EMÎN EL-HÛLÎ ÖRNEĞİNDE EDEBÎ TEFSİR VE SORUNLARI

Murat TÜRKER

(Doktora Tezi)

Eskişehir, 2021

EMÎN EL-HÛLÎ ÖRNEĞİNDE EDEBÎ TEFSİR VE SORUNLARI

Murat TÜRKER

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

DOKTORA TEZİ

Eskişehir, 2021

T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTİSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Murat TÜRKER tarafından hazırlanan *Emin el-Hûlî Örneğinde Edebî Tefsir ve Sorunları* **başlıklı bu çalışma 22.04.2021 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.**

Başkan Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Üye Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
(Danışman)

Üye Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT

Üye Doç. Dr. M. Naci Kula

Üye Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU

ONAY
…/ …/ 20…

Prof Dr. Mesut ERŞAN

Enstitü Müdürü

20/05/2021

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Murat TÜRKER

ÖZET

EMÎN EL-HÛLÎ ÖRNEĞİNDE EDEBÎ TEFSİR VE SORUNLARI

TÜRKER, Murat

Doktora-2021

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Ali Rıza Gül

Edebî tefsir, kökleri Kur'ân-ı Kerîm'in nüzul dönemine kadar uzanan bir anlama yöntemidir. Kendisiyle aynı çerçevede ele alınan diğer tefsir yönelimlerinden farklı, özgün yanlar içermekte ve modern dilsel yaklaşımlara alan açması itibariyle de tefsir çalışmalarına açılım kazandırabilecek boyutlar taşımaktadır. Emîn el-Hûlî örneği merkeze alınarak, diğer temsilcilerin de katkıları çerçevesinde edebî tefsir, tanınması, tefsir geleneğindeki konumu ve işlevi açığa çıkarılması gereken bir anlama ekolüdür. Bu yaklaşım, tefsir faaliyetine birçok katkı sunabileceği gibi, tenkide açık yönler de barındırmaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde edebî tefsirin tarihî köken ve referanslarını ele aldık ve i'câz, belâgat sahasındaki çalışmalarla bağını ele aldık. Edebî yaklaşımın bu müktesebatı aşan boyutları olduğunu müşahede ettik. İkinci bölümde Emîn el-Hûlî merkezinde edebî tefsirin temel kabullerini zikrederek, Hûlî'nin bu yöntemi nasıl temellendirdiğini ortaya koyduk. Yine bu bölümde edebî tefsirin Hûlî dışındaki önemli temsilcilerinin çalışma ve görüşlerine yer verdik. Tefsirde edebî yöntemin yeni anlama usulleri ve dil çalışmaları bağlamında yerine işaret ettik. Edebî tefsirin oldukça kapsamlı bir anlama usulü ortaya koyduğunu, bununla birlikte bu usulün pratiğe aktarımı hususunda önemli zorluklar olduğunu tespit ettik. Üçüncü bölümde ise, edebî tefsir merkezli tartışma alanlarına temas ederek, bu yönde ortaya konan görüşleri etraflı bir şekilde müzakere ettik. Sonuç olarak, edebî yöntemin istifadeye açık birçok usûlî ilke barındırdığını ancak çok güçlü bir idealizasyona dayanması nedeniyle pratiğe aktarımının önünde birçok engel bulunduğunu gördük. Bunun yanında metodik çerçevenin çok geniş tutulması nedeniyle teorinin birtakım iç çelişkileri bünyesinde barındırdığını belirledik.

Anahtar Kelimeler: Edebî tefsir, Emîn el-Hulî, ilk anlam, belâgat, kıssalar.

ABSTRACT

LITERARY COMMENTARY ON THE QUR'AN AND ITS PROBLEMS IN THE EXAMPLE OF EMÎN EL-HÛLÎ

TÜRKER, Murat

Doktora-2021

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Ali Rıza Gül

Literary commentary is a method of understanding, whose roots go back to the era of the Quran. It contains unique aspects that are different from other tafsir orientations that are handled within the same frame, and it has dimensions that can open up to commentary studies as it opens space for modern linguistic approaches. By placing the example of Emîn al-Hûlî at the center, literary commentary is a school of meaning whose recognition, position and function in the tafsir tradition should be revealed within the framework of the contributions of other representatives. While this approach can contribute many to the tafsir activity, it also has clear aspects in criticism.

In the first part of our study, we dealt with the historical origins and references of literary commentary and discussed its connection with studies in the field of rhetoric. We have observed that the literary approach has dimensions that go beyond this acquis. In the second part, by mentioning the basic assumptions of literary commentary in the center of Emîn al-Hûlî, we revealed how Hûlî bases this method. Again in this section, we have included the works and views of the important representatives of literary tafsir except Hûlî. In the tafsir, we pointed out the place of the literary method in the context of new understanding methods and language studies. We have determined that literary interpretation presents a very comprehensive understanding method, however there are significant difficulties in the application of this method to practice. In the third part, we discussed in detail the views put forward in this direction by touching the discussion areas centered on literary commentary. As a result, we have seen that the literary method contains many procedural principles that are open to use, but that there are many obstacles to its application to practice, as it is based on a very strong idealization. In addition, we determined that the theory contains some internal contradictions due to the wide scope of the methodical framework.

Key words: Literary commentary, Emin al-Hulî, first meaning, rhetoric, stories.

İÇİNDEKİLER

ÖZET v
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER vii
KISALTMALAR LİSTESİ ix
ÖNSÖZ x
GİRİŞ 1
ARAŞTIRMANIN MUHTEVASI VE ÖNEMİ 1
ARAŞTIRMANIN AMACI 6
ARAŞTIRMANIN METODU VE PLANI 8
1. BÖLÜM: EDEBÎ TEFSİRİN TARİHÎ ZEMİNİ VE REFERANSLARI 12
1.1. KUR'ÂN-I KERÎM-DİL İLİŞKİSİ 12
1.1.1. Câhiliye Dönemi Arap Toplumunda Dil ve Edebiyat 14
1.1.2. Kur'ân'ın Nüzulünün Arap Dilinin Gelişimine Etkisi 21
1.1.3. Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Dilin Önemi 27
1.1.4. Vahiy Metinlerinin Dilsel Tabiatı 32
1.1.5. Kur'ân'ın Arap Kültür Yapısı ile İlişkisi 41
1.2. EDEBÎ TEFSİRİN TARİHSEL REFERANSLARI 42
1.2.1. Lügavî/Filolojik Tefsir 44
1.2.2. Tefsirde İ'câz ve Belâgat 63
1.2.3. Edebî Tefsir ve Muhtevası 86
2. BÖLÜM: EDEBÎ TEFSİR, EMÎN EL-HÛLÎ VE DİĞER TEMSİLCİLER 100
2.1. EMÎN EL-HÛLÎ VE EDEBÎ TEFSİR ANLAYIŞI 101
2.1.1. Hayatı, Eserleri ve Temel Görüşleri 101
2.1.2. Yaklaşımının Ana Ekseni ve Temel Kabulleri 113
2.1.3. Tefsir İlmine Bakışı 132
2.1.4. Rivayet Tefsirleri ile İlgili Değerlendirmeleri 137
2.1.5. Edebî Araştırmanın Sistematiği 142
2.1.6. Konulu Tefsir Vurgusu 149
2.1.7. Tefsirin Psikolojik ve Sosyolojik Boyutu 154
2.1.8. Bilimsel Tefsire Dönük İtirazlar 161
2.1.9. Belâgate Dair Görüşleri 164
2.1.10. Mecâz Olgusu ve Edebî Tefsir 180
2.2. DİĞER TEMSİLCİLER VE DİĞER YAKLAŞIMLAR 182
2.2.1. Âişe Abdurrahman ve Beyânî Tefsir: 184

2.2.2. Muhammed Ahmed Halefullah ve Kıssa Teorisi: 197
2.2.3. Nasr Hamid Ebû Zeyd 209
2.2.4. Tâhâ Hüseyin 230
2.2.5. Muhammed Abduh ve İctimâî Tefsir 234
2.3. MODERN DİL ÇALIŞMALARI VE YENİ YORUMLAMA YÖNTEMLERİ 241
2.3.1. Semantik ve Semiyotik 245
2.3.2. Hermenötik 252
3. BÖLÜM: EDEBÎ TEFSİR EKSENİNDE TARTIŞMALAR 271
3.1. EDEBÎ İNCELEMENİN ÖNEMİ 271
3.2. NÜZUL DÖNEMİNİN SOSYOPSİKOLOJİK YAPISI VE İLK ANLAM 284
3.3. EDEBÎ TEFSİR, BATI ETKİSİ VE İTİRAZLAR 300
3.4. KISSALAR VE EDEBÎ TEFSİR 320
3.5. TARİHSELLİK DÜŞÜNCESİ VE EDEBÎ TEFSİR 339
3.6. YÖNTEMLE EKOL ARASINDA EDEBÎ TEFSİR VE EDEBÎ TEFSİR ÖRNEKLERİ 350
SONUÇ 368
KAYNAKÇA 383

KISALTMALAR LİSTESİ

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
çev.	: çeviren
ed.	: editör
h.	: hicrî
Hz.	: Hazreti
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
öl.	: ölüm tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
ts.	: tarihsiz
sad.	: sadeleştiren
vb.	: ve benzeri, ve bunun gibi
vd.	: ve devamı

ÖNSÖZ

Edebî tefsir, ismi farklı şekil ve içeriklerle gündeme getirilse de, içeriğinin ne olduğu, tefsir faaliyeti adına yeni ya da farklı ne önerdiği tam olarak bilinmeyen bir yaklaşımdır. İçtimâî tefsir gibi farklı tefsir yönelimleriyle aynı terkip içinde ifade ediliyor oluşu da, söz konusu çerçevenin sınırlarının tam olarak belirginlik kazanmamış olmasıyla ilgilidir.

İsmini değişik saiklerle işitmekte olduğum bu tefsir yönteminin özgün yanları olduğunu ve modern tefsir yaklaşımları içerisinde zikredilegeldiğini bilmekteydim. Mısır merkezli bu anlayışın, etraflıca bilinmese de çağdaş Kur'an yorumları arasında bir şekilde anılıyor oluşunun, farklı Kur'an telakkilerinin öne çıktığı günümüzde kaydadeğer bir karşılığı olmalıydı. Modern dönem, din adına birçok farklı yaklaşımın revaç bulduğu, birçok hususun ehil olan ya da olmayan insanlar tarafından tartışıldığı bir zaman dilimiydi ve Kur'an da bu tartışmalardan fazlasıyla nasibini alıyordu.

Bir Müslümanın Kur'ân'a bakışı, Kur'an ile kurduğu ilişki ve bu ilişkinin mahiyeti elbette önemliydi. Ancak bundan daha ehemmiyetli olan, kanaatimce, Kur'ân'ın modern dönem Müslümanının hayatına ne ölçüde yön verdiği meselesiydi. Bu durum da, doğrudan Kur'an algımızla irtibatlı bir hususiyete işaret etmekteydi. Kur'ân'a bakışımızın berraklaşması, onu hayata taşıma konusundaki çabamızın karşılık bulması, doğru bir Kur'an anlayışının varlığına bağlıydı. Ayrıca modern dünyanın önümüze koyduğu devasa sorun ve soruların çözümü, Kur'ân'ı bu asrın merceğiyle ele almayı da gerekli kılmaktaydı.

Bu zaviyeden, modern dönemde öne çıkan Kur'ân'ı anlama yöntemleriyle yakından ilgilenmeye başladım. Prof. Dr. Ali Rıza Gül hocamızla yaptığımız doktora dersleri de, bu alanda daha yetkin çalışmalar yapma yönünde bir ilgi ve arayışı tetikleyecek tarzda önümüze yeni ufuklar koydu. İşte belli ölçüde bâkir bir alan olarak görülebilecek edebî tefsir anlayışını araştırma merak ve isteği böyle bir arka planda, hocamızın da teşvik ve yönlendirmesiyle meydana geldi. Bu meyanda kendisine teşekkürü bir borç bilirim.

Yine araştırma ve yazım sürecinde yönlendirme ve önerileriyle çalışmama katkı sunan Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat hocama, Doç. Dr. M. Naci Kula hocama, daha önce bu alanda yaptığı araştırmalar muvacehesinde değerli bilgi ve görüşlerini benimle paylaşma nezaketi gösteren M. Akif Koç hocama da teşekkür ederim.

Yaptığımız çalışmanın, bu önemli yöntemin daha iyi anlaşılması ve bu alanda yapılacak çalışmalara bir ön katkı sunması temel dilek ve niyazımdır.

Murat Türker

Eskişehir-2021

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN MUHTEVASI VE ÖNEMİ

Emîn el-Hûlî (öl. 1966), 20. yüzyılda yaşamış Mısırlı bir edebiyatçı ve fikir adamıdır. Mısır, İslâm dünyasında modern dönemde öne çıkan tecdid hareketi ve söyleminin en önemli merkezlerinden biridir. Hûlî'ye göre Kur'an, Arap edebiyatının en büyük edebî eseridir ve aynı zamanda Arapçayı ebedîleştiren bir söz ve edebiyat mucizesidir. Bu bakış açısına sahip olması nedeniyle Hûlî, bugün tefsirin en öncelikli gayesinin Kur'ân'ı edebî cihetten araştırmak olduğunu, Kur'an ile hedeflenen diğer tüm maksatların, bu ana gayenin ardından gelen, ikincil önemi haiz hedefler olarak görülmesi gerektiğini dile getirmektedir.

Hûlî'nin bu meyanda dile getirdiği edebî eksenli değerlendirmeler ve bu merkezdeki ısrarlı tutumu, tefsirde edebî yöntemi etraflıca tetkik etmenin gerekliliğini ifade eden âmillerden biridir. Bunun yanında bu metodun kapsam ve çerçevesinin tam olarak bilinmiyor oluşu da bizi bu alandaki boşluğu doldurma konusunda teşvik etmiştir. Dolayısıyla biz çalışmamızda, bir tefsir metodu olarak edebî tefsir yöntemini ele alacağız. Yöntemin doğuşu, tarihî seyri ve modern dönemde Emîn el-Hûlî perspektifinde bu metodun öne çıkarılarak tefsir faaliyetinde merkezî bir konuma oturtulması gibi hususları irdelemeye çalışacağız.

Hûlî'nin, Kur'ân üzerinde yapılacak edebî araştırmayı tefsirde en temel gaye olarak konumlandırmasının nedenlerini belirleyerek, edebî tefsir olgusunun hangi temel parametreler üzerinde şekillendiğini ve tefsir faaliyetinde bu yöntemin ne şekilde istimal edilebileceğini belirlemeye gayret edeceğiz.

Hûlî, ortaya koymuş olduğu bu teorinin pratiği mesabesinde, bütünlüklü bir eser telif edememiştir. Bu nedenle, Hûlî'nin çağdaşları ve çok daha önemlisi takipçileri tarafından onun yöntemi merkeze alınarak yapılan çalışmalara da Hûlî'nin yönteminin etkilerini görme açısından temas etmek gerekmektedir.

Edebî tefsir yönteminin, yer yer birlikte anıldığı içtimaî ve beyânî tefsir gibi tefsir yaklaşımlarıyla kesiştiği ve ayrıştığı hususlar ile dil alanında yapılan modern çalışmalardan yararlanma yönleri de üzerinde duracağımız hususlar arasındadır.

Edebî yaklaşımın, bir tefsir çalışması için taşıdığı önem ve söz konusu yaklaşım üzerinden tefsir faaliyetine getirilebilecek açılımlar üzerinde durarak, edebî

tefsirin bir ekol mü, yoksa diğer tefsir yöntemleri içerisinde çeşitli oranlarda kendisine yer bulan bir metodolojik öğe mi olduğu konusunu da ele alacağız.

Çalışmamızda, Emîn el-Hûlî'nin, yeri geldiğinde muhtevalarına değineceğimiz kitaplarından yararlanacağımız gibi, Kur'an ilimleri olarak adlandırılan meânî, i'câz, mecâz, i'râb merkezli eserlerden, lügat ve dil ilimleri alanında yapılan çalışmalardan, modern dilbilimi incelemelerinden, tefsir usulü kitaplarından ve dilbilimsel/filolojik tefsiri inceleyen araştırmalardan da istifade etmeye çalışacağız. Konuları ele alırken, bu alanda daha önce yapılmış çalışmaları incelemek suretiyle bir kaynak taraması da yapacağız. Bu çerçevede, bir ön tetkik ile edebî tefsir yöntemi ve Emîn el-Hûlî hakkında daha önce yapılmış olan bir doktora çalışmasına ulaştık. Bu çalışma, Burhan Atsız tarafından 2008 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılmış *"Modern Dönemde Kur'ân'a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emin el-Hûlî"* adlı doktora tezidir. Bu çalışmada, edebî tefsir yöntemi ve Emîn el-Hûlî ile ilgili bir bölüm ayrılmış olmasına rağmen, tezin diğer üç bölümü sırasıyla, Batı dünyasındaki düşünce alanında meydana gelen değişimlerin İslâm düşüncesine etkileri, çağımızda ortaya çıkan tefsir ekolleri ve bu merkezde yapılan tartışmalar ile Kur'ân kıssalarına ayrılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın Emîn el-Hûlî bağlamında edebî tefsir yöntemine dair yapılması gereken araştırmayı konunun tüm yönlerini kapsayacak şekilde işlemekten ziyade, konuyla ilgili veya dolaylı olarak ilgi kurulabilecek bazı hususlara daha çok yer verdiği kanaatine ulaştık. Bu nedenle edebî tefsir metodunun temel parametrelerinin ve iddialarının daha net ortaya konularak, günümüz tefsir faaliyetine ne tür bir açılım getireceği ve katkı sunacağı hususunun etraflıca tespit edilip açıklanması gerektiği ve bu alanda kapatılması gereken bir boşluk olduğu düşüncesindeyiz. Çalışmamızın amacı bu boşluğu gidermek ve edebî tefsir yöntemini tüm yönleriyle ele almaktır.

Araştırmamızda tefsir, usul ve belâgat merkezli klasik eserlerin yanısıra, gerek beyânî tefsir gerek dilbilimsel tefsir alanında yapılan çalışmalardan da istifade edeceğiz. Bu bağlamda İzzet Marangozoğlu'nun "*Beyânî Tefsir Metodu Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî Örneği*" adlı doktora tezi, Mustafa Karagöz'ün "*Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*" adlı doktora tezi ile İsmail Aydın'ın "*Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*" başlıklı doktora tezlerini bu bağlamda zikredebiliriz. Yine Müsâid b. Süleyman et-Tayyar'ın "*Tefsîrü'l-Lugâvî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*" adlı çalışması, Âişe Abdurrahman'ın (öl. 1998) "*Tefsîrü'l-Beyânî li'l-*

Kur'âni'l-Kerîm"i, Muhammed Ahmed Halefullah'ın "*el-Fennü'l-kasasî*" adlı eseri de yararlanacağımız kaynaklar arasındadır. Çalışmamızın ana eksenine yön verecek çalışmalar olarak da Emîn el-Hûlî'nin eserlerini zikretmek gerekir. Bu anlamda bilhassa "*Menâhîcu't-tecdîd fi'n-nahvî ve'l-belâgati ve't-tefsir ve'l-edeb*" adlı eser kaydadeğerdir.

Tüm bu eserlerden istifade etmekle birlikte, kendi çalışmamızın edebî tefsir alanında önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyoruz. Bu anlamda hâsıl olmasını umduğumuz neticenin birinci boyutunu, edebî tefsirle ilgili derli toplu bir malumatın olmamasında ifadesini bulan mühim eksikliğin giderilmesi oluşturacaktır. Çalışmamızın tasvirî yönünü teşkil eden bu boyut, edebî tefsir anlayışının bütünlüklü bir fotoğrafı üzerinden nasıl bir yaklaşımla karşı karşıya bulunduğumuzu açığa çıkaracaktır. Böylece, edebî tefsirin en önemli temsilcisi olarak Emîn el-Hûlî'nin edebî yöntemin gerekliliği hatta kaçınılmazlığı yönünde sergilemiş olduğu son derece ısrarlı ve kararlı tutumun sebebini gerçek manada kavrama yolunda önemli bir adım atılmış olacaktır. Önümüze konulan edebî tefsir anlayışının etraflı bir kritiğinin yapılması ve bu sayede yöntemin tefsir faaliyetlerinde ne tür bir işlev eda edebileceğinin anlaşılması da çalışmamızın analitik ve eleştirel olan ikinci önemli boyutunu oluşturacaktır. Modern dönemde cari olan Kur'an merkezli tartışmalar ve Kur'ân'ın hayata yön vermesi yönündeki arayışlar bağlamında edebî tefsir terkibi –en azından- söylem düzeyinde bir hayli gündeme gelmektedir. Çalışmamız neticelendiğinde, edebî yaklaşımın bu tür bir açılıma konu olabilecek yeterliliğe sahip olup olmadığının anlaşılması hususunda da önemli oranda mesafe kat edilecektir.

Bunun yanında araştırmamızın ehemmiyetini ortaya koyan diğer bazı hususları da şu şekilde zikretmek mümkündür: Öncelikle dille ilgili tefsir çalışmalarının isimlendirilmesinde gözle görülür bir kavram kargaşası mevcuttur. Lügavî tefsir, filolojik tefsir, dilbilimsel tefsir gibi kavramların yanında dil ve lügat merkezli tefsir yöntemini ifade etmek kastıyla beyanî ve edebî tefsir terkibinin de kullanıldığını müşahede etmekteyiz. Bu ifade biçimlerinin anlam çerçeveleri ve kapsamları tümüyle aynı olmadığı halde, kimi zaman aradaki nüansların dikkate alınmadığını, bu terkiplerin birbirleri yerine kullanılabildiğini görmekteyiz. Filolojik tefsir olgusu, dile dayalı bir anlayışın ürünü olduğu için tüm tefsir ekollerinin istifade ettiği bir yöntem olmakla beraber, edebî tefsir yönteminde Kur'ân'ın i'câzı, belâgat özellikleri, Arap dili ile karşılıklı etkileşimi, ilk anlamın orijinalitesi, nüzul sürecindeki tarihsel bağlam

gibi farklı hususlar da öne çıkmaktadır. Edebî tefsir, filolojik tefsir olarak isimlendirilen yöntemi temel alsa da, bunu aşan bir içeriğe sahiptir. Çalışmamız, bu farklılıkları doğru bir şekilde tespit edip, kavramsal çerçeveyi netleştirme ve sınırları belirleme yönünden önem taşımaktadır.

Edebî tefsir yöntemi ile ilgili gözlenen başka bir durum da, tefsir ekolleri sayılırken bu yöntemin içtimaî tefsir anlayışıyla aynı başlık altında 'içtimaî-edebî tefsir' şeklinde ifade ediliyor olmasıdır. Aslında farklı anlam çerçevelerine sahip bu yaklaşımların birbiriyle aynı hususları içeriyor olduğu yönündeki yaygın ve yanlış kanaatin önüne geçmek için aradaki ayrım noktalarını belirlemek, çalışmamızın önemini ortaya koyan bir diğer boyuttur. İçtimaî tefsir anlayışının önemli temsilcilerinden olan ve ismi edebî tefsir yönteminin öncüleri arasında da geçen Muhammed Abduh'un (öl. 1905) tefsirde merkezî önem atfettiği hususlara, edebî tefsir yöneliminin önemli ismi Emîn el-Hûlî'nin getirdiği bazı itirazlar, iki yaklaşımın aynı düzlemde değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca konunun detaylarını aktardığımızda görüleceği üzere, edebî tefsir olgusu, içtimaî tefsir yaklaşımına göre bu iki yöntemi aynı başlık altında ele almaya engel teşkil edecek ölçüde farklılıklar içermektedir.

Dilbilimsel tefsir yönteminin hemen her tefsir ekolünün yararlandığı bir yaklaşım olduğu dikkate alındığında, aynı tespitin edebî tefsir için de söz konusu olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Çalışmamızın önemini yansıtan diğer bir yön de, edebî tefsir olgusunun, müstakil bir ekol olarak mı zikredileceği, yoksa tefsir ekollerinin yeri gelince kullandığı bir metod olarak mı lanse edileceği hususuna netlik kazandırmaya çalışmak olacaktır.

Yine, Emîn el-Hûlî'nin eşi ve talebesi olan Âişe Abdurrahman'ın, Hûlî sonrası üzerinde çalışıp sistematize ettiği ve sınırlı bir çerçevede de olsa tefsir faaliyetinde işleterek pratiğe döktüğü beyanî tefsir ile edebî tefsir arasındaki ilişki ve bu iki terkibin aynı anlam çerçevesini ifade edip etmediğinin belirlenmesi de çalışmamızda ele alacağımız başka bir önemli hususdur.

Edebî tefsirin, ilk muhataplarca kabullenilen, benimsenen anlama atfettiği değerin, tefsir faaliyetinde keyfî yorumların ve indî mülahazaların önüne geçme noktasında ne ölçüde işlevsel olduğunu tayin de çalışmamızın bir diğer önemli boyutunu teşkil edecektir. Kur'ân lafızlarının nüzul dönemi Arap dilindeki karşılıkları

ve Arap dili ve edebiyatı kaideleri çerçevesinde anlaşılmasının söz konusu izafiliği ortadan kaldıracağı ve tefsir faaliyetini nesnel bir zemine taşıyacağı yönündeki yaklaşım, edebî tefsir yönteminin önemli argümanlarından biridir. Elbette bu noktada, nesnel bir anlam oluşturma gayretinin Kur'an merkezinde varlığı müşahede edilen anlam zenginliğine ket vurup vurmayacağı hususu gündeme gelmektedir.

Çalışmamızın bir diğer önemli yönü de Kur'ân'ın mu'ciz olma keyfiyetinin nasıl anlaşılması gerektiğini ve i'caz keyfiyetinin edebî tefsir yöntemiyle ilişkisini incelemektir. Edebî tefsir yöntemi, dil bilginleri ve Kur'an araştırmacılarının Kur'ân'ın i'câz ve belâgat yönlerini açığa çıkarma hususunda ortaya koydukları çalışmaların neticelerini aşan bir muhtevayı haiz midir? Edebî tefsirin kabul ve hedeflerini, Kur'an merkezli i'câz ve belâgat çalışmalarının ürünlerinden farklı kılan yön ve boyutlar var mıdır? Bunlar da, edebî tefsirin özgünlüğü bağlamında değinilmesi gereken noktalar arasındadır.

Temel iddia ve kabullerini etraflıca işleyeceğimiz edebî tefsir yaklaşımının, sadece teorik çerçevede idealize edilebilecek bir perspektif olarak kalmayıp, aynı zamanda bütüncül bir tefsir faaliyetinde pratik yönden işletilebilecek bir yöntem olup olmadığı da açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Çünkü bu yöntemin güçlü bir idealizasyona dayandığı ve tam da bu nedenle pratiğe aktarımının neredeyse imkânsız olduğu, bu bağlamda dile getirilen önemli eleştirilerden biridir. Ayrıca edebî tefsirin tarihselci Kur'ân yorumuyla ilişkisi, farklılıkları ve varsa benzerlik taşıdıkları hususlar da araştırmamızda yer alacak konular arasındadır.

Hûlî'nin talebesi Muhammed Ahmed Halefullah'ın (öl. 1997), hocası Hûlî'nin danışmanlığında hazırladığı ve Kur'an kıssalarının temsilî bir anlatıma sahip olabileceği yönündeki yaklaşımı tartışan *el-Fennü'l-ḳasasî fi'l-Ḳurʾân* adlı doktora tezi, birçok araştırmacıya göre teorisyenliğini Hûlî'nin yaptığı edebî tefsir yaklaşımının parametrelerinin işletildiği bir çalışmadır. Yayımlandığı dönemde birçok tartışmaya yol açan tezin ortaya koyduğu bakış açısının kıssalar bağlamında nasıl bir yoruma tekabül ettiğini ve bu cihetten edebî tefsirin uygulama imkânlarının örnek ve sınırlarını da anlayıp açıklamaya çalışacağız.

Nasr Hamid Ebû Zeyd (öl. 2010) de edebî tefsir alanında ve edebî tefsir olgusunun öne çıkardığı hususlar üzerine çalışmalar yapmış muasır bir fikir adamıdır. Hûlî'nin mümessilliğini yaptığı edebî yaklaşıma Ebû Zeyd'in katkı ve eleştirileri de,

göz ardı edilemeyecek düzeyde önemlidir. Bu nedenle, Ebû Zeyd'in edebî tefsir merkezli bu araştırmalarının söz konusu teoriyi hangi noktalara taşıdığı üzerinde de duracağız. Zira bu husus, hem edebî tefsirin pratiğe aktarımının imkânlarını hem de gelecekte tefsir araştırmalarına ne tür katkılar sunabileceğinin ipuçlarını açığa çıkartacak önemde bir muhtevanın taşıyıcılığını yapmaktadır.

Çalışmamızın şu açıdan da önemli olduğunu düşünmekteyiz: Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemden bu yana ortaya konulan dilbilimsel tefsir faaliyetleri; Arap dilinin kural ve kaidelerinin işletilmesi, anlamı bilinmeyen kelimelerin anlam çerçevelerinin tespiti, ayetlerde edebî sanatların ne şekilde kullanıldığının belirlenmesi gibi bazı temel hususiyetleri muhtevidir. Şayet bunlar dilbilimsel yönelim esas alınarak telif edilen eserlerde zaten var olagelen başlıklar ise, edebî tefsiri, mezkûr tefsir yaklaşımlarından farklı kılan unsurların saptanması gerekmektedir. Çalışmamızla, bahsini yaptığımız bu noktanın da açıklığa kavuşacağı kanaatindeyiz. Öte yandan edebî tefsirin sözcülerinin, gerek Hûlî'nin gerek Nasr Hamid Ebû Zeyd'in, tefsir faaliyetinde dilbilimi alanında modern dönemde yapılan araştırma ve yöntemlerin verilerinden yararlanmayı salık veren, dolaylı ya da sarih atıfları vardır. Bu meyanda, semantik/anlambilim, semiyotik/göstergebilim ve hermenötik/yorumbilim gibi dilbilimsel alana ait modern çalışmaların tefsir faaliyetine sunabileceği muhtemel katkıların da, edebî tefsir merkezinde ele alınmasının önemli olduğunu ifade etmek isteriz. Çalışmamızda bu boyuta da yer vereceğiz. Daha önemlisi, edebî tefsir tasvirî düzeyde de olsa muhtevası ve önermeleri netleştirilmemiş bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapsamı, diğer tefsir yönelimlerinden farkları, uygulanabilirliği, tefsir faaliyetine getirdiği ve getirmesi muhtemel açılımlar gibi başlıkları açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

ARAŞTIRMANIN AMACI

Edebî tefsir olgusu, üzerinde yeteri kadar çalışma yapılmamış bir alan olduğu için çalışmamız en temelde var olduğunu müşahede ettiğimiz bu boşluğu gidermeyi amaçlamaktadır. Bu yöntemin sınırlarını, sınırlılıklarını ve tefsir faaliyetine getirdiği açılımları belirlemek, ilk dönemlerden beri hangi oranda ve ne şekilde kullanıldığını tespit etmek suretiyle bundan sonra ortaya konulacak tefsir faaliyetlerine katkı sunabileceği boyutları açığa çıkarmak, çalışmamızın hedefleri arasındadır. Benzerinin ortaya konulması bağlamında ilk ve sonraki muhataplara meydan okuyan vahyin edebî özellik ve zenginliklerinin ortaya konulup tefsir faaliyetinde bu boyutun sistemli bir

şekilde işletilerek kelâmın ilâhî karakterinin tebarüz ettirilmesi vurgusu, edebî tefsirin etkili/iddialı yanlarından biridir. Dolayısıyla konunun i'câz olgusuyla ilişkili olduğu geniş bir alan vardır. İ'câz, Kur'an ilimlerinin tedvin döneminden beri üzerinde durulan, ilâhî kelâmın mu'ciz olma keyfiyetinin vahyin hangi özellikleri bağlamında tezahür edeceği merkezinde tartışılagelen bir olgudur. Edebî tefsir yaklaşımının temsilcilerinin "Kur'ânî i'câz" sahasına dair yeni denilebilecek ne söylediği de açığa çıkarılması gerekli olan önemli bir husustur. Emîn el-Hûlî, belâgat konusu üzerinde hassasiyetle durmuş ve kendisi bu alanda ortaya konulan tecdid söyleminin önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, Hûlî ve onun yöntemini paylaşan diğer araştırmacıların i'câz ve belâgat konularına nasıl bir açılım getirdikleri ve bu sahadaki önerilerinin edebî tefsir olgusuna nasıl bir boyut kazandırdığı da netlik kazandırmayı amaç edindiğimiz noktalar arasındadır.

Edebî tefsirin önemli temsilcisi Emîn el-Hûlî'nin, metodolojisini açıklarken 'kelimelerin incelenmesi' şeklinde bir başlık açması ve vahyin mesajının anlaşılması için Arap diline vukûfiyetin altını çizmesi, bununla beraber İslâm toplumunun farklı kültürel yapıya sahip topluluklarla karşılaşması ve kaynaşması neticesinde Arap dilinde ve kelimelerin anlam karşılıklarında meydana gelen değişimlerin takibine vurgu yapması edebî tefsir yönteminde dikkat çekilen hususlar biridir. Çalışmamızda bu yaklaşımın tefsir faaliyetinin sıhhatine ve nesnelliğine olan etkisi de incelenecektir.

Emîn el-Hûlî, öne çıkardığı hususların gerçekleştirilmesi konusunda dil ve kelimelerde gözlenen değişimleri ve lügavî anlamların seyrini ihata eden bir lügatin gerekliliğine değinmekte, eldeki mevcut lügatlerin bu yönden yetersiz olduğunu iddia etmektedir. Hûlî'nin bu konudaki çözüm önerisi, Kur'an'ın kendi içinde var olan lügatinin işletilmesi, bir başka ifadeyle Kur'ân'ın Kur'an ile tefsir edilmesidir. Bu çerçevede Hûlî, tefsirin klasik Mushaf tertibindeki sure sıralaması esas alınarak değil, araştırılan konu başlığının Kur'an'da yer aldığı pasajlar bir araya getirilmek suretiyle yapılması gerektiğini (konulu tefsir) savunmaktadır. Dolayısıyla edebî tefsirin konulu tefsirle ilişkisi ile konulu tefsir anlayışının imkân ve sınırlılıkları da araştırmayı hedeflediğimiz hususiyetler arasındadır.

Edebî tefsir yönteminin modern zamanda yazılacak tefsir eserlerinde ne şekilde işletilebileceği, iletişim ve teknoloji çağında bilgiye çok çabuk ulaşan insanların zihin dünyalarında şekillenen ve cevap bulamayan şüphelerin izale edilmesi ve Kur'ân'ın

ilâhîlik vasfını ispat hususlarında hangi tarzda kullanılabileceği sorularına da, çalışmamızda cevap bulmaya çalışacağız.

Dile getirilmesi gereken başka bir husus da, Hûlî'nin edebî tefsir ve Kur'an merkezli edebî araştırma hususlarındaki ısrarcılığının sebebi, ortaya konulacak başarılı ve etraflı bir edebî tahlilin Kur'ân'ın mucize oluş keyfiyetini ve ilâhî kaynaklı oluş niteliğini açığa çıkarabilecek belki de yegâne imkânı içinde barındırdığına inanıyor olmasıdır. Müellif, edebî tetkiki, kelâm-ı İlahînin hidayetinden istifade amacı gütmeyenleri de kapsayacak şekilde herkesi Kur'ân'ın beşer sözü olamayacağını kabule sevk eden nesnel bir kıstas olarak değerlendirmektedir.

ARAŞTIRMANIN METODU VE PLANI

Genel olarak müstakil bir ekol şeklinde ele alınmaması ve muhtelif tefsir ekollerinin metodolojilerinde değişik biçimlerde yer bulması, edebî tefsir olgusunun sınırlarını tespit hususunda önemli bir güçlük olarak ortaya çıkmaktadır. Dil bilimsel yönden ve belâgat açısından Kur'ân tefsirinde bu yöntemin nasıl kullanıldığını belirlemek gerekmektedir. Bu bağlamda biz çalışmamızda ana eksen olarak muhakemeye dayanan nitel yöntemi kullanacağız. Muhakemeye temel oluşturacak çalışma şeklinin ilk ayağını, bu alanda daha önce yapılmış çalışmalardan alıntılarla şekillenen tasvirî bakış açısı oluşturacaktır. Salt iktibaslarla yetinilmeksizin, söz konusu alıntılar yorum ve değerlendirme süzgecinden geçirilecek, sonuç itibariyle konunun bütünlüklü bir şekilde anlaşılmasını temin eden çıkarımlar yapılacaktır. Bu anlamda çalışmamız, keşfedici, tanımlayıcı ve açıklayıcı araştırma türlerini farklı düzeylerde içermektedir.[1]

Çalışmamız üç ana bölümden oluşacaktır. Birinci bölümü iki başlığa ayırarak bu bölümün ilk başlığında, Kur'an-Arap dili ilişkisi, bu ilişkinin diyalektik karakteri, vahiy metinlerinin özgün dilsel özellikleriyle diğer metinlerle ortak edebî tetkik yöntemleri üzerinden incelenip incelenemeyeceği hususları ve Kur'ân'ın Arap dili dışında Arap kültürüyle olan ilişkisinin zemini üzerinde duracağız.

Birinci bölümün ilk kısmında, Kur'ân-ı Kerim özelinde vahiy metinlerinin dilsel özelliklerini, vahyin nasıl bir toplumsal vasatta nazil olduğunu anlamak bâbından Câhiliye olarak adlandırılan dönemde dil ve edebiyat itibariyle gelinen

[1] Aydın Usta, "Bilimsel Araştırmalarda Yapısal Etmenler ve Evreler", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler* Dergisi, 1/1 (2012), 103.

düzeyi ve Kur'ân-ı Kerîm ile nazil olduğu Arap dili arasındaki çift taraflı etkileşimi ele alacağız. Kur'ân'ın anlaşılması noktasında Arap diline vukûfiyetin ehemmiyeti üzerinde duracağız. Bu bölümde temas edeceğimiz hususlar, genel olarak Arap dilinin edebî tefsire dayanak oluşturan yönleri şeklinde özetlenebilir. Ancak çalışmamızda üzerinde duracağımız ve özellikle altı çizilmesi gereken husus şudur ki edebî tefsir yaklaşımının önemli vurgularından biri, sadece ve genel anlamda Arap dilini bilmek değil, nüzul döneminin Arapçasına ya da başka bir deyişle, Kur'an lafızlarından nüzul döneminde anlaşılan manaları kavrayacak düzeyde dönemin dile atfedilebilecek tüm özelliklerine vâkıf olmanın kaçınılmaz gerekliliğidir. Edebî tefsirin temsilcileri, anlamada nesnelliğin bu yolla temin edilebileceğini savunan bir anlayışı benimsemiştir. Yine bu başlıkta, genel anlamda Kur'an dışındaki diğer ilâhî referanslı metinlerin, özelde de Kur'ân'ın dilsel özelliklerinin, bu tür metinleri anlama konusunda araştırmacıları edebî yaklaşıma sevk ettiği tespitine yer vereceğiz. Vahiy metinlerinin, taşıdıkları edebî üstünlük ve özgünlük nedeniyle muhataplar üzerinde hâsıl ettiği kuvvetli tesirin, bu metinlerin edebî yönünü öne çıkaran bir unsur olduğuna değineceğiz. Hatta bu metinlerin ilâhî menşeli olduğu yönündeki tezin en mühim dayanaklarından birinin, bahsi geçen tesir ve muhataplarca taklit edilemeyen mezkûr edebî üstünlük olduğu hususuna temas edeceğiz. Bu meyanda atıf yapacağımız önemli bir başka husus ise her ne kadar özgün bir dilsel yapıyı haiz olsalar da kutsal metinlerin beşer dilinin imkân ve sınırlılıkları üzerinden vaz edilmiş olmalarıdır. Bu nedenle bu metinler, diğer beşerî ürünler gibi edebî ve dilsel kriterler çerçevesinde incelebilir yapıdadırlar. Esasen bu, Kur'ân'ı anlamada edebî tahlili nesnel bir kıstas olarak konumlandıran edebî tefsir teorisinin kaçınılmaz bir kabulüdür.

Birinci bölümün ikinci başlığında, edebî tefsire tarihsel anlamda referans teşkil edebilecek ve edebî tefsirin öncülü konumunda olan lügavî/filolojik tefsir konusunu, yine edebî tefsire temel teşkil eden belâgat ve i'câz çalışmaları ile bu çalışmaların tarihî seyrini ve Kur'ân'a edebî yaklaşımın genel çerçevesini ele alacağız. Dil merkezli tefsir faaliyetlerinin, muhtevaca birbirine yakın olan ancak farklı isimlerle anılan bir sınıflandırma üzerinden ifade edilmesi nedeniyle, ilk olarak bu alandaki kavramsal çerçeve üzerinde duracağız.. İlk tefsir örneklerinde ve devam eden süreçte Arap şiiriyle istidlâlin yeri, önemi ve şiirin mevsukiyeti konularına değineceğiz. Edebî tefsir yönteminin de üzerinde durduğu önemli bir argüman olması hasebiyle Kur'ân'ın i'câz

boyutuna, kısaca kavramın tarihî seyrine de değinmek suretiyle yer verecek, Kur'ân'a edebî yaklaşımın genel çerçevesini belli örnekler üzerinden belirlemeye çalışacağız.

İkinci bölümün ilk kısmında edebî tefsir yönteminin en önde gelen temsilcisi Emîn el Hûlî'ye ve edebî tefsir metodunun temel kabulleri ile dayanak noktalarına temas edeceğiz. Bu bölümün ikinci kısmında ise Hûlî dışında bu alanda çalışan müelliflere ve çalışmalarına değindikten sonra, modern dilsel araştırmaların edebî yönteme ne tür açılım ve katkılar sunabileceği üzerinde duracağız.

Bu bölümde öncelikle edebî tefsir yöntemi söz konusu edildiğinde ön plana çıkan isim olarak Emîn el-Hûlî'nin kısaca hayatını, eserlerini, görüşlerini, fikrî gelişimini ve İslâm düşüncesine katkı sunduğu alanları ele alacağız. Ardından, Hûlî'nin, edebi tefsir teorisini dayandırdığı temel esaslara ve bu esasların izahlarına temas edeceğiz. Hûlî'nin genel olarak tefsir ilmine dair değerlendirmelerine, rivayet tefsiri, konulu tefsir, bilimsel tefsir gibi farklı tefsir eğilimleri hakkındaki görüş ve yaklaşımlarına yer verecek, adı geçen eğilimlerin edebî tefsir teorisiyle uyumlu ya da uyumsuz olduğu noktaları saptamaya çalışacağız. Yine Hûlî'nin bilhassa belâgat konusundaki yaklaşımını ve belâgatte tecdid merkezinde ortaya koyduğu tenkit ve önerileri dikkate almak suretiyle belâgat-edebî tefsir ilişkisinin tebarüz ettiği noktaları değerlendireceğiz. Emîn el-Hûlî'nin konumuza ait tüm görüş ve düşüncelerini bu başlıkta incelemekle birlikte, hem bu görüş ve düşüncelerin, hem de edebî tefsir anlayışının kritik ve değerlendirmesini bir bütün olarak üçüncü bölümde yapmaya gayret edeceğiz.

İkinci bölümün ikinci kısmında, edebî tefsirin yer yer birlikte anıldığı içtimaî ve beyânî tefsir terkiplerinin edebî tefsir yöntemi ile ilişkili olduğu, ayrıştığı hususları ve konulu tefsirle edebî tefsir arasındaki bağın arka planını tespit etmeye çalışacağız. Hûlî, kurduğu teoriyi tam manasıyla pratiğe dök(e)memiştir. Dolayısıyla biz, söz konusu teorinin, etkileri ve gün yüzüne çıkardığı tartışmalar üzerinden de değerlendirilmesi gerektiği kanaatini taşıdığımız için, edebî tefsirin Hûlî dışındaki temsilcilerinin ya da bu konuda fikir beyan edip eser telif eden diğer araştırmacıların konuya dair yaklaşımlarını yer vereceğiz. Bilhassa, Hûlî'nin edebî tefsir anlayışının çerçevesini genişlettiğini düşündüğümüz Nasr Hamid Ebû Zeyd'in konuya bakışına genişçe değineceğiz. Bu alt başlığın son kısmında da, son dönemlerde ortaya konulan modern dilbilimsel çalışmalar ışığında edebî tefsir olgusuna mercek tutarak, hem bu

yeni çalışmaların tefsir geleneğinde isim verilmeksizin, bazı küçük farklılıklarla işletildiğini hem de edebî tefsir olarak tanımlanan bütünün bu çalışmalar bağlamında taşıdığı genişleme potansiyelini açığa çıkarmaya çalışacağız.

Üçüncü ve son bölümde ise edebî tefsir metodunun birinci bölümde çerçevesini çizdiğimiz temel kabullerini daha detaylı bir surette inceleyerek, yöntemin olumlu ve olumsuz olarak nitelendirilebilecek yanları üzerinde duracağız. İlk/orijinal anlamın tespitinin değeri, edebî tefsir yönteminin, keyfîlikten ve ideolojik yaklaşımlardan arındırılmış nesnel bir Kur'ân yorumuna ulaşma hususunda ne ölçüde işlevsel olabileceği ve edebî cihetin bu ölçüde mutlaklaştırılmasının isabeti gibi hususlara temas edeceğiz. Edebî tefsir yöntemi kullanılarak, ilk anlama sadık kalma kaydıyla, bugünün dünyasına hitap eden yeni anlamlar üretmenin imkânlarını tartışacağız. Son olarak, Kur'ân-ı Kerim'i edebî bir metin olarak görmenin sonuçları, bu bağlamda Kur'an'da geçen kıssaların tarihî gerçekliği bahsinde ortaya konulacak yorumun nasıl bir seyir izleyebileceği ve Kur'ân tefsirinde tarihselci yaklaşım tarzı ile edebî tefsir metodunun kesiştiği ve benzeştiği noktaların olup olmadığı konularına yer vereceğiz. Daha önemlisi, edebî tefsir teorisinin pratiğe aktarımının bir örneği olan kıssalara dair yorum üzerinden, yöntemin vaz etmiş olduğu temel kaidelere ne ölçüde sadık kaldığını ele alacağız. İlgili bölümde de görüleceği üzere, bu konuda edebî tefsir yaklaşımına oldukça ehemmiyetli ve –görebildiğimiz kadarıyla- daha önce dile getirilmemiş birtakım tenkitler yönelteceğiz. Özetle üçüncü bölüm, ilk iki bölümün kritiğinin yapıldığı bir değerlendirme metni olarak tebarüz edecektir.

1. BÖLÜM: EDEBÎ TEFSİRİN TARİHÎ ZEMİNİ VE REFERANSLARI

"Edebî tefsir" terkibi, modern bir kavramsallaştırmanın ürünüdür. Bununla beraber, bu yaklaşımda ifadesini bulan anlayışın izlerini sürerken tarihî referanslar bizi hicrî birinci asra kadar götürür. Diğer kutsal metinlerden farklı olarak Kur'ân'ın ilk muhatap toplumunun dil sahasında göze çarpan bir yetkinliği ve geleneği vardır. Dolayısıyla Kur'ân merkezinde bir mucizeden söz edildiğinde tabii olarak akla dile müteallik bir perspektif gelecektir. Çalışmamızın bu bölümünde öncelikle Cahiliye olarak tavsif edilen toplumun dilsel yeti ve tasarruflarını ele alacak, vahiy-dil ilişkisini ve bu ilişkinin diyalektik karakterini dikkate sunmaya çalışacağız. Daha sonra Kur'ân'ı genel anlamda dilsel, özel olarak da edebî cihetten araştırmaya sevk eden sosyal, kültürel ve metinsel âmiller üzerinde durarak, Kur'ân'ın ortaya koyduğu asıl mucizenin onun dilsel yönüyle ilişkili olduğu yaklaşımını kritik etmeye çalışacağız.

Öte yandan mucize oluş keyfiyetinin nüzul ortamı ve muhatap toplumun edebî yönden öne çıkan vasıflarıyla örtüşüyor olmasının anlamını tartışacağız. Daha sonra, edebî tefsir yaklaşımının tarihî kökenleri olarak değerlendirilebilecek, tefsir geleneğinden aşina olduğumuz filolojik tefsir araştırmaları ile i'câz ve belâgat odaklı çalışmaları zikredecek ve bunları edebî tefsirin tarihî referansları olarak dikkate sunacağız. Bu referanslar edebî tefsirin sonradan ortaya çıkan bir yaklaşım olmaktan ziyade, belli tarihî kökler üzerinde temellenen bir anlayış olduğunu tespit açısından önemlidir. Yine bu bölümde Kur'ân'a edebî yaklaşımın temel eksenine ışık tutan bazı örneklere yer vereceğiz.

1.1. KUR'ÂN-I KERÎM-DİL İLİŞKİSİ

Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu toplumun sosyo-kültürel yapısı, dil ve edebiyat sahasında ihraz etmiş olduğu seviye, şair ve ediplerin toplum içinde sahip oldukları itibar ve saygınlık, vahyin ilk muhataplarının Kur'ân'ın üstün edebî üslubu karşısında sergiledikleri tutumun keyfiyeti hakkında fikir vermektedir. Genelde ilâhî kaynaklı kutsal metinlerde, özelde Kur'ân-ı Kerim'de göze çarpan dilsel yapı ve edebî üslup, muhatapların bu sahadaki birikim ve duyarlılıkları da hesaba katıldığında daha farklı ve zengin çağrışımlar meydana getirmektedir. Fasih bir Arapça ile indirildiği ve muhataplarını benzerini meydana getirmekten aciz bırakma anlamında üslup yönünden üstün bir i'câz ve belâgat ile mücehhez olduğu çeşitli ayetlerle vurgulanan Kur'ân-ı Kerim, bu yönünü öne çıkararak tehaddî ayetleri üzerinden muhataplarına

meydan okumaktadır. Nitekim Mekkeli muhatapların ayetleri ilk işittiklerinde vahyin edebî üstünlüğünü ikrar ettiklerini ima edercesine Kur'ân'a şiir, sihir ve bunun gibi türlü yakıştırmalar yapmaları, ilk tartışmaların da dil ve üslup ekseninde yürüdüğünü ortaya koymaktadır. Bütün bunlar, vahyin dil ve üslubunun, kullanmış olduğu edebî sanatların, Allah kelâmını anlama hususundaki ehemmiyetini tebarüz ettirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân merkezinde yapılacak doyurucu bir araştırma ve anlama faaliyetinin, meselenin dil ve edebiyat sahasına taalluk eden bu boyutundan sarf-ı nazar etmesi düşünülemez. Emîn el-Hûlî'nin modern dönemde teorisyenliğini üstlendiği ve ısrarla Kur'ânî araştırmanın bu merkezde yapılması gerektiğini vurguladığı edebî tefsirin temelinde bu tür bir yaklaşımın olduğunu ifade etmek de yanlış olmayacaktır. Bu meyanda, nüzul dönemi toplumunun dil ve edebiyat sahasındaki mevkiinin bilinmesi, vahyin anlaşılması açısından Arap dilinin inceliklerine vâkıf olunmasının önemi, Kur'ân'ın indirilmesinin Arap dili üzerinde meydana getirdiği sistematik değişim ve açılımların ele alınması, sahih bir tefsir anlayışının ikamesi ve edebî tefsir teorisinin temel dayanak noktaları ile birlikte daha doğru anlaşılması adına açığa çıkarılması ve üzerinde durulması zaruri hususlar arasındadır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'deki edebî üslubun ve dil özelliklerinin üzerinde çalışmak, metnin bir zenginliğini dikkate sunmaktan öte, metnin ruhunu kavrama ve mesajını özümseme gibi daha hayati boyutların işlevselleştirilmesi anlamına gelecektir. Bu bölümde öncelikle, daha sonradan Hûlî gibi düşünürleri edebî araştırma hususunda ısrara sevk eden Kur'ânî i'câzın edebî yönünün (beyânî i'câz), nazil olduğu dönemdeki muhatapların edebî seviye ve maharetleriyle ne ölçüde mutabakat arz ettiğini ele alacak, vahiy ile Arap dili-kültürü-edebiyatı arasındaki ilgi ve etkileşimin Kur'ân'ı anlarken göz ardı edilemeyecek önemi haiz bir boyuta karşılık geldiği üzerinde duracağız. Ayrıca vahyi doğru anlamanın sadece nüzul döneminin dil ve edebiyat alanındaki olgusal durumunu bilme gerekliliğiyle sınırlandırılamayacağı, aynı zamanda o dönemin sosyal ve kültürel koşullarının incelenmesinin de benzer bir gereklilik arz ettiği hususuna atıf yapacağız.

Kur'an ve Arap dili arasındaki bu çift yönlü etkileşim ile vahiy metinlerinin en öncelikli vasıflarının edebî yönleri oluşunu vurgulamaktaki amacımız, Kur'ân'ı Arapçanın en üstün edebi eseri olarak niteleyen Hûlî'nin bu tespitindeki "edebî eser" olma keyfiyetinin altını çizmektir. Vahiy metinleri, hem ancak indikleri ilk muhatap toplumun dilinin özellikleri bağlamında yorumlanabilen hem de bu dili etkileyip

dönüştüren karşılıklı bir etkileşimin öznesi oldukları kadar, muhatapları üslup özellikleri ve edebî güçleriyle etkileyen metinlerdir. Kur'an söz konusu olduğunda bu çok daha net bir şekilde göze çarpmaktadır. Kanaatimizce Hûlî de bu hareket noktasından yola çıkarak en mümeyyiz vasfı edebî yönü olan bir metni bu yön üzerinden tahlilin kaçınılmazlığı sonucuna ulaşmaktadır. Hatta Hûlî nezdinde bu durum, bir gereklilikten öte, sahih anlamın teşkili için olmazsa olmaz bir zorunluluk ve önceliğe karşılık gelmektedir. İşte bu bölümde, Hûlî'nin düşünce yapısının zemini mahiyetinde olduğunu düşündüğümüz, dilsel, edebî ve sosyokültürel düzlemin, metnin yapısal hüviyeti ile ilişkisine dikkat çekmeye çalışacağız. Çünkü Kur'ân'ın edebî yönü bu ölçüde kuvvetli bir hususiyet olarak belirlendikten sonra, metni doğru anlamak için edebî eserler üzerinde işletilen anlama yöntemlerinden sarf-ı nazar etmek pek mümkün ve doğru bir tutum olmayacaktır.

1.1.1. Câhiliye Dönemi Arap Toplumunda Dil ve Edebiyat

Anavatanları Arabistan olan Araplar, Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın neslinden olan Sami kavimlerin en büyük ve önemli üyesidir. Soyları inkıraza uğrayan Araplar (el-'Arabu'l-Ba'îde) olduğu gibi soyları devam eden ve el-'Arabu'l-'Âribe ve el-Arabu'l-Musta'ribe olarak varlığını sürdüren Arap kolları da vardır. Bunların ilki halis Araplar olup ikinciler sonradan Araplaşan topluluklardır.[1]

Eldeki kaynaklar, Arap edebiyatı açısından tespiti yapılan en erken dönemin, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen ve Câhiliye dönemi olarak adlandırılan devir olduğunu ifade etmektedir.[2] İslâm öncesi Arapların yaşadıkları ve Câhiliye olarak adlandırılan dönem ise ilk Câhiliye ve son Câhiliye olarak ikiye ayrılır. Milâdî 5. yüzyıldan önceki dönem olan ilk Câhiliye hakkında, kazılar sonucunda çıkarılan tablet ve kitabe gibi eserler vasıtasıyla bilgi sahibi olunabiliyorken, milâdî 5. yüzyıldan İslâmiyet'in zuhuruna kadar geçen dönemi kapsayan son Câhiliye dönemine dair daha fazla bilgiye sahibiz. Câhiliye lafzının mutlak bilgisizlik karşılığı olarak kullanımı yaygın olmasına rağmen Goldziher'de (öl. 1921) gözlendiği gibi جهل (câhil oldu) fiiline bilmenin değil, halim-selim olmanın zıddı olarak anlam verilmesi ve kavrama zorbalık, huşûnet manası yüklenmesi de söz konusudur. Bu bağlamda İslâm öncesi Câhiliye dönemini o dönem Araplarının kopkoyu bir cehâlet üzere bulundukları, her

[1] Ahmet Kâzım Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015), 13.
[2] Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 19.

türden ilmî ve tefekküre dayalı faaliyetten yoksun oldukları şeklinde yorumlayan yaygın ama yanlış bir kanı vardır.[3]

İslâm'ın zuhurundan evvel Mekke'de yazı işinin on yedi kişi tarafından bilindiği şeklindeki rivayet de dikkate alındığında, yazının İslâm öncesi Arap toplumunda var olan edebî ürünlerin muhafazası için kullanılmadığını söylemek mümkün görünmektedir. Şu halde o devirde yazı, ticarî hesapların tutulmasında, anlaşmaların tespitinde, mektuplarda ve çeşitli kitabelerde kullanılmaktadır.[4]

Tâhâ Hüseyin (öl. 1973), Arapların Câhiliye döneminde bir nesirleri olduğu ve nesrin varlığının şiirden önceye uzandığı hususunda araştırmacılar arasında bir ittifak bulunduğunu ancak bu nazariyenin doğru olmadığını ifade etmektedir. Hüseyin'e göre nesirden edebî bir muhteva kastedildiğinde Arap nesrinin Arap şiirine göre daha yeni olduğu görülecektir. Sadece Araplarda değil tüm topluluklarda bir edebî ürün olarak şiir nesirden önce ortaya çıkmıştır.[5] Yine tüm milletlerde şiirin de musiki ve teganni ile başladığı tahmin edilmektedir. Şiirden bahsedilen kaynaklarda 'şiir yazdı' yerine 'şiir inşâd etti' denilmesini de buna bağlamak mümkündür.[6]

Araplarda nesir tarihi araştırılmak istendiğinde kayda değer birşeyler bulmak oldukça zordur. Hüseyin, Arap nesir örnekleri olarak aktarılan malzeme karşısında da, Câhiliye şiiri olarak aktarılan ürünlere dönük şüpheci yaklaşımını sürdürür ve bu malzemeleri kesinlikle güvenilir bulmaz. Ona göre Arapların İslâm öncesi dönemde de bir nesirleri vardır ama bu birikimin sonraki dönemlere güvenilir kanallarla aktarımı söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla Arap nesir tarihi ile ilgili bilgi sahibi olmak isteyen araştırmacılar, bu ad altında ortaya konulan malzemeye değil, Kur'ân'a bakmalıdırlar. Gerek Kur'ân'ın Arapların ruh dünyasında meydana getirdiği etkinin büyüklüğü gerek İslâm'ın zuhurundan sonra Hz. Peygamber ve diğer öne çıkan isimlerin konuşma ve hutbeleri, Araplarda İslâm öncesi dönemde de nesre dair bir geleneğin olduğunu göstermektedir.[7] Kur'ân'ın İslâm öncesi Arap edebiyat geleneği hakkında da fikir vermesi, Kur'ân'ın Arap dili açısından önemini ortaya koyan bir unsur olarak değerlendirilebilir.

---

3 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Câhiliye Dönemi* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014), 9-10.

4 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 36.

5 Tâhâ Hüseyin, "Cahiliye Dönemi Nesri", çev. Celalettin Divlekçi, *AÜİFD*, 48/1 (2007), 177-182.

6 Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 20.

7 Hüseyin, "Cahiliye Dönemi Nesri", 177-182.

Tâhâ Hüseyin'in bu değerlendirmeleri, Kur'ân'ın Arap toplumu ve edebî kültürü üzerindeki tesirine vurgu yapması yönüyle isabetlidir ancak Arap nesir tarihine dair ilmî tespit ve verilere ulaşılması hususunda Kur'ân'ın hangi yönden referans teşkil edeceğini izah hususunda yeterli gözükmemektedir.

Her ne olursa olsun Kur'ân-ı Kerîm; şiir, hitabet ve söz söyleme konusundaki ustalığın oldukça üst düzeyde olduğu bir topluma indirilmiştir.[8] Bu toplumda söz söyleme ustalığı, her şeyin üzerinde tutulmaktaydı. Şair ve hatipler toplumun en itibarlı kişileriydi.[9] Şair ve hatiplere verilen söz konusu önem, bu kişilerin düşmanları hicveden, ölülere mersiyeler okuyan, kabilenin menkıbelerini dile getiren kişiler olmalarından kaynaklanıyordu.[10] Hz. Peygamber'in çağdaşları ile ilgili en azından şu söylenebilir ki, onlar belki belâgat üstadı ya da dört başı mamur edebiyat tenkitçileri değillerdi ama Kurân'ın söz kudretini anlayabilecek düzeyde fıtrî bir yeteneğe sahiplerdi.[11] Zemahşerî'nin (öl. 538/1144), Câhiliye döneminde fasih ve beliğ söz söyleyen kimselerin sayısının Dehnâ çölünün çakıl taşlarından daha fazla olduğunu söylemesi,[12] o dönem insanının edebî düzeyini ortaya koyması açısından manidardır.

Arap toplumunun edebî duyarlılığını yansıtan bir diğer önemli boyut da, şiirle iştigalleridir. Tâhâ Hüseyin'in de vurguladığı gibi her toplumda ortak olan his ve hayal unsurlarına dayalı olan şiir, sanatın sözdeki ilk tezahürüdür ve nesirden eskidir. Çünkü şiir, insan hayatından tıpkı güneşten ışığın, çiçekten kokunun çıkması gibi çıkan tabiî, insiyâkî bir edebî üründür.[13] Araplar şiiri "el-Edebu'r-Refî'a" dedikleri, tabiatı tasvir eden güzel sanatlardan biri olarak kabul etmekteydiler. Bu meyanda şiir de ruhun dili mesabesindedir, iç dünyanın dışa yansımasıdır ve genel olarak gerçekten çok hayale müstenittir. Bu hususta el-Hutay'e'ye (öl. 59/678 [?]) atfedilen bir beyitte şair, الشعر أذبه أكذبه (Şiirin en tatlısı en gerçek dışı olanıdır) demektedir.[14]

Arap edebiyatında da şiir çok köklü bir tarihe sahiptir. Daha önce sınırlı birkaç beyitten oluşsa da şiir ilk defa Mühelhil b. Rebîa (öl. 525 [?]) tarafından bir kaside

---

8 İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 17.
9 Aydın, *Filolojik Yorum*, 17.
10 Ahmed Emin, *Fecrü'l İslâm* (Mısır: Müessesetü'l-Hindavî, 2012), 65.
11 Issa J. Boullata, "Kur'ân'ın Belâgat Açısından Tefsiri", çev. İbrahim H. Karslı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 256.
12 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Mârife, 2009), 23.
13 Hüseyin, "Cahiliye Dönemi Nesri", 178.
14 Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 20.

formunda uzatılarak söylenmiştir.[15] İmruülKays'ın (öl. 540 [?]) şiirlerinde ise uzun kaside formunun tekâmül etmiş şekli görülmektedir. Arap şiirinin milâdı ne olursa olsun, İslâm öncesinde Arapların kayda değer bir şiir birikimi vardır.[16] Güvenilir addedilen en eski Arap şiirlerinin tarihi milâdî V. asrın sonları ile milâdî VI. asrın başlarına kadar uzanır.[17] Ancak söz konusu birikimin korunması ve sonraki dönemlere intikali hususuna şüpheyle yaklaşan Tâhâ Hüseyin ve Theodor Nöldeke (öl. 1930) gibi bazı araştırmacılar da vardır. Şiirle ilgili bu tarz şüpheler daha çok mevsukiyet merkezlidir. Mevcut şiirlerin isnatlarına güvenilemeyeceği, eski Arap şiirinin nazmedildikleri dönemdeki şeklî yapısını ve dil özelliklerini koruyamadığı ve uydurma bazı şiir ve şairler ihdas edildiği yönündeki şüpheler bunlar arasındadır.[18]

İslâm öncesi toplumun şiirle iştigali üzerinde durmamızın sebebi, Kur'ân-ı Kerîm'in nasıl bir edebî ve kültürel iklime inzâl olunduğunun görülmesi içindir. Çünkü bu iklimin tanınması, ileride üzerinde duracağımız şekilde, edebî tefsir teorisinin önermelerinden biridir. Bu bağlamda şiir, Araplar için çok önemli bir ihtiyaç konumundadır. Şiirin ahengi ve etkisi, yazıldığı kabile için bir iftihar vesilesidir. O dönemde şiirin tenkit gücüne sık sık başvurulmaktadır. Şiirin Câhiliye Araplarında bu denli ilerlemesi ve hayatın bir parçası haline gelmesi, tıpkı eski Yunanlılarda benzer bir ruhsal ihtiyaç sonucu heykeltıraşlık kabiliyetinin gelişmesine benzemektedir.[19]

Bilhassa şiirin cahiliye dönemi toplumsal hayatında son derece önemli yeri ve etkisi olduğu için şairler, içinde yetiştikleri toplumun hasletlerini temsil eden vasıfları haizdirler. Siyasî müzakerelerde bulunan heyetlerde şairlerin yeri vardır. Toplum her türlü hissiyatının ifadesini şairlerden beklemekte, bu minvalde şiirin korunup yayılmasına özen gösterilmektedir.[20]

Şairler toplumda herkesin üzerinde bir itibara sahip oldukları gibi, diledikleri kimselerin itibarlarını yükseltirken, dilediklerinin itibarlarını düşürebilmektedirler. Duygu ile yoğrulmuş yapıya sahip Araplar belâgati yüksek sözlerden fazlasıyla etkilenmekte, hatta bazen bir beyit bile onları oldukça fazla heyecana sevk etmektedir.

---

15 İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâtu fuhûli'ş-şu'arâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 38

16 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 70-71.

17 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 71.

18 Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 41.

19 Şerafettin Yaltkaya, "'Arap Edebiyatı' Adlı Makalenin Sadeleştirmesi", sad. Ali Yılmaz, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 471.

20 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 71.

Câhiliye toplumunda kabileler şairlerini yarıştırmakta ve umumî efkâra hâkim bu şairler toplumda önemli bir itibara sahip bulunmaktadır. Şairlerin etkinlikleri, Arapların ruhuna en çok tesir eden şeyin beliğ söz oluşundan ileri gelmektedir. Şairlerin cinlerden ilham alan kişiler olduğuna inanılmaktadır. Kabileleri birbirine düşürme yeteneğine bile sahip olan şairlerin yetiştirilmesi, etkinliklerinden dolayı kumandanların yetiştirilmesinden daha önemli görülmektedir. Bir şair kimi methederse o kişinin toplumdaki itibarı artmaktadır.[21]

Şairler, içinde bulundukları topluluğun özelliklerini temsil eden ve siyasî müzakerelere katılan kişilerdir. Kabileler için büyük şairler yetiştirmek iftihar, şairlerden mahrumiyet ise talihsizlik, utanç ve ayıplanma vesilesi olarak görülmektedir. Çünkü düşman kabilenin şiirle muaraza edişine ancak şiirle mukabelede bulunmak mümkündür. Hatta bu nedenle şairi olmayan kabilelerin birleşerek beraber hareket etme ihtiyacı duymaları söz konusudur.[22] Araplar, şiir, nesep bilgisi ve savaş günlerini 'Arapların bilgisi' olarak kabul etmekte ve bunları ezberledikleri gibi edebî zevk zaviyesinden eleştiriye tâbi tutmaktadırlar.[23] Câhiliye şiirinin önemli bir fonksiyonu da, dönemin olaylarına ve toplumun alışkanlık ve âdetlerine dair bilgilere şiir sayesinde ulaşılıyor olmasıdır.[24]

Câhiliye dönemi panayırlarında yarışmalar düzenlenerek, seçkin şiirlerin keten bezinden yapılmış tomarlara altın suyu ile yazıldığı ve neticede bunların Kâbe duvarına asıldığı rivayet edilmektedir. Bunlara Muallakât adı verilmekteydi. Sayılarında ihtilaf bulunan Muallakalar, klasik kaside şeklinde yazılan, beyit sayıları altmış ile yüz arasında değişen ve fasih Arapça ile kaleme alınan şiirlerdir.[25] Öne çıkan Muallaka şairlerinden bazıları, İmruülKays, Züheyr b. Ebû Sülmâ (öl. 609 [?]), Lebîd b. Ebî Rebîa (öl. 40/661 [?]), Nâbiga ez-Zübyânî (öl. 604 [?]), Amr b. Külsûm (öl. 584 [?]), Antere b. Şeddâd'dır (öl. 614 [?]).[26] Muallakalarda yer alan kelimeler ağır olsa da, bu şiirler ruhu okşayan ve etkisi altına alan bir ahenge sahiptir.[27] Şiirlerdeki bu ahenk, toplumda edebî yönü ile öne çıkan şahıslardaki ifade gücünün de bir

---

21 Mahmut Esat, *İslâm Tarihi*, sad. Sadi Irmak (Tan Matbaası, 1965), 44-45.
22 Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 21.
23 Emîn el-Hûlî, *Menâhicü't-tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsir ve'l-edeb* (Mısır: Dâru'l-Mârife, 1961), 100.
24 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I,* 73.
25 Yaltkaya, "Arap Edebiyatı", 468, 472.
26 Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, s. 20.
27 Yaltkaya, "Arap Edebiyatı", s. 468, 472.

göstergesidir. Daha sonra nazil olduğunda Kur'ân'ın edebî üstünlüğünü idrak edecek yeterliliğe sahip toplumun böyle bir kültürel ve edebî arka planı vardır. Mesela dişi devesinin süratini ifade etmek isteyen dönemin şairlerden Tarafe b. Abd'in (öl. 564 [?]), az çok söz kabiliyetini haiz herkesin aklına gelebilecek 'yıldırım gibi', 'ateş gibi' şeklindeki benzetme terkipleri yerine, dişi devesi için "soylu ve hızlı yürüyen erkek devenin ayağını kaldırdığı yere hemen elini koyar" türünden bir istiareyi kullanması dikkat çekicidir.[28] Bunun dışında, kabileler arasında gerçekleşen savaşlar öncesinde de, seçilen şairler arasında şiir düelloları yapılmaktadır.[29]

İlgili bölümde de aktaracağımız gibi, Câhiliye dönemi Arap toplumunda köklü bir geleneğe sahip olan şiirin her yönüyle araştırılması, Kur'ân'ın edebî cihetten tetkiki konusunda vazgeçilmez öneme sahip doneler sunmaktadır. Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-1079) gibi önde gelen dilciler, şiirin incelenmesini –Kur'ân'ı doğru anlama konusundaki mühim işlevi nedeniyle- dinî bir vecibe olarak görmüşlerdir. Şiirin araştırılması, nüzul döneminin dilsel örf ve alışkanlıklarını tespit açısından da gereklidir. Bu husus, edebî tefsir yönteminin temel kabullerinden biri olan dil-kültür-metin ilişkilerinin de zeminini oluşturmaktadır.

Dönemin dinî temayüllerinin şiire ne şekilde yansıdığını bilmek de, incelediğimiz edebî zeminin tanınmasına katkı sunacaktır. Toplumun en azından bir yönüyle aşkın bir mesaja muhatap olacak ön kültüre sahip olduğu sonucu, Câhiliye şiirindeki dinî muhtevanın varlığından çıkarılabilir. Câhiliye toplumunun dini genel olarak putperestliktir ve o dönemde çeşitli kabilelerin Kâbe'de putları bulunmaktadır. Buna rağmen dönemin şairleri arasında putperestliğe karşı çıkan şairler de bulunmaktadır. Aralarında Ümeyye b. Ebü's-Salt (öl. 8/630 [?]), Züheyr b. Ebû Sülmâ, Kus b. Sâide (öl. 600), Varaka b. Nevfel (öl. 610 [?]) gibi isimlerin bulunduğu bu şairler, şiir ve sözleriyle halkı kendi putperestlik karşıtı inançları doğrultusunda yönlendiriyorlardı. Hatta içlerinde, öldükten sonra diriliş temasına şiirlerinde yer verenler de bulunmaktaydı. Mesela putperestliği reddeden Ümeyye'nin, şiirinin başında 'Bismike Allah' tabirini ilk kullanan şair olduğu söylenir. Züheyr ise İslâm öncesi yazdığı şiirlerinde kâinatın mutlaka bir sahibi olması gerektiğine yer vermiştir. Varaka da putlar için kesilen kurbanların etinden yememiştir.[30] Öte yandan İslâm

[28] Yaltkaya, "Arap Edebiyatı", s. 472.
[29] Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, s. 19.
[30] Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 41-43.

öncesi dönemde şairler arasında toplumu dinî açıdan yönlendiren kimseler de bulunuyordu. Sözgelimi şiirlerinde hanif dinin kaide ve prensiplerini konu edinen ve insanları puta tapmaktan alıkoyarak tek bir Allah'a ibadete çağıran Zeyd b. Amr b. Nüfeyl (öl. 606) bunlardan biridir. O, putlardan ve Hıristiyanlıkla Yahudilikten yüz çevirmiş Hanif bir şairdir.[31]

Câhiliye Araplarının hitabet sahasında da yetkin oldukları sıklıkla vurgulanan bir noktadır. Ancak Tâhâ Hüseyin, söz konusu hitabet gücünü kabul etmekle beraber onların zengin bir hitabet perspektifine sahip oldukları iddiasını reddetmektedir. Hüseyin, Araplardaki hitabet yetisinin de İslâmî bir sanat olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Çünkü hitabet ancak dinamik ve sosyal akışın güçlü olduğu toplumsal vasatta gelişme kaydedebilecek bir olgudur. Câhiliye Araplarının içtimaî hayatı ise hitabet zenginliğini beraberinde getirecek bu tür bir sosyal yapı oluşturmaktan uzaktır. Ne siyasî ne de dinî hayatları, güçlü hitabet örneklerine zemin hazırlayacak fonksiyonelliğe sahiptir. Dolayısıyla Câhiliye dönemi Araplarının güçlü bir hitabetlerinin olduğunu söylemek doğru değildir. Mütekâmil anlamda hitabet, İslâm döneminde ortaya konmuştur.[32]

Câhiliye toplumunda varlığını müşahede ettiğimiz bu dil zevki ve edebî zenginliğin yaşanılan zaman ve mekân ile güçlü bir ilişkisi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Çünkü Arapların içinde bulundukları çevre son derece dingin bir yapı arz etmektedir. Önlerindeki geniş ve sınırsız çöl, üzerlerinde Güneş ve Ay'ın devinimsel hareketlerinden ibaret gökyüzü ile sosyal değişimin ve hayatın akışının son derece yavaş olduğu rutin yapı, bu dingin çevrenin öne çıkan birkaç unsurudur. Cevval ve keskin bir zekâya sahip olan Araplar, bu zekâyı işletme imkânını bu monoton çevresel şartlarda değil, iç dünyalarına yönelik derinlikte bulabiliyorlardı. Bu durum da onları tüm ruhî faaliyetlerin dile yansıdığı ve edebî zenginlik olarak tezahür ettiği bir konuma sevk etmekteydi. Bu bağlamda zekâları dillerine iyiden iyiye işlerlik kazandırıyor ve dil melekelerini geliştiriyordu. Çevrelerinde bulunan sınırlı sayıdaki eşyaya bile sayılamayacak kadar çok ve türlü türlü isimler vermelerinin bu tür bir arka planı vardır. Mesela deveye yüzlerce farklı isim vermeleri bunun örneğidir. Bununla birlikte kavramlar arasındaki ince mana farklılıklarını yansıtacak şekilde temsil gücü

[31] Muhammed Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Arab fî-mâ'rifeti ahvâli'l Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Mısır: Dârü'l-Kitâb el-Mısrî, 1314), 2/247.

[32] Hüseyin, "Cahiliye Dönemi Nesri", 182-183.

yüksek bir sürü lafız ortaya koymuşlar ve en dakik anlam çeşitlenmelerini bile dilin ifade düzlemine taşıyabilmişlerdir.[33]

Zaten 'Arab' kelimesi, Arap dilindeki kullanımında, konuşması akıcı ve maksadını ifadeye muktedir kimseye atfedilen bir anlam çerçevesine de sahiptir. Araplar diğer milletlere dili güzel ve yerinde kullanamayan, konuşması açık ve akıcı olmayan kimse anlamında 'Acem' adını vermekteydiler.[34]

Dolayısıyla içinde oldukları çevresel şartlar Arap toplumuna, dile ait sanatların ve dilin kullanımının ön planda olduğu bir sosyo-kültürel yapı kazandırmıştır. Her peygamberin nübüvvetin ispatı sadedinde getirdiği mucizenin toplumda revaçta olan bir olguya taalluk ettiği düşünüldüğünde,[35] Kur'ân-ı Kerim'in aslî mucizesinin dil sahasında olması da son derece doğaldır.

Buraya kadar anlattığımız hususlar, Kur'ân'ın hitap ettiği ilk kitlenin dilsel ve edebî yönden oldukça donanımlı bir yapıyı haiz olduklarını gösterme açısından önemlidir. Bu, Kur'ân'ın edebî niteliğinin muhatap toplumun edebî kıvamı ile olan ilgisinin ortaya çıktığı kesişim noktasıdır. Edebî tefsir teorisi, sacayaklarından birini, vahiy metninin toplumun edebî/dilsel hüviyeti ile ilişkilendirilebileceği bu zemin üzerine oturtmaktadır.

1.1.2. Kur'ân'ın Nüzulünün Arap Dilinin Gelişimine Etkisi

Kur'ân'ın Arap diliyle etkileşimini çift yönlü ele almak gerekmektedir. Bu bağlamda Kur'an, nazil olduğu dönemde kullanılan Arap dilini ve bu dilin esaslarını bir veri olarak dikkate aldığı gibi Arap dilini etkilemiş ve geliştirmiştir.

Kur'ân'ın Arap diline tesir ve katkısını, i) lafızlara yüklediği yeni anlamlar, ii) edebî üsluptaki değişime etkisi, iii) dil kural ve kaidelerinin tespitindeki rolü ve iv) medeniyet dili haline gelmesini sağlaması (Arap dilinin lehçeleri arasındaki bağı koruyarak) şeklinde dört ana başlık halinde ele almak mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm fasih Arapça ile nazil olmuş ve üstün belâgat özellikleri sayesinde muhataplarında hayret ve hayranlık uyandırmıştır. Arap dilinin hemen bütün özelliklerini yansıtan Kur'an, dil noktasındaki bu üstün nitelikleriyle Arap dili ve

---

33 Yaltkaya, "Arap Edebiyatı", 469-470.

34 Vehbi Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2012), 32-33.

35 Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 53.

edebiyatına dair çalışmalarda da merkezî bir konum ihrâz etmiştir. İslâm öncesi dönemde edebî ürünlerin gelecek nesillere intikali büyük oranda hafıza yoluyla aktarım şeklindedir; yazı ise sürece etkisi sınırlı, hafızaya yardımcı bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Bu durum, İslâm öncesi dönemden sonraki döneme kalan edebî malzemenin az oluşunu da açıklamaktadır. Câhiliye döneminin son 150 yılına ait mensur/manzum edebî malzemenin ve ensab bilgisinin yazıya aktarılmasına hicrî 1. yüzyılda başlanmış, bu faaliyet Emevî döneminde genişleyerek devam etmiştir. Daha sonra o zamana dek toplanan malzemelerle tasnif ve tedvin işi yapılmıştır. Burada dikkat çeken husus, dilin kurallarının bu eserlere dayanılarak tespit edilmiş olmasıdır. Yabancı dillerin etkisinden uzak kalmış bedevî toplulukların dillerinden kelimeler derlenerek büyük lehçelerin kelime hazinesi oluşturulmuştur. Bunun yanında Arapça üzerindeki tesiri açık olan Kur'ân'ın, fasih Arapçanın esaslarını tespit için de tartışmasız bir numune olduğunun altını çizmek gerekir. İslâm'ın etkisiyle ilk muhatap toplumun yaşam ve düşünce tarzı değişmiş, bedevîyetten şehir hayatına geçişle toplumun yapısında meydana gelen olumlu dönüşüm, dil ve edebiyat sahasına yansıyarak bu alandaki duygu ve zevk anlayışının da mertebe kat etmesine yol açmıştır.[36] Bu nedenle, Kur'ân'ın nüzulünü takip eden süreçte, vahye muhatap Arap toplumunda dil alanında ve sosyal hayatta ciddi ve köklü birçok değişiklik meydana gelmiştir.[37]

Kur'ân'ın nüzulünün Arap diline etkisinin önemli bir veçhesi de Arap yazısına ilişkindir. Arap yazısı, tarih olarak en son ortaya çıkan yazı türlerindendir ve kaynağı tam olarak netleşmiş değildir. Araştırmalar, Arap yazısının Hicaz bölgesi dışında ortaya çıkıp sonradan Hicaz'a intikal ettiğine işaret etmektedir. İslâm'ın zuhur ettiği sırada Arapların kullandığı yazıda nokta mevcut olmadığı için birbirine benzeyen harflerin ayrımı takdiren yapılmaktaydı. Yine bu dönemki yazı, harekelerden de mahrumdu. Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulünden sonra Kur'an metninin yanlışsız okunabilmesi için önce Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) tarafından harekeleme ve ardından Haccâc b. Yûsuf (öl. 95/714) döneminde Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]) tarafından harflere nokta koyma faaliyeti deruhte edilmiştir. Bu meyanda, Arap yazısının gelişmesi ve yayılması sürecinde göze çarpan en mühim iki faktörden biri

[36] Zülfikâr Tüccar, "Kur'ân ve Arap Edebiyatı", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-II*, ed. Bedreddin Çetiner, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 40.

[37] Aydın, *Filolojik Yorum,* 17.

Kur'ân-ı Kerîm'in yazıya geçirilmesi, diğeri de İslâm'ın kısa sürede Arap yarımadası dışına doğru yayılmasıdır.[38]

Arap dilinde filolojik çalışmaların başlaması ve gelişmesi de İslâmiyet sonrası döneme tekabül eder. Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması gibi hayatî bir işlev, Arap dilinin tüm bozulma tehlikelerine karşı korunması ile doğrudan ilişkili olduğu için klasik Arapçanın lügat hazinesinin tespitini, gramer ve üslup alanında çalışmalar yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu nedenle Arap dilindeki filolojik çalışmalar, Kur'ân metni üzerindeki gramer merkezli ıslah çabalarına paralel olarak doğup gelişmiş[39], ilk filolojik çalışmalar Kur'ân-ı Kerim'in okunup anlaşılması gayesine matuf olarak ortaya konulmuştur.[40] Daha önceleri Süryanice, Habeşçe ve Sanskritçe sözcüklerin Arapçaya girmesi gibi, Suriye halkının Rumlarla, Iraklılar ve İranlılarla kaynaşması sebebiyle de, Arap diline bazı Rumca ve Farsça sözcükler girmiştir.[41] Farklı kültürlerle etkileşim sonucu dili yanlış kullanma anlamına gelen 'lahn' olgusunun ortaya çıkması[42] ve buna bağlı olarak Kur'an'da yanlış okuma durumlarının gözlenmeye başlaması bir takım dil kaidelerinin üretilmesini zaruri kılmıştır. Bu da, Arap gramerinin Kur'ân-ı Kerîm merkezli olarak oluştuğunun işaretidir.[43]

Arap dilbiliminin gelişim seyri incelendiğinde, bu seyrin Kur'ân-ı Kerîm'e bağlı olduğu açık bir şekilde görülecektir. Arap grameri ilk hicrî asrın ikinci yarısında, Kur'ân-ı Kerîm merkezli çalışmalar neticesinde, daha çok metni doğru okuma ve anlama saikiyle ortaya çıkmıştır. Dil bilginleri, Arap dilinin bozulmasını ve yozlaşmasını engellemek için ciddi girişimlerde bulunmuşlar, nahiv ve sarf âlimleri dile ait kural ve kaideleri tespit etmek için çöldeki birçok farklı yere yolculuklar yaparak yöre halkından fasih kelimeleri toplamışlardır. Bu çalışmalar yapılmıştır, çünkü İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) Arapların Arap olmayanlarla etkileşimine bağladığı dilde bozulma alâmetleri, mesela yukarıda zikrettiğimiz şekilde Kur'ân'ın

---

38 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, 34-36.

39 Tüccar, "Kur'ân ve Arap Edebiyatı", 43.

40 Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'ı", *Kur'an ve Tefsir Akademisi, Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü* (İstanbul: İYV, 2008), 313; Aydın, *Filolojik Yorum,* 17.

41 Seydişehirli Mahmud Es'ad, "Arap Dili", sad. Zafer Kızıklı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 172.

42 Lahn, oldukça erken dönemlerde ortaya çıkmıştır. Bkz. İbrahim Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsir* (Libya: Dârü'l-Cemâhiriyye, 1980), 35-36.

43 Aydın, *Filolojik Yorum*, 21-22.

yanlış okunması durumu, henüz Hz. Peygamber hayattayken başlamıştır.[44] Hz. Peygamber, Kur'ân'ı yanlış okuyan biri için çevresindekilere "Kardeşinizi(n okuyuşunu) düzeltin" buyurmuştur.[45]

Kur'an-Arapça ilişkisine dair ifade edilmesi gereken bir diğer nokta da, dildeki kelimelerin farklı formlarda kullanımı, fiillerin farklı harf-i cerler ile farklı anlamlar kazanması gibi hususiyetler yönünden Kur'ân'ın en büyük mu'cem olarak nitelendirilebileceği hususudur.[46] Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulünü takiben Arap toplumunun fertlerinde bilgiye ulaşma ve araştırma ruhu ortaya çıkmış, bu da toplumdaki bilgi ve kültür düzeyinin artmasını beraberinde getirmiştir.[47] Netice itibariyle Kur'an, Arap dilbiliminin gelişme sürecine vücut veren aslî unsur konumundadır.[48]

Arapça, İslâmî genişleme ve açılıma paralel olarak başka dillerin konuşulduğu ülkelerde yaygınlık kazanmış, bu dillerle kaynaşma ve etkileşim sonucunda da, doğal olarak bir medeniyet diline dönüşmüştür. Yani bu yolla da Arap dili ve edebiyatının gelişimine katkı sunulmuştur.[49] Gerçekten de aslen Arap yarımadasına özgü bir dil olan Arapça, İslâm'ın yayılmasına paralel olarak, milâdî 7. yüzyıldan itibaren Ön Asya, Mısır ve Kuzey Afrika'nın yerel dillerine baskın gelerek bu bölgelerde kullanılan dil haline gelmiş, zamanla da İspanya'dan Güney Doğu Asya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyanın üst kültür dili olmuştur.[50]

Kültürel etkileşim ve dillerin kaynaşması sonucunda günlük konuşma dili farklı lehçeler üzerinden seyrini sürdürse de, Kur'ân-ı Kerim sayesinde Arap dilinin ortak bir medeniyet dili haline gelmesi ile bu farklı lehçelerin birbirleriyle irtibatlarının kopmasının önüne geçilmiştir. Arapçanın ortak bir ilim ve sanat dili olarak gelişmesinin Arap dil ve edebiyatına bir diğer katkısı ise farklı milletlerden ilim

---

44 Marzieh Gholitabar - Atiyeh Damavandi Kamali, "Kur'an ve Arap Dilbiliminin Gelişimi", çev. Nevres Açıkalın – Ahmet Şen, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* ÖS-1 (2015), 173, 175.

45 Ebu't-Tayyib el Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 19.

46 Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", 32.

47 Gholitabar - Kamali, "Kur'an ve Arap Dilbiliminin Gelişimi", 175.

48 Kur'ân'ın Arap dilinin gelişimine etkisi için bkz. Ahmet Hasan ez-Zeyyat, *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Kahire: Dârü'n-Nahda, ts), 90 vd.

49 Tüccar, "Kur'ân ve Arap Edebiyatı", 41.

50 Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 14.

adamlarının Arapça eserler telif ederek Arap diline hizmet etmeleri olmuştur.[51] Yani Kur'ân-ı Kerîm'i diğer dinî kitaplardan farklı kılan bir özelliği de, onun fasih Arapçanın muhafazası ve milyonlarca insanın aynı dil ile anlaşmalarını sağlama hususundaki işlevidir. Kur'ân-ı Kerîm olmasaydı, Arap dünyasındaki lehçeler farklılaşır ve bu dili kullanan insanların birbirleriyle anlaşmaları zorlaşır, Roma'nın yıkılması sonucu Latin dilinin başına gelenler, Arapça için de söz konusu olurdu.[52] Bugün bütün Arapların kullanabildiği güçlü, ortak, sağlam bir dilleri ve güçlü bir edebiyatları varsa, onlar bunu Kur'ân-ı Kerim'e borçludurlar.[53] Arap dilini yerellikten evrenselliğe taşıyan Kur'an'dır.[54]

Kur'ân'ın Arap dilinin kullanım sahasındaki kelime ve kavramlar üzerinde meydana getirdiği değiştirici etki, vahyin dili ile Arapça arasındaki diyalektik ilişkinin bir diğer tezahürüdür. Kur'ân-ı Kerîm'in muhatap Arap toplumunun dil ve üslubunu kullanması doğaldır. Dolayısıyla Kur'ân'ın lafızları Câhiliye toplumunun yabancı olduğu lafızlar değildir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim o toplumun kullandığı tüm lafızları mana muhtevaları yönüyle aynen devam ettirmemiş, önceki anlamla arasındaki bağı tümüyle koparmasa da, bu lafızlardan birçoğuna yeni anlamlar kazandırmıştır.[55] İslâmiyet; edebiyat, inançlar ve âdetlere bağlı olarak Arapçaya büyük tesirde bulunmuştur. Kur'an, hangi alanda olursa olsun, Müslümanların tasavvurundan doğan tüm eserlere boyasını çalmıştır ve Kur'ân'ın dışında hiçbir kutsal metin, nazil olduğu dilin edebî iklimine bu ölçüde tesir etmemiştir.[56] Seydişehirli Mahmud Es'ad, Târîh-i Dîn-i İslâm'ın Lisânü'l-Arab başlığında bu tür lafız değişikliklerini şu şekilde örneklendirmektedir:

"Hükümdara, رَبٌّ (Rabb; sahip) denilmesi, ona selam verirken أَبَيْتَ اللَّعْنَ (Lanet gerektiren şeyi yapmayasın!) cümlesi; halk arasında kullanılan حِجْراً مَحْجُوراً (Belâ engellensin!) أَنْعِمْ صَبَاحاً وَ أَنْعِمْ ظَلاماً (Aydınlık ve karanlık bereketli olsun!) gibi ifadeler ve مِرْبَاع (Câhiliye döneminde kavmin reisinin ganimetten aldığı dörtte birlik pay), نَشِيطَة (Câhiliye döneminde gazâya çıkanların yolda rastladıkları ganimet), فُضُولٌ (Câhiliye döneminde ganimetin paylaşımından sonra arta kalan şey) benzeri sözcükler terkedilmiştir. İslamî dönemde وُضُوء , تَيَمُّمٌ , صَلاة , صَوْمٌ (صِيَام), حَجٌّ , زَكاة , اِيمَانٌ , كُفْرٌ , فِسَاقٌ sözcükleri, Câhiliye Araplarının bildikleri dilsel anlamların dışında (sırasıyla, "temizlik", "amaç", "dua", "tutmak",

51 Tüccar, "Kur'ân ve Arap Edebiyatı", 41.
52 Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-Arabiyye* (Kahire: Müessesetü'l Hindavî, 2012), 2/392.
53 Tüccar, "Kur'ân ve Arap Edebiyatı", 44.
54 Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", 32.
55 Aydın, *Filolojik Yorum,* 18.
56 Zeydân, *el-Lügatü'l-Arabiyye*, 2/393.

"yönelmek", "temizlik", "doğruluk", "kötülük", "gizlenmek" manasında) başka anlamlarda kullanılmıştır."[57]

Ayrıca Kur'an, kelimelerin anlam çerçevelerini fizik âleminden metafizik âlemine intikal edecek şekilde genişletmiştir. Meselenin bir yönü de Kur'ân-ı Kerîm'in, indiği toplumun kullandığı edebî üslupta da bir değişime yol açmış olmasıdır. Üslubunun farklılığı ve orijinalliği ile Kur'ân, devrin şair ve ediplerini etkilemiştir. Halifeler döneminde yapılan yazışma ve mektuplaşmalarda bu etkinin izi açıkça görülmektedir. Birçok şair ve edip Kur'ân'ın üslubunu taklit etmeye başlamıştır.[58] Kur'ân-ı Kerim, ifade tarzı, üslup ve edebî sanatlar yönünden oldukça zengin bir dil olan Arapçayı en üst düzeyde kullanan ilâhî bir sözdür. Kur'an bunu Arapçanın mevcut üslup yapısını aşan ve i'câz yönü baskın olan bir üslup kullanarak gerçekleştirmiştir.[59]

Netice itibariyle Kur'an, Arap dilinin sahip olduğu gramer ve üslup özelliklerini bütünüyle yansıttığı gibi, bu standartla sınırlı kalmamış, dil üzerinde derin ve kalıcı tesirler meydana getirerek, Arap toplumunda var olan edebî zevk ve kültürü çok daha üst noktalara taşımıştır. Dil ve anlatıma yönelik bu edebî müdahale, söz konusu etkinin muhatapların zihin ve ruh dünyalarında hâsıl ettiği kaydadeğer değişimler, Kur'an metninin edebî yönden ayrıntılı ve sistematik bir tarzda tetkik edilmeyi gerektiren üstün dilsel yapısına işaret etmektedir. Gerek anlatım gerek yazı noktasında, dilin temel kaidelerinin Kur'an tarafından belirlenmesi ile ortaya konulan mezkûr değişim, dilsel ve edebî tabiatının ne ölçüde metnin baskın bir özelliği olarak konumlandırıldığını göstermektedir.

Dile ait teknik kuralların teşkilinde temel belirleyici faktör de Kur'ân-ı Kerîm merkezli gramer çalışmalarıdır. Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki etkisi böyle köklü ve kalıcıdır. Bu durum da, metnin edebî incelemeye tâbi tutulmasının ehemmiyetini açığa çıkaran hususlardan biridir.

Bununla birlikte dili etkileyen tek olgu, vahyin nüzulü değildir. İslâm dininin farklı coğrafyalara ve kültür havzalarına oldukça kısa bir süre içinde taşınması ve bu kültürlerle etkileşim neticesinde dilde meydan gelen değişimler de, bu meyanda tesiri gözlemlenen ikinci olguyu teşkil etmektedir. Dilde bu itibarla gerçekleşen

---

57 Es'ad, "Arap Dili", s. 173.
58 Zeydân, *el-Lügatü'l-Arabiyye*, 1/227.
59 Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", 32.

değişimlerin izlenmesi de edebî tefsir teorisinin üzerinde durduğu çalışma alanları arasındadır.

Nitekim Emîn el-Hûlî, Arap edebiyatı sıhhatli bir araştırmaya tâbi tutulmak isteniyorsa, Kur'ân'ın bu edebiyatın baş eseri olduğunun unutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır.[60] Hûlî'nin "Arapça ile ebedîleşen ve Arapçayı ebedîleştiren Kur'an" vurgusu da bu etkileşimin bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir.[61] Nazil olduğu dil üzerinde bu ölçüde müessir olmuş vahyin en sağlıklı şekilde anlaşılmasının, bu dilin etimolojik yapısının, üslup özelliklerinin ve edebî sanatları istimal keyfiyetinin en doğru şekilde kavranması ile mümkün olacağı düşüncesi, Hûlî ve takipçilerinin Kur'an merkezli edebî araştırma konusundaki ısrarlı vurgularını açıklama hususunda da yol gösterici olacaktır.

1.1.3. Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Dilin Önemi

Dil, toplumların karakteristik özelliklerinden biridir ve vahyin dili muhatap olduğu toplumun dilidir.[62] "*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın.*" ayeti[63] bunun ifadesidir. Kur'ân'ın Arap dili ile indirilmesi, bu dilin engin bir ifade gücüne sahip olmasıyla da ilişkilendirilebilir.[64] Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde, anlaşılması için apaçık bir Arapça lisanla, Hz. Peygamber'in kavminin lisanı ile indirildiği vurgulanmaktadır:

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"*Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik.*"[65]

وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ

"*Şüphesiz bu Kur'an, Âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Uyarıcılardan olasın diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık bir Arap dili ile indirmiştir.*"[66]

---

60 Hûlî, *Menâhic*, 302-303.

61 Hûlî, *Menâhic*, 303.

62 Bu durum İbrahim Suresi 4. ayette şu şekilde ifade edilmektedir: *"Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın."* Bkz. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), el-İbrâhîm 14/4.

63 İbrâhîm 14/4.

64 Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", 32.

65 Yûsuf 12/2.

66 eş-Şuarâ 26/192-195.

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ

"*Böylece biz sana Arapça bir Kur'an vahyettik ki, şehirlerin anası olan Mekke'de ve çevresinde bulunanları uyarasın. Hakkında asla şüphe olmayan toplanma günüyle onları uyarasın. Bir grup cennette, bir grup ise cehennemdedir.*"[67]

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"*Apaçık Kitab'a andolsun ki, iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'an yaptık.*"[68]

فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا

"(Ey Muhammed!) *Biz, Allah'a karşı gelmekten sakınanları Kur'an ile müjdeleyesin, inat eden bir topluluğu da uyarasın diye, onu senin dilin ile (indirip) kolaylaştırdık.*"[69]

Dolayısıyla Arap lisanı ile indirilen Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için müfessirin bu dile vukufiyet kesbetmiş olmasının zorunluluğu açıktır ve birçok İslâm bilgini eserlerinde bu zorunluluğu vurgulamıştır. Nassların Arap dilinin kaideleri çerçevesinde varid olması hasebiyle şeriatı anlamak isteyen kişi için bu kaideleri bilmek vaciptir. Şer'î hükümlerin elde edildikleri kaynaklar oldukları için de dil ilimlerinin bilinmesi zaruridir.[70] Bununla beraber Kur'ân'ın anlaşılması için açıklanması gerekmektedir. Bunu yapacak kimsenin de lügat ilimlerini bilmesi dışında bir yol bulunmamaktadır. Nitekim bu alanda önemli bir eser telif etmiş bulunan ez-Zeccâc (öl. 311/923) gibi müfessirlerin tefsirdeki menhecleri de bu lügavî eksen merkezinde şekillenmiştir.[71] Allah'ın Kitâb'ını ve elçisinin Sünnet'ini ihtiva ettiği garib lafızlar ve nazım itibariyle anlamak isteyen kişinin dile vâkıf olması zorunludur. Çünkü ihtilaf edilen hususlarda ancak lügat bilgisine dayanılarak hüccet getirilebilir.[72] Mücâhid (öl. 103/721), "Allah'a ve ahiret gününe inanan birinin Arap dilinde âlim

---

67 eş-Şûrâ 42/7.

68 ez-Zuhrûf 43/2-3.

69 Meryem 19/97.

70 İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, (Dımaşk: Dârü Yarub, 2004), 2/367.

71 Ebû İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 1/22.

72 Ebü'l Hüseyin Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî-fıkhi'l-lûga*, tlk. Ahmed Hasan Besiç (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmî, 1997), 34.

olmadıkça Allah'ın Kitâb'ı hakkında konuşması helal olmaz" demiştir.[73] Dolayısıyla nassların anlaşılıp çözümlenmesi için en önemli dayanaklardan biri dildir. Kur'ân'ın doğru anlaşılması hususunun dilden bağımsız olarak gerçekleşmesi mümkün değildir.[74]

Kâfiyeci (öl. 879/1474), *Kitâbu't-teysir fî kavâid-i ilmi't-tefsir*'de, tefsir faaliyeti için kendisine ihtiyaç duyulan ilim dallarını sıralamaktadır.[75] Bu dalların ilk sekizi doğrudan, ikisi dolaylı olarak dilbilim ile ilgilidir. Bu da, Kur'ân'ı anlama açısından dilbilimsel çalışmaların önemini ortaya koymaktadır.[76]

Şâtıbî (öl. 790/1388), şeriatı fehmetmek için ümmî Arapların diline ittiba etmekten başka bir çare olmadığını, çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in onların diliyle nazil olduğunu ifade etmektedir.[77] Buradan anlaşılmaktadır ki, Kur'ân'ı anlamak için Arap lügatini bilmek şarttır. Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen kişinin lügat ilimlerinden behresi olmazsa tıpkı Kur'an lafızlarını gayr-ı Arap ıstılahlara hamleden bazı bid'at ehlinde görüldüğü gibi kayıp yanlışa düşeceği, hatta lafzı tahrif edeceği muhakkaktır.[78]

Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdulcebbâr (öl. 415/1025), Kur'ân'ı tefsir edecek kişinin Arap dilini biliyor olmasının yanında, nahiv, fıkıh, fıkıh usulü ve hadis ilimlerini, ayrıca Allah'a izafe edilecek ve edilemeyecek sıfatları bilmesi gerektiğinin altını çizmekte, istivâ ve vecih gibi bazı haberi sıfatların geçtiği ayetleri misal getirmektedir.[79]

Arap dili ile vahyin dili arasındaki bu kuvvetli ilişki dikkate alındığında, tefsire dair Arap dilinin onaylamadığı bir izahın esasen Kur'ân'ın muhtevası ve bütünlüğü tarafından da kabul edilemeyecek bir yorum olduğu ifade edilebilir.[80] Açık ve anlaşılır olarak Arapça bir lisanla indirildiği vurgulanan bir metne dair yorumun geçerliliği için

---

73 Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Kahire: Dârü't-Turâs, 2008), 1/292.

74 Aydın, *Filolojik Yorum*, 28.

75 Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*, thk. M. Hüseyin ez-Zehebî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998), 27 vd.

76 Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995), 16.

77 İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm*, thk. Meşhur b. Hasan Âli Selman (Suudi Arabistan: Dârü İbn Affân, 1997), 2/101-102.

78 Müsâid b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, *Tefsîrü'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Suudi Arabistan: Dârü İbnü'l Cevzî, 2002), 41.

79 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 226.

80 Şahin Güven, "Kur'an Dilinin Özellikleri", *ERUIFD Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/14 (2012), 11.

en üst kriter de Arap dili ve üslubuna uygunluktur.[81] Bu gerçek, edebî tefsirin en temel tutamak noktalarından biridir.

Yine Ebû Amr b. A'lâ (öl. 154/771) dile vukufiyetin önemine dikkat çekerken, Irak bölgesinde Arap dilinin inceliklerine vâkıf olmayan birçok kimsenin sapkınlığa düştüğünü ifade etmektedir.[82] Arap diline uygun olmayan birçok çeviri ve yorum, mananın tahrifi hususunda dikkat çekici bir örneklik teşkil etmektedir.[83]

Bununla birlikte Kur'ân'ı sadece lügavî düzlemde anlamaya çalışmak, verdiği mesajı tam olarak fehmetme açısından yeterli değildir. Sadece lafzına odaklanarak metni literal bir okumaya tâbi tutmak, anlama hususunda maksadın hâsıl olmasını temin etmeyecektir.[84] Çünkü Kur'ân'ın özgün bir üslubu vardır. İnsan duyularının kavrayış sahasının dışında olan bir takım hakikatlerden söz etmesi hasebiyle de farklı, edebî değeri yüksek ve sembolik dil unsurlarını ihtiva etmektedir. Bu yönüyle kelamın bu çok boyutlu yapısının göz ardı edilmesi, mesajı tam manasıyla kavramanın önünde engel teşkil edecektir.

İlgili bölümde yeri geldiğinde tartışacağımız gibi, Hûlî'nin Kur'ân'ın bir edebî metin olduğunu vurgulayışı, arka planda, edebî bir eserin sahip olması kaçınılmaz olan anlam katmanlılığı vasfına bir atıf içermelidir. Her ne kadar Hûlî, ilk anlamın tespiti hususunda ısrarcı olsa da, ilk anlamın Hûlî'de, bir nirengi noktası gibi söz konusu anlam katmanlarının merkezinde bir çekirdek hüviyetinde olması beklenir. Merkezden çevreye doğru gidildikçe gözlemlenen diğer anlamlar, ilk anlamla bir şekilde irtibatlı ve nüzul döneminin dilsel-edebî kabul skalası içinde kendisine bir yer bulabiliyor olmalıdır. Söz konusu beklentiyi hangi düzeyde karşıladığından bağımsız olarak Hûlî'nin edebî yaklaşımı, lügavî tefsiri aşan bir muhtevaya sahiptir.

Tam bu noktada bizim 'ilk anlam' olarak vermeyi uygun gördüğümüz tabirin Hûlî'nin kullanımında "Kur'ân'ın murâd ettiği anlam", "ilk muhatapların idrak ettiği mana" ya da "orijinal anlam" gibi karşılıklarının olduğunu belirtmek gerekir. Bilhassa dilin esas sahibi olan ve ilk muhatap konumunda bulunan Arapların vahiyden

---

81 Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler* (Ankara: Esra Yayınları, 1997), 97.

82 Ebû Bekir ibnü'l Enbârî, *Nüzhetu'l elibba' fî tabakâti'l üdebâ*, thk. İbrahim es-Samerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 31.

83 Gerek sarf ve nahiv kaidelerine uymamaktan, gerek Arapçanın kendine has üslup özelliklerini ve deyimsel kullanımları dikkate almamaktan kaynaklanan bu tarz örnekler için bkz. Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", 34 vd.

84 Güven, "Kur'an Dilinin Özellikleri", 18.

anlamadıkları bir mananın metne giydirilmesine itirazının temelini oluşturan ilmî tefsire reddiye bağlamında Hûlî bu tarz göndermeler yapmaktadır. Örneğin المعانى المرادة بلقرآن / "Kur'ân'ın murâd ettiği manalar" ve أصحاب اللغة الخلص / "halis Arapça konuşan insanların idrak ettiği mana" gibi terkipler bu meyanda zikredilebilir.[85] Ayrıca Hûlî, Kur'ân'ın ilk muhataplarını da referans olarak dile getirmektedir.[86] İlk muhatapların idrak ufkunda karşılık bulan bu tür bir orijinal manaya yer vermesine rağmen Hûlî, tefsirin öznel bir anlama çabası olduğunun ve ortaya çıkan mananın yorumcunun anlama düzeyi ve aklî seviyesinden bağımsız olamayacağının da farkındadır. Yorumcu, metne kendisinden birşeyler katarak onu şekillendirir.[87] Ayrıca Kur'an'da i'câzın göstergesi olan birçok parlak manalar vardır fakat âlemleri Yaratan kudretin gönderdiği insanüstü mesajın i'câzını bu manalarla sınırlandırmak, ayrıca ilâhî kelâmın i'câzını sadece lafız ve ibareler üzerine kurmak mümkün değildir.[88] Bizim"anlam katmanları" şeklindeki ifademizin, Hûlî'de bu şekilde bir karşılık bulduğunu ifade etmek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'in Cenâb-ı Hakk'ın muradı çerçevesinde anlaşılması hedefinin tahakkuku açısından Arap diline vukûfiyetin öncelikli bir faktör oluşu dikkate alındığında, edebî tefsir teorisinin Kur'ân'ı anlama faaliyetinin bu boyutuna atfettiği gözle görülür önemin dayanağı da anlaşılacaktır. Hûlî'nin bakış açısında vahyi anlamak, sadece Arap dilini bilmek ile değil, nüzul döneminin dilini, toplumun edebî perspektifini ve câri üslup özelliklerini yakından tanıma ile ilgili bir olgudur. Teori yakından incelendiğinde görülecektir ki, edebî tefsir, vahyin mesajının anlaşılmasında, geçmişte yaşamış birçok İslâm bilgininin vurguladığı, dile vukûfiyet kesbetmiş olma gereksinimini üst perdeden ifade etmekle kalmamış, bu niteliği sistematik bir tarzda ele alarak genişletmiş ve konuya açılım getirmiştir.

Edebî tefsir anlayışının dile bu ölçüde merkezî önem atfetmesinin bir nedeni de, metne anlam vermede keyfîliğin önüne geçme hassasiyetidir. Her ne kadar manayı tahrif edenler, bunu bir şekilde sözcüklerin lügavî karşılıkları üzerinde oynama ve keyfî seçimlerde bulunma yolları ile yapabiliyor olsalar da, edebî tefsir yaklaşımında

---

85 Hûlî, *Menâhîc*, 294. Hûlî, "ilk anlam" tabirini Kur'an kelimelerine verilen ilk anlama atıf yapmak gayesiyle المعنى الاول şeklinde kullanmaktadır. Bkz. Hûlî, *Menâhîc*, 313.

86 Hûlî, *Menâhîc*, 310, 312.

87 Hûlî, *Menâhîc*, 296.

88 Hûlî, *Menâhîc*, 201.

ilk muhatapların dilsel kabul ve alışkanlıklarına yapılan vurgu, belli düzeyde anlamın orijinalitesini korumaya yardımcı olmaktadır.

Dile bahsettiğimiz tarzda önem vermenin yanısıra teorinin işaret ettiği önemli noktalardan biri de, anlama olgusunu dile vukûfiyet ile sınırlandırmamış olmasıdır. Sırası geldiğinde aktaracağımız üzere Emîn el-Hûlî, anlamın teşkilini dilin yanında nüzul toplumuna ait birçok çevresel faktörle de irtibatlandırarak, ilk anlama ulaşma konusunda daha sağlam temellere dayanan bir yolu ihtiyar etmiştir.

1.1.4. Vahiy Metinlerinin Dilsel Tabiatı

Dil alanında yapılan çalışmalar, dinî metinlerin dilinin, ifade biçimleri ve üslup özellikleri açısından günlük hayatta kullanılan dilden farklı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.[89] Bu zaviyeden bu metinler sadece lügavî açıdan değil, edebî cihetten de incelemeye tâbi tutulmalıdır. Yalnız burada altı çizilmesi icap eden husus, günlük dil ile din dili arasında üslup özellikleri ve ifade biçimleri bakımından varlığı müşahede edilen bu farklılığın bu iki dil düzlemi arasında bir kopukluk olarak algılanmaması gerekliliğidir. İki düzlem, anılan farklılıklara rağmen birçok noktada kesişmekte ve etkileşmektedir. Bu, dinin günlük hayata yön veren mahiyeti sebebiyle zaten böyle olmalıdır. Din dili, içinde doğduğu toplumsal yapının kullandığı dilden koptukça ve günlük hayatın diliyle buluşmaksızın üst bir konumda muhkemleşip sadece entelektüellerin istimal ettiği seçkinci bir yapıya büründükçe, dinin hayata yön verme kabiliyetine halel gelecektir.

Kur'an özelinde meseleye bakıldığında, vahyin Arap dilinin kullanım ve anlam sınırlarının dışına da çıkabildiğini ve şeriatın lafızlara Arap dilinde ait oldukları mana dışında yeni anlamlar yüklediğini ifade etmiştik. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, her dil, var olduğu toplumun kültürel ve sosyal durumunu yansıtır ve bu nedenle nüzul vasatının sosyo-kültürel yapısı da Kur'ânî lafızların anlam çerçevesinin belirlenmesinde etkindir.[90] Bu; dil, içtimaî yapı ve vahiy lafızlarının anlam katmanları arasındaki iç içeliğin ve karşılıklı etkileşimin bir ifadesidir. Yine ilgili bölümde daha geniş açıklayacağımız gibi Hûlî'nin edebî tefsir anlayışında, "Kur'an çevresinde yapılacak araştırma" olarak adlandırdığı tetkik, yöntemin temel bir basamağı olarak

[89] Güven, "Kur'an Dilinin Özellikleri", 13.
[90] Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 1997), 37.

konumlandırıldığı için söz konusu iç içelik ve karşılıklı etkileşim, vurgulu bir şekilde dikkate alınmıştır.

Dinî metinlerde göze çarpan söz konusu farklılık, bu metinlerin anlaşılması hususunda farklı/yeni bazı yönelimlere vücut vermiştir. Bir metni anlama ve anlamlandırma meselesinin esasında ne ölçüde önemli bir sorun teşkil ettiğini anlamak için yakın zamanda, özellikle Batı'da dilbilim ve hermenötik alanında yapılan çalışmalara bakmak yeterince fikir verecektir. Bilhassa dinî metinlerin anlaşılması bağlamında muhataplar önemli bir problemle karşı karşıyadır. Bu da, vahiy ürünü bu metinlerin nazil olduğu dönemle içinde bulunulan dönem arasında, lafızlarda kayda değer düzeyde anlam değişikliklerine yol açan uzun bir zaman diliminin geçmiş olmasıdır. Dilbilimcilerin çalışmalarının önemli bir boyutu da, anlamı, anlamda meydana gelen değişimler açısından incelemektir. Bu meyanda dilbilimsel çalışmalarda, semantiğin iki farklı boyutta işletildiği göze çarpar. Bunlardan biri, dilin zaman içerisinde geçirdiği değişimleri inceleyen art-süremli semantik, diğeri ise dilin incelemenin yapıldığı döneme ait durumunun tespitine dayanan eş-süremli semantiktir. Kur'an Arapça nazil olduğundan dolayı, lafızlarının Arap dilindeki asıl/kök anlamlarının belirlenmesi için art-süremli semantik araştırmanın yapılması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Yine Arap dilinin Kur'ân'ın indiği dönemde kazandığı yeni anlamların açığa çıkartılması açısından da eş-süremli semantik araştırma yapılması gerekmektedir.[91] Bu tür modern dilbilimsel çalışmaların, edebî tefsir canibinden ehemmiyetini ileride daha detaylı olarak ele alacağız ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki, Kur'ân'ın mesajını anlayabilmek için nüzul dönemi Arapçasının hususi özellik, kaide ve kullanımlarının bilinmesinin yanında dönemin sosyo-kültürel yapısına da vâkıf olunması gerekmektedir. Dilin kelime haznesi ilk dönem muhataplarınca bilinen anlam çerçeveleriyle tespit edilmelidir. Dil ve kültürde aradaki uzun zaman dilimi boyunca meydana gelen değişimler takip edilmeli, kelimeler zaman içinde kazandıkları anlamlara göre değil, ilk kullanıldıkları anlamlara göre tercüme edilmelidir.[92]

Hûlî'nin Kur'ân'a dair yaklaşımında Kur'ân'ın edebî cihetten araştırılması konusundaki ısrarının, metni öncelikle edebî bir eser olarak vasıflandırıyor oluşu ile

[91] Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 15.

[92] Dücane Cündioğlu, "Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu* (Ankara: 1998), 160-161 akt. Dereli, "Arapça'yı Doğru Kullanma", 45.

yakın ilgisi vardır. Vahiy metinlerinin taşıdıkları dil özellikleri dikkate alındığında, bu metinlerin neden edebî bir incelemeye konu edilmeleri gerektiği daha iyi anlaşılacaktır.

Dinî metinler, muhatap üzerindeki etkilerini büyük oranda üslup özellikleri ve şiirsel ya da anlatısal niteliğe sahip, dile dayalı bir kurgu üzerinden gerçekleştirmeleri nedeniyle öncelikle edebî metinlerdir. Nasr Hamid Ebû Zeyd, dinî metinlerin bu özelliğini, onların en önemli karakteristik öğesi olarak öne çıkarmaktadır. İçsel arınmayı temine yönelik belirli ritüellerin ifa edilmesi esnasında bu metinlerin bilhassa ağır ağır okunmasının telkin edilişini de, yaklaşımının dayanağı olarak ortaya koymaktadır. İnsan ruhunun daha dingin olduğu gece gibi özel zamanlar için bu tür bir okuma biçiminin özelikle öne çıkarılması, Ebû Zeyd'e göre, kişinin kutsal metinlerle kuracağı ilişkinin keyfiyetine ve bu keyfiyetin özgünlüğüne, kendine özgülüğüne işaret etmektedir.[93]

Dinî metinler öncelikle tasvir ve temsil merkezli anlatımlara sahip dilsel metinlerdir. Vahyin sesine ilk kez kulak veren insanlarda ortaya çıkan hayret ve hayranlık etkisi, metnin doğasından kaynaklanan bu önemli yönü açığa çıkarmaktadır. Buna göre genelde kutsal metinler, özelde Kur'an incelenirken, metnin doğasından kaynaklanan bu metodoloji dışında bir usule yönelmek söz konusu olamayacaktır.[94] Metnin edebî yönünün merkezî konumu, vahyin, kendisine ilk kez muhatap olan insanlar nezdinde meydana getirdiği sarsıcı etkiden de anlaşılmaktadır.

Nitekim Kur'ân'ı ilk kez işiten insanlarda gözlenen psikolojik değişim, çalkantı ve bocalama hallerini tasvir eden ayetler ve rivayetler, muhatabın kutsal metin ile metnin dili üzerinden kurduğu ilişki hakkında fikir vermektedir.[95] Hz. Ömer'in müslüman oluş hadisesi de, Kur'ân'ın muhataplar üzerindeki etkisi hususunda önemli bir örnektir.[96] Hatta Hz. Peygamber'in mesajını duyup ilk iman eden insanlara

---

93 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 12-13.

94 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitap*, 13. Ebu Zeyd'in bu metodolojiyi edebî tefsir çizgisinin bir temsilcisi olarak nasıl genişlettiğini ayrıca ele alacağız.

95 Kur'ân'ın mesajını duyarak Müslüman olan ya da sözün etkisi altında kalan insanlara dair birçok örnek vardır. Ebû Zer'in kardeşi Üneys'in Müslüman olma hadisesi ve Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinden Utbe b. Rebîa'nın Kur'ân'dan dinlediği ayetlerin etkisi altında kalması ile ilgili bkz. Abdülkâhir el-Cürcânî, *er-Risâletü'ş-şâfiye*, (*Selasü resâil fi'l-i'câzi'l Kur'ân* içinde), thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlul (Kahire: Dârü'l Meârif, ts), 123-125.

96 İbn Hişâm, *es-Sîre en-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l Kitabi'l-Arabî, 1990), 1/370-372.

bakıldığında, bunların genelinin Kur'ânî manalar üzerinde yoğun bir tefekkür süreci yaşamaktan çok, ilâhî sözü ilk duyduklarında üzerlerinde bıraktığı tesir nedeniyle İslâm'ı kabul ettiklerini söylemek mümkündür.[97] Şu ayetler de bu etkiye dikkat çeker:

"*Allah sözün en güzelini; ayetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların tenleri ondan dolayı ürperir. Sonra tenleri de kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar. İşte bu Kur'an, Allah'ın hidayet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah, kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur.*"[98]

"*Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.*"[99]

Kur'ân'ın edebî planda muhataplar üzerinde bu kertede tesir icra etmesi, onun i'câzının sadece edebî üslubunda olduğu yönünde yorumlara neden olmuştur.[100] Ayetlerin sözünü ettiği etkinin mü'minlere bakan yönü onların kalplerindeki huşû ve haşyeti artırmak iken, Kur'ân'ın muarızları nezdindeki tesiri de onların verdikleri tepkilerden anlaşılabilir. Onlar Kur'ân'ın sözlerini büyü olarak tavsif etmekten[101] tutunuz, vahyin Hz. Peygamber'den başkasına inmesi gerektiği iddiasına kadar[102], Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in uydurduğu[103], ona başka bir insanın öğrettiği[104], eskilerin masalları olduğu[105] ithamları da dâhil olmak üzere bir yığın iddia ortaya atmışlardır. Tüm bunlar, Kur'ân'ın sıradışı üslubundan, sözünden, kelâmının ahenginden, secî ve kafiye ile örülü dilsel yapısından etkilendiklerinin ve ona edebî yönden muaraza etme kudretini kendilerinde bulamadıklarının bir tezahürü olarak görülebilir.

Kur'an okunurken gürültü çıkararak onun işitilmesini engellemeye çalışmaları da dikkat çekicidir:

---

97 Ebû Yâ'kûb Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm-Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik, çevirenin önsözü (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 19.

97 Ali Bulut, *Belâgat Meânî, Beyân, Bedi'* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 13-14, 21-22.

98 ez-Zümer 39/23.

99 el-Enfâl 8/2.

100 Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 115.

101 el-En'am 6/7.

102 ez-Zuhruf 43/31.

103 es-Secde 32/3.

104 en-Nahl 16/103.

105 el-Mutaffifîn 83/13.

"*İnkâr edenler dediler ki: "Bu Kur'ân'ı dinlemeyin. Baskın çıkmak için o okunurken yaygara koparın.*"[106]

Sözün üzerlerindeki tesirinin başka bir işareti de Kur'ân'ın şair ya da kâhin sözü olduğu yönündeki iddialarıdır.[107] Buna mukabil Kur'an, Hz. Peygamber'in şair, kâhin ya da mecnun olmadığını ifade ederek bu iddialara mukabelede bulunmuştur.[108]

Ayrıca Kur'an merkezinde ifade edilen bu edebî boyutun iman edenlerin imanını, inkârcıların da inkârını artıran bir işlevselliğe sahip olması nedeniyle, Kur'ân'a has bir özelliğe işaret ettiği de göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle modern dönemde bilhassa Emîn el-Hûlî, edebî boyutun önemini idrak ederek, Kur'an üzerinde yapılacak edebî araştırmayı tefsirde en temel ve üst gaye olarak belirlemiştir.[109]

Dolayısıyla metinle muhatap arasındaki ilişkinin karakteristiğini belirleyen, metnin muhatap üzerindeki etkisine yön veren bu özgün vasıf, metnin edebî yapısıdır. Tüm kutsal metinlerde var olan bu özellik, Kur'an için de geçerlidir. Bu meyanda, bizatihi söz konusu metni araştırıp incelemeye koyulanların onun bu merkezî niteliğinden sarf-ı nazar etmeleri düşünülemez.

Bunun yanında kutsal metinler, kendi otoritelerinin dayanağı olarak ilâhî menşee sahip olma vasıflarını öne çıkarırlar. Otoritelerinin tartışılmazlığının kaynağı ilâhî oluşlarıdır. Nassın iletim aracı ise mesajı kudsîlik ve aşkınlık düzleminden tarihe taşıyarak insanlığa mâl eden dildir. Bu nedenle vahiy metinleri otoritelerini tesis için sürekli olarak ilâhî, aşkın kaynaklarına referansta bulunurlar. Bununla beraber söz konusu aşkınlığın insanın idrak sahasına taşınması da gerekir. Aşkın bir kaynağa izafe edilmeyen metnin ilâhîliği ve dolayısıyla otoritesi tartışılacağı gibi, bir metin formunda, söze dayalı simgeler ve iletişim unsurlarıyla kendisini açmayan aşkınlık da bilinmezliğe mahkûm olacaktır.[110] Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, sürekli olarak hem menşeinin ilâhî nitelikte oluşunu hem de edebî üstünlüğünü hatırlatarak, vahiy metinlerinin kendine has bir dil ve üslup yapısını haiz olduğunu ifade etmektedir.

---

[106] Fussilet 41/26.
[107] el-Enbiyâ 21/5, et-Tûr 52/30.
[108] Bkz. et-Tûr 52/29-32.
[109] Hûlî, *Menâhic*, 302-303
[110] Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 103.

Kur'ân-ı Kerim'in dil ve üslup yapısı özgündür; bu niteliği ile şiir veya nesir formundaki insan ürünü eserlerden ayrılmaktadır. Konular birbirinin içine geçmiş olarak anlatılmakta, muhtevanın en doğru şekilde aktarılabilmesi için farklı anlatım teknikleri ve üslup özellikleri kullanılmaktadır. En temelde Kelâmullah oluşu onun öncelikli ayırıcı vasfıdır. Bununla birlikte Arapçadır, Arap dili hakikatlerin anlatılmasında bir araç olarak kullanılmıştır. Taşıdığı dil ve üslup özelliklerindeki üstünlük bizatihi metnin amacı değildir. Temel hedef hidayet olduğu için dile dair tüm özgün hususiyetler bu üst amacı gerçekleştirmeye matuftur. Belli bir zaman ve mekân kesitinde indirilmiş olması da onun dilsel hususiyetlerini öne çıkaran bir niteliğidir. Çünkü vahiy; zaman, mekân ve muhataplar gibi anlama faaliyetinin temel unsurlarının değişmesine mümasil olarak anlatım tekniği ve aktarım üslubunda değişikliklere gitmiştir. Bir diğer belirgin özellik ise, söylem tarzı ve üslup özelliklerinin, metni, indiği zaman ve mekân kesitiyle sınırlamaya izin vermemesidir. Böylelikle metin, evrensel bir söylemin taşıyıcılığını yapmaktadır.[111] Kur'ân'ın inzal olunduğu sosyokültürel vasatın vahyi anlama hususunda önemli bir arka plan oluşturduğu kabul edildiğinde, tarihsel olarak nüzul döneminde câri olan dilsel ve edebî boyuta da aşina olmak benzer şekilde ehemmiyet arz eden bir başka yönü teşkil edecektir. Çalışmamızın ileriki safhalarında müşahede edeceğimiz gibi, Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir teorisinin üzerine oturduğu sacayaklarından biri de, vahyin indiği dönemi, o döneme hâkim olan dilsel ve edebî anlayış çerçevesinde etüt etmektir.

Kur'ân'ın üslubunun kendine has oluşu, konuların ele alınış ve sunuluş biçimlerinde kendisini göstermektedir. Abdullah Draz (öl. 1958), bu özgün üslubun dört temel karakteristiğine dikkat çekmektedir: İlki; muktezây-ı hale uygun, ölçülü söz söyleyerek mananın hakkını verme, ikincisi; her düzeyden insana hitap etme, üçüncüsü; akıl ve hissi birlikte tatmin etme, dördüncüsü; yerine göre tafsilatlı, yerine göre de icmâlî anlatım tekniğini kullanmadır.[112]

Kur'ân-ı Kerîm'in, dil ve edebiyat sahasında yetkin olan muhataplarına, benzerinin getirilmesi konusunda meydan okuduğu bilinmektedir. Şahsî olarak herhangi bir edebî ilgi ve uğraşla iştigal etmemiş olan Hz. Peygamber, edebiyat ve söz alanında bir hayli iddialı olan muhataplarına, tam da bu iddialı oldukları sahada

[111] İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 102-104.
[112] M. Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev. Suat Yıldırım (Ankara: 1985), 151-159 akt. Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 106.

meydan okumuş, onlar ise aynı düzlemde mukabelede bulunamamışlardır.[113] Tehâddî ayetleri olarak bilinen ve nüzul kronolojileri hakkında tam bir mutakabat olmadığı anlaşılan[114] bu ayetlerde Kur'an, genel anlamda benzerinin getirilmesi hususunda muhataplarına çağrıda bulunmaktadır.[115] Tamamının benzerinin getirilmesi konusunda meydan okuduğu gibi[116], on adet sûrenin[117] ve tek bir sûrenin[118] benzerinin getirilmesi hususunda da muhataplarına meydan okumakta, netice itibariyle de asla benzerinin meydana getirilemeyeceğine vurgu yapmaktadır.[119]

Bu meydan okuma hassasiyeti, elbette vahiy dilinin hiçbir surette beşerî anlayış düzlemine hitap etmeyeceği anlamına gelmemektedir. Din dili, birtakım özgün üslup özelliklerini kullanmak suretiyle bu olası sorunu baştan çözüme kavuşturmuştur. Yani dinin içerdiği metafizik olguların, insanın kavrayış sahasının dışındaki bir düzleme ait olması sebebiyle bu olguların insanın idrak düzlemine aktarılmasında sembolik ve alegorik bir dil kullanmak, genel anlamda dinî metinlerin, özelde Kur'ân-ı Kerim'in bir diğer özelliğidir.[120] Görüldüğü gibi, beşerin zihin düzlemine intikal için kutsal metinlerin başvurduğu yöntem edebî yöntemdir. Şu halde bu metinlerin dilsel çözümlemesi de edebî metot ve araştırma ile yapılmalıdır.

Genelde tüm dinî metinler, özelde Kur'ân, duyularla idraki mümkün olmayan bir gerçeklik düzleminden bahseder. Bu bağlamda din dilinde mecâz, mesel, model gibi unsurlardan mürekkep sembolik bir dil göze çarpar. Dolayısıyla Kur'an metnini anlamada bu sembolik dilin, teşbihî, tenzihî, temsilî ve mecâzî unsurlarıyla birlikte bilinmesi icap eder. Anlama faaliyetinde bu sembolik dile ve edebî sanatlara vukufiyetin gerekliliği, Kur'an yorumcusunu Kur'an merkezli bir edebî araştırmaya sevk eden amillerden biridir.[121]

---

113 Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dârü'l Maârif, ts), 13; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/91.

114 Bkz. Mehmet Salmazzem, "Tehâddî Âyetlerinin Nüzul Kronolojisine Farklı Bir Yaklaşım*", EKEV Akademi Dergisi* 19/64 (Güz 2015), 115-134.

115 et-Tûr 52/34.

116 et-Tûr 52/33,34.

117 Hûd 11/13.

118 Yûnus 10/38, el-Bakara 2/23.

119 el-İsrâ 17/88.

120 Mevlüt Erten, "Kur'an ve Yorum", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 17-18.

121 Güven, "Kur'an Dilinin Özellikleri", 16.

Vahiy metinlerinin dili ile ilgili bu genel mülahazaları zikretmekle beraber, Kur'ân'ın dilinin diğer semavî referanslı metinlerle kıyaslandığında müstesna bir yapıyı haiz olduğunu da ifade etmek gerekir. Neticede Batı'da Kutsal Kitap ile birlikte tüm teolojik metinler insan ürünüdür. Kur'ân'ın dili ise ilâhîlik vasfıyla muttasıftır. Kullandığı dil genel anlamda o dönem insanlarının kullandığı Arapçadır ancak nazmı ilâhîdir. Dolayısıyla Kur'an dili genel çerçeve olarak din dili kapsamında mütalaa edilse de, bahsi geçen özgün yapıyı göz ardı etmemek gerekir.[122]

Netice olarak tüm bu anlatılanlardan çıkan iki temel ve güçlü netice vardır: Edebî mahiyete sahip din dili, belli ölçüde sembolik öğeler içerir ve özgün bir yapıyı haizdir. İleride ayrıntılarını göreceğimiz gibi edebî tefsir teorisinin temsilcileri, bu iki temel neticeyi kendi yaklaşımlarında belirgin bir tarzda işlemişlerdir.

İlk netice açısından değerlendirme yapıldığında şu söylenmelidir: Sembolik karakterin ve edebî üslup inceliklerinin öne çıktığı pasajlar, metnin tabiatından ileri gelen bu duruma vakıf olunmadığında, tamamen yanlış anlaşılabilir ve anlam tümüyle ilgisiz bir yöne sevk edilebilir. Bu nedenle edebî tefsir anlayışının öncüllerinden biri de, genel anlamda din dilinin, özel olarak da Kur'an dilinin sahip olduğu bu edebî boyutun farkında olmanın ehemmiyeti hatta doğru anlamı temin noktasında kaçınılmazlığıdır.

İkinci netice kutsal metinlerin özgün yapısında kendisini göstermektedir. Bu nokta dil ile kültürün karşılıklı etkileşiminde belirginlik kazanır. Bir yandan muhatap toplumun diliyle indirilen metin, o toplumun dilsel kullanım ve örfüne bağlı kalır ki bu, anlaşılma açısından alternatifi mümkün olmayan bir gerçekliktir. Ancak öte yandan metnin kavramlara yeni anlamlar kazandıran, yeni edebî üsluplar vaz eden özgün bir yapısı vardır ki, bu yön de, muhatap aldığı toplumun dilsel anlayış ve alışkanlıklarında köklü değişiklikler meydana getirebilir. Dolayısıyla yine anlamın doğru tespiti için metnin bu özgün yapısının idraki de, edebî yaklaşımın altını çizdiği hususlar arasındadır.

Bununla birlikte, metnin bahsedildiği tarzda özgün bir yapıda oluşu, onu diğer tüm metinlerden tümüyle farklılaştıran ve her yönüyle başka bir düzleme taşıyan bir yön müdür? Edebî tefsir temsilcilerinin bu soruya verdikleri cevap 'hayır'dır. Bu cevaba yön veren mantık da, edebî yaklaşım açısından üçüncü önemli neticeyi hâsıl

[122] Güven, "Kur'an Dilinin Özellikleri", 14.

etmektedir. Eğer Kur'an metni, tümüyle müstakil bir düzleme taşınır ve diğer metinleri kritik etmede kullanılan esas ve kaidelerin üzerine çıkarılarak bunların konusu olmaktan uzaklaştırılırsa, bu tutum, metnin hiçbir şekilde kritik edilemeyeceği, incelenemeyeceği, edebî tetkikin konusu kılınmayacağı anlamına gelecektir. Klasik ve geleneksel i'câz söylemi, bu noktada bir tenakuz içerisine girmektedir. Çünkü her daim üst perdeden vurgulanan i'câzın aklî ve dilsel kriterler çerçevesinde temellendirilmesi, söz konusu bakış açısından dolayı oldukça zor bir iş haline gelmektedir. Edebî tefsir temsilcilerinin bu noktadaki bakış açıları ise farklıdır; Mu'tezile'den de aldıkları fikrî destekle onlar, Kur'an metninin dilsel-edebî ve nesnel kıstaslar zaviyesinden incelenebileceğini, hatta incelenmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadırlar. Hatta daha sonra da açacağımız gibi Hûlî, bu konuda o kadar güçlü ve kararlı bir dil kullanmaktadır ki, onun çağrısı, müslim ya da gayr-ı müslim herkese yöneliktir. Kur'ân'ın hidayetinden istifade kast ve emeli taşımayan araştırmacıları da kapsamaktadır. Bu kişilerin de Kur'ân'ın edebî yönünü tetkik etmeleri halinde onun i'câzını ve edebî üstünlüğünü keşfedecekleri noktasında Hûlî'nin hiçbir şüphesi yoktur.[123] Esasen o, Kur'ân'ın meydan okumasını, bizim de isabetli gördüğümüz bir bakışla, bu zeminde anlamaktadır. Metin incelenmeli, edebî üstünlük ve özgünlüğü anlaşılmalıdır. Çünkü ancak bu merhalelerin ardından metnin taklit edilemez yapısı idrak edilebilir hale gelecektir. Bu çerçeveden bakıldığında metnin özgünlüğü ile diğer metinlerin kritiğe tâbi tutulduğu kıstaslarla incelenebilir oluşu hiçbir surette birbiriyle çelişmemekte, aksine kendi içinde bir muvazenenin varlığına delâlet etmektedir.

Nitekim yukarıda da yer verdiğimiz şekilde vahiy metinlerinin özgün tabiatlarına vurgu yapan Nasr Hamid Ebu Zeyd de, Kur'an metniyle diğer metinlerin buluştuğu bu ortak araştırma zemininin varlığına dikkat çekmektedir. İlahî menşeli olmaları itibariyle bu metinlerin özgünlükleri müsellem olsa da, bunlar son tahlilde dilsel metinlerdir. Dolayısıyla dilsel olmanın tabii sonucu olarak, vaz olundukları zaman ve mekân kesitiyle bağları vardır. Bu metnin ilâhî kelam olması itibariyle mutlak/aşkın bir yönü olsa da, bu yön, epistemolojik imkânları sınırlı olan beşer için idrak ve inceleme sahası dışındadır. Ancak metnin beşerin idrak sahasına hitap eden kaydadeğer bir boyutu da vardır. Metnin diğer metinlerle ortak bir inceleme ve araştırma zemininde incelenebilir olduğu gerçeği, gelenek içerisinde haklı gerekçelerle

[123] Hûlî, *Menâhic*, 303.

ihmal edilmiş olsa bile müteahhir ulemanın bundan sarf-ı nazar etmesi mazur görülemez. Nitekim Cürcânî, i'câz araştırmasını Kur'an metninin aynı kültür havzasındaki diğer metinlere göre sahip olduğu ayrıcalıklı hususiyetlerin tetkiki olarak konumlandırmakla bu sahaya çok mühim bir açılım getirmiştir.[124]

Edebî tefsirin öncüsü Hûlî'nin perspektifini kıssalar merkezinde somutlaştıran Halefullah da, metnin bu yönüne vurgu yapmakta, Kur'ân'ın ifade ve üslup yönünden diğer beşerî metinlerin tetkik edildiği kriterler açısından incelenebileceğinin altını çizmektedir. Kıssalarda kullanılan edebî sanatlar da Arapların dilde kullandığı beyan özellikleriyle ilgili dilsel tercihlerdir. Anlatım edebî olduğu için kıssa muhtevalarının tarihsel açıdan doğrulanması ya da yanlışlanması söz konusu değildir. Çünkü Kur'ân'ın hedefi, tarihsel malûmat vermek değildir.[125]

1.1.5. Kur'ân'ın Arap Kültür Yapısı ile İlişkisi

Arapça bir lisanla indirildiğini mükerrer bir şekilde ifade eden Kur'ân'ın anlaşılması için bu dilin dilbilimsel ve anlatım özelliklerinin kullanılması kaçınılmaz olduğu gibi, bu dilin tarihî ve kültürel temelini oluşturan Arap kültür ve edebiyatı ile vahyin muhtevası arasındaki ilişkinin dikkate alınması da gereklilik arz etmektedir. Dolayısıyla sahih anlamın teşekkülü için Câhiliye toplumunun dil ve edebiyatının yanı sıra sosyal ve kültürel dokusu da hakkı verilerek incelenmelidir. Elbette bu saptama, Kur'ân'ın salt Arap kültürünün ürünü bir metin olarak konumlandırılabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü yemin içeren ayetlerde açıkça müşahede edildiği gibi, Kur'an o toplumun kültürel yapısının dışında olan ve yine o toplumun felsefî düzeyini aşan derinliğe sahip bazı öğeleri de istimal etmektedir. Kur'ân'ı kültür ve olgudan kopuk olarak yorumlamak kadar kültür ve olguyla sınırlandırmak da yanlış bir yaklaşımdır.[126]

Çalışmamızda yeri geldiğinde ifade edeceğimiz gibi, edebî tefsir yöneliminin öncüsü konumundaki Emîn el-Hûlî, yönteminin temel kabulleri arasına Kur'an çevresinde yapılması gereken araştırma boyutunu eklemek suretiyle, bahsi geçen ve dil dışı düzlem olarak nitelendirebileceğimiz sosyokültürel vasatın tetkikinin önemini

---

[124] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *en-Nass es-Sulta el-Hakîka el-Fikrü'd-dinî beyne irâdeti'l-ma'rife ve irâdeti'l heymene* (Beyrut: Merkezü Sakafiyyi'l Arabî, 1995), 92-93.

[125] Muhammed Ahmed Halefullah, *Fennü'l-kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tlk. Halil Abdülkerim (Beyrut: İntişâr el-Arabî, 4. Baskı, 1999), 253.

[126] Ali Rıza Gül, "Geleneksel Kur'an Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi", *AÜİFD Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 20-21.

vurgulamıştır. Bu, edebî tefsir yaklaşımının yalnızca dil merkezinde yürütülen bir yöntem olmayıp nüzul dönemi ve öncesindeki Cahiliye atmosferini bütün boyutlarıyla anlamayı gerektiren geniş bir yelpazeye dayandığını fehmetmek açısından önemlidir.

Yukarıda da değindiğimiz üzere, Hûlî'nin yaklaşımının, onun Kur'ân'ı Arap dili, kültürü ve toplumsal dokusunun bir ürünü olarak gördüğünü, başka bir ifadeyle metni ve anlamını bu düzlemle sınırlandırdığını söylememizi gerektirecek bir atfı bulunmamaktadır. Belki Kur'ân'ı indiği dönemin sosyokültürel ve dilsel yapısı ile sınırlı bir metin olarak görme şeklinde özetlenebilecek ve eleştiri konusu yapılabilecek bu tür bir tutum, kendisine de çalışmamızda yer ayıracağımız Nasr Hamid Ebu Zeyd ile ilişkilendirilebilir. Yoksa Hûlî'nin paradigmasında genel anlamda göze çarpan husus, metni sosyal, kültürel ve dilsel unsurlarla sınırlamaktan ziyade anlama faaliyetinde bu çevresel koşullara kayda değer bir alan açmaktır.

Bununla birlikte, Kur'ân'ın inzalinin ve muhataplar tarafından anlaşılması sürecinin nüzul dönemi Arap toplumunun sosyokültürel verileriyle ilişkilendirilmesi, edebî tefsir anlayışının temel kabulleri arasındadır. Bu boyut, kanaatimizce, edebî tefsiri filolojik temelli tefsir çalışmalarından ayıran yönlerden biridir.

1.2. EDEBÎ TEFSİRİN TARİHSEL REFERANSLARI

Tefsir tarihine bakıldığında, Kur'an lafızlarının dil kaideleri ve lügat ilimleri çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılması, ilk dönemden itibaren varlığı göze çarpan bir hususdur. İlk müfessirler de Kur'an kelimeleri üzerinde incelemeler yapmışlardır.[127] Dolayısıyla dil merkezli tefsir faaliyeti şu ya da bu düzeyde ve genel anlamda toplumların dil alanında karşılaştıkları sorunların artış göstermesine paralel olarak artmış ve zaman içerisinde sistematik hale gelerek varlığını sürdürmüştür.

Çalışmamızın konusu olan edebî tefsir olgusunun ortaya çıkıp şekillendiği süreç dikkate alındığında, sözünü ettiğimiz bu dil merkezli tefsir yaklaşımının, meselenin tarihî arka planını kavrama yönünden önemli olduğunu ifade etmek gerekir. Öncelikle, edebî tefsirin tarihî referansları olarak ifade edebileceğimiz bu süreci incelemek icap eder. Çünkü her ne kadar dilsel çalışmayı aşan boyutlara sahip olsa da edebî tefsir yöntemi, Kur'ân'ı temelde dile ait hususiyetler üzerinden anlamayı öne çıkarır. Bu nedenle hem edebî tefsirin referanslarını gösterme açısından hem de dil

[127] J.J.G. Jansen, *Kur'ân'a –Bilimsel, Filolojik, Pratik- Yaklaşımlar*, çev. Halilürrahman Açar (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993), 106-107.

merkezli çalışmalardan hangi yönlerden farklılaştığını görme amacıyla Kur'ân'ı dil perspektifinden ele alan çalışmalara biraz daha yakından bakacağız.

Bu zaviyeden bazı yeni isimlendirmelerle son dönemde ortaya çıkan tefsire dair yaklaşımları, tarihsel kökleri olmayan anlayışlar olarak nitelendirmek doğru olmayacaktır. Çünkü geriye doğru gidildiğinde adı geçen yaklaşımların klasik İslâm kültüründe ve tefsir geleneğinde bir takım izdüşümlere sahip oldukları görülecektir. Bilhassa dil ve edebiyat merkezli modern tefsir çalışmalarının söz konusu gelenekteki izleri çok daha net bir şekilde müşahede edilebilir.[128]

Bu süreç dikkatli bir şekilde incelendiğinde, edebî tefsir yaklaşımının salt modern dönemde ortaya çıkan bir anlayış olmadığı, aksine tarihî seyri itibariyle tefsir faaliyetlerinde şu ya da bu şekilde yer verilen bir boyutun daha üst perdeden vurgulanması olarak değerlendirilebilecek bir eğilime karşılık geldiği müşahede edilecektir. Söz konusu boyutun tefsir faaliyetinde işletilmesi zaman zaman farklı adlandırmalara konu olmuştur. Her ne kadar bu adlandırmalar arasında bir takım nüansların varlığından söz edilebilirse de, bu tarz bir tefsir eğilimini genel bir üst başlık olarak dil merkezli tefsir anlayışı adı altında değerlendirmek yanlış olmasa gerektir. Bununla birlikte modern dönemde edebî tefsir eğilimini öne çıkaran Emîn el-Hûlî kendi yaklaşımını temellendirirken, ortaya koyduğu teoride dil merkezli olarak görülen hususların yanında psikolojik, sosyal ve kültürel boyutlara da atıflarda bulunmuştur. Bu boyutların varlığı, Hûlî'nin yönelimini kendinden önceki diğer dilsel tefsir yönelimlerinden farklı kılan bir zenginliğin ifadesidir. Elbette çalışmamızın akışı içerisinde ele alacağımız Hûlî'nin dil merkezli tefsir anlayışı bağlamında ortaya koyduğu birçok farklı yaklaşım vardır. Bunlar da aynı kulvardaki tefsir çalışmaları ile mukayese edildiğinde Hûlî ve takipçilerine özgülenebilecek niteliklerdir. Hûlî'yi seleflerinden ve emsallerinden ayıran bir diğer nokta ise Kur'ân'ı anlama faaliyetinde Kur'an metni merkezinde yapılacak edebî araştırmayı mutlaklaştırması ve merkeze çekmesidir. Hûlî ve ardılı olan düşünürlerde gözlendiği üzere, edebî araştırma tefsirin isabetini artıran bir unsur değil, kendisinden sarf-ı nazar edildiği takdirde tefsir faaliyetini akamete uğratacak temel faktördür. Dolayısıyla Emîn el-Hûlî, Kur'ân'ı

[128] Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 27.

edebî eleştiri teorileri çerçevesinde anlama çabasının temellendirilmesi konusunda ismi öne çıkan bir düşünürdür.[129]

Bununla birlikte zikredilmesi gereken başka bir husus da, Hûlî'nin teorisinde muasırı olduğu Batılı düşünürlerin çalışmalarından etkilendiği yönündeki iddiaların varlığıdır. Bu tür bir olası etkilenmeyi otomatikman söz konusu kuramın zaaf noktası olarak konumlandırmak isabetli bir yaklaşım değildir. Ancak kanaatimizce daha önemli olan, Kur'an merkezli edebî araştırmalarda, son dönemde özellikle Batı'da yapılan dil merkezli yeni/modern araştırmaların ortaya koyduğu verilerden yararlanılması gerekliliğinin fark edilmesidir. Yine çalışmamızın akışı içerisinde yer vereceğimiz bu tür çalışmalar Hûlî'nin anlayışıyla mezcedilebildiğinde, edebî tefsir olgusu daha zengin bir temel üzerine oturtulabilecek ve tefsir faaliyetinde dikkate değer bir açılım husule gelmesi imkân dâhilinde olacaktır. Neticede edebî tefsir köksüz, türedi bir anlayışın değil, zaman içerisinde farklı isimlendirmeler altında işletilmiş olsa da kuvvetli bir tefsir geleneğinin halkalarından biridir.

Bu bölümde öncelikle edebî tefsirin kronolojik anlamda öncülü olarak nitelendirilebilecek çalışmalardan lügavî tefsir ile birlikte belâgat ve i'câz araştırmalarının seyrine yer verecek, ardından da ana hatlarıyla Kur'ân'a edebî yaklaşımın muhtevasına değineceğiz.

1.2.1. Lügavî/Filolojik Tefsir

Lügavî/filolojik tefsir, ilk dört asrın ürünü tefsir eserlerinde daha çok göze çarpan, Kur'ân lafız ve terkiplerinin delâlet ettikleri anlam ve Kur'ân metnindeki edebî üslup merkezinde, metnin dil inceliklerini ve bütünlüğünü dikkate alarak vahyi anlama faaliyetini deruhte eden bir tefsir tarzıdır. Zamanla ayetlerin anlam karşılıklarında meydana gelebilecek kayma ve değişmelerin önüne geçilmesini temin etmenin önemi, bu yaklaşımın vurguladığı temel hususlardan biridir. Her zaman ifade edildiği şekliyle, dar ve sınırlı bir mekânda başlayan vahyin mesajının, fetihler ve İslâm'a dehâletler ile genişlemesine paralel olarak, İslâm toplumu farklı kültür havzalarıyla karşılaşmış ve farklı sosyal yapılarla temasa geçmiştir. Bunun tabii sonucu, Arap dilinin de farklı dil ve lehçelerle etkileşime girmek suretiyle sâfiyetini kaybetmesi olmuştur. Muhtelif sosyal ve siyasî saiklerle farklı fırka ve grupların teşekkülü, bu oluşumların kendi bakış açılarını teyit adına özelde Kur'ân-ı Kerîm'i, genelde nassların bütününü keyfî

[129] Karataş, *Halefullah*, 27.

birtakım yorumlamalara tâbi tutmaları da, bu yorumların önüne metnin lafızlarının Arap dilindeki aslî karşılıklarını çıkararak geçmeye çalışan lügavî tefsir yaklaşımını destekleyen bir etken olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in lafız ve ibareleriyle ilgili bu tarz çalışmalar Sahabe döneminde başlamış, dile ait eserlerin tedvini ve farklı dil okullarının teşekkülü ile sistematik bir hüviyete bürünmüştür. İ'râbü'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'an ve Meâni'l-Kur'ân alanında birçok eser telif edilmiştir.[130]

İlk dönem tefsir faaliyetlerinde, müstakil eserlerin telif ve tedvin edilmesinden önce tefsirin, hadis disiplininin bir dalı olarak temel hadis metinlerinin *Kitâbü't-Tefsir* babları içinde yer bulduğuna dair –bizce tetkike muhtaç- yaygın bir kanı vardır. İşte bu bablarda aktarılan bilgilerin genel olarak Kur'an lafızlarının dilsel tahlillerine dair açıklamaları muhtevi olduğu ifade edilmektedir.[131]

Lügat kelimesi lügatte, lisan, insan kelâmının sesi, konuşma, müphem sesler gibi anlam içeriklerine sahiptir.[132] Istılâhî anlam olarak lügat kelimesi hakkında ulemanın farklı tarifleri söz konusudur.[133] İbn Cinnî (öl. 392/1002), kelimeyi tüm toplulukların kendi amaç ve isteklerini ifade ettikleri sesler bütünü olarak tarif etmiştir.[134]

Tefsir kelimesi ise lügatte, *fesera* kökünden tef'il bâbında gelen bir kelimedir. Lügavî aslında bir şeyi beyan ve izah anlamı vardır.[135] Fesr, örtülü olanın açılması, keşfi manasına gelmektedir.[136] Tefsir kelimesine delâlet edecek şekilde, te'vil ve mana lafızları da kullanılmaktadır.[137] Tefsir sözcüğünün ıstılâhî anlamında ise ihtilaf edilmiştir.[138] Zerkeşî'ye (öl. 794/1392) göre tefsir, Hz. Peygamber'e indirilen Kitâb'ı anlamak, o Kitâb'ın manalarını beyan, hükümlerini istihraç etmek amacıyla, lügat, nahiv, fıkıh usulü, kıraat gibi başka ilimlerden de yararlanılarak istimal edilen, esbâb-ı nüzul ve nâsih-mensuh bilgisi de gerektiren bir ilim dalıdır.[139] Bir başka tarife göre

---

130 Abdulhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/287.

131 Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts), 1/104.

132 Muhammed b. Mükerrem ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Darü Sadr, ts), "lügat", 7/391.

133 Müsâid b. Süleyman, *Tefsîrü'l-lugavî*, 33.

134 İbn Cinnî, *el-Hasâis* (PDF: al-mostafa.com, ts), 15.

135 İbn Fâris, Mu'cemü *Mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 4/504.

136 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts), 12/406.

137 Müsâid b. Süleyman, *Tefsîrü'l-lugavî*, 20; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 12/407.

138 Müsâid b. Süleyman, *Tefsîrü'l-lugavî*, 21.

139 Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/13.

tefsir, kendisiyle Kur'an lafızlarının ifade keyfiyetinin, lafızların delâlet ettiği manaların, ferdî ve terkibî hükümlerin anlaşıldığı ilimdir.[140]

Selefin lisanında lügat kelimesi daha çok, açıklanan kelime özelde Kureyş, genelde Arap dilinin dışında bir lügate ait olduğunda, bu durumun tespiti için kullanılmıştır. Bu tür kelimeler 'muarreb' sözcüğü ile ifade edilmiştir.[141] Yine Kur'an'daki kullanımda 'lügat' sözcüğü 'lisan' kelimesi ile de karşılanmaktadır.[142]

Lügavî tefsir terkibi ise, Kur'ânî manaların Arap dilinde varid olduğu şekliyle beyan edilmesi esasına dayanan bir tefsir yöntemini ifade eder. Kur'ânî manalar derken, tefsirde karşılığı olan Kur'an, Sünnet ve esbab-ı nüzul gibi tüm beyan unsurlarını ve malzemeyi kapsayan bir içerik kastedilir. Arap dilinde varid olduğu şekil ile beyandan kasıt ise, tefsirin Arapların bildiği beyan esas ve üslupları ile Arap dili özellikleri çerçevesinde yapılıyor oluşudur.[143]

Tefsirü'l-lugavî ifadesi Türkçede filolojik veya dilbilimsel tefsir olarak nitelendirilmektedir.[144] Bununla beraber dilbilimsel tefsir, lügavî tefsir ve filolojik tefsir terkipleri arasında belli nüanslar vardır.[145] Çalışmamızın konusu dışında olduğu için bu kavram yapıları arasındaki anlam ve çağrışım farklılıklarına kısaca değinecek ancak çalışmanın seyri içerisinde bu üç terkibi müteradif lafızlar olarak kullanacağız.

Yukarıda Müsaid b. Süleyman'a atfen verdiğimiz "Kur'ânî manaların Arap dili esaslarına göre beyanı" şeklindeki tarif, lügavî tefsirde Arap dili esaslarına göre açıklama getirilmesini bir kayıt olarak ortaya koymakta, böylelikle Arap dili dışındaki ıstılahların ve Arap dili dışındaki açıklamaların bu tefsir türünde kullanılmasını dışarıda bırakmaktadır. Bu çerçeveye göre tefsirde kullanılan esbâb-ı nüzul gibi dil dışı unsurlar da tanımın dışında kalmaktadır.[146]

---

[140] Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2010) 1/26.

[141] Müsâid b. Süleyman, *Tefsîrü'l-lugavî,* 37. Süleyman, bu hususa İbrahim Suresi 4. ayeti ("*Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik*") delil olarak getirir. Ayetin izahı için bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân,* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts), 4/439.

[142] Müsâid b. Süleyman, *Tefsîrü'l-lugavî,* 37.

[143] Müsâid b. Süleyman, *Tefsîrü'l-lugavî*, 38.

[144] Aydın, *Filolojik Yorum*, 32.

[145] Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 81-85.

[146] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir,* 81.

