ Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/272-273.

²⁵⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/155.

bazı âlimler tarafından Arapçadaki, “الخفض على الجوار” gramer kaidesinden dolayı “yıkamak” üzerine atfedildiği iddia edilmiştir.²⁵⁵ Ne var ki söz konusu âyetin, bu kaidenin geçerli olması için gerekli olan şartları taşımadığı söylenmiştir.²⁵⁶

“أَرْجُلُ” kelimesini nasp ile okuyanların delilleri şu şekilde sıralanabilir: Hz. Ali’ye atfedilen bir rivayete göre; Hasan ve Hüseyin, abdest âyetindeki “أَرْجُلُ” kelimesini cer ile okuduklarında Hz. Ali, nasp ile okumaları gerektiğini söylemiş ve âyette takdim tehir olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁷ Bir diğer delil; âyette yıkamanın إلى الكعنين ifadesiyle kayıtlanmış olmasıdır. Mesh etmede bir kayıt konulamayacağından ayakların yıkanması gerekir.²⁵⁸ Buna “Şayet bu doğru olsaydı mahdut bir organ olan ‘eller’in gayr-ı mahdut olan ‘yüzler’e atfedilmesi de caiz olmazdı.” denilerek itiraz edilmiştir.²⁵⁹ Yine âyette geçen “meshedin” ifadesinin fâsıla olduğu da söylenmiştir.²⁶⁰ Abdest temizlenmek için olduğuna göre ayakların yıkanması da gerekir, denmiştir.²⁶¹ İlgili kelimeyi mecrûr okuyanlar ise bir cümlede atıf söz konusu olduğunda yakın olan atfın daha uygun olduğunu, bu konuda delil olarak almışlardır. Yine atıf ile ma’tûfun aleyh arasına alâkasız bir kelimenin girmesini dil açısından caiz görmemişlerdir.²⁶² Konuyla ilgili Kütüb-i sitte’de ayakların yıkanmasıyla da mesh edilmesiyle de ilgili rivayetler bulunmaktadır.²⁶³ Sahâbeden konu hakkında muhtelif görüşler aktarıldığına göre, onlar açısından da bir uzlaşının olduğu söylenemese gerektir.

Görüldüğü gibi ne Arap dili grameri üzerinden ne de sahâbelerin uygulaması üzerinden bir neticeye varılamamaktadır. Sahih bir sonuca varılsa

²⁵⁵ Hâtib, *Mu’cemi’l-kıraat*, 232; Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/276-277; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil ve esraru’t-te’vîl*, 2/117.

²⁵⁶ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/153; İbn Manzûr, 2/593; Ebu’l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâcîkî, *Kenzu’l-fevâid*, thk. Şeyh Abdullah Ni’me (Beyrut: Dâru’l Edvâ, 1985), 1/155-156.

²⁵⁷ Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, 5/205.

²⁵⁸ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil ve esraru’t-te’vîl*, 2/117.

²⁵⁹ Kerâcîkî, *Kenzu’l-fevâid*, 1/155-156.

²⁶⁰ Remzi Kaya, “Kıraat Açısından Abdest Âyeti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 257.

²⁶¹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Beyrut: ed-Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, 1984), 6/130-131.

²⁶² Süleyman Ateş, “Kur’ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Mesh Etme veya Yıkamanın Hükmü”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 189.

²⁶³ Bunlardan ayakların meshine örnek olarak; “Evs b. Ebû Evs’ten nakledildiğine göre, “Resûlullah abdest aldı. Ayakkabıları ve ayakları üzerine meshetti.” Ebû Dâvûd, Tahâre; 160. Ayakların yıkanmasına örnek olarak ise; Ömer b. Hattab’tan rivâyet edilen şu hadis verilebilir. “Bir adam ayağının tırnak büyüklüğünde bir kısmını yıkamadan abdest aldı. Resûlullah olayı fark edince adama “Dön abdestini güzel bir şekilde al.” dedi. Adam döndü ve yeniden abdest alarak namazını kıldı. Müslim, Tahâre, 10.

dahi bunun salt Kur'ân metninden hareketle olmayacağı ortadadır.²⁶⁴ Zira ulemâ, söz konusu ihtilâfın kelimenin i'rabı noktasındaki kıraat farklılığından kaynaklandığını ifade etmektedir.²⁶⁵ Binaenaleyh ihtilâf, müfessirlerin öznelliğinden ziyade nesnenin belirsizliğinden neşet etmiştir. Bu da bizâtihi Kur'ân metninin kesin bir sonuca varma noktasında engeller içerdiğini göstermektedir.

Sonuç olarak kıraat farklılıkları gerek vahiy olarak kabul edilsin gerekse de reddedilsin Kur'ân metni bağlamında irdelenebilir. Bu durum ise okuyucudan ziyade nesneden kaynaklı bir vâkıa olduğundan ve nesnelliğe engel durumlar arasında görüldüğünden araştırma bağlamında ele alınmıştır.

3.3. Vakf-İbtidâ ve Nesnellik

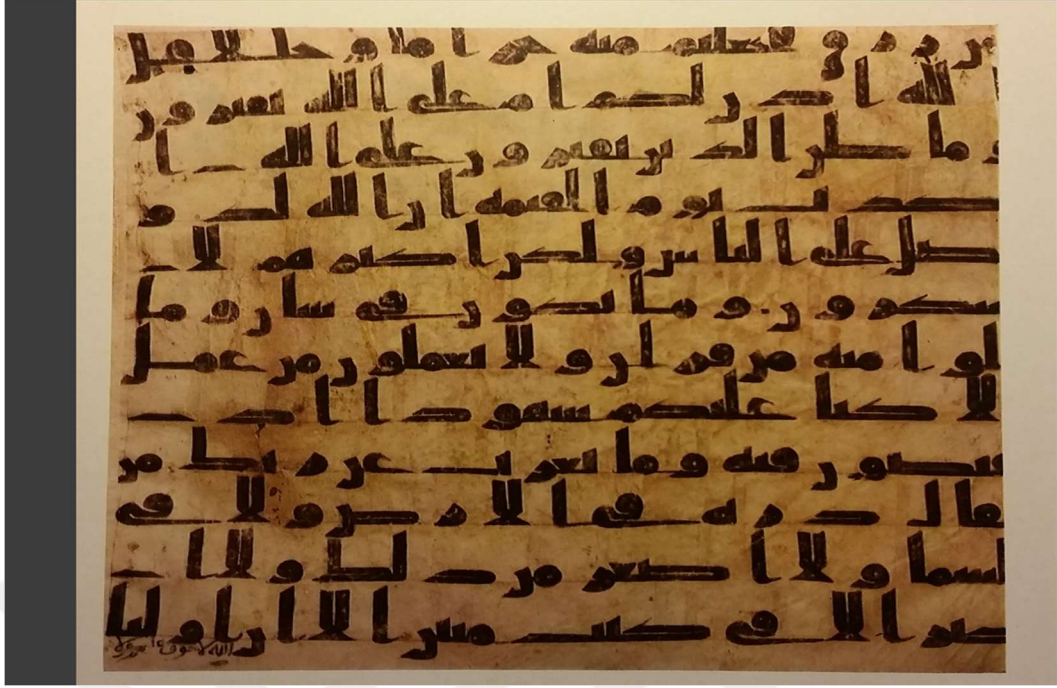
Fetihlerle birlikte genişleyen İslâm toprakları birçok toplumun İslâm'a girmesini sağlamıştır. Ana dili Arapça olmayan bu müslümanlar; kabul ettikleri dinin ana kaynağı olan Kur'ân'ı okuma ve anlama ihtiyacı hissetmişlerdir. Nitekim bu bölgelere gönderilen muallimler tarafından bu ihtiyaç karşılanmıştır. Fakat muhtelif bölgelerden insanlar bir araya geldiklerinde farklı hocalardan ders almış olmalarının bir gereği olarak ihtilâf etmişlerdir. Özellikle de Kur'ân'ın okunuşunda tam bir uzlaşım sağlanamamıştır.

Hız. Osman döneminde olan bu ihtilâfların hangi boyutlara ulaştığına daha önce değinilmişti. Kıraat farklılıklarının zuhur etmesi Kur'ân'ın, tek bir kıraat üzere birleştirilmesini ve bu şekliyle istinsah edilmesini gerektirmiştir. Fakat bu dönemde henüz yazı gelişimini tamamlamamış olduğundan yeni müslüman olmuş bu kimseler Mushaf'ın okunuşunda zorlanmış ve hata etmişlerdir. Zira Kur'ân metni noktasız ve harekesiz olarak istinsah edilmiştir.

Bu Mushaf'ın benzerine örnek olarak; M. 700-800 yıllarına tarihlendirilen, Yusuf 12/55-64. âyetlerini içeren şu parşömen gösterilebilir:

²⁶⁴ Serdar Murat Gürses, "Çıplak Ayağa Mesh ile İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 32.

²⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/189; Hemezânî, *I'râbu'l-kıraâtî's-seb'a ve 'ileluhâ*, 1/143.

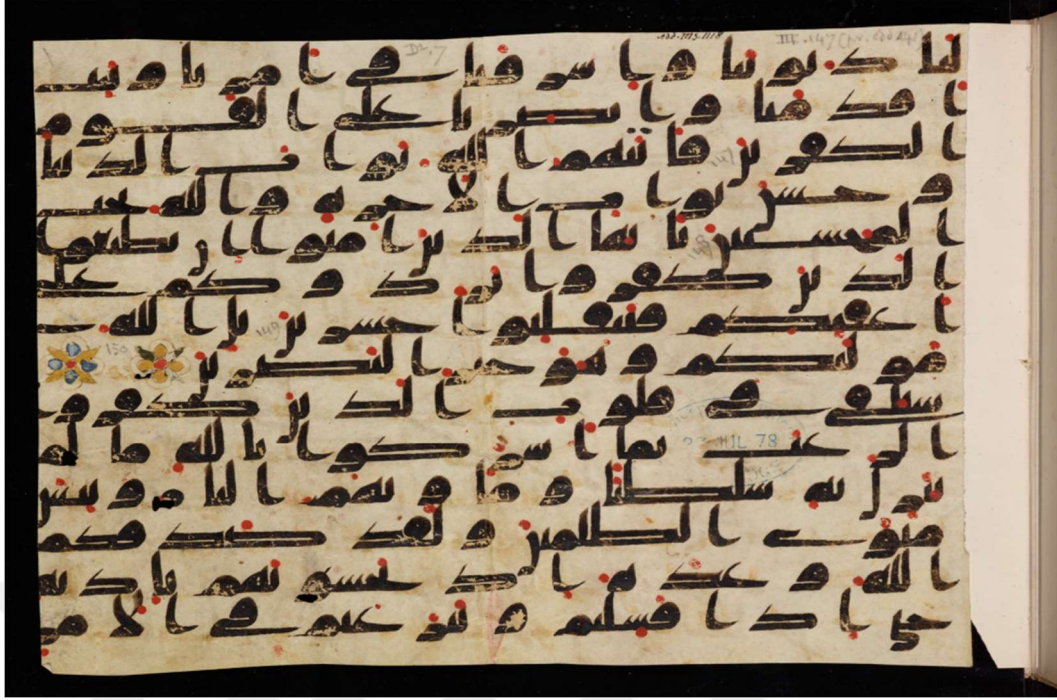


Kairo, Bibliothek des Khediven: No. 534.

Bu parşömende de görüldüğü gibi ilk başlarda nokta ve harekeler mevcut değildir. Ne var ki yeni müslüman olmuş toplumların Kur'ân'la metin boyutunda ilişki kurmuş olması, dilin ve yazının gelişimine etki etmiştir. Zira Arap dilini bilmeyen Acemlerin, noktası ve harekesi olmayan Mushaf'ın okunmasında zorluk yaşaması üzerine harflerin hareke ve noktalamalarında düzenlemeler yapıldığı görülmektedir.

Bu konudaki ilk çalışmaların Ebu'l Esved ed-Düeli tarafından yapıldığı aktarılır. Bu meyanda Kur'ân yazısında kelimelerin cümle içindeki i'rabını göstermek üzere harekeler, akabinde harflerin noktaları konulmuştur. Hareke ve harflere konulan bu noktaları; şedde, sükûn ve hemzeleri de ekleyerek günümüzdeki şekliyle geliştiren Halil b. Ahmed (öl. 175/791) olmuştur.²⁶⁶ Ne var ki gelişimin uzun yıllar sürmüş olması dildeki hataları yaygınlaştırmıştır. Öyle ki bu durum Arapları da ziyadesiyle etkilemiş ve dilde var olan selikalarını bozmuştur. Özellikle de Kur'ân hafızı olmayan kimselerin Mushaf'ı tilâvet ettiği esnada hata etmesi dönemin şartlarına göre mümkündür. Bir fikir vermesi açısından noktalı ve harekeli Kur'ân nüshasına örnek olarak Âl-i İmrân 3/147-152. âyetleri ihtiva eden şu parşömen gösterilebilir:

²⁶⁶ İlgili olayın aktarıldığı rivayetin tamamı için bk: Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. Dr. İzzet Hasan (Dimeşk: Suriye Bölgesi Kültür Bakanlığı Yayınları, 1960), 3-4.



Cambridge, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi: Add. 1118.

M. 800-1000 yılları arasına tarihlenen bu parşöme, durak yerleri belirgin görülse de tabii olarak secâvendler mevcut değildir. Cambridge Kütüphanesinin ilgili web adresine konulan 49 görselde de benzer durum hâkimdir.²⁶⁷ Sonuç olarak harflere nokta ve harekelerin konmuş olmasına rağmen Mushaf'ın tilâvetinde hatalar yapılmaya devam edilmiştir. Zira nerede nefesin kesileceği veya ses ve nefes kesildiyse nereden başlanması gerektiği bilinmediğinden hatalı okuyuşların önü kesilememiştir. Anlama tesir eden bu durum üzerine vakf ve ibtidâ hakkında çalışmalar yapılmıştır.²⁶⁸

Secâvendler de denen belirli rumuzlarla gösterilen vakf yerleri, zamanla Mushaf'a ilâve edilmiştir. Yukarıda arz ettiğimiz görsellerde de görüldüğü gibi günümüz Kur'an metniyle karşılaştırıldığında okuyucu lehinde birçok değişikliğin yapılmış olduğu rahatlıkla anlaşılabılır. Harflerdeki imlâ farklılıkları, noktalama ve harekeler, duraklar ve süslemeler, vakf işaretleri gibi durumlar bu minval üzere sayılabilir.²⁶⁹ Hareke ve harflerin noktalanması, şeklen insan ürünü olsa da kâiler

²⁶⁷ “Corpus Coranicum” (12 Eylül 2023).

²⁶⁸ Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelu'l-vûkûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 1/13-17.

²⁶⁹ Harflerdeki imlâ farklılıklarına bir örnek olarak “nûn” harfine bakılabilir. Müşahede ettiğimiz kadarıyla ilk başlarda harfin sonda yazılış şekli daha çok “ra, ze, dal, zel” harflerini andırmaktadır. Örnek parşömen için bk. Cadbury Araştırma Kütüphanesi (Birmingham Üniversitesi): İslami Arapça 1572; Museum für Islamische Kunst (Staatliche Museen zu Berlin): I. 2211; Staatsbibliothek zu Berlin: ms. or. fol. 379; Kodex aus Fuwwah/Ägypten (B. Moritz, Arabic

tarafından mütevâtiren nakledilen Kur'ân'ın okunuşu baz alınarak yapılmıştır. Bir anlamda vahyin gölgesinde gerçekleşen bu faaliyetin, tüm vakf ve ibtidâ işaretleri için de böyle olduğu söylenemez. Bundan mütevellit vakfın çeşitleri ve hükümleri hakkında ihtilâf edilmiştir.²⁷⁰ Bu bağlamda vakf ve ibtidâ ilmi hakkında genel bilgi vermek faydalı olacaktır.

