

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN ARKA PLANI
VE KUR'AN'IN ANLAŞILMASINA YANSIMALARI**

**Hazırlayan
Mustafa SAĞLAM**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ**

Doktora Tezi

**Mayıs 2020
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN ARKA PLANI
VE KUR'AN'IN ANLAŞILMASINA YANSIMALARI**

(Doktora Tezi)

**Hazırlayan
Mustafa SAĞLAM**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ**

**Mayıs 2020
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Mustafa SAĞLAM





T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



**Tez Başlığı: TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN ARKA PLANI
VE KUR'AN'IN ANLAŞILMASINA YANSIMALARI**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **310** sayfalık kısmına ilişkin **19/05/2020** tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: % **18**'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dâhil
- 4- Alıntılar hariç
- 5- Kapak dâhil
- 6- Önsöz ve Teşekkür dâhil
- 7- İçindekiler dâhil
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 20/05/2020

Adı Soyadı : Mustafa SAĞLAM
Öğrenci No : 4030741535
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Tefsir
Program Adı : Doktora

Danışman: Adı/İmza
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

Öğrenci Adı/İmza
Mustafa SAĞLAM

YÖNERGEYE UYGUNLUK

Tefsirlerdeki Farklı Görüşlerin Arka Planı ve Kur'an'ın Anlaşılmasına Yansımaları adlı Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi'ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Mustafa SAĞLAM

Danışman

Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

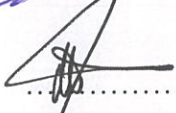
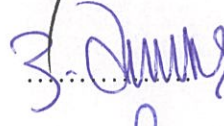
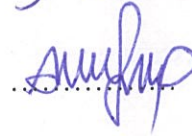
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN

Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ danışmanlığında **Mustafa SAĞLAM** tarafından hazırlanan “Tefsirlerdeki Farklı Görüşlerin Arka Planı ve Kur’an’ın Anlaşılmasına Yansımaları” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

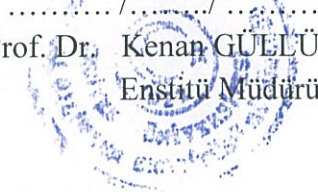
...21.../04.../2020

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ 
Üye : Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI 
Üye : Prof. Dr. Süleyman DOĞANAY 
Üye : Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ 
Üye : Doç. Dr. Ali KARATAŞ 

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 20.05.2020 tarih ve ...19... sayılı kararı ile onaylanmıştır.


Prof. Dr. Kenan GÜELÜ
Enstitü Müdürü


ÖNSÖZ

Kur'an müslümanların din ve dünyalarını düzenleyen bir kitaptır. Tüm zamanlar boyunca onu anlama ihtiyacı söz konusu olduğu için Kur'an geçmişte yorumlanmış, günümüzde ve hatta gelecekte de yorumlanmaya devam edecektir. Kur'an ayetlerinin kastettiği anlamları açıklama görevini tefsir üstlenmiştir ve tefsirin ortaya koyduğu açıklamalar ile Kur'an'ın öğrettiği değerlerin diğer zamanlara taşınması söz konusu olmuştur.

İlk zamanlarda tefsir, Kur'an ayetleriyle ilgili Hz. Peygamber'in ve sahabenin açıklamalarını ihtiva ederken sonraları tefsirin kapsamı içerisine kelâmî, fikhî ve tasavvufî alanda gelişen yorumlar da girmiştir. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan farklı yorum anlayışları sebebiyle ulaşılan sonuçlar, Kur'an'la ilişkilendirilip temellendirme yönüne gidilmiştir. Yorumcunun anlayışı farklı olunca artık bu aşamadan sonra Kur'an'a getirilen yorumlarda da seyir değişmiştir. Nitekim Kur'an'ın, kendilerine göre daha önemli kabul ettikleri farklı konularıyla ilgilenen fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf gibi ana disiplinler, hatta bunların içerisinde oluşmuş ekoller aynı ayeti birbirlerinin görüşlerine karşı delil olarak kullanabilmişlerdir.

Kur'an'ın nüzulünden günümüze kadar geçen süreç içerisinde yaşanan siyasi gelişmeler, itikadî ve fikhî ayrışmalar Kur'an yorumlarında etkisini göstermiştir. Zaman zaman yorumda kırılmalar yaşanmış, tefsir disiplini açısından müfessirin öznelliğinden ya da tercihlerinden kaynaklanan farklılıklar meydana gelmiştir.