Aralarındaki nisbî farklılıklar bir kenara bırakıldığında filolojik tefsire ilişkin tanımlar, bu yöntemi genel olarak Kur'ân'ı dil perspektifinden anlama çabası olarak tarif etmektedirler.[147] Dilbilim merkezli tefsir faaliyetlerini ve yöntemini isimlendirme hususunda farklılıklar söz konusu olduğu gibi, Arapçada lügavî tefsir olarak ifade edilen olgunun Türkçede hangi kalıpla karşılanacağı konusunda da bir netlik yoktur. Buna rağmen bünyesinde dilbilimsel izahlara geniş yer ayıran ve bu merkezde telif edilen tefsirlerin varlığını görmezden gelmek mümkün değildir.[148] Lügavî tefsir yerine genel bir ifade biçimi olarak 'dilsel tefsir' kalıbının kullanılması, dilbilimsel tefsir üzerine tez hazırlayan Mustafa Karagöz'ün de belirttiği gibi efrâdını câmi, ağyârını mani bir isimlendirme olmamaktadır. Çünkü hemen her tefsir bir şekilde dille irtibatlıdır. Karagöz, lügavî/filolojik[149] tefsir yerine muhtemel bir kullanım olarak edebî tefsir kavramını ifade ettikten sonra edebî tefsir terkibinin ağırlıklı olarak belâgat verilerinden yararlanılarak telif edilen tefsirler için kullanıldığını, dolayısıyla Arapçadaki lügavî tefsir ifadesini tam olarak karşılamayacağını dile getirmektedir.[150] Lügavî, filolojik, dilbilimsel, dilsel tefsir gibi adlandırmaların, aralarındaki nüansların varlığıyla birlikte, çalışmamızın konusu da bu farklılıklara ilişkin olmadığından, edebî tefsir olgusunun bunu aşan bir muhtevaya sahip olduğunu düşündüğümüz için biz de edebî tefsir ile lügavî tefsir terkiplerinin aynı anlam çerçevesine sahip olmadıkları kanaatindeyiz.[151] Bu noktada dilbilimsel veya dilsel tefsir kullanımlarının, tefsir faaliyeti esnasında lügat ilimlerinin ve edebî cihetin ağırlıklı olarak kullanıldığı tüm çalışmaları kapsayacak düzeyde bir üst/şemsiye kavram olarak kullanılabileceğini düşünmekteyiz. Bununla beraber özellikle 'dilbilimsel tefsir' nitelemesinin, tarihî seyir içinde tefsir geleneğindeki dile yönelik çalışmaları kapsadığı gibi, dilbilimi alanındaki modern araştırmaların verilerini de tefsir ilminde işleten bir anlayışa alan açması gerektiği kanaatini taşımaktayız.

---

147 Aydın, *Filolojik Yorum*, 36.

148 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 82.

149 Karagöz'e göre filolojik tefsir kalıbı da tam olarak lügavî tefsirle eşdeğer değildir. Konumuzla direkt ilgili olmadığı için bu kavramlar arasındaki nüanslara girmeyeceğiz. Şu kadarını aktarmakta fayda var: Lügavî tefsirler sarf, nahiv, lügat merkezinde açıklamalar getirmekle, metnin inşası iddiasında olan filolojinin değil, dilbilimin verilerinden yararlanmaktadırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 64 vd.

150 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 62.

151 Edebî tefsir olgusunun, genel anlamda lügavî tefsir yöneliminden hangi hususlar itibariyle farklılaştığını ve bu yönelimi aştığını, daha sonraki başlıklarda ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Ayrıca edebî tefsir olgusu, metnin izahına dair lügat ilimleri merkezli açılımların ötesinde ve bunu aşacak tarzda nüzul döneminin sosyal, kültürel ve dilsel özelliklerini bir veri olarak değerlendirmektedir. Bu yönleriyle edebî tefsir yaklaşımı, dilbilimsel tefsir perspektifini aşan bir keyfiyete sahiptir. Emîn el-Hûlî özelinde daha yakından inceleyeceğimiz gibi, Kur'ân'ı bir edebî eser olarak görmek ve bu bakış açısıyla Kur'ân'ı değerlendirmeye tâbi tutmak, dilbilimsel tefsir yaklaşımının sınırlarının bitip edebî tefsir olgusunun alanının başladığı bir yere tekabül etmektedir.

Yukarıda yer verdiğimiz lügavî tefsir tanımına göre Müsâid b. Süleyman, 'Arap dilinde vârid olan manalar' demek suretiyle, Arap dilinin kullanım mantığını da lügavî tefsirin bir öğesi olarak konumlandırmaktadır. Bu durum, tanımın bir hayli genişletildiği ve şümulünün artırıldığı bir çerçeveye işaret etmektedir. Anlaşılacağı üzere, lügavî tefsir olgusu bile salt bir lügat araştırmasından ibaret değildir. Daha doğrusu, lügavî araştırmanın doğru bir zemine dayanması için kaçınılmaz olarak başka ilave olgular da tetkik konusu haline gelmektedir. Yukarıda edebî tefsirin sınırlarının lügavî tefsirin çerçevesini kapsadığını ve onu aştığını ifade etmiştik. Edebî yaklaşım, lügavî araştırmanın daha sistematik ve dil dışı unsurların daha işlevsel ve görünür olarak kullanıldığı bir formu /türevi olarak değerlendirilebilir. Ama burada bizim için daha fazla anlam ifade eden husus, edebî tefsirin, Kur'an merkezli lügavî araştırmaların yapıldığı döneme kadar uzanan referanslarının var olduğunun tespitidir.

Ayrıca, kavramsal adlandırmalar arasındaki farklılıklar bir kenara bırakılsa bile adına ister lügavî ister dilsel tefsir densin, bu tarz bir tefsir anlayışının içinin nasıl doldurulacağı hususunda da farklı yaklaşımlar vardır. Müfessirin bilmesi gereken ilimler bâbında âlimler, lügat bilgisini daha çok müfred lafızların bilgisi anlamında kullanmışlardır. Lügavî/dilsel tefsir adlandırmasının muhtevası belirlenirken, bu terkipten Kur'an lafızlarının (bilhassa garib lafızların) manalarının tespiti gibi oldukça dar bir kapsam anlaşılabildiği gibi, buna sarf ve nahiv gibi dil ilimlerinin de dâhil edilmesi söz konusu olabilmektedir. Daha geniş bir bakış açısından ve özellikle yakın döneme ait tefsir usulü çalışmalarında müfessirin lügat ilimlerine vukûfiyetinin gerekliliği bağlamında, Arap lügatinde ve lügat ilimlerinde ilim sahibi olmak, yani nahiv, sarf, iştikak ve meânî, beyan, bedî' gibi kısımlarıyla belâgat ilimlerini bilmek de zikredilmektedir.[152] Lügavî tefsirin edebî tefsirin dilsel zemini olduğu

[152] Yusuf Ahmed Muhammed el-Bedevî, "Devâbıtu'l-usûliyyeti fî-tedebbüri'l-Kur'ân", *Câmiatu İmam Muhammed b. Suud*, (2013), 25 vd.

düşünüldüğünde, Kur'ân'a dair edebî araştırma için de, bu ilimlere vukufiyetin ön koşul olduğu ifade edilebilir.

Netice itibariyle ve dönemsel zorunluluğun bir gereği olarak, lügavî tefsir olarak adlandırılan çalışmaların sonraki dönemde dilbilim alanında yapılan araştırmaların verilerinden istifade gibi bir yön taşımadığı anlaşılmaktadır. Edebî tefsir anlayışını lügavî tefsirden ayıran bir boyutun da bu olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bundan sonra edebî tefsir merkezinde yapılacak çalışmalarda bu eksikliğin giderilmesi ve dil alanında yapılan modern çalışmaların verilerinin de değerlendirilmesi tefsir faaliyetine bir açılım getirecektir.[153]

Müsaid b. Süleyman'ın lügavî tefsir tanımının çerçevesini genişleten yaklaşımının aksine, lügavî tefsirle dilbilimsel tefsiri birbirinden ayırarak dilbilimsel tefsiri diğer çevresel tetkik öğelerinden soyutlayan ve sadece dilsel ve edebî zemine indirgeyen yorumlar olduğunu da ifade etmek gerekir. Bu yorumlarda dilsel araştırmaya belâgat incelemesi de eklenerek tanım edebî tefsire başka bir açıdan yaklaştırılmaktadır. Örneğin şu tanım; bağlam, esbâb-ı nüzul gibi çevresel koşulları dışarıda bırakarak, dilbilimsel tefsiri metin merkezli bir faaliyet olarak konumlandırmakta ve belâgat disiplinini de sürece dâhil etmektedir:

> "Dilbilimsel tahlil, metni oluşturan kelime, kavram, deyim ve terkiplerin etimolojik ve semantik açıdan incelenmesi, cümle tahlilleri, kelâmın hakikat ve mecâz itibariyle konumu, belâği nüktelerin ve çeşitli sanatların değerlendirilmesidir."[154]

Bu tanım zaviyesinden değerlendirme yapıldığında, dilbilimsel tefsir tanımı, lügavî tefsirin sınırlarını aşan ve işin edebî cihetini de içeren bir genişliğe kavuşmaktadır.

Lügavî tefsirin zaman içerisinde şartlara göre değişim ve gelişim gösterdiğini belirten[155] Catlâvî'ye göre filolojik tefsir, Kur'ân'ı sadece dilin gereklerine göre tefsir etme ameliyesidir.[156] Bu tanım da, rivayet ve dirayet tarzı tefsir anlayışlarını dışarda

---

[153] Emîn el-Hûlî'nin semantik, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in semiyotik alanında ortaya konan birikimden istifadesi merkezinde bakıldığında, edebî tefsir teorisinin dil sahasında ortaya konulan yeni çalışmalara açık bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür.

[154] Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 312.

[155] Hâdî el-Catlâvî, *Kadâye'l-luga fî-kütübi't-tefsir* (Tunus: Dârü Muhammed Ali Hâmi, 1998), 48.

[156] Catlâvî, *Kadâye'l-luga fî-kütübi't-tefsir*, 49.

bırakmaktadır.[157] Bununla birlikte yukarıda belirttiğimiz gibi, her tefsir faaliyeti bir şekilde dilin kurallarının ve lafızların lügat anlamlarının kullanıldığı bir yön barındırdığı için diğer tefsir yaklaşımları ile lügavî tefsiri birbirinden tümüyle soyutlamak mümkün değildir. Bu anlamda salt lügavî tefsirden bahsedilemeyeceği için, bu tür tefsirleri dil ile ilgili hususların yoğun kullanıldığı tefsirler olarak nitelemek daha doğru olacaktır. Kaldı ki, herhangi bir tefsir ne ölçüde dilbilimsel kaideler merkezinde kaleme alınmış olursa olsun, Hz. Peygamber ve Sahabe'den aktarılan tefsire dair rivayetlerden soyutlanması teknik olarak mümkün değildir. 'Kur'âniyyun' olarak anılan ekol dışında da bu tür bir 'dilbilimsel tefsir' örneği bulmak herhalde mümkün değildir.

Görüldüğü gibi lügavî ve dilbilimsel tefsir terkiplerinin muhtevaları hususunda bir konsensüs olmadığı gibi, tarifler birbirinden oldukça farklılaşabilmektedir. Bu terkiplerle ifade edilen tefsir çalışmaları, rivayet malzemesine ve esbâb-ı nüzul haberlerine yeteri düzeyde yer verip vermeyişine, ayet yorumlarında bağlamı dikkate alıp almamasına ve belâgat merkezli nüktelerle edebî sanatlara temas edip etmeyişine göre muhtelif şekillerde tanımlanabilmektedir. Edebî tefsir teorisinde ise zikrettiğimiz bu öğelerin hemen tamamı sistematik bir bütünlük içinde ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra tefsirin sosyolojik ve psikolojik boyutu gibi haricî etmenler de devreye sokulmakta, ayrıca dilbilim sahasındaki yeni araştırma verileri de hesaba katılabilmektedir. Netice itibariyle, edebî tefsir terkibi, adına dilbilimsel, lügavî, filolojik vb. kavramsallaştırmalar kullanılarak her ne denirse densin, dil merkezli tüm tefsir çalışmalarını muhtevaca kuşatan ve aşan bir çerçeveye sahiptir. Ayrıca bu alandaki tüm tefsir ürünleri, edebî tefsir çalışmalarının bir öncülü ve referansı konumundadır.

İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu* isimli çalışmasında, tarih sahnesine diğer tefsir yöntemlerinden daha önce çıkmasına rağmen, filolojik yöntemin, tefsir ekollerine yönelik tasnif çalışmalarında bir kategori olarak yer almamasını bir eksiklik olarak değerlendirmektedir. Aydın, Catlâvî'den alıntılayarak Muhammed Hüseyin Zehebî (öl. 1977) gibi son dönem araştırmacılarından birinin ve Goldziher'in tefsir ekollerine dair tasnifinde bu yöntemin zikredilmemiş oluşunu da yaklaşımına delil getirmektedir. Türkçe kaleme alınan tefsir usulü kitaplarında da aynı ihmal göze

[157] Aydın, *Filolojik Yorum*, 37.

çarpmaktadır. Nassların anlaşılmasında dilin zaten sürekli kullanılan bir araç olması, dile dayalı tefsir yönteminin müstakil bir ekol olarak ele alınmasını önlemiş, bu ilimler alet ilimleri cümlesi içinde telakki edilegelmiştir.[158] Burada sözü edilen durumun, edebî tefsir anlayışının müstakil bir ekol olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmasına taalluk eden yanları da vardır. Biz bu hususu çalışmamızın üçüncü bölümünde ele alacağız.

Bunun yanında bazı araştırmacıların tasniflerinde dilbilimsel tefsir yönteminin müstakil bir ekol olarak zikredildiğini de hatırlatmak gerekmektedir. Örneğin Mısır merkezli çağdaş tefsir akımları, "İtticâhu'l-Hidâî=Kur'ân'ın rehberlik yönünü ön plana çıkaran akım", "İtticâhu'l-İlmî=Tabiî ilimler ağırlıklı akım" ve "İtticâhu'l-Edebî=Dilbilim ağırlıklı akım" şeklinde sınıflandırılmıştır.[159]

Tefsir usulüne dair eserlerde, hakkında nakil olmayan hususlarda lafızların müfred haldeki manalarına bakılması gerekliliğine dair vurgu, tefsir geleneğinde rivayet tefsiri yanında veya rivayet tefsiri dışında dilbilimsel tefsirin bir yöntem olarak istimal edildiğini göstermektedir. Müfessirin Arap dilini bilmesinin zorunluluğuna dönük vurgular bu meyanda zikrolunmuştur.[160] İbn Haldûn, rivayet tefsirinden sonra dirayet tefsirinin ortaya çıkışını dille ilgili bilimlerin gelişmesiyle irtibatlandırmaktadır.[161]

İlk dönemler itibariyle tefsir faaliyetinin Hz. Peygamber ve Sahabe'den nakil şeklinde işlediği bilinmektedir. Buna göre lügavî/dilbilimsel denilebilecek bir tefsir yaklaşımının miladının ne kadar önceye uzandığı değerlendirilirken, tefsirde ana eksenin rivayet tefsiri olarak adlandırılan tefsir tarzı olduğu unutulmamalıdır. Bununla birlikte tefsir ekolleri içinde filolojik tefsire ilk olarak Zerkeşî vurgu yapmış, ardından İbn Haldûn bu ekolün sınırlarını belirlemiş ve diğer ekollerden ayrı olarak zikretmiştir. Modern dönemde filolojik/lügavî tefsir olgusunu, Kur'an'ın dil ekseninde açıklanması olarak ifade eden bu yönteme dikkat çeken kişi ise Mustafa Sâvî el Cüveynî'dir. Cüveynî, *Menâhic fi't-tefsir* adlı eserinde lügavi tefsir ekolüne yer vermiş, bu sahaya katkı yapan bazı müfessirlerin tefsir yöntemlerini incelemiştir.[162]

---

158 Aydın, *Filolojik Yorum*, 29-30.
159 J.J.G. Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 8.
160 Süyûtî, *el-İtkân*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 768-769.
161 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/175-176.
162 Aydın, *Filolojik Yorum*, 32.

Bu noktada, edebî tefsire uzanan tarihsel süreci görme açısından lügavî/dilbilimsel tefsirin ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili tarihî seyre kısaca değinmemiz gerekmektedir. İslâm toplumunun fetihlerle genişlemesinin ve farklı kültürlerle karışıp kaynaşmanın neticesinde Arap dilinde tedricen bozulmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durum da dil kaidelerinin tespitini ve kayda geçirilmesini gerekli kılmıştır. Yine bu aşamada Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunup anlaşılması için hareke ve noktalama gibi bir takım işlemlerin yapılması ve doğru anlamın belirlenebilmesi için Arap edebiyatına başvurulması gündeme gelmiştir. Bu çerçevede Arap filolojisi h. 2. asırdan itibaren gelişme göstermeye başlamış ve Sîbeveyhi (öl. 180/796) gibi âlimler Arap grameri üzerine kitaplar telif etmişlerdir. Hz. Peygamber ve Sahabe döneminde var olan tefsir faaliyeti, genelde anlamı bilinmeyen lafızların manalarının açıklanması ve müşkil ayetleri izaha dayandığı, dolayısıyla tüm metni içermediği için sonraki dönemlerde ayetlerin anlaşılması hususunda karşılaşılan müşkil durumlar artış göstermiş, bu da, tefsirin tüm Kur'an ayetlerini kapsayacak şekilde genişlemesine yol açmıştır. Bu tarz bir tefsir faaliyetinde Arap dili ve üslup özellikleri ile Hz. Peygamber dönemindeki tarihî hadiselerden istifade etme yoluna gidilmiş, Kur'ân-ı Kerim'i filolojik esaslar üzerinden tahlil ve tahkike tâbi tutma söz konusu olmuştur. Dil merkezli çalışmalar neticesinde, Garîbü'l-Kur'an, İ'râbü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân adlı eserler telif edilmeye başlanmıştır.

Bu süreci önceleyen ve Kur'an tefsirinde lügavî yönelime yol açan başlıca faktörler olarak, Kur'ân'ı anlama gayretinin yanı sıra bir takım sosyal, siyasî ve ekonomik amiller zikredilebilir. Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiîn döneminde bazı Kur'ân lafızlarının lügat bilgisi çerçevesinde açıklanması, lügavî tefsir yaklaşımının ilk üç asırdaki referanslarından biri olarak yorumlanabilir.

Fehmedilmesi için Arapça olarak inzal olunduğu bilhassa belirtilen[163] Kur'ân'ı tefsir söz konusu olduğunda ilk müfessirin Hz. Peygamber olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Ardından da nüzul sürecine şahit olan Sahabe nesli gelmektedir. Kur'ân'ı anlama yönünden aralarında seviye farkı olsa da, sahabilerin, farklı felsefelerin ve eski medeniyetlerin tesiri altında kalmadıkları için genel olarak dil zevklerinin bozulmadığı ve bu sayede Kur'ân'ı daha iyi anladıkları ifade edilebilir. Kişisel özellik ve müktesebatı yanında Arap dili ve şiirine vukûfiyetlerinin farklı oluşu da Kur'ân'ı

[163] Yusuf 12/2.

anlama noktasında farklılığa yol açan amillerden biri olarak sayılabilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi nüzul sürecini gözlemlemiş olmaları Kur'ân'ı anlama hususunda Sahabe'ye yadsınamaz bir avantaj sağlamıştır.[164]

Bizzat Hz. Peygamber, bazen sorulan bir soru üzerine, bazen de kendisi izah getirmeyi dilediğinde ayetlerdeki bazı lafızlarla ilgili açıklamalar yapmıştır. Mesela "*Onlara karşı gücünüz yettiğince kuvvet ve savaş atları hazırlayın*" ayeti[165] ile ilgili Hz. Peygamber minberden, ayette geçen kuvvetten kastın (ok) atma olduğu şeklinde bir açıklama yapmıştır.[166] Bu tür spesifik izahlar dışında, her ne kadar aksi görüş belirtenler olsa da, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı bütünüyle tebyin ettiği ancak baştan sona tefsir etmediği konusunda ulema arasında muteber ve yaygın bir kanaat vardır.[167] Zaten Hz. Peygamber, vahyin yapılmasını telkin ettiği fiillerin nasıl hayata geçirileceğini ve nassların tatbikini uygulamalı olarak gösterdiği için tebyin faaliyetini bizatihi deruhte etmiştir.

Hz. Peygamber hayattayken Sahabe Kur'ân'ın tefsiri noktasında anlamadığı hususlar olduğunda bunu Hz. Peygamber'e sormaktaydı. Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *Sahiheyn*'den naklettiği İbn Mes'ud rivayetinde الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ayeti[168] nazil olduğunda, imana zulüm karıştırma vurgusunun Sahabe'ye ağır geldiği ve "Hangimiz imanına zulüm karıştırmamış olabilir ki?" diye Hz. Peygamber'e bunu sorduğu, Hz. Peygamber'in de buradaki 'zulüm'ün onların zannettikleri anlamda değil şirk anlamında olduğunu ifade ederek durumu açıkladığı aktarılmaktadır.[169]

Hz. Peygamber'den gelen bir nakil olmadığı durumlarda Sahabe'nin ayetleri tefsir hususunda genel bir ihtiyatî tavrından söz edilse de[170], bu tür durumlarda sahabiler yine de gerek kendi reyleriyle gerek Arapçaya ait dilsel özellikleri kullanarak ayetleri açıklama yolunu ihtiyar etmişlerdir. Burada vurgulanması gereken nokta, Sahabe tefsiri söz konusu olduğunda lügavî bir yönelimin göze çarpmasıdır.

---

[164] Ahmet Gül, "Sahabe Tefsirinde Lügavî Yönelim", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016/3), 177.

[165] Enfal 8/60.

[166] Mennâ' Halîl Kattân, *Mebâhis fî-ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 327.

[167] Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1/42.

[168] En'am 6/82.

[169] Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 17/471-472.

[170] Hulî, *Menâhic*, 273.

Dönemlerinde fetihlerin artması nedeniyle yeni toplulukların İslâm'a girmesi ve bu insanların Arapça öğrenmeye çalışmaları, Sahabe'ye anlamı tam olarak bilinmeyen veya anlaşılmayan Kur'an lafızlarının ne anlama geldiğinin sorulmasını beraberinde getirmiş, onlar da bu tür suallere cevap vermişlerdir.[171]

Kur'ân'ı tefsir ederken çeşitli yöntemlere başvuran Sahabe, Kur'ân'da yer alan garib kelimeleri, başka Arap lehçelerine ait kelimeleri ve Arapçaya Arapça kelime kalıplarına uyarlanarak sonradan girmiş yabancı kökenli (muarreb) kelimeleri açıklamış, bunun yanında vücuh ve nezâir ilmini, Arap şiiri ile istişhâdı da aynı kapsamda tefsir ameliyesinde kullanmıştır. Arap dilindeki belâgat vecihlerini bilen Sahabe[172] Arap dilinin selîkasına, fesâhat ve belâgatına olan aşinalığını Kur'ân'ı yorumlarken ve açıklarken işletmiştir. Hz. Peygamber'den tefsire dair bir rivayetin olmadığı hususlarda kendi reyleri ile ortaya koydukları tefsir anlayışının genel olarak Arap dili ve belâgatına dayalı dilsel bir yönelim olduğu söylenebilir.[173] Bunlar, edebî tefsirin Sahabe devrinde lügavî ve edebî eksende bir izdüşüme sahip olduğunun göstergesidir.

Mesela Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63), يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ / "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve peygamberine iman edin ki, size rahmetinden iki kat pay versin, size kendisiyle yürüyeceğiniz bir nur versin ve sizi bağışlasın. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*" ayetinde[174] geçen كِفْلَيْنِ lafzının Habeş dilinden Arapçaya geçtiğini ve 'kat kat' veya 'iki kat' anlamına geldiğini ifade etmiştir.[175]

Bununla birlikte Sahabe tefsiri söz konusu edildiğinde Abdullah İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88) müstesna bir yeri vardır. İbn Abbas'ın tefsir faaliyetine atf-ı nazar edildiğinde, onun tefsirde dilbilimsel yaklaşımları fazlaca kullandığı göze çarpmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in inceliklerini anlama konusunda Hz. Peygamber'in duasına mazhar olan Abdullah İbn Abbas'ın[176] tefsir ilminde müsellem bir üstünlüğü vardır.

---

171 Gül, "Lügavî Yönelim", 178.
172 Kattân, *Mebâhis fî-ulûmi'l-Kur'ân*, 328.
173 Gül, "Lügavî Yönelim", 178.
174 el-Hadîd 57/28.
175 İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muherrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfiî Muhammed (Beyrut: Darü Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 5/271.
176 Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2002) "İlim", 17 (No. 75).

Bunun arka planında, nüzul sebeplerini ve nâsih-mensuhu biliyor olmasının yanında Arap diline olan üst düzey vukufiyeti yer almaktadır. Nâfi‘ b. Ezrak'ın (öl. 65/685) sorularına verdiği cevaplar, edebiyatta ihrâz ettiği üstün mevkie delâlet etmektedir.[177] Kur'an'da yer alan garib kelimelerle ilgili izahları bilinen İbn Abbas, sadece Garîbü'l-Kur'an konusunda değil, Arap lehçelerine vukufiyet ve şiirle istişhad boyutunda da tefsir faaliyetinde öncü bir rol üstlenmiştir.[178]

Sahabe dönemine ait temsil gücü yüksek bir örnek olarak Abdullah İbn Abbas'tan nakledilen ve konumuzla da ilgili olan tefsir örnekleri dikkate alındığında, dilbilimsel ve dolayısıyla edebî tefsirin ilk dönem izlerine ulaşmak mümkün hale gelmektedir. Gerçi İbn Abbas'a nisbet edilen tefsir rivayetlerinin ona aidiyeti ile ilgili çeşitli tartışmalar vardır.[179] Bunlardan birini oluşturan rivayet şu şekildedir: Nâfi‘ b. Ezrak ve Necdet b. Uveymir, Kâbe'nin yanında oturduğu esnasında Abdullah b. Abbas'ın yanına giderler. Gitmeden önce Nâfi‘, İbn Uveymir'e "Kalk, bilip bilmeden Kur'ân'ı tefsir eden şu adamın yanına gidelim" der. İbn Abbas'a "Sana bazı ayetleri soracağız, Arap dilinden delillendirerek onları bize açıkla!" derler. İstediklerini sorabilecekleri cevabını alınca ona Kur'an'dan iki yüz garib kelimenin anlamını sorarlar. İbn Abbas, Arap dilinden delil getirerek her bir kelimeyi ayrı ayrı tefsir eder. Böylece *Mesâ'ilü Nâfi‘ b. el-Ezrak* adlı eser meydana gelir.[180]

İbn Abbas'ın tefsirde şiirle istişhad ettiğine örnek sadedinde Süyûtî (öl. 911/1505), Antere b. Şeddâd'ın (öl. 614 [?]) şiirinden[181] istişhad eden İbn Abbas'ın, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُواْ فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ayetindeki[182] وسيلة / 'vesile' kelimesini 'ihtiyaç' şeklinde tefsir ettiğini aktarmaktadır.[183]

Sahabe tefsirinde farklı kabile lehçelerine ait lafızların tefsir sadedinde açıklandığına dair yine İbn Abbas'tan وَأَنتُمْ سَامِدُونَ / "Ve siz gaflet içinde

---

177 İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/78.

178 Gül, "Lügavî Yönelim", 184.

179 Çakan - Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", 1/78.

180 Süyûtî, *el-İtkân*, 258 vd.

181 Antere b. Şeddâd'ın beyti şöyledir: "ان الرجال لهم اليكِ وسيلة \ ان ياخذوكِ تكحلي و تخضبي", "Erkeklerin sana ihtiyacı vardır / Şayet seni alırlarsa sürme çek ve kına yak!", bkz. "Divânu Antere b. Şeddâd", *al-hakawati.net* (Erişim 5 Kasım 2018), 12.

182 el-Mâide 5/35.

183 Süyûtî, *el-İtkân*, 259.

oyalanmaktasınız" ayetinde[184] geçen سَامِدُونَ kelimesinin, Yemen lehçesinde oyalanma, eğlenme vb. gibi anlamlara geldiği nakledilmiştir.[185]

Kur'ân'a Arapça dışı dillerden geçen kelimelerin varlığı ve açıklanması da ilk dönem tefsir faaliyetlerinin bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar İmam Şâfiî (öl. 204/820), Kur'an'da Arapça dışında yabancı bir kelime bulunmadığını iddia etse de[186] bu tür kelimelerin varlığı âlimlerin neredeyse üzerinde uzlaştığı bir hususdur.

Elbette Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiîn dönemlerinde dilbilimsel çalışmalar neredeyse hiç yapılmadığı ve bu alandaki araştırma ve eserler tedvin dönemiyle birlikte h. 2. asrın ikinci yarısından itibaren telif edilmeye başlandığı için bu üç dönemdeki dilbilimsel tefsir izahlarını sistematik anlamda ve bir ekol teşkil edecek tarzda görmek ve değerlendirmek doğru değildir. Ancak söz konusu dönemlere ait bu tür örnekler, dilbilimsel, lügavî veya filolojik olarak isimlendirilen tefsir yaklaşımının ilk referansları olarak görülmelidir.

Abdullah İbn Abbas ile ilgili bu rivayetler, Sahabe neslinden tefsir ilminde söz sahibi olan kimselerin tefsirde lügavî/dilbilimsel izahları kayda değer oranda kullandığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme yakınlık, İslâm toplumunun geniş topluluk ve kültürlerle henüz tam manasıyla iç içe girmiş olmaması sebebiyle dilde bozulma sürecinin hız kazanmamış olması gibi unsurlar nedeniyle Sahabe tefsirinin bu tür bir içerikle sınırlı olması da doğal karşılanmalıdır.

Sonuç itibariyle tefsire dair Hz. Peygamber'in izahlarında da dilsel açıklamalar önemli bir yekün teşkil etmektedir. Aynı şekilde hicrî ikinci asırda Kur'an dili ve üslubu alanında eserler veren dil âlimlerinin çalışmalarının zeminini ve filolojik tefsirin sistematikleşmeye doğru evrilen ilk nüvelerini İbn Abbas'a kadar geri götürmek mümkündür.[187]

Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiîn dönemlerinin ardından, dilbilimsel tefsir yaklaşımına vücut veren dinî ve sosyal amillerin etkisinin artması neticesinde Kur'an

---

184 en-Necm 53/61

185 Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet, (Suudi Arabistan: Dârü Tayyibe, 1999), 7/468.

186 Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdülkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 25 vd.

187 İsmail Aydın, "İbn Abbas: Filolojik Tefsirin Öncüsü", *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011), 129.

merkezli dil çalışmaları hem artmış hem de sistematik hale gelmeye başlamıştır. Hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren Garîbü'l-Kur'an, İ'râbü'l Kur'an, Meâni'l-Kur'an adlı eser türleri telif edilmeye başlanmıştır.

Bununla birlikte elimizde matbu olarak bulunan en eski tefsir örnekleri h. 2. asrın sonlarıyla 3. asrın başlarında telif edilmiş olan dilbilimsel ağırlığa sahip tefsirlerdir. Özellikle h. 3. asırda yazılan tefsirlere bakıldığında, aralarında bazı rivayet tefsirleri bulunsa da, ayetlerdeki kavram ve lafızların manalarının ilk dönemden itibaren uğradıkları semantik değişimler nedeniyle müfessirlerin yeni bazı açıklamalara yer verdiği tefsirlerin telif edildiği müşahede edilmektedir. Kültürel şartların başkalaşması neticesinde, bu değişimin etkilerini azaltmaya matuf olarak, dil ve semantik alanındaki verilerin daha işlevsel bir tarzda kullanılması hedeflenmiştir. Bununla, Kur'an metninin dilin çerçevesini çizdiği alanın dışına çıkacak şekilde yorumlanıp anlaşılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.[188]

H. 4. asırda Taberî (öl. 310/923), müfessirin Arap dilini bilmesinin önemini vurgulamaya devam etmiş, anlama hususundaki yetersizliklerin dil alanındaki eksikliklerden kaynaklandığını dile getirmiştir. Taberî'ye göre anlama faaliyeti deruhte edilirken Arapların dil konusundaki yaklaşımları esas alınmalı, lafızları manalandırma ve üslubun anlaşılmasında Arapların kullanımları belirleyici olmalıdır. Bu bağlamda Taberî'nin dil eksenli ve rivayet merkezli tefsir anlayışlarını bir araya getirdiği ifade edilebilir.[189] Taberî'nin bu vurgusu, edebî tefsirin nüvesi hükmünde birçok hususu içermektedir.

Esasen daha önce de değindiğimiz gibi Kur'ân'ın nüzulü ve sonrasında İslâm'ın yayılması ile dini anlama gayretlerinin yaygınlık kazanması neticesinde Arap dilinde ciddi filolojik ve dil merkezli çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Kur'an merkezli tüm bu dilsel çalışmalar, hem Kur'ân'ın sistematik çalışmalarla kendi üslup ve anlatım özelliklerine uygun bir tarzda ilk dönemlerden itibaren incelendiğini göstermekte hem de Kur'ân'a dair edebî araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Arapça bilen bir topluma Arapça lisanla inzal olunmuş olsa da, Kur'an gibi edebî yönüyle öne çıkan güçlü bir metnin o dile ait sistematik dilsel ve edebî usullerle ele

[188] İbrahim Hilmi Karslı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme / A Study on the Commentary Prefaces in Point of Their Historic Developments ", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 20 (Aralık 2003), 228-230.

[189] Karslı, "Tarihsel Gelişmeleri İtibariyle Mukaddimeler", 233.

alınması kaçınılmazdır ve bu, Kur'an tarihinin ilk dönemlerinden bu yana böyle işletilegelmiştir. Dolayısıyla metnin üslubunun ve anlatım özelliklerinin bilinmesi bu cihetten yadsınamaz öneme sahiptir. Hûlî'nin, Kur'ân'ın Arapçanın en büyük edebî eseri olduğu yönündeki tespitini bu açıdan değerlendirmek icap eder.

Kur'ân'ın hakkıyla tefsir edilmesi için Arap diline vukûfiyetin ehemmiyetine yukarıda değinmiştik. Dolayısıyla Arapça nazil olmuş bir Kitab'ın mesajını ve hükümlerini anlamak için dilbilimsel temelli bir tefsir faaliyetine girişmek kanaatimizce kaçınılmazdır. Bunun yanında dil merkezli bir bakış açısından, Arap dil kaideleri çerçevesinde ortaya konulacak bir Kur'ân'ı anlama çabasına olumsuz bakan araştırmacılar da vardır. Bu meyanda, hidayet amacıyla gönderilen bir Kitab'ı konu edinen eserleri, onun bu hedeflerinden sarf-ı nazar etmeye götürecek tarzda nahiv kuralları ve i'rab detayları ile doldurmayı Kur'ân'ın kötü talihi olarak gören yaklaşıma da yer vermek gerekir.[190] Zaten Kur'ân'ın i'râb kaidelerini ve anlatım üslubunu bilmek, tek başına bir anlam ifade etmeyecektir.[191]

Kanaatimizce burada -haklı olarak- tenkit edilen iki husus vardır. Birincisi, dil ilimlerini Kur'an tefsirinde bir araç değil amaç olarak görmektir. İkinci olarak da, tefsirde Hz. Peygamber ve Sahabe'den bir rivayetin olduğu durumlarda bile salt lügavî izahlar üzerinden bir anlama faaliyetine girişmektir. Neticede şeriat Arap dilinde kullanılagelen bir takım lafızlara yeni anlamlar yüklemiştir.[192] Şu halde, bu anlam yükleme ameliyesini yok sayarak tefsiri dilin kurallarına hapsetmek isabetli bir yaklaşım olmayacaktır.

Ayrıca Kur'ân'ı salt dil merkezli olarak anlamaya çalışmak, onun mana ve maksatlarını her zaman doğru bir şekilde kavramayı temin etmez. Bunun yanında, doğru anlama için Kur'ân'ın ifade biçimi ve üslup özellikleri de göz ardı edilmemelidir. Çünkü Kur'an Arap dilini kullanmış ama üslup ve mana boyutunda getirmiş olduğu yeniliklerle dile müdahalede bulunmuştur. Yeni bir kavramsal çerçeve ve semantik alan meydana getirmiştir. Yapılması gereken de Kur'ân'ı Arapçanın genel özelliklerine vukufiyetle anlamaya çalışmaktan öte, bu çerçeve ve alana da hâkim

---

[190] Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsiru'l Kur'âni'l-Hakîm (Tefsiru'l Menar)*, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1/7.

[191] Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-fâtiha* (Mısır: Menâr, 1345), 12.

[192] Ûde Halil Ebu Ûde, *et-Tatavvuru'd- dilâlî beyne luğati'ş-şi'ri'l-Câhilî ve luğati'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 538.

olarak anlama faaliyetinin sınırlarını ve boyutlarını genişletmektir.[193] Edebî tefsir teorisinde Hûlî bu hususların üzerinde özenle durmuştur.

Elbette dil kuralları merkezinde ortaya konan Kur'ân'ı anlama çabası, bu anlama faaliyetinin sadece dile dayalı olmasını savunuyor değildir. Ancak dil kaideleri ve i'râbın Arap dilinde anlamı belirleme hususundaki öneminden de sarf-ı nazar etmemek gerekmektedir. Tefsir ve dil ilişkisine vurgu yapan yaklaşımların çokluğu, tefsirin dilbilimsel bir çaba olduğunu ve murâd-ı ilâhîyi anlamak için lafızların filolojik açıdan tahlilinin önemini göstermektedir.[194] Dolayısıyla bazı eserlerde Kur'an merkezli dilsel izahlar açısından olması gerekenin üzerinde bir muhtevaya yer verilmiş olması, bu açıklamaların durup dururken yapıldığı ve yersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Kur'an metni, hayatın hemen her alanına dair boyutlar içeren ve bu nedenle de doğal olarak dil açısından bakıldığında çok katmanlı denilebilecek bir yapıyı haizdir. Dolayısıyla bu çok katmanlılık metne ayrı bir derinlik katmakta, bu derinliğin idrak sahasına taşınması için de dilsel izahlar kaçınılmaz hale gelmektedir. Üstelik mesajı evrensel olsa da vahyin kullanmış olduğu dil, tarihî bir zaman kesitine aittir. Bu yönüyle de lügavî ve edebî kritiğe tâbi tutulması icap etmektedir. Zemahşerî ve Beyzâvî (öl. 685/1286) gibi müfessirlerin tefsirlerinin tarih boyunca gördüğü yoğun ilgi de, bu eserlerin bahsettiğimiz ihtiyaca cevap vermeleri ile ilgili olsa gerektir.[195]

Kaldı ki, Kur'ân-ı Kerîm'in lafız ve ibareleri içerisinde farklı anlamaya müsait yapıda olanların var olduğu açıktır. Bu tür lafızların delâletlerini sahih olarak tespit edebilmek için Arap dilindeki aslî karşılıklarının bu dilin kural ve kaideleri çerçevesinde ortaya çıkarılması oldukça önemlidir.

Lafız ve terkiplerin Arap dilindeki kullanımlara uygun bir şekilde anlaşılmasına örnek, Ebu Ubeyde'nin ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ "*Sonra Arş'a istivâ etti*"[196] ayetindeki 'istivâ' lafzına Arap dilinden istidlal ile "Arş üzerine zâhir oldu" anlamı vermesidir. Arapların sözü kısaltma özelliklerinden yola çıkarak وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً "*Yerin ve göklerin yaratılması üzerinde tefekkür*

[193] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 31 vd.
[194] Aydın, *Filolojik Yorum*, 31, 35.
[195] Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 115-116.
[196] Yûnus, 10/3.

ederler ve 'Rabbimiz sen bunları boşuna yaratmadın' derler"[197] ayetinin lafzında يقولون 'derler' ifadesi olmamasına rağmen Arap dilindeki bu üslup özelliğini dikkate alarak, ayet metnine bu ifadeyi takdiren katmak da lügavî tefsir yönteminin ve edebî yaklaşımın bir uygulaması olarak değerlendirilebilir.[198]

Çok erken denilebilecek bir dönemde göze çarpan filolojik bir çalışma türü ise ayetlerin anlamlarının ve i'rab özelliklerinin belirlenebilmesi için Arap şiirine müracaat edilmiş olmasıdır.[199] Bu bir Peygamber emri olarak telakki edilmiştir.[200] Öte yandan şiiri ve şairleri zemmeden ayetlerin varlığı bilinmektedir.[201] Bunun yanında hadis kitaplarında da gerek Hz. Peygamber'e gerek ashâbına atfen şiiri öven rivayetler yer almaktadır. Bu meselede karşılaşılan ilk sorun, şiiri konu edinen ayetlerin anlaşılması ve hayata tatbiki ile İslâm toplumlarında şiirin kullanımı hususunda göze çarpan farklılıklardır.

İslâm öncesi Arap tarihi ve kültürü üzerine yapılan birçok çalışmada bir yandan Arap şiirinin mükemmelliği ve bu şiirdeki derinlik anlatılırken, bir yandan da Kur'an'da geçen bazı kapalı (mücmel / müşkil / müphem) ayetlerin bu şiirlerle istişhadı konu edilerek Arap şiirinin Kur'ân tefsirindeki önemine dikkat çekilmektedir.[202] Hz. Ömer'e atfedilen bir rivayette, onun çevresindekilere 'sapmamak için dîvanlarına sarılmalarını' telkin ettiğini, 'dîvanın ne olduğu' sorulduğunda ise "O, cahiliye şiiridir; onda Kitâb'ınızın tefsiri ve kelâmınızın manası vardır" diye cevap verdiği aktarılır.[203]

Kur'ân-ı Kerim nazil olmadan önce Araplarda ciddi bir şiir birikimi meydana gelmiştir. Panayırlarda şiirler arasında yarışmalar düzenlenir, şiir tenkitleri yapılır ve kazanan şiirler Kâbe'nin duvarına asılırdı. Hatta daha sonraları hadis ilminde gözlenecek olan râvi ve rivayet olgusunun bir benzeri bu dönemde şiir alanında belli

---

197 Âl-i İmrân, 3/191.

198 Müsâid b. Süleyman, *Tefsîrü'l-lügavî*, 39.

199 İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 126-127.

200 Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu,* 127. İsmail Cerrahoğlu burada İbn Abbas'tan rivayet edilen "Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın hangi ilminin daha hayırlı olduğu sorulduğunda, Kur'ân'ın i'rabının yapılması ve gariblerinin araştırılmasını salık verdiği" hadisini gündeme getirerek, Hz. Peygamber devrinde bu tür bir konunun gündemde olmadığını, dolayısıyla burada yanlış bir isnadın mevcudiyetini savunmaktadır.

201 Yâsîn 36/69.

202 Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâuha*, thk. Muhammed Câd Mevlâ vd. (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts), 1/294- 303.

203 Şâtıbî, el-*Muvâfakât,* 2/139-140.

ölçüde işletilmiştir. Edebî ürünlerin aktarımı şifahî kültüre dayalı olduğu için söz konusu birikim raviler üzerinden sonraki nesillere aktarılmıştır.[204]

Şiirin dilbilimsel tefsir araştırmalarında kullanılması, Arap dili için bir divan teşkil etmesi ve Arap dilindeki kullanım şekilleri ile kuralları muhtevi oluşu sebebiyledir. Bu nedenle Ferrâ (öl. 207/822), Zeccâc (öl. 311/923) ve Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]) gibi âlimlerin Kur'an ilimlerine dair verdiği eserlerde şiirle istişhad önemli bir boyut olarak öne çıkmaktadır. Tefsirlerde bir kelimeyi açıklarken bunun Arap şiirinde kullanılış biçimlerinin gösterilmesi, ilgili açıklama için önemli bir referans teşkil etmektedir.[205]

Elbette doğru anlama ulaşma hususu, salt dilsel ve lügavî araştırmalarla temin edilebilecek bir olgu değildir. Tefsir metodolojik bir ilim olduğuna göre Kur'ân'ı anlama çabasının belli usul ve ilkelere dayandırılması icap etmektedir. Aksi takdirde yorum alanı tamamen serbest ve keyfî bir düzlem haline gelecektir. Bu ilkelerin en temelinde de dilbilimsel kurallara uygunluk yer almaktadır. Bir kelâm olan vahyi anlamaya matuf yapılan mana verme çabalarının Arap dili ve üslubuna aykırı olması düşünülemez. Bununla birlikte dilbilimsel verilere dikkat etmek ve edebî üslup kurallarına uymak, doğru anlamayı tek başına temin etmez. Kur'an gibi ilâhî menşeli ve hidayet amacı güden bir metni anlamak için dile hâkimiyet yeterli olmaz; zira dil anlamın sınırlarını belirlese de anlamı tek başına tayin eden bir olgu değildir. Dile vukûfiyetin yanında, Kur'ân'ın ilk muhataplarına neyi hangi amaçla söylediğinin bilinmesi de icap etmektedir ki bunu sağlayan da etraflı bir tarih bilgisi olacaktır. Sözün sahibinin muradı ve muhatapların koşulları olarak ifade edilebilecek 'bağlam' bilinmeden sahih anlam ortaya çıkarılamaz. Dile dair bilgi gerek şarttır ama yeter şart değildir; sözün manaya delâletini temin eden esas olgu bağlamdır. Bilhassa vahyin inzaline birebir tanıklık etmeyen sonraki muhataplar açısından anlamı doğru kurmanın yegâne yolu metin ile bağlamı arasındaki ilişkiyi göz önünde tutmaktır.[206] Edebî tefsir teorisinin, dilsel tetkikleri aşan ve anlamaya temel teşkil eden tüm çevresel faktörleri de tefsir faaliyetinde işlevsel hale getiren tutumunun arka planında bu bakış açısı vardır.

---

[204] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm-Belâgat*, çevirenin Önsözü, 19-20.
[204] Bulut, *Belâgat*, 13-14, 21-22.
[205] Aydın, *Filolojik Yorum*, 49-50.
[206] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 241, 242.

Arap diline vâkıf olmanın Kur'ân'ı anlama hususunda yeterli olduğunu ifade eden belki de yegâne akım Hint alt kıtasında teşekkül eden Kur'âniyyun ekolüdür. Bu hareketin genel yaklaşımı şuradan anlaşılmaktadır ki, ekole mensup müfessirlerin eserleri ve ilgili şerhler incelendiğinde Kur'ân'ı anlama, fehmetme ve insanlara beyan etme hususunda yalnızca dile ait bilgiye tam vukûfiyetle yetindikleri müşahede edilmektedir. Onlar şeriatın tespit ettiği kavramlaştırmalarda da bu yolu meslek edinmişlerdir. Hatta Hâfız Muhammed Eslem (öl. 1955), müfessirlerin esas olarak Kur'ân'a yoğunlaşmaları gerekirken, Kur'an dışı bir sürü alanı araştırmaya yöneldiklerini ifade etmekte, eğer basiret gözüyle Kur'ân'ın muhtevasına nazar edilse, Kur'ân'ın tüm müşkil durumlara çözüm üreteceğini, kendi ıstılahlarını mufassal bir surette izah edeceğini iddia etmektedir. Bu tetebbuat da tamamen Arap diline tüm kural ve kaideleri üzerinden hâkim olmayla ilintilidir. Eslem'e göre kim Arap dilini hakkıyla bilirse, başka bir ilmî birikime muhtaç olmaksızın Kur'ân'ı etraflıca anlama imkânına sahip olacaktır.[207] Görüldüğü üzere bu yaklaşım, Kur'ân'ı yalnız Kur'an ile anlamayı öne çıkarmakta, vahyin mesajını fehmetme hususunda bunun dışındaki tüm çevresel faktörleri dışlamaktadır. Salt dilbilimsel tefsir diye bir olgunun varlığından söz edilecekse, verilebilecek yegâne örnek de bu akım olsa gerektir. Bunun dışında lügavî, filolojik ya da dilbilimsel olarak nitelenen her tefsir örneği, Kur'ân'ı anlama hususunda bağlam, Sünnet bilgisi, esbâb-ı nüzul ilmi ve rivayetler gibi yan unsurlardan şu ya da bu oranda istifade etmektedir. Meseleyi tersinden yorumladığımızda da önümüze şöyle bir tablo çıkmaktadır: Dilbilimsel yönüyle öne çıkmayan farklı anlayış ve metotların ürünü olan tefsir örnekleri de şu ya da bu düzeyde dile ait bilgi içermekte, dilbilimsel tahlillere müracaat etmektedir. Şu halde herhangi bir tefsir çalışmasını dile ait muhteva ve analizden soyutlamak mümkün değildir. Dilbilimsel tefsir müstakil bir ekol olarak nitelendirilebilir özelliğe sahiptir ve bunun en belirgin sebebi, tedvin dönemi ve öncesinde Kur'an yorumunda en temel problem alanların Kur'an kavramlarını anlama noktasında dile müteallik hususlar oluşudur. İlk tefsir örnekleri, Kur'an kelimelerinin çözümlemesine daha büyük alan açmayı gerektiren bir konjonktürde ortaya konulmuştur. Sonraki süreçlerde de dilbilimsel izahlar, tüm tefsirlerin bir boyutu olarak işlevselliğini sürdürmüştür. Bu açıdan da, edebî tefsir yaklaşımının dilbilimsel tefsir anlayışını aşan bir perspektife sahip olması icap

[207] İlâhîbahş Hâdim Hüseyin, e*l-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-Sünne* (Suudi Arabistan: Mektebetü's-Sıddîk, 2000), 275.

etmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Emîn el-Hûlî'nin teorisi de bunu karşılayacak ilave argümanlara sahiptir.

Daha sonra görüleceği üzere Emîn el-Hûlî, edebî tefsir teorisini Kur'ân'ın içinde ve Kur'ân'ın çevresinde yapılan araştırma olmak üzere iki temel ayak üzerine oturtmak suretiyle, edebî tefsiri dilbilimsel tefsirden ayıran ve dilbilimsel tefsiri aşan bir muhteva belirlemiştir. Arap diline ait kaidelerin ve o dönemin koşullarında Arapların dil mantığının çok iyi bilinmesinin yanında, ayetlere vücut veren tarihî perspektifin, hatta psikolojik ve sosyolojik boyutun da iyi etüt edilmesi, edebî tefsir yaklaşımının temel kabullerindendir.

Yukarıda yer verdiğimiz Jansen'in sınıflandırması esas alındığında dilbilimsel ağırlıklı tefsir çalışmalarının 'edebî yöneliş içeren tefsir akımları' başlığı altında değerlendirildiği müşahede edilmektedir. Biz, edebî tefsir ve dilbilimsel tefsir terkiplerinin muhteva ve kapsam itibariyle birbirinin müteradifi olarak kullanılamayacağı kanaatinde olduğumuzu aradaki nüanslar üzerinden ifade etmiştik. Buna rağmen edebî yöneliş kategorisine dilbilimsel ve edebî içerikli tüm çalışmaların alınması da söz konusu olabilmektedir. Bu genellemeye gidilmesinin sebebi, edebî tefsir olarak nitelenen çerçevenin dilbilimsel yönelişin bir türevi ve devamı niteliğinde değerlendirilmesi olabilir. Bu bakış açısıyla Hûlî'nin ortaya koymuş olduğu edebî tefsir anlayışı da çağdaş dilbilimsel tefsir tarzlarıyla benzer özellikler taşıyan bir başlık olarak kabul edilmektedir. Kanaatimizce bunda, hem Hûlî'nin teorisini pratiğe dökecek bir bütünlüklü eser ortaya koyamamış olmasının hem de edebî tefsir terkibinin edebî sanatlar ve dilsel kaideleri merkeze alan klasik bir dilbilimsel tefsir yöntemi örneği olarak görülmesinin payı vardır. Oysa bize göre, sosyal, psikolojik ve bağlam yönünden daha kuşatıcı bir anlama perspektifi ortaya koyması ve belâgat konusundaki yeni yaklaşımı nedeniyle edebî tefsir, filolojik tefsirden daha geniş bir içeriğe sahiptir ve daha geniş bir düzlemde değerlendirilmelidir.

1.2.2. Tefsirde İ'câz ve Belâgat

Her peygamberin gösterdiği mucize kendi döneminde revaçta olan olguya dairdir. Hz. Mûsâ'nın sihir ile ilgili konularda mucize sergilemesi, keza Hz. İsa'nın mucizelerinin de bu mahiyette oluşu, Hz. Peygamber'in mucizesinin de dilsel ve edebî

sahada olmasını tabii kılmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın ilk muhatapları, bu sahada yetkin ve gelenek sahibi insanlardan müteşekkildir.[208]

İ'câz (إعجاز) kelimesi sözlükte güç yetirememe anlamına gelen عجز fiil kökünden türetilmiş olup âciz bırakma anlamına gelmektedir.[209] Istılahta i'câz, sözün manasının en iyi yolla ifade edilmesi anlamına gelir.[210] Bir belâgat terimi olarak i'câz, az lafızla çok mananın ifade edilmesidir.[211]

Mucize ise ıstılâhî olarak, peygamberlik iddiasında bulunan şahsın doğruluğunu ispat sadedinde ortaya çıkan ve hayra sebep olan olağanüstü iştir.[212] Bu tür bir işe mucize denilmesinin sebebi, beşerin onun benzerini yapma hususundaki acziyetidir. Kurtubî, mucizenin şartları olarak şu beş hususu zikreder: Allah'tan başkasının kudret sahasında olmayan bir iş olmalı, olağanüstü bir iş olmalı, elçi o mucizeyi sıdkına şahit göstermeli, müddeinin dava ettiği hususa ve amaca uygun vâki olmalı ve iddia sahibine muaraza kastıyla hiç kimse benzerini meydana getirememiş olmalıdır.[213]

بلاغ fiilinin mastarı olan belâgat kelimesi de lügatte bir yere ulaşmak anlamına gelmekte olup ıstılahta muktezây-ı hâle münasip söz söylemek manasında kullanılmakta[214] ve fesâhat sözcüğüyle eş anlamlı olduğu ifade edilmektedir.[215] Arapçada yerinde ve etkin söz söyleme anlamına gelen retorik sözcüğü, belâgat terimi ile karşılanmaktadır.[216]

Kur'an, diledikleri takdirde kendisinin benzeri sözler söyleyebileceklerini iddia eden[217] ve kendisinden hissî mucize isteyen muhataplarına, kendisinin zaten

---

[208] Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Kur'ân'a Edebî Yaklaşım Çıkmazı", çev. Nihat Uzun, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 267-268.

[209] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "acz", 5/369-370; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2009), 547.

[210] Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, (Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts), 30.

[211] Nusrettin Bolelli, *Belâgat - Arab* Edebiyatı *Bilgi ve Teorileri,* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993), 71.

[212] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 184.

[213] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/112 vd.

[214] Cürcâni, *et-Ta'rîfât*, 43.

[215] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/419-420. Konumuz harici olduğu için burada belâgat ve fesâhat terimleri arasındaki teknik ayrımlara girmiyoruz.

[216] Zafer Kızıklı, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri", *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler 'Dil Bilimi, Dil Bilgisi ve Dil Eğitimi'* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2011) 13/2, 2/1007.

[217] el-Enfâl 8/31.

mucize olduğunu[218] ifade ederek cevap vermiş ve onlara bir benzerinin getirilmesi hususunda meydan okumuştur.[219] Meydan okuduğu saha, muhatapların maharet kesbettikleri bir alandır; buna rağmen onlar, kudretlerini aştığı için bir surenin bile benzerini getirememişlerdir.[220]

Kur'ân-ı Kerîm'in beyan gücü ve edebî üstünlüğü itibariyle, nazil olduğu toplum üzerinde meydana getirdiği muazzam tesir ve muhataplarını benzerini getirmekten aciz bırakışı, yani Kur'ân'ın i'câz keyfiyetini meydana getiren en temel faktör, Kur'ân'ın belâgat cihetindeki üstünlüğüdür. Tarihî seyir içinde belâgat ilminin kökleşmesi ve sistematik bir yapıya bürünmesinde, i'câzın belâgat üzerinden temellendirilmesinin rolü vardır.[221]

Edebî tefsir teorisinin bir boyutunda belâgat anlayışına dair geleneksel algıyı masaya yatırmak ve belâgat olgusunu felsefî eksenden edebî eksene taşımak gibi bir hedef vardır. Bu gerçek, edebî tefsir yaklaşımını anlayabilmek için Hûlî'nin teorisini ortaya koymasından önceki süreçte i'câz ve belâgat anlayışının hangi zeminde ele alınıp gelişim gösterdiğini bilmeyi gerektirmektedir.

Belâgat, sözü meydana getiren sözcüklerin seçimi, bağlama uygunluğu yanında teşbih, mecâz, istiâre, tevriye ve cinas gibi edebî sanatları da ele alarak tüm bunlarla ilgili araştırmalar yapan bir disiplindir.

Esasen i'câz terimi dil alanına özel olarak ele alındığında belâgate göre daha özel ve daha üst bir kategoriyi ifade etmektedir. Dil merkezli bir analizde i'câz için her ayette müstakil olarak bir tatbik imkânı bulunamaması durumunda bile sözün belâgat yönünden değerlendirilerek edebî bir üstünlüğü muhtevi olduğu ortaya çıkarılabilir. Dolayısıyla belâgat yönü Kur'an bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde i'câza göre daha şümullü bir yapı ortaya çıkarmaktadır. Buna rağmen i'câz ve belâgat konularına ait eserlerin tarihî seyrini veren kaynaklarda bu iki mefhumun birbiri yerine kullanılabildiği göze çarpmaktadır.

---

218 el-Ankebût 29/50, 51.

219 Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/ 403.

220 Mustafa Sâdık er-Râfiî, *İ'câzü'l Kur'ân ve belâğatü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dârü'l Kitâbi'l-Arabî, 1973), 169-170.

221 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm-Belâgat*, çevirenin önsözü, s. 19.

221 Bulut, *Belâgat*, 13-14, 21-22.

Bu noktada, i‘câz ve îcâz kelimeleri arasındaki farkı da belirtmek gerekmektedir. İ‘câz (اعجاز), acze düşürmek, âciz bırakmak anlamına gelirken, îcâz (الايجاز), az sözle çok şey anlatmak, veciz ifade kullanmak manasındadır.[222]

Câhiliye döneminde edipler, hem edebî üstünlüklerini vurgulamak hem de itibar kazanmak için söz ve şiirlerinde îcâzı kullanmaktaydılar. Yazılı kaydın yerine şifâhî aktarım yaygın olduğu için, edipler unutulma riskini bertaraf etme adına, kısa ve veciz kelam sarf etmeye özen göstermekteydiler.[223]

İ‘câz, tüm boyutlarıyla Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğunu açığa çıkarmaya matuf bir anlam çerçevesine sahiptir[224] ve Hz. Peygamber’in ümmîliği görüşü de i’câz olgusunu güçlendiren bir etki meydana getirmiştir.[225] Yani i‘câz keyfiyetinin nihai amacı peygamberi tasdiktir.[226]

İ‘câz, Kur’ân’ın herhangi bir pasajının taklit edilemezliğini vurgulayan bir olgu olarak h. 3. asırdan itibaren kavramsallaşmış, bu asrın sonlarından itibaren de teknik bir terim olarak muhteva kazanmıştır. Telif edilen eserlerle de bu alana ait literatür gelişerek varlığını sürdürmüştür.[227]

İ‘câzı, belâgat ilmine ait sistematik içerisinde yer alan bir kavram olarak tanımlamak mümkünse de[228], Rummânî (öl. 384/994) gibi müellifler belâgati i‘câzın bir yönü olarak öne çıkarmakta ve kavramı, ifade edilmek istenen anlamın en güzel lafızlar kullanılarak kalbe intikalinin temin edilmesi olarak tarif etmektedir.[229]

Öncelikle bu sahada eser telif edilmeye başlanmasının sebeplerinden biri, bazı inkârcı kimselerin Kur’ân’ı tenkit ederek onda bazı harf çelişkileri bulunduğunu iddia etmeleridir.[230] Abdülkerim ibn Ebi’l-Avcâ’, İshak ibn Tâlût ve Nu’mân ibn Münzir

---

222 M.A. Yekta Saraç, “Îcâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/392.

223 Muzaffer Özlı, “Arap Dilinde İ’câzın Tarihî Seyri ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 178-179.

224 Mehmet Emin Yurt, “İcâzu’l-Kur’ân İlminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlarıyla Tarihsel Süreci”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Nisan 2017), 193.

225 Issa J. Boullata, “Kur’an’ın Retorik Yorumu: İ’câz ve İlgili Konuları”, çev. Hayati Aydın, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 327.

226 Cürcânî, *Ta‘rifât*, 30.

227 Boullata, “Kur’an’ın Retorik Yorumu”, 327.

228 Özlı, “İ‘câzın Tarihî Seyri”, 179.

229 Rummânî, *en-Nüket fî i‘câzi’l-Kur’ân* (*Selâsü resâil fi’l-i’câzi’l-Kur’ân* içinde) (Kahire: Dârü’l Maârif, ts), 75-76.

230 İbni Kuteybe, *Te’vilü-müşkili’l-Kur’ân,* nşr. Seyyid Ahmed Sakar, (Beyrut: Mektebetü’l İlmiyye, 1973), 24 vd.

gibi inkârcıların Kur'an'da çelişkiler bulunduğunu söylemeleri ve bu tarz başka iddialar, bilhassa Mu'tezilî âlimlerin i'câzü'l-Kur'an alanında eserler telif etmesine sebep olmuştur.[231] Ayrıca çevresel, sosyo-kültürel faktörlere ek olarak, bazı müteşabih Kur'an ifadelerinin spekülasyon konusu yapılması ve Kurân'ın mu'ciz olma özelliğinin reddi gibi hususlar da i'câza dönük çalışmaların vücut bulmasının sebepleri arasında zikredilebilir. İ'câz olgusunu ilk ele alan müellifin Câhiz (öl. 255/869) olduğu şeklinde genel bir kanaat vardır. Câhiz, i'câzı az sözle çok mananın ifade edilmesi şeklinde tanımlamış ve ardından i'câz ile ilgili çalışmalar genişleyerek devam etmiştir.[232]

Dil ve edebiyat merkezli bir olgu olan belâgat alanındaki çalışmaların başlaması da Kur'ân-ı Kerim ile ilişkilidir. Keza filolojik çalışmaların başlamasının temelinde de Kur'ân'ı daha iyi anlama gayreti yer almaktadır. Sîbeveyhi ve Müberred (öl. 286/900) gibi nahiv âlimleri ayetlerin üslup yapısı ve i'raba dair çalışmalar yaparak nahvî bilgilere yer vermişler, ayrıca Kur'an'daki edebî sanatlara da değinmişlerdir. Mesela Sîbeveyhi, teşbih ve mübalağa sanatlarını ilk zikreden dilci olarak kabul edilmiştir. Daha sonra Mecâzü'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân vb. başlıklar altında yapılan çalışmalarda da Kur'ân'ın mecâz, istiâre, teşbih gibi edebî sanatlarına yer verilmiştir. Elbette burada temel amaç edebî sanatların talimi değil, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasıdır. Bununla birlikte fıkıh usulü âlimleri lafız bahislerinde dile dair konuları ele alırken, kelam âlimleri de Kur'ân'ın mucize olduğunun tespiti açısından belâgat ilmine katkı yapmışlardır.[233]

Belâgat, dil ve edebiyat ilimleri arasında en geç müstakil hüviyet kazanan disiplindir. Dinî ilimler sahasında belâgat konuları önceleri tefsir ve nahiv gibi farklı disiplinlerin içinde ele alınmıştır. Kur'an öncesi Araplarda gözlenen şiir ve edebiyata dönük ilgi, nüzul süreciyle beraber Kur'ân'a yönelmiş, bu ilginin Kur'ân'ın mucizeliğini ispat gayretiyle buluşması neticesinde de belâgate dayalı çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışmaları yapanlar da genel itibariyle tefsir ve kelam bilginleri olmuştur.[234]

---

[231] Mustafa Öztürk, "Tefsirde Mu'tezile Ekolü", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*, ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 107.

[232] Abdulaziz Atik, *İlmü'l-Meânî* (Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2009), 174.

[233] Bulut, *Belâgat*, 13, 21.

[234] Kızıklı, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu ve Gelişimi", 1010.

Bununla birlikte belâgatın tarihini şiir tenkidiyle başlatmak mümkündür. Câhiliye döneminde şair ve hatiplerin göz önündeki muteber konumları bilinmektedir. Bilhassa şiir konusundaki üstünlük ve hakemlik Kureyş kabilesinin uhdesindeydi. Panayırlarda inşâd edilen şiirleri dinleyen hakem şahıslar şiirlerin tenkidini yaparlar ve onlar bir şiiri övdüklerinde o şiir meşhur olurdu. O dönemde lafız ve anlam ilişkisi merkezinde dilsel tahliller üzerinde ayrıntılı olarak durulmaktaydı. Dolayısıyla belâgata dair terminolojinin kavramsal olarak temelleri bu döneme kadar uzanmaktadır. Bu yönüyle araştırmacılar belâgatin ortaya çıkışının edebî eleştiri şeklinde olduğunu ifade etmektedirler.[235] Mesela Câhiliye döneminin en önde gelen şiir tenkitçisi en-Nâbiğâtü'z-Zubyânî, taylasân denen kırmızı kaftanıyla bir kıl çadırda oturup huzuruna gelen şairlerin şiirlerini dinler ve hangisinin daha iyi olduğuna karar verirdi. Yine Câhiliye şairleri şiirlerini yazdıktan sonra lafız ve mana ahengi konusunda tekrar tekrar düşünerek şiirin üzerinde durur ve en uygun sözcükleri seçmek için zaman içerisinde şiirin beyitlerinde bir takım değişiklikler yaparlardı.[236] Bu arka plan, Kur'ân'ın indiği toplumun edebî vasıflarını anlama açısından ehemmiyet arz etmektedir. Yine bu arka plan, Kur'ânî manaların ancak dört başı mamur bir edebî inceleme yoluyla fehmedilebilecek oluşunun sebepleri hakkında da fikir vermektedir. Çalışmamızın akışı içinde detaylandıracağımız gibi Emîn el-Hûlî, edebî incelemeye bu arka planı göz önünde bulundurarak merkezî önem atfetmiştir.

İ'câz ile ilgili araştırma ve teliflerin, Ebû Ubeyde, Ferrâ ve İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) çalışmalarıyla başladığı, bu meyanda, belâgate dair literatürün tedvini hususunda miladın ancak h. 3. asır olduğu ifade edilebilir. Câhiz'in *el-Beyân ve't-Tebyîn* ve *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserleri, belâgat ilmine dair telif edilen ilk dikkat çekici ve derli toplu denilebilecek çalışmalardır. Bazı belâgat terimlerini ele alan Câhiz, bu bağlamda, belâgat ilminde önemli bir köşe taşı mesabesindedir. Hatta bazı araştırmacılar tarafından bu ilmin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Câhiz'in günümüze ulaşmayan ve Kur'ân'ın belâgat ve nazm konularını ele alan bir eseri de vardır. Cürcânî'den önce nazm kavramını dile getirmiş ve kulların nazmın benzerini getirmeye güçlerinin yetmeyişini Kur'ân'ın hakkaniyetine delil olarak zikretmiştir.[237]

---

[235] Bulut, *Belâgat*, 19; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm-Belâgat*, çevirenin önsözü, 19.

[236] Kızıklı, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu ve Gelişimi", 1009.

[237] Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Matbaatü'l Mustafa el-Halebî, 1965), 4/90.

Câhiz'den sonra el-Müberred'in *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*'i ile İbnü'l Mu'tez'in (öl. 296/908) *Kitâbü'l-Bedî'* adlı eserleri zikre değerdir. İbnü'l Mu'tez'in eseri, belâgat, beyan ve bedî' bahislerinin toplu olarak düzenlendiği ilk belâgat çalışmasıdır. Bu kitabında İbnü'l Mu'tez, bedî' olgusunun yeni ihdas edilmiş olmadığını, bunun aslen Kur'ân'-ı Kerîm'de, Hz. Peygamberin ve ashabının sözlerinde, eski Arap şiirinde ve bedevîlerin lisanında var olduğunu ifade etmiştir. Sürecin devamında i'câzü'l-Kur'ân türü telifler kaleme alınmaya başlanmıştır. Rummânî, Hattâbî (öl. 388/998), Bâkıllânî (öl. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025) eserleri bu meyanda zikredilebilir.

İ'câz kavramını başlığında ele alan ilk sistematik eserlerden biri Rummânî'nin *Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân* adlı çalışmasıdır ve merkezî amacı Kur'ân'ın belâgat yönünden eşsizliğini ortaya koymaktır.[238] Rummânî, eserinde, Kur'ân'ın i'câzı zaviyesinden belâgat konularını ele almıştır. Rummânî'den sonra Eş'ârî kelamcısı Bâkıllânî, Kur'ân nazmının belâgatın zirvesi olduğunu vurgulamıştır. Mu'tezilî kelamcı Kâdî Abdülcebbâr, Kur'an'daki dilsel fesâhati, sözün ifade biçimi, terkip seçimleri ve nahvî bağlantılarla açıklamıştır. Bununla birlikte bu eserlerin telif amacı belâgat ilminin verilerini derlemek değildir. Müellifler, üzerinde çalıştıkları alana ait konuları izah sadedinde teliflerinde belâgat konularına temas etmişlerdir. Bu bağlamda söz konusu eserlerin müstakil birer belâgat çalışması olarak değerlendirilmeleri doğru olmamakla beraber, belâgata ait terminoloji, dağınık da olsa bu eserler üzerinden vücut bulmaya başlamıştır. Ebû Hilâl Askerî'nin (öl. 400/1009'dan sonra) *Kitâbü's-Sınâateyn* adlı eseri, belâgata dair kendisinden önce oluşan malzemenin bir araya getirilmesi amacıyla yazılan ilk çalışma olarak değerlendirilebilir. Askerî'nin söz konusu eserinde önemle temas ettiği nokta, imandan sonra en mühim vazifenin belâgat ilmiyle Arap edebiyatını öğrenmek olduğudur. Çünkü belâgat ilmini bilmeyen kimse Kur'ân'ın i'câzını anlayamayacaktır.[239]

Bunun dışında, Şerîf er-Râdî'nin (öl. 406/1015) *Telhîsü'l-beyân fî mecâzâti'l-Kur'ân* ve Endülüslü âlimler İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (öl. 456/1064) *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih* ve İbn Sinân el-Hafâcî'nin (öl. 466/1073) *Sırrü'l-fesâha* adlı eserlerini de belâgat sahasında yapılan önemli çalışmalar arasında zikretmek gerekir.

[238] Boullata, "Kur'ân'ın Belâgat Açısından Tefsiri", 260.

[239] Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sınâateyn,* thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Kahire: Îsa Bâbi'l Halebî, 1952), 1.

Kayrevânî, eserinde, yazıldığı döneme kadar belâgat alanında yapılan çalışmaları aktarmaktadır.

Belâgat ilmine dair farklı disiplinlerde dağınık halde bulunan malzemeler genel olarak Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* adlı eserlerinde derlenmiş, ardından bu eserleri temel alan müstakil belâgat eserleri telif edilmiştir. Cürcânî'nin eserleri belâgat ilminde zirve noktasını teşkil etmektedir. Cürcânî'nin meâni ve beyan ilimlerinin neredeyse tüm konularını ele aldığı bu iki eser, belâgat alanında yapılan sonraki hemen hemen tüm çalışmalara yön vermiştir. Bu eserlerinde Cürcânî, hepsini ayrıntılı olarak işlemese de, hemen tüm belâgat konularına yer vermiştir. Meânî ilmi Cürcânî'nin eserleriyle kemale ermiştir.[240] Cürcânî'nin temelde ortaya koyduğu teori, Kur'ân'ın i'câzının nazmında olduğu, yani kelime ve terkiplerin bir araya getirilmesiyle taklit edilmesi söz konusu olmayan bir nazım meydana geldiği düşüncesine dayanmaktadır.

Zemahşerî'nin tefsiri *el-Keşşaf'ta*, belâgat ilminin gelişim sürecinin önemli eserlerinden biridir. Zemahşerî, Cürcânî'nin eserlerini temel alarak belâgat konularını ele alıp ayetlerdeki edebî sanatlar üzerinde inceleme yapmıştır. Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ise *Nihâyetü'l-i'câz min esrâri'l-Belâga ve Delâilü'l-i'câz* adlı eseriyle mantık, felsefe, kelam ve usul gibi farklı disiplinlere ait terimleri belâgat ilmine katmış ve Cürcânî'nin, iki temel eserinde temas ettiği konuları yeni bir düzenlemeye tâbi tutarak incelemiştir. Yani Râzî, belâgat ilmine ait malzemeyi yeni bir düzenleme ile ele alarak bir adım daha atmış ve bu disiplini daha sistematik bir hüviyete kavuşturmuştur. Daha sonra da *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümüyle Sekkâkî (öl. 626/1229), sonraki dönemlerde yapılan belâgat çalışmalarına istikamet verecek şekilde bu disiplinin ana omurgasını biçimlendirmiştir. Böylece belâgate ait meânî, beyan ve bedî şeklindeki klasik üçlü tasnif h. 7. asırdan itibaren işlerlik kazanmıştır.[241] Sekkâkî'nin ardından, h. 8. yüzyıldan sonra, disiplinin sistematik bir yapıya ulaşmış olmasının da etkisiyle özgün ve verimli çalışmalarda gözle görülür bir azalma görülmeye başlamıştır.[242] Sekkâkî, belâgatin edebî zevk ve estetiğe dayalı

[240] Ahmed Cemal Ömerî, *el-Mebâhisü'l-belâgıyye fî dav'i kadiyyeti'l i'câzî* (Kahire: Mektebetü'l Hancî, 1410), 249.
[241] Bulut, *Belâgat*, 13-14, 21-22; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm-Belâgat*, çevirenin önsözü, 21.
[242] Kızıklı, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu ve Gelişimi", 1007.

yapısını değiştirmiş, mantık, felsefe ve kelâmî etkiyle şekillenen ilmî ve sistematik bir hüviyet kazanmasını sağlamıştır.[243]

Dolayısıyla Arap ve İslâm toplumunda belâgatin kaydettiği gelişim ve değişim çizgisini şu üç ana döneme ayırmak mümkündür: İslâm öncesine ait olan fakat günümüze yazılı olarak ulaşmamış sözlü edebî eleştiri dönemi; Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı ile başlayan ve Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ile devam eden ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'u ile sistematik hale gelen gelişim safhası ve son olarak da durgunluk ve gerileme dönemidir. Arap belâgatinin genel anlamda öncüsü Câhiz, bedî' disiplininin öncüsü İbnü'l-Mu'tez, meânî ve beyan ilimlerinin kurucusu da Abdülkâhir Cürcânî'dir.[244]

Sekkâkî'nin üzerinde ayrıca durmak lazımdır. Mezkûr eserinde Sekkâkî, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyan, had, istidlal, aruz ve kafiye ilimlerinin hepsini ele almış ve lügat ilminin de bu ilimlere eklenmesiyle oluşan bütüne ilmü'l-edeb adını vermiştir. Bu ilimlerin her biri, müellif tarafından Arap dilinin kullanımı esnasında düşülebilecek hatalardan uzak kalınmasının temini hususunda birer vesile olarak işlenmiştir. Dolayısıyla eserde belâgat ilmine dair dağınık verilerin bir araya getirilmesi ve ilme sistematik bir keyfiyet kazandırılması hedeflenmiş olsa da, daha öncelikli amacın Arap dilinin kullanımında ortaya çıkabilecek yanlışlıkların önüne geçmek olduğu anlaşılmaktadır.[245] Dolayısıyla Sekkâkî'nin *Miftâh*'ının üçüncü bölümü, belâgat terminolojisinin bütünlüğe kavuşması ve düzenlenmesi gibi mühim bir ilmî gayenin tahakkukunu temin etmiş olsa da, Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve muhtemel yanlış anlamaların önüne geçilmesi gibi çok daha hayati bir amacın gerçekleşmesi hususunda da yadsınamaz bir işlev görmüştür. Belâgate dair çalışmaların, Kur'ân'ın i'câz yönünü açığa çıkarmak dışında, doğru ve sahih anlama ulaşma hususundaki rolü de göz ardı edilmemelidir. Sekkâkî'nin ilmü'l-edeb terkibini kullanmış olması da kanaatimizce önemlidir. Çünkü Sekkâkî bu başlık altında dile dair teknik bütün disiplinleri ve araştırma konularını zikretmekle kalmamış, edebî sanatları ve üslup özelliklerini de aynı bütünün birer şubesi olarak değerlendirmiştir. Buna göre

[243] Mustafa Keskin, "Kur'ân'ın İ'câzına Dair İlimler ve Sekkâkî'nin "Miftâhu'l İlim" Adlı Eserinin Tahlili", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2016/1), 116-117.

[244] Kızıklı, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu ve Gelişimi", 1021-1022.

[245] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm-Belâgat*, çevirenin önsözü, 28-29.

belâgat merkezli çalışmaların önümüze koyduğu bütünün, dört başı mâmur bir edebî araştırmanın tarihî referansları olarak okunması mümkün hale gelmektedir.

Sekkâkî'nin ilgili sistematize etme şeklindeki katkısının ardından belâgat disiplininin bir durgunluk sürecine girdiği, sonraki ortaçağ dönemi bilginlerinin bu alana kayda değer bir katkı sunmadığı da ifade edilmektedir. Sistematik çerçeve bir avantaj olsa da, felsefî ve kelâmî etki, bu ilmi monotonlaştırmış ve verimsiz teknik tartışmaların zemini haline getirmiştir. Dahası, belâgat, kendisine dinamizm kazandıran edebî ve estetik boyutlarından uzaklaşmaya başlamıştır.[246] İlgili bölümde daha detaylı zikredeceğimiz gibi, Emîn el-Hûlî, belâgatte tecdid hususundaki çağrısını bu zemin üzerinden, söz konusu edebî eksenden uzaklaşma ve felsefî etki altında kalma eleştirileri eşliğinde dile getirmektedir. Edebî tefsir teorisinden önce de Kur'ân'ın i'câz ve belâgat özelliklerine şu ya da bu ölçüde yer veren birçok eser ve tefsir telif edilmiştir. Edebî tefsir yaklaşımını bunlardan belli ölçüde ayıran, 20. asır Mısır coğrafyasında üst perdeden yankılanan tecdid söyleminin belâgat ayağını, Emîn el-Hûlî'nin seslendirmiş olması ve bu bakışı edebî tefsir teorisine de yansıtmasıdır.

Belâgat literatürünün önemli bazı eserlerine kısaca ve tarihî seyrine özetle değindikten sonra modern dönemde Emîn el-Hûlî'nin, *Fennü'l-kavl* ve *el-Belâga ve ilmü'n-nefs* adlı eserleriyle bu alanda çalışmalar yaptığını ifade edebiliriz.[247] Ayrıca Mustafa Sâdık er-Râfiî (öl. 1937), Kur'ân'ın i'câz yönlerinin onun nazmından, terkip vecihlerinden ve üslubundaki tutarlılıktan çıkartılabileceğini belirttikten sonra, Kur'an metninin geçmişte ve halen taklit edilemezliğinden doğan üstünlüğünü, i'câzın ana ekseni olarak konumlandırmıştır.[248] Bunun dışında yine modern zamanlarda zuhur eden ve i'câzı, Kur'ân'ın bilimsel gelişmelere öncülük eden bir muhtevada olduğu iddiasına veya matematiksel bir dizgeye sahip olduğu (19 mucizesi) tezine dayandıran çıkışlar da gündeme gelmiştir. Fakat Issa J. Boullata gibi araştırmacılar, bizim de katıldığımız bir şekilde, bu tür denemeleri Kur'ânî i'câzın eksenini belirleme hususunda elverişli görmemektedirler. Eğer belâgat ve retorik alanında kayda değer ve sadra şifa bir yenilik ortaya konulacaksa, bu, belâgati kuru cümle analizlerinden çıkarıp, Kur'ân'a bir bütünlük içinde bakma gayreti ile hayata geçecektir. Boullata, bu

[246] Boullata, "Kur'an'ın Retorik Yorumu: İ'câz ve İlgili Konuları", 330.
[247] Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992) 5/383.
[248] er-Râfiî, *İ'câzü'l Kur'ân*, 156-157

tarz bir çalışma ile örneklendirdiği[249] sunumunda, yapılması gerekenin, sure içi bütünlüğün ve sureler kronolojik olarak ele alındıklarında sure geçişlerindeki bağlamsal ilişkilerin açığa çıkarılması olduğunu ifade etmektedir. Görüleceği üzere belâgate dair bu yaklaşım, temelde konulu ve tematiktir. Neticede böyle bir çalışma yapıldığında, Kur'an mesajının bütünlüğü ve metin boyunca bir ahenk içinde varlığı hissedilen edebî yapı net bir şekilde açığa çıkartılmış olacaktır.[250] Hûlî'nin konulu tefsir yaklaşımını ön planda tutması da, sözü edilen bu tutum ile uyum arz etmektedir. Çünkü edebî tefsir teorisinin bir boyutu da, doğru anlama hususunda kritik öneme sahip bir olgu olan bütünlüğün göz ardı edilmemesi adına, tefsir faaliyetinin konulu bir çerçevede icra edilmesidir.

Yukarıda, modern dönemde bilimsel tefsir yaklaşımının da bir i'câz enstrümanı olarak devreye sokulabildiğine değinmiştik. Oysaki bilimsel çıkarımların Kur'an'da zaten yer aldığına dair modern İslâmcı söylem, kendi içinde tutarlılık sorunuyla muallel olduğu için, kanaatimizce bir i'câz tezahürü olarak değerlendirilmemelidir. Kur'ân'ın, indiği toplumsal zemin ve kültürel yapı içerisinde ilk muhatapların idrak edemeyeceği türden bilimsel atıflarda bulunması, onun mu'ciz niteliğini belgelemek bir yana, belâgatine zarar verme ihtimalini de bünyesinde barındırmaktadır. Çünkü belâgat, son tahlilde muktezây-ı hale mutabık söz söylemektir. Mesajı evrensel olan ve tüm insanlara hitap eden bir metnin, kevnî, felsefî ve bilimsel hususlarda ayrıntı vermemesi, kanaatimizce onun i'câzına zarar vermez; bilakis katkı sunar. Hûlî'nin – daha sonra zikredeceğimiz- bilimsel tefsir aleyhindeki tutumunun nedenlerini bu noktada aramak gerekmektedir. Bu durum, edebî tefsir anlayışında belâgatin, muhatapların verili durumunu hesaba katmak olarak niteleyebileceğimiz bir tarzda yorumlanmasının doğal sonucudur. Metnin belâgati, onun açık, anlaşılır, veciz ve mücmel olmasındadır.

Özetle Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir teorisi üzerinden atmaya çalıştığı önemli bir adım da, belâgat alanında süregelen geleneksel anlayışta bir takım yenilikler yapmaya çalışmasıdır. Felsefî etkiden arındırıp edebî zevk ve estetik eksenine oturtma, vahiy metnini konulu ve tematik bir perspektiften ele alma ve metnin muhataplarının konumlarını hesaba katması gibi unsurlar bunlar arasındadır. Ek olarak Hûlî, tefsir

[249] Boullata, Abdülmüteal es-Sa'îdî'nin *en-Nazmu'l-fennî* adlı eserinden naklen, Kur'ân'ı sure ve konu bütünlüğü içinde ele alan çalışmasını örnek vermektedir. Bkz. Boullata," Kur'an'ın Retorik Yorumu", 330.

[250] Boullata, "Kur'an'ın Retorik Yorumu", 330-331.

ilmiyle psikolojinin verileri arasındaki irtibatı da yorum faaliyetin bir parçası olarak teorisine dâhil etmiştir. Bu da, belâgat-psikoloji ilişkisinin zeminidir.

Bu bağlamda Muhammed Halefullah, belâgat tarihi içerisinde Cürcânî'nin edebî tenkit ve retoriğe dayalı anlayışını olumlamaktadır. Sebebi de Cürcânî'nin yönteminin katı kurallara boğulmuş olmaması ve edebî zevk boyutunun ön planda oluşudur.[251] Halefullah'a göre Cürcânî'nin yaklaşımı, tutarlı bir edebî eleştiri yöntemi sunmaktadır. Hem edebî kurgunun yapısal yönü olan nazmı hem de kullanılan edebî sanatların estetik yönünü ele almaktadır. Cürcânî, edebî kurgunun en önemli öğesi olarak yapıya vurgu yapmakta ve yapının temeli olarak da manayı konumlandırmaktadır. Önce mana belirlenmekte, ardından münasip bir tarzda lafız kalıbına dökülmektedir. Bu cihetten edebî mükemmelliğin tezahür ettiği alan lafız değil, manadır. Edebî mükemmelliği keşfin yolu da, bu mükemmeliyetin en temel göstergesi olan nazmın insan ruhunda hâsıl ettiği tatmin, duygu ve heyecanların izini sürmektir.

Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*'da kelimenin tam anlamıyla belâgatin sırlarını keşfe koyulmuştur. Edebî sanatların insanın ruh dünyasında meydana getirdiği her türden duygusal coşku ve tezahürün sebeplerine odaklanmıştır. Zaten temel problem, edebiyatın güzelliğinin kelimelerde, seslerde ve bir takım linguistik ayrıntılarda aranmasıdır. Aslında yapılması gereken, edebî etkinin insanın iç âleminde var ettiği hissî dalgalanmaları açığa çıkarmaktır. Bu yapıldığında, edebî eleştirinin, alternatifi olmayan bir olgu olduğu da müşahede edilecektir. Edebî eleştirinin amacına ulaşabilmesi için, insan zihninin analiz ve sentez temelinde işleyen mantık gücü ile edebî zevk melekesinin birleştirilmesinden başka yol yoktur.

Cürcânî'nin edebî analizleri isabetlidir; çünkü o, edebiyatın sanatın bir parçası olduğu gerçeğinin bilincindedir ve ahengin edebî alana tatbiki mümkün bir prensip olduğunu idrak etmiştir. Ulaştığı sonuçları da şöyle özetlemek mümkündür: Öncelikle edebî mükemmelliği anlamak için, sözün yapısından ziyade insan ruhunda ve iç dünyasında karşılık bulan etkisine bakmak gerekmektedir. Bunun dışında, metaforlar ve edebî sanatlar, anlatım üslubuna bir dinamizm ve zindelik kazandırdıkları, kapalı manaları anlaşılabilir bir forma soktukları için önemlidirler. Ayrıca insan ruhu

[251] Muhammed Halefullah, "Belâgatin Sırlarında Abdülkâhir'in Teorisi: Psikolojik Bir Yaklaşım", çev. Ömer Kara, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/17 (Bahar 2011), 627 vd.

soyuttan ziyade somutu, tasavvur yerine sezgi ve kavrayış sahasına giren müşahhas veriyi algılamaya mütemayildir. Dolayısıyla zihinsel aktiviteyi tefekkür ve analoji aracılığıyla harekete geçirmek gerekmektedir. Teşbih yollu anlatım tekniği ve edebî sanatların istihdamı, bu noktada insan ruhunu tatmin eden bir neticeye müncer olmaktadır.[252]

Cürcânî, herhangi bir edebî pasajın sanatsal değerinin testi için, metinde kullanılan imgelerin insan zihni ve ruhundaki tesirine bakmak gerektiği hususunda bir hayli ısrarcıdır. İbarelerin güzelliği ile psikolojik etkileri arasında ilintiler kurmaktadır. Bu bağın kurulması, psikoloji alanında kayda değer gelişmelere sahne olan modern zaman psikologlarının da ilgisini çekmiştir. Çünkü psikologlar, sanat ile psikoloji arasındaki müşterek zeminlerin varlığı üzerinde durmaktadırlar. Bunun yanında, modern edebiyat eleştirmenleri de çalışmalarında psikolojik yöntemlerden istifade etmektedirler. Yani özelde edebî eleştiri, genelde edebiyat ile psikoloji arasındaki bu bağ çağdaş dönemde iyiden iyiye işlenen bir veri olarak karşımıza çıkmış olsa da, Cürcânî, asırlar öncesinden söz konusu arka planın izdüşümlerini metinlerine yansıtmak suretiyle bu hususta öncü bir rol üstlenmiş görünmektedir.[253]

Emîn el-Hûlî, daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız şekilde, belâgat anlayışının tarihî seyrini iki müstakil ekol olarak ele almakta, bunları felsefî/kelâmî ekol ve edebî ekol olarak sınıflandırmaktadır. Belâgati mantık kural ve kaidelerine boğan ve felsefî etkiyle şekillenen kelâmî çizgi, tarih boyunca belagat araştırmalarında daha etkin ve belirleyici olmuştur. Yöntem ve muhteva olarak referansları Yunan felsefesine kadar uzanan bu çizginin belagat sahasındaki tahakkümü Hûlî'nin müşteki olduğu temel hususlardan biridir ve esasen Hûlî, belâgat sahasındaki tecdid perspektifini bu zemin üzerine oturtmuştur. Ona göre belâgatin ana ekseni, edebî zevk ve estetik kaygıdan müteşekkil olan sanatsal bir mihver üzerinde konumlandırılmalıdır. Hûlî'nin edebî belâgat çizgisine dâhil ettiği, kendisi de bu yaklaşıma bağlı olduğunu ifade eden Ebû Hilâl el-Askerî gibi bazı dilciler bile kelamcıların anlayışı çerçevesinde faaliyet göstererek onların hedeflerinin tahakkukuna zemin hazırlamışlardır. Hûlî'ye göre Abdulkâhir Cürcânî, her iki çizgiye

[252] Halefullah, "Belâgatin Sırlarında Abdülkâhir'in Teorisi", 628-629.
[253] Halefullah, "Belâgatin Sırlarında Abdülkâhir'in Teorisi", 630.

ait eserler de veren bir dilcidir. Onun *Delâilu'l-İ'câz*'ı kelamcıların, *Esrâru'l-Belâğa*'sı ise edebiyatçıların belâgat perspektiflerine uygun olarak telif edilmiştir.[254]

Konumuzun bir diğer boyutuna netlik kazandırabilmek için, Kur'ân'ın kullandığı mecâzlar hususunda da bazı noktalara değinmemiz gerekmektedir. Bilhassa haberî sıfatların Allah'a nispet edilmesi konusunda Mu'tezilî çizgideki âlimler, tenzih ilkesi gereğince mecâz olgusunu kullanma eğiliminde olmuşlardır. Ancak Kâdî Abdulcebbâr'ın da belirttiği gibi bu eğilim, lafzı hakiki anlamına hamletmek mümkünken mecâza yormak anlamına gelmemektedir.[255] Nasr Hamid Ebû Zeyd de mecâzın keyfî bir kullanım olmadığını, bunun belirli şartları bulunduğunu zikrederken, bu şartlardan birini, bu kullanıma dair daha önceden var olan bir uzlaşı olarak zikretmektedir.[256]

Buradan elde edilebilecek bir netice, Kur'an'da mecâza hamledilebilecek bazı ifade biçimlerinin, nüzul dönemi toplumunda fiilen istimal edilen bir edebî sanat olarak mecâzın yine o dönemdeki formlarından birine uygun şekilde kullanılmış olduğudur. Yani Kur'ân'ın kullandığı bir edebî sanat türünün, nüzul dönemi toplumunun edebî kültüründe bir karşılığı olmasını beklemek, kanaatimizce son derece doğaldır.

Mecâz kullanımı, edebî bir üslup biçimi olarak Kur'ânî belâgatin bir fonksiyonudur. Belâgatin muktezây-ı hale mutabık söz söylemek şeklindeki tanımı esas alındığında, nüzul dönemi dilsel ve edebî örfünde dilde mecâz olgusunun bir karşılığı ve kullanımı olması icap etmektedir. Yukarıda yer verdiğimiz şekilde, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in, bu kullanıma dair daha önceden toplumsal bir uzlaşı olmasını mecâz kullanımının bir ön şartı olarak konumlandırması bu açıdan önemlidir.

Bilindiği üzere Kur'an, lafızlara bir takım yeni anlamlar yüklediği gibi, kendisine özgü bazı üsluplar da kullanmıştır. Bununla birlikte Câhiliye toplumunda bilinen bazı kavramlar ve edebî üsluplar da Kur'an dilinde istimal edilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın dilsel örfe uyduğu kullanımlar olduğu gibi, bu örfü biçimlendirdiği kullanımlar da mevcuttur. Nihayetinde her iki durum için de,

---

254 Hûlî, *Menâhic*, 162-163.

255 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl,* thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1960), 7/213.

256 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâsetü fî kadıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Merkezü's-Sakafiyyi'l-Arabî, 1996), 122-123.

Kur'ân'ın ne dediğini anlamanın yolu o dönemin dilsel örfünü ve dil kullanım mantığını bilmekten geçmektedir. Ayrıca, şer'î nassları bütüncül bir yaklaşımla ele almak gerekmektedir.[257]

Arapların dili kullanım şekillerini bilmenin önemine dair çarpıcı bir örneği Hattâbî'nin i'câza dair eserinde bulmak mümkündür: Ebü'l Abbas b. Süreyc'den (öl. 306/918) İbn Ebû Hüreyre'nin (öl. 345/956) naklettiğine göre, bir adam bazı âlimlere, لَآ أُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِۙ ayetinden sual etmiş ve "Allah burada yemin etmeyeceğini söylüyor ama Tîn suresinde yemin ediyor" şeklinde istifhamını dile getirmiştir. Bunun üzerine İbn Serîc adama "Önce sana cevap mı vereyim yoksa meseleyi etraflıca anlatıp ikna mı edeyim?" diyor ve ardından şunları söylüyor:

> "Bu Kur'an, Allah Resulü'ne onda hata ve kusur arama konusunda oldukça hırslı bir topluluk nezdinde inmiştir. Ancak onlar tüm bu istekli hallerine rağmen onda bir kusur bulamamışlardır. Çünkü bulmuş olsalardı onu mutlaka dile getireceklerdi. Onlar senin cahilce inkâr ettiğini inkâr da etmemişlerdir. Araplar bazen 'la' sözcüğünü kullanırlar ama anlamını ilga ederler".[258]

Bu vaka, nüzul dönemi Arap dil örfü ve edebî anlayışına bigâne kalınarak vahyin doğru anlaşılamayacağını belgeleyen çarpıcı bir misaldir. Edebî tefsir teorisi, nüzul döneminin dilsel örfünü tanıma, o zaman diliminde câri olan dilsel kullanım mantığına ve alışkanlıklarına vâkıf olma hususlarını temel parametreleri arasında konumlandırmaktadır. Buna paralel olarak, dilbilimsel yönü ağır basan ve bu yönüyle geniş kabul gören bir tefsir telif eden Zemahşerî, Arap dilindeki mecâzî kullanım örneklerinin Kur'an dilinde de karşılık bulduğunu ifade etmekte ve Cenab-ı Hakk'ın haberî sıfatlarını bu mecâzî dil ekseninde yorumlamaktadır. Müfessirin üzerinde durduğu önemli bir husus da, diğer dinî ilimlerde ve gramer alanında ne ölçüde yetkinlik kazanırsa kazansın, meânî ve beyân gibi belâgate ait disiplinlerden yeteri kadar behresi olmayan birinin Kur'ân'ı hakkıyla doğru bir şekilde fehmedemeyeceği ve tefsirde derinleşemeyeceği gerçeğidir. Zemâhşerî, Kur'ân'ı bihakkın anlayan Sahabe'nin, Arap dili ve örfünü iyi bildiklerine dikkat çekmektedir.[259] Hûlî de bu

---

[257] Muhammed b. Ömer b. Sâlim el-Bâzmûl, *el-Hakîkatü'ş-şer'iyye fî-tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve Sünneti'n-nebeviyye* (Riyad: Dârü'l Hicret, 1995), 13-14. Bâzmûl, burada İbn Teymiyye'den nakille şer'î nassların hakikatlerine nasıl ulaşılacağı hususuna da yer vermektedir: Bkz. Bâzmûl, *Hakîkatü'ş-şer'iyye*, 14.

[258] Hattâbî, *Beyanü i'câzi'l Kur'ân* (*Selâsü resâil fi'l-i'câzi'l-Kur'ân* içinde) (Kahire: Dârü'l Maârif, ts), 47.

[259] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 19.

realitenin farkında olarak, ilk anlamın bu dilsel çerçeveye hâkimiyet üzerinden doğru saptanması gerektiğinden söz etmektedir.

Şer'î nassların doğru anlaşılması meselesinde edebî tefsirin yer verdiği bir diğer boyut da, tefsir faaliyetinin konulu bir yaklaşımla hayata geçirilmesidir. Hem dilsel düzlemde nüzul çağını tanıma hem de şer'î nasslara bütüncül yaklaşım, Kur'an metninin i'câz ve belâgat yönünden doğru tetkiki adına, edebî tefsir teorisinde karşılık bulan metodolojik enstrümanlardır.

İ'câz konusunda bir diğer mesele de, i'câzın hangi esaslarla açıklanacağına dairdir. Yani, Kur'ânî i'câzın varlığı, üzerinde ittifak edilen bir husus olunca, bu i'câzın Kur'ân'ın hangi yönünde ifadesini bulduğu meselesi gündeme gelmektedir. İ'câz için farklı izahlar öne sürülmüş olsa da, belli bazı ortak yaklaşımlardan söz etmek mümkündür. Bu meyanda Kur'ânî i'câzın birkaç farklı boyutta açığa çıktığını söylemek mümkün hale gelmektedir: Dilinin beliğ ve fasih olması ve bu hususta âciz bıraktığı muhataplarına meydan okuması, lafız ve mana yönüyle hiçbir çelişki içermemesi, geçmiş ümmetlerin haberlerini nakletmesi ve bir takım gaybî ihbarlarda bulunması bu meyanda zikredilebilir.

Kur'ânî i'câzın evrensel bir olgu olabilmesi için tüm muhataplara hitap eden farklı boyutlar taşıması gerekmektedir. İ'câzın bir yönü olan edebî üstünlük ediplere hitap ederken, içerik açısından zenginlik de edipleri ve akl-ı selim sahibi sair insanları muhatap almaktadır.[260] Kur'ân'ın muhatapları aciz bırakma keyfiyetinin temel unsurunun onun nazmının eşsiz yapısı olduğu konusunda yaygın bir kanaat varsa da[261] Kur'ân'ın hangi yönüyle mucize olduğu ve muhataplara hangi yönden meydan okuduğu hususu ihtilaflıdır.[262] Öte yandan âlimler Kur'ân'ın i'câzının onun lafızlarında ve lafızların telifinde mi, manada ve mananın delâletlerinde mi, yoksa her ikisinde birden mi olduğu hususunda da görüş ayrılığına düşmüşlerdir.[263]

Belâgat literatürünün oluşumuna dilcilerden daha fazla katkı sunan kelâm âlimlerinin bu alandaki çalışmaları, daha çok Kur'ânî söylemin i'câzını yani benzersizliğini ve taklit edilemezliğini vurgulama merkezli olmuştur. Mu'tezilî

[260] Naim Döner, "İ'caz İlminin Doğuşu ve Tarihi Süreci", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014), 74.
[261] Kadir Kınar, "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 66.
[262] Enver Arpa, "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD* 43/1 (2002), 86.
[263] Kınar, "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi", 71.

kelâmcıların nazım kuramını ortaya atmaları ise Kur'ân'daki sözcük düzenini ve bu düzenin i'câz olgusuyla ilişkisini tespit etmeleri sonucu meydana gelmiştir. Kur'an nazmının bu merkezde ele alınarak işlenmesi de, söz dizimi, anlam ve işlevsellik olguları arasındaki bağı vurgulayan ve h. 5. asırda şekillenecek olan meânî ilminin gelişimine zemin hazırlamıştır. İlmü'l-meânî, söz dizimi ile belâgat arasında ilişki kurduğu gibi söz dizimi ile sözün işlevselliği arasında da bağ kuran gramer merkezli bir disiplindir. Sonraki süreçte ise daha önce temellendirilmiş olan ilmü'l-beyân disiplini ile ilmü'l-meânî disiplini pratikte Kur'an metni üzerinde işletilmeye başlanmıştır.[264]

Kur'ân'ın i'câzının araştırma konumuzla ilgili olan önemli yönlerinden biri, muhataplarına benzerini getirme hususunda meydan okumasıdır. Tehaddî ayetleri olarak ifade edilen bu ayetlerde Kur'ân, ayetlerin edebî yönden mu'ciz olması vasfına dikkat çekmekte ve muhtemel muarızlarına ve Allah indinden olduğuna itiraz eden inkârcılara, benzer bir söz[265] ortaya koymaları hususunda çağrıda bulunmaktadır. Edebî cihetten oldukça donanımlı oldukları bilinen muhataplar, beşer kudretini aşan ilâhî ve mu'ciz bu kelâmın benzerini getirme hususunda aciz kalmışlardır.[266] Kur'ân'ın bu çağrısına sözle mukabele etmek için bir girişimde bulunmamışlar, harp yolunu tercih etmişlerdir.[267] Câhız da, söz hususundaki maharetlerine ve İslâm'ın mesajına olan husumetlerine rağmen müşrik Arapların Kur'ân'ın meydan okumasına cevap veremeyip savaşmayı yeğlediklerini ifade etmektedir.[268]

Edebî tefsir teorisinde Emîn el-Hûlî, ilk muhatapların vahyin edebî üstünlüğüne boyun eğdiklerini gösteren psikolojik göstergelere atıf yapmaktadır. Dolayısıyla vahyin nüzul dönemindeki muhataplar üzerinde meydana getirdiği ilk ve temel etki, edebî cihetin bir yansıması olmuştur. Hz. Peygamber'in hayatında davet, bu boyutun öne çıktığı bir görünüm arz etmektedir.[269]

---

[264] Zafer Kızıklı, "Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım", *Journal of Islamic Research* 24/1 (2013), 19.

[265] Ayetteki ifadesi 'mislini getirme' şeklindedir. Müfessirlere göre mislini getirmekten kasıt, fesâhat ve belâgat noktasında Kur'ân'ın bir bölümünün dengini ortaya koymaktır. Bkz. Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dârü İhyaü't-Türâsi'l-Arabî, ts), 3/266.

[266] Râfiî, İ'*câzü'l-Kur'ân*, 118.

[267] İslâm tarihinde bu hususta bazı teşebbüslerin olduğuna dair bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/95.

[268] Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 118.

[269] Hûlî, *Menâhic*, 97.

Esasen edebî tefsirde dikkate alınması gereken bir diğer cihet de, nüzul döneminin sosyokültürel vasatının tanınmasının gerekliliğidir. Çünkü vahyin inzali ile dönemin olgusal koşulları arasında gözle görülür bir ilişki vardır. Anlamın doğru bir şekilde saptanabilmesi için bu verili durum iyi bilinmelidir. Hatta vahyin meydan okumasında bile o dönem kültürünün izlerini görmek mümkündür. Râfii'nin dikkat çektiği gibi, o dönemin edebiyatta behre sahibi Arapları, kasideler ve hitabet örnekleri üzerinden panayırlarda ve farklı toplanma yerlerinde birbirlerine meydan okumaktaydılar. Yani sözün üstünlüğü cihetinden meydan okuyucu bir tutum takınma, toplumun aşina olduğu bir eylemdir. Vahiy de onları en can alıcı noktadan tehaddî ayetlerine muhatap kılmıştır.[270]

Süyûtî, i'câzın boyutları ile ilgili yaklaşım farklılıklarına geniş bir şekilde değinmektedir. Mesela tehaddi ile muhatapların Allah'ın zâti sıfatlarından olan kelâm-ı kadimin benzerini getirmekle mükellef tutulduğunu ancak bunun merdud bir yaklaşım olduğunu çünkü kendisine vukûfiyetin söz konusu olamayacağı bir hususla tehaddinin tasavvur edilemeyeceğini ifade etmektedir. Burada doğru olan cumhurun görüşü, yani tehaddinin kadime delâlet eden lafızlarda vuku bulduğu yaklaşımıdır.[271]

Nazzâm (öl. 231/845), i'câzı sarfe teorisi ile açıklamış, benzerini getiremeyişi, Cenab-ı Allah'ın muhatapları muarazadan men edecek şekilde bu hususta akıllarını devre dışı bırakması ile izah etmiştir.[272] Sarfe, insan muhayyilesinin Kur'ân'a nazire yapmaktan alıkonulmasıdır. Belâgat yönünden Kur'ân'ın benzerini getirmeye muktedir olunabileceği ancak muarızların bu gücü kullanmasına Allah tarafından engel olunduğuna dair bir i'câz teorisidir. Teorinin ilk temsilcileri olarak Vâsıl b. Atâ[273] (öl. 131/748) veya İsa b. Sabîh el-Murdâr (öl. 226/841) anılsa da, nazariyeyi ilk ortaya koyanın Mutezilî kelamcı Nazzam olduğu hususunda yaygın bir kanaat vardır. Sarfeye göre Kur'ân, edebî yönden Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden bir mucize değildir; onun fesâhet ve belâgatına denk, hatta onu aşan bir metin Arap edipleri tarafından meydana getirilebilir, buna aklen engel olan bir durum yoktur. Ancak Allah onlardan bu kudreti almıştır. Edebî kudretleri müsellem olan Arap edip ve hatiplerinin bu tür bir girişimde bulunmamış olması da başka türlü açıklanamaz.

---

[270] Râfiî, *İ'câzü'l Kur'ân*, 169.
[271] Süyûtî, *el-İtkân*, 647.
[272] Süyûtî, *el-İtkân*, 647-648.
[273] Mustafa Müslim, *Mebâhis fî i'câz'il-Kur'an* (Riyad: Dârü'l-Müslim, 1996), 46.

Demek ki, onların da farkında olmadığı gizli/ilâhî bir müdahale onları teşebbüste bulunmaktan men etmiştir.[274]

Sarfe düşüncesindeki alıkonulma, iki farklı yaklaşımla açıklanmıştır. İlkine göre muarızların Kur'ân'ın benzerini getirme kasıt ve iradeleri ellerinden alınmıştır. Nazzam ve Rummânî bu görüşü benimsemiştir.[275] İbn Sinân el-Hafâcî'ye göre ise bu niyeti taşıdıkları halde gerçekleştirme kudretinden mahrum bırakılmışlardır.[276] Teoriyi benimseyenler arasında daha çok Mutezilî kelamcılar yer alsa da, bu nazariye, İbn Hazm (öl. 456/1064), Cüveynî (öl. 478/1085), Râzî ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi âlimler nezdinde de kabul görmüştür. Bununla birlikte bilhassa Bâkıllânî'den itibaren teori ciddi eleştirilere muhatap kılınmış ve fazla itibar görmemiştir. Çünkü böyle bir nazariyeyi kabul etmek, hem Kur'ân'ın beyan itibariyle mucizeliğini reddetmek hem de muhatapları iradelerinin ellerinden alındığı bir hususta mükellef tutmak gibi olumsuz neticelere müncer olmaktadır.[277]

Nazım teorisi de sarfe yaklaşımının bir antitezi olma işlevine sahiptir. Bu meyanda telif edilen i'câzu'l-Kur'an başlıklı literatür de Kur'ân'ın edebî yönüyle mucize olduğu tezi üzerinden i'câz olgusunu temellendirmeye matuftur. Nazım teorisi, sözcükleri iç tutarlılığa sahip bir dizim içerisinde ve anlamla uyumlu bir şekilde seçebilmeyi kriter olarak belirlemekte ve Kur'ân'ın i'câz boyutunu bu bağlamda açıklamaktadır. Bu yaklaşımda nazım, genel anlamda belâgat, özel anlamda da i'câz alanındaki çalışmaların olmazsa olmaz bir öğesi durumuna gelmektedir.[278]

Bâkıllânî'ye göre Kur'ân'ın i'câzı, gaybî haberler vermesinde ve belâgatinin en üst seviyede oluşundadır. Bâkıllânî, Kur'an nazmında genel bir i'câz keyfiyeti olduğunu ve hangi mesele anlatılırsa anlatılsın bu beliğ anlatımdan uzaklaşılmadığını vurgulamaktadır.[279] Yani Bâkıllânî, i'câzı, Kur'ân'ın gaybî haberler vermesi, ümmî bir peygamberin geçmişte olan hadiselerden haber vermesi ve metnin edebî üstünlüğü hususları üzerinden açıklamaktadır.

---

[274] Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009) 36/140.
[275] Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, 110.
[276] Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyânü fî i'câzi'l Kur'ân* (Amman: Mektebetü'l Meâdîn, ts), 83.
[277] Yavuz, "Sarfe", 36/141.
[278] Kızıklı, "Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım", 19-20.
[279] Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 33 vd.

Bunlar dışında Kur'ân'ın sahip olduğu i'câzın ilmî, psikolojik ve sayısal sistematik türünden boyutları olduğu da ifade edilmiştir.[280] Hattâbî'ye göre nazmın (dolayısıyla i'câzın) en temel özellikleri, lafzın bağlamla uyumu, ayrıca kelâmın ihdâsında hem muhatabın durumunun hem de psikolojik arka planın göz önünde bulundurulmasıdır. Sözün bütünlüklü bir anlamsal ve iletişimsel değer taşıması, ancak bir nazım sistemi içerisinde ifade edilmiş olmasıyla mümkündür.[281]

Belâgat ilminde çok önemli bir mevkie sahip olan Cürcânî de i'câz ile nazım arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulayan âlimlerden biridir. Cürcânî'ye göre sözün etkinliği lafızdan çok mana ile ilişkilidir. Esasen cümle bazında ortaya çıkan belâgata dair özelliklerin sözcük gibi daha alt birimlere bakan yönleri de vardır. Anlam, fesâhatten ziyade nazma bağlıdır ve sözün bağlamı en temel, belirleyici öğedir. Ayrıca muhatabın ruh hali ve düşünce yapısı dikkate alınmalıdır.[282] Cürcânî, dinî ilimlerdeki bilgisinin yanısıra felsefe, psikoloji, mantık ve edebiyat alanındaki bilgilerini de kullanarak Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu, mahluk olmadığını ve bunun yanında metnin i'câz ve belâgat yönünü ispat etmeye çalışmıştır. Özellikle *Delâilü'l-i'câz* adlı eserin yazılma amacı tamamen bu ispattır. Cürcânî bu eserinde bir bütün olarak Kur'ânî i'câzı ele almak yerine i'câzın nazım ile ilişkisini temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre edebî bir metnin değeri, dolayısıyla Kur'ân'ın i'câzı nazmındadır. Mana ve lafız arasında organik bir bağ vardır ve Cürcânî'ye göre bu bağ i'câzın hem lafız hem de mana yönü olduğunu ortaya koyar. Cürcânî'nin i'câz hususundaki yaklaşımının ana ekseni nazım teorisidir ve bu teoriyi benimsemesi, sarfe yaklaşımını reddettiğinin de göstergesidir.[283]

Hûlî'nin Kur'ân-ı Kerîm'in edebî cihetten incelenerek diğer metinlere nazaran sahip olduğu bariz üstünlüğün anlaşabileceğine dair atfı, hem Kur'ân'ın diğer edebî metinlerin incelendiği kriterler zaviyesinden incelenebileceğini ortaya koymakta hem de edebî tefsirin sarfe yaklaşımıyla uyumsuzluğunu göstermektedir.

İlmî i'câz ise, bir dönem insanlar için gayb kapsamına girdiği halde onlara bildirilen hususların sonraki muhataplar nezdinde açığa çıkmasına dayanan ve mucize

[280] Arpa, "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", 98-105.
[281] Kızıklı, "Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım", 22.
[282] Kızıklı, "Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım", 22-23.
[283] Kınar, "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi", 66 vd.

oluşun bir yönünü ifade eden olgudur.[284] Sayısal sistem merkezli i'câzın varlığı iddiası için gündeme getirilen bir örnek ise, daha önce de değindiğimiz gibi, Kur'ân'ın 19 sayısı merkezinde matematiksel bir sisteme dayalı metin yapısına sahip olduğu görüşüdür.[285]

Görüldüğü gibi, Kur'ân'ın i'câzı gibi bir başlık açıldığında bu başlığın altının nasıl doldurulacağı noktasında bir uzlaşı yoktur. Âlimler Kur'ân'ın farklı yönlerini onun i'câzına delil olarak sunmuşlardır. Mesela tehaddi ayetlerine bakıldığında dikkati çeken bir nokta, çağrının içerdiği meydan okumanın dozunun bir surenin benzerini getirme noktasına kadar düşürülmüş olmasıdır.[286] Buradan hareketle, mesela Kevser Suresi gibi son derece kısa bir surenin benzerinin getirilemeyeceği de bu iddia kapsamına girdiği için i'câz keyfiyetinin Kur'ân'ın tüm surelerine şâmil bir hususiyet olması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. İ'câzla ilgili bu kadar farklı yön ve boyut dile getirildiğine ve i'câzın en kısa sure de dâhil her surede mevcut bir hususiyet olduğu düşünülebileceğine göre, bir surede bu hususiyetlerin tamamının bulunmasının gerekliliği türünden tahakkuku güç bir netice ortaya çıkmaktadır.[287] Ayrıca Kur'an'da bazı insanların sözleri nakledilmekte ve belâgat özelliği bulunmayan beyanlar da yer almaktadır.[288] Nitekim Hattâbî, Kur'ân'ın her ayetinde bulunmaması nedeniyle, gaybî haberleri i'câzın bir unsuru olarak görse de bunun genele teşmil edilemeyeceğini özellikle vurgulamaktadır.[289]

Bu noktada, söz konusu farklı görüşlerin telif edilmesi adına, i'câzın Kur'ân'ın geneli ve birimleri/bölümleri zaviyesinden ayrı ayrı değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Âlimlerin yaklaşımlarında ifadesini bulduğu şekliyle i'câzın çok yönlü ve boyutlu bir olgu olduğu düşünüldüğünde, bu farklı yönlerin her birinin Kur'ân'ın bir veya birden çok pasajında yer aldığı düşünülebilir. Buna göre mesela gaybî haberler içermeyen bir pasaj, i'câz olgusunun farklı bir boyutunu ihtiva ediyor olmalıdır. Kur'ân'ın geneli ve bütünlüğü bağlamında bakıldığında ise i'câz, onun hitabının ve lafızlarının etkileyiciliği, üslubunun özgünlüğü, kelime ve terkip

---

[284] Müsâid b. Süleyman Nâsır et-Tayyar, "Kur'ân'da İlmî İ'câz", çev. Zeynel Abidin Aydın, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Bahar 2015), 220.

[285] Arpa, makalesinde Reşat Halife ve Edip Yüksel'e ait bu konudaki bir çalışmaya atıf yapmıştır. Bkz. Arpa, "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", 104, dn. 89; Bkz. Reşat Halife - Edip Yüksel, *Kur'an Görülen Mucize* (İstanbul: Timaş, 1985), 23.

[286] Yûnus 10/38.

[287] Arpa, "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", 88.

[288] Yavuz, "Sarfe" 36/140.

[289] Hattâbî, *Beyanü i'câzi'l Kur'ân*, 23.

oluşturmadaki eşsizliği gibi hususlarda ifadesini bulacaktır. Yani bu anlamda Kur'ânî i'câz onun beyan üslubunda mündemiçtir. Kur'ânî i'câz denildiğinde hangi boyut öne çıkarılırsa çıkarılsın, bu i'câzın bir -ve belki de en önemli- yönü, Kur'ân-ı Kerim'in sergilemiş olduğu edebî üstünlük ve özgünlüktür.

Dilin doğal yapısının ürünü olan belâgata ait edebî sanatlardan hemen tamamı Kur'an'da yer almaktadır. Üstelik bu edebî sanatların anlaşılması ve araştırılması sadece bir edebî zevk meselesi değil, Kur'ân'ın anlaşılması için de anahtar konumunda olan bir unsurdur. Kur'ân'ın, gerek Câhiliye dönemi Araplarının kendi edebî ürünlerinde var olan üslup özelliklerini ve edebî incelikleri gerek kendi özgün üslup anlayışını kullanması, bu boyutun anlaşılabilmesinin Kur'an merkezli ve sistematik bir edebî araştırmayla mümkün olabileceğini göstermektedir.

Burada üzerinde durulması gereken son bir husus da, mu'ciz bir kelam ile muhatapların anlayış düzeyi arasında mahiyet ve seviye farkından doğan muhtemel iletişim sorununun nasıl aşılacağı ve ilâhî kelamın, alıcıların zihinsel algı düzlemine intikalinin nasıl sağlanabileceği meselesidir. Bu noktada söz konusu iletişim, her ne kadar kelâm-ı ilâhî olsa da, vahyin mesajının, tarihsel ve sosyal bir unsur olan alıcıyı muhatap alması nedeniyle, sosyal ve tarihsel bir dil formu içerisinde sunulması ile sağlanmıştır. Doğal olarak bu da, metnin anlaşılması adına beşerin aşina olduğu dilsel çözümlemeler dışında bir tahlil seçeneği olmadığı anlamına gelmektedir. Bu çözümlemelerin referans ve malzemesi ise İslâm öncesi Arap edebî metinleri ve Arap şiiridir. Tam bu noktada, i'câz vasfına sahip bir metinle, o metnin dilini beşerî analiz yöntemleri ile tahlil etme arasında kurulacak ilişkinin bir çelişki ortaya çıkarıp çıkarmayacağı sorusu gündeme gelmektedir. Kur'ân'ın i'cazı söz konusu edildiğinde tartışmanın ekseni edebî ve dilsel i'câz olmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın i'cazı denildiğinde ortaya çıkan yaklaşım da edebî bir yaklaşımdır. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım nazariyesine göre, söz konusu i'câz, Kur'ân'ın bütününe şâmil ve onun yapısında var olan bir hususiyettir. Cürcânî'nin yaklaşımı esas alındığında i'câz, edebî bir ifadenin tahlili için ortaya konulan kurallarla tespit edilen bir hususiyet olduğu için bu kuralların işletildiği her zaman ve mekânda açığa çıkartılması mümkün bir olgu haline gelmektedir. Böyle konumlandırıldığında i'câz, edebiyat ve şiirle ilgili bir inceleme neticesinde herkes için ulaşılabilir bir bilgiye dönüşmektedir. İ'cazın keşfi, kelâmın ilâhîlik vasfını açığa çıkardığı ve imanı taklidî olmaktan çıkarıp tahkiki bir keyfiyete büründürdüğü için i'caza götüren edebî inceleme de Kur'ân araştırmacısı

için vacip seviyesinde bir zorunluluğu ifade etmektedir. Özetle Cürcâni'ye göre şiiri incelemek dinî bir yükümlülük, bunu hafife almak da dinin önüne set çeken bir cürümdür. Bu yönüyle şiir, Kur'ân'ı anlama konusunda kendisinden sarf-ı nazar edilemeyecek bir yardımcı ilimdir. Şiir, i'cazı keşfe götürmekle kalmaz; tefsir ve te'vil konusunda var olan fikrî ihtilafları sonlandırmaya da hizmet eder. Yorumcuyu mugalâta ve ideolojik angajmanlara düşmekten alıkoyar.[290] Emîn el-Hûlî'nin edebî tahlil odaklı bir yöntem öne sürmesinin arka planında da, kanaatimizce, bu yöntemin, Cürcânî'nin işaret ettiği şekilde, Kur'ânî i'câzı açığa çıkaran yegâne metot olduğunu benimsemesi yer almaktadır.

Sonuçta Kur'ân'ın i'câz yönü, mucize oluşu ve ilâhî bir menşee sahip bulunduğu ancak belâgat alanında ortaya konan çalışmalarla temellendirilebileceği için belâgat çok kritik bir ilim dalıdır. Belâgat çalışmalarını Arapça öğretimi merkezli bir kapsama indirgemek, Kur'ân'ın en önemli yönünü görmezden gelmek demektir. Çünkü Kur'an hem lafzı hem de manasıyla mu'cizdir. Sözcüklerin seçimi, cümle içindeki dizimi, lafzın bağlamla ve muhatabın psikolojik altyapısıyla uyumu, anlamda var olan çok katmanlılık ve edebî sanatların en üst düzeyde kullanımı gibi hususlar Kur'an belâgatinin temel öğeleridir.[291]

Hûlî, belâgat sahasında köklü bir tecdide ihtiyaç olduğunu ifade ederken, Kur'ân'ın edebî değerinin ancak bu disiplinin doğru bir eksende ele alınması ile mümkün olacağının altını çizmektedir. Bu zaviyeden, edebî tefsirin, kendisi ile ortak bir eksen teşkil ettiği izlenimi veren diğer dilbilimsel tefsir yaklaşımlarından ayrıldığı bir diğer husus da, Hûlî'nin belâgate dönük yenilikçi anlayışında tezahür etmektedir. Özetle Hûlî, *Fennü'l-kavl* ve *Menâhicü't-tecdîd*'de geleneksel belâgat anlayışının felsefe etkisiyle şekillendiğini ve kuru mantıksal kaidelere boğulduğunu dile getirmekte, bu disiplinin yeniden ilk dönemlerdeki gibi edebî ve estetik mihvere oturtulması gerektiğinin üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Farklı değerlendirmeler olsa da, Kur'ân'ın i'câzı edebî yönünde temerküz ediyor görünmektedir. Nitekim Hûlî de edebî tefsir teorisi ile i'câzın en temel veçhesi olan belâgat alanına dönük önemli yenilikler önermektedir.

[290] Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, 24-25.
[291] Kızıklı, "Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım", 24.

1.2.3. Edebî Tefsir ve Muhtevası

Edebî tefsir yaklaşımının hangi bağlamda önemli ve gerekli olduğunu, çalışmamızın üçüncü bölümünde daha detaylı işleyeceğiz. Bununla birlikte, edebî inceleme, değerlendirme ve tenkit ameliyesinin tarihî arka planına değineceğimiz bu başlıkta, kısaca ilgili çalışmaların hangi saiklerle hayata geçirildiğini de ifade etmek uygun olacaktır. Böylece, söz konusu yöntemin bir boyutunu estetik ve edebî zevk oluştursa da, aynı zamanda bu yöntemin, Kur'ân'ın mesajını doğru bir şekilde algılamanın ve vahyin dilinin muhataplar üzerindeki derin psikolojik etkilerinin arka planına vâkıf olmanın yolunu açtığının da görülmesi mümkün hale gelecektir. Emîn el-Hûlî'nin Kur'an merkezli yetkin edebî incelemeyi bir tercih değil, zorunluluk olarak konumlandırması da bu açıdan anlamlıdır.

Kur'ân'ın edebî üslup özellikleri, metnin muradı olan anlamı yakalama adına göz ardı edilemeyecek önemdedir. Edebî tefsir yaklaşımı, bütün diğer argümanlarının yanında en temelde bu üslup özelliklerinin ve tasvir gücünün anlamaya olan etkisini tespit üzerinden şekillenmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in anlatım üslûbunda birçok edebî sanatın kullanıldığı görülmektedir. Secî, yansıma[292], anlam bağlantılı uyum, teşbih, istifham, ta'riz, akis, harf tekrarı, cinas, mecâz, istiâre, kinâye, tevriye, mübalağa, itnab gibi sanatlar bunlardan bazılarıdır.[293]

Kendi içinde zengin bir edebî çeşitliliğe sahip olan Kur'ân'ı inceleyenler, kelime ve cümle teşkilinde lafızların ustalıkla seçiminin yanı sıra, yer yer hiciv, ironi ve bunlar dışındaki başka birçok anlatım tekniğinin de kullanıldığını müşahede ederler. Kendilerine dair detaylı bir bilgi verilmemesine rağmen, Kur'ân'ın sözünü ettiği kişilik prototipleri, okuyanlar üzerinde oldukça canlı izlenimler bırakırlar. Birçok surede kafiyeli nesir olarak nitelenebilecek büyüleyici bir ritmin varlığı sezilir. Karakteristik bir ifade gücüne ve özgün bir cümle yapısına sahip oluşu, metnin başka bir dile tercümesi esnasında ortaya çıkan zorluğu da açıklamaktadır: Lafzın ifade gücüne halel getirmeden metni bir başka dile transfer etmek oldukça güçtür.[294]

Kur'ân'ın kullandığı anlatım sanatları, sahip olduğu üslup çeşitliliği, cümle oluştururken lafızların ve müstakil olarak kelimelerin seçimindeki isabet, metnin edebî

---

[292] Tabiattaki seslerin lafızlara aksetmesi. Mesela Yusuf Suresi'ndeki 'ğayâbeti'l-cubb' terkibinde 'cubb' lafzı suya düşen bir nesnenin çıkardığı sesi yansıtmaktadır. Bkz. Yûsuf 12/15.

[293] Mustafa Yıldırım, "Kur'an Sanatı ve Estetiği Üzerine", *İSTEM* 8/16 (2010), 163 vd.

[294] Mustansir Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", çev. Aydın Temizer, *Marife* (Kış 2014), 179.

nitelik ve üstünlüğü hakkında fikir vermektedir. Ancak saymış olduğumuz bu pozitif özelliklerin varlığı, okuyucu nezdinde metne bir estetik kıvam ve edebî zevke uygunluk kazandırmaktan daha öte bir işleve sahiptir. Bu özelliklerin keşfi, doğru anlamanın da ön şartıdır. Kur'ân'ın edebî yönünün tetkikinin onun anlaşılması için vazgeçilmez önemde olduğunu ifade eden edebî tefsir yönteminin temsilcileri de bu noktaya dikkat çekmektedirler.

Misal olarak, Ninova'dan ayrılarak kavmini terk eden Yunus Peygamberin durumunun anlatıldığı *"Vaktiyle o, yüklü bir tekneyle ülkesinden kaçmıştı"* ayetinde,[295] kaçmak anlamına gelen ابق fiilinin kullanılmış olması, kelime tercihinin arka plânında anlamı yönlendiren ince bir seçim olduğunu ihsas etmektedir. Bu fiilin daha çok kaçan bir köle için kullanıldığı düşünüldüğünde, Hz. Yunus'un Allah'ın kölesi olduğu imasının yanında, onun peygamberlik görevinden kendi iradesiyle uzaklaşmak gibi bir hürriyetinin olmadığı, bu hususta emrin mucibince hareket etmesinin gerekliliği vurgulanmış olmaktadır. Dolayısıyla söz konusu kelime seçiminin bu anlam çerçevesi içinde anlaşılması, aktarılan vakanın basit bir fizikî intikalden ibaret olmayıp, ahlâkî ve manevî tazammunlara sahip bir hadise olduğu gerçeğinin açığa çıkmasını sağlayacaktır.[296] Bu örnek bile tek başına metnin edebî dokusunun metnin muradı olan anlamla ilişkisini, keza bu ilişkinin açığa çıkmasını temin edecek edebî incelemenin önemini ortaya koymaktadır.

Bu noktada edebî incelemenin ne olduğunu da tarif etmek gerekmektedir. Edebî tahlil, şiir ya da nesir şeklindeki edebî eserleri ele alıp bunların iyi ya da kötü yanlarını değerlendirmeyi sağlayan bir edebî sanat türüdür.[297] Bir başka deyişle edebî eleştiri, bir eserin tarihsel kökeni, dil yapısı ve kompozisyonu cihetiyle ele alınarak incelenmesidir.[298]

İnsan fıtraten tenkit etme, tartma, değerlendirme kabiliyetleriyle donatılmış ve bu alandaki birikimini sonraki kuşaklara da miras bırakmıştır. Kimi insanlar duygusal durumlarını, gerek ferahlık gerek darlık hislerini, şiir, nesir yoluyla ifade etmiş, başkaları da onların eserlerini kendi duygusal durumları çerçevesinde

---

[295] es-Sâffât 37/140.
[296] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 180.
[297] Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Câhiliye Dönemi*, 86.
[298] Necmettin Gökkır, "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 82.

yorumlamışlardır.[299] Hemen her millette edebî bir değer olarak şiir ve nesir var olduğuna göre, edebî eleştirinin miladının da çok eski olması icap eder. Ne zaman başladığını birebir tespit etmek mümkün olmasa da, Aristoteles gibi bir münekkidin varlığı, bu olgunun mevcudiyetinin Eski Yunan'a kadar uzandığının[300] bir göstergesidir.[301]

Kur'ân'a dair edebî inceleme ve açıklama faaliyetinin bir hayli eskiye uzanan tarihî referanslara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Genel ve özet bir ifadeyle söylemek gerekirse, Câhiliye Arap toplumunda şiir odaklı olarak süren edebî tenkit ameliyesi, İbn Abbas örneğinde dikkat çektiği şekilde Sahabe devrinde de işletilmiş ve İslâmî ilimler geleneğinde i'câz ve belâgat eksenli araştırmalar üzerinden oldukça canlı bir gelişim seyri izlemiştir. Temelde vahyin mesajını doğru anlama ve Kur'ân'ın ilâhî menşeli mu'ciz yapısını açığa çıkarma amacına müstenit olan edebî inceleme ve araştırma çizgisi, daha farklı açılımları da ihtiva edecek şekilde modern dönemde de varlığını sürdürmüştür. Edebî eğilim, söz konusu uzun tarihî süreçte farklı yoğunluklarda da olsa, şu ya da bu şekilde dinî ilimler geleneğinde kendisine yer bulmuştur. Emîn el Hûlî'nin yaptığı, bu ilmî mirası modern koşulların verilerini de hesaba katarak daha sistematik bir dille sunmaktır.

Modern dönemde edebî yaklaşım, bilhassa reformist ve ıslahçı İslamcı söylemin eleştirilerine de muhatap olmuştur. Mesela Muhammed Abduh gibi öze dönüş diskurunu sahiplenen bazı araştırmacılar, Kur'ân'ın, edip ve filologların üzerinde maharetlerini sergileyecekleri bir metin değil, bir hidayet kitabı olduğunu vurgulamış ve bu minvalde bir itiraz geliştirmişlerdir.[302] Tabii ki bu tür bir itirazda haklılık payı olmakla beraber, söz konusu eleştirinin hedefinde kategorik olarak edebî inceleme ve araştırmanın değil, araç olarak konumlandırılması gereken bu tarz çalışmaların bizatihi amaç ittihaz edilmesi olduğunun da altını çizmek gerekmektedir. Yani itiraz, meselenin özüne değil, işletilme ve kullanılma biçimine yöneliktir.

---

[299] Ali Cevâd et-Tâhir, *Mukaddime fi'n-nakdi'l edebî* (Beyrut: Müessesetü'l Arabiyyeti li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 1979), 351.

[300] Edebî tenkidin eski Yunan medeniyetindeki ve Batı'daki ayrıntılı seyri ve örnekler için bkz. Tâhir, *Mukaddime fi'n-nakdi'l edebî*, 353 vd.

[301] M. Akif Özdoğan, "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015), 2.

[302] Moch Nur Ichwan, "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği", çev. Ayşe Çil, *Eskiyeni* 27 (Güz 2013), 143.

Edebî tenkit ve tahlilin tarihî akış çizgisine baktığımızda şu seyri müşahede etmekteyiz: Edebî tenkit tarihçileri, kendi eserlerine Yunan edebiyat eleştirisi ile başlamışlardır. Bunun nedeni, başlangıç sayılmayı gerektirecek tarzda Yunan tenkitçiliğinden başka bir veriye sahip olmayışlarıdır. Onlar, sürece çok sonra dâhil olmuşlar ve tenkit konusundaki başlangıcın M.Ö. V. yüzyıla kadar uzandığını fark etmişlerdir. Elbette edebî tenkit faaliyeti ilk dönemde ahlâkî ve içtimaî bir boyut taşımamakta, kişisel edebî zevk merkezinde icra edilmekteydi. Genel olarak insanların çoğuna şamil olan bu ameliye hususunda, zaman içerisinde ihtisaslaşma vuku bulmuştur.[303]

Araplarda edebî eleştiri geleneği, çok sistematik olarak değerlendirilemeyecek durumda olsa da, İslâm öncesi Câhiliye dönemine kadar uzanmaktadır. Câhiliye dönemi edebî eleştirisi daha çok o dönemin hâkim dilsel faaliyeti olan şiir düzleminde yoğunlaşmıştır. Bu dönemdeki eleştirinin ana mihveri, hangi şairin diğerlerinden daha üstün ve nitelikli olduğunun tespiti iken, temel motivasyonu ise edebî zevktir. Bu tür bir eleştirel iklimin şiir sahasında canlı tutulması, hem Arap edebiyatının ileriki dönemlerde gösterdiği gelişmeye katkı sunmuş hem de toplumun edebî zevk ve duyarlılığının artmasına vesile olmuştur.[304] Câhiliye dönemi edebî tenkidi şiirle sınırlıdır. Sistematik olmasa da eleştiriye dair bu rivayetlerin varlığı Câhiliye döneminde şiir sahasında fıtrî zevke dayalı bir tenkit faaliyetinin varlığına delâlet etmektedir.[305]

Yani Câhiliye dönemi edebî tenkidi, zevke dayanan bir değerlendirme faaliyetidir. O dönemde uzun zamanları içine alacak şekilde, Arapların en iyi şairinin kim olduğu, söylenen en güzel şiir ya da beytin hangisi olduğu soruları sorulmuş ve bunlara cevap aranmıştır. Bu hususlarda hakemliği, aralarında sanatkârların da bulunduğu, zevk ve bilgisine itibar edilen ve kendilerine güven duyulan şahıslar yapmaktaydı. Mezkûr suallere verdikleri cevaplar, umumiyetle bir-iki kelimeden oluşacak şekilde kısa olurdu. Fıtrat ve şahsî zevklerin belirleyici olduğu bir tenkit anlayışının hâkim olduğu bu dönem için, ilmî ve sistematik bir çerçevenin varlığından söz etmek mümkün değildir. Ortada ilmî bir kıstas olmadığı için, ancak kişisel zevkin ve duyguların yön verdiği bir değerlendirme alışkanlığından söz edilebilir. Böyle olsa

[303] Tâhir, *Mukaddime fî'n-nakdi'l edebî*, 352.
[304] Betül Can, "Cahiliye Döneminde Edebî Eleştiri", *EKEV Akademi Dergisi* 14/42 (Kış 2010), 230.
[305] Ahmed Emîn, *en-Nakdü'l-edebî* (Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012), 359.

bile, bu tenkit anlayışının varlığı, İslâm öncesi dönemde Arap şiirinin olgunlaşmasını ve kalitesinin bir hayli artmasını sağlayan önemli bir etki üretmiştir.[306]

Câhiliye'de edebî eleştiri; şairlerin tenkidi, anlam/üslup tenkidi ve şairlere bir takım ünvanlar verilmesi şeklinde cereyan etmektedir.[307] Arap çölü, şiir ve nesirle iştigal edenlerin ilgi gördükleri, bu edebî ürünlerin beğenilip eleştirildiği ve sözün iyisiyle kötüsünün seçildiği bir kültürel iklime sahiptir. Sözün etkileyici gücünün, toplumsal yaşamın birçok ünitesinde tesiri hissedilmekte ve insanlar arası ilişkilere de bu tesir yansımaktadır. Yani kitabî düzlemde olmasa da belâgat, hayatın içinde, canlı ve dinamik bir görünürlükle mevcuttur.[308]

Vahyin nüzulü ile birlikte bu belâgat etkinliği muhatapları derinden etkileyen bir mucize işlevi görme yoluna girmiştir. İslâm'ın muhatapları davette kullandığı mucize, önceki şeriatlarda olduğu gibi kevnî sahaya müteallik değildir. Davetin zemini, söz sanatının etkileyiciliğinde ifadesini bulan, Arap dilinin eşsiz bir örneğini sunan güçlü bir belâgat etkinliğidir. Üstelik dilde mahir kimselere de çok açık meydan okumaktadır. İlk muhatapların İslâm'ı kabulü de edebî bir yargı şeklindeki eleştirel bir hükme dayanmaktadır. Üsluptaki üstünlük, muhatapları bunun benzerini meydana getiremeyecekleri yargısı üzerinden daveti kabule sevk etmiştir. Neticede, inandıkları olgu, insan eliyle vücuda gelemeyecek özgünlüktedir. Bu durum aynı zamanda edebî tenkit faaliyetinin eksenini de değiştirmiş; artık edebî eleştiri kabileler arası bir atışma ve faikıyet kurma aracı olmaktan çıkarak İslâm davetinin, teklif götürdüğü insanlara hakkaniyetini ve ilahiliğini ispat sadedinde cari olan bir niteliğe dönüşmüştür. Hz. Peygamber sonrasında da, iyi bir edebiyat eleştirmeni ve hatip olan halifeleri, edebî eleştiri ve belâgat ekseninde bu daveti sürdürmüşler, ilmî kriterlerin dışına çıkmamışlardır.[309]

Vahyin inzal olunduğu döneme gelindiğinde, edebî tenkit faaliyetlerinin odağına Kur'ân'ın yerleştiğini görmek hiç de zor değildir. Gerek vahyin bazı çarpıcı pasajlarını ilk kez duyanların, karşı karşıya kaldıkları edebî etkinin sevkiyle yaşadıkları hayret ve hayranlık, gerek kendilerine benzerini getirmeleri hususunda meydan okuyan Kur'ân'a yönelik olarak inkârcıların onun ancak sihir ve kâhin sözü

[306] Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Câhiliye Dönemi*, 86, 88, 91, 92.
[307] Özdoğan, "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış", 3-4.
[308] Hûlî, *Menâhic*, 95-96.
[309] Hûlî, *Menâhic*, 97-98.

olduğu şeklindeki ithamları, edebî muhtevanın hangi eksende sürdüğü hakkında yeteri kadar fikir vermektedir. Dikkat çekici olan husus, lehte ve aleyhte dile getirilen değerlendirmelerin, Kur'ân'ın edebî veçhesiyle bir biçimde ilişkili oluşudur. Dolayısıyla ilk dönemde iman ve inkârın ifade zemininin söz konusu edebî boyut olduğu söylenebilir. Buradan ulaşılacak netice ise, ilk muhatapların zihin ve ruh dünyalarında Kur'ân'ın edebî yönü hangi etkiyi hâsıl etmişse, vahyin doğru ve öz anlamına aynı edebî frekansın yakalanması suretiyle ulaşılabileceği düşüncesidir. Bu aynı zamanda, Hûlî'nin dayandığı argümanlardan biridir.

Bir önceki başlıkta tarihî akış ve seyrini ele aldığımız i'câz ve belâgat eserlerinin dayandığı zemin, aynı zamanda Kur'ân'a yönelik edebî incelemelerin de omurgasını teşkil etmektedir. İ'câz odaklı tartışmalar, Kur'ân'ı edebî zaviyeden telifler düzleminde ele almanın tarihinin h. III. asra kadar uzandığını göstermektedir. Gerek mü'min gerek münkir muhataplarını dilsel ve edebî yönüyle benzeri görülmemiş bir şekilde etkilemiş olan Kur'ân'ın bu mu'ciz boyutu zaman içerisinde metnin belâgat özellikleri cihetinden temellendirilmeye çalışılmış ve daha önce zikrettiğimiz gibi, söz konusu i'câzın kaynağına dair birçok teori ortaya atılmıştır. Yine erken dönemde ortaya çıkan lafız-mana tartışması da Allah'ın Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğrettiğini ifade eden ayetin[310] nasıl anlaşılması gerektiği hususu etrafında şekillenmiştir. Dilin insanların üzerinde anlaşması sonucu teşekkül eden bir olgu olduğunu savunan Mutezilî ekol, öğretilen isimlerden kastın o isimlerin delâlet ettikleri manalar olduğu yorumuyla, dilin vahyî bir mahiyete sahip olduğunu iddia edenlerin karşısına çıkmışlardır.[311] Nazzam sarfe nazariyesini ortaya koymuş; Câhız, şiire değer kazandıran hususun muhtevası değil, nazmı, sanatsal yönü ve tasvir gücü olduğunu ifade ederek mananın herkes tarafından ulaşılabilir nitelikte olduğunu dile getirmiştir.[312] Bir diğer Mu'tezilî düşünür olan Cübbâî (öl. 303/916) ise lafzın ifade gücü kadar mananın güzel oluşunu da beliğ sözün şartı olarak kodlamış,[313] Kâdı Abdulcebbâr, fesâhatin hem mana hem lafız ile ilişkili olduğunu söyleyerek nazmın önemini de vurgulamıştır. Abdülcebbâr'a göre fesâhat; lafız, muhteva ve nazım özelliklerinin üçüyle de ilişkilidir.[314] Bâkıllânî ise Kur'ân'ın şiir ya da nesirden ayrı

[310] el-Bakara 2/31.
[311] Câhiz, *Resâilü'l-Câhız,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 1/262.
[312] Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân,* 3/131.
[313] Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 16/197.
[314] Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16/200.

başka/özgün bir edebî tür olduğunu savunmuştur.[315] Cürcânî, i'câzı biçimden daha çok muhtevaya hasreden anlayışı, bu tür bir anlayışın i'câzı muhteva itibariyle gaybî haberler veren pasajlarla sınırlandıracağı gerekçesiyle reddetmiş; Kur'ân, muhataplarına en azından kısa bir surenin benzerini getirmeleri hususunda meydan okuduğuna ve onlar da bundan âciz kaldıklarına göre i'câz, Kur'ân'ın geneline dair bir hususiyet olmalıdır, yaklaşımını benimsemiştir. Kur'ânî i'câzı açığa çıkarmak için şiiri araştırmak bir vecibe hükmündedir. Şiirin tetkikinden insanları men eden kimse, Allah'ın hüccetinin anlaşılmasından men etmiş olacaktır.[316] Dolayısıyla Cürcânî, i'câzı nahvin kurallarıyla ilişkilendirerek Kur'an metninin edebî yönünü net bir şekilde öne çıkarmıştır. Nahvin kanunları şiir hakkında yapılan araştırmalarla ortaya çıkarılmalıdır. Cürcânî açıkça Kur'ân'ın i'cazını gösterme hususunda sadece edebî tenkidin yetki sahibi olduğunu[317] ifade etmektedir.[318] Câhiliye ve Emeviler döneminde sistematik keyfiyetten uzak olan edebî tenkit faaliyeti, Abbasîler devrinden itibaren belli kural ve kaideler ekseninde yapılmaya başlanmıştır.[319]

Görüldüğü üzere modern döneme gelinceye kadar edebî cihet, genel olarak i'câz ve belâgat düzleminde temerküz eden çalışma ve tartışmalar üzerinden ifade edilmiştir. Abduh'un mezkûr eleştirisine haklılık kazandıracak tarzda edebî ilginin Kur'ân'ı anlama çabasının önüne geçtiği bazı örnekler olsa bile, edebî eksende varit olan tartışmalar, temelde Kur'ân'ı daha doğru anlama ve onun kelâm-ı ilâhî olduğunu gösterme amacına matuftur. Bizim bu çalışmaların tarihî seyrine kısaca temas etmemizin sebebi, edebî tefsirin gelenekteki referanslarına işaret etmektir. Bununla birlikte, Hûlî'nin edebî tefsir yöntemi ve modern dönemdeki diğer edebî ürünlerle, bu alanın süregelen ana çizgisinde bir takım yenilikler ortaya çıkmıştır. Hûlî ve onun teorisini benimseyen diğer düşünürler, karşımıza daha sistematik ve çerçevesi daha geniş bir perspektif çıkarmışlardır. Hûlî, i'câz ve belâgat eksenli tartışmalardan yararlanarak bu birikimi yeniden ve içinde olunan dönemin kalıpları içerisinde seslendirdiği gibi, edebî incelemeyi, doğru anlamanın vazgeçilmez yöntemi olarak tefsir faaliyetinde merkeze yerleştirmiştir. Hûlî, teorisini pratiğe dökecek müşahhas telifler yapmamış olsa da, talebeleri arasından bu yöntemi işletenler çıkmış ve onların

[315] Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 53 vd.
[316] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts), 9.
[317] Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 8-9.
[318] Ebû Zeyd, "Kur'ân'a Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 266-274.
[319] Emin, en-*Nakdü'l-edebî*, 379 vd.

çalışmaları, yöntemi klasik i'câz-belâgat tartışmalarından farklı kılan esasların neler olduğunu anlamamızı sağlamıştır.

20. yüzyılda Kur'ân'ı edebî yönü ve üstünlüğü üzerinden anlamaya ve anlatmaya çalışan başka düşünürler de olmuştur. Mesela edebî ve filolojik araştırmaların amaç haline getirilmesine itiraz etmesine rağmen, Cürcânî'nin i'câza dair temel iki eserini neşredip belâgat derslerinde okutan yine Muhammed Abduh olmuştur. Abduh, her ne kadar modern dönemin beraberinde getirdiği sorunlarla meşgul olmak zorunda kalsa da, tefsirine Cürcânî'nin eserlerinden edindiği bilgileri yansıtmıştır. Klasik akılcı tutumla, neş'et ettiği toplumsal vasatın İslâm düşünürlerinin önüne koyduğu bağdaştırma problemine dair farkındalığı zihninde birleştiren ve Cemâleddin Efgânî'nin (öl. 1897) reformist çizgisini sürdüren Abduh, Hûlî'nin edebî tefsir yaklaşımına referans teşkil edecek tarzda, Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmadığını ifade suretiyle kıssaların tarihî belgeler olarak görülmemesi gerektiğini savunmuştur. Kıssalar, edebî bir üslupla sunulan ikaz ve öğüt merkezli pasajlardır. Bir takım tarihî hakikatlere dayanıyor olmaları mümkündür ama esasen bu durum çok da önemli değildir. Amaç, kıssanın aktarımı ile hedeflenen dinî ve ahlâkî gayeleri idrak etmektir. Kıssalarda tarih, şahıs ve mekân isimlerinin zikredilmiyor oluşu da bu durumu doğrular niteliktedir. Edebî tefsirin önde gelen temsilcisi Emîn el-Hûlî'nin öğrencisi Ahmed Halefullah'ın daha sonradan kıssalar merkezinde kaleme alacağı tezinin referans noktalarından biri de, Abduh'un, tefsirinde yer verdiği bu düşüncelerdir.[320] Dolayısıyla edebî tefsir teorisinin belki de en somut uygulaması olarak görebileceğimiz Halefullah'ın kıssalara dair çalışmasına bakıldığında, Abduh ile başlayıp, Hûlî üzerinden Halefullah'a uzanan çizgiyi görmek mümkün olmaktadır. Edebî yaklaşımın öncüleri, geleneğin ana çizgisinden ayrışacak yorumlarla da bezenmiş şekilde en etkin söylemlerini modern dönemde Mısır coğrafyasında dile getirmişlerdir.

Edebî tefsirin ve Kur'an merkezli edebî incelemenin çağımızdaki diğer zeminlerine bakıldığında, yöntemin bir tefsir türü olarak konumlandırıldığını gösteren tasniflerle karşılaşılmaktadır. Mesela Muhammed Zehebî tefsir türlerini sınıflandırırken, ilmî, mezhebî, ilhadî ve içtimâî-edebî tefsir şeklinde dörtlü bir tasnif ortaya koyarken[321] Muhammed İbrahim Şerîf, hüdâî, ilmî ve edebî olmak üzere üçlü

[320] Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 275-276.
[321] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/364 vd.

sınıflandırmayı tercih etmiştir.[322] Dolayısıyla edebî tefsir, adı genellikle içtimaî tefsirle birlikte zikrediliyor olsa da, müstakil bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu durum bile edebî tefsirin tam olarak anlaşılmadığının ve bir ekol olmaktan ziyade tefsirin bir alt metodolojik öğesi olarak görüldüğünün ifadesidir. Oysa Hûlî'nin yönteme yüklediği çerçeve ve kaideler, kanaatimizce bu çizginin müstakil bir tarzda ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Yine Mısır coğrafyasında 20. yüzyıl edebî anlayışına yön veren bir diğer ismin, Seyyid Kutub'un (öl. 1966) yaklaşımı da dikkat çekicidir. Kutub, *et-Tasviru'l Fennî fi'l-Kur'ân* adlı eserinde, tıpkı Hûlî gibi, Kur'ân'ı anlamada temel ve kritik öneme sahip faktörün edebî yaklaşım olduğunu iddialı bir tarzda dile getirmektedir. Çocukluğunda Kur'an okurken zihninde, ilgili Kur'an pasajına dair canlanan tablolardan söz eder. Okuduğu ayetlerin mana ve mefhumlarından bir şey anlamamasına rağmen hayalen zihnine misafir olan tabloların Kur'an okuma şevkini artırdığını aktarır. Daha sonraki yıllarda, gençlik döneminde hocaların tefsir derslerine katıldığında ve kendisi tefsirleri tetkik ettiğinde, çocukluğunda hissettiği bu zevkten mahrum olduğunu hisseder. Kutub, bu farklılaşmayı Kur'an okumada takip edilen yöntemle irtibatlandırır. Çareyi Kur'ân'ı tefsir kitaplarından değil, bizzat mushaftan okumakta bulur. Bu yolla çocukluk döneminde duyumsadığı zevk ve şevki tekrar kazanır, aynı tablolar bu kez o kesitlerin ulvî hedef ve gayelerini de idrak etmesini sağlayacak şekilde yeniden zihninde canlanıverir. Değme sanatkârların, ressamların ve kameramanların ortaya koymaktan ve aktarmaktan âciz kaldığı tasvirlerin ve canlı anlatımların Kur'an'da sadece lafızlarla nasıl sergilendiğini görmek, Kur'ân'ın i'câzını ayan beyan gözler önüne sermektedir.[323]

Böylelikle Kutub, teşrî amaçlı olmayan Kur'an pasajlarındaki temel anlatım kaidesinin tasvir olduğunu keşfeder. Tasvir, Kur'an'ın belli kesitlerine hasredilen müstakil bir keyfiyet değil, metnin oldukça büyük bir bölümüne hâkim olan ve Kur'ânî gayelerin ifade edilmesinde kullanılan bir anlatım biçimidir.[324]

Daha sonra Kutub, Kur'ân'ın, nazil olduğu dönemde ilk muhatapları olan Arapları etkilemesini de, bahsini ettiği bu ifade üstünlüğü ve tasvir gücü ile

[322] İbrahîm eş-Şerîf, *İtticâhâtü't-tecdîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mısr* (Kahire: Dârü't-Türâs, 1982), 305.
[323] Seyyid Kutub, *et-Tasvîrü'l-fennî fi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002), 8.
[324] Kutub*, et-Tasvîr*, 9.

irtibatlandırır. Kur'an, gerek mü'minlerini gerek münkirlerini nüzulüyle birlikte büyülemiştir. Hz. Ömer'in imanı da, Velid b. Muğire'nin inkârı da, Kur'ân'ın ifade ve tasvir gücünden neş'et eden edebî tesirinin tezahürü mesabesinde olan iki misaldir. Bu iki zıt örnek, Kur'ân'ın ifade büyüsünü ortaya koyma hususunda birleşmektedirler.[325]

Kutub, kitap boyunca söz konusu tasvir gücüne delâlet eden ve Kur'ân'ın kullandığı çeşitli edebî sanatlara dikkat çeken örnekler sunar. Sunulan örnekler, Kur'ân'ın, muhatabını anlattığı olayların adeta canlı bir izleyicisi kılan ifade ve tasvir gücünü vurgulamaktadır. Bu ifade gücü karşısında sihir, kâhin sözü vb. türlü bahanelerin ardına saklanan ve gerçek dışı ithamlara başvuran münkirler, kendilerine bu sözün bir benzerini getirmeleri hususunda meydan okunduğunda bundan âciz kalmışlardır.[326]

Kutub'un burada dikkat çektiği önemli bir husus vardır: İlk dönemde, Kur'ân'ın ilk pasajlarının nazil olduğu zaman diliminde, muhatapların sonraları iman etmesini temin eden durumlardan hiçbiri yoktur. Ne Müslümanların siyaseten nüfuz sahalarını genişletmeleriyle ortaya çıkan bir egemenlik durumu vardır, ne de iman edenlerin temsil gücü henüz kendisini gösterme imkânı bulabilmiştir. İlk davet günlerinde muhatapların bu davete icâbetlerini temin edecek, vahyin ifade gücü ve etkinliği dışında herhangi bir pozitif unsurdan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın büyüsünün kaynağı, söz konusu tasvir ve ifade gücünden başka bir şey değildir.[327]

Kutub'a göre, tefsir ilmi h. II. asrın sonlarında gelişme ve büyüme kaydetmiş olsa da, müfessirler tefsire dair çalışmalarını fıkıh, cedel, sarf, nahiv, yaratılış, felsefe, tarih vb. alanlar üzerinde yoğunlaştırmışlar, dolayısıyla Kur'ân'ın sanatsal ve edebî gücünü ortaya çıkarma, bu üslup ayrıcalığı ile Kur'ân'daki mevzular arasındaki yadsınamaz ilişkiyi dikkatlere sunma fırsatını zayi etmişlerdir. Kutub, bu tespitten müfessirler içinde kısmen Zemahşerî'yi istisna etmektedir. Zemahşerî en azından bazı ayetleri içerdikleri edebî sanatlara vurgu yaparak açıklamış, birbirini takip eden

[325] Kutub, *et-Tasvîr*, 11, 14.
[326] Kutub, *et-Tasvîr*, 15. Kutub, burada i'câz hususunda ortaya atılan sarfe teorisine de itibar edilemeyeceğini vurgulamaktadır.
[327] Kutub, *et-Tasvîr*, 17-19.

ayetlerde ifade edilen duygu geçişleri arasındaki yapısal uyumu ve edebî gücü öne çıkarmıştır.[328]

Müfessirlerin başarısız olduğu bu hususta, ilgilendikleri konular itibariyle muvaffak olmaları beklenenler, i'câz ve belâgat alanında çalışan araştırmacılardır. Ne var ki, onlar da bu hususta bir mesafe kat edememişlerdir. Belâgatin lafızda mı anlamda mı olduğu konusuna takılıp kalmışlar, kimileri de belâgat kaideleri arasında boğulmuşlardır. Neticede ifade ve tasvir gücündeki bütünselliği ve bu güç ile mevzular arasındaki uyumu göz ardı etmişlerdir. Mesela, Kur'ân'ın, ifade ve tasvir gücüyle adeta canlı ve müşahede edilen birer sahne olarak ifade ettiği kıyamet anlatıları, bir belâgat araştırmacısı için gelecekte olacak bir takım hadiselerin geçmiş zaman sigâsıyla verilmesi sebebiyle bunların gerçekliğine ve yakın bir zamanda tahakkuk edeceğine dair bir anlatım güzelliğinden ibarettir. Oysa Kur'an bu pasajlarda, muhatabını anlattığı kesitlerin aktif ve canlı bir müşâhidi konumuna taşıyan büyüleyici bir dil kullanmaktadır.[329]

Kutub'un belâgat ve i'câz araştırmacıları içinde müstesna bir önem atfettiği isim ise Abdülkâhir el-Cürcânî'dir. Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*'da mana ve lafız bahislerine dalmakla bahsi geçen anlatım-konu uyumunu yakalama hususunda nihai anlamda muvaffak olamamışsa da, birçok modern araştırmacı da dâhil bu alanda kalem oynatan isimleri, ilgili Kur'ânî pasajdaki duyguyu yakalama hususunda geride bırakmıştır.[330]

Kutub'un tüm bunlardan çıkardığı netice, Kur'ân'ın maksadını ifade sadedinde aslında tek bir yöntem kullanıyor oluşudur. Bu yöntem de tahyil, yani zihinde canlandırma ve tecsîm, yani cisimleştirme, somutlama suretiyle işletilen tasvir yöntemidir. İnsanlardan bazıları, Kur'ân'ın tahakkuk ettirmeye çalıştığı dinî ve teşriî hedeflerin şümulünü öne çıkartarak, vahyin en üstün niteliği sadedinde bu hedeflere dikkat çekerler. Kur'ânî ifade tarzında var olan i'câz hususiyeti ise bu ana hedeflere bağlı olarak ele alınır. Bazıları da mana ve lafzı müstakil bir şekilde ele alarak her birine ayrı i'câz hususiyetleri atfederler. Kutub, bunların dışında üçüncü bir yolu öne çıkarmaktadır: Kur'ân'ın hedeflediği gayelerle bu gayeleri anlatırken kullandığı ifade yöntemi birbiriyle mutlak bir uyum ve mutabakat içerisindedir. Eğer bu yol merkeze

[328] Kutub, *et-Tasvîr*, 27-28.
[329] Kutub, *et-Tasvîr*, 29-30.
[330] Kutub, *et-Tasvîr*, 30-31.

alınarak Kur'an anlaşılırsa, Câhız'dan beri Arap münekkitlerin bir türlü kurtulamadığı lafız ve mana odaklı akim münakaşalardan da uzak kalınmış olacaktır.