Istılâhî mânada vakf kavramının, en kapsamlı tanımı İbnu'l-Cezerî tarafından şöyle yapılmıştır: “Okumaya yeniden başlamak maksadıyla kelimenin üzerine belirli bir müddet sesin kesilmesidir. Bu bazen sûre başlarında besmele akabinde bazen âyet başlarında veya ortalarında olur. Ne var ki kelimenin tam ortasında bu durum mevcut değildir.”²⁷¹ En yaygın tanımın bu olduğu görülmektedir.²⁷² Vakf ve ibtidânın, “Kur'ân'ın mânasına hâlel getirecek yanlış uygulamaların önünü alma amacı güden bir disiplin” olarak tanımlanması mümkündür.²⁷³

Ulemâ kendi anlayışları çerçevesinde vakf mertebesi ve çeşidi üzerine fikir beyan etmiştir. Bundan dolayı olsa gerek vakf türleri noktasında bir uzlaşının olduğunu söylemek güçtür. Örneğin İbnu'l-Enbârî (öl. 328), üç kısımda incelemektedir. Bunlar: tam, kâfi ve kabih vakflardır. en-Nehhas (öl. 338), vakfın türlerini yedi başlık altında ele alır. Bunlar: tam, kâfi, hasen, sâlih, ceyyid, beyân ve kabih vakf. Ebû Amr ed-Dânî ise vakfın çeşitlerini; tam, kâfi, hasen ve kabih olarak sıralamaktadır.²⁷⁴

Bu işaretleri ilk defa harflerle sembolleştiren, İbn Evs el-Mukrî (öl. 341/952) olmuştur. Bu konuda en çok kabul görmüş, günümüze kadar da geçerliği

Palaeography, Kairo 1905: Tafeln 19 bis 30). “Corpus Coranicum” (12 Eylül 2023). Daha sonraları ise “nûn” harfinin sonda yazılışı değişmiştir. Bazı parşömenlerde bugünkü haliyle kavisli ve kuyruklu olarak tam bir “nûn” harfi olarak yazıldığı görülmektedir. Örnek olarak bk. Katar Ulusal Kütüphanesi (مكتبة قطر الوطنية): HC.MS.03094 ve HC.MS.03170. “Corpus Coranicum” (12 Eylül 2023). Bu durum imlânın da kendi içinde bir gelişiminin olduğunu gösterir.

²⁷⁰ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 128.

²⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhsin Hâşim Dervîş (Umman: Dâru'l-Menâhic, 1422), 30.

²⁷² Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 126-128; Ahmed b. Muhammed b. Abdulkarim el-Eşmûnî, *Menâru'l-hüdâ fî'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Mısır: y.y., 1973), 5; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 259.

²⁷³ Muhammed Pilgir, “DİB Mushafında Kullanılan ۷ Alâmetinin Karakteristik Özellikleri ve Bu Alâmetin Gerekliliği Hususu: el-Bakara Sûresi Örneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2023), 179; Recep Koyuncu, “İdeal Kur'an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 311-314.

²⁷⁴ Geniş bilgi için bk. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muktefâ fî'l-vakf ve'l-ibtida*, thk. Cemâleddin Muhammed Şeref (Kahire: Dâru's-Sahâbetu lî Tûras Bidnada, 2006), 19-29; Secâvendî, *Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 30-32; Secâvendî, *İlelu'l-vûkûf*, 1/9-13.

sürdürmüş olan kişi ise Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'dir (öl. 560/1165). Onun geliştirdiği işaretler: ط م لا ج ز ص iken bunlara zamanla ع ق ك ث قف قلى صلى gibi harfler de eklenmiştir.²⁷⁵ Bu rumuzlar içinde vakf-ı lazım ile vakf-ı lâ işaretleri, anlamı kesin suretle belirlemekte olduğundan mevcut araştırmada bu iki vakf işareti üzerine yoğunlaşılacaktır. Buna dair örneklerle geçmeden evvel bu ilmin kaynağı noktasında öne sürülen verileri kısaca değerlendirmek faydalı olacaktır.

Vakf ve ibtidânın kaynağı noktasında Peygamber'in (s.a.s.), âyet sonlarında durduğuna dair Ümmü Seleme'den aktarılan rivayet, çokça zikredilmiştir. Yine Peygamber'in; (s.a.s.) bir hatibi, konuşması sırasında durulmaması gereken bir yerde durmasından dolayı uyarması da vakfın önemine binaen aktarılan rivayetler arasındadır.²⁷⁶ Bu meyanda normal bir konuşmada bile vakfın önemine dikkat çeken Peygamberimiz'in Kur'ân'ın kıraatinde de bunu gerekli görmesi gerektiğine kıyas edilmiştir. Yine Hz. Ali'den nakledilen Müzzemmil 73/4. âyette geçen "tertîl" kelimesinin, "Harflerin tecvidini ve vakf yapılacak yerlerini bilmektir." şeklinde tarif edilmesi de vakf ve ibtidâ ilminin çok öncelere dayandığına dair bir ipucu vermektedir.²⁷⁷ Sahâbenin Kur'ân'ı vakf ve ibtidâyâ riayet ederek okuduğu nakledilmiştir.²⁷⁸ Bu yöndeki rivayetler de vakf ilminin kaynak olarak Peygamber'e (s.a.s.) dayandığını göstermektedir.²⁷⁹ Bu verilerden hareketle ulaşılan sonuç; bu rivayetlerin hiçbirinin günümüzdeki Mushaflarda mevcut olan vakf rumuzları hakkında olmadığıdır. Dolayısıyla bu işaretlerin ekseriyetinin Peygamber'den (s.a.s.) sâdır olmadığının ve fikhî bir zorunluluk içermediğinin altı çizilmelidir.²⁸⁰

Yine sahâbenin vakf yerlerini Peygamber'den (s.a.s.) öğrendikleri noktasında aktarılanlar da vakf ve ibtidâ mevzusunun vahyin nüzûl çağından itibaren olduğunu göstermektedir.²⁸¹ Bununla birlikte, vakf yapılacak yerlerin bilinmesine yönelik ortaya konan rumuzların ilk asra ait olmadığı da ortadadır.

²⁷⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 128-129; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 271-274.

²⁷⁶ Secâvendî, *İlelu 'l-vûkûf*, 1/7-18.

²⁷⁷ "تجويد الحروف و معرفة الوقوف" Eşmûnî, *Menâru 'l-hüdâ fî 'l-vakfi ve 'l-ibtidâ*, 5-6.

²⁷⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 126.

²⁷⁹ Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/461.

²⁸⁰ Koyuncu, "Vakf-İbtidânın Âyetlerin Anlaşılmasındaki Rolü", 168-169; Temel, "Kıraatte Vakf İbtida ve Anlama", 275-278.

²⁸¹ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 126.

Bunlar cümlelerin mâna ve gramer yapıları esas alınarak sonradan düzenlenmiştir.²⁸²

Kıraat imamlarının vakfın nerelerde olması gerektiği noktasındaki ihtilâfı da bunu gösterse gerektir. Örneğin İmam en-Nâfi b. Abdurrahman (öl. 169/785) anlamın dikkate alınarak âyet ortalarında vakf ve ibtidâ yapılabileceğini uygun görmüştür. İmam Âsım (ö.127/745) ve Kisâî (ö.189/805) ise; kelâmın tamamlandığı yerde vakf yapmayı uygun görmüştür.²⁸³ Binaenaleyh tüm vakf yerlerinin tevkiî olduğu söylenemez. Ancak vakf ve ibtidâ işaretleri içtihaden ortaya çıkmıştır denilebilir. Bu meyanda rumuzlara tâbi olmak bir zorunluluk değil, tercih meseledir. Tecvid ilminde geçen farz, vâcip gibi isimlendirmeler de bir fikhî kaide olarak okunmamalıdır.²⁸⁴

Vakf ve ibtidâ alâmetlerinin, ilâhî bir düzenleme sonucu olmamasına rağmen neden araştırmaya dahil edildiği akla gelebilir. Bu durum şöyle izah edilebilir: Bu noktadaki bazı rumuzların ilahî bir düzenleme olmadığı ortadadır. Bununla birlikte Kur'ân metninde bazı yerlerde vakf türü çok büyük bir öneme sahiptir. Başka bir deyişle Âl-i İmrân 7. âyette de olduğu gibi vakfın bilinmesi zorunlu yerler vardır. Aksi durumda farklı anlamlara kapı aralayan bir metinle karşılaşılacaktır ki bu durumun metin kaynaklı olduğu ortadadır. Özetle, vakf hakkındaki ihtilâf sebebiyle muhtelif anlamlara kapı aralayan bir cümle, nesnelliğin önünde engel teşkil ettiğinden vakf ve ibtidâ ilminin de mevcut araştırma çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir. Zira çoğu zaman ilgili yerlerde vakf ve ibtidâ alâmetleri ile ilgili bir rumuzla karşılaşılacaktır. Özetle Mushaf'ta vakf yeri belli olsa da olmasa da bu, metinle alâkalı bir meseledir. Bu meyanda ilgili durumun beşerî olup olmamasından daha çok önemi hâiz olan mesele, okuyucuyu bağlayan; metnin mevcut konumudur. Söz konusu araştırmada inceleme alanı, kıraatler başlığında da olduğu gibi Kur'ân'ın salt vahiy boyutu değildir. Okuyucunun dikkate aldığı metin de -ilâhî olsun olmasın- tetkik edilmektedir. Dolayısıyla şayet bunlar nesnelliğin önündeki engeller ise bu eksikliklerin metin merkezli olduğuna dikkat çekilmelidir.

²⁸² Demirhan Ünlü, “Vakf ve Vakfın Hükümleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/98-99 (1970), 239.

²⁸³ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 132-133.

²⁸⁴ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, “Mushaflardaki Vakıf İşaretlerine İlişkin Bir Değerlendirme”, çev. Recep Koyuncu, *Marife Yayınları* 2/15 (2015), 414.

Vakf ve ibtidâ işaretleri, Mushaf'ın daha nesnel bir metin olması yönündeki çabaların bir yansıması olarak görülebilir. Zira bu alâmetler sayesinde ilgili cümledeki anlam bir karara bağlanabilir. Fakat bu kararlar da kesin olmaktan uzaktır. Çünkü Kur'ân'da kullanılan vakf ve ibtidâ alâmetleri, modern noktalama işaretlerinden biraz farklı bir işleve sahiptir. Söz gelimi nokta “.” kesinkes bitmiş bir yargının sonunu belirtmek için kullanılırken örneğin âyet sonlarındaki durak işaretlerinden vakf-ı mutlak, vakf-ı lazım gibi işaretler her daim bu amaç için kullanılmazlar. Bununla birlikte kadim vakf ve ibtidâ ilminin günümüzdeki noktalama işaretleriyle benzeşen yönleri de vardır. Günümüzdeki noktalama işaretleri ses vurgusu yapılacak yerleri de belirlemektedirken vakf ve ibtidâ işaretleri, sadece duraklama yapılacak noktalara odaklanmaktadır.²⁸⁵ Bu yönüyle modern noktalama işaretlerinin işlevselliği bu kadim anlayışta bulunmamaktadır, denilebilir. Buna ilâveten noktalama işaretlerinin, anlamı kesin suretle belirlediği görülmekteyken çoğu vakf ve ibtidâ alâmeti, cümleyi tek bir anlamla sınırlamamaktadır. Bunun sebebi şudur: Noktalama işaretlerinin temel gayesi anlamsal bütünlük iken vakf ve ibtidâ alâmetleri, Peygamber'den (s.a.s.) menkul kıraatleri esas alır.²⁸⁶

Vakf ve ibtidâ ilmi hakkındaki bu kısa temellendirmenin akabinde araştırma açısından örnek olarak ele alınabilecek âyetlerden bazıları ele alınabilir. Mevcut araştırmada âlimler arasındaki ihtilâfların temelde Mushaf'tan kaynaklanıp kaynaklanmadığının konu edildiği ifade edilmişti. Müşahede edildiği kadarıyla âlimler arasındaki ihtilâfı doğuran sebeplerden biri de vakf ve ibtidâdır. Bu ise temelde Mushaf ile ilgilidir. Yazının gelişimine paralel olarak Mushaf daha okunabilir bir yapı kazanmıştır. Buna karşın ihtilâflar ortadan kalkmamıştır. Buna örnek olarak Mu'tezile'nin “وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ” âyetinde geçen ‘يَشَاءُ’ kelimesinde durması, Ehl-i sünnet'in ise ‘وَيَخْتَارُ’ kelimesinde durması örnek verilebilir.²⁸⁷ ‘يَشَاءُ’ fiilinde durulup ‘وَيَخْتَارُ’ kelimesiyle başlandığı takdirde anlam, “Yaratmak Allah'a, seçim kula aittir.” şeklindedir.

²⁸⁵ Yücel, “Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ile Yazımı”, 1322.

²⁸⁶ Yücel, “Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ile Yazımı”, 1315-1316.

²⁸⁷ el-Kasas 28/68.

İkinci vakf çeşidine göre ise ‘وَيَخْتَارُ’ kelimesinde durulduğunda “Yaratmak da ihtiyar da Allah’a (c.c.) aittir.” anlamı çıkmaktadır.²⁸⁸

Mushaf’ın bazı yerlerinde nerede durulup geçileceğinin bilinmemesi, anlamı zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda vakf ve ibtidânın bilinmemesi, nesnel anlama ulaşmadaki bir tür engel olarak görülebilir. Bu duruma bir başka örnek olarak Âl-i İmrân sûresi 7. âyet verilebilir:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vîl etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Halbuki onun te’vîlini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: O’na inandık, hepsi Rabb’imiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.”²⁸⁹

Âyette “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” ifadesinde fâsıla veya noktanın konulacağı yere göre anlam değişmektedir. Secâvendî, yukarıda verilen Arapça Kur’ân metninde de görüldüğü gibi “إِلَّا اللَّهُ” ifadesi üzerine vakf-ı lazımı simgeleyen ‘م’ durağını koymuştur. Buna göre anlam; “Müteşâbihlerin te’vîlini ancak Allah (c.c.) bilir, ilimde derinleşenler bilemez.” şeklindedir.²⁹⁰ İbn Kesir’den (ö.120/738) gelen rivayete göre de durulması gereken nokta burasıdır. Ona göre sadece şu üç âyetin ortasında mutlaka vakf yapılması gerekmektedir: “وما يشعركم²⁹¹ ” “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ²⁹² ” “انما يعلمه بشر²⁹³” Söz konusu âyetlerin bu noktalarında vakf yapılmış olması, bu kıraatin vahiy kaynaklı olduğuna değil, sünnet olduğuna delil olmuştur.²⁹⁴

“وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” ifadesinde durmak zorunlu değildir. Bundan mütevellit bazı âlimler “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” diyerek durmuşlar, önceki vakfı

²⁸⁸ Eşmûnî, *Menâru’l-hüdâ fî’l-vakfî ve’l-ibtidâ*, 5; Temel, “Kıraatte Vakf İbtida ve Anlama”, 278.

²⁸⁹ Âl-i İmrân 3/7.

²⁹⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Âzîm*, 599.

²⁹¹ en-Nahl 16/103.

²⁹² Âl-i İmrân 3/7.

²⁹³ el-En’âm 6/109.

²⁹⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 132-133.

ise fesahate aykırı görmüşlerdir.²⁹⁵ “الرَّاسِخُونَ” kelimesi üzerinde durulduğu vakit anlam, müteşâbihlerin te’vîlini Allah (c.c.) ve ilimde derinleşenler bilir, şeklindedir.²⁹⁶

Sonuç olarak âyetin orta kısmında yer alan bu ifadelerin hangisinde vakf yapılacağı hususunda bir uzlaşısı yoktur. Bu haliyle bırakıldığında ise bir diğer deyişle söz konusu durak yerleri olmadan okunduğunda Kur’ân metni, anlam kargaşasına yol açmaktadır. Bu yöndeki meselelerin halli noktasında esbâb-ı nüzûl ve hadisler gibi Kur’ân metni dışında kalan kaynaklara başvurulabilir. Fakat ifade etmek gerekir ki mevcut araştırmanın hedefi, söz konusu müşkillerin izâlesi değildir. Hedefimiz, Kur’ân metninden kaynaklanan sorunların altını çizmektir. Binaenaleyh bu problemler hakkında bir karar vermekten çok, salt metin merkezli verilecek her kararın esasında öznellik barındırdığını ifade etmektir. Zira Kur’ân metninin kendisi söz konusu müşkülün kaynağı iken nesnel bir neticeye varmak olası görünmemektedir. Nerede durulup durulmayacağı bilinmediğinden dolayı da ilgili ifadeler belirsiz bir anlam doğurmaktadır. Dolayısıyla Mushaf’ın bu açıdan nesnelliğe engel bir durum teşkil ettiği söylenebilir. Bu minval üzere bir diğer örnek el-Bakara 2/26. âyetten verilebilir:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَرْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

“Şüphesiz ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah’tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise ‘Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?’ derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.”²⁹⁷

Âyette geçen “مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا” ifade, vakf yapıldığı yere göre bir anlam kazanmaktadır. Mevcut Mushaflarda da yazıldığı gibi “مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا” ifadesi üzerinde durulduğunda anlam yukarıda sunduğumuz meâldeki gibi olmaktadır. Buna göre mâna, “İnkâr edenler ise ‘Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?’ derler.” şeklindedir. Şayet “مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا” ibaresinin sonunda durulduğunda ise anlam, “İnkâr

²⁹⁵ Mâturîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 1/248; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7/192.

²⁹⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/220-221.

²⁹⁷ el-Bakara 2/26.

edenler ise ‘Allah, birçoklarını saptırdığı birçoklarını da doğru yola ilettiği bu misal ile neyi amaçlıyor?’ derler.” şeklindedir.