Müfessirin boş bir zihinle yorum yapması mümkün olamayacağına göre Kur'an'a dair yapacağı yorumlarda yetişmiş olduğu kültürel dünyanın etkisi olacaktır. Bu durum süreç içerisinde farklı anlayış ve yorumların gelişmesine de zemin hazırlamıştır. Ancak tefsir ilmi açısından hâkim bir anlayış olan Kur'an'ı lafız ve dil ağırlıklı olarak yorumlama metodu ve oluşan zengin tefsir kaynakları Kur'an metnini, yorumlayan kimsenin öznelliğinden koruma noktasında da bir işlev görmüştür.

Bilindiği gibi müfessirler Kur'an ayetlerini yorumlarken hem siyasî, itikadî, fikhî mezhep bağlamında hem de bir mezhebin mensubu olarak bazen kendi aralarında farklı görüşler ortaya koymuşlardır ki buna özgün ifadesiyle "ihtilaf" denilmektedir. Bu anlamdaki farklı yaklaşımlar ya Kur'an'ın bizzat kendisinden ya herhangi bir ayetin

anlamıyla ilgili nakledilen farklı rivayetlerden ya da müfessirlerin donanımlarından kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın dilsel nedenlerden kaynaklanan farklı yorumları kıraatler, bazı kelime ve terkiplerin birden çok anlama gelmesi, yani çokanlamlılık, gramatik özellikler, hüküm farklılıkları ve muhkem, müteşâbih gibi bazı sebeplere dayandırmak mümkündür. Rivayetlerden kaynaklanan farklılıklar da selef âlimlerinin bakış açısına ve esbab-ı nüzule dair bilgilerin çeşitliliğine dayandırılabilir. Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi müfessirlerin farklı bilgi ve deneyimleri, yaşadıkları sosyal çevre, siyasal otoriteyle olan münasebetleri ve hepsinden önemlisi aidiyet duygusu gibi bazı özellikler, onları ayetleri yorumlamada farklı yaklaşımlar ortaya koymaya sevk etmiştir. Müfessirlerin bu yaklaşım farklarının olumlu sonuçları olduğu gibi bazen olumsuz sonuçları da olmuştur. Hak ve hakikatin belirlenmesi çabasını olumlu sonuç olarak değerlendirirken düşmanca tutum ve davranışlar geliştirilmesini ise olumsuz sonuçlar içerisinde değerlendirmek mümkündür.

Çalışmamızda tefsirlere yansıyan bu farklı görüşlerin arka planında yatan nedenleri ortaya koymaya çalıştık. İlk dönemlerden günümüze kadar ayetlerin yorum serüveninin peşine düşerek, muhtelif asırlara ait tefsirlerdeki izlerini takip ettik. Dört bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Kur'an'ın anlaşılması ile ilgili bazı meseleler ve yorumda farklılık konusu üzerinde durduk. İkinci bölümünde tefsirlerdeki farklı görüşlerin dilsel ve bağlamsal nedenlerini ele aldık. Üçüncü bölümünde yorumda meydana gelen yaklaşım farklarının ana nedenleri olarak siyasî, itikadî ve fikhî kabulleri işledikten sonra son bölümünde ise önceki nedenlerden farklı olarak anlam değişimlerinde etkili olan ilmî ve dönemsel sebepleri örnek ayetler üzerinden inceledik.

Çalışmamız esnasında konumuzla ilgili örnek ayetlerin meallerini verirken kendi tasarruflarımızla birlikte çoğunlukla Mustafa Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* isimli eseriyle birlikte Abdulkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım tarafından hazırlanan *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*'nden yararlandık. Ayrıca ıstılah, müellif ve eser adlarıyla ilgili yazım kuralları açısından karışıklık olan durumlarda *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nin yazım tercihlerini esas aldık.

Çalışmamız, yapılması gerektiğine inandığımız bu tür araştırmaların bir parçası olarak kabul edilebilir. İnsan düşüncesinin mahsulü olan her şey hata ve noksan ile malul

olduğuna göre bizim çalışmamızın da bundan r olması mümkün değildir; dolayısıyla ufuk açıcı tenkit ve değerlendirmelere her zaman açıktır.