Cürcânî'nin getirdiği yenilik de, lafzı ve manayı birlikte ele alarak söz konusu tenasübü keşfetmek olmuştur. O, mana kadar edebî sunum yönteminin de ehemmiyetli olduğunu idrak etmiştir. Aynı mana, farklı ifade ve sunum şekilleri altında zihinlerde ve ruhlarda farklı çağrışımlara yol açacaktır. Dolayısıyla lafız ve mana uyumunun en üst düzeyde ifadesi olan i'câz, söz konusu mananın en doğru ve en üstün tasvirini sağlamalıdır. Bu da manaların ve o manaların sunum yöntemlerinin birbirinden ayrı düşünülemeyecek ölçüde birbirlerine bağlı olduğuna delâlet eder. Suretin, ifade biçiminin değişmesi, sadece bir üslup değişimi değil, mananın da değişmesine yol açacak önemde bir tercihin ifadesidir. Çünkü bir mana ancak bir suretle –tam olarak- ortaya çıkartılabilir. Belki suretin ve anlatım biçiminin değişmesi zihne ilham olunan genel anlamı tağyir etmeyebilir fakat mananın ruh ve zihindeki çağrışımı, dolayısıyla sanatsal anlatımın etkisi değişecektir. Bu da son tahlilde mananın değişmesi anlamına gelir. Kur'ân'ın i'câzındaki üstünlük ve anlatım üslubundaki güzellik, bahsedilen bu uyum üzerinde şekillenmektedir.[331]

Seyyid Kutub'un *et-Tasvîru'l fennî fi'l-Kur'ân*'da dile getirdiği bu esaslar, özetle mana-lafız birlikteliğine istinat eden i'câz anlayışı, Kur'ân'ın edebî cihetini ön plana çıkardığı gibi, mananın murâd-ı ilâhîye muvafık olarak fehmedilmesi açısından edebî yaklaşımın tercihten öte bir zorunluluk olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımın, Emîn el-Hûlî'de göreceğimiz şekilde, Kur'an araştırıcısının en temelde edebî yaklaşım merkezinde bir anlama faaliyetine girişmesi olarak özetlenebilecek bakış açısıyla ciddi bir paralellik arz ettiği söylenebilir.

Seyyid Kutub dışında, çağdaş yazarlar arasında edebî araştırma alanına eğilenler zikredildiğinde, Hûlî ile beraber, Âişe Abdurrahman ve Muhammed Ahmed Halefullah'ın adı da geçmektedir.[332] Elbette bu çizginin asıl teorisyeni Emîn el-Hûlî'dir ancak Hûlî'nin ardından onun yöntemini pratiğe döken öğrencileri olmuştur.

Konunun bir diğer boyutu ise Batı'da son dönemde geliştirilen edebî analiz yöntemleri ve bu yöntemlerin İslâmî metinlerde ne ölçüde kullanılabileceğine

[331] Kutub, *et-Tasvîr*, 239-241.
[332] Muhammed Receb el-Beyyûmî, *Hutuvâtu't-tefsîri'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Mısır: Mecmâ'u'l Buhusu'l İslâmiyye, 1971), 332.

ilişkindir. Öncelikle edebî eserin intikali, yazardan okuyucuya doğru bir sıra izlerken, edebî eleştiri faaliyetinde bu sıralama tersine dönmekte ve okuyucudan yazara doğru bir seyir izlemektedir. Bilhassa 19. yüzyıl edebî eleştiri mantığında yazarın oldukça merkezî bir konumu vardır. Yazarın niyeti ve içinde neşet ettiği sosyokültürel vasat, metnin değerlendirilmesinde başat unsurlar haline gelmiştir. 20. yüzyılda ise yazarın metin üzerindeki bu belirleyici etkisini zayıflatacak şekilde, edebî eserin esas tesiri kendi diliyle oluşturduğu düşüncesi öne çıkmaya başlamış, yazarın konum ve rolünün değil, eserin dilinin önemi üzerinde durulmaya başlanmıştır. Hiyerarşik anlamda eseri yazarının üstüne çıkaran bu yaklaşım, dilin gücünün ve estetiğinin önem ve etkinliğine yapılan vurgunun bir başka ifadesi olarak okunmalıdır. Eserin dili bu ölçüde önem kazandığında ise, metne yansıması beklenen, yazarın niyeti, metnin teşekkül ortamı ve süreci gibi haricî koşullar önemini yitirmekte, metin kendi anlamını sadece kendi bütünlüğü içerisinde verebilmektedir. Nihayetinde eleştiride odak noktasının değişkenlik gösterdiği söz konusu süreç, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra okuyucuyu merkeze alan yorumlara doğru evrilmiştir.[333]

Anlamın üretilmesi hususunda temel yöntemlerden biri tarihsel eleştiri yaklaşımıdır. Buna göre edebî eleştiride ele alınan eser, yazarının niyeti, hangi koşullarda üretildiği gibi dış verili durum etüt edilmeden doğru bir şekilde anlaşılamayacaktır. Dolayısıyla bu yöntemde metnin tarihsel bağlamı ve hangi motivasyonla telif edildiği gibi hususlar bir hayli önem kazanmaktadır. Hedeflenen, metnin orijinal anlamına ulaşmaktır. Bu da ancak metni sadece kendisinden ibaret görmeyip metin dışı faktörleri de anlama ulaşma konusunda aktif bir şekilde yorum faaliyetine dâhil etmekle mümkün olacaktır.[334]

Emîn el-Hûlî'nin yapmaya çalıştığı da, kanaatimizce, budur. Bunu yaparken Hûlî'nin, Batı'daki modern metin kritiği çalışmalarından etkilendiği, genelde aleyhtarlarının daha çok dile getirdiği bir husustur.[335] Bu tür bir etkilenmenin var olup olmadığı yönündeki değerlendirmelerden bağımsız olarak, Hûlî'nin edebî tefsir teorisinin Batı'da cari olan tarihsel eleştiri ve kritik yöntemiyle bir hayli yakın öğeler içerdiğini söylemek mümkün görünmektedir. Kanaatimizce bu durum, Hûlî'nin metodunu diğer dilsel yönelimli Kur'an çalışmalarından ayıran ve bu çalışmalara göre

[333] Gökkır, "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler", 82-83.
[334] Gökkır, "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler", 83-84.
[335] Bu konu çalışmamızın üçüncü bölümünde müstakil bir başlık olarak ele alınmaktadır.

daha kapsamlı bir perspektif kazanmasını sağlayan özgün bir boyutun var olduğuna delâlet etmektedir. Burada önemli olan nokta, bir tür Batı etkisinin mevcudiyetini tartışmaktan ziyade, edebî eleştiriyi tarihsel bir zemine taşımanın anlama faaliyetine bir açılım kazandırdığı gerçeğidir. Hûlî'nin yaptığı da budur ve böyle bir yaklaşım sergilemekle, orijinal anlama daha nesnel bir şekilde ulaşmanın yolunu açmıştır.

2. BÖLÜM: EDEBÎ TEFSİR, EMÎN EL-HÛLÎ VE DİĞER TEMSİLCİLER

Bir Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabası olduğu için tefsir faaliyetinin müfessirin biliş düzeyinden, içinde yaşadığı sosyokültürel vasatın zihninde hâsıl ettiği arka plandan soyutlanması düşünülemez. Her müfessir, bu anlamda yaşadığı zamanın çocuğudur. Modern dönem de, teknolojik ve bilimsel sahada insanlığın daha öncesinde benzerine şahit olmadığı bir sıçramaya sahne olduğu için, modern insanın kutsal ve aşkın olanla ilişkisinin yeniden ve farklı biçimde kurulduğu dönem olarak değerlendirilebilecek bir zaman kesitine karşılık gelmektedir.

Batı'da inananların kutsal kitap ile ilişkilerini düzenleyen yeni anlama tekniklerinin ortaya çıkması genel olarak kutsal metinleri anlama konusunda yeni yaklaşımların gündeme gelmesine vesile olmuştur. Bu yeni anlama tekniklerinin ve ortaya çıkan bazı yeni disiplinlerin Kur'ân'ı anlama sürecine dâhil edilmeleri, yer yer Batı etkisinde kalmışlık ithamları eşliğinde yerilmiş olsa da, bu yöntem ve disiplinlerin daha serinkanlı değerlendirmelere konu edilmeleri ve Kur'ân'ı anlama faaliyetine bir açılım kazandırıp kazandırmayacakları tahlil edilmelidir. Modern dönemde klasik tefsir yaklaşımlarına alternatif olarak[1] tarihselcilik, hermenötik ve semantik gibi yeni yaklaşımlar ortaya çıkmış[2] ya da -bunların daha önceden bir takım izdüşümlerinin varlığı söz konusu ediliyorsa- en azından ivme kazanmıştır.

Biz bu bölümde ilk olarak edebî tefsirin modern dönemde en önde gelen temsilcisi olan Emîn el-Hûlî'nin kısaca hayatına ve fikirlerine yer verdikten sonra edebî tefsir yaklaşımını etraflıca ele alacağız. Daha sonra edebî tefsir hususunda bilhassa Hûlî sonrası edebî tefsire katkı sunan ve bu alanda çalışan müelliflerin konu ile ilgili çalışmalarına yer verecek, söz konusu düşünürlerin konuya dair perspektiflerini takdim edeceğiz. Ardından modern dil çalışmalarının ortaya koymuş olduğu verilerle edebi tefsirin kabulleri arasındaki irtibat noktaları üzerinde duracağız. Son olarak Hûlî'nin edebî tefsir yaklaşımının içtimâî tefsir, konulu tefsir ve beyânî tefsir gibi, farklı isimlendirmelerle ifade edilen tefsir tarzlarıyla ilişkisini ele alacağız.

---

1 Bu yöntemlerin bazılarını 'alternatif' bir anlama yöntemi olarak düşünmek yerine mevcut anlama biçimlerine katkı sunan ek disiplinler olarak değerlendirmek de mümkündür.

2 Muhsin Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 27.

2.1. EMÎN EL-HÛLÎ VE EDEBÎ TEFSİR ANLAYIŞI

Emîn el-Hûlî, Kur'ân'a Arapçanın en büyük Kitab'ı olarak bakmaktadır.[3] Gerek dil, belâgat ve fesâhatte ileri bir düzey ihrâz etmiş olan Araplar üzerinde Kur'ân'ın nüzulü ile meydana gelen etki gerekse de Kur'ân'ın böyle bir topluluğa benzerinin getirilmesi hususunda meydan okuması Arapçanın en büyük Kitab'ı tespitini haklı kılacak niteliktedir. Bununla birlikte edebî tefsir anlayışı –detaylarına yer vereceğimiz şekilde- salt dil merkezli bir yaklaşım değildir. İlk dönemlerden beri tefsir geleneğinde kendisine yer bulan dilbilimsel tefsir anlayışını da kapsayacak şekilde vahyin nâzil olduğu sosyokültürel ortamı, ilk muhatapların anladığı anlamı, modern dil çalışmalarının verilerini de dikkate alan ve belâgat anlayışına yeni bir perspektif kazandırmaya çalışan bir yaklaşımdır. Bununla birlikte edebî tefsir, uygulanabilir olmadığı yönünde tenkitlere maruz kaldığı gibi, Batı'da câri olan araştırma ve düşünce yapılarının etkisi altında ortaya konulduğu şeklindeki yorumlara da muhatap olmuştur.

2.1.1. Hayatı, Eserleri ve Temel Görüşleri

Arap dili ve edebiyatı ile İslâmî ilimler sahasında 20. Yüzyılda Mısır'ın önde gelen ilim ve fikir adamlarından biri olan Emîn el-Hûlî, 1895 yılında Mısır'da el-Menûfiye şehrinin Aşmûn kasabasının Şûşây köyünde dünyaya gelmiştir.[4] Tam adı Emin İbrahim Abdülbâki Âmir İsmail Yûsuf Hûlî olan müellifin hicrî olarak doğum yılı 1313'tür. İbtidâi seviyede Ezher eğitimi almış çiftçi bir babanın çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.[5]

Yedi yaşlarında Kahire'ye giden Hûlî, anne tarafından dedesi de olan Ezher hocalarından Ali Âmir'den Kur'ân-ı Kerim ve tecvid dersleri almış, tecvid, fıkıh ve nahiv ilimlerinin ilk ana metinlerini bu hocanın yanında hıfz edip okumuştur.[6] On yaşında Kur'ân'ı hıfz etmiştir.[7] Dedesi o dönemde o çevrenin kıraat âlimlerinin en meşhurlarından biridir. Dayısı Ezher'den aldığı yetki ile imam ve hatiplik yapan bir

---

3 Hûlî, *Menâhic*, 303.

4 Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995), 11.

5 Âsım Tal'a, "Emîn el-Hûlî (Hayâtühü)", *elbalad.news* (Erişim 10 Haziran 2018).

6 Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, 11.

7 Rıfâî Abdülcebbâr, "Da'vetü'ş-Şeyh Emîn el-Hûlî li't-tecdîd", *Merkezü Efkâr li'd-dirasâti ve'l-ebhâs* (Nisan, 2019), 3.

kişidir. Hûlî'nin yetiştiği çevresel şartlar ile kültürlü ve dindar bir aile çevresinde bulunması, onun fikrî ve kültürel şahsiyetinin gelişmesinde etkili olmuştur.[8]

İlk ve orta öğreniminin ardından 1920 yılında Şer'î Hukuk Yüksek Okulu'nu bitiren müellif, mezuniyetinin ardından bu okulda hoca olarak görev yapmaya başlamış ve okulun ilmî dergisinin yazı işleri müdürlüğünü yapmıştır.[9] Erken denilebilecek bir yaşta Batı'ya gitme imkânı bulan Hûlî[10], üç yıl sonra Roma elçiliğine imam olarak tayin edilmiş ve ardından aynı görevi Berlin elçiliğinde deruhte etmiştir. Ayrıca bu okulda öğrenci olduğu dönemde, İngiliz idaresine karşı 1919 yılında başlatılan halk ayaklanmasında faal rol almıştır.[11]

Her ne kadar muhafazakâr niteliğiyle bilinen Ezher'den mezun olmuş olsa da, Hûlî, Medresetu'l-Kadâi'ş-Şer'î'de geleneksel çevrenin tesiri altında kalmaktan uzaklaşmıştır. 1915-17 yıllarında İhvânu's-Safâ cemiyetini kurmuştur.[12] 1922'de ilk evliliğini yapmış, 1941'de ise aynı zamanda talebesi olan Âişe Abdurrahman ile evlenmiştir.[13] 1944'te Cemaatu'l-Umenâ'yı kurmuştur.[14]

1923 yılında Roma, 1926'da Berlin büyükelçiliklerinde din hizmetleri işlerini yürüttüğü esnada, bulunduğu ülkelerin dillerini öğrenip, Avrupa kültürüyle tanışan Hûlî, bu coğrafyada cari olan ilmî gelişmeleri takip etme imkânı bulmuş ve bu dönemde birçok oryantalistin çalışmalarına muttali olmuştur. 1927'de tekrar Kahire'ye dönmüş, mezun olduğu okulda hocalık ve ilmî dergide yazı işleri müdürlüğü görevlerini ifa etmeyi sürdürmüştür. Okul, 1928'te kapatılınca Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne öğretim görevlisi olarak atanan düşünür, önce doçent, daha sonra Mısır edebiyatı kürsüsünde profesör ve ardından Arap Dili Bölüm Başkanı ve fakülte dekanı olmuştur. 1955'te emekli olana kadar, 1953'te Mısır Millî Kütüphanesi Müdürlüğü'nde ilmî müşavir ve daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı Kültür İşleri Genel Müdürü olarak görev yapmıştır. Emekliliğinin ardından ilmî faaliyetlerini vefatına kadar 10 yıl daha sürdüren müellif, bu dönemde Arap Dil Akademisi üyeliği,

---

8 Tal'a, "Emîn el-Hûlî (Hayâtühü)".

9 Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, 11.

10 Emin Hûlî, *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler - M. Hakkı Suçin (Ankara: Kitâbiyât, 2006), (Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd'ın Önsöz'ünden), 11.

11 Hulusi Kılıç, "Emîn Hûlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/339.

12 Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 136.

13 Karataş, *Halefullah*, 137.

14 Abdülcebbâr, "Da'vetü'ş-Şeyh Emîn el-Hûlî", 3.

Edebiyatçılar Derneği başkanlığı ve derneğin *el-Edeb* adlı dergisinde yazı işleri müdürlüğü gibi görevler üstlenmiştir. 9 Mart 1966 tarihinde, 71 yaşında vefat eden Hûlî, doğduğu yer olan Şûşây'da aile kabristanında medfundur.[15]

Arap Dil Akademisi üyeliği 1961 yılında gerçekleşen Hûlî, Mısır'ı temsilen farklı uluslararası kongre ve toplantılara da katılmıştır. 1936'da Brüksel'de gerçekleştirilen VI. Milletlerarası Dinler Tarihi Kongresi, 1954 İstanbul, 1957 Münih ve 1960'ta Moskova'da toplanan kongreler bunlar arasındadır.[16] 1995'te doğumunun 100. yılı münasebetiyle Menûfiye Üniversitesi ve el-Hareketü's-sekâfiyye adlı müessese tarafından anma programları düzenlenmiştir.[17]

Hûlî, yurtdışında görev yaptığı dönemde İtalyanca ve Almanca öğrenmiş, ilmî faaliyetlerinde Batılı modern araştırma yöntemlerinden yararlanmış ve talebelerini de bu hususta teşvik etmiştir.[18] Hûlî'nin yaklaşık 4 yıl kadar İtalya ve Almanya'da bulunması, tefsire bakış açısını belirlerken Kitâb-ı Mukaddes'in yorumlanmasına dair Avrupa'da câri olan bazı yöntemlerden etkilendiği de iddia edilmiştir.[19]

Hukuk fakültesinde eğitimine başladığı sırada dönemin mühim bir tiyatro topluluğuna senaryolar yazmıştır. Bir hukuk öğrencisi iken kaleme aldığı eserlerdeki üstün başarısı, tiyatro topluluğunun önde gelenlerinin, öğrenciliği bırakıp oyun yazarlığına geçmesini önermesine yol açacak denli dikkat çekicidir. Buna rağmen Hûlî, fıkıh/hukuk eğitimini sürdürmüş ve bu alanda sivrilmiştir.[20]

Emîn el-Hûlî, birçok kitap ve makaleye imza attığı gibi, Kral 1. Fuad Üniversitesi'nde de birçok konferans vermiştir. Bu konferanslar talebeleri tarafından kitaplar ve vesikalar olarak tertip edilmiştir. Ayrıca Hûlî, bilimsel sempozyumlarda birçok tebliğ sunmuş, hakkında ve belâgat alanında ortaya koyduğu tecdide dair birçok eser ve makale yazılmıştır.

---

15 Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, 11-12.

16 Kılıç, "Emîn Hûlî", 18/339.

17 Kılıç, "Emîn Hûlî", 18/339.

18 Kılıç, "Emîn Hûlî", 18/339.

19 Şerîf, *İtticahâtü't-Tecdîd,* 532-534. Şerif, bu tespitini, *Dirasât fi'l-Kur'ân* adlı eserin müellifi Seyyid Halil'in iddiasına dayandırmaktadır. Halil, Hûlî'nin Schleiermacher'in hermenötik metodundan etkilendiğini ve yönteminin özgün bir yanı olmadığını dile getirmektedir. Halil, edebî tefsirin temel ilkelerinin Batı'da yapılan modern edebî araştırmaların sonuçlarına dair bir terkibe dayandığını da iddia etmektedir.

20 Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, (Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd'ın Önsöz'ünden), 11.

Hûlî, edebî tefsir teorisini Arapça İslâm ansiklopedisine yazdığı tefsir maddesinde açıklamış[21] ardından *Menâhicu tecdîd fi'n-nahvi ve'l-belâgati ve't-tefsîri ve'l-edeb* adlı kitabında teoriye açılım getirmiştir.[22] Arapça İslâm Ansiklopedisinde edebiyat, fıkıh ve tefsir alanlarında bazı maddeler yazmıştır. *Menâhicü't-tecdîd* ile yeni belâgat anlayışına dair konuları ele aldığı *Fennü'l-kavl* isimli iki kitabı, onun belâgat sahasındaki menheci hususunda temel iki referans hükmündedir. *Fennü'l-kavl* ve *el-Edebu'l-Mısrî* adlı eserlerinde edebiyat alanındaki araştırma tekniklerini ele almıştır. Yine aynı konuda *Felsefenin Arap Belâgati Üzerindeki Etkisi* adlı bir çalışması da vardır.[23] Hûlî'nin Dâiretü'l Meârifi'l-İslâmiyye'de fıkıh usulü ve belâgat ve edebiyata dair görüşlerini serdettiği birçok telifi vardır. Bu alandaki görüşlerini, zikrettiğimiz *Menâhicü't-tecdîd* adlı eserinde toplamıştır.[24] Yine tefsire ait görüşleri müstakil bir madde olarak *et-Tefsir, Meâlimu hayatihi menhecuhu'l-yevm* adıyla 1944'te basılmış, yine başka bir sefer de *et-Tefsir, Neş'etuhu, Tederrucuhu ve Tatavvuruhu* adıyla Dâiretü'l-Meârifi'l-İslâmî kitapları arasında 1982'de Beyrut'ta tâb edilmiştir. Kitaplarından biri de *Min hedyi'l-Kur'ân*'dır. Bu eseri üç farklı çalışmasını muhtevidir. Bunlar, *el-Kâdetu'r-rusul*, *fî-Ramadân* ve *fî-Emvâlihim*'dir. Yine Mâlik b. Enes hakkında da bir eser telif etmiştir.[25]

Eserlerinin genel itibariyle basım tarihlerine ve alanlarına göre şu şekilde sınıflandırılması mümkündür:

Edebiyat alanında: *el-Belâġatü'l-ʿArabiyye ve eserü'l-felsefeti fîhâ* (1931), *el-Belâġa ve ʿilmü'n-nefs* (1939), *fi'l-edebi'l-Mışrî fikr ve menhec* (1943), *Fennü'l-kavl* (1947), *Dirâse fî edebi'l-luġati'l-ʿArabiyye bi-Mısr fi'n-nısfi'l-evvel mine'l-karni'l-ʿişrîn* (1952), *Müşkiletü ḥayâtine'l-luġaviyye* (1958), *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâġa ve't-tefsîr ve'l-edeb* (1961), *Sıla beyne'n-Nîl ve'l-Volga* (1964).

Din alanında: *Sılatu'l-İslâm bi ıslâhi'l-Mesihiyye* adlı 1936'da düzenlenen Uluslararası 6. Dinler Tarihi Konferansı'nda sunulan tebliği (1939); *Ra'yun fî ebi'l*

---

[21] Bkz. Emin Hûlî, "et-Tefsîr", *Dâiretü'l-Maârifi'l-İslâmiyye* 5 (1966), 348-374. Bu makale, Mevlüt Güngör tarafından *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod* başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995).

[22] Bu eser de Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Emin Hûlî, *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler - M. Hakkı Suçin, (Ankara: Kitâbiyât, 2006).

[23] Mohammad Izdiyan Muttaqin, "Efkâru Emîn el-Hûlî fî-ta'limi'l-belâgati'l-Arabiyyeti", *Arabiyât Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban* 4/1 (2017), 45.

[24] Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsir fî karni'r-râbi aşer*, (Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/902.

[25] Rûmî, *İtticâhât*, 3/902.

‘Âlâ (1940); *fi’l-Edebi’l-Mısrî* (1943); *et-Tefsîr meʿâlimü ḥayâtihî ve menhecühü’l-yevm* (1944) *Mâlik b. Enes* (1951); *el-Kâdeti’r-rusul* (1959); *fî Ramadan* (1961); *fî Emvâlihim* (1963); *el-Muceddidûn fi’l-İslâm* (1965); 1930 ve 1951 arası konferans, tebliğ ve makalelerinden oluşan 10 araştırma ve el-Hamedânî’nin *el-Muğnî*’sinden İ‘câzu’l-Kur’ân ve eş-Şer’iyyât bölümleri (1960) şeklindedir.

Tarih ve eğitim alanında: *Künnâşe fi’l-felsefe ve târîhihâ* (1934), *Târîhu’l-milel ve’n-nihal* (1935), *el-Cundiyyetu ve’s-silm* adlı, 1917 tarihli mezuniyet tezi (1960), *Târîhu’l-hadâreti’l-Mısriyye* (Kahire, ts) *el-Ezher fi’l-karni’l-ʿişrîn* (1936)[26] şeklindedir.

Hûlî’nin Ezher’de verdiği felsefe derslerinden oluşan konferansları üç cilt halinde bir araya getirilmiştir. Bunların isimleri, *Künâş*, *Kitâbu’l-hayr* ve *Târihu’l-milel ve’n-nihal* olup bunlar neşredilmemiştir.[27] Genel anlamda Hûlî’nin asıl tutkusu kitap telifi değil, öğrenci yetiştirmektir. O, öğrencilerini, ‘soy evlatları’ terkibine mukabil olarak, ‘akıl evlatları’ olarak tavsif etmektedir.[28] Abduh’ta var olan “Avrupa’daki dinî ıslahın İslâm’dan alındığı” düşüncesinin izi, Hûlî’de de vardır. Bu düşünce, *Sılatu’l-İslâm bi ıslâhi’l-Mesihiyye* (Hıristiyanlığın Islahının İslâm ile Bağı) adlı araştırmada tezahür etmiştir.[29] Bu içerik aynı zamanda, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Hûlî’nin Dinler Tarihi Konferansı’nda sunduğu tebliğ[30] metnidir.

Emîn el-Hûlî, özelliklerini çalışmamız içerisinde ele alacağımız edebî tefsir yaklaşımının teorik temellerini atmış olsa da, bu olguyu işletip pratiğe döktüğü bütünlüklü bir eser/tefsir telif etmemiştir. Ancak *fî-Emvâlihim*, *el-Kâdeti’r-rusûl* ve *fî Ramadân* ve *Mâlik b. Enes* adlı eserleri, metodunu uyguladığı örnek çalışmalar olarak kabul edilebilir.[31] Talebesi ve eşi olan Âişe Abdurrahman bu yöntemi merkeze alarak beyâni tefsir alanında bazı çalışmalar yapmıştır. Şükrî Ayyâd ve Muhammed Ahmed Halefullah da hocaları Hûlî’nin teorisini uygulamak için çalışma yapan araştırmacılar

---

[26] Hayrüddin Zirikli, *el-A’lâm* (Beyrut: Dârü’l İlm-i li’l-Melâyîn, 1986), 16; Karataş, *Halefullah*, 137, Kılıç, “Emîn Hûlî”, 18/339-340.

[27] Yumnâ Tarîf el-Hûlî, *Emîn el-Hûlî ve’l eb’âdü’l-felsefiyyeti li’t-tecdîd* (Kahire: Müessesetü Hindavî, 2014), 29.

[28] Tarîf, *el-Hûlî ve’l eb’âdü’l-felsefiyye,* 29.

[29] Söz konusu yaklaşım, Endülüs üzerinden Yahudiler yoluyla İslâm felsefesi birikimin tercümesi neticesinde Batı’da Rönesans türü yenilenme faaliyetlerine atıf olsa gerektir.

[30] Tarîf, *el-Hûlî ve’l eb’âdü’l-felsefiyye,* 29.

[31] Karataş, *Halefullah*, 141.

arasındadır. Hûlî, geride bir tefsir bırakmamış olsa da, tefsir faaliyetine istikamet kazandıracak tarzda yöntem sorununu ele aldığı çalışmalara imza atmıştır.[32]

Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd, Emîn el-Hûlî'nin derslerine katıldıkları ilk günlerde hocalarının hangi dinî gruba yakın veya ait olduğunu merak ettiklerini, kendi kendilerine Hûlî'nin görüş olarak gelenekçi mi, yoksa yenilikçi mi olduğu hususunu sorduklarını ifade etmektedir. Edindikleri izlenim ise değişkendir: Onun bazen katı bir muhafazakâr, bazen de radikal bir yenilikçi olduğu intibaına kapılmışlardır. Bu farklı görünümlerden çok geçmeden çıkardıkları netice, üstadın gelenekçilik ve yenilikçilik denilen yaklaşımları zihninde cem ettiği, bir bütünlük içinde ele aldığıdır. Hûlî, mantalitesinde yenilik düşüncesini ve geleneğe dayanmayı biri olmaksızın diğerinden söz edilemeyecek bir bütünlüğe kavuşturmuştur. İnsan akılına duyduğu derin saygı, çağlar boyunca işleyen bu mekanizmanın miras bıraktığı birikime de saygı duymasını temin etmiştir.[33] Hûlî, bir akademisyen olarak bu alandaki kariyerini sürdürürken üstlenmiş olduğu birtakım görevler dolayısıyla da pratik hayatın içinde eski ile yeni, geleneksel ile modern ve Doğu ile Batı kültürleri arasında mukayese yapan bir mütefekkirdir. Bir yandan bazı Batılı isimlerin İslâm'a dönük taarruzlarına karşı çıkarken, diğer yandan da kadim ekolün yöntemlerini sahiplenen kimseleri ikna etmeyi beklemediğini ifade etmektedir.[34]

Belâgat tarihine dair analizinde de onun geleneğe atfettiği değer açığa çıkmaktadır. Beyan, meânî ve bedî' alanlarında yazılan ilk eserlerin belirli yazarlar ve onların çalışmaları olarak lanse edilmesini doğru bulmamaktadır.[35] Çünkü sahanın ilk kitapları olarak tanıtılan bu eserler, önceki birkaç neslin bu alandaki gayretleri üzerine ortaya çıkmış, bir bakıma onların meyvesi konumunda olan teliflerdir.[36] Öte yandan Hûlî, geleneğe dönük bu dengeli ve olumlu yaklaşımına paralel olarak yeniliğe de kapıları açık bir düşünürdür. Nitekim belâgat çalışmalarının zaman içerisinde farklı kültürlerden etkilenmiş olmasını, bu disiplinin gelişme kaydettiğinin delili olarak

---

[32] Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 39.

[33] Hûlî, *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, (Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd'ın Önsöz'ünden), 10.

[34] Karataş, *Halefullah*, 27, 28; Sa'fân.

[35] Ayrıca Hûlî, meânî, beyan ve bedî' alanında yazılan ilk eserlerin hangileri ve müelliflerinin kimler olduğunu tekrar eden belâgat tarihi analizlerini de son derece faydasız olarak nitelendirmektedir. Bk. Hûlî, *Menâhîc*, 149-150.

[36] Hûlî, *Menâhîc*, 104.

sunması bunu göstermektedir.[37] Dolayısıyla Hûlî'nin zihninde yeniliğe dönük olarak mevcut bulunan bakış açısı, kesinlikle geleneği ve gelenekten tevarüs edilen müktesebatı dışlayan bir yapıda değildir. Aksine o, bu birikimden istifade edilmesini, tekrara düşüp boşa kürek çekme handikabından uzak kalmanın yegâne yolu olarak görmektedir.

Tayyip Tizini (öl. 2019), geleneğin mirasının nasıl canlandırılabileceği sorusundan hareketle Beyrut'ta düzenlenen bir oturumun aralarında Emîn Hûlî'nin de bulunduğu katılımcılarını gelenekten miras kalmış metinlerin tahkiki ve tevsiki konusundaki ısrarcı tutumları nedeniyle eleştirmektedir. Elbette Hûlî, gelenekten miras kalan birikimin tevsik ve tahkikine önem vermektedir ama bu yaklaşım onun mutlaklaştırarak kendisini bağımlı kıldığı bir son merhale değildir. Tersine Hûlî, geleneğin tetkikini, sürekli vurguladığı tecdid faaliyetinde bir aşama, asrın icaplarının tahakkuku konusunda bir evre olarak görmektedir. Aslında onun bu tutumu daha serinkanlı değerlendirilebilse, bu hususta tenkit oklarını Hûlî'ye yönelten Tizini ile Hûlî'nin yenilenme noktasındaki tutum ve yaklaşımlarının çok da farklı olmadığı görülecektir.[38] Hûlî, ilk dört asrın müceddidlerinin duruşlarını da kendisine referans göstermektedir. Onların tecdid anlayışlarının etkinliğine ve önemine atıf yapmaktadır.[39] Tizini'nin Hûlî'yi gelenekselci bularak tenkit etmesinin ardında, Hûlî'nin İslâmî birikimin bu yönlerine ehemmiyet atfetmesi ve vurgu yapması etkili olmuş olabilir.

Tizini'nin Hûlî'yi eleştirdiği hususlarda pek de haklı olmadığı kanaatini taşımaktayız. Hûlî ve onun gibi bilhassa Mısır'da tecdid çağrısına yön veren öncü isimler, elbette bir geleneğe dayanmanın öneminin ve yenilik söylemine sahip çıkmakla fikrî mirası kategorik olarak reddetmenin farklı şeyler olduğunun bilincindeydiler. Hûlî, geleneğin referanslarını ve birikimini tetkik ederek süzgeçten geçirmeyi önemseyen ve yenilenme adına toptan bir redd-i mirasa yeltenmenin isabetsizliğinin farkında olan bir düşünürdür. İncelediği metinlerin ve düşüncelerin, reddinden değil süzülmesinden yanadır. Onlardan faydalı ve bugün için de işlevsel olan hususları almanın ve geleceği, tenkit süzgecinden geçirilmiş bir geçmişin üzerine inşa etmenin gelenekselcilik ithamları yedeğinde yokluğa mahkûm edilmesi de bu

[37] Hûlî, *Menâhîc*, 124.
[38] Yumnâ Tarîf, *el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyye,* 27.
[39] Yumnâ Tarîf, *el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyye,* 43.

zaviyeden doğru bir yaklaşım tarzı olmayacaktır. Kişi tenkit nazarıyla baksa bile eleştirdiği hususun tarihini bilmek durumundadır. Aksi halde neyi ne için değiştirmeye çalıştığının bilincine varamayacaktır. Reddetmenin de bir mantığı ve usulü olmalıdır. Bu tür şuurlu bir tetkik, tevarüs edilen birikimin içinden gerek benimsenen gerek reddedilen hususların delile dayalı olarak değerlendiriliyor oluşunun teminatıdır. Bunun dışındaki gelişigüzel yaklaşımlar reform adı altında icra edilse bile bir bozulma ve tahrip sebebidir. Araştırmacı, tarih ve geleneği, önünü aydınlatan pek çok tecrübe ve bilginin saklı olduğu, kendisini gereksiz tekrarlardan da kurtaracak, istifadeye açık verimli sahalar olarak görmelidir.[40] Hûlî'nin tecdid tasavvuru da bunu teyit etmektedir. Ona göre tecdid, farz ya da sünnet kabilinden dinî sembollere dair zamanın geçmesiyle oluşan ihmal ve unutma hallerinin önüne geçmeyi temin eden ve ona aslî hayatiyet ve hüviyetini tekrar kazandıran bir faaliyettir. Müceddid, bu pörsümeyi içinde taşıyan akışın seyrini değiştirmeye muktedir olan kişidir. Bununla birlikte tecdid, kadim olanı ve süregeleni aynıyla devam ettirmek değil, aynı zamanda onu yeni olana doğru tevcih etmektir.[41]

Hûlî, Mısır'da Kral I. Fuad Üniversitesi'nde tedris faaliyetlerini sürdürürken hukuk fakültesinde okuyan ve kendi iştigal sahalarındaki birikimleri adına belâgat ve edebiyat alanında dersler alan öğrencilerle temas kurmuştur. Hem bu öğrencilerin belâgat alanının güncel mesele ve sorunlar bağlamında bir tecdidin konusu kılınması yönündeki beklentileri hem de devrin Mısır'ında belâgat alanında tecdide imkân verecek tarzda fikrî atmosferin münasip bir hal alması, ayrıca Hûlî'nin halkı ve kavmine olan bağlılığı, onu bu alanda tecdid fikrine sevk eden âmillerdendir. Halkını edebiyatıyla yükseltmek de onun emelleri arasındadır. Böylelikle uzun bir süre mütekaddim âlimlerin ve modern dönem araştırmacılarının edebiyat ve belâgat alanındaki eserlerini inceleyen Hûlî, belâgat alanındaki tecdide dair fikirleriyle emsallerinden ayrı ve üstün bir mevki ihraz etmektedir. Belâgatin usulüne dair dâhiyane fikirleri ve anlayışındaki derinlik de hayranlığı muciptir.[42]

Hûlî Mısır'da üniversitedeyken, yenilikçiler ve gelenekçiler arasında ciddi bir rekabetin varlığı söz konusudur. Hûlî böyle bir vasatta kendi yöntemini teşkil etmeye

[40] Hûlî, *Menâhîc*, 143.
[41] Abdülcebbâr, "Da'vetü'ş-Şeyh Emîn el-Hûlî", 7.
[42] Muttaqin, "Efkâru Emîn el-Hûlî", 41, 42.

gayret göstererek tefsir ve Arap edebiyatı alanlarına yönelmiştir. Tefsire yönelimi tefsir yazmaktan daha çok tefsirde edebî yöntem üzerinde çalışmak şeklinde olmuştur.

Hûlî'nin düşünce dünyasına yön veren isimler söz konusu olduğunda Muhammed Abduh evleviyetle zikredilmelidir. Yumnâ Tarîf el-Hûlî, *"Emîn el-Hûlî ve'l Eb'âdu'l-Felsefiyyeti"* adlı çalışmasında Abduh ve Hûlî arasındaki fikrî ve zihnî irtibata dikkat çekmekte ve iki mütefekkir arasındaki zihnî ilişkiyi somut noktalar üzerinden aktarmaya çalışmaktadır. Abduh, o coğrafyada ıslah çığırını açan isimdir; Hûlî ise bu çığırın önemli bir devam ettiricisi konumundadır. Bu ıslah çizgisinin ilk ayağı Ezher'in ve onun 20. yüzyıldaki misyonunun ele alınmasıdır. Ezher'in misyonu ve imajı Abduh gibi Ezher'de okumayan[43] ama orada dersler veren Hûlî'nin de gündemindedir. Hatta Emîn el-Hûlî bu hususta "20. Yüzyılda Ezher'in Misyonu", "رسالة الأزهر في القرن العشرين" başlıklı bir araştırma da hazırlamış, bu araştırmanın ilk baskısını da Ezher yapmış ve bu içerik hemen uygulanmaya başlanmıştır.[44] Hûlî, aynı zamanda Ezher'in yeni döneminde resmî olarak ilk felsefe dersleri veren kişidir. Bu hususta 1934 yılına ait *"Künâş fi'l-felsefeti ve târihuhâ"* adlı neşredilmemiş ders içerikleri mevcuttur. Bunlardan biri de Abduh'a ithaf ettiği *"İlâ ruhi'l-üstâzi'l-imâm"*dır. Ezher'de ahlak felsefesinin genel tarihine dair dersler vermiş ve bu alanı edebî felsefe olarak isimlendirmiştir.[45] Bu açıdan Hûlî'nin edebî tefsir yöntemi, Muhammed Abduh ve Tâhâ Hüseyin'in yöntemlerinin bir tür sentezidir.[46]

Hûlî, derslerinde evrim nazariyesine de yer vermektedir. Bu konudaki yaklaşımı o kadar keskindir ki, Thomas H. Green gibi bilimsel evrim yaklaşımının tam karşısında olan bir ismi evrimci ahlak düşünürleri arasında saymıştır. Evrim teorisinin İslâm düşünce geleneğindeki kökleri de, Hûlî'nin üzerinde durduğu bir husustur. Kur'an mü'minler için bir hidayettir; dolayısıyla bir fizik veya kimya kitabı değildir. İslâm aklı kullanmaya teşvik eder. Herhangi bir ilmî esasa karşı çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla Hûlî'ye göre evrim nazariyesi karşısında sergilenen mukavemet, Tevrat'ın muhtevasının sevkiyle Amerika ve Avrupa'dan neş'et etmektedir. Evrim karşıtlığının ve bu hususta bilimsel yaklaşıma karşı polemik yapmanın kaynağında İsrâiliyat vardır.[47]

---

[43] Hûlî, Medresetu Kadâî'ş-Şer'î'de tahsil görmüştür. Bkz. Tarîf, *"el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyye"*, 29.
[44] Tarîf, *el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyye*, 28-29.
[45] Tarîf, *el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyye,* 29, 31.
[46] Ebû Zeyd, "Tarih Boyunca Kur'an Tevili Sorunsalı", 43.
[47] Tarîf, *el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyyeti*, 31-32.

Esasen Emîn el-Hûlî'de gözlenen evrimci bakış, evrimin biyolojik versiyonuna hasredilmemelidir. Hûlî'de evrim düşüncesi, onun tüm sahalardaki bakışına yansıyan bir kapsamlılığa sahiptir. Bu zaviyeden Arap dilinin gelişimini de evrimin verileriyle değerlendiren tekâmülcü bir dil nazariyesini benimsemesi doğaldır. Gelişim ve değişim olgusunun tabiî bir yasa olduğu hesaba katıldığında, Arap dilinin de tüm şubeleriyle buna boyun eğmesi kaçınılmazdır. Buna Arap dilinin harfleri, kelimeleri, cümleleri, üslubu ve beyanı da dâhildir.[48] Buradan anlaşılan, Hûlî'nin perspektifinde ihya vurgusu sadece dinî alana münhasır bir olguya değil, dil alanını da bütünüyle kuşatan bir çabaya işaret etmektedir. Dolayısıyla Hûlî, tekâmül olgusunu dili de kapsayan genel geçer bir süreç olarak ele almaktadır. Edebî tefsir teorisinde de göreceğimiz gibi, Hûlî, dilin doğal gelişimini ve bu gelişimin mana üzerindeki etkilerini dikkate alan bir yaklaşım sergilemektedir. Onun evrimci bakışı dil ve edebiyat hususundaki nazariyesine de yön vermiştir.

Yine Hûlî'ye göre Arapçanın ilâhî bir kökeni ve diğer dillerden farklı olarak bir kutsallığı yoktur. Hûlî bu tarz gaybî, lâhûtî ve irrasyonel yorumları da reddetmektedir. Ayrıca Arapçanın tamamen kemale ermiş haliyle ve ilâhî manayı taşıyabilecek kapasiteyi haiz tek dil olarak semadan yeryüzüne indirildiği ve kıyamete kadar bu nitelikleriyle yaşayacağı gibi kıyamet sonrası da bu ayrıcalıklı vasfını sürdüreceği şeklindeki tez de Hûlî'ye göre geçerli değildir. Arapça beşerî bir dildir ve İbrahim Suresi 4. ayette ifade edildiği haliyle, Kur'ân'ın ilk muhatap toplumunun dilidir. Yani Kur'ân'ın dilinin Arapça oluşu Arapçanın kudsiyetinden değil, indiği toplumun dilinin Arapça olmasındandır. Dolayısıyla Hûlî, Arapçanın üstün ve tam yetkin olduğu yaklaşımını reddettiği gibi, gelişmeyi devre dışı bırakacak ve ihtiyaç hissettirmeyecek tarzda tamamlanmış olduğu düşüncesine de olumlu bakmamaktadır.

Hûlî'nin bu yaklaşımı kanaatimize göre oldukça isabetlidir. Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça nâzil olması bu dilin diğer dillere karşı haiz bulunduğu bir fâikiyetten değil, Hz. Peygamber'in mensubu olduğu toplumun dilinin Arapça oluşundandır. Ayrıca 'Arapça Kur'an' terkibi, vahiy metnini anlamanın ön şartı olan dilin beşerî algı sınırları içinde bir olgu olduğunu da ima etmektedir.[49] Kur'an dilinin Arapça oluşu, vahyin mesajı ile nüzul dili arasındaki zarf-mazruf ilişkisi bağlamında da değerlendirilebilir. Tıpkı Arap dili gibi muhatap toplumun sosyal, kültürel ve bilişsel konumu da söz

[48] Tarîf, *el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyyeti*, 41.
[49] Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 9.

konusu mazrufu teşkil eden öğeler arasındadır. Bununla birlikte, Hûlî'nin ve diğer Kur'an araştırmacılarının vurguladığı, Kur'ân'ın edebî olarak mucize oluş keyfiyeti ile Arapçanın bu i'câzı açığa çıkarma hususunda en elverişli dil(lerden biri) olması arasında bir bağ kurulması da doğal karşılanmalıdır.

Muhammed Hamidullah, vahyin dili olarak Arapçanın seçilmiş olmasını, uzun asırlar boyunca değişmeden kalan yegâne dil oluş özelliğine bağlamaktadır. Bugün konuşulan Arapça ile Hz. Peygamber dönemindeki Arapçanın aynı olduğunu dile getiren Hamidullah, son peygambere indirilen vahyin, değişmeme özelliği taşıyan bir dil üzerinden aktarılmasının hikmetine dikkat çekmektedir.[50]

Elbette genel anlamda ve dilin ana omurgasının sürekliliği bağlamında Hamidullah'ın tespiti doğrudur. Bununla birlikte, farklı milletlerin dilsel ve kültürel dokusuyla harmanlanma neticesinde Arap dilinde kavramların anlam sahalarında meydana gelen değişimlerin farkına varmak ve bunların izini sürmek de ehemmiyet arz etmektedir. Hûlî'nin teorisinin bir boyutunu da bu seyrin takibi oluşturmaktadır.

Arap dili konusunda bu tür bir yaklaşım sergileyen Hûlî, 19. yy. sonu ve 20. yy. itibariyle Mısır'da vücut bulan ve filizlenen tecdid çizgisinin önemli simalarından biridir. Yumnâ Tarîf, Arap teorisyen Hüseyin Merve'den iktibasla, Efgânî ile başlayıp Abduh'la devam eden ıslah çizgisinin önemine rağmen geleneksel yöntemlerde kayda değer ve derinlemesine bir değişim meydana getiremediklerini dikkat çeker.[51] Tarîf'e göre, Emîn el-Hûlî'nin söz konusu değişim ve gelişimin hayata geçmesinde çok büyük bir rolü vardır. Menheci geliştiren ve Efgânî ile Abduh'ta var olmayan boyutlara taşıyan odur.[52] Nasr Ebû Zeyd, Hûlî'yi 'tecdid şampiyonu' olarak tavsif etmektedir.[53]

Dinî tecdid alanında gelişim ve değişime dair Hûlî'nin üzerinde durduğu bazı temel prensipler vardır: Öncelikle İslâm'ın daveti tüm insanlara ve tüm nesillere uzanmalı, hitap etmelidir. Zaman ve mekânın bu ölçüde hızlı değiştiği bir dünyada İslâm, bu değişim ve gelişimle yüzleşmek zorundadır. Değişen bir çevrenin değişen ihtiyaç ve talepleri olacaktır. İslâm'ın ve Müslüman ilim adamlarının bu ihtiyaçların temini ve karşılanması konusunda söyleyebilecek bir sözü olmalıdır. Bu zaviyeden

---

50 A. Cüneyt Eren, "Kur'an Metninin Dil Özellikleri", *EKEV Akademi Dergisi* 18/59 (Bahar 2014), 135-136.

51 Hüseyin Merve, *en-Nez'âtü'l-mâddiyyeti fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2008), 1/93.

52 Tarîf, *el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyye*, 31.

53 Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 278.

İslâmî hayatın esası, söz konusu değişimlerle yüzleşmeyi sağlayan, içtihad olgusudur. Hatta fıkıh usulü ilminin içtihad eğitimi vermek ve temrini yaptırmak için var olduğu da ifade edilebilir. İkinci olarak Kur'an'da metafizik ve mitolojik hususların ve gaybiyyâtın yoğun olarak bulunmayışı, ayrıca yaratılışa ait fazla tafsilata yer verilmeyişi, dinî sahanın gelişme ve değişime açık, elverişli olduğunun göstergesidir.[54]

Hûlî, tecdid faaliyetini dil, belâgat, edebiyat ve tefsir alanlarına tatbik etmiştir.[55] Sanat ve edebiyatı merkeze alan bir yaklaşımı benimsemesi şu sebepledir ki, Hûlî, her türlü tecdid ve toplumsal yenilenmenin sanat ve edebiyat sahasındaki gelişmelerle başladığına inanmaktadır. Edebiyat, musiki, tasvir gibi sanatın tüm dallarında meydana gelen gelişmeler toplumsal kalkınma ve gelişmeye de öncülük etmiştir.[56] Hûlî, Mısır halkının edebî ve estetik bilincinin yükseltilmesine de önem vermektedir. Bunun için tecdid faaliyetinin sanat ve edebiyat alanında temerküzü evleviyetle önemlidir.

Hûlî'nin altı çizilmesi gereken bir diğer yaklaşımı da, Hıristiyanlığın ıslahı ile İslam dini ve İslâmî ilimler arasında bir bağ olduğunu düşünmesidir. Mustafa Merâğî, 6. Dinler Tarihi konferansında Hûlî'nin bu düşüncesini belli başlıklar halinde takdim ettiğini ifade etmektedir. Buna göre Hûlî, Avrupa'da İslam ve Mesihîlik arasındaki maddî ve manevî ilişki ile bu bağın etkilerine dikkat çekmiştir. Hûlî'ye göre Protestanlık merkezli ıslah hareketi, belli usullerin hayata geçirilmesinin sonucudur. Bunlardan ilki, din üzerinde belirleyici bir güç olarak hâkimiyet tesis etmiş kilisenin ve Papa'nın otoritesinin reddedilmesidir. Bu otorite, hem günah çıkarma olayında din adamlarının affedici bir makam rolü üstlenmesinde hem de uhrevî saadeti bu dünyada maddî karşılık mukabili bahşeden bir yapı olarak konumlanmasında ifadesini bulmaktadır. Hûlî, bunların ilacının zaten İslâm'ın temel prensiplerinde mündemiç olduğunu dile getirmektedir. Bu hususta ikinci faktör, kurtuluş hususunda yalnızca akidenin tashihi ile yetinilmesi ve kilise gibi kurumların Allah ile kulları arasındaki aracılık konumundan çıkartılmasıdır. Hûlî, bu yaklaşımın Gazzâlî'nin düşüncesinde ve Avrupalı müelliflerin eser ve konuşmalarındaki referanslarla da ilişkilendirmektedir. Daha ötesinde bu sahih anlayışın kökleri bizatihi Kur'ân'ın muhtevasında da karşılık bulmaktadır. Belki sorulması gereken, bu prensiplerin akla

[54] Tarîf, *Emîn el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyye*, 42-43.
[55] Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 278.
[56] Hûlî, *Menâhîc*, 219.

mı dayandığı, ilk Mesihî ıslah hareketinde mevcut olup olmadığı ya da İslâm'ın yön verdiği bir çerçeve mi olduğu hususudur. Üçüncü olarak yalnız Allah'ın sözü ve hâkimiyetinin tanınmasıdır. Müslümanlar buna iman etmekte ve hatta aklın hükmünü de Allah'ın hükmüne tâbi kılmaktadırlar. Son üç maddede ise Hûlî, kilise ileri gelenlerinin kutsal kitabı yorumlama işini sadece kendi uhdelerine almış olmalarında ifadesini bulan indirgemecilikten, ekmek-şarap ile Mesih'in cesedi-kanı arasında bir dönüşüm ilişkisi kurulmasından ve nihayetinde put ve suretlerin ilgası devriminden söz etmektedir. İşin özeti, Hıristiyanlığı Protestanlık üzerinden saflaştıran ve öze dönüşü sağlayan tüm prensipler, İslâm'ın ve Kur'ân'ın çerçevesini çizdiği ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Merâğî'ye göre, Hûlî'nin hıristiyanlığın ıslahı ile İslâmî prensipler arasında kurduğu bir irtibat ve bu alandaki çalışmaları, mukayeseli dinler tarihi alanında çalışan kimselerin örnek alması gereken niteliktedir. Bilhassa Hûlî'nin bu çalışması, hem İslâmî tebliğin önünü açmakta hem de mütedeyyin dünyanın ufkunu genişletmektedir. Ayrıca din algılarındaki basireti artırmakta ve Müslüman selef âlimlerinin saygınlığına katkı sunmaktadır. [57]

Kanaatimizce bu anlayışın neticesi, Hûlî'nin düşünce dünyasında karşılığı olan bir diğer hususa işaret etmektedir. Buna göre Hûlî, sadece İslâm âlemine hitap eden bir Kur'an tasavvuruyla yetinmemekte, Müslüman olsun olmasın, hakikati arayan her ilim ve sanat erbabı şahsın Kur'an ile bir şekilde irtibat kurabileceğini öngörmektedir. Bu anlamda daha geniş bir vizyon ve ufka sahiptir. Tefsire dair yaklaşımını ortaya koyarken, vahiy metnini edebî cihetten inceleyen müslim ya da gayr-ı müslim her araştırmacının, Kur'ân'ın ilâhî menşeini ve eşsiz edebî yapısını takdir edebileceğini ifade edişini de onun bu düşünce tarzıyla ilişkilendirmek mümkündür.

2.1.2. Yaklaşımının Ana Ekseni ve Temel Kabulleri

Dil, edebiyat ve söz sanatlarında mahir bir topluluğa inzal olunduğu dikkate alındığında, benzerinin meydana getirilmesi konusunda muhataplarına birden fazla ayetinde meydan okuyan Kur'ân'ın en somut ve objektif mucizesinin onun dilsel yönü olduğu söylenebilir. Bu zaviyeden edebî tefsir yönteminin en önemli temsilcilerinden olan Emîn el-Hûlî'ye göre Kur'ân'a edebî yaklaşım, onun i'câzını ortaya çıkartabilecek yegâne yaklaşımdır. Çünkü edebî yönü aklî mucize kapsamında

[57] Emîn Hûlî, *Sılatü'l-İslâm bi ıslâhi'l Mesihiyye* (Kahire: Hey'etü'l Arabiyyetü'l Âmmeti li'l-Kitâb, 1993), (Muhammed Mustafa Merâğî'nin mukaddimesinden) 6-16. Bu eser, Hûlî'nin 16-20 Eylül 1935'te Brüksel'de düzenlenen Uluslararası Dinler Tarihi Konferansı'nda yaptığı konuşmadan derlenmiştir.

değerlendirilebilecek şekilde mucizelik vasfının nesnel bir tezahürüdür. Araplar İslâm'ın davetine muhatap olduklarında, onu benimsedikleri için değil, Kur'ân üzerindeki edebî eleştiri ve hükme istinaden vahyin hak olduğuna, üslubunun ilâhî olduğuna kanaat getirerek daveti kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber'in hayatında da davet, Araplar nezdinde, Kur'ân'ın üslubundaki edebî üstünlüğü tasdik eden bu hükmün intişarı ile gerçekleşmiştir.[58] Yani Araplar, Kur'ân metninin beşer elinden çıkmış sair metinlerden üstünlüğünü açıkça görerek ve bu edebî üstünlüğe bağlı olarak vahyin mesajını kabullenmişlerdir. Bu nedenle Kur'ân tefsirinde edebî yöntem, diğer bütün yöntem ve yaklaşımların yerini almalıdır.[59]

Çalışmamızın ilk bölümünde yer verdiğimiz şekilde, Kur'ân'ın ilk muhatabı olan toplumun dil alanında temayüz etmiş yapısı ve peygamberliğin ispatı sadedinde ortaya konan mucizenin de nübüvvet geleneğine uygun şekilde muhatap toplumun öne çıkan özelliğine müteallik olması, Kur'an merkezli edebî tetkikatı, gerekli hatta kaçınılmaz bir araştırma boyutu haline getirmektedir. Kur'ân'ın, muarızlarına meydan okuduğu mu'ciz hüviyetinin beyânî özelliklerine taalluk ettiği ve en önemli mucizesinin dil sahasında olduğu düşünüldüğünde de, edebî araştırmanın önemi ortaya çıkmaktadır. Dilde vukufiyet ve maharet sahibi bir topluluğa inzal olunan Kur'an metninin edebî yönden güçlü ve müstesna birtakım özelliklere sahip olması beklenir. Dolayısıyla Hûlî'nin edebî araştırmanın önemine vurgu yapması, genel olarak isabeti kuşku götürmez bir atıftır. Bununla birlikte Hûlî'nin teorisinde üzerinde durulması gereken iki temel hususiyet vardır. Edebî incelemenin ehemmiyetine itiraz edilmese de, bu iki nokta müzakereye açıktır.

İlk olarak, edebî araştırmanın tefsir geleneğinde ihmal edilmiş olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bu meyanda i'câz ve belâgat merkezli, Kur'ân'ın dil ve üslup özelliklerinin üstünlük ve özgünlüğünü ele alan birçok eser telif edilmiştir. Buradan şu netice çıkmaktadır: Hûlî, edebî araştırma vurgusunu, tefsirin bir boyutu olarak değil, merkezî boyutu olarak öne çıkarmaktadır. Çünkü belirttiğimiz gibi, bu tür bir inceleme hiç yapılmıyor değildir. Dolayısıyla Hûlî'nin itirazı ve başka bir açıdan önerisi, yapılagelen incelemelerin kifayet ve isabeti noktasında olmalıdır. Doğal olarak bu husus da tartışmaya açıktır.[60]

---

58 Hûlî, *Menâhîc,* 97.
59 Hûlî, *Menâhîc,* 125.
60 Bu tartışmayı, son bölümde yapmaktayız.

İkinci olarak Hûlî, diğer tüm metinlere nazaran üstün bir mevki ihraz ettiğini söylemiş olsa da, Kur'ân-ı Kerim'i son tahlilde bir edebî metin olarak konumlandırmaktadır. Üçüncü bölümde tartışacağımız için bu konuda şimdilik şu kadarını söylemeliyiz ki, Kur'ân'ın bir edebî eser olduğunu söylemek, başlı başına bir itiraz alanına tekabül etmektedir. Çünkü bu tespitin zımnen Kur'ân'ı beşer elinden çıkan metinlerle aynı kategoriye yerleştirdiği düşünülmektedir. Hûlî, bir edebî eser olarak nitelemek suretiyle bu tür bir neticeye ulaşmayı amaçlamış olmayabilir. Açık bir değerlendirmesi olmadığı için Kur'ân'ı diğer metinlerle aynı düzeyde gördüğünü söylemek de zorlama bir yorum olacaktır. Kanaatimizce, Hûlî'nin bu tür bir yorumda ısrar etmesinin amacı, edebî bir eser olarak konumlandırıldığında, metnin bir takım nesnel kriterler üzerinden incelenebilir hale geleceğini ve bu yolla değerinin herkes tarafından takdir edilmesinin yolunun açılacağını düşünmesidir. Çünkü tarihten bu yana süregelen i'câz merkezli izahlarda sürekli metnin ilâhî niteliği ve üstün dilsel özellikleri vurgulandığı halde, bu iddianın ispatı sadedinde nesnel ve herkesin tetkikine açık kıstaslar ortaya konulamamıştır. Bir nevi i'câz iddiası, sübjektif bazı gerekçelendirmelerin ötesine geçerek, ayakları yere basar tarzda temellendirilememiştir. İ'câz vurgusu, daha çok metnin ilâhî orijine sahip olduğu ön kabulüne yaslanan ve muhataplardan bu hususta teslimiyetçi bir tutum talep eden bir arka plana dayandırılmıştır. Bu noktada Hûlî, i'câz olgusunu daha ölçülebilir ve hakkı teslim edilebilir bir sınama zeminine kavuşturmak istiyor olmalıdır.

Kur'ân'ı Kerim'in Arap dilinin gelişimi konusundaki belirgin tesiri ve İslâm'ın intişarına mukabil Arap dil ve kültürünün başka dil ve kültürlerle kaynaşarak varlığını sürdürmesi, dilin değişimine dair bu tarihî seyre vukufiyetin Kur'ân-ı Kerim'i anlama noktasındaki önemini ortaya çıkarmaktadır. Hûlî, edebî tefsir teorisini kurarken, Kur'ân'ın Arap dili ile girdiği bu karşılıklı etkileşimi de dikkate almıştır. Bu çerçevede, tefsir faaliyetinde hem dilde meydana gelen değişimlerin izini sürmenin önemini vurgulamış, hem de vahyin, nüzul ortamının sosyokültürel vasatıyla ilişkisini, o dönemin dilsel anlayışını merkeze alarak tetkike koyulmuştur. Modern dil çalışmalarının verilerini dikkate alışı da, Hûlî'nin dil ile verili ortam arasındaki dinamik etkileşim sürecinin farkında olduğunu göstermektedir. Edebî tefsir yöneliminin bir diğer temsilcisi olarak değerlendirilebilecek Nasr Hamid Ebu Zeyd ise vahiy-olgu ilişkisini ön plana çıkarmak suretiyle teorinin bu yönünü tahkim etmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın bazı lafızlara yeni birtakım anlamlar yüklemesi de, vahyin dile

etkisinin açık misallerindendir. Edebî tefsir teorisi, ilk anlamı doğru tespit amacıyla bu arka planın tümüne atıfta bulunmaktadır.

Hûlî'nin teorisini ortaya koyarken çıkış noktası, Kur'ân'ın Arap dilinin en büyük kitabı olduğu ve onu edebî etkisi üzerinden incelemek gerektiğidir.[61] Araştırmacılar Kur'ân'ın hakkını teslim ve kıymetini takdir edecekleri edebî incelemeyi, Kur'an ile hidayete erme gibi bir amaçları olmasa da yapmalıdırlar. Kur'ân'ın edebî ve sanatsal yönüyle bu şekilde bir araştırmanın konusu yapılması, diğer hedeflerin gerçekleşmesi için kaçınılmaz olarak deruhte edilmelidir. Çünkü Kur'ân'ın anlaşılması ve amacının tespiti ancak bu yolla mümkün olabilir.[62]

Emîn el-Hûlî, öne çıkardığı edebî tefsir metodunu belli prensipler üzerinden ifade etmektedir. Esasen onun yönteminin iki müşahhas özelliği vardır: Bunlar, Kur'ân'ı konularına göre tefsir etmek ve dilbilim ile belâgati tefsirin en önemli, en işlevsel aracı olarak değerlendirmektir. Bununla beraber Hûlî, inceleme alanı olarak da Kur'ân'ı çevreleyen ortamın incelenmesi ve Kur'ân'ın bizatihi kendisinin incelenmesi başlıklarını öne çıkarmaktadır.[63] Yani sunmuş olduğu metod dilsel boyuttan ibaret değildir. Hûlî'nin edebî tefsir olgusunun teorisini kurarken ortaya koymuş olduğu prensipleri ana hatlarıyla ifade etmek istediğimizde şunlar söylenebilir:

Karşımıza çıkan ilk husus, Kur'ân'ı ilk muhataplarının anladığı şekilde anlamaktır. Bunun için hem onların içinde olduğu sosyo-kültürel vasat, hem de o toplumun dil ve edebiyat sahasındaki özellikleri bilinmelidir. Kur'ân lafızlarına ilk muhatapların yükledikleri anlamın tespiti, Hûlî'nin yaklaşımında çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bununla birlikte Hûlî, bu ilk anlama ulaşma konusunda lügatlere ve tefsir rivayetlerine itimat etmemekte, bunun yerine Kur'ân'ın kendi içinden bir sözlük oluşturulması gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca kelimelerin tarih içinde geçirdiği anlam değişimlerinin izi de takip edilmelidir. Hûlî, bu değişimin seyrine vakıf olacak şekilde süreci fikr-i takip ile aktaramadıklarından ötürü bu hususta da eldeki lügatlere güvenmemektedir. Yani Hûlî ilk anlamın doğru tespiti için sadece dilsel ve edebî bir tetkike müracaat etmemekte, vahyin nazil olduğu toplumsal dokunun çevresel

---

61 Hûlî, *Menâhîc*, 229-230.

62 Hûlî, *Menâhîc*, 304.

63 Mustafa Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1,* ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 335.

koşullarını incelemeyi de bir araştırma parametresi olarak değerlendirmektedir. Tüm bunlar dikkate alınarak Hûlî'nin yaklaşımının bu ilk ayağı hayata geçirilebildiğinde, Kur'ân'ı anlama hususunda keyfî ve öznel yaklaşımların önü alınabilecektir. Dolayısıyla edebî tefsirin önümüze koyduğu veya koyacağı tasavvur edilen semerelerden biri, Kur'ân'ı anlamada nesnellik imkânına vücut vermesidir. Elbette nesnellik olarak tavsif edilen bu durumun ne ölçüde talep edilmesi gereken bir hususiyet olduğu ya da tahakkukunun ne ölçüde imkân dâhilinde olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Anlamda nesnellik arzusunun, farklı anlam katmanlarının ortaya çıkmasına ve anlam zenginliğinin tezahürüne ket vuran bir olgusal duruma karşılık gelip gelmediğini çalışmamızın son bölümünde tartışacağız.

Hûlî'nin kategorik olarak lügatlere güvenmeyişi abartılı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir olsa da, onun bu tespitine katılan ve Kur'ân'ın sahih bir tarzda anlaşılması ile ilgili olması hasebiyle temas ettiği sorunun hayatî önemi haiz olduğunu düşünen araştırmacılar da vardır.[64] Mesela İbrahim Enis, mu'cem yazarlarının birbirlerinden birçok nakillerde bulunduklarını, birbirlerini etkilediklerini belirttikten sonra, mu'cemlerdeki eksikliğin, müelliflerinin kelimelerin tarihî seyirlerini ve nesilden nesile gelişim süreçlerini araştırmamış olmalarından kaynaklandığını belirtmektedir.[65]

Hûlî'nin lügatlere dönük bu keskin eleştirileri, elbette zikredilen sahada yani Kur'an sözcüklerinin anlam haritası üzerinde dikkate değer çalışmaların yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine bu konuda ulema çok geniş ve zengin bir araştırma malzemesi bırakmıştır. Lügatlere güvensizliğin haklı olduğu nokta, malzemenin ve çalışmaların yetersizliği ile ilgili değil, kronolojik akışı yansıtacak düzeyde zamanlar arası bütünlükten ve sistematik yapıdan mahrum oluşudur.[66] Yani eksik bırakılan ve boşluğu hissedilen boyut, semantik boyuttur.

Burada şu noktayı da dile getirmekte fayda vardır: Hûlî'nin, Kur'ân'ın ilk muhataplarının anladığı manayı tespitin altını çizmesi kanaatimizce tefsir faaliyetinde son derece mühim ve kilit bir durumdur. Çünkü İslâm modernizmi ve Kur'ancılık

---

[64] Akdemir, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 19. Akdemir, Hûlî'ye hak vermekte ve Kur'ân'ı Hz. Peygamber ve ashabının anladığı gibi anlamamızı temin hususunda elimizde güvenilir bir kaynak bulunmayışını, dehşet verici bir durum olarak nitelendirmektedir.

[65] İbrahîm Enîs, *Delâletü'l Elfâz* (Kahire: Mektebetü'l-Angelo Mısriyye, 1976), 248-249.

[66] Dücane Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 54-55.

olarak da tavsif edilen çağdaş anlayışların oldukça göze batan ve bize göre ilmîlikten uzak tutumlarının en önemlisi, çağdaş verili duruma Kur'an'dan onay arayan yaklaşımdır. İlk anlam gibi merkezî ve odak bir sabiteden yoksun anlam arayışları, çoğu kez, yorumcunun içinde neşet ettiği kültürel atmosfer ve zihnî kabullerin Kur'ân'ın diliyle ifadesi türünden son derece öznel bir yorumun önünü açmaktadır. Bu bakış açısı, Kur'an yorumunu genel anlamda çağımızın sorunlarıyla ilgili Kur'ân'ı konuşturma ameliyesi olarak görmektedir. Bu da, keyfîliğin ve göreliliğin kapısını sonuna kadar açan sabitesiz bir anlayıştır. Oysaki Kur'an tefsiri, vahiyden ilk muhatapların ne anladığı ile ilgili rivayet malzemesini derlemeye dayalı bir açıklama faaliyetidir. Kur'ânî hitabın mesajını sonraki zamanlara taşıma ise tevil yoluyla gerçekleştirilir. Ancak tevil de, keyfî ve indî mülahazaların yönlendirdiği bir süreç olma riski ile karşı karşıyadır. İşte tam bu noktada ilk anlam, tevilin manayı tahrife yol açmasını engelleyen bir sigorta işlevi görmektedir. Hûlî'nin paradigmasında Arabîlik vasfının sadece dil olarak Arapça indirilmiş olmaya tekabül eden bir anlam çerçevesi ile sınırlandırılmaması, aksine bu çerçevenin dönemin sosyokültürel, ekonomik, iklimsel, tarihî vb. tüm çevresel koşullarını anlam verme faaliyetinde hesaba katacak ölçüde geniş tutulması söz konusudur. O dönemin edebî anlayışı, üslup özellikleri ve hâkim kültürü, vahyin dikkate aldığı parametreler ise, bu parametrelerin onay vermediği bir anlamın sonraki dönemlerin verili durumlarının tazyikiyle vahye yüklenmesi, edebî tefsir yönteminin temsilcilerinin sözünü ettiği keyfîlik riskinin vuku bulmasına yol açacaktır.

Nitekim bu tür zorlama yorumların dolaşımda olduğu ehlinin malumu olan bir husustur. Mesela insanların Ay'a gidip gitmemelerini, amacı hidayet olan bir kelamın konu edinmesini beklemek makul değildir, çünkü kelamın maksadı bağlamında bu tür bir atfın önemi yoktur. Yine Kur'ân'ın buna yer vermesini beklemek, nüzul dönemindeki ilk muhatapların anlayış seviyeleri açısından anlamlı da değildir. Fakat burada şu tür bir akıl yürütme yapılmıştır: 20. yüzyıl insanı için bu kadar önem arz eden bir mesele hakkında Kur'ân'ın konuşturulmasının kimseye bir zararı olmayacağı gibi, bu tür bir yorumun metne yüklenmesi, kelamı daha kabule şayan bir hale getirecektir. Nitekim ayetlerin delâletleri zorlanarak bu mesele ile Kur'an arasında tekellüflü irtibatlar kurulmuştur. Benzer durum, modern dünyanın algı ve anlayışı

nezdinde yadırganacak Kur'ânî hükümlerin itiraz edilmeyecek formlara büründürülerek takdimi olarak özetlenebilecek tavırda da kendisini göstermiştir.[67]

Bir sonraki başlıkta yer vereceğimiz üzere Nasr Hamid Ebu Zeyd'in çağdaş anlamın dayatılması olarak adlandırdığı bu tutuma dair hem modern dünyanın bilimsel yeniliklerini Kur'ân'a onaylatma hem de ahkâm ayetlerinin ifade ettiği hükümleri çağın anlayışına göre yeniden kurgulama türünden birçok örnekle karşılaşmak mümkündür. Doğrudan çalışma konumuz içine girmediğinden ilgili örneklere burada ayrıntılı olarak yer vermeyeceğiz. Ancak bu noktada şu söylenebilir ki, Emîn el-Hûlî'nin bilimsel tefsire dönük itirazları ile Ebu Zeyd'in yaklaşımı arasında önemli ölçüde paralellik mevcuttur. Dolayısıyla modern kabullerin ve yeniliklerin ortaya koyduğu algının Kur'ân'a giydirilmeye çalışılması, edebî tefsir yöneliminin değişik temsilcileri tarafından reddedilen bir bakış açısıdır.

Modern dünyanın kabulleri ile örtüşmeyen bir Kur'an hükmü söz konusu olduğunda, bu hükmün başka bir veçheye büründürülerek tatbik sahasının dışına çıkarılmasının iki farklı yolu vardır. Modern yorumcu birtakım filolojik ve etimolojik zorlamalar eşliğinde ayetin lafzına farklı bir anlam vererek hükmü, içinde bulunduğu çağın değer yargılarıyla örtüştürebilir. İkinci olarak, metnin lafzına en yakın sözlük anlamı dışında yeni bir anlam yüklemesi yapmaya çalışmaksızın, bağlamın değiştiğini söyleyerek, hükmü ilgili bağlamla kayıtlar. Bu yollardan ilki, bizi, filolojik delillerin bile bir hayli zorlanmasıyla elde edilmiş, hatta bu delillerden hareketle üretilmiş olmaktan çok, bu delillere yedirilmiş bir nevzuhur anlama götürür.[68] İkinci bakış açısı ise büyük ölçüde tarihselci yorum yöntemiyle uyumludur. Bu yöntemin sıhhatini ve edebî tefsirle ilişkisini bir sonraki bölümde müstakil bir başlık altında inceleyeceğiz. Ancak burada altı çizilecek husus, filolojik delillere dayandırılmış intibaı verse de, bu çerçevenin de hayli dışına taşan bir keyfîlikle malûl olduğu müşahede edilen ilk yaklaşımın esasen edebî tefsir yönelimince de yetersiz görülen ve hatta reddedilen bir tutum olduğudur. Hûlî'nin perspektifinde edebî tefsir, kuru filolojik tahlilleri aşan, literal okuma ile sınırlandırılamayacak şekilde nüzul döneminin verili tüm koşullarını, ayrıca edebî bağlamını da anlamın inşasında işlevsel kılan bir yaklaşımdır.

[67] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, 28-30.
[68] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, 33-34.

İlk anlamın tespitinin önemine dair vurgularından Hûlî'nin bu anlamı tamamen dondurduğu sonucunu çıkarmak mümkün olsa da, Hûlî'nin yaklaşımı tam olarak böyle değildir. İlk anlamı temel alan yeni anlamlar tevil yoluyla üretilebilir. Ancak bu manaların vahye atfedilebilmesi için Arapçaya mahsus bir dil hissi yoluyla anlaşılması gerekmekte ve Kur'ân'ın ilk nüzulü sırasında delâlet ettiği mana üzerinden bu manaya intikal edilebilmelidir.[69] Her ne kadar Emîn el-Hûlî bu yorumuyla farklı sosyokültürel vasatlarda anlamı yeniden teşkil etmeye kapı aralar gibi görünse de ilk manayla aranan kuvvetli irtibatın, anlam dinamizminin önüne önemli ölçüde ket vurduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Hûlî'nin bu yaklaşımı, anlam üretme hususunda itinayla belirlenmiş bir önlemler dizisine işaret etmektedir. Vahye keyfî ve indî mülahazaların sevkiyle birtakım anlamlar atfedilmemesi, Hûlî'nin dikkatle üzerinde durduğu bir meseledir. Bu, edebî tefsirin en temel vurgularından biridir. İlk anlam, bir tür sigorta işlevi görmektedir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, ilk anlamın özenle tespiti, yeni verili koşullarda anlamın yeniden üretilmesine büsbütün set çeken bir indirgemecilik ile malul olmamalıdır. Yöntemine, incelediği eserin en belirgin vasfından yola çıkarak 'edebî' adını koyan bir düşünürün, üstelik araştırdığı metin zaman ve mekân üstü bir muhtevaya sahipse, bu metni tek bir dönemde işlevsel olan tek bir anlama hapsetmesi, kanaatimizce Hûlî'nin en temel açmazlarından biridir. Çünkü edebî oluş, çok boyutlu bir anlam dizgesine sahip olmayı beraberinde getiren bir keyfiyettir. Ayrıca Hûlî gibi güçlü bir edebiyatçıdan, dilin dinamik yapısından sarf-ı nazar etmemesi ve tüm şubeleriyle dilde meydana gelen değişim süreçlerini dikkate alması beklenir. Batı ülkelerinde bulunduğu dönemde Batılı araştırmacıların dil merkezli modern çalışmalarından belli ölçüde etkilendiğini söylemek mümkün olsa da bu etki daha çok semantik alanına münhasırdır. Hermönetik bağlamındaki etki ise metni anlamak için metni çevreleyen koşulları anlama merkezinde teşekkül etmiştir.

Kur'ân'ı anlama faaliyetinde Hûlî'nin temel kaygısının, metne anlam giydirme ve anlam yansıtma faaliyetlerinin önüne geçmek olduğu anlaşılmaktadır. Yani ilk anlamı tespit ısrarı, tahrife uzanan bir başıbozukluğa ve mana kaosuna set çekmeye matuf bir ön alma teşebbüsüdür. Anlam zaman içerisinde genişleyecek olsa bile bu anlam hareketliliği kesinlikle ilk anlamın rağmına ve ondan tamamen kopuk, ona zıt

[69] Hûlî, *Menâhîc*, 312.

ya da bir başka deyişle onu dikkate almayan bir nitelikte olamayacaktır. Açıkçası Hûlî, ilk anlamı bir mihenk ve öz olarak konumlandırmaktadır. Sonradan dolaşıma girecek anlam, öncelikle mizaç, tabiat, ruh ve yapı olarak Arapça olan vahye, yine Arap dil mantığı çerçevesinde atfedilebilir olmalı; ikinci olarak da ilk anlamdan bağımsız teşekkül etmemelidir.[70]

Kur'ânî lafızların anlam içerikleri nüzul döneminin sosyokültürel ikliminde şekillenmiştir ve o dönemin dilsel/edebî paradigmasını yansıtmaktadır. Hicaz bölgesinin o zamanki dil ve kültür ortamının verili koşullarının etkisiyle biçim kazanmıştır. [71] Hûlî'nin dil ve edebî üslubun tarihsel etkisini hesaba katmasının nedenini de burada aramak gerekmektedir.

Bu noktada edebî tefsir yönteminin tarihselci ya da modern Kur'an yorumundan temel bir farkı ortaya çıkmaktadır. Edebî tefsirin en önemli teorisyeni olarak Emîn el-Hûlî'nin, iki temel hedefi vardır. İlki, Kur'ân ayetlerini ilk muhatapların anladığı gibi anlamak, ikincisi ise edebî tetkik yoluyla Kur'ân'ın mucize oluş keyfiyetini açığa çıkartarak, tüm muhataplarca takdir ve teslim edilecek tarzda Kur'ân'ın edebî üstünlüğünü perçinlemektir. Dikkat edilirse bu çerçevenin içinde, doğru bir şekilde tespit edilen Kur'ânî manaların içinde bulunulan çağa ve modern zamanlara nasıl intikal ettirileceğine ilişkin bir perspektif yoktur veya en azından buna dönük güçlü bir kaygı göze çarpmamaktadır. Tarihselci veya modern Kur'an anlayışlarında ise belirgin kaygı ve odaklanılan nokta, ayetlerin manalarının bugünün insanının anlayış düzlemine ne şekilde yerleştirilip taşınabileceğidir. Modern Kur'an yorumunun edebî tefsirden iki boyutta da ayrıldığı söylenebilir. Modern yorumcular hem ilk anlaşılan mananın ne olduğunu pek önemsememekte, hem de bugüne yansıyan manayı çoğu kez modern dünya görüşü ekseninde eğip bükmektedirler. Tarihselci anlayış ise edebî tefsirle bu boyutların birinde örtüşmekte, diğerinde ayrışmaktadır. Tarihselci yaklaşımda, tıpkı edebî tefsirde olduğu gibi, nüzul döneminin bağlamı ve olgusal atmosferi dikkate alınarak ilk anlam doğru tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu, iki yorumun örtüştüğü boyuttur. Ancak tarihselci anlayış, tespit edilen ilk anlama yön veren ilkeyi temel bir sabite kabul ederek, o anlamı bugünün koşullarına söz konusu ilkeyi işler kılacak şekilde taşımayı da hedeflemektedir. Bu da, tarihselcilikle edebî

[70] Ebû Zeyd, "Kur'an Tevili Sorunsalı", 41-42.

[71] Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 40.

tefsir teorisinin ayrıştığı boyuttur. Görüleceği üzere Hûlî'de, ilk anlamın doğru tespiti merkezî bir konum ihrâz etmekte ancak o anlamın bugünün sosyolojisine nasıl taşınacağı noktasında güçlü bir tasavvur göze çarpmamaktadır. Esasen Hûlî'nin bu tür bir gerekliliğin varlığını kabul ettiğini gösterecek bir işaret de söz konusu değildir. Kur'ân'ın mesajını, onu güncellemeyi gerektirecek tarzda yeniden yorumlamak, Hûlî'nin edebî tetkik merkezli Kur'an yaklaşımında karşılığı olan bir ihtiyaç olarak gözükmemektedir.

Belki böyle bir anlam taşıma faaliyetinin gerekliliğinin, edebî tefsire oldukça ehemmiyet atfeden Nasr Hamid Ebu Zeyd'in bakış açısında kendisine yer bulduğu söylenebilir. Nassı, olgunun etkisiyle teşekkül eden ilâhî bir hitap olarak gören Ebu Zeyd'in, edebi yöntemle tarihselci yorumun kesiştiği yerde durduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Ancak Hûlî'de ifadesini bulduğu şekliyle edebî tefsir teorisinin, anlamı bugüne taşıma hususunda bir ihtiyacın varlığına atıf yaptığını söylemeyi mümkün kılan güçlü argümanlar mevcut değildir. Hûlî, sadece, yukarıda da yer verdiğimiz gibi, ilk anlamı temel alan yeni anlamların varlığına kapıyı tümden kapatmamakta, ancak bu yeni anlamların kabulünü 'Arapçaya mahsus bir dil hissi yoluyla anlaşılmış olmak' ve 'ilk anlam üzerinden intikal edilebilir olmak' gibi –bizce- oldukça sübjektif ve muğlak kriterlere bağlamaktadır.[72] Buradan anlaşılan, Hûlî'nin bakış açısında ilk anlamın sonraki dönemlere taşınması gibi bir ihtiyaç, -en azından belirgin bir tarzda- yer almamaktadır. Bu, ilk anlamının tespiti ile yetinildiğini, Kur'an metninin zaten tüm zaman dilimlerine aynı kuvvette hitap ettiğinin düşünüldüğünü ihsas etmektedir.

Hûlî, kaleme aldığı tefsir maddesinde günümüzde tefsir faaliyetinin dört başı mâmur bir edebî araştırma olduğunu söylerken vurguladığı ikinci önemli husus, tefsirin konulu bir yaklaşımla işletilmesidir. Mushafların mevcut tertiplerinde nüzul sıralaması esas alınmadığından, konular Kur'an'da farklı yerlerde dağınık bir şekilde bulunduğu için anlam bütünlüğünün yakalanmasında güçlüklerle karşılaşılmaktadır. Dolayısıyla tefsirin konulara dayalı bir tasnif paralelinde yapılması gerekmektedir.

Bunun dışında anlamın doğru tespiti için sosyoloji ve psikoloji gibi ilimlerin verilerinden yararlanma da Hulî'nin temas ettiği hususların üçüncüsüdür. Hûlî'nin edebî tefsir anlayışının sadece dil ve edebiyat merkezli bir yaklaşım olmadığının

[72] Hûlî, *Menâhîc*, 312.

göstergelerinden biri de, onun, muhatapların sosyolojik ve psikolojik yapılarını belirleyen çevresel faktörlerin de anlama faaliyetinde işlevsel kılınmasında ısrarcı olmasıdır.

Edebî tefsir yaklaşımının sacayaklarından bir diğeri olan dördüncü prensipte ise Hûlî, tefsirin dilbilim merkezli bir anlama faaliyeti olduğunu vurgulamaktadır. Nahiv, lügat, belâgat gibi disiplinler tefsirde en önemli araçlar konumundadır. Amaç haline getirilmemek kaydıyla bu araçlar işletilmeksizin doğru ve sahih bir anlama faaliyetinin deruhte edilmesi mümkün olmayacaktır.[73]

Edebî tefsir anlayışına yön veren beşinci temel ilke ise edebî araştırmanın tefsirde en üst ve ilk elden hayata geçirilmesi gereken gaye olarak kodlanmış olmasıdır. İ'câzın açığa çıkması ancak bu edebî araştırmanın hakkının verilmesiyle gerçekleştirilebilecektir. Üstelik bu tarz bir araştırma, insanlığın önüne, Kur'ân'a herhangi bir ön kabul ile yaklaşmayan nötr bir araştırmacının bile Kur'ân'ın ilâhî menşee sahip olduğu konusunda ikna olmasını temin edecek tarzda objektif bir alan açmaktadır.

Sahih bir anlam oluşturabilmek için dikkate alınması gereken altıncı prensip ise sözün maksadını kavramaktır. Ne söylendiğinin ötesine geçip lafızla ne söylenmek istediğinin araştırılması gerekmektedir.

Netice itibariyle edebî tefsir metodu Kur'ân'ı edebî bir metin olarak görüp buna göre yorumlamaktadır. İlk muhataplar, vahyedildiği ortam ve zaman bu yöntemin vazgeçilmez unsurları arasındadır.[74] Edebî eserler, edebî araştırmanın konusudurlar ve kendilerine has, özgün birçok niteliği haizdirler. Üslup özellikleri, çok katmanlı anlam dokuları bu nitelikler arasındadır. Edebî bir eseri farklı kılan bu tür özellikler dikkate alınmadığında eserin tam olarak anlaşıldığını söylemek doğru olmayacaktır. Kanaatimizce Hûlî, doğru bir anlamayı mümkün kılan tüm parametreleri dikkate almaya özen gösteren bir çerçeve ortaya koymaya çalışmaktadır.

---

[73] Jansen, Abduh'un dilbilimsel tefsirin bir parçası olan Kur'an'daki kelime ve cümlelerin tahliline dayanan yaklaşımı kuru, yalın ve faydasız bulmasına rağmen, Hûlî'nin bir araç olarak bu tür çalışmaların kullanılmasını yöntemine dâhil edişinin, modern dönemde dilsel ve edebî tefsir yöneliminin önünü açtığını, Abduh'un yaklaşımının bu konudaki muhtemel olumsuz etkilerinin önünü aldığını ifade etmektedir. Bkz. Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 127; Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 334.

[74] Mehmed Akif Koç, *Bir Kadın Müfessir Âişe Abdurrahman ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), 23.

Edebî tefsir yönteminin, Kur'ân araştırmacılarını nesnelliğe sevk edebilecek bir yorum imkânı sunduğu şeklindeki anlayışa biraz daha yakından bakıldığında, söz konusu yöntemin bu imkânı, ilk anlamın sahih bir şekilde tespiti ve vahyin muhatap olduğu toplumla etkileşiminin doğru okunması gibi çabalar üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı görülecektir. Ne var ki Emîn el-Hûlî, tefsir rivayetlerine ve lügatlere güvenmemektedir. Bunun için Kur'ân'ın kendi içinde bir sözlüğünün bulunduğunu, yapılması gerekenin bunu tespit olduğunu dile getirir. Bu sözlüğün sıhhati de, nüzul ortamı göz önünde bulundurularak ilk muhatapların zihin dünyalarının anlaşılmasıyla sağlanmalı, bu meyanda sosyoloji ve psikoloji ilminin verilerinden de yararlanılmalıdır.[75]

Lügatlere güvenmeyişini temellendirme sadedinde Hûlî, eldeki en büyük lügatlerden olan İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânu'l-Arab*'ını zikretmekte, bu sözlüğün zaman bakımından birbiriyle uyumsuz bilgilerin bir araya getirilmesiyle teşekkül ettiğini dile getirmektedir. Bunun delili, söz konusu sözlükte, yaşadıkları dönem itibariyle aralarında birkaç asır fark olan kişilerin metinlerinin aynı çerçevede verilmiş olmasıdır. Hicrî dördüncü asırda yaşamış İbn Dureyd'in dile taalluk eden sözleriyle, hicrî yedinci yüzyılda yaşamış İbnu'l Esir'in dine ilişkin sözlerinin bir arada sunulması bu duruma bir örnektir.[76] Bugün edebî incelemeyi yapan müfessir, kendi bireysel çabasıyla ve ne kadar zaman alırsa alsın, daha önceki lügatlerden elde etme imkânından mahrum olduğumuz kapsamlı araştırmayı yapmalıdır. Kelimelerin anlam değişimlerini kronolojik olarak tespit edecek, lügavî ve ıstılâhî anlam farklılıkların seyrine yer verecek bir çalışmanın yapılması kaçınılmazdır.[77] Dolayısıla Hûlî, ilk anlamın doğru tespitinin gerekliliğini anlam savrulmalarına yol açılmaması için ısrarla vurgulamaktadır. Esasen edebî tefsirin en temel kabullerinden biri de bu hususdur.

Vahyin nüzul sürecine şahitlik eden toplumun sosyo-kültürel dokusunu nazar-ı itibara alması sebebiyle, edebî tefsir yönteminin, ana eksen olarak kuru bir filolojik tahlil ile edebî incelemeden ibaret olmadığı, bağlamsal okumanın önemine temas etmesi yönüyle vahyin dinamik yönünü dikkate aldığı da göz ardı edilmemelidir.

---

[75] Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfîliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I* ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 47.

[76] Hûlî, *Menâhîc*, 313.

[77] Hûlî, *Menâhîc*, 313-314.

Hûlî, edebî araştırma ve yaklaşım olgusunu öne çıkarırken, dilin dinamik yapısına da vurgu yapmaktadır. Dilsel süreç ve yaşantı, geçmişten gelen uzun bir birikimin ürünüdür. Haliyle bu uzun süreçte Arap dili birçok iç ve dış etkiyle yüz yüze gelmiş, başka dillerle bir takım çekişmeler yaşamıştır. Tüm bunlar dile, bilime ve bunları öğrenme yöntemlerine tesir etmiştir. Gramer yöntemine vâkıf olmak isteyen herkes, aceleciliğe düşmeden, bu uzun ve değişkenlere sahip geçmişin izini iyi sürmek durumundadır. Yine bu verili durum, Arap dilini kullananlara araştırmalarında genel anlamda dilbiliminin ve özelde bu disiplinin alt dallarının yeniliklerini gözetme ve hesaba katma vazifesi yüklemektedir. Bu zaviyeden dil sahasındaki araştırmalarda hayatın güncel planda geldiği konum dikkate alınmalı ve çalışmalara bu merkezde yön verilmelidir.[78] Hûlî, kelimelerin hayatını, anlamlarında zaman içinde meydana gelen değişimleri ve kazandıkları yeni anlamların tespitini oldukça önemsemektedir. Lafızların anlamlarında zaman içerisinde meydana gelen değişimlerin seyri ortaya çıkarılabilirse, anlama faaliyetinin önündeki engellerin bertaraf edilmesi için bir yol açılmış olacaktır. Tarihî seyir içerisinde kelimelerde meydana gelen anlam genişlemesi, sonraki dönemlerde lafızlara yeni ve önceden bilinmeyen bir takım manaların yüklenmesiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu sürecin izi sürülmelidir.[79] Tam bu noktada, Hûlî'nin tefsir yaklaşımının adı müellif tarafından konulsun ya da konulmasın, dil alanında ortaya konulan modern çalışmalardan yararlanmayı yönteminin bir parçası olarak benimsediğinin altı çizilebilir. Nitekim Hûlî'nin kelimelerin zaman içerisinde maruz kaldıkları anlam değişimlerinin izinin sürülmesi olarak ifade ettiği durum semantik araştırmalarının bir boyutunu teşkil etmektedir. Bu başlığı çalışmamızda müstakil olarak ele alacağız.

Öte yandan edebî tefsir yöntemi, lafızların anlam katmanlarını ve delâletlerini ilk muhatapların içinde olduğu dil atmosferine göre belirleme çabası dışında, Kur'ân'ın üstün edebî üslup özelliklerini açığa çıkarmak için söz sanatlarını ve Arap dilinde kullanılan belâgat unsurlarını da çalışma sahası içinde değerlendirmektedir. Yalnız bunu, Kur'ân'ı bir nahiv eseri veya belâgat kitabı olarak konumlandırmak suretiyle değil, bu ilimleri araçsallaştırarak, Kur'ân'ın ilâhîlik vasfını teyit eden mu'ciz karakterini açığa çıkarmak amacıyla gerçekleştirmektedir. Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir yöntemindeki yaklaşımı, talebelerinden Şükri Ayyâd'a göre tefsir ile belâgat

[78] Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, (Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd'ın Önsöz'ünden), 12.
[79] Hûlî, *Menâhîc*, 293.

arasındaki sıkı bağla ilişkilidir. Belâgat en kısa yoldan sözün güzelliği ve bu güzelliği ortaya çıkaran bir disiplin olduğu için bu disiplinin temel ilkelerinin, en büyük edebî eser olarak tavsif edilen Kur'ân-ı Kerim'den çıkarılması kaçınılmazdır. Üstadları Hûlî'yi tefsir geleneğine yön veren müfessirlerin yöntemlerini araştırmaya sevk eden husus, tefsirlerde Kur'ân'ın belâgat özelliklerinin ortaya çıkarılması amacından uzaklaşılmış olmasıdır. Bu zaviyeden Kur'ân'ın edebî yorumunu öne çıkarmak bir zorunluluktur; diğer amaçların kendisinden sonra geldiği temel amaçtır.[80] Burada dikkat çeken husus, belâgat ilkelerinin Kur'ân-ı Kerim'den çıkarılması gerektiği yönündeki değerlendirmedir.

Kur'ân tefsirinde edebî yaklaşım, benimsediği birçok kabulün referansını tefsir geleneğinden bulsa da, modern dönemde ve Emîn el-Hûlî özelinde bu yöntemin Kur'ân tefsirinde en üst yöntem olarak konumlandırılması türünden ayırıcı bir vasfın varlığı müşahede edilmektedir. Genelde ilâhî kaynaklı tüm metinlerde, özelde Kur'ân-ı Kerim'de göze çarpan dilsel yapı ve edebî üslup, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in de vurguladığı gibi bu metinlerin temel ve özgün niteliklerinden biridir. Bu bakış açısına göre, metnin temel karakteristiğini belirlediği düşünülen bu ayırıcı vasıf, yani Kur'ân'ın i'caz yönü göz ardı edilerek yapılacak bir tefsir faaliyetinin maksadına ulaşması da söz konusu olmayacaktır. Hûlî'nin edebî ciheti merkezî bir konuma oturtmasında, metnin dil ve üslup yapısının onun ilâhî menşeini açığa çıkarma konusundaki işlevselliğinin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Arap dilinin özelliklerinin en üst seviyede kullanılarak gerçekleştirilen i'caz vasfının, Müslüman olsun, gayr-ı müslim olsun Arapça ile iştigal eden tüm muhataplarca takdir edileceği ve bu durumun da kelamın ilâhî menşeini teyit edeceği hususu ön plana çıkarılmış olsa da, Arap diline aşina olmayan kimselerin zihin ve ruh dünyalarına Kur'ân'ın edebî üslup üstünlüğünün nasıl işlevsel bir şekilde dâhil edilebileceği sorusu varlığını sürdürmektedir.

Kanaatimizce Hûlî, Kur'ân-ı Kerîm'i Arapçanın en büyük edebî eseri olarak konumlandırırken, bir anlamda onu 'edebî eserlerden bir eser ama çok üst düzey bir edebî eser' olarak nitelemiş olmaktadır. Kur'ân'ı –emsalsiz diyerek de olsa- edebî eser olarak vasıflandırmak, onu insan muhayyilesinin bir ürünü olarak görmekle eşdeğer addedilebilir. Kur'ân'ın edebî bir eser olduğunu söylemek, kimilerince onun insan

[80] Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, (Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd'ın Önsöz'ünden), 12.

sözü olduğunu iddia etmenin bir başka ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Elbette Hûlî'nin eserlerinde bu türden açık bir iddia yer almamaktadır. Ancak yaklaşımının dolaylı da olsa böyle bir neticeye müncer olup olmadığını tartışmak gerekir.

Edebî tefsir ekolünün[81] bir takipçisi olarak gösterilen Nasr Hamid Ebu Zeyd'in[82] nass ile olgu arasında kurduğu türden bir ilişkiyi, bize göre, Hûlî de nass ile dil ve kültürel doku arasında kurmaktadır. Edebîlik vurgusu bir yandan Kur'ân'ın ilâhî bir kelam olduğunu teyit açısından i'câzî karakterin açığa çıkmasına vesile olurken, diğer yandan vahyin o dönemin dil öğe ve içerikleri ile üslup özelliklerini kullandığını da ifade etmektedir. Nass-olgu ve nass-dil/kültür arasında kurulan bu ikili ilişki biçimi de nassın sosyo-kültürel zeminden ve hâkim dil paradigmasından etkilendiğini iddia etmek olarak yorumlanabilecek bir muhtevaya sahiptir. Nitekim Nasr Hamid Ebu Zeyd bu kurguyu genişleterek temellendirmiştir. Yine Hûlî'nin talebesi olan Halefullah'ın kıssaların mitolojik oluşuna dair –tez danışmanı olan Hûlî'nin de dolaylı olarak benimsediği- tezi, vahyin, nüzul dönemi üslup özelliklerini esas aldığı ve mesellerle anlatım yolunu tercih ettiği yaklaşımıyla, söz konusu ilişkinin zeminini tahkim eder görünmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın arş, kürsî, istivâ gibi hususlarda mecâzî bir dil kullandığı tespiti, onun edebî yönüyle nüzul döneminin dilsel anlayışını işletmesinin bir sonucu olarak açıklanabilir.

Kur'an, bilhassa hukukî ve toplumsal işleyişe taalluk eden sahada değiştirici bir takım düzenlemeler yapmış olsa da, muhatap Arap toplumunun örfünü birçok noktada dikkate almış, devam ettirmiş ve birçok problemin çözümünü 'maruf'a havale etmiştir. Bu zaviyeden bakıldığında vahiy, ilk muhatapların içinde olduğu verili durumu, mesajın/zarfın taşıyıcısı olan mazruf kabilinden bir zemin olarak işlevsel kılmıştır. Dönemin hâkim dil paradigmasının vücut verdiği, bilişsel düzeye uygun, mecâzlı, metaforik ve tasvire dayalı anlatım üslûbu da, bahsi geçen verili durumun temel parametrelerinden biri konumundadır. Edebî tefsir, bir yönüyle, dil düzleminde de verili durumu bir fon olarak kullanan vahyin bu boyutu anlaşılmadan doğru anlama ulaşılamayacağını öngörmektedir.

Edebî tefsir metodunu incelerken dikkat çeken bir başka husus ise, bu yöntemin bir yandan dilbilimsel yaklaşım çerçevesinde ve Kur'ân'ın sözlüğünü yine kendi

[81] Edebî tefsirin bir ekol mü, yöntem mi olduğu hususunu çalışmamızın son bölümünde tartışacağız.
[82] Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Hûlî sonrası edebî tefsir çizgisindeki yerini bir sonraki başlıkta tartışacağız.

içinden oluşturma vurgusu ekseninde, anlamı metnin içinden üretmeyi öne çıkarması, diğer yandan da vahyin nüzul ortamı ve sosyo-kültürel vasatın tetkikinin önemine değinmek suretiyle metne anlam verme konusunu metinle sınırlandırmayıp metin dışı bazı çevresel faktörleri ön plana çıkarıyor olmasıdır. Bu ikili yaklaşım bir denge olarak değerlendirilebileceği gibi, bir başka bakış açısından da kendi içinde mütenakız bir tutum olarak görülebilir. Kanaatimiz, bunun, anlamı yakalama hususunda çok yönlü bir tetkiki öne çıkaran, bütüncül bir yorumlama tarzına ulaşma çabası olarak değerlendirilmesi gerektiğidir.

Batı'da bulunduğu dönemde Hûlî'nin oryantalistlerin çalışmalarından etkilendiği yönünde bir kanaatin/iddianın varlığının da altını çizmek gerekir. Bilhassa hermenötiğin öncülerinden Schleiermacher'den etkilendiği öne sürülerek, tefsir adına ortaya koyduğu teorinin özgün olmadığı iddia edilmiştir. Bilhassa Hûlî'nin Batı'da geliştirilen eleştiri yöntemlerini Kur'ân'a tatbik ettiğini söyleyen İbrahim eş-Şerif bu tür bir yaklaşıma sahiptir.[83] Sadece Batı'da bulunmuş olmasından hareketle bu tür bir sonuca ulaşmak abartılı olsa da, Schleiermacher'in üzerinde çalıştığı bir husus olan metin yazarının niyetinin tespiti ile Halefullah'ın kıssaların anlatılma amaçlarına dair yaklaşımı arasında bir paralellik olduğu ifade edilebilir.[84] Hûlî'nin Batı'da bulunduğu yıllarda C.K. Odgen ve I.A. Richards'ın semantik alanındaki çalışmalarının neşredilmiş olmasının[85] Hûlî üzerinde etki oluşturmuş olması da muhtemel bir durum olarak değerlendirilmiştir.[86] Yine de bunlar, kanaatimizce, yoğun ve olumsuz eleştirileri hak eden hususlar değildir.

Esasen Hûlî'nin üzerinde oluşan bir etkiden bahis açıldığında, Tâhâ Hüseyin'in öğrenciliğini yaptığı Fransız araştırmacı Gustave Lanson'un etkisinden söz etmek daha makuldür.[87] Şaban Karataş, Batı'da yapılan çalışmaların tesiri altında kalma ihtimali sadedinde Hûlî'nin Gustave Lanson gibi edebiyat eleştirmenlerinin eleştiri yöntemlerinden etkilenmiş olabileceğine değinmektedir.[88]

---

83 Şerîf, *İtticâhâtü't-tecdîd,* 532-534.

84 Karataş, *Halefullah*, 143.

85 F.R. Palmer, Semantik Yeni Bir Anlam Projesi, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Kitabiyat, 2001, 11-13 akt. Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 336.

86 Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 336.

87 Karataş, *Halefullah*, 144.

88 Bu konuda Lanson'a ait bilgileri Karataş'ın çalışmasından özetleyerek aldık. Bkz. Karataş, *Halefullah*, 105 vd.

Lanson, eleştiri ve araştırmada felsefî yönelim ve bilimsel incelemeyi birleştiren büyük edebiyatçıların yetiştiği ekolün kurucusudur. Edebiyat alanında tarihsel metodu kullanmış ve metinler üzerinde nedenselliği tespit eden temellendirme çalışmaları yapmıştır. Hatta edebî eserleri, metnin dışındaki bazı kısır verilere indirgemekle de itham edilmiştir. Bu ekolün birçok Arap düşünür ve araştırmacı üzerinde tesiri olmuştur. Karataş'a göre Halefullah, Hûlî ve Tâhâ Hüseyin üzerinden Lanson'dan etkilenmiştir. Yine Karataş'a göre, Lanson edebiyat, Hûlî de tefsir alanında objektif bir yöntem tesis etmeye çalışmışlar ve bu yönüyle benzer bir eğilim içerisinde olmuşlardır. Aynı benzerlik, edebiyat araştırmalarını bilimsel bir temele oturtmaya çalışan Tâhâ Hüseyin için de söz konusudur. Halefullah'a göre Lanson'un temsil ettiği edebî ekol, edebi metinleri ele alırken, metindeki düşünsel ve duygusal öğeleri, metnin edebî ve sanatsal zevk boyutundan ayırmaktadır. Yani edebî inceleme ile sanatsal hazzı birbirine karıştırmamaktadır.[89] Öte yandan Lanson, herhangi bir metnin nesnel olarak anlaşılıp anlaşılmayacağı sorusunu cevaplama sadedinde, bir okuyucunun, okuduğu metnin üzerinde bıraktığı etkiyi tanımlayabileceğini ancak bu tanımlamanın kitap hakkında yeterli bilgi sunmayacağını ifade etmektedir. Bir kitap hakkında oluşan dogmatik yargı, kitabın birey ve toplum üzerinde meydana getirdiği etkinin sonucunda ortaya çıkmaktadır.[90] Lanson, mensup olduğu ekole ait araştırmalarda, ele alınan metnin tarih metoduyla incelendiğini ancak tarihçilerden farklı olarak kendilerinin, metnin okuyucuda güdülediği ruhî ve sanatsal ihsasları da incelemeye dâhil ettiklerini ifade etmektedir. Yani yaptıkları şey, "edebî görüntülerin içinde insanlığın iç dünyasının tarihini araştırmaktır". Kalp, hayal ve zevklerden arınarak edebî eserlerin araştırılması mevzubahis değildir. Okuyucuda, zevk, hassasiyet ve hayale ait bir takım tepkiler oluşturmak edebî eserlere özgü hususiyetlerdir. Ancak bir edebî eserin muhatapta meydana getirdiği bu tür etkiler ne kadar yoğun olursa, okurun ya da eleştirmenin kendisini o eserden ayırt etmesi o ölçüde güç olur. Dolayısıyla eser / metin okuyucu üzerinde bazı sübjektif etkiler oluşturur. Bu da, Lanson'a göre, metne dair oluşturulan bilgiyi sahih bir temele oturtacak ve söz konusu bilgiyi öznel unsurlardan arındıracak bir edebî eleştiri usulü tertip edilmesini gerektirmektedir.[91] Dikkat çekici olan nokta, Halefullah'ın,

[89] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 38.

[90] Gustave Lanson, Tarih-i Edebiyatta Usûl, çev. Yusuf Şerif Kılıçel (İstanbul: 1937) akt. Karataş, *Halefullah*, 107.

[91] Karataş, *Halefullah*, 108.

Lanson'un edebî eleştiri bağlamında saydığı merhaleleri çalışmasında geçtiğini söylemiş olmasıdır. Bu aşamalar; eserin mevsukiyetinin araştırılması, tarihsel süreç içerisinde herhangi bir tahrife maruz kalıp kalmadığının incelenmesi, metnin oluşum tarihinin belirlenmesi, metnin telifi sonrasında yazarın metinde herhangi bir değişiklik yapıp yapmadığının tespiti, metnin geçirdiği istinsah vb. evrelerinin ve metnin yazıldığı çağın edebî üslubundan, taşıdığı hangi üstünlük vasıflarıyla temyiz edileceğinin araştırılarak edebî değerinin ortaya çıkarılması, metnin hangi çevresel koşullara tepki olarak vücut bulduğunun belirlenmesi ve metnin muhatapları etkileme hususundaki başarı durumunun tespiti şeklinde sıralanmaktadır.[92]

Lanson'a göre edebiyat toplumun aynası ve tamamlayıcı unsurudur ve çoğu kez kuvveden fiile çıkmayan hislere tercüman olmaktadır. Edebiyatla toplum arasında var olan etkileşimin yönünün ne olduğunu, hangisinin hangisini izlediğini belirlemek oldukça hassas ve önemli bir meseledir.[93]

Hûlî'nin yöntemi konusunda şu tür değerlendirmeler de yapılmıştır:

"Kur'an'ı kendisiyle anlamak istediğimiz dilin zamanını ve Kur'an anlayışımızın zamana bağlı olduğunu göz önünde bulundurmak zorundayız. Çünkü bu anlayış, bir taraftan dönemsel gerçeklerin önemini anlamaya, diğer taraftan da dönemsel insan dilini anlamaya bağlıdır. Bu nedenle de insanın Kur'an'ı anlaması sınırlı bir anlamadır. Çünkü zamanla, yaşam periyoduyla ve yaşanılan gerçeklerle sınırlıdır. el-Hûlî, edebi tefsirinde önceliği mutlak olana değil dönemsel olana, dinî olana değil dünyevî olana, naklî olana değil aklî olana vermektedir. Emîn el-Hûlî'nin Kur'an'ın edebi tefsiri alanındaki girişimi, tefsirde önceliği nakle değil de akla veren yeni Mutezili bir metoddur. Dahası, Emîn el-Hûlî'nin çalışmalarının, Kadı Abdülcebbar'ın "el-Muğni" adlı kitabının Kur'an i'câzıyla ilgili bölümü ve Kur'an yasalarına ait bölümü olmak üzere bazı bölümleriyle sınırlı olduğunu anladığımızda bu Mutezili etkinin ortaya çıktığını kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Hiç kuşku yok ki, el-Hûlî'nin bu çalışmaları bize O'nun mutezile fikrine ne denli değer verdiğini de göstermiş olmaktadır."[94]

Hûlî'nin teorisinin etkinliğinin açığa çıktığı bir nokta da, talebesi ve takipçisi olan isimlerin bu teori merkezinde ortaya koyduğu çalışmalardır. Talebesi Halefullah'ın Kur'an kıssaları ile ilgili Mısır'daki ilmî mahfillerde ciddi reaksiyona yol açan tezi bu hususta önemli bir örnektir. Bu tezin öne sürdüğü yaklaşımın edebî tefsirle ilişkisine bir sonraki başlıkta değineceğiz. Ancak Hûlî'nin, Halefullah'a, tezin

92 Karataş, *Halefullah,* 109-110.
93 Karataş, *Halefullah,* 110-111.
94 Ahmet Muhammed Sâlim, "Emîn el-Hûlî'ye Göre Kur'ân'ın Edebî Tefsiri", çev. H. Çetinkaya - S. Baysal*, Söz ve Adalet Dergisi* 1/6-7 (Temmuz-Ağustos 2008), 146.

yol açtığı yoğun tartışma ortamında verdiği destek, edebî tefsir anlayışının etkisiyle ortaya çıkan bu ikincil eserlerin değerlendirilmesinin de Hûlî'nin yaklaşımına dair ipuçları sunduğunu belirtmek gerekir.

Halefullah'ın bu çalışması, hocası Hûlî'nin teorisini pratiğe aktarma konusunda en öncelikli çalışmadır.[95] Halefullah, Hûlî'nin "Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Edebî Metod" başlıklı derslerinin, üzerinde çok mühim bir etki bıraktığını, derslerin kendisi üzerindeki etkisiyle, edebî metodla Kur'ân'ı yorumlayabileceğini düşünmeye başladığını ifade etmektedir. Çocukluktan beri aldığı dinî eğitimin de kendisini bu yönde teşvik ettiğini belirtmektedir. Halefullah'a göre Kur'an çalışmalarında en ideal yol, Kur'ân'ı edebî yöntemle ele almaktır.[96]

Halefullah'ın edebî tefsir bağlamında dile getirdiği fikirlere çalışmamızın bir sonraki alt başlığında yer vereceğiz. Ancak bu noktada şu kadarını söylemek gerekir ki, kıssalarda aktarılan olayların tarihî gerçeklik taşımak zorunda olmadıkları şeklinde bir yaklaşıma sahip düşünürlerde göze çarpan en temel husus Hûlî'de de mevcuttur. Bu bakış açısına göre, kıssalarla amaçlanan şey, tarihsel olaylar hakkında tarih biliminin kapsamına giren bilgiler ve detaylar vermek değil, aktarılmak istenen mesajı kıssalar üzerinden sunarak, ibret alınmasını ve hidayete ulaşmayı temin etmektir. Dolayısıyla kıssalardaki vakaların tarihsel gerçekliği olmadığı kanıtlansa bile, bu durum, Kur'an için hiçbir nakise teşkil etmeyecektir; çünkü zaten Kur'an bu tür bir bilgi aktarımını amaçlamamıştır.

Halefullah'ın tezine yazdığı takdim yazısında Hûlî bunu açıkça ifade etmektedir: Hûlî'ye göre Halefullah'ın kıssalar konusundaki bakış açısı, Müslüman ilim adamlarını bir tür zihnî paradoksa düşmekten kurtarmaktadır. Bahsini ettiği paradoks, Kur'ân'ın ilâhî menşeli oluş keyfiyeti ile kıssa aktarımında tarihî ve zamansal akışa riayet etmeyen, aynı olayı farklı pasajlarda farklı yönleri üzerinden nakletmekte kendisini gösteren anlatım tekniği arasındadır. Halefullah'ın anlayışı esas alındığında, kıssa anlatılırken hiçbir surette tarih bilgisi verilmesinin hedeflenmediği, edebî ve sanatsal bir yol izlendiği vuzuha kavuşacaktır. Kur'an; zaman, mekân, şahıs bilgilerine ve bu bilgilerin beraberinde getirdiği sınırlamalara hiçbir şekilde bağlı değildir. Kıssalar, edebî ve sanatsal bir yöntem üzerinden, ibret, ders ve hidayet amaçlı

[95] Karataş, *Halefullah*, 97.
[96] Karataş, *Halefullah*, 133.

olarak sunulmaktadır. Kaydadeğer birkaç istisnaî durum dışında Kur'an tarihsel verilere göre bir anlatım tarzı tercih etmemiştir.[97]

Buradan net olarak anlaşılmaktadır ki, Halefullah'ın kıssaların temsilî anlatım karakterini haiz anlatılar olduğu yönündeki temel tezi, Emin el-Hûlî tarafından da desteklenmektedir. Edebî tefsir yönteminin kıssalara bakan boyutundan, kıssaların, illa yaşanmış bir muhtevayı aktarıyor olması gerekmeyen temsilî anlatılar olduğu tespiti zuhur etmiştir. Bu yaklaşım Halefullah kadar, Emîn el-Hûlî'nin de yaklaşımıdır. Edebî tefsir anlayışı, bu tür kanallardan belli ölçüde kendini pratize etme imkânına kavuşmuştur.

Bunun yanında Abdülkerim Hatib de, Halefullah'ın tezinin sorumluluğunun tamamen Hûlî'ye ait olduğunu, Halefullah'ın Hûlî'nin ortaya koyduğu beyan yönteminin bir takipçisi konumunda bulunduğunu ifade etmektedir. Hatib'e göre Hûlî, Arap diliyle meşgul olan o dönemki öğrenciler üzerinde derin etkiler oluşturmuştur. Halefullah'ın tezi *Fennü'l-kasasî*, önderliği konusunda Hûlî'nin adı geçen Medresetu'l-Umenâ / Eminler Hareketi adlı yapının çalışmalarından biridir.[98] Hûlî de, söz konusu eseri Kur'ân'ın i'câz yönlerini açığa çıkaran edebî ve sanatsal bir kazanım olarak nitelemektedir.[99]

2.1.3. Tefsir İlmine Bakışı

Emîn el-Hûlî, edebî tefsir yöntemi hususundaki görüşlerini ifade etmeden önce daha önceki dönemlerde tefsir faaliyetinde takip edilen metodlarla ilgili birtakım hususlara dikkat çekmektedir. Bu metodlarda gördüğü eksiklikler üzerinde durarak, edebî tefsir yöntemini işletirken dikkat edilmesi gereken bazı hususlara da dikkat çekmektedir.

Hûlî, tefsir geleneğinde ilk asırlardan itibaren sûre tertibine göre tefsirler yapılmaya başlandığını hatırlatmaktadır. Buna göre, müfessirler, her sûrede, tercih ettikleri tefsir ekolüne göre lüzum hissettikleri hususları açıklıyor, bu durumda şahsî eğilimlerini de tefsire yansıtmış oluyorlardı.[100]

Kanaatimizce müfessirin şahsî mülahazalarının hiçbir şekilde yansımadığı bir tefsir örneğine rastlamak zaten imkân dâhilinde değildir. Ancak burada Hûlî'nin

---

97 Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 36.
98 Karataş, *Halefullah*, 135.
99 Karataş, *Halefullah*, 135.
100 Hûlî, *Menâhîc,* 300.

bahsettiği hususu, sûre tertibine göre yapılan tefsirlerde konu bütünlüğünün gözetilmemesi sebebiyle müfessirin indî yaklaşımlarını tefsire yansıtmasının daha kolay olacağı şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü herhangi bir konuyla ilgili Kur'an bütünlüğünü gözetme gibi bir kaygı olmadıkça, müstakil bir pasajın yorumunda şahsî kabullerin tefsire yedirilmesi daha olası hale gelecektir.

Bununla birlikte Kur'an'dan özel bir konuya eğilip o konuyu araştırmak da tefsir faaliyetinde rastlanılan yöntemler arasındadır. Mesela İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbü't-tibyân fî-aksâmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'an'da yeminler üzerinde çalışmıştır. Ama bunu da bütüncül olarak inceleyen karşılaştırmalı bir bakış açısıyla yapmamıştır. Yine de bugüne kadar tefsirde takip edilen genel usul, sure ve ayetlerin mevcut tertibine göre Kur'ân'ın ele alınmasıdır.[101] Hûlî, konulu tefsir kategorisine örnek teşkil edebilecek sınırlı örnekleri bu hususta yeterli görmemektedir.

Hûlî, tefsir ve beyan ilimlerinin henüz olgunlaşmamış ve kemâle ermemiş olan ilimler arasında görüldüğünü vurgulamaktadır. Eskilerin bu tespitini kendisini bu iki ilimle ilgili yeni bir bakış açısı geliştirme konusunda cesaretlendirici bir unsur olarak gördüğünü ifade eden Hûlî, yenilemenin önce eskinin öldürülmesi ile başlayacağını ifade etmektedir.[102]

Emîn el-Hûlî, her tefsir yöntem ve yaklaşımının tefsir faaliyetinde ana bir gaye ve temel bir hedef belirlediğine dikkat çektikten sonra bunu örneklendirme sadedinde Muhammed Abduh'un (1905) tefsirinde en yüksek maksadın hükümlerin hikmetlerinin anlaşılması suretiyle hidayete ulaşmak olduğunu dile getirmiştir. Muhammed Abduh'a atıf yaparak, onun nahvî, fıkhî vb. yaklaşımları esas alan bir tefsir tarzını eleştirmesine atıf yapan Hûlî, buna rağmen Abduh'un kendisinin de hedef edindiği başka bir akım bulunduğunu söylemekte ve Abduh'un bu hususta çelişkiye düştüğünü ima etmektedir. Abduh'un merkeze aldığı hedef ve tefsirde gözettiği ana maksat, insanların dünya ve ahiret saadetlerini temin edecekleri tarzda Kur'ân'ı anlamaları ve Kur'ân ile hidayete ulaşmalarıdır.[103]

Oysa Hûlî'ye göre bu hedef, tefsirden murad edilen ilk hedef değildir, olmamalıdır. Tefsirde bundan önce ve tüm bunları aşan, daha uzun boyutlu bir maksat

[101] Hûlî, *Menâhîc*, 301.
[102] Hûlî, *Menâhîc*, 302.
[103] Abduh, *Tefsiru'l-fâtihâ*, 6.

vardır. Diğer tüm hedefler bundan kaynaklanır ve bunun üzerine kuruludur. Bu nedenle önce bu hedefin hakkı verilmelidir. Bu hedef ise "Kur'ân'a Arapçanın en büyük kitabı oluşu ve Arapçadaki büyük edebî tesiri yönünden bakmaktır. Kur'an, Arapçayı ebedîleştiren, varlığını koruyan, kendisi de onunla birlikte ebedîleşen Arapçanın medâr-ı iftiharı ve kültür mirasının süsü olan Kitab'tır".[104] Hûlî, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Arapçanın en büyük edebî eseri olarak tavsif ettiği Kur'ân'ın ilâhîlik vasfının ancak Kur'an merkezinde yapılacak bir edebî araştırmayla ortaya konulabileceğini iddia etmektedir. Böyle bir araştırma, Kur'an söz konusu olduğunda hedef ittihaz edilen ne kadar farklı husus varsa, hepsinden önce gelmesi gereken bir üst amaçtır. Bu amaç tahakkuk etmeksizin, diğer hedeflerin gerçekleşmesi de mümkün değildir.[105] Kur'ân'ın Arapçanın en büyük kitabı olduğunu söylerken Hûlî, ırkî temelde bir Araplıktan söz ediyor değildir. Kastettiği, dil, kültür ve anlayış noktasında Arapların tasavvurudur. Çünkü Arapça olan, sadece vahyin dili değil, Kur'ân'ın ruhu, yapısı ve üslubudur. Kur'ân'ın ana ve temel gayelerine ulaşmanın yegâne yolu, söz konusu Arabî ruhu ve yapıyı açığa çıkarıp canlandırmaktır. Bütün maddî ve manevî boyutlarıyla nüzul dönemi Arap hayatı, doğru anlamın yakalanması açısından vazgeçilmez bir araç hükmündedir.[106] Dolayısıyla Hûlî'nin teorisinde Arapçaya yapılan atıflar, vahyin Arap dil ve kültür öğelerinin kalıbında inzal olunduğunu ifade sadedinde kullanılmakta, vahyin anlaşılabilmesi için de bu Araplık niteliğinin tam anlamıyla temessül ettirilmesi gerektiği dile getirilmektedir.[107]

Esasen Abduh'un temel maksat sadedinde zikrettiği hidayet vurgusunun karşısına Hûlî edebî araştırmayı çıkarmamaktadır. Çünkü Hûlî'ye göre edebî araştırma ve hidayet arama yaklaşımları, hangisinin daha üst ve merkezî hedef olduğu hakkında görüş ayrılığı bulunan iki olgu değildir. Hûlî, adeta edebî yaklaşımı farklı bir kategoriye oturtmakta ve Kur'ân'a Arapçanın en büyük edebî eseri olarak bakıp onu bu şekilde ele almayı, diğer tüm hedeflerin kendisiyle gerçekleşebileceği uzak, öncelikli gaye olarak kodlamaktadır. Kur'an, Arapçayı ebedîleştiren, Arapçanın medâr-ı iftihârı ve Arap kültürünün süsüdür. Dinî ve şahsî eğilimi ne olursa olsun her Arap, Kur'ân'ın bu edebî değerini ve dildeki yerini bilir. Bunun, inançla da Arap olmakla da bir ilgisi yoktur. Arapça ile kurulan bu bağ, Kitâb'ın edebî yönden

[104] Hûlî, *Menâhîc*, 302-303.
[105] Hûlî, *Menâhîc*, 302-303.
[106] Hûlî, *Menâhîc,* 310; Ebû Zeyd, "Kur'an Tevili Sorunsalı", 39, 41.
[107] Hûlî, *Menâhîc*, s. 310, dn. 1.

araştırmaya tâbi tutulmasını sonuç vermiştir.[108] Aslında Hûlî, Abduh'un hidayet vurgusunun her Müslümanın ifa etmesi gereken yüce bir hedef olduğunu kabul etmektedir.[109] Edebî incelemeyi daha önemli ve daha merkezî olarak saptamasının nedeni ise hidayet hedefinin bile öncelikle edebî incelemeye bağlı oluşudur. Bu bakış açısına göre, hidayet de edebî araştırmanın ardından ikincil bir hedef haline gelmektedir. Edebiyat sahasında çalışanlar, Kur'ân'ın hakkını vermek için bu edebî araştırmayı mutlaka yapmalıdır. Amaçları Kur'an ile hidayete ulaşmak olmasa da bunu yapmaları gerekir. Muhatap dinî yönden onu kabul etse de, etmese de, Kur'an, en kutsal Arap edebî sanat eseridir. Bu, her türlü maksat ve gayeden önce gelmelidir.[110]

Bu gaye gerçekleştikten sonra herkes Kur'ân'a kendi açısından eğilerek, ilgisini çeken, yoğunlaştığı alan üzerinde çalışmalar yapabilir. Ancak bu ikincil hedef ve yaklaşımlar, bu eşsiz Arapça Kitâb'ın sağlam ve açıklayıcı bir tarzda icra edilen edebî araştırması üzerine bina edilirse gerçekleşebilirler. Ancak böyle bir çalışma sistemine tefsir denilebilir. Buna göre tefsir, hakkı verilerek icra edilen bir edebî araştırma ve incelemedir. Hûlî'ye göre bugün tefsirin asıl hedefi sadece edebî olmalı, tefsir faaliyeti bunun dışındaki maksat ve gayelerden etkilenmemelidir. Çünkü diğer tüm hedeflerin tahakkuku, öncelikle bu aslî hedefin gerçekleşmesine bağlıdır.[111]

Hûlî'nin Abduh'a itirazında belirleyici olan bir husus da, bir kimsenin Kur'an lafızlarından nüzul döneminde anlaşılan literal manayı bilmeden Kur'ân'ın hidayet ve rehberliğinden yararlanamayacağı düşüncesidir. Bu anlamda edebî yönelim diğer tüm yaklaşımlara mukaddem olmalıdır.[112]

Hûlî'nin bu yaklaşımı, kanaatimizce bir yönüyle doğru, bir diğer yönüyle de yanlış ve mübalağalıdır. Doğru olan boyut şudur ki, Kur'ân merkezinde yapılacak sistemli ve efrâdını câmi bir edebî araştırma metnin ilâhîlik vasfını tebarüz ettirebilecek işlevsel yöntemlerden biridir. Bunun yanında edebî araştırma, doğru anlama faaliyetinin nirengi noktalarından olan, 'lafızların tarihî süreçte uğradığı anlam değişiklikleri ve genişlemelerinin tespiti' hususunun da zeminini oluşturmaktadır. Ancak biz, Abduh tarafından dile getirilen ve Kur'ân'ın merkezî hedefinin insanların dünyevî-uhrevî saadetlerini temin eden hidayete ulaşma çabası olduğu yaklaşımının

[108] Hûlî, *Menâhîc*, s. 303.
[109] Hûlî, *Menâhîc*, s. 302.
[110] Hûlî, *Menâhîc*, s. 303.
[111] Hûlî, *Menâhîc*, s. 304.
[112] Ichwan, "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği", 143.

isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Yukarıda yer verdiğimiz gibi Hûlî de hidayeti yüce bir gaye olarak kabul etmekte ancak edebî incelemeyi, en temel öncül olarak belirlediği için hidayet amacına öncelemektedir. Belki de buradaki ihtilafın lafzî olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Yine de Hûlî'nin Arap dil ve kültürünü bu ölçüde öne çıkartması, bizce, zarf-mazruf ayrımında belli ölçüde yanılgıya düştüğünü göstermektedir. Arap kültürü, dili ve sosyolojisi vahyin iletilmesi hususunda mazruf değil, zarftır. Mazruf ise hidayettir. Her ne kadar dile bir kudsiyet atfetmese de, Hûlî'nin yaklaşımında, bu yaklaşımı yalnızca edebî değil, milliyetçi olarak da nitelemeyi gerektirecek bir takım ihsaslar ve imalar bulanlar olacaktır.

Elbette bu durum, Kur'an merkezinde yapılacak bir edebî araştırmanın ehemmiyetini inkâr anlamına gelmemelidir. Edebî araştırmanın, gayr-ı müslim araştırmacılara bile Kur'an vahyini bir takım objektif kriterler üzerinden değerlendirme ve kıymetini takdir etme konusunda imkân sağlaması muhtemeldir. Bu zaviyeden İsmail Albayrak, Kur'ân'a salt edebî bir metin olarak yaklaşma, onun edebî değerini teslim etme ve Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılarla üretilmiş olduğu iddiasına karşı onun edebî özgünlüğünü kabul etme olarak özetleyebileceğimiz bir tür edebî yaklaşımın, Batılı araştırmacılar arasında da taraftar bulduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre, son yıllarda Kur'an metninin edebî yönü üzerinde yoğunlaşan bazı Batılı araştırmacılar, Kur'ân'ın Kitâb-ı Mukaddes'in tahrif edilmiş, değiştirilmiş bir yansıması olduğu tezine, onun edebî üslubundaki özgünlüğü öne sürerek itiraz etmektedirler. J. D. Mc Auliffe'ye göre, bu araştırmacıların eserleri genel itibariyle Kur'ân'ın anlatım özellikleri ve edebî kalitesi ile ilgilidir. Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes arasında bazı anlatım benzerlikleri var olsa bile, her ikisi de yapısal, tematik ve teolojik açıdan farklı kıssa ve anlatılar içermektedir. Kur'ân'ın anlatımı beklenildiği ya da sanıldığı gibi basit değildir. Bu yaklaşımda, dinî bir metin olan Kur'an, edebî bir metin olarak ve modern edebiyat kuramlarının kriterleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dinî bir metin olan Kur'ân'ın, başka bir dış kaynağa başvurulmaksızın, kendi başına bir edebî bütün olarak anlamlı olup olmadığı üzerinde durulmakta ve neticede bu soruya olumlu cevap verilmektedir. Çünkü Kur'an diğer edebî metinlerde olduğu gibi birçok edebî sanatı muhtevidir ve her ne kadar Kur'an, muhataplarına hakikat olarak tanıttığı bütünü telkin etse de, bundan bağımsız olarak onun, göz ardı edilemeyecek

bir edebî yönü vardır. Ancak Albayrak, bu bağlamda sözünü ettiği edebî yaklaşımın, Hûlî tarafından dile getirilen edebî yaklaşımdan farklı olduğunu ifade etmektedir.[113]

Bu tarz bir edebî yaklaşım, bizim kanaatimize göre de, Hûlî ve takipçilerinin öne çıkardığı edebî tefsir olgusundan farklı bir yapıya sahiptir. Çünkü yine Albayrak'ın ifade ettiğine göre bu araştırmacılar, Kur'an metninin tarihî arka planını dikkate almamakta, onun şu an, elimizdeki haliyle bir metin ve edebî eser olarak ne ifade ettiğine odaklanmaktadırlar. Kur'ân'ın ne zaman, nerede, nasıl, hangi koşullar altında, hangi sosyo-kültürel vasatta nazil olduğuyla ilgilenmemektedirler. Tarihî süreci nazar-ı itibara alan art-süremli okuma yerine, metnin şu an ne dediğine yoğunlaşan eş-süremli okuma yapmaktadırlar. Metin onlar için bir pencere değil ayna işlevi görmektedir.[114] Oysa Hûlî'nin perspektifinde –çalışmamızın akışı içinde daha detaylı ele alacağımız gibi- bir semantik tahlil biçimi olarak art-süremli okuma vardır. Metni kendi edebî üstünlüğü ve orijinalitesi bağlamında anlamaya çalışan Hûlî, sözü edilen Batılı araştırmacılardan tamamen farklı bir şekilde metni çevreleyen tarihî şartlara ve lafızların manalarında değişikliğin taşıyıcısı olan tarihî sürece de önem atfetmektedir. Bununla beraber, Batılı araştırmacıların Kur'ân'ın edebî yönünün özgünlüğünü ve kalitesini –ona iman etmeseler de- teslim etmiş olmaları, Hûlî'nin, Kur'ân'a edebî yaklaşımın, iman etsin etmesin her muhataba tesir edeceği yönündeki tezini doğrular niteliktedir.

2.1.4. Rivayet Tefsirleri ile İlgili Değerlendirmeleri

Hûlî'nin rivayet tefsirleri ile ilgili yaklaşımı da genel hatlarıyla şu şekildedir: İlk dönemden nakledilen tefsir rivayetleri hususunda oldukça şüpheci bir tutumu vardır. Bu rivayetlerin sıhhati, Hulî'ye göre, son derece kuşkuludur. Kanaatimize göre, ilk döneme ait rivayetlerle aktarılan tefsir malzemesinin genel olarak güvenilmez olarak kodlanması, Kur'an tefsirinde sahih bir anlama düzeyine ulaşma adına farklı bir yöntem arayışına girmenin meşruiyet zeminini kuvvetlendiren bir etki üretmektedir. Kur'ân'ın lügatini kendi içinde teşkil etme hedefi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Mesela Hûlî, İbn Abbas'a nispet edilen, *Tenvîru'l-mikyâs min tefsîri İbn Abbas* adıyla Firûzâbâdî'nin yayımladığı kitaba dönük eleştirisine İmam Şâfiî'ye atfedilen "İbn Abbas'tan tefsirle ilgili yaklaşık yüz hadis rivayet edilmiştir" tespitinin referans

[113] İsmail Albayrak, "Batı'da Son Dönem Kur'an Çalışmalarına Bir Bakış", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-2*, ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 81-82.
[114] Albayrak, "Batı'da Son Dönem Kur'an Çalışmalarına Bir Bakış", 82-83.

olarak yeteceğini ifade etmektedir. Çünkü İbn Abbas'tan rivayet edilen tefsir malzemesi bu ölçüde sınırlı olduğu halde kendisine yaklaşık dört yüz sayfa hacminde bir eser izafe edilmiştir.[115] Hûlî, bunun dışında da ilk dönem tefsir malzemesinin aktarıldığı rivayetleri tenkit sadedinde birçok örnek zikretmektedir.[116] Bu güvensizliği besleyen ve Hûlî tarafından öne çıkarılan önemli bir husus, bu rivayetlerin İslâm toplumuna farklı bölgelerden aktarılan bir takım dinî hikâyelerden etkilenmiş olmasıdır. Bununla beraber ümmî ve bedevî Arap toplumunun fertlerinin ahkâmın dışında kalan, varoluşa, yaratılışın başlangıcına dair merak ettikleri bazı konularda Ehl-i Kitab'a sorular sormalarını ve onlardan aldıkları cevapların sıhhatini çok da önemsemeksizin bunları benimsemeleri de, rivayetlere dönük tenkitleri beslemektedir.[117] Bununla birlikte İsrailiyat olarak adlandırılan bu tür bilgilerle ilgili yapılması gereken, kitapları tamamen bu rivayetlerden arındırmak yerine, metin ve sened merkezli bir sıhhat taraması yapmaktır.[118] Nitekim İbn Haldûn gibi fikir adamları da, rivayet adı altında bir sürü malzemenin tefsir kitaplarına girmiş olması sebebiyle, bu birikime karşı müteyakkız olunması gerektiğini vurgulamaktadır.[119]

Hûlî, rivayet tefsiri olarak adlandırılan tefsir tarzının kronolojik olarak ilk olduğunu zikretmektedir. Bu tarz ile ortaya konan tefsir birikimi nesilden nesile sözlü olarak aktarıldıktan sonra yazılmaya başlanmıştır. Ancak bu tarz bir tefsir anlayışıyla yetinme yaklaşımı, hayatın bir takım gerçeklerinin değişmesine kadar devam edebilmiştir. Zaman içerisinde aklî yönü naklî yönüne ağır basan tefsirler zuhur etmeye başlamıştır. Rivayet tefsiri usulünün tümüyle terki anlamına gelmese de, müfessirler daha çok tefsirde aklî yaklaşıma ağırlık vermeye başlamışlar, dolayısıyla rivayet tefsiri yazılmasına dönük ilgide azalma baş göstermiştir.[120] Söz konusu değişim tefsir mukaddimelerine de yansımıştır. Kur'an tarihine ve ilimlerine dair ilk dönemde nakle ve rivayete dayalı olarak verilen bilgilerin zamanla müellifler tarafından belirli bir inceleme ve değerlendirme süzgecinden geçirilerek aktarıldığı müşahede edilmektedir.[121] Buna rağmen, Zemahşerî gibi dilbilimsel izahlara ağırlık veren bir müfessir bile tefsirini rivayetlerden tamamen arındırmış değildir. Hatta

[115] Hûlî, *Menâhîc*, 274.
[116] Hûlî, *Menâhîc*, 274 vd.
[117] Hulî, İbn Haldûn'un bu hususstaki analizlerini de kullanarak kendi yaklaşımını temellendirmeye çalışmaktadır. Bkz. Hûlî, *Menâhîc*, 277.
[118] Hûlî, *Menâhîc*, 278.
[119] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/175.
[120] Hûlî, *Menâhîc*, 279.
[121] Karslı, "Tarihsel Gelişmeleri İtibariyle Tefsir Mukaddimeleri", 226.

surelerin faziletlerine dair uydurma olduklarında ittifak bulunan rivayetlere yer vermiştir.[122]

Hûlî'ye göre rivayet tefsiri bağlamında dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da, bu tarz bir tefsir yaklaşımında bile anlamın bütünüyle anlama faaliyetinin öznesinden bağımsız teşekkül edemeyeceği gerçeğidir. Esasen Hûlî, herhangi bir edebî metinden çıkarılacak yorumun yorumcunun zihnî altyapı ve arka planından tamamen ayrı düşünülemeyeceğini vurgularken, Kur'ân'ın edebî niteliğine de gönderme yapmış olmaktadır. Anlama fiilinde özne/anlayan, nesneye/anlaşılan metne kendi ufku, vizyonu çerçevesinde yorum ve renk katmaktadır. Hiçbir şey katmadığının varsayıldığı durumda bile metinden kendi anlayış perspektifiyle orantılı bir çıkarımda bulunabilir. Hûlî, bu realiteden hareketle, ister aklî ister naklî olsun tüm tefsirlerde müfessirlerin birikim ve kişiliklerinin izleri bulunduğunu savunmaktadır. Elbette aklî tefsirde bu daha görünür bir şekilde böyledir ama bu durum naklî tefsir için de geçerlidir. Tefsirde rivayetler üzerinden yol alırken bile müfessirin kendi bilgi, görgü ve yaklaşım özelliklerinin yön verdiği zihnî duruma göre rivayetler arasında tercih yapması söz konusu olacaktır. Müfessirin iştigal edip yoğunlaştığı ilmî disiplin bile tefsir faaliyetine yön veren bir etki üretecektir. Sözgelimi bir nahivcinin Kur'ân metnine i'rab ilminin verileri düzleminde bakması kaçınılmazdır.[123]

Esasen dirâyet tefsiri anlayışının, Kur'ân'ın i'câzını, her bir ayetin mucizevî olarak neredeyse sonsuz anlama gelebileceği şeklinde yorumlamaya götüren bir yaklaşımla ele alınması, Hûlî'yi haklı çıkaran bir tablonun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu zaviyeden rivayet tefsirleriyle önümüze konan anlam, i'câz söyleminin yanlış bir kullanımı neticesinde, ayetin muhtemel anlamlarından biri konumuna indirgenebilmiştir. Hal böyle olunca Taberî gibi rivayetleri büyük bir özgüvenle yansız olarak aktaran bir müfessirin tefsir anlayışı, yerini, İbn Kesir gibi, rivayetleri seçme üzerinden, adeta rivayetlerle dirayet tefsiri yapma gibi bir neticeye müncer olmuştur.[124] Dolayısıyla nesnelliğin zemini olan tefsir rivayetlerinin kullanımı, paradoksal bir şekilde kendi içinde bir öznelliğe vücut vermiştir.

Tevarüs edilen tefsir birikiminde göze çarpan ihtilafın sebeplerinden biri de esbâb-ı nüzul rivayetleridir. Bu birikimin sonraki nesillere rivayet yoluyla intikal ettiği

[122] Hûlî, *Menâhîc*, 285.
[123] Hûlî, *Menâhîc*, 297.
[124] Koç, "Tefsirde Keyfîliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", 54-55.

düşünüldüğünde, bu zemin üzerinden farklı istismar alanlarına kapı aralanmış olabileceğini düşünmek mümkün hale gelmektedir. Bilhassa ilk yüzyılda siyasî ve mezhebî saiklerle bu tür rivayetler kullanılmış, ayetler, karşıt grupların birbirlerini itham edici söylemlerinin aracı kılınabilmiştir.[125] Bu zaviyeden değerlendirme yapıldığında, Hûlî'nin söz konusu rivayetlere ilişkin kuşkucu tutumunun belli düzeyde anlaşılabilir olduğu ifade edilebilir.

Yine de üzerinde durulup kritik edilmesi gereken husus, tefsir rivayet malzemesine güvensizlik ve bunun sonucu olarak bir Kur'an lügati oluşturma hedefidir. Kur'ân'ı anlamada nesnelliği sağlama ve keyfîlikten uzaklaşma adına ilk anlamı yani ilk muhatapların Kur'ân'dan anladığı anlamı belirlemenin ehemmiyetine vurgu yapan Hûlî, ifade ettiğimiz şekilde, tefsire dair rivayet malzemesine ve mevcut lügatlere güvenmediği için, bu hedefe Kur'ân'ın kendi içinde var olduğuna inandığı lügatin tespit edilmesiyle ulaşılacağı kanaatindedir. Bu sözlüğün doğruluğu da ilk muhatapların duygu ve düşünce dünyalarının, yaşam şekillerinin göz önünde bulundurulması ve genel anlamda Kur'ân'ı çevreleyen şartların dikkate alınmasıyla test edilebilecektir. Ayrıca sosyoloji ve psikoloji gibi bilimlerin verileri ışığında, çıkarılan anlamlar bir kere daha kontrol edilmelidir. Tüm bu unsurlar, Hûlî'nin yönteminin güçlü bir idealizasyona ama sınırlı bir uygulanabilirliğe sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim kendisi de bu metodu pratiğe aktaramamıştır.[126]

Öte yandan bazı araştırmacılara göre lügatlere güvenmeme konusunda haklı olsa da Hûlî'nin çözüm önerisi olarak sunduğu reçete de Kur'ân'ı nüzul döneminde anlaşıldığı gibi anlamayı temin hususunda yeterli değildir. Kaynaklara güvenmeyen bir araştırmacının yalnızca bireysel çabasıyla ve ilgili döneme ait metin okumaları yoluyla söz konusu hedefe ulaşması mümkün görünmemektedir. Daha doğrusu Kur'ân'ı Hz. Peygamber ve çağdaşlarının anladığı tarzda anlama hususunda bu önerilerin kayda değer bir çözüm sunması beklenmemelidir. Yapılması gereken, "Karşılaştırmalı Sâmi Dilleri Araştırmaları"dır. Ancak bu tür bir araştırma, Arap dilindeki sözcüklerin kök yapılarındaki değişime dair derli toplu bir malumatın ortaya çıkmasını temin edebilir. Çünkü Sâmi dilleri Arapçadan çıkmış dillerdir ve Arapça konusunda elimizde Kur'an ve birkaç Arapça kitabe dışında yazılı bir belge mevcut olmasa da, örneğin Akkadça belgeler M.Ö. 2600'lü yıllara kadar uzanmaktadır.

[125] Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 138.
[126] Koç, "Tefsirde Keyfîliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", 47.

Akkadça ve diğer Sâmi dilleri üzerinde yapılacak etraflı bir inceleme Arapçada zaman içerisinde kaybolmuş kök anlamlarının belirlenmesi hususunda önemli bir katkı sunacaktır. Ayrıca tüm vahiy inzal süreçlerinin Sâmi gruba mensup diller aracılığıyla gerçekleşmiş olması da, zikredilen araştırmanın ehemmiyetinin bir başka göstergesidir. Eski Ahit ve İnciller yeteri kadar araştırılmadan Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamak imkân dâhilinde değildir. Çünkü vahiy süreçlerinin her biri zincirin halkası gibi birbirleriyle irtibatlıdır. Bu da, doğru bir Kur'an yorumuna ulaşmanın, Sâmi dillerini de içine alan kuşatıcı bir semantik araştırma yapılmasıyla vaki olabileceğine işaret etmektedir. Köklerin asıl anlamları bulunamadığı takdirde, onlara Hz. Peygamber döneminde taşımadıkları bazı anlamların yüklenmesi kaçınılmaz hale gelecektir. Kur'an'da geçen 1530 kökün anlamlarının doğru tespiti için art-süremli semantik araştırma hayatî önemi haizdir.[127]

Esasen Hûlî'nin diller arası bu ilişkiden habersiz olduğu ve teorisinde bu hususa temas etmediği tespiti doğru değildir. Hatta Hûlî, Kur'ân'ı inceleyen müfessirin diller arasındaki akrabalık ve bağlardan mutlaka haberdar olması gerektiğini ifade ettiği gibi, sözcüklerin köken itibariyle öz Arapça olup olmadıklarının belirlenmesinin, yabancı kökenli iseler ilk kullanıldıkları anlamlarının tespit edilmesinin öneminin de altını çizmektedir.[128]

Bununla birlikte biz, rivayet malzemesine bu denli güvensiz bir yaklaşım sergilemenin, tam olarak yerinde bir tutum olmadığını düşünmekteyiz. Bu nedenle, ilk anlamın tespiti, nesnelliğin temini açısından önemi yadsınamaz bir olgu olarak kabullenildiğine göre bu hedefin tahakkuku için tefsirde rivayet malzemesinin, Hûlî'nin bakış açısında olduğu gibi, güvensiz addedilmesinin ne ölçüde doğru bir yaklaşım olduğu tartışılmalıdır. Elimizdeki tefsir rivayetlerinde Hz. Peygamber'e ve Sahabe'ye atfedilenler, Tâbiûn kaynaklı tefsir rivayetlerinin yanında oldukça az bir yeküne tekabül etmektedir. Ancak bu durum, güvensizliği beslemekten ziyade, Kur'ân'ı murâd-ı ilâhî çerçevesinde anlama sorununun Tâbiûn döneminde muhkemleştiği türünden bir gerçeği akla getirmelidir. Sahabe'nin Kur'ân'ı anlama hususunda, onlardan yoğun miktarda rivayetin bize intikal etmesini netice verecek düzeyde bir problemi yoktu. Doğal olarak bu tür bir gündem, Tâbiûn ve sonrası için söz konusu edilebilecek mahiyete sahiptir. Şu halde tefsir rivayetlerinin kâhir

[127] Akdemir, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 19-21.
[128] Hûlî, *Menâhîc*, 313.

ekseriyetinin Tâbiûn kaynaklı olmasında şaşılacak bir durum yoktur. Tâbiûn kanalıyla aktarılan tefsir rivayetleri, bu ümmetin tefsir birikimi adına önemli bir zenginlik ve ilk muhatap neslin Kur'an'dan ne anladığının tespiti hususunda önemli bir aynadır. Bu rivayetler, ilk muhatapların zihninde hâsıl olan ilk anlamın ne olduğunun belirlenmesi imkânının sonraki kuşaklar için devam etmesinin teminatıdır. Sahabe'nin öğrencileri olmaları, nüzul sürecine çok yakın bir dönemde yaşamış olmaları gibi hususlar, bu meselede onların içinde bulundukları kilit rolün arka planını açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla gerek ilk anlamın tespiti ve nesnelliğin sağlanmasında gerek modern Müslüman zihninin Kur'ân'ı anlama konusundaki kafa karışıklığını giderme hususunda Tâbiûn kaynaklı tefsir rivayetleri en işlevsel malzeme olarak görülmelidir.[129] Bu rivayetlere dayanmayan ve literal okuma ürünü olan birçok anlamlandırma yanlışının varlığı, murâd-ı ilâhîden kopmaksızın anlam üretme veya mevcut anlamı fehmetme imkânının söz konusu rivayetlerden istifade ile temin edilebileceğini ortaya koymaktadır. Üstelik tefsir rivayetleri üzerinden ilk anlama ulaşma seçeneği, Hûlî'nin sözünü ettiği Kur'an lügatinin teşkiline göre daha gerçekçi ve ulaşılabilir bir yöntem olarak gözükmektedir. Kaldı ki, bu tür bir Kur'an sözlüğünün oluşturulması için rivayetleri bir kenara bırakmak gibi bir zorunluluktan da söz edilemez.

Hûlî'nin semantik analiz olarak nitelendirilebilecek araştırma çağrıları, tefsir rivayetlerinin güvenilirliği tartışmasından bağımsız olarak, kanaatimizce oldukça önemlidir. Kelimelerin geçirdiği tarihsel değişim ve gelişim süreçlerinin izlenmesi göz ardı edilemez önemde bir inceleme sahasıdır. Bununla birlikte yukarıda yer verdiğimiz şekilde Sâmi diller merkezli, Kur'an lafızlarının kök anlamlarını doğru tespite dayalı bir semantik tahlil de, araştırma sürecinin bir başka boyutunu teşkil etmelidir. Daha da önemli olan, edebî yönelimin tefsir araştırmalarına getirdiği açılımın daha işlevsel bir katkıya dönüşebilmesi için, dilbilimsel çalışmaların daha geniş bir perspektifle hayata geçirilmesi, ayrıca bu alandaki modern araştırmaların önümüze koyduğu gelişmelerden de mümkün olduğunca yararlanılmasıdır.

2.1.5. Edebî Araştırmanın Sistematiği

Hûlî, edebî tefsir yönteminin nasıl bir çalışma ve araştırma şekliyle ortaya konulabileceğine dair sistematik bir bakış açısı da sunmaktadır. Buna göre Kur'ân merkezli edebî çalışma, iki safhalı bir araştırma ile gerçekleşecektir. Bunlar, "Kur'an

[129] Bu tarz değerlendirmeler için bkz. Koç, "Tefsirde Keyfîliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", 49 vd.

etrafında yapılan araştırma" ve "Kur'ân'ın içinde yapılan araştırma"dır. Hûlî'nin kurduğu bu araştırma sistematiği sadece Kur'an için değil, bütün edebî eserlerin anlaşılması için geçerli bir usule işaret etmektedir.[130] Genel edebiyat anlayışını ele aldığı *el-Edebu'l-Mısrî* adlı çalışması bu konuda önemli bir göstergedir.

Kur'an etrafında yapılan araştırma, "Kur'ân'a yakın özel araştırma" ve "Kur'ân'a uzak genel araştırma" olarak iki başlık altında incelenebilir.

Kur'an etrafında yapılacak araştırma

Kur'ân'a Yakın Özel Araştırma: Kur'ân'ın kıraatı, kıraatın dildeki gelişmelere uygunluğu, Kur'ân'ın nüzulü, toplanması, ulûmu'l-Kur'an literatürü gibi konuların araştırılması bu kapsama girer.[131] Zaten müfessirler, eskiden beri bu bahislere ilgi göstermişlerdir.[132] Araştırılan metnin anlaşılması ve metinle doğru bir ilişki kurulması için bu tür incelemelerin yapılması gerekmektedir. Hûlî, bu noktada zaten hem Müslüman hem de Batılı araştırmacıların söz konusu bahislerle ilgili çalışmalar ortaya koyduklarını hatırlatmakta, Suyûtî ve Nöldeke'yi misal olarak vermektedir. Hûlî'ye göre Kur'ân etrafındaki bu araştırmayı yapmayan kimselerin tefsirden nasipleri olmayacaktır.[133]

Kur'ân'a Uzak Genel Araştırma: Kur'ân'ın ortaya çıktığı maddî-manevî çevrenin araştırılması bu kapsamdadır. Kur'ân'ın ruhu, mizacı ve üslubu Araplara uygun yapıdadır. Buna göre Kur'ân'ın hedeflerine tam olarak nüfuz edebilmek, o şartları tam olarak tespit ve Arap ruhu, mizacı ve zevkini inceden inceye bilmek ile mümkün olabilir. Yani bu tür bir araştırmanın hakkını verebilmek için Kur'ân-ı Kerim'in indiği maddî ve manevî çevrenin bilinmesi gerekir. Maddî çevreden kasıt, iklimleri, yaşadıkları toprak ve coğrafya vb. faktörler iken, manevî çevreden kasıt, tarihleri, ailevî ve kabilevî yapıları, sanat anlayışları, inanç yapıları, çalışma sahaları vb. hususlardır. Bunun önemi şuradan ileri gelmektedir ki, Kur'ân'da geçen bir teşbih veya temsil okunduğunda, bunun aslen yaşanmış bir hadiseye veya iklim olayına mı, ya da o devirde tanınan bir varlığa mı işaret ettiği bilinmeden tam bir tefsir yapıldığından söz edilemez.[134] Yine, Kur'ân-ı Kerim'de geçen bazı yer ve mekân

[130] Bu eser Mısır I. Fuad Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yazma olarak mevcuttur. Bkz. Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, 76, dn. 54.
[131] Hûlî, *Menâhîc,* 308.
[132] Hûlî, *Menâhîc*, 308-309.
[133] Hûlî, *Menâhîc,* 209.
[134] Hûlî, *Menâhîc*, 310-311.

isimleri, haklarında herhangi bir bilgi sahibi olunmadan okunulup geçiliyorsa, vahyin bu yer ve halkından neden, hangi hikmete binaen bahsettiğini bilmek mümkün olmayacaktır. Bu durumda da, ayetin/ayetlerin maksadı hâsıl olmayacak, amaçlanan ders alınamayacaktır.[135]

Bu hususta mü'minlerin ve vahiy araştırmacılarının önemli bir avantajı da vardır. Kur'ân'ın dili ve indiği çevreyle ilgili işaretler hâlâ göz önünde ve canlıdır. Diğer kutsal kitaplar bu özellikleri hâiz olmadıkları halde onlarla ve yer verdikleri kavramlarla ilgili çok geniş araştırmalar yapılmaktadır. Oysa buna en layık olan elbette Kur'ân'dır.[136] Tüm bunlar edebî tefsir metodunda Hûlî'nin nüzul dönemi ve ortamını çevreleyen şartları tefsir faaliyetinde ne ölçüde dikkate aldığını göstermektedir.