Buradaki duraklamadan dolayı ortaya çıkan problem, “يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا” ifadesinin Allah’a mı yoksa inkâr edenlere mi ait olduğunun tam anlaşılmasındır. İlk durak yerine göre inkâr edenlerin sözü sadece “Allah bu misalle ne demek istiyor?” şeklinde iken ifadenin sonunda durulduğunda “يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا” sözü, inkâr edenlere ait bir söz olarak devam etmektedir. Buna göre ise anlam, “İnkâr edenler ise ‘Allah, birçoklarını saptırdığı birçoklarını da doğru yola ilettiği bu misal ile neyi amaçlıyor?’ derler.” şeklindedir.

Vakfa dair bir diğer örnek olarak Âl-i İmrân 113. âyetten verilebilir:²⁹⁸

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتُلوْنَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

*“Hepsi bir değildir: Ehl-i kitap’tan öyle bir topluluk var ki, geceleri ibadete durup Allah’ın âyetlerini okur, secdeye kapanırlar.”*²⁹⁹

Bu âyette “لَيْسُوا سَوَاءً” kelimesinde vakf yapmak mümkündür. Bu durumda “Ehl-i kitaptan iman edenlerle fâsıklar bir değildir.” şeklinde 110. âyete atfedilen bir anlam ortaya çıkar.³⁰⁰ Bu bağlamda âyetin devamı, yeni bir cümle başlangıcı şeklinde okunur. Buna göre anlam, “Kitap ehlinde gece saatlerinde ayakta duran, secdeye kapanarak Allah’ın âyetlerini okuyan bir topluluk da vardır.” formundadır. Şayet “لَيْسُوا سَوَاءً” kelimesi vasl ile geçilirse bir önceki 112. âyete atıfla okunur.³⁰¹ Buna göre mâna, “Ehl-i kitaptan Allah’ın emrine uyan, gece namaz kılan, secde eden, Allah’ın âyetlerini okuyan toplulukla; isyan edip de sınırları çiğneyenler bir değildir.” şeklindedir. Bir önceki âyette isyan eden, haddi aşanlardan söz edildiği için buraya atfedilerek okunabilir.

Vakf-ibtidâ başlığı altında şu misal de zikredilebilir, “وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْزِمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ” ifadesi de örnek verilebilir. Bu âyette “وَهُوَ اللَّهُ” ifadesinde durulduğu takdirde anlam, “Allah (c.c.) göktedir ve sizlerin açığa vurup gizlediği şeyleri bilir” şeklindedir.³⁰² Vakf yapılmadan okunduğunda

²⁹⁸ İsmail Ahmet et-Tahhân, “Kur’ân’ı Anlamada Vakfın Rolü”, çev. Necattin Hanay, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 261.

²⁹⁹ Âl-i İmrân 3/113.

³⁰⁰ Âl-i İmrân 3/110. “Kitap ehli de iman etseydi elbette kendileri için hayırlı olurdu. Onlardan iman edenler de var. Ama pek çoğu fâsık kimselerdir.”

³⁰¹ Âl-i İmrân 3/112. “...Nerede bulunurlarsa bulunsunlar, onlara alçaklık damgası vurulmuş; Allah’ın gazabına uğramışlar ve aşağılanmaya mahkûm olmuşlardır. Bu, onların Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmeleri yüzündendir. Bu (cûretleri de) onların isyan etmiş ve haddi aşmış bulunmalarındandır.”

³⁰² Cezerî, *el-Meselu’s-sâ’ir fi edebi’l-kâtib ve’s-şâ’ir*, 1/78.

ise anlam: “O, göklerde ve yerde tek Allah’tır. Gizlinizi açığınızı bilir, neyi yapıp ettiğinizi de bilir.”³⁰³ şeklinde olur.

Sonuç olarak bu duruma benzer birçok misal daha zikredilebilir. Ne var ki aktarılan örnekler yeterli olsa gerektir. Binaenaleyh vakf ve ibtidâ ilmi; anlama tesir eden, mühim bir ilimdir. Kur’ân metninde nerede durulması gerektiği noktası bazen muallakta kalmıştır. Peygamber’den (s.a.s.) de bu âyetler hakkında net bir bilgi ulaşmadığından kesin bir neticeye varmak zorlaşmıştır. Âl-i İmrân 7. âyetteki gibi bazı vakf ve ibtidâ yerleri, cümle hakkındaki yargıyı tamamen değiştirecek türden yerlerdir. Ne var ki bu yerlerdeki vakf ve ibtidâ hakkında net bir uzlaşma mevcut değildir. Bu durum, konu hakkında mütevâtir bir kıraatten yoksun olduğunu gösterse gerektir. Netice itibariyle salt Kur’ân metni ile alâkalı olan vakf ve ibtidâ meselesi, bazen ihtilâfların ana kaynağı olmaktadır.

3.4. Mushaf Tertibi ve Nesnellik

Kur’ân metninin gelişim sürecinde birçok evreden geçtiği ve bunların bazen âlimlerin bazen ise Peygamber’in (s.a.s.) direktifleriyle yapıldığı daha önce ifade edilmişti. Mushaf tertibi de bu düzenlemeler arasında sayılabilir. Ne var ki mevcut tertibin kim tarafından yapılmış olduğu meselesi muğlak kalmıştır. Bu bağlamda âyetlerin tertibinin tevkîfen olduğu görüşünün yanında ictihadî olduğu hatta kısmen tevkîfî kısmen ictihadî olduğu da savunulmuştur.³⁰⁴ Netice itibariyle mevcut tertibin en azından sahâbe icmâsı ile oluştuğu ve asırlarca kâhîr ekseriyet tarafından kabul gördüğü bilinmektedir.³⁰⁵

Araştırma açısından dikkate değer olan, nesnenin yorumcudan bağımsız ortaya konmuş olmasıdır. Bu meyanda mevcut Mushaf tertibi de -tevkîfen veya ictihaden olsun- yorumcusundan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu veçhile tezimiz açısından tertibin ilâhî olup olmamasından çok, okuyandan bağımsız olarak ortaya konmuş olup okuyucu tarafından benimsenmiş olması önemlidir. Buna binaen tevkîfî ve ictihadî görüşlerin delillerini analiz etmek, tezin bu çerçevesi itibariyle gerekli görülmemektedir.³⁰⁶

Söz konusu mevcut Mushaf tertibine alternatif tertipler de oluşturulmuştur. Bunlar arasında kronolojik ve mevzûî tertip önerileri sayılabilir. Bu tertip

³⁰³ Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, el-En’âm 6/3.

³⁰⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 94-98; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 56.

³⁰⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 94.

³⁰⁶ Delillerin analizi için yüksek lisans tezi incelenebilir. Bozkurt, *Mushaf Tertibinin Âyetlerin Anlaşılmasındaki Etkisi -el-Ankebût Sûresi Örneği-*, 4-13.

çeşitlerinin de anlama etki ettiği, bu tesirin ise ihtilâflara sebebiyet verdiği düşünülebilir. Fakat bu iki tür tertip; esasında yorumcu tarafından tesis edildiğinden bu tertiplerden kaynaklanan ihtilâflar, nesnenin bizâtihi kendi işkâli olarak görülmemelidir. Mevcut Mushaf tertibi ise bu durumdan biraz farklı bir veçhe arz etmektedir.

Evvel emirde belirtmek gerekir ki Kur'ân'ın mevcut tertibinin ilâhî bir düzenleme sonucu olduğu fikriyatı yaygındır. Aksi durumda bilinmelidir ki sahâbenin, üzerine icmâ etmiş olduğu bu tertip, her asırda kâhîr ekseriyetle kabul görmüştür. Bununla birlikte yorumcunun tesis etmeyip hazır bulmuş olduğu bir tertiptir. Dolayısıyla modern dönemde ortaya konan tertiplerle aynı değerlendirilmesi doğru olmayacaktır.

Bu alt yapıdan hareketle ifade etmek gerekir ki Kur'ân metninin iç dizaynı, âyetlerin anlaşılmasına etki etmektedir.³⁰⁷ Bu tesir, yorumcudan çok, âyetlerin tertibinden kaynaklanmaktadır. Bu durum da bazen ihtilâfların doğmasına sebep olmaktadır. Yorumcudan çok, Kur'ân metninden kaynaklandığı ortada olan bu vâkıya binaen; nesnenin bu yöndeki işkâli, araştırmamız açısından örnek olarak ele alınmasına sebep teşkil etmektedir. Mushaf tertibinden kaynaklı sibak-siyak neticesinde ortaya çıkan iç bağlam da bu noktada zikre değer bir tesirdir. Mevcut tertibin cümle hakkındaki yargılarda ihtilâf doğurduğuna örnek olarak şu âyetler getirilebilir:

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ

“Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.”³⁰⁸

Bu âyetleri farklı bir pasaj olarak tefsir eden kadim müfessirler, mezkûr âyetlerde bahsi geçen olayın Peygamber (s.a.s.) olduğu, mevzuunun ise Kur'ân olduğu sonucuna varmışlardır.³⁰⁹ Buna göre yukarıda bahsedilen konu şöyledir: Peygamber (s.a.s.) gelen vahyi hemen, hâfızasına yerleştirmek için

³⁰⁷ Yüksek lisans tezinde bu konu detaylıca işlenmiştir. Bozkurt, *Mushaf Tertibinin Âyetlerin Anlaşılmasındaki Etkisi -el-Ankebût Süresi Örneği-* 80-100.

³⁰⁸ el-Kiyâmet 75/16-19.

³⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/497-504; Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 10/344-346; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1161.

tamamlanmasını beklemeden diliyle tekrarlıyordu. Allah Teâlâ bu âyetleri indirerek ona vahiy geldiğinde nasıl davranması gerektiğini öğretmiştir.³¹⁰

Söz konusu âyetleri önceki âyetlerle bir bütün halinde incelemenin daha doğru olduğunu düşünen bazı müfessirler, asıl mevzuunun kıyamet koptuktan sonra hesaba çekilecek olan kimseler olduğu, “Onu, toplamak da okumak da bize düşer.” gibi ifadelerin de hesap defteri bağlamında değerlendirilmesi gerektiği neticesine varmışlardır. Bu bağlamda ilgili âyetler şöyle de çevrilmiştir:

*“(Mazeret bildireyim derken, korku ve dehşetten dili dolaşacak. İşte o zaman kendisine şöyle denilecek.) “Telaşla dilini dolaştırıp durma. Bütün yaptıklarını (amel defterinde) toplamak ve şimdi onu sana okumak bizim işimizdir. Amel defterini sana okuduğumuzda, ondan ne okunduysa kabul et. Şayet (bir itirazın olursa) bil ki onları açıklamak bizim işimizdir.”*³¹¹

Bu yorumlardan hangisinin daha sıhhatli olduğu meselesi bahs-i diğerdir. Bu izahlar, âyetlerin tilâvet tertibinin Kur’ân’ın anlaşılmasına etki ettiğini göstermektedir. Zira söz konusu âyetlerin bulundukları konum, onların anlamına öyle ya da böyle etki etmiştir. Bu veçhile Peygamber’in (s.a.s.) kendisine vahyedilen sözleri unutmamak için ezberlemeye çalışması yorumu, âyetin dış bağlamı (esbâb-ı nüzûl) üzerine, metin tertibi dikkate alınmadan oluşturulmuş anlamdır. Diğer yorum ise; âyetlerin tilâvet tertibinden hareketle, sibak-siyak çerçevesinde yapılmıştır.³¹² Fakat netice itibariyle âyetlerin bu şekildeki tertibi okuyucuyu ikileme sokmaktadır. Bu da salt metin merkezli bir ihtilâfın oluştuğuna delil olarak alınabilir.

Kur’ân metninin okuyucuyu bir anlama yönlendirdiği fakat aynı âyetin başka bir konuya da dahil edilebileceği görülmektedir. Buna benzer örnekler bulunabilir. Müfessirlerin çoğunluğu tarafından bir anlam verilen ancak âyetin iç bağlamıyla bambaşka bir anlama geldiği duruma örnek olarak el-Hac sûresindeki şu ifadeler zikredilebilir:

³¹⁰ Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Tefsir” No: 4927.

³¹¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30/223; Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsiri’l-Kur’ân*, 20/110-111; Yüce Kur’ân Açıklamalı-Yorumlu Meâli, el-Kıyâmet 75/16-19; Kur’an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, el-Kıyâmet 75/16-19.

³¹² Detaylı bilgi için bk. Süleyman Gezer, “75. Kıyâme Sûresinin 16-19. âyetlerinin Anlaşılma Sorunları Üzerine”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/11 (2018), 1719-1726; Ali Rıza Gül, “Kıyâme Sûresi’nin 16-19’uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/64 (2003), 69-108; Mustafa Ünver, “Muradı İlâhiye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19’un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza”, *OMÜİFD* 14/15 (2003), 207-220.

مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ
فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ³¹³

“Her kim Allah’ın ona (Peygamberine) dünyada da âhirette de asla yardım etmeyeceğini düşünüyorsa, bir çaresini bulup göğsüne uzansın da (ona yapılan yardımı) kessin. Sonra baksın, bulduğu çare, öfkelenildiği şeyi ortadan kaldıracak mı?”

Diyanet İşleri Başkanlığının meâlinden sunduğumuz yukarıdaki âyetin anlamı, birçok tefsirde de zikredilmiştir.³¹⁴ Ne var ki âyet sibak ve siyak çerçevesinde okunduğunda başka bir anlama gelmektedir. Bu bağlamda 11-15. âyetler arası mânâ şu şekildedir:

“Yine insanlardan öylesi de vardır ki, Allah’a (dinin tamamına inanmadığı halde, iman ve küfrü birbirinden ayıran) sınırda kulluk eder. Öyle ki eğer kendisine bir hayır dokunursa, gönlü onunla hoş olur, şayet başına (hastalık, fakirlik ve musibet gibi) bir kötülük gelirse, gerisin geri döner (Allah’tan şikâyetçi olur). O dünyayı da kaybetmiştir, ahireti de. İşte bu, apaçık hüsrânın ta kendisidir. O kimse, Allah dışında, kendisine ne zarar veren ne de yarar sağlayan şeylere yalvarır durur. Kişiyi (haktan uzaklaştıran en vahim sapıklık da işte budur. (Ve bazen de) kendisine zararı yararından çok olan kimseye yalvarıp yakarır. Gerçekten de o (yalvarıp yakardığı) ne berbat bir dosttur, ne kötü bir efendidir! Muhakkak ki Allah, iman ettikten sonra faydalı işler yapanları altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. Şüphesiz Allah, dilediğini yapar. Her kim kendisine Allah’ın dünyada ve ahirette yeterli yardımı yapmayacağını düşünerek (Allah’tan başka varlıklardan yardım dilenirse), bir sebeple (tefekür ederek) hemen semaya yönelsin (Allah’tan yardım istesin), sonra da (manevi anlamda dünya ile irtibatını) kessin de bir baksın; (kendisine kurduğu şirk) tuzağı, onun (Allah’tan başka varlıklardan destek görerek) sıkıntısını giderecek mi?”³¹⁵

Görüldüğü gibi bu âyetlerde, menfaati çerçevesinde kulluk eden bir insandan bahsedilmektedir. Allah’tan başka varlıklardan yardım dileyen bu kişinin hatasına dikkat çekildikten sonra “Kim Allah’ın kendisine yardım yapmayacağını düşünüyorsa semaya yönelsin, kurduğu tuzağın öfkelerini giderecek

³¹³ el-Hac 22/15.

³¹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/119; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/478; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, 3/417; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 23/16-17.

³¹⁵ Cemal Külünkoğlu, “Hac Sûresi 22/11-15. Âyet”, *Türkçe Kur’an Meâlleri* (23 Eylül 2023).

mi bir baksın.” şeklinde devam edilmektedir. Dolayısıyla âyetin ilk cümlesindeki “hû” zamirinin; Peygamber’i (s.a.s.) işaret etmesinin yanında Allah’tan yardım alma konusunda kuşku duyan kişiyi imâ etmesi de muhtemeldir. Başka bir örnek olarak şu ayet de verilebilir:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بَغَيْرَ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ

“Üzerine Allah’ın adı anılarak kesilen hayvandan niçin yemeyesiniz ki? Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır. Doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü arzularına uyarak saptıyorlar. Muhakkak ki rabbın haddi aşanları çok iyi bilir.”³¹⁶

el-En‘âm sûresi 119. âyette haram olan yiyeceklerin daha önceden açıklandığını ifade eden kısmın, el-Mâide Sûresi 3. âyette tafsil edildiği söylenmiştir.³¹⁷ Bu âyetle izah edildiğini söyleyen müfessirlere örnek olarak; Taberî (ö. 310/923), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû Muhammed el-Begavî (öl. 516/1122), Ömer ez-Zemaşşerî (öl. 538/1144) zikredilebilir.³¹⁸ Bu müfessirlerin Mushaf tertibini esas aldıkları görülmektedir. Zira Mushaf sıralamasına göre el-En‘âm sûresi, el-Mâide sûresinden önce gelmektedir.³¹⁹

Bu bağlamda dikkat çeken husus, kaynaklardaki genel kabule göre; el-En‘âm sûresinin neredeyse tamamının Mekke’de, el-Mâide sûresinin ise Medine’de nâzil olduğunun söylenmesidir. Buna göre el-En‘âm 6/119. âyette daha önce açıklandığı söylenen hüküm, bu bilgilere göre daha sonra açıklanmış olmaktadır. Bu durum, âyetlerin tertibinin insicamsız olduğuna da delil alınmıştır. Fakat kanaatimizce bu meyanda delil alınması doğru olmasa gerektir.³²⁰ Bu

³¹⁶ el-En‘âm 6/119.