Konu belirleme ve proje hazırlama safhasından çalışmamızın bu hale gelmesine kadarki süreçte tenkit ve önerileriyle yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ'le, çalışmamın her aşamasında yakından destek ve katkılarını gördüğüm Prof. Dr. Zlfıkar DURMUŞ hocama teşekkür ederim. Yine çalışmamızı okuyarak önerileriyle katkı sağlayan hocalarım Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI, Prof. Dr. İbrahim GÖRENER, Prof. Dr. Süleyman DOğANAY'a ve Doç. Dr. Ali KARATAŞ'a teşekkür ederim. Ayrıca yaptığı okuma ve yönelttiği tenkitlerle katkıda bulunan Dr. Havva ÖZATA'ya da őükranlarımı sunarım.

Çalışmalarım esnasında bir yandan girdiğim derslerin yoğun mesaisi içerisinde gösterdikleri fedakarlık ve anlayışın yanı sıra, sürekli desteklerini gördüğüm eőim Meral Hanım'a ve kızlarım Feyza Meryem, Melek Rana ve Melike Neva'ya teşekkür ederim.

Mustafa SAğLAM

Nevőehir, 2020

TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN ARKA PLANI VE KUR'AN'IN ANLAŞILMASINA YANSIMALARI

Mustafa SAĞLAM

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Doktora Tezi, Mart 2020

Danışman: Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

KISA ÖZET

“Tefsirlerdeki Farklı Görüşlerin Arka Planı ve Kur'an'ın Anlaşılmasına Yansımaları” başlıklı çalışmamızın konusunu şöyle ifade edebiliriz: Hicrî ilk asırdan günümüze kadar ister dilsel ve bağlamsal olarak Kur'an metninin kendisinden kaynaklanan sebeplerle ister siyasî, sosyal, kültürel, iktisadî ve coğrafi başka birçok nedenlerle Kur'an'ın çok farklı şekillerde yorumlandığını görüyoruz. Bu farklı yorumların bir neticesi olarak İslâmî gelenek, geçen süre içerisinde birçok kelâmî-felsefî düşünce sistemi, fıkıh temelli amelî mezhep ve sayısı çok daha fazla tasavvuf merkezli oluşumlar meydana çıkarmıştır. Bu düşünsel ve pratik çeşitlilik çerçevesinde tefsirlerde nakledilegelen yorumlarda, yorumcunun zihnî, amelî ve ictimâî arka planını iyi anlayabilmek için tefsirlerde çoğu birbirinin tekrarı şeklindeki görüşlerin izinin sürülmesi gerekiyordu. Bu görüşlerin farklılaşan yönlerinin nasıl bir arka plan ile ortaya çıktığının birçok örnekle izlenmesi ve anlamaya çalışan tasvirî bir yaklaşımla ortaya konması gerekiyordu. İşte bu çalışma böyle bir gereklilikten ortaya çıkmış ve görüş farklılıklarının arka planını ortaya koymaya gayret etmiştir. Çalışmamız giriş, dört bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Çalışmamız içerisinde yer alan konuları belirtmek gerekirse, *birinci bölümde* anlaşılması bakımından Kur'an ve yorumda farklılık konuları üzerinde durulmuş, konuya giriş olması bakımından Kur'an'ın tefsirine duyulan ihtiyaç ve anlama faaliyetinin temel unsurlarıyla birlikte yorumun ve Kur'an'ı anlayan özne konumundaki müfessirin özellikleri anlatılmıştır. *İkinci bölümde* tefsirlerdeki farklı görüşlerin dilsel ve bağlamsal nedenlerinden dolayı farklı anlaşılmalardan bahsedilmiştir. *Üçüncü bölümde*, yorumda meydana gelen farklılaşmaların ana nedenleri olarak, fikhî temelli kabuller, itikâdî ve siyasî kabuller, kelâmî meseleler ve mezhebî aidiyetlerinin yol açtığı anlam kırılmaları örnekler üzerinden incelenmiştir. *Dördüncü bölümde* ise ayetlerin farklı anlaşılmasına etkili olan ilmî ve dönemsel nedenler, yine örnekler üzerinden incelemeye tabi tutulmuş, anlam kırılmalarına yol açan etkilerinden bahsedilmiştir. Çalışmamız sonuç ve kaynakça ile son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Yorum Farklılıkları, Anlam Kırılmaları, Arka Plan.