Kur'an içinde yapılacak araştırma

Kelimelerin İncelenmesi: Psikolojik ve sosyal olayların etkisi ve medeniyetlere tesir eden türlü unsurlara göre kelimelerin zaman içerisinde, nesilden nesile gösterdiği anlam değişimleri araştırmacı tarafından dikkate alınmalıdır. Ayrıca fetih hareketleri ile Arap dili farklı milletlerin arasında aktarılmış ve yayılmıştır ve Arapça kelimeler bu etkileşimlerle öyle değişimlere uğramıştır ki, kelimelerin tarihî seyrini hesaba katmadan Kur'ân'ı anlamaya kalkışmak bariz bir hata haline gelmiştir.[137] Bununla beraber, araştırmacı, bu kelimelerin, ilk ortaya çıktığı dönemde (nüzul dönemi) Hz. Peygamber ve ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığını tespite bilhassa özen göstermelidir. Aksi takdirde bu durum ilmî bir tefsir faaliyeti yürütülmesi konusunda engel teşkil edecektir.[138] Kelimenin doğru anlaşılması, sadece o dönemdeki metin dışı kullanım keyfiyetinin keşfi ile de temin edilemez. Bunun dışında vahiy ilgili sözcüğe söz konusu kullanımı aşan / farklı bir anlam da vermiş olabileceği için, Kur'an'daki kullanım şekilleri, bunlar birden fazla anlama karşılık geliyorsa aralarındaki uyum ve farklılık gibi hususlar da tetkik edilmelidir.[139]

Kur'ân'ın ebediyete kadar geçerli ve hayatla iç içe oluşu nedeniyle metin, yaşanan hayatla sıkı ve aktif bir ilişki içerisindedir. Metnin bu yapısı yeni ve gelişen manaların anlaşılmasına da imkân vermektedir ancak bu her yeni mananın hiçbir şarta

[135] Hûlî, *Menâhîc*, 311.
[136] Hûlî, *Menâhîc*, 311.
[137] Hûlî, *Menâhîc,* 312.
[138] Hûlî, *Menâhîc*, 312-313.
[139] Hûlî, *Menâhîc*, 313-314.

riayet edilmeksizin kabulü anlamına gelmeyecektir. Bu manaların Kur'ân'a nisbet edilebilmesi için Arapçaya mahsus bir dil hissi yoluyla anlaşılması gerekmekte ve Kur'ân'ın ilk nüzulü sırasında delâlet ettiği mana üzerinden bu manaya intikal edilebilmelidir.[140]

Hûlî'ye göre, mevcut lügatler kelimelerin tarihî seyrini tespit hususunda elverişli hazırlanmadığı için bu sahada çalışmak bir hayli zordur. Çağdaş lügatçilere göre İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab*'ı bile zaman itibariyle birbirine uymayan bilgilerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur.[141] Bunun gibi "*el-Kâmûsu'l-muhît*" birbirinden farklı kültürlerin farklı türde aklî, felsefî, tıbbî vb. bilgileri mezcedilerek yazılmıştır. Lügatler, kelimelerde zaman içerisinde oluşan anlam değişikliklerini tespit hususunda yardımcı olmadığına göre bu seyri belirlemek, bizzat çalışmak suretiyle sonuca ulaşma anlamında araştırmacıya düşen bir görev olmaktadır. Bu çalışmaların nihayetlendirilmesi ise, kelimelerin türeyişlerini ve tedrîcî değişimlerini içeren, lügavî ve ıstılâhî manaları ayrı gruplar halinde tanzim eden bir lügatin ortaya çıkartılması ile mümkün olacaktır. Araştırmacı, kelimenin lügavî anlamlarını çıkaracak, çıkış zamanlarına göre bunları eski olandan yeni olana doğru bir düzene koyacaktır. Neticede de o kelimeyi ilk duyan Arapların anladığı mananın hangisi olduğuna kanaat getirecek şekilde, mevcut lügavî manalar arasında bir tercihe gidecektir.[142] Rivayetlere güvenmeyen ve müfessirlerin kişisel eğilimlerinin tefsirlerine yansımasından müşteki olan Hûlî'nin teorisi de lügat çalışması yapan araştırıcıya son tahlilde 'kanaat getirerek tercihte bulunma' gibi bir görev yüklemektedir. Bu da, hem Hûlî'nin teorisinin tatbiki çok güç bir idealizasyona dayandığını hem de Kur'an merkezinde tümüyle nesnel bir anlama ulaşmanın naif bir beklenti olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Müfessirin üzerine düşen bir başka vazife de, dillerin kökenleri ve birbirleriyle olan ilişkilerine dair modern araştırmalardan haberdar olmasıdır. Bu durum, incelediği kelimenin aslen Arapça olup olmadığı ya da Arapçaya sonradan bir başka dilden girip girmediği hususlarını tespit açısından bir kanaate ulaşmasına yardımcı olacaktır. Bu yolla, kelime sonradan Arapçaya girmiş ise hangi çevreden geldiği ve o dildeki ilk anlamının ne olduğu konusunda bilgi sahibi olacaktır.[143]

---

[140] Hûlî, *Menâhîc*, 312, dn. 1.
[141] Hûlî, *Menâhîc*, 313.
[142] Hûlî, *Menâhîc*, 313.
[143] Hûlî, *Menâhîc*, 313

Yine müfessir, lügatçilerin karşılarına çıkan kelimeleri zorlama yollarla lafız olarak kendisine benzeyen Arapça bir köke bağlama hususundaki aşırılıklarını da göz önünde bulundurmalı, lügavî anlamı tespit işini bu şekilde neticelendirdikten sonra, kelimenin Kur'an'da hangi anlamda kullanıldığının belirlenmesine geçmelidir. Bu meyanda, Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde geçen aynı kelimenin çeşitli tarih ve çeşitli münasebetlerle farklı manalarda kullanılıp kullanılmadığını açığa çıkarmaya çalışmalıdır. Tüm bu çalışmalar tamamlanınca, ilgili kelimenin ayet içinde ne manaya geldiğini tespit etmiş ve tefsir yapmış olur.[144]

Râğıb el-Isfahânî, buna benzer bir çalışma yapmaya çalışmış fakat lügavî takibi tam yapmadığı için bu araştırmanın hakkını tam vermemiştir. Isfahânî, kendi zamanından sonra dil üzerine yapılan etraflı araştırmalardan mahrum olmasına rağmen, çalışması, kendisinden sonra gelenleri mahcup edecek tarzda, çekirdek bir çalışmadır. Ne yazık ki bugün elimizde bu eksik ve hatta iptidâî lügat dışında başka bir Kur'an lügati yoktur.[145] Hûlî'nin bu yorumu, edebî tefsir araştırmacısının, nüzul döneminden bu tarafa gelişme gösteren ve bilhassa modern dönemde ivme kazanan dilbilimsel çalışmalardan yararlanması gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla tefsirde edebî yaklaşım, donmuş ve yeniliklere kapalı bir teori değil, gelişmeye açık bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Terkiplerin İncelenmesi: Kelimelerin incelenmesini tamamlayan araştırmacı bu aşamadan sonra Kur'an terkiplerini incelemeye başlar. Bunu yaparken nahiv ve belagat gibi edebî ilimlerden yardım alır. Nahivden yardım almaktan kasıt, bu ilmi bir yardımcı unsur olarak kullanmaktır. Yoksa amaç nahve hizmet veya tefsiri bir nahiv kitabı haline getirmek değildir. Yine amaç ayetin hangi belagat sanatına uyduğunu göstermek de değildir. Bu edebî ilimleri bir âlet olarak kullanmak suretiyle araştırmacı, farklı kıraatlerin manada nasıl ittifak ettiklerini ve Kur'ân'ın farklı yerlerindeki benzer kullanışların nasıl aynı manaya geldiğini göstermiş olur. Terkipleri belagat açısından incelemek, Kur'ân'ın üslubundaki söz güzelliğini ortaya koymak ve ince bir edebî zevkle onun kısımlarını açığa çıkarmaktır.[146] Tüm bu çalışmaları yapmaktan maksat,

[144] Hûlî, *Menâhîc*, 313-314.
[145] Hûlî, *Menâhîc*, 314.
[146] Hûlî, *Menâhîc*, 314.

Kur'ân'ın diğer Arapça eserlerden farklı kendine has özelliklerini tespit etmek, ifadedeki sanatları tek tek ortaya koymaktır.[147]

Hûlî'nin edebî araştırma sistematiği ile ilgili Fehd. b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmî ile Hûlî'nin eşi ve talebesi Âişe Abdurrahman da, Hûli'nin, tefsir faaliyeti deruhte edilirken takip edilmesini gerekli gördüğü aşamaları maddeler halinde düzenlemişlerdir.

Fehd b. Abdirrahmân, *İtticâhâtu't-Tefsîr*'de Hûlî'nin tefsire bakışının temel öğelerini bir sıralama içinde tertip etmese de, kendisinin bunu birkaç merhale halinde ihtisar edeceğini belirttikten sonra[148] bu merhaleleri, tefsirin konulu bir tertibe göre yapılması, ikinci merhalede aynı mevzua delâlet eden ayetlerin kronolojik olarak düzenlenmesi, üçüncü aşamada ilk iki hazırlık merhalesinin ardından Kur'an merkezinde ve Kur'an çevresinde araştırma yapılması ve son aşamada Kur'ân'ın maksadının anlaşılması olarak sıralamaktadır.[149]

Âişe Abdurrahman ise Hûlî'nin metodunun, Kur'an'daki bir kelimenin tefsir edilmesi esnasında o kelime ve türevlerinin Kur'an'daki tüm kullanımlarının incelenmesini gerektirdiğini ifade etmektedir.[150]

Emîn el-Hûlî'nin, ilk anlamın, yani ilk muhatapların anladığı anlamın doğru tespiti için gerekli zemini etraflı bir şekilde kurmuş görünmektedir. Onun metodunu en temel düzeyde özetlediğimizde, kanaatimizce karşımıza çıkan kavram 'bağlam' olmaktadır. Hûlî'nin Kur'ân'ın içinde ve çevresinde yapılmasını öngördüğü inceleme, bir başka yönüyle metnin dilsel kurgusunu teşkil eden iç bağlamın ve metni kuşatan dış bağlamın doğru okunması gibi ikili bir yapıda ifadesini bulmaktadır.

Metnin iç bağlamı, bir kısmı metinde lafızlar üzerinde görünen, bir kısmı ise somut bir lafzî tezahüre sahip olmadığı halde metnin edebî kurgusuna yön veren kelime, cümle, paragraf, üslup vb. birçok dilsel öğeden oluşmaktadır. Bu iç bağlama ait unsurların tümü, bir muhteva etrafında toplanmış ve belirli bir mana hedefine ulaşmayı temin edecek tarzda ilgili pasajda bir araya getirilmiştir. Anlam dokusu, bu öğelerin birlikteliğinin de rolü ile tahakkuk eden bir neticedir. İç bağlam doğru

147 Hûlî, *Menâhîc*, 315.
148 Rûmî, *İtticâhâtu't-Tefsir*, 3/885.
149 Rûmî, *İtticâhâtu't-Tefsir*, 3/886 vd.
150 Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü ibni'l-Ezrâk* (Mısır: Dârü'l Maârif, ts), 11.

okunduğunda, söz konusu bileşenlerin hangi çerçevede bir araya getirildiğini ve hangi amaç etrafında fonksiyonel kılındığını anlamanın yolu açılacaktır. Bu da, doğru mana ve sahih yorum için vazgeçilmez önemdedir. Metnin dış bağlamı ise, metni çevreleyen sosyal ve kültürel tüm verili koşulları içeren zaman ve mekâna ilişkin bağlamdır. Dış bağlama ait öğeler metinde direkt olarak göze çarpmasa da, metnin teşekkülünde ve bu çerçevede doğru anlaşılmasında son derece önemli ve belirleyici bir konum ihraz etmektedir. Dış bağlamın doğru okunmasının ehemmiyeti, söz konusu metinle muhatapları arasında var olan zaman ve mekân farkının neden olacağı yanlış anlamaların asgarî düzeye çekilmesi hususunda da görünür hale gelmektedir. Kur'an gibi, nüzulü belli bir dönemde gerçekleştiği halde, hitabı evrensel ve zaman üstü olan bir metnin mesajının sonraki kuşaklar tarafından doğru alınabilmesi, bahsi geçen zaman ve mekâna ilişkin bağlamsal farklılıkların bilinmesiyle yakından ilişkilidir. Sahabenin yaşayarak vâkıf olduğu metnin arka planı, yeni muhataplar için ancak bağlam bilgisi sayesinde görünür hale gelebilmektedir.[151]

Nasr Hamid Ebu Zeyd'e göre, Hûlî'nin teorisinde yer alan Kur'an etrafında yapılan araştırmalar, nüzul döneminin bütün maddî ve manevî yapısıyla tanınmasına matuftur. Bu kısım, vahyin anlaşılması hususunda önemi yadsınamaz bir öncül olarak işlevseldir. Bu merhaleden sonra başlayan ve Kur'an içinde yapılan inceleme ise, daha önce Abduh'un çizdiği çerçeve ve önerdiği inceleme sıralamasından pek de farklı değildir.[152]

Görüldüğü gibi Hûlî, Kur'ân'ı anlama hususunda oldukça teknik, detaylı ve titiz bir aşamalar dizisinin hayata geçirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak bu tür şümullü çalışmanın tüm merhaleleri ile fiiliyata aktarılması, teoride sunulduğu ölçüde kolay olmayabilir. Üstelik Hûlî'nin metodolojisinde birbirini nakzeder görünen yönler de vardır. Mesela hem nesnellik adına ilk anlamın tespitinde ısrar etmesi, hem de bu anlamın yakalanması adına eldeki en güçlü veri olan tefsir rivayetlerini güvenilmez bulması böyle değerlendirilebilecek bir hususiyettir. Neticede şahsî inisiyatiflerin de devreye girmesiyle teşekkül eden bir lügatin anlamda nesnelliği temin edeceğine güven duymak, aynı hususta tefsir rivayetlerine itimat etmekten daha zayıf bir dayanak noktası teşkil edecektir.

---

[151] Fatih Tiyek, "Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Önemi", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş – Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilay, 2018), 82-83.

[152] Ebu Zeyd, "Kur'an Tevili Sorunsalı", 41.

Ayrıca Hûlî'nin öne sürdüğü çalışma basamaklarının, kadim tefsir geleneğinde tamamen yok sayıldığını ve ihmal edildiğini söylemek de isabetli bir yaklaşım değildir. Nitekim önceki müfessirler de Kur'ân'ın indiği dönemde lafızlara yüklenen anlamları tespit etmeye çalışmışlar, nüzul sebeplerini araştırmak suretiyle ilk anlamı yakalama uğraşı vermişlerdir. Pratikte dört dörtlük uygulanamasa da en azından bu tür bir yaklaşımı kural ve kaidelere bağlamışlardır.[153]

2.1.6. Konulu Tefsir Vurgusu

Konulu tefsir anlayışının temelinde Kur'ân'a konu merkezli, bütüncül yaklaşmak gibi bir gaye vardır. Bu tarz tefsir yazanlar, konuların Kur'an'da farklı pasajlarda dağınık olarak bulunduğu tespitinden hareketle, konu bütünlüğünü sağlama gibi bir amacı hedef ittihaz etmektedirler.[154]

Fazlurrahman (öl. 1988), *Major Themes of The Qur'an* adlı eseriyle konulu tefsire ciddi katkı sunan modern dönem araştırmacılarındandır. Mustafa Muslim'in *Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevdûî* adlı eseri de bu alanda yazılan son dönem eserlerinden biridir. Hasan Hanefî'nin de *Konulu Kur'an Tefsir Metodu "التفسير الموضوعي"* adlı bir çalışması mevcuttur.[155]

Konulu tefsiri şu şekilde tanımlamak mümkündür:

"Konulu Tefsir; farklı sûrelerde zikredilen belirli bir konuya ait Kur'an âyetlerini, öncelikle sevkolundukları ortamda, daha sonra da bir araya toplayıp Kur'an bütünlüğü içerisinde –mümkün olduğu ölçüde nüzûl sırasını da göz önünde bulundurmak koşuluyla- bir tasnife tabi tutarak tefsir etmek ve pratik hayata tatbik yöntemlerini araştırmaktır."[156]

Bu tanımda dikkat çeken iki temel husus, konu birliği içerisinde olan ayetleri bir arada ele alıp yorumlama ve ayetleri yorumlarken sadece metin çözümlemesi ile yetinmeyip, muhtevayı yorumcunun içinde bulunduğu çağın realitesi ile irtibatlandırmadır. Bu ikinci husus, önceki tefsirlerin yaşanan hayattan kopuk ve toplumsal işleyişe yön vermekten uzak bir tarzda yazıldıkları kabul ve tenkidine istinat etmektedir. Bunun dışında konulu tefsire sevk eden bir diğer önemli amil ise konu

---

153 Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 120.

154 Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 242.

155 Necmettin Gökkır, "Modern Türkiye'de Kur'ân'a Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-2* ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 206.

156 Şahin Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", *Kur'ân'a Yaklaşımlar* ed. Bilal Gökkır – Necdet Yılmaz, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 441.

bütünlüğünden uzak bir şekilde parçacı yaklaşımla yapılan Kur'an yorumlarının her türden indî, ideolojik ve mezhebi görüşün tefsire yansıtılmasını kolaylaştırmasıdır. Konulu yaklaşım, bu handikabı önleme konusunda önemli bir işlev üstlenmektedir.[157]

Toplumsal ihtiyaçları değişip başkalaşması, yeni fikirlerin ortaya çıkması, ilmî ve nazarî düzlemde birçok yeniliklerin gündeme gelmesi söz konusu olduğu için, bunları kuşatıcı bir nazar ve vizyon ile ele almanın tek yolu tefsirde konulu yaklaşımı benimsemektir.[158]

Bir konu hakkında Kur'an surelerinde dağınık halde bulunan ayetleri bir arada ele alma yöntemine dayanan konulu/mevzuî tefsirin kaynağını Muhammed Abduh ve Reşid Rıza (öl. 1935) ile irtibatlandıranlar vardır.[159]

Kur'ân'ı konularına göre tasnif hususunda ilk fihrist çalışmasını bir Batılı, Fransız müsteşrik Jules Le Beaume 1878'de hazırlamıştır. *La Coran Analyse* adlı bu çalışma, Abduh'un da tefsirini yazarken yararlandığı bir çalışmadır. Bu eser, daha sonra Reşid Rıza'nın isteğiyle Arapçaya çevrilmiştir.[160]

Konulu tefsir çalışmalarının ilk türünde, incelenen kelime Kur'ân'ın genel bütünlüğü çerçevesinde ele alınır. Bunu yapabilmek için kelimenin geçtiği tüm ayetlerde hangi anlam ve dil dizgesi içinde ele alındığını araştırmak gerekir. Dolayısıyla Kur'an içerisinde ilgili kelimenin hangi manalara delâlet ettiğinin bilançosu çıkarılır. Âişe Abdurrahman'ın, yöntemini uygulayarak yorumladığı kısa sureler merkezli çalışmasında yaptığı da budur. İkinci türde, belirlenen bir konu ile ilgili Kur'an'da geçen tüm ayetler nüzul sırasına göre tertip edildikten sonra, Kur'ân'ın bu konuya dair genel bakışı tespit edilmeye çalışılır. Diğer bir türde ise herhangi bir sure bütün olarak incelenir ve konu merkezli bütünlük yönünden sure tetkik edilir.[161]

Konulu tefsir tarzının karşılaşacağı en temel zorluk ise belirli bir sosyokültürel bağlamın içinde nazil olan farklı pasajlardaki ayetleri bu iniş bağlamından koparark farklı bir bağlam olan konu bütünlüğü içerisinde toplamanın ne ölçüde doğru ve mümkün olduğu hususudur. Kur'an ayet ve pasajlarının iç içeliği ve belli bir konuya

---

157 Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", 441-443.

158 Mustafa Müslim, *Mebâhis fi't-tefsîri'l-mevdûî* (Dımaşk: Dârü'l Kalem, 2000), 30.

159 Sâmir Abdurrahmân Rişvânî, *Menhecu't-tefsîri'l-mevdûî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Haleb: Dârü'l-Mülteka, 2009), 110.

160 Rüşdî Zeyn, bu çalışmaya değinmektedir: Bkz. Rüşdî Zeyn, *Mu'cemü'l-müfehres li meânî'l-Kur'âni'l-Azîm* (Dımaşk: Dârü'l Fikr, 1416), 9.

161 Müslim, *Tefsîri'l-mevdûî*, 17 vd.

göre bölümlenmeyişi dikkate alındığında, bir ayetin hangi konuyla ilgili olduğunun tespitinin net olarak yapılması çok kolay olmayacaktır. Birden fazla konuyla ilgili bir ayetin hangi konu merkezinde ele alınacağının belirlenmesi de ayrı bir müşkil durumdur. Tüm bu sorular, kişiden kişiye, yorumcudan yorumcuya cevabı değişen bir öznellik düzlemine aittir.[162]

Mehdi Bâzergân, bu bağlamda konulu tefsiri tenkit etmekte ve bu tarz bir tefsir anlayışının modernizmin branşlaşma/ihtisaslaşma eğiliminin etkisi altında teşekkül ettiğini ifade etmektedir. Oysa modernizmin ürünü olan ihtisaslaşmanın faydaları yanında zararları da vardır. İhtisaslaşmanın en temel handikabı, bir konuda uzman olarak o konuya eğilen kişilerin başka konulara bigâne kalması ve başka alanlarda yetersiz oluşudur. Kur'an gibi, konuları birbirinden kolay şekilde ayrılamayacak bir tertibe sahip metinlerde bu tür bir yaklaşım çok daha fazla sorun üretmeye adaydır. Konular iç içedir; ayrıştırılması da öyle sanıldığı kadar kolay değildir.[163]

Bu handikaplara rağmen, konulu tefsirin kanaatimizce en mühim avantajı, parçacı okumayla ayetlere indî mülahazalara göre yorum verme imkânına ket vuruyor olmasıdır. Ayrıca, konu ve ayet seçiminde yorumcunun öznel kanaatlerinin devreye giriyor olma ihtimali, diğer tüm tefsir tarzları için de geçerli ve belli ölçüde kaçınılmaz bir durumdur.

Konulu tefsir, Fehd er-Rûmî'ye göre edebî tefsiri oluşturan üç alt başlıktan biridir. Bu tür bir tasnif yapma gerekçesini açıklarken de, beyânî ve konulu tefsir yöntemlerinin çerçevelerinin birbirlerinden ayrılmasının, tanımların netleşmesi ve ayrım noktalarının belirginleşmesi için olduğunu ifade etmektedir.[164]

Edebî tefsir yönteminin en önemli ve aslî yaklaşım olduğunu ifade eden Emîn el-Hûlî, bu tür bir tefsir çalışmasında bir başka önemli yön olarak, Kur'ân-ı Kerim'in konularına göre taksim edilmesinin ve ayetlerin nüzul sırasının dikkate alınmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Konulu tefsirin sağlıklı bir tarzda işletilebilmesi için ilgili ayetlerin nüzul kronolojisi esas alınarak yorumlanması gerekmektedir. Hûlî'ye göre tefsir araştırmacılarının en büyük görevi, Kur'ân'ın edebî tefsirini yapmaktır ve

---

[162] Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", 451-452.

[163] Mehdi Bâzergân, *Kur'an'ın Nüzul Süreci***,** çev. Yasin Demirkıran - Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr Yayınları, 1998) 161 akt. Şahin Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", 452.

[164] Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr*, 3/861. Rûmî, beyânî tefsir ve edebî zevk merkezli tefsir anlayışını da edebî tefsirin teşekkülünde yer alan diğer iki başlık olarak zikretmektedir.

bu tefsir, Kur'ân'ı parça parça değil, konu konu ele almalıdır.[165] Bu meyanda bazı araştırmacılar, Emîn el-Hûlî'nin adını konulu tefsir yönteminin belirgin temsilcileri arasında zikretmektedirler.[166]

Kur'ân-ı Kerim, mevzulara göre tertip edilmiş bir kitap olmadığı gibi, diğer kutsal kitaplarla benzer bir tertibe de sahip değildir. Bunun yanında ayetlerin nüzul sırasına göre bir tertibi de yoktur. Birçok konuya değinmiş fakat hiçbir konu toplu olarak bir yere hasredilmemiş, dağınık bir şekilde parça parça verilmiştir. Dolayısıyla, ancak aynı konuya ait ayetler bir araya getirilirse Kur'ân-ı Kerim'in mesajı çerçevesinde bir bütünlük oluşturulabilecektir. Bu tespitlerden yola çıkan Hûlî, sûre sûre ve cüz cüz yapılan bir tefsirin Kur'ân'ın mana ve maksatlarının anlaşılmasını temin hususunda çok da isabetli olmayacağının takdir edilebileceğini söylemektedir.[167] Bilhassa Kur'an'da gözlendiği gibi, pasajlar arasında uzun zaman farklılıkları söz konusu ise bu bütünlüğü sağlamak daha da önem kazanmaktadır. Bununla birlikte, araştırmacı, nasslardan anladığı hususların sebeplerini, farklı münasebet ve ilişki düzeylerini bilmek durumundadır.[168]

Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'in tertibinde ayetlerin iniş sırası göz önüne alınmamıştır. Mekkî ve Medenî ayetlerin yer yer iç içe girdiği de gözlenebilmektedir. Bu durumda aynı konuyla ilgili ayetlerin bir arada ele alındığı yeni bir tertip gerekmektedir. Yani konu bütünlüğünün belli bir pasajda sağlanması ve nüzul zamanı gibi hususlar mevcut tertipte dikkate alınmamıştır. Bu durum da, tefsirin konu konu yapılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu yapılırken de, aynı mevzua temas eden ayetler bir araya getirilmeli, ayetlerin birbirleriyle ilişkileri gözetilmeli, iniş sıraları dikkate alınmalıdır. Bu tarzda yapılan bir tefsir faaliyeti, doğru manaya ulaşmak için daha sağlam bir usuldür.[169]

Mevcut tefsirlerin yaşanılan hayattan kopuk ve yönlendiricilikten uzak olduğu fikri de, konulu tefsire yönlendiren bakış açılarından biridir. Bu yöntem sadece metni açıklamaya değil, yaşanılan hayattan hareketle metne anlam vermeye de taliptir.[170]

---

165 Hûlî, *Menâhîc,* 307.

166 Şerîf, *İtticâhât*, 493; Esra Gözeler, "Konulu Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I* ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 237.

167 Hûlî, *Menâhîc*, 305.

168 Hûlî, *Menâhîc*, 306.

169 Hûlî, *Menâhîc*, 306.

170 Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", 442.

Edebî tefsir yönteminin, ilk anlamı sahih bir tarzda belirledikten sonra, bu anlam üzerinden yaşanılan döneme uygun yeni anlam üretmeye imkân vermesi, konulu tefsirin bahsi geçen bu hedefine ulaşmaya katkı sağlayacak bir açılım sunacaktır. Ancak Hûlî'nin tefsirin konulu olması şeklindeki önerisinin temelinde motivasyon olarak anlamın yeni toplumsal koşullara uyarlanmasından çok anlamın doğru tespiti yer almaktadır.

Abduh ve Hûlî'nin konulu tefsir üzerinde uzlaşmalarının yanında, Fazlurrahman'ın da Kur'ân'a parçacı değil bütüncül bir nazarla yaklaşılmasının lüzumu üzerinde durduğu[171] göz önünde bulundurulduğunda, tefsirin konulu bir tarzda ele alınması zaviyesinden bu üç ismin ittifak halinde olduğu ifade edilebilir. Bu tür bir ortaklaşma, geçmiş müfessirlerin yetersizlikleri tezine ve Batı karşısında içine düşülen maddî geri kalmışlığı izale arzusuna dayandığı için, konulu tefsir ısrarı, ilmî düzlemden ziyade siyasî ve ideolojik düzlemde hayat bulmuş bir yaklaşım olarak da değerlendirilmiştir.[172]

Klasik tertibe göre tefsir, müfessirlerin tekrara düşmesine ve Kur'an yorumlarının monotonlaşmasına neden olmaktadır. Bunun yanında tefsir faaliyeti, sadece metni analiz etmekle sınırlı kalmamalı, analizin ardından metnin bütünlüğünü yakalayacak şekilde sentez de yapabilmelidir. Bir diğer husus ise, herhangi bir konuya dair ayetlerin bütününe yönelerek oradan bütüncül bir anlam üretmek yerine, ilgili konuya ait farklı yerlerde bulunan ayetleri müstakil olarak yorumlamak, izahlara şahsî ve mezhebi yorumların dâhil edilmesini kolaylaştırmaktadır. Çünkü bu tarz bir parçacı yaklaşım, aynı konuyla ilgili başka ayetlerin görmezden gelinmesine imkân sağlamaktadır.[173] Yukarıda ifade ettiğimiz şekilde ilk muhatapların anladığı mananın sahih bir tarzda tespit edilmesinin, nüzul sırası ve ayetlerin konu bütünlüğünün gözetilmesinin, Kur'ân araştırmacısını öznel ve keyfî yorumlama handikabından kurtarma gibi önemli bir işlevi vardır.

Bunun dışında konulu tefsirin bir başka avantajı, ayetler belirli bir konu merkezinde ele alındığı için, Kur'an araştırmacısının o konuyu etraflıca biliyor olması gereğinin yanında, içinde yaşadığı zaman dilimi itibariyle ilgili konuya dair ilmî ve

---

171 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân* (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 14.

172 Abdülkerim Seber, "Konulu Tefsir Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri", *DEÜİFD* 30 (2009), 148.

173 Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", 443-444.

sosyal gelişmelere de vukufiyet kesbetmiş olması lüzumudur. Bu durum, tefsir faaliyetinin yaşanılan hayattan kopuk bir seyir izlemesini önleyecek, Kur'ân'ın mesajının içinde bulunulan zaman kesitiyle bağı kurulmuş olacak, tefsir, canlı ve dinamik bir hüviyet kazanacaktır.[174]

Önemli parametrelerinden birinin konulu tefsir anlayışı olduğu düşünüldüğünde, edebî tefsirin, Kur'an mesajı ile yaşanan hayat arasındaki bağı önemseyen bir yaklaşıma sahip olduğu da ortaya çıkmaktadır. Böylelikle yorum faaliyeti bir metin taraması yapmanın ötesinde, çağın değer yargıları ve ilmî düzeyinin ortaya koyduğu yaşam modeline dair vahyin ne söylediğini açığa çıkarma işlevini de üstlenecektir. İlk anlamın doğru belirlenmesi konusunda üst seviyede hassasiyet gösteren edebî yaklaşımın, bu anlamı dondurmak gibi bir hedefinin olmadığı da bu şekilde tebarüz etmektedir. Ancak konulu tefsir yöntemi söz konusu edildiğinde gündeme, Kur'ân'ın tam ve net bir şekilde konularına göre tasnif edilip edilemeyeceği sorusu gelmektedir.[175] Hûlî, tefsir yaklaşımında sadece teorik bir çalışma ortaya koymuş olduğu için konulu tefsirle ne kastettiğini tam olarak anlamak da mümkün değildir.[176]

2.1.7. Tefsirin Psikolojik ve Sosyolojik Boyutu

Kur'ân'ın i'câzının metnin hangi yönlerine dair olduğu hususundaki yaklaşımlara bir önceki bölümde yer vermiştik. Genel kabul, Kur'ân'ın belâgat ve fesahatiyle mu'ciz olduğu şeklindedir. Ancak bu noktada, Arap olmayanların bu Arapça metnin i'câzına nasıl vâkıf olacakları şeklinde müşkil bir durum ortaya çıkmaktadır. Bâkıllânî, bunun çözümünün, Arapça bilmeyen toplumların, Arap dilindeki belâgat ve fesâhat özelliklerini gayet iyi bilen Arapların Kur'an karşısında herhangi bir söz söyleyemediklerini görmesinden geçtiğini ifade etmektedir.[177] Ancak söz konusu i'câzın Arap olsun olmasın tüm muhatapları kapsayan bir etkisinin olabilmesi için i'câzın belâgat ve fesâhat dışında da yönlerinin olması icap etmektedir. Tam bu noktada, Kur'ân'ın lafız ve manasında bulunan üstün belâgat ve fesâhatından öte insan ruhunda derin iz ve tesirler meydana getiren musikisi ve akıcılık özelliğinin varlığı gündeme gelmektedir. Kur'ân'ı dinleyen herkeste meydana gelecek bu ritim ve

---

[174] Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ın Konulu Tefsiri", *Hikmet Yurdu Dergisi* 2/3 (Ocak-Haziran 2009), 138-139.

[175] Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", 441.

[176] Koç, *Âişe Abdurrahman*, 62.

[177] Bâkıllânî, *Kitâbu't-temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekârisî (Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 154.

musiki merkezli etki, belâgat ve fesâhat yönüne göre i'câz için daha evrensel bir boyut oluşturmaktadır. Nitekim Kâdî İyâz (öl. 544/1149), fesâhat, nazım, gaybî haberler ve geçmiş ümmetlerin haberleri olarak i'câz vecihlerini saydıktan sonra, bunlardan daha etkili olan yönün, Kur'ân'ın insan psikolojisi üzerinde hâsıl ettiği etki olduğunu ifade etmektedir. Bu etki, tilavetin insan ruhunda oluşturduğu heybet ve ürperti hissinde tebarüz etmektedir.[178] Ayrıca Ferîd Vecdî (öl. 1954) de Kur'ân'ın belâgatini sadece lafza indirgeyen kelamcılara eleştiri sadedinde bahsi geçen psikolojik i'câza atıf yapmıştır. Fesâhat ve belâgatin insan ruhu üzerindeki tesiri sınırlıdır. Ayrıca bu tarz lafız merkezli beğeniye dayanan üstünlük, aynı metni tekrar ettikçe ilk andaki canlılığını yitirecek, muhatapla metin arasında oluşan ülfet, başta hissedilen heyecana ket vurmaya başlayacaktır. Dolayısıyla daha kalıcı bir i'câz veçhi aramak icap etmektedir.[179] Örneğin, "İnkârcılar dediler ki: 'Bu Kur'ân'a kulak vermeyin, okunurken gürültü yapın, belki bastırırsınız." ayeti[180] metnin tilavetinin insan ruhu üzerindeki tesirine dönük etkiye dikkat çekmektedir.[181]

Belâgat ilmiyle psikoloji arasında bir ilişki olduğu ön kabulü, Emîn el-Hûlî'yi Kur'ân'ın psikolojik bir i'caza sahip olduğu fikrine götürmüş, bu bağlamda müellif, Kur'ân-ı Kerim'in geniş çaplı bir psikolojik tefsirine ihtiyaç olduğu düşüncesini benimsemiştir. Böylece, nazil olmasıyla birlikte muhataplarının ruhî yapılarında vahyin meydana getirdiği değişim, kökleşmiş bir takım âdetleri kaldırıp yerine yenilerini ikame etme hususunda ruhlarda hâsıl ettiği tesir gibi olgular mercek altına alınabilecektir. Tüm bu yenilikleri hayata geçiren Kur'ân-ı Kerim'in, bunları yaparken hangi psikolojik realiteleri göz önünde bulundurduğu hususu da bu şekilde tebarüz edecektir.[182] Hûlî, edebiyatın dile getirdiği psikolojik etkileri kavramanın, sanat eserinin estetik doğasını keşfetme anlamında modern psikoloji araştırmalarının belâgatin modern yüzüne katkı sunacağının da altını çizmektedir.[183]

Kur'an tefsiri, psikolojik düzlem dikkate alınmadan bihakkın ifa edilemeyecektir. Kur'ân'ın tüm ayetleri psikolojik zeminde gerekçelendirilmek

---

178 Ebü'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz El-Yahsubi (Kâdî İyâz), *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, thk. Abduh Ali Kûşek (Beyrut: Câizetü Dubi ed-Devliyye li'l-Kur'ân, 2013), 335.

179 Muhammed Ferîd Vecdî, *Dâiretu Maârifi'l-Karni'l-İşrîn* (Beyrut: Dârü'l Fikr, 1971), 7/677.

180 Fussilet 41/26.

181 İbrahim Halil Erdoğan, "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'an'ın Psikolojik İ'câzı", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 403-404.

182 Hûlî, *Menâhîc*, 315.

183 Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, (Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd'ın Önsöz'ünden), 13-14.

zorundadır. Çünkü Kur'an'daki dilsel üslup özellikleri ve kullanılan edebî danatlar ancak psikolojik ilkeler göz önünde bulundurularak açıklanabilir. Nitekim günümüzde yapılan araştırmalar, belki bilimin bile henüz ortaya çıkarmadığı insan psikolojisine dair birtakım hususların, mesajını destekleme sadedinde Kur'an tarafından kullanıldığını göstermektedir. Kur'ân'ın nüzul çağında psikoloji alanında bu tarz bir uzmanlaşmadan asla söz edilemeyeceğine göre, bu realite bizi insanüstü bir durumla karşı karşıya olduğumuz sonucuna ulaştıracaktır.[184]

Hûlî'de i'câz, vahyin edebî gücünün insan ruhunda hâsıl ettiği etkiyle ilişkili, psikolojik yönü ağır basan bir olgudur. Zaten metin üzerinde yapılan edebî tahlillerin amacı da bu i'câzı açığa çıkarmaktır.[185] Emîn el-Hûlî, söz sanatı ile insan ruhu arasındaki güçlü bağın farkındadır. Edebiyat da dâhil tüm sanatlar insan ruhunun tercümanı hükmündedir. Bir eserin edebî üstünlüğü, insan psikolojisini eserin mesajını kabule hazırlayan önemli bir faktördür. Hatta Hûlî, Kur'ân'daki bu tür psikolojik işaretlerin izini sürmenin, müfessirler arasındaki ihtilaflara, nazarî delillerin ve mantıkî kıyasların peşine düşmek türünden diğer tüm çözüm yollarından daha etkili ve kesin bir çözüm getireceğine de kaildir. Kur'ân'daki bu psikolojik veçhenin göz ardı edilmesinden doğan boşluk, edebî incelikten uzak bir şekilde nahiv kaideleri, kuru beyanî çabalar, hatta kıymeti kendinden menkul sofist teoriler ile doldurulmaya çalışılmıştır. Oysaki psikolojik çerçevede bir okuma, ayetin dokusunu inceleme ve indiği atmosferi tespit sayesinde ayetten anlaşılması gereken manayı apaçık bir hale getirecektir. Bu tarz bir yaklaşımın olmadığı Kur'ân yorumu kuru ve cılız kalmaya mahkûm olduğu gibi insan ruhunu tatminden de uzaktır.[186]

Belâgate yüklenen anlama göre edebî bir pasajın sanatsal değerinin kriteri de değişmektedir. Hûlî, belâgat bahsinde kabaca felsefî ve kelâmî etkiyle şekillenmiş belâgat anlayışı yerine sanatsal zevke dayanan ve insan ruhundaki tesiri üzerinden ölçülen edebî menhecde ifadesini bulan belâgat anlayışının önünü açmaktan yanadır. Zaten metnin sanatsal ve edebî değerinin açığa çıkartılması sadedinde "Bunun (metnin) imgelerinin kadirşinas bir okuyucu veya dinleyicinin ruhundaki veya zihnindeki etkisi nedir?"[187] sorusunun sorulması, Hûlî'nin söz konusu anlayışına

[184] Hûlî, *Menâhîc*, 203-204.
[185] Hûlî, *Menâhîc*, 203.
[186] Hûlî, *Menâhîc*, s. 315-316.
[187] Muhammed Halefullah, "'Belâgatin Sırları'nda Abdülkâhir'in Teorisi, Psikolojik Bir Yaklaşım", çev. Ömer Kara, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/17 (Bahar 2011), 630.

paralel bir yordamın ürünüdür. Bu zaviyeden belâgat, sözün sanatsal değeri ve psikolojik etkileri üzerinden ölçülüp değerlendirilen bir unsur haline gelmektedir.

Nitekim Hûlî'den çok önce Abdülkâhir Cürcânî, 'belâgatin sırları' ile insan ruhundaki değişimlerin tetkiki anlamında psikoloji arasındaki bağa dikkat çekmiştir:

"Abdülkâhir Cürcânî, bazı klasik beyitlerin ve ibarelerin güzelliğini resmetmek için sık sık psikolojik tavır analizlerine başvurmuştur. Örneğin "إن غناه فقر" ibaresini açıklarken, cimriliğin psikolojisinin analizini yapmaktadır."[188]

Ayrıca modern psikologlar psikoloji ile sanat arasındaki yaygın ortak zeminlere vurgu yaparken, modern edebiyat eleştirmenleri de, bu alandaki çalışmalarında psikolojinin verilerinden yararlanmaktadırlar.[189] Abdürrezzâk Hirmâs, Kur'an'da edebî tasvir eğilimine işaret ederken, lafızlarla insan psikolojisi arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir:

"Hirmâs ise bu eğilimi lafızların insan psikolojisi üzerinde bıraktığı etkiyi de dikkate alarak edebî duyarlılıkla dilin inceliklerine inebilmek şeklinde tanımlamıştır. Ona göre Kur'ân-ı Kerim, İslam'ın öğretilerini muhatabının zihnine yerleştirmede vicdanî tasvire dayanan bir metot kullanmıştır. Mekkî ayetlerdeki iman, diriliş, hesap gibi çeşitli inanç esaslarını tasvirî sahnelerle somutlaştırmıştır. Kur'ân, bu metodunu medenî ayetlerdeki itaat edenlerle isyan edenlerin akibetini tasvir eden örneklerle sürdürmüştür. Geçmişte olduğu gibi günümüzde müfessirler, tasvirî sahneler içeren âyetleri yorumlarken bu tefsir yöntemine başvurmuşlardır."[190]

Kur'ân'ın kelime seçiminde, naklettiği olgusal durumun arka planındaki psikolojik fonu da anlatımın içine dâhil eden bir titizlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Bir metnin teşekkülü esnasında kullanılan anlatım sanatları, metnin üslup özellikleri ve kelime seçimi gibi hususiyetler, aktarılan olgusal durumun tasvirini, olayın içindeki figürlerin psikolojik durumlarını da metne yedirerek aktarım yapılmasını sağlarlar. Bazen eş ya da yakın anlamlıları arasından seçilen bir kelime ya da bu kelimenin seçilmesiyle ortaya konulan tercih, olayın psikolojik arka planını da bire bir yansıtma imkânı verdiği için hem anlamın doğru aktarılmasını temin edecek, hem de anlatımdaki ifade gücünü artıran bir etki ortaya çıkaracaktır.

---

188 Halefullah, "Abdülkâhir'in Teorisi, Psikolojik Bir Yaklaşım", 630.

189 Halefullah, "Abdülkâhir'in Teorisi, Psikolojik Bir Yaklaşım", 630.

190 İzzet Marangozoğlu, "Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi", *Mizânu'l-Hak İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2016), 30.

Buna dair Kur'an'dan birçok örnek verilebilir: Hz. Peygamber ve ashâbı 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret etmişlerdir ve Medine, şehir/peygamber şehri anlamına gelmektedir. Önceden Yesrib olarak tanınıp bilinen bu şehir İslâm'ın gelmesi ve Hz. Peygamber'in hicretiyle birlikte Medine olarak anılmaya başlanmış, Kur'an da bu şehirden hep Medine olarak bahsetmiştir.[191] Bunun tek istisnası Ahzab Suresi 13. ayettir. Bu ayette belli bir toplulukta yer alan insanlar kendileri gibi bu şehrin insanı olan kişilere İslâm'dan vazgeçmeleri, cepheyi terk etmeleri sadedinde "Ey Yesrib halkı" diye seslenmektedirler.[192] Bu seslenişte Medine yerine Yesrib'in kullanılmış olmasının bu nidayı yapan kimselerin psikolojisini yansıtması cihetiyle bilinçli bir tercih olduğunu söylemek mümkündür. Hendek kazılması esnasında Müslümanların içine düştükleri büyük badireyi atlatamayacakları ve Medine'nin tekrar eski putperest düzenine kavuşacağı beklentisinin hâkim olduğu psikolojik hal, Medine yerine Yesrib kelimesinin tercih edilmesiyle anlatımın içinde resmedilmiştir.[193] Edebî boyutun psikolojik fonu anlatıma katarak ve muhataba yansıtarak anlamın doğru bir şekilde aktarılmasını sağlama hususundaki işlevselliği bu misalle ortaya çıkmaktadır. Özetle, anlamın Mütekellim'in muradı çerçevesinde anlaşılması, olgusal durumun sosyolojik ve psikolojik öğeleriyle birlikte bilinmesini gerektirmektedir. Bu öğelerin muhataba doğru aktarılması da, söz konusu psiko-sosyolojik arka planı doğru yansıtan bir edebî zenginlik ve üstünlükle mümkün olabilmektedir. Herhangi bir ayetin ya da Kur'an pasajının bağlamının ve bu bağlamın psikolojik zemininin bilinmesi, edebî tefsir yönteminde verili durumun bilinmesi gerekliliğinin bir parçası olarak öne çıkarılmaktadır.

Yine bu tarz bir başka örnek, Hz. Musa'nın Hz. Harun'un muaveneti hususunda Allah'a yalvarırken "Onun vasıtasıyla sırtımı güçlendir"[194] şeklindeki niyazına Cenâb-ı Hakk'ın "Pazunu/kolunu kardeşinle güçlendireceğiz"[195] biçiminde cevap vermesidir. 'Sırtını güçlendirme'de, birinin bir başkasına müzâhir olması ve icap ettiğinde ona arka çıkması gibi bir anlam varken, 'kolunu güçlendirme'de her an aktif desteği ve birlikte hareket etmeyi çağrıştıran bir anlamsal atıf söz konusudur. Böyle bakıldığında kelime kullanımının hiçbir şekilde rastgele değil, aksine anlama

[191] Bu ayetlerden bazıları şunlardır: et-Tevbe 9/101, 120; el-Ahzâb 33/60; el-Münâfikûn 63/8.
[192] el-Ahzâb 33/13.
[193] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 180.
[194] Tâhâ 20/31.
[195] el-Kasas 28/35.

yön veren bir tercihin sonucu olduğu anlaşılacaktır. Bu seçim, ayette yer verilen şahısların psikolojik yapı ve yönelimlerini yansıtma yönünden de son derece isabetlidir. Hz. Musa'dan sâdır olan niyazın 'sırtımı güçlendir' şeklinde oluşu, esas vazifenin kendi üzerinde olduğunun ve yükün ağırlığını üstlenme sorumluluğu taşıdığının bilincinde olduğunu göstermektedir. Bu tür bir edebî ve psikolojik analiz, sahih anlamın ortaya çıkarılması hususunda belirleyici öneme sahiptir.[196]

Kur'an'da karşılıklı konuşmaların nakledildiği bölümler de psikolojik yapının çözümlenmesinin önemini ortaya koyar niteliktedir. Mesela Şuarâ Suresi 16. ayetten itibaren anlatılan Hz. Musa ile Firavun'un tartışması buna örnek teşkil etmektedir. Söz konusu kısımda Hz. Musa ile Firavun arasında geçen ve oldukça hızlı tempoda seyreden bir karşılıklı konuşmaya yer verilmektedir. Firavun kurnazca bir tavırla ilk başta reaksiyoner ve saldırgan bir tutum takınmış fakat konuşmanın seyri içerisinde Hz. Musa'nın kararlılığı ve ikna gücü yüksek mantığı nedeniyle bu tartışmadan mağlup ayrılacağını hissetmeye başlamıştır. Firavun'un psikolojisinin Kur'an metni içerisinde tasvir gücü yüksek bir anlatımla ifade edilmiş olması, Firavun'un ruh halindeki hızlı değişimi, sahte nezaketten alaycı tutuma, bu alaycılıktan ilk önce hayal kırıklığına ve nihayetinde de öfkeye dönüşen psikolojik seyri izlememizi sağlamaktadır. Aynı pasaj, Hz. Musa'daki muhkem duruş ve psikolojik istikrarı da açığa çıkarmaktadır.[197]

Kuşkusuz bu pasajda aktarılan muhaverenin kuru bir literal okumaya tâbi tutulması durumunda da verilmek istenen mesajdan pay alınması söz konusu olacaktır. Ancak ilgili bölümü, aktarılan hadisenin cereyan ettiği çevresel şartlar, vakada yer verilen şahsiyetlerin ruh halleri ve zihnî tutumları gibi haricî öğelerle birlikte ele almak, hedeflenen anlamın farklı katmanlarını idrak etme hususunda son derece önemli açılımlar sunacaktır. Mesela bu türden psikolojik tahlil merkezli bir okuma yapıldığında, olay, bir tartışmanın galip/mağlup taraflarının tespiti ve tarafların söylemlerinin aktarımı şeklindeki bir sınırlılıktan kurtarılacak, imanın insana bahşettiği özgüven ve kararlılık haliyle, küfür ve inkârın yol açtığı ikircikli/tedirgin ruh halinin ifşa edildiği yeni anlam boyutlarını da içeren bir zenginliğe kavuşturulmuş olacaktır.

[196] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 180-181.
[197] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 187.

Ayrıca Hûlî, Muhammed Abduh'un tefsir ilmiyle vahyin muhatap olduğu toplumun sosyal ve beşerî durumları arasında kurduğu bağa gönderme yapmak suretiyle tefsir faaliyeti ile sosyoloji ilmini ilişkilendirir.[198] Abduh, Hûlî'nin atıfta bulunduğu ifadelerinde, tefsirin beşeriyetin türlü hallerinin bilgisine vukûfiyet ile tamamlanacağı, Kur'ân araştırıcısının vahye muhatap topluma ait sosyal ve kültürel yapıyı bilmesi gerektiği türünden hususlara dikkat çekmektedir.[199] Fazlurrahman da, sosyoloji ve tarih alanındaki çalışmaların, nassların gerçek amaçlarını kavrama ve hükümlerin arka planını bilme açısından Kur'an araştırmalarında önemli olduğunu ifade etmektedir.[200]

Psikoloji ve sosyoloji ilimlerinin Kur'ân tefsirine sunacağı katkının alt yapısını bu şekilde kuran Emîn el-Hûlî, bu esnada bahsi geçen tarzda sosyolojik ve psikolojik çalışmaların, mutlaka Kur'ân merkezli bir edebî araştırmanın temelleri üzerinde yükselmesi gerektiğini de hatırlatmaktan geri durmamaktadır.[201] Bu durum, müellifin Kur'ân merkezli edebî araştırmayı tefsir ve anlama çabasının merkezine oturttuğunu, diğer tüm ilmî faaliyetleri bu araştırmaya yardımcı unsurlar olarak değerlendirdiğini teyit etmektedir.

Aslında Hûlî, tefsir araştırmasında psikolojik boyuta vurgu yaparken, Kur'an ayetlerinin psikolojik etkilerini gözlemlemeyi ve değerlendirmeyi hedeflemektedir. Çünkü dinin insanın vicdanında ortaya koyduğu etki, insan ruhuna seslenişi ve psikoloji ile bağlantısı, türlü türlü kanıtlarla ifade edilmesinden çok daha belirgindir. Kur'ân'ın psikolojik açıdan tefsir edilmesi, söz sanatı ve insan psikolojisi arasındaki bağlantıdan doğan sağlam bir temele sahip olduğu için, tefsirde psikolojik boyut din ile edebiyat arasındaki ilişkiyi netleştiren bir işlev görmektedir. Edebiyat da tüm diğer sanatlar gibi ruhun bir nevi dışavurumu ve yansıması hükmündedir.

Öte yandan psikoloji alanında ortaya konulan çalışmalarda da, dindarlık olgusunun toplumların yaşadığı kültürel iklim üzerinden tahlil edilmesi gerektiğine atıf yapılmaktadır. Psikologlar temel rollerini, insan davranışlarını içinde bulunulan kültürel atmosfer içinde analiz ederek işlevsel kılmalıdırlar. Neticede insan ait olduğu

198 Hûlî, *Menâhîc*, 316.
199 Abduh, *Tefsiru'l-fâtiha*, 16.
200 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 207.
201 Hûlî, *Menâhîc*, 317.

tarihsel kültür tarafından biçimlendirilir.[202] Dinin muhatabının insanlar olduğu gerçeği düşünüldüğünde, din dilinin, muhatapların kültürel, sosyal ve psikolojik yönlerini dikkate almaması düşünülemez. Bu da bizi, dinî metinleri doğru anlama hususunda tüm bu olguları anlama sürecine dâhil etme zorunluluğu ile yüz yüze getirmektedir. Kanaatimizce din, psikoloji ve kültürün en merkezî kesişim noktası da burasıdır. Hûlî'nin anlama çabasının şümulü göz önüne alındığında, psikolojik ve sosyolojik verileri tefsir teorisinin önemli boyutlarından biri haline getirmesinin anlamı da kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

2.1.8. Bilimsel Tefsire Dönük İtirazlar

Hûlî'nin bilimsel/ilmî tefsire dönük itirazlarının temelinde, Kur'an merkezinde ortaya konan bu tür bir anlama faaliyetinin bizâtihi onun belâgatiyle ters düşeceği yaklaşımının varlığı göze çarpmaktadır. Çünkü belâgat, en genel tanımıyla söylenen sözün muktezay-ı hâle mutabakat arz etmesidir. Hûlî, Kur'ân'ın, ilk muhataplarına, modern dönemde ilmî tefsir sadedinde örnek olarak ifade edilen muhteva ile hitap etmiş olmasının imkânını sorgulamaktadır. Ancak aradan uzun zaman geçmesiyle ve sınırları tahmin edilemeyen bilimsel gelişmeler sayesinde ortaya çıkmış bilgilerin, o dönemin muhataplarına anlatılmasının mantıklı ve makul açıklamasının nasıl yapılabileceğini de bir istifham olarak zikretmektedir. O dönemin Araplarının bu manaları anlamalarının imkân dâhilinde görülmesi de makul değildir. Eğer ilk muhatapların ve daha sonra gelen nesillerin bu bilimsel mana ve işaretleri idrak ettikleri iddia ediliyorsa, neden onlar bu yönlendirmeden hareketle bilimsel ve teknolojik kalkınmaya dair bir atılım içine girmemişlerdir? Aksine bunları idrak etmemiş ve anlamamış iseler, muhataplarca anlaşılmayacak bu manaların Kur'ân'ın kastettiği manalar olduğu nasıl iddia edilebilecektir? Hulî, bu ve benzeri istifhâmî soruları dile getirdikten sonra ilmî tefsir bağlamında iddia olunan muhtevanın Kur'ân'a atfedilmesinin Kitâb'ın belâgat vasfıyla çelişeceğini ifade etmektedir. Çünkü belâgat, sözün mevcut hale uygunluğu demektir.[203]

Hûlî, herhangi bir muhatabın Kur'an'dan anladığı şey sürekli değişirken, bu şartlarda bilimsel bilgi olarak nitelenen verilerin Kur'an'dan nasıl çıkarılabildiğini de sorgulamaktadır. Bununla birlikte bilimsel bilginin değişebilir nitelikte olması

---

[202] Jacob A. Belzen, "Din Psikolojisinde Tarihsel Kültürel Yaklaşım: Disiplinlerarası Araştırmalar İçin Bakış Açıları", çev. Ali Ayten, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2007/2), 225-226.

[203] Hûlî, *Menâhîc*, 293-294.

müsellem bir hakikattir. Tıp, astronomi, geometri ve kimya gibi disiplinlerin verileri, değişken niteliklerine rağmen Kur'an'dan nasıl çıkarılabilmektedir?[204] Dolayısıyla nasslar bilimsel bilgiyi teyit eder tarzda yorumlandıklarında, bu bilimsel bilginin zaman içerisinde değişmesi neticesinde, ilgili nassın ortaya koymuş olduğu bilgi de yanlışlanmış olacaktır. Yani Kur'ân'ın sunduğu üst hakikat ve sabiteler, değişken bilimsel bilginin yedeğine düşürülmüş olacaktır. Ayrıca Hûlî, kutsal bir kitabın insan hayatının bilimsel gelişmelere taalluk eden kısımlarıyla ilgilenmesinin ve beşeriyetin bu sahadaki ihtiyaçlarını karşılamasının beklenmemesi gerektiğini, zaten insanların da söz konusu kitap merkezinde bu tür bir arayışa girmeyeceklerini, kutsal kitabı bu alanda bir kaynak olarak görmeyeceklerini belirtmektedir.[205]

Peki, Kur'ân'ın bilimsel veriler ve gelişmelerle uyumlu olduğu nasıl gösterilecektir? Eğer, Kur'an ile ilmî esaslar arasında bir zıtlığın olduğu şeklindeki iddialar boşa çıkarılmak isteniyorsa, Kur'ân'ın hiçbir nassının açık bilimsel kabullerle çelişmediğinin vurgulanması yeterli olacaktır. Kaldı ki, kainatta müşahede edilen pozitif bilimlere ait gerçeklerin ele alınışı en akıllı ve tahsilliden en cahil insana kadar herkese hitap etmeli ve vicdanları eğitmelidir. Yoksa temel hedef bilimsel verilerin kuru kuru işlenmesi değildir. Bu tür meseleler, insan psikolojisini etkileyecek, duyguları tetikleyecek ve ilgili mekanizmanın arkasındaki gücün ihtişam ve yüceliğini idrak ettirecek tarzda ele alınmalıdır. Konuyu bilimsel temelde işlemek, Kur'ân'ın öngördüğü duygusal, psikolojik ve sosyal hedeflere ulaşma gayesini de zedeleyecektir.[206]

Burada şu hususu ifade etmek gerekir ki, tefsirde edebî incelemeyi en üst ve en temel gaye olarak kodlayan Hûlî, daha önce belirttiğimiz gibi, bu yaklaşımını temellendirme sadedinde edebî yaklaşımın Kur'ân'ın i'câzını ortaya çıkaracak ve vahyin ilâhîliğini tebarüz ettirecek yegâne yol olduğu argümanını kullanmaktadır. Bu tür bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Kur'ân'ın yer vereceği asırlar sonrasına ait bilimsel gelişmeler de metnin ilâhî oluş keyfiyetini teyit eder nitelikte olacaktır. Esasen biz de bilimsel tefsiri tekellüflü bir yaklaşım biçimi olarak görüyor ve bir kısmına Hûlî'nin de yer verdiği gerekçeler ışığında bu anlayışı Kur'ân'a giydirilmeye çalışılan modern bir elbise olarak değerlendiriyoruz. Bununla birlikte, dikkat çekmek

[204] Hûlî, *Menâhîc*, 294.
[205] Hûlî, *Menâhîc*, 294.
[206] Hûlî, *Menâhîc*, 295.

istediğimiz nokta, vahyin kelâm-ı İlâhî olduğunun ispatı açısından, bilimselci yaklaşım ile edebî yaklaşımın özde birbirinden ayrı olarak değerlendirilemeyeceği, her ikisinin de söz konusu maksadı hâsıl etme bağlamında istimal edilebilecek enstrümanlar olduğu hususudur. Hûlî'nin edebî yaklaşıma yüklediği anlam, pekâlâ benzer bir tutumla bilimsel yaklaşıma da atfedilebilir. Son tahlilde Kur'an bir bilim/fen kitabı olmadığı kadar salt edebî bir eser ya da bir edebiyat kitabı da değildir. Kaldı ki Hûlî, edebî araştırmanın, gayr-ı müslim de olsalar, Kur'ân'ın hakikatlerine iman amacı gütmeseler bile araştırmacılara objektif bir değerlendirme imkânı sunduğunu ifade etmektedir. Aynı keyfiyet bilimsel zaviyeden de iddia edilebilir ve bilimsel öngörüde bulunabilirlik, en az üstün edebî nitelikler taşımak kadar nesnel araştırma kriteri olmaya uygun bir argüman olarak kodlanabilir.

Elbette bunları söylerken iki yaklaşım arasındaki şu farka da değinmek gerekir: Kur'ân-ı Kerim'in edebî üstünlüğü büyük ölçüde zaman üstü bir mahiyet arz ederken, var olduğu kabul edilse bile bilimsel atıflar ve öngörüler, tam tersine ancak zamanın geçmesiyle muhatapların görüş alanına girebilmektedir.

Şu halde Kur'ân'ın bilimsel birtakım atıf ve bilgiler içerip içermediği hususunu nasıl değerlendirmek gerekmektedir? Kanaatimizce burada doğru olan yaklaşım, Kur'ân'ın, ilk muhataplarının zihin dünyalarında hiç yer etmeyen ve onların anlamayacağı bir muhtevaya yer vermeyeceğidir. Bu tespit, Kur'ân'ı bir dönemin zihnî ve kültürel çerçevesiyle sınırlandırmak olarak değerlendirilerek tenkide tâbi tutulabilir. Ancak Kur'ân'ın hidayet maksatlı ilâhî bir hitap olduğunu akıldan çıkarmamak gerekmektedir. Bilimsel bilgi vermek ve bilimsel gelişmeleri olmadan önce haber vermek gibi bir amaç Kur'ân'a atfedilemez. Daha sonra Hûlî ve öğrencisi Halefullah'ın Kur'an kıssaları merkezindeki tezini aktarırken yer vereceğimiz şekilde, Kur'an, kıssaları anlatırken tarihî bilgi verme amacı gütmez. Halefullah, buradan kıssaların gerçekte vuku bulmamış bazı olayları mesel formatında aktarabileceği hükmüne varmış ve tezini bunun üzerine bina etmiştir. Bu tezin doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana, burada isabetliliği kaçınılmaz olan husus, Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmadığı ve tarihî bilgi verme amacı gütmediğidir. Tıpkı bunun gibi Kur'an bir bilim ve fen kitabı da değildir. Dolayısıyla edebî tefsir yöneliminin temsilcilerinin bilimsel tefsir ve kıssalara bakışında bir tutarlılık olduğu göze çarpmaktadır. Bu tutarlılığın kaynağı, Kur'ân'ın, ilk dönem muhataplarının bilgi ve kültür düzeyi ile dönemin verili koşullarını dikkate aldığı tespitidir. Aynı dikkat, o devrin hâkim bilgi ve hikmet

aktarım aracı olan kıssa anlatımının Kur'an tarafından bir hidayet enstrümanı olarak kullanılmış olmasında da kendisini göstermektedir.

Belki bilimsel bilgiler ile Kur'ân'ın muhtevası arasında kurulacak ilişkide doğru yaklaşımın bir boyutu da, Kur'ân'ın bilimsel olaylara bir fenomen olarak atıf yaptığı ancak bu bilimsel bilginin detaylarına ve teorisine girmiyor olduğu şeklinde ifade edilmelidir. Kur'an, vakıadan temel düzeyde bahsedebilir ama yorumunu bilimsel teorilere bırakır.[207] Bu tür bir yaklaşım kanaatimizce de isabetlidir. Kur'an, değinecek olsa bile –ki, bu tür bir değininin zorunluluğu söz konusu değildir- bir bilimsel olguya, ilgili fenomenin varlığı ve menşeinin ilahiliği noktasında atıf yapmaktadır. Verilmek istenen temel mesaj, kozmik düzende cereyan eden her hadisenin, o düzenin var edicisi olan Allah'ın taht-ı tasarrufu altında vuku bulduğu gerçeğidir. Olaya değinmenin amacı da, bilimsel bilgi vermek değil, ilâhî kudreti hatırlatmaktır. Meseleye böyle bakıldığında, sürekli tartışma zemininde ele alınan yaratılış ve evrim konusunda da daha serinkanlı değerlendirme yapma imkânı doğabilir. Son tahlilde yaratma ve var etme, Allah'ın kudretinin birer nişanıdır. Kur'an, bu temel gerçeği vurgular. Bundan ötede bu yaratmanın hangi yolla olduğu hususu bilimin konusudur. Canlıların var oluşunun bir evrim sürecinin neticesi olduğu bilimsel bir kaziye olarak konumlandırılsa da, bu tür bir tespitin Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde söz konusu bakış açısıyla rahatlıkla açıklanması mümkün olacaktır.

2.1.9. Belâgate Dair Görüşleri

Hûlî, belâgati, 'olgunlaşmış, iyi şey' şeklindeki sözlük anlamından yola çıkarak 'iyi söz' olarak tanımlamakta ve sözün en güzel biçiminin beliğ söz olduğunu ifade etmekte,[208] ardından belâgat ve i'câz merkezli çalışmaların tarihî akışını ifade sadedinde şu hususları ön plana çıkarmaktadır:

Kur'an, i'câz yönünden üst düzey, mucizevî bir söz olarak muhatap olduğu insanlara meydan okumuştur. Üstün i'câz niteliği sayesinde anlaşılmıştır ki, insanlar ve cinler bir araya gelseler dahi Kur'ân'ın benzerini getiremeyeceklerdir. Zaman içerisinde farklı toplulukların İslâm'a girmesiyle ve dil alanında hâsıl olan ihtiyaçlar nedeniyle Müslümanlar Kur'ân'ın i'câz vasfını araştırma ihtiyacı duymuşlar,

[207] İsmail Yakıt, "Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Reyb ve Yakîn Kavramları", *Kur'an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001), 56.
[208] Hûlî, *Menâhîc*, 256.

araştırmacılar Kur'ân'ın üslubu, onu anlama yöntemleri ve Kur'ân'ın söyleminin maksatları üzerinde çalışmaya başlamışlardır.[209]

İslâmî genişlemeye paralel olarak Arap toplumunda devlet bürokrasisinde görev almak devletin dili olan Arapçanın iyi bilinmesini gerektirmekteydi. Kâtiplik düzeyinde vazife gören insanlar ise Arap edebiyatı üzerinde çeşitli araştırmalar yapacak şekilde dil alanındaki yeterliliklerini artırma eğilimindeydiler. Böylelikle erken dönemde söz konusu bürokrat kesim nezdinde bu tür bir edebî araştırma faaliyeti başlamıştır. Mesela bir kâtip bir mecliste Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Musennâ'ya "Tomurcukları şeytanların başlarına benzer" ayeti[210] hakkında, insanların görmedikleri, bilmedikleri bir şeyle korkutulmalarının ne anlama geldiğini sormuş ve Ebû Ubeyde de ona cevap vermiştir. Ardından Ebû Ubeyde Kur'ân'ın bu tür meseleleri hakkında bir eser telif etmeyi düşünmüş ve *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı yazmıştır.[211]

Bu tür bir zeminde şairlerin ve eleştirmenlerin faaliyetleriyle söz estetiği edebî eserlerde önem kazanmış ve dil çalışmalarında gözlenen bu canlılık, belâgat alanında da teknik çalışma ve araştırma yapmayı gerektirmeye başlamıştır. Şair ve prens İbnu'l-Mutezz (öl. 296/908) *el-Bedî'* adlı eserinde bu söz estetiğini el-bedî' ve el-mehâsin olmak üzere iki başlık halinde incelemiştir. Ardından bu çalışmalar farklı belâgat bahislerini de kapsayacak şekilde genişlemiş ve nihayetinde bu ilim dalındaki son sınıflandırma şekli oturana kadar bu şekilde devam etmiştir.[212]

Dil alanındaki çalışmalara yön verip katkı sunan bir diğer grup da, Arapların geçmişiyle içinde yaşadıkları dönemi ilişkilendiren râvilerdir. Araplarla Arap olmayanların kaynaşarak dilsel ve kültürel etkileşimin arttığı bir süreçte bu râviler, geçmişten intikal eden dil ve edebiyat malzemesinin muhafaza edilmesinde önemli rol oynamışlardır. Yaptıkları işlerden biri, fasih Arapçanın kaynağı konumundaki çöl ortamından, imkân buldukları ölçüde dilsel malzemeyi yazıya dökerek, kayıt altına almak ve incelemektir.[213]

İster dinî boyutuyla kelâmcılar ister edebî boyutuyla kâtipler, râviler ve dilciler olsun, tüm bu grupların çalışmaları, yani belâgat araştırmaları, nihayetinde sözün

[209] Hûlî, *Menâhîc*, 256.
[210] es-Sâffât 37/65.
[211] Hûlî, *Menâhîc*, 257.
[212] Hûlî, *Menâhîc*, 258-259.
[213] Hûlî, *Menâhîc*, 259.

iyisini anlamanın vesilelerini belirleme, söz estetiğini oluşturma ve kavramanın yollarını tespit etme amacına matuftur. Bu çabalar neticesinde her çalışma grubunun kendi terminolojisi teşekkül etmiş, Arap dili ve literatürünün kategorilere ayrılması işi sonuçlandırılmıştır.[214]

Bu değerlendirmeleri yapan Hûlî, klasik belâgat araştırmacılarına atfen iki tür belâgat yöntemi olduğunu ifade etmektedir. Bunların ilki yabancıların ve felsefecilerin metodu, ikincisi ise Arap belâgatçilerinin metodudur.[215] Hûlî; Zemahşerî, Teftâzânî (öl. 792/1390) ve Sekkâkî gibi isimleri ilk gruba dâhil ederken, İbn Sinan el-Hafâcî ve Mısırlı Subkî gibi âlimleri de ikinci grubun temsilcileri olarak zikretmektedir. Hûlî, ilk yöntemin daha popüler, baskın ve etkin olduğunu da ifade etmektedir. Bu geniş çalışmalar sonucunda edebiyat veya Arap dili on iki başlığa ayrılarak sınıflandırma yapılmıştır.

Modern dönem belâgat çalışmaları da meânî, beyân ve bedî‘ bölümleri şeklinde kategorize edilmektedir. İlmu’l-meânî ile sözün içinde bulunulan durumun bağlamına uygunluğunu incelenirken, ilmü’l-beyân ile anlamın sarih ve net olması için aynı anlamın farklı yapılarla kurulmasının yolları araştırılmaktadır. Belâgatin bazı tâli meseleleri için de, mesela estetikle ilgili boyutlar için, ilmü’l-bedî’e ihtiyaç duyulmuştur. Belâgata dair bahsi geçen tasnif çabaları, Hûlî’ye göre felsefe, mantık ve kelâm perspektifinin belâgat çalışmaları üzerindeki hâkimiyetini göstermektedir. Bu perspektif de belâgati edebî amacından uzaklaştırmış, sanatsal yönünü budayarak edebî zevki ortadan kaldırmış, bu amaçla ilgili olmayan bir sürü konuyu devreye sokmuş ve bu disiplin böylece ruhsuz ve donuk bir keyfiyete mahkûm olmuştur.[216] Yine bu perspektif, belâgatin amacını Kur’ân’ın i‘câzının ispatı ile sınırlandırmış ve kapsamını daraltmıştır. Bu daraltma, belâgati esas amaç ve çerçevesi olan edebî-

[214] Hûlî, *Menâhîc*, 260.

[215] Hûlî, belâgat çalışmalarının tarihî seyri içerisinde iki ana ekolün varlığından söz etmekte, bunları kelam ekolü ve edebiyat ekolü olarak ifade etmektedir. Bkz. YY, s. 96. Felsefeci ve kelamcıların belâgate dönük ilgileri, onların Kur’ân’ın i’câzını açığa çıkarmaya matuf çabalarının sonucu olarak doğal bir tutumdur. Neticede Kur’an İslâm’ın en büyük mucizesi ve Arapçanın en büyük kitabıdır. Ancak kelâmî ekol, sadece Kur’ân’ın i’câzı ile ilgilenmektedir. Edebî ekol ise hem i’câz olgusunu edebî zaviyeden ele almakta hem de edebî eleştiri zevkini geliştirme ile iştigal etmektedir. Neticede baskın çıkan ve belirleyici olan felsefî-kelâmî yaklaşım olmuştur. Bu durum, belâgat araştırmalarını olumsuz biçimde etkilemiş, bu disiplinin edebî cihet ve sanatsal olgunluk açısından eksik kalmasına neden olmuştur. Bkz. Hûlî, *Menâhîc*, 124-127.

[216] Sekkâkî’nin belâgati sistematize eden ve kurallarını belirleyen ve belâgat disiplini açısından dönüm noktası teşkil eden çalışmaları da, Hûlî’nin söz konusu perspektife yönelttiği eleştirilerin benzerleri ile tenkide tâbi tutulmuştur.

sanatsal perspektiften soyutlamış, dinî bir hedef olan Kur'ân'ın i'câzını tespit gayesiyle sınırlandırmıştır. Hâsılı kelâm, geleneksel belâgat çerçevesi, birbirini izleyen şerh ve haşiyelerle meşgul olan ve edebî zevkten mahrum bir şekle mahkûm edilmiştir.[217]

En geniş anlamıyla sözün iyisi ve kötüsünü birbirinden ayırmayı temin eden bu disiplinin sadece Kur'ân'ın i'câzını açığa çıkarmak üzere kullanılması, belâgatin, en dar anlama indirgenmesi demektir. Burada dikkat çekici olan husus, Hûlî'nin, belâgati edebî eleştirinin bir çeşidini öğreten ve bu yolla mu'ciz Kur'an metninin eleştirel tetkikini mümkün kılan bir sanatsal form olarak görmesidir. Bu şekilde bir tür eleştiri talimi olarak algılandığında, belâgat ile edebî eleştiri arasındaki güçlü ilişki de ortaya çıkmaktadır. Oysa felsefî ve kelâmî eksendeki belâgat anlayışı, malum kuralları olan eleştirel sanat anlayışının bir cüz'ü olmaktan uzaktır.[218] Felsefî belâgat çizgisinin sözü geçen hâkimiyeti, bu disiplinin beklendiği oranda olgunlaşmasını engellemiştir. Daha sonra Hûlî, belâgat tarihine dair çekmiş olduğu bu fotoğrafın kendisine ve modern dönem araştırmacılarına yüklediği sorumluluğa sözü getirmekte, bunun bir ruhsat değil görev olduğunun altını çizmektedir. Yapılması gereken, zaten daha işlek ve etkin olan kelâmî-felsefî belâgat çizgisinin metodunu kullanmak değil, aksine bu çizginin neden olduğu geri kalmışlığı telafi edecek edebî ve sanatsal çalışmaları canlandırmaktır.[219]

Belâgat çalışmalarına belli bir dönemden sonra yalnızca şerh ve haşiye yazma indirgemeciliği üzerinden arız olan donukluğu aşmanın yolu da, meseleyi edebî içeriği baskın yeni bir anlayış üzerinden ele almaktır. İlk tedvin dönemlerindeki üretkenliğin ardından belâgat çalışmaları bir donukluk ve kendini tekrar çıkmazına girmiş, ortaçağ olarak adlandırılan zaman diliminde gözlenen en etkili yenilik, belâgatin üç ana branşa ayrılması olmuştur. Bu dönemde hayatî bazı açılımların yapılamamış olmasının en temel nedeni, belâgat sahasındaki çalışmaların, karmaşık ve verimsiz tartışmaların yedeğinde, edebî, estetik ve sanatsal kaygıdan neredeyse tümüyle soyutlanmasıdır.[220]

Kanaatimizce Hûlî'nin Kur'an metnini edebî eleştiriye son derece uygun bir metin olarak tasavvur edişi, bu satırların işaret ettiği temel hususlardan biridir. Müellif,

---

217 Hûlî, *Menâhîc*, 263.
218 Hûlî, *Menâhîc*, 94.
219 Hûlî, *Menâhîc*, 127-128.
220 Boullata, "Kur'ân'ın Retorik Yorumu: İ'câz ve İlgili Konuları", 330.

belâgati bir edebî eleştiri yöntemi olarak konumlandırmakta, bu enstrümanın en mühim işlevinin vahiy metninin kritiğine zemin teşkil etmesi olduğunu ifade etmektedir. Böylece Kur'ân'ın edebî bir eser olarak betimlenmesinin, tıpkı diğer edebî eserler gibi sanatsal ve edebî kıstaslar zaviyesinden kritiğe tâbi tutulabilecek bir metin olarak görülmesi durumunu da içerdiği açığa çıkmaktadır. Bu anlayış, Hûlî'nin teorisinin ciddi eleştirilere muhatap olmasını sonuç veren yönler arasındadır. Kur'ân'ı edebî bir eser olarak nitelemenin, onu beşer muhayyilesinden sâdır olmuş metinlerle aynı seviyede mütalaa etmek anlamına geleceği yönündeki bu tenkitleri çalışmamızın son bölümünde ele alacağız.

Yurtdışından Kahire'ye döndüğünde fakültede ilk olarak belâgat alanında dersler vermeye başlayan Hûlî, klasik Arap belâgatinin mantıkî ve felsefî açıdan tahlile tâbi tutulamayacağını düşündüğü için bir söz sanatı olarak gördüğü belâgat alanında yeni bir metodik çerçeve oluşturmaya çalışmıştır. "Klasik belâgat kültürünün tozunu silkmeye çalışmaktadır", çünkü bu sahada hem çağın, hem de bu söz sanatının gereklerine uygun olanları ayıklamaya azmetmiştir. Üstelik uzun bir gerileme dönemi yaşayan İslâm dünyası, hayatın hemen her alanında yöntemsel sorunlarla karşı karşıyadır. Yaklaşımı, belâgatin işlevsel özelliğini öne çıkaran yeni bir edebî ekolün izini sürme boyutu da taşımaktadır.[221]

Üstad Hûlî, radyoda yayınlanan konuşmalarında Kur'an ayetlerinin mana derinliklerine dair bilgiler aktardığı gibi, üniversitedeki öğrencilerine de tefsire dair son derece kıymetli dersler vermiştir. Hedefi, ayetlerin ahkâm ve akâid yönlerine temas etmek değil, Kur'ân'ın Arapçanın en büyük ve ölümsüz edebî eseri olduğunu vurgulamaktır. Onun çalışmalarını talebesi ve eşi Âişe Abdurrahman devralmış, tefsirdeki beyânî metodunun kaynağının üstadı Hûlî olduğunu ifade etmiştir.[222]

Hûlî, Kur'an tefsirine de belâgatla ilişkili metodik bir zaviyeden yaklaşmaktadır. Esasen tefsirle belâgat arasındaki bu ilişkiye, oldukça kadim olduğundan, Arap kültürüne aşina olan herkes vâkıftır. Belâgat ilminin şekillenip sistematik hale gelmesi, Kur'an kültürüyle iç içedir; Arap dilinde telif edilen belâgat

[221] Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, (Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd'ın Önsöz'ünden), 11. Ayyâd, burada Hûlî'ye 'yeni belâgatin temellerini oluşturma' keyfiyetini de atfetmektedir. Hûlî'nin dilbilgisine olan yakın ilgisi de, dilbilgisi ile belâgat eksenli bu yeni edebî ekolün ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

[222] Beyyûmî, *Hutuvâtu't-tefsiri'l-beyânî*, 332-333.

kitaplarının en önemlileri, Kur'ân'ın edebî anlatımının ve üslûbunun eşsizliğini, yani i'câz yönünü ifadeye matuf olarak kaleme alınmıştır.[223]

Hûlî'ye göre bizatihi İslâm daveti de güçlü bir belâgat etkinliğidir. Çünkü Kur'an ile Arap edebiyatının eşsiz ve benzersiz bir türü ortaya çıkmıştır. Araplarla aynı dili kullanıyor olmasına rağmen dil özellikleri itibariyle ve edebî açıdan Kur'an, Arap dilinin diğer örneklerinden açıkça üstündür. Benzerinin getirilmesi çağrısı sonuçsuz kalmış, Kur'ân'ı duyan Araplar eleştirel bir yargı ve edebî bir kabul ile bu daveti benimsemişlerdir. Çünkü üslubun üstünlüğünü benliklerinde hissetmişlerdir. Ayrıca İslâm'ın zuhuruyla edebî eleştirinin kapsamı da genişlemiştir. Eskiden Arap kabileleri arasındaki övünç yarışının bir enstrümanı olan edebî eleştiri ve edebî üstünlük iddiası, Kur'ân'ın nüzulü ile yerini tüm milletlere meydan okuyan ve tüm dünyayı âciz bırakan bir muhtevaya bürünmüştür.[224]

Hûlî, belâgatin tarihî süreci ve gelişim evreleri üzerinde dururken, "Beyan, bedi' ve meânî alanında yazılan ilk kitaplar sırasıyla Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, İbnu'l-Mutezz'in *el-Bedi'* adlı eseri ve Câhız, Sehl b. Hârun (öl. 215/830) ve Ca'fer b. Yahyâ'nın (öl. 187/803) yazdıkları parçalardır" şeklindeki tasnifleri hatırlatmakta ve sınıflandırma yapılırken belirli bir zaman dilimine odaklanıp sadece o dönemi değerlendirmenin yanlış olduğunu, çünkü bahsedilen her evrenin yıllar süren bir dönüşüm mekanizması ve sürecinin ürünü olduğunu vurgulamaktadır.[225]

Hûlî'ye göre belâgat da toplumun diğer ihtiyaçları gibi bir ihtiyaçtır. Önceleri Araplarda bilimsel bir hayat yoktur. Bu süreçte belâgatin seyrini tamamen hayatın doğal akışı yönetmektedir. Öğrenilme ve aktarılma süreçleri muayyen bazı üsluplara bağlıdır. Toplumun yeni bir söze ve kelâma ihtiyacı olduğunda onu hatipler ve şairler vücuda getirmektedir. Sonrakiler de öncekilerden bu mantaliteyi üslubu taklitle ve temrinle devralmaktadır. Bir şairin ravisi aynı zamanda ondan diploma alan bir talebesidir. İşte bu talim süreci, hayatın akışı içerisinde son derece doğal bir seyir izlemektedir.[226]

Hûlî, sonraları bu doğal akışın bozulduğu kanaatindedir. Esasen bu bakış açısıyla mekanikleşmiş belâgat anlayışını tenkit etmekte, belâgati edebî boyutundan

---

223 Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, (Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd'ın Önsöz'ünden), 11.
224 Hûlî, *Menâhîc*, 97-98.
225 Hûlî, *Menâhîc*, 104-105.
226 Emîn el-Hûlî, *Fennü'l-kavl* (Kahire: Dârü'l Kütübi'l-Mısrî, 1992), 113.

soyutlayarak bir takım kurallar manzumesi haline getiren kelâmcı belâgat yaklaşımı yerine, edebî yönü ağır basan ve hayatın doğal seyri içinde, usta-çırak ilişkisi üzerinden aktarılan bir anlayışı öne çıkarmaktadır. Bu anlayış hâkim kılındığında belâgat, kuru bir takım kaidelerle akademik ve ilmî araştırmalar sahasına hapsedilen ve tek işlevi Kur'ân'ın i'câzını açığa çıkarmak olan bir disiplin olmaktan kurtulacak, topluma mâl olarak, fertlerin edebî zevk ve dilsel duyarlılığını artıran, dili toplumsal hayatın güçlü ve temel bir cüz'ü haline getiren bir yapıya kavuşacaktır. Öne çıkardığı husus, kural ve kaideler arasında boğulan mekanik belâgat tasavvurunun, yerini, canlı ve dinamik, hayatın içinde karşılığı olan ve toplum yaşamına dokunan bir perspektife bırakmasının gerekliliğidir. Bir eserine de isim olarak verdiği *Fennü'l-kavl* (Söz Sanatı), müellifin belâgat anlayışının nirengi noktasını teşkil etmektedir. Hûlî'ye göre son tahlilde belâgat, bir söz söyleme sanatına dönüşmeli, bu dönüşüm üzerinden de belâgatin edebî inceleme ve eleştiri ile olan kopmaz bağı bir kez daha vurgulanmalıdır.[227]

Üstelik Hûlî'nin öne çıkardığı usta-çırak ilişkisi bağlamına oturan bu tabiî intikal olgusu, belirli kurallara ve nizama tâbi olmasa da bir menhece sahiptir. Başka dışsal ve mekanik esaslara dayanmadan önce belâgat, fıtrata ve mevhîbelere dayanmaktaydı. Bu tabiî aktarım, insanların maharetlerini inkişaf ettirmeleri için onlara gerekli fırsat ve imkânları kâfi düzeyde sunmaktaydı. Bu süreç böyle devam ederken h. II. asrın sonları ile III. asırda belâgat alanındaki ıstılahlar ortaya çıkmıştır. Bu seyir, Arapçaya ve Arap edebiyatına zarar vermiştir. Ammicenin yaygınlaşması fasih lisanı zayıflatmış ve Arapçanın yeri sadırlar olmaya başlamıştır. İlk üç asırdan sonra Arapça artık Câhiliye dönemi ve ilk İslâm asırlarındaki gibi, yaşayan ve canlı bir dil olma özelliğini kaybetmiş, ilim ve talim dili olarak kalmıştır.[228] Hûlî'ye göre Arap toplumsal hayatının yerleşiklik ve şehirleşme tezahürlerinde müşahede edildiği gibi gelişim ifade eden yöndeki değişimi, bu yolla bedevilikten uzaklaşan fertleri, dilin fıtrî zevkinden ve yaratıcılık meziyetinden uzaklaştırmıştır. Fasih dil bu süreçten olumsuz bir şekilde etkilenmiştir.[229]

Hûlî'nin bu tarz tespit ve eleştirileri modern dönemde belâgat sahasında gündeme gelen tecdid çağrısının önemli bir tezahürüdür. Sekkâkî ve ardılı olan

[227] Hûlî, *Menâhîc*, s. 94.
[228] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 113-115.
[229] Hûlî, *Menâhîc*, 99.

şarihlerinin belâgata dair yaklaşımları, Arap edebiyatında ve belâgatında söz konusu tecdid çağrısı belirene kadar etkin olmaya devam etmiştir. 20. yüzyılın başlarından itibaren bu tecdid davetinin dozu ve tesiri artmaya başlamıştır. Bu dönemde bu çağrıyı destekler tarzda araştırmalar ortaya koyan müellifler ön plana çıkmıştır. Abdülaziz el-Bişrî, Ahmet el-Bedevî, Enis el-Makdisî, Abdürrezzak Muhyiddin ve Emîn el-Hûlî bu isimlerden bazılarıdır. Hatta bu dönemde Mısır Maarif Komisyonu, belâgata dair yeni bir planlama metni de yayımlamıştır.[230]

Hûlî'nin belâgat sahasında ortaya konan tecdid faaliyetlerindeki rolünü vurgulayan Muttaqin, tecdid çağrısı yapan söz konusu araştırmacıların sadece bu konudaki görüş ve önerilerini dillendirdiklerini, bizzat tecdidin nasıl hayata geçeceği hususunda somut bir planlama ortaya koymadıklarını ve Hûlî'ye gelinceye kadar durumun bu şekilde devam ettiğini vurgulamaktadır.[231] Hûlî ise modern dönemde belâgatın tecdidi hususunda öncü bir şahsiyettir.

Hakikaten de Hûlî, belâgat alanında ciddi bir yenilenme öngörmektedir. Belâgatta yenilenmenin uzun vadeli hedeflere yönelmesi ve belâgatin metod ve ilkelerine kadar uzanması lazım geldiğini, belâgatin hayatla ilişkisinin tesisi adına felsefî belâgatin büyük önermelerine bazı eklemeler yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Hulî, bu çalışmalar yapılırken geçmişin birikiminden yararlanmanın önemini de yadsımamakta, bu istifadenin gereksiz zaman kaybı ve tekrara düşmenin önüne geçeceğine inanmaktadır. Mesela klasik belâgat araştırmacılarının yaklaşımları, belâgati edebî yaşantıyla irtibatlandırma ve bu disiplinden bazı pratik faydalar üretme adına yeterli gelecektir. Erken dönem belâgatçilerinin araştırma yöntemleri ve bu bağlamda ortaya koydukları eserleri, belâgati edebî ve sanatsal bir metod olarak işletme noktasında da yeterlidir. Hatta Arap olmayan unsurların felsefe merkezli belâgat incelemeleri tamamen terk edilebilir.[232] Dolayısıyla Hûlî, erken dönem belâgat çalışmalarının bu disiplinin edebî ve sanatsal boyutunu açığa çıkarma hususundaki isabetini takdir ederken, tasnif sürecini de içine alan sonraki dönemlerde gayr-ı Arap unsurların çalışmalarının bu ekseni kaydırarak başka bir mihvere oturttuğunu ifade etmektedir.

[230] Muttaqin, "Efkâru Emîn el-Hûlî", 41.
[231] Muttaqin, "Efkâru Emîn el-Hûlî", 41.
[232] Hûlî, *Menâhîc*, 266.

Ancak şu da vardır ki, klasik dönem belâgatçileri belâgatin rol ve işlevini cümle ve öğeleriyle sınırlandırmışlardır; onların çalışmalarında cümleyi aşma söz konusu değildir. Bununla birlikte belâgat-fesâhat ilişkisi bağlamında kelime düzeyinde fesâhattan söz etmişlerdir. Oysa cümle düzeyinde kalan bir belâgat çalışması istenilen neticeyi vermez. Nesir ve nazım düzeyinde, birden fazla kelimeden oluşan söz öbekleri üzerinde de durmak gerekir. Dolayısıyla yeni ve titiz bir belâgat araştırması kelime düzeyinden başlatılmalı, cümle üzerinde durulsa da cümleyle sınırlandırılmamalı ve bahsi geçen tarzda cümle gruplarına ve bir bütün olarak edebî ürüne yönelmelidir. Bu esnada metnin üslûp özellikleri de incelenmek suretiyle kapsamlı bir yaklaşım sergilenmelidir. Klasik belâgat anlayışında meâni üzerinden sözün bağlama uygunluğu, beyan üzerinden de anlamın teşbih, mecâz, istiâre veya kinaye yollarından biri veya birkaçıyla, yani farklı yollar kullanılarak ifade edilmesi üzerinde durulmuştur. Bu tür bir araştırmanın yapısında söz sanatının ruhu, edebiyatçının edebî kalitesi ve onun kültürel ve şahsî birikimini yansıtan edebî manalarla sanatsal maksatlar pek dikkate alınmamıştır. Yapılması gereken, kelime, cümle ve paragraf düzeyinde inceleme yapmak ve bu zaviyeden anlamları araştırmaktır. Bu tarz bir çalışma şekli benimsenip, araştırma, kelimeyi, cümleyi, söz öbeklerini, edebî üslupları kapsadığında klasik belâgatteki meânî, beyan, bedi‘ ayrımının da bir anlamı kalmayacak, yeni tasnif ihtiyacı hâsıl olacaktır. Mesela belâgat araştırmaları böyle bir yeni sınıflandırma çerçevesinde söz ve anlam belâgati olarak iki gruba ayrılabilir. Söz belâgati ile metin düzeyinde sözlerin melodik imgeleri ve anlam katmanları incelenirken, anlam belâgatiyle de her tür manzum ve mensur eserdeki edebî söz sanatları kendi özellikleri zaviyesinden etüt edilir. Bunlar, belâgate sanatsal bir nitelik kazandıracak çalışmalar olmakla birlikte, gündeme alınması gereken bir başka husus da, belâgate aynı zamanda psikolojik bir boyut kazandırmaktır. Çünkü sanatsal bir boyut kazandırılan belâgatin bu sanatsal yönünün hayatla teması kurulmak isteniyorsa, onun psikolojik bir muhtevayla buluşması kaçınılmazdır. İnsan ruhunu edebî yaşantılara yönlendiren etki, iç dünyalarımızda yer alan vicdan, hayal ve insanî güçtür. Esasen bu psikolojik yön, eskilerin ‘durum bağlamı’ olarak sözünü ettikleri vâkıadır ve edebiyat düzleminde insana bu duyguyu veren kaynaklarla ilgilenir.[233]

Hûlî’ye göre belâgat, konuşanın ve sözün vasfıdır ama tek sözcüğün vasfı değildir. Kelâmda belâgat muktezây-ı hâle mutabakat ile fasih ve açık olmaktır.

[233] Hûlî, *Menâhic*, 266-268.

Fesâhat ise konuşanda ve cümlede olabileceği gibi tek bir sözcükte de, yani müfrette de olabilir. Fakat belâgat müfredin vasfı olamaz.[234]

Belâgatın "muktezây-ı hale uygunluk" şeklindeki tanımında geçen 'muktezây-ı hal' terkibindeki 'hal', ortam ve bağlamdır ki, sözü belli bir keyfiyette söylemeye mütekellimi iten etki ve faktördür. Söz için makam ve hal arasındaki fark itibarîdir. Hûlî'ye göre hal ve makam, söyleyeni söyleyeceği sözde belli bir keyfiyete sevk etme işlevi anlamında emr-i dâîdir. Bu bağlamda sözün bir zamanı ve mekânı olmalıdır. Söz, vaki olduğu zaman ve mekâna nispetle takdir edilir. O zaman ve mekânın kadri ile sınırlıdır. Bundan ne fazla, ne de eksiktir. Yani söz, zaman ve mekân ile mutabakat arz eder. Sevk edici âmil olan emr-i dâî, zamana nisbetle hal, mekâna nisbetle de makam olarak adlandırılır. Ancak bunlar tevehhümîdir, yani mütekellimin vehminde ve itibarında olan hususiyetlerdir.[235] Hal-makam/zaman-mekân algısının vehmî oluşundan kastı, konuşanın zihninde kendileriyle sözünü kayıtladığı bir zaman ve mekân algısının var olduğudur.

Hûlî, genel olarak hal ve makamın kendisinin açıkladığı şekilde yorumlanmadığını da ifade etmektedir. Muktezây-ı hal terkibindeki hal, bir emr-i dâî olarak, insanın içinde bulunduğu psikolojik duruma atıf şeklinde ve daha çok söyleyenin sıfatı olarak açıklanmıştır. Bu da, beliğ söz ile insan psikolojisi arasında kuvvetli bir bağ olduğu yaklaşımına vücut vermektedir. Yine bu yaygın anlayışa göre makam da, kişinin zihnî rütbesi ve statüsü olmaktadır. Muhatap kişilerin zihnî durumları çeşitlilik arz ettiği için, sözün makamı da buna göre şekillenmekte ve çeşitlenmektedir. Hûlî'ye göre bu yaklaşımı sahiplenen geleneksel yorumcuların muktezây-ı hâle ve makama uygunluğu bu tarzda yorumladıkları anlaşılınca, onların belâgate bakış açılarının ne olduğu da netleşmiş olmaktadır. Çünkü muktezây-ı hal ve makam, onların belâgat anlayışlarının özünü oluşturmaktadır.[236]

Hâlin aslında zaman, makamın aslında mekân olduğu düşünüldüğünde, klasik belâgat yaklaşımında sözün söylendiği zaman ve mekâna üst düzeyde değer atfedildiği düşüncesi oluşabilir. Dolayısıyla muktezây-ı hâle ve makama mutabakat dendiğinde, Kur'ân'ın bir boşluğa inmediği, bir vakıanın içinde doğduğu, dolayısıyla sözün, taşıdığı bu iki güçlü fon nazar-ı itibare alınarak anlaşılması gerektiği sonucu da

[234] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 78.
[235] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 79.
[236] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 79-80.

çıkartılabilir. Fakat Hûlî, yukarıda da değindiğimiz şekilde, hal ve makamın genel anlamda bu tür bir perspektiften yorumlanmadığını, hâlin mütekellimin kişisel, psikolojik durumu olarak, makamın da muhatabın taşıdığı inkâr, tereddüt vb, unsurların sevkiyle sözün taşıdığı te'kid, yemin tarzı üslup özellikleri şeklinde açıklandığını ifade etmektedir. Böyle anlaşılınca da söz, beklenildiği şekilde anlama yön veren iki başat unsur olarak zaman ve mekâna değil, söyleyenin ve muhatabın kişisel, zihnî özelliklerine bağlı olarak değerlendirilmektedir. Bu, mütekellim ve muhatapla kaim, belâgatin bütün dinamiklerinin konuşanın ve dinleyenin ruhsal yapısı ve durumlarıyla ilişkilendirildiği indirgemeci bir belâgat anlayışıdır. Nitekim Hûlî, Kazvînî'nin (öl. 739/1338) *Telhis*'ine atfen makam denildiğinde tenkîr, ıtlak, takdim gibi söze ait vasıfların gündeme geldiğini aktarmaktadır.[237] Bu bakış açısına göre makam ile kastedilenler, sözün ve iletişimin taraflarının psikolojik durumlarına ilişkin özelliklerdir. Sözün vaki olduğu zamanın ve kültürün özellikleri değildir.

Hûlî'nin tasvir ettiği geleneksel belâgat anlayışında muktezây-ı hâle mutabakatın üç temel unsuru vardır. İlki, cümlenin tenkir, ıtlak, zikr gibi sentaks ile ilgili kendi cüzleridir. Diğeri, iki veya daha fazla cümle arasındaki fasıl ve vasıl durumlarına ilişkindir. Sonuncusu da, bu iki cihete de indirgenemeyecek ama her ikisiyle de ilgili olan sözün uzunluğu, kısalığı gibi hususlardır. Böylelikle belâgat bu araştırmacıların nazarında iki ana başlığa râcidir: Bunlar, sözün manasından muradı tediye ederken hatadan kaçınmak ve fasih kelâmı fasih olmayandan ayırmaktır. Bu fasih olanın olmayandan ayrılması için bazen lügavî metinlere, bazen de sarf ve nahiv metinlerine bakmak gerekir. Ya da kişinin kendi his ve zevkinden anlaşılır. Fasih olması için sözün ta'kid-i manevîden, yani mana açısından karışıklıktan ve karmaşıklıktan ârî olması gerekir. Yani ta'kid-i manevîden uzak olmakla fasih olan söz, manay-ı murâdı tediyede hatadan berî olduğunda ise beliğ hale gelmektedir. Ancak belâgat ile iştigal edenler bunu bir ya da iki cümle üzerinden yapmaktadırlar. Ta'kid-i manevîden kurtulmayı sağlayan ilmü'l-beyân, sözün manasının muradını tediyede hatadan âri olmayı temin eden ise ilmü'l-meânîdir. Bir de lafzı güzelleştirmek gibi bir üçüncü boyut eklendiğinde bedi' ilmi ortaya çıkmaktadır. Bunların hepsine birden belâgat denilmektedir. Yine tümüne birden ilmü'l-beyan diyenler de vardır.[238]

[237] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 80.
[238] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 80-81.

Hûlî, bu noktada başka türlü bir belâgat anlayışıyla karşılaştırma yapma adına İtalyan dil ve üslubuna sahip iki okuma parçasına dikkat çekmektedir. Bu parçalarda aynı kelimeler kullanılmıştır ve aynı şeyden bahsedilmektedir ve zahiren aralarında bir fark da yoktur. Bununla bereber hangisinin daha üstün olduğunu anlamak için edebiyatçı ya da edebiyat eleştirmeni olmak gerekmemektedir. Hangi parçanın daha güzel ve üstün olduğu sözün belâgat vasfından anlaşılmaktadır.[239] Hûlî'nin burada örnek üzerinden aktarmaya çalıştığı husus, belâgati belli tanım ve tarif kalıplarına sıkıştırmadan da hangi sözün daha beliğ olduğunun anlaşılabileceği gerçeğidir.

Hûlî bu modern belâgat / retorik anlayışının temsilcilerinin, sözün üslup estetiğini ve form güzelliğini belirleme sadedinde, mantıkî çıkarımları ve aklî bir takım temellendirmeleri işletmek yerine belâgatin edebî zevk ve söz estetiği boyutunu öne çıkardıklarını söylemektedir. Yani onlar belâgat bahsinde edebiyat ve güzel sanatlardan söz etmektedirler. Ayrıca, her sözün bir sanat eseri olmadığını ama her sanatsal sözün seçkin olduğunu, üstelik gramer kurallarına uyan herkesin sözünün de edebî ve estetik olamayacağını dile getirmektedirler. Onlara göre söz sanatına ulaşmanın yolu üslup güzelliğine ve estetik sözü idrake bağlıdır.[240]

Tüm bu atıflarından, Hûlî'nin, Sekkâkî ve şarihleri tarafından sistematize edilen, kurumsallaşan, felsefî-kelâmî etkiyle yönlendirilen ve mantıkî-aklî-teknik kural ve kaidelerle edebî-sanatsal boyutundan soyutlanmış belâgat anlayışını tenkit eden yaklaşıma katıldığı anlaşılmaktadır. Esasen bu ve buna benzer iddialar birçok belâgat kitabında zikredildiği gibi, Hûlî öncesi dönemde Abduh ve Reşid Rıza tarafından da dile getirilmiştir. Bunun dışında Fâdıl Hasan Abbas, Abdülkâhir Cürcânî'nin belâgat eserlerinde varlığı müşahede edilen edebî zevk ve tahlilin, Sekkâkî'nin kitabında olmadığını ifade etmektedir. Ama yine Abbas'a göre, Sekkâkî'ye kadar belâgat ilmi sınırları, konuları ve bölümleri belirli, müstakil bir ilim haline gelmiş de değildir. Eksikliği hissedilen bu çalışmayı Sekkâkî yapmıştır. Bir anlamda Sekkâkî'nin yaptığı bir zorunluluğun sonucudur. Ayrıca, sistematize etme vazifesini gören Sekkâkî'nin, belâgat disiplininde edebî zevk ve hissin otoritesini inkâr

[239] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 85-86.
[240] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 86-87.

etmediğine de vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla Sekkâkî'ye yöneltilen bu tarz tenkitlere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.[241]

Kanaatimizce de Hûlî, belâgatin kural ve kaidelerle şekillenmiş kuru ve teknik bir disiplin haline getirilmiş olmasından şikâyet etmekte haksız değildir. Arap belâgatçilerinin yazdıkları eserlerin dîbacelerine bakıldığında karşılaşılan istiarelerle örülü, abartılı ve tekellüflü dilin edebî zevkten mahrum olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Sürekli kendini tekrarlayan, baştan vaz edilmiş kurallara uygun, pergelle çizilmiş gibi standart ve edebî zevkle estetik boyuttan behresi az metinler, Hûlî'nin yaklaşımının pek de temelsiz olmadığının göstergesidir. Bu eksikliğe ve yoksunluğa vurgu yapmakla Hûlî, belâgatin modern dönemde böyle edebî ve estetik yönü ağır basan bir temele oturtulmasına ihtiyaç olduğunu söylemiş olmaktadır.

Şevki Dayf da (öl. 2005), Cürcânî ve Zemahşerî'nin ardından belâgatin edebî parçalardan soyutlandığını ve donuk, kuru kaideler bütünü haline geldiğini, tam ve bütünlüklü bir ilim haline gelişinin de Sekkâkî ile gerçekleştiğini söylemektedir.[242] Sekkâkî'nin belâgat ilmini kural ve kaidelere boğarak mekanikleştirdiği türünden ithamlara sonrasında yazılan hemen hemen tüm belâgat kitaplarında rastlamak mümkündür. Ancak Sekkâkî, eseri *Miftâhu'l-ulûm*'u, Arap dilinde hataya yol açacak durumlardan sakınma, ister nazım ister nesir ister telaffuz cihetinden olsun dilsel hatalardan korunma amacıyla telif etmiştir. Yani asıl hedef, bu disiplinin sistematik bir hüviyete kavuşturulması değildir. Bununla beraber, Râzî'nin *Nihâyetü'l İ'câz*'ında belli ölçüde de olsa bir toparlanmanın meydana geldiği belâgat ilmi, tam manasıyla bütünlüklü bir yapıya Sekkâkî'nin eseri ile ulaşmıştır.[243]

Felsefî-kelâmî ve edebî olarak iki ana akıma ayrılsa da, meşhur belâgat araştırmacılarını her yönüyle bu kalıplardan biri içerisinde değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Sekkâkî'de edebî zevkin öne çıktığı örneklere rastlanılabildiği gibi, Cürcânî gibi edebî yönüyle temayüz etmiş bir araştırmacıda da mantıksal ve kelâmî yaklaşımlar yer alabilmektedir.[244]

---

[241] İsmail Durmuş, "Ebû Ya'kûb Sekkâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/333.

[242] Şevki Dayf, *el-Belâga tatavvur ve târih* (Kahire: Dârü'l Maârif, 9. Baskı, ts), 271, 273.

[243] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm/Belâgat*, 28, 29, 38.

[244] Hûlî, *Menâhîc*, 132

Hûlî'ye göre belâgat, üslup bahsini ve sanatsal sözü inceleyen bir alandır, öyle olmalıdır. Eserine *Fennü'l-kavl* ismini vermesi de bu açıdan anlamlıdır. Dolayısıyla belâgatin ferdî sureti bu çerçevede herhangi bir tanımlamaya, bir sınıflandırmaya ve ilimlerin cüzlerini isimlendirmeye başvurulmaksızın ifade edilmektedir.[245]

Belâgatin terkîbî yönüne gelince bu disiplinin dilbilimleriyle ve güzel sanatlarla irtibatı gündeme gelmektedir. Bu minvalde Hûlî, edebiyatı da güzel sanatların beş kolundan biri ve manevi sanat olarak saymaktadır. Güzel sanatlardan olan müzik sesi kullandığı gibi edebiyat da kelimeleri kullanır.[246]

Hûlî, ilmî araştırma yöntemleriyle ilgili seyri şu şekilde dile getirmektedir: Eskiler de (kudemâ) bilmektedir ki, araştırma ve incelemeler üslup ve yollar (menhec) itibariyle ayrılmaktadır. Aklî-naklî, nazarî-amelî gibi ayrımlar bu kabildendir. Felsefeyle ve Yunan eserleriyle ilişki kurmaya başladıktan sonra bilimleri tasnif etmişler ve bilimlerin asıllarını, ilkelerini düzenlemişlerdir. Kitapların başında ilgili ilmin tarifi, gayesi gibi öncül olarak bilinmesi gereken hususları açıkladılar. Meşgul olunan ilmin şer'î mi aklî mi, teorik mi pratik mi, yakınî mi zannî mi olduğu türü bilgileri tetkik ettiler. Bu yolla kitabın içinde öğrenilecek bilgilerin ne tür önermelere dayanacağı hakkında bir ön malûmat teşekkül ederdi. Bu tasnif yöntemiyle bilimleri de müstakil birer disiplin haline getirdiler. Yeni/modern araştırmacılara gelince onlar insan aklının gelişimi ve zamanın başkalaşması çerçevesinde farklı yollar izlemeye başladılar. Eskiden mantık sadece bilginin şablonunu verirken artık mantık, bilginin içeriğiyle de ilgili bir düzlemde kullanılmaktadır. Yeni mantık nazariyesinde bilginin muhtevası ve hakikate nasıl ulaşılacağı, yani metodoloji gündemdedir. Bu, bilginin işleneceği çerçeveyle sınırlı kalmayan, içeriğin nasıl temin edileceğini de öngören bir anlayıştır.[247]

Görüldüğü gibi Hûlî, hem klasik belâgat yaklaşımına hem de belâgate yön veren felsefî etkilere karşı bir söylem geliştirmektedir. Ancak önerdiği belâgat çalışma basamakları, teorik açıdan oldukça ideal görünse de, uygulanabilirliği hususunda kuşku uyandıracak kertede detaylı ve yorucu olduğu izlenimi vermektedir.

[245] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 87.
[246] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 87-88.
[247] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 111-112.

Önerdiği ve hayata geçirmeye çalıştığı yenilik, kadim belâgat geleneğindeki bazı yanlış unsurları dışarıda bırakıp, Batının anlayışındaki bazı hususları da transfer ederek bir terkip meydana getirmektir. *Fennü'l-kavl*'de bu yenilenmeye zemin hazırlama sadedinde kudemânın ve modern belâgatçilerin bakış açılarını teferruatlı bir şekilde anlattıktan sonra, Hûlî, bu anlattıklarının muhatapları belâgat sahasında bir değişim ve tâdilatın gerekliliği hususunda ikna edeceğine inandığını aktarmaktadır.[248]

Kendisinin belâgat ilminin tam anlamıyla olgunlaşmış ve kemale ermiş olmadığına dair kudemâdan nakiller de yaptığını hatırlatan Hûlî, bu ilmin bu yönüyle zaten yeniliğe açık olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu nakilleri eskilerin yenilere bir tavsiyesi ve vasiyeti olarak algılamak mümkündür.[249]

Kadim ve cedid belâgat anlayışlarının mukayesesinin ardından Hûlî, yapılması gerekenin, engelleri kaldırmak, eksiklikleri tamamlamak, geliştirilmesi gereken ilgili hususları olgunlaştırmak ve yeni olgulara yer açmak olduğunu ifade etmektedir. Hûlî'ye göre bu dört ana tema işletildiğinde günümüzün belâgat perspektifi teşekkül edecek ve ortaya sanatsal bir yapı/ürün çıkacaktır. Bu ürüne de 'fennü'l-kavl' dememiz gerekir.[250]

Hûlî, *Fennü'l-kavl*'de bu mukayeseyi, tablo şeklinde bir sistematik üzerinden de biçimlendirmektedir. Kadim ve hadis başlıklarını açtığı çizelgede, kadimi sınırları oldukça daraltılmış, mantık ve felsefenin aklî önermeleriyle kaim bir perspektif olarak ifade ederken, hâdis/modern dediği usulü musikinin kardeşi sanatsal bir ders ve ister işitsel ister görsel olsun, güzel sanatlar ailesinin bir ferdi olarak değerlendirmektedir. İkincisinin kısımları oldukça parlaktır; estetik algıyı yansıtır.[251] Yani arada bir tezat ve farklılık olduğu muhakkaktır. Modern olan, sanat ve estetiğin basamaklarında yükselirken, meselenin sanat boyutunu ihmal edip felsefî bakışı merkeze alan diğeri, soyut nazariyat kuruluğunda aşağı doğru inmektedir. Oysa insanlık, ihraz etmiş olduğu kültürel seviye ile çok açık bir şekilde maarifi türlerine göre birbirinden ayırabilmekte, felsefî ve sanatsal alana ayrı yerler ayırmaktadır. Her sınıf kendisine uygun alanı seçebilmektedir. Dolayısıyla bu ayrım behemehâl kabul edilmeli, bu bahiste felsefî düşünmenin ve kuramsal ilmî yapının tahkim edilmesi yerine, bir estetik anlayışı

[248] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 223.
[249] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 224.
[250] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 225.
[251] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 226.

geliştirilmelidir.[252] Emîn el-Hûlî, bu önerileri sıraladıktan sonra, belâgate bahsettiği güzel formu kazandırmak için neler yapılması gerektiğini de şu şekilde açıklar:[253]

Belâgatin tarihî seyri içerisinde belâgatçilerin felsefe ve kelam alanlarıyla ilgili kişiler olması, felsefe ve kelam disiplinlerinin belâgat üzerindeki yönlendiriciliğini açıklamaktadır. Kelam ve felsefe etkisi üzerinden belâgate yönelen bu isimlerin birçoğu Arap değildir. Zaten belâgat çalışmalarında anlayış olarak Arap dilinin özünden ve sanatsal ruhundan uzaklaşmasının önemli sebeplerinden biri budur.[254] Neticede belâgat araştırmaları, bu alanı neredeyse tamamen edebî mihverinden uzaklaştıracak ölçüde diyalektik mülahazaların ve mantık kaidelerinin gölgesinde kalmıştır.[255] Bu nedenle ilk yapılacak iş, eskilerin de bahsettiği gibi, tahliye işlemi yapmak, yani çıkarılıp atılması, devre dışı bırakılması gereken hususları elemektir. Hûlî'nin burada kastettiği, belâgati felsefî etkilerden arındırmaktır. Ardından da bu disiplin, dâhil edilmesi gereken değerlerle donatılarak zenginleştirilmelidir. Tahliye/çıkarma işi, donukluk ve kuruluğa yol açan mekanik anlayışı belâgatten soyutlamakla mümkündür. Bu yapılınca belâgat, başka gerekli öğelerle donatılmaya uygun hale gelmiş olur.

Tahliye ameliyesinde önce, sanat ve sanatın dallarına karşı bizi katı ve duyarsız bir tutuma sevk eden ve bilincimizi karartarak havasını kirleten unsurların tespit edilmesi gerekir. Bu etkiye yol açan siyasî, iktisadî ve dinî saikler vardır. Genel anlamda söz edilebilecek dinî saiklerden biri tedeyyün algımızdır. Özel bir dinî saik olarak da, tasavvufta karşılaşıldığı şekilde, varlık ve âlemin mutluluk ve güzellikleri karşısındaki zâhidâne bakıştır. Hûlî, dünyaya kıymet vermeme algısından söz etmektedir. Allah'ın yarattığı dünya tüm mehasini ile güzel olmasına rağmen bu psikoloji, insana sürekli bir tekinsizlik ve korku hissi vermekte ve sanatla barışıp irtibat noktaları tesis etmemize engel olmaktadır. Tüm bunlar, İslâmî hayatı bir bıkkınlık ve bitkinliğin gölgesine itmektedir. Halbuki sanatsal zevkte bir kötülük yoktur. Belâgate form güzelliğini kazandırmak ve görünümünün parlaklığını artırmak için bu ilk tahliye adımı hayata geçirilmelidir. Ancak bunun yanında atılması gereken başka adımlar da vardır. Fen ile ilim, sanat ile bilim birbirine karıştırılmaktadır. Bunların birbirinden ayrılması gerekir. Sanatla bilim birbirine karıştırıldığı, sanata müteallik hususlar

[252] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 227.
[253] Hûlî, *Fennü'l-kavl*, 227 vd.
[254] Hûlî, *Menâhîc*, 130.
[255] Hûlî, *Menâhîc*, 147.

bilimsel düzlemde ele alındığı için bilim ve felsefedeki kural ve kaideler aynıyla sanata dayatılmış ve dercedilmiştir. Bu anlamda sanatın tarif edilmesi ve maarif-i insaniyenin tasnif edilerek her birinin yerli yerine konulması gerekmektedir. Akıl canibinin yanında insanda estetik ve güzellik algısını canlandıran, insanı edebî zevke yönlendiren vicdan canibi de vardır. Bunların da algıda ayrıştırılması ve her birinin ayrı ayrı işletilmesi icab etmektedir.

Tüm bunlar Hûlî'nin nazarında belâgatte ıslahın ilk adımı olarak tahliyenin lazımeleridir. Hûlî, bunun akabinde ise donatma ameliyesinin hayata geçirilmesini salık vermektedir. Bu donatma eylemi, bize intikal eden kadim birikimin saflaştırılmasıdır. Ancak bu yapılırken, geçmişe, geleneğe, yani bize aktarılan mirasa hüsn-ü zan ile yaklaşmak gerekir.[256] Doğru olan, bu mirasın hayırlı yanlarını araştırmak, güzel taraflarını da parlatmaktır. Hûlî'nin yer yer geleneğe ait metinlerin dakik bir tetkikten geçirilmesinin gerekliliğine dair vurgusu da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Zaten bu tür bir tetkik olmadan atılması ve alınması gereken hususların ayrımının sağlıklı yapılması da mümkün olmayacaktır. Çözümü öncelikle gelenekte, geleneğin ıslaha açık yönlerinin yenilenmesinde arayan Hûlî, belâgat anlayışımız tashih edilirken, iç bünyede var olan dinamikler incelenmeden, gelenek ince ve hassas bir okumaya tâbi tutulmadan neden dışarıdan yabancı bir kostümün getirilip bu vücuda zorla giydirilmeye çalışıldığı sorusunu sormaktadır. Dile ait estetik algı ve edebî zevki hayatın tabiî akışı içerisinde işleten ve belâgati edebî menhec üzerinden ele alan çizginin bize bıraktığı eserlerden yararlanmamız gerektiğinin de altını çizmektedir.

Hûlî'nin bu yaklaşımı belâgate dönük bir değerlendirme çerçevesi olmaktan öte Müslüman bilincinin dünyaya bakışını tanzim eden bir keyfiyete sahiptir. Bununla birlikte anlayışına Batılı ve aydınlanmacı bir eleştirelliğin hâkim olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir.

2.1.10. Mecâz Olgusu ve Edebî Tefsir

Bir edebî sanat türü olarak mecâzı, Kur'ân da kullanmaktadır. Çalışmamızın bir önceki alt başlığında da Nasr Hamid Ebû Zeyd'den aktardığımız gibi mecâz,

[256] Çalışmamızda tenkitlerine kısaca değindiğimiz Tayyib Tizini gibi araştırmacıların, Hûlî ve benzeri düşünürleri tenkidinin arka planında, geleneğe bakışta göze çarpan bu muvazeneli tavrın, gelenekçilik olarak yorumlanması yer alıyor olmalıdır. Oysa Hûlî'nin geleneğe dönük söz konusu yaklaşımı, kanaatimizce redd-i mirasçılıkla, dinî düşünce alanında her türlü yenilenmeye karşı çıkan katı muhafazakârlığın arasında bir hadd-i vasatı temsil etmektedir.

Kur'an yorumcusunun keyfî olarak kullanabildiği bir anlama enstrümanı değildir. Ebû Zeyd, hakiki anlam dururken mecâza hamletme şartlarından biri olarak toplumda o ifade biçimini mecâzî olarak algılama ve yorumlama şeklinde bir uzlaşı, bir yaygın kullanım olması gerektiğini dile getirmektedir. Üstelik Mutezilî âlimler, haberi sıfatların geçtiği Kur'an pasajlarındaki Allah'a nisbeti değişik sorunlara yol açabilecek ifadeleri mecâza hamlederken, bu yaklaşım ve izahlarını Cahiliye Araplarının dile dair örf hüviyeti kazanmış kullanımlarıyla da temellendirmişlerdir.[257] Mesela Zemahşerî, tefsiri Keşşaf'ta "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" / "O'nun vechinden başka her şey yok olacaktır" ayetini[258] açıklarken "إِلَّا وَجْهَهُ إلا إياه. والوجه يعبر به عن الذات" ifadesini kullanmakta ve vecihten kastın Zât olduğunu ifade etmektedir.[259] Araplar da vechi zât anlamında kullanmaktadırlar. Kadı Abdulcebbâr, Araplarda bu kullanımın yaygın olduğunu aktarma sadedinde "وجه هذا الثوب جيد" / "Bu elbisenin veçhi güzeldir" diyerek elbisenin kendisini kastettiklerini misal vermektedir.[260]

Bu zaviyeden bakıldığında, Kur'ân'ın kullandığı mecâzi anlatımlarla, nüzul dönemi ve hemen öncesindeki dönemin mecâz anlayışı arasında bir takım paralellikler kurmak mümkün hale gelmektedir. Mecâz, nüzul dönemi Arap dilinde kendisine yer bulan bir anlatım tekniği olarak Kur'an'da da karşılık bulmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın dönemin Arap dil ve edebiyatında mevcut özellikleri kullandığı yönündeki tespit, birçok dayanağa sahiptir. Bu da Emîn el-Hûlî'de rastladığımız şekilde, Kur'ân'ı bir edebî metin olarak görme eğilimini güçlendirmektedir. Bu bakış açısına göre Kur'ân'ın Arapçayla ilişkisi sadece dilinin Arapça olmasıyla sınırlanmayacak, kullandığı edebî sanatların da, içinde nazil olduğu toplumun kültür ve edebiyat anlayışıyla paralellik arz ettiği, o dönemin kültürel-edebî yapısını yansıttığı sonucu ortaya çıkacaktır. Böylelikle Hûlî'nin Kur'ân'ı Arapçanın en üst düzey edebî eseri olarak yorumlaması karşısında, böyle yorumlamanın Kur'ân'ı insan muhayyilesinin bir ürünü olarak görmek anlamına geleceğini söyleyenlerin tezlerinin önü açılmaktadır. Her ne kadar Hûlî, kendisine bu konuda yöneltilen eleştirileri doğrulayacak sarahatte bir beyanda bulunmasa da, kanaatimizce onun yaklaşımının bu tür bir istifhâmı akla getirmesinin de doğal olacağını ifade etmek gerekmektedir. Kur'ân-olgu ilişkisi, nüzul dönemi ve bağlamın Kur'ân'ın muhtevasını olduğu kadar

[257] Mustafa Öztürk, "Tefsirde Mutezile Ekolü", 115.
[258] el-Kasas, 28/88.
[259] Zemahşerî, *el*-Keşşâf, 812.
[260] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 227.

dilini de etkilediği düşüncesi, Kur'ân'ı tamamen o dönemin tarihselliği ile ilişkilendiren bir nihai yoruma kapı aralayacak potansiyeli içinde barındırıyor gözükmektedir. Edebî tefsir olgusunun temel parametrelerinin, dilbilimsel analizin yanında, her yönüyle Kur'ân'ı çevreleyen toplumsal ve sosyo-kültürel şartların göz önünde bulundurulması gibi hususlardan oluştuğu unutulmamalıdır.

Meseleye bu çerçeveden bakarken Hûlî'nin dayanağı, dil, kültür, düşünce gibi toplumu niteleyen temel öğeler arasındaki güçlü ilişki zeminidir. Mecâz olgusu, Kur'ân'ın indiği toplumun dilsel ve edebî kültürüyle olan güçlü bağını gösterme sadedinde önemli bir misaldir. Bu meyanda edebî tefsir yaklaşımında, nüzul döneminin burada zikrettiğimiz ya da zikretmediğimiz tüm veriler üzerinden tanınmaya çalışılmasının sebebi budur. Toplumsal yapı dili etkilediği gibi, dil de toplumun duygu, düşünce ve inançlarından oluşan iklimini yansıtmada en temel unsurdur. Dile hâkim olan anlayışta ve dilde kullanılan söz sanatları ile edebî üslupta toplumun düşünce yapısının izdüşümünü görmek mümkündür.[261] Dolayısıyla dönemin hâkim dil anlayışını çözümlemek, toplumu tanımayı, bu da o toplumun içinde olduğu vasatta inzal olunan vahyin manasını bu arka plan üzerinden daha sahih bir şekilde anlamayı beraberinde getirecektir.

2.2. DİĞER TEMSİLCİLER VE DİĞER YAKLAŞIMLAR

Milâdî 19. yüzyılın son dönemlerinden itibaren dil merkezli tefsir yönelimlerinde yeni bir takım gelişmeler zuhur etmeye başlamıştır. Önceki dönemlerdeki dile dayalı Kur'ân'ı anlama çabalarına nazaran daha fazla çeşitlilik arz eden bu modern dönem çalışmalarının referans noktası tefsir geleneğinde yer alan belâgat, i'câz ve edebî yaklaşım odaklı eser ve araştırmalar olsa da arada zikre değer farklılıklar vardır.[262]

Bu gelişmelere yön veren önemli saiklerden biri de Batı'daki dil-edebiyat, anlama faaliyeti ve metnin muhatapla diyalektik ilişkisi alanlarında ortaya konulan modern araştırmalardır. Hem Hûlî, hem de onun çağdaşı veya ardılı konumundaki modern dönem düşünürlerinin Kur'an merkezli yorum ve yaklaşımları, geleneğe bağlılık vurgusu yapan çevrelerce klasik ulûmu'l-Kur'an literatürünü tahfif ve tezyif iddiasına muhatap kılınmıştır. Oysa en azından Hûlî'de geleneğe dönük olarak iddia edildiği tarzda bir redd-i mirasçı tutum olduğunu söylemek bir hayli güç

[261] Hûlî, *Menâhîc*, s. 99.
[262] Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 333.

görünmektedir. Her ne kadar yeni olanı öne çıkarsa ve bunun ancak eski olanın izalesi ile mümkün olduğunu ifade etse de Hûlî'nin bu sloganik değeri güçlü tespitinin arka planında, kanaatimizce devirmekten çok evirme, bertaraf etmekten çok ıslah etme motivasyonu mevcuttur. Bunları ifade ederken, Hûlî ya da tecdid çağrısına omuz veren diğer düşünürlerin Batı merkezli çalışmalardan etkilenmediğini söylemek istiyor değiliz. Fakat eksiğiyle gediğiyle bu düşünürler, modern dönemin getirdiği değişime cevap üretebilme adına geleneği temel alan ancak tevarüs ettikleri bütüne tetkik nazarıyla bakan ıslahçı bir dili benimsemişlerdir. Kaldı ki, Batı'da ortaya konan çalışmalardan şu ya da bu şekilde, şu ya da bu düzeyde etkilenmiş olsalar da bu durum mutlak anlamda söz konusu düşünürlerin yaklaşımlarını tamamen reddetmenin ve yanlışlamanın gerekçesi kılınmamalıdır.

Bu bölümde, Hûlî'nin dışında ve onun ardından edebî tefsiri belli düzeylerde işleten ve tefsire dair perspektiflerini bu temel üzerine kuran bazı düşünürlerin yaklaşımlarına yer vereceğiz. Hûlî'nin teorisiyle ardılı olarak değerlendirilebilecek isimlerin edebî tefsir merkezli ürünlerinin tamamen aynı mihver üzere seyretmediği tespiti bu noktada üzerinde hassasiyetle durulmayı hak etmektedir. Esasen edebî yöntem üzerinden çalışan sonraki müellifler, Hûlî'nin ilk anlamı merkeze çeken tutumunun, Kur'an ile hayatın akışı içerisinde insanlığın karşılaştığı yeni durumlar arasında bir irtibat kurma konusunda çok işlevsel çözümler sunmadığını düşünmüş olmalıdırlar. Bu da, onların edebîlik vasfını daha farklı bağlamlarda kullanmış olmalarını netice vermiştir.

Hûlî'nin yaklaşımının, kendisinden sonra Âişe Abdurrahman, Muhammed Ahmed Halefullah gibi isimleri etkilediği açıktır. Âişe Abdurrahman (bintü'ş-Şâti), Kur'ân'ın beyanî tefsir metodunu bu zeminde gerçekleştirmiştir. Buna göre temel olarak Kur'ânî lafızlar her hâlükârda nüzul döneminde ilk muhataplar için ifade ettikleri anlam referans alınarak açıklanmalı ve tüm Kur'an kullanımları açısından mana boyutuyla bir iç tutarlılık olduğu göz ardı edilmemelidir. Âişe Abdurrahman'ın Hûlî'den farkı, tarihî eleştiriyi gündemine almamış olmasıdır. Yani metnin tarihsel bağlamına tefsir yaklaşımı içerisinde yer vermemiştir. Bu durum onun muhafazakâr bir çizgide konumlanmasına yol açmıştır ki, Nasr Ebu Zeyd gibi araştırmacıların Âişe Abdurrahman'ı referans almayışı, bu durumla irtibatlandırılabilir. Halefullah da, Hûlî'nin metodolojisini kullanarak Kur'an kıssalarını yorumlamış ve kıssaların tarihî gerçeklik ifade etmek gibi bir zorunluluk taşımadığını, Kur'ân'ın kıssalar üzerinden

ve edebî ifadeler kullanarak mesajını aktarma yoluna gittiğini ifade etmiştir. Ancak Halefullah söylem düzeyinde Hûlî'nin teorisine atıf yapmış olsa da kıssalar konusunda ortaya koyduğu yaklaşım Hûlî'nin perspektifiyle örtüşmemektedir. Ebu Zeyd ise bu akımın sonraki takipçilerinden biridir. Bu çizgide ortaya atılıp kullanılmış teorileri, çağdaş edebiyat teorisi ve modern edebî yaklaşımlarla mezcederek daha da geliştirme yoluna gitmiştir. Yeri geldiğinde de ifade edeceğimiz gibi Ebu Zeyd, Kur'ân'ı objektif bir tarzda anlama ve yorumlamanın ancak bu tür bir yaklaşımla mümkün olacağını da ifade etmektedir.[263]

Dolayısıyla bu bölümde, edebî tefsir yöntemiyle direkt ya da dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek çalışmalar ortaya koyan ve bu meyanda adları zikredilmesi gereken modern dönem düşünürlerinden bir kısmına, yönteme katkılarını gözeten bir sıralama üzerinden yer vereceğiz. Nasr Hamid Ebû Zeyd'in yaklaşımı, Muhammed Ahmed Halefullah'ın edebî tefsir bağlamında kıssalara bakışının ana parametreleri, Emîn el-Hûlî'nin eşi ve talebesi olan Âişe Abdurrahman'ın beyânî tefsir anlayışı üzerinde duracağız. Hûlî ile edebî anlayış merkezinde eser telif eden müelliflerin edebî oluş keyfiyetine yükledikleri anlamın bir uyum arz etmediğini vurgulayacağız. Yine bu bölümde edebî tefsirin içtimâî tefsir, konulu tefsir gibi eğilimlerle ilişkisini ve ayrıştığı hususları ele alacağız.

2.2.1. Âişe Abdurrahman ve Beyânî Tefsir:

Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir olarak kuramsal arka planını ortaya koyduğu yaklaşımın pratiğe aktarımı hususunda önümüzde duran sınırlı örneklerden biri de, Hûlî'nin eşi ve talebesi olan Âişe Abdurrahman'ın (bintü'ş-Şâtî) beyâni tefsir olarak isimlendirdiği anlayıştır.

Aslında Hûlî'nin de tefsir faaliyetinde merkeze koyduğu husus, beyandır. Beyan, Hûlî'nin terminolojisinde, söz ve belâgate dair tüm kavramsal çerçeveyi de kapsayacak şekilde, dilbilimsel ve edebî araştırmaya karşılık gelmektedir. Yani beyan kavramı Hûlî'de bir tefsir yöntemi olarak edebî tahlil terkibini karşılamaktadır.[264]

Âişe Abdurrahman, ilim tahsiline küçük yaşlarda başlamış, bütün Arap âleminde tanınan ve kırka yakın eser telif eden bir müelliftir. Bunun yanı sıra kendisi topluma yön verme eğiliminde olan bir aydın olarak da nitelendirilebilir. Arap-İsrail

[263] Ichwan, "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği", 143-144.
[264] Ebu Zeyd, "Kur'an Te'vili Sorunsalı", 32-33, 40.

savaşları ve farklı coğrafyalarda zuhur eden bağımsızlık mücadeleleri ilgi alanına girmiş ve bu konularda kalem oynatmıştır. Arap dili ve edebiyatı alanında yaptığı çalışmalar Âişe Abdurrahman'a 1994'te uluslararası Kral Faysal ödülünü kazandırmıştır.[265]

1913 doğumlu olan Âişe Abdurrahman, babasının kız çocuklarının ilmi evlerinde öğrenmeleri yönündeki ısrarı ve okula gitmeleri konusundaki muhalefetine rağmen annesinin dedesi tarafından ilkokula kaydettirilmiş, bu nedenle tüm tahsil hayatında babasıyla çatışma içerisinde olmuştur. Küçük yaşlardan itibaren şiir ve edebiyata ilgi duymuş, üniversite eğitimini Kahire üniversitesinin Arap Dili bölümünde tamamlanmıştır. Lisans dersleri esnasında Emin Hûlî ile tanışmış ve ondan oldukça fazla etkilenmiştir. Aynı bölümde yüksek lisansını tamamlamış, doktorası esnasında da hocası Hûlî ile evlenmiştir. Doktora tezini Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserini tahkik üzerine yapan Âişe Abdurrahman'ın tez danışmanı da Tâhâ Hüseyin olmuştur. 1972'de Mağrib Karaviyyin üniversitesinde tefsir profesörü olarak göreve başlamıştır.[266]

Kur'ân'ın cüz'i bir kısmını tefsir eden Âişe Abdurrahman'ın tamamlanmış bir Kur'an tefsiri yoktur. Daha çok Kur'ân'ın dil özellikleriyle ve konulu tefsir ile ilgili eserler telif etmiştir. Kur'ân'a dair araştırmalarını belli alanlara, daha çok Kur'an merkezli güncel sorunlara hasretmiş, bu nedenle tefsir usulüne dair birçok konuda görüş beyan etmemiştir. Genel anlamda, konulu ve dilbilim ağırlıklı tefsir yönelimlerinin etkisi altında kalmıştır.[267]

Kur'ân'ı tefsir ederken geçmiş tefsir müktesebatından da istifade eden Âişe Abdurrahman, bu mirasa tenkitçi bir nazarla bakmış, bazı görüşlere katılırken bazılarını da kabule şayan bulmamıştır. Reşid Rızâ'nın tefsirinden oldukça fazla yararlanmıştır.[268]

Âişe Abdurrahman, müfessirin İslam tarihini iyi bilmesi gerektiğine kaildir.[269] Hadislerden çok sınırlı bir düzeyde, Kur'ân'ın kapalı bazı yönlerini açığa çıkarma

[265] Koç, *Âişe Abdurrahman*, 37-38.
[266] Koç, *Âişe Abdurrahman*, 39-42.
[267] Koç, *Âişe Abdurrahman*, 15-17.
[268] Koç, *Âişe Abdurrahman*, 62-63.
[269] Âişe Abdurrahman, *el-Kur'ân ve kadâya'l-insan* (Kahire: Dârü'l Maârif, ts), 305.

noktasında yararlanılabileceğini prensip olarak kabul etse de,[270] hadislerden istifade yoluna pek müracaat etmemiştir.

Müellif, eşi ve hocası Hûlî'nin edebî yaklaşımını esas aldığı ve dilsel açıdan bu yaklaşıma açılım kazandırmaya çalıştığı *et-Tefsîru'l beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserini meydana getirerek[271] bazı kısa sûreleri bu anlayışa göre tefsir etmiştir.

Âişe Abdurrahman, çalışmasının önsözünde eşi ve hocası Hûlî'nin tefsir yaklaşımını özetlemiş ve söz konusu yaklaşımın ehemmiyeti sadedinde Hûlî'nin argümanlarına benzer esasları öne çıkarmak suretiyle bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Buradan hâsıl olan netice, Âişe Abdurrahman'ın, sınırlı düzeyde de olsa Kur'ân'ı tefsir ederken, edebî tefsirin ilke ve kabullerinden yararlandığı tespitidir.

Âişe Abdurrahman'a göre, Kur'ân-ı Kerîm'in Arapçanın en büyük kitabı, sonsuz beyanî mucizesi ve en yüksek örneği olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Yine Âişe Abdurrahman, akademik düzeyde tefsir derslerinde takip edilen usulün taklide ve nakle dayalı olduğunun, ortaya konan tefsir çalışmalarının da kadim müfessirlerin Kur'an nassından anladıklarını aşan bir muhtevaya sahip olmadığının altını çizerek, bu yaklaşımın yetersizliğini ima etmektedir. Bu durum, üstad Emîn el-Hûlî'nin bu klasik anlayışın dışına çıkmasına ve Kur'ân'ı aslî menheci üzere lügavî ve beyâni bir metin olarak ele almasına kadar aynı şekilde devam etmiştir.[272] Anlaşılacağı gibi Âişe Abdurrahman, Hûlî'nin bakış açısını tefsirde bir tür dönüm noktası olarak kodlamaktadır.

Mısır merkezli tecdid çabalarına bakıldığında, ıslahçı söylemin önemli bir boyutunun Kur'ân'a dönüş çağrısına istinat ettiği müşahede edilmektedir. Bu merkezde yaygın olan bakış açısı, geçmiş/klasik tefsirlerin Kur'ânî hidayetten yararlanma ve Kur'ân'ın mesajını fehmetme hususunda yetersiz oldukları iddiasını odağına almaktadır. Nitekim Reşid Rızâ, klasik tefsirlerin muhtevi olduğu birçok hususun, muhatapları Kur'an'dan uzaklaştırıcı mahiyette olduğunu ifade etmektedir.[273]

---

[270] Âişe Abdurrahman, *el-Kur'ân ve kadâya'l-insan*, 287.
[271] Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, Mevlüt Güngör'ün Önsöz'ünden, 8.
[272] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l Maârif, ts), 1/13.
[273] Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/7.

Âişe Abdurrahman, Hûlî'nin tefsiri edebî düzlemde ele alan yaklaşımının fasih bir kültür yoluyla beyânî düzleme intikal ettirilemediğinden, beyânî çerçevede işletilemediğinden ve tefsirin bir alt maddesi olarak indirgenmeye devam edildiğinden müştekidir.[274] Beyânî i'câz noktasında Kur'an ile mukayesesi mümkün olmayan sair metinlere uygulanan menhecî/yöntemsel tahkikat, Kur'an nassına ne yazık ki tatbik edilmemektedir. Kur'an merkezli araştırmalar ehil olmayan kişilerce deruhte edilmektedir ve metodolojik olmaktan uzaktır. Yazar, üstadından öğrendiği yöntem üzere yıllardır Kur'an metnini lügavî ve beyânî yönden araştırdığını ifade etmek suretiyle, bu alandaki boşluğun kendileri tarafından doldurulmaya çalışıldığına gönderme yapmaktadır. Kendisi daha önce birçok harika metni incelemiş olmasına rağmen, Kur'an nassına dönük bu uzun soluklu çalışma neticesinde metnin kendisinde uyandırdığı hayranlık ile akıl, vicdan ve zevk cihetinden yaşadığı itminan hissi, yazarı daha önce sahip bulunduğu Arap lügati anlayışının ve beyân gücünün sırlarına vukufiyetinin sıhhatini sorgulamaya sevk etmiştir.

Kur'an ile hemdem olduğu bir sosyal çevrede neş'et etmiş olmasına rağmen Âişe Abdurrahman, ancak araştırmalarını Kur'an nassının beyânî özelliklerine tahsis ettikten ve metnin Arap dilinin edebî kültürüyle bağını tahkim ettikten sonra bilinçli bir şekilde metnin murâdını anlamaya başladığını ifade etmektedir. Beyânî birer mucize olan ayetleri bu zaviyeden tekrar tekrar okudukça hayranlık hissinin arttığını ve birer söz üstadı olan Arapların bu metni işittikten sonra ona iman edip boyun eğmelerinin sebebini de idrak ettiğini belirtmektedir. Çalışmalarının ve bu meyanda ortaya konulan girişimlerin, üstadı Emin Hûlî'nin Kur'an nassı üzerinde ortaya koyduğu metodik araştırmanın önemini tebarüz ettireceğini ve bu araştırmanın diğer tüm araştırma usullerine nazaran haiz bulunduğu önceliği teyit edeceğini ummaktadır. Ayrıca Abdurrahman –tıpkı Hûlî gibi- söz konusu edebî/beyânî yöntemin, Kur'an hakkında diğer yönlerde araştırma yapan araştırmacıların hedefledikleri maksatlara ulaşabilmeleri için mutlaka gerçekleşmesi gereken bir boyut olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü metnin mu'ciz beyânî karakteri fehmedilmeksizin adı geçen maksatların hiçbiri tahakkuk etmeyecektir.[275]

Edebî yönüyle ön plana çıkan birçok esere dönük işletilen edebî tetkik süreçlerinin Kur'an metnine tatbik edilmekten imtina edilmesi, Abdurrahman'ın

[274] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/13.
[275] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/14-15.

yaklaşımından anlaşılacağı üzere, Kur'an araştırmalarında başka türlü doldurulması güç boşluklar meydana getirmektedir. Esasen Abdurrahman'ın söz konusu bakış açısından çıkan sonuç, gelenekte güçlü bir tonda varlığı hissedilen Kur'an metnini kategorik olarak diğer metinlerden ayırma ve metni edebî tenkit perspektifinin dışına çıkararak bir nevi kutsiyetini teyit etme alışkanlığı, amaçlananın aksine Kur'ân'ın edebî yön ve üstünlüğünün bihakkın anlaşılması önünde bir engel olarak işlev görmüştür.

Âişe Abdurrahman'ın dikkat çektiği bir diğer husus da, zamanla Arapların Kur'an anlayışlarının maruz kaldığı bir takım etkiler ve bazı mezhebî şaibeler nedeniyle Kur'an metninin Arap dilindeki beyânî ve lügavî zevke uygun bir şekilde anlaşılamamış olmasıdır. Yazar, müfessirlerin, içinde oldukları şartların etkisi altında kaldıkları için Arap dil zevki ve aslî yapısı muvacehesinde Kur'ân'ı fehmetme imkânından mahrum olduklarını vurgulamaktadır.[276]

Farklı lehçeler ve farklı kültürel mirasın etkisiyle aralarındaki vahdeti temin hususunda problemler zuhur ettiğinde Arap halklarını ortak bir program ve akide etrafında birleştiren Kur'ân-ı Kerim'in bu yönünden hakkıyla istifadenin yolu, onun beyânî cevherini dakik ve yansız bir araştırmayla açığa çıkarmaktan geçmektedir. Kendisinin yaptığı, anlam hususunda her ne şekilde olursa olsun bir ihtilaf meydana geldiğinde Kur'ân'ı Arapçanın ruhunu ve mizacını her daim hissederek ve her boyutta onun üslup özelliklerini hatırda tutarak anlamaya çalışmaktır.[277]

Âişe Abdurrahman, eşi ve üstadı Emîn el-Hûlî'den tevarüs ettikleri metodun Kur'ânî pasajları konularına göre taksim ederek anlama esasına müstenit olduğunu da ifade etmektedir. Müellife göre, Hûlî'nin de üzerinde durduğu konulu tefsir yöntemi, tefsir sahasında günümüzün ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir yeterliliği haizdir.[278]

Bintu'ş-Şâtî'nin tefsir tarzının en temel özelliklerinden biri, konulu bir yaklaşım sergilendiği için, ele alınan lafzın Kur'ân'daki tüm bağlamları dikkate alınarak bir bütünlük içerisinde yorumlanmasıdır. Buna göre ilgili kelimenin nüzul

[276] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/16.
[277] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/17
[278] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/17-18.

dönemindeki anlamının tespiti için Kur'an'da geçen tüm varyantları incelenmeli, en açık lafızlarda bile bu tutum terk edilmemelidir.[279]

Bu yöntem, Abdurrahman'ın, Kur'ân'ın kendine has bir dili olduğu ön kabulüne istinat etmektedir. Meseleye böyle bakınca, Kur'an'da geçen herhangi bir kelimenin yerine, aynı anlama gelen bir başka kelime konulamaz. Kur'ân'ı yine Kur'an yoluyla anlamaya çalışmak en doğru metottur. Bintu'ş-Şâti, bu yaklaşımı 'tümevarım' olarak adlandırmaktadır. Kur'an'da geçen herhangi bir kelime, diğer ayetlerdeki durumu göz önünde bulundurulmadan anlaşılamaz. Dikkat çeken bir diğer nokta da, müellifin ayetlerin yorumlarında muhtemel manadan ziyade kesin sonuçlara ulaşma yönünde bir temayüle sahip oluşudur. Dolayısıyla tefsirde en elverişli yöntem tümevarım yöntemidir.[280]

Beyânî tefsir anlayışıyla ayetler ele alınırken evvela lafızların lügat açısından karşılıkları tespit edilir, bu hususu ifade eden tüm Kur'an pasajları, bu pasajların genel üslubu da dikkate alınarak bir arada ele alınır. Açıktır ki, bu, sure sure bölümlendirme yaklaşımına dayanan klasik tefsir anlayışından farklı bir hususiyeti haizdir. Söz konusu klasik usulün rağmına konu merkezli bu bakış, araştırmacıya metnin üslup ve beyan özelliklerini göz önünde bulundurma imkânı bahşetmektedir. Âişe Abdurrahman'a göre diğer bütün araştırma yönlerinden daha önemli bir ihtiyaca karşılık gelen husus, bu alanda ihtisas yapanların fark edeceği gibi, metnin anlaşılmasıdır. Yine bu alanda araştırma yapanlar, birçok eserde Kur'an lafız ve ibarelerinin bizzat Kur'ân'ın üslup ve beyan özelliklerinin dışlayacağı şekilde yorumlandığını göreceklerdir. Oysa her lafız ve ibarenin başka emsalleriyle yerini değiştiremeyeceği ölçüde yerli yerinde kullanıldığı muhteşem Kur'an nazmı, bu araştırmacıları da büyüleyecek beyânî sırlarla mücehhezdir.[281]

Görüldüğü gibi Âişe Abdurrahman'ın nazarını odakladığı nokta, Kur'ân'ın beyânî i'câz ve sırlarını keşfe koyulmaktır. Eserinin beşinci baskına yazdığı önsözde ise yazar, Hûlî'nin edebî araştırma yönteminin temel parametrelerini şu şekilde özetlemektedir: Ele alınan konuları mevzûî bir taksim çerçevesinde çalışmak, nüzul sürecinin zaman ve mekân cihetinden şartlarını anlamak ve metni çevreleyen haricî unsurları açığa çıkarmak için ayetleri nüzul tertibine göre sıralamanın yanında ilgili

[279] Marangozoğlu, "Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi", 33-34.
[280] Koç, *Âişe Abdurrahman*, 61-62, 64.
[281] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/17-18.

rivayetleri dikkate almak ve bunun yanında sebebin hususiliğine değil lafzın umumîliğine itibar etmek, bu yöntemin asıl kabul ettiği hususlar arasındadır. Lafızların karşılıklarını ve farklı kullanım durumları açısından aslî lügavî delâletlerini belirlemek, metin içi bağlamları sure özelinde ve Kur'ân'ın tümü açısından keşfetmek, tabirlerdeki sırları anlamak, bağlam üzerinden metnin kabul ettiği anlamları alıp diğerlerini dışarıda bırakmak da edebî / beyânî usulün kabulleridir.[282]

Âişe Abdurrahman'ın beyânî tefsir metodunda ana ilke, tümevarım yöntemini kullanmaktır. Bu yöntem, kelimelerin yalnız lügat anlamları ile anlaşılamayacağı, Kur'an bütünlüğü içerisinde kazandıkları mananın esas alınması gerektiği fikri üzerinde temellenmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kelime seçimi özel bir tercihe dayanmaktadır. Âişe Abdurrahman'a göre Kur'an kelimelerinin anlamları, edebî bir çalışma sonucu yine Kur'an'dan, metnin bütünlüğü dikkate alınarak çıkarılacaktır.[283] Bahsi geçen bu yaklaşım, Kur'an ayetlerine keyfî birtakım anlamlar yüklenmesinin önüne geçme hususunda işlevsel bir görünüm arz etmektedir. En basitinden زوج ve إمرأة kelimelerinin kullanıldığı bağlamsal farklılık dikkate alındığında, söz konusu kelime seçiminin rastgele olmadığının anlaşılması, bu iki sözcüğün Kur'an'da geçen tüm kullanımlarının detaylı olarak tetkik edilmesi ile ortaya çıkarılabilmektedir. Edebî araştırma, Kur'an kelimelerinin seçimindeki isabetin ortaya çıkarılması, bu seçimlerin Kur'an bütünlüğü içerisinde manaya tesirinin anlaşılması ve netice itibariyle ayetlerin doğru yorumlanması için, kelimeler ve edebî üslup merkezinde yapılacak dakik bir çalışmadır. Parçacı okumadan uzaklaşarak, metne bütüncül bakıldığı oranda vahyin muradı çerçevesinde bir anlama faaliyetinin deruhte edilme imkânı güçlenecek ve indî mülahazaların önüne geçilebilecektir. Edebî tefsir yönteminin mümessillerinin üzerinde hassasiyetle durdukları konulardan biri, belli sabiteleri göz önünde bulundurarak, metni yorumlamada keyfîliğe yol açabilecek bütün olası yaklaşımları engelleme çabasıdır.

Dolayısıyla edebî/beyânî yöntemin temel ilkelerini şu şekilde ifade etmek mümkündür: İlki, ayetleri konulu bir yaklaşımla ele alabilecek şekilde bir araya getirmek, o konu ile ilgili tüm pasajları bir arada mütalaa etmektir. İkincisi, nüzul döneminin zaman ve mekân koşullarını etraflıca etüt etmek; üçüncüsü, nüzul sırasını ve sebeb-i nüzulü bildiren rivayetlere vâkıf olmaktır. Dördüncüsü, incelenen lafzın

[282] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/10-11.
[283] Koç, *Âişe Abdurrahman*, 64-66.

lügatteki ve toplumsal kullanımdaki karşılıklarını bilmek; beşincisi, lafza Kur'ân'ın yüklediği anlamı tespit etmektir.[284] Kur'ân'ın lafza verdiği bu mananın belirlenmesi de, sözcüğün ya da terkibin Kur'an içindeki tüm farklı kullanımları göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Altıncı olarak Abdurrahman, metnin bağlamına yani siyaka bakılmasının üzerinde durmaktadır. Siyaka bakılması, yorumcunun metne keyfî birtakım manalar izafe etmesini engelleme imkânı sunduğu için, nesnel anlama yaklaşmayı sağlayacaktır.[285] Yedincisi ve belki en belirleyici prensiplerden biri, metni Arap dilinin ruh ve mizacını göz önünde bulundurarak anlamaya çalışma ve metnin her birimini ele alırken Kur'ân'ın genel üslup yapısından sarf-ı nazar etmemektir.[286] Bu ilke, Âişe Abdurrahman'ın ifadesiyle, metni Arap dilinin edebî kültürüyle ilişkilendirerek anlama ile ilgilidir. Ayetlerin bu ilişki ve üstün üslup özellikleri merceğinden okunması, dilde üstad ve edebiyatta mahir Arapların neden Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten aciz kaldıklarını da idrak etmemizi sağlamaktadır.[287] Sekizinci kaide, selefin de vurguladığı bir temel prensibin işletilmesine ilişkindir. Bu, Kur'ân'ın bir kısmının başka bir kısmını tefsir edeceği prensibidir. Bu prensibe sarılmak, Kur'ân'ı özgün beyânî nitelikleri ve üslup özellikleri çerçevesinde anlamayı temin ettiği için, metne dışarıdan dayatılan farklı anlama enstrümanlarını da dışarıda bırakma olanağı sunacaktır. Dokuzuncu ilke, araştırmacının, Kur'ân'ın beyânî sırlarından birinin de, her sözcük, harf ve hatta harekenin yerli yerinde bilinçli bir tercih sonucu kullanıldığını kavramasının gerekliliğine işaret etmektedir. Bu tercihteki isabet, başka bir seçimin manayı mevcut durumdaki gibi bihakkın taşıyamayacağı gerçeğiyle temellendirilmektedir.[288] Beyânî tefsirin onuncu temel prensibi, Abdurrahman'ın bilimsel/ilmî tefsire dönük eleştirel tutumunda ifadesini bulmaktadır. Bilimsel keşiflerle Kur'ân'ın bir şekilde ilişkilendirmenin ve ayetleri bazı bilimsel buluşlar üzerinden tevil etmenin bir i'câz boyutu olarak öne çıkması, nüzul döneminde hiçbir Arabın aklına gelmeyecek bir meselenin Kur'ân'a dayatılması demektir. Kur'ânî

[284] Âişe Abdurrahman, hocası Hûlî gibi, Kur'ân'ı Arapçanın en büyük edebî eseri olarak nitelendirdiği için dile ait tüm kullanımlarda Kur'ân'ı hakem kabul etmekte, gerek anlam atfı gerek belâgat kaideleri hususunda son sözü Kur'ân'ın söyleyeceğini belirtmektedir. Yapılması gereken, Kur'ân'ın söylediğinin bu kaidelere arzı değil, söz konusu kural ve kaidelerin Kur'ân'a arz edilmesidir. Aynı yaklaşımı mana boyutunda da sergilemekte, müfessirlerin daha önce atfettikleri manaları da Kur'ân'a arz ederek, metnin edebî ve dilsel kriterler zaviyesinden onay verdiklerini kabul, diğerlerini reddetmektedir. Bkz. Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/11.

[285] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/10-11.

[286] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/17.

[287] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/14.

[288] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/18.

i‘câzla gözleri kamaşan ve Rabbinin kelimelerini dinleyen hiçbir sahabide de böyle bir düşünce hâsıl olmamıştır.[289]

Görüldüğü üzere, edebî eserlere özgü üslup farklılıkları, anlamın dokusuna da tesir etmektedir. Lafız ile mana arasındaki uyuma müteallik bu durum, mananın doğru ve güzel bir surette takdiminde kelime seçiminin önemini ortaya koymaktadır. Edebî eserlerde, müteradif sözcüklerin varlığına rağmen özellikle belirli bir kelimenin kullanılması, ya manaya ya da üsluba dönük bilinçli bir tasarrufun mevcudiyetine delalet etmektedir. Dolayısıyla gelişigüzel bir seçim değildir. Söz konusu tercih edebî düzlemde iyi bir şekilde analiz edilmediğinde, yorumcu metnin hakkını vermemiş olmakta, anlamı da gerektiği şekilde ve metnin muradı çerçevesinde istinbat edememektedir. Bunun örneği, normalde dil kuralları açısından fasih olarak nitelendirilemeyecek bazı sözcüklerin, Câhiliye şairleri tarafından şiirlerinde bilinçli bir tercihle kullanılmış olmasıdır. Tenâfürü’l-huruf, yani bir kelimeyi oluşturan harfler arası uyumsuzluk, fesahate engel teşkil eden bir hususiyettir. Fakat Câhiliye şairlerinden İmriü’l-Kays’ın, bir şiirinde bu tür bir kelimeyi kullanılmış olduğu görülmektedir.[290] Yükseltilmiş anlamına gelen مرتفعات kelimesi yerine anlamı daha farklı bir üslupla aktarmayı sağlayan مستشزرات kelimesinin kullanılması, edebî çıtayı yükselten bir tercihtir. Dolayısıyla edebî düzlemin kendine özgü bir yapısı vardır. Bu yapı bazen klasik dilsel kaidelerin rağmına bir kullanımı gerektirebilir. Âişe Abdurrahman’ın Kur’ân’ı Arapçanın en büyük kitabı olarak görmesi, bu edebî mucizeyi, dilsel kurallara tâbi olmaktan daha ziyade bu kuralları belirleyen, lüzumu halinde değiştiren bir hakem olarak konumlandırması ile ilgilidir.

J.J.G. Jansen, Mısır’da gelişen çağdaş tefsir akımlarını, hidayet merkezli tefsir anlayışı, tabiî bilimler ağırlıklı tefsir anlayışı ve dilbilim ağırlıklı tefsir anlayışı olmak üzere üç başlık altında zikretmektedir.[291] Bu sınıflandırma içerisinde dilbilimsel ağırlıklı tefsir yönelimine yakın bir usule sahip olan Âişe Abdurrahman, bilimsel tefsir metoduna ise son derece karşıdır. Bu tarz bir tefsir algısı, Âişe Abdurrahman’a göre, Müslümanların Batı karşısında içine düşmüş oldukları aşağılık kompleksinin sonucu ortaya çıkmış olan savunmacı bir tutumun ürünüdür.[292]

---

289 Âişe Abdurrahman, *el-İ‘câzü’l-beyânî*, 96.

290 Muhammed Enver Bedahşânî, *Belâgatü’s-sâfiye Tehzîbü muhtasari’t-Teftâzânî* (Karaçi: Beytü’l-İlim, ts), 34.

291 Jansen, *Kur’ân’a Yaklaşımlar*, 8

292 Âişe Abdurrahman, *el-Kur’ân ve Kadâya’l-İnsan*, 309-311.

Bilimsel tefsire yönelik itirazlarda genel olarak rastlandığı gibi Âişe Abdurrahman da, meseleyi Kur'ân'ın ilk muhataplar tarafından anlaşıldığı tespiti üzerinden yorumlamaktadır. Birtakım ayetlerin sonraki bilimsel gelişmeler üzerinden anlaşılabilir hale geldiği iddiası ise bu tespitle tamamen çelişmektedir. İlk muhatapları tarafından fehmedilemeyen bir kitabın beliğ olması ise söz konusu değildir.[293]

Emîn el-Hûlî gibi, Âişe Abdurrahman da Kur'ân'ı Arap dilinin tartışmasız en büyük kitabı olarak tanımlamaktadır. Kur'an aynı zamanda Arap dilinin ebedî beyânî mucizesidir ve beyânî sırlarını keşfedip ifade ve üslup hususiyetlerini idrak isteyen her Arap onunla bağ kurmalıdır.[294]

Son dönem tefsir hareketleri içinde yer alan beyanî tefsirin kurucusu olarak Emîn el-Hûlî, ardından bu yeni tefsir yöneliminin geliştiricisi olarak da Hûlî'nin eşi ve talebesi Âişe Abdurrahman'ın adı zikredilmektedir.[295] Burada edebî tefsirle beyânî tefsirin birbirinin müterâdifi terkipler olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Bir başka bakış açısına göre ise edebî tefsir üç alt başlıktan oluşmaktadır ve bu alt başlıklardan biri de beyânî tefsirdir. Fehd er-Rûmî, edebî tefsiri, beyânî, mevdûî (konulu) ve edebî zevk cihetlerinden oluşan bir tefsir yönelimi olarak ifade etmektedir.[296]

Beyanî tefsiri, umumî tefsir faaliyetinin bir cüz'ü olarak gören Samarrâî bu tefsir tarzının hedefini, Kur'ânî tabirlerin üslup inceliklerinin ve sanatlarının ifadesi olan terkip sırlarının ortaya çıkartılması ve açıklanması olarak tarif etmektedir. Beyânî tefsirle meşgul olan araştırmacı, bir müfessirin vâkıf olması gereken ilimlere ek olarak lügat ve belâgat sahasında da derinleşmiş olmalıdır.[297]

Beyanî tefsir, Kur'ânî terkiplerin ilk muhatapların anladıkları gibi anlaşılmasını esas alan tefsir metodu olarak da tanımlanmıştır. Kur'ân'ın, metin bütünlüğüne itibar edilerek anlamlandırılmaya çalışılması, bu tefsir yaklaşımının önemli unsurlarından biridir. Konu bütünlüğü göz ardı edilerek ayetlerin birbirinden müstakil birimler şeklinde anlaşılmaya çalışılması isabetli olmayacağı için, konu

---

293 Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî*, s.96
294 Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/13.
295 Marangozoğlu, "Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi", 12.
296 Rûmî, *İtticâhâtu't-Tefsir*, 3/861.
297 Fâdıl Sâlih es-Samerrâî, *Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî* (Birleşik Emirlikler: Câmiatü Şârika, 2002), 1/7.

merkezli belli gruplamalar yapılarak temel gaye ve genel hedeflerin gözetilmesi, bu tefsir anlayışının kabulleri arasındadır.[298]

Esasen Kur'ân'ın beyânî tefsirinin yapılmasının gerekliliği, Kur'ânî i'câzın temerküz ettiği en temel boyutun beyânî i'câz oluşu ile yakından ilişkilidir. Müfessirler ve Kur'an araştırmacıları Kur'ân'ın i'câzının hangi özelliğinde mündemiç olduğunu izhâr etme adına birçok i'câz veçhi dile getirmiş olsalar da, bu vecihlerin en şümullü ve genel olanı i'câzın beyana bakan yönü olduğu için, beyânî i'câz en mühim i'câz veçhi olarak görülmelidir.[299] Zaten Kur'ân'ın meydan okuması da beyânî yönüyle ilişkilidir. Nitekim Kur'an kâfir Araplara meydan okurken, onları i'câza dair diğer hususlarla değil, vahyin beyânî yönüyle ilzam etmiştir.[300] Seyyid Kutub da, i'câz adına bir sürü boyuttan söz edilebileceğini ancak bunların en şümullü ve kapsayıcı olanının beyanî i'câz olduğunu ifade etmektedir.[301]

Kur'ân'ın beyânî yönünün önemi ve bu zaviyeden incelenmesinin gerekliliği, en başta vahiy metninin, benzerinin getirilmesi hususunda muhataplara meydan okuması bağlamında açığa çıkmaktadır. Meydan okuma cihetinin metnin beyan özelliklerine müteallik oluşu bunu teyit etmektedir. Aklî olarak da kabulü lazım gelen budur. Çünkü muhataplara meydan okurken, onlardan, geleceğe ya da geçmişe taalluk eden bilgileri haber vermeleri türünden bir talepte bulunmak zaten Kur'ânî hikmete uygun düşmeyecek, insanlardan güç yetirilemez bir iş yapmaları istenmiş olacaktır.