³¹⁷ Âyetin meâli şöyledir; “Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fâl oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet’i beğendim. Kim açıklıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” el-Mâide 5/3.

³¹⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/512-513; Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 2/168; Begavî, *Meâlimü’t-tenzil*, 3/182; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 343.

³¹⁹ Davut Ağbal, *Tertîbu’l-Kur’ân -Kur’ân Âyet ve Sûre Düzeni-* (Ankara: Son Çağ Akademi Yayınları, 2021), 135.

³²⁰ Zira “فَصَّلَ” ifadesi mâzî formda gelmiş olsa da gelecek veya geniş zaman anlamında ele alınması Kur’ân metninin bu bağlamdaki geniş kullanım alanı dikkate alınacak olunursa mümkündür. Ki bu ifade geçmiş zaman anlamına alınsa dahî 118. âyet haram kılınan bir hükmü

âyetleri tertipten kaynaklanan bir ihtilafa dikkat çekmek üzere araştırmamızda ele aldık. Buna göre ihtilaf edilen nokta hem nerede açıklanmış olduğu hem de ilgili lafzın geniş zaman belirtme imkânı olduğu yönündeki izahlardır.

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) müfessirlerin çoğunluğunun el-Mâide 5/3. âyetle tefsir ettiğini fakat Mekkî sûredeki bir âyetin henüz inmemiş bir sûredeki âyetle açıklanamayacağını söylemiştir. Buna ilaveten kendisi el-En‘âm sûresinin 145. âyetiyle tefsir etmektedir. 119. âyetin önce geçmiş olmasının sorun teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.³²¹ Kurtubî de benzer şekilde bu durumu nakletmekte el-Mâide sûresiyle açıklanmasının doğru olmayacağını söylemektedir. Râzî’den farklı olarak el-En‘âm 6/119. âyette “فَصَلِّ” şeklinde mâzî kalıpta gelen fiilin “يُفَصِّلُ” anlamında muzârî olduğunu söylemiştir.³²² Tâhir b. Âşûr (öl. 1879-1973), el-En‘âm 6/119. âyetin Kur‘ân’dan başka bir âyetle açıklanmasını doğru bulmayarak Kur‘ân dışı vahye işaret ettiğinin haram olan durumlar daha önce vahiyle bildirilmiş olduğunu fakat bunun Kur‘ân’da yazılmadığını ifade etmektedir.³²³ Netice itibariyle ilgili âyetin tefsirinde müfessirlerin ihtilaf etmiş olması, Mushaf’ın mevcut tertibinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak, âyetlerin birbiri ardınca sıralanışı neticesinde oluşan sibak ve siyak, başka bir deyişle iç bağlam, anlama etki etmektedir. Ne var ki bu iç bağlam, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere bazen göz ardı edilmiştir. Zira âyetin anlamı veya dış bağlamı başka bir anlamı ortaya çıkarmaktadır. Bu da farklı yorumlara kapı aralamıştır. Müfessir de kendi bireyselliği gereği, bu bağlamlardan birini tercih ederek âyeti anlamlandırmaktadır. Metindeki cümlelerin sıralanışı genelde kabul gören mânadan başka anlamlara da kapı araladığından âlimler âyetin tefsirinde ihtilâfa düşmüşlerdir. Binaenaleyh ihtilâfın sebebi Kur‘ân metninin başka anlamlara kapı aralamasıdır. Bu da metnin bazen nesnel bir anlama karşı bir yapıda olduğunu göstermektedir. Zira nesnellik; “bir cümlenin veya ifadenin sabit anlamlı olup bireysel yargılardan bağımsız, öznelerarası geçerliğe sahip olması” şeklinde tanımlanmıştır.

bildirmektedir. Bu bakımdan bu ifadeler kastedilerek “Size açıklanmıştır.” denmesi de imkân dahilindedir kanısındayız.

³²¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/175.

³²² Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur‘ân*, 9/10.

³²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 8/34-35.

3.5. Metin Dışı Kaynak ve Nesnellik

Kur'ân metninden daha sahih bir anlam istinbat etmek maksadıyla başkaca kaynaklara yönelim, kadim ilim geleneğinde revaç bulmuş bir anlayış olmuştur. Resûlullah'ın (s.a.s.) Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderdiği sırada aralarında geçen konuşma, bu bağlamda çokça zikredilen rivayetler arasındadır:

*Peygamberimiz (s.a.s.), Muaz b. Cebel'e, "Orada sana bir dava hakkında sorulduğunda nasıl ve neye göre hüküm verirsin?" diye sordu. Muaz b. Cebel, "Allah'ın (c.c.) kitabındaki hükümlerle veririm." dedi. Akabinde Peygamber (s.a.s.) "Eğer Allah'ın (c.c.) kitabında onunla ilgili bir hüküm bulamazsan neye göre hüküm verirsin?" diye sordu. Muaz, "Sünnete göre hüküm veririm." dedi. Onda da bulamazsan deyince Muaz, "O zaman, kendi görüşüme göre icthad ederim." dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.) bundan son derece memnun oldu."*³²⁴

Bu rivayette de görüldüğü üzere genel kabule göre Mushaf, ilk başvuru kaynağıdır. Mushaf'ta bulunamadığı takdirde bakılacak kaynaklar: sünnet, icmâ ve kıyastır. Toplamda dört olan bu deliller, "edille-i şer'iyeye" olarak anılmış ve üzerinde ittifak edilmiştir.³²⁵ Mushaf, kaynaklar hiyerarşisinin en başında yer alır ve "kitap" denildiğinde kural olarak şer'î hükmün kaynağı olması yönüyle Mushaf kastedilir.³²⁶ Fıkıh usûlünde Kitap, sünnet ve icmâ; müstakil kaynaklardır.³²⁷ Bir başka deyişle bunlarla hüküm verilirken başka bir kaynağa ihtiyaç duyulmaz.³²⁸ Bunun haricindeki deliller ise hükmün muzhiridir, müsbiti değildir. Bir başka deyişle örneğin kıyas, istihsan gibi sair deliller, hükmü açığa çıkarır; yoksa yeni bir hüküm ortaya koymaz.³²⁹

Mushaf'ın kaynak olması, deliller içinde sadece ilk başvuru kaynağı olması açısından değil, aynı zamanda bazı konularda yeterli bir delil olarak

³²⁴ Tirmizî, *es-Sünen*, "Ahkâm", 3.

³²⁵ Zekiyyuddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 45; Muhsin Koçak vd., *İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2014), 68.

³²⁶ Ali Bardakoğlu, "Kitap", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/122.

³²⁷ Koçak vd., *İslâm Hukuku*, 68; Bardakoğlu, "Kitap", 26/123.

³²⁸ Kur'ân'ın temel kaynak olduğuna dair bazı âyetler de öne sürülmüştür. Âl-i İmrân 7. âyette geçen "ümme'l-kitâb" kelimesinin Kur'an'ın başvuru kaynağı olma özelliğine işaret ettiği de söylenmiştir. Yine en-Nisa 4/59. âyette geçen "فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ / Allah'a arz edin." ifadesi de bu bağlamda yorumlanmıştır. Bk. Mâturidî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/247, 443; *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/501.

³²⁹ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 48.

görülmesi itibariyle de böyledir.³³⁰ Bu yönüyle Kur'âniyyûn ekolünün tek kaynak söylemiyle bir açıdan benzeşmektedir. Fakat Kur'âniyyûn ekolüne göre Mushaf, tüm dinî meselelerde tek yeterli kaynakken yukarıdaki kanaate göre sadece bazı sarîh ifadeler için bu böyledir. Esasında mevcut araştırma da bu son görüşü desteklemekle birlikte “bazı sarîh ifadelerin tek başına yeterli kaynak görülmesi” ibaresindeki “bazı” kısmını belirginleştirmektedir. Dolayısıyla buradaki tümel ifade sınırlandırılmaktadır. Şöyle ki Mushaf kimi konularda tek başına yeterli bir kaynak olarak görülebilir. Fakat tezin üçüncü bölümünde incelemeye alınan; muğlak ifadeler, kıraat farklılıkları, vakf ve ibtidâ, Kur'ân metninin tertibi ve harici kaynak kullanımı gibi durumlara örnek olabilecek ifadelerin tek başına yeterli kaynak olarak görülmesi tez açısından doğru olmasa gerektir.

Bu bakımdan Kur'ân metninin, ilk başvurulacak kaynak olmasında bir problem olmasa gerektir. Fakat mevcut araştırma açısından Mushaf'ın tüm yönleriyle veya yukarıdaki gibi bir sınır konulmamış tümel anlamıyla tek başına yeterli kaynak olarak görülmesi sahih bir anlayış olmasa gerektir. Bu meyanda Hint alt kıtasında ortaya çıkan Kur'âniyyûn paradigmasının iddiası da ele alınmalıdır. Bazı farklılıklarla birlikte tarihsel kökenleri İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan Haricîlere kadar dayandırılabilen bu anlayışın temel savunusu, kaynak olarak salt Kur'ân metninin yeterli olduğudur. Ehl-i Kur'ân düşüncesinin ilk savunucularından Seyyid Ahmed Han ve sistematik hale getiren diğer temsilcileri³³¹ bir anlamda ehl-i sünnet çizgisindeyken sosyal, siyasi birçok sebepten dolayı modernist bir anlayışı benimsemişlerdir.³³²

Tüm dinî meselelerde sadece Kur'ân metnini referans alan, sünneti Peygamber'in (s.a.s.) kendi dönemindeki ihtiyaçları gidermek için ortaya koyduğu söz veya uygulamalar olarak gören bu cemaat, Kur'ân'ı apaçık ve her açıdan yeterli bulmaktadır.³³³ Aynı zamanda rasyonalist ve natüralist bir tutumu esas

³³⁰ Fıkhi bir hüküm olmasa da ilgili meseleye yönelik olarak Mushaf'ta zikredilen Allah'ın teklifine yönelik delil oluşturan âyetler misal verilebilir. Örneğin; el-İhlâs sûresinin ilk âyeti olan, “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” / “De ki; O Allah tektir.” ifadesinin, Allah'ın birliğine işaret ettiğini anlamak için hadis rivayetleri veya tarihî kayıtlara bakmaya hacet yoktur. Bu açıdan bu ifade tek başına yeterli bir kaynak olarak görülebilir.

³³¹ Seyyid Ahmed Han'nın temsil ettiği düşünceyi savunanlara önceleri “münkirin-i hadis” ve “neyçeri” (natüralist) gibi adlar verilirken Çekrâlevî ile birlikte ehl-i Kur'ân olarak anılmıştır. Birişik, “Kur'âniyyûn”, 26/428.

³³² Mohamed Sharif İbrahîmî, “Hint Alt Kıtası Kur'âniyyûn Ekolünün Namaz Anlayışı”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2023), 268.

³³³ Birişik, “Kur'âniyyûn”, 26/428-429.

aldıkları görülmektedir. Bunun en bariz örneği kıssalar üzerinden verilebilir.³³⁴ Seyyid Ahmed Han, Hz. Musa'nın kızıl denizi asâsıyla ikiye yarması hakkındaki genel kabulü reddedip bilindik anlamda denizi yarmadığını, Hz. Mûsâ (a.s.) ve kavminin gelgitten faydalanarak, Süveyş kanalı yönündeki en üst taraftan, denizin çekildiği yerleri de kullanarak karşıya geçtiklerini iddia etmiştir.³³⁵

Kur'ân'ın apaçık ve yeterli görülmesine karşın Kur'ân âyetlerini açıklamak durumunda kalmakta ve çok basit konularda bile ihtilaf ettikleri görülmektedir. Örneğin, namaz konusunda belli bir vakit ve edâ formunun olmadığını iddia edenler olduğu gibi zorlama tevillerle mevcut namaz şeklini Kur'ân'a dayandıranlar da olmuştur.³³⁶ Abdullah Çekrâlevî, Namaz rekâtlarının Fâtır sûresindeki şu âyette belirtildiğini iddia etmiştir.

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ مِّثْلَىٰ وَثُلُثٍ وَرُبَاعٌ بَرِيدٌ فِي
الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

*Hamd, gökleri ve yeri yoktan var eden, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a mahsustur. O dilediği kadar fazlasını da yaratır. Kuşkusuz Allah her şeye kadirdir.*³³⁷

Zahiren meleklerin yaratılışından bahsettiği görülen, namazla ilgili kurulamayan bu âyetten namaz rekâtlarından bahsedildiğini çıkarsamak zorlama bir tevil olsa gerektir. Hulâsa klasik dönemde kimi durumlarda Kur'ân metninin tek başına yeterli kaynak olması makbul bir tutum ise de hangi durumlarda bunun olmadığını belirlemek gerekmektedir. Tezimiz bu meyanda bir sınırlama getirmektedir kanaatindeyiz. Bununla birlikte modern dönemde Mushaf'ın her bakımdan yeterli kaynak olarak görülmesi ise araştırmamız açısından sahih bir tavır olarak görülmemiştir. Zira Kur'ân âyetleri, bir ve ikinci bölümlerde de görüldüğü üzere, bazen müfessirler arasındaki ihtilâfların esas kaynağı olmaktadır. Böyle iken belli oranda ihtilâfa da konu olan ifadelerin bizâtihi kendisinin yeterli delil olarak görülmesi makul olmayacaktır. Bununla birlikte söz konusu kaynaklar arasındaki hiyerarşi ve ilişki, hayli girift bir yapı arz etmektedir. Bir başka deyişle, bir olay hakkındaki âyetin anlaşılması çoğu zaman bir hadis veya dış bağlamla mümkün olmaktadır. Böyle iken âyetin izahı sadedinde

³³⁴ Mohamed Sharif İbrahimî, *Kur'âniyyûn Ekolünün Tefsir Anlayışı* (Yayımlanmamış: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 115.

³³⁵ İbrahimî, *Kur'âniyyûn Ekolünün Tefsir Anlayışı*, 117, 123.

³³⁶ İbrahimî, "Hint Alt Kıtası Kur'âniyyûn Ekolünün Namaz Anlayışı", 268.

³³⁷ Fâtır 35/1.

kullanılan kaynaklardan dolayı konuyla ilgili ifadeler, tek kaynak olarak kullanılmamış olmaktadır. Başka bir söylemle ilgili ibareler tek başına yeterli görülmemiş olmaktadır.

Bu veçhile incelendiğinde Mushaf'ın anlaşılmasında ve hayata aktarılmasında her zaman tek kaynak olarak kullanılmadığı görülmektedir. Örneğin sünnet, nesiller boyu aktarılan gelenek, âlimler tarafından üretilen fikirler de yerine göre belirleyici olmuştur. Bu bağlamda ilk kaynak olarak Kur'ân'a yönelinmesi de daha çok şeref sıralaması niteliğinde olsa gerektir.³³⁸ Zira netice itibariyle Mushaf'ta yer alan ibarelerin, anlaşılması veya yorumlanması ancak insanoğlunun aklı muhakemesi ile olmaktadır. Bu meyanda ilk kaynak olarak yönelinen delilin de esasında salt Kur'ân metni olarak ortada durmadığı söylenebilir.

Bu sebeple tikel bir olay hakkında yargıya varmak için salt bir âyetten istinbat etmenin yeterli olacağı görüşü bazen yanıltıcı olabilir. Araştırmada da bu duruma dikkat çekilmiştir. Âyetlerdeki ifadelerin muğlak yapısı veya vakf ve ibtidâ hakkındaki belirsizlikler, çoğu zaman Mushaf'ın yeterli bir kaynak olarak kullanılmasına engel teşkil etmektedir. Mushaf'ın anlaşılmasında metnin dışındaki kaynaklara yönelmek zorunda kalınması da bu bağlamda zikre değer bir engel oluşturmaktadır. Zira yukarıda da izah edildiği gibi âlimler Mushaf'ın yanında başka kaynaklara da yönelmişlerdir. Zira Kur'ân metni, anlaşılması açısından bazen yeterli bilgi sunmamaktadır.