THE BACKGROUND OF DIFFERENT OPINIONS IN EXEGESES AND ITS REFLECTIONS ON UNDERSTANDING THE QUR'ÂN

Mustafa SAĞLAM

Erciyes Üniiversity Social Sciens Institute,

Ph. D. Program Thesis, March 2020

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

ABSTRACT

The scope our study entitled “The Background of Different Opinions in Exegeses and Its Reflections on Understanding the Qur’ân” is as follows: we see that the Qur’ân is interpreted in many different ways due to both internal factors emanated from the Qur’ân itself such as linguistic or contextual causes and external factors such as political, social, cultural or geographical factors. As an outcome of these different interpretations Islamicate traditions has fruited many thought systems both theological and philosophical, jurisprudential sects and many more mystical movements. In order to grasp the underlying intellectual, practical and social background of the exegete in the framework of these ideational and practical variety, it should have been track and follow the iterations in the exegeses. And, differing perspectives in these interpretations and their background should have been followed in the light of many examples and should have been revealed in a descriptive manner. Thus, this study emerged as a result of this necessity and tried to reveal the reasons for differences in exegeses. Present study consists of four chapters besides introduction and conclusion. In the first chapter, in terms of its understanding the Qur’ân and the topics of differences in interpretation are elaborated and as an introduction to the main question of the study the necessity for the exegesis of the Qur’ân and pivotal elements for understanding it are demonstrated. Furthermore, the interpretation and the exegete’s properties as the subject who understand the Qur’ân are discussed. In the second chapter, the differences in understanding of different opinions in the exegeses emanating from linguistic and contextual factors are elaborated. In the third chapter, as the main reasons for differences in interpretation, jurisprudential, theological and political receptions, theological problems and sectarian belongings are analyzed in the light of examples. In the final chapter, the other factors such as scientific and periodical reasons are examined through examples and their impact on semantic shift is examined. The study end with conclusion and bibliography.

Keywords: Qur’ân, Exegesis, Interpretation differences, Semantic shift, Background.

İÇİNDEKİLER

TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN ARKA PLANI VE KUR'AN'IN ANLAŞILMASINA YANSIMALARI

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK	iii
ONAY	iv
ÖNSÖZ	v
KISA ÖZET	viii
ABSTRACT	ix
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xv
GİRİŞ	1
1. Çalışmanın Konusu.....	1
2. Çalışmanın Amacı ve Önemi.....	5
3. Çalışmanın Kaynakları ve Yöntemi.....	8
4. Çalışmada Başvurulan Tefsirlerin Kapsam ve Sınırı.....	13

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN-I KERİM'İN ANLAŞILMASI VE YORUMDA FARKLILIK

1. Anlaşılması Bakımından Kur'an-ı Kerim	15
1.1. Kur'an'ın Tefsir Edilmesine Duyulan İhtiyaç	19
1.2. Anlama Faaliyetinde Temel Unsurlar	21
1.3. Anlama Faaliyetinde Tasnifin Zorunluluğu.....	28
2. Yorumda Farklılık	29
2.1. İhtilaf Olgusu ve Kur'an	30
2.2. Yorumun Tabiatı ve Kur'an.....	34
2.3. Anlam Kırılması ve Kur'an	40
2.4. Müfessir (Anlayan Özne) ve Kur'an	43
2.4.1. Müfessirlerin Bilgi ve Kültür Seviyesinin Farklı Oluşu	43
2.4.2. Müfessirlerin Yöntem ve Yaklaşımlarının Farklı Oluşu.....	45
2.4.3. Mezhebî Aidiyet ve Kabuller	47

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN DİLSEL VE BAĞLAMSAAL NEDENLERİ