Yalnız burada şu hususun altını çizmekte de yarar vardır: Beyan dışındaki i'câz boyutlarının da, bir yönüyle beyânî i'câza göre avantajlı olarak görülebilecekleri noktalar mevcuttur. Beyânî i'câz evleviyetle Arap diline, hatta bu dilin inceliklerine vâkıf olan insanların idrak düzlemine hitap ederken, gaybî haberler, bilimsel öngörüler vb, diğer i'câz boyutlarının daha geniş bir muhatap kitlesine ulaşabileceği ifade edilebilir. Gerçi Arapça bilmeyen insanlar, hangi tür i'câz olursa olsun, bunu Arapça bilen kişilerce ortaya konulan ikincil kaynaklardan öğrenebileceklerdir. Bu ikincil kaynakların "Kur'an edebî bir mucizedir" şeklindeki ifadeleri de söz konusu çevreler için bir değer ifade edecektir. Arapça bilmeyen geniş kitlelere, Kur'an'da bilimsel ve gaybî bazı ihbarların mevcut olduğu mucizevî bilgisi de aynı aşamalardan geçerek

[298] Ahmed eş-Şirbâsî, *Hz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa Özcan (İstanbul: Özgü Yayınları, 2010) akt. Marangozoğlu, "Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi", 15.

[299] Fadl Hasan Abbas, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Câmiatü'l Kuds, 1997, 153 vd.

[300] Hâlidî, *el-Beyânü* fî-i*'câzi'l-Kur'ân*, 111.

[301] Kutub, *et-Tasvir*, 15-16; Hâlidî, *el-Beyânü fî-i'câzi'l-Kur'ân*, 111.

ulaşacaktır. Buna rağmen, edebî üstünlük ve mucizenin ispatı, bu tür haberlerin varlığının bir i'câz veçhesi teşkil ettiğini kanıtlamaktan daha güçtür. Buradan çıkan netice, i'câzın temerküz ettiği zemin beyânî boyut olsa da, diğer i'câz vecihlerinin de işletilmesinin ehemmiyeti haiz bir husus olduğudur.

Beyânî tefsir ya da edebî tefsir metotlarının kök ve referansları, kullandıkları yorum yöntemleri açısından Hz. Peygamber dönemine kadar geri götürülebilir.[302] Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Câhız'ın *Nazmu'l-Kur'ân*'ı, Rummânî'nin *en-Nüket fî-i'câzi'l-Kur'ân*'ı, Hattâbî'nin *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*'ı, Bâkıllânî'nin *İ'câzu'l-Kur'ân*'ı, Cürcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz* ve *Esrâru'l-Belâga*'sı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı gibi eserler, beyânî yorum geleneğinin tarihî referansları sadedinde zikredilebilecek belli başlı eserler arasındadır. Bu eserlerin varlığı, hem söz konusu anlayışın nevzuhur bir metot olmadığını göstermekte hem de beyanî yönelişin ilim geleneği içinde i'câz araştırmaları adı altında fonksiyonel olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu tarihî referanslara rağmen, modern dönemde beyânî/edebî yaklaşım bu çizgiye kayda değer açılımlar getirmiş ve daha kuşatıcı bir perspektif kazandırmıştır.

Çağdaş döneme gelindiğinde İbrahim er-Rûmî, edebî yönelimi, konulu yaklaşımı da içinde zikretmek suretiyle beyânî yöntem ve edebî zevk yöntemi başlıkları altında sınıflandırmaktadır.[303]

Temas edilmesi gereken bir diğer husus da, edebî/beyânî tefsir anlayışının bazı konu bütünlüğü olan kısa Mekkî surelere tatbik edilmiş olmasıdır.[304] Bu durum, bu yöntemin tüm Kur'an sureleri için işletilmesinin imkânını müzakereye açmaktadır. Konu bütünlüğünün sağlanması, üslup özelliklerinin kısa surelerdeki kafiyeli dile uygunluğunun metnin tamamına yayılması gibi hususlardan dolayı, söz konusu usulün tüm Kur'ân'ın tefsirinde bütün parametrelerinin fonksiyonel olarak işletilmesi suretiyle uygulanması zor görünmektedir. Belki edebî tefsirin bazı ilkeleri bazı pasajlara tatbik edilebilir ve edebî tefsirin ilkeleri Kur'ân'a bakış konusunda genel bir perspektif sunabilir. Bununla birlikte bu yöntemin, tüm Kur'an için kullanılmaya

[302] Bu konuyu çalışmamızın birinci bölümünde ele almıştık. Bkz. 1.2.1 ve 1.2.2.
[303] Rûmî, *İtticâhâtu't-Tefsir*, 3/866.
[304] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/14; Beyyûmî, *Hutuvâtu't-tefsiri'l-beyânî*, 334.

çalışıldığında kısa Mekkî surelerdeki canlılık ve üretkenliğini koruyabileceğini düşünmemekteyiz.

Bir diğer nokta, edebî, beyânî, dilsel ve lügavî gibi tefsir ön ekleri yüzeysel bir bakışla müterâdif kavramlar olarak algılanabiliyor oluşudur. Kur'ân'ın lafız ve terkipleri üzerine yoğunlaşma yönünden her iki tefsir tarzının aynı paydada buluştukları dikkate alındığında, beyânî tefsirin lügavî tefsirden bir farkı ve fazlası olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Bu soruya edebî tefsir-lügavî tefsir ilişkisini ele alırken temas etmiştik. Aynı şekilde beyânî tefsirde de, lügavî tefsirin kapsam ve ilgi alanına ek olarak, lafız ve terkiplerin manalarının araştırılması dışında tertiplerinin ve seçilmelerindeki isabetin üzerinde durulmaktadır. Dile dayalı kaideler açısından ayetlerin tetkiki her iki yaklaşımın konusu olsa da, beyânî tefsir, bu kaidelerin taşıyıcısı olan lafızlarda mevcut olan edebî inceliklere de eğilmektedir.[305] Burada beyânî çizginin edebî eğilimin devamı olduğu düşünüldüğünde, zaten her iki yöntemin de lügavî tefsirin sınırlarını aşan bir muhtevaya sahip oldukları değerlendirilebilir.

Kanaatimizce beyânî tefsir, Hûlî'nin edebî tefsir teorisini temellendirdiği ilkelerin sistematik hale dönüştüğü ve belli ölçüde pratiğe aktarıldığı bir yaklaşım olarak edebî anlayışın tahkimine dayanan bir tefsir tarzıdır. Bu yönüyle edebî ve beyânî tefsir terkipleri birbirlerinin müterâdifi olarak konumlandırılabilir.

Edebî ve beyânî yaklaşımın ehemmiyetine misal olarak Teftâzânî'nin, *Muhtasar* adlı eserinde felsefî temellendirmelere fazlasıyla yer verdikten sonra Duhâ suresinde geçen مَا وَدَّعَكَ lafzının yer aldığı ayetteki eksiltili nesnenin varlığını, bir önceki ayette geçen سَجٰى kelimesiyle kafiyeyi tutturma amacıyla açıklaması dikkate değerdir. Buna göre kafiye uyumu dilsel zorunluluğun sonucudur. Dolayısıyla ilgili sözcük seçimi, tamamen dilsel bir kaidenin zorunlu tatbikidir ve bunun anlama herhangi bir tesiri bulunmamaktadır.[306] Bu durum, anlama da tesir eden bilinçli bir tercihin, bir yazım kuralı olarak mekanikleştirilmesi ve edebî etkisinin budanması hususunda çarpıcı bir örnektir. Edebî ve beyânî tefsir çizgisinden bakıldığında ise bunlar, anlamın yönünü de tayin eden ve anlatımı en güçlü formu içerisinde sunan son derece irâdî seçimler olarak değerlendirilmektedir.

[305] Marangozoğlu, "Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi", 19.
[306] Hûlî, *Menâhîc*, 148.

2.2.2. Muhammed Ahmed Halefullah ve Kıssa Teorisi:

Hûlî sonrası, Hûlî'nin öğrencisi olan ve onun danışmanlığında Kur'an kıssaları merkezinde oldukça ses getiren ve tepki gören bir tez hazırlayan Halefullah da edebî tefsir yaklaşımının temsilcilerinden biri olarak zikredilebilir. Abduh, Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmadığını ifade etmek suretiyle, kıssaların tarihî hakikatler içermesi mümkün olsa da, amacın tarihî bilgi değil ahlâkî öğütler vermek olduğunu vurgulamış, Kur'an ile tarih arasında net bir ayrım ortaya koymuştu. Halefullah da edebî tefsir yaklaşımında göze çarpan tarih-edebiyat ayrımı üzerinden Abduh'un bakış açısını geliştirme yoluna gitmiştir. Kur'an, kıssalarla tarihî bilgi vermeyi amaçlıyor değildir; dolayısıyla kıssaları tarihsel karşılıkları ve içerdiği bilgiler açısından tetkik etmek, detaylardan tarihî malumatlar yakalamaya çalışmak, Kur'ân'ı muradı dışında bir çerçeveye zorlamak anlamına gelecektir. Bu detaycı ve tarihî içerimlere sahip tetkik anlayışı, asıl mesajın da buharlaşmasına yol açmaktadır. Halefullah'ın Abduh ile ortaklaştığı ve tezi için bir zemin olarak benimsediği bir diğer husus da Kur'ân'ın temelde yedinci yüzyıl Araplarına hitap ettiği kabulüdür. Yani metin bütün olarak o dönem Araplarının zihin dünyaları ve kabulleri üzerinden mesajını sunmaktadır. Tüm bunlarla birlikte Abduh'un Kur'ân'da yer alan mesel ve mecâz gibi edebî unsurları, mucizevî durumlardan haber veren Kur'an pasajlarını rasyonel bir şekilde açıklamak için kullandığı da göz önüne alınırsa, Abduh ve Hûlî üzerinden Halefullah'a uzanan çizgi daha da belirginleşecektir.[307]

Burada kastedilen, Kur'an'da bugünün bilimsel ve aklî kabulleriyle örtüşmeyen pasajların var olması durumunda bile bunların Arapların o günkü dünya görüşlerinin yansıması olarak görülmesi gerektiğidir. Edebî anlayışla Kur'ân'ı okuyan yorumcu, bu tür pasajların muhtevalarının arka planının böyle olduğunu bilecek, anlatım üslubundaki edebî kullanımları bu pasajları rasyonalize etmek için değerlendirecektir.

Kendisini Abduh çizgisine yakın gören Muhammed Ahmed Halefullah, Mısır'da geleneği temsil eden Ezher'e karşı modernitenin temsilcisi olarak değerlendirilen Kahire Üniversitesi'nden 1939 yılında mezun olmuştur. Öğrenim hayatı boyunca hocası Hûlî'nin Halefullah üzerinde önemli bir tesiri olmuştur. Yüksek lisansını Hûlî'nin yanında tamamladıktan sonra, edebî tefsir metodunu Kur'an kıssaları merkezinde işletmeyi düşünmüştür. Bu meyanda, hocası Hûlî'nin de

[307] Ebû Zeyd, "Kur'ân'a Edebî Yaklaşım Çıkmazı", s. 256.

teşvikiyle 1947 yılında *el-Fennü'l-kasasi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora tezini tamamlamıştır. Tez, Mısır'da, özellikle gelenekçi çevreler nezdinde ciddi bir reaksiyonla karşılaşmış ve daha jüri toplanmadan önce hem usul hem de içerik yönünden reddedilmiştir. Mesele şikâyet şeklinde resmî makamlara da intikal ettirilmiş, yazarının irtidat ile suçlanması çağrıları dile getirilmeye başlanmıştır. Aleyhteki ciddi ve güçlü kampanyaya rağmen Hûlî, öğrencisi Halefullah'a sahip çıkmış, meselenin düşünme ve düşündüklerini ifade hakkı ile ilgili olduğunu, bu hakka en başta İslâm'ın sahip çıktığını, bu hakkın varlığını hatırlatacak bir tek kişi kalmasa bile ateşe atılma pahasına da olsa kendisinin bu hakkı ikrar edeceğini ifade etmiştir. Ancak neticede aleyhteki bu kampanya sonuç vermiş, Halefullah üniversiteden uzaklaştırılmış, Hûlî'ye de lisansüstü programlardan el çektirilmiştir. Zaman içerisinde tez İslam dünyasında bir hayli şöhret kazanmış, birçok kere yeni baskıları yapılmış ve edebiyat fakültelerinde okutulmuştur. Halefullah 1953 yılında hazırladığı yeni bir tezle doktorasını tamamlama imkânı bulabilmiştir. Siyasî yönü de olan müellif, Enver Sedat döneminde bazı yazı ve görüşlerinden ötürü 4 ay hapis yatmıştır. Sol görüşlü Hizbu't-Tecemmu adlı partinin kurucuları arasındadır.[308]

Halefullah'ın söz konusu tezi, Hûlî'nin edebî tefsir yöntemini pratiğe aktaran en mühim örnektir.[309] Halefullah, hocasının kendi üzerindeki etkisini açıkça ifade etmekte, onun Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında edebî metodun kullanımına dair vermiş olduğu derslerin tesirini vurgulamaktadır. Kendisini bu derslerin etkisiyle söz konusu yönteme göre Allah'ın kitabını açıklama mevkiinde görmüştür.[310]

Bu meyanda Hûlî, Halefullah'ın kitabının farklı baskılarına önsözler yazmıştır.[311] Kitabın ikinci baskısına yazdığı önsözde Hûlî, Halefullah'ın bu eser nedeniyle damgalandığını, tekfir ve irtidat ithamlarına maruz kaldığını belirtmektedir. Bir zümre böyle suçlayıcı bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Hûlî'ye göre tarih önündeki aydın sorumluluğunu yerine getirmeyi ve ne olursa olsun doğru bildiklerini ifade etmeyi seçenler ise başka bir çizgi üzeredirler. Onlar, Arapçanın en büyük kitabı olduğunu idrak ettikleri Kur'ân'ı sanat, toplum ve düşünce sahasında meydana gelen

---

[308] Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012) Karataş'ın sunum yazısından, 19-21.

[309] Karataş, *Halefullah*, 97.

[310] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 31.

[311] Hûlî'nin *Fennü'l-kasasî*'ye yazdığı önsözler, eserin ikinci ve üçüncü baskısındadır. Bu baskılara ulaşamadığımız için sözkonusu önsözleri Şaban Karataş'ın *Fennü'l-kasasî* çevirisinden aktardık.

ilerlemelerden de yararlanarak ele almışlar ve tesirleri oldukça geniş bir alanda değerlendirilebilecek edebî tefsir yaklaşımını ortaya koymuşlardır.

Edebî tefsir, Müslüman zihinleri düalizme düşmekten kurtaran tek yaklaşımdır. Düalizm, Kur'ân'ı kabul eden bir zihnin, Kur'ân'ın kimi tarihî olaylardan ve şahıslardan rastgele bahsettiği düşüncesini de kabul etmek zorunda kalmasının ürünüdür. Zihni bu açmaza sürükleyen husus ise bir hakikat kitabı olarak Kur'ân'ın, işaret ettiği tarihsel referansları bir tarih anlatısının en temel öğelerini yok sayarak aktarabiliyor oluşudur.

Kur'ân'ın anlatımında tarihsel olaylar aktarılırken çoğu kez yer ve zaman gibi temel öğeler dile getirilmemekte, atıf yapılan tarihî figürler alışılmışın dışında bir tarzda tanıtılabilmektedir. Bu da Kur'ân'ın hakikat olma vasfı ile tarihsel bilgiyi tarihsel anlatım tekniğine riayet etmeksizin nakletmesi durumlarının çatışan iki olgu olarak ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Oysa edebî yaklaşım bu problemi kökten çözmekte, bu düalizmi tümüyle ortadan kaldırmaktadır. Bunu da şu yolla gerçekleştirmektedir: Kıssaların dilini de içine alan edebî söz sanatlarının yön verdiği sanatsal-edebî anlatım tarzı ile tarihsel anlatım tekniğini birbirinden ayırmaktadır. Kullanılan usulün ve kıssa aktarımıyla tercih edilen anlatım tekniğinin edebî bir üslup olduğunun idraki, muhtevada yer alan verilerin tarihsel analiz üzerinden incelenmesini dışarıda bırakan bir farkındalık meydana getirmektedir. Dolayısıyla Kur'an, kıssaları naklederken tarihsel değil edebî ve sanatsal dil kullanmaktadır. Bu bilinçle okunması, Müslüman zihinlerde oluşması mümkün olan düalizme baştan ket vurmaktadır. Çünkü hem Kur'ân'ın hak olduğunu iddia etmek hem de tarihî olayları ele alıp istediği şekilde aktardığını söylemek zihnî bir düalizmin habercisidir. Bunun yerine söylenmesi gereken şudur: Kur'an, bu kıssaları anlatırken hiçbir surette tarih bilgisi vermeyi amaçlamamakta, edebî-sanatsal bir üslup kullanmaktadır. Tarihsel bilgi vermeyi hedef edinmiş olsaydı, söz konusu olayların yer-zaman-kişi şeklindeki detaylarını, tarihsel anlatım tekniğine uygun olarak anlatacaktı. Ancak amaç ibret vermek olduğu için, bu ayrıntılarla kendisini bağlamamış, aksine kıssa dilini bir sanatsal-edebî anlatım yolu olarak tercih etmiştir.[312]

Hûlî, 1965 yılında kitabın üçüncü baskısına yazdığı önsözde de aradan geçen zaman sonucunda kitabın artık edebiyat fakültelerinde ders olarak okutulmaya

[312] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Hûlî, 2. Basım Önsöz yazısından, 23-26.

başlandığını, edebî-sanatsal bir kazanım ve Kur'ân'ın i'câzını açığa çıkaran bir eser olarak değerlendirildiğini memnuniyetle ifade etmektedir. Halefullah zamanında çok bedel ödemiş, olur olmaz bir sürü ithamla karşılaşmış ama eser hak ettiği ilgi ve değeri aradan geçen onca zamandan sonra elde etmiştir.[313]

Halefullah'ın Kur'an kıssaları konusundaki yaklaşımının temel ekseninde kıssalarda önemli olanın biçim değil öz ve ahlâkî yönlendirme olduğu düşüncesi yer almaktadır. Bu düşünce, Kur'an kıssalarının tarihsel bilgi verme amacı gütmeyen edebî çerçeveye sahip aktarımlar olduğuna işaret etmektedir.[314] Bu bakış açısının izlerine de Muhammed Abduh'ta rastlanmaktadır. Kıssaların tarihî gerçeklik ifade etmeyebileceği anlayışında olan diğer düşünürlerde gözlendiği gibi, Abduh da, kıssaların amacının tarihî bilgi vermek olmadığını, hedefin ibret aldırmak ve hidayete ulaştırmak olduğunun altını çizmektedir.[315]

Menar tefsirinde Halefullah'a referans teşkil edebilecek birçok misale rastlamak mümkündür. Mesela Kaf suresi 30. ayette geçtiği şekliyle, Allah'ın Cehenneme "Doldun mu?" diye sorması ve akabinde Cehennemin de "Daha yok mu?" diye cevap vermesi, bilinen anlamda bir soru-cevap muhaveresi değil, mücrimlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun, Cehennemin onları içine alabilecek kadar büyük olduğunu anlatan bir temsilî anlatım örneğidir.[316] Aynı şekilde Hz. Âdem kıssası da, Abduh'a göre mesajın temsili olarak aktarıldığı bir örnektir.[317]

Bu tür yorumlarıyla Abduh, ele aldığı kıssalarda, gerçekten vuku bulmamış birtakım kurgusal olaylardan bahsedildiğini sarahaten söylüyor değildir. Ancak metnin lafızlarını zahiren delalet ettikleri anlamlardan başka anlamlara hamlettiği için, Halefullah'ın bakış açısıyla örtüşen bir yaklaşımı benimsemiş olmaktadır. Böylelikle Abduh, daha sonra üzerinde Halefullah'ın yürüyeceği yolu ondan önce genişletmiş olmaktadır.[318]

Edebî tefsirin en temelde vahiy-dil ilişkisi zemininde vücut bulduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Dil ile kültür ilişkisi, dilin kültürü taşıyıcı işlevinde ifadesini bulmaktadır. Dil, insanların ve toplumların duygu, düşünce ve yaşam

313 Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Hûlî, 2. Basım Önsöz yazısından, 33.
314 Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 172.
315 Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/327.
316 Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/280 vd.
317 Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/280 vd.
318 Karataş, *Halefullah*, 103, 105.

tarzlarının somutlaşarak görünür hale gelmesini sağlayan en önemli araçtır. Aynı zamanda en önemli kültür aktarıcısı olarak dil, sözlü ve yazılı tüm kültürel birikimin sonraki kuşaklara taşınmasını da sağlamaktadır. Bir toplumun tarihin önceki dönemlerinden beri taşıyageldiği tüm kültürel öğeler ve genel anlamda o toplumun yaşam tarzı, damıtılmış bir öz olarak dilde müşahhas bir karşılık bulmaktadır.[319] Bu arka planın bize gösterdiği gerçek, bir toplumu tanımanın en temel yöntemlerinden birinin, o toplumun kültürüne vâkıf olmamızı temin eden dilsel örf ve alışkanlıklarını etüt etmek olduğudur. Dil, toplumun duygu, düşünce, gelenek, dünya görüşü gibi en temel göstergelerinin karşılık bulduğu bir öz hükmünde olduğu için, o toplumun aynası hükmündedir.

Kur'ân'ı doğru anlama hususunda nüzul döneminin verili koşullarını tetkik etmenin gerekliliği, hemen hemen üzerinde ittifak hâsıl olmuş bir görüştür. Tefsir geleneğinde esbâb-ı nüzul, Mekkî-Medenî, nâsih-mensuh gibi olguların işletildiği zemin vahiy-tarih ilişkisidir. Tefsirde edebî yönelimde de, *Kur'an çevresinde araştırma* prensibi üzerinden nüzul döneminin etraflı bir analizinin lüzumuna işaret edilmektedir. Çoğu zaman bu analiz bağlam bilgisi ve vahiy-olgu ilişkisi gibi başlıklar üzerinden de dile getirilebilmektedir. Edebî tefsir, vahyin ilk muhataplarının yaşadığı dönemin sosyokültürel yapısının yanında dilsel örfünün ve üslup alışkanlıklarının da doğru bir şekilde tanınması gerektiğinin altını çizmektedir. Metne muradı dışında anlam yüklenmemesi, muhatap toplumun verili koşullarını dikkate alan metnin, o koşullar tespit edilerek anlaşılması ile mümkün olacaktır. Dile ve kültüre ait tüm öğeler sağlıklı bir şekilde görülemediğinde, yorum, herhangi bir buluntu metne anlam verme çabası gibi boşlukta ve ayakları yere basmayan bir faaliyete dönüşecektir.

Edebî tefsir teorisi şöyle bir ön kabulü benimsemiş görünmektedir: Kur'an; mecâz, istiâre, metafor gibi yapıları kullanmışsa, kıssa ve mesel tarzı bir anlatım tekniğini istimal etmeyi tercih etmişse, mesela bir edebî sanat olarak tevriyeye, takdim-tehire yer vermişse, dile dayalı tüm bu tercihlerin bir sebebi ve muhatap toplumun dünyasında bir karşılığı olmalıdır. Bu ilişki zemini etüt edilmeden, metne doğru anlam vermek mümkün olmayacak, daha da ötesinde metne, amaç ve hedefleri dışında birçok mana yüklenecektir. Kur'ân'ı bir bilim ve tarih kitabı gibi değerlendirerek, bu alanlarla ilişkili görünen atıflarını, metnin hidayete sevk etme

[319] Ali Göçer, "Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine", *tdk* (Erişim 24 Nisan 2020), 51.

amacından soyutlayarak okumak, sık yapılan hayatî bir hatadır. İşte edebî yaklaşım, metnin bu edebî karakteri ve edebî tercihleri bilindiğinde, söz konusu yanlışlara düşülmesinin de önüne geçilebileceğine işaret etmektedir.

Dilin sözü edilen karakteristik yapısı ve kültürle olan sıkı bağı, belli bir dilden başka bir dile yapılan tercüme faaliyetinde ya da yorum çabasında mühim bir zorluğa yol açmaktadır.[320] Çünkü dil bir kültür içinde şekillenmiştir. Dolayısıyla dilden dile aktarım, kültürden kültüre aktarım gibi bir boyut da içermektedir. Kaynak dilden hedef dile taşıma, kaynak dilin kültürel arka planından soyutlanmış basit bir dilsel nakil olarak görülmemelidir.

Halefullah'ın *Fennü'l-kasasî* adlı eseri, edebî tefsir metodunun kıssalar üzerinde tatbik edildiği önemli bir örnektir. Kıssaların dilinin edebî bir anlatım şekli olduğunu ifade sadedinde Halefullah, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kıssalarda yer verilen birtakım bilgilerin tarihsel hakikatler olarak değerlendirilmemesi, mesajın edebî boyut üzerinden alınması gerektiğini ifade etmektedir. Eserin Türkçe çevirisine yazdığı takdim yazısında Hikmet Zeyveli, yorum faaliyetinde edebî üslubun göz ardı edilerek anlam verme çabası içine girilmesinin vahim hatalara yol açabileceğini ileri sürmektedir. Buna örnek olarak da, semitik bir kültür atmosferi içinde İncil'de ifadesini bulan baba-oğul metaforunun esasen bir mecâz kullanım olduğunu, buna rağmen Roma-Yunan kültürüne aktarılırken bu mecâzın teslis inancına mesnet kılınacak şekilde anlaşılmış olmasını vermektedir. Metnin edebî üslup özelliğinden sarf-ı nazar edilmesi sebebiyle koskoca bir bâtıl dogma söz konusu inanç yapısında merkezî bir doktrin haline gelmiştir. Zeyveli'ye göre temel sorun, din dilinin kendine has karakterinin göz ardı edilmesi, sembolik ve çağrışımsal bir hüviyette olduğunun dikkate alınmamasıdır. Din dili sembolik bir karakterde olmak durumundadır; çünkü insan zihninin kavramakta zorlanacağı hakikate dair bilgileri maddî dünyadaki muhataplarına bu âlemin verileri üzerinden anlatmak gibi bir işlevi üstlenmiştir.[321]

"Tanrı ve metafizikten bahseden kutsal metinlerin anlaşılması noktasında temel sorun, bu metinlerin aşkın alandan veya metafizikten bahsederken, kategorik yapı içinde olan insanın kullandığı bir aracı ve anlatım biçimlerini kullanıyor olmasıdır. Nasıl olur da, bir "varlık" olup, sonlu alana ait olan ve eşyanın

[320] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Hikmet Zeyveli Takdim Yazısı, 7.
[321] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Hikmet Zeyveli Takdim Yazısı, 7-8

adlandırılmasına bağlı olarak ortaya çıkan "dil", kategorik yapıya dâhil olmayan metafizik alan hakkında doğrudan kullanılabilir?"[322]

Halefullah'ın ana tespiti şudur: Kur'ân'ın kıssa anlatımındaki üslubu tarihî değil edebî/belâğîdir.[323] Önceki müfessirlerin Kur'ân'ı doğru biçimde anlamamalarının sebebinin, kendi fikir ve görüşlerini metne dayatmaları olduğunu ifade eden Halefullah, doğru ve selim bir anlama faaliyeti için yapılması gerekenin, yorumcunun kendi kültür, ilim ve felsefe müktesebatını metne dayatmaması olduğunun altını çizmektedir. Kendi değer yargıları ve ilmî-felsefî kabulleri ile uyuşmasa dahi, metnin ifade ettiği kıymet hükümlerini, görüşleri, ilmî ve toplumsal fikirleri, metnin onlara işaret ettiği bağlam içerisinde ele almak, doğru bir anlama için kaçınılmaz esaslardandır.[324]

Halefullah'ın kıssa teorisinin temel parametrelerini şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Öncelikle Halefullah, kıssa anlatım üslubunu muhataplar üzerindeki etkisi açısından Kur'ân'ın kullandığı psikolojik bir mesaj iletme tekniği olarak yorumlamaktadır. Kıssa aktarımını bir 'anlatım sanatı' olarak görmesinin izahı da buradadır. Nüzul döneminin tarihselliği ile de bağ kurmakta, kıssa anlatımının vahyin inzal olunduğu Arap toplumundaki yaygınlığını, Kur'ân'ın bu anlatım üslubunu tercihinde bir etken olarak öne çıkarmaktadır. Hatta bu teknik, Kur'an muarızlarının da muhalefetlerini dillendirirken müracaat ettikleri bir usuldür. Birçok müfessir Kur'an kıssalarını müteşabihat alanında değerlendirirken, birçok oryantalist de kıssa-tarih ilişkisini Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e tenkidin bir vesilesi olarak görmektedir. İslam düşüncesinde kıssalara bakış konusunda temerküz eden temel sorun, kıssaların dinî/edebî değil tarihsel pasajlar olarak okunmasında kendisini göstermektedir. Bu durum o kadar negatif bir tesir uyandırmıştır ki, kıssa muhtevalarından tarihsel bilgi süzme gayreti, araştırmacıları Kur'ân'ın kıssalarla murad ettiği amacın tahakkukundan uzaklaştırmıştır. Kıssaların, vaz ediliş amaçları olan duyguları harekete geçirme akıl ve kalbe istikamet kazandırma hedefinden sarf-ı nazar edilerek, tarih ilişkisi ve tarihsel okuma perspektifi üzerinden birçok gereksiz ayrıntı ve açmazla uğraşılmak zorunda kalınmıştır. Kıssanın mesajı ile meydana gelen irşad, yönlendirme, sakındırma,

[322] Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal Dergisi* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 76.
[323] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Hikmet Zeyveli Takdim Yazısı, 9.
[324] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 32.

hidayet gibi asıl vurgu ve hedefler geri planda kalmış, bunun yerini anlatılan olayın gerçekten vuku bulup bulmadığı, bulduysa ne zaman bulduğu, kahramanlarının kimler olduğu gibi hususlar almıştır.[325]

Maide Suresi'nde geçen Allah ile Hz. İsa arasında geçen diyaloğu[326] kıssalara edebî yaklaşım konusundaki anlayışını izah için zikreden Halefullah, bu anlatıda, müfessirlerin kıssalara tarihsel perspektiften bakmalarında ifadesini bulan yanılgının somut bir tezahürünün var olduğunu ifade etmektedir. Buna göre müfessirler, bu diyaloğun ne zaman gerçekleştiği ya da gerçekleşeceği üzerinde durmaktan, edebî bir sunum ile nakledilen asıl mesajı anlama imkânından kendilerini mahrum etmişlerdir. Oysa ayetlerin bir zahirî/literal anlamı varken, bir de yan/derin anlam düzeyleri söz konusudur. Zahire takılıp kalınınca ve mesele ilk bakışta göze çarpan tarihsel aktarım odağında anlaşılmaya çalışılınca, sanatsal anlatım eşliğinde verilen ikincil anlam göz ardı edilmektedir. Söz konusu diyalogla verilmek istenen mesaj, kıyamet günü vuku bulacak bir hadiseyi haber vermekle ilgisi olmayan ve Hz. Peygamber döneminde yaşayan Hıristiyanları tenkit merkezli, onların Hz. İsa'ya bakışlarını eleştiren bir muhtevayı haizdir. Meselenin olmuş bitmiş bir olay gibi kesin dille anlatılması ise, Kur'ân'ın ikaz ve nehyinin tesirini artırmaktadır. Bu kesinlik, inkârın önünü zaten tıkadığı gibi, şüpheye bile mahal bırakmayacak kertede, muhtevayı perçinlemektedir.[327]

Edebî tefsir yönteminin bir temsilcisi olarak Halefullah, Kur'ân'ı Kur'an ile tefsir usulünü benimsemiştir. Ancak Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan herhangi bir kıssa farklı surelerde ele alınmış olduğu için kıssaların Kur'an'daki genel bütünlüğüne göre değil, geçtiği pasajdaki kendi iç bütünlüğüne göre değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Böyle değerlendirildiklerinde, göze çarpan farklılıkların bir ihtilaf ve çelişki olmadığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla birçok müfessirin yaptığı gibi söz konusu farklılıkları açıklamak için bunların müteşabihattan olduğunu söylemek, zorunluluk olmaktan çıkacaktır. Oryantalistler de, kıssa içi bütünlük yerine kıssanın tüm Kur'an'da ele alınışı itibariyle bir bütünlük gözettikleri için yanlış değerlendirme yapmışlardır. Halefullah'ın bu yaklaşımı teyit adına verdiği örneklerden biri Hz. Musa kıssasıdır. Halefullah'a göre Tâhâ ve Neml surelerinde bu kıssanın iki farklı anlatı

[325] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 36-38.
[326] el-Mâide 5/116.
[327] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 167-168.

amacı ve bağlamı vardır. Bir başka ifadeyle, her pasaj açısından bağlam kendine özgüdür. Hatta bunlar farklı kıssalar olarak nitelendirilmelidir. Yani burada ne tekrar, ne çelişki, ne de müteşabih olma durumu söz konusudur.[328] Belirli bir kıssanın farklı yerlerde farklı bağlamlarda aktarılması basit bir tekrar değil, bilakis muhtevanın muhatapların içinde oldukları koşullara hitap eder tarzda bir ifade kalıbına dökülmesidir.[329] Edebî metinler çağrışıma dayalı ve literal anlamı aşan yan anlamları muhtevidir; Kur'ân'ın kıssa anlatımını bir edebî üslup olarak seçmesinin sebeplerinden biri de hidayet mesajını bu tür bir güçlü temele dayandırmaktır. Nitekim kıssalar, muhatapların ruh dünyalarına tesir edecek bir yapıyı haizdir.[330]

Halefullah, araştırmasında malzemeyi toplamış, kıssaları imkân ölçüsünde kronolojik şekilde dizmiş, önce literal anlam ile ilgili müfessirlerin mülahazalarını mukayeseli olarak ele almış, ardından da metnin düşünsel, duygusal ve sanatsal değeri üzerinden literal anlama direkt yansımayan ancak metin sahibinin dolaylı anlattığı hususları içeren edebî anlamı araştırmaya koyulmuştur. Edebî anlam ya metnin kendisinden ya da ilk muhatapların anladıkları manaya nüfuz yoluyla anlaşılabilmektedir. Daha sonra da kıssaları şahıs, olay, kullanılma amacı gibi içsel parametreler üzerinden tasnif yoluna gitmiştir.[331]

Halefullah'a göre kıssa konusunda dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da, Kur'an'ın anlattığı kıssaların bir bölümünün nüzul dönemi Mekke toplumunda bilinen anlatılar oluşudur. Mekke çevresinde bilinmeyen kıssalar da vardır. Bunlar Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat bağlamında müşriklerin deneme mahiyetli sorularına cevap sadedinde inzal olunmuştur. Ashab-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssaları böyledir. Bu tür suallere cevap merkezli kıssaları diğerlerinden ayıran hususiyet ise tekraren dile getirilmiş olmayıp bir defaya mahsus aktarılmış olmalarıdır. Buradan, bilinmeyen bir kıssa anlatımının bir tür zorunluluktan doğduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu tarz kıssalar azınlıktadır, kıssalar genel anlamda muhatap çevrede bilinmektedir. Bunun delili, birçoğunun Arap şiirine de konu teşkil etmiş olmasıdır. Bu kıssalar, öncekilerden farklı olarak, Kur'an'da birden fazla yerde aktarılmıştır. Bilinen olayların seçiminde, uyarının daha müessir olması ve muhataplar üzerinde daha kalıcı bir iz bırakması gayesi rol oynamıştır. Kur'ân'ın Mekke çevresinde bilinen öğelere daha

[328] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 64.
[329] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 63-64.
[330] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 152-153.
[331] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 44 vd.

fazla yer verdiğinin bir kanıtı da, mesela Arap toplumunda etkin bir unsur olan Yahudilerde ciddi bir karşılığa sahip Hz. Musa isminin Hz. Eyyûb gibi şahsiyetlere nazaran çok daha fazla anılmasıdır. Kur'ân'a 'öncekilerin efsaneleri' diyen müşriklerin bu ithamı da, Kur'an'da aktarılan kıssaların bildikleri ve aşina oldukları malumatlardan teşekkül etmiş olmasındandır.[332]

Burada Halefullah'ın kıssa anlatımlarını muhteva gerçekliği üzerinden değil, edebî cihetten anlamak gerektiğini ifade edişini temellendirmek için kullandığı bazı örneklere yer vermek istiyoruz.

Mesela Kehf Suresi 86. ayette geçen *"Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçıkta batar (gibi) buldu"* ifadesinde Güneş'in su içinde batışının tabiat kanunlarıyla mütenakız keyfiyeti, müfessirleri buradaki anlatımı edebî cihetten anlamaya mecbur bırakmış ve kastedilenin, dünyadan bakan bir gözlemcinin batışı böyle görmesi olduğu ifade edilmiştir. Yoksa burada bir astronomi yasası anlatılıyor değildir. Dolayısıyla Kur'an mesajını sunarken, insanların zihin dünyalarında karşılığı olan bazı öğeleri bir tasvir unsuru olarak alıp kullanmaktadır.[333]

Kıssa anlatımında sözün maksat uğruna gerçek vuku bulan şeklinden farklı söylenmiş olması da, Halefullah'ın, yaklaşımına örnek olarak dile getirdiği hususlar arasındadır. Nisâ Suresi 157. ayette Kur'an Yahudilerin ağzından "Allah elçisi Meryem oğlu Îsâ Mesîh'i öldürdük" ifadesine yer vermektedir. Oysa Yahudiler zaten İsa Mesih'in resul olduğunu kabul etmedikleri için onu öldürmeye teşebbüs etmişlerdir. Dolayısıyla Yahudilerin Hz. İsa'dan bahsederken Allah'ın Resulü terkibini kullanmış olmaları düşünülemez. Zemahşerî, buradaki kastın ya alay etme olduğunu, ya da Kur'ân'ın Yahudilerin sözüne Hz. İsa'yı methetmek için bu ibareyi ilave ettiğini ifade ederek, yani edebî bir okuma ile meseleye çözüm getirmektedir. Bu ve bunun gibi birçok örnek, aktarılan muhtevanın tarihsel bir gerçeklik gibi algılanmasının zorunlu sonucu olan birçok tevilin varlığına işaret etmektedir. Oysa Kur'an kıssalarına dönük anlayış, tarihsel bakıştan edebî perspektife kaydırılabilmiş olsa, Halefullah'a göre, bu açmazların hiçbiriyle yüzleşilmek zorunda kalınmayacak, metin esas vasfı olan edebî yönüyle anlaşılmış olacaktır.[334]

---

[332] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 257.
[333] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 64-65.
[334] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 270.

Halefullah, Yasin Suresi'nin ilk 11 ayetini de söz konusu duruma örnek olarak vermektedir. Bu ayetlere getirilen felsefî ve kelâmî yorumlar, hem Kur'ân'ın burada yer verdiği edebî ve simgesel anlatım üslubunun göz ardı edilmesine yol açmış hem de metne muradı dışında bir anlam çerçevesi atfedilmesine neden olmuştur.

"Yâ Sîn. (Ey Muhammed!) Hikmet dolu Kur'an'a andolsun ki sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber) gönderilenlerdensin. Kur'an, ataları uyarılmamış, bu yüzden de gaflet içinde olan bir kavmi uyarman için mutlak güç sahibi, çok merhametli Allah tarafından indirilmiştir. Andolsun, onların çoğu üzerine o söz (azap) hak olmuştur. Artık onlar iman etmezler. Onların boyunlarına demir halkalar geçirdik, o halkalar çenelerine dayanmıştır. Bu sebeple kafaları yukarıya kalkık durumdadır. Biz onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler. Onları uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar. Sen ancak Zikr'e (Kur'an'a) uyanı ve görmediği halde Rahmân'dan korkan kimseyi uyarırsın. İşte onu bir bağışlanma ve güzel bir mükâfatla müjdele."[335]

Müfessirlerin birçoğu, kaza ve kader bahsine dair birçok felsefî tartışmaya dair görüşlerini bu ayetler üzerinden temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bu tür yaklaşımlara en az yer veren Taberî bile ayetleri, uyarıp uyarmamanın bazı insanlar için bir fark oluşturmayacağı, çünkü onların zaten iman etmeyeceği şeklinde yorumladığı görülmektedir.[336] Oysaki söz konusu ayetlerde, insanî eğilimlerin farklılığı güçlü tasvirler üzerinden simgesel bir dil kullanılarak anlatılmaktadır. İnsanlardan kimileri hakikati dinlemeye hazırdır, çünkü daha özgür ve daha temiz bir zihne sahiptirler. Kimileri ise geleneksel bazı değer yargılarının ve bâtıl inançların etkisi altındadır. Onların hakikate karşı tutumları ve olumsuz anlamda şartlanmışlıkları bundan kaynaklanmaktadır. Sanki hakikate karşı sağır ve kördürler ama bu tamamen onların arka plandaki koşullu zihin yapılarının sonucudur. Tasvirî bir anlatım kullanılarak Hz. Peygamber önceden uyarılmış ve bu ikaz, tebliğ faaliyetinde onun şevkini artıran ve kaygılarını gideren simgesel bir anlatım dili üzerinden ifa edilmiştir. Kaldı ki, Kur'ân'ın olumsuz tasvirlerine konu olabilecek özelliklere sahip birçoklarının sonraki dönemlerde iman etmiş olduğu, tarihsel bir gerçeklik olarak sabittir.[337] Dolayısıyla buradaki anlatımın edebî-sanatsal boyutu ve tasvire dayalı

[335] Yâsîn 36/1-11.
[336] Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/266.
[337] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 33.

yapısı göz ardı edildiğinde, Kur'ân'ın hedeflemediği birçok felsefî tartışma işin içine girmekte, bu da söz konusu dilin insan ruhunda hâsıl ettiği sarsıcı etki ve dinleyenlerde uyardığı edebî zevkin berhava olmasına yol açmaktadır. Ata ve cedleri ikaz edilmemiş, üstüne üstlük birçok bâtıl itikadın zihinlerinde birikmesiyle hakikat karşısındaki duyarlılıklarını yitirmiş insanların, gerçeğe karşı sert muhalefetlerinin simgesel ve çarpıcı dille anlatıldığı bir Kur'an pasajının muhtevası, birilerinin imanî ve itikâdî akıbetlerinin kelâmî tahliline indirgenmiş olmaktadır.

Hz. Lut ile ilgili pasajlar da Halefullah'ın Kur'an kıssalarında amacın tarihsel malumat aktarımı değil, edebî üslupla mesaj iletimi olduğu tezini ispat sadedinde örnek olarak kullandığı bölümlerdendir. Aynı kıssayı Kur'ân'ın farklı yerlerde farklı şekilde anlatması, anlatımda kendisini kronolojik sıraya ve bir tarihsel anlatıda en temel öğelerden olan zamansal sıralamaya bağlı hissetmemesi, kıssa aktarımının farklı bir amaca yönelik olduğunu göstermektedir. Bu amaç da öncelikle Hz. Peygamber'in yaşadığı hayat ile anlatılan kıssa muhtevaları arasında bağ kurmaktır. Böyle bir bağ kurulduğunda, Hz. Peygamber'e ve diğer muhataplara geçmiş peygamberler üzerinden psikolojik içerikli mesaj verilerek tebliğ faaliyetine istikamet kazandırılmaktadır. Bu anlamda kıssalar, tam olarak bir edebî anlatı üzerinden muhataplara yön veren sanatsal içeriklerdir. Mesela Hz. Lut'a meleklerin geldiğini anlatan Hud Suresi'ndeki ilgili pasajda[338] Hz. Lut kavmiyle anılan diyaloğu yaşamış ve en son aşamada misafirler Hz. Lut'a kendilerinin Allah'ın elçisi melekler olduklarını bildirmişlerdir. Aynı kıssanın anlatıldığı Hicr Suresi'ndeki pasajda[339] ise melekler, daha Hz. Lut kavmiyle mezkûr diyaloğu yaşamadan, melekler Allah'ın elçileri olduklarını ona bildirmektedirler. Burada kronolojik sıra önemsenmeden bir anlatım üslubu belirlendiği aşikârdır. Bu da, Halefullah'a göre gayet normaldir. Çünkü bunlar Hz. Peygamber ve muhatap kitleye mesaj vermek için kullanılan edebî anlatılardır. Her iki anlatım farklı bir kıssa olarak değerlendirilmelidir. Hz. Lut misafirleriyle ilgili kavminin olası tavırlarından endişe duymaktadır. Gelenlerin Allah'ın elçileri olduklarını önceden bilmesi halinde, misafirleri hakkında kavminden korkması, onların misafirlerine yapabileceklerinden tedirginlik duyup kavmine bunu bertaraf adına kızlarını teklif etmesi makul olmayacaktır. Dolayısıyla her iki kıssanın vaz ediliş amacı farklı olmalıdır. Hud Suresi'ndeki pasajda amaç, Hz. Lut'un psikolojisine, ızdırabına öncelikle dikkat

[338] Hûd 11/77.
[339] el-Hicr 15/61 vd.

çekerek Hz. Peygamber'e psikolojik destek sunmak ve kalbini takviye etmektir. Hicr Suresi'nde ise amaç, inkârcıların maruz kaldıkları zulme işaret edilerek Kur'an vahyine muhatap olan inkârcıların ikaz edilmesidir. Amaç bu olduğundan meleklerin geliş amaçlarını önceden bildirmeleri temelinde anlatılmıştır.[340] Dolayısıyla arada bir tenakuz var sanılmaması için söz konusu edebî üslubun ve kıssa aktarımıyla ilk muhataplar üzerinde onların fiilî durumlarına yön verecek şekilde hâsıl edilmek istenen neticenin farkında olunması gerekmektedir. Halefullah'a göre, bunu sağlayan yegâne yöntem de edebî anlayıştır.

Kur'an'da geçmiş zaman kipi kullanılarak gelecekte olacak bazı olayların anlatılmasını[341], daha önce yaşamış Kitap ehli insanların başından geçen vakaların Hz. Peygamber dönemindeki ehl-i Kitab'ın yaşadıkları hadiseler gibi nakledilmesini[342], Yahudilerin, risaletini kabul etmedikleri halde Hz. İsa'dan Allah'ın elçisi şeklinde söz etmelerini[343], Hz. Musa'ya yönelik büyücü ithamının bir surede ileri gelen kimselere atfedilirken[344], başka bir surede bizzat Firavun'a atfediliyor olmasını da[345] tezine örnek olarak aktarmaktadır.[346]

2.2.3. Nasr Hamid Ebû Zeyd

Edebî yöntemin modern dönemde işletilip canlandırılmasına katkı sunan önemli isimler arasında Muhammed Abduh, Tâhâ Hüseyin, Emîn el-Hûlî, Şükrî Ayyâd ve Muhammed Ahmed Halefullah'ın adları zikredilebilir. Nasr Hamid Ebu Zeyd, bu hususta Abduh'u ihyâcı, Hûlî'yi ise yöntemin belirleyicisi olarak görmekte, yine bu minvalde Seyyid Kutub ve kardeşi Muhammed Kutub'u da anmaktadır.[347] Ebu Zeyd'in kendisi açısından da, Hûlî'nin perspektifinden etkilendiğini gösteren birçok noktanın varlığından söz etmek mümkündür. Abdülcebbâr Rufâi, Ebû Zeyd'in bazı kitaplarını tadâd ederek bunların Hûlî öncülüğünde kurulan Cemâatü'l-Ümenâ'nın ikinci nesil eserlerinden olduğunun altını çizmektedir.[348]

---

340 Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 157-158.
341 Bkz. İbrâhîm 14/21-22.
342 Bkz. el-Bakara 2/49.
343 Bkz. en-Nisâ 4/157.
344 Bkz. el-A'râf 7/109-110.
345 Bkz. eş-Şuarâ 26/34-35.
346 Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 82.
347 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 25.
348 Abdülcebbar er-Rufâî, "Da'vetü'ş-Şeyh Emîn el-Hûlî li't-tecdîd", *Merkezü Efkâr li'd-dirasâti ve'l-ebhâs* Nisan 2019, 26.

Öncelikle Nasr Hamid Ebu Zeyd, Kur'ân'ın ideolojik angajmanlara göre ve ideolojik anlayışlara payanda kılınacak tarzda anlaşılıp yorumlanmasını dikkat çekici bir şekilde eleştiren bir düşünürdür. Ona göre bu tarz yorumlar, birtakım siyasî ve ekonomik amaçlar uğruna anlamı tahrif etmektedirler. Bu tür yaklaşımlardan kaçınıp uzak durma hedefi, Ebu Zeyd'i Kur'an merkezli edebî yaklaşıma ilgi duymaya sevk etmiştir. Edebî teori ve edebî analiz yöntemi, Ebu Zeyd'in yakındığı ideolojik yorumların kıskacından kurtulmak için kullanabilecek, alternatifi olmayan tek yöntemdir. Bu metot, objektif ve bilimsel olma iddiasına yaslanmaktadır.[349] Kur'ân'ı doğru anlama hususunda engel teşkil eden en temel saiklerden birinin ideolojik hareket tarzı olduğu düşünüldüğünde[350], anlamda nesnellik imkânını artıran bu tür bir bakışın isabeti ortaya çıkacaktır.

Nasr Hamid Ebu Zeyd, Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir anlayışından önemli ölçüde etkilenmiştir. *Mefhûmu'n-nass* ve dilbilimsel alandaki diğer eserleri bu minvalde kaleme alınmıştır. Bu etkilenmenin somut bir yansımasını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

"Hûlî, Kur'ân tefsirinin şu üç aşamada gerçekleştiğini söyler: Birinci aşama, modern dilbilimin ulaştığı mevcut tüm verilerdir. İkinci aşama; dînî, edebî ve kültürel metinlerde, okuyucu ile metnin okuma ameliyesinde ortaya çıkan hermenötik çabanın rol aldığı aşamadır. Son merhale ise, önceki iki aşamanın oluşumu, gelişimi ve ulaşacağı sonuçları etkileyen sosyolojik boyutun belirlenmesi ve bu verilerin okuma ameliyesinde kullanılması gayretidir. İşte bu taksimin etkisi altında kalan Ebû Zeyd'e göre, dilsel bir metin olan Kur'ân-ı Kerîm'in şu altı unsur üzerine bina edilen bir "olgu" olması gerekir: 'Gönderen'den 'alıcı'ya, bir 'mesaj'ı tebliğ etmek için belli bir 'bağlam' ve 'şifre' ile gönderilen bir metindir ki bu da ancak bir 'iletişim' ile mümkündür."[351]

Ebu Zeyd, Kur'ân'ın bir metin olarak edebî incelemenin konusu yapılması yönündeki çağrısını, bir nevi daha önce Emîn el-Hûlî'nin bu minvalde yapmış olduğu

[349] Ichwan, "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği", 144.
[350] Tiyek, "Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Önemi", 81.
[351] F. Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'ân'a Yaklaşımlar, Arkoun, Hanefî, Ebû Zeyd Örneği", *Marife* 1/2 (2001), 14.

çağrıya icabet olarak değerlendirmektedir. Bunun yanında diğer bir amacı da, gelenek ile çağdaş bilimsel yöntemler arasında bir uzlaşı sağlamaktır.[352]

Hûlî'nin edebî tefsir teorisinin temellendirilmesi hususunda en kapsamlı çalışmayı yapan düşünürün Nasr Hamid Ebu Zeyd olduğu da ifade edilmektedir.[353] Hûlî, kendi teorisini pratiğe aktaran somut ve bütüncül bir eser bırakmamasına rağmen, onun yönteminden etkilenen birçok düşünür söz konusu teoriyi farklı boyutlarıyla işletmiş ya da bu çerçevenin argümanlarını kendi anlayışları içerisinde fonksiyonel bir tarzda kullanmışlardır. Eleştiri oklarının Hûlî'den daha fazla onun metodunu takip eden bu araştırmacılara yönelmiş olmasının temel sebebi budur.

Kur'an mesajının alıcısı olan muhatapları da anlama sürecinde aktif bir özne olarak konumlandıran Ebu Zeyd'in Hûlî çizgisinden etkilenerek Kur'ân'ı anlamayı ancak edebî bir yaklaşımla mümkün gördüğü göze çarpmaktadır. Bahsi geçen bu etkilenme ameliyesine rağmen Ebu Zeyd'in yaklaşımını Hûlî'nin yönteminden ayıran hususların varlığı da göz ardı edilmemelidir.

Nasr Hamid Ebu Zeyd'e göre Kur'an edebî ve olgusal bir metindir. Bu da kaçınılmaz olarak, Kur'ân'ı kendi olgusal bağlamında edebî inceleme metotları ile anlama gereği hâsıl etmektedir. Ebu Zeyd'in bu yaklaşımı genel olarak Hûlî ve takipçilerinin edebî tefsir yaklaşımıyla refere edilmektedir. Ancak Ebu Zeyd, Hûlî'nin değil, Şükri Ayyâd'ın talebesidir. Ebu Zeyd'in Kur'an merkezli yaklaşımının Hûlî'nin anlayışından ayrıldığı noktalar olduğunu ve gerçekte Ebu Zeyd'in Hûlî ekolünden ayrı olduğunu ifade etmek de mümkündür. Hûlî'nin anlayışı daha çok beyan kavramı ile irtibatlıyken, Ebu Zeyd'in bakış açısı dil, kültür ve bağlam gibi öğelere dayanmaktadır. Bir diğer farklılık, Hûlî çizgisinde Kur'ân'ın ilâhiliğinin tartışma konusu yapılmamasına rağmen Ebu Zeyd'in tasavvurunda Kur'ân'ın insaniliği şeklinde bir boyutun ortaya çıkmasıdır. Yine de tüm bu ayrışma noktalarına rağmen Ebu Zeyd'in yaklaşımının Hûlî'nin edebî tefsir anlayışından etkilendiğini söylemek mümkündür. Bunun yanında Ebu Zeyd'in yaklaşımı, nass-olgu ilişkisi boyutunun tartışılmaya başlamasına yol açmış, Kur'ân'ın anlamının metin dışı bağlamlar da göz önünde tutularak belirlenmesinin önünü açmıştır. Zeyd'in yaklaşımını referans yapan araştırmalarda, Kur'ân'ın dili, ilk muhatapların kültürel, tarihsel ve sosyal yapıları

[352] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 47.
[353] İhsan Şenocak, *Kur'ân-ı Kerîm Müdâfaası* (İstanbul: Hüküm Kitap, 2017), 134.

önemli inceleme esasları arasına dâhil edilmiştir.[354] Nass ile olgu arasındaki ilişki esasen hem Hûlî'nin teorisinde hem de Ebu Zeyd'de yer almaktadır. Dolayısıyla bu irtibatın Ebu Zeyd ile tartışılmaya başlandığı düşüncesi kanaatimizce pek isabetli değildir. Aradaki farkı şu şekilde ifade etmek mümkündür: Nass-olgu irtibatı, Hûlî'de anlamı açığa çıkaran bir enstrüman olarak devrede iken, Ebu Zeyd'in anlayışında genel olarak anlamı belirleyen ve şekillendiren bir unsur konumundadır. Bize göre, Ebu Zeyd ile Emîn el-Hûlî'nin ayrıştığı en önemli noktalardan biri budur.

Çalışmamızın bu kısmında, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda birçok çalışmaya imza atan Ebu Zeyd'in edebî tefsir bağlamındaki görüşlerine yer verecek ve daha doğru bir edebî tefsir çerçevesi çizebilme adına Hûlî'nin görüşleri hususunda ortaya koyduğu açılımları tartışacağız.

Öncelikle Ebu Zeyd, Kur'ânî pasajların nüzul sıralamasına göre değil, kuralları tam olarak saptanamamış bir yaklaşımla metinleştirildiğini ifade etmektedir. Nüzul sürecinde 'metinler'den söz etmek mümkünken, daha sonraki kayda geçirme aşamalarının ardından muhataplar tek bir metinle karşı karşıya gelmişlerdir. Bununla birlikte aynı sure içinde yer alan ayetler arasındaki ilişkiler, sureler arasındaki bağları açığa çıkarma adına kayda değer çalışmalar da ortaya konulamamıştır. Dolayısıyla bugün Kur'ân'ı bihakkın anlayabilmek için iki temel anlam düzeyi / bağlamı arasındaki ayrımın farkına varılmalıdır. Bu bağlamlardan ilki, genel olarak Kur'ân'ın indiği dönem ve mekâna ait çevresel koşulların tamamını içermektedir. O döneme rengini veren dinsel, düşünsel, kültürel, ekonomik, coğrafî ve sosyolojik tüm öğeler bu düzeye dâhildir ve bunlarla ilgili kapsamlı bir tetkikat yapılmadıkça Kur'an yorumcusu kendi ideolojik ve zihnî önyargılarının belirleyici olduğu öznel ve varsayımsal bir neticeye ulaşacaktır. İkinci bağlamsal düzey ise, tedricî olarak gerçekleşen nüzul sürecine dairdir. Araştırmacı, bu bağlamın ayırdına vardığında önündeki dizilişin nüzul sıralamasına uymadığını bilecek, dolayısıyla iniş tertibine uymayan mevcut tertibin birçok noktada anlamın kaybına yol açtığının farkına varacaktır. Bu bağlamsal zeminden sarf-ı nazar edilmesi geleneksel olarak Kur'an araştırmalarında metne dair çelişki vehminin ortaya çıkmasına neden olmuş, bunun sonucunda da abartılı nâsih-mensuh tespitleri dolaşıma girmiştir.[355]

---

[354] Necmettin Gökkır, "Kur'an Araştırmalarında Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10 (2015), 318-319.

[355] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 19-21.

Görüldüğü gibi bu tespitler, Hûlî'nin, edebî tefsirin çerçevesini çizerken sıraladığı esaslarla aynîlik ölçüsünde benzeşmektedir. Ebu Zeyd'in bahsi geçen ilk bağlam ve anlama düzeyi ile kastettiği mananın, Hûlî'nin tefsirde edebî metodu açıklarken bir başlık olarak yer verdiği "Kur'an çevresinde yapılacak araştırma" ile aynı hususa temas ettiği açıktır. Yine Hûlî ve Ebu Zeyd, mevcut mushaf tertibinin doğru anlamanın önünde engel teşkil ettiği hususunda aynı görüştedirler. Nüzul sırasını esas alan ve farklı pasajlar içinde yer alsalar bile birbiriyle anlamsal ilişki içerisinde olan ayetleri bir arada mütalaa imkânı veren konulu tefsire alan açan bir yorumlama tarzı, doğru anlama ulaşma konusunda işlevsel olacağı gibi, metne dair ortaya çıkabilecek muhtemel çelişki vehmine de set çekecektir.

Kur'an metni, kelâmın ilâhîliği ve bu ilâhî kelâma ait yorumun beşerî oluşu açısından ele alındığında bir çelişki ile yüz yüze olunduğu vehminin varlığından söz etmek mümkündür. Ebu Zeyd, vahiy dilinin, tarihi ve edebiyatı hakkında bilgi sahibi olunan Arap dili olduğunu, dilin de neticede tümüyle beşerî alana ait sosyal ve kültürel bir olgu olduğunu hatırlatmak suretiyle bu istifhama cevap vermektedir. Ebu Zeyd, yorum alanının beşerî tabiatını yalnızca durumun olağanlığını vurgulamak için gündeme getirmez. Ayrıca dilin bu beşerî yapısı, mesajın anlaşılması için de beşerî yöntemlerin kullanılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Esasen metnin beşerî tahlil yöntemlerine konu edilmesinin yadsınması, bir i'câz harikası olan bu metnin tıpkı diğer beşerî metinlere benzer metodlarla anlaşılıp çözümlenmesi hususuna gösterilen tepkinin ifadesidir. Ebu Zeyd, bu istifhamı yersiz bulur. Çünkü zaten her ne zaman Kur'ân'ın i'câzı söz konusu edilse, muhavere, dilsel ve edebî i'câz düzleminde cereyan etmektedir. Yani i'câz meselesine yaklaşım da, öteden beri edebî merkezli bir yaklaşımdır. Ebu Zeyd tam bu noktada Cürcânî'nin nazım nazariyesine atıf yapmaktadır. Cürcânî bu nazariye ile i'câzı Kur'ân-ı Kerim'in bütüncül ve yapısal bir boyutu olarak değerlendirmektedir. Eğer i'câz, Cürcânî'nin yaklaşımında olduğu gibi metnin her parçasını şümulüne alan yapısal bir öğe ise, edebî tahlil sonucu her zaman diliminde açığa çıkarılması mümkün olan ve nüzul döneminin Arap toplumunun anlayışı ile sınırlandırılamayacak bir unsurdur.[356]

Dolayısıyla Ebu Zeyd, i'câzı edebî düzlemde yorumlayan ana akım düşünceye katılmakta ve tıpkı Hûlî'de gözlemlendiği şekliyle i'câzı yani mucize oluş keyfiyetini,

[356] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 21-24.

edebî tahlil ile keşfedilebilecek nesnel bir kriter olarak konumlandırmaktadır. Burada vahyin yapısının öncelikle hangi düzlemde ele alınması gerektiğine dair kritik bir nokta vardır. Elbette vahiy menşe olarak ilâhîdir ancak hitabın muhatabı beşerdir. Dolayısıyla beşerin anlama ve idrak sahasına yönelen bir metnin, ilgili dilin kalıpları içerisinde ve belirli kaideler çerçevesinde tahlil edilmesi kaçınılmazdır. Edebî tefsir teorisinde ısrarla vurgulanan ve Ebu Zeyd'in de tabiî oluşuna atıfta bulunduğu husus budur. Hûlî, altını çizerek Kur'ân'ın edebî nitelik ve üstünlüğünü dile getirmekte, bu vasfın müslim-gayr-ı müslim tüm araştırmacılar tarafından nesnel birtakım ölçütlerle test edilebileceğini söylemektedir. Bu, ilâhî kaynaklı metnin, beşerî araştırma yöntemleri ve anlama usulleri çerçevesinde analize tâbi tutulması ameliyesidir. Dolayısıyla edebî tefsir teorisinin gereği, Hûlî ve Ebu Zeyd'de de karşılığı net olarak görülecek şekilde, vahyin Mütekellim değil muhataplar düzleminde tahlil edilmesi, bir başka deyişle Mütekellim'e değil, muhataplara bakan boyutun ön plana çıkarılmasıdır.[357]

Bunu doğrular mahiyette Cürcânî, i'câzı, edebiyat ve şiir merkezli incelemenin hakkını vererek buna dair kuralları işleten herkes için açığa çıkması mümkün bir olgu olarak değerlendirmektedir. Bu meyanda edebî inceleme bir zorunluluktur. Cürcânî'nin dilinde şiir 'dinî zorunluluk' kategorisinde bir bilimdir. Çünkü şiir, sadece i'câzın keşfine aracılık eden bir unsur değil, fikir ayrılıklarını ortadan kaldıran ve Kur'an yorumcusunu demagojiden ve ideolojik angajmanların esareti altında kalmaktan koruyan bir işleve sahiptir.[358]

Ebu Zeyd'in Cürcânî'ye atıfla dikkat çektiği bir diğer husus da, önceki ve sonraki dönemleri kapsayacak şekilde dilbilim sahasında ortaya konulan çalışmaların verilerinden yararlanmanın önemidir. Bilhassa modern dilbilimsel araştırmaların ve yeni anlama yöntemlerinin enstrümanlarından istifade, araştırmacının önüne Kur'ân-ı Kerim'i anlama noktasında önemi yadsınamaz ufuklar açacaktır. Hatta Ebu Zeyd, bu tarz yöntem ve çalışmalara mesafeli duranları yeren, onları en hafif tabiriyle anlayışsızlık ve özgüven eksikliği ile niteleyen ifadeler kullanmaktadır.[359] Emîn el-

[357] Bu bahsin bir uzanımı da, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına ilişkin Mutezilî çizgi merkezinde göze çarpan mahut tartışmayla irtibatlıdır. Temel ayrım, Eş'arî bakışında Allah'ın zâtî sıfatı olarak görülen kelâmın, Mutezilî anlayışta mahlûk olarak değerlendirilmesinde ifadesini bulmaktadır. Bkz. Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 528-531.

[358] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 24-25.

[359] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 25.

Hûlî de, semantik merkezli bir anlama faaliyetinin Kur'ân'ı fehmetme hususunda ne ölçüde işlevsel ve önemli olduğunu belirtmek suretiyle, modern dil araştırmalarının imkânlarından yararlanmanın önem ve gereğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'a edebî yaklaşımın kaçınılmazlığı, Ebu Zeyd'in tekrarla vurguladığı bir hususdur. Çünkü Ebu Zeyd'e göre bu mevzuda ısrarla dile getirilmesi gereken hakikat, Kur'ân-ı Kerim'in edebî üslup ve dile dayanan bir dinî metin oluşudur. Bu tespit, Kur'ân'ın yalnızca bir şiir ya da nesir olarak tanımlamak suretiyle belirli bir kalıba sokulamayacak son derece özgün ve üstün dilsel yapısına işaret ettiği için fevkalade ehemmiyetlidir.[360]

Ebu Zeyd'e göre bu yöntem, hem geleneğe uzanan köklü kollara sahiptir hem de metinleri anlama yöntemleri ile ilgili son derece hızla ilerleyen gelişmelere ve yeni anlama yöntemlerine alan açması itibariyle vahiy metnini her türlü ideolojik manipülasyondan koruma güç ve imkânına sahiptir. Dolayısıyla Ebu Zeyd'in perspektifinde edebî tefsiri işlevsel kılan hususlardan biri de, bu yöntemin yeni anlama usullerine alan açan ve imkân tanıyan dinamik bir yapıyı haiz oluşudur. Teorinin vahyi keyfî yönlendirmelerden koruması da, anlamın üretilmesi hususunda birbiriyle irtibatlı üç bağlamı idrak olanağı sunması ile ilgilidir. Bu bağlamlardan ilki, metnin nazil olduğu dönem ve bu dönem ile zamanı çevreleyen haricî koşullarla ilintili tarihsel bağlam ve bu bağlamdan üretilen tarihsel anlamdır. İkincisi, sonraki dönemlerde Kur'ân-ı Kerim'i tetkik eden araştırmacının içinde olduğu tarihsel bağlamla da irtibatlı olan ve o dönem için çağdaş anlamın üretildiği bağlamdır. Son olarak da, bu iki bağlamsal düzeyin ortak işletilmesinin ürünü olan üçüncü bir bağlam ortaya çıkar ki, bu, yorumcunun kendi konumuna dönük eleştirel bilinci devreye soktuğu bir zemindir. Önyargılara karşı anlamı korumayı da temin eden bu üçüncü düzlem, çağdaş anlamın tarihsel anlama dayatılmasının ve düpedüz anlamın tahrifinin engellenmesi hususunda hayatî önemi haizdir. Nitekim modern dönem Kur'an araştırmaları, bu bağlamsal düzeylerin ayırdına varamayan yorumcuların Kur'ân'a her türden ideolojik yüklemeyi yaptıkları örneklerle doludur.[361]

Bunun yanı sıra, metnin her dönemde okunup yeniden anlaşılmaya ve yorumlanmaya elverişli olduğunu ifade etmek, metnin anlamının herhangi bir tarihsel

[360] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 25.
[361] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 25-26.

kesitte tümüyle ihata edildiği iddiasını açıkça nefyettiği gibi, metnin anlamsal dokusunun zenginliğini ve canlılığını da tebarüz ettirmektedir. Her metnin ortaya çıktığı dönemle sıkı irtibatlı olan semiyotik ve semantik gösterenleri, tezahürleri vardır. Ancak bu tezahürler, statik bir yapıda değildir; bilakis dönemlerin değişmesiyle kendilerini yeniden üretmelerini sağlayan anlamsal bir dinamizme sahiptirler. Köklü kültürel değişmelerde ise bunlardan bazıları canlılıklarını kaybetseler de tarihsel tanıklık görevini ifa etmeyi sürdürürler.[362] Edebî metinlerde bu böyledir; lafız ve göstergeler çağdaş yorumcular nezdinde tekrar yorumlanır ve böylece yeniden üretilir. Kur'an merkezinde mesele ele alındığında, Mutezile'nin yorum hususundaki inşa edici yaklaşımı kayda değerdir. Bu yaklaşım, metnin bileşenlerini olası bir anlamsal donukluk tehlikesinden korumuştur. Bu minvalde mecâz olgusunun devreye sokularak netleştirilmesi son derece mühim ve olumlu bir etki meydana getirmiştir. Mutasavvıflar da anlamı simgesel boyutuyla ele alarak yorumcunun ufkunu oldukça genişletmişlerdir. Zaten İslâm düşüncesinde duraklama dönemleri olarak nitelenebilecek kesitlerin varlığı, anlamı canlı tutma olarak tavsif edilebilecek söz konusu gayretlerin azalması ile yakından ilişkilidir. Afgânî ve Abduh, bu süreci tersine çevirmeye çalışan ihyâ önderleridir.[363] Hûlî'nin teorisinde açık ya da kapalı birçok referansı bulunabilecek bu bakış açısının, temelde Hûlî'nin yaklaşımına dayandığını söylemek ise mümkündür. Çünkü söz konusu tespitlerin tamamı, Hûlî'nin vurguladığı gibi, Kur'ân'ın edebî bir eser olarak yorumlanması öncülüne istinat etmektedir. Edebî eserlerin çok katmanlı anlam dokusu, üslup zenginliği, zaman ve mekânı aşacak tarzda yeni muhataplarla yeni mana düzlemlerinde buluşabilme kabiliyeti gibi hususlar, edebî eserler için söz konusu edilebildiği gibi, hatta bundan daha belirgin ve yetkin bir tarzda Kur'an için mevzu bahis olmalıdır.

Ebu Zeyd, Arap-İslam medeniyetinin metin merkezli bir medeniyet olduğunu vurgulamaktadır. Medeniyet inşasında metin, merkezî bir rol üstlenmiştir. Medeniyetin temel ekseninde metnin bulunması, yani metin ile kültür ve medeniyet arasındaki görünür ilişki, metnin birden fazla yorumunun olmasını da doğal hale getirmektedir. Bununla beraber, metin merkezli araştırmalar ve metin anlayışının

[362] Ebu Zeyd, Kur'an metninin ahkâm ile ilgili nasslarının 20. yüzyıl şartlarında tarihsel tanık mevkiinde ele alınması gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu tarz pasajları, anlamsal canlılığı çağdaş düzenlemelerle de iade edilemeyecek, tarihe tanıklık etme anlamında belgesel değer taşıma dışında bir işleve sahip olmayan gösterenler olarak yorumlamaktadır. Bkz. Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 28.

[363] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 26-28.

incelenmesi, geleneğe dair kayıp bir boyutun tetkik edilmeye başlanması anlamına gelmektedir. Metin mefhumuna odaklanmak ve bu kavramı derinlemesine araştırmaya tabi tutmak, Kur'ân'ın yapısını ve mahiyetini incelemekle eş anlamlıdır. Çünkü Kur'an dilsel bir metindir. Ayrıca metin eksenli olması, Kur'an araştırmalarının zeminini ideolojik yönlendirmelerin değil, bilimsel zihniyetin teşkil etmesi gerektiğini göstermektedir. Bir araştırma türüne bilimsel diyebilmek için, araştırmanın ehil kişilerce yapılması ve bilinen bir takım nesnel şartları üzerinde taşıyor olması gerekmektedir. Oysa daha önce ortaya konulan birçok çalışma, Kur'ân'ı en temel özelliği olan dilsel bir metin oluş niteliğinden soyutlayan, tarihsel şartların meydana getirdiği bağlamı göz ardı eden kutsayıcı bir anlayıştan beslenmiştir. Ebu Zeyd, bu noktada hayli uç bir iddia ortaya atarak, bugün bize intikal etmiş olan kültürel mirası 'gerici' olmakla itham etmektedir. Çünkü önceki âlimler, karşı karşıya bulunulan kültürel tehdidi bertaraf edebilmek için, gelenek hususunda son derece korumacı bir tutum benimsemişlerdir. Bugün ise biz, geleneğimizi değil, kendi varlığımızı muhafaza gibi daha üst bir zorunlulukla karşı karşıyayızdır.[364]

Ebu Zeyd, içinde bulunulan geri kalmışlık durumundan çıkış adına İslâmî kesimlerde yaygın olarak dile getirilen, şeriatın hükümlerini tatbik meselesinin en belirgin tezahürünün, hadlerin uygulanmasında ısrar ve tavizsizlik olarak ortaya çıktığını kaydettikten sonra, bu yaklaşımın olgusal durumu ve dinin hüküm vaz etmedeki hedeflerini fazlasıyla göz ardı ettiğini iddia etmektedir.[365] Bu yorumun İslam modernistlerinin Kur'an anlayışlarına yön veren çıkış noktalarından biri olduğunun altını çizmek gerekir.

Olgu, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in, Kur'an yorumu söz konusu olduğunda sıklıkla atıfta bulunduğu bir mefhumdur. Metinde Mekke ve Medine dönemlerinde gözlenen üslup ve muhteva farklılığı, bugün yeniden tatbiki hususunda ısrarla çağrıda bulunulan şeriatın, olgusal akışa göre biçimlendiğini âşikâr kılmaktadır. Nitekim vahiy metni, nüzul sürecinin ilk evrelerinde olgusal durumun müsait olmayışı nedeniyle herhangi bir yaşam pratiği vaz etmemiş, bunun yerine şirki dışlayan yeni bir düşünme biçimini muhkem kılmayı hedeflemiştir. Sosyal yapı ve hukukî düzenlemelerin tesisi ise daha sonradır. Buna rağmen gelenekçi yaklaşım, metinle olgu arasındaki bağı koparark metnin zahirî gereğinin her hâlükârda uygulanmasını talep etmektedir. Bu da, söz

[364] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 33-40.
[365] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 40-41.

konusu yaklaşımın şeriatın hedef ve hikmetlerini kavrayamadığının işaretidir. Ebu Zeyd'e göre bu handikabın giderilmesinin çaresi, metin anlayışının netleştirilmesidir. Gelenek, olgudan bağımsız şekillenen bir yapı değildir. Olgunun teşekkül eden gelenek üzerindeki etkisi göz ardı edilemez. Bunun yanı sıra, gelenek eleştirisi ideolojik bir yenilenme ısrarına değil, bilimsel bir bilinç ve anlayışa dayanmalıdır. Aksi takdirde, Reşid Rıza, Tâhâ Hüseyin vb. örneklerde görüldüğü üzere, yenilik söylemiyle yola çıkılıp, süreç sonunda yenilik karşıtı, bağnaz bir tutuma yönelmek kaçınılmaz olacaktır. Bu tarz bir yenilenme algısı da, taklitçilikten daha az zararlı değildir.[366] Ebu Zeyd, gelenek tenkidinde ve metin anlayışında bilimsel yaklaşımın önemini ısrarla vurgulamaktadır.

Olguyla kurduğu bu ilişkiyi Kur'an metninin hakikati ve özü itibariyle kültürün ürünü olduğu kabulüne dayandıran Ebu Zeyd'e göre metin, olgu ve kültür içinde biçimlenmiştir. Dolayısıyla metne, nüzul döneminin öncesine uzanan metafizik bir varlık atfetmek, metni bilimsel esaslar çerçevesinde inceleme hususunda engel teşkil etmektedir. Oysa bu olgusallığın varlığı son derece açıktır. Çünkü herhangi bir kültüre ait dil sistemine dâhil olduğu kabul edilen bir metnin, o kültürden ve olgudan kopuk teşekkül ettiğini söylemek düpedüz bir çelişkidir. Ayrıca kültür ve olgu ile ilişki, metnin ilâhî menşeli oluşuyla da herhangi bir tenakuz içermemektedir. Metin, gönderenden alıcıya (muhatap) iletilen bir mesajdır. Kur'an ilahi kaynaklı olduğu için, iletişim sürecinin 'mesajı gönderen' boyutu doğal olarak inceleme dışıdır. Bu şartlarda metnin tetkiki, sürecin 'muhatap' boyutu üzerinden ve ilk muhatapları kuşatan olgu ve dilin taşıyıcılığını yapan kültüre dayalı olarak yapılacaktır. Metin, ancak bu gerçekler üzerinden incelendiğinde bilimsel bir anlayışın tesisi mümkün olacaktır. Elbette kültürün metni biçimlendirmesi, metinle kültür arasındaki diyalektik ilişkinin nihai aşaması değildir. Bir sonraki merhalede ise metin kültürü biçimlendiren ve ona yön veren bir unsur haline gelmiştir. Sürecin bu iki adımı birbiriyle çelişmez, aksine birbirini bütünler. Çünkü ilk basamakta da (kültürün metni biçimlendirdiği aşama) metin kültürün pasif bir taşıyıcısı konumunda değildir. Tüm bunların neticesinde dile getirilmesi gereken husus, metinle kültür arasında diyalektik bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin ancak dilsel bir inceleme ile açığa çıkarılabileceği gerçeğidir.[367] Kur'an metnine kadim oluş keyfiyeti atfeden yaklaşımın reddi, edebî tefsir yönteminde de

[366] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 41-44.
[367] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 53-54.

olduğu gibi, metin ile kültür ve olgu arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. Ayrıca kadim olarak değerlendirilmeyip olgusal durumla irtibatlandırılması, metni, bilimsel, nesnel ve edebî ölçütlerle incelenmeye açık hale getirmektedir. Hûlî'nin herkese genel olarak hitap eden edebî inceleme ve araştırma çağrısının zemininde de bu husus yer almaktadır.

Ebu Zeyd, yorum meselesinde sözünü ettiği ve metnin tetkikinde bir esas olarak benimsenmesi gerektiğini söylediği bilimsel anlayışın kuşanılmasının ilk şartının, araştırmacının, araştırdığı konu ve tenkide tabi tuttuğu birikim karşısında cesur bir tutum takınması olduğunu ifade etmektedir. Bu tür bir bilimsel şuura ulaşılması, hakikatin göreceli yapısının göz önünde bulundurulmasını sağlayacak; bu sayede, herhangi bir zümrenin hakikat olarak tanımladığı olgunun, söz konusu zümrenin kendi kültürel şartları zaviyesinden benimsediği öznel ve bağlamsal bir yorum olduğunun ayırdına varılacaktır. Bilimsel araştırma ve anlayışın mihveri, bir hususun doğruluğu ya da yanlışlığını iddia etmekten ziyade, o hususu analiz etmektir.[368]

Mefhûmu'n-nass adlı eserinde Ebu Zeyd, ortaya koymaya çalıştığı şeyin, Kur'an araştırmaları ile edebî-eleştirel inceleme arasında kopan bağı yeniden tesis etmek olduğunun altını çizmektedir. Bu bağ, geleneksel muhtevada bilimsel araştırma anlayışından uzaklaşma neticesinde kopmuştur. Neticede inceleme konusu olan nesne, tüm özellikleriyle bir metindir. Herhangi bir metnin dilsel yapısı; onun teşekkülü, anlamı, başka metinlerle ilişkisi gibi birçok yön itibariyle araştırılmasını gerektirir ki, bu imkân bugün sadece edebî inceleme alanında mevcuttur. Her ne kadar ilahi kaynaklı ve özgün olsa da, Kur'an da neticede belli bir kültüre ait dilsel bir metindir.[369]

Ayrıca Kur'an metni ya edebî ya da dilsel açıdan incelenegelmiştir. Oysaki bu ikisi, modern edebî inceleme yöntemlerinde birbirinden bağımsız boyutlar değildir.[370]

Buraya kadar anlattıklarımızdan, Ebu Zeyd'in genel olarak, olgu ve kültürle dinamik bir ilişki içerisinde olan metni, bilimsel esaslara göre dilsel analiz çerçevesinde incelemek türünden bir yaklaşımı benimsediği sonucu çıkarılabilir. Dilsel analiz, metnin dilsel yapısının ve bu yapının özgün karakterinin, olguyu yine

[368] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 45.
[369] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 46.
[370] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 47.

kendine özgü yöntemlerle açıklaması merkezinde yürütülen bir incelemedir. Bu noktada dilin sembolik yapısının da göz ardı edilmemesi gerekir. Metin, bu sembolik karakter üzerinden kültür ve olguyu yansıtmaktadır.[371]

Metni dilsel açıdan analiz etme eğilimi, birçok yöntem arasından yapılan rastgele bir seçim değildir. Aksine araştırmanın konusu ve muhtevası itibariyle bu, uygun ve mümkün yegâne yöntemdir. Çünkü İslâm'ın ana temelleri (Kur'an ve hadis) metinlerdir. Ayrıca bu metinler belli bir süreçte, kültür ve olgu ile etkileşim içinde vücut bulmuştur. Analizin dilsel olmasına dair gerekliliğin zeminini teşkil eden keyfiyet budur. Sonuç olarak yapılması gereken, metnin mesajını anlamak için onun dilsel verilerini, içinde şekillendiği olgu ışığında analiz etmektir.[372] Ebu eyd'in çizmiş olduğu bu genel çerçeve, kanaatimizce edebî tefsir teorisinin bir başka biçimde ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Bu noktada şu tür bir istifham gündeme gelmektedir: Tefsir geleneğinde Ebu Zeyd'in ısrarla üzerinde durduğu söz konusu dilsel analiz, hakkı verilerek deruhte edilmemiş ve ihmale mi uğratılmıştır? Böyle olmasa bile Ebu Zeyd, kendi yaklaşımını klasik anlayıştan ayırmakta ve bunu yaparken, klasik anlayışın yukarıdan aşağıya (Allah'tan insana) yönelen tek boyutlu bir arka plana dayandığını ifade etmektedir. Oysaki olması gereken, aşağıdan yukarıya (insandan Allah'a) yönelen bir diyalektiği merkeze almaktır.[373]

Olgusallık ve metnin içinde biçimlendiği kültürel vasat gibi öğelerin Ebu Zeyd'in söyleminde bu denli öne çıkması, Hûlî'nin yöntemindeki "Kur'an çevresinde yapılan araştırma" boyutunu akla getirmektedir. İki düşünürün edebî tefsir anlayışlarındaki paralelliğin en belirgin tezahürü budur.

Ebu Zeyd, vahyin, muhatap olduğu ilk toplumun zihniyet dünyasını açık bir biçimde hesaba kattığını ve metnin içerdiği hususların muhatap toplumun kültüründe en azından bir çeşit nüve olarak zaten var olduğunu da vurgulamaktadır. Vahiy, genel bir ifade kalıbı olarak aynı ontolojik düzlemde bulunan verici ve alıcı arasındaki şifreli iletişimi / mesajı anlattığı gibi, Kur'an vahyi söz konusu olduğunda aynı iletişim, farklı ontolojik düzlemdeki taraflar arasında gerçekleşmektedir. Ancak Arap kültüründe,

371 Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 55.
372 Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 55-57.
373 Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 56.

farklı ontolojik düzlemdeki varlıkların birbirleriyle ilişki kurmaları, insan-cin ilişkisi dolayımında İslâm öncesi dönemde de bilinen bir hususiyettir. Bu ön bilgi ve inanç, dinî anlamdaki vahiy mefhumunun Arap toplumunda kültürel bir temeli olduğunu göstermektedir. Bir metnin sıhhatini, muhatap olduğu kültürel iklim nezdinde ne ölçüde kabul gördüğü kriteriyle ölçen Ebu Zeyd, insan-cin ilişkisinin mevcudiyetini benimseyen bu kanaatin, gökle irtibata istinat eden vahiy düşüncesinin kabulüne de imkân tanıdığını belirtmektedir. Bu ifade edildiğinde, inancın kültürel ve olgusal irtibatları da açığa çıkmaktadır. İnsan ve cin gibi farklı ontolojik boyuttaki varlıkların irtibata geçebilir olduğu ön kabulü, insanın gökten inen bir melekten haber aldığı düşüncesinin onaylanabilmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim Mekke Arapları bizâtihi vahiy fenomenine değil, vahyin muhatabı olan kişiye ve vahyin muhtevasına itiraz etmişlerdir. Dolayısıyla Ebu Zeyd, bu hususu, vahyin kültürel telakkilerin ürünü olduğu tezinin bir referansı olarak sunmaktadır. Şu var ki, metin-olgu bağlamında kurmuş olduğu bu güçlü irtibat, daha önce de vurguladığımız gibi, Ebu Zeyd'e göre metni olgu karşısında pasif bir taşıyıcı konumuna indirgememektedir. Çünkü metin bir yandan cin-insan ilişkisi zemininde o toplumda var olan bir inancı farklı bir formda teyit ederken, diğer yandan da varlığı kategorik olarak zaten kabullenilen bu tür bir irtibat, bu kez iman edip teslim olmuş cin figürü üzerinden kültürü dönüştüren bir işlev kazanmıştır.[374] İnanç öğelerinin bile birçok örnekte gözlendiği gibi İslam öncesi döneme uzanan izdüşümleri mevcut ise, mesajı taşıyan metnin, içinde ortaya çıktığı toplumun dili ve kültürü ile ilişkisi göz ardı edilemeyecek düzeyde belirgin olmalıdır. Tüm verili koşulları ile nüzul döneminin edebî tefsir yönteminde son derece önemli ve belirleyici bir anlam öğesi olarak konumlandırılmasının arka planında bu temel bakış açısı yer almaktadır.

Metnin yapısına dair görüşleri dikkate alındığında, Ebu Zeyd'in teorisinin önemli sacayaklarından birinin vahiy metnine dair kadim-muhdes veya gayr-ı mahluk-mahluk tartışmasına taalluk ettiği görülebilmektedir. Olguyla irtibatı ve kültür tarafından üretilip şekillendirildiği söylenen bir metne ezelî bir mevcudiyet atfetmek elbette mümkün değildir. Bu nedenle Ebu Zeyd, Kur'ân'ın ezelî varlığı yönündeki iddiaları kararlılıkla reddetmektedir.

[374] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 62-68.

Mesela Gazzâlî'nin görüşleriyle de irtibatlandırarak, Kur'an metninin Levh-i Mahfuz'da kadim olarak ve yazılı bir şekilde mevcut olduğu düşüncesini tenkit etmektedir. Çünkü bu yaklaşım, kültür ile olgu arasında var olduğunu ısrarla söylediği diyalektik ilişkiyi -Kur'an ilimlerinin birçoğunda da varlığı kabul edilmesine rağmen- yok saymaktadır. Levh-i Mahfuz'da mevcut ezelî Kur'an anlayışı bir yandan metne aşırı kutsiyet atfetmekte, diğer yandan da bu kutsiyet üzerinden onu anlaşılabilir ve analiz edilebilir bir dilsel metin formunun dışına çıkarmaktadır. Ayrıca söz konusu abartılı kutsiyet telakkisi, metnin derin ve çeşitli anlam düzeylerine sahip olduğu inancını beslemiştir. Anlaşılıp analiz edilebilir dilsel metin formundan soyutlanınca, karşımıza biçimselliği ön planda olan ve hat-tezhib erbabının sanatlarını icra ettikleri bir metin estetiği algısı çıkmıştır. Derin ve çeşitli anlam anlayışı ise son tahlilde, metnin ilahi orijini ile birlikte düşünüldüğünde, bu anlamlara zaten bütünüyle nüfuz edilemeyeceği kanaatini kökleştirmiştir. Bir bakıma bu yaklaşım, "Mütekellim sonsuz olduğuna göre, kelâmın anlam katmanları da sonsuz olmalıdır, dolayısıyla bunların anlaşılmasının bir sonu ve sınırı yoktur" şeklinde özetlenebilecek bir algının yedeğinde gelişmiştir. Bu durum, metnin dilsel anlam alanından kutsal ve işârî anlam sahasına intikalini netice vermiştir. Metnin anlam düzleminde ortaya çıkan bu değişim de, önceliğin, dilsel zaviyeden anlaşılan bir hitap olan hadislere verilmesine yol açmıştır. Bu noktada, vahyin, inzal sürecinin hangi safhasında söze/lafza dönüştüğü meselesi gündeme gelmektedir. Ebu Zeyd'e göre, bu dönüşümün Cebrail ya da Hz. Peygamber tarafından yapıldığını söylemek, Kur'ân-ı Kerim'in, ibaresine ilişilemez bir söz olduğu kabulüyle çelişmektedir.[375] Ebu Zeyd'in burada sözünü ettiği ve eleştirdiği 'metnin derin ve çeşitli anlam düzeylerine sahip olduğu' kabulü, kendisinin genel yaklaşımıyla mütenakız gibi görünmektedir. Ancak kanaatimizce buradaki çelişki intibaı yüzeysel bir değerlendirmenin ürünüdür. Çünkü Ebu Zeyd'in de benimsediği edebî yaklaşım, zaten Kur'ân'ı edebî bir metin olarak vasfetmek ve edebî incelemenin konusu kılmak suretiyle, en baştan söz konusu anlam katmanlılığını kabul etmektedir. Çünkü anlamı tekdüze olan ve zahire dayalı literal bir okuma yapan her muhataba kendisini bütünüyle açacak bir metnin edebî kritiğe tâbi tutulmasını beklemek anlamsızdır. Şu halde Ebu Zeyd'in buradaki eleştirisi, ilk/orijinal anlamdan ve hakkı verilmiş bir edebî incelemeden bağımsız şekilde, dileyenin metne dilediği her anlamı vereceği bir anlam kargaşası ve keyfîlik vasatının oluşmasına yöneliktir.

[375] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 76-80.

Bünyesinde farklı anlam düzeylerine açık bir mana zenginliği barındırıyor olmak, edebî metnin her türlü sabite ve kayıttan yoksun bir nazarla ele alınıp yorumlanabileceği anlamına gelmemektedir.

Ebu Zeyd, metin-muhatap ilişkisine de değinmektedir. Esasen İslâm öncesi Arap kültürüne ait metinlerde, metnin sahibinden ziyade muhatabın öncelendiği bir bakış açısının varlığından söz edilebilir. Bu kültür havzasına aidiyeti sebebiyle aynı yorum Kur'an için de yapılabilir. Ancak geleneksel anlayışta metnin muhataba bakan yönünden ziyade Allah'a delalet eden ilahilik boyutu ön plana çıkarılmıştır. Hz. Peygamber de uzlete çekilip kendisini ibadete veren ruhânî bir figür olarak resmedildiği için, yapılması gerekenin bu ilk muhatabı taklit etmek ve Allah'a ulaşmak için çaba harcamak olduğu fikri benimsenmiştir. Metnin ve ilk muhatapların olguyla bağı bu şekilde koparılmış, metin dilsel boyutundan soyutlanarak, herkesin künhüne vakıf olamayacağı şifreli bir mesaja dönüştürülmüştür. Hz. Peygamber'in cahiliye döneminin kirli ve sorunlu yaşam pratiğinden uzak olduğunu ispatlama arzusu, onun toplumsal yaşam düzleminden, olgudan ve verili durumdan kopuk yaşayan bir insan hüviyetinde algılanmasına yol açmıştır. Oysaki elbette Hz. Peygamber cahiliye toplumunun hâkim anlayışı doğrultusunda bir hayat yaşamamıştır ama bu durum, kaçınılmaz olarak sözü edilen handikabı onaylamayı da gerektirmemektedir.[376]

Kur'ân'ın anlam ifade eden, ifade ettiği anlam analiz edip anlaşılan bir dilsel metin keyfiyetinden soyutlanarak, salt kutsal bir nesneye dönüşmesinin arka planında, yukarıda da değindiğimiz gibi, bu metnin ezelî varlığa sahip olduğu ve nüzul sürecinde olguya dayatılıp dikte ettirildiği kabulü yer almaktadır. Söz konusu anlayışa göre, bu ezelî metin her yönüyle kutsal ve mükemmeldir; kutsiyetini ideler âlemindeki öncesiz ve metafizik varlığından almaktadır. İşte bu yaklaşım, zaman içerisinde gitgide daha da artan bir ivmeyle metni olgudan tecrit eden bir seyre vücut vermiştir. Oysaki metin olgudan kopuk olmadığı gibi olguya mahkûm da değildir. Bu denge bir türlü kurulamamıştır. Olguya mahkûm olmadığı, öğretimin şifahî karakterde olduğu bir topluma inmesine rağmen 'kalemle yazmayı öğreten' bir Rab'den bahsediyor olmasından anlaşılmaktadır.[377]

[376] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 95-98.
[377] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 106-108.

En temel vurgusu olan metnin olgu içinde şekillendiği tezini Ebu Zeyd, elbette bir takım argümanlara dayandırmaktadır. Mekkî-Medenî ayrımı bunlardan biridir. Esbâb-ı nüzul olgusu da müellif tarafından bu çerçevede gündeme getirilmektedir. Esbâb-ı nüzul, metin-olgu diyalektiğini göz önüne seren ilimlerden biridir. Yirmi yılı aşkın bir sürede peyderpey nazil olan vahiy, istisnalar olmakla birlikte, genel olarak bir sebebe binaen inen ayetlerden teşekkül etmiştir. İşte söz konusu sebep, bahsedilen olgusal bağlama karşılık gelmektedir. Zikredilen bu bağlamı bilmek, ayetin anlam delaletini kavramak açısından göz ardı edilemez bir öneme sahiptir. Doğaldır ki, dilsel karaktere sahip oluşu, metnin, bağlamı oluşturan olayın sınırlarını aşacak bir muhtevanın taşıyıcılığını yapmasına imkân vermiş, böylece sebep / olay içinde teşekkül eden metin, o sebep ile sınırlı kalmamıştır. Kur'ân'ın peyderpey inişi genel olarak, toplu inişin Hz. Peygamber'e ağır geleceği tezi üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Oysaki tedricî iniş, sadece ilk alıcının durumunun değil, ilk alıcı dışındaki / sonrasındaki muhatapların içinde oldukları insanî, kültürel ve bütünüyle çevresel koşulların gözetildiği anlamına da gelmektedir. Metin, hem ilk alıcının hem de sonraki muhatapların mevcut verili durumlarına cevap mahiyetindedir. Bu meselede ilk muhatabın odağa konularak diğerlerinin göz ardı edilmesi, birçok anlama problemini de beraberinde getiren önemli bir hatadır. Üstelik ortada, bu tür bir ayrımı haklı kılacak herhangi makul bir gerekçe de bulunmamaktadır.[378] Dikkat çekici bir diğer nokta, Ebu Zeyd'in kendi yaklaşımını izah ederken, esbâb-ı nüzul, Mekkî-Medenî ayrımı, nesh teorisi gibi İslâmî ilimler geleneğinde genel kabul görmüş kavramsal çerçevelere sık sık atıf yapıyor oluşudur.

'Sebebin hususiliğinin, lafzın umumîliğine engel olmayacağı' prensibinden hareketle bu ilkenin yalnızca lafzın umumîliği kısmına itibar edilip, sebebin hususiliği boyutunun ihmal edilmesi, bazı hallerde lafız genel olsa da sebep ve maksadın özel olabileceği gerçeğinin yok sayılmasına neden olmuştur. Bu yanlış bakış açısı, ancak metin-olgu ilişkisi irdelendiğinde açığa çıkarılabilecek makâsıdu'ş-şerîanın tespitini bir hayli zorlaştırmıştır. Dilsel analizin önemi bu noktada bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Doğru bir dilsel analiz yapıldığında, bahsi geçen 'umumî lafız-hususi sebep' tasnifinin yalnız ilk kısmına odaklanarak metni bütüncül bir anlama faaliyetinden soyutlama türünden anlama sorunları ortaya çıkmayacaktır.[379]

[378] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 144-147.
[379] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 152-160.

Ebu Zeyd'in ortaya attığı önemli bir diğer iddia da, bahsi geçen nüzul sebeplerinin nasıl belirlendiğine ilişkindir. Ebu Zeyd'e göre, önceki âlimler herhangi bir ayetin nüzul sebebinin sadece ilgili rivayetler yoluyla tespit edilebileceğini savundukları için birçok ayetin nüzul sebebi bilinmemektedir. Hatta rivayetler düzlemindeki genel mevsukiyet sorunu esbâb-ı nüzul rivayetleri için de geçerlidir. Her ne kadar sahabeye atfedildikleri için bu rivayetler müsned haber kategorisinde değerlendiriliyor olsalar da, bu haberlerin râvilerinin tâbiûn tabakasından olduğu göz ardı edilmektedir. Tüm bunlardan dolayı Ebu Zeyd, bir nassın nüzul sebebinin tespiti için tek yolun metin dışı faktörler ve rivayetler arasında tercihte bulunmak olmadığını savunmaktadır. Nüzul sebebini metnin kendi iç dinamiklerinden üretmek de pekâlâ mümkündür. Çünkü esbâb-ı nüzul olgusu, tam olarak nassların sosyal bağlamıdır. Nassın yapısı ve ilgili nassın metnin bütünü ile ilişkisi irdelendiğinde nüzul sebebine ulaşmak mümkün hale gelir. Metnin analizi, dış ve iç düzlemlerin birinden diğerine yönelen tek yönlü bir tetkike değil, iki boyut arasında çift yönlü gidiş ve gelişleri içeren bir seyre dayanmalıdır.[380]

Kur'an metni hususunda ortaya koyduğu tahlillerde Ebu Zeyd, ilk yorumcuların, Kur'ân'ı başta şiir olmak üzere diğer bazı edebî metinler ışığında anlamakta bir sakınca görmeyişlerini de, metnin olgudan kopuk olmadığı savının delili olarak değerlendirmektedir. Şiirin Kur'ân'ı anlama hususunda bir enstrüman olarak kullanılması, kültürel anlamda metinler arası bir ilişkinin kurulabileceğine delâlet etmektedir. Ebu Zeyd'e göre, Kur'ân'ı diğer tüm metin türlerinden soyutlama ve ayrıştırma gayretleri, metnin i'câzını ispata müteallik bir çabanın sonucudur. Bâkıllânî'nin *İ'câzu'l-Kur'ân*'da, Kur'an metninde secî olmadığını ısrarla vurgulaması, Kur'ân'ın diğer beşerî metinlerle aynı kategoride görülmesi ihtimaline dönük itirazdan kaynaklanmaktadır. Kur'ân'ın diğer beşerî metinlerle herhangi bir yönden benzeşmesi, onun kelâm-ı Zâtî olma, yani ezelî bir mevcudiyete sahip bulunma keyfiyetini nefyedeceği için, geleneksel araştırmacılar metinler arası farklılığı ispat adına bir hayli çaba sarf etmişlerdir. Ebu Zeyd, bu hassasiyetin Kur'ân-ı Kerim'i kutsal bir objeye dönüştürdüğü ve metnin olgu ile bağını yok ettiği kanaatindedir.[381]

Kur'an metninin bilhassa o dönemde bilinen ve câri olan metin türleriyle farklı olduğunu vurgulamaya çalışan âlimlerin bu tavrını tekellüflü bulan Ebu Zeyd'in

[380] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 164.
[381] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 204-209.

yaklaşımının, Kur'an metni ile o dönemin kültüründe var olan diğer metinler arasında bir takım benzerlikler tesis etmek suretiyle, metin-olgu etkileşimine dayanan ısrarlı iddiasını pekiştirmeye çalıştığı söylenebilir.

Kur'ân'ın i'câzını sarfe teorisi üzerinden, Allah'ın, muhatapları Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz bırakması şeklinde yorumlayan Nazzam gibi bazı Mutezilî bilginler, Kur'an metni ile diğer beşerî metinler arasında bizzat metin/kelam itibariyle olmasa da, metnin sahibi (mütekellim) üzerinden bir ayrımın var olduğunu ihsas etmektedirler. Buna göre Ebu Zeyd, Kur'ân'ın, muhataplarına benzerini getirmeleri hususunda meydan okumasının sonucunda, muhataplarda müşahede edilen acziyetin, metnin yapısından ve diğer metinlere göre sahip olduğu üstün özelliklerden değil, beşer kudretinin Allah'ın kudretine güç yetirememesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Dolayısıyla i'câz, Kur'an ile diğer metinler arası farklılık ve üstünlükten değil, Allah'ın, vahyin benzerini getirme imkânını muhatapların elinden almış olmasından neşet etmektedir.[382]

İ'câz hususunda bazı Mutezile âlimlerinin savunduğu sarfe teorisine oldukça yakın bir söylemin Ebu Zeyd tarafından bu şekilde gündeme getirilmesi, Kur'an metninin edebî incelemeye tâbi tutulması hususundaki ısrarla birlikte okunduğunda, karşımıza daha net bir tablo çıkmaktadır. Bu yoruma göre, Kur'ân'ın diğer metinlere nazaran, mucize oluş anlamında yapısal/özsel bir üstünlüğü yoktur. Kendine özgü oluşundan bahsedilebilir; üst düzey bir edebî eserdir ancak muhataplarda gözlenen acziyet kelâma değil, Mütekellim'e râcidir. Kur'ân'ı bilimsel yöntemle tetkik etme, dilsel ve edebî birtakım nesnel kriterler çerçevesinde inceleme gibi söylemlerin karşılığının olabilmesi, Kur'an metninin, kendisini diğer tüm metinlerden ayıran ve farklı kılan mucizevî özelliklere sahip olmaması ile mümkün olabilir. Var olan üstünlük, -onu diğer metinlerle farklı bir düzleme yerleştirmeksizin ve farklı bir kategoriye ait olarak konumlandırmaksızın- edebî cihetten üst düzey bir yapıya sahip oluşunda aranmalıdır. Özetle aciz bırakan metin değil, sahibinin kudretidir.

Bununla birlikte sarfe teorisini ortaya atan Mutezilî bilginler, gayba dair haberler vermesini de Kur'ân'ın i'câzı kapsamında değerlendirmişlerdir. Sarfedeki i'câz anlayışı i'câzı metnin sahibi ile ilişkilendirirken, gaybî haberlere yer veriyor olmanın i'câza dâhil edilmesi, i'câzı metnin muhtevası ile irtibatlandırmaktadır. Ebu

[382] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 210-211.

Zeyd, bu noktada da söz konusu yaklaşımın (gaybî haberlerin i'câz olarak nitelendirilmesi yaklaşımı), ilm-i ilâhî kapsamında olması hasebiyle, geleneksel anlayışta inanıldığı gibi Kur'ân'ın dilsel boyutuna ait bir farklılık ve üstünlüğe işaret etmediği kanısındadır. Yani gaybî haberler i'câza dâhil edilse bile bu, iddia edildiği gibi, metnin dilsel yapısıyla değil, muhtevası ile ilgili bir hususiyettir. Tabiidir ki bu hususiyet, Kur'ân'ın metnini diğer metinlerden ayıran dilsel düzlemdeki mucizevî bir farklılığa delâlet etmemektedir. Ebu Zeyd, Mutezile'nin bu anlayışını, Kur'an metnini beşerin idrak ve analiz düzlemine yaklaştıran bir bakış açısı olarak görmektedir. Eğer i'câz, Mutezile dışındaki ana akım yaklaşımda olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim'in dilsel yapısına taalluk eden bir olgu olsaydı, bu, vahyin beşer takatini aşan, beşerin analiz ve tetkik sınırlarının dışına çıkan bir yapıda olduğu anlamına gelirdi. Dolayısıyla doğru olan, i'câzı nazım ve telif noktasında değil, tevhid, ilim ve kudret gibi ilâhî sıfatlar çerçevesinde anlamaktır.[383] Ebu Zeyd'i Mutezilî sarfe görüşüne yaklaştıran bu tutumu, ilk etapta Hûlî'nin Kur'ân'ın edebî mucize olduğuna dönük ısrarlı vurgusuyla çelişiyor görünmekteyse de durum böyle değildir. Hûlî'nin sözünü ettiği düzeyde bir edebî üstünlük, ancak o metnin dilsel ve edebî kaideler açısından tetkiki ile açığa çıkabileceği için, Kur'ân'ın edebî gücü, diğer metinlerle mukayesesinin imkân dâhilinde oluşu sayesinde anlaşılabilecektir. Burada mucizevî olan, nesnel kriterler üzerinden bir karşılaştırma yapıldığında Kur'ân'ın taklit edilemez bir edebî çıtayı ihraz etmiş olmasıdır.

Ebu Zeyd'de de bu tutumun izleri vardır. Kur'ân-ı Kerim'in i'câzının onun dilsel kurgusunda, nazmında olduğunu savunan Eş'arî kelamcılarının nazım ve üslupta i'câzdan bahsederken kastettikleri husus, kendine özgü bu üstün üslup özelliklerinin olanca uzunluğuna rağmen tutarlı bir şekilde tüm metne yayılmış olması ve metnin edebî tarzı olmalıdır.[384] Ancak Ebu Zeyd, bilhassa Bâkıllânî'nin i'câza dair açıklamalarına bakıldığında nazım ve telifte olduğunu söylediği i'câzın tam olarak nazmın ve telifin hangi yönüne dair olduğunun anlaşılamadığını, Bâkıllânî'nin bunu netleştirecek şekilde meseleyi vuzuha kavuşturmadığını ifade etmektedir. Bu durum, muhatapları aciz bırakan i'câzın sırrını anlama konusunda da bir acziyetin varlığından söz edilebilmesini mümkün kılmaktadır. Esasen kelamı ezelî ve ilâhî sıfatın bir

[383] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 212-213.

[384] Nitekim Bâkıllânî, Kur'ân'ın tamamen farklı bir usul ve üsluba sahip olduğunu söyler. Bkz. *İ'câzu'l Kur'an*, 51-52. Bâkıllânî'ye göre Kur'an Arapların bildik ifade tarz ve üsluplarının dışındadır ve bu özelliği metnin tümüne şamildir.

tezahürü olarak niteledikten sonra, zaten bu kelam ile beşer kelamı arasında bir benzerlik tesis edebilme imkânı ortadan kalkmaktadır. Ezelîliği bir sıfat olarak yüklenen kelam, son tahlilde her türlü yüceltmeye konu edilecek ve bu kutsiyet halesi, i'câzın varlığını ve niteliğini tespit noktasında metne dair herhangi bir analitik incelemeye fırsat vermeyecektir. Hâlbuki bu tarz bir i'câz anlayışı, i'câzın maksadının da buharlaşmasına yol açacaktır. Eğer i'câz, kelamın ilâhîliğini ve nübüvveti ispatın bir argümanı ise, onun, beşerin idrak sahasına giren kanun ve kurallar muvacehesinde anlaşılabiliyor olması gerekir. Aslında Bâkıllânî gibi Eş'arî kelamcıları da i'câzı dilsel analiz üzerinden ispatlamak yerine, bu olguyu, Arapların Kur'an metninin benzerini getirebilmeleri hususundaki acziyetlerine dayandırmaktadır. Neticede, onaylamadıkları sarfe teorisi ile aynı sonuca ulaşmışlardır. Yani onlara göre de i'câzın delili, metin içi (dilsel analiz) değil, metin dışı (acziyet) bir keyfiyettir.[385]

Mutezile kelamcılarının ilâhî kelamla beşer kelamı arasında Eş'arîlerin öne sürdüğü türden keskin bir ayrım olmadığını ifade etmeleri, Cürcânî'nin nazım teorisi için bir zemin oluşturmuştur. Bu, ilâhî kelamla insan aklı arasında bağın kurulduğu ve ilâhî kelamın beşerî bir ürün olan dilin kuralları çerçevesinde nazil olduğunun tespit edildiği bir zemindir. Mutezilî bilginler, i'câzı ve i'câzın sırrı olarak niteledikleri fesahati belirli, bilinen ve açıklanabilen dil kanun ve kıstasları çerçevesinde ele almaya çalışmışlardır. Bütünüyle söz alanına taalluk eden, insanın anlayış düzeyi içinde kalan ve metinlere uygulanabilen salt dile dayalı kurallar aracılığıyla şekillenen bir ortak ve nesnel kriter tesis etmeye gayret etmişlerdir. Abdülkâhir Cürcânî de bu arka plandan yararlanmıştır.[386]

Kur'an ayetlerinin sure içindeki tertibinin tevkifî olduğu hususunda ittifak vardır. Müteahhir ulema, mushaftaki sure sıralamasını da –Kur'ân'ın Levh-i Mahfuz'daki ezelî varlığını teyit kastıyla- tevkifî olarak görme temayülünde olmuştur. Sıralama meselesi, sure ve ayetler arasındaki irtibat noktalarının ve bağlantıların açığa çıkarılması adına önemlidir. Bununla beraber, ayetlerin farklı zamanlarda, farklı sebeplere binaen nazil olduğu gerekçesiyle, bu tür bir irtibat kurulmasının doğru olmayacağını düşünen İzzüddin b. Abdisselâm gibi âlimler de olmuştur. Ancak dil, mevcut olayları belli kurallara bağlı olarak, sembolik bir şekilde kalıba döker. Dilin bu yapısı, olaylar arasındaki ilişki kaybolsa bile arada dilsel açıdan bir ilişki kurmaya

[385] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 214-219.
[386] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 219-224.

imkân verir. Dolayısıyla İzz b. Abdisselâm'ın kurulamayacağını söylediği bağlantı, dilsel analiz yoluyla tesis edilebilir.[387]

Sureler arasında kurulmaya çalışılan irtibat, Kur'ân'a yönelik olarak genel bir bütünlüğün varlığını tespit amaçlıdır. Ayetler arasında irtibat ve uyum aramak ise metnin üslup ve ifade enstrümanlarına dair dilsel bir tahlil faaliyeti içine girmektedir. Var olduğu tespit edilecek bağlantı, metin dışı haricî faktörlere değil, bizâtihi metnin kendisine râcidir. Ancak bu metin içi ilişkilerin belirlenmesi ameliyesinde de, yorumcu pasif bir konumda değildir. Okuyucu ile metin arasında diyalektik bir ilişki vardır.[388]

Zaten edebî yönteme dönük eleştirilerin yoğunlaştığı noktalardan biri de, Ebu Zeyd'in Levh-i Mahfuz'da ezelî olarak mevcut Kur'an anlayışını reddetmesidir. Çünkü bu değerlendirmenin arka planında Kur'ân'ın Hicaz kültürü içinde şekillenen bir metin olduğu düşüncesi yer almaktadır.[389]

Bu eleştirinin işaret ettiği husus kanaatimizce de doğrudur. Ancak Ebu Zeyd'in perspektifi açısından böyle olması da kaçınılmazdır. Yani vahyin olgu ile ilişkisini bu ölçüde öne çıkaran bir yaklaşımın ezelî Kur'an tasavvurunu benimsememesi doğaldır. Ancak burada şöyle bir açmazın altını da çizmek gerekir: Cenab-ı Hakk'ın ilmi ezelî olduğuna göre, nüzul döneminin olgusal ve sosyal vasatını ezelî ilmiyle biliyor olması tabiidir. Buna göre, vahyin hem söz konusu olgusal yapıyı dikkate alması (bir nevi onunla ilişkili olması) hem de ezelde var edilmesi mümkündür. Dolayısıyla olgu etkisiyle şekillenmiş veya olguda etkilenmiş bir vahiy düşüncesinin, Levh-i Mahfuz'da var olan ezelî metin görüşüyle kaçınılmaz bir biçimde çeliştiği düşüncesi, kanaatimizce isabetli değildir. Burada önemli ve belirleyici olan husus, vahyin ezelî olup olmadığı değil, kültür ve olgudan etkilenip etkilenmediğidir. Kültür ve olgu üzerinden teşekkül bir vakıa ise, metnin ana ilkeleri gözetilmek kaydıyla, tatbikatın nasıl tahakkuk edeceği hususu zaman ve mekânla kayıtlı bir boyut haline gelmektedir.

Netice itibariyle Nasr Hamid Ebu Zeyd'in edebî tefsir yaklaşımı mercek altına alındığında, Emîn el-Hûlî'nin tefsire dair bakış açısından ciddi bir şekilde etkilendiği görülmektedir. Ebu Zeyd'in bu minvalde üzerinde en çok durduğu husus nass-olgu

[387] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 226-229.
[388] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 237.
[389] Şenocak, *Kur'an Müdâfaası*, 160.

ilişkisidir. Bu, Hûlî'de "Kur'an etrafında yapılan araştırma" olarak karşılık bulmaktadır. Elbette Ebu Zeyd, edebî yaklaşıma kendisine özgü birçok katkıda da bulunmuştur. Kanaatimizce Hûlî ile farklılaştığı iki temel nokta vardır. İlki, olgu-vahiy ilişkisinde Hûlî, olguyu nassı anlamak için bir araç olarak konumlandırırken, Ebu Zeyd'de olgu, vahye istikamet veren bir öncüldür. Bu yönüyle Hûlî'nin tutumu, Ebu Zeyd'in diyalektik bakışına göre geleneksel Kur'an tasavvuruna daha yakın durmaktadır. Bu nedenle de Ebu Zeyd bu mevzuda daha şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Ayrıştıkları ikinci husus ise, nüzul döneminde olgu ve sosyokültürel ortam bağlamında yapılan tetkikin sonrasındaki merhalede başlamaktadır. Her iki düşünür de Kur'an üzerinde yapılacak etraflı edebî inceleme ve nüzul ortamının araştırılması üzerinden ilk/orijinal anlamın tespitine odaklansa da, Ebu Zeyd'de, belirlenen bu anlamın bugüne uyarlanarak taşınması ve güncellenmesi, Emîn el-Hûlî'ye göre daha gözle görünür bir aşama olarak yer almaktadır. Hûlî, işin ilk anlamı tespit boyutunda oldukça ısrarlı bir görüntü sergilese de, o anlamın bugüne taşınması hususunda çerçevesi çizilmiş bir perspektif ortaya koymamakta ve bunu temel bir mesele olarak vaz etmemektedir.

2.2.4. Tâhâ Hüseyin

Tâhâ Hüseyin, Mısır'lı düşünce, fikir ve edebiyat araştırmacısıdır. Ezher'de ilk ve orta öğrenimini tamamlamış, Muhammed Abduh'un Ezher'de verdiği son derslere katılma imkânı bularak, Abduh'tan oldukça etkilenmiştir.[390] Paris'te lisans ve lisan üstü eğitimi alan Hüseyin, Mısır'a döndükten sonra kaleme aldığı ve İslâm öncesi şiir geleneği üzerinden Kur'an kıssalarının güvenilirliğini sorguladığı *fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî* adlı çalışması nedeniyle bir hayli tepki görmüş ve sapkınlıkla itham edilmiştir. Önceleri etkisi altında kaldığı Muhammed Abduh'un görüşlerini daha sonradan terk eden Tâhâ Hüseyin, sonraki dönemlerde İslâmî etkinin olmadığı bir siyasî, ekonomik düzene sahip bir Mısır tasavvurunu benimsemiş, dinî tesir ve yönlendirmenin birey hayatına ilişkin boyutla sınırlandırılması düşüncesini kabullenmiştir. Mısır'ın Doğu kültür havzasına değil, gelişimine katkı sunduğu Yunan felsefesi ve Roma hukuku üzerinden Batı uygarlığına aidiyetinden söz edilebileceğini savunmuştur. Çalışmalarında dile oldukça önem atfeden müellif, Mısır için Arap dilinin, dine göre daha birleştirici bir unsur olduğunu vurgulamıştır. En önemli eserlerinden biri olan

[390] Abdülaziz Şeref, *Tâhâ Hüseyin ve Zevâlü'l-muctemâi't-taklîdî* (Tunus: Müessesâtü Abdülkerim b. Abdullah, 1988), 23 vd.

fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî'de, İslâm öncesi döneme ait Arap şiirini modern Batı edebiyatının kriterlerine göre kritik etmiş ve muhteva olarak İslâmî öğeler taşıyan bu şiirin esasen İslâm döneminde sonradan yazılarak önceye atfedilmiş olduğunu ifade etmiştir.[391]

Tâhâ Hüseyin, Fransa'da iken, adından Halefullah'ın kıssalar merkezinde hazırladığı tezinin etkilendiği kaynakları zikrederken bahsedeceğimiz edebiyat eleştirmeni Lanson'un derslerini de dikkatli bir şekilde izlemiştir. Hüseyin'in *fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî* adlı çalışması kronolojik olarak Halefullah'ın tezini öncelemektedir ve Hüseyin bu kitabında daha sonradan Halefullah tarafından da zikredilecek birçok görüşe yer vermektedir.[392]

Halefullah'ın *el-Fennü'l-kasasî* adlı çalışması ile Tâhâ Hüseyin'in f*i'ş-Şi'ri'l-Cahilî* adlı eseri arasında yöntem ve ulaşılan neticeler açısından oldukça benzer noktalar vardır. Hûlî, bu durumu vurgularken, bu eserlerle Kur'ân'ın yeni bir araştırma tekniği çerçevesinde, toplumun ilerleme kaydettiği alanlar da dikkate alınarak incelendiğinin ve bu şekilde, edebî tefsir nazariyesinin teşkil olunduğunun altını çizmektedir. Hûlî'ye göre edebî tefsir nazariyesi, Kur'ân'ın muhatabı olan bir dindarın zihnindeki düalist yapıyı ortadan kaldırabilecek mahiyettedir. Hûlî, gerek Tâhâ Hüseyin'in, gerek öğrencisi Halefullah'ın edebî tefsir yönelimi çerçevesinde ortaya koydukları çalışmalarla, Kur'ân'ın şahıs ve olaylardan tamamen gelişigüzel, rastgele ve belirli bir amaca yönelmeksizin bahsettiği şeklindeki yerleşik düşünceyi ortadan kaldırmaya muvaffak olduklarını belirtmektedir. Ne zaman ki, Kur'an kıssaları bilimsel gelişmeler ve anlatım sanatlarının incelikleri muvacehesinde incelenmişse, hem Kur'ân'a iman edip hem de söz konusu keyfî tutumu Kur'an ile bağdaştırma ikiliği ortadan kalkmıştır. Bu çalışmalarla, kıssalar merkezinde edebî söz sanatları ve usullerinin hâkim olduğu boyut ile aktarılan tarihî olayların tarihsel veriler ışığında incelenmesi boyutu başarıyla birbirlerinden ayrılabilmiştir. Bu sayede, Kur'ân-ı Kerim'in kıssa anlatımında sanatsal bir ifade tarzı kullandığı net bir şekilde açığa çıkmıştır. Muhtevanın tarih ilminin verileri ışığında analizi de yapıldığında, esasen iki boyut arasında hiçbir çelişkinin olmadığı, sanatsal ve edebî anlatım tarzının Kur'ân'ın

[391] Şükran Fazlıoğlu, "Tâhâ Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/377-379.
[392] Karataş, *Halefullah*, 119.

ilâhî menşeli bir kitap olduğu gerçeğine hiçbir şekilde halel getirmediği görülmektedir.[393]

Tâhâ Hüseyin'in bazı Kur'an kıssaları konusundaki tutumu, Abduh'tan Halefullah'a kadar uzanan çizgide önemli bir durak mesabesindedir. Hüseyin, Kur'ân'ın edebî dil ve üslubunu çözümleyerek bunu Halefullah'tan önce Kur'ân'ı anlama konusunda işlevsel hale getirmiştir. Aldığı tepkiler, Hûlî ve Halefullah'a gösterilen şiddetli reaksiyonla benzerlik göstermektedir. Mesela Tâhâ Hüseyin, hem Tevrat hem de Kur'an'da anlatılan Hz. İbrahim ve Hz. İsmail kıssalarının, Hz. İsmail'in Mekke'ye hicret ettiğini ispat bir yana, muhteva itibariyle bu iki peygamberin tarihsel kişiliklerini kanıtlama konusunda bile yeterli doneyi sunmadığını ifade etmektedir.[394] İslâm'ın zuhurunu takiben bu yeni mesajın putperest Araplarla yaşadığı şiddetli mücadele, İslâm'ın daha önceki iki din olan Yahudilik ve Hıristiyanlık ile bağı olduğu hususunun açığa çıkartılmasını gerektirmiştir. Akabinde Hüseyin, kutsal kitapların değindikleri konular itibariyle zaten varlığı aşikâr olan dinî bağın, maddî bir bağ ile de pekiştirilmesi için Kur'ân'ın o dönem Araplarının anlatılarında karşılığı olan bu kıssayı kullanmayı tercih ettiğini ifade etmektedir.[395] Tâhâ Hüseyin'e göre İslâm'ın ortaya çıkışından çok da uzun olmayan bir süre önce dolaşıma giren bu kıssada yer alan efsanevî bilgiyi, Kur'an putperestlere karşı ehl-i Kitap ile bağını güçlendirme gibi dinî bir gerekçeyle alıp kullanmış, Kureyş toplumu da kendisine nüfuz kazandıran, İbrahim ve İsmail tarafından inşa edilen Kâbe anlatısını benimsemekte hiç zorlanmamıştır. Hz. İsmail'in Arapçayı Cürhüm kabilesinden öğrenmesi de dâhil, mezkûr kıssada aktarılan tüm olaylar, birtakım mitolojik sözlerden (hadîsu'n-esâtîr) başka bir şey değildir.[396]

Tâhâ Hüseyin'in maruz kaldığı yoğun ve ağır tenkitlerin arka planında, kullandığı tavizsiz ve yer yer ölçüsüz dilin varlığını görmemek mümkün değildir. Müellif, Kur'ân'ın yaşandığı yönünde bir izlenim bırakacak üslupla anlattığı kıssayı mitolojik ve efsanevî olarak nitelemekle kalmamış, Kur'ân'ın bu kıssaya yer verme sebebini bir takım pragmatik kaygılar gütmesine bağlamayı tercih etmiştir. Ancak burada Hüseyin'in yaptığı, Kur'ân'ın doğruluğunu sorgulamak değil, Abduh'ta göze çarpan, kıssaların tarihî gerçeklik taşımalarının zorunlu olmadığı tezinin bir somut

[393] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Hûlî, 2. Basım Önsöz yazısından, 24 vd.
[394] Tâhâ Hüseyin, *Fi'ş-şi'ri'l-Câhilî* (Kahire: Dârü'l Maârif, ts), 38.
[395] Hüseyin, *Fi'ş-şi'ri'l-Câhilî,* 39.
[396] Hüseyin, *Fi'ş-şi'ri'l-Câhilî,* s. 40-41.

örneğe tatbikidir. Nitekim Tâhâ Hüseyin'in ardından bu çizgiyi Emîn el-Hûlî de sürdürmüştür. Çünkü Tâhâ Hüseyin, Abduh'un söz konusu yaklaşımından yola çıkarak, kıssalar merkezinde Kur'ân'ın yeni, bambaşka ve muhatapları etkileyip aciz bırakan bir üsluba sahip olduğu sonucunu çıkarmış, Hûlî de teorisinde bu veriyi temel bir öncül olarak kullanmıştır.[397]

Abduh'un kıssalara dair yaklaşımına temel teşkil eden, bunların edebî anlatılar olup tarihsel gerçeklikle ilgi kurmayan bir üslup merkezinde dile getirilmiş olmaları ilkesi, Tâhâ Hüseyin için önemli bir başka ilkenin dayanağı olarak yorumlanmıştır. Bu ilke de, Kur'ân'ın özgün bir üsluba sahip oluşu, üslup açısından yeniliğidir. Yani Kur'an eşsiz bir sanat eseridir ve ilk muhatapları nezdinde hâsıl ettiği etki bununla açıklanabilir.[398]

Ne var ki, Kur'ân'ın üslubunun özgünlüğü değerlendirmesi ile Kur'ân'ı doğru anlamak için nüzul dönemi Araplarının dilsel örf ve edebî üslup alışkanlıklarını bilmenin önemine yapılan vurgu, birbiriyle çelişen iki tespit gibi görünmektedir. Buradaki çelişki vehmi, Kur'ân'ın nüzul dönemi Arap toplumunun dilsel ve edebî kültürünü kaydadeğer ölçüde dikkate aldığı ancak mutlak anlamda kendisini bu kültürün çerçevesiyle sınırlandırmadığı, aksine bu alana dair açılım ve yenilikler getirdiği tespitiyle giderilebilir görünmektedir.

Bununla birlikte, Tâhâ Hüseyin'i edebî yaklaşım çerçevesi içerisinde de farklı kılan boyut, onun Câhiliye şiirinin Arap Câhiliye hayatının dilsel ve edebî karakterini temsil etmeyeceği şeklindeki düşüncesidir.[399] Edebî tefsir çizgisinin, nüzul dönemi dilini ve edebî yapısını en doğru şekilde etüt etme gerekliliğinin kaçınılmaz oluşuna dair vurgusu ve Cürcânî gibi müelliflerin bu imkânı sağlayan en temel araç olarak Câhiliye şiirini işlevselleştirmesi göz önünde bulundurulduğunda, bu şiirin Arap dil ve edebî yapısını aksettirmeyeceği düşüncesini kararlılıkla savunan Hüseyin'in farklı bir düşünsel koordinatta bulunduğu aşikâr hale gelecektir. Esasen Hüseyin'in Câhiliye haberleri, anlatıları ve şiiri ile ilgili temel kaygısı, bu bütünün bize sahih tarihsel usullerle aktarılmamış olmasından beslenmektedir. Mevsukiyet noktasında bir

[397] Ebû Zeyd, "Kur'an Tevili Sorunsalı", 38, 39.
[398] Ebû Zeyd, "Kur'an Tevili Sorunsalı", 39.
[399] Hüseyin, *Fi'ş-şi'ri'l-Câhilî,* 46.

tarihçinin itimat edebileceği o döneme ait tek yazılı Arapça metin, Hüseyin'e göre Kur'an'dır.[400]

Tâhâ Hüseyin'in temel tezi, Câhiliye döneminde Kahtânoğulları ile Adnânoğulları arasında önemli lehçe farklılıkları olduğu ancak bu farklılıkların hiçbir şekilde Câhiliye şiiri denilen bütüne yansımamış olmasından hereketle, bu şiirlerin güvenilir olmadığı, benzer şekilde Araplarla Yahudileri akraba gösteren anlatıların da birer efsaneden öteye gitmediğidir. Hüseyin, Kur'ân'ın da –gerçeğe tekabülü olmayan- bu efsaneyi belli gerekçelerle kullandığını iddia etmektedir.[401]

Tâhâ Hüseyin'e göre, eşya ve hadiselere dair ortalama düzeyde bir bilgiye sahip olan bir Kureyşlinin dilinden sâdır olması, Kur'ân'ın mucizevî yönlerinden biridir. Kur'an metni içeriği ve anlam çerçevesi itibariyle mucizedir, çünkü dile getirdiği konulardan bazıları o dönemde bilinmeyen ve fani bir şahıs tarafından da malumat sahibi olunamayacak konulardır. Metin, bazı bölümlerinin yavaş, bazı bölümlerinin hızlı bir şekilde okumaya sevk edecek bir edebî kıvamı haiz olacak şekilde kendi okunuş keyfiyetini de belirlemektedir. Mesela Şuarâ suresi hızlı, Hûd suresi ise yavaş okunacak pasajlardır. Tam manasıyla ne şiir ne de nesir olarak tanımlanabilen Kur'an hem nüzul dönemindeki hem de sonraki zamanlarda gelen muhataplarını belâgatiyle derinden etkilemiş bir kitaptır.[402]

Netice itibariyle kıssalara bakış konusundaki tutumuyla Tâhâ Hüseyin, edebî yöntemin Mısır coğrafyasındaki önemli isimlerinden biri olmuştur. Kur'ân'ın i'câzını geçmişte bu alanda eser telif etmiş birçok müellifin atıflarını tekrar işleyerek gündeme getirmiş, i'câz vecihlerinin bunlardan ibaret olmadığının da altını çizmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın edebî yönü ve mu'ciz karakteri üzerinde özellikle durmuş, edebî yöntemin Kur'an tefsirindeki kaçınılmaz önemini direkt ya da dolaylı bir tarzda çalışma ve görüşleriyle ortaya koymuştur.

2.2.5. Muhammed Abduh ve İctimâî Tefsir

Muhammed Abduh, Mısır'daki tecdid hareketinin öncü isimlerinin en önemlilerinden biridir. Modern dönemde neşet etmiş olmanın doğal sonucu olarak Kur'an ile içinde bulunulan hayatın lazımeleri arasında zorlu bir denge arayışına

[400] Hüseyin, *Fi'ş-şi'ri'l-Câhilî,* 148.
[401] Celalettin Divlekçi, "Bir Edip Olarak Tâhâ Hüseyin'in (İ'câzü'l) Kur'an'a Bakışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/35 (2019), 196.
[402] Divlekçi, "Bir Edip Olarak Tâhâ Hüseyin", 207.

girişen Abduh, hayatın hemen her ünitesinde tecdid kapısını açmaya dönük bir çabanın içerisinde olmuştur. Tefsir anlayışında göze çarpan en temel vurgularından biri –ki bu vurgu edebî tefsir yaklaşımının kıssa yorumunun kronolojik öncülü konumundadır- Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmadığına dairdir.[403]

Hûlî ve öğrencisi Halefullah, kendilerini Abduh'un başlattığı aydınlanmacı ve reformist İslâmî çizgi ile refere etmektedirler.[404] Abduh'un Menâr adlı tefsiri, Halefullah'ın çalışmalarını ve düşüncelerini etkileyen en önemli eserlerden biridir.[405]

Abduh, Mısır düşünce hayatında son derece önemli bir müelliftir. Hocası Afgânî ile tanışması, Abduh için son derece önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Öncesinde tasavvuf meşrep bir insan olan Abduh, söz konusu tanışma sonrasında tasavvufî yönelimleri terk eden ve dini sosyal hayatın problemlerine çare üreten bir olgu olarak gören bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.[406]

Daha çok Mısır'da yeşeren modern dönem tecdid söyleminin tefsir sahasında bulduğu karşılık içtimaî ve edebî tefsir yönelimleri olarak vücut bulmuştur. Hocası Efgânî, sömürgecilik gerçeğinin gölgesinde İslâm'ın siyasî veçhesi ile meşgul olurken, Muhammed Abduh, ilmî, fikrî ve içtimaî boyutta ıslah faaliyetlerine yönelmiştir. [407]

Tefsirin ana gayesini dünya ve ahiret mutluluğu olarak konumlandıran Abduh, diğer tüm husus ve amaçları tebeî/ikincil unsurlar olarak değerlendirmektedir.[408] Bununla birlikte Abduh, hidayete vesile olucu niteliği açısından tefsirde dilsel çalışmalara da yer vermekte, önem atfetmektedir. Cürcânî'nin i'câza dair eserlerini tahkikli olarak neşretmesi de buna delalet etmektedir. Yani Abduh nezdinde edebiyat bilgisi tefsir için önemli bir enstrümandır.[409]

Abduh'un Kur'an anlayışının karakteristik özelliklerinden biri, geleneksel yaklaşımlara dair eleştirel tutumudur. Kur'an tefsirinde lafzî tahlillere, i'rab analizlerine ve edebî sanatlara odaklanan kuru/teknik yorumlama tarzını tenkit eden Abduh, genel olarak, hayatın akışına yön veren, muhatapları hidayete sevk eden,

---

403 Ebû Zeyd , "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 254-255.
404 Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 265.
405 Şaban Karataş, *Halefullah*, 99.
406 Reşid Rızâ, *Tarihu'l-üstâzi'l-İmam*, (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2006), 1/106.
407 Nureddin Bâbu'l-İyât, *Menhecü'l-beyânî fî-tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm, Bintu'ş-Şâtî nemuzec* (Vahran: Vahran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006-2007), 20.
408 Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/17.
409 Şaban Karataş, *Halefullah*, 100.

vahiy, Sünnet ve aklın temel ölçüt olarak konumlandırıldığı rasyonel bir anlayışı savunmaktadır. Abduh'a göre usulün ilk ve en temel merhalesi dilsel inceleme olmalı, Kur'ân'ı Kerim'in kullandığı kavramların doğru anlaşılması ilk hedef olarak belirlenmelidir. Nüzul döneminden bu yana kelimelerin anlam dünyalarında gözlenen değişim, bu belirlemeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Böylelikle, Kur'ânî kavramlara dilin imkânlarını zorlama pahasına keyfî anlamlar yüklenmesinin de önüne geçilmiş olacaktır.[410] Tam bu noktada, edebî incelemeyi merkeze alan ve dilsel tahlillere yoğunlaşmış tefsir tarzını eleştirse de, Abduh'un da ilk anlamın doğru tespiti hususunda hassasiyet gösterdiği müşahede edilmektedir. Dolayısıyla Hûlî'nin teorisinde önemli bir yer teşkil eden bu boyutun, Abduh gibi bilginler nezdinde de kayda değer bir karşılığı olduğu ifade edilmelidir.

Kendisinden sonraki dönemi de ciddi anlamda etkileyen Abduh'un bu etkisinin değişik veçhelerini Mısır'ın düşünce ve fikir hayatında görmek mümkündür. Bu meyanda, tefsir ve edebiyat sahasında Emîn el-Hûlî çevresinde oluşan yönelimleri, Abduh'un fikir dünyasının ürünleri arasında zikretmek mümkündür.[411] Dolayısıyla Muhammed Abduh, edebî tefsire yön veren bazı ilkelere nüve şeklinde alan açtığı için, bu bahisteki rolü bir açıdan öncül olmak şeklinde ifade edilebilir. Bununla birlikte tefsirin kuru dilsel kaidelere boğulmasına karşı çıkan ve Kur'ân'ın bir nahiv kitabı ya da nahivcilerin uygulama yaptığı bir eser olmadığını ifade eden Abduh'un edebî yaklaşıma ilham veren bazı yönlere sahip olması, onun çizgisini Hûlî ile aynileştirmeyi elbette gerektirmemektedir. Abduh'tan Hûlî'ye uzanan çizgide belli yönlerden bir devamlılık ve fikr-i takibin varlığı müşahede edilse de, bu iki isim arasındaki asıl irtibat, tecdid söylemini üst perdeden seslendirmeleri ve geleneğe yönelik eleştirel tutumları üzerinden kurulmaktadır. Konumuz zaviyesinden Abduh'u inceliyor olmamızın asıl nedeni de, kendisine izafe edilen içtimaî tefsir ile edebî tefsirin çoğu kez aynı terkip içinde ifade ediliyor oluşudur. Kanaatimizce içtimaî-edebî tefsir şeklinde bileşik bir adlandırma oluşmasının nedenlerinden biri, iki müellifin yakın zaman dilimlerinde yaşayan ve reformist yönleri ile öne çıkan isimler olmasıdır. İkinci neden, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında eski müfessirlerin parçacı, hayattan kopuk ve ideolojik yaklaşım sergiledikleri tespitini sahipleniyor oluşlarıdır. Bu durum, Kur'ân'ın asıl muradının anlaşılmasına engel olmuştur. Bilhassa Abduh'ta metnin

[410] Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 175.

[411] Osman Emîn, *Râidü'l-fikri'l-Mısrî İmam Muhammed Abduh* (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sakâfe, ts), 238 vd.

yaşanılan zamana yön veren bir dinamizme kavuşturulması önemli bir atıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü bir sebep olarak da, içtimaî ve edebî tefsir yaklaşımlarının müstakil birer tefsir ekolü olarak görülmelerini gerektirecek bir genişlikte görülmüyor oluşları zikredilebilir. Edebî ve içtimaî tefsirin aynı terkipte yer almasının isabetsizliğini kanaatimizce açığa çıkaran dördüncü husus da, Hûlî ve Abduh'un Kur'ân'ın anlaşılması hususunda dikkate aldıkları hedef kitlenin kapsamına ilişkindir. Kur'ân'ı edebî bir eser olarak konumlandıran Hûlî ve takipçileri, edebî merkezde yapılacak bir araştırma üzerinden Kur'ân'ın tetkikinin herkes tarafından yapılabileceğini ve eserin edebî üstünlüğünün bu anlamda tüm araştırmacılar tarafından idrak edilebileceğini dile getirmektedirler. Metnin beyanî yönü bunu temin için elverişlidir. Muhatabın hidayet amacı gütmesi ya da gütmemesinin bu meyanda bir önemi yoktur. Dolayısıyla burada, edebî tefsirin öne çıkardığı nesnel ölçütler üzerinden herkes potansiyel olarak Kur'ân'ın muhatap kitlesi içine dâhil edilmektedir. Oysaki Abduh'un Kur'ân'ı içtimaî zaviyeden yorumladığı hidayet merkezli anlayış bundan farklıdır. Bu anlayış, muhatap kitleyi hidayet talebinde bulunanlarla, daha doğrusu Kur'ân'ın ilâhî tabiatını kabul edenlerle sınırlamaktadır. Abduh'un yaklaşımında Müslümanlar dışında kalan insanların Kur'ân'ı nasıl anlayacaklarına dair bir vizyon bulunmamaktadır. Yani Abduh'un yönteminde herkes için ortak ve ilmî esaslara mebni bir tefsir teorisinin varlığı söz konusu değildir.[412]

Bu temel farklılıkların varlığına rağmen içtimaî-edebî tefsir terkibi, yerleşik ve yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.[413] Tefsiri durgun ve donuk hüviyetinden kurtararak yaşanılan hayat ile bağını tesis etmek, nassları yüksek üslup özellikleri bağlamında ince bir tetkikten geçirdikten sonra sosyokültürel realite ile ilişkilendirerek yorumlamak ve bu yolla vahyin hidayet işlevini hayata geçirmek gibi hususlar içtimaî-edebî tefsir ekolünün nitelikleri arasında sayılmaktadır.[414]

İsmail Cerrahoğlu'na göre bu ekolün tasvip edilen ve edilmeyen yönleri vardır. Tasvip edilen yanlarından ilki, tefsirin mezhebî / ideolojik bakışın etkisinden uzak daha nesnel bir hüviyette ele alınmış ve İsrâiliyat ile zayıf rivayetlerden arındırılmış olmasıdır. İkinci olarak bu tefsir anlayışının mümessilleri, Kur'an anlayışlarını bilimsel gelişmelerin tesirinden de uzak tutmuşlar, ayetleri bu zeminde ele almaktan

412 Koç, *Âişe Abdurrahman*, 25.

413 İsmail Cerrahoğlu da, bu iki yönelimi aynı başlık altında ele almayı tercih etmiştir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 307 vd.

414 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 307.

imtina etmişlerdir. Ayrıca bu tefsir anlayışında Kur'ân'ın üstün i'câz ve belâgat özellikleri açığa çıkarılmış, ayetler içtimaî hayata esas teşkil eden yönleriyle ele alınmıştır.[415]

Tasvip edilmeyen yönler ise, akla çok geniş bir alan tanımak suretiyle Kur'an'daki bazı şer'î hakikatlerin tevil edilmesi, hakikatten mecâza gidilmesi, aklî hürriyetin geniş yorumlanması sonucunda bazı Kur'an lafızlarına nüzul dönemi Arapları tarafından bilinmeyen anlamlar verilmesi, bazı sahih hadislerin zayıf ya da mevzu olarak nitelendirilmiş olması zikredilmektedir.[416]

Bazı Kur'an lafızlarına nüzul dönemi Araplarınca bilinmeyen anlamlar yüklenmesi değerlendirmesinin en azından Hûlî'nin edebî tefsir metodu için geçerli olmayacağı açıktır. Cerrahoğlu'nun bu eleştirisi, kanaatimizce Abduh açısından haklı görülebilir. Abduh'un Fil Suresi'ndeki ebabil kuşlarını sivrisinek, taşları da mikrop olarak yorumlamasında[417] ifadesini bulan rasyonelleştirme çabası bu tarz bir tenkidi beraberinde getirmektedir. Sonuçta Abduh, nüzul dönemi Araplarının bilmediği bir manayı ayete atfetmekle kalmamış, normalde karşı olduğu bilimsel tefsirin argümanlarını da kullanmış olmaktadır.

Cerrahoğlu'nun değerlendirmelerinde dikkat çeken son bir husus da, içtimaî-edebî tefsir terkibini ele aldığı başlığın muhtevasında, başta Emîn el-Hûlî olmak üzere edebî tefsir yönteminin temsilcilerinden herhangi birine atıf yapmamış olmasıdır.

Muhammed Zehebî de, tefsir ekollerini zikrederken içtimaî-edebî tefsir başlığına yer vermektedir.[418] Zehebî, bu ifadeyle Kur'ân'ın hem edebî hem de toplumsal boyutlarını bir arada ele almaktadır. Ancak 'edebî' ve 'içtimaî' lafızlarının aynı terkipte zikredilmesi yukarıda da değindiğimiz gibi, kanaatimizce çok isabetli bir yaklaşım değildir. Bunu biraz daha açmak gerekirse, Kur'ân'ın toplumsal sorunlara bakan içtimaî yönüne vurgu yapan Muhammed Abduh, Menar tefsirinin girişinde, Kur'ân'ın i'rab ve nahiv kaidelerine boğulacak şekilde dil eksenli yorumlanmasını eleştirmektedir. Bu uğraş, muhatapları Kur'ân'ın esas maksatlarından alıkoymaktadır.[419] 'İçtimaî-edebî' terkibinin yerinde bir adlandırma olabilmesi için

[415] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 307-308.
[416] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 308.
[417] Muhammed Abduh, *Tefsiru cüz'i amme* (Kahire: Matbaatu Mısr, 1341), 157-158.
[418] Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 2/401 vd.
[419] Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/7.

Kur'ân'ın toplumsal yönüne ağırlık veren müfessirlerde benzer şekilde edebî yönün de ön plana çıkmış olması gerekmektedir. Oysaki içtimaî tefsir ekolünün en önde gelen temsilcisi Abduh'un tefsirindeki mezkûr yaklaşım, bunun böyle olmadığını göstermektedir.[420] Üstelik Abduh ve Hûlî –ilgili bölümde de zikretmiş olduğumuz gibi- tefsirin ana gayesi konusunda da uzlaşmamaktadırlar. Abduh hidayeti, Hûlî edebî incelemeyi ısrarla vurgulamaktadır. Ancak bu noktadaki ihtilaf giderilemeyecek bir ayrışmaya işaret etmemektedir, çünkü büyük oranda lafzî bir ihtilaftır. Hûlî'nin hedef olarak konumlandırdığı edebî inceleme, esasen tüm sair hedeflerin kendisi olmaksızın hayata geçmeyeceği birincil boyuta karşılık gelmektedir.

İçtimaî tefsirin temel ekseni, vahiy merkezinde toplumun ıslahı ve inşa edilmesidir. Bu yönüyle içtimaî tefsir, sosyolojik tefsirden de ayrılır. Çünkü sosyoloji nötr bir olgu olarak toplumu ele alır ancak onun iyi ya da kötü olması gibi değer ve norm merkezli bir hedefi, arayışı yoktur.[421]

Abduh, tefsiri iki başlık altında ele alır ve ilkinin lafız ve cümle tahliline dayanan ve edebî inceliklere araştırmaya yönelmiş olduğunu, bu tarz bir anlayışa tefsir bile denmemesi gerektiğini çünkü bunun insanı Allah'tan uzaklaştıran kuru bir bakış açısı olduğunu dile getirmektedir. Diğeri ise Kur'an ile yol gösterecek ve insanlığı hidayete ulaştıracak tarzda vahyi yorumlamaktır. Tefsirde en ulvi gaye de bu olmalıdır.[422]

Hûlî ile Abduh'un tefsir anlayışlarının ayrıştığı noktaları dile getirdikten sonra uyumlu oldukları noktaları ele aldığımızda, Abduh'un tefsirdeki genel yönteminin, bazı yönleriyle dilbilimsel edebî yöntemle benzerlikler taşıdığını söyleyebiliriz. Abduh'un tefsir anlayışında, Kur'ân'ı bir edebî eser olarak görme ve dilbilim ağırlıklı bir yaklaşım mevcuttur.[423] Tefsir usulünün ilk ayağında da Kur'an kelimelerinin nüzul dönemindeki anlamlarının tespiti vardır. Kur'an birçok kelimeye farklı anlamlar yüklemiştir.[424] Bu ilk nokta, Abduh'un sonraki dönemlerde bir takım kimselerin Kur'an sözcüklerine kendi anlayışı çerçevesinde ve salt lügatten yola çıkarak anlam

[420] Mustafa Karagöz, "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir", *Kur'ân'a Yaklaşımlar* ed. Bilal Gökkır – Necdet Yılmaz, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 322.

[421] Mustafa Karagöz, "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir", 323.

[422] Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/17,19,25.

[423] İffet Şarkavî, *el-Fikrü'd-dînî fî muvâceheti'l-asr* (Beyrut: Dârü'l Avde, 1979), 304 vd.

[424] Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/21. Abduh, burada tevil kelimesini örnek vererek, Kur'ân'ın nüzul döneminde bu kavrama farklı bir anlam atfettiğini hatırlatmaktadır.

vermesi ameliyesine dönük reddidir. Doğru anlam ancak kavramın inzal sürecindeki anlamının tespiti ile elde edilebilir.[425] Hûlî'nin edebî tefsir yönteminde de aynı kabul yer almaktadır. Abduh, daha sonra sırasıyla Kur'an üsluplarının, tarihî akış içerisinde beşeriyet durumlarının, nüzul döneminin sosyokültürel yapısının ve Hz. Peygamber ile ashabının siretlerinin bilinmesinin gerekliliğinden söz etmektedir.[426] Ayrıca söz konusu iki yönelim, bilimsel tefsire karşı takındıkları menfi tutum yönünden de ortaklaşmaktadır.[427]

Halefullah'ın kıssalara dair anlayışını edebî tefsir zemininde temellendirirken Abduh'tan istifade etmesi gibi, Hûlî'nin de Abduh'tan yararlandığını gösteren paralellikleri iki düşünürün görüşleri arasında bulmak hiç de zor değildir. Abduh'un genel tefsir yaklaşımında, nüzul döneminin dil anlayışı ile insanlık tarihi boyunca gerçekleşen sosyal akış iki temel dayanaktır. Abduh'a göre nass, ilgili toplumsal bağlamda anlamı olan ancak farklı bağlamlara da uyarlanabilen dilsel bir yapıdır. Farklı bağlamsal koşullara aktarım esnasında yeni üretilen anlam, nassın ibaresinin delâletiyle açığa çıkan manaya zıt olmamalıdır. Bilahare ortaya konulan mana metne zorla dayatılmamalıdır.[428] Tüm bunlar, Hûlî'nin teorisinin Abduh'un bakış açısından dikkate değer oranda beslendiğini göstermektedir.

Meseleyi salt edebî tefsir düzleminden ve teknik çerçeveden çıkararak Abduh ile Hûlî'nin genel bakış açıları yönünden ele aldığımızda, arada daha güçlü benzerlikler bulmak kolaylaşacaktır. Zaten yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, iki müellifin tefsir yaklaşımlarının aynı başlık altında zikredilmesinde bu durumun önemli bir etkisi vardır.

Muhammed Abduh, Tâhâ Hüseyin, Emîn el-Hûlî, Muhammed Ahmed Halefullah isimleri arasında tefsir sahasındaki fikrî silsilenin daha görünür hale geldiği alan ise Kur'an kıssaları düzlemidir. Abduh'un kıssalar merkezinde yapmış olduğu farklı değerlendirmelerine Tâhâ Hüseyin katkı sağlamış, daha sonra bu çizgi Emîn el-Hûlî ve öğrencisi Halefullah tarafından sürdürülmüştür.

[425] Ebû Zeyd, "Kur'an Tevili Sorunsalı", 33.
[426] Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/22-24.
[427] Koç, *Âişe Abdurrahman*, 25.
[428] Ebû Zeyd, "Kur'an Tevili Sorunsalı", 33.

2.3. MODERN DİL ÇALIŞMALARI VE YENİ YORUMLAMA YÖNTEMLERİ

Kur'ân-ı Kerim'i anlama noktasında tarih boyunca açıklamayı yapan yorumcunun kalkış noktası, meseleyi ele alış tarzı, birikimi ve bakış açısına göre farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu yorumların her biri ufuk açıcı ve konuya çeşitli yönlerden açılım sağlayıcı özelliğe sahiptir. Ancak günümüzde anlam ve anlamanın ne olduğu hakkında geniş kabul gören birçok kuram ortaya atılmıştır. Dolayısıyla bu bağlamda anlama faaliyetine dair ihmal edilegelen bazı boyutlar olabileceği hesaba katılarak bu yeni yaklaşımların incelenmesinden fayda temin edilebilir. Bu yolla, tam ve tatmin edici bir anlama, açıklama konumu ihraz edilebilir.[429]

Modern dönemde ortaya konulan yeni dil çalışmalarının verilerinden yararlanmaya dair bazı İslâm düşünürlerinin hissettiği ihtiyaç, kelimelere yüzer-gezer ve keyfî anlamlar verilmemesi için, üzerinde ittifak edilebilecek manaya ulaşma gayesinden neşet etmektedir. Ayrıca sanayileşme ve kentleşmenin getirdiği kişisel iletişim alanındaki kopukluklar ve iletişimin duygusal boyutunun zayıflaması, anlama probleminin etkili bir şekilde hissedilmesine yol açmıştır. Modern dil felsefesinin anlama problemine yoğunlaşmasında, söz konusu toplumsal değişimin önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür.[430]

Bunun yanında, klasik usulün yetersizliği ya da yetersiz olduğu alanların varlığı düşüncesi de yeni yöntem arayışlarını tetikleyen bir işlev görmektedir. Bu bakış açısına göre, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması, günümüz Müslümanları için başlı başına bir problem alanıdır. Bu problemin temel sebebi de, önceki asırlarda problem çözücü bir işleve sahip olan klasik usulün, bugün Kur'ân'ı anlama hususunda ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan sorunları aşma noktasında sadra şifa bir yöntem sunamıyor oluşudur. Kur'ân'ın bugünün Müslümanları nezdinde anlaşılır olmasının nasıl sağlanacağı sorusu, kendisinden sarf-ı nazar edilemeyecek temel sorudur. Bu tür küllî bir görevin ifası, önceki usul ve yöntemlerin gözden geçilerek yeniden düzenlenmesinin yanı sıra, yeni teşekkül eden metodları inceleyerek eskilerin gözden kaçırdığı yönleri tamamlamak ile mümkün olabilir. Klasik fıkıh usulü bir anlama teorisi sunuyor olsa da, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması denildiğinde ilk akla gelen disiplin olan tefsire dair çalışmalara bakıldığında, bunların genel

---

[429] Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001), 19.

[430] Hikmet Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2013), 184.

itibariyle Kur'an kelimelerini açıklayıp metnin dil ve anlatım özellikleri üzerinde duran çabalar merkezinde telif edildiği görülmektedir. Bu nedenle söz konusu çalışmaların temel karakteri, metin çözümlemesi olmuştur. Tefsir usulü çalışmaları da bu tarzda kaleme alınmıştır. Bu birikim, bir tefsir usulünden beklendiği şekilde, anlama sürecini bütünüyle ele alan bir metodoloji sunmaktan bu nedenlerle uzaktır. Kur'an bütünlüğü de, edebî ve belâgate dönük olarak ele alınmış, öğretinin bütünlüğünü merkeze alan bir anlama ve yorumlama faaliyeti ortaya koyacak metodoloji teşkil edilememiştir.[431]

Mesela dilsel düzlemde aktarılan mesajın iki tarafı açısından bakıldığında, söz konusu tarafların süreçteki rolleri farklı şekilde değerlendirilmeye başlanmıştır. Dil vasıtasıyla iletişim sağlayan verici ve alıcı şeklindeki iki taraftan vericiyi aktif/etkin, alıcıyı pasif/edilgen öğe olarak konumlandırmak yerine söz konusu dilsel iletişimi, iki aktif özne arasındaki bir etkileşim türü olarak yorumlamak daha doğrudur. Yani mesajın kendisine ulaştığı alıcı da tıpkı verici gibi etkin ve faal bir işlev üstlenmektedir. Bu nedenle söz konusu temasa iletim değil iletişim adı verilmektedir. Nasr Hamid Ebu Zeyd'in, Kur'ân'a yaklaşımı daha sahih bir zemine oturtmak için önerdiği yöntem de, bahsi geçen dilsel iletişimin iki aktif öznenin içinde olduğu bir süreç olarak görülmesi temeline dayanmaktadır. Kutsal metnin oluşumunda Tanrı'nın mutlak ve tartışılmaz etkinliğinin yanı sıra muhatapların da aktifliği esasına istinat eden ve vahyin toplumsal gerçeklikle ilişkisini gözeten bir anlayış söz konusudur.[432] Yani Kur'ân'ı yorumlayan öznenin nass karşısında pasifize edilmesi, anlama probleminin bir boyutunu oluşturmaktadır.[433]

Emîn el Hûlî'de de, Kur'ân'ı anlama faaliyetinde bütünlük arayışı varlığını hissettiren bir husustur. Konulu tefsir atıfları buna delâlet etmektedir. Hûlî, parçacı okumaların ve objektif kriterlerden soyutlanmış anlama biçimlerinin yol açtığı keyfiliğin farkındadır. İndî mülahazalardan arınmış nesnel bir anlam üretme hedefiyle, Kur'ân araştırmalarını herkes için aynı sonuçlar üretecek standartlara dayandırmak istemektedir. Nüzul dönemine dair geniş tetkikat vurgusunun altında bu düşünce

[431] Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkh) Usulüne Dair", *Journal of Islamic Research* 8/2 (Spring 1995), 85-86.