Araştırmanın ikinci bölümünde metnin nesnel anlamına engel teşkil eden meselelerin başında dilin geldiğine zira nihayetinde dilin insan ürünü olduğuna dikkat çekilmiştir. Mushaf'ın metin harici kaynaklara yönlendirmesindeki sebep de bu bağlamda ele alınabilir. Zira beşer ürünü olan dil, insan gibi bir kültürün ve tarihsel şartların sonucu olabilmektedir. Bu da ilgili dilin/kelimelerin ancak kültürün ve tarihsel şartların anlaşılmasıyla bilineceğini gösterir. Bu ise araştırmacıyı metin dışı kaynaklara yönlendirmektedir. Zira özellikle kadim metinlerde, kelimenin tarihsel serencamını zikrederek bilgi vermek mümkün değildir. Bu sebeple salt metinden hareketle nesnel bir sonuca varmak da imkân dahilinde gözükmemektedir. Tüm bunlara binaen örnek olarak zihâr veya îlâ gibi kültürel vâkıalar incelenebilir. Zira bu meselelerin izahı ancak ilgili kültürün

³³⁸ Bardakoğlu, “Kitap”, 26/124.

bilinmesiyle mümkündür.³³⁹ Bu veçhile el-Mücâdele sûresinin ilk âyetlerine konu olan zihâr hâdisesi ele alınabilir:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُم مِّنْ نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الٰلِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكُمْ لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah her şeyi işitmekte ve görmektedir. İçinizden karılarına zihâr yapanların karıları asla onların anaları değildir. Onların anaları sadece, kendilerini doğuran kadınlardır. Gerçek şu ki, onlar çirkin ve asılsız bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah affedicidir, bağışlayıcıdır. Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır. Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur. Bu, Allah’a ve Resûlune imanınızı göstermeniz içindir. İşte bunlar Allah’ın koyduğu kurallarıdır. Kâfirleri elem veren bir azap beklemektedir.”

340

يُظَاهِرُونَ kelimesi, geçtiği sair âyet gruplarında çoğunlukla “sırt sırta vermek, arka çıkmak, desteklemek” gibi sözlük anlamında kullanılmıştır.³⁴¹ Ne var ki buradaki âyette terim anlamında kullanılmıştır. “Sizden eşlerinize zihâr yapanların karıları, onların anneleri değildir.” sözünden hareketle eşlerini anne gören kimselerin olduğu sonucuna ulaşılabilir. Fakat sadece buradan hareketle sağlıklı bir neticeye varmak mümkün görülmemektedir. “Eşlerine zihâr yapanlar (sözlerinden/sözlerine) dönerlerse...” şeklinde devam eden âyette ağır bir kefaret ödenmesinden hareketle eşlerini anne görenlerin yanlış bir iş yaptıkları düşünülebilir. Fakat yine de metinde zihârın ne demek olduğundan

³³⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 255.

³⁴⁰ el-Mücâdele 58/1-4. Zihâr, el-Ahzâb 33/4. âyette de konu edilmiştir. “Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır, annelerinize benzeterek haram olsun dediğiniz eşlerinizi anneleriniz kılmamış, evlâtlıklarınızı da gerçek oğullarınız yapmamıştır. Bunlar sizin kendi iddianızdır; hak ve hakikati Allah söyler, doğru yolu da O gösterir.”

³⁴¹ Örnek olarak şu âyetlere bakılabilir: el-Bakara 2/85, el-Mümtehine 60/9, et-Tahrîm 66/4.

bahsedilmediği için tam olarak hangi sebebe binaen yanlış yaptıklarından emin olunamasa gerek. Âyetin dış bağlamı ve ilgili hadislerle okunması sayesinde bu kapalılık ortadan kalkmaktadır. Sonraki nesiller açısından böyle ise de ilk nesil açısından bu yönde bir müşkil olmadığından böyle bir problemten de bahsedilmeyebilir.

Âyetlerin arka plan bilgisine göre “zihâr” Câhiliye Dönemi âdetinde var olan, eşlerin tekrar birleşmelerine imkân vermeyecek biçimde ayrılmaları sonucunu doğuran ve kadına zarar veren bir boşama türüdür. Âyetlerin inmesinden kısa bir süre önce meydana gelen bu olay yerilmiş ve konu hakkında yeni bir düzenleme getirilmiştir. Bir erkek karısından kesin olarak ayrılmak istediği zaman ona “Sen bana anamın sırtı gibisin.” der ve artık karısı ona yasak sayılırdı. İşte bu sözde, annesinin mahrem bir yerini belirtmek üzere “sırt” anlamına gelen “zahr” kelimesi kullanıldığından, hukukî sonucu olan bu işleme de belirtilen kelimedenden türetilerek “zihâr, zihâr yapma” deniyordu. Câhiliye toplumunda erkekle karısı veya onun akrabaları arasında bir husumet ortaya çıktığında zihâr yeminine başvurulurdu, bu o topluma özgü yemin türlerinden biriydi.

Âyetlerin iniş sebebi olarak gösterilen olay özetle şöyledir:

Ensardan Evs b. Sâmit bir sebeple kızıp hanımı Havle (veya Huveyle) bint Sa'lebe'ye zihâr yapmıştı. “Sırtın anamın sırtıdır.” demişti. Çok geçmeden söylediğine pişman oldu ve evliliğe dönüş yapmak istedi. Bu, müslüman toplumun karşılaştığı ilk zihâr uygulamasıydı. Kadın, geleneğe göre yasak olan bu ilişkiyi bu halde sürdürmeyi kabul etmedi. Sonunda duruma bir çare bulması için Resûlullah'a başvurdu. Gençliğini kocası uğruna tükettiğini, ona çocuklar verdiğini ama şimdi yaşlanınca kapı dışarı edildiğini dertli dertli anlattı. Hz. Peygamber bu konuda ilâhî bir bildirim almadığını ve bilinen hükümden (haramlık) başka bir çözüm söyleyemeyeceğini belirtti. Kadın durumun çok vahim olduğunu tekrar tekrar ifade ettiyse de farklı bir cevap alamadı. Daha sonra kadın Allah'a yalvarmaya ve halinden yakınmaya başladı. “Allah'ım! Çok yalnızım. Bu ayrılık bana çok acı verecek. Küçük çocuklarım var; onları babalarına bıraksam perişan olurlar, kendime alsam aç kalırlar. Halimi sana arz ediyorum, beni bu sıkıntıdan kurtar; Resûlünün dilinden bir vahiy inzâl buyur!” diye dua ediyordu. Kısa bir süre sonra bu âyetler indi. Hz. Peygamber onu müjdeledi ve âyetleri okudu. Ardından kocasını çağırıp

onun durumunu öğrendi; köle âzat edemeyeceğini, iki ay peş peşe oruç tutamayacağını ve altmış fakiri doyuracak kadar malî imkânının da bulunmadığını anlayınca ona bir miktar yardımda bulundu ve bereketlenmesi için dua etti.³⁴²

Bu rivayet, ilgili âyetin ilk kısmında geçen “kocası hakkında seninle tartışan” ifadesindeki tartışmanın mahiyetine ve kadının kabul edilen duasının ne olduğuna açıklık getirmekle kalmamış; aynı zamanda zihâr uygulamasının ne olduğunu, neden yapıldığını ve ne gibi sonuçlar doğurduğunu da anlaşılır kılmıştır. Örneğin sadece Kur’ân metninden hareketle zihârın bir tür talâk şekli olduğu sonucuna ulaşamaz. Fakat Kur’ân bu talâk şeklini feshetmiş, geçici bir haramlığa çevirmiştir.³⁴³ Dış bağlam olmaksızın yapılan okumalarda ancak varsayımlar üzerine hareket edildiği görülecektir. Dolayısıyla salt Kur’ân metni kimi açılardan yeterli görülmemektedir. Bu meyanda ihtilafların çıkmasına da sebep veren etmen olarak görülebilir. Zira salt Kur’ân metni esas alındığında zihâr hakkındaki bu bilgilere ulaşmak mümkün olsa gerektir. Bu örnekteki gibi Arap örfünde başka bir talâk çeşidi olan îlâ olgusu üzerinden de misal getirilebilir.

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَأَوْ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِنْ

عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ³⁴⁴

“Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir. Boşamaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki Allah her şeyi işitir ve bilir.”

Âyette geçen “îlâ” kelimesi, sözlükte “yemin etmek” anlamına gelmektedir.³⁴⁵ Nitekim kelimeyle aynı kökten türeyen en-Nûr sûresi 22. âyette de “yemin etmek” anlamında kullanılmıştır.³⁴⁶ Bu âyette bazı kişilerin eşlerine boşanma kastı güderek yemin ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat yukarıda verdiğimiz meâlde ve bunun gibi birçok meâlde de olduğu gibi îlânın, kişinin eşine bir daha cinsel anlamda yaklaşmamak üzere yapıldığına dair bir izah âyette mevcut

³⁴² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Talâk”, 17; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Merkezi'l-Buhûs ve Tekniyyeti'l-Ma'lûmât (Kahire: Dâru't-Tâsil, 2015), “Kitâbu't-Talâk”, 68; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/446-466; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1086-1087.

³⁴³ Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, 317.

³⁴⁴ el-Bakara 2/226.

³⁴⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-âyn*, 1/83; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 1/127-128.

³⁴⁶ “İçinizden yardımsever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz, diye yemin etmesinler...” وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ en-Nûr 24/22.

değildir. Bu anlam, ancak dış bağlam neticesinde ortaya çıkarılabilmektedir.³⁴⁷ Binaenaleyh îlânın tam olarak ne anlama geldiğine metinden hareketle ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Âyetin dış bağlamı göz önüne alındığında bu kapalılık ortadan kalkmakta, metin çok daha sarıh bir anlatıma kavuşmaktadır. Buna göre Câhiliyye Dönemi'nde bu yöntem kadını baskı altına almak, ona zarar vermek için kullanılırdı. Koca herhangi bir sebeple eşine kızdığında ona yaklaşmamaya yemin ederdi. “Îlâ” adı verilen bu duruma göre, evlilik akdi devam ettiğinden kadın yeni bir evlilik yapma imkânı bulamıyordu.³⁴⁸ Süresiz olan îlâ uygulaması, İslâm ile birlikte 4 ayla sınırlandırılarak kabul edilmiştir.

Kur'âniyyûn ehline göre tüm yönleriyle Mushaf'ın yeterli kaynak görülmesi, yukarıdaki örneklerle binaen sıhhatli bir anlayışın ürünü olmasa gerektir. Bununla birlikte İslâmî gelenekte Mushaf, temel kaynak olarak görülmüştür fakat başka kaynakların kullanıldığı da görülmektedir. Özellikle de Kur'ân metninin izahı için başvuru olan hadis ve tarih rivayetleri bu minval üzere zikredilebilir. Bu noktada dikkat çekmek istediğimiz husus; Kur'ân metninin daha iyi anlaşılması için başvuru olan bu kaynakların; bazen metnin, anlaşılma noktasında tek başına yetersiz kaldığını göstermesidir. Buna binaen tezimiz açısından da savunulan temel kaynak anlayışı çok genel bir tabirdir. Bu tümel algı, mevcut tezin üçüncü bölümünde zikredilen başlıklar çerçevesinde sınırlandırılırsa daha sahih bir çerçeve kazanabilir. Zira yukarıda verilen misallerdeki (vakf ve ibtidâ, kıraatler gibi) konular, salt metin eksenli anlaşılmaya uygun görünmemektedir. Dolayısıyla bu durum metinden kaynaklandığı için nesnelliğe engel olan etmenler arasında ele alınmıştır.

Bu vâkıa şöyle de izah edilebilir: Bir metnin anlaşılması salt kendi içinde mümkün değilse bu durum, metnin içeriği noktasında bazı eksikliklerin olduğunu akla getirmektedir. Şayet içerik noktasındaki eksikliklerden kaynaklı bir anlaşılmazlık söz konusuysa bu durumda dış kaynaklara yönelim, metnin yetersiz olmasını salık vermektedir. O halde anlaşılması noktasında başka kaynaklara ihtiyaç duyulan bir metnin, ilgili konuda -salt ibare düzeyinde- nesnel bir anlam içereceği düşünülemese gerektir.

³⁴⁷ Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, 316.

³⁴⁸ Hamdi Döndüren, “Îlâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61.

Sonuç olarak ilk iki bölümde tezin felsefî alt yapısını oluşturacak olan konulara yer verilmiştir. Bu bölümlerde “Nesnellik ve Öznellik” ve “Mushaf ve Kur’ân” kavramlarının tez ile ilgisi kurulmuş, benzer ve farklı yönlerine yer verilmiş, dahası ilgili terimlerin çerçevesi çizilmiştir. İkinci bölümde bir dil dizgesi içinde bizlere sunulan Mushaf’ın, özellikle de yazı dili çerçevesinde ne derece nesnel bir veçhe sunduğu ele alınmıştır. Bu minval üzere kronolojik bir tertiple tarih boyunca dil ve anlam üzerine nasıl izahlar getirildiğine değinilmiştir. Kadim İslâm düşüncesindeki ve modern dönemdeki dil ve nesnellik algısı bilhassa detaylandırılmıştır. Önceki bölümlerden hareketle son bölümde “Mushaf’ta Nesnelliğe Engel Durumlar” incelenmiştir. Tezin iddiasına dair misallerin yoğunlukta olduğu bu bölümde; muğlak ifadeler, kıraat ihtilâfları, vakf ve ibtidâ, Mushaf tertibi ve metin dışı kaynak kullanımları örnek olarak zikredilmiştir. Bu başlıklar altında ele alınacak başka misallere de tezin ekler bölümünde yer verilmiştir.

Muğlak ifadeler başlığı altında; anlamı kapalı olan veya tek bir anlama delâlet etmeyen, bundan dolayı farklı anlayışlara kapı aralayan misaller ele alınmıştır. Allah’ın (c.c.) zâtıyla ilgili antropomorfik ifadeler ve müteşâbih addedilen ibareler de muğlak ifadeler başlığı altında ayrı birer alt başlık olarak açılmıştır. Netice itibariyle ilgili muğlak ifadelerin örneğin; hakikat veya mecaz gibi birden çok anlama münâsip bir yapıda olduğu, bundan dolayı farklı anlayışların ortaya çıktığı düşünülmüştür. Mâlûm olduğu üzere mütevâtir olup anlama etki eden, farklı kıraatler form olarak Mushaf’ta mevcuttur. Bu veçhile örnek olarak ele alınabilecek âyetler de tetkik edilmiştir. Kıraat faktörünün de müfessirin kendi bireyselliğinden kaynaklanmadığına fakat ihtilâflara sebebiyet verdiğine kanaat getirilmiştir. Akabinde bazı âyetlerde nerede vakf veya vasl yapılacağı konusunda bilgi olmadığı, bunun da anlama tesir ettiği gibi durumlar da zikredilmiştir. Yine mevcut Mushaf tertibi ve metin dışı kaynak kullanımı da yorumcunun kendi bireyselliği dışında kalan etmenler arasında sayılmıştır.

Kur’ân metninde ilgili başlıklar altına giren ifadeler, nesnel yargılara ulaşmaya engel görülmüştür. Dolayısıyla “Mushaf, kimi açılardan öznelliğe kapı aralamaktadır.” yargısına ulaşılmıştır. Kanaatimizce son bölümdeki başlıklar altında sayılabilecek noktalarda radikal bir nesnellik iddiası, ayrışma ve kavgalara sebep olmaktadır. Mushaf’ın söz konusu başlıklar çerçevesinde bazen öznelliğe

kapı araladığı iddiası; ilgili noktalardaki Kur'ânî ifadelerin keyfî bir şekilde yorumlanabileceği, bu anlamda sonsuz bir özgürlük alanı tanıdığı veya hiçbir anlama ulaşamayacak kadar kapalı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira en nihayetinde dil ve bu dilin kullanıldığı iç bağlam buna engel olmaktadır. Bazı âyetlerin öznelliğe kapı araladığından maksat, söz konusu ifadeler üzerinde evrensel, nihaî bir yargıya varılamayacağıdır. Bu sonuç açısından bakıldığında Kur'âniyyûn ehlinin temel fikrinin de sahîh olmadığına kanaat getirilmiş, bu açıdan ilgili düşünce biçimi de eleştirilmiştir.