1. Dilsel Nedenler	50
1.1. Kelime, Terkip ya da Cümlelerdeki Çokanlamlılık ve Yorum Etkisi.....	52
1.2. Sözdizimi Açısından Metnin Farklı İhtimallere Açık Olması	57
1.2.1. İ'râb Temelli Değerlendirmelerin Yorum Etkisi.....	57
1.2.1.1. Sözdizimi ve İ'râb Açısından “وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ” İfadesi.....	58
1.2.1.2. Sözdizimi ve İ'râb Açısından “بَغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُونَهَا” İfadesi.....	59
1.2.1.3. “قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ” Ayetiyle İlgili Değerlendirmeler ...	60
1.2.2. Zamirin Merciiini Tayin Etmekten Kaynaklanan Yorum Farklılıkları	61
1.2.2.1. “الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ” İfadesindeki Gâib (هـ) Zamiri	62
1.2.2.2. “وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” İfadesindeki Gâib (هـ) Zamiri	64
1.2.2.3. “وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ” İfadesindeki Gâib (هـ) Zamiri.....	66
1.3. Deyimsel Anlamın Dikkate Alınmamasının Yorum Etkisi	68
1.3.1. “هُوَ أَذُنٌ” İfadesinin Anlamı	69
1.3.2. “مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ” İfadesinin Anlamı	70
1.3.3. “فَرُدُّوْا أَيْدِيَهُمْ فَيَ أَفْوَاهِهِمْ” İfadesinin Anlamı	73
1.4. Sanatlı İfadeler ve Yorum Etkisi.....	74
1.4.1. “إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ” Ayeti Bağlamında Müşâkele Sanatı.....	75
1.4.2. “فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ” Ayetindeki Temsili Anlatım.....	76
1.4.3. “فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ” Ayetlerindeki Ses Uyumu	78
1.5. Anlam Takdirlerinin Yorum Etkisi	80
1.5.1. Tâ-Hâ 20/15. Ayetteki “أَكَادُ أَخْفِيهَا” İfadesinin Anlaşılma Biçimi	81
1.5.2. Enbiyâ 21/87. Ayetteki “لَنْ نَقْدِرَ” İfadesinin Anlamı	82
1.5.3. Fussilet 41/3. ve Hûd 11/1. Ayetlerdeki “فُصِّلْتُ” Kelimesinin Anlamı.....	83
1.6. Kıraat Farklılıklarının Yorum Etkisi.....	84
1.6.1. “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” İfadesindeki Kıraat Farklılığı	86
1.6.2. “يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ” İfadesindeki Kıraat Farklılığı.....	87
1.6.3. “وَأَرْجُلُكُمْ” İfadesindeki Kıraat Farklılığı	89
1.6.4. “بَقِيَّةُ اللَّهِ” İfadesindeki Kıraat Farklılığı.....	90
1.6.5. “قَصْرٌ” ve “جَمَالَاتٌ” Kelimelerindeki Kıraat Farklılığı.....	91
1.7. Nüzul Ortamındaki Asıl Mananın Tayin Edilememesinin Yorum Etkisi.....	93

1.7.1. Meleklerin Âdem'e Secde İle Emrolunmasının Mahiyeti	96
1.8. Ayetin Muhatabının Bilinmemesinin Yoruma Etkisi	98
1.8.1. "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا" Hitabının Muhatabı.....	99
1.8.2. "Mele-i A'lâ" Terkibi.....	101
2. Bağlamsal Nedenler	102
2.1. Metin İçi Bağlam ve Yoruma Etkisi	103
2.1.1. Geçtiği Bağlam İtibariyle "لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ" İfadesinin Anlamı.....	104
2.1.2. Mâide 5/110. Ayetteki "Kitâb" Lafzının Anlamı.....	107
2.1.3. Zümer 39/9. Ayetteki "Bilenler" ve "Bilmeyenler" İfadelerinin Anlamı	109
2.1.4. "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ" Emrinin Mahiyeti	111
2.1.5. Kalem 68/49. Ayetteki "Nimet" Kelimesinin Manası	114
2.2. Dış Bağlam ve Yoruma Etkisi	115
2.2.1. Bakara 2/14. Ayeti Bağlamında "Şeyâtîn" Kelimesinin Anlamı	117
2.2.2. Bulunduğu Bağlam İtibariyle "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" İfadesinin Anlamı	119
2.2.3. Bulunduğu Bağlam İtibariyle "Makâm-ı Mahmûd"un Anlamı	121
2.2.4. Mü'minûn 23/3. Ayet Çerçevesinde "Lağv" Kelimesinin Kapsamı.....	122
2.2.5. Mushafa Dokunma Meselesi.....	124

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN MEZHEBÎ VE SİYÂSÎ KABULLERLE İLİŞKİSİ