[432] Fatih Topaloğlu, "Ebu Zeyd'e Göre Vahyin Metin-Kültür İlişkisi Açısından İncelenmesinde Dilin Rolü", *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011), 108.

[433] Paçacı, "Anlama (Fıkh) Usulüne Dair", 86.

yatmaktadır. Klasik anlama yöntemlerinin bu hedefleri sağlamamış olması, Hûlî'yi Batıdaki yeni anlama metodlarını incelemeye sevk etmiş olmalıdır.

Edebî bir metnin nasıl anlaşılıp yorumlanması gerektiği hususu tarihî seyir içinde farklı anlama ve yorumlama metotlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bilhassa modern dönemde edebî metinlerin anlaşılması hususunda, kanaatimizce Müslüman düşünürlerin de bigâne kalamayacağı birçok yöntemsel ve yeni yaklaşım ortaya konulmuştur. Batı'da kutsal kitap araştırmalarında işletilmiş olan bu tür metotların Kur'an merkezinde de anlama faaliyetinin bir aracı olarak kullanılması, Kur'ân'ı muharref kitaplar üzerinde kullanılan yöntemler merkezinde anlamaya çalışmak olarak değerlendirilmeye açık olduğundan, bu meyanda eleştiriler dile getirilmiştir. Kanaatimizce bu tür bir irtibat üzerinden ilgili yöntemleri yok saymak yerine bunlar üzerinde imâl-i fikirde bulunulması ve istifadeye açık yönlerinden yararlanılması daha isabetli bir tutum olacaktır.

Nitekim Abdülkâhir Cürcânî de, eserlerini telif ederken sadece İslam düşünce geleneğinden değil, Aristo'nun Şiir ve Retorik adlı eserinden de yararlanmıştır.[434] Dolayısıyla kültürel ortamlar ve metinler arası farklılıklar dikkate alınarak, başka kültür havzalarında ortaya çıkan araştırma yöntemlerinden seçici bir dikkatle yararlanmakta herhangi bir mahzur olmadığı gibi sosyokültürel hayatın bu kadar hızlı değiştiği bir dünyada dinin hayata tatbiki adına bu tür bir ameliye gerekli de görülebilir.

Bununla birlikte, Kur'ân'ın anlaşılması ameliyesinin, salt bir metin analizi olarak değerlendirilmesi ve bu noktada Kur'an metninin diğer metinlerle, hatta sair kutsal metinlerle benzeştirilmesi, isabeti her zaman tartışılabilir bir hususiyettir. Edebî tefsir temsilcileri, Kur'an metninin gerek bilimsel kriterlerle incelenmesi, gerekse edebî analiz yöntemlerine tâbi tutulması noktasında ısrarlı görünseler de, her şeyden önce Kur'an, metinsel analiz söz konusu olduğunda bile diğer metinlerle aynı kategoride ele alınamayacaktır. Çünkü Kur'ân'ın anlaşılması ve aktarılması sadece metin üzerinden sağlanmamıştır. Kur'an, tebliğcisinin ve ona ilk muhatap olanların anladığı, bu anlamı hayatlarına tatbik ettiği, ardından da bu anlamın sonraki nesillerce söz konusu yaşantı merkeze alınarak tevarüs edildiği bir kitaptır. Yani buluntu bir metin değildir. Dolayısıyla yeni anlama yöntemleri işletilse bile, bu arka plan

[434] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 21.

kesinlikle göz ardı edilmemelidir. Kur'an bu hususta diğer kutsal metinlerden de ayrılmaktadır. Batı'da ortaya konulan yeni anlama yöntemleri ve dil merkezli teoriler, her ne kadar kutsal metinleri anlama ve yeniden anlamlandırma faaliyetinde istimal edilmiş olsalar da, bu metinlere, tarihî seyir içinde metnin tatbikatı olarak o metne anlam katan bir yaşantı eşlik etmiş değildir. Bu zaviyeden, Kur'ân'ın ve Kur'ânî manaların sonraki zamanlara intikalinde belki 'yaşayan Sünnet', belki de 'gelenek' olarak adlandırılabilecek ve varlığından sarf-ı nazar edilemeyecek bir birikim vardır. Hangi anlama yöntemi devreye sokulursa sokulsun, bu gerçeğin dışlanması isabetli olmayacaktır. Bizim burada yeni anlam yöntemlerine alan açılabileceği noktasındaki tespitimiz, bir edebî metin olarak Kur'ân'ın edebî metinlere has çok katmanlı anlam yapısı ve tasvir gücündeki üstünlük gibi kıstaslar ekseninde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve bu tür bir yaklaşımın Kur'an yorumlarına bir açılım getirip getirmeyeceği hususlarını ele alma amaçlıdır. Bunun yanında, edebî tefsir yöneliminin teorisyenlerinin Batılı araştırmacılardan etkilendikleri şeklindeki tespitin değerlendirilmesi için de söz konusu araştırmacıların çalışmalarının incelenmesi gerekmektedir.

Emîn el-Hûlî de, edebî tefsir anlayışı çerçevesinde, bahsi geçen bu metot ve yaklaşımların işletilmesine olumlu bakmakta, hatta adını koymadan da olsa yer yer yönteminin içerisinde bu tarz bir bakış açısının gereklerini yerine getiren açılımlar sunmaktadır. Özellikle edebî araştırma yöntemini dilbilimin özel dallarının yenilikleriyle ikmal etmenin bir zorunluluk olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla dil araştırmaları, hayatın güncel akış ve meseleleri çerçevesinde bir yönelişe tâbi tutulmalıdır.[435]

Nahivde içtihaddan kastı da dil ve lügat sahasında yapılan araştırmalarla insanlığın ulaştığı birikimi inceleyerek değerlendirmek ve eskilerin bu hususstaki beyanlarını tetkik ve tahkike tâbi tutmadan peşinen kabullenmemektir.[436] Bu alanda tevarüs ettiği müktesebatı inceleyen araştırmacı, eldeki nahiv kültürünün ait olduğu dönemin aklî tekâmül düzeyiyle ve o devir insanının dilbilimsel sahada ulaştığı bilgi seviyesiyle sınırlı olduğunu idrak etmek durumundadır. Nihayetinde söz konusu dönemlerde, dillerin ortaya çıkışı ve birbirleriyle olan ilişkileri bilinmediği gibi

[435] Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, (Talebesi Şükrî Muhammed Ayyâd'ın Önsöz'ünden), 13.
[436] Hûlî, *Menâhîc*, 69-70.

karşılaştırmalı çalışmalar da henüz ortaya çıkmamıştır.[437] Ayrıca günümüz itibariyle dil sahasında yapılan çalışmaların gelmiş bulunduğu düzeyi inkâr etmek mümkün değildir. Bugün eski birçok dil incelendiği gibi eskilerin haklarında malumat sahibi olmadıkları bazı yaşayan diller de tetkik edilmiştir. Ayrıca dile dair bu çalışmalarda sonradan gelişen psikoloji, ekonomi vb. birçok yan dalın verilerinden de istifade yoluna gidilmiştir. Bu tarz bilgilerin dillerin yaşam serüveninde ve tarihsel seyrinde etkisi olduğu açıktır. Dolayısıyla genel olarak dilbilim alanında, özelde de Arap dili üzerinde çalışan araştırmacıların bu birikimi dikkate alması kaçınılmazdır.[438]

Bazı modern dilbilim çalışmalarını ve bunların edebî tefsir yaklaşımında ne ölçüde yer bulabildiklerini incelemeye geçmeden önce şu hususun altını çizmekte fayda vardır: Her ne kadar farklı açılımlar sunan yeni anlama yöntemleri olsalar da, ele alacağımız metotlardan hermenötik ve semantiğin aynı ölçüde nesnellik imkânı sunduklarını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu fark, söz konusu iki metodun Kur'an araştırmalarında kullanılmak üzere kabul görüp görmemeleri hususunda da belirleyici olmuştur. Daha sübjektif bir metot olan hermenötik, yapısal bir takım uyuşmazlık noktalarının varlığı da göz önüne alındığında, Kur'an yorumu alanında semantik kadar kabul görmüş değildir. Sahih ve nesnel anlama konusunda semantik kadar işlevsel bir yöntem olmadığı tespiti de haklı bir değerlendirmenin ürünüdür.

2.3.1. Semantik ve Semiyotik

Kökeni Grekçe olan 'semantik' sözcüğü, 'anlam veren', 'anlamı belirten' manasındadır. Bir disiplin olarak semantik, kelimelerin anlamlarını analiz eder, etimolojik kökünü tespitin ardından sözcüğün tarihî seyir içinde kazandığı anlamları ve türevlerini açığa çıkarmaya çalışır. Bu yolla hangi anlam ve türevin kökten uzak ve çarpık olduğu da ortaya çıkmış olur. Semantik analiz için ilk yapılması gereken, incelenen kavramın etimolojisinin bilinmesidir. Bundan sonra, kelimenin tarih boyunca kazandığı diğer anlamlar ile bu kelimeden türetilen diğer sözcükler üzerinde çalışılır. Akabinde etimolojik anlam esas alınır ve diğer tüm türevlerde bu kök anlamla ilişki aranarak bir eleme yapılır. Kök mana ile irtibatlı olmayan anlamlar, sonradan yüklenmiş anlamlar olarak değerlendirilir. Etimolojik zemin teşekkül etmeden

[437] Hûlî, *Menâhîc*, 72. Hûlî'nin geçmiş dil birikiminin tam manasıyla toplanması hususundaki eksiklik ve yetersizliklerine dair değerlendirmeleri için bkz: Hûlî, *Menâhîc*, 75-76.
[438] Hûlî, *Menâhîc*, 77.

semantik analiz yapılamaz. Bu yapılamayınca da, o dile ait ilmî bir terminoloji tesis edilemez. Özetle semantik, anlam-kelime ve anlam-nesne ilişkilerini, anlam değişimlerini, eş anlamlılık ve çok anlamlılığı ele alır. Sistematik bir disiplin olarak teşekkülü yeni olsa da, mevcudiyeti dillerin ortaya çıkışlarına kadar gidebilecek ölçüde eskidir. En önemli işlevi ise kavram kargaşasını önleyen bir metodoloji imkânı vermesidir.[439]

Semantik analize örnek olarak h-k-m kök harflerinden oluşan hikmet kelimesinin tetkiki ele alınabilir. Etimolojik açıdan sözcük, 'devenin dizginlerini tutmak ve taşkınlığına engel olmak' manasını haizdir. Yani kökün etimolojik anlamı, 'engel olmak'tır. Sözcüğün türevleri bu kök anlamı içeren bir tanıma uygun oldukları takdirde türev ile kök arasında bir semantik bağın var olduğu tespit edilmiş olur. Bu bağın kurulması mümkün olmuyorsa da, sözcüğe yüklenen anlamda bir hata olduğuna hükmedilir. Dolayısıyla merkezinde etimolojik kökün olduğu semantik bir alanın çerçevesi çizilmiş olur.[440]

Semantik, bilimsel bir disiplin olarak "kelimeler ve önermelerle onların ifade ettiği anlam arasındaki ilişkiyi inceleyen bir ilim dalı" şeklinde de tanımlanabilir.[441] Hüseyin Atay'a göre, Kur'ân'ı anlamak için gerekli altyapı oluşturulduktan sonra semantik ilkeler işletilmelidir. Atay'a göre bu ilkeler özetle şu şekildedir: Kelimenin yapısını etimolojik, filolojik düzlemde incelemek; cümlenin yapısını incelemek; bağlamı tetkik etmek; dilin felsefesini, belâgatini ve semantiğini yapmaktır.[442]

Görüldüğü üzere semantik alanında yapılacak Kur'ân'ı anlama faaliyeti çok boyutlu ve yönlü dilsel araştırmaları gerektirmektedir. Bu kriterlerin tümüyle işletilmesi sayesinde, yorumda keyfilik ve öznelliğin önünün, en azından anlam kaosu oluşmasını engelleyecek düzeyde, alınacağı ifade edilebilir.

Semantik analizin önemini örneklendirme sadedinde şu söylenebilir ki, mesela İngiliz edebiyatında yüz yıllık bir zaman dilimi bile dilde birçok değişikliğin meydana geldiğinin gözlenmesi için fazlasıyla yeterlidir. Shakespeare ile karşılaşan modern yorumcu, kendi ortamı ile eserin ortamı arasında, tarihî ve dilsel açıdan birbirleriyle

---

439 İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 17-18.

440 Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", 19, 20.

441 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 18.

442 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar* (Ankara: Atayy, 2013), 3/62.

çelişen iki farklı dünyanın karşılaşmasının anlamaya tesir eden sorunlarıyla yüzleşmektedir.[443] Bu bağlamda semantik tahlil, edebî metinlerin anlaşılmasında oldukça işlevsel bir mahiyet arz etme potansiyelini haizdir. Bilhassa ilgilenilen metinle yorumcunun yaşadığı dönem arasında kayda değer uzunlukta bir zamansal mesafe varsa, kelimelerin anlam dünyalarında bu uzun süre zarfında meydana gelen değişimin izini sürmek daha ehemmiyetli bir hal almaktadır.

Kur'ân'ı anlama sadedinde kelimelerin anlam yolculuklarını tespit etmek önemlidir ve bu değişimin gerçekleşmesi için her durumda aradan uzun asırların geçmesi de gerekmemektedir. Hatta bazı kavramlarda tenzil dönemi esnasında yani nüzul süreci içerisinde bile anlam değişikliği olmuştur. Mesela 'fısk' kelimesi buna örnektir. Mekkî surelerde müşrik ve kâfirleri nitelemek için kullanılan bu sözcüğün anlam sahasına Medenî surelerde münafıklar da dâhil edilmişlerdir. Kelimenin anlam alanı daha sonra da genişlemeye devam etmiş, Müslümanları da söz konusu alanın içine alan bazı örnek kullanımlar olmuştur.[444]

Zaman içerisinde değişen, sadece sözcüklerin anlamları değil, dilin kullanımına dair toplumsal ortak uzlaşıdır. Bir kelimenin anlamı değiştiğinde, o sözcük üzerindeki kullanım ortaklığı da değişmiş olur. Bu durum, dile ve dilsel kalıplara tarihsel bir keyfiyet yüklemektedir. Metnin dili ve tarihsel bağlamı arasındaki bu kopmaz ilişki, anlamın metnin vaz edildiği tarihsel zeminde tutuklu olmasına yol açmaktadır.[445]

Ayrıca zaman geçtikçe ve dilbilim alanında ortaya konulan çalışmalarda gelişme kaydedildikçe, anlama meselesinin ne kadar karmaşık ve çok boyutlu bir faaliyet olduğu anlaşılmaktadır. Batı'da dilbilim ve özellikle hermenötik alanında yapılan çalışmalar bunu açıkça ortaya koymaktadır. Anlama ve yorumlama olgusu dinî metinler merkezinde söz konusu olduğunda ise bu durum daha da girift ve kompleks bir hal almaktadır, çünkü dinî metinlerin vaz edildikleri dönemle günümüz arasında anlam kaybı ve değişmelerini de beraberinde taşıyan oldukça uzun bir zaman aralığı mevcuttur. Bu anlam değişimlerinin takibi konusunda işlevsel olan semantik sahasında da dilbilimciler genel olarak Saussure'ün art-süremli ve eş-süremli semantik tasnifini

[443] Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 61.
[444] Mustafa Karagöz, "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2017/2), 322-323.
[445] Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi", 52.

benimsemişlerdir. Art-süremli semantik, dilin zaman içerisinde geçirdiği değişimleri analiz ederken, eş-süremli semantik, dilin içinde bulunulan çağdaki ya da herhangi bir zaman dilimindeki konumunu incelemektedir. İki tahlil biçiminden herhangi biri inceleme konusuna göre daha ön planda olabilse de, dini metinleri anlamada kelimelerin o dildeki asıl kök anlamları önem kazandığı için art-süremli semantik analizin yapılması kaçınılmaz hale gelmektedir. Dinî metin incelemelerinde, metinde geçen herhangi bir kelimenin metnin vaz edildiği tarihsel kesitte kazanmış olabileceği, daha doğrusu metin tarafından ilgili lafza yüklenen, yeni anlamın tespiti için de eş-süremli semantik çalışmaya ihtiyaç vardır.[446]

Bazı araştırmacılar, Batı'da metin çözümlemesi alanında hermenötik, semantik, semiyotik gibi disiplinler üzerinden kaydedilen gelişme itibariyle gelinen noktanın, İslam düşünce tarihinde ortaya konan birikimi oldukça aşmış olduğu kanaatindedir. Tüm bu alanları da kapsayacak tarzda Kur'an metninin edebî tahlilini yapmak, araştırmacıların önünde duran önemli bir güçlüktür.[447]

Kur'ân'ın Arapça indiği açık bir hakikattir ama daha net ve doğru bir ifade ile Kur'an, Hz. Peygamber dönemindeki Arap dili ile indirilmiştir. Dolayısıyla, Kur'ân'ın anlaşılması için Arapçanın bilinmesi gerektiğine yapılan atıflar, nüzul dönemi Arapçasının bilinmesinin lüzumu şeklinde anlaşılmalıdır.[448] Dil dinamik bir olgu olduğu ve her daim değişerek canlılığını muhafaza ettiği için bu noktada akla, sonraki muhatapların Kur'ân'ı Hz. Peygamber ve Sahabenin anladığı şekilde anlayıp anlayamayacağı sorusu gelmektedir. Eldeki Arapça sözlüklerin söz konusu kronolojik anlam değişim seyrini verme imkânından mahrum oluşu, bu soruya verilecek cevabın olumsuz olmasını gerektirmektedir.[449] Daha açık ifadeyle, Arapçanın kelime haznesinin kronolojik seyri, tarihsel değişimler dikkate alınarak tespit edilmemiştir.[450]

Dolayısıyla bu noktada çalışma sahasını genişletmek, anlam faaliyetini dildeki değişim ekseninde yeniden yapılandırmak gerekmektedir. Doğru, nesnel ve orijinal anlama olabildiğince yaklaşabilmek için bu oldukça önemlidir. Tam da burada Kur'ânî kavramların semantik analizlerinin yapılmasının ehemmiyeti ortaya çıkmaktadır. Arabî lisanla indirildiğini birçok defa vurgulamak yoluyla Kur'an, Arapçayı bir lisan

[446] Akdemir, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 15.
[447] Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 276.
[448] Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi", 53.
[449] Akdemir, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 17.
[450] Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi", 53.

haline getiren etimolojik kök ve temele başvurulduğunda metnin daha iyi anlaşılacağını ima etmektedir. Bu noktadan hareketle, Kur'ân'ın kendisinin semantik metodun kullanımını onayladığı söylenebilir. Semantik metod, Kur'ân'ın metodudur.[451]

Kur'an merkezinde yapılacak semantik faaliyetinde öncelikle etimolojik anlam çıkarılmalı, ardından, kelimenin tarihî anlam yolculuğunun rotası tespit edilmelidir. Burada etimolojik kök, yüklenen diğer anlamların sıhhatini tespitte çekirdek anlam işlevi üstlenmektedir. Ayrıca Câhiliye dönemi Arap şiiri verilerinden yararlanılarak, kelimenin Kur'an öncesi kullanımlarında taşımış olduğu manalar da araştırılır. Kur'an'da ilgili sözcüğün geçtiği tüm kısımlarda hangi manada kullanıldığı da, semantik araştırmanın bir diğer aşamasıdır. Bu aşamada kritik önemi haiz husus, kelimeye anlam verirken siyak-sibak merkezinde bağlamsal bir okuma yapılmasıdır.[452]

Semantik analizin metin içi kontekse bakan yönleri de vardır. Yani sadece kelime düzleminde değil, metin içi cümle ilişkileri bağlamında da semantik analiz yapılmalıdır. Semantik alanında çalışmaları olan İsmail Yakıt, bu tür bir konteks analizi üzerinden, Allah'ın bir halife yaratacağı ile ilgili meleklerle mükâmelenin geçtiği Bakara Suresi 30. ayete yanlış meal verildiğini ifade etmektedir. Buna göre ayette geçen "ce'ale halifeten" kalıbı 'halife tayin etmek', "câ'ilun" sözü ise 'halife tayin etmekte olan' anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sîga gelecek zamana değil hâle delâlet etmektedir. Cenâb-ı Hak, 'bir halife yaratacağından' değil, 'bir halife tayin ediyor olduğundan' söz etmektedir. Ayrıca bağlam, yaratma işinin zaten tamamlanmış olduğunu, sırada halife tayin etme fiilinin bulunduğunu haber vermektedir. Meleklerin istifhâmî suali de geleceğe değil, içinde bulunulan zamanla ilişkilidir. Bu durumda sualin manası "Hâl-i hazırda fesat çıkarmakta ve kan dökmekte olanı mı halife tayin edeceksin?" olmaktadır. Yakıt'a göre Kur'an nassına en uygun tercüme budur.[453]

Semantik analizin Kur'ân'a tatbikinin gerekliliği, kelimelerin Kur'ân'ın metni ve düşünce yapısı içinde aslından daha kuvvetli izafî manalar kazanmasından da kaynaklanmaktadır. Ayetlerdeki kelimelerin tarihî gelişim seyirleri doğru tespit

[451] Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", 20-21.
[452] Mehmet Soysaldı, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001), 42-43.
[453] Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", 21-22.

edilmeden Kur'ân'ı doğru yorumlamak mümkün değildir. Çünkü söz konusu anlam değişimlerinin manaya delâlet noktasında önemli ölçüde belirleyicilikleri söz konusudur. Müfessir, Kur'an kelimelerinden ilk muhatapların ne anladıklarını doğru bir şekilde belirlemeye özen göstermelidir. Çünkü ayete yüklenecek temel ve çekirdek anlam, onun ilk delâlet ettiği anlam olmalıdır.[454]

İster semantik ister başka bir modern dilbilimsel çalışma türü olsun, Batı'da vücut bulan yorum metodolojilerinin İslâmî metinlerin anlaşılmasında kullanılıp kullanılamayacağı yönündeki tartışma halen varlığını devam ettirmektedir. Bununla birlikte anlambilim olarak ifade edilen semantik disiplininden istifade hususunda genel bir kabulün varlığından söz edilebilir. Çünkü kelam ve lafız üzerinde yapılan incelemeler zaten tefsir geleneğinde de varlığı müşahede edilen çalışmalar arasındadır.[455]

Sahih bir anlama faaliyeti için semantik araştırmanı önemini ve bu araştırmanın gerektirdiği tarzda elimizde kronolojik anlam seyrini verecek lügatlerin bulunmadığını yukarıda ifade etmiştik. Salih Akdemir'e göre, bu son derece önemli ve hayatî sorunun varlığını ve bu nedenle meydana gelen boşluğu ilk fark eden, probleme ilk dikkat çeken düşünür Emîn el-Hûlî'dir. Hûlî, bu büyük sorunu kendisine özgü tefsir yöntemini izah ederken dile getirmiş; Arap dili, hem nüzul dönemindeki kullanımı hem de geçirdiği değişim safhaları itibariyle tam manasıyla bilinmeden Kur'ân'ı doğru anlamanın mümkün olmayacağının altını çizmiştir.[456]

Hûlî'nin edebî tefsir yönteminin kelime analizine dayanan boyutu, kendisi tarafından açıkça bu şekilde isimlendirilmiş olmasa da semantikle benzeşen yönler taşımaktadır. Hûlî'nin yönteminde varlığı müşahede edilen, tarihî akış içerisinde kelimelerde meydana gelen anlam değişimlerinin takibi art zamanlı semantikle, aynı kelimenin Kur'an metnindeki farklı kullanımlarının izinin sürülmesi ise eş zamanlı semantikle ilişkilendirilebilir.

Hûlî'ye göre, edebî araştırmayı yapan müfessir, dillerin kökenleri, akrabalık ilişkileri ve aralarındaki bağlar hakkında ortaya konulan yeni dilbilimsel araştırmaların verilerinden de istifade etmelidir. Yabancı bir dilden Arapçaya geçen bir kelime tespit

[454] Soysaldı, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", 41.
[455] Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 176.
[456] Akdemir, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 17-18.

ettiğinde, ilgili sözcüğün hangi dil havzasından ve nasıl bir çevreden geldiğini araştırarak, ifade ettiği ilk anlamı tetkike koyulmalıdır.[457] Ayrıca Kur'ân'ı Hz. Peygamber ve sahabilerinin anladığı gibi anlamanın yolu, o dönemde Kur'an lafızlarına yüklenen anlamların ve daha sonra bu anlamlarda meydana gelen değişimlerin bilinmesine bağlı olduğundan Hûlî, tefsir anlayışı çerçevesinde bu hususun üzerinde ısrarla durmuştur.[458]

Modern dilbilimi çalışmalarını ifade ederken göstergebilim yani semiyotik alanına da kısaca temas etmek gerekir. Göstergebilim, dilbilimsel yöntemleri her türden nesneye/göstergeye uygulayan ve dilsel olmayanlar da dâhil tüm olgu ve göstergeleri dil metaforuna dönüştürerek açıklamaya çalışan bir bilimdir. Diller, jest ve mimikler, trafik işaretlerinin tümü birer göstergedir ve göstergebilim sadece dilsel verilerler değil, temsil yeteneği olan ve sembolik anlam içeren her unsur ile ilgilenir.[459]

Kur'an da, bahsettiği figürleri bir edebî tasvirin gücü çerçevesinde ifade ederken, insan psikolojisinin birer yansıması olan hal ve tavırlara da atıfta bulunmak suretiyle semiyotik verileri kullanmaktadır. Metinde bu verilere yer verilmiş olması bilinçli bir tercihin ürünü olduğuna göre, anlatımı zenginleştiren ve anlamı daha iyi aksettiren bir role sahip olduklarını göz ardı etmek de mümkün değildir. Dilsel olan ya da olmayan tüm göstergeleri metnin anlam katmanlarını açığa çıkarma ve manaya tam anlamıyla nüfuz etme amacıyla göz önünde bulunduran yeni bir anlama tekniği olarak semiyotiğin verileri, bir takım Kur'an pasajlarının daha iyi ve vahyin muradı çerçevesinde anlaşılmasını temin edebilir.

Örneğin münafıkların durumunu tasvir sadedinde Kur'an bu tür bir anlatım dili kullanmaktadır. *"Onlara şöyle bir baktığında dış görünüşleri sana iyi bir izlenim verir; konuşurlarsa sözlerine kulak verirsin. Ama onlar sanki bir yere dayanmış kütükler gibidir (böyle güvendeymiş gibi görünürler). Ama her gürültüyü de kendilerine yönelik sanırlar. Asıl düşman onlardır, onlardan korun! Allah kahretsin onları! Nasıl da haktan yüz çeviriyorlar!*" mealindeki el-Münâfikûn 63/4 ayeti,

[457] Hûlî, *Menâhîc*, 313.
[458] Akdemir, *Kur'ân'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 18.
[459] Bilal Deliser, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslubu'l-Kur'an", *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/27 (2017), 154.

münafıkların kendilerini ifade ederken dil içi ve dil dışı tüm semiyotik göstergelere dikkat ve müracaat eden bir tipolojiye sahip olduklarını göstermektedir.[460]

Burada Kur'ân'ın semiyotik verileri anlatımın teknik bir unsuru olarak kullanmak suretiyle üstün bir edebî tasvir gücünü işlevsel kıldığı ifade edilebilir. Bir kere dil dışı göstergelerin metnin bir parçası kılınması, bahsettiğimiz anlamda metnin edebî çerçevedeki betimleme gücünü en üst düzeye çıkarmanın bir aracı olarak kullanılmaktadır. Kur'an'ı okuyan muhatap bu yolla adeta karşısında konuşan bir münafık figürüyle karşı karşıya getirilmektedir. Hûlî'nin bahsettiği psikolojik i'câz büyük oranda kendisini bu tür örneklerde açığa çıkarmaktadır. Semiyotik dizgenin de kullanılmasıyla ortaya konulan münafık tipolojisi, oldukça güçlü bir psikolojik tahlile dayanan ve ancak psikolojinin verilerinden istifadeyle doğru idrak edilebilecek bir anlatımın konusu kılınmaktadır. Dış görünüşüyle insanları etkileyen ancak çoğu zaman bu yönünü muhatapların zihin dünyalarını manipüle etme adına istismar eden bir psikolojik tutum, Kur'ân'ın üst düzey edebî anlatımıyla muhatapların önüne serilmektedir. Kuşkusuz, bahsi geçen semiyotik katkı ve psikolojik mercek olmaksızın da ayetin ifade ettiği bir mana vardır. Ancak bu tür pasajların bihakkın anlaşılması, dört başı mamur bir edebî bakışla ve orijinal/doğru manaya olabildiğince yaklaşmayı temin edecek tarzda yeni anlatım tekniklerini anlama faaliyetinde etkin kılmakla mümkün olacaktır.

2.3.2. Hermenötik

Nassların sınırlı, insan faaliyetlerinin ve insan hayatının evrelerinin sınırsız oluşu müsellem bir hakikattir. Kur'an da her durum ve şartta kendisine inananlara rehberlik edeceğine göre, bu sınırlı nasslardan sınırsız olay ve durumlara yönelik küllî bir rehberlik nosyonu oluşturabilmek için nassların yorumlanması ve uyarlanması gerekir. Bu çerçeveye uygun yapısı ve sınırlı metinlerden insan hayatının tüm evrelerine tatbik edilebilecek sınırsız normlar üretmeye uygun tabiatı nedeniyle bizatihi İslam'ın hermenötik faaliyete açık bir din olduğunu savunan yorumculara rastlamak mümkündür. Dinin temel prensiplerini modern ve sürekli değişen dünya şartlarına uyarlama ve din ile değişken hayat akışı arasında uyum noktaları tesis edebilme başarısı, Müslüman dünyanın nassların yorumu sayesinde elde ettiği bir

[460] Yunus Ekin, "Nifakın Mahiyeti ve Tanınmasında Semiyotik Verilerin Önemi", *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 138-139.

kazanımdır.[461] Nassların yorumlanmasının bir boyutunu, farklı anlama yöntemlerinin kullanılması oluşturmaktadır. Modern dönemde edebî metinleri anlama ve yorumlama faaliyetinde öne çıkan yöntemlerden biri de hermenötiktir.

Hermenötik kavramının tanımı, düşünürden düşünüre değişkenlik göstermektedir. Örneğin F.A.Wolf, hermenötiği, bir yazarın düşüncesini onun metninden hareketle mutlak bir şekilde belirleme çabası olarak tanımlarken, Schleiermacher'e göre hermenötik, anlama sanatıdır.[462]

Hermenötik kavramı, Yunanca bir fiil olan ve genellikle 'yorumlamak' ve 'yorum' anlamına gelen kelimelerden türetilmiştir. Kelimenin farklı biçimlerinin en temelde ima ettiği anlam, anlaşılamayanın anlaşılır şekle büründürülmesi ile ilgilidir. Bu durum, kelimenin kökenlerinin antik çağda kullanılan üç temel anlamı olan sesli ifade yani söyleme, açıklama ve tercüme etme manalarının da içerildiğini göstermektedir. Yani yorum olgusu, tüm anlam içerikleriyle birlikte sözlü telaffuz, aklî açıklama ve dilden dile tercüme boyutlarını kapsamaktadır. Çünkü her üç fonksiyon da, yabancı, bilinmeyen, yer ve zaman itibariyle farklı bir nesneyi, bilinir ve anlaşılır hale getirme ile ilgilidir. Zaten edebiyatın sunduğu bilgi de 'anlaşılması gereken'e tekabül etmektedir. Bu anlaşılması gereken metin; zaman, yer, dil vb. öğelerin etkisiyle anlama faaliyetine engel teşkil edecek şekilde yeni muhataplarından ayrılmış olabilir. Hatta bu durum kutsal metinler için de geçerlidir. Yorumun maksadı da, anlaşılmayan, uzak ve karışık bir metin ya da bilgiyi anlaşılır ve yakın bir konuma taşımaktır. Ayrıca yorum süreci, edebiyat ve ilahiyat metinleri açısından önemi yadsınamaz boyutlar içermektedir.[463]

Dil, harfler gibi bir takım sembol ve işaretlerden değil, telaffuza dayanan seslerden ibarettir. Dil, telaffuzdan soyutlanarak harfler ve işaretler dünyasına indirgendiğinde ifade gücünü, dolayısıyla da anlamının bir kısmını yitirmektedir. Bu nedenle teolojik ve edebî metin yorumlarının, anlamı ve ifade gücünü doğru aktarabilmesi, yazının daha önceki dönemlerde câri olduğu gibi konuşmaya çevrilmesi ile mümkündür. Üstelik Kutsal metinler, duyurulması gereken birer mesaj formundadırlar. Her ne kadar teolojinin görevi lafzı her asrın farklı ortamına uygun bir

[461] Shigeru Kamada, "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra", çev. Enes Erdim, *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/28 (Mayıs-Ağustos 2007), 272.
[462] Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 37, 40.
[463] Palmer, *Hermenötik*, 39-41.

tarzda açıklamak olsa da, onu çağın kavramlarıyla ifade edebilme gücünü de haiz olması gerekir. Metnin içeriği bilgi olursa, metin sessizce okunmaktan zarar görmez ama birer bildiri ve mesaj formunda olan kutsal metinlerin sessizce okunması, sahih anlamayı temin noktasında işlevsel değildir, bu bildiri ve mesajın yüksek sesle okunması ve işitilmesi elzemdir. Bilimsel bilgiler sadece sessiz bir şekilde okunabilir ama kutsalın bilgisi, bilimsel bilgi düzleminden farklı bir gerçekliğe tekabül etmektedir. İşte hermenötiğin teorisinin bir boyutu da, yazıyı konuşmaya çevirmeyi sağlayacak anlama kurallarını içermektedir.[464]

Hermenötik teorinin diğer boyutu, yorumun izahla ilişkisi hakkındadır. Her açıklayıcı yorum, aynı zamanda söz konusu açıklamanın bağlamsal olduğunun da göstergesidir. Anlam, bağlamla ilişkilidir. İzah ise anlama faaliyeti için gerekli zemini temin etmektedir. Herhangi bir olay, ancak belirli bir bağlam içerisinde anlam kazanabilir. Ayrıca anlamın dinleyenlerin maksat ve planlarıyla da ilgisi vardır. Açıklama, mevcut ortam ve bağlam çerçevesinde yapılmalıdır ki, hermenötikte buna ön-anlama adı verilmektedir. Dolayısıyla anlamlı bir açıklama getirmeden önce yorumcu, nesne ve durumun ufkunu kavramalıdır. Metinde var olan anlama boyutu ile kendi anlama boyutunu aynı frekansta buluşturmalıdır. Bu zaviyeden yorum, dinamik ve kompleks bir süreçtir.[465]

Hermenötik incelemede, yorumcunun metnin nesne ve durum ufkunu kavraması gerektiği ifade edildiği gibi, bunun yanı sıra anlam ile bağlam arasında da ilişki kurulmaktadır. Bu iki vasıf, edebî tefsir teorisinde de metni anlamanın iki fonksiyonel unsuru olarak mevcuttur. Hûlî'nin metni yalnızca metin içi göstergeler üzerinden değil, aynı zamanda metin dışı öğeler (metnin anlam ufku ve bağlam) çerçevesinde anlamaya çalışması, bu açıdan hermenötiksel bir çaba gibi görünmektedir. Gerçi Hûlî, semantik konusunda olduğu gibi hermenötik konusunda da, bu disiplinlerden yararlandığından ya da yaklaşımının bu disiplinlerle kesişen yönler barındırdığından bahsetmemektedir. Kanaatimize göre, Batı'da kalmış, orada üretilen edebî ve dilbilimsel metodolojik çalışmaların da farkında olan bir düşünürün, söz konusu alanlardaki araştırmalardan habersiz olmasını ya da bunlara bigâne kalmasını beklemek pek makul bir yaklaşım olmayacaktır. Hûlî'nin, özellikle Schleiermacher'in edebî yaklaşımının etkisinde kaldığı iddiaları da dikkate

[464] Palmer, *Hermenötik*, 47-48.
[465] Palmer, *Hermenötik*, 53-55.

alındığında, bu olasılıklar daha da güçlenmektedir. Bize göre Hûlî, teorisini vaz ederken Batı'da cari olan mezkûr çalışma ve araştırmalardan şu ya da bu oranda etkilenmiş ancak bu modern dilbilimsel verilere açıkça referans göstermekten kaçınmıştır. Bu tür bir yol izlemesinde, adı geçen referanslarla birlikte anılmanın, teorisinin etkisini azaltacağı düşüncesi yer alıyor olabilir.

Dolayısıyla çalışmamız içerisinde bu modern anlama usullerine değinmemiz, Hûlî'nin tefsir anlayışında bunlara güçlü atıflarla yer veriliyor olmasından değil, edebî tefsir yönteminin kabulleri ile bu usuller arasında dikkate değer kesişim noktaları bulunduğunu değerlendirmemizden kaynaklanmaktadır. Bunlar, semantik konusunda daha açık, hermenötik okuma konusunda ise nispeten daha örtük kesişim noktaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Daha önemlisi biz, Hûlî'nin yönteminin, gelişmeye ve yeni teorik yaklaşımlarla beslenmeye açık olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Hûlî, diller arası akrabalık ilişkilerinin incelenmesi sadedinde, kelimelerin köken itibariyle Arapça olup olmadığının, değil iseler hangi dilsel kökene sahip bulunduğunun araştırılmasının önemine değinmektedir. Ayrıca Hûlî'ye göre araştırmacı bu faaliyeti icra ederken olabildiğince yeni ve modern çalışmalardan da haberdar olmalıdır.[466]

Bir de meselenin doğal gelişen şöyle bir boyutu vardır: Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Hûlî'nin teorisinde Kur'an, Arapçanın en muazzam ve özgün edebî eseridir. Ayrıca Hûlî, Kur'ân'ı edebî yönden incelemeye son derece ısrarlı vurgularla çağrı yapmakta, bu yolla inançlı olsun olmasın tüm muhatapların onun edebî üstünlüğünü teslim edeceğini belirtmektedir. Bize göre, Kur'an'ı edebî bir eser olarak konumlandıran bu tespitler, kaçınılmaz olarak Kur'ân metnini edebî eleştiri kuramlarının kabulleri çerçevesinde incelemeye açık hale getirmektedir.

Edebî eleştiri geleneği hem çok canlıdır hem de dil felsefesinin katkılarıyla yakın zamandan itibaren çok ciddi gelişmelerin kaydedildiği bir sahadır. İfade etmek istediğimiz husus şudur: Modern dilbilimsel çalışmaların, İslâm'ın ve kelâm-ı İlâhî olarak Kur'ân'ın ruhuna uygun olup olmadığı tartışmasından bağımsız olarak, Hûlî'nin yönteminin ana omurgası, Kur'an metnini bu çalışmaların konusu haline getirmektedir. Çünkü mesela hermenötiğin edebî eleştiriden ayrı ve bağımsız olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Bu alanda yapılan çalışmaların geldiği

[466] Hûlî, *Menâhîc*, 313.

nokta itibariyle hermenötik, bir bütün olarak edebî inceleme ve tenkit faaliyetinin zemini haline gelmiştir.[467]

Modern dilbilimsel alanın ivme kazanmasının Batı orijinli bir olgu oluşu, söz konusu dilsel teori ve ürünlerden istifade konusunda bir çekingenlik hâsıl etse de, bu birikimden –elbette dikkatli bir süzgeçten geçirmek suretiyle- istifade etmenin tefsir sahasına katkı sunacağı da düşünülebilir. Tam da bu nedenle tefsir faaliyetine belli açılımlar getiren edebî tefsir yaklaşımının, yeni dilbilimsel anlama yöntemleri zaviyesinden tekrar kurgulanması, bu yöntemlerin verilerinin de –bünyeye uygun olduğu oranda- edebî incelemeye dâhil edilmesi, süreci daha ileriye götürme konusunda önümüze yeni pencereler açacaktır.

Hermenötik çabanın diğer boyutlarını dile getirdiğimizde bu zemin daha güçlü bir şekilde teşekkül edecektir. Bu zaviyeden hermenötik disiplinde önemli bir başka eksen de, dilden dile çeviri olgusudur. Kutsal metinler, uzak ve sorgulanıp anlaşılması gereken başka bir dünyadan seslenirler. Muhatapların, içinde yaşadıkları dünyadan tamamen uzak ve kopuk bir dünyanın içinden neşet eden bir metni anlaması çok kolay olmayacaktır. Bir Hıristiyan'ın gözüyle yapılması gerekenin ne olduğu temel sorudur: Yeni Ahit ne diyorsa onu aynıyla korumak mı gereklidir, yoksa yapılması gereken, modern çağda bunun karşılığının ne olduğunu keşfetmeye çalışmak mıdır? Mesela Yeni Ahit'te geçtiği gibi, "Bir başkasını kutsal öpücükle selamla!" emrine birebir imtisal etmek mi lazımdır, yoksa öpücük bugünün dünyasında geçerli bir selamlama türü olmadığı için ilgili lafız modern zamanlarda "Bir başkasını içten gelen sıkı bir el tutuşuyla selamla!" şeklinde mi okunup anlaşılmalıdır? Alman teolog Rudolf Bultmann'ın Kutsal Kitap merkezinde hayata geçirmeye çalıştığı mitlerden arındırma projesi tam da bu tür problem alanlarına ilişkindir. Mitten arındırma, modern insanların hiçbir şekilde kabul edemeyeceği bir kozmolojik sunumun içinden kutsal metnin temel mesajını süzüp çıkarma ameliyesidir. Bu tür bir proje anlamlıdır, çünkü Yeni Ahit'i anlamadan önce onun tarihsel düşünce ve tecrübe dünyasına nasıl girileceği, modern çağda bu dünyaya ait birtakım izlerin varlığına rastlanılıp rastlanılamayacağı gibi hususlarla ilgilenmektedir. İnsanlar, sadece metinlerde gördükleri ancak izi ve benzeri ile bugün hiç karşılaşmadıkları öğeler ve olgular üzerinden ifade edilen metinleri nasıl anlayabileceklerdir? Bu müşkül, Yeni Ahit ve

[467] Mehmet A. Akıncı - Yakup Çelik, "Edebî Eleştiri ve Eleştirel Hermenötik", *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2014), 172.

benzeri kutsal metinlerin zaman geçtikçe insan hayatından çekilip gideceği anlamına gelmez ama metnin anlaşılmasının her geçen gün daha da zorlaşacağı ve metinle gerçek bir temas kurmanın zamanla güçleşeceği, modern hayatın değişim hızı göz önüne alındığında çok da garipsenecek bir husus değildir.[468]

Kutsal kitabımız Kur'an ile ilişkimiz söz konusu olduğunda Palmer'in Yeni Ahit merkezinde dile getirdiği aşınmaların bize mahsus izdüşümleri olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu konu gündeme her geldiğinde yapıldığı gibi, mesele tahrif olma-olmama düzleminde ele alınacak olursa, Kur'ân'ı başka ilâhî orijinli metinlerle mukayese elbette mümkün değildir. Ancak var olan bu kategorik farklılık, metinle ilişki düzleminde benzer bir takım problemlerin yaşanmasına engel teşkil etmeyebilmektedir. Metnin nüzulü ile yaşanan modern çağ arasındaki zaman farkı, değişen dünyevî şartlar ve algılar, haliyle metne bakış ve metni anlamlandırma noktasında birtakım aksaklıklara yol açmaktadır. Kur'ân'ın korunmuşluğu nazar-ı itibara alınarak bu tür problemlere gözü kapatmak yerine teşhis hususunda kararlı davranmak daha makul bir yaklaşım olsa gerektir. Bu, Batılı anlama yöntemlerinin Müslüman dünyada gözlenebilen anlam krizini aşma konusunda yegâne çözüm yolu olduğunu elbette göstermez ancak bu yöntemler, istifadeye medar yanlarını tespit amacıyla pekâlâ gündeme alınabilir.

Herhangi bir edebî eserin anlamı, muhatap olan öznelerden bağımsız teşekkül etmez. Eser söz konusu öznelerin algı dünyalarından tamamen bağımsız bir nesne olarak görüldüğü takdirde, bir insana neyin nasıl anlamlı geleceği sorusu da kaçınılmaz olarak yok sayılacaktır. Böyle bir anlayış, büyük edebî eserleri tümüyle şekilsel açıdan analize tâbi tutmakla yetindiği ve onları muhataplar için anlamlı kılmanın yollarına kafa yormadığı için zamanla arkaik bir hale gelecek ve anlamını yitirecektir. Edebiyat araştırmacılarının da çoğunlukla yaptıkları budur. Çünkü eserin okuyucu için canlı ve anlamlı oluş keyfiyetini sürdürmek yerine onun yapısal özellikleriyle ilgilenmektedirler. Okuyucuyla algısal ilişkisini kaybeden bir edebiyat anlayışı da ölmeye mahkûmdur. Tercüme faaliyeti de bu minvalde ilerler: Dilimize yabancı bir lafız, bizim dilimize çevrilerek anlaşılır forma sokulur. Oysa olması gereken, o gün ile

[468] Palmer, *Hermenötik*, 56-58.

bugün arasındaki bağlamsal farklılıkları idrak ederek ortaya çıkan yeni sorunlarla mücadele etmenin yollarını aramaktır.[469]

Örneğin Odyssey, modern insanın dünyasına yabancı bir sürü imge ve motifi bünyesinde barındırmaktadır. Bu metni anlamak için bugünden bakıldığında akıl dışı görünen bir sürü kurgusal olguyu baştan kabul etmek gerekmektedir. Bu metni yorumlayan bir isim olan Eric Auerbach'ı metin analizinde farklı ve başarılı kılan husus, sahih anlama faaliyetinin, sadece metnin anlatılış biçimine sadakat ile değil, arka planda var olan temel gerçekliği idrak ile mümkün olduğunun ayırdına varmış olmasıdır. Dolayısıyla edebî bir yorum, metinde sunulan dünyanın önümüze koyduğu gerçekliği kavramaya odaklanmalıdır. Aradan geçen yüz yıllık bir süre bile, o gün ile bugün arasında hem tarihsel hem de dilsel yönden birçok farklılığın vücuda gelmesi için kâfidir ve bu farklılıkların anlama ameliyesine ne ölçüde etki edeceği aşikârdır. O halde tercümenin sadece dilsel olması yetmeyecek, oluşturulan sahih tarih tasavvuru eşliğinde bir 'tarihî tercüme' faaliyetine girişilmesi de gerekmektedir. İki farklı dünya arasında ancak böyle anlam köprüsü tesis edilebilir. Dante'nin İlahî Komedya'sını anlamak, bu zaviyeden sadece dilsel bir tercüme meselesi değil, aynı zamanda tarihî tercüme meselesidir. İlahî Komedya'yı anlamak için onun dünyasına girmek gerekir. Karşı karşıya olunan şey, insan varlığının farklı bir boyutu olduğundan, en iyi dilsel tercüme bile anlama problemini tümüyle ortadan kaldıramayacaktır. Bultmann'da gözlenen demitolojizasyon çabası, bahsi geçen problem alanlarına dönük farkındalığın ifadesidir. Bu da şu anlama gelmektedir ki, bir edebiyat yorumcusunun en temel görevi, dilin edebî bir eserde kullanımının şartlarını belirleyen dünya görüşünü açığa çıkarmaktır. Tercüme faaliyeti tüm bu anlatılan sebeplerden ötürü hermenötik teorinin can damarıdır. Bu tür bir bakış açısından tercüme faaliyeti, yalnız dil değil, tarih gibi farklı araçlardan da istifade yoluyla antik bir metnin anlamını açıp şifrelerini çözmenin vesilesidir. Çünkü neticede her zaman biri metnin dünyası, diğeri de okuyucunun dünyası olmak üzere iki farklı dünya mevcuttur ve bu iki dünyadan birinin diğerine tercümesi için hermenötiğe[470] ihtiyaç vardır.[471]

Hermenötik kavramının dolaşıma girmesinin, ilâhî orijinli kitapların yaşanılan çağdaki yorumlarının nasıl olması gerektiğinin tetkik edildiği dönemle eş zamanlı

[469] Palmer, *Hermenötik*, 59-60.

[470] Palmer, metinde "Hermes'e ihtiyaç vardır" demektedir. Hermes, hermenötiğin kavramsal kökeninin izafe edildiği Yunan Tanrısıdır. Bkz. Palmer, *Hermenötik*, 40.

[471] Palmer, *Hermenötik*, 60-62.

oluşu, kavramın çıkış noktasının kutsal kitap yorumu merkezli olduğunu göstermektedir. Elbette kutsal metinlerin yorumlanması süreci, bu kavramın tedavüle girişiyle başlamamakta, antik döneme kadar uzanmaktadır. Ancak Almanya'da 18. yüzyılın başından 19. yüzyılın başına kadar, kutsal metinlerin yorumu hususunda papazların yaşadıkları sorunların çözümüne yardımcı olmak adına hemen her yıl bir hermenötik kılavuz yayımlanması, kavramsal çerçevenin ne zaman oluşmaya başladığı hakkında fikir vermektedir.[472] Ortaya çıkış ve kullanılış amacını genel olarak ifade etmek gerekirse, hermenötik, metnin gizli kalmış anlamını bulmak için yorumcunun kullandığı bir sistemdir.[473] Dolayısıyla kavramın orijininin Protestan ilahiyat çevreleri olduğu yönündeki yaygın kanaat yanlış değildir.

18. yüzyılda, rasyonalizmin gelişmesine mümasil olarak filolojinin ortaya çıkışının hermenötik çalışmalara ciddi bir etkisi olmuştur. Yorum tekniği olarak grameri ya da tarihi öne çıkaran yorum ekollerinin tamamı, Kutsal Kitab'a uygulanacak yorum kriterlerinin, diğer metinlere uygulanan kriterlerle aynı olması gerektiği hususunda fikir birliği içindedirler.[474] Bu anlayışın izlerine bilhassa Nasr Hamid Ebu Zeyd'de rastlanabildiğini, Hûlî'nin de Kur'ân'ı Arapçanın en büyük edebî kitabı olarak konumlandırarak ve edebî analiz kriterlerinin nesnel bir şekilde inanan-inanmayan herkes tarafından Kur'ân'a tatbik edilebileceğini ifade ederek bu yaklaşıma sıcak baktığını hatırlamak gerekmektedir.

Şüphesiz, rasyonalizmin yükselmesi, Kutsal Kitab'ı akılcı yaklaşıma sahip kimseler nezdinde kabule şayan hale getirme çabasına da zemin teşkil etmiştir. Esasen kutsal metinlerin yorumunda ihtiyaç duyulan şey, aydınlanmış bir aklın da kabul edeceği şekli temin etmek suretiyle, metnin ardında gizlenmiş ruhu açığa çıkartacak bir tarih anlayışına sahip olmaktır. Ricoeur'da bu daha belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Buna göre hermenötik, çok anlamlı sembolik metinlerle ilgilenen bir sistematik yapının adıdır. Hermenötiğin konu edindiği metinler, mitlerde olduğu gibi,

[472] Palmer, kitabında, hermenötik kavramının ilk kullanım alanlarının Batı merkezli ve kutsal metin yorumu odaklı olduğunu, ardından da kutsal metinlerin dışındaki kapalı ve sembollerle dolu metinlere de teşmil edilmeye başlandığını açık eden başka birçok tarihî bilgiye yer vermektedir. Bkz. Palmer, *Hermenötik*, 65 vd.

[473] Palmer, *Hermenötik*, 64-67.

[474] Palmer, *Hermenötik*, 69.

kendi içlerinde tutarlı semantik bir sisteme sahiptirler. Bu noktada hermenötiğin işlevi, dış görünümün ardında kalan daha derin anlamları keşfetmektir.[475]

Emîn el-Hûlî'nin kendisinden etkilendiği söylenen Schleiermacher'in hermenötik teoriye dair görüşlerini, söz konusu iddianın doğruluğunu ve hermenötiğin İslam nasslarını anlama konusunda kullanılmasının ne ölçüde elverişli olduğunu tespit amacıyla, bilhassa Schleiermacher'in, genel olarak da hermenötikçi düşünürlerin konuya yaklaşımlarına kısaca yer vereceğiz.

Hermenötiğin tarihî seyri içinde önemli isimlerden biri olan Schleiermacher'in yapmaya çalıştığı şey, bir anlama sanatı olarak gördüğü hermenötiğin sınırlarını belirlemektir. Onun anlayışına göre, metinler bir dilin kalıpları içerisinde olduklarından, mananın tespiti adına gramer özellik ve kurallarının kullanılması kaçınılmazdır. Kapsamlı bir fikrin ifade edilebilmesi, o dilin gramer yapısıyla bir şekilde ilişki kurmakla mümkündür. Schleiermacher, hermenötik teoride mühim bir yeri olan açıklama sanatını bile hermenötik dışı saymaktadır. Açıklama ve açıklananı anlama, tümüyle farklı iki eylemdir. Bu bakış açısı, hermenötiğin dışına taşıdığı açıklama faaliyetini belâgatin sınırlarına dâhil etmektedir. Schleiermacher, hermenötiğin açıklamaya değil anlamaya ilişkin olduğu kanaatindedir.[476]

Schleiermacher'in bir başka önemli görüşü de, anlama sanatının, eseri yazan kişinin zihinsel sürecini yeniden tecrübe etmeye dayalı olduğudur. Yazar, zihnî yaşamının ürünü olarak manayı yazıya dökerken, anlama süreci bunun tersine işlemekte ve bitmiş bir metinden yola çıkılarak yazarın zihnî yaşamına geri dönülmektedir. Bu yönüyle yorum faaliyetinde, gramer boyutu ve psikolojik boyut olmak üzere iki ardışık kademenin varlığından söz edilebilir. Psikolojik boyut, yazarın zihnî ve psikolojik yaşamını da tümüyle kuşatmaktadır.[477] Schleiermacher, önceleri psikolojik boyutun, gramer kurallarının bağlayıcılığıyla kayıtlı olduğunu söylemek suretiyle dil merkezli bir hermenötik anlayışı benimsemiş, sonraki dönemde ise psikolojik bağlamın öne çıktığı bir yaklaşımı savunmuştur. Bu geçişin temel sebebi, hermenötiğin amacının yazarın zihinsel sürecini yeniden kurmak olduğu yönündeki düşüncedir. Gadamer gibi yorumculara göre bu, dil merkezli ve verimli hermenötik anlayıştan, kötü ve metafizik bir anlayışa geçiştir. Schleiermacher'in gelmiş olduğu bu

[475] Palmer, *Hermenötik*, 70, 75.
[476] Palmer, *Hermenötik*, 121-123.
[477] Palmer, *Hermenötik*, 124.

yeni nokta oldukça tartışmalıdır; çünkü anlama, metnin işaret ettiği konudan bağımsız olarak sadece içsel bir zihnî sürece dayanılarak temellendirilemez.[478]

Anlamın teşkilinde Schleiermacher'e göre bir diğer önemli husus da şudur: Nasıl ki, cümle içindeki bir kelimenin anlamı, o kelimenin tüm cümle içindeki yerine bakılarak tayin edilir; bunun gibi, bireysel bir fikir de, anlamını içerisinde bulunduğu bağlam ve ufuktan almaktadır. Fakat etkileşim çift yönlüdür: Cümlenin bir bütün olarak anlamı, kendisini oluşturan bireysel sözcüklere dayanmakta, bağlam ve ufuk da, kendisine anlam kazandıran bireysel unsurların bir araya gelmesiyle teşekkül etmektedir. Parça bütüne, bütün parçaya anlam vermektedir ki, bu nedenle anlama faaliyeti daireseldir ve anlam böyle bir faaliyet neticesinde ortaya çıktığı için bu faaliyete 'hermenötiksel döngü' adı verilmektedir. Ancak parça bütünsüz, bütün de parçasız anlaşılamıyorsa, anlama eylemine hangisinin öncülük ettiği şeklinde paradoksal bir soruyla yüz yüze gelinmektedir. Bu açmaz, hermenötik döngüde meydana gelen sezgisel bir sıçramanın, bütünün ve parçaların eş zamanlı olarak anlaşılmasını sağladığı fikri ile çözümlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca anlaşılan şeyin başlangıçta zaten -en azından belli oranda- bilinen bir şey olması gerektiği düşünüldüğünde, bu ön bilginin kişinin hermenötik döngüye sıçramasını sağlayan koşul olduğu söylenebilir. Bir metin, bu asgarî bilgiden yoksun şekilde anlaşılmaya çalışıldığında, yazarın söylemeye çalıştığı tümel önerme görülemeyecek ve anlama maksadı hâsıl olmayacaktır.[479]

Schleiermacher'in hermenötiğe en önemli katkılarından biri, bu disiplini genel bir anlama sanatı olarak kodlamak suretiyle belli alanlara uygulanabilen lokal bir disiplin olmaktan çıkararak genelleştirmesidir. Hermenötik tecrübe, bir çocuğun yeni bir kelime duyduğunda onun anlamını belirlerken yaşadığı sürece benzer bir seyre sahiptir. Çocuk için anlamı oluşturan unsurlar cümle yapısı ve anlamın içinde teşekkül ettiği ortamdır. Hermenötiğin yorum süreci de kabaca bu şekilde işlemektedir.[480] Dilthey'in etkisi ise, Schleiermacher sonrasında nesnel bilgi arayışını ön plana çıkarmasıdır.[481]

[478] Palmer, *Hermenötik*, 128, 130-131.
[479] Palmer, *Hermenötik*, 124-125.
[480] Palmer, *Hermenötik*, 132.
[481] Palmer, *Hermenötik*, 133.

Kur'ân'a dair hermenötiğin gelişim sürecinin belirleyici unsuru, tefsirde literal yorumdan bağlamsal yoruma geçiş eğilimidir. Bu yaklaşıma göre anlam statik değil dinamik ve tarihsel bir olgudur ve zaman ile mekânın değişimi ile değişmektedir.[482] Yeniden yorum girişiminin arka planında, bilimsel ve aklî metodolojiyi esas alarak ve yorumun sunduğu imkânlardan yararlanarak vahiy metnini tüm mitolojik atıflardan arındırma ve anlamı daha sembolik bir zeminde kurgulama amacı yer almaktadır.[483]

Söz konusu sürecin ilk evrelerinde Hindistan'da Seyyid Ahmed Han'ın, Mısır'da Muhammed Abduh'un çalışmalarını görmek mümkünken, 20. yüzyılda Fazlurrahman'ın ortaya koyduğu, önce nüzul dönemine gidip ahlâkî ilkeyi tespit, ardından ilkeyi bugüne taşıma merkezli ikili harekete dayanan Kur'an hermenötiği göze çarpmaktadır. Moch Nur Ichwan, bu konuda yazdığı makalede, Riffat Hassan'ın çalışmalarına da dikkat çekmektedir. Hassan'ın yorumun sıhhati konusunda öne sürdüğü ilkelerin ilki dilbilimsel doğruluktur. Yani, tüm lügatlerden de yararlanmak suretiyle, ilgili lafzın, içerisinde kullanıldığı kültürde hangi anlamda kullanıldığını tespit etmeye çalışmaktır. İkinci ilke felsefî tutarlılık, yani lafız ve kavramların birbirinden farklı kullanımları arasındaki ilişkiye bakıldığında belli bir bütünlüğün olduğunun görülmesi ve bu noktada bir çelişkinin bulunmadığının belirlenmesidir. Bazı durumlarda hepsinden önemli olan üçüncü ilke ise ahlâkîliktir. Bu zaviyeden zahiren buna aykırı gibi görünen pasajlarda dahi metinden yorum yoluyla adil ve hakkaniyete uygun bir mesaj üretilmelidir. Ahlâkîlik, bu anlamda hiçbir surette ihlal edilemeyecek üst kriterdir.[484]

Hasan Hanefî de bu tarz bir Kur'an yaklaşımı ile öne çıkan isimler arasındadır. Onun teorisi vakanın ve verili gerçekliğin her zaman vahye öncelik ettiği üzerine kuruludur. Yorumun hareket noktası, insanların içinde bulundukları durum olmalıdır. Ardından bu duruma teorik bir cevap bulmak için Kur'ân'a bakılmalı, bu cevap praksise tatbik edilmelidir.[485]

Ichwan'ın nitelemesiyle, çağdaş Kur'an hermenötiğinde dilbilimsel ve edebî tenkit merkezli, teorisyenlerinden birinin Nasr Ebu Zeyd olduğu bir eğilim daha bulunmaktadır. Ebu Zeyd'in yapmaya çalıştığı şey, Kur'ân'a dair ilimleri, çağdaş

[482] Ichwan, "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği", 139.
[483] Ichwan, "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği", 140.
[484] Ichwan, "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği", 140.
[485] Ichwan, "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği", 141.

dilbilim, göstergebilim ve hermenötik gibi sahalardaki çalışmaların verileri ışığında ele alınması gereken disiplinler arası bir hüviyete kavuşturmaktır. Ebu Zeyd'e göre gelecekte Kur'an ilimlerine hâkim olacak yaklaşım, edebî yaklaşımdır.[486]

Klasik dönemde de kendine özgü Kur'an yorumuyla öne çıkan ve günümüzde kendisine ait Kur'an hermenötiğinin dinamikleri tartışılan isimler vardır. Bunlardan biri İranlı sufî filozof Molla Sadra'dır. Mantıksal düşünce ile mistiksel sezginin sentezi olarak nitelendirilen Molla Sadra düşüncesi, Kur'an yorumu konusunda da önemli bazı açılımlara zemin teşkil etmektedir. Öncelikle Sadra'nın yorum perspektifinden Kur'an, güncel ve yeni anlamlara izin veren çok katmanlı bir anlam dokusuna sahiptir. Sadra'ya göre Kur'an, örtülü ve açık veya zâhir ve bâtın olmak üzere iki farklı anlam tabakasını haizdir. Bu örtülü ve açık kısımların her biri de kendi içinde yine içsel ve dışsal iki ayrı kategoriye ayrılmakta, böylelikle dört katmanlı bir anlam dokusu meydana gelmektedir. İnsanın örtülü-içsel anlam düzeyini algılayabilmesi için belirli bir ruhî kıvama sahip ve ilâhî nizama vakıf olması gerekir. Bu tabakanın muhatabı insan ruhudur ama her ruhî konum bu düzeyi idrake malik olamaz. Sadra'nın örtülü-dışsal olarak nitelediği dördüncü anlam düzeyi ise yaratılmışların ve ilâhî düzenin ötesindedir, zihin ve duyulardan gizlenmiştir.[487]

Kutsal metinleri yorumlama bahsinde ise Molla Sadra'nın tezi, vahyin lafız ve kavramlarının kendi orijinal konseptlerinin dışına çıkılmadan, nüzul keyfiyetine uygun olarak anlaşılması yönündedir. Yani lafızların lügavî anlamlarının önemine vurgu yapmaktadır. İlahî ilhamla desteklendiğinde ruh, metnin zâhirî anlamının ardına gizlenmiş anlam düzeylerini keşfedebilmektedir. Sadra'nın bahsettiği bağlam, sözsel anlam ve yorumun dışında olan farklı ve gizli bir bağlamdır.[488]

Sadra, Zilzal Suresi'nin ilk ayetindeki arzın hareketini arzın içindeki tüm varlıkların hareketi olarak anlar ve buradan, tüm mevcudatın ilk hakikati ararken mükemmelliğe doğru sevk edilmiş zorunlu bir hareketin içinde olduğu sonucunu çıkarır. Her varlık kendi mükemmelliğini arayan bir hareket üzeredir. Sadra'nın bu sezgisi varoluşsal bir gerçekliğe dayanmaktadır. Mükemmelliğe dönük bu hareket, Sadra'da ruhun manevî gelişimi tezine vücut vermiştir. Sadra'nın burada yaptığı klasik harfî yorumları kendi dünya görüşü ve sezgileriyle farklı/yeni bir bağlam içinde

[486] Ichwan, "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği", 142.
[487] Kamada, "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra", 274-278.
[488] Kamada, "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra", 278-279.

yorumlamasıdır. İnsan ruhen manevî olgunluğa ulaştıkça Kur'ân'ın daha derin manalarına nüfuz edebilir. Burada dikkat çekici olan durum, bâtında gizli anlama ulaşma adına harfî/zahirî anlamın feda edilmemesidir. Bu iki anlam düzeyi açısından Sadra'nın yaptığı iş, tercih değil, uzlaştırmadır.[489]

Söz konusu hareket teorisi, Molla Sadra'nın tefsiri metin alanıyla sınırlandırmayarak, daha doğrusu tefsir faaliyetini varoluşsal bir düzlemde ele almak suretiyle erken bir hermenötiksel çabanın öncüsü olduğunu göstermektedir. Belki Molla Sadra hermenötiği olarak adlandırabileceğimiz bu kapsam, metnin, zâhirî anlamları dışında da bir takım derin manalar barındırdığı, bu derin manaların kesinlikle zâhirî anlamdan kopuk, müstakil ve müstağni olamayacağı, ayrıca bu derin manalara ancak belirli bir ruhî kemal mertebesine ulaşmış insanların vakıf olabileceği türünden prensiplerde ifadesini bulmaktadır. Zâhirî anlamdan kopmama vurgusunun varlığına rağmen dikkat çekici olan husus, bu bakış açısının, bir tür 'sınırsız mana' olgusuna kapı aralayan hermenötiksel bir eğilimin sözcülüğünü yapıyor oluşudur. Hermenötiğin zımnında da, belli ilkeler üzerinden de olsa, mananın tüketilemeyeceği şeklinde bir anlayış mevcuttur.

Hermenötiğin edebî ve sanatsal metinlerde kullanılması konusunda ciddi bir itiraz olmasa da, mesele hermenötiğin dinî metinlerin anlaşılması hususunda kullanımına geldiğinde birtakım tartışmalar zuhur etmektedir. Hermenötiğin temelinde, Dilthey'in bakış açısıyla, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinde olduğu gibi nesneleştirdiği olguyu açıklama iddiasında olamayacağı, çünkü doğa bilimlerinin konusunun olmuş bitmiş verili gerçekler, ancak sosyal bilimlerin nesnesi olan insan hayatı ve sosyal olayların, sürekli değişken olmaları hasebiyle açıklamanın değil anlamanın konusu olabileceği tezi yatmaktadır. Dolayısıyla hermenötik yaklaşım, yorumcu ile metin arasında bir ortak yaşantıya atıf yapmaktadır. Sosyal olgular ancak yaşanarak anlaşılabileceği için, hermenötik çabada mutlaka kişinin kendisini bir başkasının ve/veya yazarın yerine koyması söz konusudur. Dilthey'in bakış açısı, anlama eyleminin temeline, bize ait olmayan ruhî bir gerçekliğin kendi iç tecrübelerimizde yaşanarak yeniden üretilmesini yerleştirmektedir. Ama bu iletişimin bir tarafı olan özne de, son tahlilde içinde neşet ettiği kültürel vasatın dil ve kültür öğelerinin etkisi altında anlama faaliyetine dâhil olmaktadır. Buna göre, anlayan

[489] Kamada, "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra", 281-284.

öznenin kendi gerçekliği, anlamın belirlenmesinde son derece aktif ve müessir bir konumdadır. Bu noktada, özneyi etkileyen bu değerlerin, metnin gerçek anlamını belirleme hususunda sahih bir yardım sunup sunamayacaklarının nasıl ve ne şekilde bilinebileceği sorusu gündeme gelmektedir. Öznenin tamamen dışında teşekkül eden bir metin, o özneyi çevreleyen şartların etkisiyle nasıl doğru bir şekilde anlaşılabilecektir? Bahse konu olan aşkın bir kaynağa izafe edilen kutsal bir metin olduğunda bu sorular daha da bir anlam kazanmaktadır. Bu nokta, dinî metinlerin ve tüm dinî referanslı olguların, sosyal bilimlerin konu edindiği nesnelerle mahiyet açısından farklı olduğu hususa işaret etmektedir ki, sosyal bilimlerde kullanılan bir anlama yönteminin aynıyla dinî mahiyetteki olgulara uygulanması konusunda duyulan tereddüde biraz daha haklılık kazandırmaktadır. Daha açık ifadeyle, kişi kendisi gibi olan bir insanın ortaya koyduğu ürünü bahsi geçen bir yöntemle anlayabilir çünkü bu örnekte bir mahiyet uzlaşması vardır. Ancak aynı yöntem ve yaklaşımla bir insanın aradaki belirgin mahiyet farkına rağmen Tanrıya refere edilen bir ürünü anlaması nasıl mümkün olacaktır? Kur'an özelinde bu sorunun sorulması, her ne kadar menşe itibariyle ilâhî kaynaklı olsalar da, Tevrat ve İncil için sorulmasından da farklıdır. Çünkü hem aslın korunması açısından hem de vahyedilmiş bir söz olması bakımından Kur'an, mevcut halleriyle ancak birer dinî metin olarak görülebilecek Tevrat ve İncil'den farklı bir mahiyete sahiptir.[490]

Bunun ötesinde hermenötiğin bir sanat eserinde kullanılması ve sonuç vermesi tabiidir, çünkü bu meyanda hermenötik, anlayan öznenin, eseri sanatçıdan daha iyi anlayabileceği ihtimaline yer vermektedir. Sanatçının soyutlama ve özdeşim yoluyla meydana getirdiği sanat eseri, yorumcu tarafından sanatçının yaşadığının benzeri bir ruhî tecrübe yaşanarak eser anlaşılır. Hatta sanatçının, tüm uğraşına rağmen, maksadı ve anlamı eserine yansıtamadığı durumlarda yorumcu söz konusu ruhî tecrübeyi daha üst düzeyde yaşayarak, sanatçıdan daha üst bir anlam derinliğine nüfuz edebilir. Bu tablo, yorumcu ve öznenin, sanatçı ve yazarı, sanatçı ve yazardan daha iyi anladığı bir duruma delalet etmektedir. Kur'an gibi bir ilâhî kelam söz konusu olduğunda bu durumun izah edilebilme olasılığı ortadan kalkmaktadır. Burada gündeme gelen temel sorulardan biri, özne olarak bizlerin kendimizi Allah'ın yerine koyarak mı metni anlamaya çalışacağımız, bir diğeri metni Allah'tan daha iyi anlama ihtimalimiz olup

[490] Ali Bulaç, "Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 115-116.

olmayacağı, son olarak da metni yorumun sunduğu esneklik yoluyla Allah'ın muradından farklı anlama ve yorumlama hakkımızın olup olmadığıdır. Tüm bunlar dikkate alındığında, temelde bir anlama yöntemi olarak ortaya çıkmış olsa da, hermenötiğin Kur'ân'ı anlama hususunda klasik usulün tamamen dışına düşen bir usul önerdiği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Kur'an merkezinde bu tür bir yöntem transferine hiç ihtiyaç yoktur. Yöntemin çıkış sebepleri analiz edildiğinde, ellerinde dinî ve aşkın kaynak anlamında hiçbir otantik metin kalmayan, var olan metinler de farklı beşerî kaynaklara dayandırılan Protestan geleneğin metni kurtarma adına çekirdekte yatan derin anlamları yakalama amacını hayata geçirme konusundaki çaresizliği göze çarpmaktadır.[491]

Hermenötik ile makâsıdu'ş-şerîa arasında bir irtibat kurulup kurulamayacağı konusu da üzerinde durulmayı hak etmektedir. Bazı modern araştırmacılara göre bu tür bir ilişki kurulamaz çünkü İslâm düşüncesinde makâsıdın sözdizimi olan lafız, hüküm ve maksat olmak üzere üç boyutu vardır. Makâsıd teorisi tarafından da teyit edileceği gibi elbette asıl amaç maksada ulaşmaktır. Bununla birlikte maksada ancak lafzın naklettiği hüküm vasıtasıyla ulaşılabilir. Dolayısıyla burada maksat, üç önemli boyuttan biridir ve diğer iki boyut da –maksada bunlar olmadan ulaşılamayacağı için- maksat kadar önemli ve belirleyicidir. Yeni Ahit metinlerinde ise beşer eliyle yazılıp tercüme edildiği için lafız ve sözdizimi kaçınılmaz olarak ihmal ve ihlal edilir, gerektiği takdirde de hiç dikkate alınmaz. Kur'an tefsirinde ve Kur'ân'ı anlama sürecinde ise yorum zarurî olarak lafza bağımlıdır. İllete mebni olarak duruma göre hüküm değişse de, bu durum, illetin gerçek niteliğinin ve hükmün indiği vasatın iyi bilinmesi gibi hususlarla kayıtlıdır. Dolayısıyla hermenötik olgusunun İslâm'ın temel referans ve nasslarına tatbiki Müslümanları farklı ve İslâm dışı bir anlam çerçevesine taşıyacak, bundan daha tehlikelisi de, beşerî arzu ve eğilimlerin Allah'ın muradı yerine ikame edileceği bir fikrî vasatı meşrulaştırma işlevi üstlenecektir.[492]

Batıda İncil metinlerinin direkt Tanrı sözü olduğu şeklinde bir düşünce zaten var olmadığından, bunların son tahlilde beşer orijinli olduğu kabul edildiğinden, üzerlerinde hermenötiksel bir bakışla tasarrufta bulunulmasında yadırganacak bir durum görülmemiştir. Kur'an merkezli çalışmalarında ise oryantalistlerin dikkate

[491] Bulaç, "Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", 116-117.
[492] Bulaç, "Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", 118.

değer bir kısmında Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in elinden çıkmış bir metin olduğu düşüncesi hâkimdir. Rudi Paret gibi isimler bunu açıkça ifade ederken, M. Watt gibi bazı araştırmacılar ise vahyi ilâhî yönlendirmeyle Hz. Peygamber'in bilinçaltının ve yaşadığı zihnî süreçlerin bir yansıması olarak değerlendirmektedirler. Neticede tüm bu yorumlarda öne çıkan husus, vahyin beşerî karakteridir. Bu tür bir bakış açısının varlığı, metni hermenötiğin ilkeleri üzerinden ele almayı kolaylaştırmaktadır. İşin doğası gereği, her ne kadar Batıda da hermenötiksel çaba kutsal metinleri içine alan bir inceleme sahasına sahip olsa da, Batı dünyasındaki kutsal metin algısıyla, İslam dünyasının Kur'an merkezli kutsal kitap algısı arasında ciddi bir mahiyet farkı vardır. Batı, yaşadığı tarihsel süreç sonucunda, metinleri anlama konusunda bir açılım ortaya koymuştur ve burada gözlemlenen sürecin kendine özgü bir seyri vardır. Dolayısıyla bu, hermenötik konusunda araştırma yapan ve bu disiplini Kur'ân'ın yorumu açısından işlevsel kılmaya çalışan Müslüman araştırmacıların göz ardı etmemesi gereken bir hususdur.

Bilhassa Dilthey çizgisinde olan hermenötiğin İslâmî nassların anlaşılması hususunda istimal edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Çünkü burada merkezî vurgu, yorumcunun kendisini yazarın yerine koyarak (yazarla zihnen empati kurarak) metni yazarından bile daha üst bir idrak ile kavrayabileceğine dair atıftır. Elbette Kur'an açısından bu tür bir hermenötik sürecin söz konusu edilmesi bile düşünülemez. Fakat bu realite, anlama problemine odaklanan ve bu hususta dikkat çeken açılımlar ortaya koyan hermenötik gibi bir disiplinin kategorik olarak reddinin isabetli bir tutum olduğu anlamına gelmemektedir.

Gadamer'in hermenötik anlayışı ise yorumcuyu alabildiğine sübjektif, göreli ve hatta tabir yerindeyse agnostik bir düzleme doğru çekmektedir. Neticede Kur'an birtakım hukukî normlar da vaz etmektedir. Anlam, Gadamer hermenötiğinde olduğu gibi tamamen rölatif bir zemine çekildiğinde, bu, her muhatap tarafından farklı anlaşılmaya açık bir metin anlayışına yol açacaktır ki, kutsal bir kitabın, son tahlilde muhataplar tarafından anlaşılmayı beklediği hesaba katıldığında, bahsi geçen göreceliliğin metnin doğasıyla uzlaştırılması bir hayli zor olacaktır. Gadamer'in anlayışı ile modernizm sonrasında Batıda teşekkül eden postmodernist tasavvur arasında paralellik kurmak mümkündür. Bu tasavvur, her yönüyle hakikat olgusunu göreceli hale getirmektedir. Belki kutsal metinlerle hermenötik anlayış arasında var olan en ciddi doku uyuşmazlığı bu noktada açığa çıkmaktadır. Bizatihi hakikatin

sözcülüğünü ve telkinini yapan bir metni, hakikati bu ölçüde izafileştiren bir yoruma tâbi tutmakta ifadesini bulmaktadır. Bunun yanında Gadamer'in yaklaşımının, yorumcunun, metinden çıkardığı ve benimsediği anlamı mutlaklaştırmamasını temin açısından anlama faaliyetine bir katkı sunduğunu da vurgulamak gerekmektedir.

Heidegger'e göre insan, sürekli hermenötik etkinlikte bulunan varoluşsal bir varlıktır. Varoluşu daima bir tarihsellik içinde olduğu için anlama varoluşsal bir eylemdir. Varoluşun zaman-mekân kayıtlarıyla sınırlı oluşu, anlamayı da bu sınırlılıklar içinden türeyen önyargılı bir öznellikle açıklamayı gerektirmektedir.[493] Bu tarz bir anlayışta da, insan tarihsel koşullanmanın mahkûmu olarak ancak kendi sınırlılıkları çerçevesinde bir anlam üretebilecektir. Hakiki ve nesnel bir anlama söz konusu olmayacaktır. Kutsal metinlerin, ruh dünyaları ve birikimleri doğrultusunda muhataplar üzerinde yüzeysel ya da derinliği olan anlam çerçeveleri oluşturma bakımından öznel anlamaya açık bir tarafları bulunsa da, normatif yapıları, bu metinlerin tümüyle sübjektif bir zeminde anlamlandırılmalarına kanaatimizce imkân vermemektedir. Bu nedenle, anlama eyleminin Heidegger'de gözlendiği türden ontolojik bir düzlemde ve tarihsel belirlenimin sınırları içerisinde değerlendirilmesi, kutsal kitap yorumları için kuşatıcı bir metodoloji sunma imkânını haiz değildir. Heidegger'den itibaren anlamada öznel ve tarihsel bakış zemin bulmaya başlamıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Gadamer'de bu sübjektivizm daha ileri bir boyuta taşınmaktadır. Gadamer, ontolojik düzlemde anlamaya ek olarak, anlamada dile merkezî bir önem atfetmiş, yazarın kelimeleriyle kastettiği mana ile bu kelimelerden yorumcunun anladığı mananın ne ölçüde çakıştığı üzerinde durmuştur. Anlamın kendisiyle yakalanacağı ümit edilen yöntem de bizatihi tarihseldir ve zaman ile mekânın belirlenimi altında teşekkül etmektedir. Anlamanın kendisi bir yana, anlamaya götüren metod ve bilinç de tarihseldir. Dolayısıyla nesnel anlama diye bir şeyden söz edilemez. Nesnel anlamayı temin edecek nesnel bir yöntem arayışı, bu açıdan beyhude bir çabadır.

Hermenötiğe dönük bu itirazlar kanaatimizce haklı ve yerinde olmakla birlikte, hermenötiğin anlama merkezinde bir mesele olarak tartıştığı bazı hususlar Kur'ân'ı anlama faaliyetinde de gündeme gelmektedir. Dolayısıyla burada daha seçici bir dikkatle konuya eğilmek gerekir. Yorum, metnin zâhirinden kopuk, yorumcuya

[493] Zehragül Aşkın - Hüseyin Çellik, "Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 5/2 (December 2015), 3-4.

sınırsız hareket alanı sağlayan tekellüfe açık bir olgu mudur, yoksa literal yapının ve metne şekil veren, yazarın muradı, dile ait dönemsel kullanım kalıpları, metnin içinde doğduğu sosyokültürel vasat vb. çevresel koşulların etkileşiminden doğan bir, anlamı yeniden kurma çabası mıdır? Hermenötik, bu tür anlama merkezli sorunlara eğilen bir disiplindir. Elbette Batıda uygulandığı şekliyle hermenötiğin İslam düşüncesine birebir transfer edilmesi ihtimal dâhilinde değildir. Ancak, anlama sorunları merkezinde ortaya konulan yeni yaklaşımlardan tümüyle bigâne kalmak da, iletişimin ve fikrî-kültürel geçişliliğin bu kadar hızlı seyrettiği bir dünyada çok olası bir durum olarak gözükmemektedir.

Emîn el-Hûlî'nin çerçevesini çizmeye çalıştığı edebî yaklaşıma temel teşkil eden birçok argümanın, Batılı hermenötikçilerin anlamaya dair geliştirdikleri yöntemlerde yer verdikleri tespitlerle ortaklaştığı birçok husus olduğu ifade edilebilir. Abdülcebbar Rufâî gibi araştırmacılar, Hûlî'yi Arap dünyasının hatta İslâm âleminin ilk hermenötikçisi saymaktadırlar.[494] Rufâî, bu duruma Hûlî'nin Dâiretü'l-Meârifi'l-İslâmiyye dergisine yazdığı "Tefsir" maddesinde yer alan ve nassları alternatif yöntemlerle tefsir etmeye dönük yaklaşımını gördüğünde muttali olduğunu ifade etmektedir. Rufâî'ye göre Hûlî, Almanya'da görevli olarak kaldığı süre zarfında hermenötik ile ilgili araştırmaları inceleme fırsatı bulmuştur. Hermenötik incelemeler Almanya'da gelişme kaydetmesine rağmen onlarca yıl Arapçaya çevrilmemiştir.[495] Hûlî bu alandaki araştırmaları incelemekle iktifa etmemiş, Halefullah ve Âişe Abdurrahman gibi talebelerinin de bu sahada çalışmalarını temin konusunda inisiyatif alarak "Ümenâ" adlı bir yapı teşkil etmiştir.[496]

Hûlî gibi İslâm düşünce geleneğine aşina bir müellifin dil ve edebiyat merkezli bir metodoloji geliştirirken bu alanda ortaya konulan modern çalışmalardan –bundan Batı orijinli olsalar bile- yararlanması, kanaatimizce, Kur'ân'ı anlama faaliyetine bir zenginlik kazandıracaktır. Vahyin nüzulü ile dinin modern zamanda yaşayan müntesipleri arasına giren uzun zaman dilimi; bir hitap olarak inşa olunan mesajın sonraki muhataplara bütüncül bir kitap şeklinde intikal etmiş olması; yanısıra modern dünyanın, takibi mümkün olmayacak derecede hızlı değişen sorunlarıyla baş etme zarureti, Müslümanların önüne, din dairesi içinde kalarak Kur'ân'ı anlama ve daha

[494] Rufâî, "Da'vetü'ş-Şeyh Emîn el-Hûlî", 18.
[495] Rufâî, "Da'vetü'ş-Şeyh Emîn el-Hûlî", 19.
[496] Rufâî, "Da'vetü'ş-Şeyh Emîn el-Hûlî", 21.

önemlisi yaşadıkları çağa taşıma gibi bir mesele çıkarmaktadır. Bu zaviyeden Kur'ân'ın edebî bir metin olarak kodlanması, anlam katmanlılığının bir zenginlik olarak değerlendirilmesi, metinle yaşanan hayat arasında kuvvetli bir bağ kurmanın ve vahyin mesajının dinamizmini korumanın yegâne yolu gibi görünmektedir. Modern dil ve edebiyat çalışmaları, metni lügavî-dilsel zeminin çok ötesine taşıyarak, neşet ettiği sosyal vasat üzerinden ve kullandığı dili bir dünya görüşünün yansıması saymak suretiyle anlamanın imkânlarını önümüze koymaktadır. Hûlî, yaşadığı dönemde bu edebî birikime aşina olduğu nispette ondan yararlanmaya çalışmış, daha önemlisi bu tarz bir yenilenmenin olanaklılık ve önemine vurgu yapmıştır. Edebî yaklaşım, Kur'ân'ın özgün yapısı ve ilâhî menşei göz ardı edilmeden anlamı yeniden üretmeye imkân veren küllî bir perspektif teşkili konusunda önemli kabuller ortaya koymaktadır.

3. BÖLÜM: EDEBÎ TEFSİR EKSENİNDE TARTIŞMALAR

Edebî tefsir anlayışının temel kabulleri çerçevesinde genel olarak ne söylediğini ortaya çıkarmak kadar önemli bir diğer nokta da, bu yaklaşımın bundan sonraki süreçte Kur'ân'ı anlama çabasına ne tür katkılar sunabileceğini değerlendirmektir. Bu değerlendirme yapılırken kaçınılmaz olarak devreye giren bir diğer husus da bu meyanda serdedilen eleştirileri nazar-ı itibara almak ve kritik etmektir. Çalışmamızın bu bölümünde bu analizi etraflı bir şekilde yapmaya çalışacağız.

3.1. EDEBÎ İNCELEMENİN ÖNEMİ

Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir yönteminde dikkat çeken temel iki unsurdan biri, Hûlî'nin Kur'ân'ı Arapçanın en büyük edebî eseri olarak nitelemesi, diğeri ise Kur'an merkezinde edebî inceleme (eleştiri) yapılması hususundaki ısrarlı çağrısıdır. Özetle Hûlî'ye göre Kur'an, edebî incelemeye konu edilen, hatta edilmesi gereken edebî bir eserdir. Bakış açısını böyle belirleyince, bir edebî eserin öne çıkan niteliklerinin ve edebî eleştiri faaliyetinin temel parametrelerinin neler olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Çünkü Hûlî'nin yaklaşımı, otomatikman Kur'ân'ı edebî analiz çerçevesine sokmakta ve metni, edebî eleştiri ilkelerinin üzerinde işletilmesine açık hale getirmektedir. Bu nedenle edebî eser ve edebî eleştiri olgularına biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Edebî metinler, belli bir kültür alanının ürünü olan ve bu alanın koşulları çerçevesinde değerlendirilip incelenebilen, dille gerçekleştirilen bir sanat etkinliğinin sonucudur. Tek bir göstereni olmasına rağmen bir edebî metnin birden fazla gösterileni vardır ve bu açıdan her okunduğunda yeniden kurulur ve üretilir. Ayrıca her edebî metin bir gelenek içerisinde şekillenir.[1] Çok anlamlılık, edebî metinlerin ayırıcı hususiyetlerinden biridir.[2]

---

[1] Şerif Aktaş, *"Edebî Metinleri Çözümleme Metodolojisi ve Yapı-Tema İlişkisi Üzerine"*, *ayk* (Erişim 10 Haziran 2019), 138-139.

[2] Kur'an metninin çok anlamlı bir yapıyı haiz olup olmadığı tartışılagelen bir husustur. Hem Arapçanın dil yapısının uygunluğu, hem aklî ve mantıkî bakışın gereği hem de Kur'ân'ın kendi iç dinamikleri açısından çok anlamlılığın mümkün –ve hatta gerekli- olduğu tezinin temellendirilmesi ve çok anlamlılığın Kur'ân'ın bir i'câz veçhesi oluşunun değerlendirilmesi için bkz: M.Halil Çiçek, "Kur'an'da Anlam Zenginliği", *Kur'ân'a Yaklaşımlar* ed. Bilal Gökkır – Necdet Yılmaz (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 21-46.

Ayrıca edebî araştırmalarda metnin öz ve şekil olarak ayrı kategorilerde incelenmesi doğru değildir. Çünkü şekil ve öz, birbirinden ayrılamayacak kadar iç içedir. Ayrıca edebî metinler siyasî, toplumsal, felsefî bir meseleyi bilimsel bir form içerisinde sunmazlar, ele aldıkları konuları da bu perspektiften değerlendirmek isabetli bir yaklaşım değildir. Edebî incelemenin metni bu açıdan irdeleme gibi bir fonksiyonu yoktur. Edebî metinlerin tematik çerçevelerinin, vaz edildikleri dönemin zihniyet yapısı ile yakın ilgisi vardır. Muhatabın edebî metni kendi öznel şartlarına göre yeniden kurması, metnin aslî yapısının ve özünün değiştiği anlamına gelmez. Ancak okuyucu kendi birikimi, kültürel atmosferi gibi faktörler çerçevesinde metni tekrar değerlendirir.[3] Bu husus, Hûlî'nin edebî eser tespitiyle Kur'ân'ın belli esaslar çerçevesinde hermenötik bir anlama çabasına konu edilebileceğinin, hatta edilmesi gerektiğinin bir delili mesabesindedir. Herhangi bir kimse, bilhassa Batı'da dil ve felsefe alanında yapılan modern çalışmalar zaviyesinden Kur'ân'ın yorumlanması, daha doğrusu, bu çalışmaların Kur'an tefsirine açılım kazandırması hususuna itiraz edebilir. Ancak, metni edebî bir eser olarak konumlandırdıktan sonra, metnin her türden edebî tetkik yöntemine ve bu sahada meydana gelen gelişmelerin ürünü olan anlama tekniklerine açık hale gelmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla Hûlî'nin Kur'ân'ı edebî incelemeye dönük bir eser olarak konumlandırıyor olmasının –Hûlî tarafından açıksa ifade edilsin ya da edilmesin- önemli sonuçları vardır. Kur'ân'ı Arapçanın en büyük edebî eseri olarak kodlamak, otomatik olarak tüm gelişim süreçlerini de içine alacak şekilde metni edebî kritiğin konusu kılmak demektir. Edebî metinlerin kendine özgü üslupları, çok katmanlı anlam dünyaları, bir sosyokültürel vasat içinde teşekkül etmeleri, onları hem dinamik bir anlama sürecinin konusu kılmakta hem de yeni anlama usulleri zaviyesinden incelenmeye açık hale getirmektedir. Kanaatimizce Hûlî, edebî tefsir kuramıyla metni bu tür zengin ve dinamik bir anlama perspektifinin tetkik sahasına dâhil etmiştir.

Bu nedenle aşağıda edebî eserler ve onların anlaşılma usulleri ile ilgili vaz edilmiş yaklaşım biçimlerinin -her ne kadar seçici bir bakışla değerlendirilmeleri gerekse de- Kur'ân'ın anlaşılması süreciyle irtibatlandırarak okunmaları gerekmektedir. Edebî dilin kendine özgü birçok niteliği vardır ve bir edebî metin

[3] Aktaş, "Edebî Metinleri Çözümleme Metodolojisi", 139, 140, 144.

yorumlanırken tüm bu nitelikler göz önünde bulundurulmalıdır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

> "1- Edebî dilin kaynağı, milletin ortak dil hazinesidir; 2- Edebî dil, günlük hayatta kullanılan dil değildir; 3- Edebî dil, ilmî hayatta kullanılan dil değildir; 4- Edebî dil, ortak yazı dilini esas alır; 5- Edebî dil, işlenmiştir; 6- Edebî dil, zengindir; 7- Edebî dil, ferdîdir; 8- Edebî dil, "söz"dür; 9- Edebî dil, ortak/tabii dile göre sapmadır; 10- Edebî dil, muğlak ve kapalıdır; 11- Edebî dilin varlık amacı güzelliktir; 12- Edebî dil, bire bir tercüme edilemez."[4]

Herhangi bir metin üzerinde yapılan edebî analiz, metnin hem muhtevası hem de bu muhtevanın nasıl ifade edildiği ile ilgilenmeyi gerektirir. Yani edebî bir analizde en temelde araştırılan iki unsur, metnin içeriği ve biçimidir. Bunun nedeni, biçimin içerikle sıkı bir şekilde ilişki içerisinde olması, bu iki unsurun derin bağlarla birbirlerine bağlı bulunmasıdır. İçerik-biçim ilişkisi, metnin bütünlüğünün sunduğu temel anlam üzerinden belirlenmelidir. İşte edebî analiz, bu bağları ve ilişkiyi keşfetme imkânını verir.[5]

Yukarıda başlıklar halinde yer verdiğimiz, bir esere edebî olma niteliğini kazandıran ayırıcı hususlardan en önemlilerini izah sadedinde şunlar dile getirilebilir: Bir edebî eserde yazar muhataplara bir dünya görüşü sunar. Yine bir edebî eser çağrışımlar oluşturma gücüne sahiptir. Verilen/hedeflenen mesajın tümü ifade edilen hakiki anlamla sınırlı değildir. Kelime seçimi, dizimi; cümle ritmi, ahengi, anlamı zenginleştiren üslup öğeleri olarak karşımıza çıkar. Hatta bazı edebî eserler esas anlamı bile semboller üzerinden sunabilir. Bunun dışında bir edebî eserin mümeyyiz vasıflarından biri de, eserin oluşumu aşamasında biçim üzerinde çalışılmasıdır. Bu sebepten edebî eserlerde dil sadece bir ifade/bildirim aracı değil, aynı zamanda estetik bir araçtır. Bu da, bir edebî eserde biçimin muhteva kadar önemli olmasını netice verir. Yazar, yeni bir dünya kurma adına istiarelere müracaat eder; kelimeleri özgün ve alışılmadık bir tarzda birbirine bağlar; yeni imajlar kullanır. Biçim öğelerini kullanarak ortaya çıkardığı edebî eser, yalnız didaktik değil estetik boyutuyla da kabule mazhar olur. En önemlisi edebî eser tek anlamlı değildir; bu tür eserler çok anlamlı olarak nitelendirilirler. Metinde göze çarpan anlam zenginliği, çok katmanlı yorum yapmaya olanak sağlar. Edebî eserlerin içinde çağını yansıtan unsurlar var olduğu gibi, çağını

---

[4] İsmail Çetişli, "Edebiyat Dili / Edebî Dil", *Türk Yurdu Dergisi* 162-163, 116-124 akt. Mehmet Önal, "Edebî Dil ve Üslup", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 31.

[5] Rıza Filizok, "Edebî Analiz Nedir?", *ege-edebiyat* (Erişim 10 Haziran.2019), 1-9.

aşan evrensel nitelik kazanmış olgular da yer alabilir. Yazar, herkes tarafından kullanılan basit, günlük dili kullanarak benzersiz ve yeni bir dil üretir. Bu da, metni analiz edene, bu biçimsel öğeleri tespit ederek bu özgün dilden doğan yeni/ilave anlamları keşfetme yükümlülüğü tevdi eder.[6]

Bir edebi analiz faaliyeti, temelde üç boyutlu olarak ilerler. Bunlar, metnin üretildiği dönemin araştırılmasına dayanan tarihî çerçevenin belirlenmesi, metnin yapısal ve biçimsel özelliklerinin incelenmesini esas alan edebî çerçevenin tespiti ve kullanılan edebî sanatların ve kelimelerin tetkik edildiği metin birimlerinin tahlilidir. Edebî analizin önemini gösteren bir diğer gerçek de, metni oluşturan birimler olan kelime ve cümlelerin anlaşılmasının metnin anlaşılması için yeterli olmaması durumudur. Çünkü edebî eserlerde birbirlerine bağlanmak suretiyle bu birimler arasında bir bütünlük meydana getirilmiştir. Bir metni metin kılan da, aktarılan bilgiler değil, bu bilgiler arasında ustalıkla kurulan bağlardır.[7]

Edebî araştırmada biçimin de muhteva kadar mühim olduğunu belirtmiştik. Bir metinde biçim araştırması yapmak demek üslup araştırması yapmak demektir. Üslup ise metnin yazılış tarzıdır ve içeriğin biçime dönüşmesidir. Bu da yine yukarıda atıf yaptığımız gibi metnin temel ve esas anlamına biçimin ışığında, çağrışıma dayalı yeni anlamlar yüklemek demektir. Bu zaviyeden içerik ile biçim, bir madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmayan ve metnin toplamına katkı sunan iki temel öğe konumundadır.[8]

Edebî analiz ve edebî eser merkezli bu tahliller, Hûlî'nin Kur'ân'ı bir edebî eser olarak değerlendirme konusundaki ısrarını açıklama ve anlama imkânı sunmaktadır. Görüldüğü üzere, edebî analiz basit bir dilsel tahlil değil, muhteva ve biçim düzlemlerini birlikte göz önünde bulundurmak ve metnin teşekkülüne tesiri bulunan tüm çevresel faktörleri de anlama sürecine dâhil etmek suretiyle hayata geçirilen derinlikli bir analizdir.

Bu noktada, genel anlamda edebî analizin önem ve gerekliliği boyutunu işledikten sonra konuyu biraz daha özel bir çerçevede değerlendirecek, Kur'an üzerinde yapılacak edebî bir incelemenin neden gerekli olduğu, hatta Hûlî'nin bakış

6 Filizok, "Edebî Analiz Nedir?", 1-9.
7 Filizok, "Edebî Analiz Nedir?", 1-9.
8 Filizok, "Edebî Analiz Nedir?", 1-9.

zaviyesine göre neden hayatî önem taşıdığı meselesini ele alacağız. Ancak bu hususa girmeden önce, Fazlurrahman'ın konuyla ilgili bir düşüncesine, simgesel değeri olduğu için yer vermek istiyoruz. Fazlurrahman, önerdiği yeni tefsir usulünde temel ve ana maksadın Kur'ân'ı anlamak olduğunu, dolayısıyla estetik güzellik ve edebî üstünlük gibi hususlar üzerinde durarak vakit kaybetmemek gerektiğini ifade etmektedir.[9] Bu bakış açısına tam olarak katılmadığımızı ifade etmeliyiz. Çünkü Kur'ân'ı edebî çerçeveden ve sanatsal yönden incelemek, sadece bir zevk algısına indirgenemeyecek kadar mana ile iç içe bir duruma karşılık gelmektedir. Edebî yön, her açıdan metnin anlamını doğru tespit gibi bir boyut taşımaktadır. Fazlurrahman'ın yorumu, ancak metin tenkidini nahiv, belagat gibi disiplinlerin kaidelerine boğan ve doğru manaya ulaştıran araçlar hükmünde olan bu disiplinleri adeta amaçlaştıran tavır alışlar için geçerli olabilir. Esasen Fazlurrahman'ın tespiti de bu bağlamda olmalıdır. Eleştirdiği husus, şerh ve haşiyelerin zirve yağtığı dönemde, belâgat ilmiyle meşguliyetin dilbilimsel tahlil olarak öne çıkması ve bu durumun da Kur'ân-ı Kerîm'in özüne ve mesajına yönelmenin önünü tıkamasıdır.[10]

Kur'ân'ın edebî yönü ve üstünlüğü sürekli vurgulanan bir husus olduğu için bu yargının hem temellendirilmesi hem de Kur'ân'ı anlama sürecine hangi noktalarda katkı sunacağının belirlenmesi gerekmektedir. Burada biz edebî incelemenin neden önemli olduğunu, bu alanda çalışan bazı araştırmacıların konuya bakışları üzerinden ele almaya çalışacağız.

Kur'ân'ı Kerim'in edebî üstünlüğünü ifade sadedinde Zerkeşî, ayet lafızlarını birbirleriyle uyumlu olarak dizilmiş gerdanlığa benzetmektedir.[11] Müslüman olmayan bilginlerden de, Kur'ân'ın edebî hususiyetlerini takdir edenler olmuştur.[12] Edebî yönü; kullandığı dil yapısı, üslup ve anlatım özelliklerinde ortaya çıktığına ve dil de onu kullananların düşünce biçimini yansıttığına göre, Kur'ân'ı anlamak Arap dilini anlamaya, bu da Arapların dil kullanım mantıklarını çözümlemeye bağlıdır. Çünkü metin, muhayyel bir ortama değil, bir sosyal gerçekliğe, bir zaman ve mekân kesitine

9 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 36.

10 Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler 1*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 119.

11 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/4.

12 Zaten Emîn el-Hûlî de, yapılacak etraflı bir edebî analiz ile müslim ya da gayr-ı müslim tüm araştırmacıların Kur'ân'ın edebî üstünlüğünü ve mucizevî yapısını teslim edecekleri üzerinde durmaktadır.

inmiştir.[13] Dilin bu zeminle ilişkisinden soyutlanarak anlaşılması imkân dâhilinde değildir. Hûlî'nin Arap dili ve edebî niteliklerini anlamaya yaptığı vurgunun, dili, içinde vücut bulduğu kültür dokusu ve sosyal vasat üzerinden tahlil etme ile buluşması, bu bütünlük ve ilişkiye verdiği önemin göstergesidir.

Öte yandan vahyin salt bir metin olarak okunup anlaşılması, yani literal okumaya tabi tutulması, muhatabın metne zihnindeki keyfî ön kabulleri dayatması türünden bir istismar mekanizmasını harekete geçirme potansiyelini de içinde barındırmaktadır. Tarih boyunca pek çok indî ve ideolojik mülahaza bu yolla metne giydirilebilmiştir.[14] Dilsel ve edebî arka plana vukufiyet, bu yönden de hayatî önemi haizdir.

Subhî Sâlih, edebî/beyânî araştırmanın tüm İslâmî ilimler fakültelerinde mutlaka icra edilmesi gereken bir inceleme türü olduğunun altını çizmekte ve Kur'ân'ın i'câz özelliklerinin ancak beyânî usulle açığa çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Ayetlerin fıkhî boyutuna dönük ilginin, edebî yönün incelenmesi faaliyetini ihmale götürmemesi gerektiğine de dikkat çekmektedir.[15]

Çağdaş âlimlerden Muhammed el-Mübârek de, edebî/beyânî tefsirin ehemmiyetine vurgu yapan ve bu tefsir tarzına dair örnekler sunan bir araştırmacıdır. Arap edebiyat tarihini inceleyip metinleri tetkik ettikçe ve Batılı araştırmacıların kendi edebî birikimleri üzerindeki çalışmalarını gördükçe bu sahaya eğildiğini ifade eden Mübârek, Arap edebiyatının sair edebî kültürlerden farklarını gözettiğini de belirtmektedir.[16] Çalışması *Dirâse Edebiyye li'n-Nusûsi'n-mine'l-Kur'an*'da edebî yöntemle bazı sureleri tefsir etmiştir.

Mübârek'e göre edebî tefsir, birçok boyutu kapsamına alan şümullü bir metottur. Metnin amacı ile genel fikri ve metne tesir eden atmosfer, lafza ve anlatıma hâkim olan üslup özellikleri bunlar arasındadır. Edebî tefsir tüm bu boyutları, aralarında bağ kurarak bir araya getirmektedir. Mübârek, bu yönleri ayetleri ayrı ayrı değil, bir bütünlük içerisinde ele alarak işlemiştir. Ayetlerin fikrî ve edebî açıdan üstün özelliklerinin açığa çıkması için bazen bir arada ve bütünlük içerisinde okunmaları gerekmektedir. Edebî tefsir sahasında son dönemde birçok müellif farklı usullerle

[13] Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 104-105.
[14] Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 105.
[15] Subhi Sâlih, *Mebâhis fî-ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l İlim li'l Melâyin, 1977), 7-8.
[16] Muhammed el-Mübârek, *Dirâse edebiyye li'n-nusûsi mine'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l Fikr, 1998), 5-6.

eserler telif etmiştir. Mübârek, Seyyid Kutub'un *Tasvîrü'l Fennî* ve *Fî-zilâl* adlı eserleriyle Âişe Abdurrahman'ın *et-Tefsiru'l Beyânî* isimli çalışmasını –bu çalışmayı ilgili sahanın zirvelerinden biri olarak göstererek- bu sadette zikretmektedir.[17]

Edebî incelemeden bahsedildiğinde kuşkusuz akla Batı'da özellikle son dönemde yapılan dil eksenli çalışmalar da gelmektedir. Bu çalışmalar ile edebî tefsir yöneliminin metin inceleme şekli arasında çok defa paralellikler kurulmaktadır. Nitekim Halefullah, Batı'da yapılan çalışmaların benzerlerinin Kur'an merkezinde yapılmadığını, bu sahada Müslüman dünyanın hayli geride olduğunu ifade etmektedir. Halefullah'ın etkilendiği bir Batılı edebiyat eleştirmeni olan Lanson'a göre edebiyat tarihi, temelde edebiyat ile hayat arasındaki ilişkiler üzerinde durmaktadır. Edebiyatın toplumun aynası olduğu kuşku götürmeyecek kadar açık bir gerçektir. Edebiyat, toplumun başka bir yol ve şekille açığa çıkmayan duygularına tercüman olmaktadır. Ancak, edebiyatın bu vasfını bilmek yeterli değildir; toplumla edebiyat arasındaki etkileşimin yönü ve seyri bilinmelidir.[18] Bir edebî eser incelemesinde ideal usul, sübjektif intibaları objektif bilgiden tefrik edebilmektir.[19] Halefullah da, Lanson'un tespitleri üzerinden, Batı'daki edebî inceleme sistematiğinin kendilerinin bu alanda yaptığı çalışmalara fark atacak denli ileride olduğunu, edebiyatta bir eserin ortaya çıktığı ilk hali ve sonraki evrelerdeki gelişimi bilinmeden bilimsel araştırma yapılamayacağının altını çizmektedir.[20]

Konuya bu şekilde yaklaşan diğer bazı araştırmacılar da, Batılı müelliflerin Kitab-ı Mukaddes üzerinde yaptıkları edebî incelemeye benzer bir araştırmanın Kur'an hakkında yapılmadığını belirtmekte ve bunun bir eksiklik olduğunu savunmaktadırlar. Batı'daki incelemelere örnek vermek gerekirse, *The Literary Study of the Bible (Kitâb-ı Mukaddes Üzerine Bir Edebiyat Çalışması)* kitabı zikredilebilir. Kitabın yazarı Richard Moulton, bu tür bir esere olan ihtiyacı kanıtlamış ve İncil'in epik, dramatik, lirik özellikleri ile diğerlerinden farklı, özgün bir edebiyat türü olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle Moulton, İncil'e dair bu tür bir edebî çalışmanın çığır açıcı nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca *Kitâb-ı Mukaddes İçin Edebiyat Kılavuzu* adlı çalışmanın editörleri de, söz konusu edebî yaklaşımın etkinliğinin

[17] Mübârek, *Dirâse Edebiyye*, 8-10.
[18] Karataş, *Halefullah*, 110-111.
[19] Karataş, *Halefullah*, 110-111.
[20] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 37 vd.

somutlaşmasından duydukları memnuniyeti dile getirmişlerdir. Edebî inceleme ve çalışmaya Kitâb-ı Mukaddes ile olan bağı güçlendirmesi açısından da ihtiyaç vardır.[21]

Mustansir Mir, Moulton'un Kitâb-ı Mukaddes üzerinde ortaya koyduğu türden bir çalışmanın Kur'an için hiç yapılmadığını, yakın gelecekte de Kur'ân'ın edebî boyutunun bu tarzda ele alınmasının mümkün görünmediğini ifade etmektedir. Bâkıllânî gibi araştırmacıların Kur'ân'ın i'câzı merkezinde yapmış oldukları çalışmalar edebî bir kritik ve değerlendirme olmaktan çok, dinî mahiyettedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı salt bir edebî metin olarak incelemek, bakir topraklara ayak basmaktan farksız olacaktır.[22]

Herhangi bir metin üzerinde yapılacak edebî çalışma o metnin edebî açıdan bir bütünlüğe ve düzene sahip olduğunu ortaya çıkarma işlevini haizdir. Kur'ân'ın her bir suresinin müstakil ayet ve pasajlardan oluştuğu kanısındaki Müslüman düşünürlerin kayda değer bir kısmı, zikredilen bütünlük ve düzene çok aşina değillerdir. Esbâb-ı nüzul merkezli anlama sonucu oluşan Kur'ân'ın bu atomik/parçalı görünümü, onu bahsedildiği tarzda bir edebî incelemeye tâbi tutma hususunda engel teşkil etmiştir. Kur'an pasajlarının ve ayetlerinin bağlantısızlığına dönük bu ön yargı, onun edebî üstünlüğünün ortaya çıkmasına ve anlaşılmasına büyük ölçüde mani olmuştur. Modern araştırmacılar nezdinde genel bir kabule mazhar olan, Kur'ân'ın edebî bir düzene (nazım) sahip olduğu yaklaşımı, Kur'an merkezinde yapılacak bir edebî çalışmanın hem imkânına hem de zorunluluğuna işaret etmektedir. Belirli bir metodolojik zeminde yürütülecek bu tür bir çalışmanın özgün bir yapı ortaya çıkaracağı kuşkusuzdur.[23]

Mir'e göre Kur'ân'a dair edebî çalışma, edebî eleştiri kurallarına uygun bir şekilde ve dinî düşünceden bağımsız olarak yapılmalıdır. Kur'an, mesajını sunmak için edebî teknikleri kullansa da, metnin edebî ve dinî yönü arasında, bu iki yönü birlikte ele almaya imkân veren bütüncül bir bağlantı yoktur. Kur'ân'ın muhataplarına meydan okuması onun eşsiz bir yapıda olduğu kabulünü beraberinde getirmiş, tarihî süreç içinde ve tefsir geleneğinde din bilginleri bu yönü işleyen edebî araştırmalar yapmışlardır. Bu edebî araştırmaların göze çarpan en önemli yanı, vahyin dinî yönüne hizmet amacıyla yapılmış olmalarıdır. Ancak bu yaklaşım, çok önemli bir hususu,

[21] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 175.
[22] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 176.
[23] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 176-177.

Kur'ân'ın meydan okumasının inananlara değil, inanmayanlara yönelik olduğu gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Üstelik bu, inanmayan muhataplara dönük basit bir kınama değil, metni gerçekten tetkik etmeye çağıran bir meydan okumadır. Kritik edip incelediklerinde, vahyin bir adamın zihninin ürünü olduğu yönündeki iddialarını sınama fırsatı bulup objektif bir neticeye ulaşacaklardır. Bu tutum, Kur'ân'ın değerinin ona inanmayanlar tarafından da takdir edilebileceğini ima etmektedir. Dolayısıyla Kur'an üzerinde yapılacak dinî ve edebî çalışmalar birbirinden ayrı boyutta ele alınabilir.[24] Esasen bu ifadeler, neredeyse tümüyle Hûlî'nin formülasyonunun teyidi hükmündedir. Kur'ân'ın edebî meydan okuyuşu, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir çağrıdır. Hûlî'ye göre, bahsettiği edebî inceleme bihakkın ifa edildiğinde tüm samimi ve vicdanlı muhataplar, sözü edilen edebî üstünlüğü idrak edeceklerdir. Yani edebî incelemenin zemini, dinî hamiyet hislerine hizmet eden bir işlevden ziyade, gerçekten meydan okuyuşun edebî yansımalarına odaklanan bir fonksiyonu yüklenmelidir.

İ'câz ve belâgat eksenli araştırmaların dinî yönünün edebî boyutun önüne geçmiş olduğu tespitine genel olarak hak versek de bu alanda eser telif eden ulemanın da hakkını teslim etmek adına, Kur'ân'ın meydan okumasının inananlara değil inanmayanlara dönük olduğu gerçeğinin tamamen göz ardı edildiği tespitini abartılı bulduğumuzu belirtmek istiyoruz. Aksine müfessirlerin ve Kur'an araştırmacılarının bu konuda bir farkındalığa sahip oldukları söylenebilir. Ancak söz konusu değerlendirme, Kur'ân'ı edebî bir metin olarak görüp salt edebî olarak inceleme şeklindeki bir çabanın yokluğunu vurgulama noktasında bir anlam ifade edebilir. Gerek Hûlî'de gerek Nasr Ebû Zeyd'de, Kur'an metnini tümüyle nesnel edebî kriterler muvacehesinde tetkik etmeyi öneren bir yaklaşım söz konusudur. Bu öneriyi ortaya atıp öne çıkaranlar, haliyle, Kur'an üzerinde bahsettikleri tarzda bir araştırmanın yapılmamış olduğunu dile getirmekte ve bunun büyük bir eksiklik olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu tutum, tartışmanın tarafları nezdinde, bir yandan Kur'an'ı herhangi bir edebî eser derekesine indirme ithamıyla yüz yüze gelirken, diğer yandan da vahyin ilâhi kaynaklı oluşunu kanıtlayan yegâne objektif kıstas olarak yüceltilmektedir. Objektifliği, herhangi bir dinî gaye gütmeksizin de edebî cihet üzerinden Kur'ân'ın değer ve üstünlüğünün anlaşılabileceğine yaptığı atıftan dolayıdır ve kanaatimizce isabetlidir. Meselenin diğer boyutunda eleştirel olarak ifade edilen,

[24] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 177.

edebî oluş tespitinin, Kur'an'ı beşerî metinlerle aynileştirdiği hususuna ise müstakil olarak değineceğiz.

Edebî bakışın önem kazandığı bir diğer yön de şudur: Kur'an metninde bağlama uygun bir edebî bütünlük arama kaygısının olmayışı, yanlış anlam üretmeye götüren amillerden biridir. Mustansir Mir'e göre edebî bakışla dinî bakışın ayrıştığı nokta söz konusu bütünlüğü dikkate alıp almama hususunda ortaya çıkmaktadır. Genellikle hukukî norm oluşturma kastıyla Kur'ân'a yaklaşan ilahiyatçı ve hukukçular, bu işlev için uygun gördükleri cümleleri bağlamından koparak yorumlamaktadırlar. Vâkıa Suresi'nde geçen "Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir" ayeti[25], söz konusu pasaj bütünlüğü dikkate alınmadan Kur'ân'a abdestsiz dokunulamayacağı hükmüne dayanak teşkil edecek tarzda anlaşılagelmiştir. Oysa bağlam, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu ve korunmuşluğu üzerinedir. Dolayısıyla edebî bütünlüğe dikkat etmek zikredildiği türden yanlış anlamaların önüne geçilmesini sağlayacaktır.[26]

Görüldüğü üzere Mir'in edebî araştırma üzerine sarf ettiği düşünceler genel anlamda Hûlî'nin edebî tefsir teorisini ortaya koyarken dayandığı esaslarla paralellik arz etmektedir. Dinî boyutu öne çıkarmaksızın ya da dinî gaye gütmeksizin Kur'ân merkezinde yapılacak bir edebî tetkik, onun edebî değer ve üstünlüğünü göstereceği için nesnel bir araştırma faaliyeti olacaktır. Batı'da kutsal kitap üzerine meselenin bu yönüne odaklanan edebî çalışmalar yapıldığı halde Kur'an araştırmalarında bu boyut (dinî boyuttan ayrıştırılmış edebî boyut) ihmale uğramıştır. Kur'an metninin ilâhî menşei ancak bu tür bir edebî incelemeyle tebarüz ettirilebileceği için Hûlî, edebî çalışmayı diğer gayelerin ancak kendisiyle tahakkuk edeceği en üst gaye olarak konumlandırmaktadır.

Kur'ân'ı doğru anlama hususunda dilbilimsel analizin yetersizliği düşüncesi de, edebî incelemeyi öne çıkaran yorumların önünü açmaktadır. Sahih anlamın keşfedilebilmesi için kavramların nüzul dönemindeki mana karşılıklarının doğru belirlenmesi gerektiği savı, Hûlî'nin edebî tefsir anlayışının önemli parametrelerinden biridir. Hatta Hûlî'nin öğrencisi Âişe Abdurrahman da Arapların dili kullanım kural ve mantıklarına uymayan, Arap dilinin imkân tanımadığı anlamların ayetlerden

[25] el-Vâkıa 56/79.
[26] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 177-178.

türetilemeyeceği üzerinde durmaktadır. Metin, Arap dilinin ruh yapısına uygun olarak anlaşılmalıdır.[27] Dolayısıyla ilk anlamın tespiti çalışması, sadece lügavî bir kavramsal karşılık bulma arayışı değil, ilgili kavramın ilk muhataplar nezdinde ne anlamda ve nasıl kullanıldığını belirlemeye matuf bir çalışmadır. Hûlî'nin Kur'an içinde ve Kur'an çevresinde diyerek tasnif ettiği araştırma bu perspektifi içermektedir. Bu kapsamlı inceleme modeli, neticede ciddi ve sistematik bir edebî incelemeyi gerektirmektedir.

Nitekim İbn Haldûn da bu hususun altını çizmektedir. Arapların Acemlerle karışması neticesinde dil melekesinde bozulmalar süregelmiş, hatta bozulma, lafızların ilk konulan anlamlarına kadar sirayet etmiştir. Bu nedenle birçok sözcük, Arapların onları kullandığı anlamın dışına çıkılarak istimal edilmeye başlanmıştır.[28] İbn Haldûn, Seâlebî'nin *Fıkhu'l-Luga*'sına dikkat çekmekte ve bu eserin, lafızların Arapların kullandığı biçimin dışında kullanılmaması hususunda, lügatçilerin başvurabileceği yetkin bir eser olduğunu ifade etmektedir. Herhangi bir kavramın ilk konuluştaki mana karşılığının bilinmesi sahih anlamı temin adına yeterli değildir; buna ilaveten söz konusu kavramı Arapların nasıl ve ne şekilde kullandığının da bilinmesi gerekmektedir. Bu hususta yapılacak muhtemel bir hata, i'râb alanında yapılacak hatadan daha olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Kelimelerin anlamlarını lügatçiler belirlememekte, bilakis bu anlamlar Arapların kullanımlarının nakledilmesiyle vücuda gelmektedir.[29]

İbn Haldûn'un üzerinde durduğu nokta, kavramların mana karşılıklarının ne olduğu ifade edilirken, Arapların kullanım mantıklarına bakılması gerektiğidir. Arapların bir sözcüğü hangi mana karşılığında kullandıkları bilgisi bu hususta hakem olmalıdır. Edebî tefsir, nüzul döneminin sosyokültürel arka planını tefsirde bir veri olarak konumlandırdığı gibi, dönemin dilsel ve edebî perspektifini de doğru anlamı yakalama hususunda işlevsel bir öğe olarak dikkate almaktadır. Vahyin sosyal ve dilsel planda verili durum ve bağlamla ilişkisi bu yöntemle dinamik bir yorum enstrümanı haline gelmektedir.

Kur'an lafızlarının murad edilen mana mucibince anlaşılabilmesi için nüzul dönemi Arap dil ve kültür perspektifinde o lafzın kullanım ufkunun doğru tayin edilmesi zaruret ifade etmektedir. İbn Haldûn'un ifadeleri de, bu zaruretin teyidinden

---

[27] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/17.
[28] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/370.
[29] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/372-373.

ibarettir. Edebî incelemenin önem kazandığı noktalardan biri de budur. Bu tarz bir tahlilin yapılmamasından doğan anlam savrulmalarının birçok örneği bulunmasına rağmen burada bir tanesini vermenin meramımızı anlatmaya kâfi olduğu kanaatindeyiz.

Bunun bir örneğini şu şekilde ifade etmek mümkündür: İsrâ Suresi 13. ayetinin, وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهٖ pasajında yer alan طائرة lafzının lügavî manasından hareketle birçok mealde ifade, "her insanın kuşunu boynuna doladık" şeklinde çevrilmiş, bu tür bir çeviri yapmaktan doğan anlam garabetini ortadan kaldırabilmek için de kuş sözcüğünün önüne 'amel' sıfatı eklenerek, 'amel kuşu' gibi tuhaf terkipler vücuda getirilmiştir. Oysa lügavî anlamı kuş olan bu sözün kadim Arap kültüründe nasip, pay, hisse gibi anlamları vardır. الزمنا kelimesinin de takdir ve tayin etmek gibi anlam karşılıkları olduğu düşünüldüğünde, ayetin manası tebeyyün etmektedir. Bu mana karışıklığı, örfî kullanımın ve kültürel iklimde var olan deyimsel ifade biçimlerinin dikkate alınmamasının doğal bir sonucudur.[30]

Bununla birlikte Kur'an manaları, sadece Arap dilindeki kullanımlar referans alınarak da bütünüyle ihata edilemez. Çünkü vahiy, örneğine çokça rastlandığı şekliyle, kavramlara yeni ve farklı anlamlar yükleyebilmektedir. Dolayısıyla mutlak anlamda lafızların delâleti değil, murad-ı ilâhî çerçevesinde lafızların delâletleri esastır.[31]

Edebî tefsir metodunun temel vurgularından biri de, Arapların dilsel örflerinde yaygın bir şekilde karşılığı olan kullanımların Kur'an tarafından da istimal edilmesi ile ilgilidir. Kıssa anlatımında olduğu gibi birçok edebî üslup çeşidinde de durum böyledir. Her ne kadar edebî anlamda Kur'ân'ın mutlak olarak örfe bağımlı/örf ile sınırlı olduğunu söylemek mümkün olmasa da ve Kur'ân'ın üslubunun özgünlüğü açık olsa da, vahyin dili ile nüzul toplumunun dilsel alışkanlıkları arasında kayda değer oranda paralellikler olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Kur'ân'ın kullanmış olduğu edebî sanatlardan bahseden ve bu edebî kullanımları Kur'ân'ın i'câz özelliğinin cüzleri olarak zikreden birçok çalışma da bunu göstermektedir.

[30] Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi", 69.
[31] Molla Fenârî, *Aynu'l-A'yân* (Dersaâdet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 5.

Örneğin Arapların üslubunda sözü sarf ederken önemine binaen kelamın bazı öğelerini öne çekmeyi ifade eden takdim-tehir sanatı vardır.[32] Kur'an da bu üslup özelliğini kullanmıştır. اَلَّذِيْٓ اَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوْعٍ وَّاٰمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ ayetinde[33] açlığın giderilmesinin, korkudan emin kılınmaya öncelenmesi bunun örneğidir. Beyânî tefsir alanında önemli çalışmaları olan Samarrâî, buradaki takdimin iki izahından birinin, açlığın korku halinden daha şiddetli bir musibet olması nedeniyle öne alınması olduğunu ifade etmektedir.[34]

Bölümün başında da zikrettiğimiz şekilde, edebî metinler çok anlamlılık vasfını haizdir. Bu anlam katmanlılığı meselesinin Kur'an bağlamına yansıdığı boyutlardan biri de zahir-bâtın anlam ayrımıdır. Bu ayrımın Kur'an metninin edebî yapısıyla ilgisi, değinilmesi gereken bir diğer husustur. Her ne kadar zahir anlam dışında anlam düzeyleri olduğu düşüncesinden yola çıkılarak zahir anlamla taban tabana zıt bazı manalar metne dayatılmış olsa da, Kur'an gibi en temel vasıflarından biri edebî üstünlüğü olan bir metnin, her okuyanın direkt anlayabileceği zahir ve kabuk anlam ile sınırlandırılması doğru bir tutum olmayacaktır. Bu, kelimeler düzeyinde eşbah ve nezâir ilmi çerçevesinde ele alınan kavramsal çok anlamlılık olgusunun boyutlarını aşan ve metnin anlam tabakalarına göndermede bulunan bir değerlendirmedir. Kur'an gibi kelâm-ı ilâhî olan bir metni sadece lafzî ve literal anlamıyla sınırlandırmak doğru değildir. Edebî eserlerin en temel öğelerinden biri olan anlam katmanlılığı olgusunun, Hûlî'nin ifadesiyle Kur'an gibi Arapçanın en üst ve yetkin edebî eseri olan Kur'an açısından da geçerli olması icap etmektedir. Bu noktada ilk yapılması gereken, zahir anlamı doğru kavramaktır. Ayrıca bâtında yer alan işârî anlamın, bu zahir, güçlü, ilk ve orijinal anlamla çelişmeme şartına riayet etmesi icap etmektedir. Aksi takdirde bâtınî anlam, tipik bâtınî yorumlarda rastlandığı gibi manayı tahrif işlevi görecektir. Yine işârî ya da bâtınî anlamın dikkate alınabilir olması için Kur'an bütünlüğüyle de mütenakız bir keyfiyette olmaması gerekmektedir.[35]

Zaten işârî tefsir meselesinin genel karakteristiği ve meşruiyet zemini kısaca budur. Meselenin konumuzla ilgili yönü ise üstün bir edebî eser olarak

---

[32] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Kitabu Delâili'l-İ'câz*, tlk: Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l Hancî, 1989), 107.

[33] Kureyş 106/4.

[34] Samerrâî, *Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî*, 1/105-106.

[35] Nurullah Denizer, "Zahirî ve Batınî Anlam Açısından Kur'an", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş – Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilay, 2018), 111, 112, 114, 115. İşârî tefsirin meşruiyet şartları ile ilgili bkz. Denizer, "Zahirî ve Batınî Anlam Açısından Kur'an", 99-115.

konumlandırıldığında, Kur'ân'ın anlam açısından çok boyutlu ve katmanlı bir yapıyı haiz olarak değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu, edebî tefsir teorisinde Hûlî'nin vurguladığı Kur'ân'ın üst düzey ve taklit edilemez edebî bir eser oluş keyfiyetinin kaçınılmaz sonucudur. Vahiy metninin başka eserlere benzemeyecek güçte bir edebî üstünlüğü olduğunu söylemek, insan ürünü, sıradan ve orta seviyedeki edebî ürünlere bile atfedilemeyecek bir nitelik olan, sadece zahirî anlamla sınırlandırılma keyfiyetini Kur'an için otomatik olarak devre dışı bırakmaktadır. Bu ölçüde güçlü bir edebî metnin, okudukça genişleyen ve muhatapların düzeyine göre açılım sağlayan derin ve doyurucu bir anlam zenginliği içermesi icap etmektedir. Hûlî'nin vaz ettiği şekliyle edebî tefsir yöneliminin ilk anlam ısrarının yanında edebîlik vurgusu taşıması bu anlamda bize göre bir çelişkidir. Hûlî'nin edebî oluş ile kast ettiği, zengin ve çağrışımsal anlamlar dizgesi değil, dili, benzeri gerçekleştirilemeyecek bir edebî üslup üstünlüğüyle kullanmaktır.

3.2. NÜZUL DÖNEMİNİN SOSYOPSİKOLOJİK YAPISI VE İLK ANLAM

Bir metnin nesnel bir anlamı olup olmadığı ya da metne muhatap olan herkesin, içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde metinden kendi öznelliğine uygun manalar üretip üretemeyeceği meselesi her daim tartışılan bir meseledir. Anlamın öznel bir olgu olduğunu düşünenleri bu yaklaşıma sevk eden husus, nesnellik söyleminin bir tür tek tipçi tutuma yol açacağı, metnin zenginliğinin yok sayılmasıyla mananın dar bir kalıba sıkışmaya zorlanacağı kaygısıdır. Tercihlerini nesnellikten yana belirleyenler ya da anlamın nesnel boyutunu öne çıkaranlar ise öznellik söyleminin yol açacağı olası anlam kargaşasından endişe etmektedirler. Her iki anlayışın da haklı ve makul gerekçeleri olduğuna göre, doğru olan, anlam konusunda nesnellik ve öznellik boyutlarının her ikisini de dikkate alan daha mutedil bir yaklaşım sergilemektir. 'Anlam nesnel ve tektir' demenin, metnin farklı zaman ve mekân kesitlerine hitap kabiliyetini azaltacağını görmek gerektiği gibi; anlamın, uç ve sabiteden yoksun her çeşit yoruma vize verecek denli elastiki bir şey olmadığını idrak etmek de son derece önemlidir. Kanaatimizce nesnellik ve öznellik arasında kurulacak denge, ilk/orijinal anlamı esas almak ve bu anlamı bir mihenk noktası olarak hesaba katmak şartıyla metnin yapısının ve ruhunun onay vereceği öznel yorumları bir zenginlik ve metnin hitap kabiliyetinin büyüklüğünün göstergesi olarak değerlendirmektir.

Nesnellik-öznellik tartışmasının konumuzu ilgilendiren önemli bir boyutu vardır. Bu boyut, edebî tefsir teorisinde ilk/orijinal anlamı tespite atfedilen önemle

ilişkilidir. İlk anlamın tespitinin ardından kaçınılmaz olarak bu ilk anlamın işlevinin ne olacağı suali gündeme gelmektedir. İlk anlam, dondurulacak, zaman ve mekân değişse de bir sabite olarak korunacak anlam mıdır yoksa nasıl bu anlam bir takım sosyokültürel verilere belli ölçüde bağlı olarak teşekkül ettiyse sonraki verili koşullar dikkate alınarak anlamın güncel bir tarzda ele alınarak yorumlanması mı sağlanacaktır? Genel kanaatimiz, edebî tefsir yaklaşımında ilk anlamın tespitiyle nesnel tek bir anlamın dayatılarak sonraki anlam açılımlarının önünü kapamaktan ziyade, açılım ve güncelleme söylemlerinin yedeğinde ortaya çıkması muhtemel bir anlam keşmekeşine mani olma hedeflenmektedir. Yine de bu meyanda ortaya atılabilecek bu ve benzeri sorulara edebî tefsir zaviyesinden cevap bulabilmek, genel anlamda anlamın nesnel bir olgu olup olmadığı hususunu ele almakla mümkün olacaktır.

Açıkçası, herhangi bir metnin anlaşılması söz konusu olduğunda tam olarak nesnel bir anlama imkânından ve tek bir objektif manadan söz etmek zaten makul bir yaklaşım değildir. Bununla birlikte anlama çabasının keyfilikten arındırılması için bu faaliyetin belli bir usul çerçevesinde yapılması gerektiği de izahtan varestedir. Aksi takdirde muhatapların önünde sınırsız bir yorum alanı açılacak; metin, yorumcunun istediği gibi evirip çevireceği bir objeye dönüşecektir. Zaten zikrettiğimiz gibi, edebî tefsir teorisinde ilk anlamın belirlenmesi konusundaki ısrar, kanaatimizce bu tarz bir anlam savrukluğunu önlemeye dönük bir tasarruftur.

Tam olarak nesnel bir anlama imkânından söz edilememesi, yorum faaliyetinin doğasına ilişkin bir neticedir. Çünkü yorumcu her halükârda içinde bulunduğu zaman ve mekânın verili koşulları altında sınırlıdır. Kendisini çevreleyen bu koşullardan soyutlanamayacağına göre anlam/yorum daima öznel bir boyut taşıyacaktır. Bu nedenle yorumda göreliliğin varlığından söz etmek, bir gerçeğin saptanmasıdır. Hal böyle olunca, sonraki dönemlerde ortaya çıkan yeni anlama ve metin çözümleme yöntemlerinden istifade ile metnin daha önce ulaşılamamış anlam vecihlerine ulaşılması mümkün görülmelidir.[36] Hatta lafzın mefhum ve mantukuna sıkı sıkıya

[36] Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin", *Kur'an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001), 99-100.

bağlı anlama faaliyeti bile bütünüyle yorumcunun öznelliğinden soyutlanamaz. Çünkü yorum, tabiat olarak insanî ve tarihle iç içe bir faaliyettir.[37]

Anlama faaliyetinde tam ve ideal nesnelliğin sağlanması zor olsa da, çerçevesi alabildiğine genişletilmiş öznellik ve bu öznelliğin yol açacağı yanlış anlamalar, tefsirin doğası gereği kaçınılamayacak durumlar olarak görülmemelidir. Sistematik olma özelliği taşıma, bu manada tefsir araştırmaları için vazgeçilmez önemi haiz bir husustur. Öznelliğin, muhataba sınırsız yorum imkânı tanınması olarak anlaşılmasının beraberinde getireceği sorunların önüne daha baştan set çekmenin yolu, tefsir çabasına sözü edildiği şekilde sistematik bir hüviyet kazandırmaktan geçmektedir. Bu sistemin en temel iki öğesi de, dilbilimsel analiz ve bağlamsal anlamadır.[38]

İkinci bölümde yer verdiğimiz şekilde Hûlî'nin teorisi bu bağlamsal okumayı oldukça güçlü esaslara dayandırma konusunda kayda değer bir başarı sergilemiştir. Hem metnin iç bağlamı hem de metni çevreleyen şartların belirlediği dış bağlam, onun yönteminde ayrıntısıyla etüt edilmesi önerilen bileşenlerdir. İç bağlamda, direkt görünür olsun ya da olmasın, metni meydana getiren her türden dilsel ve edebî öğe bir bütünlük içinde değerlendirilmektedir. Bir mana dile getirilirken neden eş anlamlısı olan bir başka sözcük yerine ilgili kelimenin tercih edildiği, kullanılan edebî üslup ve anlatım özelliklerinin seçiminin, taşınmak istenen anlama nasıl tesir ettiği gibi birçok kritik dilsel kullanım iç bağlamın öğeleridir.

Bunun dışında, Kur'ân'ın ana konularının bilinmesi; ayet, sure, pasaj, konu ve genel metin bütünlüğünün her zaman göz önünde bulundurulması, metnin iç bağlamının doğru okunması için şarttır. Dış bağlamın doğru algılanması ise metnin gönderiliş amacı, nüzul vasatı ve süreci, nüzul sebepleri, nüzul dönemi sonrasındaki gelişmeler gibi haricî koşulların incelenmesi ile ilişkilidir. Nüzul dönemi sonrası gelişmelerin bilinmesi, sonra yapılan bir takım yorumların hangi ideolojik motivasyonlarla ortaya çıktığını anlama ve bu tür yaklaşımları Kur'ân'ın öz anlam örgüsünden ayrıştırma açısından mühimdir.[39]

Bahsi geçtiği şekilde, Hûlî'nin teorisi ya da herhangi bir başka yaklaşımın, bütünüyle nesnel anlamayı temin etmesini beklemek isabetli bir tutum olmasa da,

---

[37] Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *Journal of Islamic Research* 9/1-2-3-4, 1996, 111.

[38] Tiyek, "Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Önemi", 81.

[39] Tiyek, "Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Önemi", 84-88.

buradaki makul hedef, olabildiği kadar nesnelliğe ulaşarak, sonraki yorum farklılıkları için de bir mihenk noktası teşkil edecek çekirdek anlama yaklaşabilmektir. Bizce Hûlî'nin yönteminin en özgün ve güçlü yanı, bu iki zemini, yani dilbilimsel analiz ve bağlamsal anlama zeminlerini doğru kurmuş olmasıdır. Hûlî'nin teorisini kurduğu şekliyle edebî tefsir metodu, anlamın bugüne taşınması konusunda ufuk açıcı bir perspektif sunmuyor olsa da ilk anlamın doğru tespiti hususundaki hassasiyeti oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca Hûlî'nin "anlamın bugüne taşınması" gibi bir meselesi de yoktur; anlam zaten her zaman ve zemine aynı canlılıkla hitap etmektedir.

Aslında ilk anlamın tespiti, sınırlayıcı ve indirgeyici bir saptama değil, anlam kargaşasını önleyecek şekilde kendisine dayanılacak bir sabite arayışının çıkış noktası olmalıdır. Dolayısıyla lafızların yorumları sadece kök manaları ile sınırlandırılmamalı, o manalar ile özdeşleştirilmemelidir. Kök anlam her daim dikkate alınıp gözetilecek anlam olabilir; bir başka ifadeyle semantik havuzun temel unsurudur ama kendisiyle bağlı kalınacak anlam olarak değerlendirilmemelidir. Elbette vaz ediliş anlamı yok sayılmadan metnin manası yeniden kurulabilmelidir. Çünkü metin yeni sosyokültürel koşullarla karşılaştığında yeni anlam delâletleri kazanarak zenginleşecektir. Metnin kültürle ilişkisi sadece vaz edildiği döneme ait bir hususiyet değil, metnin karşılaştığı sonraki kültürel koşullarla da ilgilidir. Vaz edildiği zaman anlam nasıl kültürle irtibatlı ise, bu durum sonraki karşılaşmalar için de geçerlidir. Metne sonraki tarihselliklere yön verip onlara müdahale etme imkânını bahşeden de bu niteliğidir. Tüm bu tahlilleri yaparak anlamda nesnellik ve öznelliği doğru bir zeminde tartışmanın ön şartı, sözün çok anlamlı yapısının farkında olmaktır. Çok anlamlılık, sözün bir eksikliği değil, üstünlük tezahürüdür. Aksi zaten düşünülemez: İnsanın varoluşsal özelliklerinden bağımsız, sosyal vakıadan kopuk salt ilâhî bir anlamın anlaşılması beşer idraki açısından mümkün değildir.[40]

Esasen nesnellik-öznellik mülahazalarının bir boyutunda da hermenötiğin iç tartışmalarının izdüşümleri vardır. Dilthey ve Betti gibi düşünürler nesnel anlamanın imkânını savunurlarken, Gadamer ve onun gibi düşünenler ise önyargısız bir anlamanın varlığını mümkün görmezler.[41]

[40] Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin", 101-105.

[41] Metin Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'î Zannî Diyalektiği", *Kur'an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001), 128-129.

Bu açıdan, metodolojik olarak tek doğru yorumu dayatacak bir usul doğru olmasa da, kullanılan yöntemin en azından keyfî, indî ve ideolojik yaklaşımları eleyebilecek bir nesnellik düzeyini temin etmesi beklenebilir. Ayetleri anlama hususunda belirli ilkelere istinat edilmesi, sınırsız yorum gibi inhirafa yol açacak sonuçlardan korunmayı sağlayacaktır. Doğru anlamaya esas teşkil edecek bu ilkelerin başında da en temelde dilbilimsel analizden söz etmek gerekecektir. Çünkü en başta dil kurallarına riayet edilmediğinde, doğru anlama ulaşma ihtimali zaten ortadan kalkacaktır. Netice itibariyle Kur'ân'ı anlamak, onun indirildiği dili ve söylediği sözü anlamaktır. Metne yüklenen anlamın sıhhati en temelde dilbilimsel ilke ve kurallara uygunluk ile sınanmalıdır. Anlamın meşruiyetinin ilk dayanağı budur. Metne dair herhangi bir muhtemel yorum başka kriterler açısından da yanlışlanabilir olsa da, metnin dilsel yapısının onay vermediği manalar en baştan meşruiyet çerçevesinin dışına düşmektedir.[42] Ardından en temel ikinci adım devreye sokulmalı ve dış bağlamın bir arka plan olarak manaya tesiri etüt edilmelidir. Dilsel analiz ve bağlamsal okuma süzgeçlerinden geçemeyen anlamların sıhhatinden söz edilemeyeceği gibi, bu tarz izahların normal şartlarda övülen yorum zenginliğinin bir tezahürü olarak değerlendirilmeleri de mümkün değildir.

Kur'an, inzal döneminin zaman-mekân şartları dil ve üslubuna yansıyan kutsal bir metindir. Sonraki nesiller açısından aradaki zaman farkı da göz önünde bulundurulduğunda, bu metni anlamak için "ne diyor" sorusunun sorulması yeterli olmayacaktır. Bunun yanında, "nerede, ne zaman, nasıl, neden ve kime diyor?" sorularının da sorulması kaçınılmazdır. Çünkü ayetler ancak bu tür kuşatıcı bir perspektiften ele alındıklarında objektif anlamanın önü açılmaktadır.[43] Nitekim Kur'ân'ı yorumlarken tarihsel bağlamı belirleyici bir öğe olarak değerlendirmeyen tasavvufî ve işarî tefsir tarzlarında, yorumcunun önünde oldukça geniş bir anlam belirleme sahası oluşmuştur.[44] Dolayısıyla bağlama ilişkin parametreler göz ardı edildiğinde ve bağlam bilgisi çok geniş bir perspektiften ele alınmadığında, anlam üretimini belirli kaidelere bağlayan güvenceler de tesirini belli oranda kaybetmektedir.

Edebî tefsir yaklaşımında mevcut bulunan, Kur'an pasajlarının bütünselliğinin gözetilmesi, nüzul sırasının dikkate alınması, ayetlerin birbirini açıklaması ilkesinin

---

42 Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 221, 229.

43 Tiyek, "Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Önemi", 83-84.

44 Mehmet Paçacı, *Kur'ân'a Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 128 akt. Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 185.

işletilmesi ve bağlama vukufiyet gibi öğeler, ilk anlamı doğru tespite götüren faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bunları içine alan bir anlama faaliyetinde öne sürülen yorum, nüzul dönemi Arap toplumunun bilişsel, duyuşsal ve kültürel yapısını yani 'Arap ufku'nu aşmayacak şekilde ilk anlamla bağını korumuş olacaktır.[45]

Tümüyle nesnel ve tek anlam peşinde koşmak, hem Kur'an gibi edebî metinlerin anlam zenginliğine uygun muhtevalarını yanlış değerlendirmek hem de mananın farklı zaman ve zeminlere ulaşmasında en temel saik olan çeşitliliği ortadan kaldırmak demektir. Tersine, hiçbir ilke ve usule dayanmamak da, yorumcunun metne dilediği anlamı vermesine imkân tanıyan bir başıbozukluğa yol açacaktır. Dolayısıyla bir yandan anlama faaliyetinin temel bazı kural ve esaslar üzerine bina edilmesi, diğer yandan da usule istinat etse de her türlü farklı anlamı dışlayan tekçi tutumların önüne geçilmesi gerekir. Her metin, yapısal olarak belli oranda farklı anlaşılmaya imkân tanır. Bu farklı ve muhtemel anlamlardan biri, belirlenmiş temel usuller çerçevesinde tercih edilebilir. Elbette ilk neslin herhangi bir ayetten anladığı mana bir çekirdek hüviyetindedir ve sonraki yorumlar için de bir mihenk teşkil etmektedir. Ancak Kur'an gibi mesajı ve hitabı belli bir zaman ve zemin ile sınırlı olmayan bir metni ilk anlamı dondurmak suretiyle farklı gerçeklik düzlemlerine taşımak mümkün olmayacaktır. Burada altı çizilmesi gereken husus, sonraki yorumların, bu ilk ve çekirdek anlamla bir şekilde irtibat kurabiliyor ve o ilk anlamı çevreleyen anlama usullerine aykırılık teşkil etmiyor olması gerekliliğidir.

Emîn el-Hûlî'nin edebî inceleme üzerine bina ettiği tefsir teorisi de büyük oranda bu çekirdek anlamın doğru tespit edilmesine odaklıdır. Bu yapılabildiğinde, sadece anlamın sıhhati için doğru bir zemin yakalanmış olmayacak; aynı zamanda ilk nesillerin anladıkları ve hayranlık besleyerek meydan okumaları karşısında çaresiz kaldıkları dilsel ve edebî yapı da tebarüz edecektir. İlk muhatapları hayret ve hayranlığa sevk eden, onlar üzerinde derin bir psikolojik tesir hâsıl eden boyut her ne ise bugün Kur'ân'ı anlarken de bu zemin teşekkül ettirilmelidir. Metnin ilâhî menşei böylelikle açığa çıkacaktır. Hûlî'ye göre bunu gerçekleştirmenin yegâne yolu edebî düzlemde yapılacak etraflı bir tahlildir.

[45] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 102. Cabiri, sözünü ettiği bu prensipleri, temel bir usul ve yöntemin öğeleri olarak lanse etmektedir.

Bununla birlikte ilk anlamı dondurmak ve ilk neslin otoritesine dayandığı için bu anlamı yegâne doğru yorum olarak kodlamak da Kur'ânî delâletleri nüzul döneminin aklî düzeyi ve kültürel çerçevesiyle sınırlandırmak anlamına gelecektir. Bu da, her zaman vahiy metninin bir ayrıcalığı olarak sunulan zaman ve mekân üstü hitap yönüyle bağdaştırılamayacak bir neticedir. Bu tür bir bakış açısının temel problemi, tarihsel akışın hep kötüye ve bozulma durumuna doğru seyir izlediği düşüncesinden doğan, anlamı sürekli asr-ı saadet düzleminde beliren mana ile kayıtlama eğilimidir. İlk anlamın teşekkülünü takip eden sonraki dönemlerde, çözümleme yöntemlerinde ve araçlarında gelişme kaydedilmesi yoluyla, metnin daha önce açığa çıkarılmamış bazı boyutlarını açığa çıkarmak son derece doğaldır. Çünkü metnin zaman ve mekân içinde cereyan eden hareketi, olgunun değişmesine paralel seyretmektedir. Üstelik metinlerden birtakım yeni anlamlar üretilmesi, daha önce açığa çıkan anlamların yanlışlanmasını gerektirmemekte, talep etmemektedir. Açıktır ki, hitap ettiği olgusal durum hareket halinde, canlı ve dinamik iken metnin donuk ve katı bir anlam çerçevesine hapsedilmesi, en başta metnin hitap kabiliyeti ve etkinliğini sekteye uğratacaktır.[46] Görebildiğimiz kadarıyla Hûlî'nin teorisinin, anlamı yeniden üretmek olarak niteleyebileceğimiz bu gereksinime dair kaydadeğer bir önerisi yoktur. Daha önemlisi Hûlî, bu tür bir ihtiyacın varlığını da kabul ediyor değildir. Metnin anlamı kendi özgün edebî yapısında mündemiçtir ve Hûlî teorisini bütünüyle bu anlamı tespit merkezinde kurmuştur.

Normal şartlarda bir sözün ve kelamın anlaşılabilmesi için sahibine ne demek istediği sorulamıyorsa, kaçınılmaz olarak bu sözün ne anlama geldiği araştırılacaktır. Böyle bir araştırmanın yapılabilmesi ve doğru anlama ulaşılması için sözün bağlamının bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu bağlamın temel öğeleri, sözün orijinal formu, ilk muhatapları, ilk işlevi, ilk zamanı ve ilk mekânıdır. Sözün orijinal formu korunmadığında, artık hiçbir şekilde sahih anlamdan söz edilemeyeceğinin delili, Tevrat ve İncil metinleridir. İlk muhataplar da bu çerçevede çok mühim bir konum ihraz etmektedir. Doğru anlam, onların anladıkları manadır. Çünkü eğer onlar yanlış anlasalardı, sözün sahibi, ilk muhatapların yanlış anlamasına müsaade etmeyecek şekilde anlamı yeniden ifade ve formüle ederdi. Diğer çevresel faktörlerin de sahih anlamın tesis edilmesi için ne ölçüde önemli olduğu Şuarâ suresi 19. Ayetten anlaşılabilir. Ayette Firavun Hz. Musa'ya *"Sonunda yaptığını yaptın, sen*

[46] Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 312-313, 336-337.

kâfirlerdensin" demektedir. Bu örnekte, sözün tabi bağlamının temel unsurları olan, zaman, mekân, hatip, muhatap, sebep gibi öğeler bilinmedikçe doğru anlamın tespiti pek mümkün olmamaktadır. Ancak tüm bunların dikkate alınması sayesindedir ki, burada kastedilenin, imanın zıddı olan küfür değil, şükrün karşıtı olan nankörlük olduğu anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla, anlamın, sözün sahibine sorularak teyidinin mümkün olmadığı hallerde tabii bağlam, anlamı koruyan en güvenilir mahfazadır. Aksi takdirde yorumcu, söze istediği şekilde anlam yüklemesi yapabilme imkânı bulacaktır.[47]

Netice itibariyle anlamın öznelliği ve nesnelliği meselesi, bakış açısına göre farklı yorumlanabilen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela bir yaklaşıma göre, daha anlama faaliyetinin başlangıcında anlamın öznel bir keyfiyete sahip olduğunu vurgulamak, ulaşılan anlamın doğru oluşunu değil, meşruiyetini ispat amaçlıdır. Yani bu ön kabulle hareket edildiğinde, yorum sahipleri yorumlarının doğru olduğu hususunda değil, meşru olduğu konusunda bir teyit beklemektedirler. Esasen bu, Kur'an metninin her bir harfinde binlerce anlamın saklı olduğunu iddia eden anlayış, üzerinde durduğu anlamın doğruluğundan ümidini kesmiş gibidir. Böyle bakınca, Kur'ân'ın gerçekte ne söylediğinin pek de bir önemi kalmamakta; metin, yorumcunun zihin dünyasının taleplerine göre istediği gibi şekil verebileceği bir hal almaktadır.[48]

Kur'ân'ın her bir harfine bin anlam verilse bile ayetlerle murad edilen manaların tüketilip sonlandırılmasının mümkün olmadığı düşüncesi, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu kabulünden beslenmektedir. Bu mantığa göre, Allah için bir sonluluktan söz edilemeyeceği gibi O'nun kelâmı için de sonluluktan bahsedilemez. Kelâmını anlamanın bir nihayeti yoktur.[49] Bu bakış açısı, Kur'an yorumunda öznellik imkânının kapılarını alabildiğince açmaktadır.

Kur'an metninin sonsuz anlam katmanlarına sahip olduğunu söylemek, metni tek bir anlamla sınırlandırmadan ve anlamlardan bir anlama mutlak otorite rolü vermeden çok anlamlılığa olanak tanıması yönüyle makbul addedilebilir. Ancak burada denge çok kolay bir şekilde kaçırılmaktadır. Dücane Cündioğlu, Kur'an yorumcusunun öznel anlamı savunurken anlam sahasında keyfilik ve başıbozukluğun

---

47 Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, 22-24.
48 Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, 27-28.
49 Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/29-30.

önünü açması tehlikesine işaret etmektedir. Yorumcunun, anlamı kendi zihnî altyapısına göre öznelleştirmesi ve yine kendi düşünsel süreçlerine paralel olarak yeni anlam katmanları üretmesi, ardından da bunu metnin çok anlamlılığa müsait yapısı ile açıklaması, tamamen yorumun öznelliğine meşruiyet üretme çabasıdır. Bu düpedüz, anlamı, sözün sahibinin teklif ettiği değil, muhatabın tahmin ettiği bir olgu haline getirmektedir. Çok seslilik ve çok anlamlılık söylemi altında her kafadan farklı bir ses çıkması ise Kur'an yorumu konusunda arzu edilir bir durum değildir. Üstelik ortaya konan farklı anlamlar birbirlerini tamamlayarak müşterek bir anlam kurmazlar; aksine birbirlerini yok ederek iş görürler. Birçok anlama gelen bir söz de esasen hiçbir anlama gelmemektedir. Bir sözün anlamlı olması demek, muhataplarına aynı anlamı verebilmesi demektir. Her bir muhataba farklı anlam veren bir metin ya da söz, aslında hiç anlam vermiyor veya anlam vermede başarısız oluyor demektir. Buradan, bir metnin farklı şekillerde anlaşılmasının mümkün olmadığı değil, doğru olmadığı sonucu çıkacaktır.[50]

Ancak ilginç bir şekilde farklı anlama konusunda bu ölçüde ihtiyatlı ve retçi bir dil kullanan Cündioğlu, bu satırları yazarken atıf yaptığı bir başka çalışmasında ise Kur'ân'ın herkes tarafından kabul edilecek tek ve nihai bir yorumunun yapılabilmesinin imkân dâhilinde olmadığını ve ilâhî vahyin farklı okumalarının varlığının tabii olduğunu belirtmektedir. Bunu belirtirken düştüğü şerh ise, söz konusu farklı okuma imkânının keyfî bazı anlamlandırmaların önünü açmaması gerekliliğidir.[51] Burada bir tutarlılık sorunu var gibi görünse de, kanaatimizce durum böyle değildir. Cündioğlu da, çift yönlü aşırılığa karşı zihnî bir bariyer oluşturmaya çalışmakta, bir yerde ifrat yaklaşıma yönelik tavır alırken, bir başka yerde de tefritle mücadele etmektedir. Kur'an yorumu söz konusu olduğunda bu iki uçlu aşırı yaklaşım hemen hepimizin gündemine gelen olağan bir duruma tekabül etmektedir. Bir yandan Kur'ân'ın ilk muhataplarca benimsenen çekirdek anlamını yok sayarcasına yeni ve keyfî anlamlar kurgulama ifratı varsa, diğer yanda da, anlamı donduran ve herkesçe kabul edilmesi şart olarak nitelendirilen ve diğer tüm anlam türevlerini dışlayan tefrit tutum yer almaktadır. Anlamda öznellik-nesnellik tartışmaları da bu minvalde sürüp gitmektedir. Yeni anlam üretme konusundaki esnekliğin daha belirgin tezahürü ise yine edebî tefsire önem atfeden Nasr Hamid Ebû Zeyd'in ifadelerinde göze

[50] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, 34-37.

[51] Cündioğlu, "Vahiy Dili, Kur'an Dili", *1. Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 38.

çarpmaktadır. Ebu Zeyd, olguyla metnin bağına vurgu yapmak suretiyle yeni olgusal durumlar için anlamın yeniden kurulmasına yeşil ışık yakmaktadır. Cündioğlu da dengeyi Riceour'dan alıntıladığı şu sözle kurmaktadır: "Belki bir sözün tek ve nihai bir yorumu yoktur ama unutulmamalıdır ki, sonsuz ve sınırsız yorumu da yoktur".[52]

Metne sınırsız anlam yüklenmesi hususunda gösterilen kaygılı tutum doğru olmakla birlikte, anlamı tekleştirmek de, metnin farklı çağlarda yaşayan farklı kültürel çevrelerden birçok insana aynı anda hitap etme kabiliyetine halel getirecektir. Kaldı ki, ilgili bölümde de ifade ettiğimiz gibi, edebî metinler, anlam katmanlarına sahip metinlerdir. Bu yönleri ihmal edilerek sadece kuru bir literal okumaya tabi tutulduklarında, metnin haiz bulunduğu zengin anlamlar okuyucuya açılmayacaktır.

Esasen edebî tefsir teorisinde 'tek anlamlılık' olgusunun mutlaklaştırıldığını söylemek yerine ilk anlamın oldukça belirleyici kılındığı da ifade edilebilir. Çünkü en azından ilk anlam mihenk kabul edilerek, anlamın Arap dili ve edebî üslubunun imkân verdiği koşullarda yeniden üretilmesine, -bu tespit çoğu zaman kâğıt üstünde kalacak olsa da- onay veriliyor görünmektedir. Hûlî'nin tefsire dair fikrî mesaisini büyük oranda ilk anlamın belirlenmesine teksif etmesinin temel sebebi, ilk anlamı doğru yakalama hususunda var olduğunu düşündüğü manileri bertaraf etmeye çalışmasıdır. Temel bakış açısı, Kur'ân'ın edebî cihetinin uzun asırlar boyunca ciddi manada ihmale uğramış olduğu düşüncesinden beslenmektedir. Edebî dili ve edebî kullanımları anlaşılmayınca, metne ilk muhatapların dünyalarında hiçbir karşılığı olmayan bir sürü ekstra anlam giydirilmeye çalışılmış, bu kargaşada hem metnin muradının ne olduğunu tespit şuurundan uzaklaşılarak bir sürü gereksiz mülahaza dolaşıma sokulmuş, hem de metnin ilk muhatapları hayranlığa sevk eden edebî güzellik ve üstünlüğü berhava edilmiştir.

Hûlî sonrası edebî yönelime sahip araştırmacılarda anlamın modern dünyadaki karşılığını bulma çabası gibi bir tasarruftan söz etmek mümkün olsa da tespit edilen ilk anlamı bugünün verili dünyasının koşullarına aktarma konusunda bu düşünürlerin Fazlurrahman'da görüldüğü şekliyle sistematik bir yapı tesis edebildiklerini söylemek mümkün değildir.