SONUÇ

Araştırmada, Mushaf'ın tefsiri noktasındaki ihtilâfların neden kaynaklandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu meyanda; yapılan çalışmalardan farklı olarak müfessirin bireysel tutumları yerine ihtilâfa kapı aralayan Mushaf metni, başka bir deyişle nesne tetkik edilmiştir. Bu bağlamda ulaşılan netice ise bizatihi Mushaf'ın, özellikle son bölümde zikredilen başlıklar çerçevesinde nesnellığe engel olduğuna ulaşılmıştır. Mamafih bu, Kur'ân metninin tamamı noktasında öznel veya nesnel olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu noktada Mushaf'ın nesnellikle öznellik arasında kaldığı başka bir deyişle bazı açılardan nesnelken bazı açılardan öznelliğe kapı araladığına ulaşılmıştır. Bu engellerin nasıl yorumlanması gerektiğine geçmeden evvel, tezde ulaşılan neticeleri zikretmek, faydalı olacaktır. Akabinde bu sonuçlar çerçevesinde hangi neticelere ulaşıldığı değerlendirilecektir.

Birinci bölümde kavramsal çerçeve ile tezin sınırları çizilmiştir. Buna göre nesnellik kavramlarıyla kastedilen; bir ifade veya cümlemin öznelerarası geçerliğe sahip olması, tek somut bir gerçekliğe işaret etmesidir. Öznellik ise bunun karşısında konumlandırılmıştır. Tezde, nesnelligi mümkün gören pozitivist paradigma ve mümkün görmeyen varoluşçu anlayıştan bahsedilmiştir. Kanaatimizce ne varoluşçular gibi öznellik ne de pozitivistler gibi nesnellik kutsallaştırılmamalıdır. Fenomenolojik paradigmanın da varsaydığı gibi herhangi bir ide için nesnellığe ulaşabilmek mümkündür fakat öznelliklerimizi nesnel addetmek, çok doğru olmasa gerektir. Esasında tezin ana fikri ve önerisi de budur. Tezde son bölümde zikredildiği türden öznelliklerin nesnel bir olgu gibi dayatılmasına karşı çıkılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân metni temel alınsa bile öznel bir neticeye varılmış olunabilir. Zira Mushaf, üçüncü bölümde verilen örneklerde de görüldüğü gibi bazı açılardan öznelliğe kapı aralamaktadır.

Mushaf ve Kur'ân kavramları noktasında da mahiyet itibariyle olmasa da kavramsal açıdan bir ayrıma gidilmiştir. Buna göre Kur'ân, hitap olması açısından Allah (c.c.) tarafından Peygamber'e (s.a.s.) inzâl olmuş ilâhî vahiydir. Mushaf kelimesi ise ağırlıklı olarak bu hitabın yazım boyutunu akla getirmektedir. Başka bir deyişle Mushaf, bu hitabın Hz. Ebû Bekir döneminde bir araya getirilen yazı parçalarının (noktalama, harekeleme ve vakf ve ibtidâ gibi) bazı dokunuşlarla

günümüze kadar ulaşmış olan formudur. Tezde de Mushaf, dolayısıyla yazılmış form tetkik edilmekte; Kur'ân vahyinin şifahî boyutu bahse konu edilmemektedir. Şifahî boyuttan maksat, Allah (c.c.) ile Resûlu arasındaki ve Resûlullah ile ashâbı arasındaki sözel iletişimidir. Bu noktalar, somut bir veri olarak ele alınamamasından dolayı, tez sınırları dahilinde görülmemiştir. Peygamber'in (s.a.s.) vefatına müteakiben sahâbîler arasında görülen bazı ihtilâflar, somut birer veri olarak tezde ele alınmıştır. Fakat bu ihtilafların sebebi noktasında kesin bir neticeye varılamamıştır.

Tezin ikinci bölümünde felsefî açıdan dil ve nesnellik bahsi ele alınmıştır. Zira bir dil dizgesi içinde bizlere sunulmuş olan vahyin, özellikle yazılı boyutu itibariyle ele alınması gerekmektedir. Bu bölümde kronolojik bir tahlile tâbi tutulan dil olgusunun, kadim ve modern dönemlerdeki izahlarına yer verilmiştir. Kadim İslâm döneminde dil ve anlam üzerine yapılan araştırmalar ekseriyetle dinî bağlamda ilerlemiştir. Bu dönemde, beytu'l-hikme'deki tercüme faaliyetleriyle birlikte dilin menşei ve keyfiyeti üzerine yapılan mülâhazaların arttığı görülmüştür. Özellikle Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi, dilin mahiyetine yönelik tartışmaların temel müsebbibi olmuştur. Sonuç olarak İslâm düşünce sisteminde ne kadar kapalı, soyut bir anlatım olursa olsun lafızlardaki maksada ulaşılabilir. Fakat bu salt metin üzerinden olmamakta, muhakkak başkaca kaynaklara müracaat edilmektedir. Kısacası araştırma sırasında, kadim İslâm dünyasında salt metinden hareketle nesnel bir anlama ulaşma düşüncesinin açıkça beyan edilmediği anlaşılmıştır.

Modern döneme gelindiğinde John Locke gibi sarâhaten dilin nesnellığe mâni olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi Gottlob Frege gibi anlamın nesnel olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır. Fakat ne var ki Frege'nin kastettiği; muhatabın anladığı şeyin nesnel oluşundan ziyade nesnel bir anlamın mevcut olduğu ve insanın buna ulaşabileceği yargısından ibarettir. Hermenötik ilminin verilerine göre ise dil ve nesnellik için artık söz konusu olan sadece bir şeyin anlamı değil, ilgili anlamın nasıl yorumlanacağıdır. Bu bakımdan Frege'nin de öne sürdüğü gibi anlamın nesnel kabul edilecek olması dahi hiçbir şeyi değiştirmemektedir. Zira ona göre bizim anlamlandırmamız, ön yargılı bir yorumlamadan ibarettir.

Sonuç olarak dil ve nesnellik bahsindeki araştırmalarımız noktasında müşahade edildiği kadarıyla hususen yazı dilinin muhatabını kesin bir neticeye ulaştıramayacağını söyleyenlerin çoğunlukta olduğu kanaatine varılmıştır. Temel olarak bir kelimenin anlamının; hatibin niyetine, muhatabın kimliğine, metnin iç ve dış bağlamına, tertibine, tonlama, vurgu ve noktalamasına göre değişmesi, dilde nesnel bir anlamı yakalamanın önündeki engellerden sayılmıştır. Bununla beraber bu engellerin çoğunlukla metin düzleminde olduğu da unutulmamalıdır. Bu minval üzere örneklerin ele alındığı son bölümde Mushaf incelenmiş ve muğlak ifadeler, kıraat farklılıkları, vakf ve ibtidâ, tertip ve metin dışı kaynak kullanımı gibi durumların farklı anlam ihtimallerine kapı araladığı görülmüştür. Bu da müfessiri öznelliğe itmekte dolayısıyla ihtilâf doğmaktadır. Sonuç olarak dilin kendisi, bir cümlenin nesnel olarak anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Bir diğer deyişle dilin kendisi anlama tesir eden bir işleve sahiptir. Dil insan ürünü bir vâkıa olduğundan eksiklik içermesi, özellikle de yazı dilinin yapısı itibariyle nesnelliğin önünde bir engel oluşturması doğal bir durumdur.

“Muğlak İfadeler” başlığı altında; anlamı kapalı olan veya tek bir anlama delâlet etmeyen, bundan dolayı farklı anlayışlara kapı aralayan misaller ele alınmıştır. Bu bağlamda Hz. Süleyman’ın atların bacak ve boyunlarını kesip kesmediği ile ilgili bir yargıya, salt ilgili âyetten hareketle ulaşılamayacağı kanısına varılmıştır. Yine Babil’deki Hârût ile Mârût’a sihrin indirilip indirilmediği ile ilgili bir soruya sadece ilgili âyetten hareketle bir cevap bulmak mümkün görülmemiştir. Allah’ın (c.c.) zâtıyla alâkalı bilgiler veren âyetler ve müteşâbih addedilen ibareler de “Muğlak İfadeler” başlığı altında incelenmiştir. Buna göre; Allah’ın (c.c.) eli, yüzü, gelmesi, oturması gibi ifadelerin tek somut bir mânaya delâlet etmediğine, zira nihayetinde tüm bu kelimelerin mecaz veya Selefî fırkaların anladığı şekliyle hakiki anlamında kullanılmasının önünde bir engelin olmadığına kanaat getirilmiştir.

Bununla birlikte müteşâbih olduğu düşünülen; huruf-ı mukattâ, Hz. İsa’nın kelime olarak nitelenmesi, zakkum ağacı tomurcuklarının şeytanların başlarına benzetilmesi, Allah’ın (c.c.) arşının su üzerinde olduğunun söylenmesi gibi ifadeler de tek bir anlama delâlet etmeyecek kadar muğlak bir yapıda olduğundan farklı anlaşılmalara müsait olduğu kabul edilmiştir. Bu ve benzeri kapalı ifadelerin örnek olarak alındığı başlıktan sonra kıraat ihtilâfları tetkik edilmiştir.

Araştırma neticesine göre bu gibi durumlar da müfessiri farklı anlayışlara iten etmenler arasında görülmüştür.

Bazı âyetlerde nerede vakf veya vasl yapılacağı hususunda bilgi olmadığı; bunun da anlama tesir ettiği gibi durumlar, nesnel anlama ulaşılmasına engel olmuştur. Bir diğer alt başlık mevcut Mushaf tertibidir. Mushaf'ın mevcut tertibinin anlama olan etkisi ve müfessirin mevcut tertipten hareket ederek ilgili âyeti yorumlaması, âyetlerin anlamındaki ihtilâfa sebep olan iç faktörlerden sayılmıştır. Kimi âyetlerde Mushaf metni dışında kaynak kullanmak durumunda kalınması, Mushaf'ın tek başına yeterli olmaması anlamına gelmesi sebebiyle nesnelliğe mâni görülmüştür. Sonuç olarak Mushaf'ta; üçüncü bölümde ele alınan başlıklar ile ilgili bölümler, nesnelliğe engel teşkil etmektedir.

Nesnellik noktasında ulaşılan bu yargılarımızdan hareketle Mushaf'ın tamamen öznel bir yapıda bulunduğu anlaşılmamalıdır. Bununla birlikte Mushaf metninin öznelliğe sebep olduğu noktalardaki ifadelerin keyfi olarak istenilen anlama ulaşılabilir nitelikte olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Zira bu yargıya her şeyden önce kelimelerin anlam çerçeveleri engel olmaktadır. Yine araştırmada; Kur'ân metninin bir anlama ulaştırmadığı değil, muhakkikler tarafından metinden kaynaklanan ihtilâflı konularda -özellikle son bölümde ele aldığımız başlık çerçevesinde- ulaşılabilecek muhtemel mânaların nihaî bir yargı olmadığı savunulmaktadır. Dolayısıyla tezde nesnelliğe engel olan etmenler zikredilmekteyse de bunlar, salt Mushaf'ın baz alınması bağlamında böyledir. Mushaf dışında hadis ve tarih verileri gibi farklı kaynak kullanımı sayesinde nesnelliğe ulaşmak mümkün olabilir. Fakat bu nokta araştırmamız dahilinde olmadığından ele alınmamıştır. Biz salt Kur'ân metni düzleminde, son bölümde zikredilen başlıklar çerçevesinde, nesnelliğe ulaşmanın önünde engeller olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Yoksa genel anlamda Mushaf'ın başka kaynaklarla desteklense dahi hiçbir nesnellik içermeyen bir kitap olduğu ifade edilmeye çalışılmamaktadır.

Tezde işlenen bölümlerde ulaşılan sonuçlardan hareketle şunlar söylenebilir: Araştırmada müşahade edildiği kadarıyla nesnelliğe engel olan, dahası ihtilâflı olduğu görülen ibarelerde nesnelliğe ulaşıldığı iddiası; çoğu zaman radikalleşmeyi beraberinde getirmektedir. Binaenaleyh nesnel anlama ulaştığı iddiasında olan bir araştırmacı tarafından ilâhî sözler gibi, anlamı da kutsanmakta

ve bu mânaya tâbi olmayanlar bir anlamda aforoz edilmektedir. Dolayısıyla kesin bir bilgi olmak bakımından bizâtihi âyetlerin, her daim nesnel bir yargıya ulaştırdığı sanısı, ayrışmalara ve radikalleşmeye sebep olmaktadır. Tarihte İslâm toplumunun fiilen ve fikren çok derin dinî çatışmalar yaşadığı mâlûmdur. Bunun birçok siyasi, sosyal veya ekonomik sebebi sayılabilir. Kanaatimizce insanların din üzerinden ayrılığa sürükleniyor olmasının altında yatan sebeplerden biri de ihtilâflı meseleler üzerindeki görece “nesnel” yargılardır. Zira İslâm bünyesindeki cemaat veya mezhepler, kendi inanç veya meşreplerini inşa ederken dolaylı veya doğrudan kaynak olarak Kur’ân metnini kullanmışlardır.

Bir kimsenin kendi inancını tek hakikat olarak görmesi doğal bir tutumdur. Buna binaen hakikatin birden fazla olması da düşünülemez. Buna karşın, örneğin söz konusu dini inancın tebliği, bir başka deyişle öğretiminin aynı yöntemle ele alınması doğru olmasa gerektir. İslâm geleneğinde Kur’ân tek ilâhî vahiy olsa da onun yorumlanıp anlaşılmasının müslümanlar arasında ihtilâflı bir mesele olduğu bilinmektedir. Bu görüşlerin beşerî karakterde olmasına karşın, özellikle de siyasal iktidarlar tarafından hakikat tekelciliğinin yapıldığı dönemler İslâm tarihinin en zor zamanları olmuştur. Mihne döneminde de görülen bu tarihî realiteyi dikkate alarak beşerî takat gerektiren, başka bir deyişle Kur’ân metni gibi bazen yoruma müsait bir yapıda olan ve düşünsel çaba gerektiren meselelerde hakikatin kendi tekelimizde olduğu anlayışı sahih olmasa gerektir. Din dilinin mütevazı ve birleştirici karakterini yok eden ideolojik yaklaşımlar, ayrışma ve kaosu körüklemekte, şiddeti üretmektedir kanaatindeyiz. Bunun en başlıca sebepleri arasında da ihtilâflı konulardaki nesnellik hipotezi gelse gerektir. Buna binaen farklılıkların rahmet ve zenginlik olarak görülmesinden çok, ihtilâf ve ayrışmalara kapı aralamasının sebebi her araştırmacının kendi yargılarını bir nevi kutsallaştırması olsa gerektir.

Araştırma neticesinde, ahkâm-ı şeriyeye ve dine dair diğer tüm yargılara salt Kur’ân metninden hareketle ulaşılabileceği düşüncesine sahip Kur’âniyyûn akımının bu anlayışının tez açısından tutarlı olmadığına da ulaşılmıştır. Bu paradigma, Kur’ân metninin muğlak yapısı, metin dışı kaynağa ihtiyaç duyması gibi diğer hususiyetler sebebiyle hatalı olsa gerektir. Zira Mushaf’ın tüm konularda tek başına yeterli bir kaynak olarak görülmesi, anlaşılması noktasında başka kaynaklara ihtiyaç duyulmasıyla, bir başka deyişle tek başına

anlaşılmasıyla çelişmektedir. Bununla birlikte birçok ihtilâfın kaynağı da metin eksenslidir. Böyle iken tüm meselelerde tek yeterli kaynak olduğu iddiası sahih olmasa gerektir. Buna ilâveten İslâmî gelenekte Mushaf'ın temel kaynak olduğu düşüncesinin, tezde de savunulmasına karşın, çerçevesinin belirlenmesi gerekmektedir. Özellikle tezin son bölümünde incelemeye alınan muğlak ifadeler, kıraat farklılıkları, vakf ve ibtidâ, Kur'ân metninin tertibi ve harici kaynak kullanımı gibi durumlara örnek olabilecek ifadelerin tek başına yeterli müstakil kaynak olarak görülmesi mevcut tez açısından sahih olmasa gerektir.

Mushaf'ın bazı açılardan öznel olduğu sonucuna ulaşıldığı ifade edilmişti. Bu durum, Kur'ân metninin apaçık olmasıyla çelişik bir durum gibi görülebilir. Zira öznellik, kabaca bir araştırmacıdan diğerine göre değişen farklı bir anlamlandırmadır. Başka bir deyişle çok anlamlı bir metin bulunmaktadır. Bir kelimenin çok anlamlılığa münâsip dolayısıyla öznel olması, söz konusu noktada müphem olduğunu göstermektedir. Kur'ân ise birçok âyette apaçık olduğunu söylemektedir. Kanaatimizce bu iki durum birbiriyle çelişmemektedir. Zira tezde Mushaf'ın bazı açılardan öznellik barındırdığı iddiası, ancak ilgili metin baz alınıp başkaca hiçbir tarihî veriye -sebeb-i nüzûller, hadis rivayetleri gibi- başvurulmadığında geçerlidir. Fakat Kur'ân metni, birçok noktada Peygamber'e (s.a.s.) itaatten bahsetmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın apaçıklık iddiası; salt Kur'ân metni esas alınsa da böyledir, anlamı taşımak zorunda değildir. Netice itibariyle öznellik ve bir anlamda müphemlik yargımız, apaçık olmaklıkla çelişmese gerektir.

Sonuç olarak yukarıdaki bölümlerde ele alındığı üzere gerek metindeki bir durumun gerek metinde olmayan bir durumun nesnelliğe engel olabileceği görülmüştür. Kur'ân'ın mevcut metin yapısının kâhir ekseriyetle ihtilâfların ana kaynağı olduğuna ulaştığımız tezde nesnelliğe ulaşmak, bir metnin anlamını öznelliğe iten etmenlerden iç faktörler olarak sıraladığımız başlıklardaki engelleri aşmakla mümkündür.

KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında ISNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Merkezi'l-Buhûs ve Tekniyyeti'l-Ma'lûmât. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Tâsîl, 1. Baskı., 2015.

Ağbal, Davut. *Tertîbu'l-Kur'ân -Kur'ân Âyet ve Sûre Düzeni-*. Ankara: Son Çağ Akademi Yayınları, 1. Basım, 2021.

Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmud Kırââ. Kahire: Mektebetu'l-Haneci, 1. Basım, 1990.

Ahmet Muhtar Ömer. *el-Mu'cemu'l-mevsûî li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim ve kırıâtihi*. Riyad: Müessesetü Südüru'l-Marife, 1. Basım, 2002.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1975.

Akdemir, Hikmet. “Belâgat İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 149-168.

Akdemir, Salih. “Rahib G. Basetti-Sani'nin Hz. İsa ile İlgili Bazı 'Kur'an Âyetlerini Yorumlaması ve Müslüman Hristiyan Diyaloguna Çağrısı Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 183-201.

Akif Koç, Mehmet. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim (öl. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-*. Yayımlanmamış: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Akif Koç, Mehmet. “John Burton'un 'Kur'an'da Gramer Hataları' Adlı Makalesinin Tenkidi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 553-559.

Akif Koç, Mehmet (ed.). *Tefsir*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.

Aktay, Yasin. “Kur'ân Yorumlarının Hermönetik Bağlamı”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1,2,3,4 (1996), 78-102.

- Alhussein, Ahmad. "Arap Nahvinin Orijinalitesi The Origin of the Arab Nahv". *Akademik İslâm Araştırmalar Dergisi* 1/9 (2020), 127-159.
- Aliy, Abdurrahman. "Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman". *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 157-175.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mushaflarda İmla Problemi". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat*. 53-63. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Anlı, Ömer Faik. "Hegel'in Mantık Bilimi'nde (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Birinci Cilt) 'Nesnellik'in İki Anlamının İncelenmesi". *Kaygı Dergisi* 12 (2009), 167-180.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahih Anlam ve Meşru Yorum". *İslam ve Yorum* 1 (2017), 31-38.
- Ardoğan, Recep. "Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu". *Usûl İslam Araştırmaları* 15/15 (2011), 125-159.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Serbest Akademi, 31. Basım, 2021.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat*. İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1992.
- Aslan, Hasan. "Sokrates Öncesi Filozofların Doğa Anlayışında Dayanışma Düşüncesi". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 9 (01 Ocak 2007), 119-129.
- Asutay, Muhammet Mucahit. "İlk Fıkhu'l-Luğa Kitaplarında Sözdizim ve Anlamsal Yorumu Bir Bakış". *Mütefekkir* 6/12 (2019), 423-440.
- Ateş, Abdurrahman. "Ölümlerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2016), 9-34.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Ateş, Süleyman. "Kur'ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Mesh Etme veya Yıkamanın Hükümü". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 188-193.
- Avdu'z-Zib, Ebû Sâhiliyye Sâmi. *Kur'ân-ı Kerim'deki Lugavî Hatalar*. b.y.: Merkezi'l-Kânuni'l-Arabî ve'l-İslâmî, 1. Basım, 2017.
- Aydın, Şükrü. "Bakara Sûresi 102. Âyetinin Farklı Çeviri ve Yorumları Üzerine". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2/31 (2020), 195-218.

Aydın, Timur. “Lakoff ve Johnson’ın Metafor Kuramı ve Eski Türkçe ile Orta Türkçede Birleşik Fiillerde Yük Metaforu”. *SUTAD* 44 (2018), 163-181.

Aydın, Yener. *A’râf ve Hûd Sûrelerindeki Kırâat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi*. Yayımlanmamış: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Aydın, Zeynel Abidin. *Kur’an’ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.

Aydın, Zeynel Abidin. “Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Bağlamında Âl-i İmrân Sûresinin 1-80. Âyetleri ve Muhkem-Muteşâbih Meselesi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/16 (2019), 153-169.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2014.

Bardakoğlu, Ali. *İslâmı Doğru Anlıyor muyuz?* İstanbul: KURAMER, 1. Basım, 2019.

Bardakoğlu, Ali. “Kitap”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/122-126. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-. *Meâlimü’t-tenzîl*. thk. Muhammed Sabr, Süleyman el-Harş. Riyad: Dâru’t-Tayr, 1988.

Behiy, Muhammed el-. *İslâmî Düşüncede Tanrı Tasavvuru*. Kahire: Dâru’l-Haya Kutubu’l-Arabiyye, 2. Basım, 1948.

Beyzâvî, Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü’t-tenzîl ve esraru’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşeli. Beyrut: Dâru’l-İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 2003.

Bikâî, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-. *Nazmu’d-durer fî tenâsubi’l-âyât ve’s-suver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, 1992.

Birişik, Abdulhamit. “Kur’an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#1>

Birişik, Abdulhamit. “Kur’âniyyûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Boyalık, M. Taha. “Abdulkâhir el-Curcânî’de Anlam Meselesi”. *İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri, Endülüus Yayınları*, 169-187.

- Bozkurt, Ömer. “Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsiri ile Tefs’iru’l-Hamsi Mieti Âyetin mine’l-Kur’ân Eserinin Mukayesesi”. *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2024), 88-106.
- Bozkurt, Ömer. *Mushaf Tertibinin Âyetlerin Anlaşılmasındaki Etkisi -el-Ankebût Sûresi Örneği-*. Yayınlanmamış: BAİBÜ, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Budak, Buryak. *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Muhibbiddin el-Hatîb. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu’s-Selefiyye, 1. Basım, 1400.
- Büyük, Enes. “Sahâbe Tefsirinde Hakiki İhtilaf Problemleri ve Gerekçeleri”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/51 (2019), 107-129.
- Cemal Külünkoğlu. “Hac Suresi 22/11-15. Âyet”. *Türkçe Kur’ân Meâlleri*. 23 Eylül 2023. Erişim 23 Eylül 2023. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=22&ayet=11>
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24. Basım, 2013.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru’l-İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Cezerî, Ebu’l-Hayr Şemsuddin Muhammed el-. *el-Mukaddimetü’l-Cezeriyye*. Merkezi’l-İlm ve’l-İrfân, 1. Baskı., 2021.
- Cezerî, İbnu’l-Esîr Ziyâeddin el-. *el-Meseli’s-sâ’ir fi edebi’l-kâtib ve’s-şâ’ir*. thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Dabaneh. 2 Cilt. Kahire: Nehdatü Mısır, ts.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur’an Yorumu*. İstanbul: İfav Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir el-. *Delâ’ilü’l-i’câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu’l-Hanecî, 1984.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsirde Sahâbe İhtilafı”. Kur’ân Ve Sahâbe Sempozyumu program adı: XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı, 2015.

Çalışlar, Aziz. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

Çaya, Sinan. “Sosyal Bilimde ‘Nesnel Kalma’ Sorunsalı”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 16-168.

Çekrâlevî, Abdullah. *Burhânu’l-furkân ‘alâ salâti’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Lahor: Matbaât Eşref, 1973.

Çelebi, İlyas. “Sıfâtiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/503-505. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 18. Basım, 2013.

Çetin, Abdurrahman. “Vakf ve İbtidâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/461-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Çetin, Erol. *Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi*. Yayımlanmamış: Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*. Yayımlanmamış: Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Çoşkun, Seyit. “Gadamer’de Hermeneutik Yöntem”. *Kaygı Dergisi* 12 (2009), 27-37.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd ed-. *el-Muhkem fî nakti’l-mesâhif*. thk. Dr. İzzet Hasan. Dımeşk: Suriye Bölgesi Kültür Bakanlığı Yayınları, 1960.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd ed-. *el-Muktefâ fî’l-vakf ve’l-ibtida*. thk. Cemâleddin Muhammed Şeref. Kahire: Dâru’s-Sahabetu lî Tûras Bidnada, 2006.

Dartma, Bahattin. “Kur’ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 7-16.

Demir, Recep. “Tefsirde İhtilaf Olgusu ve Tercih İlkeleri”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 1-35.

Descartes, René. *Meditasyonlar*. çev. Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Dinçer, Ferit. “Teşbih Sanatının Belâgati ve Kur’ân İle Hadîste Örnekleri”. *İlahiyat Dergisi* 4 (2020), 21-45.

Dindi, Emrah. *Kur’ân’da İslam Öncesi Kültür*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.

Doğan, Müjde. *Varoluşçulukta Din*. Yayımlanmamış: İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Doğan, Özlem. *Mantık Klasik/Sembolik Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 7. Basım, 2004.

Döndüren, Hamdi. “Îlâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Durmuş, İsmail. “Meânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/204-206. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Durusoy, Ali. “Kablî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as. *es-Sünen*. thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Baskı., 1996.

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, İbn Hazm. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*. ed. Abdurrahman Halife. thk. Ebu’l-Feth Muhammed b. Ebi’l-Kasım Abdülkerim eş-Şehristânî. Kahire: Mektebetu’s-Selam el-Âlemiyye, ts.

Ebû Ubeyde, Ma’mer b. el-Müsennâ. *Mecâzu’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: el-Mektebetu’l-Hanecî, 1954.

Ebû Ya’rub el-Merzûkî. *Meḥmûm’us-sebebiyye inde’l-gazâlî*. Tunus: Dâr Selâme, 1. Basım, 1978.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Meḥmûmü’n-nass dirâse fi ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: el-Mektebetu’l-Fikru’l-Cedid, 1. Basım, 2014.

El Yazmaları Arşivi. “Corpus Coranicum”. 12 Eylül 2023. Erişim 12 Eylül 2023. <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts>

Emin el-Hülî. *Menâhîcu’t-tecdid fi’n-nahv ve’l-belâğa ve’t-tefsir ve’l-edeb*. Mısır: Dâru’l-Mârife, 1. Basım, 1961.

Er, Hasan. *Gündelik Dil Felsefesi Açısından Kur’ân Dili*. İstanbul: DBY Yayınları, 1. Basım, 2021.

Eraslan, Ramazan. *Fatiha ve Bakara Sûrelerindeki Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi*. Yayımlanmamış: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Eşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim el-. *Menâru’l-hüdâ fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ’*. Mısır: y.y., 2. Basım, 1973.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed el-. *Kitâbu'l-hurûf*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1990.
- Fener, Kubilay. "Oku-Fiilinin 'Meydan Okumak' Anlamlı Arkaik Biçimi Üzerine". *Dil Araştırmaları Dergisi* 27 (2020), 121-132.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmet Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccâr. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1983.
- Fıncıoğulları, Sevrâ. "Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Sosyoloji Dergisi* 33 (2016), 37-48.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn el-. *el-Kâmûsu'l-mühîd*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekeriyâ Cabir Ahmed. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 8. Basım, 2008.
- Gezer, Süleyman. "75. Kıyâme Sûresinin 16-19. âyetlerinin Anlaşılma Sorunları Üzerine". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/11 (2018), 1719-1726.
- Görgün, Tahsin. "Kur'an". *Kur'an*. 26/388-389. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#2-mahiyeti>
- Gözeler, Esra. "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kûfî Bir Kur'an Elyazması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/63 (2022), 1-32. <https://doi.org/10.33227/auifd.1036657>
- Güç, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim'e göre Hz. Meryem ve İsa". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 215-224.
- Gül, Ali Rıza. "Kıyâme Sûresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/64 (2003), 69-108.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (II)". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/121-140 (2002).
- Güneş, Arif. *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*. Yayınlanmamış: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Gürses, Serdar Murat. "Çıplak Ayağa Mesh ile İlgili Rivayetlerin Tahlili". *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 4-38.
- Güven, Mustafa. "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Mütешabih Bir Kavram Olarak 'İstivâ'". *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010), 175-192.

Güven, Şahin. “Kur’âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemleri-”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 385-408.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitabu’l-âyn*. thk. Dr. Abdulhamîd Henrârî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003.

Hamurcu, M. Feyzi. *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2009.

Harun Ögmüş. “Mu’tezile’nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 141-155.

Hâtib, Abdullatîf. *Mu’cemi’l-kıraat*. Dimeşk: Dâr’u-Sâdi’d-Din, 1. Basım, 2002.

Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed el-. *el-Îzâh Fî Ulûmi’l-Belâga*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru’l-Kutubil-İlmiyye, 1. Basım, 2003.

Hemedânî, Ebu’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdulcebbâr el-. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kasım el-Hudayrî. Mısır: el-Müessesetu’l-Mısıriyye, 1958.

Hemezânî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh el-. *İ’râbu’l-kıraâtî’s-seb’a ve ‘ileluhâ*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useyimiyîn. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Haneci, 1992.

Hemşinli, Hakan. *Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe*. Yayımlanmamış: Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. çev. Harun Tepe. Ankara: Bilim ve Sanat, 2. Basım, 2003.

Hülya Altunya. *Kâdî Abdulcebbâr’da Söz (Kelâm) Anlam İlişkisi -Kasdu’l-Mütekellim Problemi Bağlamında-*. Yayımlanmamış: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: ed-Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, 1984.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah. *Kitâbü’l-mesâhif*. ed. Arthur Jeffery. Mısır: Rahmâniye Yayınları, 1. Basım, 1937.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Âzîm*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1997.

İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyin Ahmed. *İrâibî fî fıkhi’l-luga ve süneni’l-arab fî kelâmihâ*. thk. Muhammed Alî Beydûn. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammet Harun. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Fethu'l-bârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. Kahire: Mektebetu's-Selefiyye, 1. Basım, 1959.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2000.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmet Sakr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. ed. Seyyid Ahmet Sakr. Kahire: Mektebeti't-Dâru'd-Turas, 2. Basım, 1973.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Ahmet Faris. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.

İbn Mucâhid, Ebû Bekr Ahmed. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat*. thk. Dr. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, ts.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târîhü'l-medîneti'l-münevvere*. thk. Fehîm M. Şeltût. 4 Cilt. Cidde: Ahbârü'l-Medîneti'n-Nebeviyye, 1979.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Tefsîr Usûlüne Giriş*. çev. Yusuf Işıcık. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.

İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed. *Muncidu'l-mukri'in ve murşidu't-tâlibîn*. thk. Muhammed Habibullah Şagîdî, Ebu'l-Eşbal Ahmed M. Şakir. Kahire: Mektebetu'l-Kutsî, 1928.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebû Suheyp el-Kurmî. Ürdün: Beytu'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1. Basım, 2009.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdulhüseyn Fetla. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1966.

İbrahimî, Mohamed Sharif. "Hint Alt Kıtası Kur'âniyyûn Ekolünün Namaz Anlayışı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2023), 267-291.

İbrahimî, Mohamed Sharif. *Kur'âniyyûn Ekolünün Tefsîr Anlayışı*. Yayımlanmamış: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

İrfan Abdulhamit. *İslâm İtikadı ve Mezhepleri Üzerine Çalışmalar*. Bağdat: İrşad Matbaası, 1. Basım, 1967.

İsmail Durmuş. “Teşbîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/553-556. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Johnson, Mark - Lakoff, George. “Batı Felsefesinde ve Dilbilimde Nesnellik Miti- Bizim Nesnellik Mitine Karşı Yaptığımız İtiraz”. çev. Bilal Genç. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/9 (2018), 231-243.

Kandemir, Fatih. “Halk İnançlarının Psiko-sosyal Nedenleri ve Türkiye’deki Halk İnançlarının Tarihi Temelleri”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/9 (2016), 97-114.

Karaca, Hamit Avşar. *es-Suyûrî’nin Kenzu’l-İrfân’ında Kıraatler ve Anlama Etkisi*. Yayımlanmamış: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.

Kaya, Mesut. “Kur’an Meallerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk’ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri’si Örneği-”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (31 Aralık 2019), 441-472. <https://doi.org/10.33420/marife.600162>

Kaya, Remzi. “Kıraat Açısından Abdest Âyeti”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 255-266.