Fazlurrahman'ın Kur'ân'ı anlama konusunda ortaya koyduğu iki yönlü metodun ilk ayağı, Kur'ân'ın indiği toplumsal dokuyu, sosyal vasatı ve Kur'ân'ın

[52] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, 38.

hangi somut meseleye çözüm getirdiğini anlayacak şekilde bugünden nüzul dönemine uzanmaktır.[53] Bu bağlamda sosyal tarih alanındaki çalışmaların zorunluluğuna işaret eden[54] Fazlurrahman'ın tespitleri arasında konumuzla ilgisi bakımından altı çizilmesi gereken husus, araştırmaya konu edilen ayetin tarihî ortamının tetkikidir ve bu nokta ayniyle edebî tefsir teorisinde de mevcuttur.

Fazlurrahman, eski tefsirlere saplanıp kalınmasının handikaplarını zikrederken, bu durumun Kur'ân'ın hakkıyla anlaşılmasının önünde engel teşkil ettiğini iddia etmektedir. Her ne kadar içlerinde tarihî bilgi ve düşünsel derinlik açısından oldukça değerli yapıtlar var olsa da, bugün yapılması gereken, Kur'ân'ı kendi bütünlüğü ve özel şartları içerisinde, sistematik ve tarihî perspektiften ele almaktır.[55] Kur'ân'ın verili bir ortama indiği ve somut bir sorunlar manzumesine cevap verdiği gerçeğinin göz ardı edilmesi, Fazlurrahman'a göre gelenekte göze çarpan en mühim hatalardan biridir ve bu hatalı yaklaşım nedeniyle Kur'ân'ı anlama çabaları teorik düzleme sıkışıp kalmıştır. Oysaki vahiy, olgusal duruma göre şekil almıştır.[56] Kur'an, onda dokuzu suyun altında kalan ve görünmeyen bir aysberg gibidir, ancak onda biri görünürdür. Onda dokuzu tarihin derinliklerindedir.[57]

Bu tür bir bakış açısı, Kur'ân'ın belli bir toplumsal sosyolojiye indirildiği, dolayısıyla o sosyolojinin ve toplumsal işleyişin dikkate alınmaması durumunda sıhhatli bir anlama faaliyetinin deruhte edilemeyeceği şeklinde bir yaklaşımı zımnında barındırmaktadır. Dolayısıyla böyle bir yorum, Kur'ân'ı salt literal olarak okuyup anlamaya çalışma ameliyesinin yetersizliğini vurgulama noktasında Hûlî'nin edebî tefsir yönteminde öne çıkardığı, 'dilbilimsel veri ve kurallarla yetinmeme' şeklinde özetleyebileceğimiz tutumla da paralellik arz etmektedir.

Ne var ki, Fazlurrahman'ın yaklaşımı, metinden ana/temel ilkeleri çıkarma prensibine odaklı ve metni amaçsal bir okumaya tâbi tutma eksenlidir. Bu işleyişi sağlamak için nüzul dönemine giderek metni o dönemin sosyokültürel merceğinden okumayı, dolayısıyla vahyin olguyla ilişkisini keşfetmeyi yaklaşımının ilk ayağı olarak sunmaktadır. Bu tür bir zihnî/tarihî yolculuk, aynı zamanda hem olgusal

---

53 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 37.
54 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 207.
55 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 227.
56 Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 160 vd.
57 Çiftçi, *İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, 159.

durumun hem de vahyin muhatabı olan ilk neslin metinden ne anladığını ortaya koymayı da içeren bir anlama sürecinin ifadesidir. Hûlî'nin "Kur'an etrafında yapılan araştırma" olarak nitelediği inceleme de, ilk anlama ulaşma hedefi itibariyle meselenin bu boyutunda Fazlurrahman'ın yöntemiyle paralellik arz etmektedir. Ancak bu aşamadan sonra iki düşünürün yöntemleri belli ölçüde farklılaşmaktadır. Fazlurrahman, ilk anlamı -amaçsalcı bir okumayla- içinden temel ilkeyi süzmek suretiyle bugüne taşımakta, Hûlî ise ilk anlamı indî yorumların önüne geçmek ve ulaşılan anlamda nesnelliği temin etmek kastıyla istimal etmektedir. Hûlî ilk anlama daha yakın bir mercek tutarak onu daha net tespit etmeye yoğunlaşırken, Fazlurrahman ilk anlama zemin teşkil eden ilkeyi süzmekle meşgul olduğu için daha genel bir bakış açısı geliştirmiştir. Fazlurrahman, daha çok tespit ettiği ilkeyi bugüne nasıl taşıyacağının yollarını aramakla meşguldür. Görebildiğimiz kadarıyla Fazlurrahman'ın iki yönlü anlama yolculuğunun ikinci ayağının Hûlî'nin metodolojisinde herhangi bir güçlü karşılığı yoktur. Ancak tam bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki, Kur'ân'ın, kendisinin Arapça olarak indirildiğini vurgulaması noktasında Fazlurrahman ve onun gibi düşünen araştırmacılar, meseleyi yalnızca bir dil tercihi olarak değil, metnin o dönemki Arap toplumunun verili sosyokültürel yapısını, olgusal gerçekliğini ve zihin dünyasını da dikkate aldığı şeklinde anlama eğilimindedirler. Hûlî'nin bu noktadaki perspektifi kanaatimizce daha geniştir ve anlama faaliyetinde nüzul vasatını hemen her yönüyle hesaba katan bir çeşitliliği bünyesinde barındırmaktadır. İlk muhatapların dilleri, maddî ve manevî çevreleri, edebî ve kültürel perspektifleri, söz konusu çeşitliliğin birer öğesi mesabesindedir. Hûlî'nin yaklaşımında metin/vahiy, bu çevresel parametrelerin tüm bileşenleriyle diyalektik bir ilişki içerisindedir. Dolayısıyla bütün bu faktörlerin bileşkesi olarak olgusal gerçekliğin vahyin şekillenmesinde belirleyici bir rolü olduğu söylenebilir. Hûlî'nin metodunda bilhassa, dönemin dilsel paradigması, edebî sanat anlayışı, edebî üslubu gibi etmenler olgusal gerçekliğin önemli bir boyutu olarak kodlanmaktadır.

Bizce meselenin en temel noktası olduğu için ilk anlamı tespit hassasiyetiyle, anlamın güncellenmesi faaliyetinin bir çelişki oluşturmadan nasıl bir arada bulunabileceği hususunu biraz daha açmak istiyoruz. Çünkü edebî tefsir teorisinin mevcut yapısı ne olursa olsun, bundan sonra edebî tefsirin genel tefsir faaliyetine daha ciddi bir katkı sunmasının sağlanması ancak bu metodun yeni anlama usulleri ve yeni yorumlar hususunda kendisini güncellemesinin temini ile mümkün olacaktır. Tüm

parametreleri devreye sokularak edebî tefsir yordamıyla ilk anlam bihakkın tespit edilse bile o anlam bugüne nasıl taşınacak ve bugünün dünyasında Kur'an aktif ve belirleyici bir özne olarak nasıl yer alacaktır? Edebî tefsirin açılıma ihtiyaç duyduğu husus budur. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, yöntem teknik olarak buna uygundur ve bu alanda işletilmeye açıktır. Böyle yapılabildiğinde edebî tefsir daha sistematik ve işlevsel bir hüviyet kazanacaktır. Kaldı ki Nasr Hamid Ebû Zeyd gibi edebî tefsir yöneliminden ciddi anlamda yararlanan ve anlamın dinamizmi konusunda kalem oynatan müellifler de olmuştur.

Emîn el-Hûlî ve edebî tefsir yöneliminin takipçilerinin, nazil olduğu dönemde ilk muhataplar tarafından Kur'ân'ın nasıl anlaşıldığını, anlamı oluşturmada ve yeniden üretmede önemli bir parametre olarak gördüklerine temas etmiştik. Bu bakış açısına göre, Kur'ân'a edebî yaklaşım, indî ve ideolojik mülahazaların tesiri altında kalmaksızın nesnel bir Kur'an yorumuna imkân tanıyan tek metottur. Ancak bu düşünürler, vahiy ile olgu, verili sosyokültürel ortam, dilin nüzul dönemindeki yapısı ve dokusu gibi çevresel faktörler arasında da kuvvetli bir ilişki görmektedirler. Bu noktada hem ilk anlama sadakat, hem de olgusal arka planın değişmesine mukabil olarak metnin anlamını yeniden kurmak gibi, ilk bakışta paradoksal görünen bir keyfiyetin varlığından söz edilebilir. Bu mütenakız gibi görünen durumları değerlendirip aralarında bir uzlaşma ve bütünlük olup olmadığı sorusuna cevap vermeden önce şunu söylemek gerekir ki, Hûlî'nin düşüncesinde ilk anlam belirleyicidir, sonradan üretilebileceği en azından teorik düzlemde kabul edilen anlamlar da bu ilk anlam ile birçok yönden kayıtlıdır. Bu noktada ilk anlam bir mihenk taşı mesabesindedir. Hûlî, nüzul döneminin yalnızca tarihsel ve sosyokültürel şartlarını değil, aynı şekilde dil, üslup ve edebiyat anlayışını da anlamı oluştururken dikkate almaktadır. Verili durum hem kültür hem de dil üzerinden vahye yön vermektedir. Bugünden geriye dönük yeni bir anlam inşası faaliyetine girişenler, nüzul döneminin edebî çerçevesinin dışına çıkan bir anlam üretimi yaptıklarında, bahsi geçen keyfîliğin öznesi haline gelmektedirler. Metne Arap dil ve ufku çerçevesinde anlam verme imkânının varlığı, istenilen her mananın metne dayatılabileceği şeklinde yorumlanmamalıdır. Aksine edebî tefsir yaklaşımıyla metne, metnin edebî tabiatı tespit edilerek anlam verildiğinden, yorum faaliyetinin çerçevesi de çizilmiş olmaktadır. Zaten sözünü ettiğimiz mihenk/çekirdek anlamın yokluğu, yorumcu sayısınca metne anlam verme imkânının doğduğu bir izafiliğe kapı açacaktır. Oysaki

kendisine bakılarak yön tayini yapılan bir ilk ve çekirdek anlam, doku ve karakteriyle oynamadan, metni sonraki çağlara taşıma imkânını içinde barındırmaktadır. İlk anlamın tespiti, o anlamın gelecek dönemlere sahih bir tarzda taşınmasını da sağlayacaktır. İlk anlamın tespit edilmemesi ve hükmün bağlamla ilişkisinin koparılması ise tam bir yorum karmaşasına yol açacaktır. Ne var ki teorinin önemli açmazlarından biri tam da bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Anlamın bağlamsal ve tarihsel boyutlar taşıdığı kabulü, anlamın farklı sosyal ve tarihsel koşullarda yeniden üretilmesi gerekliliğiyle koşuttur. Bu da ilk anlamın bağlayıcı ve sınırlayıcı bir surette merkeze konumlandırılması keyfiyetiyle çelişki arz etmektedir.

Hûlî sonrası edebî tefsir alanında çalışan araştırmacılar bu handikabı aşmış görünmektedirler. Mesela Nasr Hamid Ebû Zeyd'e göre, ilk muhatapların anladığı anlam nihai ve mutlak değildir. Metin kendi özgün dilsel özellikleri sayesinde yeni anlam kodlamalarına kapısını açık tutmaktadır. İlk anlam yine de önemlidir, çünkü anlamın ilk tayin edilen yönünü göstermektedir. Bu yönü idrak etmek, sosyokültürel vasatla ilişkili bağlamsal anlamdan metnin kastettiği anlama uzanma imkânı sağlamaktadır. Aynı zamanda, metnin vaz edildiği bağlamla sınırlı anlam öğelerinin de kastedilen temel anlamdan ayırt edilmesini, tikel olaylarla tümel ilkelerin ayrıştırılmasını temin etmektedir. Bu sistematik yapı tesis edilebildiğinde, belli kültürel ve dilsel koşullarda teşekkül eden metnin kodu, yorumcunun kendi kültürel bağlamı içerisinde yeniden çözülecek ve anlam kazanacaktır. Metnin derin dilsel yapısı, yüzeysel boyutundan soyutlanarak içinde bulunulan zaman ve zeminde yeniden çözümlenecektir. Tüm zamanlara hitap eden bir metnin tek bir anlamla sınırlanmaması ve bir yorum çeşitliliğinin varlığı kaçınılmazdır. Burada dengeyi sağlamak, bağlamsal anlam ile kastedilen anlam arasındaki ayrımın farkına varmak ve bu ayrımla beraber iki anlam düzeyi arasında aklî –ve kopartılmaması gereken- bir bağ olması zaruretini idrak etmekle mümkündür. Aslî/bağlamsal anlam sabit, kastedilen anlam değişkendir. Belli ideolojik sonuçlara varma konusunda baştan şartlanarak bu usulleri ihlal etmek ve dengeden uzaklaşmak anlamda keyfiliğin önünü açacaktır.[58]

Kuşkusuz bu tür bir dengeyi yakalamak kolay değildir. Bu denge, bir boyutuyla makâsıdu'ş-şerîa ile alâkalıdır. Literal anlam göz ardı edilmemekle birlikte, nassın hangi maksadı ifadeye mebni olduğunun tespiti, anlamın zahirî göstergeleri aşan bir

[58] Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 274-275.

derinliğe sahip olduğu şeklinde daha dakik bir bilincin varlığını gerektirmektedir. Edebî yönü dikkate alındığında Kur'ân'ın, -diğer edebî eserlerde bile var olan- anlamsal derinlik, sembolik ifade tarzı, zâhir ve zâhirle irtibatlı ama daha derin bir bâtın anlam katmanı gibi incelikleri bir üslup özelliği olarak bünyesinde taşıyor olması son derece tabiidir. Belli yönleriyle hermenötik bir çaba gerektirse de, anlamda var olan bu derinlik, bir yandan literal ve ilk öne çıkan anlamla yetinmemeyi, diğer yandan da bâtınî yorum geleneğinde gözlenebildiği gibi, zâhir anlamı yok sayan bir anlam savrukluğundan da uzak kalabilmek için zâhirî anlamla bağı koparmamayı gerektirmektedir.

Söz konusu zâhir-bâtın anlam dengesini Şâtıbî oldukça isabetli bir yaklaşımla tesis etmiştir. Ona göre Kur'an'dan elde edildiği söylenen ancak Arap dili üzere câri olmayan hiçbir anlamın Kur'an ilimleriyle alâkası yoktur. Şâtıbî, bu noktada, *"Fenkihû mâ tâbe lekum mine'n-nisâi mesnâ ve sülâse ve rubâa…"* ayetini[59] delil getirerek bir erkeğin dokuz hür kadınla evlenebileceğini savunan kimselerin durumunu örnek olarak zikretmektedir. Arapların "mesnâ, sülâsa ve rubâa" şeklindeki kullanım şekliyle neyi kastettiğini bilen biri için, ilgili ayete dayanılarak yapılan bu çıkarımın hiç itibar edilecek bir yanı yoktur.[60]

Şâtıbî, bâtında bir anlamın var olduğunu kategorik olarak reddetmemekte fakat bunu kayıtlamaktadır. Koyduğu ilk kayıt, bu anlamın Arap dilinde gözetilen maksatlarla ve lafzın zâhiriyle muvafakat arz etmesidir. (Bu, Emîn el-Hûlî ve Âişe Abdurrahman'ın da üzerinde durduğu bir noktadır) İkinci olarak da, bu mananın sıhhatinin, Kur'ân'ın bir başka yerinde bu tür bir kullanım tarafından teyit edilmesi gerektiği yönündeki kaydı zikretmektedir. Bu iki şart sağlandığında, lafzın zâhirî anlamını aşan ve lafızdan murad olunan mana açığa çıkabilir. Ancak bâtınîlerin yorumları bu şartların hiçbir şekilde yerine gelmediği, tümüyle keyfî yorumlardır. Mesela *"Süleyman Davud'a vâris oldu"* ayetinden[61] imamların peygamberin ilmine mirasçı olduklarını çıkarmaları bu tür bir aşırı yorumdur.[62]

Edebî tefsir yönteminde de Şâtıbî'nin söz konusu hassasiyetinin izlerini görmek mümkündür. Aynı paralellik, hem Şâtıbî'nin hem de Hûlî'nin bilimsel tefsire

[59] en-Nisâ 4/3.
[60] Şatıbî, *el-Muvâfakat*, 4/227.
[61] en-Neml, 27/16.
[62] Şatıbî, *el-Muvâfakat*, 4/232-233.

dönük itirazlarında da göze çarpmaktadır. Genel itibariyle burada dile getirilen mantık örgüsü, vahyin, ilk dönemki muhataplar tarafından hiç bilinmeyen bir olgu, dil kullanımı ve üslup üzerinden temel bir mesaj[63] vermeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Hûlî'nin ilk anlam ısrarının sebebini biraz da burada aramak gerekmektedir. İlk anlamla hiç irtibatı olmayan anlamlandırmalar, otomatik olarak vahyin muradının dışına düşmektedir. Bir başka deyişle, vahyin muradının dışına düşülüp düşülmediğinin tespiti, ancak, üretilen anlamın ilk anlamla bağı üzerinden test edilebilecektir.

Şâtıbî, bazı surelerin başında yer alan hurûf-u mukattaanın birtakım sayı remizleri olduğu şeklindeki yoruma itirazında da bu bakış açısını devreye sokmakta, böyle bir iddianın dikkate alınabilmesi için nüzul dönemi Araplarının harflere bu tür sayılar yüklediklerine ve bu yolla tarih düşürdüklerine dair elde somut bir bilginin bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Hâlbuki böyle bir tarihî malumat yoktur, bu tür bir olgu hiçbir şekilde tarihen sabit değildir.[64] Nitekim usulcüler de, Kur'ân'ın ilk dönem anlaşıldığı manalar üzere ve Arap dilinin kaidelerine uygun şekilde tefsir edilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.[65]

Edebî tefsir alanında imal-i fikirde bulunan araştırmacılar, vahyin olgu ile ilişkisini, değişik yönleri dile getirerek kurmaktadırlar. Bu durum, Ebu Zeyd'de vahiy-olgu ilişkisi tanımlaması üzerinden karşılık bulurken, Emîn el-Hûlî'de söz konusu irtibat "Kur'an çevresinde yapılan araştırma" terkibiyle yer bulmaktadır. Ebû Zeyd'e göre Kur'an, 'gönderen'den 'alıcı'ya bir 'mesaj'ı tebliğ etmek için belli bir 'bağlam' ve 'şifre' ile gönderilen bir metindir ki, bu da ancak 'iletişim' ile gerçekleşebilir. Dolayısıyla anlam, bağlama göre değişkenlik arz eder çünkü nüzul ortamı, sonraki muhatapların içinde oldukları ortamdan farklıdır. Anlam, geçmişte sıkışıp kalan bir olgu değil, bugün de bir şey ifade etmesi gereken mesajı yakalama çabasıdır. Bu nedenle Kur'an, tam anlamıyla bir dilsel sistem içinde değerlendirilmelidir.[66]

---

[63] Burada 'temel bir mesaj' diyerek sınırlama getirmemizin sebebi, Kur'an'da 'garib' olarak kullanılan ve o dönemin Araplarınca da tam bilinmeyen bazı kelimelerin kullanılmış olması dolayısıyladır. Ayrıca Kur'an birtakım sözcüklerin anlam içeriklerini de değiştirmiştir. Bizim burada sözünü ettiğimiz durum ise, o dönem insanının hiç bilmediği ve yadsıyacağı bir olgusal durumun anlam iletiminde bir araç olarak kullanılmayacağına dairdir. İlk muhatapların dil ve anlam dünyalarına tamamen yabancı bir çerçeveye mesajın iletiminde yer verilmeyişine ilişkindir.

[64] Şatıbî, *el-Muvâfakat*, 4/235 vd.

[65] Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî-ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Matbaatu İsa Babi'l-Halebî ve Şürekâhu, ts), 2/58-59.

[66] F. Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'ân'a Yaklaşımlar", 14.

3.3. EDEBÎ TEFSİR, BATI ETKİSİ VE İTİRAZLAR

Her ne kadar sınırlı sayıda örnek çalışma üzerinden pratiğe aktarılmış olsa da, edebî tefsir teorisi birçok eleştiri ve itirazla karşılaşmıştır. Bu meyanda Halefullah'ın kıssalarla ilgili tezi münasebetiyle Mısır akademi camiasında kopan gürültüden söz etmiştik. Bu bölümde ise belli bir tasnif üzerinden tefsirde edebî yönelime dönük eleştirilere ve bu eleştiriler bağlamında ortaya konulan/konulabilecek değerlendirmelere yer vereceğiz.

İlk başlık, edebî tefsir metodunun, Batı'da gelişen modern anlama yöntemleri etkisiyle şekillenmiş olduğu tenkididir.[67] Ancak bununla iç içe girmiş bir başka tenkit de aynı başlık altında zikredilebilir ki, o da, Kur'ân'ın bir edebî eser olarak konumlandırılmasıdır. Bu noktadaki eleştiriler, Kur'ân'ı edebî bir eser olarak nitelemekle, oryantalistlerin Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in elinden çıkmış bir metin olarak değerlendirmeleri arasında paralellikler kurularak ortaya konulmaktadır. Bu yaklaşıma göre Kur'an'ın edebî bir eser olduğunu söylemek, zımnen onun beşer tasavvurundan çıkmış bir metin olduğunu ifade etmekle eşdeğerdir. Dolayısıyla, Kur'ân'ın edebî eser olduğu savı da, Batı orijinli, Kur'ân'ı Batılı anlama usullerinin nesnesi kılmaya uygun hale getirmek için devreye sokulan bir yaklaşımdır.

Modern dönem, Müslüman dünyada İslâm düşünce geleneğinin çok yönlü olarak masaya yatırıldığı ve güçlü sorgulamalara tâbi tutulduğu bir dönemdir. Bilindiği üzere bunda, Batı karşısında içine düşülen maddî geri kalmışlığın ister istemez meydana getirdiği psikolojinin ciddi bir etkisi vardır. Şöyle düşünülmeye başlanmıştır: İslâm hak din olduğuna göre, yaşanan maddî-manevî çöküşün müsebbibi, Müslümanların din anlayışında olmalıdır. Bu da İslâmî ilimler geleneğine ve bu geleneğin bugünün dünyasının sorunlarını çözme kabiliyetine dair derin bir sorgulamayı beraberinde getirmiştir. Mevcut durum, geleneği koruma refleksiyle tümden savunmacı bir tutum geliştiren katı gelenekçilerle, nassları modern dünyanın kabul ve beklentilerine göre yorumlamayı itiyat edinmiş İslam reformistleri arasında gözle görülür bir gerilimi tetiklemiştir. Bu ikilem öylesine kökleşmiştir ki, Müslümanların gündemini de ilgilendiren Batı menşeli hemen her olgu, bu tarz bir karşıtlık ekseninde, toptan kabul veya toptan red türü bir mukabele ile karşılanmıştır. Kanaatimizce, genel olarak herhangi bir gelişmenin, konumuz özelinde herhangi bir

[67] Şerîf, *İtticâhât*, 533-534, Seyyid Halil, Hûlî'nin teorisinin Schleiermacher'den menkul olduğunu, özgün bir tarafının olmadığını iddia etmektedir. Bkz. Şerîf, *İtticâhât*, 532-533.

anlama yönteminin, salt Batı orijinli olması, ilk elden reddini gerektirmemektedir. Bu tür bir olgu ile muhatap olunduğunda yapılması gereken, daha serinkanlı bir değerlendirme ile ilgili meselenin kritik edilmesidir.

19 ve 20. yüzyılda, bilhassa Mısır'da, Efgânî-Abduh-Reşid Rıza çizgisinde gözlenen Kur'ân'a dönüş söylemi, daha rasyonel bir Kur'an yorumunu beraberinde getirmiş, Emîn el-Hûlî çizgisi de belâgat, edebiyat ve tefsir alanlarına şamil olan bir tecdid anlayışının sözcülüğünü üstlenmiştir. Tantavî'nin 1920'li yıllarda kaleme aldığı bilimsel merkezli tefsiri *el-Cevâhir* de, söz konusu düşüncenin başka bir yansımasıdır. Abduh'un bazı Kur'an kıssalarını daha rasyonel bir bakış açısıyla yorumlaması ve içtimaî hayatın modern meseleleri karşısında daha aktivist bir Kur'an yorumunu benimsemesini takiben, Kur'ân'ın edebî bir eser olarak konumlandırılmasıyla Batılı edebî tetkik ve anlama yöntemlerinin vahiy odağında işlevsel bir konum ihraz etmeye başlaması, Kur'an merkezli yeni tartışmalar için Mısır'ın canlı ve dinamik bir düşünsel iklime ev sahipliği yaptığını göstermektedir. Kur'an kıssaları bağlamında edebî tefsir yönelimin temsilcileri tarafından ortaya atılan yeni yorum da bu sürecin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Mısır'ın modern dönemde şahit olduğu bu zihnî vasat, tartışılan meselelere daha yakından bakıldığında, aydınlanma ve reform sürecinde Batıda meydana gelen düşünce ürünlerinin etkileri ile İslam dünyasının maruz kaldığı maddî gerileme süreçlerinin bileşkesinden doğan bir etkiyle irtibatlandırılabilir. Elbette söz konusu Batı etkisi sadece Mısır'da müessir olmuş değildir. Bu topraklarda da, Jön Türkler'in bayraklaştırdığı değerlerin, eksenini Fransız ihtilalinin belirlediği ve Batı'da revaç bulan kıymet hükümleriyle bağını kurmak zor değildir. İslâm düşüncesinde, 20. yüzyıl Türkiye'si de, hem aktivist, siyasî muhtevaya sahip bir akımın ivme kazanması hem de modern etkinin hissedildiği düşünce ürünlerinde gözlenen artış yönünden önemli değişikliklere sahne olmuştur.

Batılı modellerden etkilenme eleştirisi, edebî tefsir metodunun içerdiği yahut bir şekilde yolunun kesiştiği birçok anlayış tarzına yöneltilmektedir. Bu anlayışlar, bazı ortak noktalara sahiptirler. Mesela tarihselcilik düşüncesi ile kıssaların sembolik bir anlatım aracı olduğu ve gerçekliğe tekabül etmesinin gerekmediği kabulü, Kur'an nasslarını öz-biçim ilişkisi üzerinden ele alan bir bakışın ürünü olma noktasında ortaklaşmaktadır. Tenkitlerde de –bizce haklı olarak- dile getirildiği şekliyle bu anlayışların ortak zaaf noktası, bazı önemli belirsizliklerin varlığıdır. Bu belirsizliklerin başında, söz konusu anlayışların sınır ve kapsamlarının müphem oluşu

gelmektedir. Her şeyden önce bu sorunun çözülmesi ve sözü edilen bakış açılarının tatbik sahalarının çerçevesinin doğru bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir. Tarihselci anlayış, bilhassa Fazlurrahman'ın düşüncesinde, nüzul dönemine gidip tikel olay ve hükümden tümel yargıyı süzmenin metodolojisine dayanmaktadır. Tikel bir olayın sonucu olan tikel hükmü dondurmak özü bırakıp biçimi mutlaklaştırmak olarak değerlendirilmektedir. Hâlbuki nüzul dönemine uzanarak yapılan nass tetkikinin neticesinde zaman ve mekân üstü özelliği haiz olan ilke/öz transfer edilmelidir. Kıssaların amacının tarihî bilgi değil, hidayete götüren mesaj vermek olduğu anlayışı da, aynı şekilde, kıssanın biçimini değil, iletmek istediği hakikati, özü alma düşüncesinin ürünüdür. Tarihselci düşünürler, yaklaşımlarını her ne kadar muamelata dair hükümlerle sınırlandırdıklarını ifade etseler de, söz konusu öz-biçim ayrımını esas alan tutumun ileride ibadetleri bile içine alacak şekilde genişlemeyeceğinin herhangi bir garantisi yoktur. Sözgelimi, zekât ibadetinde amacın ve özün sosyal adalet ve yardımlaşma ile dengeli gelir dağılımı sağlamak olduğu fikri, pekâlâ belli bir konjonktürde, icap ettiği de düşünülürse, biçimin öze feda edilebileceği yorumunun önünü açabilir. Allah mefhumu dâhil herşey 'biçim' kategorisine sokularak bir öz icad edilebilir.[68] Dolayısıyla Batı'da mütedavil olup, zamanla İslâm düşünce sistematiğinde de karşılık bulan bu tür yaklaşımların, etki ve işlev alanlarının, sınırlarının belirlenmesi gibi bir sorunla yüz yüze olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Edebî tefsir düşüncesine yön veren temel bazı fonksiyonların, Batı dünyasında birtakım öncüllere sahip oluşu, bilhassa geleneğin muhafazası konusunda hassasiyet gösteren çevrelerde, edebî tefsir yönelişinin orijininin Batı olduğu, dolayısıyla bu çizgiye karşı müteyakkız olmak gerektiği yaklaşımına vücut vermiştir. Batı modernitesi, hemen tüm düşünce ürünleriyle muhafazakâr kesimde peşin bir dirençle karşılaştığı için bir şekilde Batılı araştırma yöntemleriyle ilgisi kurulan her yaklaşım aynı redçi mekanizmanın tepkiselliği ile karşılaşmaktan kurtulamamıştır. Hûlî'nin yönteminde, en temelde Kur'ân'ın bir edebî eser olarak konumlandırılması vardır. Bu tarz bir yaklaşım, oryantalistlerin Kur'ân'ı peygamber tarafından yazılan bir metin olarak gören anlayışlarıyla kurulan bir paralellik üzerinden okunabilmektedir. Ayrıca Hûlî, adını direkt olarak zikretmese de, Batı'da teşekkül eden ve bir metni anlama konusuna çok yönlü açılımlar getiren hermenötik, semantik ve semiyoloji gibi modern

[68] Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 47-48.

araştırma yöntemlerini teorisinde bir şekilde kullanmıştır. Kıssaların sembolik karakterinin Hûlî ve öğrencisi Halefullah tarafından gündeme getirilmesi, Yeni Ahit metinlerine Bultmann'ın öncülüğünde uygulanan demitolojizasyon çalışmalarıyla ilintilendirildiği için oldukça ses getirmiş ve gürültü koparmıştır. Hûlî'nin Kur'an çevresinde yapılan araştırma başlığı altında ele aldığı, nüzul sürecinin olgusal ve verili durumunu göz önünde bulunduran yaklaşımı, tarihselcilikle aynı paydada değerlendirilmesine yol açmıştır.

Batı'nın düşünce ürünlerinden etkilenmişlik iddiası, gelenek konusunda hassasiyeti yüksek çevrelerde, modern İslâm düşüncesine karşı var olan teyakkuzun daimi bir argümanı konumundadır. Mesele bu tür bir gelenek-modernlik eksenine sıkıştığında ise ilmî zeminden uzaklaşılabilmekte, taraflar çift yönlü olarak itham edici bir dili sahiplenebilmektedirler. Bu zaviyeden, tahrif ve sapkınlık suçlamaları mebzul miktarda dolaşıma sokulabilmektedir.[69] Sağlıklı bir tartışma zemininin ihdas edilmesi için dilin belli sınırlar içinde istimaline özen gösterilmesi gerekmektedir.

Yeni anlama yöntemlerini ve bu yöntemlerden etkilendiği düşünülen teorileri menşe itibariyle Batı'yla ilintilendirmek suretiyle ortaya konulan eleştirel bakışın arka planındaki unsurlardan önemli bir tanesi de görebildiğimiz kadarıyla, tefsire dair meselelerin en ince ayrıntısına kadar ulûm-u Kur'an literatüründe tespit olunduğu ön kabulüdür. Bu kabul, tefsir alanında esas ve usule dair söylenmesi gerekenlerin zaten söylendiği savını sahiplendiği için, her türden yenilik arayışı, müsteşriklerin etkisinde kalınarak ortaya konan türedi çalışmalar olarak değerlendirilmekte ve bu çalışmalara karşı keskin bir istiğna tavrı sergilenmektedir. Klasik tefsir usulünün ve Kur'an ilimlerinin her türden ihtiyaca cevap verdiği düşüncesi, yeni ve güncel problem alanlarının sevkiyle usule dair yeni yaklaşımlar sergilenebileceği tezini de baştan dışlamaktadır. Yeni arayışların peşinen redde konu edildiği bu anlayış, geleneksel usule dönük eleştirel yaklaşımları, kendileri adına bir meşruiyet zemini oluşturmaya yönelik teşebbüsler olarak değerlendirmektedir.[70]

Yalnız burada gözden kaçırılan önemli bir nokta vardır. Batı'da ortaya konulan anlama yöntemlerinin Kur'an yorumunda kullanılmasını kategorik bir tarzda art niyet ürünü olarak görmek veya en azından bu yaklaşımı benimseyenleri Batı'nın oyununa

[69] Nasr Hamid Ebu Zeyd'e dönük eleştirilerini "Tahrifin Sidre-i Müntehası" başlığıyla sunmayı tercih eden yaklaşım, tespitimiz için oldukça spesifik bir örnektir. Bkz. Şenocak, *Kur'an Müdâfaası*, 128.

[70] Bu tür bir değerlendirme için bkz. Şenocak, *Kur'an Müdâfaası*, 132, 133.

gelmekle itham etmek, kanaatimizce çok makul bir yaklaşım değildir. Çünkü dilbilim ve dil felsefesi alanında yapılan çalışmaların seyrine bakıldığında, bu sahanın oldukça canlı/dinamik olduğu ve sırt dönülemeyecek kadar önemli çözümlemeler içerdiği müşahede edilecektir. Metinle metnin muhatapları arasındaki ilişkinin yeni usuller zemininde ele alınarak irdelenmesinin, zamanla varlığı daha çok hissedilen bir ihtiyaca dayandığı kuşkusuzdur. Kaldı ki, yaklaşık iki yüz yıldır kadim Arap dil ve edebiyatına yönelik çalışmaların kayda değer bir yekûnu oryantalist araştırmacıların çalışmalarının sonucudur. Nitekim bu geniş literatür, Müslüman araştırmacıların da bigâne kalamayacağı bir kapsama ulaşmıştır.[71]

Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir yöneliminin Batılı araştırmacıların anlama ve yorum faaliyetine dönük modern çalışmalarından etkilendiği şeklindeki düşünce ve iddia birkaç açıdan değerlendirilebilir ancak yukarıda da değindiğimiz gibi Batı'dan etkilenme mutlak ve kategorik olarak reddedilmesi gereken bir tutum olarak görülmemelidir. Hermenötiğin İslamî metinleri anlama sürecinde istimal edilmesine itiraz edenlerin, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, dikkate alınması gereken birtakım argümanları vardır. Bu sebeple söz konusu yöntemin iç bünyeye birebir transfer edilmesinin uygun olmayacağı da düşünülebilir. Ancak bu durum, hermenötiğin ve Batıda yapılan anlama/yorum eksenli çalışmaların verilerinden hiçbir surette istifade edilemeyeceği anlamına gelmemelidir. Hûlî gibi düşünürlerin bahsedildiği şekilde bu anlamda bir etki altında kaldıkları söylense bile, bilhassa Hûlî'nin hermenötik teoriyi bütünüyle içselleştirdiğini, Kur'ân'ı anlama faaliyetini bu merkezde ele aldığını ve edebî tefsir teorisini bu temeller üzerine kurduğunu söylemek kanaatimizce isabetli bir değerlendirme olmayacaktır. Bize göre Hûlî, Batıda anlama ve yorum ekseninde teşekkül eden bu yeni birikimi değerlendirmiş ve Müslüman dünyanın tefsir sahasında yaşadığı birtakım sorunları bu birikim üzerinden eleştirel bir gözle mercek altına almıştır. Yaptığı şey, birebir aktarım değil, seçici bir uyarlamadır. Bu uyarlamayı yaparken ve teorisini oluştururken gelenekten tevarüs edilen anlama merkezli anlayışları yok saymamış, hatta birçok kez geleneği bir referans olarak kullanmış, bunun yanında eleştirel bir okuma yapmayı da ihmal etmemiştir.

Dikkat çekici bir başka nokta ise oryantalistlerin üzerinde çalışıp fikrî emek sarf ettiği bazı yaklaşımların ise benzeri olumsuz tepkilerle karşılaşmamış olmasıdır.

[71] Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi", 55.

Muhammed Derveze gibi araştırmacılarda örneği çarpıcı bir şekilde görüldüğü üzere, Kur'ân'ı surelerin nüzul tertibine göre tefsir etme eğilimi, görebildiğimiz kadarıyla ciddi ve sistematik düzeyde bir fikrî dirençle karşılaşmamıştır. Hatta Derveze'ye göre, Kur'ân'ı anlama noktasında en müessir ve efdal olan yöntem bu yöntemdir.[72]

Oysa nüzul tertibine göre tefsirin ilk ortaya çıkışının müsteşriklerin marifetiyle gerçekleştiğine dair önemli göstergeler mevcuttur. Genel itibariyle Kur'ân'ı Hz. Peygamberin zihninin ürünü olarak gören müsteşriklerin, böyle bir bakışla vahye yaklaşmalarının kendileri açısından makul sebepleri vardır. Kronolojik sıraya göre tetkik, metin yazarının çevresel koşullardan ne şekilde etkilendiği ve bu etkileşimin metne nasıl yansıdığı noktasında gerekli ipuçlarının elde edilebileceği en elverişli usuldür. Oryantalist cenah da bu usulden yararlanmıştır. Ama Kur'an surelerini nüzul sırasına göre yorumlama yöntemi, vahyin mesajının bu çağa doğru aktarılması ve Müslümanların çağdaş sorunlarının çözümüne katkı sunması bağlamında birçok Müslüman araştırmacı tarafından da benimsenmiş ve kullanılmıştır.[73] En azından bu yöntem, alternatif bir anlama usulü olarak kabul edilmiştir. Batılı düşünürlerin sürece yön veren belirleyici çalışmaları, bu usulün kategorik bir muhalefetle karşı karşıya kalmasına yol açmamıştır. Kanaatimizce buradan çıkan sonuç, gelişim sürecinin şu ya da bu safhasında Batılı entelektüellerin katkıları olan her metodun peşinen reddedilmesi gerektiği anlayışının isabetsizliğidir.

Yeni ortaya çıkan bilimsel verilerle Kur'an arasında birtakım uyum ve irtibat noktaları aranmasına benzer şekilde –ki Hûlî, zikrettiğimiz gibi Kur'an ile bilimsel gelişmeler arasında bu tür bağlantılar kurulmasını onaylamamaktadır- Hûlî, edebiyat sahasında bu tür bir yaklaşımı işletmeye çalışmış ve dil/edebiyat alanında ortaya konulan yeni metotlardan belli ölçüde yararlanmış gibi görünmektedir. Diktiği gömleğin İslam düşüncesine bol ya da dar geldiği noktalar elbette vardır ama kanaatimizce, Hûlî gibi, İslâm düşüncesinin modernite karşısında ciddiye alınması gereken bir krizle karşı karşıya olduğu dönemde imal-i fikirde bulunan bir düşünürün söz konusu çabası, taşın altına elini sokarak, Müslümanların bazı köklü sorunlarına

---

[72] Muhammed İzzet Derveze, *Tefsiru'l Hadis tertibü's-süver hasbe'n-nüzul* (Beyrut: Dârü'l Garb el-İslâmî, 1964), 1/9.

[73] Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 187. Bu makalede yazar, nüzul tertibine yönelik müsteşriklerin çalışmalarına ve sürecin nasıl başladığına dair daha detaylı bilgiler vermektedir.

dair çözüm arayışı olarak değerlendirilebilmelidir. Hûlî'nin, doğrusuyla yanlışıyla, geleneği dikkate alan ancak yeri geldiğinde eleştirel bir gözle de kritik etmekten geri durmayan tutumu, bizce takdire şayandır.

Hûlî'nin Batılıların fikrî mesailerinin tesiri altında kaldığı yorumunu temellendirme kastıyla ismi en fazla ön plana çıkan araştırmacı Schleiermacher'dir. Kanaatimizce Schleiermacher'in, -çalışmamızda hermenötik başlığı altında zikrettiğimiz üzere- anlama faaliyetinde psikolojik boyuta yer vermesi ile Hûlî'nin edebî tefsir teorisinde tefsirin psikolojik yönüne atıf yapması arasında birtakım benzer noktaların olduğu söylenebilir. Ancak arada iki yaklaşımı aynîleştirmemizi engelleyecek farklar da vardır. Schleiermacher'in yaklaşımında anlamanın psikolojik boyutu, yazarın bütün zihin dünyasını ve psikolojik süreçlerini de kapsamaktadır. Hûlî ise mananın doğru anlaşılması için, lafız seçiminde ve üslupta metne üstünlük katan ve mananın en güzel şekilde aktarımını sağlayan psikolojik arka plana dikkat çekmektedir. Metni ayrılmaz bir fon olarak takip eden psikolojik arka plan, ilk muhatapların ruh dünyalarında meydana gelen tesirin kaynağı olduğu gibi, metnin i'câzını da açığa çıkaran bir olgudur. Ayrıca anlamın tüm incelikleriyle kavranabilmesi için hem toplumun sosyolojisi hem de bireylerin psikolojik durumları ve anlamın hangi psikolojik arka plan eşliğinde ifade edildiği gibi hususların doğru çözümlenmesi gerekmektedir.

Schleiermacher'in teorisinde doğru anlama ulaşma, parça-bütün ilişkisi üzerinden kurulan bir hermenötik döngü ile metnin muhatabında var olması gereken ön bilgi üzerinden sağlanmaktadır. Tarihselci ve hermenötikçi yaklaşımlara göre vahiy, muhataplarına onların ön bilgi düzeylerini dikkate alarak hitap etmektedir. Hûlî'nin Kur'an çevresinde yapılan araştırmayı yönteminin bir parçası olarak konumlandırmış olması, Nasr Hamid Ebû Zeyd'in olgu ve kültür ile vahiy arasında kurduğu kopmaz bağ, Halefullah'ın Kur'ân'ın, İslam öncesi Arap kültüründe bilinen, gerçekliğe tekabül etmesi şart olmayan kıssa ve anlatımları kullandığı tezi, Schleiermacher'in hermenötik yaklaşımında öne çıkan gramer ve psikolojik anlama boyutları ile anlama için muhataplarda var olması gereken ön bilgi mefhumunu akla getirmektedir. Çünkü Schleiermacher, yorumun gramer ve psikolojik olmak üzere iki boyutu olduğunu ifade etmektedir. Bunların ilki nesnel birtakım kurallarla işletilirken, ikincisi özneldir. Bu nedenle anlama eylemi, nesnenin iki boyutta anlaşılmasını sağlar. Bunlardan biri nesneyi dil kaynaklı birşey olarak, diğeri de konuşmacı veya yazarın

düşüncesinde bir olgu olarak anlamaktır. Gramer merkezli anlama belli bir çerçeve içinde olduğundan sınırlıdır. Psikolojik yorum ise yazarın zihin dünyasına yakınlık gerektiren ve sınırlayıcı olmayan bir yapıdadır. Yorumda, birbirleriyle etkileşim halinde olan bu iki yön de kaçınılmaz olarak bulunur. Tüm bunlar göz önüne alındığında, hermenötiğin, yazarın zihnî tecrübesinin yeniden inşa edilmesine dayandığı ortaya çıkmaktadır. Schleiermacher, yazar metni yazarken her neyi tecrübe etmişse yorumcunun da onu yeniden yaşamasını talep etmekte ve metin ya da konuşmayı yazar ya da konuşmacıdan ayrı görmemektedir. Yorumcu yazarın sözlerini yorumlayacak ve bu sayede onun düşünce dünyasını yeniden kuracaktır.[74]

Hermenötiğin Kur'an vahyinin anlaşılması alanında kullanımı için İslam kültürüne aktarılması önündeki en büyük engel de burada zikredildiği gibi, metnin yazarı ile empati kurma eylemidir. Allah'ın sözünü anlama noktasında bu tür bir empati kurulamayacağı açıktır. Hûlî, muhtemelen bu ve bunun gibi doku uyuşmazlığı oluşturacak hususların varlığı nedeniyle, eserlerinde Batılı araştırmacılara açık bir şekilde referans vermemektedir. Ayrıca Hûlî, bu araştırmalardan yararlanmış olsa da, İslam düşünce geleneğini ve Kur'ân'ın kendine özgü yapısını göz önünde bulundurarak bir uyarlama yapmaktadır. Schleiermacher'in anlama eylemi için yazarın zihnî tecrübesini yeniden üretme şeklindeki yaklaşımında ifadesini bulan olgusallık, Hûlî'de metnin içine doğduğu vasatın olgusallığını tespit olarak karşımıza çıkmaktadır. Neticede Hûlî, metni, metin dışı birtakım faktörleri de devreye sokarak anlama bağlamında, hermenötik metodun da paylaştığı bir yaklaşımı benimsemektedir. Ancak burada altı çizilmesi gereken husus, bu tür bir anlayışın tümüyle yeni ve köksüz olmadığı, İslâm düşünce geleneği ile esbâb-ı nüzul gibi olgular üzerinden refere edilebileceğidir.

Hûlî ile Schleiermacher'in anlama konusunda yakınlaştıkları bir başka husus da, yorum faaliyetinde metin dışı bağlamları hesaba katmakla birlikte her iki ismin, metnin gramer yapısını ve üslubunu merkeze alarak konuya yaklaşmalarıdır. Hûlî'nin ilk anlamın doğru tespiti hususundaki ısrarına daha önce yer vermiştik. Schleiermacher'de de gramer üzerinden teşekkül eden anlamın temel bir belirleyiciliği vardır.

[74] Palmer, *Hermenötik*, 126-127.

Schleiermacher, her ne kadar yorum faaliyetini gramer ve psikolojik düzlem şeklinde iki ayrı boyutta ele alsa da, onun teorisinde dil son derece merkezî bir konumdadır. Gramer, yoruma temel teşkil eden vazgeçilmez bir unsurdur ve yorumun psikolojik boyutu da, yazarın üslubundan bağımsız olarak işletilemez. Yani yorumun psikolojik yönü, keyfî ve kayıtsız bir yaklaşıma istinat etmez; aksine gramer kuralları ve yazarın üslubu ile kayıtlıdır. Bu da Schleiermacher'in hermenötiğinde yazarın üslubunun önemini ortaya koymaktadır.[75]

İlk anlam, gramer yapısı ve üslup özellikleri gibi hususlara yorumda merkezî bir önem atfeden Emîn el-Hûlî ile onun çizgisini belli alanlarda sürdüren Nasr Ebû Zeyd, daha önce de ifade ettiğimiz gibi edebî yöntemin Kur'an yorumcusunu keyfîlikten ve ideolojik etkilerden koruyacak yegâne usul olduğunu vurgulamaktadırlar. Hermenötik teorisyenler arasında da Dilthey'in anlamada nesnelliği ön plana alan bir yaklaşımı vardır. Schleiermacher ise yorumcudan bağımsız olacak şekilde tarih dışı bir anlamanın söz konusu olamayacağı düşüncesindedir. Anlama, zaman ve tarihle kayıtlıdır.[76] Tefsirde edebî yaklaşımın öncüleri, nesnel bir anlamın var olduğuna ve bu anlama ulaşılmasının imkânına işaret etmekle birlikte, bu temel anlam ışığında metnin yeni anlam dokularına açık olduğunu ifade etmektedirler.

Bu nokta, esasen Hûlî'nin teorisinin bütünüyle Schleiermacher'den menkul olduğu iddiasını çürütmektedir. Çünkü açıktır ki, Schleiermacher anlamada öznel boyutu öne çıkarmakta ve metne yorumcunun anlam kattığını savunmaktadır. Hûlî ise anlama yöntemini mümkün olduğu ölçüde nesnel bir eksene dayandırmakta, anlamı olabildiğince yorumcunun sübjektif anlayışından uzak tutmaya çalışmaktadır. Hermenötik alanında çalışan başka bazı Batılı araştırmacılarda nesnel anlam eğilimi var olduğu için Hûlî'nin bu yaklaşımdan istifade etmiş olması mümkündür ama tüm bunlar Hûlî'nin teorisinin özgün olmadığını ve tümüyle Schleiermacher etkisiyle şekillendiğini göstermeyecektir.[77]

Edebî tefsir eğiliminde öne çıkan temel parametreler bu şekilde olmasına rağmen, Hûlî'nin teorisini "modern zamanda oluşan tefsir tarzları içerisinde İslâm'ın temel kabullerine en muhalif anlayış" olarak gören yorumlar mevcuttur.[78] Bu ölçüde

[75] Palmer, *Hermenötik*, 128.
[76] Palmer, *Hermenötik*, 133-134.
[77] Koç, *Âişe Abdurrahman*, 27-28.
[78] Şenocak, *Kur'an Müdâfaası*, 133.

yüksek perdeden dile getirilen söz konusu iddianın temelinde, Hûlî'nin Avrupa'ya gidişi, müsteşriklerle teşrik-i mesai içinde oluşu ve bu nedenle İslâmî anlayış usulünün bozulması gibi -bizce sübjektif- değerlendirmeler yer almaktadır.[79]

Edebî tefsir metoduna yönelik temel eleştirilerin ikincisi, bir edebî eser olarak konumlandırılan Kur'ân'a bu hüviyetin atfedilmesinin nedeninin, Kur'ân'ı bilimsel ve nesnel kriterler üzerinden değerlendirilmeye açık bir kitap haline getirme çabası olmasıdır. Bu merkezde dile getirilen bir itiraza göre, zaten usul âlimleri Kur'ân'ı dilsel ve edebî yönden gerektiği miktarda ve yeteri kadar tetkik etmişlerdir. Bunun daha fazlasını talep etmek, üstelik bunu Kur'ân'ı bütünüyle bir edebî eser olarak kodlayarak yapmak, Kur'ân'ın hakikatini gölgelemeye ve onu sair edebî metinlerle aynı düzeye indirgemeye yol açmaktadır. Hatta Nasr Hamid Ebû Zeyd gibi araştırmacılar, edebî tefsir teorisinin bu argümanını istimal ederken, Kur'ân'ın ilâhî yön ve menşeini tartışmaya açma türünden gizli bir niyet taşımakla da itham edilmişlerdir.[80] Bizzat Ebû Zeyd, bu yoruma itiraz etmekte, edebî yaklaşımın amacının Kur'ân'a bir şekilde zarar vermek ya da onun kutsallığını/ilahiliğini tartışmaya açmak olmadığının altını çizmektedir. Ebû Zeyd, edebî yaklaşımın zeminini, metnin tarihle kayıtlı ve kültür tarafından inşa edilmiş oluşunu açığa çıkarma ve bunun üzerinden doğru anlamayı sağlama olarak ifade etmektedir.[81]

Hûlî ve edebî tefsir yönelimine sahip diğer araştırmacılara göre, edebî yönüne vurgu yaparak Kur'ân'ın Arapçanın en büyük edebî eseri olduğu yorumunu öne çıkarmak, objektif araştırmacıların Kur'ân'ın kıymetini ve belki de ilâhî menşeini teslim etmelerinin önünü açacak, onun nesnel olarak tetkik edilmesi imkânını doğuracaktır. Hûlî'nin de söz konusu edebî yönü dile getirme ısrarının arka planında bu tür bir bakış açısı olduğunu ifade etmiştik. Nitekim J. D. Mc Auliffe'nin, modern dönemde Kur'ân'ı salt bir edebî eser olarak ele alıp inceleyen, metnin anlatım özellikleri ve edebî kalitesiyle ilgilenen araştırmacıların varlığına işaret ettiğine de değinmiştik.[82] Ancak bu araştırmacılar için Kur'an diğer örneklerde görüldüğü gibi yalnızca edebî yönü üzerinden kritik edilen bir edebî eser olarak

[79] Şenocak, *Kur'an Müdâfaası* 133.
[80] Şenocak, *Kur'an Müdâfaası* 136.
[81] Ebû Zeyd, "Edebi Yaklaşım Çıkmazı", 270-271.
[82] J. D. McAuliffe, 'The Qur'anic Context of Muslim Biblical Scholarship', *Islam and Christian-Muslim Relation* 7 (1996), 142 akt. Neal Robinson, "Mu'minûn Sûresi'nin Yapısı ve Tefsiri", çev. İsmail Albayrak, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 185.

konumlandırılmaktadır. Kaydetmekte yarar bulunan husus, bu araştırmacıların – Hûlî'nin tezini ve beklentilerini teyit eder mahiyette- Kur'an ile ilgili müsbet bir takım nitelendirmelere ulaşmış olmalarıdır. En azından bahsi geçen araştırmacılar, Kur'an metninin edebî özgünlüğünü kabul ederek onun Kitâb-ı Mukaddes'in tahrife uğratılmış bir versiyonu olduğu iddiasını reddetmektedirler. Hûlî'nin edebî tefsir olarak ifade ettiği kuramla aralarında farklar olsa da, Batılı araştırmacıların bu tutumları, Kur'an araştırmalarında edebî yaklaşımın sözü edildiği türden olumlu bir işleve sahip olduğunu göstermektedir.

Elbette bu tür bir yaklaşımın olumlu olarak nitelenebilecek yönleri yanında, Kur'an gibi kelâm-ı ilâhî olan bir metnin diğer edebî eserlerle aynı düzleme yerleştirilmesi gibi, onun değerine ve beşer üstü oluş vasfına halel getiren olumsuz boyutlar içerdiği de ifade edilebilir. Bu bağlamda Nasr Ebû Zeyd, Kur'ân'a edebî yaklaşımın karşı karşıya kaldığı tenkitleri ifade ederken, edebî bir metnin ancak insan muhayyilesinin ürünü olabileceğini, dolayısıyla Kur'ân'a edebî bir eser olarak bakmanın onun Hz. Peygamber tarafından yazıldığını ima etmekle eşdeğer olduğu yönündeki eleştirileri gündeme getirmektedir.[83]

Nitekim Bâkıllânî, Kur'ân'ın ne şiir ne de nesir olduğunu ifade ettikten sonra onun başka bir edebî tür olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kur'an insan ürünü hiçbir edebî ölçü kriter alınarak değerlendirilemez.[84] Oysa nazım teorisi üzerinden Kur'ân'ın i'câzını onun üstün nazım özellikleriyle ve neticede nahvin kurallarıyla ilişkilendiren Cürcânî, metnin edebî kimliğine olabildiğince çok vurgu yapmıştır. Nasr Hamid Ebû Zeyd'e göre,[85] Cürcânî'nin bu vurgusunun temelinde hem Kur'ân'ın hem de beşer ürünü bir metnin aynı nahiv kaidelerine tâbi olduğu düşüncesi yer almaktadır. Cürcânî'nin perspektifinde Kur'ân'ı bu beşer ürünü metinlerden ayıran yön, aradaki fesahat farkına ve söz konusu kuralların daha mükemmel bir surette işletilmesine müteallikti r. Dolayısıyla Kur'ân'ın i'câzını ortaya çıkarmada yalnızca edebî tenkit işlevsel ve yetki sahibi olabilir.[86] Bâkıllânî'nin ne şiir ne nesir olduğunu

[83] Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 244.

[84] Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 51 vd.

[85] Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 254.

[86] Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, tlk. Mahmud Muhammed Şâkir, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts), 7 vd. Cürcânî burada, belâgat ve fesâhat kavramlarının çok yüzeysel olarak değerlendirildiğini, oysa anlamın sıhhatli teşkilinde bu tür edebî zaviyeden bakışın vazgeçilemez önemde olduğunu ifade etmekte, şiirden alıkoymanın Allah'ın hüccetinden alıkoymak anlamına gelecek kadar büyük neticelere müncer olacağının altını çizmektedir.

söylemek suretiyle bilinen edebî tenkit usullerinin dışında konumlandırdığı Kur'an metnini Cürcânî tekrar, bu kaidelerle değerlendirilebilir olma sahasının içine çekmiştir. Esasen olması gereken de budur. Bir yandan Kur'ânî i'câzı üst perdeden vurgularken, diğer yandan bunun tetkik edilebilir bir husus olmadığını belirtmek çelişkili bir durumdur. Bâkıllânî'nin bu tenakuzu, ancak Cürcânî'nin yaklaşımı kabul edildiğinde izale olabilmektedir. Ayrıca bu veriler, Cürcânî'yi yalnızca Kur'ân'ı bir edebî eser olarak konumlandıranların öncülerinden biri kılmamakta, aynı zamanda edebî tefsir için de güçlü bir referans haline getirmektedir.

Elbette Kur'ân'ın bir edebî eser olarak kritik edilmesinin doğru olup olmadığından önce, kanaatimizce, bunun imkân dâhilinde olup olmadığını değerlendirmek gerekmektedir. Edebî eserler bir iç bütünlüğe ve üslup standardına sahip olmalıdırlar. Oysa Kur'an bir hitap olarak inzal olunmuş, yazılı hale gelerek metinleştirilmesi daha sonraki süreçte cari olmuştur. Bu zaviyeden, Kur'ân'ın baştan bir metin olarak tasarlanan edebî eserlerle aynı ölçütler üzerinden değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığı, tartışılması gereken bir noktadır. Edebî tefsir teorisinin temsilcileri metnin bu tür bir kritiğe açık olduğunu söylerken, onun baştan bir metin olarak teşekkül etmemiş olmasını çok önemsemiyor görünmektedirler. Oysa bu nokta, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Hitapla metin arasındaki farklılık zemininde, Kur'ân'ı metin yönünü ön plana çekerek değerlendirmenin isabeti müzakere edilmelidir. Bu konuya önem atfetmemiş görünseler de, edebî tefsirin mümessillerinin Kur'ân'ın hitap boyutunu başka bir açıdan hesaba kattıklarını gösteren husus, "Kur'an etrafında araştırma" olarak adlandırdıkları tetkikler olabilir. Metnin verili bir sosyokültürel vasata inmesi ve ayetlerin söz konusu koşullar göz önünde bulundurularak anlaşılmaya çalışılması, bu araştırmacıları, hitap-metin dengesini metin lehine bozmuş olma tenkidinden kurtarabilir. Diğer edebî eserlerin de yaşanan hayatla iç içe oluşu ve temel motivasyonları itibariyle içinde bulunulan duygu ve düşünce dünyasından besleniyor olmaları da, metinle metnin arka planında var olan gerçeklik arasındaki bağa işaret etmektedir.

Yine de metnin salt edebî zaviyeden klasik edebî tenkit kriterleri çerçevesinde yorumlanıp yorumlanamayacağı hususunda İslam düşüncesinin farklı tezahürleri arasında bir ayrışmanın varlığından söz edilebilir. Edebî bir eserde var olan genel bütünlük, akış itibariyle süreklilik ve konu atlamalarından soyutlanmış olma gibi hususların Kur'an metni açısından geçerliliği, bu tartışmanın zeminini oluşturmuştur.

Sözgelimi müfessirler, ayetler arası bütünlüğü zaten vurgulamışlar ama onların bütünlük ve tenasüp arayışları ayetler arası düzlemle bile sınırlı kalmamış, surelerin mushaftaki dizilimine göre ard arda gelişinde bile bir insicamın varlığını dile getirmişlerdir. Fakihler ise Kur'ân'ı yaşam pratiğinin kaynağı olarak görmeleri hasebiyle, evvela onun ilk muhataplarca nasıl pratize edildiğine odaklanmışlardır. Yani ister istemez karşı karşıya olunan metinsel yapının dışına çıkarak ayetleri birtakım tarihsel okumalar eşliğinde anlamaya çalışmışlardır. Mekkî-Medenî, nâsih-mensuh, esbâb-ı nüzul gibi olgular bunun göstergesidir. Bu bağlamda yapılan, metni, metne bir kısım tarihsel öğeler katan unsurlar üzerinden anlamaya çalışmaktır. Müfessir ve fakihler üzerinden zikredilen bu ikili durum, kuşkusuz Kur'ân'ın ihtiyaç ve öncelikler dikkate alınarak yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Ancak ortada metinsel bağlamın merkeze alınmasıyla, tarihsel bağlamın ölçüt alınması arasında varlığı hissedilen bir ihtilaf vardır. Söz konusu ikilem, Kur'ân'ın bir metin olarak okunmasının imkânı ve isabeti odağında vücut bulan bir tartışmanın üzerine oturmaktadır. Ömer Özsoy'a göre, nüzul döneminden sonra yaşayan ve önlerinde iki kapak arasında metinleşmiş bir eser bulan muhatapların Kur'ân'ı bir metin olarak algılamalarında ifadesini bulan yanılgı tabii görülebilir. Bunun dışında Müslümanlar haricindeki bir çevre de söz konusu metin kabulü üzerinden meseleye bakmakta ve Kur'an analizinde metin tenkidi yöntemlerini kullanmaya çalışmaktadır. Ancak bu tür bir yaklaşımın meşru olabilmesi için, Kur'ân'ın en baştan itibaren bu tarzda tasarlanmış olduğunun ispat edilmesi gerekmektedir. Nüzul sürecinde farklı zamanlara ait pasajlar, verili duruma paralel olarak teşekkül etmiş olduğu halde, her bir sureyi baştan bir metin olarak kurgulanmış gibi değerlendirerek anlamaya çalışmak, isabetli bir tutum olmasa gerektir. Hatta bu tür bir yaklaşım, amaçladığının tam aksine yol vermekte, Kur'ân'ın kendi içinde çelişkili ve bütünlüksüz bir metin olduğu iddialarına zemin hazırlamaktadır. Kur'ân'ı bir bütün olarak incelemeye çalışanların, bugün onun iki kapak arasında mevcut oluşu dışında, makul bir gerekçeleri yoktur. Ayrıca Kur'ân'ın edebî metin tenkidi kıstaslarına göre sergilediği tekrarlar, zâhiren çelişik ifadeler vb. zaaf ifade eden hususlar, Kur'ân'ın esasen baştan bir metin olarak kurgulanmadığının göstergesidir.[87]

[87] Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 136-137.

Kanaatimizce Emîn el-Hûlî de, Özsoy'un dikkat çektiği problem alanlarının farkındadır. Ancak Hûlî, bu noktada –yine kanaatimizce- bir zihnî ikilem içerisindedir ve bu ikilemi aşmanın yollarını aramaktadır. Bir yanda uzun bir İslâm düşünce geleneği tarafından her vesileyle değişik şekillerde dile getirilen i'câz ve Kur'ân'ın mu'ciz oluş keyfiyetinin yanında Kur'ân'ın ilâhî menşei ve bu referansın kaçınılmaz hale getirdiği metne mucizevî bir konum atfetme gereği, diğer yandan ise Özsoy'un dikkat çektiği bir takım metinsel sorunlar, Hûlî'nin metin anlayışına yön veriyor gibi gözükmektedir. Hûli, i'câz ve belâgat sahasında geleneği sorgulayan ve bu alandaki bakışın zeminini değiştirmeyi öngören bir anlayışın temellerini kurmaya çalışsa da, Kur'ân'ın bir edebî mucize oluş keyfiyeti, varlığından asla sarf-ı nazar edemeyeceği şekilde Hûlî'nin teorisinin omurgasını teşkil etmektedir. Ancak Hûlî, ilk dönemden beri değişik varyantlarıyla varlığını sürdüren edebî yaklaşımı, yine geçmişten beri farklı kanallarla mevcudiyetini devam ettiren başka bir takım dinamiklerle zenginleştirmiştir. Özsoy'un sözünü ettiği handikaplardan sıyrılma adına Hûlî, edebî yaklaşımın temel aldığı metinsel bağlamın yanına, doğru anlamı yakalama imkânının oluşabilmesi için tarihsel bağlamı da ikame etmektedir. Bu, Hûlî'nin yaklaşımında, bir metni kendi iç bütünlüğü açısından değerlendiren yorumcunun, metni doğru bir yere oturtması ve bütünlük düşüncesinden uzaklaşmaması için anlama faaliyetinin olmazsa olmaz bir boyutudur. Hûlî'nin dile getirdiği ve teorisine eklemlediği ikinci bir argüman ise bahis ve iddia edildiği şekilde bir metinsel bütünlüğün varlığını gösterebilmek için tefsirin konulu olarak yapılması gerekliliğidir. Bu yolla, Kur'an'da aynı konunun geçtiği pasajlar, mushaf tertibi dikkate alınmaksızın bir arada ele alınacak, böylelikle hem doğru anlama ulaşılacak hem de konu ve metin bütünlüğü açığa çıkarılacaktır.

Esasen, Kur'ân'ın bir metin değil, hitap olarak tasarlandığı ve bu çerçevede anlaşılması gerektiği fikri, çelişki vehmini izale etme hususunda birtakım imkânlar sağlayabilir. Aynı olayın bir metin içerisinde verili durum dikkate alınarak yaşanan olaylara paralel bir şekilde aktarımı ve çözümlenmesi ile dikte edilen bir metin içerisinde sunumu arasında bir fark olması doğaldır. Kur'an'daki tekrarlar veya aynı hadisenin farklı şekillerde anlatımı gibi durumlar, metnin belirli bir tarihsel süreçte bir hitap olarak teşkil olunduğu dikkate alındığı takdirde bir tenakuz düşüncesine vücut vermeyecektir.

Bu açıdan, farklı zamanlarda ve farklı bağlamlar üzerinden nazil olan bir metnin tümünde ya da belli birimlerinde bir edebî bütünlük aramak doğru mudur ve

mümkün müdür, sorusu bizce de anlamlıdır. Kur'ân'ın, eş zamanlı yaklaşıma olanak veren genel bir içerik ve üslup birliğine sahip olduğunu savunan araştırmacılar vardır.[88] Kur'ân'ın tek bir şahıs (Hz. Peygamber) yoluyla iletilmiş bir mesaj oluşu ve metnin onun hayatında neredeyse bir araya getirilmiş bulunması, bu tarz bir bütünlük arayışına bir yönden müspet cevap verilmesini sağlamaktadır. Yine de Kur'an pasajlarının tasnifinde nüzul zamanına göre tarihsel planda Mekkî ve Medenî türü bir ayrıma gidilmesi kaçınılmaz olmuştur. Duygusal ve edebî unsurların daha çok yer aldığı Mekkî sureler, edebî inceleme açısından, bu tür öğelerin görece daha az olduğu Medenî surelere göre daha uygun görünmektedir.[89]

Görüldüğü üzere, Kur'ân'ın muhtemel bir edebî inceleme için gerekli olan iç edebî bütünlüğe sahip olduğunu müdafaa eden araştırmacılar da bu bütünlüğün kayıtlı olduğunu ifade etmektedirler. Bu bütünlüğün Mekkî surelerde sağlanmasının ve ilgili pasajların bu yönüyle bir incelemeye tâbi tutulmasının daha kolay olduğu anlaşılmaktadır. Duygusal ve edebî içeriğin daha az olduğu Medenî surelerde ise sure bazında, istenilen ve edebî incelemeye imkân veren bir bütünlüğü yakalamak daha zor görünmektedir.[90] Esasen kanaatimizce bu türden, yani Kur'ân'ın tamamına yayılmış ve metnin belirli sınırları olan her biriminde göze çarpacak ölçüde bir bütünlük arayışı çok da isabetli değildir. Verili bir ortama, farklı olgusal gerekçelerle farklı zamanlarda iletilmiş bir mesajın aranılan anlamda bir bütünlükten uzak olması bir nakise olarak değerlendirilmemelidir. Bunu söylerken, bütünlük arayışının yersiz olduğunu söylüyor değiliz. Ancak bu bütünlüğün kayıtlı olduğunu ve sure bazında değil, Hûlî'nin bahsettiği şekilde konulu tefsir olgusunun işletilmesi ile açığa çıkabileceğini ifade etmeye çalışıyoruz. Sure bütünlüğü arayışını mutlaklaştırmaktan ziyade konu bütünlüğünü sağlayacak tarzda pasajların bir araya getirilmesinin maksadı hâsıl edeceğini düşünüyoruz. Ayrıca, konulu tefsir bu noktada önümüze bir alan açsa da, bunun edebî tefsir yönteminin değil, öncelikle konulu tefsir yönteminin bir boyutu olarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

Dolayısıyla edebî tefsir yaklaşımına yöneltilen ikinci tenkidi genel bir bakış açısıyla değerlendirdiğimizde, karşımıza müzakere edilmesi gereken birkaç alt başlık çıkmaktadır. Öncelikle bir edebî eser olarak konumlandırılmasının, onu beşer

88 Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 179.
89 Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 179.
90 Hûlî'nin öğrencisi ve eşi Âişe Abdurrahman'ın beyânî tefsir başlığı altında daha çok kısa sureler olarak bilinen Mekkî sureler üzerinde çalışmış olması da bu yaklaşımı doğrulamaktadır.

muhayyilesinden sadır olmuş sair edebî metinlerle aynı kategoride ele almayı sonuç verdiği düşüncesiyle karşılaşmaktayız. Bize göre bu tenkit isabetli değildir; çünkü edebî yönü Kur'ân'ın üstün dilsel özelliklerinin beraberinde getirdiği karakteristik ve özden ayrılmaz bir boyutudur. Ayrıca metnin menşei ilâhî olsa da, muhataplar beşerdir ve metin ister istemez beşer dilinin kalıpları içerisinden konuşmaktadır. Bu nedenle edebî niteliğini vurgulamak, metni kaynak itibariyle beşer ürünü olan eserlerle aynı düzleme hapsetmek anlamına gelmeyecektir.

İkinci tenkidin bir diğer içerimi de, edebî eser olarak konumlandırılan metnin, nüzul döneminde bir hitap olarak teşekkül ettiği göz önünde bulundurulduğunda ne ölçüde edebî incelemeye uygun bir yapı arz ettiği ile ilgilidir. Burada nirengi noktası, def'aten vaz edilen hemen her edebî eserde var olan ve yazarı tarafından da gözetilen metin içi bütünlük olgusunda kendisini göstermektedir. Bir hitap olarak vücut bulduğu için bu tarz bir bütünlüğün Kur'an'da olmadığını, dahası aranmaması gerektiğini ifade eden düşünürler vardır. Bu bakış açısına göre, söz konusu bütünlük arayışını metne dayatmak, onun tabiatına müdahale anlamına gelecek ve doğru anlamaya engel teşkil edecektir. Dolayısıyla edebî tefsir teorisinde önerilen edebî inceleme, sair edebî yapıtlarda olduğu gibi metne tatbik edilebilecek bir yöntem değildir. Hitap-metin ayrımına dayanan ve bu ayrımın metni ele alış biçimine kaçınılmaz olarak yansıyacağına dikkat çeken bu analiz bize göre yerindedir. Edebî tefsir temsilcileri bu noktada oluşabilecek açmazları bertaraf etme adına, metni nüzul döneminin çevresel tüm koşullarını hesaba katarak anlama ve bütünlüğü metnin tamamında aramak yerine konulu bir çerçevede teşkil etme gibi çıkış noktalarına başvurmuş görünmektedirler.

Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla edebî tefsir anlayışına dönük üçüncü bir eleştiri noktası da, Kur'an metninin dilsel yapısının belirli bir tarih ve kültür tarafından şekillendirildiğini savunmanın, Kur'ân'ı basbayağı insan ürünü olarak görmek anlamına geldiğidir.[91] Bu eleştiriyi besleyecek çıkarımlara hem Hûlî'de hem de –daha fazlasıyla- Ebû Zeyd'de rastlamak mümkündür. Mümkündür zira edebî tefsir teorisinin sacayaklarından biri metin-olgu ilişkisidir. Hûlî'de, Kur'ân'ın doğru anlaşılması için tetkiki şart olan nüzul dönemi koşulları, Ebû Zeyd'de, metne şekil veren unsurlara dönüşecek kadar etkin hale gelmektedir. Dolayısıyla metni anlama hususunda çevresel koşulları göz önünde bulundurma noktasında yolları kesişse de,

[91] Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 244-245.

vahiy-olgu ilişkisinin niteliği konusunda edebî tefsir alanında çalışan araştırmacılar farklı yaklaşım sergilemektedir. En genel anlamda özetlemek gerekirse, çevresel koşullar Hûlî'de metni etkileyen konumunda iken, Ebû Zeyd'de metni belirleyen konumundadır. Elbette Ebû Zeyd'in anlayışında metin de olguyu biçimlendirmiş olduğundan, vahiy ile olgu arasında diyalektik bir ilişki vardır. Kanaatimizce burada Hûlî'nin tavrı daha mutedil ve genel kabule daha açıktır. Esasen bu meselenin Kur'an ve tarihsellik tartışmalarına bakan boyutları daha ön plandadır. Bu nedenle biz de edebî anlayışa yöneltilen bu tenkidi ilgili bölümde inceleyeceğiz.

Bununla birlikte bu eleştirinin bir başka boyutu da, kültür ve olgu tarafından şekillendirilmiş bir metnin evrensel bir mesaj ve geçerliliğe nasıl sahip olabileceği sorusunda ifadesini bulmaktadır. Bir kültür ve belli bir olgusal perspektif zemininde doğan metin başka kültürel gerçekliklere ve farklı zaman kesitlerine nasıl hitap edebilecektir? Edebî tefsirciler bunu Kur'ân'ın i'câzı ile açıklama eğilimindedirler. Şöyle ki, metin belli bir dilsel formda ve belirli çevresel koşullarda vaz olunmuşsa da, bir sonraki yakın aşamada kendisi bizzat yeni bir kültür inşa etmiştir. Kültürel bir ürün olma vasfı metnin sadece bir boyutudur. Diğer boyutta da mesajın yeni kültürel çerçevelere vücut veren yapısı vardır. Bağlamsal okuma metnin hangi koşullarda, kime, ne dediğini anlamak için gereklidir.[92]

Dördüncü eleştiri, teorik olarak güçlü bir idealizasyona dayanması sebebiyle edebî tefsirin pratiğe aktarılmasının hemen hemen imkânsız olduğu yaklaşımında ifadesini bulmaktadır. İlk anlamı tespit ısrarına rağmen Hûlî'nin tefsir rivayetlerine ve lügatlere itimat etmemesi, ulaşmayı amaçladığı ilk anlamın nasıl elde edilebileceği hususunda bir muğlaklık olduğu sonucunu ihsas etmektedir. Ayrıca konulu tefsire dönük vurgu da, Kur'an gibi ilk planda bir hitap olarak teşekkül ederek sonra metinleşmiş bir kitapta konu bütünlüğü sağlamanın imkânı tartışması üzerinden tartışılır hale gelmektedir. Nitekim Hûlî, kendi teorisini pratiğe aktaramamış, bu alanda çalışan sonraki isimler de metodu ancak lokal bazı alanlarda işletebilmişlerdir. Âişe Abdurrahman kısa surelerde, Halefullah kıssalar merkezinde bir çalışma ortaya koymuştur. Dolayısıyla edebî tefsir, teoride açık nokta bırakmayacak ölçüde nesnel, belirli ve metodik bir karakter inşa etmiş olsa da, tüm bu faktörlerin pratikteki icrası, teorideki dizaynı kadar kolay ve mümkün görünmemektedir.

[92] Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 274.

Bu dört eleştiriye eklemek istediğimiz beşinci bir tenkit de –ki bizce oldukça önemli, üzerinde durulması gereken ve genellikle göz ardı edilen bir boyuttur- edebî tefsirde teori ile pratik arasında belli tutarsızlıkların var oluşudur. Bu meyanda edebî yaklaşımın ilk anlamın literal bir okumayla yetinilerek belirlenemeyeceğine dayanan kabulüne daha önce yer vermiştik. Anlamda keyfilikten uzaklaştıracak bir nesnelliği yakalamak da bu yaklaşımın üzerinde durduğu hususlardandır. Bununla birlikte özellikle Halefullah örneğinde hatırlanacağı üzere, edebî tefsir teorisi, yer yer makasıdçı okumaya meyletmekte, ayrıca zahirini paranteze alarak metni, sembolizmi hatırlatacak yorum metotlarıyla anlamlandırabilmektedir. Tüm bunlar, teorinin kendi nesnelci yapısıyla çeliştiği intibaı verebilecek bir başka boyutu teşkil etmektedir.

Örneğin Muhammed Ahmed Halefullah'ın, kıssaların muhtevasının zorunlu olarak doğru bilgi içermesinin gerekli olmadığı, burada birtakım edebî tasvir üslupları kullanılarak iletilmek istenen mesajın aktarıldığı düşüncesi, edebî tefsir eğiliminin lafza hakiki anlamı dışında sembolik bazı manalar yüklenmesi ve lafzın makasıd eksenli değerlendirilmesi ilkesine dayanmaktadır. Ancak bu tür bir anlayışın önünün açılması, bu tarz bir anlama şeklinin Kur'ân'ın başka hüküm ve yargıları için de işletilebilir olduğu inancına yol açmaktadır. Mesela Hasan Hanefî'nin, Kur'ân-ı Kerîm'de ahirete dair olarak aktarılan bilgilerin, insanı bu dünyada aksiyon ve eyleme teşvik eden edebî tasvirler olduğunu iddia edişi, bu durum için çarpıcı bir örnektir. Böylece, söz konusu yaklaşımın sadece kıssalarla sınırlı olmayıp tüm Kur'ân'a şamil olduğu veya böyle değerlendirilebileceği ortaya çıkmaktadır. Sonuç, yorumda, alabildiğine öznel bir tasavvurun yerleşik hale gelişidir.[93]

İşte bu nokta, edebî tefsir açısından çok ciddi bir ikilem gibi durmaktadır. Bir yandan anlamda nesnellik vurgusu yapılırken, diğer yandan edebî tasvir denilerek, zâhir anlamın dışında ve öznel yorumlamalara açık mana vermenin yolu açılıyor gibi görünmektedir. Zira tasvirci ve makasıdçı okuma, Kur'ân'ın belli konu ve alanlarıyla sınırlandırılmayacak bir genişlikte kullanılarak, edebî tefsir mümessillerinin yakındığı, anlamda keyfilik sorununa yol açma potansiyeline fazlasıyla sahip görünmektedir. Hûlî ve Halefullah'ın kıssaları ele alışı bağlamında bu açmaz iyice belirginleşmektedir. Eğer edebî yaklaşım, ilk muhatapların anladığı manayı bir hakem anlam olarak görüyorsa, ilk muhatapların, kıssaları Halefullah gibi anladığını

[93] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 109.

söylemek pek mümkün değildir. İlk nesillerin Kur'an kıssalarını bütünüyle gerçek olayların bir anlatımı olarak gördüğü açıktır. Hal böyleyken, bu kıssaların tarihî gerçeklikleri olmayan edebî anlatımlar olduğunu söylemek, en azından ilk anlam ile çelişen bir görüntü ortaya çıkarmaktadır. Üstelik Kur'an'daki herhangi bir anlatımının aktardığı bilgi bir kenara bırakılarak tasvire dayalı mesajının ön plana çıkarılması meşru bir eylem ise bunu Kur'ân'ın diğer konuları ve mesajları merkezinde yapmak da pekâlâ mümkün hale gelecektir. Bu da, anlam keyfiliğine yol açması yönüyle edebî tefsir temsilcilerinin en çok kaygı duydukları durumlardan birinin husule gelmesi demektir. Nitekim yukarıda verdiğimiz Hasan Hanefî örneği bu kapının rahatlıkla açılabileceğini oldukça dikkat çekici bir şekilde göstermektedir. Sözgelimi, ibadete dönük Kur'ânî telkinlerin, insanın ruhî yapısını terbiyeye matuf alegorik anlatımlar olduğu ve şekle değil öze itibar edilmesi gerektiği herhangi bir yorumcu tarafından iddia edildiğinde, onun karşısına hangi tutarlı itirazlarla çıkılacağı belirsizdir.

Demek istediğimiz, öz olarak birçok doğru yorumu bünyesinde barındırıyor olsa da, edebî yaklaşımın, temelde itiraz ettiği, maksada yönelik ve modern ihtiyaçlara mebni vahiy yorumundan bütünüyle sıyrılamadığıdır. Esasen yeni toplumsal gerçekliklerle intibakının sağlanabilmesi için metnin doğası bu tür bir 'yeni okuma' usulünü gerektirmekte, ilk muhatapların dünyasında hemen hiç karşılığı olmayan yorumlar bugünden geriye dönük bir tasarrufla metne giydirilebilmektedir. Çelişki görüntüsü de tam bu noktadadır; toplumsal değişimlerin Kur'an yorumcusunu ilk anlamın alabildiğine uzağına savurmasına yönelik güçlü bir itiraza yer veren edebî anlayış, söylem düzeyinde kaçındığı bu fonksiyonu pratikte belli yorum düzlemlerinde icradan kendisini soyutlayamamıştır. Nitekim kıssalar muhteva olarak ilk muhataplar nezdinde tarihsel gerçekliklerinden koparılarak bir mesel formunda anlaşılmış değildir. Kıssalar konusunda Halefullah'ın yaklaşımı büyük oranda modern dönem ve hemen öncesinde iyiden iyiye ivme kazanan dil ve tarih alanındaki yeni araştırmalara bir cevap niteliğindedir. Bu araştırmaların verileri üzerinden Kur'ân'a dönük olarak ortaya konulan geniş çaplı tenkitlere karşı bir zihnî müdafaa hattı teşkil etmeye matuftur.

Hûlî'nin teorisine dönük altıncı bir eleştiri ise, yönteminin adı 'edebî' olduğu halde, metnin estetik ve biçimsel yönünden ziyade içerik ve anlam ile ilgilendiği şeklindedir. Hûlî'den beklenen, metnin tarihsel oluşum koşullarından sarf-ı nazar

ederek mevcut yapısıyla ilgilenmesidir.[94] Edebî tefsir eğiliminden ciddi anlamda etkilenen ve bu alana katkı sunan bir isimden, Ebû Zeyd'den geldiği için bu tenkit dikkate alınmalıdır. Belli oranda bu eleştirinin haklılık payı olduğu da söylenebilir. Çünkü edebî tefsir dile münhasır bir araştırma metodu olmaktan öte, dil dışı birçok faktörü de tefsir faaliyetinde işlevsel olarak kullanmaktadır. Buradaki itirazın temelini, kanaatimizce, dile matuf bir yaklaşım olduğu halde edebî tefsir metodunda içerik, içeriğin olguyla ilişkisi, nüzul sıralamasının anlama tesiri vb. muhtevaya yönelik birçok öğenin, hem de güçlü bir vurguyla kendisine yer bulması oluşturmaktadır. Özetle metnin edebî mucizeliği üzerinde ısrarla duran bir anlayışın, söz konusu haricî unsurlardan yardım almadan ve bunları öne sürmeden bir çerçeve oluşturması beklenmektedir. Oysa Ebû Zeyd'e göre Hûlî, bu çerçevenin dışına çıkmış ve usul âlimlerinin tefsire dönük olarak ortaya koymuş oldukları birikimden fazlasıyla istifade etmiştir. Bize göre Ebû Zeyd'in ima ettiği husus, salt edebî bir yaklaşımın bütüncül ve kuşatıcı bir tefsir perspektifi sunma imkânından yoksun olduğu düşüncesidir. Bir bakıma, bu ölçüde edebîlik vurgusuna rağmen kurgunun farklı birçok etmen tarafından şekillendirilmiş olmasında açığa çıkan isim-müsemma uyumsuzluğuna atıf yapmaktadır. Bununla birlikte Ebû Zeyd, Hûlî'nin yer verdiği bu dış faktörlerin önemini yadsımadığının altını çizmekte ancak edebî inceleme yapılacaksa bunun en elverişli yönteminin bu tür bir yaklaşım olmadığını ifade etmektedir.[95]

Elbette başka bir açıdan değerlendirildiğinde Hûlî'nin teorisinin biçim yanında muhteva ile de ilgili oluşu, bir bütünselliğin göstergesi olarak okunabilir. Böyle bakıldığında bahsi geçen isim-müsemma uyumsuzluğu da çok önemli bir handikap olmaktan çıkacaktır. Kanaatimizce Hûlî'nin edebîliğe dair atfı, dilbilimsel ve biçimsel analizi aşacak tarzda, dil ve üslup özellikleri ile olgusal çerçevenin manaya tesirini açığa çıkaran daha genel bir tahlili gerektirmektedir. Bu da teorinin ihata alanının genişliğinin ifadesidir.

Kaldı ki Hûlî, belâgat bahsinde genişçe aktardığımız gibi, kelâmî ve edebî belâgat ekolleri arasındaki farkları sayarken ve tercihini açıkça edebî ekolden yana koyarken, metnin sanatsal ve edebî yönünü ne ölçüde önemsediğini ihsas etmektedir. Anlamın doğru aktarılmasını tek başına yeterli görmeyen ve anlatımdaki üslup/zarafet boyutunu da incelemenin önemli bir konusu haline getiren söz konusu yaklaşım, zaten

[94] Ebû Zeyd, "Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı", 40.
[95] Ebû Zeyd, Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı", 40.

biçim ile hangi düzeyde meşgul olunduğunu göstermektedir. Hûlî, belâgat sahasında edebiyatçıların ve kelamcıların metotlarının analizini yaptıktan ve edebiyatçıların kural ve kaidelere boğmaksızın beliğ sözü nasıl edebî güzellik ve estetik kaygı merkezinde ele aldıklarını izah ettikten sonra sözü Ebû Hilâl el-Askerî'nin eserine getirerek, anlatımın zarafetinin ehemmiyetine dikkat çekmektedir.[96] Askerî, anlatımın güzelliğinin tespitinin tek başına anlamın doğru kurulmasıyla sağlanamayacağının, bununla birlikte üslup zarafeti ve estetiğinin de bu meyanda önemli unsurlar olduğunun altını çizmektedir.[97] Tüm bunlar, Hûlî'nin teorisinin salt dilsel ve edebî nitelikte bir inceleme faaliyetine indirgenemeyeceğinin göstergesidir. Şu var ki bu durum, teoriye dönük isim-müsemma uyumsuzluğu şeklindeki tenkitlere zemin oluşturmaktadır.

3.4. KISSALAR VE EDEBÎ TEFSİR

Kıssalarda anlatılan muhtevanın tarihsel gerçeklik taşımak zorunda olmadığı görüşü, Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmadığı, tarihsel malumat vermek gibi bir amaç taşımadığı, dolayısıyla kıssa anlatımını muhtevadan çok biçime odaklı bir mesaj aktarım aracı olarak görmek gerektiği yorumları etrafında şekillenmektedir. Daha önce de yer verdiğimiz gibi edebî tefsir temsilcilerinde baskın bir tutum olarak göze çarpan bu yaklaşımın elini güçlendiren önemli bir unsur, bizzat Kur'an'ın kıssa anlatım tekniğinde tarihsel anlatım usullerine riayet etmemesidir.[98]

Kur'ân-ı Kerîm bir olay ya da kıssayı sadece o olayı resmetmek, o vaka ile ilgili bilgi vermek için zikretmemektedir. Bunun delillerinden biri, aynı kıssanın farklı Kur'an pasajlarına dağıtılmış olarak verilmesidir. Kıssanın hangi bölümünün hangi surenin bir parçası olduğunu belirleyen faktör ise aradaki konu irtibatı ve bütünlüğüdür.[99] Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, kıssa üzerinden anlamı nakletmek, bir anlatım tekniği olarak araçsallaştırılmaktadır. Esasen, alınması gereken hisse

---

96 Hûlî, *Menâhîc*, 159 vd.

97 Kelamın sanatsal yönü ve lafız tertipleri ile ilgili tahliller için bkz. el-Askerî, *Kitâbu's-Sına'ateyn*, 133 vd.

98 Halefullah, bu anlamda Kur'ân'ın özgün bir şekilde üslup ve usul itibariyle edebî özgürlük içinde olmayı tercih ettiğini, klasik anlatım tarzının dışına çıkarak kıssa anlatımında tarihsel aktarım biçimlerinin dışına çıktığını ifade etmektedir. Hiçbir olayın tarihinin belirtilmemesi, mekân unsuruna yer verilmemesi, aynı olayın farklı yerlerde farklı kronolojik akışla ifade edilmesi, aynı ifadenin farklı kişilere söyletilmesi gibi hususlar, kıssa anlatımındaki edebî özgürlük durumunun kanıtı mesabesindedir. Bkz. Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 81 vd.

99 Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 186.

alındıktan sonra, kıssada anlatılan olayın gerçekten vuku bulmuş ya da kurgusal olmasının herhangi bir önemi yoktur.

Söz konusu yaklaşımın altını şu şekilde doldurmak mümkündür: Kur'an bilimsel olgulardan, kozmik unsurlardan da belli ölçüde bahsetmektedir. Bununla birlikte adı geçen mevzulara yaptığı atıflar, muhataplara bilimsel bilgi sunma hedefine değil, evrendeki düzene vurgu yaparak zihinleri mesajının temel hakikatlerine yönlendirme amacına matuftur. Bu meyanda, bilimsel içerimleri olsa da Kur'ân'ın bir fen kitabı olmadığı aşikârdır. Edebî tefsir yönteminin temsilcileri de benzer bir bakış açısından yola çıkarak, Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmadığını, dolayısıyla nasıl bilim ve fen içerikli atıflar bu disiplinlere dair bir bilgi kompozisyonu olarak okunmuyor, hakikat mesajının bir vesilesi olarak görülüyorsa, tarihsel pasajların da bu tarz bir anlayışla değerlendirilmesini ima ediyor olmalıdırlar.

Kur'ân'ın bir tarih ya da bilim kitabı olmadığı yönündeki haklı tespite, aynı çerçevenin uyarlanması ile Kur'ân'ın bir gramer ve edebiyat kitabı da olmadığı itirazı ile mukabele edilebilir. Bu itiraz, ilk elden Kur'ân'ı bir edebî eser olarak konumlandıran edebî tefsir mümessillerini muhatap almaktadır. Ancak bu son tespiti öncekilerden farklı kılan bir yön vardır: Evet, Kur'an bir gramer kitabı değildir ama mahiyet itibariyle dilsel bir metindir. Kur'ân'ı anlamak, dilsel bir metni anlamakla mümkün hale gelmektedir.[100] Dolayısıyla dilsel analizin önemine dair tüm vurgular, Kur'ân'ı filolojik bazı temellendirmeler adına işlevsel kılmak ve adeta Kur'ân'ı dilsel ve filolojik çalışmalar merkezinde araçsallaştırmak için değil, bizatihi metnin anlaşılmasını temin etmede vazgeçilmez bir önemi haiz bulunduğu için dikkate alınmalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'in kıssa anlatımında kendisini tarihsel anlatım usulleriyle bağlayan bir dil kullanmadığı hususuna örnek, Hz. Yusuf kıssası hariç tüm kıssaların parça parça ve dağınık pasajlar olarak anlatılmış, verilmesi istenen mesaja aracılık edecek şekil ve miktarda aktarım yapılmış olmasıdır. Örneğin Meryem Suresi'nde Hz. Zekeriyya'ya çocuk müjdelendiği nakledildikten sonraki ayetlerde, Hz. Yahya'ya Kitab'a kuvvetle sarılması telkin edilmektedir. Dolayısıyla Hz. Yahya'nın doğup büyümesi ve peygamberlik ile müşerref kılınması gibi ara evrelere yer verilmemiştir. Bu açıdan denilebilir ki Kur'an, mesajını sunmak için tarihî olayları bir araç olarak

[100] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, 18.

kullanmaktadır. Söz konusu nakillerin amaç değil araç olduğunun en temel göstergelerinden biri de şahıs, zaman ve mekân gibi öğelerin anlatım içinde belirgin olarak sunulmayışıdır. Bununla birlikte, anlatılan kıssalarda sunulan kesitlerin, nüzul döneminin muhataplarının içinde olduğu sosyokültürel vasatın seyri ile gözle görülür bir ilgisinin olduğu da müşahede edilmektedir. Bu tespit, vahiy-olgu irtibatını da teyit eder mahiyettedir.[101]

Mesela Hz. İbrahim kıssasının farklı bölümleri, o bölümün konu bütünlüğü açısından uygun düşeceği farklı pasajların içine dercedilmiştir. Mekke putperest inancının tasvirine değinilen En'âm Suresi'nin içinde Hz. İbrahim'in putperestlikle mücadelesini anlatan kıssa bölümüne yer verilmiş olması[102] buna misal teşkil etmektedir. Aradaki irtibat noktası ise Mekke putperestlerine dönük şu ikazdır: Eğer Hz. İbrahim'in ataları olduğu ve onun takipçisi oldukları iddiasında samimi iseler içinde bulundukları putperest tutumlarından vazgeçmelidirler. Yine Mekkeli münkirlerin Müslümanlar tarafından yenilgiye uğratılacakları öngörüsüne ve sonucuna vurgu yapan Enbiyâ Suresi ayetleri[103] ile aynı surenin Hz. İbrahim'in devrinin putperestlerine karşı son aşamada putları kırarak kazandığı zafer arasında da bu tarz bir anlamsal irtibat ve konusal bütünlük söz konusudur. Yine Mümtehine Suresi'nde yer alan ve Müslümanlara dönük daha önce birlikte yaşadıkları Mekke toplumundan uzak durma ve bu toplumun inkârcı mensuplarıyla dost olmama şeklinde muhtevaya sahip ikazlar[104], Hz. İbrahim kıssasının İbrahim'in kavmiyle ilişkisini kestiği kısımları[105] hatırlatılarak desteklenmektedir.[106]

Kıssa meselesine yaklaşımı edebî tefsir yorumcuları açısından biraz daha özelleştirdiğimizde, kıssaların tarihsel gerçeklik taşımak zorunda olmadığı düşüncesinin, Muhammed Abduh, Tâhâ Hüseyin, Emîn el-Hûlî çizgisinde ve bilhassa Muhammed Ahmed Halefullah'ta baskın bir görüş olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. İkinci bölümde, Halefullah'ın kıssa teorisinin temel parametrelerine yer verdiğimiz için burada söz konusu muhtevayı tekrarlamayacak, sadece teorinin ana

[101] Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 131-134.
[102] Bkz. el-En'âm 6/74-83.
[103] Bkz. el-Enbiyâ 21/18 ve 44.
[104] Bkz. el-Mümtehine 60/1 ve 13.
[105] Bkz. el-Mümtehine 60/4.
[106] Mir, "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an", 186-187.

eksenine ve gelişim seyrine atıf yaparak bu konudaki değerlendirmeleri aktarmaya çalışacağız.

Esasen, Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliğini sorgulama konusunda modern dönemde başı çeken ve bu yaklaşıma öncülük eden düşünür Muhammed Abduh'tur. Bu meyanda Abduh, kendisinden sonraki birçok ilim adamını da etkilemiştir. Halefullah'ta da müşahede edildiği gibi Abduh'un temel vurgusu, kıssa anlatım amacının öğüt, ibret, ders ve mesaj vermek olduğu, dolayısıyla kıssalarda kullanılan ifadelerin –özde doğru olmasalar da- muhatapların dilinde yerleşmiş anlatılar olarak görülmesi gerektiğidir.[107]

Dolayısıyla Halefullah'ın teorisine temel oluşturan zeminin Abduh tarafından şekillendirildiğini söylemek mümkündür. Halefullah, eserinde *Menar* tefsirinden oldukça fazla miktarda alıntı yapmakta ve ele aldığı konuda Abduh'un düşüncelerine yakın görüşler serdetmektedir.

Hûlî'nin talebesi Halefullah'ın Kur'an kıssalarının tarihî gerçeklik değerini tartıştığı tezi, hocası Hûlî'nin edebî tefsir sahasında ortaya koyduğu görüşlerin bir devamı niteliğinde ele alınabilir. Halefullah, akademik kariyerinin ilk safhalarından itibaren hocası Hûlî'nin derslerini takip etmiş, hocasına duyduğu hayranlığı ve onun hedeflerini icra etme konusundaki istekliliğini açıkça ifade etmiştir. Hûlî'nin, Halefullah'ın tezi sonrasında ortaya çıkan yoğun tepkilere rağmen öğrencisinden açık desteğini esirgemeyişi, aradaki fikrî devamlılığın nişanesi olarak görülmelidir.[108] Halefullah, lisans öğrencisi olduğu dönemde fakültede konulan Kur'an araştırmaları dersini Hûlî'nin yeni bir yönteme göre verdiğini ve bu derslerin kendisi üzerinde oluşturduğu tesire dikkat çekmektedir.[109] Hûlî söz konusu derslerde fakihlerin, kelamcıların, dilcilerin, belâgatçilerin kendi metotlarına göre Kur'ân'ı ele aldıklarını ancak edebiyatçıların bunu yapmadıklarını, Kur'ânî lafızların, ilk anlamları çerçevesinde anlaşılması gerektiğini söyleyen Abduh'un bu tarz bir yaklaşımın temellerini attığını anlatmıştır.[110] Halefullah, Hûlî'nin Kur'ân'ın anlaşılmasında edebî metoda dair fakültede verdiği derslerin, üzerinde derin izler bıraktığını ifade etmektedir. 1930 ile 1940 yılları arasındaki bu dersler Halefullah'ı o denli etkisi altına

[107] Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/399.
[108] Karataş, *Halefullah*, 132.
[109] Şaban Karataş, Hûlî-Halefullah ilişkisini Ebu Hanîfe-Ebu Yusuf ilişkisine benzetmektedir. Bkz. Karataş, *Halefullah*, 138.
[110] Karataş, *Halefullah*, 133.

almıştır ki, kendisinde Kur'ân'ı bu yönteme göre yorumlayabileceği ve bu tür bir hedefin icrasında en yetkin kişi olduğu düşüncesi hâsıl olmuştur. Zaten usulcüler teşriî hükümleri anlayıp açıklamaya çalışırken dilbilimsel yaklaşımı kullanmışlardır. O halde, bunlar dışında kalan Kur'an pasajlarını anlama hususunda da bu tür bir yaklaşım işletilebilmelidir. Yapılması gereken, herhangi bir konu ile ilgili ayetleri bir araya getirmek, bu ayetleri nüzul sırasına göre tertip etmek ve anlamı açığa çıkarmaktır.[111] Hûlî'nin, *el-Fennü'l-kasasî* adlı çalışmanın ikinci ve üçüncü baskılarına da takdim yazarak Halefullah'ı övdüğü göz önünde bulundurulduğunda Halefullah'ın tezinin ne ölçüde Hûlî'nin kabulüne mazhar olduğu anlaşılacaktır.[112] Ayrıca Halefullah'ın bu tezinin tüm sorumluluğunun Hûlî'ye ait olduğunu ifade eden araştırmacılar vardır. Abdülkerim el-Hatib, söz konusu tezde savunulan görüşlerin hocaları Hûlî'nin kurup yönlendirdiği beyan ekolünün devamı niteliğinde olduğunu ifade etmektedir.[113] Zaten Halefullah da, *Mefâhim Kur'âniyye*'de Kur'ân konularını edebî yöntemin esaslarına göre ele aldığını ve edebî yaklaşımın Kur'ân'ı anlamada en ideal yöntem olduğunu belirtmektedir.[114]

Halefullah, Fransız edebiyat eleştirmeni Lanson'un Arapçaya çevrilmiş bazı eserlerini okuduğunu, bu vesileyle Batılıların edebî incelemeye yaklaşım teknikleriyle Müslüman araştırmacıların yöntemleri arasındaki farklılıkları müşahede ettiğini ifade etmektedir. Buna göre, Batılılar edebî anlamda metinleri inceleme ile metinlerden edebî zevk duymanın arasını özenle ayırmaktadırlar. Edebî araştırma esnasında, eserin düşünsel ve duygusal boyutunu, sanatsal ve edebî yönlerini birbirinden tefrik etmektedirler. Ayrıca onlar edebiyat ile toplum hayatı arasındaki bağı keşfe de özen göstermektedirler. Bu yönüyle Batılı araştırmacılarla İslam dünyasındaki incelemeler arasında acilen kapatılması gereken ciddi bir fark vardır.[115]

Bir bütün olarak edebî tefsir teorisi için dile getirilen, Batı'da üretilen modern anlama usullerinden etkilenmişlik iddiası, kıssalara bakış konusunda daha spesifik bir mahiyet arz etmektedir. Buna göre, Batı'da gerçekleşen kutsal metinleri demitolojizasyona tâbi tutma çabalarının İslam dünyasına etkisi, Kur'an kıssalarına bakış meselesinde kendisini göstermiştir. Bu zaviyeden, son birkaç asırlık zaman

111 Karataş, *Halefullah*, 133-134, 137.
112 Karataş, *Halefullah*, 134.
113 Abdülkerim el-Hatîb, *el-Kasasu'l Kur'ânî* (Beyrut: Dârü'l Mârife, 1975), 275.
114 Karataş, *Halefullah*, 134.
115 Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 29.

diliminde, ilgili kıssalarda geçen olayların aslında tarihsel gerçekliğe sahip olmadığı veya bu tür bir gerçekliğe tekabül etse bile Kur'ân'ın bunları birebir yaşandığı şekliyle aktarmış olmayabileceği düşüncesi dolaşıma girmiştir.[116]

Kıssalar konusunda ortaya çıkan bu yeni yaklaşımda, Batı'daki Kitab-ı Mukaddes kritiği alanında yapılan çalışmaların etkisinin belirleyici olduğu yönünde yaygın bir kanaat vardır.[117] Bu kanaate göre, söz konusu süreçte öncelikle Kur'an, muharref olduğu müsellem Kitab-ı Mukaddes ile aynı kategoriye indirgenmiş, ardından da Kitab-ı Mukaddes'e uygulanan metin tenkidi yöntemleri, aynıyla Kur'ân-ı Kerim'e tatbik edilmeye çalışılmıştır. Kıssalar hususunda gelişen yeni bakış açısı, böyle bir arka plana sahiptir. Ayrıca oryantalistlerin Kur'an eleştirileri de bu süreci hızlandıran bir etki üretmiştir. Tezlerinin önemli bir boyutunu, Kur'ân-ı Kerîm'de tarihî tutarsızlıklar bulunduğu iddiası oluşturmaktadır.[118]

Kıssalar konusundaki mezkûr yaklaşımı benimseyen damarlardan biri, Eski Ahit'te yer alan kıssalarla Kur'ân-ı Kerîm kıssaları arasında benzerlikler olduğu savı üzerinden, Kitab-ı Mukaddes'i Kur'ân'a kaynaklık etme konumunda gösterme çabasıdır. Bu çaba sonuç verdiğinde, söz konusu kaynaklık ilişkisine referansta bulunularak Kitab-ı Mukaddes'e uygulanan metin tenkidi yöntemlerinin Kur'ân'a tatbikinin de önü açılmış olacaktır.[119]

Oysaki iki metnin de kaynağının –ilk çıkış noktası bağlamında, tahrif olgusundan sarf-ı nazar edilerek bakıldığında- ilâhî olması hasebiyle, her iki metinde yer alan kıssalar arasında bir takım paralellikler olması son derece tabiidir. Ancak dikkatli bir biçimde incelendiğinde, kıssaların sunum şekilleri, kişi, yer ve tarih detaylarına girip girmeme durumu açısından arada ciddi farklılıklar olduğu müşahede edilecektir. Tevrat'ta, aktarılan olaylara ait bu tür detaylara fazlasıyla girilirken, Kur'ân-ı Kerîm'de meselenin özüne ve verilmek istenen mesajın esasına taalluk etmeyen bu tarz ayrıntılara yer verilmemektedir. Böylelikle tarihî malumat, verilmek istenen mesajın önüne geçmemektedir. Zaten kıssa üslubunda amaç tarihî bilgi vermek değil, anlamın taşıyıcılığını yapan mesajı bu yolla muhataplara iletmektir. Ayrıca Tevrat adeta İsrailoğullarının serencamının değişik evrelerini anlatan bir kavme ait

[116] Demir, *Mitoloji*, 68.
[117] Bkz. Demir, *Mitoloji*, 72.
[118] Demir, *Mitoloji*, 72-73.
[119] Demir, *Mitoloji*, 75.

tarih kitabı görünümünde iken, Kur'an, topluluklar ve kavimler üstü tarihî gerçekleri, mesajını iletmek için bir araç olarak kullanmaktadır.[120]

Kıssalar konusundaki bir diğer yaklaşım da, İslam öncesi Arap kültüründe var olan ve anlatılagelen kıssaların, Kur'an tarafından, içerdiği bilgilerin gerçeklik durumu dikkate alınmaksızın kullanılmış olduğudur. Montgomery Watt, Kur'ân'ın Arapça oluşunun sadece anlatım ve aktarımda Arap dilini kullanmasına delâlet etmekten ibaret olmadığını, aksine metnin bu kültürü tüm öğeleriyle resmedip yansıttığını ifade etmektedir. Watt'a göre bu durum, kültüre ait söz konusu tüm bilgileri, hatta bu bilgiler yanlış da olsalar içermektedir. Neticede Kur'ân'ın amacı, bu tür yanlışları düzeltmek değildir.[121]

Bu noktada, Kur'ân'ın ilk muhatap çevresinin kültürünü gözettiği hususunun yaygın kabul gördüğünü belirtmek gerekmektedir. Kültür ve olgunun vahiyle ilişkisi konusuna mesafeli yaklaşan çevrelerde bile bu tespitin onaylandığını söylemek mümkündür. Ama bu genel kabul, hemen her defasında, kültürün gözetimine dair bu reel durumun, Kur'ân'ın tüm muhtevasının Araplarca biliniyor olduğu anlamına gelmediği şerhi eşliğinde dile getirilmektedir. Kıssalar için de benzer bir yaklaşım sergilenmekte ve kıssaların büyük çoğunluğunun Araplar tarafından biliniyor olduğunu ifade etmenin pek mümkün olmadığı üzerinde durulmaktadır. Bazı kıssaların başında yer alan *'e lem terâ'* ifadesi, ilgili kıssanın Araplar tarafından bilindiği şeklinde yorumlanmıştır. Râzî, Fecr Suresi 6. ayetin tefsirinde, burada 'görme' ifadesinin 'bilme' anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Ad ve Semud kavimlerinin başlarına gelen olaylar, İslam öncesi dönemde, toplumda dilden dile ve nesilden nesile aktarılarak bilinir hale gelmişti.[122] Bunun yanında Hûd suresi 49. ayet gibi ayetler de, Kur'an'da Hz. Peygamber ve Arap toplumunun bilmediği kıssaların var olduğuna işaret etmektedir.[123]

Halefullah'ın kıssalarda Arapların bilgisinin esas alındığını, Kur'ân'ın bunları tashih gibi bir amacı olmadığını söylemesi ve bu noktada –var olsa bile- çelişkinin Kur'ân'a değil, Arap kültürüne râci olduğunu iddia etmesi, her ne kadar Kur'ân'a yöneltilen bazı ithamları savuşturma gayretinin ürünü olsa da, sonuçta bu müdafaa

---

120 Demir, *Mitoloji*, 84.

121 Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin (İstanbul: Kuramer, 2017), 13.

122 Fahreddin er-Râzi, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 31/165-166.

123 Demir, *Mitoloji*, 86, 87.

tarzı, evrensel bir kitap için çok da makul görünmemektedir. Çünkü muhtevasındaki tarihsel ve yerel unsurlar bile, kitabın evrensel mahiyeti nedeniyle evrensel bir form üzerinden sunulmaktadır.[124]

Halefullah'a göre kıssaların edebî zaviyeden anlaşılması hususuna bizzat Kur'ân'ın metin yapısı yönlendirme yapmaktadır. Kıssa anlatılırken bazı şahıs ve olay kesitlerinin bilinçli olarak verilmiyor oluşu, kronolojik sıranın ihlal edilebilmesi, bazı karakterlerle ilişkilendiren olayların, başka pasajlarda farklı karakterlerle irtibatlandırılması, aynı olayın aynı diyaloğunun farklı bir pasajda farklı lafızlarla ifade edilebilmesi, bazen kıssaya tarihsel olarak farklı zamanda gerçekleşmiş bir olgunun ilave edilmesi gibi hususlar, okumanın tarihsel değil edebî perspektiften yapılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü tüm bunlar edebî hikâyelerde var olan özgür anlatım tercihinin kıssa aktarımında Kur'an tarafından da kullanıldığını göstermektedir.[125]

Öte yandan Halefullah'a göre kıssaların tümü mitolojik karakterde değildir. Zaten o, bu tür bir tespit yapma amacı da gütmemektedir. Yapmaya çalıştığı şey, bazı kıssaların gerçekte yaşanmamış kurgusal olayları sembolik bir dil ile aktarıyor oluşunun, Kur'ân'ın sıhhatine ve ilâhî orijinli oluşuna halel getirmeyeceğini göstermektir. Hatta buna göre, Kur'ân'ın 'esâtir' olduğunu söylemekten çekinmenin de bir anlamı yoktur. 'Esâtîru'l-evvelîn' terkibinin Kur'an tarafından yerilmesi, Kur'an'da ustûre olmadığını söyleme amaçlı değil, ustûrelerin varlığından hareketle onu Hz. Peygamber'in uydurduğunu iddia edenlere reddiyeye yöneliktir.[126]

Burada genel anlamda edebî yaklaşımın ve -bu konuda edebî yöntemin en önde gelen temsilcisi olması bakımından- özelde Halefullah'ın Kur'an kıssaları bağlamındaki bakış açısının temel parametrelerinin değerlendirmesini yapacağız. Ancak öncelikle zemini doğru kurma ve sağlıklı analiz imkânı oluşturma açısından, Halefullah'ın ikinci bölümde kaynaklarıyla birlikte yer verdiğimiz görüşlerini burada başlıklar halinde hatırlayalım:

1. Kur'an, bir tarih kitabı olmadığı gibi, kıssa anlatımında amaç tarihsel malumat vermek değildir; kıssa anlatımıyla mesaj, etkin, sanatsal ve edebî bir dille, muhatapların duygularını harekete geçirecek tarzda aktarılmaktadır.

---

[124] Demir, *Mitoloji*, s. 93.
[125] Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 262-263.
[126] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 206.

2. Kıssa anlatımı nüzul dönemi Arap toplumunda yaygın kullanımı olan dilsel bir örf niteliğindedir.

3. Kıssalar edebî yönden tahlil edilmeli, tarihsel tetkik üzerinden gidilerek metnin muradı dışına çıkılmamalıdır. Zaten edebî anlatımın bir sanat olarak istimalinin farkında olunmadığında, doğru anlamı yakalamak da mümkün olmayacaktır. Edebî anlatım tercihi, Kur'ân'ın i'câzının bir yansımasıdır. Kur'an güçlü bir edebî metindir ve kıssalar üzerinden çağrışımsal/yan anlamlarla zenginleştirdiği anlatıyı, muhatapların psikolojik dünyalarına tesir edecek bir edebî yetkinlikle sunmaktadır.

4. Bizzat Kur'an belli kaidelerle kayıtlanamayacak serbest bir anlatım usulü benimsemiştir. Bu da anlatımın ekseninin tarihsel olmadığının en açık kanıtıdır.

5. Kıssa içeriklerinin bizzat tarihte vuku bulmuş olması gerekmediği gibi, her kıssa da mitolojik olmak zorunda değildir.

6. Bazı kıssaların Kur'an'da 'hak' sözcüğü üzerinden nakledilmesi, muhtevalarına değil, mesajlarının hak olduğuna dönük bir vurgu olarak anlaşılmalıdır.

7. Oryantalistlerin Kur'an'da en çok speküle ettiği meselelerden biri, kıssaların içeriği ile tarihsel veriler arasındaki uyuşmazlıktır. Bu zaviyeden gelen tenkitlerin önüne geçilmelidir. Ayrıca, kıssada anlatılan hadiselerin tarihsel gerçeklik taşımama durumu, Kur'ân'ın kutsallığına ve ilâhî oluş keyfiyetine hiçbir surette halel getirmeyen edebî kullanımın gereği tabii bir olgudur.

8. Kur'an'da esâtirî öğeler olması normaldir; hatta Kur'an bunu yalanlamamaktadır. Kur'ân'ın yalanladığı husus, inkârcıların bu aktarımların Hz. Peygamber elinden çıktığı yönündeki iddialarıdır. Ayrıca Halefullah, Kur'an'da esâtirî/mitolojik kıssalar olduğu bilgisine en azından belli düzeyde işaret eden bazı referansları Râzî ve Abduh gibi müelliflere de atfetmektedir.

9. Mesel tarzı anlatımın muhataplar üzerindeki tesiri, yaşanmış bir olayı anlatmaktan daha güçlüdür.

10. Kur'an ayetlerinin zahirî/literal anlamları yanında, edebî oluşun niteliğinden kaynaklanan ikincil/derin anlamları vardır. Üsluptaki edebîlik göz ardı edildiğinde, metnin zahirinin verdiği literal anlamla sınırlı kalınıp diğer anlam katmanları göz ardı edilmektedir. Dinî metinlerin tabiat olarak zaten sembolik bir dil yapısını haiz olduğuna dair düşünce de, bu yaklaşımı destekler mahiyettedir.

11. Herhangi bir kıssa farklı surelere dağılmış vaziyette aktarılıyor olsa da, bu kıssanın tüm Kur'an içinde ele alınışı itibariyle bütünlüğüne göre değil, geçtiği herhangi bir pasajdaki iç bütünlüğe göre değerlendirilmesi gerekir. Çünkü kıssa Kur'ân'ın geneli üzerinden değerlendirildiğinde çelişki ve ihtilaf olarak görülen hususların, kıssa içi bağlam üzerinden okunduğunda böyle olmadığı müşahede edilecektir. Aynı kıssaya dair her farklı anlatı, farklı bir kıssa gibi kendi iç bağlamı üzerinden ele alınmalıdır. Bunun yanında aynı kıssanın farklı Kur'an bölümlerinde dile getirilmesi basit ve nedensiz bir tekrar değildir. Bu dağılım, kıssa içeriğinin ilk muhatapların içinde oldukları koşullara yani sosyal bağlama hitap ediyor oluşunun sonucudur.

12. Kur'ân'ın aktardığı kıssaların büyük bir kısmı nüzul dönemi Arap toplumunda bilinmektedir.

Bu tespitleri şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

1. Halefullah'a göre, kıssa anlatımında anlatımın tarihsel gerçeklikle bağını kurma, anlatıcının amacıyla sınırları belirlenen bir özgürlük alanına tekabül etmektedir. Amaç tarihî bilgi vermekse, edebiyatçının özgürlük ve hareket alanı daralacak, edebî bir anlatım amaçlanıyorsa, mazinin hatırlatılması kıssaya hem estetik üstünlük kazandıracak hem de muhatapların içeriği kolayca kabul etmelerini sağlayan psikolojik bir boyut meydana getirecektir.[127] Bununla birlikte Halefullah, kıssaların tümünün tarihsel gerçekliği olmayan anlatılar olduğunu iddia etmediğinin de altını çizmektedir. Söylemeye çalıştığı şey tam olarak, kıssaların muhteva yönünden tarihsel gerçeklik taşımak zorunda olmadıklarıdır.[128] Ne var ki bu durum, ölçütü olmayan bir bakış açısıdır. Hangi kıssanın tarihsel gerçekliğe sahip olup hangisinin olmadığı hususu, meselenin herhangi bir ölçüye tabi olmayacak şekilde rastgele bir yapı arz etmesine neden olmaktadır.

Kıssalarda anlatılan muhteva kadar, belki ondan daha fazla, kıssanın anlatılması, anlatımda seçilen üslup, anlatıldığı vasat gibi öğeler de önemlidir. Zaten kıssayı kıssa yapan husus, taşıdığı anlam fazlalığıdır. Yüklendiği anlamın başka tarihsel kesitlere de taşınabilecek bir yapısı olması, onu kıssa olarak işlevselleştirir.

[127] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 77-78.

[128] Halefullah'ın kıssaların tasnifi ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 152 vd.

Kıssalar İslâm'ın mesajının olaylar üzerinden aktarıldığı anlatılardır. Hakikat, burada anlatılan olaylar zinciri içinde karşılık bulur.[129]

2. Cahiliye dönemi halk edebiyatının bir bölümünü, mitolojik anlatılar, yıldız hikâyeleri, cinlere ve devlere dair masallar ve Eyyâmu'l-Arab olarak isimlendirilen nesep bilgilerine yer verilen ve belli ölçüde gerçeklik payı bulunan hikâyeler oluşturmaktadır. Arap edebiyatında kıssa, mesel, esâtir vb. birçok farklı isimle anılsa da hikâye olarak genellenebilecek anlatım şeklinin varlığı eskilere kadar uzanmaktadır. Cahiliye döneminde kıssacılar tarafından anlatılan kıssa ve haberler de o döneme dair anlatılardandır.[130] Cahiliye toplumunda hikâye olarak aksettirdiğimiz bu tarz anlatılar yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Olgusal durumu dikkate aldığı için vahiy, mesajlarını muhataplarına iletirken onların yaygın olarak kullandığı ve etkilendiği anlatım tarzlarını da kendi özgün üslubu içerisinde istimal etmiştir.[131] Dolayısıyla Halefullah'ın kıssa aktarımını nüzul döneminde de gözlenen bir anlatım tekniği olarak görmesinde yadsınacak bir yön yoktur.

3. Kıssaların edebî perspektiften okunması konusunda ısrarcı olan Halefullah, kıssa muhtevalarının tarihsel gerçeklik taşımadıkları genellemesinden kaçınmakta ancak tarihsl gerçeklik taşımak zorunda olmadıklarını ifade etmektedir. Burada akla, kıssaların tarihsel perspektiften okunması halinde nasıl bir durumla karşılaşılacağı sorusu gelmektedir. Çünkü pekâlâ kıssaların edebî cihetten değerlendirilmelerinin onların tarihsel açıdan da tetkik edilmelerine engel teşkil etmeyeceği iddia edilebilir. Esasında, bizce Halefullah, kıssalar merkezinde yapılacak bu tür bir tarihsel okumanın Müslümanları müşkül duruma düşüreceği kanaatini taşımaktadır. Çünkü oryantalistlere dönük mukabelesinde "Buyurun, tarihsel olarak da tetkik edelim" şeklinde bir meydan okuma yerine, tarihsel tetkikin hatalı olduğu, yanlış sonuçlar doğuracağı şeklinde imalar vardır. "Kur'an tarihsel bilgi verme amacı gütmemiştir" şeklindeki düşünce, kendilerince olası gördükleri tarihsel bilgi yanlışlarının önünü almak için kullanılıyor gibi görünmektedir. Ama bu noktada kaçınılmaz olarak, Kur'an gibi ilâhî menşeli bir kitabın, neden tarihsel anlamda doğru bilgi vererek

---

[129] Burhanettin Tatar, "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar", *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 100, 108-109.

[130] Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/480.

[131] Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak Kıssanın Rolü", *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 121.

mesajını aktarma gibi bir alternatif varken, tarihsel yönden zaaf içeren bilgileri kullanmış olduğu sorusu akla gelecektir. Görebildiğimiz kadarıyla Halefullah'ın buna dair net bir cevabı yoktur. Aksine Halefullah, cevap vermeye çalıştığı oryantalistlerle aynı eksende bir yaklaşıma sahip çıkıyor görünmektedir. Çalışmamızda M. Watt'a atfen verdiğimiz, Kur'an'da bilgi yanlışı olsa bile bunun Arapların kültürel yapılarında var olan yanlışlara hamledilmesi gerektiği, Kur'ân'ın bu tür yanlışları düzeltme gibi bir niyeti olmadığı, bilakis bunları kullanarak Arap toplumuna mesajını ilettiği savı ile Halefullah'ın yaklaşımı arasında göze çarpan bir paralellik mevcuttur.

Esasen Kur'an'da geçen kıssa içerikleri, bazı halk arasında yaygın rivayetlerde geçen bilgilerin eserlere konulması dışında, Müslüman ilim adamları tarafından da bilimsel zeminde tetkik edilmiş değildir. Kıssalarda geçen şahıs ve mekânların tarihsel karşılıklarına dair aydınlatıcı ve bilimsel değeri haiz bir çalışmanın varlığından söz etmek oldukça güçtür. Bu meselelerle ilgili antikite araştırmaları ve arkeolojik verilere dayalı çalışmaların eksikliği hala hissedilmektedir.[132]

4. Kur'ân'ın kıssa aktarımında tarihsel kalıplara uygun bir sistematiğe riayet etmemiş olması da farklı şekillerde yorumlanmaya açık bir olgudur. İşaret ettiğimiz gibi, aynı kıssanın ve içeriğin Kur'ân'ın farklı pasajlarında farklı şekilde anlatılmış olması, kıssaların sembolik karakterde olabileceğini savunanların argümanlarından biridir. Ancak bu tespit doğru olsa ve bu tür bir durum vaki olsa bile, bunu anlatımın maksadına yönelik olarak aynı hadisenin farklı yönlerinin öne çıkarılması olarak değerlendirmek mümkündür. Yani bir hadisenin başka başka zamanlarda farklı bir takım yönlerinin öne çıkarılması ya da bazı öğelere daha fazla vurgu yapılması, kaçınılmaz olarak o olayın yaşanmamış, kurgusal bir hadise olduğuna delâlet etmeyecektir. Amaca göre gerek anlatım üslubunun, gerekse muhtevanın belli ölçüde farklılık göstermesi mümkündür; hatta bu tür bir farklılık, edebî yönü son derece güçlü bir eser için üslup zenginliği ve edebî üstünlük olarak da nitelendirilebilir. Hadislerde geçen ve en faziletli amelin hangi amel olduğuna dair, muhataba göre değişen cevaplar da, bunun gibi muktezây-ı hâlin gereğine göre sevk edilen beliğ sözler olarak karşımıza çıkar. Bunlar çelişki ifade etmezler; birbirlerini bütünlerler. Maksada göre hakikatin farklı bir boyutunun zikredilerek aktarımının sonucu farklılaşmış ve edebî-

[132] Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan 'Mitolojik' Kültür: 'İslam Mitolojisi'", *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 150.

hikemî bir üstünlüğün göstergesi olmuşlardır. Dolayısıyla kıssaların bu özelliği, kıssa dilinin sembolik vasfının değil, edebî i'câzın bir boyutu olarak da yorumlanabilir.

5. Elbette Halefullah, kıssaların tümünü mitolojik olarak görmemekte, bazılarının yaşanmış olabileceğini reddetmemektedir. Birazdan bununla ilgili sorunları daha ayrıntılı açacak olduğumuz için burada şu kadarını söylemeliyiz ki, modern İslam düşüncesinde Kur'an merkezinde ortaya konulan ve genel anlamda muhafazakâr çevrelerin tepkisiyle karşılaşan olguların hemen hepsinde göze çarpan eksiklik ve zaaf noktası burada da kendisini göstermektedir. Bu olguların Kur'ân'a tatbiki noktasındaki en temel sorun, sınırlarının ve kapsamının net olmayışı, bir standarda sahip bulunmayışıdır. "Filanca kıssa mitolojik olabilir ama yaşanmış da olabilir" müphemiyetinde ifadesini bulan yaklaşım hem bilimsellikten uzak hem de tutarlılıktan yoksundur. Aynı şekilde "falanca ayet tarihselken, filanca ayet değildir" demek de böyledir. Tüm bu ikircikli yorumlar, direkt olarak yorumcunun, 'işine gelen' ayeti ilgili kapsama alırken, başka bir ayeti neredeyse keyfî ve herhangi bir ölçüye istinat etmeksizin dışarıda bıraktığı sonucunu hâsıl etmektedir.

6. Kıssaların sembolik oluşu iddiasına yönelik itirazların bir boyutunu da, Kur'ân'ın birtakım ayetlerinde, bu haberlerin Hz. Peygamber'e 'hak' olarak aktarıldığı kaydının yer alması oluşturmaktadır.[133] Halefullah'a göre ise buradaki 'hak olarak bildirme' mefhumu, aktarılan olayın tarihî niteliği ile değil, verilmek istenen mesajın muhtevası ile ilgilidir.[134] Fakat görebildiğimiz kadarıyla hak oluş keyfiyetinin, hangi gerekçeyle anlatılan kıssaların bir boyutunu (tarihî boyut) dışarıda bırakacak şekilde yorumlandığının herhangi bir cevabı yoktur.[135]

7. Her ne kadar Halefullah, tarihsel gerçekliği olmayan bazı olguların kıssalarda nakledilmesinin Kur'ân'ın kudsiyetine hiçbir surette zarar vermeyeceğini ifade etse de bu tarz bir yaklaşımın Kur'ân'ı bir tarih kitabından bile daha alt seviyeye indirgediğini vurgulayanlar ve böyle bir anlayışın kişiyi din dairesinin dışına çıkartacağını ifade edenler de vardır.[136] Ayrıca oryantalist cenahtan gelen, kıssa içerikleriyle tarihsel bilgilerin uyuşmadığı yönündeki iddia ve eleştiriye de ihtiyatla

[133] Bu ayetlerden bir kısmı için bkz. Âl-i İmrân 3/108, el-Câsiye 45/6, el-Bakara 2/252.
[134] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 278-279.
[135] Demir, *Mitoloji*, 119.
[136] Nasr Hamid Ebû Zeyd, bu iddiaları iddia sahiplerinden aktarmakta ve Halefullah'ın tezi sonrası tartışmanın bu tür eleştirileri de içerecek şekilde sürüp gittiğini dile getirmektedir. Bkz. Ebû Zeyd, "Edebî Yaklaşım Çıkmazı", 264-265.

yaklaşılması ve acilen savunmacı bir pozisyona demir atılmaması gerektiği ifade edilebilir. Çünkü son tahlilde tarihî bilginin de bir tür bilimsel bilgi olduğu, bilimsel bilgide zamanın ilerlemesiyle meydana gelen köklü değişikliklerin ve önceki malumatların yanlışlanmasının, aynı şekilde tarih sahasındaki bilgiler için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu bakış açısına göre, bugün tarih ilminin verileriyle yanlış zannedilen bir malumatın yarın aslında doğru olduğunun ortaya çıkması pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla bu kalkış noktasından hareketle Kur'ânî muhtevayı sorgulamak isabetli bir tutum değildir.[137]

8. Halefullah'ın çalışmasında en çok tenkit edilen hususlardan biri, Kur'ân'ın, kendi bünyesinde esatirî / mitolojik muhtevanın olduğunu reddetmiyor olduğunu iddia etmesidir. Halefullah'a göre Kur'ân'ın reddettiği nokta, bünyesinde var olan bu mitolojik unsurların vahiy eseri olmayıp peygambere ait olduğunun iddia edilmesidir.[138] Bu yaklaşım, Halefullah'ın eserine takdim yazan Hikmet Zeyveli tarafından da sorunlu bulunmuştur.[139] Zeyveli, Halefullah'ın tezinin en önemli eksikliğinin bu husus olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân'ın kendi bünyesinde esâtirî / mitolojik unsurlar bulunduğunu reddetmediği, bunların Hz. Peygamber'e izafe edilmesini reddettiği iddiası isabetli değildir; çünkü müşrikler 'bunlar, öncekilerin masalları' derken[140] bu ithamı anlatılan kıssalarla ilgili değil, öldükten sonra dirilip hesap verileceğini ifade eden Kur'an pasajları için dile getirmektedirler. 'Eskilerin masalları' denilen husus, kıssaların muhtevası değil, yeniden diriliş ve hesap verme olgusudur. Zeyveli'nin ifadesiyle "Yani müşrikler bir inanca safsata diyorlardı, bir kıssaya mitoloji demiyorlardı."[141] Ayrıca, kıssaların esâtirî olduğu bir an için kabul edilse bile, bu gerçeğin ifade edilişini Kur'ân'ın neden müşriklerin dili ve ifadeleri üzerinden sunmuş olacağı sualinin makul bir cevabı da yoktur.[142]

Halefullah'a göre, Râzî ve Abduh gibi müellifler de mitolojik karakterde anlatımın Kur'an'da yer almasına prensipte itiraz etmemekte, bunun Kur'ân'ın hakkaniyet ve kutsiyetine zarar vermeyeceğini düşünmektedirler. Halefullah'ı bu çıkarıma sevk eden husus, onların kıssanın biçimi ile Kur'ân'ın amacını birbirinden

[137] Demir, *Mitoloji*, 102-105.
[138] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 206.
[139] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Hikmet Zeyveli Takdim Yazısı, 10
[140] Bu ayetlerden bir kısmı için bkz. el-Kalem 68/15, el-Mutaffifîn 83/13, en-Nahl 16/24.
[141] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Hikmet Zeyveli Takdim Yazısı, s. 10-12.
[142] Demir, *Mitoloji*, 112.

ayrı düzlemde ele alıyor olmalarıdır.[143] Bu noktada, kıssalar ile mitler arasındaki nüanslara değinmekte yarar vardır. Mitler insanüstü varlıkları konu edinen yaratılış öyküleri iken kıssalar kahramanları insanlar olan ve insanlar arası ilişkilere temas eden anlatılardır. Mitler hayalî anlatımlar iken, tartışılan bir konu olmakla birlikte kıssalar tarihsel vakalara atıf yapmaktadırlar. Elbette bir olayı sembolik dil üzerinden aktarma konusunda da ortaklaşmaktadırlar.[144]

9. Mesel dilinin ve sembolik aktarımların, gerçek olayların nakledilmesinden daha müessir bir yöntem olduğu yaklaşımı ilk bakışta isabetli görülmeyebilir. Tam tersine insan zihninin, bizzat yaşanmış bir olayın daha fazla tesirinde kalacağı, bu nedenle de yaşanmış bir hadisenin aktarımının, kurgusal ve sembolik bir anlatıya göre daha müessir olacağı düşünülebilir. Bununla beraber tarihsel olaylar yaşanmış ve bitmiş hadiselerdir. Mesel tarzı anlatımlar ve mitler ise geçmişten geleceğe uzanan, yenilenmeye açık, canlı anlatılardır. Bunları Kur'an'da mitolojik pasajların bulunduğu iddiasını onay kastıyla değil, mitsel anlatının etki olarak gerçekliğin aktarımının gerisinde kalacağı düşüncesinin isabetinin tartışılabilir olduğunu belirtme açısından ifade etmekteyiz.

Ayrıca gerçekten yaşadığına dair herhangi bir tarihsel veri olmamasına, üstelik Kur'an'da da karşılık bulmamasına rağmen Hızır isimli bir veli kulun varlığı halk ve hatta bilge kişiler arasında oldukça yaygın kabul görmektedir. Dolayısıyla mesel tarzı ya da tarihsel verilerle desteklenmeyen birçok anlatı da insanlığın hafızasında kalıcı yer edinebilmektedir. Hatta mitolojik anlatılar, büyük ölçüde fevkalade hallerle bezeli olduklarından, gerçekten yaşanmış olaylara göre daha tesirli ve kalıcı olabilir.

10. Din dilinin sembolik karakteri üzerinden Kur'an'da mitolojik unsurlar bulunmasının doğal olduğunu savunmak da Kur'an dışı ilâhî orijinli metinler ile Kur'an arasındaki korunmuşluk farkını göz ardı etme yanılgısından doğmaktadır. Çünkü tabiat olarak sembolik bir dile sahip olmak, mitolojik anlatılara yer vermek manasına gelmemektedir. Birçok dinler tarihçisine göre mitler, dinî inançların tortuları ve dinî geleneklerin şekil değiştirmiş halleridir. Yani mitler, tevhid inancının bozulması sonucu ortaya çıkmış aktarımlardır. Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurları haiz oluşu da dinin özünden değil, yaşanan tarihsel süreçlerdeki

[143] Halefullah, *Fennü'l-kasasî*, 208-209.
[144] Yavuz, "Bir Anlatım Tekniği Olarak Kıssanın Rolü", 124.

etkileşimlerden kaynaklanan arızî bir durumdur. Böyle bakıldığında, Kur'ân'ın mitolojik öğeler içerdiği iddiası da problemli bir sav haline gelmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim benzer tahrif süreçlerine maruz kalmamıştır.[145] Gerçi burada, mit olgusunun ele alış biçimine de biraz daha yakından bakmak icap etmektedir. Genellikle hakikat karşıtı bir anlatım olarak görülen mitler bağlamında her inanç mensubu, kendi kutsal metninin içeriğinde yer verilen anlatıları hakikat olarak görürken, başka metinlerdeki pasajları mitolojik olarak tavsif etmekte ve bunun neticesinde mit kavramını da hakikat karşıtı, uydurma muhteva anlamında kullanmaktadır.[146]

Bilindiği üzere mitler son tahlilde metaforik bir dil dizgesine sahiptirler. Kutsaldan söz etseler de, mecburen ilâhî değil insanî bir dil kullanırlar. Tanrı ya da tanrılar mitlerde insanî özellikler üzerinden ifade edilirler. Dolayısıyla bu tür, arka planında derin bazı mesajlar taşıyan pasajlarda metaforik ve alegorik anlatım tercih edildiği için literal çerçevede yorum yapılması anlamın açığa çıkmasına mani olacaktır.[147] Kur'an'daki metaforik anlatımlar açısından meseleye bakıldığında, Kur'an'da yer alan haberî sıfatları literal/zahirî manasıyla anlamak yerine, bunların metaforik anlatımlar olduğunu kabul etme yaklaşımı da bu zeminde vücut bulmuştur. Burası, mitlerle metaforun kesiştiği bir kavşak noktası olsa da Kur'ân'ın, nüzul dönemi Araplarının zihin dünyasında karşılığı olan metaforik öğeleri kullandığını söylemek mümkün görünmektedir. Sunacağı hakikati bu tür bir mecâzî dil üzerinden aktardığının bilinmesi, literal anlamın ardında saklı olan hakikatin idrakinin de önünü açacaktır. Kıssaların mitolojik olduğu tartışmasından bağımsız olarak Kur'ân'ın metafor dilinin sembolik karakterini kullandığı ve bu pasajların literal anlamı aşan edebî bir bakış açısıyla tahlil edilmesi gerektiği kanaatimizce isabetli bir değerlendirmedir. Elbette edebî tefsir yaklaşımında bu bakış, kıssaları da içine alacak şekilde genişletilmiş, metaforik anlatım tespiti, mitolojik içerik iddiasıyla buluşmuştur. Haberî sıfatlarda anlatımın unsuru kılınan her olgu nasıl birebir gerçekliğe karşılık gelmiyor, bir hakikatin dönemin hâkim dilsel gelenek ve alışkanlıkları üzerinden anlatılması anlamına geliyorsa, kıssa içeriklerinin de böyle

---

145 Demir, *Mitoloji*, 117.

146 Şinasi Gündüz, "Kutsal Hakkında KonuŞmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 18 vd.

147 Cengiz Batuk, "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar", *Milel ve Nihal 6/1 (Ocak-Nisan 2009),* 51-52.

yorumlanması gerektiği düşüncesi savunulmuştur. Ancak Halefullah'ın yaklaşımının da, Kur'ân'ın yer yer metaforik dil kullandığı şeklindeki değerlendirmenin de en temel zaaf noktası, ilk muhatapların metne ne haberi sıfatlar bağlamında, ne de kıssalar ekseninde bu tür metaforik bir zeminde yaklaşmadığı gerçeğinde ifadesini bulmaktadır. Kur'ân'ın ilk muhataplara hitabında kullandığı mecâzî anlatımlar onlar tarafından hakikat olarak anlaşılsa ya da en azından onlar tarafından olduğu gibi kabul edilmiş olsa bile, sonraki nesillerin kendi kültürel kodları içerisinden buradaki dilin mecâzî karakterini keşfetmelerinde mesajın iletilmesi açısından bir çelişki yoktur denilebilir. Nitekim halefin tevil etmediğini selefin tevil ettiği gerçeği, İslam düşünce geleneğinde yadsınmış bir tespit değildir. Ancak ilk anlamı, ilk muhatapların anladığı anlamı üst perdeden vurgulayan edebî tefsir temsilcilerinin buradaki tutumlarının tutarlı bir izahını bulmak çok kolay değildir. Çünkü onlar, bir yandan ilk muhatapların anladığı anlama sadakat ve o mihenk anlamı asla terk etmeme, yeni anlamlar üretilse bile temel ekseni o ilk anlamın belirlemesi gereğinden sarf-ı nazar etmeme vurgusu yaparken diğer yandan kıssalara bu tür bir perspektiften bakmakla, kanaatimizce önemli bir tenakuz içerisinde görünmektedirler.

Kutsal metinlerin Tanrı merkezli ifadeleri, ister istemez beşerî dille ve beşerî bir algı üzerinden ifade edilmektedir. Beşerî algıyı devre dışı bırakarak Tanrı hakkında konuşulmak istendiğinde sadece Tanrı'nın ne olmadığını anlatan ifadelerle sınırlı kalınacak, ne olduğuna dair herhangi bir tespit yapılamayacaktır. Olumlu nitelemeler ise daima Tanrı'nın kişileştirilmesi problemini beraberinde getirecektir.[148] Bu da, kutsal metinlerde bilhassa Tanrı'yı niteleyen pasajların sembolik bir yapıda olduğu ve zahiri dışında bir anlama hamledilmesi gerektiği fikrine vücut vermiştir. Halefullah, bu bakış açısını kıssalar açısından geçerli kabul eden bir yaklaşım benimsemiştir. Kıssaların zahirî ve ilk göze çarpan anlamının yanında, ancak edebî okumayla anlaşılabilecek bir başka anlam düzeyine de sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu anlam, verilmek istenen asıl mesajın da taşıyıcılığını yapmaktadır.

Din dilinin sembolik karakteri, bazı soruları da beraberinde getirmektedir: Kutsal metin anlatılarının literal olarak mı yoksa yorumlanarak mı anlaşılması gerektiği; insanî bir olgu olan ve kültür, tarih, toplum ile kopmaz bağlara sahip bulunan dilin, insanı aşan gerçekliği anlatmaya ne ölçüde muktedir olduğu soruları bunlar

[148] Tokat, "Dinin Sembolik Dili", 77.

arasındadır. Wittgenstein'e göre din dili ancak kendi yapısı içerisinde değerlendirildiğinde anlaşılabilecektir. Kutsal metinlerin dilini özgün yapıları nedeniyle çok anlamlı saymak makul bir düşüncedir, çünkü bu çok anlamlılık teorisi sayesinde insanbiçimciliği çağrıştıran bir Tanrı tasavvurundan uzak kalınması mümkün hale gelmektedir. Bununla birlikte Tanrı'yı ne olmadığı açısından değil de, ne olduğunu belirten ifadeler üzerinden anlatan ifadeleri bu şekilde literal anlamların dışına çıkarak ve çok anlamlılık argümanına dayanarak açıklamak, Tanrı'nın nitelikleri hakkında koyu bir bilinmezlik resmi ortaya koymaktadır.[149] Halefullah'ın ve genel anlamda edebî tefsir teorisinin yaklaşımı da bu istikamettedir. Kur'an mecâz, metafor, istiare vb. birçok edebî sanatı kullanan, Arapçanın en üst edebî eseri olduğu için bu edebî bakıştan sarf-ı nazar edilerek anlaşılamayacaktır. İlk muhataplar Kur'ân'ı anlamıştır. Kur'an onların hayat seyirlerine direkt müdahale etmiş ve yaşamlarının içine doğmuştur. Kur'ân'ın edebî üstünlüğünü idrak ederek ona ittiba etmişlerdir. Dolayısıyla onların anladığı anlam üzerinden, söz konusu edebî vasfın da farkında olunarak metin anlaşılmalıdır. Ama burada dikkati çeken önemli bir çelişki, hem ilk anlamı merkeze alırken hem de kıssaları mitolojik bakışla yorumlamaktır. Çünkü Kur'ân'ın ilk muhataplarının kıssaları bu tarzda mitolojik anlatılar olarak algıladıklarına dair elde herhangi bir veri bulunmamaktadır. Esasen din dilinin sembolik karakteri üzerinde ilk anlama göre daha fazla durmuş olsalardı, edebî tefsir temsilcileri, kendi sistematiği içinde daha tutarlı bir yol inşa etmiş olurlardı. Bu sembolik dilin yapısı, kıssalar konusundaki yaklaşımlarına da vize vermesi yönüyle, onlar açısından daha işlevsel bir argüman haline gelebilirdi. Elbette söz konusu analojik ve sembolik dilin metni ve tasvirlerini bir tür bilinmezliğin kucağına itmesi de bu argümanın handikabı olacaktır. Ama neticede dinî metinleri literal anlamların dışına çıkarak yorumlama eğilimi yeni bir yaklaşım olmasa da (İslam filozoflarında baskın anlayış budur), metinlerin muhtevasını rasyonalize etmenin gerekliliğinin her geçen gün artması bağlamında açılımlara ve katkılara açık bir alandır. Ayrıca bu tür bir sembolik dil kullanımı, anlatılan ulvi, yüce ve aşkın hakikatlerin ortalama insan idrakine indirilebilmesi ve sunulması açısından da kaçınılmaz görünmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, edebî tefsir teorisinin zayıf yanlarından biri de burada ortaya çıkmaktadır. Din dilinin doğal olarak sembolik yapısı ve anlatımda edebî bir üslubun tercih edilmesi, muhatapların verilmek istenen mesajı almalarının bir yolu

[149] Tokat, "Dinin Sembolik Dili", 79-80, 82-84.

olarak ihtiyar edilmiş olabilir. Ama böyle bir yaklaşım, ilk anlam üzerindeki ısrarı kanaatimizce anlamsız kılmaktadır. Dilin sembolik karakteri ve metnin çok anlamlılığa açık yapısı, ilk anlam üzerindeki vurguyu anlaşılır olmaktan çıkarmaktadır.

11. Kur'an kıssaları farklı pasajlara dağılmış, bir kıssa Kur'ân'ın farklı yerlerinde, farklı bağlamlarda ve farklı yönleri ön plana çıkarılarak aktarılmıştır. Hz. Yusuf kıssası bunun istisnası olacak şekilde tek bir surede anlatılmaktadır. Halefullah'ın ilgili kıssayı tüm Kur'an içindeki dağılımından ziyade, geçtiği pasaj içindeki bütünlüğü içerisinde anlamanın gereği yönündeki tespiti kanaatimizce isabetlidir. Çünkü kıssalar genel itibariyle Hz. Peygamber ve sahabilerine manevi destek, muhatapları ikaz gibi boyutlar taşımaktadır. Dolayısıyla kıssa, geçtiği pasajda bir bağlam üzerinden anlatılmaktadır. Bu pasaj içi bağlam ve kıssanın o pasaj içindeki bütünlüğü, kıssanın geçtiği tüm yerler açısından tüm Kur'an metnine dağılmış bütünlükten daha öncelikli olarak gözetilmelidir. Çünkü anlamın ve mesajın idraki açısından bu yaklaşım daha sonuç alıcı görünmektedir. Bununla birlikte, kıssanın başka bir bölümünün geçtiği başka pasajların da dikkate alınmasıyla o kıssa ile ilgili tüm metne yansıyan bütünlüğü görmenin de anlama eylemine katkı ve açılım sunacağı kuşkusuzdur.

12. Kur'ân'ın naklettiği kıssaların en azından bir bölümünün Mekke toplumunda biliniyor olması kanaatimizce doğaldır. Her zaman söylendiği gibi Kur'an verili bir ortama, belli sosyokültürel yapı ve alışkanlıkları olan bir topluma indirilmiştir. O toplumun örfünü, dilini, edebî tasavvur ve alışkanlıklarını bir bilgi nesnesi ve mesaj aktarım aracı olarak kullanması doğaldır. Esasen burada itiraza medar bir nokta da yoktur. İtiraz konusu olabilecek husus, vahiy öncesi Mekke toplumunda dolaşımda olan ve tarihsel gerçekliği olmayan mitsel anlatıların da Kur'an tarafından kullanılıyor olup olmadığı tartışmasına taalluk etmektedir. Nitekim daha önce ilgili başlık altında yer verdiğimiz gibi, edebî yaklaşımın önemli isimlerinden Tâhâ Hüseyin, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in Mekke'ye gelerek Kâbe'nin temellerini yükselttiklerine dair anlatının Araplar arasında mütedavil bir hikâye olduğunu savunmaktadır.[150] Hikâyenin dolaşıma girme sebebi de, putperest Araplarla yerleşik Yahudiler arasındaki ilişkileri güçlendirmektir. Hüseyin'e göre Kur'an da, İslâm'ın

[150] Benzer bir yaklaşım Rudi Paret'te de vardır. Bkz. Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 63, 72.

ilâhî dinler silsilesinin üstün bir halkası olduğunu tahkim etmek gibi bir takım siyasî amaçlarla bu anlatıyı kullanmıştır.

Kur'ân'ın bahsettiği bazı kavramları, o dönemin Arap toplumunda bir karşılığı olduğu için aktardığı, başka araştırmacılar tarafından da dile getirilen bir husustur. Mesela Derveze, Kur'ân'ın sihirden söz etmesi sadedinde, bunun Arap örfünde bilinen bir olgu olduğunu belirtmektedir.[151] Derveze, birçok Kur'an kıssasının, Kur'ân'ın ilk muhataplarının yabancısı olmadığı muhtevalar olduğunu da ifade etmektedir. Kıssaların genel olarak ilk muhatap çevre tarafından bilindiğini dile getirmek suretiyle Derveze, Halefullah'ın yaklaşımını teyit etmektedir. Ancak Kur'ân'ın aktarımı ile toplumsal hafızada var olan bilgi arasındaki paralellikler, kesinlikle oryantalistlerin iddia ettiği şekilde Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olmadığı, çevrenin ürünü olduğu biçiminde yorumlanamaz. [152]

Bütün bu hususlar içinde kanaatimizce en önemlisi ve Halefullah'ın yaklaşımının en temel zaaf noktası, ilk anlam hususunda, ilk muhatapların Kur'an'dan hangi manaları çıkardıkları konusunda oldukça ısrarcı olan edebî tefsir temsilcilerinin, kıssalara dair muhtevanın tarihsel gerçekliği olmayabileceği şeklinde bir tez ortaya atmış olmalarıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, hem ilk muhatapların anlayışını bu ölçüde ön plana çıkarıp hem de ilk muhatapların anlam dünyasında hiçbir karşılığı olmayan, "kıssaların tarihsel gerçekliği olmayanlar anlatılar olduğu" tezini savunmak bu yaklaşımın en güçlü çelişkilerinden biridir.

3.5. TARİHSELLİK DÜŞÜNCESİ VE EDEBÎ TEFSİR

Kur'ân-ı Kerîm'in metinsel özellikleri dikkate alındığında iki temel ilişki zemini göze çarpmaktadır. Bunlardan biri hatip-muhatap ilişkisi, diğeri de olgu-vahiy ilişkisidir. İlki, metnin teşekkülünün sözlü olarak kurgulandığını göstermektedir. Nüzul sürecinde sözün muhatapları, o söz ile kendilerine anlatılmak istenen husus her ne ise onu anlamaktaydılar. İkincisi ise, metnin verili koşulları belli olan bir muhatap kitleye, bu koşul ve veriler hesaba katılarak bir mesaj iletildiğini imlemektedir.[153]

Bir metin, teşekkül ederken muhatap kitlenin içinde olduğu sosyokültürel atmosfer ile her türlü yaşamsal bağlamı dikkate almış, onların anlayış, üslup ve dil özelliklerini hesaba katmışsa sonraki muhatapların doğru anlama ulaşabilmeleri, bu

[151] Derveze, *Tefsiru'l Hadis*, 1/452.
[152] Karataş, *Halefullah*, 225, 228.
[153] Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 178.

arka plandan bağımsız bir şekilde tahakkuk edebilecek bir netice değildir. Dolayısıyla metnin ne demek istediğinin doğru anlaşılabilmesi için sözü geçen iki ilişki zemini göz ardı edilemeyecek kertede ehemmiyetlidir.

Kur'an metninin inzal döneminde sözlü bir hitap olarak teşekkül ettiği yaklaşımından yola çıkarak, mushaflaşma sürecinin tamamlanmasından itibaren vahyin artık belirli olaylar üzerinden belirli muhataplara yönelik konuşma vasfı nihayete ermiştir. "Metin artık belli bir zaman, mekân ve muhatap kitlesinden ayrılmış, her üç açıdan evrensellik kazanmıştır."[154] Ayrıca metnin mushaflaşma sürecinin tamamlanmasının ardından yeni muhataplar için belli ölçüde öznellik kazanması doğaldır.

Tam bu noktada, tartışmanın detaylarına girmeksizin, tefsir-tevil ve anlama-yorumlama gibi ikili yapıları hatırlamakta fayda vardır. Tefsirin, metnin ilk muhataplar nezdinde karşılığı olan ilk ve büyük oranda nesnel 'anlam'a, tevilin ise sonraki muhatapların bu anlamı kendi gerçeklik koşullarına taşırken metinden anladıkları daha öznel bir çerçeveye tekabül ettiği söylenebilir.[155] Birincisi anlama, ikincisi yorumlama faaliyeti olarak nitelenebilecek bu iki mana düzleminde, yorumda keyfîliğin önlenmesinin teminatı, sonra ortaya atılan her türden yorumun ilk anlamı bir mehaz olarak konumlandırmasıdır. Böylece yorum, temel mihenk noktası olan ilk anlamın rağmına ve onu yok sayan bir keyfiyette olamayacaktır. Hûlî'nin ilk anlamı doğru tespit etme çabası, bir noktada o anlamın sonraki muhatapları da katı bir şekilde sınırlandırması ve yeni yorumlara kapanma sonucunu verecek ve yorum faaliyetinin hareket alanını iyiden iyiye daraltması ile neticelenecekse, bu açıkça anlamın dondurulması demek olacaktır. Dinin hidayet mesajının farklı zaman ve zeminlerdeki kitlelerle buluşması, bu mesajın içerdiği anlamın yorumlanmaya açık doğası ile mümkündür. Dolayısıyla ilk anlamın tespiti, sonraki yorumların bir zenginlik ve metnin mesajının farklı toplumsal gerçekliklerle buluşması için bir vesile oluşu gerçeğini perdelememelidir. İlk anlamın sahih bir surette belirlenmesinin en temel ve yararlı işlevi, yorumcunun kendisini her türlü kayıttan azade görerek metne her türlü anlamı giydirmesinin önüne geçen bir sigorta oluşudur. Emîn el-Hûlî ve onun edebî tefsir teorisi dikkate alındığında ise, nüzul dönemindeki anlamı doğru tespit şeklinde

[154] Çalışkan, *Tefsir Usulü*, 179.

[155] Zerkeşî, tevili, sözü, taşıyabileceği muhtemel anlamlardan birine hamlederek asıl manaya ulaşma olarak tarif etmektedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/164-165.

nitelendirilecek ilk adımın ardından, kısaca o anlamı bugüne taşıma şeklinde ifade edilebilecek ikinci adımın atıldığını iddia etmek zor görünmektedir. Hûlî, teorisini vaz ederken, kanaatimizce keyfî anlamlandırmalara engel olacak dilsel ve edebî bariyerleri sağlam bir şekilde tahkim etmiş, ancak isabetle saptanan ilk anlamın sonraki devirlerin kendi içinde taşıdıkları sosyokültürel durumlara nasıl intikal ettirileceği hususunda dişe dokunur şeyler söylememiştir. Belki bunun altında yatan sebep, Hûlî'nin bir aksiyon ve dava adamı olmaktan öte, bir ilim ve fikir adamı oluşudur. Müellif, bir edebiyatçıdır ve Kur'ân'ın doğru anlaşılması çabasının izini sürmekte, bunu da edebî düzlemde hayata geçirmeye çalışmaktadır. Esasen tarihselci yaklaşımla yolu bir noktaya kadar kesişen Hûlî'nin bu noktadan itibaren yola devam etmeyişinin ve tarihselci eğilimle ayrı düşmesinin sebebini de kanaatimizce burada aramak gerekmektedir.

Fazlurrahman'ın tarihselcilik anlayışında Kur'an, vahyin Hz. Peygamber'in zihninde ve nüzul döneminin toplumsal koşullarında karşılık bulan ifadesidir ve tümüyle peygamberin tarihselliği içinde teşekkül etmiştir.[156] Genel bir okuma yapıldığında Fazlurrahman'ın teorisi üç sacayağına dayandırılacak şekilde özetlenebilir. İlk olarak zihnen Kur'ân'ın nüzulünü çevreleyen döneme uzanılarak o muhitin din, âdetler ve kurumsal yapı yönünden ayrıntılı tetkikine dayanan etraflı bir araştırma yapılmalı, ardından da entelektüel çaba sonucu çıkarılan ilke, bugünün tarihselliğine taşınmalıdır. Dolayısıyla teorinin ilk boyutunda, biri özelden genele, diğeri genelden özele doğru olan çift yönlü bir hareket söz konusudur.[157] Fazlurrahman'ın yaklaşımının bu ilk boyutu, Emîn el-Hûlî'nin edebî tefsir anlayışının "Kur'an çevresinde yapılan araştırma" kısmıyla oldukça yakın bir muhtevaya sahiptir. Hûlî'de de tıpkı Fazlur Rahman'da olduğu gibi ilk muhatap toplumun verili durumunun etraflı tetkiki vardır. Anlam bu düzlemle güçlü bağlar taşımaktadır. Hatta Hûlî'de bahsi geçen sosyokültürel incelemeye ek olarak, nüzul döneminin dilsel ve edebî örfü de ayrıntılı bir araştırma faaliyetinin konusu olarak konumlandırılmıştır.

Fazlurrahman'da ikinci boyut, 'yaşayan sünnet' vurgusuna dairdir. Buna göre Sünnet, birebir hadis metinleriyle ve nebevî uygulamalarla karşılanan bir olgu

[156] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 186.
[157] Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 196 vd.

olmaktan öte, ilk İslâm toplumu ve sonraki kuşaklar tarafından nebevî sünnete dayanılarak ortaya konulan yorum ve uygulamalar bütünüdür.[158]

Fazlurrahman'ın öne çıkardığı üçüncü boyut ise, Kur'an'da 'ucu açık' hükümlerin var olduğudur. Misal olarak Nisa Suresi 3. ayetin tefsirinde Fazlurrahman, ayetin esas maksadının çok eşliliği ortadan kaldırmak olduğunu, ancak bu alışkanlığın toplum kültür ve bilincinde sosyo-ekonomik düzlemde iyice kökleşmiş olması nedeniyle bir hamlede kaldırılamadığını ifade etmektedir.[159] Burada kastedilen, ayetin esas maksadı olarak gösterilen hususun tahakkukunun nüzul dönemi sonrasına bırakıldığı ve tedrîci olarak gerçekleşmesinin öngörüldüğüdür. Bu noktada, içkinin yasaklanması gibi bazı Kur'ânî hükümlerde bu tedric süreci vahyin nüzul dönemi içinde tamamlanırken, çok eşlilik gibi başka bazılarında neden sonraki dönemlere bırakıldığı sorulabilir. Tarihselci bakış açısından bunun muhtemel cevabı, son hükmün verilmesi hususunda toplumun kıvamının ve hazır bulunuşluğunun gözetildiğidir. Ancak tarihselcilik bahsinde genel olarak hangi hükümlerin tarihsel olarak nitelendirildiği konusunda da görebildiğimiz kadarıyla bir uzlaşı yoktur. Bu da, tarihselci yorumcuları çoğu kez teorilerinin çerçevesini belirleyen net bir standartları olmadığı ithamıyla yüz yüze getirebilmektedir.