Kayasandık, Ahmet. “Türk Dili Sitesi”. Erişim 18 Ekim 2022. <https://turkdili.gen.tr/yap-mekleri.html>

Kaygı, Abdullah. “Tarihte Nesnellik Sorunu ve E.H.Carr”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 5/1 (2015), 59-79.

Keleş, Ahmet. “Kur’ân’ın Cem’i ve Tertibi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 103-126.

Kerâcîkî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-. *Kenzu’l-fevâid*. thk. Şeyh Abdullah Ni’m. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l Edvâ, 1985.

Kılıç, Sadık. “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin”. *Kur’ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*. 95-105. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001.

Kılıç, Yavuz. *Nesnellik Kavramı*. Yayımlanmamış: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Kırca, Celal. “Kur’ân’ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri”. *Bilimname* 26/1 (2014), 7-24.

Kırca, Celal. “Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar”. *Bir Anlama Sorunu Olarak Kur’ân Yorumlarında Rasyonalizasyon*. ed. Bilal Gökkır vd. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 1. Basım, 2010.

Kitabı Mukaddes Şirketi. *İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1. Basım, 2015.

Koçak, Muhsin vd. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2. Basım, 2014.

Koşum, Adnan. “İçtihatta Hata ve İsalet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu”. *Usul İslam Araştırmaları* 5/5 (01 Haziran 2006), 5-32. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/173913>

Koyuncu, Recep. “İdeal Kur’an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 291-324.

Koyuncu, Recep. “Vakf-İbtidânın Âyetlerin Anlaşılmasındaki Rolü”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), 163-188.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-. *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdulhasen et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1. Basım, 2006.

Kutluer, İlhan. “Pozitivizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/335-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kutsal Kitap. 27 Nisan 2024, 17:45. <https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1&sc=328>

Küçük, Okan. *Çağdaş Metafor Teorisi: George Lakoff ve Mark Johnson*. Yayımlanmamış: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2007.

Lee, Barry. *Dil Felsefesi*. çev. Mert Ak. Ankara: Fol Kitap, 2. Basım, 2021.

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2013.

Mamud Es’ad Seydişehri. “Allah’ın Kelamı ve Allah’ın Kelimesi İkileminde Hz. İsa”. çev. Muhammet Tarakçı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 737-752.

Maşalı, Mehmet Emin. “Mushaf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed el-. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 10 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2004.

Mehmet Hayri Kırbasoğlu. “Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”. *1. Kur'an Sempozyumu*. 363-374. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1994.

Merâğî, Ahmed Mustafa el-. *Ulûmu'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1993.

Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. İstanbul: Cem Yayınevi, 6. Basım, 1988.

Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Kur'an'il-Âzîm el-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1947.

Muhammed İzzet Derveze. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmut eş-Şehhate. 5 Cilt. Beyrût: Muessesetu't-Tarihî'l-Arabî, 2. Basım, 2002.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nalbant, Sümeýra. *Tefsirde Sahabe İhtilafı*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 1. Basım, 2019.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-. *Kitâbü'n-nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Süleyman İbrahim. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 2009.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Tûras İslamiyye, 1. Basım, 1988.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-. *İ'râbü'l-Kur'an*. thk. Şeyh Halit Ali. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Basım, 2008.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah en-. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Mervân Muhammed eş-Şe'âr. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2006.

Osman Bodur. “Müteşâbih Âyetlerin Yorumu Kapsamında İbn Fûrek'in Tefsiri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014), 135-156.

Özdemir, Ahmet. “Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (2020), 197-227.

Özden, Ömer - Elmalı, Osman. *Yeni Çağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018.

Özdeş, Talip. “Kur’an’a Göre İsa’nın Allah’ın Kelimesi Olması ve İncil’in Mahiyeti: Kur’an Perspektifinden Hristiyan İnancıyla Mukayeseli Bir İnceleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1497-1516.

Öztürk, Emre. “Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü”. *Zeitschrift für die Welt der Türken* 1/2 (2009), 145-175.

Öztürk, Hayrettin. “Hazreti Peygamber (a.s.) Döneminde Kur’ân Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005), 213-235.

Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2015.

Öztürk, Mustafa. “Müteşabhi Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”. *Bilimname* 2/15 (2008), 29-46.

Öztürk, Mustafa (ed.). *Tefsir Gelenğinde Anlam-Yorum-Nüzul-Siret İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.

Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur’ân Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Paçacı, Mehmet. “Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/398-401. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Paçacı, Mehmet. *Kur’ân’a Giriş*. Ankara: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2006.

Parlak, Ali. “Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/55 (2014), 1-15. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001402

Pervîz, Gulâm Ahmed. *Tebvîbu’l-Kur’ân*. 3 Cilt. Lahor: Matbaât İlmi Printing, 1978.

Pilgîr, Muhammed. “DİB Mushafında Kullanılan ۷ Alâmetinin Karakteristik Özellikleri ve Bu Alâmetin Gerekliği Hususu: el-Bakara Sûresi Örneği”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2023), 175-194.

- Platon. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 13. Basım, 2016.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin er-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammet Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Recep Önal. “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 376-407.
- Rızvanoğlu, Eren. *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2013.
- Robinson, Neal. *Kur'ân'ı Keşfetmek -Örtülü Bir Metne Çağdaş Bir Yaklaşım-*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: KURAMER, 2. Basım, 2023.
- Sahifetu Ali b. Ebi Talha. thk. Raşit Abdulmunîm. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1. Basım, 1991. Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-. *Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhsin Hâşim Derviş. Umman: Dâru'l-Menâhic, 1. Basım, 1422.
- Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr es-. *İlelu'l-vûkûf*. thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2. Basım, 2006.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf es-. *Miftahu'l-ulum*. thk. Neim Zerzur. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-. *Bustânu'l-ârifin*. İstanbul: y.y., 1285.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-. *Tefsîru's-Semerkandî Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Seyf, Mehdi. “Mushaf İmlası ve Farklı Yaklaşımlar”. 187-228. İstanbul: DİB Yayınları, 2015.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân. *el-Kitab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hanecî, 3. Basım, 1988.

- Sözer, Önay. *Felsefenin A,B,C'si*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Subhi, es- Sâlih. “Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân”. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 12. Basım, 1981.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân es-. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Salim Haşim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2012.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddin Abdurrahmân es-. *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezi'l-Hicra li Buhûs, 1. Basım, 2003.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddin Abdurrahmân es-. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâiha*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Şa'bân, Zekiyyuddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 21. Basım, 2015.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-. *Milel ve Nihal -İslam Kelâmı ve Mezhepleri-*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- Yüce Kur'ân Açıklamalı-Yorumlu Meâli. çev. Abdulkadir Şener vd. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Şener, Mehmet. “Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/409-412. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şentürk, Nurullah. *İstiâre ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Yayımlanmamış: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Şimşek, Mehmet Ali. “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri”. *Nûsha*, 80-111.
- Şimşek, Şahin. “İ'câzü'l-Kur'ân - Belâgat İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*/ 2/1 (2020), 117-134.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin et-. *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Hasan el-A'lemî. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1. Basım, 1997.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân et-. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muaz Tarık b. Muhammed, Ebu'l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicre, 1. Basım, 2001.

Tahhân, İsmail Ahmet et-. “Kur’ân’ı Anlamada Vakfın Rolü”. çev. Necattin Hanay. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 233-278.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu’s-sa’âde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzû’âtî’l-’ulûm*. nşr. Abdulvehhâb Ebû’n-Nûr - Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 3. Basım, 1985.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman et-. “Mushaflardaki Vakıf İşaretlerine İlişkin Bir Değerlendirme”. çev. Recep Koyuncu. *Marife Yayınları* 2/15 (2015), 413-420.

Temel, Nihat. “Kıraatte Vakf İbtida ve Anlama”. *Uluslararası Kıraat Sempozyumu*. 271-305. İstanbul: DİB Yayınları, 2012.

Tepe, Harun. *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*. Ankara: Bilgesu, 1. Basım, 2016.

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed et-. *es-Sünen*. thk. Merkezi’l-Buhûs ve Tekniyyeti’l-Ma’lûmât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Tâsîl, 2. Basım, 1437.

Topkkaya, Arslan. “Felsefî Hermeneutik”. *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 75-92.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Ebu’l-Esved ed-Düeli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ulusoy, Kadir. “Tarih Eğitiminde Hermenötik Yaklaşım”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2009), 51-68.

Ural, Mustafa. “Hz. Süleymân, Namaz ve Atlar -Sâd Sûresi 31-33. Âyetler Bağlamında Kur’an Merkezli Bir Çözümleme-”. *İlahiyat Dergisi* 7 (2021), 129-154.

Üner, Aslı. “Kavramsal Açından Nesnellik”. *Mavi Atlas GŞÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 54-61. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gumusmaviatlas/98779>

Ünlü, Demirhan. “Vakf ve Vakfın Hükümleri”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/98-99 (1970), 236-240.

Ünver, Mustafa. “Muradı İlâhiye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19’un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza”. *OMÜİFD* 14/15 (2003), 207-220.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2015.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis, 7. Basım, 2013.

- Yaman, Ahmet. “Zihâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zihar>
- Yaşar, Mehmet. “Sahâbe Tefsirinde Tenevvü İhtilafının Ön Planda Olmasının Nedenleri”. *Ensar Neşriyat* 1 (2020), 465-483.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yenice, Mehmet. *Abdulkâhir el-Curcânî ve Temmâm Hassân’a Göre Anlam Bileşenlerinin Klasik ve Çağdaş Dönemler Bağlamında Karşılaştırması ve Günümüz Dilbilim Çalışmalarına Katkıları*. Yayınlanmamış: Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Yerinde, Adem. “Müşkilü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeşil, Mustafa. “Mantık Felsefesi: Dil, Anlam ve Doğruluk”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2015), 99-114.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 22. Basım, 2020.
- Yıldırım, Kadri. “Arap Dilinde Müzekkerlik Müenneslik Ayrımına Dil Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”. *Ekev Akademi Dergisi* 15/7 (2003), 193-210.
- Yıldız, Ayşe. *Arap Dilinde Temsîlî Teşbih ve Kur’an’dan Bazı Örneklerin İncelenmesi*. Yayınlanmamış: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yılmaz, Erdal. “Kant’ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Hüküm ve Nesnellik”. *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012), 97-127.
- Yunus Eraslan. “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”. *Kader* 20/1 (2022), 134-159.
- Yücel, Hasan. “Kur’ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ile Yazımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1307-1331.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl ez-. *Meâni’l-Kur’an*. thk. Abdulcelil Abduhselbi. Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1. Basım, 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1976.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf*. thk. Halil Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 3. Basım, 2009.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2006.

Zuhaylî, Vehbe Mustafa ez-. *et-Tefsîru 'l-münîr*. 15 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 10. Basım, 2009.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü 'l-İrfân fî Ulumi'l-Kur'an*, ts.



EKLER

EK 1 Muğlak İfadeler İçin Verilebilecek Örnekler

el-Bakara 2/102	يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ
el-Bakara 2/223	نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ
el-Bakara 2/228	وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ
el-Bakara 2/272	عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِسْكُمْ
en-Nisâ 4/15	وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ... فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا
el-Mâide 6/98	وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ
er-Ra'd 13/2	اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ
er-Ra'd 13/41	أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ
en-Nahl 16/101	وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
er-Rûm 30/1	غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ
el-Ahzâb 33/33	وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى
Fâtır 35/45	إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ

Yâsîn 36/6	لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ
es-Sâd 38/33	رَدُّوْهَا عَلَيَّ فُطْفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ
et-Tekvîr 81/19	إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ
Meryem 19/71	وَأَنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا
Murselât 77/35	هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ
el-Beled 90/2	وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ
el-Beyyine 98/1	لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ

EK 2 Antropomorfik İfadelerle Verilebilecek Misaller

el-Bakara 2/15.	اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ
el-Bakara 2/272.	لَوْ مَا تَتَّقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تَتَّقُوا...
el-Mâide 5/64.	وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ
el-A'râf7/143.	وَكَلِمَةُ رَبِّهِ
el-Enfâl 8/17.	فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى
el-Enfâl 8/30.	وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا... وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ
Hûd 11/7.	وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ
Hûd 11/37.	وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ
er-Ra'd 13/22.	وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ...
el-Kehf 18/28.	وَاصْبِرْ نَفْسُكَ... يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ
Tâhâ20/5.	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
el-Mü'minûn 23/27.	فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٢٧﴾
er-Rûm 30/38.	فَإِنَّ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ... ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ
Sâd 38/75.	قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ
el-Fetih 48/10.	إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ
Kâf 50/16.	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ
ez-Zâriyât 51/47.	وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِإِيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾

et-Tûr 52/48.	وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ جِينَ تَقُومُ
en-Necm 53/8-9.	ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ
el-Kamer 54/14.	تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ
el-Fecr 89/22.	وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا
el-Leyl 92/20.	إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ



EK 3 Müteşâbih Âyetlere Verilebilecek Örnekler

en-Nisâ 4 /171.	إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ
Yûnus 10/1; Yusuf 12/1; İbrâhîm 14/1; el-Hicr 15/1;	(الر)
Hûd 11/81.	وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ
Ra'd 13/1.	(الم)
Meryem 19/1.	(كهيعص)
Tâha 20/1.	(طه)
Şu'arâ 26/1; Kasas 28/1.	(طسم)
Neml 27/1.	(طس)
el-Bakara 2/1; el-Ankebût 29/1; er-Rûm 30/1; Lokmân 31/1; Secde 32/1;	(الم)
Yâsin 36/1.	(يس)
es-Sâffât 37/65.	طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ
es-Sad 38/1.	(ص)
Mümin 40/1; Fussilet 41/1; Şûra 42/1-2; Zuhrûf 43/1; Duhân 44/1; Câsiye 45/1; el-Ahkâf 46/1.	(حم)

Kâf 50/1.	(ق)
Kalem 68/1.	(ن)



EK 4 Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarına Dair Bazı Misaller¹

el-Bakara 2/222.	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ
el-Bakara 2/260.	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى... قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا...
el-A'râf 7/26.	يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ
el-A'râf 7/32.	قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَمَةِ
el-A'râf 7/164.	قَالُوا مَغْدِرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ
el-A'râf 7/196.	إِنَّ وَلِيَ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ
Hûd 11/46.	قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ
Hûd 11/69.	وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ
Hûd 11/81.	فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ
el-Ahzâb 33/33.	وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

¹ Detaylı bilgi için bk. Hâtib, *Mu'cemi'l-kıraat*, 1/377; 3/25-28, 34, 198, 244; 4/67-68, 95-96, 115-116; 7/283-284.

EK 5 Vakf-İbtidâ Alâmetleri Üzerine Verilebilecek Bazı Örnekler

el-Bakara 2/145-146.	وَلَنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ الَّذِينَ اتَّبَعْنَا هُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ
el-Bakara 2/26.	إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي... فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ
el-Bakara 2/253.	بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ
Âl-i İmrân 3/7.	هُوَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ
Âl-i İmrân 3/170.	فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
Âl-i İmrân 3/171.	يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ
en-Nisâ 4/71.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَاتَّقُوا ثُبَاتٍ أَوْ تَقَرُّوا جَمِيعًا
en-Nisâ 4/118.	لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَا تَتَّخِذْ مِنْ عَبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا
el-Mâide 5/2.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ .. وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ ... أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ..
el-Mâide 5/51.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
el-A'râf 7/8.	عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا
el-A'râf 7/73.	وَالِى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ

el-A'râf 7/148.	وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ .. عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلَمَ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ
el-Hier 15/78-79.	وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لظَالِمِينَ (٧٨) فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ
en-Nahl 16/41.	وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَنْبُوَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جَزَ الْأَخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ
el-İsrâ 17/105-106.	وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (١٠٥) وَفَرَأْنَا قُرْفَنَاهُ لِنُفَرِّقَهُ عَلَى النَّاسِ
Meryem 19/86-87-88.	لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا (٨٧) وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا
el-Hac 22/78.	أَبْيَكُمُ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ
el-Mü'minûn 23/9.	وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ
el-Ankebût 29/26.	فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
el-Ankebût 29/41.	مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ
el-Ankebût 29/64.	وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ
ez-Zümer 39/26; 68/33.	كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ
Nûh 71/4.	يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرُكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنْ أَجَلَ اللَّهُ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
er-Rahmân 55/43-44.	هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ (٤٣) يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ إِنْ
en-Nâziât 79/9-10.	أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ (٩) يَقُولُونَ إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ

EK 6 Mushaf Tertibi Bağlamında Verilebilecek Misaller

el-Kiyâmet 75/16-19.	لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ
el-Hac 22/15.	مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ
el- En 'âm 6/119.	وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنْ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاهِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