Tarihselcilik, Kur'ân'ın mana olarak Hz. Peygamber'e vahyedildiği ve Hz. Peygamber tarafından lafza aktarıldığı yorumunu içerdiğinde ise metin tüm unsurlarıyla tarihsel şartların ürünü haline gelmektedir. Çünkü neticede dil de tarihsel ve kültürel bir olgudur. Emîn Hûlî'de vahyin lafzen Hz. Peygamber'e ait olduğu şeklinde bir düşünce yoktur. Ancak ilk anlamın tespiti noktasında nüzul döneminin tarihselliğini bir veri olarak kullanması, o dönemin dil ve edebiyat paradigmasını mananın inşasında belirleyici görmesi, edebî tefsir yöneliminin tarihselci bakış açısıyla kesiştiği noktalar olarak gözükmektedir.

Dolayısıyla Hûlî'nin edebî tefsir merkezli yaklaşımı tarihselci bakışla belli bir noktaya kadar ortaklaşsa da, anlamın güncellenerek sonraki tarihsel koşullara taşınması hususunda Hûlî'de güçlü bir vurguya rastlandığı söylenemez. Bunun olası nedenleri üzerinde yukarıda bir miktar durduk. Edebî yaklaşımı, tarihselci yoruma

---

[158] Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 17-18.

[159] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 124.

daha da yaklaştıran, nass ile olgu arasındaki ilişkiyi güçlü bir tonda ifade eden Nasr Hamid Ebû Zeyd'in çalışmaları olmuştur.

Ebû Zeyd gibi modern dönem Kur'an araştırmacılarının tezlerini üzerine bina ettikleri zemin genel olarak halku'l-Kur'an anlayışıdır. Bu araştırmacıların Kur'an merkezinde tarihsellik incelemesine girişmeleri de bu zemin sayesinde mümkün olabilmiştir. Ebû Zeyd'in bu noktada Mu'tezile'nin izini sürdüğünü söylemek mümkündür.[160] Ebû Zeyd'e göre, Kur'ân'ın Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e kadim ve ezelî bir söz olarak indirildiği görüşü İslâm düşüncesinde kökleşmiş en tehlikeli görüşlerdendir. Bu yaklaşım akidenin bir cüz'ü sayılmıştır. Kelâm, ilâhî-zâtî sıfatlardan biri olarak değerlendirilmiştir. Kur'ân'ın bir kelâm olarak muhdes/mahluk olduğunu söyleyenler tekfir edilmiştir. Ebû Zeyd, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı yönündeki tartışmanın tarihinin oldukça eskilere uzandığını ifade etmektedir. Mu'tezile, kelâmı zâtî değil fiilî sıfatlardan olarak görmektedir. Fiilî sıfatlar Allah ile âlem arasında müşterek bir alana taalluk etmektedir. Mesela adl sıfatı da ancak âlem ile ilişkili olarak değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Tıpkı bunun gibi Râzık sıfatı da bir merzûka bağlı olarak kavranabilir. Dolayısıyla fiilî sıfatlardan olan kelâm sıfatı da bu kelâmı işitecek ve Mütekellim'in kendilerine söz konusu kelâm ile yöneleceği muhatapların varlığıyla karşılığını bulur. Biz Cenâb-ı Hakk'ı ezelî Mütekellim olarak vasıflandırır ve kelâmını kadim olarak değerlendirirsek, O'nun muhatapları olmaksızın tekellüm ettiğini iddia etmiş oluruz. Bu da hikmet-i ilâhîye münâfi bir durum olur. Fakat ilim, kudret ve kıdem gibi zâtî sıfatların anlaşılması için âleme ve muhatap varlıklara ihtiyaç yoktur.[161]

Ebû Zeyd, Kur'an'daki Levh-i Mahfûz terkibinin de bu durumda tıpkı Arş ve Kürsi mefhumlarında olduğu gibi mecâzî olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.[162] Kur'ân'ın kendisinde müdevven olarak muhafaza olunduğu söylenen Levh-i Mahfûz, bazılarının iddia ettiği gibi kadim ve ezelî olarak tasavvur edilirse, İslâm düşünce mirasında hiç kimsenin kabul etmediği taaddüd-ü kudemâ fikri benimsenmiş olur. Dolayısıyla Levh-i Mahfûz mahlûk ve muhdestir. Bu durumda onda mestur bulunan Kur'an nasıl kadim ve ezelî addedilebilecektir? Bu fikrî karmaşa,

[160] F. Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'ân'a Yaklaşımlar", 12.
[161] Nasr Hamid Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî zemeni't-tekfîr* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995), 199-201.
[162] Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî zemeni't-tekfîr*, 202.

kelâm sıfatının da ilim sıfatı gibi ele alınması neticesinde, bu iki sıfat arasındaki farkı idrak ettirecek temyiz melekesinden yoksunluk sebebiyle ortaya çıkmaktadır.[163]

Ebû Zeyd, tefsir geleneğine atıf yaparak, nâsih-mensuh ve esbâb-ı nüzul ilimlerini nass-olgu ilişkisinde olguyu önceleyen yaklaşımlarına ve tarihselci tutumlarına dayanak kılan modern araştırmacılardan biridir. Kur'ân'ın tarihsel bir metin olduğu düşüncesini savunmaktadır. Gerçi burada Kur'ân'ın tarihsel bir metin olduğunu iddia etmekten kasıt, onu bir zaman ve mekân kesitine hapsetmek değil, onu anlamak için ilâhî karakterde olduğu gibi bir ön kabulden uzak kalmayı sağlamaktır.[164] Edebî tefsir yönteminin Kur'ân'ı nesnel kriterlerle incelenebilecek edebî bir metin olarak görmesine mukabil, söz konusu tarihsellik söylemi de, ilâhîlik vasfından sarf-ı nazar edilerek metnin olgusal verili durum üzerinden anlaşılmasını önermektedir. Arap dili, kültürü, edebî üslubu, estetik ve zevk anlayışı gibi dilsel tarihsel öğelerin anlama faaliyetinde başat faktörler olarak konumlandırılması, edebî tefsir anlayışının bir yönüyle Kur'ân'ı edebî tarihsellik çerçevesinde anlamayı salık veren bir yöntem olduğu sonucuna müncer olmaktadır.

Ebû Zeyd, Kur'ân'ın tarihsel bir hitap olduğunu ifade sadedinde, metnin dilsel bir olgu olup yoruma ihtiyaç hissettirmesini ve nass-olgu ilişkisinde olguyu gözetmesine dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın tarihsel yapısı, beşerî oluşundan kaynaklanmaktadır. Metnin beşerî karakteri, beşerî gelişim ve değişime paralel olarak anlamca başkalaşmasını beraberinde getirmektedir. Çünkü dinî olsun olmasın her metin bir takım dilsel sınırlamalarla kuşatılmış ve yönlendirilmiştir. Lafzı ve anlamı ile zamanın herhangi bir döneminde tecelli eden metinler bu tecelli ile birlikte tarihsel bir sürecin içine girmekte ve değişken yapıya boyun eğmek durumunda kalmaktadır. Dolayısıyla metnin lafzı sabit kalsa da anlamı değişime uğramaktadır. Bu kurallara tâbi olan Kur'an metninde de her türden dilsel metot uygulanabilir.[165]

Netice itibariyle tarihselcilik düşüncesi, edebî tefsir yöneliminin temsilcilerinde, görebildiğimiz kadarıyla benimsendiği açıkça zikredilen bir mefhum değildir. Bununla birlikte, gerek olgu-vahiy ilişkisine dair vurgulu atıfları, gerek nüzul dönemine uzanarak, metne o dönemin tarihselliği içinde verilen ilk anlamı tespitin gerekliliği üzerinde fazlaca durmaları, edebî yaklaşımın, bazı yönleri itibariyle

[163] Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî zemeni't-tekfîr*, 206-207.
[164] F. Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'ân'a Yaklaşımlar", 15.
[165] F. Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'ân'a Yaklaşımlar", 17-18.

tarihselci Kur'an yorumuna yakın olduğunu ihsas etmektedir. Öte yandan kıssaların sembolik karaktere sahip edebî anlatılar oldukları yönündeki Halefullah'a ait yaklaşımda da tarihselci bakışın izlerini görmek mümkündür. Çünkü kıssalara bu tür bir pencereden bakmanın arka planında, nüzul döneminde kıssa anlatımının yaygın oluşu ile kurulan irtibat vardır. Bu yolla Kur'an, o dönemin hâkim ve yaygın edebî üslubunu araçsallaştırmış olmakta, seçilen anlatım şekli, dönemin hâkim edebî paradigması tarafından şekillendirilmektedir.

Yine de edebî tefsirin ilk modern temsilcilerini tarihselci anlayışa yaklaştıran yönün, ayetleri mushaf tertibi yerine nüzul tertibine göre inceleme gereksinimini aşacak şekilde yorumlanması doğru olmayacaktır. Yani ilk anlamı doğru tespit konusunda titizlik sergileyen ve edebî yöntemi kullanan araştırmacılar, bağlam bilgisi kapsamında kronolojik sırayı ve dönemin tarihsel akışını önemsemişlerdir. Konulu tefsire olan ilgileri de bundan ileri gelmektedir. Bu tarz bir tarihsel ilgi sahibi olmaları, kanaatimizce, onların bilinen anlamda tarihselci olarak nitelenmeleri için yeterli değildir. İki eğilim arasındaki ortak yön, nüzul dönemini etraflıca tetkik ise, ayrıştıkları boyut da, tespit edilen ilk anlamın sonraki zaman kesitlerine taşınmasına ilişkindir. Tarihselcilik, anlamı bugüne doğru bir şekilde taşıma faaliyetinin ilk merhalesi olarak gördüğü için ilk anlamın peşinden koşmakta, Hûlî ise vahyin muradını doğru bir tarzda anlama ve sonradan meydana gelecek mana savrukluğunun önüne geçme amacıyla ilk anlamı izlemektedir. Daha doğrusu anlamı bugüne taşımak, edebî tefsirin merkeze alarak üzerinde durduğu bir husus gibi görünmemektedir.

Bir diğer husus da, kıssaların tarihî bilgi verme amacı gütmediği, bu nedenle de verilmek istenen mesajın yanında ikinci planda kalan, hatta hiçbir önemi olmayan tarihî ve kronolojik detayların dikkate alınmaması yönündeki ısrardır. Bu yaklaşım tarzı, o dönemin bilgi dağarcığında mevcut ve toplumsal hafızada dolaşımda olan tarihî açıdan yanlış bilgilerin bile, Kur'an tarafından düzeltilme gereği duyulmadan aynen kullanıldığı şeklindeki bir düşünceye kapı aralamıştır. Yani vahiy, maksat olarak görmediği ve önemsemediği için, bu tür kemikleşmiş ve topluma mal olmuş yanlışları tashih yoluna gitmemiştir. Edebî tefsir anlayışının kıssalar konusundaki tutumu, temel mesajı iletme sadedinde metnin araç olarak kullandığı bilgi ve haberlerin bilimsel açıdan mutlak doğru bilgiler olmaktan ziyade, ilk muhatapların zihin dünyalarında var olan kabullere dayanabileceği tezini teyit eder mahiyettedir. Edebî yöntem ile tarihselci yorumun bir diğer kesişim noktasının da bu olduğunu ifade etmek

mümkündür. Çünkü edebî yaklaşım, kıssalara dair söylemiyle, Kur'ân'ın birtakım tarihsel karşılığa sahip bilgileri –vâki olup olmadıklarına bakmaksızın- asıl mesajını iletme amacıyla araçsal bir unsur olarak kullandığını onaylamaktadır. Tarihselci tezde de nüzul döneminin kabulleri, inançları ve perspektifi, mesaj aktarımının birer öğesi olarak işlev kazanmaktadır. İki bakış açısının ortak noktası, o dönemin zihnî paradigmasının, herhangi bir tashih süzgecinden geçirilmeden bildirim faaliyetinin aracı olarak değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme de, yorumcuları otomatik olarak nüzul çağını tüm verili koşullarıyla etüt etmeye sevk etmektedir.

Edebî tefsir anlayışına önemli katkılar sunan Ebû Zeyd'in nass ile olgu arasındaki ilişkiye dönük vurgusu, olgunun değişimine paralel, hükmün ve anlamın da değişebileceği saptamasını içerdiği için, tam bu noktada nass ile olgu arasındaki ilişki kurma çabasını, konunun detaylarına girmeden tarihselciliği kritik ederek irdelememiz gerekmektedir. Çünkü edebî tefsir teorisi her yönüyle çerçevesi çizilmiş, sınırları belirlenmiş ve değişime/açılıma kapalı, donuk bir kuram değildir. Bunun böyle olduğu, teorinin Hûlî sonrasında farklı müellifler tarafından zenginleştirilerek pratize edilmesinde kendisini göstermektedir. Dolayısıyla edebî tefsir anlayışı, tarihselci yorumdan, anlamın farklı tarihsel koşullara taşınması hususunda ne ölçüde istifade edebilir ya da etmelidir sorusunu sormak icap etmektedir.

Tarihselcilik, birçok noktada tenkide tâbi tutulmaktadır. Öncelikle tarihselcilik düşüncesinin kendisinin de tarihsel bir bakışın ürünü olduğu sıkça ifade edilen bir görüştür. Bu yönüyle bizatihi kendisi tarihsel koşullanmaların etkisiyle üretilmiş bir paradigmanın, kutsal metinleri anlama konusunda tümel bir geçerliliğe sahip olduğunu iddia etmek, bu meyanda tutarlılığı sorgulanabilir bir tutum olarak değerlendirilmektedir. Gerçi Fazlurrahman'ın tarihselciliği, nesnel anlama imkânının varlığını benimsediği için Gadamer hermenötiğindeki, anlama her hâlükârda izafilik atfeden anlayışa değil, Betti'nin nesnel anlamayı mümkün gören yaklaşımına referansla açıklanabilir. Dolayısıyla bu çizgiye göre Kur'an tarihsel olsa da, onu anlama eyleminin kendisi tarihsel değildir. Betti'nin hermenötik metoduna göre anlam, yorumcunun arzu ve yaklaşım tarzına göre şekil alan bir olgu olmamalıdır.[166]

[166] Ali Galip Gezgin, "Kur'ân'ı Anlamak için Hermenötik mi? Semantik mi?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 139.

Bunun dışında tarihselciliğe yöneltilen önemli eleştirilerden biri, bu yaklaşımın, İncil metinlerini aklîleştirmek için Batı'da üretilen, muharref ve aklî düzlemden kopmuş bir kelamı aydınlanmacı aklın kabul sınırları içine çekmek için kotarılan bir yöntem olduğudur. Böyle bir yöntemin, mahiyet ve keyfiyet açısından hiçbir şekilde İncil ile benzeşmeyen, tarihî süreç içerisinde de hiçbir şekilde İncil ile paralel görülebilecek bir seyir izlemediği için mevsukiyet sorunu yaşamayan Kur'ân'a uygulanması abes olarak değerlendirilmektedir. Yani tarihselci yöntem, Batı'nın kutsal kitaba dair kendi açmazlarını çözümlemek için ortaya koyduğu bir yorumlama biçimidir ve modernleşme sürecinde İslâm dünyasına transfer edilmiştir.[167] Bu anlamda ithal bir anlayıştır.[168]

Tarihselci bakışa dönük bir diğer itiraz noktası da, anlamın bugüne taşınması esnasında metne bağlı kalma gibi bir zorunluluk hissedilmediğinden dolayı, keyfî uyarlamalar yapılabileceğidir.[169] Kanaatimizce bu tenkit pek isabetli değildir. Çünkü keyfî uyarlamalar, metne bağlı kalınarak da, türlü filolojik zorlamalara müracaat ile zaten yapılabilmektedir. Üstelik modern bakışla, Kur'ân'a bugünün çağdaş kabulleri tekellüflü tevillerle onaylatılmaktadır. Tarihselci yorumda ise en azından hükme yön veren temel ilke süzülerek bu ilke evrensel bir düzlemde tatbik imkânına kavuşturulmaktadır.

Bir başka tenkit alanı da muâmelâta dairdir. Kur'an'da bazı suçların cezasının ne olduğu muhataba bırakılırken, bazılarında birkaç seçenek sunulmuş, başka bazılarında ise kesin hüküm belirtilerek seçenek sunulmamıştır. Seçenek sunulmayan durumlar tarihsel kapsamda görülüp metnin ruhuna sadakat söylemiyle bugün başka bir müeyyide ile karşılanabileceği iddia ediliyorsa, ayetin neden bu konuda net ve muhataplara seçme imkânı bırakmayan bir belirleyicilik içerdiği sorusu cevaplanmalıdır.[170]

"Tarihsel koşullar metni ve içeriğini etkiler mi, belirler mi?" sorusu da önemlidir. Sözkonusu koşulların metni şu ya da bu oranda etkilediğine hemen hemen

[167] Mehmet Paçacı ise bunun tam aksini savunmakta, nasih-mensuh, Mekkî-Medenî gibi ayrımlara yer veren İslâmî ilim geleneğinin zaten tarihsel disiplinler kompozisyonu olduğunu, Batı'nın reform sürecinde diğer etkileşimlerde olduğu gibi bu hususta da İslam düşüncesinin etkisi altında kaldığını savunmaktadır. Bkz. Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", *", Kur'an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001), 75-80.

[168] Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 46-47.

[169] Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 47.

[170] Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 47-48.

kimse itiraz etmemektedir. Karşı çıkılan, koşulların hüküm ve anlamı belirlediği görüşüdür. Ayrıca tarihselciliğe itiraz eden yorumcular da son tahlilde Kur'an'da yerel-tarihsel nitelikli nasslar bulunduğunu kabul etmektedirler. Reddettikleri, Kur'ân'ın bir bütün olarak tarihsel bir metin olarak değerlendirilmesidir. Çünkü böyle değerlendirmek Kur'ân'ı bir tarihin içine hapsetmek demektir.[171] Esasen bazı ayetleri tarihsel olarak kabul etmekle, daha çoğunu böyle kabul etmek arasındaki fark, mahiyet değil, derece farkıdır. Tarihselcilerin hangi ayetleri tarihsel olarak değerlendirdikleri hususunda bir standartları olmadığı söyleniyorsa, aynı eleştiri az miktarda tarihsel ayetin varlığını kabul edenler için de cari olmalıdır. Ayrıca tarihselci yorumun Kur'ân'ı bir tarihe hapsettiği tenkidi, tarihselci yorumcular tarafından reddedilmekte, metinden ilkeyi süzmek ve o ilkeyi zaman ve mekân üstü kılmak suretiyle uygulama alanına evrensel bir keyfiyet kazandırdıklarını ifade etmektedirler. Bir yönüyle metni tarihsel bir okumaya tabi tutarak evrenselleştirdiklerini dile getirmektedirler.

Ayrıca Kur'ân'ın belli bir zaman ve mekâna inmesini tarihselci yorumcular zaten metnin bir zaman ve mekâna atfı olarak görmektedir. Çünkü Kur'an belli bir zaman ve mekân gerçeğinin içinden, o verili duruma itibarla konuşan bir hitaptır. Arapça inmesi de indiği toplumun dili olması dolayısıyladır. Kur'an, milâdî yedinci yüzyılda konuşulan Arapça ile nazil olmuştur. Yalnız bu gerçek sadece lisana tekabül eden bir durumdan ibaret değildir. Bu dilin aracılık ettiği bir kelime ve kavram dünyası, bir kültür ve örf vardır. Kur'ân'ın hitabı, bu verili durumun içinde neşet etmiştir. Vahiy, bu zemini hesaba katarak konuşmuştur. Sonraki kuşakların Kur'ân'a muhataplığı ilk neslin muhatabiyeti gibi değildir. Onların canlı ve dinamik bir hitap olarak aldıkları mesajı, sonrakiler tamamlanmış ve yazılı bir kitap olarak almışlardır.[172] Dikkat edilirse bunlar, edebî tefsir teorisinde Hûlî'nin de önemle üzerinde durduğu hususlardır.

Tarihsellik meselesine yönelik itirazların önemli bir boyutunu da vahyin mahiyetine dair tartışmalar oluşturmaktadır. Geleneğin bakış zaviyesinden Allah'ın varlığına dair hiçbir şeyin zamansal ve mekânsal boyutu olmadığı gibi, vahyinin ve hitabının ihatası cihetinden de zamansal ve mekânsal bir boyut söz konusu değildir.

[171] Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 49, 52. Demirci, tarihsel olarak gördüğü bu ayetlere örnekler de vermektedir. Bkz. Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 50-51.

[172] Paçacı, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", 75-76.

Vahyin olgu ve kültürden etkilendiğini savunan modern yorumcular ise vahyi indiği zaman ve mekân ile sınırlandırmaktadırlar. İhtilaf buradan doğmaktadır.[173]

Bu tarz bir yorum, kültür ve olgudan etkilenmiş olmayı vahiy için bir eksiklik olarak nitelendirmektedir. Buna göre, Allah'ın varlığı ve Zât'ı nasıl zaman ve mekândan mücerred bir hususiyet ise, kelâmı ve hitabı da aynı soyutlamanın konusu kılınmaktadır. Oysa vahiy bir mesaj olarak düşünüldüğünde bu mesajın alıcı ve verici olmak üzere çift yönlü bir iletişim sürecinin ürünü olduğu açıktır. Kelâm ve hitap, sadece vahyin kaynağı, vericisi olan Cenab-ı Hak açısından ele alındığı için Zat ve bir sıfat olarak Kelâm aynı düzlemde değerlendirilmekte, böylelikle de zaman ve mekândan tüm boyutlarıyla bağımsız bir metin anlayışı vücut bulmaktadır. Bir mesaj olarak vahiy, alıcısı yani insanoğlu açısından değerlendirildiğinde ise alıcının sınırlılığı cihetinden metnin ve hitabın mahiyeti konuşulabilir hale gelmektedir. Bu cihetten yani muhatap açısından bakıldığında, zaman ve mekân ile bir şekilde ilintisinin kurulması, metnin/hitabın hakkaniyet ve kudsiyetine halel getirecek bir etki üretmeyecektir. Üstelik her türlü keyfiyetten mücerred bir Yaratıcı'nın, her yönüyle sınırlı bir varlık olan insanla iletişim kurması da aynı problem alanına taalluk eden bir takım tartışmalara vücut verecektir. Bu tartışmaların herhangi bir sorun teşkil etmeyecek şekilde sonuçlandırılması da, vahyin, Yaratıcı açısından değil, muhatabı açısından ele alınmasıyla mümkün olmaktadır. Vahiy, bu yönüyle ilahi bir tenezzül olarak değerlendirilebilir. Vahyin mahiyetine ilişkin tartışmalar da zaman ve mekânla kayıtlı beşer zihninin hiçbir surette ihata edemeyeceği Yaratıcı'yı temel alan bir zeminde değil, mesajın alıcısı olan insanoğlunun sınırlı tabiatı düzleminde yürütülmelidir. Seçilen düzlem bu olunca, zaman ve mekânla bir şekilde bağını kurmak metnin ilâhî tabiat ve menşeini tartışmalı hale getirmeyecektir. Nitekim nesh olgusu ele alınırken de mesele, ilm-i ilahi cihetinden değil, muhatap olan insanoğlunun sınırlı ve değişken tabiatı açısından mütalaa edilmektedir. Dolayısıyla, kelâmın özelliklerini Yaratıcı'nın Zât'ı ile aynı perspektif içinde değerlendirmek, kanaatimizce isabetli bir yaklaşım değildir.

Sonuç olarak edebî yaklaşımın olgusallığa önem atfeden boyutuyla, ilk anlamı doğru tespit sadedinde tarihsel perspektifi kullandığı söylense de, Hûlî özelinde ele alındığında, onun anlayışının bildik tarihselci tutumla eşleştiğini söylemeyi mümkün

[173] Şenocak, *Kur'an Müdâfaası*, 154.

kılacak veriler yoktur. Bununla birlikte kıssalara bakış mevzuu, edebî yöntemin tarihselcilikle yakınlığının en fazla hissedildiği alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.6. YÖNTEMLE EKOL ARASINDA EDEBÎ TEFSİR VE EDEBÎ TEFSİR ÖRNEKLERİ

Edebî tefsirin Kur'ân'ı anlama çabasına getireceği katkı ya da açılımın bir boyutunda, anlatım üslubu ile mana arasında kurduğu bağ yer almaktadır. Bunun yanında, söz konusu üslubun seçiminin, bu üslup özelliğinin nüzul dönemi Arap toplumunun aşina olduğu bir yapıda olması da edebî tefsir yönteminin üzerinde durduğu hususlardan biridir. İlk muhatapların Kur'ân'ı genel anlamda –her bir fert için geçerli olmasa da- doğru anladıkları müsellem bir hakikat ise Kur'ân'ın o dönemin sosyokültürel koşullarını dikkate almasının normal olması gibi dönemin dil paradigmasını da hesaba katarak istimal etmesi doğal bir hususiyettir.

Edebî tefsirin bir Kur'ân'ı anlama yöntemi mi, yoksa başlı başına bir tefsir ekolü mü olduğu sorusuna verilecek her türden cevap belli ölçüde sübjektif boyutlar taşıyacaktır. İyi ve etraflı bir dilsel analize yer vermesi itibariyle dilbilimsel tefsir ekolüne dâhil etmek mümkün olsa da lügavî ya da dilsel bir perspektiften Kur'an metnini çözümlemeyi aşan yönler barındırdığı da âşikârdır. Dolayısıyla Emîn el-Hûlî, kendi zamanına kadar ulaşmış dil merkezli Kur'an yorumlarını kendi teorisinin bir parçası kılmış olsa da kesinlikle bu tarz bir anlayışla yetinmemiş, kuramına oldukça sistematik ve dilsel analizi aşan bir muhteva kazandırmıştır. "Kur'an çevresinde" ve "Kur'an merkezinde" yapılacak araştırma tasnifi bile edebî yaklaşımın çok iyi bir kuramsal yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Kur'an merkezinde yapılan araştırma tüm dilsel birikimi kapsadığı gibi, ayetleri konu bütünlüğü içerisinde ele almak, Kur'an pasajlarını yorumlarken psikoloji ve sosyoloji gibi modern ilimlerin verilerini işin içine katmak gibi boyutları da haizdir. Kur'an gibi belli bir sosyal vasata inmiş metni, öznenin şahsî zihinsel kabulleriyle bulandırmasına izin vermeksizin, kast ve vaz edildiği mana üzerine anlamayı merkeze alan bu teori, ilk/orijinal anlamın doğru tespiti adına çok yönlü ve sistematik bir model önermektedir. Esasen Hûlî, semantik ve hermönetik gibi disiplinlere dönük müspet tavrı ile anlama faaliyeti merkezinde yapılan yeni çalışmalardan istifade yolunu da açık tutmaktadır. Ne var ki bunların tümü ilk anlamı doğru tespite dönük çabalardır. İlk anlamın doğru tespiti elbette Kur'an yorumunda keyfîliği ortadan kaldıracak önemli bir adımdır. Ancak Hûlî'nin tefsir rivayetlerine dönük güvensizliği de göz önünde bulundurulduğunda, her ne kadar birçok önemli esas vaz etmiş olsa da sözünü ettiği nesnelliğin yakalanması mümkün

görünmemektedir. Dolayısıyla karşımızda, kuramsal çerçevesi iyi çizilmiş ama çok güçlü ve idealize edilmiş şartların hayata geçirilmesini öngörmesi yönüyle tam anlamıyla pratiğe aktarımı bir türlü gerçekleşmeyen bir teori vardır. Bu yönüyle Hûlî'nin kuramı bir yöntem denemesi olarak değerlendirilebilir olsa da bütünlüklü bir uygulama imkânına sahip olmadığı için işletilen ve geliştirilen bir ekol görüntüsü vermekten uzaktır. Tefsir faaliyetinde istifade edilebilecek birçok prensip vaz etmiş olsa da, iç çelişkileri nedeniyle bir ekol hüviyeti taşıdığını söylemeyi gerektirecek tutarlılıktan yoksun görünmektedir.

Biraz daha açmak gerekirse birbiriyle de bağlantılı iki husus, Hûlî'nin vaz ettiği bu teoriye bir tefsir ekolü gözüyle bakılmasını bir hayli zorlaştırmaktadır. Birincisi, Hûlî'nin kurduğu sistematik çerçevenin oldukça güçlü bir idealizasyona dayanmasından doğan sorunlardır. Daha önce de yer verdiğimiz için özetle söylemek gerekirse, ilk anlamın son derece hassas bir tarzda doğru tespit edilmesi herkesin ideal kabul edeceği bir olgudur. Ancak aradan geçen bunca zaman ve yorumcunun metinden uzaklığı göz önünde bulundurulduğunda, bu ölçüde hassas bir neticeye ulaşmak, söylendiği kadar kolay olmayacaktır. Üstelik Hûlî, ilk anlama ulaşma meselesinde, bir şekilde yanlı bulduğu tefsir rivayet malzemesine de güvenmemek suretiyle, söz konusu idealizasyonu içinden çıkılamayacak bir zorluk alanına sevk etmektedir.

Tefsir ekolü denmesini zorlaştıran faktörlerden ikincisi –birinci etmenin doğal sonucu olarak- yöntemin Hûlî tarafından pratiğe aktarıl(a)mamış olmasıdır. Her ne kadar Hûlî sonrası bazı isimler bu yöntemi kullanarak belli ürünler ortaya koymuş olsalar da, bu çalışmaların edebî yaklaşımı bütüncül bir şekilde yansıttığını söylemek bir hayli zordur. Yanısıra yapılan çalışmaların, edebî yöntemin ancak lokal alanlarda işletilebileceği yönünden ihsaslar meydana getirdiğini söylemek de mümkündür. Mesela Âişe Abdurrahman, beyânî tefsir adını verdiği ve Hûlî'nin teorisinin temel kabullerini kullanmak suretiyle meydana getirdiği çalışmalarında, yalnızca bazı kısa sureler üzerinde yöntemi işletebilmiştir. Kanaatimizce bunun da oldukça anlaşılır sebepleri vardır. Âişe Abdurrahman, edebî yöntemi kullanabileceği şekilde sure içi bütünlüğü ve edebî sanatların yoğun kullanımını daha çok kısa surelerde bulabilmiştir. Kur'ân'ın geneline ve tümüne teşmil edilmeye çalışıldığında bu yöntemin ne ölçüde işletilebileceği önemli bir sorudur ve muhtemel cevabı yöntemin önemli zaaf noktalarından birini teşkil etmektedir.

Bu başlıkta ele alacağımız ve çalışmamız açısından önemli bir husus da edebî tefsir yöntemini sınırlı bir düzeyde de olsa örneklendirmektir. Bu örneklendirmelerden en çarpıcı olanını zaten çalışmamız içinde açıklamış bulunmaktayız. Hûlî'nin öğrencisi Halefullah'ın –Hûlî tarafından da onaylanan- kıssa teorisi, edebî yaklaşımın Kur'an pasajlarından bir bölümüne nasıl tatbik edildiğini gösteren oldukça önemli bir misal konumundadır. Bunun dışında burada Âişe Abdurrahman'ın çalışmalarının da içinde olduğu birkaç örneklendirme daha yapmak suretiyle, edebî yaklaşımın nasıl pratiğe aktarılabileceğini göstermek istiyoruz.

Öncelikle Âişe Abdurrahman'ın tefsir çalışmaları üzerinden, edebî tefsirin tatbikatının nasıl olabileceğini, beyânî tefsir başlığı altında belli sureler özelinde bu yöntemin nasıl işletildiğini dile getireceğiz. Abdurrahman'ın değindiği hususlardan biri, başlarında yemin lafzı gelen Mekkî surelerin muhtevasına ilişkindir. Abdurrahman'a göre müfessirlerin genelinde, Yüce Allah'ın kasem edişi, 'vav' edatı ile üzerine yemin edilen olgunun azametini vurgulama/tazim sadedindedir. Bu yaklaşım, üzerine yemin edilen her olgu için bir büyüklük yönü araştırma şeklinde zorlama bir tavrı beraberinde getirmiştir. Âişe Abdurrahman'ı söz konusu tespitinde haklı çıkaran örneklerden biri –kendisinin de değindiği şekliyle- İbn Kayyım'ın, bazı olgu ya da varlıkların kaseme konu oluşunu, onların azameti ve Allah'ın büyük ayetlerinden olmaları ile açıklamasıdır.[174]

Abdurrahman, müfessirlerin bu bakış açısını metnin lügavî zeminde değerlendirilmesinin neticesi olarak ifade ettikten sonra, kendi araştırmaları sonucunda, söz konusu pasajların bu lügavî boyuttan çıkarılarak beyânî çerçevede anlaşılmaya uygun olduğunu ve bu şekilde anlamanın daha doğru olacağını keşfettiğini ifade etmektedir. Bu beyânî yaklaşım sonucunda yemin olgusu, metnin daha sonra yer vereceği bazı soyut hakikatleri muhatapların zihinlerine somut bir tasvir üzerinden anlatmak için kullanılan bir belâgat üslubu haline gelmektedir. Anlatılacak olan manevî bir surete hazırlık mahiyetinde Kur'an, önce maddî bir sureti dikkate sunmakta, böylece söz konusu somut göstergeler üzerinden insan idrakini soyut hakikate hazır hale getirmektedir. Yeminin buradaki fonksiyonu ise söz konusu bağın

[174] İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî eymâni'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî (Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, ts), 15 vd.

kuvvetini ve yapılan zihnî yönlendirmenin etkisini artırmaktır. Manevî bir olgu, maddî bir tablo veya tasvir ile beyan edilmektedir.[175]

Mesela Duhâ suresinin başında kasem vav'ı ile önce kuşluğa, ardından dinginleşen geceye yemin edilmesi, Abdurrahman'ın beyânî bakışındaki maddî surete karşılık gelmektedir. Bu bakışa göre anlatılmak istenen manevî husus ise Hz. Peygamber'e vahyin gelmesi ve sonrasında belli bir süre kesintiye uğramasındaki hikmettir. Vahyin gelişi ve ardından Mekke müşriklerinin birtakım spekülasyonlarına neden olacak şekilde daha sürecin başında bir müddet de olsa kesilmiş olması, insanların maddî düzlemde, somut bir şekilde algılayabilecekleri hadiseler değildir. Hz. Peygamber'i sıkıntıya sokan bu mühim olayın akabinde, surenin ilerleyen ayetlerinde söz konusu hadisenin manevi veçhesi ve hikmeti nazara verilmekte ama beyânî yorum tarzına göre, öncesinde bu arka plan, insan tasavvurunun gündelik bilgisinin ve görüş alanının içinde olan maddî bir gösterge üzerinden ifade edilmektedir. Bu ifade ediş, hem zihnin sonra gelecek manevî aktarıma hazırlanmasını sağlamakta hem de bu somut göstergeler vasıtasıyla anlamın idraklere daha kolay ve etkili olarak sunulmasının yolu açılmaktadır. Âişe Abdurrahman, bu tür bir yaklaşımın Abduh'un tefsirinde de yer aldığını göstermek suretiyle beyânî anlayışını destekleyen farklı bir referans da vermektedir.[176] Abduh da yorumunda, vahyin ilk gelişini gün ışığının parlamasına, sonraki fetreti ise gece vakti insanların dinlenip sabahın meşguliyetlerine hazırlanması sürecine benzetmekte ve Âişe Abdurrahman'ın kurduğu türde bir somut-soyut ilişkisine atıf yapmaktadır.[177]

Burada anlatılan, vahyin, üstün beyânî gücü sayesinde, mücerret hakikatleri müşahhas temsillerle akla yakınlaştırdığı ve anlamın muhataplar üzerindeki etki ve kalıcılığını artırdığıdır. Meselenin bir yönü, bunun bir anlatım ve beyan üslubu olarak kullanıldığıdır ki, bu üslup özelliği ve beyan mantığı bilinmeden anlamın doğru ve sahih bir tarzda anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte edebî/beyânî çizginin bu konuda ortaya koyduğu açılım ikinci bir boyut daha içermektedir. O da, tercih edilen söz konusu anlatım üslubunun, nüzul döneminin dilsel örf ve kültüründe zaten bir karşılığının bulunuyor oluşuna işaret etmesidir. Edebî/beyânî çizgi, belki tarihselci yönelimden kendisini farklı kılacak şekilde, vahyin sadece verili

[175] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/25.
[176] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/27 vd.
[177] Abduh, *Tefsîru Cüz'i amme*, s. 108-109.

koşulları/olguyu hesaba kattığı ve bu hesaba katışın vahye bir şekilde yansıdığı tespitiyle yetinmemekte, benzer bir irtibatın varlığını, vahiy ile dönemin dilsel-edebî örfü arasında da öngörmektedir. Yani vahiy, ilk muhatapların edebî-dilsel alışkanlıklarında karşılığı olan, onların kullanageldiği üslup özelliklerini anlamı aktarmakta kullanmakta, böylelikle kültürel ve edebî aşinalığın sürece katkısından istifade etmektedir.

Beyânî tefsir anlayışının söz konusu iki boyutta anlama faaliyetine kazandırdığı perspektifin örneğine –yine yemin 'vav'ı üzerinden- Âişe Abdurrahman'ın Nâzi'ât Suresi yorumunda rastlamak mümkündür. Bu sure de Mekkî'dir ve kasem 'vav'ı ile başlamaktadır. Müfessirler, ayetlerde neye yemin edildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Âişe Abdurrahman, Duhâ Suresi'ndeki yorumuna paralel olarak burada da yemin olgusunun lügavî eksenden çıkartılarak belâgat düzleminde ele alınması gerektiği kanaatindedir. Anlamın doğru bir şekilde kavranması, ancak bu bakış tarzının işletilmesi ile mümkün olacaktır. Ayrıca bu bir tercih değil zorunluluktur çünkü burada lügavî düzlemden belâğî düzleme geçen bizâtihi Kur'an'dır. Müfessirler nâzi'ât sözcüğüne birçok farklı anlamlar yüklemişlerdir. Genellikle sözcüğe 'ruhları çekip alan melekler' manası verilmiştir.[178] Kıyamet sahnelerinin tasvir edildiği bir surede, bu hakikatlere dikkat çekmek için yine bir başka soyut göstergenin -meleklerin- kullanılması, Kur'ân'ın belâgat özelliğiyle pek uyuşmamaktadır. Duhâ Suresi'nde olduğu gibi burada da soyut bir hakikat, öncesinde yer verilen somut bir tezahür vesilesiyle anlatılmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın, inanmayanları ya da tereddüdü olanları öldükten sonraki dirilme hakikatine yönlendirirken yine insan duyularının konusu olmayan bir olguyu (melekler) delil olarak kullandığını söylemek çok da makul bir yaklaşım değildir. Çünkü üzerine yemin edilen bir delil olarak meleklere inanan kimse zaten ahiret hayatına da iman edecektir. Âişe Abdurrahman'a göre burada nâzi'ât kelimesinin 'baskın yapan atlar' şeklinde anlaşılması daha uygun olacaktır. Nitekim Zemahşerî de sözcüğe 'gazilerin atları' anlamı vermiştir.[179] Âişe Abdurrahman, atların 'gaziler' kaydıyla sınırlanmasının isabetli olmadığını, çünkü Mekke dönemi sosyal bağlamı dikkate alındığında Müslümanların gaza atlarına sahip olmadıklarını ifade etmektedir. Kıyamete dair bir tartışmada, hakikatin aktarımı sadedinde, sosyal planda daha sonra

[178] Sözcüğe verilen farklı anlamlar için bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 7/449 vd.
[179] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1175.

müşahede edilecek bir olguya işaret ederek bunu gösterge, somutlama ve delil olarak kullanmanın anlamlı bir tercih olduğunu söylemek fevkalade güçtür.[180]

Görüldüğü gibi Âişe Abdurrahman burada 'gazilerin atları' kaydına itiraz ederken vahiy-olgu ilişkisini işlevsel kılmakta, ayetlerin indiği sosyokültürel atmosferde karşılığı olmayışını, ayete atfedilen olası bir anlamı eleme gerekçesi olarak kullanmaktadır. Bu, Hûlî'nin "Kur'an çevresinde yapılan araştırma" olarak tavsif ettiği kapsama karşılık gelmektedir.

Âişe Abdurrahman, النزع sözcüğünü ele alarak bir yandan Isfâhânî'nin *Müfredât*'ı gibi eserler üzerinden kelimenin etimolojisini keşfe çıkmakta, diğer yandan da aynı sözcüğün Kur'an'daki diğer kullanımları üzerinden mukayeseli bir anlam haritası çıkarmaktadır. Ortaya çıkan anlam çerçevesi, 'çekip çıkarma' fiilinde karşılık bulan manayı doğrular mahiyette olduğu için müellif tercih ettiği anlamın sıhhatini bu yolla perçinlemiş olmaktadır. Kelimeye 'atlar' manası verilmesi, atların saldırı esnasında çekip alması ve gözden kaybolması alışkanlığı ile birlikte düşünüldüğünde de isabetli bir seçim olarak gözükmektedir. Âişe Abdurrahman, suredeki diğer kelimelerle ilgili de benzeri bir metot izlemektedir.[181] Mesela ayetin devamındaki غرق sözcüğü, müellifin tespitiyle bu sure dışında 22 farklı yerde geçmekte, farklı sigalarda olmasına rağmen tüm kullanımlarda sözcük, lügavî anlamı olan "birşeyin içine batmak, birşeyin içinde boğulmak" anlamlarına çok yakın manalarda istimal edilmiştir. Âişe Abdurrahman, bu çıkarımlara ilaveten kelimenin okun yayın son haddine kadar çekilmesi durumu ifade edilirken kullanılmasını da delil getirerek, önceki kelime ile bir arada ele alıp ilk ayete "çekilmekten boğulan atlar" manasını vermektedir.[182] Böylelikle Âişe Abdurrahman, kasem vav'ı ile başlayan bu suredeki kasem edatını da daha önceki izahlarıyla bir bütünlük arz edecek tarzda yorumlamış, müfessirlerin genelinin kasemi tazimle ilişkilendirmesinin aksine, kaseme konu edilen anlatımın somut karakterini ve bu somutlamanın sonra gelecek soyut hakikatleri insan zihnine yaklaştırmanın bir aracı kılındığını ifade etmiştir. Yukarıda müellifin ifadeleriyle de yer verdiğimiz şekilde, burada edebî yaklaşımı özgün kılan ve sahih anlama daha da yaklaştıran olgu, ayeti salt lügavî açıdan değil, belâgat perspektifinden ele almaktır.

---

[180] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/124-125.
[181] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/125 vd.
[182] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/125-126.

Esasen sadece bu ayetlerin yorumundaki yaklaşımı bile, Âişe Abdurrahman'ın edebî tefsir ekolüne ait birçok ilkeyi başarıyla tefsirine yansıttığını söylemek için yeterlidir. Edebî tetkik ilkelerinin yerinde kullanımı sayesinde, surenin sadece iki kelimeden oluşan ilk ayetinin bile ne denli etkili bir anlatım gücüne sahip olduğu ortaya çıkarılmıştır.

Öncelikle Âişe Abdurrahman, ayeti salt lügavî düzlemde değil, belâgat disiplini bağlamında ele almıştır. Belâgat disiplinini de, Hûlî'nin müşteki olduğu kelâmî/felsefî perspektifi ile değil, edebî/sanatsal yönüyle işletmiştir. Hatırlanacağı üzere bu yön, belâgati kuru ve donuk birtakım kaideler üzerinden değil, insan ruhunda hâsıl ettiği güçlü psikolojik ve estetik etki üzerinden değerlendirmektedir. Kıyamet ve öldükten sonra dirilme, insan zihninin ilk elden kavrayamayacağı soyut ve uzak hakikatler olduğu için Kur'an surenin girişinde güçlü ve etkin metaforlar kullanarak, muhatapların bu soyut çerçeveyi zihinlerinde somut bir düzleme taşımalarını sağlamaktadır. Böylece uzak hakikat daha yakın bir boyut kazanmakta, üstelik tasvir gücünü son derece etkin kılan anlatım, insan psikolojisi üzerindeki güçlü etkisiyle, konu edilen ana hakikati muhataplara sanki o an yaşatıyormuşçasına bir tesir uyandırmaktadır. Bu çarpıcı etki, Âişe Abdurrahman'ın ifadesiyle, edebî yaklaşımın ayetleri lügavî düzlemle iktifa etmeyerek belâgati edebî perspektif üzerinden işletmesiyle meydana gelmektedir.

İkinci olarak müellif, edebî yaklaşımın Kur'an çevresinde yapılan araştırma tekniğini kullanarak ve bağlamsal okuma yaparak, diğer müfessirlerce ayete verilen iki yaygın anlamı elemiştir. Elediği ilk anlam, "ruhları çekip alan melekler" manasıdır. Sure Mekkîdir. Ana tema, kıyamet ve öldükten sonra dirilişe inanmayan ya da en azından bu konuda tereddüt içerisinde olan muhatapların zihinlerini bu hakikate sevk etmektir. Bu genel manzara doğru değerlendirildiğinde, insan duyularına konu edilemeyecek bir hakikatin, benzeri tarzda başka bir soyut nitelemeyle temellendirilmeye çalışılması, muktezây-ı hale uygun bir üslup gibi görünmemektedir. Ayrıca "gazilerin atları" şeklindeki bir anlam da sosyokültürel bağlama uygun düşmemektedir. Zira gaza ve gazi mefhumlar surenin indiği sosyal zeminin konusu değildir.

Bu kısacık ayette Abdurrahman'ın yorumuna yansıyan üçüncü edebî tefsir ilkesi, üzerinde durduğu kelimenin etimolojik anlam çerçevesini lügatler yoluyla değerlendirmek olmuştur.

Dördüncü olarak, ele aldığı sözcüğün Kur'an'daki tüm kullanımlarını bir araya getirerek bir anlam haritası çıkarmıştır. Kelimenin diğer kullanımlarını, sigalarıyla bereber etüt etmiş, tüm bu kullanımları lügavî/kök anlamla karşılaştırarak mukayeseli bir okuma yapmıştır.

Nâzi'ât suresinin ilk ayetlerinin kasem vav'ı ve tazim mantığı üzerinden yorumlanması nedeniyle, söz konusu kasemin cevabının nerede geldiği hususunda müfessirler arasında birçok ihtilaf vuku bulmuştur. Kasemin cevabının hazf edildiğinden tutunuz, cevabı zorlama bir yorumla çok sonraki bir ayetle eşleştirmeye ve takdim-tehir ile takdirî çıkarımlar yapmaya kadar birçok tekellüflü yaklaşım sergilenmiştir. Ebû Hayyân, bu açıklamaların hepsini Arapçası zayıf kimselerin çıkarımları olarak nitelendirmektedir.[183] Oysa Abdurrahman'a göre burada kasem, genel lügavî kullanımdaki manasında değildir. Çünkü böyle olduğunda tekid fiiline lâm'ın bitişmesi icap edecekti. Aslında ilk beş ayette bağlarından kurtulmak için var güçle boğulacakmış gibi çekilen, havada yüzer gibi hareket eden atların kendilerinden istenen işi gerçekleştirdiklerini anlatan güçlü bir tasvirî anlatım vardır. Koşmak için davranan, güçlü bağlarla çekilen, harekete geçen, havada yüzer gibi koşuşturan ve kendilerine verilen emri yerine getiren son derece aktif atların boy gösterdiği sahne üzerinden kıyamet ve ölüm sonrası diriliş hallerindeki dehşet hengâme betimlenmektedir. Birgün kâinatın nizamı da böyle bozulacak, takdir edilen hüküm vukua gelecek ve sarsıntıların, keşmekeş ve kargaşanın hâkim olduğu kıyamet tablolarıyla yüz yüze gelinecektir.[184]

Yalnız Abdurrahman'ın ilgili ayetleri tefsiriyle ilgili dikkatimizi çeken bir nokta ise İbn Abbas gibi ilk yorumculardan nâzi'ât sözcüğüne "ruhları çekip alan melekler" anlamı verildiğine dair[185] rivayetlerin atfettiği mananın kolayca dışına çıkabilmiş olmasıdır. Bu durum, rivayetlerin mevsukiyeti ile ilgili itimat sorununa müteallik bir tercihten kaynaklanmıyorsa, edebî yöntemin ilk anlama sadakat vurgusu havada kalmış demektir. Yine İbn Abbas ve Mücâhid gibi ilk yorumcular "nâşitât"

[183] Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2010), 10/395.
[184] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/129-130.
[185] Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, 10/394.

sözcüğüne meleklerin ruhu çekip alma anındaki hareketliliği şeklinde manalar varmişlerdir.[186] Âişe Abdurrahman'ı yorumu, ilk anlam olarak niteleyebileceğimiz bu izahlarla da mutabık değildir.

Surenin devamında "Şiddetle sarsıcının sarstığı gün" mealindeki 6. ayette, arzın مرجوف yani "sarsılan" yerine راجفة yani "sarsıcı" olarak nitelenmesine dikkat çeken Abdurrahman, aslında mef'ul konumunda olan bir olgunun fâil olarak gösterilmesini, Kur'an'daki benzer diğer kullanımları da dile getirmek suretiyle önemli bir edebî üslup özelliği olarak lanse etmektedir. Edebî üslubun atıf yaptığı husus, kevnî sistemdeki herşeyin emr-i ilâhîye boyun eğmesi sebebiyle Allah'ın iradesinin, vurgulanmaya ihtiyaç hissettirmeksizin herşeyi kudret eliyle biçimlendirdiği hakikatidir. Bu irade öylesine mutlaktır ki, otomatik olarak her varlık bu iradenin gereğini yerine getirmektedir. Burada fâilin zikrine ihtiyaç duyulmaksızın işleyen bir sisteme gönderme yapılmaktadır.[187] Anlatımın akışı içerisinde bir fiilin malûm ya da meçhul siga ile kullanılması arasında, anlamın nakli ve derinliği açısından ciddi farkların oluştuğunu gösteren edebî bakış, bu örnekte hem metnin edebî üstünlüğünü açığa çıkaran bir yorum geliştirmekte hem de bu yorumu, Kur'an'daki bu tarz birçok kullanımı referans göstererek temellendirmektedir.

Atların bir boyun eğişle ve ani sarsıntıyla harekete geçmelerinde ifadesini bulan halleri üzerinden kıyamet hengâmının ani ve sarsıcı karakterine yapılan gönderme de, bu ayetin ilk beş ayeti açıklayan at metaforuyla bağının ifadesidir.[188]

Surenin sekizinci ayetinde o beklenen günde sıkıntı ve tedirginlik içinde olan kalpleri nitelemek için kullanılan واجفة sıfatıyla ilgili de Abdurrahman kelimenin lügavî ve kök manasına dikkat çekerek, bu sözcüğün at ve develerin sıkıntı içerisinde hızlıca hareketini ifade anlamında kullanıldığının altını çizmektedir.[189] Bu tespit, bir yandan soyut bir duruma, kıyamet hengâmında kalplerin tedirginliği gerçeğine işaret etmekte, öte yandan da somut bir olguyu içeren anlatım yoluyla bu gerçeği, duyularına hitap eden olguları kavramaya daha yatkın insan zihnine yakınlaştırmaktadır.

Surenin 10. ve 11. ayetlerinde, inkârcıların, çürümüş kemikler haline gelmişken tekrar eski hallerine mi döneceklerine dair suallerinin arka planını inceleyen

[186] Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, 10/395.
[187] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/131.
[188] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/131.
[189] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/132.

müellif, diğer birçok ayette imkânsızlığı ima ve istihza anlamında sorulan bu sualin, burada farklı bir çerçevede sorulduğunu ifade etmektedir.[190] Burada konumuz açısından dikkat çekici olan nokta, Abdurrahman'ın hem Kur'an'daki benzer pasajları inceleyerek hem de konu bütünlüğü merkezli bağlamsal bir okuma yaparak bu sonuca ulaşmasıdır. Surenin başından beri gelen anlatım, zamansal ve mekânsal bir bağlama işaret etmektedir ki, bu, sarsıcının aniden sarstığı kıyamet ortamıdır. Bu ortamda bu tarz bir sorunun istihza ya da imkânsızlığı ima anlamında sorulamayacağı açıktır. Abdurrahman, oldukça isabetli bir teşhisle, bu tip soruların geçtiği Kur'an pasajlarında muhatapların sorusunun "kâlû" fiiliyle nakledildiğine ancak bu ayette "yekûlûne" fiilinin kullanıldığına dikkat çekmektedir. Muzârî fiilin hazır bulunuşluk ifade etmesi, hem bağlam farkılılığını teyit etmekte hem de müellifin verdiği anlamın sıhhatine delâlet etmektedir. İlginç olan nokta, bir sureki ayette, durumun kendileri için zararlı bir dönüş olduğunu ifade etmelerinin Kur'an tarafından "kâlû" fiiliyle aktarılmasıdır. Abdurrahman bir önceki ayette "yekûlüne" ile aktarılan tablonun bir sonraki ayette "kâlû" ile anlatılmasını da bağlamsal tahlil ile açıklamaktadır. 11. ayette geniş zaman sigasıyla yapılan anlatımın ardından, 12. ayette kesinlik ifade eden geçmiş zaman kipine dönülmesi, artık inkârcıların, uğrayacakları geri dönülmez zararı idrak ettikleri bir tablonun resmedilmesi içindir.[191]

Görüldüğü üzere müellif, edebî tefsir perspektifinden, ayetlerin satır aralarında ve bağlamsal arka planda oldukça hassas bir 'anlam işçiliği' ameliyesini yerine getirmektedir. Lügavî anlam, Kur'an bütünlüğü, bağlam bilgisi gibi edebî yaklaşım zaviyesinden anlamı oluşturan aslî unsurların hiçbirinin ihmal edilmediği bu teknikte, görebildiğimiz kadarıyla edebî yöntemin ilk anlama önem atfeden vurgusu, kendisine görece daha az yer bulmaktadır. Kanaatimizce bunun sebebi, Hûlî'de de göze çarptığı şekliyle, tefsir rivayet malzemesine dönük mevsukiyet kuşkusu temelli yaklaşımdır.

"فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ" ayetinin[192] yorumunda ise Âişe Abdurrahman, "sâhire" kelimesine müfessirlerin birçok zorlama anlamlar verdiğini ifade etmektedir.[193] Zemahşerî'ye göre kelime, düz beyaz yeryüzü anlamındadır.[194] İbn Abbas'tan

[190] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/137.
[191] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/138-139.
[192] en-Nâziât 79/14.
[193] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/140.
[194] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1176.

rivayetle "sâhire", Allah'ın yaratacağı gümüşten yeryüzüdür.[195] Kimi müfessirler ise sâhirenin Mekke ya da Beytu'l Makdîs civarında olduğunu söyleyerek yer belirlemektedir. Âişe Abdurrahman müfessirlerin bu yorumlarını oldukça tekellüflü bulmaktadır. Allah sadece sâhire (ki lügavî anlamında uyku uyuyamama anlamı mündemiçtir ve ayette sadece insanların toplanacağı bir yerden söz edilmektedir) demektedir ama müfessirler gümüşten yeryüzü, Mekke'de bir yer, düz beyaz yeryüzü gibi tevillere girişmektedir. Abdurrahman, "Eğer Kur'ân'ın muradı bunlardan biri olsaydı bunu elbette sarih bir şekilde dile getirirdi" demektedir. Kur'an'ın bahsettiği, lügavî anlamdan da hareketle, insanların uykusuzca beklediği muhtemelen haşr meydanıdır. Müellif, kinayeli bir üslupla, hakkında bu kadar az bilgi verilen bir toplanma yeri hakında müfessirlerin giriştiği detaylara ait çıkarımları tenkit etmektedir.[196] Kur'ân'ın beyan etmediği bir bilginin türlü tevillerle indirgenmesini eleştirmektedir.

Burada dikkat çekici olan husus, tenkit edilen yorumlar arasında İbn Abbas'tan aktarılan izahın da yer alıyor olmasıdır. Şunu ifade etmek gerekir: İlk kuşaktan Kur'an bilgisiyle meşhur bir sahabinin müphem bir Kur'an lafzına dair yorumu isabetli bulunmamıştır. Bunun bahsettiğimiz tarzda rivayetlere itimatsızlıktan kaynaklanması muhtemeldir. Ancak bu durumda da "ilk anlamı tespit" gayreti, söylem düzeyini aşamayan muhayyel bir prensip halini almaktadır. Ayrıca "sâhire" kelimesinde bahsedilen toplanma yerinin niteliği, akılla ve/veya içtihadla tespit edilebilecek bir husus da değildir. Dolayısıyla böyle nakle dayalı olması yüksek olasılık taşıyan bir meselede bile ilk nesilden aktarılan mananın bu kadar kolay dışlanması, edebî yöntemin teorisiyle pratiği arasında olmaması gereken bir makas açıklığının varlığına delâlet eder görünmektedir.

Nâzi'ât Suresi'nin devamında, Hz. Mûsâ'ya Fir'avn'a gitmesi emrinin verilmesi, azgınlığı vurgulanan Fir'avn'a tebliğde bulunması, Hz. Mûsâ ile Fir'avn arasında geçen mükâleme ve Fir'avn'ın isyanı anlatılmaktadır. Âişe Abdurrahman'ın bu pasaja dair edebî tefsir merkezli tespitlerinden ilki, Kur'ân'ın kıssanın tafsilatına girmemiş olduğudur. Ne olayın tarihi ne de Hz. Mûsâ'nın Fir'avn ile ilk olarak ne zaman karşılaştığı belirtilmiştir. Hz. Mûsâ tarafından Fir'avn'a gösterilen "büyük alâmetin" ne olduğu da, ona verilen büyük cezanın mahiyeti de ifade edilmemiştir.

[195] Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, 10/397-398.
[196] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/141.

Verilmek istenen mesajın özüne ilişkin olmayan yan unsurlar, kıssanın birer parçası olsalar da dile getirilmemiştir.[197] Abdurrahman burada, Abduh, hocası Hûlî ve Halefullah'ın kıssalar konusundaki genel yaklaşımını tekrar etmektedir: Kıssalar ibret ve mesaj iletmek içindir, tarihî malûmat vermek için değildir.

Surenin 21-24. ayetleri de, Abdurrahman'ın edebî yöntemin önemli bir başka ilkesini işlettiği bir örneklik sunmaktadır. Hûlî'nin tefsirde psikolojik boyut olarak dile getirdiği tetkik şekli, bu pasajda Abdurrahman tarafından ustalıkla kullanılmaktadır. Ayetlerde önce Fir'avn'ın büyük mucizeyi gördüğü halde Hz. Mûsâ'nın risaletini yalanlaması, ardından arkasını dönüp telaşla koşması, son olarak da kendisini çevresindekilere onların rabbi şeklinde lanse etmesi anlatılmaktadır.

Abdurrahman'a göre Fir'avn'ın geçirdiği psikolojik dönüşümün seyri dikkat çekicidir: Apaçık alâmeti gördüğü halde yalanlamış, ardından tekzibi isyana dönüşmüş ve son kertede yerini rubûbiyyet iddiasına bırakmıştır. Karşısındaki elçiyi önce yalanlayan Fir'avn'ın telaşı, karşı karşıya kaldığı tehlikenin (insanların Hz. Mûsâ'ya iman edip kendi rubûbiyyet iddiasının asılsızlığının anlaşılma tehlikesi) farkına varmasıyla yaşadığı tedirginlik, kendisine gösterilen mucizenin insanlara da gösterilmesi ihtimalinden duyduğu derin endişe ile oluşan psikolojik atmosfer Kurân'ın eşssiz anlatımıyla en net şekilde tasvir edilmektedir. Dolayısıyla bazı yorumcuların yaptığı gibi, "idbâr" sözcüğüne "Fir'avn'ın yılandan korkup kaçması" gibi manalar vermenin anlamı yoktur. Yine bazı yorumcuların Fir'âvn'ın hafif meşrep ve kararsız kişiliğe sahip olduğuna dair bilgiyi nereden aldıklarını anlamak da mümkün değildir.[198] Burada altı çizilmesi gereken nokta, Abdurrahman'ın, Kur'ân'ın sarahaten bilgi vermediği hususlarda, var olan bilgiyle yetinmeye ve zorlama yorumlarla teferruatı açığa çıkarmaktan imtina etmeye dönük tavrıdır. Bu anlayış, edebî tefsirin, anlamın orijinalitesini koruma hususunda gösterdiği hassasiyetin bir tezahürü olarak okunabilir.

Hûlî'nin sözünü ettiği, tefsirde psikoloji ilminin verilerinden yararlanma, bu örnekte de görüldüğü gibi, Kur'ân'ın resmettiği tarihsel figürlerin ruh ve duygu dünyalarını da en isabetli şekilde metne yansıttığı tespitinin neticesinde ortaya konulmuş bir öneridir. Kur'ân'ın üstün tasvir gücünün bir boyutu da budur. Bu mesele,

[197] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/142.
[198] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/145-146.

edebî yaklaşımın, yapılan modern ve yeni çalışmalardan yararlanılması hususuna ne ölçüde açık olduğunu da göstermektedir. Gerçekten de Kur'an pasajları, ayetlerde yer verilen kişilerin ruhsal analizleri ve duygu çözümlemeleri yapılarak yorumlandığında anlam tüm açıklık ve derinliğiyle ortaya çıkarılabilecektir. Metnin edebî kıvamı ve tasvir gücü buna uygundur, dahası bunu gerektirmektedir.

Kur'ân'ın diğer pasajlarında Hz. Mûsâ ile Fir'avn ve sihirbazlar arasında geçen diyaloglar oldukça geniş bir şekilde anlatıldığı halde, Nâzi'ât suresinde bunlara hiç girilmemiş olmasının sebebi, surenin konusunun Hz. Mûsâ kıssası değil ahiret ahvâli oluşudur.[199]

Kıssaların amacının tarihsel bilgi aktarımı olmadığı, kıssa üslubunun hidayet mesajı için araçsal bir yapı arz ettiği burada tekrar göz önüne serilmektedir. Çünkü Kur'an aynı kıssaya ait tabloları seçerek anlatmaktadır. Kıssanın geçtiği her surede bütün ayrıntılara yer verilmediği gibi, her surede bağlama göre farklı yönler dile getirilmektedir. Dolayısıyla edebî tefsir teorisinde vurgulandığı gibi, kıssalar merkezinde tarihî değil edebî okuma yapılmalıdır.

Nâzî'ât Suresi, tüm sure boyunca güçlü tasvirlerle anlatılan ölüm ötesi süreci başlatan "es-sâ'at"in ansızın gelip çatması ile son bulmaktadır. Kuvvetle çekilen ve koşuşturan atların ani ve sarsıcı hareketleri ile somut bir düzlemde başlayan anlatı, surenin tamamına yayılan manevi gerçekle bütünleştirilerek, muhataplar açısından tasvir gücü son derece yüksek bir dil, hakikati iletmenin aracı kılınmıştır.[200]

Bizim burada yapmaya çalıştığımız, bir sure üzerinden edebî tefsir yönteminin nasıl pratiğe aktarıldığını gösterecek ipuçlarını ifade etmektir. Kanaatimizce Âişe Abdurrahman, bu yöntemi kısa sureler üzerinde oldukça başarıyla uygulamış, edebî tetkik yönteminin Kur'an tefsirine nasıl tatbik edileceğini gösteren önemli izahlar getirmiştir. Abdurrahman'ın çalışmalarında, Hûlî'nin teorisinin temel kabulleri işletilmiş, ayetler bu çerçevede yorumlanmıştır. Yalnız belirtilmesi gereken bir nokta şudur ki, ilk anlama ulaşma konusundaki çaba, nüzul döneminde Arapların ilgili sözcükleri hangi anlamlarda kullandığı tespiti üzerinden yürümektedir. İlk muhatapların Kur'an ayetlerine yükledikleri anlama atıflarda bulunan bir çerçeve ise görebildiğimiz kadarıyla çok ön planda değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu

[199] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/148.
[200] Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî*, 1/162.

durum, rivayetlere güvensizlikle ilişkilendirilebilir. Buradan bizim çıkardığımız sonuç, Hûlî'nin ilk anlamın doğru tespiti olarak teorisinde vurguladığı ilkenin, pratikte ve sonraki temsilciler nezdinde nüzul dönemi Arapçasının dil ve edebî anlayışının onay vermediği anlamları elemeye matuf bir yaklaşım olarak karşımıza çıkıyor oluşudur. Yani burada yapılan, ayetin genel izahı açısından ilk muhataplarca ne anlaşıldığından ziyade, ayetin lafzî ve edebî tahlilinin nüzul dönemi dilsel paradigması çerçevesinde yapılıyor olmasıdır. Edebî tefsire dönük eleştirilerimizden birinde dile getirdiğimiz, Halefullah'ın kıssalar merkezindeki yaklaşımının, ilk muhatapların kıssalardan anladığıyla hiçbir şekilde örtüşmediği tenkidi de belli ölçüde cevabını burada bulmaktadır. Hûlî sonraki müelliflerde ilk anlamın tespitinden kastın, ayetin bütün olarak ilk nesilce nasıl yorumlandığı bilgisini yer yer dikkate almakla birlikte, bundan daha çok, yapılacak yorumların lafzî ve edebî düzlemde o dönemin Arap dil ve edebiyat anlayışıyla örtüşmesi anlayışına müteallik olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Konuyu bitirmeden önce, tefsirin muhakkak edebî düzlemde gerçekleştirilmesi gerektiği üzerinde Kur'ânî okumalar yapan çağdaşımız bir müellifin yaklaşımına da edebî yöntemi örnekleme sadedinde yer vermek istiyoruz. Elbette burada bahsedilen edebî tefsir, birebir Hûlî'nin çerçevesini çizdiği teoriyle aynı değildir. Bununla birlikte, çalışmamızın bir boyutu da, edebî yöntemin hangi açılımlara konu kılınarak geliştirilip güncellenebileceği olduğu için, bu tarz bir yoruma değinmenin de isabetli olacağı kanaatini taşıyoruz.

Sözünü ettiğimiz yaklaşıma göre, her Müslümanın diline doladığı, "Kur'ân'ın edebî bir mucize olduğu" hakikatinin altının doldurulması gerekmektedir. Kur'an edebî bir mucizedir ve birer edebiyat dehası olan yedinci asır Arapları onun edebî yetkinliğinin hayranlıkla farkındadır. Bu açıdan, şimdiye kadar sadece Kur'an cümlelerinin inceliklerine tatbik edilmiş edebî i'câz olgusunun, neden Kur'an pasajlarına ve bilhassa kıssalara uygulanmadığını anlamak kolay değildir. Çünkü edebî i'câz sadece harf, kelime ve cümlede tezâhür eden bir olgu değil, modern edebî çalışmaların ortaya koyduğu ve metnin bütününe bakan özelliğe sahip edebî tekniklerin de metne yansıtılmasını gerektiren bir çerçevedir.[201]

[201] Esat Arslan, *Tamamlanmamış İslâm Yazıları Endülüs'te Raks* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 21.

Yazarın bakış açısına göre yapılması gereken, pasajın bütününü okumak, derinlikli bir etimolojik tahlil yapmak ve bir hukuk ayetinde bile mecâz kullanabildiği için Kur'ân'ın mecâz olgusunu da içeren edebî sanatları kullanım şeklini doğru okumaktır.[202]

Bu edebî tahlillerden yoksun yüzeysel bir okuma yapıldığında kıssaların anlattığı temel çerçeve, bir kavimin azgınlık göstermesi, ardından onlara elçi gönderilmesi, kavmin elçiyi tekzibi ve nihayetinde o topluluğun üzerine ilâhî cezanın inmesi şeklindedir. Bugün ise çok daha fazla azgınlık ve tuğyan içerisinde olan toplumlarda mekanizma böyle işlememektedir. O halde bu tarz tarihsel kesitlerin modern insana anlatacağı ne vardır? Eğer kıssalar, sadece yukarıda bahsedilen şekliyle azgınlık-elçi-yalanlama-azap sıralamasını imleyen bir anlatıdan ibaretse, bunun bugünün insanına vermek istediği mesaj nedir?[203]

Meselenin edebî tahlil düzleminde oluşturulacak çözümü şudur: Kıssalarda anlatılan kavimler birer arketiptir. Anlatımdaki edebî güç sayesinde beş-altı kavim ön plana çıkarılmış ama esasen kıyamete kadar gelecek tüm toplum modelleri ihata edilmiştir. Kur'ân'ın edebî mucizesi buradadır. Böyle okunmadığı takdirde mananın bihakkın ortaya çıkması mümkün değildir. Mesela Allah bir kavmi bir sayhayla yok ettiğini söylerken[204] bir yandan da Allah katında bir günün bin sene olduğunu haber vermektedir.[205] Yani Allah bir sayhayla da yok edebilir ama bir sayhanın dünyadaki ömrü birkaç yüzyılı bulabilir. Bu bakış açısına göre "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" sayhasının tüm dünyayı yüz elli yıl içinde tamamen dönüştürmesi bunun bir örneğidir. Esasen kavimlerin birer model olarak sunulduğu aşikârdır. Önemli olan, metnin edebî yapısını göz önünde bulundurmak suretiyle, zikri geçen bir kavmin tüm zamanlar açısından nasıl bir toplum modelinin arketipi olarak sunulduğunu görmektir. Örneğin Nûh kavminin Hz. Nûh'a inanmama sebeplerinden biri, muhatapların ısrarla Hz. Nûh'un yanındaki toplumsal statü açısından zayıf kesimleri bir bahane olarak konumlandırıyor olmalarıdır. Kur'ân'ın anlatımında bu toplum, sınıfçı ve kast sistemini savunan bir toplumdur. Burada anlatım, Hz. Nuh'un kavmiyle sınırlı olsa da, verilmek istenen mesaj, kıyamete kadar bu şekilde sınıfsal ve statü merkezli teşekkül eden tüm toplum modellerini kuşatan bir perspektife sahiptir. Keza Ad kavmi, askerî

[202] Arslan, *Tamamlanmamış İslâm Yazıları*, 12.
[203] Arslan, *Tamamlanmamış İslâm Yazıları*, 13.
[204] el-Kamer 54/31.
[205] el-Hac, 22/47.

güç peşinde koşan ve söz konusu gücünü ihtişamlı/anıtsal yapılarla sergileme itiyadına sahip, bugünün diliyle 'militarist' bir toplum modelini simgelemektedir. Semud kavmi ise kayalara evler yapıp yeryüzünü imara soyunan, bugünkü tabirle 'endüstriyalist' bir topluluktur ve bu topluluk, bu gelişmişliğinin yanında kendi kontrollerinde olmayan bir tabiat unsuruna saygı gösterip göstermeme imtihanına muhatap kılınmıştır. Yine ticaret ve birikim odaklı bir toplum modeli tesis eden Medyen halkı, Kur'an'da sadece tarihte yaşamış bir topluluk olarak yer almamaktadır. Aksine bugünkü terminoloji ile apaçık bir kapitalist olan bu kavim, Kur'ân'ın çağları aşan mesajında son derece mühim bir sembol hüviyetindedir. Bunun yanısıra bugünün kavramsal çerçevesiyle Lût kavmi hedonist/hazcı yapıyı, putlara kendi aralarında bir sevgi hâsıl etsinler diye mutaassıpça tapan İbrâhîm kavmi ise teokratik toplum modelini imlemektedir. Tüm bunlardan çıkan sonuç ise şudur: Kur'an'da sözü edilen bu birkaç kavim, birer ad, metafor ve kategori olarak, gelmiş geçmiş ve gelecek tüm kavimleri tanımlamakta kullanılabilecek denli simgesel öneme sahiptirler. Bu vasıfları itibariyle kıssalar da açıkça zaman ve mekân üstüdür. Tereddütsüz bir şekilde yirmibirinci asrı da anlatmaktadırlar. Elbette kıssaların diliyle anlatılan mesaj bundan ibaret değildir. Rahatlıkla kıssalar psikanalitik bir tahlile ya da başka modern tekniklere tâbi tutulabilir ve bu yolla çok farklı anlam cihetleri de açığa çıkarılabilir. Böylelikle kıssaların farklı kalıplarda, farklı Kur'an pasajlarında tekraren anlatılmasının anlamı ve önemi de anlaşılacaktır. Anlatım dilindeki mecâz sanatının farkına varıldığında, tarihte isyan eden kavimlerin helâkının da tıpkı bugünkü topluluklarda gözlendiği gibi zamana yayılan ve doğal süreçlerle gelişen olaylar olduğu hakikati aşikâr hale gelecektir. Dolayısıyla edebî okuma, Kur'ân'ın mesajının çağlar üstü mahiyetini ve geçmişle geleceği aynı anda müşahede eden bir Zât'ın kelamına muhatap olduğumuzu anlama açısından göz ardı edilemez bir ehemmiyeti haizdir.[206]

Görüldüğü üzere burada kıssalardaki edebî i'câz merkezli bir okuma yapılmaktadır. Kıssada aktarılan olayların tarihsel içeriği, nerede ve ne zaman gerçekleştiği gibi hususlar yerine, zaman ve mekân üstü mesaja sahip bir kitap olarak Kur'ân'ın neye işaret ettiğine odaklanıldığında, bir anda anlam fevkalade derinlik ve kuşatıcılık kazanmaktadır. Hakikaten Kur'ân'ın anlatım gücü ve i'câzı göz ardı edilerek yüzeysel ve literal bir okumayla yetinildiğinde, Semud kavminin bir devenin hakkına hürmet gösterip göstermemesi ya da bir deve konusunda kendilerine çizilen

[206] Arslan, *Tamamlanmamış İslâm Yazıları*, 14-16.

sınır çerçevesinde hareket edip etmemesinin modern insan için ne tür bir öneme sahip olduğu gibi mühim sorularla yüz yüze gelinmektedir. Ama yazarın bahsettiği gibi Semud'un bir arketip olduğu müşahede edildiğinde ve muhteva modern dünyada teknolojik gelişmeye paralel alabildiğine küstahlaşıp haddi aşan beşeriyetin, tabiatı istediği gibi, hoyratça istismar edişi ile ilişkilendirildiğinde, Kur'ân'ın mesajının derinliği ve üstünlüğü ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'da Hz. İlyas'ın kavmine hitap ederken, Allah'ı bırakıp Ba'l putuna mı taptıklarını sorduğu bir pasaj vardır. (Saffat 123-125) Arslan'a göre, Kur'ân'ın apaçık olduğu tespiti, derininde hiçbir anlama sahip olmadığı şeklinde yorumlanacaksa, evrenselliğinden söz etmenin bir anlamı olmayacaktır. Zira tarihte çok küçük bir topluluktan başka kimse Ba'l'e tapmamıştır.[207]

Bu kadar sınırlı karşılığa sahip bir olaydan, tarihin bir döneminde birilerinin taştan ya da tahtadan yaptıkları putlara tapmasından, Kur'ân'ın sonraki muhatapları, bilhassa modern çağın insanı, hayatına yön verecek bir mesajı nasıl çıkartabilecektir? Bir mesajın modern insana yol gösterebilmesi için, yaşadığı çağda bir karşılığının, içinde olduğu problemlere dönük bir rehberliğinin olması icap etmektedir. Yüzeysel bir değerlendirme, kıssaları birer tarihsel anlatı gibi okuma söz konusu olduğunda, Kur'ân'ın çağlar üstü anlam derinliğine sahip ilâhî bir hitap olduğu gerçeği gün yüzüne çıkmamaktadır. O halde metnin diline, edebî inceliklerine, anlam katmanlılığına aşina bir tahlil gücü devreye sokulmalıdır.

Ba'l kelimesinin etimolojisine ve Kur'an'daki diğer kullanımlarına bakıldığında, öncelikle vahyin, kadın erkek ilişkisinde koca için de ba'l terimini kullandığı görülmektedir.[208] Buradan çıkan netice, bunun özel bir isim olmaktan ziyade bir kavramın karşılığı olduğudur. Burada sorulacak soru, bu ibarenin hem bir put hem de koca için ortak kullanıma nasıl konu olduğudur. Kavramın etimolojik ayağında ise tablo şudur: İsfâhânî'ye göre yedinci yüzyıl Arapları kendi yağıyla kavrulan, büyümek ve hayatta kalmak için dışarıdan bir kaynağa ihtiyaç duymayan, yani bağımsız yetişen ağaçlara ba'l demektedir.[209] Kocaya da aynı vasfın atfedilmesi ile ilişkili olarak bakıldığında, yedinci yüzyıl Arap yarımadasında kadın kocasına bağımlı, koca da bağımsız bir birey olduğu için Kur'ân'ın kocayı ba'l olarak

[207] Esat Arslan, "Kuran'dan Notlar – Ba'l: Bireycilik", *emekveadalet* (Erişim 05 Eylül 2019).
[208] Arslan, "Ba'l: Bireycilik".
[209] Arslan, "Ba'l: Bireycilik".

nitelemesinin mantığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu zaviyeden Ba'l putuna tapmanın sembolik bir anlamı olduğu da anlaşılmaktadır. Bir kişinin kendisini bağımsız bir birey olmaya adaması ve bu bireyci tutumla çelişen bağları reddetmesi, Ba'l putuna tapma eylemi ile sembolik anlamda buluşmaktadır. Dolayısıyla ba'l putuna tapmanın eleştirilmesi, sadece gerçekten o puta tapan insanlarla sınırlı bir anlam çerçevesine sahip değildir. Aksine burada Ba'l'in etimolojik kökeni ile ilişkilendirilmek suretiyle kazandığı sembolik nitelik üzerinden hedonist, Allah'ı tanımayan, tarih ve topluma karşı sorumluluklarını reddeden bencil tipoloji ve küstah bireycilik ideolojisi mahkûm edilmektedir. Bunu teyit eden başka bir gösterge ise ayetlerin devamında muhataplara onları yaratıp terbiye eden Allah'a karşı mükellefiyetleri ile kendilerinden önceki atalarına karşı sorumlulukları hatırlatılmaktadır.[210] Elbette Kur'an, insanın özgür bir birey olarak değerini ve kudsiyetini kabul etmekte ve kendi kişiliğini inşa etmesi için gerekli rehberliği sunmaktadır. Burada reddedilen ise toplumsal ve tarihsel tüm sorumlulukları reddedip kendi kutsallığından başka bir değer tanımayan hedonist bireyciliktir. Dolayısıyla bu pasaj, bireyselliğe değil, en vülgarize haliyle hazcı ve benmerkezci bireycilik mantığına yönelik eleştirel bir manifesto hüviyetindedir.[211]

Netice itibariyle edebî yaklaşım, ayetlerin görünürdeki yüzeysel manalarının ardında var olan derin ve çağlar üstü karşılığa sahip anlamları, her dönemin sosyokültürel ikliminin içinden okuma ve görme fırsatı sunmaktadır. Elbette metnin evrensel karakterini açığa çıkarmaya dönük bu tür bir analizin, keyfilik ve/veya metni kendi kabulleri çerçevesinde konuşmaya zorlama gibi riskler barındırdığını da kabul etmek gerekmektedir. Ancak bu olası mana keşmekeşinin önüne geçme adına edebî yaklaşım, etimolojik tahlil, yedinci yüzyıl Arap dili kullanımlarına aşinalık, Arap dili ve edebiyatının ruhundan vize alamayacak manaları eleme gibi anlam güvenliğini temin edecek sigorta hükmünde bazı ilkeleri ön plana çıkarmaktadır. Edebî yaklaşımın en işlevsel görünen yanlarından biri ise manayı donukluğa mahkûm etmeksizin, anlama eksenli yeni ve modern çalışmalara kapısını açık tutarak, metinle dinamik bir etkileşime izin vermesidir. Gerekli ön tedbirler alınarak, metni evrenselleştirme adına içinde olunan zamanın sevkiyle zorlama yorumlara gidilmediği sürece, bu yaklaşımın tefsir faaliyetine bir ufuk ve vizyon kazandıracağı ümit edilebilir.

---

[210] Arslan, "Ba'l: Bireycilik".
[211] Arslan, "Ba'l: Bireycilik".

SONUÇ

Edebî tefsir yöntemi, Kur'ân'ın nüzul çağına uzanan lügavî/dilsel tefsir gibi yönelimler üzerinden oldukça köklü referanslara sahip bir çerçeveyi haizdir. Gerek dil merkezli bu çalışmalar ve i'câz, i'râb ve gramer ağırlıklı ulûmu'l-Kur'an literatürü gerek Kur'ân'ı üstün edebî özellikleri yönünden tahlil eden belâgat merkezli eserler, modern dönemde Emîn el-Hûlî'nin teorize ettiği edebî tefsir yaklaşımının tarihsel öncülleri olarak değerlendirilebilir.

Genel bir bakışla dil ve edebiyat eksenli olarak görülebilecek tüm bu çalışmaların ve oldukça geniş bir külliyatın vücuda gelmesine yol açan vakıa ise Kur'ân'ın ilk muhataplar olarak dil ve edebiyatta son derece mahir bir topluluğa inzal edilmiş olmasıdır. Her peygamberin, mesajını asrında şüyu bulan bir hususa dair mucize ile teyit etmesi usulü çerçevesinde değerlendirildiğinde, Kur'ân'ın dil ve edebiyat sahasında muhataplarına meydan okur bir üstünlüğe sahip olmasının hikmeti de açığa çıkmaktadır. Bu o kadar baskın bir niteliktir ki, ilk muhatapların birçoğu, karşılarına çıkan sözün üstün edebî özelliklerine boyun eğerek mesajı kabullenme yoluna gitmişlerdir.

Emîn el-Hulî 20. yüzyıl Mısır'ında, tecdid ve yenilenme çağrılarının yön verdiği bir iklimde neşet etmiştir. Arap edebiyatı alanında oldukça yetkin bir isim olarak Kur'ân'ın edebî yönü üzerine yoğunlaşan Hûlî, Kur'ân'ın bihakkın anlaşılabilmesinin yegâne yolunun edebî tahlil olduğunu savunan önemli bir kuramsal çerçeve ortaya koymuştur.

Hûlî'nin yöntemi, görebildiğimiz kadarıyla gerek Mısır merkezli modern ve ıslahçı söylemin tecdid eksenli kapsamı oldukça geniş çağrısının bir boyutu olarak bu bütün içerisinde fazla göze batmadığından gerek farklı tefsir yaklaşımlarıyla bir arada zikredildiğinden ötürü çok ön plana çıkmamış, adı şu ya da bu şekilde zikredilse bile teorinin tam olarak neyi dile getirdiği etraflı bir şekilde etüt edilmemiştir. Edebî tefsir, teorisyeninin iddialı ve sistematik bakış açısında gözlediğimiz şekliyle önümüze daha net anlaşılması gereken bir metodoloji koymaktadır. Birçok yönden tenkide tâbi tutulabilir yanlar barındırmakla birlikte, bu tür bir zihnî çabanın tefsir faaliyetine katkı sunacağı hususu kanaatimizce izahtan varestedir.

Hûlî, Kur'ân'ın bir edebî mucize olduğunu, birer söz üstadı olan ilk muhataplarını bu yolla ikna ettiğini belirterek, Kur'ân'ı Arapçanın en büyük edebî eseri olarak konumlandırmıştır. Bir anlamda çıkış noktası şudur: Dile son derece hâkim bir topluluk, Kur'ân'ın edebî üstünlük ve benzersizliğini nasıl takdir edip ona boyun eğdilerse, sonraki zamanlarda gelen tüm muhataplar için de aynı durum geçerlidir ve yapılması gereken, bu tarz bir edebî analiz üzerinden Kur'ân'ın beşer takatini aşan menşeine ulaşmaktır. Kur'an, diğer beşeri eserlerin kullandığı dili kullanan, o metinler gibi belli nazım örgüsüne sahip bir metindir. Dolayısıyla bir metnin kıymetini açığa çıkarmak için o metne tatbik edilen tüm edebî kriter ve değerlendirmeler Kur'an metni için de işletilmelidir. Bu yolla, Kur'ân'ın ilâhî kaynağı ve taklit edilemez edebî üstünlüğü idrak edilebilecektir. Üstelik bu tür bir edebî araştırma yapmak için Müslüman olmaya ya da Kur'ân'ın manevi rehberliğinden istifa gibi bir ön hedefe sahip olmaya da gerek yoktur. Hangi araştırmacı bu tarz bir yönteme sadakatle Kur'ân'ı incelerse, onun değerini kaçınılmaz olarak takdir edecektir.

Görebildiğimiz kadarıyla Hûlî burada Müslüman olsun olmasın, Kur'ân'ı hangi amaçla incelerse incelesin her muhatabı Kur'ân'ın mu'ciz dili ve ilâhî menşei hususunda ikna edecek nesnel bir kriter ve delil üzerinde durmakta, bu delilin de Kur'ân'ın edebî gücü olduğunu öne sürmektedir. Şu var ki, bahsettiği olgunun, Kur'ân'ın tüm muhataplarını aynı ölçüde etkileyebilecek bir argüman olduğu hususu, bizce tartışmaya açıktır. Bir kere dil farklılıkları ile ilgili sınırlılıklar, Kur'ân'ın belli bir zaman kesitinde daha işlevsel olan dönemin Arapçasını kullanıyor oluşu ve bu meyanda dilin geçirdiği köklü değişiklikler, yine dilin beşerî yönü gibi boyutlar, kanaatimizce bahsi geçen olgunun Hûlî'nin sözünü ettiği düzeyde bir nesnellik oluşturmasının önünde engel teşkil etmektedir. Yalnız şunu da ifade etmek gerekir ki, Hûlî'nin söz konusu atfı, Kur'ân'ın edebî cihetten yeterince ve hakkı verilerek incelenmemiş olduğunu tespit yönüyle oldukça isabetlidir ve kendisinden sonraki araştırmacıları bu tür bir tetkike sevk etmesi bakımından da göz ardı edilemeyecek bir açılıma öncülük etmektedir.

Hûlî'ye göre, Kur'an merkezinde yapılacak bir edebî araştırma ve tefsir faaliyetini edebî eksene dayandırma faaliyeti, sadece Kur'ân'ın ilâhî menşeini ve edebî benzersizliğini tespit için değil, Kur'ân'ın mesajını orijinal şekliyle anlamak açısından da alternatifsiz bir yöntemdir. Kur'ân'ın dili, üslup özellikleri ve Hûlî'nin bir edebî tefsir faaliyetinde var olmasını kaçınılmaz gördüğü parametreler işletilmeksizin

Kur'ân'ı hakkıyla fehmetmek de mümkün olmayacaktır. Ayrıca edebî metot, tüm zamanlarda Kur'ân'ı anlama işine soyunmuş düşünürleri, keyfî Kur'an yorumlarından koruyacak ve kendi tarihsel koşullanmışlıklarını Kur'ân'a dayatmaktan men edecek işlevsel tek yöntemdir.

Kanaatimizce de Hûlî'nin yöntemi, oldukça kapsamlı bir anlama sistematiği ortaya koyması itibariyle hayata geçirilebildiği oranda Kur'an yorumcusunu öznelliğin sınır uçlarına doğru ilerleme ve keyfîliğe düşme riskinden alıkoyabilecek güvence noktalarına sahiptir. Anlamada öznellik, bir bakıma tabiî ve hatta gerekli bir hususiyet olmakla birlikte, bu olgunun herkesin indî anlayışına göre bir Kur'an yorumu vücuda getirmesi şeklinde ifade edebileceğimiz bir anlam kaosuna yol açmaması adına Hulî'nin önümüze koyduğu ve birazdan dile getireceğimiz bariyerler bir hayli işlevsel görünmektedir. Bu noktada yüzyüze olunan handikap ise edebî yöntemin uygulanabilirliğinin sınırlı oluşudur. Teorinin ortaya koyduğu argümanlar oldukça teknik ve kapsamlı ancak çalışmamızda da dile getirdiğimiz gibi fiiliyata taşınması bir hayli zor, hatta ütopik boyutlar taşımaktadır. Bu yöntemin önümüze koyduğu, ilk (muhatapların anladığı) anlamın doğru tespiti için metin içi ve metin dışı tüm öğelerin işletilmesine dönük ilkelerden istifade elbette mümkün ve gereklidir ancak yöntemi temsil eden bütünlüklü bir eser telif edilmemiş olmasından da anlaşılacağı gibi edebî yaklaşımı tümüyle tatbik eden bir çalışma ortaya koymak oldukça güç görünmektedir.

Bahsettiğimiz yönlerden edebî yöntemi öne çıkaran Hûlî, bunun bir tercih değil zorunluluk olduğunu da özellikle vurgulamaktadır. Her müellif ve yorumcunun Kur'an merkezinde edindiği birçok gayesi olabilir. Ancak bir Kur'an yorumcusu, hangi gaye merkezinde çalışıyor olursa olsun, edebî yöntem tüm bu muhtemel gayelerin öncesinde gelen en üst hedef olmak durumundadır. Çünkü diğer tüm amaçların gerçekleşmesi, bu boyutun hakkını vermekle mümkün olacaktır.

Her ne kadar kendisi teorisini pratiğe aktaracak bir çalışma ortaya koymuş olmasa da Hûlî'nin edebî tefsir yaklaşımını oldukça sistematik bir çerçeveye oturttuğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu sistematik yapı, yukarıda değindiğimiz gibi güçlü bir idealizasyona dayandığı izlenimiyle teorinin pratikte bütün yönleriyle işletilmesinin bir hayli güç olduğu şeklinde eleştirilere vücut vermiştir. Hûlî'nin yönteminin kendisinin ardılı konumundaki bazı araştırmacılar tarafından ancak belli konularda ve belli kapsamda pratiğe aktarılmış olmasının nedenlerini de burada

aramak gerekir. Ayrıca Hûlî'nin sistematiği, edebî tefsir yöntemini kendisine öncelik eden tüm dilsel yönelimli Kur'an çalışmalarından ayıran bir özgünlüğe de vücut vermiştir.

Hûlî'nin sistematiği, temelde ve en üst planda ikili bir araştırma tasnifine dayanmaktadır. Hûlî, bu tasnifin bir boyutuna "Kur'an etrafında yapılan araştırma" derken diğer boyutu "Kur'an içinde yapılan araştırma" olarak isimlendirmektedir. Bu iki başlık, yöntemin Kur'an araştırmalarında ne ölçüde kuşatıcı bir perspektife sahip olduğunu yeterince göstermektedir.

Bilhassa "Kur'an etrafında yapılan araştırma" boyutu, edebî tefsirin klasik dilbilimsel ağırlıklı tefsir çalışmalarından ayrıldığı yöndür. Çünkü burada çok katmanlı bir çevre analizinin gerekliliği öne çıkarılmaktadır. Bu çevre, maddî ve manevî tüm unsurları ihata edecek ölçüde kapsamlı bir yapıya karşılık gelmektedir. Böylelikle bir metni anlamanın yolu, o metnin doğduğu tüm haricî koşullara vukûfiyet ile irtibatlandırılmaktadır. Tefsir geleneğinde esbâb-ı nüzul ilimleri olarak karşılık bulduğu söylenebilecek bu tür bir çalışmayla, vahye muhatap olan toplumun sosyokültürel yapısı, gelenek ve alışkanlıkları, inançları, ticarî hayatları vb. tespit edilerek metnin vaz ediliş düzlemindeki anlamına ulaşma gibi bir hedef gözetilmektedir. Bu bakış açısı, vahyin de söz konusu şartları gözettiği ön kabulüne dayanmaktadır. Sadece bahsi geçen hususlar değil, muhatap toplumun yaşadığı coğrafya, içinde bulundukları iklim koşulları, komşuluk ilişkilerini de kapsayan tüm yapı, araştırmanın konusu olarak değerlendirilmektedir. Bu yolla Hûlî, manaya tesir edebilecek tüm çevresel verileri anlama sürecine dâhil etmekte, vahiy-olgu ilişkisini devreye sokmaktadır. Eğer vahyin hükümleri boşluğa değil, yaşanan verili bir ortama indirilmişse, vahyi anlamak için o verili ortamın tanınması son derece isabetli bir yaklaşım olarak görülmelidir.

Ardından Hûlî, tüm bu haricî koşulları bir fon olarak kabul etmek suretiyle ilk muhatapların anladığı, metnin vaz ediliş anlamına ulaşmaya çalışmaktadır. Buraya kadar ifade edilenlerden, Hûlî'nin yönteminin bir tür tarihselcilik olduğu düşüncesi hâsıl olabilir. Ancak Fazlurrahman'ın anlayışında ilk anlamı tespit için işlevselleştirilen hususlara ilaveten, Hûlî'nin yönteminde nüzul dönemine dair oldukça kapsamlı dilsel ve edebî bir analiz yapıldığını söylemek gerekmektedir. Belki bunu, sosyokültürel tarihselciliğe, dilsel ve edebî planda tarihselciliğin eklemlenmesi olarak

değerlendirmek mümkündür. Gerçekten de Hûlî, Kur'an lafızlarının o günün toplumsal vasatında hangi anlamlarda kullanıldığına dair geniş çaplı bir tetkikat önermektedir. Önerdiği şey sadece lügavî bir araştırma da değildir. Genel anlamda Arapçanın, özel planda da nüzul dönemi Arapçasının ruhuna ve üslup özelliklerine aykırı hiçbir mananın metne giydirilemeyeceği ön kabulü, Hûlî'nin teorisinde, dönemin dilinin her yönüyle etraflı ve kapsamlı bir araştırmaya tâbi tutulması olarak karşılık bulmaktadır. Dolayısıyla ilk anlamın belirlenmesinde tarihselci yordamı aşan bir perspektif vardır. Hûlî'nin teorisinin tarihselci yordamla ayrıldığı diğer bir yön de şudur: Tarihselcilikte metodun ilk ayağında ilk anlam ve ilkenin doğru tespitinin ardından o anlam ve ilkenin sonraki zamansal kesitlere taşınması gibi ikinci bir aşama vardır. Hatta tarihselci anlayışta, ilk merhale ikinci aşamanın tahakkuku için gerçekleştirilmektedir. Yani ilk anlam ve ilkenin tespiti, ilke ve anlamın sonraki dönemlere nakli için elzemdir. Hûlî'nin yönteminde ise tespit edilen ilk anlamın bu şekilde içinde bulunulan zaman dilimine taşınması gibi bir yön mevcut değildir. Hûlî, (ilk) anlamı tespite odaklanmaktadır; çünkü gayesi, orijinal anlamdan keyfî gerekçe ve kabullerle uzaklaşmak suretiyle Kur'ân'a dileyenin dilediği manayı dayatmasının önüne geçmektir.

Nitekim metne hâkim edebî üslup ve usulden sarf-ı nazar edildiğinde birçok yorumcunun kendi zaman dilimine damgasını vuran olguları metne katıştırmasının önü açılmaktadır. Hûlî'nin dikkatle karşı çıktığı bir husus olan tefsirde bilimsel yönelim, bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Kur'ân'ın ilk muhataplarının anlam dünyasında karşılığı olmayan bilimsel çıkarımların metnin aslî unsuru gibi görülmeye başlanması, metnin edebî anlatım tekniğinden uzaklaşmanın kaçınılmaz sonucudur. Edebî yöntem üzerine de çalışan çağdaş araştırmacılardan Nasr Hamid Ebû Zeyd'in vurguladığı gibi Kur'an'dan birçok modern ideolojiye vize çıkarmaya neden olan arızanın zemini de burasıdır. Hûlî'ye göre metne hâkim yapısal özellik edebîlik vasfı olduğu için metni adeta bir bilim kitabı gibi okuma türünden savrulmalar, bahsi geçen edebî zemin ve yapıdan kopmanın tabiî sonucudur.

Bu bakış, Hûlî'nin öğrencisi Halefullah'ın Mısır'da ciddi reaksiyon ve tartışmalara yol açan kıssa teorisinde de kendisini göstermektedir. Halefullah'a göre, Kur'an diline hâkim edebî üslup ve anlatımın gözden kaçırılması, birçok müfessiri kıssaları birer tarihsel anlatı gibi okumaya sevk etmiştir. Bunun sonucunda olayın nerede ve ne zaman gerçekleştiği gibi, asıl mesajın yanında son derece önemsiz birçok

tarihî soru ortaya atılarak bunlar müzakere edilmiş, asıl mesaj ise gölgede kalmıştır. Ayrıca tarih biliminin verileri ile Kur'ân'ın anlattığı kıssalarda geçen olay ve kahramanlar arasında ortaya çıkan uyuşmazlıkları ve anakronik neticeleri bertaraf adına olmadık tevillere girişilmek zorunda kalınmıştır. Oysaki Kur'an, kıssaları tarihî malumat aktarmak amacıyla değil, hidayet mesajını sunmak için bir anlatım tekniği olarak istimal etmektedir. Esasen bunun böyle olduğu, birçok kıssanın farklı pasajlarda farklı yön ve kişiler ön plana çıkarılarak anlatılmış olmasından açıkça anlaşılmaktadır. Özetle Kur'an, bir bilim ve fen kitabı olmadığı gibi bir tarih kitabı da değildir. Bu merkezde yapılan tüm yanlış değerlendirmeler, Kur'ân'ın edebî dokusunun anlaşılamamasından ve metnin edebî zaviyeden tetkik edilerek anlaşılmaya çalışılması gerekliliğinin yerine getirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca nüzul dönemi kültüründe kıssa anlatımının yaygın bir usul olarak kullanılıyor oluşu da, Kur'ân'ın dönemin dil ve edebiyat anlayışını bir veri olarak gözettiğinin ifadesi olarak okunabilir.

Ancak ne var ki tam bu nokta, bize göre edebî tefsir teorisinin en temel açmazlarından birinin tezahür ettiği noktadır. Çünkü bir yandan Kur'ân'ı ilk muhatapların anladığı gibi anlamanın merkezî öneminden söz ederken diğer yandan kıssaları edebî anlatılar olarak görüp tarihsel gerçekliklerinden soyutlayarak anlamaya çalışmak açıkça birbiriyle çelişmektedir. Çünkü ilk muhatapların, kıssa muhtevalarını vukua gelmemiş mitolojik ve mesel tarzı anlatılar olarak anlayıp yorumladıklarına dair hiçbir nakil mevcut değildir. Üstelik böylelikle Kur'ân'ın herhangi bir pasajında dile getirilen hususların hatta hükümlerin aynı mantıkla edebî birer anlatım örneği olarak görülerek zahir anlamından soyutlanmasının da önü açılmaktadır. Takdir edileceği üzere bu durum, edebî tefsir teorisinin, anlamın keyfî tutumlarla çarpıtılmaması hassasiyetiyle taban tabana zıt bir durum vücuda getirmektedir. İlk muhatapların zihin dünyalarında karşılığı olmadığı halde kıssaların birtakım edebî meseller olduğu kabul edildiğinde, örneğin birçok Kur'ânî hükmün de aynı zaviyeden yorumlanarak ve aslî anlamından tecrit edilerek anlaşılmasının yolu açılmış olmaktadır. Buradan çıkan ilk netice, edebî yönelimin kıssa teorisinde kendi kabullerine aykırı bir yordam benimsemiş olduğudur. Halefullah'ın tezi, edebî tefsir teorisinin uygulamada nasıl farklı bir yöne kanalize olduğunun göstergesidir. Elde, Hûlî'nin de bu tezin içeriğine

destek verdiğine dönük bazı veriler olmasaydı[1], bu durum, Hûlî sonrası uygulayıcılar eliyle edebî yöntemin, ilk ve merkezî anlamdan uzaklaşmanın sorun addedilmediği bir yordama evrildiği şeklinde yorumlanabilirdi. Ancak söz konusu destek, Hûlî'nin de düşünsel tutarlılık noktasında birtakım zaaflarla malül olduğu hususunu akla getirmektedir. En azından teori, pratikle yüzleştiğinde ilk anlamı çağlar ötesine taşımanın yükünü kaldıramamış görünmektedir. Esasen Emîn el-Hûlî'de başka fikrî gelgitlere de rastlanmaktadır. Elbette fikrî değişim kınanacak bir hususiyet değildir. Bununla birlikte bizim temas ettiğimiz nokta, vaz ettiği teorinin gerek kendi içinde gerek tatbik imkânı bulduğu bazı alanlarda gözlemlenen mütenakız keyfiyetlerdir.

Hûlî'nin bir yandan ilk muhatapların idrak ufkunda karşılığı olmayan ve Arap dilinin mizacına, ruh yapısına mugayir anlamları elemesi, diğer yandan da Halefullah'ın tezine destek olması bir çelişki değil de denge arayışı olarak okunacaksa, burada şöyle bir telif yolunun işletilebileceği öngörülüyor olmalıdır: İlk anlam, ilk muhatapların anladığı anlamın mutlaklaştırılması için değil, doğru anlamın ancak o sosyokültürel vasatta belirginlik kazanarak idrak edilebileceğini belirtmek içindir. Yani anlam, sonraki dönemlerin zihnî perspektifi içerisinden değil, bizzat neşet ettiği dönemin dilsel-edebî paradigması üzerinden tespit edilmelidir. Bunun yanında tefsir, yorumcunun indî mülahazalarından tamamen soyutlanabilecek, tümüyle nesnel sonuçları olan bir çaba değildir. Ayrıca Kur'ân'ın i'câz özelliği, vahyin manasının lafız ve ibarelerden çıkan anlamla sınırlanmasına imkân vermeyecek ölçüde zengin içerimlere sahiptir. Bu bakış açısıyla Hûlî'nin yaklaşımı değerlendirildiğinde, onun bir yandan, her dileyenin dilediği gibi anlam yükleyebileceği bir vahiy telakkisinin önüne geçmek için ilk muhatapların Arap dilinin ruh ve mizacı çerçevesinde idrak ettikleri anlamları adeta bir sigorta gibi işlevselleştirdiği görülecektir. Öte yandan Kur'an metninin edebî yönüne dair vurgulu tespitleri ve modern araştırmalarla ortaya çıkan yeni anlama usullerine dönük ilgisi, onu, belirlenecek bir anlamı –ilk anlam olarak adlandırılabilir olsa da- dondurmaktan alıkoymuştur.

Hûlî'nin teorisi ile kıssalar konusunda Halefullah'a verdiği desteği uzlaştırmanın bir yolu da bilimsel tefsire Kur'ân'ın bir bilim ya da fen kitabı olmadığı kabulü üzerinden itiraz eden müellifin, benzer bir itirazı Kur'ân'ın bir tarih kitabı da

[1] Bu veriler için bkz. bu çalışmada dipnot 648. Ayrıca bkz. Rufâî, "Da'vetü'ş-Şeyh Emîn el-Hûlî", 29. Hatta Hûlî, Halefullah'ın eserini kast ederek, "Mısır'da ve Şark'ta onun hak olduğunu söyleyecek tek bir kişi kalmasa, yalnız kalsam ve ateşe atılacağımı da bilsem, vicdanımı tebrie etmek için onun hak olduğunu söyleyeceğim" demektedir. Bkz. Rufâî, "Da'vetü'ş-Şeyh Emîn el-Hûlî", 29.

olmadığı vurgusu ile işler kıldığını değerlendirmek olabilir. Ne var ki bilimsel tefsire reddiyede ilk muhatapların anlayışını referans alan Hûlî'nin kıssalara bakışta söz konusu referansı yok sayması, söz konusu uzlaştırma gayretinin elini bir hayli zayıflatmaktadır.

Bu tür telif imkânları varmış gibi görülse bile bizim kanaatimiz, edebî yöntemin Hûlî'nin teorize ettiği şeklinin, Halefullah'ta karşılığını bulan kıssa anlayışı ile –en azından bahsettiğimiz yönlerden- gözle görünür bir çelişki oluşturduğudur. Buradan çıkarılabilecek öncelikli netice ise her ne kadar Kur'an kıssalarının edebî düzlemde yorumlandığı şeklinde bir önkabule dayandırılmıış olsa da, Halefullah'ın anlayışının esasen metni edebî karakterine atıfla son derece serbest bir okumaya tâbi tutmak olarak tanımlanması gerektiğidir. Tenakuz daha belirgin olarak Hûlî'nin tutumunda, daha doğrusu teorik düzlemde savunduğu kabullerle, kıssa teorisine verdiği destek arasında kendisini göstermektedir. Eğer Hûlî, son derece muhkem ilkelerle ilk dönemin sosyal vasatını etraflı bir incelemeye tâbi tutma gereği duymasaydı ya da ilk muhatapların zihin ve idrak ufuklarında karşılığı olmayan bir anlamın metne giydirilmesine karşı çıkmasaydı, Halefullah'ın tezine yönelik desteğinde –Hûlî'nin metnin edebî yönünü öne çıkarması da dikkate alınarak- fikrî bir tutarsızlık olmadığı sonucuna ulaşılabilirdi.

Bu meyanda Hûlî'nin *Menâhicü't-tecdîd* adlı eserinde ortaya koyduğu edebî kuram ile daha sonra edebî tefsire şu ya da bu şekilde katkı sunan bazı araştırmacıların çalışmaları arasında düşünce ve yaklaşım temelli bir farklılaşmanın olduğu da ifade edilebilir. Hûlî'nin edebî teorisi, vahyi nüzul döneminin dilsel ve edebî kültürü üzerinden anlamaya odaklanan bir yönelişe tekabül ederken, bahsi geçen araştırmacılar –bilhassa kıssa anlayışı üzerinden Halefullah- tarafından edebî yaklaşıma yüklenen anlam, metni anlatım sanatlarının ve üslup özelliklerinin kullanılmasının imkân verdiği genişlikte yorumlamak olmuştur. Eğer edebî yöntem üzerinden çalışma yapacak araştırmacıların anlam dinamizmini korumak ve tefsir sürecine her döneme doğrudan yön veren bir canlılık kazandırmak gibi bir hedefleri olacaksa, bunu -daha sonradan Hûlî'nin de desteğini ifade ettiği- Halefullah'ın edebî anlayışını öne çıkararak yapmaları, sonuç almaya daha yakın bir tutum gibi gözükmektedir.

Edebî tefsir teorisinde dikkat çeken bir diğer husus da Kur'ân'ı konu bütünlüğü çerçevesinde anlamaktır. Bir konu ya da lafzın anlaşılmasında o konu veya lafzın Kur'an'da geçtiği tüm pasajlar birlikte mütalaa edilmek suretiyle adeta bir kavram haritası çıkarılmaktadır. Böylelikle sure ya da Kur'an bütünlüğünden yoksun bir bakışla metne istenilen anlamın dikte edilmesinin de önü alınmış olmaktadır.

"Kur'an çevresinde yapılan araştırma"nın ardından "Kur'an içinde yapılan araştırma" safhasına geçilmektedir ki burada metnin tüm unsur ve bileşenleri ayrıntılı bir şekilde tetkike tâbi tutularak anlam adeta inşa edilmektedir. Konu bütünlüğü, Kur'an'daki tüm kullanımlar, dönemin Arap dilinde lafzı karşılayan anlamlar, şeriatın sözcüklere yüklediği yeni manalar, kelimelerin Arap şiirinde kullanıldığı anlam çerçevesi ve bunun yanısıra ayetlerin muhatapların ruh dünyalarında hâsıl ettiği çarpıcı etkiyi anlama adına psikoloji ve sosyoloji biliminin verilerinden yararlanma gibi unsurlar, edebî yöntemin metin içi analizinin öğeleri arasındadır.

Edebî yöntemin Hûlî sonrasındaki temsilcileri bu alanda belli eserler telif etseler bile, metodun bütün olarak yansıtıldığı bir çalışmanın mevcut olmadığını belirtmiştik. Sınırlı da olsa bu yöntemle ortaya konulan eserler arasında Hûlî'nin talebesi Halefullah'ın kıssalar konusundaki tezi, Hûlî'nin talebesi ve eşi Âişe Abdurrahman'ın beyâni tefsir başlığı altında bazı kısa surelere dönük tefsir çalışması, Nasr Hamid Ebû Zeyd'in vahiy ile olgu arasında kurduğu ilişki üzerinden ve metnin edebî yapısını öne çıkararak ortaya koyduğu anlama çabasını yansıtan çalışmalar zikredilebilir. Bununla birlikte edebî yöntem, tam olarak uygulaması oldukça zor olacak şekilde güçlü bir idealizasyona dayandığı için her ilke ve kaidesini birebir tatbik etmenin bir yolunu bulmak mümkün görünmemektedir. Özellikle ilk anlamı tespite büyük önem atfetmesine rağmen Hûlî'nin tefsir rivayet malzemesine güvenmiyor oluşu, sözünü ettiği ilk ve orijinal anlamın nasıl belirleneceği konusunu önemli bir sorun alanı haline getirmektedir. Hûlî'nin kuramı incelendiğinde, nüzul dönemi Arap kültürünü; edebî, dilsel ve sosyal tüm yönleriyle bilmenin yanısıra Kur'ân'ı kendi iç bütünlüğünü dikkate alarak yorumlamanın, sahih anlama ulaşmayı temin edeceği yönünde genel bir kanaat hâsıl olmaktadır. Bunlara ek olarak Hûlî, özellikle Batı'da ortaya konulan dil ve anlama merkezli düşünce yapılarının verilerinden istifadeyi de gerekli görmektedir. Ancak bu yararlanma ameliyesi de neticede dilsel düzlemde sahih anlama ulaşma insiyakiyle işlevselleştirilen bir nevi kazı çalışması türündendir.

Hûlî'ye göre mevcut lügatler de anlamın izini takip ve lafızların maruz kaldığı anlam değişimlerinin seyrini izleme noktasında beklenen verimliliği sergilemekten uzaktır. Gerçi Hûlî bu sorunu Kur'ân'ın kendi içinde bir lügatini oluşturarak çözme eğilimindedir ancak bunun istenildiği oranda objektif sonuçlar verebileceğini kestirme ve garanti etme konusu da ayrı bir problem durumunu önümüze koymaktadır. Üstelik Hûlî'nin tefsir rivayetlerine itimadının tam olmayışının gerekçesi, rivayet tefsirlerinde bile rivayetler arasından seçim yapma yoluyla müfessirin şahsî tercihlerinin sürece yansımasıdır. Ne var ki, kanaatimizce bu soyutlanılması oldukça güç bir alandır. Her tercih, seçim ve yorum, failinin zihnî kabullerinden şu ya da bu düzeyde etkilenecektir. Kur'an içi bir lügat teşkil etmek de son tahlilde öznel yaklaşımlardan bütünüyle tecrit olunarak ortaya konulabilecek bir faaliyet olmayacaktır. Ayrıca ilk anlamı tespit maksadıyla bu türden bir lügatin istenilen neticeyi hâsıl edecek şekilde teşkil edilmesi dile getirildiği kadar kolay bir hususiyet de değildir. Nitekim modern birçok araştırmacı Kur'an lafızlarının geçirdiği anlam değişimlerinin takip edilmesinin yanında, lafızların Sâmi dillerindeki önceki kullanımlarının da belirlenmesinin zaruretinden söz etmektedir. Özetle Hûlî, metnin edebî dilinin ve mizacının bilinmesini nesnelliğe vücut veren bir tahlil biçimi olarak görüyor olsa bile tam da bu tür bir okumanın kendi öznelliğini beraberinde taşıdığını söylemek gerekmektedir.

Hûlî'nin belâgat sahasında da oldukça önemli tespitleri vardır. Kur'an merkezli belâgat çalışmaları bu alanda kaidelerin teşekkül etmesini beraberinde getirmiştir. Ancak belâgat disiplini zamanla mekanik ve kuru kaidelerin hâkim olduğu sistematik bir yapıya mahkûm olmuş, edebî zevk ve söz estetiği boyutları ihmale uğramıştır. Aslında Kur'ân'ın, ilk muhatapları üzerinde oluşturduğu etki de söz sanatı alanındaki üstün mahareti ile ilişkilidir. Belâgat çalışmalarının teknik ve felsefî etkiyle şekillenmeye başlamış olması Kur'an'daki edebî veçhe ve üstünlüğün ikinci plana düşmesine neden olacak bir neticeye müncer olmuştur. Hûlî'nin çağrısı bu alanda sanatsal ve estetik boyutun tekrar öne çıktığı bir tecdidin ortaya konulmasına dönüktür.

Öte yandan Kur'ân'ın i'câzı ve taklit edilemezliği, sürekli vurgulanagelen hususiyetler olduğu ve müfessirler birçok i'câz veçhi öne sürdükleri halde, Kur'ân'ın diğer tüm metinlerden ayrı bir yapıyı haiz olduğu düşüncesi ve bu düşüncenin doğal sonucu olarak sair beşerî metinlerin tetkik edildiği edebî eleştiri yöntemlerine konu edilemeyeceği kabulü, bahsi geçen i'câz vurgusunun pratikteki karşılığının görülmesi önünde engel teşkil etmiştir. Ayrıca i'câz olgusu bu nedenle Müslümanların kabulüyle

sınırlı kapalı devre bir etki alanı oluşturmuştur. Oysa Hûlî'ye göre hakkı verilmiş bir edebî tetkik, Müslüman olsun olmasın tüm araştırmacılara Kur'ân'ın edebî üstünlüğünü görme fırsat ve imkânı verecektir. Kur'ân'ı yüceltmeye dönük bir mantıkla onu kutsama ve beşerî eleştiri yöntemlerinin dışına çıkarma ameliyesi, bu üstün edebî niteliklerin herkes tarafından idrak edilmesinin önünde ciddi bir engel konumundadır. Dolayısıyla Hûlî, edebî tetkik önerisiyle i'câz olgusuna da önemli bir açılım kazandırmıştır.

Netice itibariyle edebî tefsir, Kur'ân'ı anlama çabasına sistematik ve bütüncül bir yaklaşım getiren bir yöntem denemesi olarak değerlendirilebilir. Odaklandığı iki ana hedeften biri metnin ilk/orijinal anlamını doğru tespit ederek ilk muhatapları etkileyen ve ikna eden edebî yönü ön plana çıkarmak iken diğeri de metne keyfî bir şekilde anlam dayatma ameliyesinin önüne geçmektir.

Sistematik yapısı, nüzul ortamının sosyokültürel iklimini tetkike dönük çağrısı, anlama tesir eden tüm çevresel koşulları anlama faaliyetine dâhil eden kapsayıcı yaklaşımı edebî yöntemin önemli artıları arasındadır. Bunun yanında Kur'ân'ı konulu planda ve bütünlüğe dikkat ederek anlama önerisi de altı çizilmesi gereken hususiyetlerdendir. Ayrıca Hûlî, Kur'an kelimelerinin tarihî süreç içerisinde uğradığı anlam değişimlerinin izini sürme ve lügatleri bu anlam dinamizmini hesaba katacak surette teşkil etme gibi önerilerin yanında metni olguyla ilişkisi üzerinden okuma türünden çağrılarla semantik ve hermenötik gibi modern anlama ve yorumlama yöntemlerine de yeşil ışık yakmaktadır. Dolayısıyla edebî yöntemin dil ve yorum felsefesi alanındaki gelişmelere açık, canlı bir anlama sürecine onay verdiği de söylenebilir. Ancak bu imkânın varlığının, tespit edilen anlamın bir nüve olarak kabul edilmesi ve dondurulmaması gibi hususların hayata geçirilmesine bağlı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

Bundan sonra edebî yöntem üzerinde, yöntemi hem temellendirme hem de pratiğe aktarma hususunda çalışmalar yapacak araştırmacılar, önlerinde oldukça kapsamlı ve sistematik bir teori bulacaklardır. Bu teorinin doğru/sahih anlama ulaşma hususunda oldukça verimli bir alan teşkil ettiği de söylenebilir. Yapılması gereken, açılıma ve yenilenmeye açık bu yapıyı modern anlama usulleriyle zenginleştirmek suretiyle daha somut ürünler ortaya koyarak işletmek ve tatbik sahasına aktarmaktır. Bu yapılırken, edebî tefsir ekolünün önceki muazzam tefsir birikimini yok sayan değil,

aksine bu gelenekten beslenen ancak yeri geldiğinde de önceki kemikleşmiş kabullerin dışına çıkarak geleneği tekrar kuran bir yapıyı haiz olduğu unutulmamalıdır. Dikkatten uzak tutulmaması gereken nokta ise şudur ki, edebî yöntemin önümüze koyduğu sistematik yapının karşılığı daha çok teorik düzlemdedir. Bütün kabul ve ilkeleriyle birlikte pratiğe aktarımı söz konusu olmadığı için bir tefsir ekolü olarak değil, tefsir faaliyetine açılım getiren bir boyut, bir anlama yöntemi olarak değerlendirilmelidir. Teorisyeni olan Emîn el-Hûlî'nin yöntemin tatbikatını gösteren bir eser telif etmemesinden de kaynaklanan iç tutarsızlıkların halli de başka bir sorun alanı olarak araştırmacıların önünde durmaktadır.

Edebî yöntemle ilgili kanaatimizce öne çıkan iki temel husus vardır. İlki, anlamda nesnelliğe yaklaşmayı temin eden şümullü-sistematik yapısı ve metni metin dışı birçok öğeyi de hesaba katarak orijinal anlamına en yakın çerçevede anlamaya dönük vurgusu sayesinde tefsir faaliyetine katkı sunabileceği birçok alan içeriyor oluşudur. Bu anlamda yöntem, istifadeye oldukça açıktır ve üzerindeki tetkikat genişletilerek bu boyutlardan yararlanılmalıdır. İkinci husus ise bu yönteme ilişkin olumsuz bir değerlendirme yapmamızı gerektirmektedir. Edebî yöntem, Kur'ân'ı bir edebî eser olarak nitelemek ve anlamı edebî mercekle inşa etmeye çalışmak suretiyle, özellikle vurgulayageldiği, anlamda keyfîlikten uzaklaşma ve nesnelliği temin idealine kendi eliyle ket vurmaktadır. Bu durum özellikle Hûlî'nin de destek olduğu Halefullah'ın kıssa yaklaşımında kendisini oldukça görünür bir tarzda hissettirmektedir. Yorum faaliyetinde ilk anlama oldukça müstesna bir mevki atfeden edebî yönelim, görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın ilk muhataplarında karşılığı olmayan bir tarzda kıssaların mitolojik olarak değerlendirilmesi gerektiği tezine kuvvetle sarılmıştır. Bu tarz bir okumanın Kur'an'daki her bahsi hatta hükmü içine alarak işletilmesi durumunda, kaçınılmaya çalışılan anlam kargaşasının çok yoğun bir şekilde vücuda gelmesi işten bile değildir. Bu yolla her Kur'ânî anlatım ve hüküm, 'edebî okuma' değerlendirmesi eşliğinde vaz ediliş anlamından farklı surette okunup yorumlanabilir. Edebî yönelimin temsilcileri, anlamı bugüne taşıma adına bu tür bir ufuk ve vizyonun gereğinden söz edebilirler. Belki bu noktada haklı oldukları da söylenebilir. Ancak bu tarz bir okumaya açılan kapı, zarurî olarak edebî yönelimin bazı prensiplerine kapanmış olacaktır.

Edebî yöntemin metni edebî okumaya tâbi tutma ameliyesinin; kaçınılmaz olarak metnin çok anlamlılık, anlam katmanlılığı ve her yeni sosyo kültürel vasatın

içinde yeniden üretilebilirlik gibi nitelikleri haiz olduğu gerçeğini kabulü beraberinde getirmesi beklenir. Ancak ilk anlamı doğru tespit ekseninde şekillenen teorinin söz konusu dinamizmi bütünüyle temin ettiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Bu noktadaki en temel problem, metnin, kendisini yeniden üreten yorumcunun keyfî ve öznel yaklaşımlarının yönlendirmesinden ve bu çerçevede meydana gelebilecek anlam dayatmalarından nasıl azade kalacağı sorusunda karşılığını bulmaktadır. Hûlî, nüzul dönemine ait çok yönlü ve kuşatıcı bir okuma yapmak suretiyle zikrettiğimiz handikabı aşmaya ve anlamı nesnel bir zemine oturtmaya çalışmakta; üstelik bunu, hem metin içi hem de metin dışı incelemeyi oldukça geniş bir düzlemde gerçekleştirerek yapmaktadır. Teorinin en temel kabulleri, sözünü ettiğimiz anlam güvenliğini sağlamaya ve anlamda keyfîliği ortadan kaldırmaya, kısacası doğru anlamaya matuftur. Öncelikli hakem ise nüzul dönemi dili, edebiyatı ve kültürüdür. Bu verili düzleme son derece önem atfeden Hûlî, Kur'an metnini yorumcunun şahsî inisiyatifiyle evirip çevirdiği bir obje olmaktan çıkarmaya gayret etmekte, ilk dönem metne yüklenen anlamları bir sigorta olarak konumlandırmaktadır.

Hûlî, vaz ediliş amacını aşan indî yorumlara kapıyı kapatacak her türden önlemi almış, metnin istenilen yöne çekilmesini önlemeye dönük en muhkem bariyerleri teorisinin merkezine yerleştirmiştir. Ne var ki, Kur'an sadece indiği zaman ve zemine hitap etmemektedir. Haliyle zengin bir edebî birikimin içinden konuşan ve metnin üstün edebî yapısının farkında olan teorinin sonraki temsilcileri, metnin bugünle karşılaşması esnasında doğan müşkil meseleleri de çözme sadedinde, daha serbest bir yorum anlayışıyla edebî eserlerin sembolik anlatımından doğan imkânları çok daha aktif bir şekilde kullanma yoluna gitmişlerdir. Bu imkânları kullanıyor olmanın en belirgin tezahürü ise vaz ediliş manasıyla bağları belli düzeylerde gevşetmek olmuş; edebîlik nitelemesi, metne çok daha geniş bir perspektiften, çağın nazarını da hesaba katarak anlam vermek için yoğun bir şekilde istimal edilir hale gelmiştir. Kanaatimizce bu nokta, Hûlî ile yöntemin sonraki temsilcileri arasında gözle görülür bir eksen farklılaşmasının işaretidir. Belki edebîlik vasfı ortak noktadır ama bu niteliğin kullanımı, metne yaklaşım hususunda dikkat çekici bir fark meydana getirmektedir. Sonrakilerin tercihi bir yönüyle metnin dinamizmini koruma adına kaçınılmaz bir tutum olarak görülmüş olabilir. Bu zaviyeden belli parametreleri, kuralları ve bütünlüğü olmakla beraber, teorinin farklı yorumlanması gibi bir gerçekle yüz yüze olduğumuzu, edebî tefsir denildiğinde bu nitelemenin en azından belli ölçüde

farklı anlayışlara açık bir yapıyı haiz bulunduğu söylenebilir. Teorik düzeyde bundan farklı bir zihnî pozisyona sahip olan Hûlî'nin, Halefullah'ın kıssa teorisine onay vermesi ise Hûlî'nin düşünce dünyası adına ya bir istisna ya da bir değişimin işareti olarak okunabilir.

Sonraki temsilcilerin omuzlarında hissettikleri yükümlülük, vaz ediliş anlamını nüzul döneminin dili, edebî yapısı ve kültürü üzerinden öne çıkaran bir yorum tarzı ile anlamı dondurmama ve metnin canlılığını koruma işlevi arasında gözlenebilecek tezatı ortadan kaldırmak olarak değerlendirilebilir. İşaret ettiğimiz gibi sonraki temsilciler, ilk anlamı teoride vurgulandığı ölçüde merkeze almaksızın, metni edebî, dolayısıyla sembolik ve çağrışımsal dili üzerinden okumayı ön planda tutmuşlardır. Bu yaklaşıma göre metin, manayı, çok anlamlılığa açık, katmanlı yapısı üzerinden ve sembolik bir dil kullanarak aktarmakta, bu sayede zahiri anlamın dışında her çağa o çağın verili düzlemi çerçevesinde hitap etme imkânına kavuşmaktadır.

Kanaatimize göre bu tür bir yaklaşım –isabetli olup olmadığından bağımsız olarak- edebîlik nitelemesine daha uygun bir okuma biçimidir. Ancak bu tarz bir okuma metnin yaşanılan çağa hitabını mümkün kılacak anlam dinamizmini temin edebilir. Eğer metin her zaman ve zemine aynı güçlü vurguyla hitap edecekse, bu durum, yani ibare ve terkip üzerine inşa edilmiş literal bir okuma yerine din dilinin edebî, çağrışımsal, çok katmanlı ve sembolik diline dayalı yorum ameliyesi bir noktada kaçınılmazdır. Tüm insanlığa rehber olarak gönderilen Kur'ân'ın manalarını tarihin belirli bir kesitiyle sınırlandırmak mümkün değildir. Mesajın her çağa hitap etmesi hatta her çağa yön verecek bir dinamizme sahip olması icap eder. Bu canlılığı temine en uygun okuma ise, vahiy metinlerinin dilsel tabiatını dikkate alan edebî okumadır. Edebî tefsir sistemetiğinin tefsir faaliyetine kazandıracağı en temel açılım, vaz edildiği anlamla bağını şu ya da bu şekilde muhafaza ederek yeni sosyokültürel koşullara aynı zindelikle hitap eden bir yorum üretmekte ifadesini bulan dengeyi tesis etmektir.

Hûlî'nin anlamda keyfiliğe ket vuran etraflı ve sistematik araştırma usulünü devreye sokmak suretiyle orijinal anlama olabildiğince nesnel surette ulaşmak edebî tefsir araştırmacılarının göz ardı edemeyeceği bir ilk adımdır. Bu anlamın vaz ediliş sebebi dikkate alınarak ve bir tür makasıd merkezli nass tahlili yapılarak söz konusu mananın içinde bulunulan zaman kesitine ne söylediğinin tespiti de atılması gereken

ikinci adımı oluşturmaktadır. Tam bu noktada Kur'an dilinin tabiatı ve mesajını iletmede her türden sanatsal, edebî ve psikolojik öğeyi kullanan bir üslup zenginliğine sahip olduğu idrak olunmalıdır. Edebî dil öne çıkarıldığında, tekellüflü tevillerle –çoğu kez farkında da olunmaksızın- Kur'ân'ı herhangi bir bilim dalının ya da ilmî gelişmenin yedeğinde konumlandırma hatasına da düşülmeyecektir. Ne var ki burada başka bir problemle yüz yüze gelinmekte, vahiy dilinin zengin bir edebî dili haiz olduğu kabulü, Kur'an pasajlarının –yine farkında olunmadan- modern kabullere ve yorumcunun zihin kalıplarına uygun tarzda anlamlandırılması sürecinin önünü açmaktadır. Bu noktada tekrar Hûlî'nin anlam güvenliğini temine yönelik metodik ilkeleri gündeme gelmektedir.

Edebî yöntem birtakım sorunlara deva üretirken başka birtakım sorunların varlığına alan açan paradoksal bir zeminde vücut bulmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir ekol olarak işletilme imkânından uzak olan yönelim, günümüzde Hûlî'nin bahsi geçen muhkem ilkelerini büyük ölçüde kâğıt üstünde bırakan ve edebîlik vurgusu üzerinden anlam dairesini modern algıya dönük bir dikkatle kesiştirecek ölçüde genişleten bir Kur'an yorumuna dönüşmüş görünmektedir. Kur'an merkezli modern izahların bugünkü zemini, Hûlî'nin teorisinden çok Halefullah'ın pratiğine yakın durmaktadır.

Edebî tefsirin ilke ve uygulamalarından işletilebilir bir ekol sistematiği çıkarılamayacak olsa da yöntemsel planda yararlanmak mümkündür. Bugün Kur'ân'ın edebî yorumuna atıfla metni her yönden modern dünyaya sözü olan bir canlılığa kavuşturduğunu ifade eden birçok örnek bulmak mümkündür. Ne var ki bu tarz bir anlayışın ürünü olan yorumların ne kadarının gerçekten Kur'ân'ın mesajına muvafakat arz ettiği sorusunu sormadan geçmek de mümkün değildir. Dolayısıyla edebî yöntemden -kayıtlı bazı alanlarda da olsa- yararlanmak isteyen araştırmacıların yapabileceği en verimli faaliyet, ilk/orijinal anlamdan tümüyle uzaklaşmaksızın, metni salim akıl ve sürgit değişen hayatın ilcaatları çerçevesinde canlı tutacak bir yorum perspektifine ulaşmaktır. Önemli ve gerekli olan, bunu tarihin bir kesitinde öne çıkan herhangi bir anlamı dondurmadan ve anlama dinamizm kazandırma gerekçesiyle metnin vaz edilişine dair mana keyfiyetini yok sayma sabitesizliğine düşmeden yapabilmektir.

KAYNAKÇA

Abbas, Fadl Hasan. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Câmiatü'l Kuds, 1997.

Abduh, Muhammed. *Tefsiru cüz'i amme*. Kahire: Matbaatu Mısr, 1341.

Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-fâtiha*. Mısır: Menâr, 1345.

Abdurrahman, Âişe. *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü ibni'l-Ezrâk*. Mısır: Dârü'l Maârif, ts.

Abdurrahman, Âişe. *el-Kur'ân ve kadâya'l-insan*. Kahire: Dârü'l Maârif, ts.

Abdurrahman, Âişe. *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l Maârif, ts.

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

Akdemir, Salih. *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Akıncı, Mehmet A. - Çelik, Yakup. "Edebî Eleştiri ve Eleştirel Hermenötik". *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2014), 170-181.

Aktaş, Şerif. "Edebî Metinleri Çözümleme Metodolojisi ve Yapı-Tema İlişkisi Üzerine". *ayk*. Erişim 10 Haziran 2019. https://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/AKTA%c5%9e-%c5%9eerif-EDEB%c3%8e-MET%c4%b0NLER%c4%b0-%c3%87%c3%96Z%c3%9cMLEME-METODOLOJ%c4%b0S%c4%b0-VE-YAPI-TEMA-%c4%b0L%c4%b0%c5%9eK%c4%b0S%c4%b0-%c3%9cZER%c4%b0NE.pdf

Albayrak, İsmail. "Batı'da Son Dönem Kur'an Çalışmalarına Bir Bakış", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-2*. ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 63-90. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Âlûsî, Muhammed Şükrî. *Bulûğu'l-Arab fî-mâ'rifeti ahvâli'l Arab*. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. 3 cilt. Mısır: Dârü'l-Kitâb el-Mısrî, 1314.

Arpa, Enver. "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD* 43/1 (2002), 81-107.

Arslan, Esat. *Tamamlanmamış İslâm Yazıları Endülüs'te Raks*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.

Arslan, Esat. "Kuran'dan Notlar – Ba'l: Bireycilik". *Emekveadalet*. Erişim 05 Eylül 2019. https://www.emekveadalet.org/notlar/kurandan-notlar-bal-bireycilik/

Askerî, Ebu Hilâl. *Kitâbü's-Sınâateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. Kahire: Îsa Bâbi'l Halebî, 1952.

Aşkın, Zehragül – Çellik, Hüseyin. "Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 5/2 (December 2015), 1-32.

Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar*. 7 cilt. Ankara: Atayy, 2013.

Atik, Abdulaziz. *İlmü'l-meânî*. Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2009.

Aydın, İsmail. *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Aydın, İsmail. "İbn Abbas: Filolojik Tefsirin Öncüsü", *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011), 117-132.

Bâbu'l-İyât, Nureddin. *Menhecü'l-beyânî fî-tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm Bintu'ş-Şâtî nemuzec*. Vahran: Vahran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006-2007.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü'l Maârif, ts.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu't-temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekârisî. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.

Batuk, Cengiz. "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar". *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 27-53.

Bâzergân, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*. çev. Yasin Demirkıran - Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.

Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Hakîkatü'ş-şer'iyye fî-tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve Sünneti'n-nebeviyye*. Riyad: Dârü'l Hicret, 1995.

Bedahşânî, Muhammed Enver. *Belâgatü's-sâfiye Tehzîbü muhtasari't-Teftâzânî*. Karaçi: Beytü'l-İlim, ts.

Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed. "Devâbıtu'l-usûliyyeti fî-tedebbüri'l-Kur'ân". *Câmiatu İmam Muhammed b. Suud* (2013).

Belzen, Jacob A. "Din Psikolojisinde Tarihsel Kültürel Yaklaşım: Disiplinlerarası Araştırmalar İçin Bakış Açıları". çev. Ali Ayten. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2007/2), 221-240.

Beyyûmî, Muhammed Receb. *Hutuvâtu't-tefsîri'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Mecmâ'u'l Buhusu'l İslâmiyye, 1971.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullāh b. Ömer. *Envârü't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dârü İhyaü't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Birışık, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat - Arab Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993.

Boullata, Issa J. "Kur'ân'ın Belâgat Açısından Tefsiri". çev. İbrahim H. Karslı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 255-274.

Boullata, Issa J. "Kur'an'ın Retorik Yorumu: İ'câz ve İlgili Konuları". çev. Hayati Aydın. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 325-334.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2002.

Bulaç, Ali. "Kur'ân'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 115-118.

Bulut, Ali. "Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'ı". *Kur'an ve Tefsir Akademisi, Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü.* 313-331. İstanbul, İYV, 2008.

Bulut, Ali. *Belâgat Meânî, Beyân, Bedi'*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'ân'a Giriş*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 8 cilt. Kahire: Matbaatü'l Mustafa el-Halebî, 1965.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.

Can, Betül. "Cahiliye Döneminde Edebî Eleştiri". *EKEV Akademi Dergisi* 14/42 (Kış 2010), 223-230.

Catlâvî, Hâdî. *Kadâye'l-luga fî-kütübi't-tefsir*. Tunus: Dârü Muhammed Ali Hâmi, 1998.

Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Cumâhî, İbn Sellâm. *Tabakâtu fuhûli'ş-şu'arâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Cündioğlu, Dücane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.

Cündioğlu, Dücane. "Kur'ân'ı Anlamada Deyimsel İfadelerin Rolü ve Önemi". *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996, 51-77.

Cündioğlu, Dücane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1997.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.

Cürcânî, Abdülkâhir. *er-Risâletü'ş-şâfiye*. (Selasü resâil fi'l-i'câzi'l Kur'ân içinde). thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlul. Kahire: Dârü'l Meârif, ts.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.

Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Çiçek, M.Halil. "Kur'an'da Anlam Zenginliği". *Kur'ân'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır – Necdet Yılmaz. 21-46. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.

Çiftçi, Adil. *Fazlurrahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Dayf, Şevki. *el-Belâga tatavvur ve târih*. Kahire: Dârü'l Maârif, ts.

Deliser, Bilal. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslubu'l-Kur'an". *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/27 (2017), 147-174.

Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Câhiliye Dönemi.* Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014.

Demirci, Muhsin. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.

Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.

Denizer, Nurullah. "Zahirî ve Batınî Anlam Açısından Kur'an". *Günümüz Tefsir Problemleri*. ed. Ali Karataş – Yunus Emre Gördük. 99-118. Ankara: Bilay, 2018.

Dereli, Vehbi. "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2012), 29-50.

Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsiru'l Hadis tertibü's-süver hasbe'n-nüzul*. Beyrut: Dârü'l Garb el-İslâmî, 1964.

Divlekçi, Celalettin. "Bir Edip Olarak Tâhâ Hüseyin'in (İ'câzü'l) Kur'an'a Bakışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/35 (2019), 184-210.

Döner, Naim. "İ'caz İlminin Doğuşu ve Tarihi Süreci", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014), 71-101.

Durmuş, İsmail. "Ebû Ya'kûb Sekkâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2010.

Ebu Ûde, Ûde Halil. *et-Tatavvuru'd-dilâlî beyne luğati'ş-şi'ri'l-Câhilî ve luğati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *el-İttticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâsetü fî kadıyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Merkezü's-Sakafiyyi'l-Arabî, 1996.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *en-Nass es-Sulta el-Hakîka el-Fikrü'd-dinî beyne irâdeti'l-ma'rife ve irâdeti'l heymene*. Beyrut: Merkezü Sakafiyyi'l Arabî, 1995.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *İlâhî Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. "Kur'ân'a Edebî Yaklaşım Çıkmazı". çev. Nihat Uzun. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 243-277.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı". çev. Ömer Özsoy. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 24-43.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *et-Tefkîr fî zemeni't-tekfîr*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995.

Ekin, Yunus. "Nifakın Mahiyeti ve Tanınmasında Semiyotik Verilerin Önemi". *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 131-150.

Emîn, Ahmed. *Fecrü'l İslâm.* Mısır: Müessesetü'l-Hindavî, 2012.

Emîn, Ahmed. *en-Nakdü'l-edebî*. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012.

Emîn, Osman. *Râidü'l-fikri'l-Mısrî İmam Muhammed Abduh*. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sakâfe, ts.

Endelüsî, Ebu Hayyân. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2010.

Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muherrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitabi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfiî Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Darü Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Enîs, İbrahîm. *Delâletü'l Elfâz*. Kahire: Mektebetü'l-Angelo Mısriyye, 1976.

Erdoğan, İbrahim Halil. "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'an'ın Psikolojik İ'câzı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 402-420.

Eren, A. Cüneyt. "Kur'an Metninin Dil Özellikleri". *EKEV Akademi Dergisi* 18/59 (Bahar 2014), 133-158.

Erten, Mevlüt. "Kur'an ve Yorum". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 1-22.

Es'ad, Mahmut. *İslâm Tarihi*. sad. Sadi Irmak. İstanbul: Tan Matbaası, 1965.

Es'ad, Mahmut. "Arap Dili". sad. Zafer Kızıklı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 163-177.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, Muhammed Ali en-Neccâr. 16 cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.

Fazlıoğlu, Şükran. "Tâhâ Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/377-379. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'ân.* Ankara: Fecr Yayınları, 1993.

Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler 1*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.

Fenârî, Molla Şemsuddîn Mehmed b. Hamza. *Aynu'l-A'yân*. Dersaâdet: Rifat Bey Matbaası, 1325.

Filizok, Rıza. "Edebî Analiz Nedir?". *ege-edebiyat*. Erişim 10 Haziran.2019. http://www.ege-edebiyat.org/docs/454.pdf

Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'ı Anlamak için Hermenötik mi? Semantik mi?". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 123-147.

Gholitabar, Marzieh – Kamali, Atiyeh Damavandi. "Kur'an ve Arap Dilbiliminin Gelişimi". çev. Nevres Açıkalın – Ahmet Şen. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* ÖS-1 (2015), 173-178.

Göçer, Ali. "Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine". *tdk*. Erişim 24 Nisan 2020. https://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2012/11/14.pdf

Gökkır, Necmettin. "Kur'an Araştırmalarında Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10 (2015), 303-326.

Gökkır, Necmettin. "Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 75-103.

Gökkır, Necmettin. "Modern Türkiye'de Kur'ân'a Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-2.* ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 187-222. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Gözeler, Esra. "Konulu Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*. ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 231-243. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Gül, Ahmet. "Sahabe Tefsirinde Lügavî Yönelim". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016/3), 175-186.

Gül, Ali Rıza. "Geleneksel Kur'an Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi". *AÜİFD Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 11-53.

Gündüz, Şinasi. "Kutsal Hakkında KonuGmak: Dinsel Söylemde Mitos". *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 9-26.

Güven, Şahin. "Kur'an Dilinin Özellikleri", *ERUIFD Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/14 (2012), 7-20.

Güven, Şahin. *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.

Güven, Şahin. "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", *Kur'ân'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır – Necdet Yılmaz. 439-454. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.

Halefullah, Muhammed. "Belâgatin Sırlarında Abdülkâhir'in Teorisi: Psikolojik Bir Yaklaşım", çev. Ömer Kara. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/17 (Bahar 2011), 627-631.

Halefullah, Muhammed Ahmed. *Fennü'l-kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. tlk. Halil Abdülkerim. Beyrut: İntişâr el-Arabî, 1999.

Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *el-Beyânü fi i'câzi'l Kur'ân*. Amman: Mektebetü'l Meâdîn, ts.

Halife, Reşat - Yüksel, Edip. *Kur'an Görülen Mucize.* İstanbul: Timaş, 1985.

Hatîb, Abdülkerim. *el-Kasasu'l Kur'ânî*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1975.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Beyanü i'câzi'l Kur'ân* (Selâsü resâil fi'l-i'câzi'l-Kur'ân içinde). Kahire: Dârü'l Maârif, ts.

Hûlî, Emîn. *Arap İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. çev. Emrullah İşler - M. Hakkı Suçin. Ankara: Kitâbiyât, 2006.

Hûlî, Emîn. *Fennü'l-kavl*. Kahire: Dârü'l Kütübi'l-Mısrî, 1992.

Hûlî, Emîn. *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995.

Hûlî, Emîn. *Menâhicu't-tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsir ve'l edeb*. Mısır: Dâru'l-Mârife, 1961.

Hûlî, Emîn. *Sılatü'l-İslâm bi ıslâhi'l Mesihiyye*. Kahire: Hey'etü'l Arabiyyetü'l Âmmeti li'l-Kitâb, 1993.

Hûlî, Emîn. "et-Tefsîr". *Dâiretü'l-Maârifi'l-İslâmiyye* 5 (1966).

Hûlî, Yumnâ Tarîf. *Emîn el-Hûlî ve'l eb'âdü'l-felsefiyyeti li't-tecdîd.* Kahire: Müessesetü Hindavî, 2014.

Hüseyin, İlâhîbahş Hâdim. *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-Sünne*. Suudi Arabistan: Mektebetü's-Sıddîk, 2000.

Hüseyin, Tâhâ. "Cahiliye Dönemi Nesri". çev. Celalettin Divlekçi. *AÜİFD*, 48/1 (2007), 177-183.

Hüseyin, Tâhâ. *Fi'ş-şi'ri'l-Câhilî*. Kahire: Dârü'l Maârif, ts.

Ichwan, Moch Nur. "Nasr Ebu Zeyd ve Çağdaş Kur'an Hermenötiği". çev. Ayşe Çil. *Eskiyeni* 27 (Güz 2013), 139-146.

Işıcık, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*. Ankara: Esra Yayınları, 1997.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. PDF: al-mostafa.com, ts. https://elibrary.mediu.edu.my/books/TMA0009.pdf

İbn Enbârî, Ebû Bekir. *Nüzhetu'l elibba' fî tabakâti'l üdebâ*. Thk. İbrahim es-Samerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.

İbn Fâris, Ebü'l Hüseyin Ahmed. *es-Sâhibî fî-fıkhi'l-lûga*. tlk. Ahmed Hasan Besiç. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmî, 1997.

İbn Fâris, Ebü'l Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed Derviş. 2 cilt. Dımaşk: Dârü Yarub, 2004.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîre en-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l Kitabi'l-Arabî, 1990.

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Tibyân fî eymâni'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî. Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet. 8 cilt. Suudi Arabistan: Dârü Tayyibe, 1999.

İbni Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *Te'vilü-müşkili'l-Kur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Mektebetü'l İlmiyye, 1973.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İbn Şeddâd, 'Antere. *Divânu Antere b. Şeddâd*. PDF: al-hakawati.net. http://al-hakawati.net/Content/uploads/Civilization/9433_diwanindex1a2.pdf

İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât*. (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2009.

Jansen, J.J.G. *Kur'ân'a –Bilimsel, Filolojik, Pratik- Yaklaşımlar*. çev. Halilürrahman Açar. Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl.* thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 20 cilt. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1960.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Şerhu usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz El-Yahsubi. *eş-Şifâ bi ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*. thk. Abduh Ali Kûşek. Beyrut: Câizetü Dubi ed-Devliyye li'l-Kur'ân, 2013.

Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleymân. *et-Teysîr fî kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*. thk. M. Hüseyin ez-Zehebî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.

Kamada, Shigeru. "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra". çev. Enes Erdim. *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/28 (Mayıs-Ağustos 2007), 271-284.

Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Karagöz, Mustafa. "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*. ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 323-356. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Karagöz, Mustafa. "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2017/2), 313-363.

Karagöz, Mustafa. “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”. *Kur’ân’a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır – Necdet Yılmaz. 307-338. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.

Karataş, Şaban. *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur’an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Karslı, İbrahim Hilmi. "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme / A Study on the Commentary Prefaces in Point of Their Historic Developments". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 20 (Aralık 2003), 222-257.

Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur’an’ın Konulu Tefsiri”. *Hikmet Yurdu Dergisi* 2/3 (Ocak-Haziran 2009), 111-146.

Kattân, Mennâ‘ Halîl. *Mebâhis fi-ulûmi’l-Kur’ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.

Keskin, Mustafa. “Kur’ân’ın İ‘câzına Dair İlimler ve Sekkâkî’nin “Miftâhu’l İlim” Adlı Eserinin Tahlili”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2016/1). 99-122.

Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Kılıç, Hulusi. “Emîn Hûlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/339-340. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Kılıç, Sadık. “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dinî Metin”. *Kur’an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu*. 95-105. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001.

Kılıç, Sadık. “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 103-114.

Kınar, Kadir. “Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Nazm Teorisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 65-101.

Kızıklı, Zafer. “Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım”. *Journal of Islamic Research* 24/1 (2013), 17-24.

Kızıklı, Zafer. “Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri”. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler ‘Dil Bilimi, Dil Bilgisi ve Dil Eğitimi’*. 13/2, II/1007-1026. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2011.

Koç, Mehmed Akif. *Bir Kadın Müfessir Âişe Abdurrahman ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri.* İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.

Koç, Mehmed Akif. “Tefsirde Keyfîliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*. ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 43-55. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Koç, Turan. “Kur’an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”. *Kur’an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu*. 19-30. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001.

Koçyiğit, Hikmet. “Kur’ân’ın Nüzul Sırasına Göre Tefsir Edilmesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2013), 183-201.

Kotan, Şevket. *Kur’an ve Tarihsellik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006.

Kutub, Seyyid. *et-Tasvîrü’l-fennî fi’l-Kur’ân*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2002.

Lanson, Gustave. *Tarih-i Edebiyatta Usûl*. çev. Yusuf Şerif Kılıçel. İstanbul: 1937.

Lugavî, Ebu’t-Tayyib. *Merâtibu’n-Nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu’l Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 2009.

Marangozoğlu, İzzet. “Beyânî Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi”. *Mizânu’l-Hak İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2016), 11-39.

Mâverdî, Ebu’l Hasen Ali b. Muhammed. *A‘lâmü’n-nübüvve*. Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986.

Merve, Hüseyin. *en-Nez'âtü'l-mâddiyyeti fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye.* 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2008.

Mir, Mustansir. "Edebî Bir Metin Olarak Kur'an". çev. Aydın Temizer. *Marife* (Kış 2014), 175-189.

Muttaqin, Mohammad Izdiyan. "Efkâru Emîn el-Hûlî fî-ta'limi'l-belâgati'l-Arabiyyeti". *Arabiyât Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban* 4/1 (2017), 38-57.

Mübârek, Muhammed. *Dirâse edebiyye li'n-nusûsi mine'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l Fikr, 1998.

Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi i'câz'il-Kur'an*. Riyad: Dârü'l-Müslim, 1996.

Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi't-tefsîri'l-mevdûî*. Dımaşk: Dârü'l Kalem, 2000.

Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan 'Mitolojik' Kültür: 'İslam Mitolojisi'". *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 137-163.

Ömerî, Ahmed Cemal. *el-Mebâhisü'l-belâgıyye fî dav'i kadiyyeti'l i'câzî*. Kahire: Mektebetü'l Hancî, 1410.

Önal, Mehmet. "Edebî Dil ve Üslup". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 23-47.

Özdoğan, M. Akif. "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015), 1-28.

Özlı, Muzaffer. "Arap Dilinde İ'câzın Tarihî Seyri ve Önemi". *Fırat Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 177-187.

Özsoy, Ömer. "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 135-143.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Mu'tezile Ekolü", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*. ed. Mehmet Akif Koç – İsmail Albayrak. 95-132. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Paçacı, Mehmet. “Anlama (Fıkh) Usulüne Dair”. J*ournal of Islamic Research* 8/2 (Spring 1995), 85-97.

Paçacı, Mehmet. *Kur’ân’a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.

Paçacı, Mehmet. “Kur’an ve Tarihselci Yorum”. *Kur’an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu*. 75-80. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001.

Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Palmer, F.R. *Semantik Yeni Bir Anlam Projesi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitabiyat, 2001.

Paret, Rudi. *Kur’an Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Polat, F. Ahmet. “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur’ân’a Yaklaşımlar, Arkoun, Hanefî, Ebû Zeyd Örneği”. *Marife* 1/2 (2001), 7-25.

Râfiî, Mustafa Sâdık. *İ‘câzü’l Kur’ân ve belâğatü’n-nebeviyye*. Beyrut: Dârü’l Kitâbi’l-Arabî, 1973.

Râzi, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu’l-gayb*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1981.

Rızâ, Muhammed Reşid. *Tarihu’l-üstâzi’l-İmam*. 3 cilt. Kahire: Dâru’l-Fazîle, 2006.

Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsiru’l Kur’âni’l-Hakîm (Tefsiru’l Menar)*. 12 cilt. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947.

Rişvânî, Sâmir Abdurrahmân. *Menhecu’t-tefsîri’l-mevdûî li’l-Kur’âni’l-Kerîm.* Haleb: Dârü’l-Mülteka, 2009.

Robinson, Neal. “Mu’minûn Sûresi’nin Yapısı ve Tefsiri”. çev. İsmail Albayrak. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 185-206.

Rufâî, Abdülcebbâr. “Da’vetü’ş-Şeyh Emîn el-Hûlî li’t-tecdîd”. *Merkezü Efkâr li’d-dirasâti ve’l-ebhâs*. (Nisan, 2019), 1-33.

Rufeyde, İbrahim Abdullah. *en-Nahv ve kütübü't-tefsir*. Libya: Dârü'l-Cemâhiriyye, 1980.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*. (Selâsü resâil fi'l-i'câzi'l-Kur'ân içinde). Kahire: Dârü'l Maârif, ts.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticâhâtü't-tefsir fî karni'r-râbi aşer*. 3 cilt. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Sâlih, Subhi. *Mebâhis fî-ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l İlim li'l Melâyin, 1977.

Sâlim, Ahmet Muhammed. "Emîn el-Hûlî'ye Göre Kur'ân'ın Edebî Tefsiri". çev. H. Çetinkaya - S. Baysal. *Söz ve Adalet Dergisi* 1/6-7 (Temmuz-Ağustos 2008), 144-147.

Salmazzem, Mehmet. "Tehâddî Âyetlerinin Nüzul Kronolojisine Farklı Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 19/64 (Güz 2015), 115-134.

Samerrâî, Fâdıl Sâlih. *Alâ Tarîki't-Tefsîri'l-Beyânî*. 2 cilt. Birleşik Emirlikler: Câmiatü Şârika, 2002.

Saraç, M.A. Yekta. "Îcâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/392-393. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Seber, Abdülkerim. "Konulu Tefsir Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri". *DEÜİFD* 30 (2009), 139-172.

Sekkâkî, Ebû Yâ'kûb. *Miftâhu'l-ulûm-Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Soysaldı, Mehmet. "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi". *Kur'an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu*. 31-50. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân.* thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâuha.* thk. Muhammed Câd Mevlâ vd. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdülkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Şarkavî, İffet. *el-Fikrü'd-dînî fî muvâceheti'l-asr*. Beyrut: Dârü'l Avde, 1979.

Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm*. thk. Meşhur b. Hasan Âli Selman. 6 cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbn Affân, 1997.

Şenocak, İhsan. *Kur'ân-ı Kerîm Müdâfaası*. İstanbul: Hüküm Kitap, 2017.

Şeref, Abdülaziz. *Tâhâ Hüseyin ve Zevâlü'l-muctemâi't-taklîdî*. Tunus: Müessesâtü Abdülkerim b. Abdullah, 1988.

Şerîf, İbrahîm. *İtticâhâtü't-tecdîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Mısr*. Kahire: Dârü't-Türâs, 1982.

Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.

Şirbâsî, Ahmed. *Hz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Özgü Yayınları, 2010.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 7 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Tâhir, Ali Cevâd. *Mukaddime fî'n-nakdi'l edebî*. Beyrut: Müessesetü'l Arabiyyeti li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 1979.

Tal'a, Âsım. "Emîn el-Hûlî (Hayâtühü)". *elbalad.news*. Erişim 10 Haziran 2018. https://www.elbalad.news/2958321

Tatar, Burhanettin. *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Tatar, Burhanettin. "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar". *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 99-111.

Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır. *Tefsîrü'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Suudi Arabistan: Dârü İbnü'l Cevzî, 2002.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. "Kur'ân'da İlmî İ'câz", çev. Zeynel Abidin Aydın. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Bahar 2015), 219-235.

Tiyek, Fatih. “Kur’ân’ı Anlamada Bağlamın Önemi”. *Günümüz Tefsir Problemleri*. ed. Ali Karataş – Yunus Emre Gördük. 81-96. Ankara: Bilay, 2018.

Tokat, Latif. “Dinin Sembolik Dili”. *Milel ve Nihal Dergisi* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 75-98.

Topaloğlu, Fatih. “Ebu Zeyd’e Göre Vahyin Metin-Kültür İlişkisi Açısından İncelenmesinde Dilin Rolü”. *EKEV Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011), 107-115.

Tüccar, Zülfikar. “Kur’ân ve Arap Edebiyatı”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-II*. ed. Bedreddin Çetiner. 39-44. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.

Usta, Aydın. “Bilimsel Araştırmalarda Yapısal Etmenler ve Evreler”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (2012), 97-112.

Ürün, Ahmet Kâzım. *Klasik Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.

Vecdî, Muhammed Ferîd. *Dâiretu Maârifi’l-Karni’l-İşrîn*. Beyrut: Dârü’l Fikr, 1971.

Watt, Montgomery. *Hz. Muhammed’in Mekkesi*. çev. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: Kuramer, 2017.

Yakıt, İsmail. “Doğru Bir Kur’an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 17-24.

Yakıt, İsmail. “Semantik Analizler Işığında Kur’an’da Reyb ve Yakîn Kavramları”. *Kur’an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu*. 49-56. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001.

Yaltkaya, Şerafettin. “’Arap Edebiyatı’ Adlı Makalenin Sadeleştirmesi”. sad. Ali Yılmaz. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 467-492.

Yavuz, Ömer Faruk. “Kur’an’ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak Kıssanın Rolü”. *Milel ve Nihal* 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 113-136.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İ‘câzü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Yazıcı, Hüseyin. "Hikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/479-485. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Yıldırım, Mustafa. "Kur'an Sanatı ve Estetiği Üzerine". *İSTEM* 8/16 (2010), 161-179.

Yiğit, Metin. "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'î Zannî Diyalektiği". *Kur'an ve Dil (Dil Bilimi ve Hermenötik) Sempozyumu*. 125-186. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001.

Yurt, Mehmet Emin. "İcâzu'l-Kur'ân İlminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlarıyla Tarihsel Süreci". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Nisan 2017), 191-226.

Zeccâc, Ebû İshak. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 2009.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. 4 cilt. Kahire: Dârü't-Turâs, 2008.

Zeydân, Corci. *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-Arabiyye.* Kahire: Müessesetü'l Hindavî, 2012.

Zeyn, Rüşdî. *Mu'cemü'l-müfehres li meânî'l-Kur'âni'l-Azîm*. Dımaşk: Dârü'l Fikr, 1416.

Zeyyat, Ahmet Hasan. *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Kahire: Dârü'n-Nahda, ts.

Zirikli, Hayrüddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l İlm-i li'l-Melâyîn, 1986.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi-ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt. Kahire: Matbaatu İsa Babi'l-Halebî ve Şürekâhu, ts.