1. Fıkîhî Temelli Kabullerin Yol Açtığı Farklı Anlayışlar ve Yoruma Etkisi.....	129
1.1. Kadının Şahitliği	132
1.2. Müt'a Nikâhı	136
1.3. "مَتْنِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ" Lafızlarının Farklı Anlamlandırılması	140
1.4. "فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" Emrinin Mahiyeti	144
1.5. Nahl 16/ 67. Ayette Geçen "سَكْرًا" Lafzının Medlûlü.....	146
2. İtikâdî ve Siyasî Kabullerin Yol Açtığı Farklı Anlayışlar	148
2.1. Kelâmî Meselelerin Yorumda Kırılmaya Etkisi	148
2.1.1. Allah'ın Fiillerinin Nedeninin Olup Olmaması Meselesi	152
2.1.2. Âdem ve Havva'nın Yaratılışı	155
2.1.3. Hidâyet-Dalâlet Meselesi	157
2.1.4. İman-Küfür Ayrımı	161
2.1.5. Muhâkeme-i İbrâhim.....	165

2.1.6. Rü'yetullah Meselesi.....	167
2.1.7. Kabir Azabının Varlığına Dair Tartışmalar	169
2.1.8. “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” İfadesinin Anlaşılma Biçimi.....	171
2.1.9. Gökyüzünü Kaplayan “Duman”dan Kastedilen Mana	172
2.1. Mezhebî Aidiyetin Yorumda Kırılmaya Etkisi.....	175
2.2.1. Hz. Peygamber Sonrası Dönemde Yaşanan Ayrışmalar ve Tefsire Yansıması	176
2.2.2. Mezheplerin Duruşlarını Tahkim Etmek İçin “Yorum”dan Yararlanması.....	179
2.2.3. Mezhebî Önyargı Nedeniyle Aşırılığa Varan Yorumlar	182
2.2.4. Mezhebî Aidiyet ve Siyasî Kabulden Kaynaklanan Anlayışların Yorumu Etkisine Örnekler	187
2.2.4.1. Âl-i İmrân 3/18. Ayette Geçen “أُولُوا الْعِلْمَ” İfadesinin Anlamı	187
2.2.4.2. Nisâ 4/59. Ayette Geçen “أُولُوا الْأَمْرَ” Kavramının Kapsamı	188
2.2.4.3. Hûd 11/37. Ayetteki “بِأَعْيُنِنَا” İfadesinin Medlûlü	193
2.2.4.4. İsrâ 17/60. Ayette Geçen “Kur'an'da Lanetlenmiş Ağaç” İfadesinin Anlamı.....	195
2.2.4.5. Rûm 30/38. Ayette Geçen “ذَا الْقُرْبَى (Yakınlar)” İfadesinin Kapsamı .	198
2.2.4.6. Şûrâ 42/23. Ayetteki “إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى” İfadesinin Mahiyeti	200
2.2.4.7. Kıyâme 75/23. Ayetteki “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” Ayetinin Anlamıyla İlgili Görüşler.....	203
2.2.4.8. Muhkem ve Müteşâbih.....	205
2.2.4.9. Şefaât Meselesi.....	211

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN İLMÎ VE DÖNEMSEL NEDENLERİ

1. Tasavvufî Geleneğin Etkisi ve Yorumda Meydana Gelen Kırılmalar	215
1.1. “فَافْتَلُوا أَنْفُسَكُمْ” Emrinin Anlamı	221
1.2. “وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ” Emrinin Anlamı	223
1.3. “النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ” İfadesinin Anlamı	225
2. Bilimsel Gelişmelerin Yorumu Etkisi	227
3. Çağdaş Söylemlerin Yorumu Etkisi	232
3.1. “رِبَاطِ الْخَيْلِ” İfadesinin Çağdaş Dönemde Yorumlanma Biçimi.....	232
3.2. “يُمَتِّعُكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا” İfadesinin Çağdaş Dönemde Yorumlanma Biçimi	234
4. Dönemsel Sosyolojik Farklılıkların Yorumda Kırılmaya Etkisi	235
4.1. “Ümmet-i Vâhide” Tabirinin Anlamındaki Kırılma.....	236

4.2. “Fitne” Kavramının Anlamındaki Kırılma	238
SONUÇ	242
KAYNAKÇA	246
ÖZGEÇMİŞ	281



KISALTMALAR

A. mlf.	: Aynı müellif
b.	: İbn, oğlu
bk.	: Bakınız
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
KSÜ	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr.	: Neşreden
OMÜİF	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Baskı Tarihi Yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v.dğr.	: ve diğerleri

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu

Kur'an-ı Kerim asırlardan beri anlama faaliyetinin konusu olmuştur. Bu uğurda oldukça fazla araştırmalar yapılmıştır. Ancak bu gayret bitmemiş, günümüzde de devam etmektedir. Öyle görünüyor ki gelecekte de devam edecektir. Bu durum Kur'an'ın anlaşılamayan bir kitap olmasından değil, her seferinde en doğru anlamı yakalama çabasından ileri gelmektedir.

Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yapılan bu gayretler, elbette ihlâs ve samimiyet dairesinde kalmak kaydıyla takdire şayan olmakla birlikte, beraberinde şu sorunun sorulmasına engel teşkil etmemektedir: Hz. Peygamber'in yanı başında onunla birlikte vahye şahit olan en yakın arkadaşları da kendi ortamlarına inen ayetleri bugün bizim anladığımız gibi mi anlıyordu? Bu soruya bütün ayetler için olumlu cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Çünkü kaynakların bize aktardığı bilgilere baktığımız zaman, bazı ayetlerin günümüzde anlaşılma biçimlerinin, ilk dönemdeki anlaşılma biçimlerinden farklı olduğunu görürüz. Bazı kelime ve kavramlardan oluşan ayet grupları, içerisinde geçen kelime ya da kavramların dönüşümleri sebebiyle ilk dönem anlaşıldıkları mananın çok farklı istikametinde anlaşılabilmişlerdir. Bunların tespit edilmesi ve hangi dönemlerde ve hangi sâiklerle meydana geldiklerinin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Ayrıca böyle bir kelime/kavram ya da ayet grubunu orijinal bağlamından koparmak suretiyle anlamamanın, ne tür sonuçlara neden olacağının bireysel ve toplumsal boyutta irdelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Ayetlerin doğruya en yakın yorumu, sahabe döneminde anlaşılan manayla örtüşmelidir. Diğer bir deyişle tefsirin en önemli ve birincil gayesi ayetlerin nazil olduğu dönemdeki anlamını yakalamaktır. Bunun için Kur'an'ın kelime ve kavramlarını sahabenin anladığı ya da o dönemde ifade ettikleri mana çerçevesinde anlamak gerekir. Zira Kur'an lafızlarının tarihsel süreçte anlam değişimine maruz kaldığı bilinen bir husustur. Ayrıca Kur'an belli bir dönemde belli bir ortama nazil olmuştur. Bu yüzden Kur'an'ın ve

lafızlarının doğru anlaşılması, nüzul döneminin iyi bilinmesiyle doğrudan irtibatlıdır. Bu durum, ayetlerin bugün için herhangi bir anlam ifade etmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine, ayetlerin nüzul döneminde ifade ettiği mana ve mesajın iyi anlaşılması, söz konusu mana ve mesajların taşınması, yani evrenselliği açısından da önemlidir.

Ayetlerin ya da ayetlerin içinde yer alan kelime ve kavramların tarihi seyri dikkate alındığında bazen çok dar anlamlı bazen de oldukça kapsamlı yorumlar/tanımlar yapıldığı görülmektedir. Bu durum genellikle ayetlerde geçen kapalı ya da yoruma açık kavramlar için söz konusudur. Bu ayetlerin yoruma açık olması, toplumun değişim ve gelişimiyle alakalı olarak yorumlarının da gelişmeye açık olduğu düşüncesini gündeme getirmektedir. Çünkü toplumların gelişim seyrine paralel olarak kavramlarda da bir genişleme ya da daralma söz konusu olabilir. Bu sebeple ayetlere Hz. Peygamber ve ona en yakın dönemlerde ne tür anlamlar verildiğini tespit etmek çok önemlidir.

Kur'an'daki ayetlerin çoğu, anlaşılması itibariyle indiği dönemden günümüze kadar çeşitli merhalelerden geçmiştir. Bazı ayetlerin yorumları, mezhebî aidiyetten bazıları da diğer faktörlerden dolayı ilk dönemlerdeki safiyetlerini kaybetmişlerdir. Benzer şekilde bazı ayetler/kavramlar tarihin değişik dönemlerinde hem yöneticiler hem de mezhepler tarafından kendi görüşlerinin delili olarak kullanılmışlardır. Kimi zaman da tasavvufî geleneğin etkisiyle veya bilimsel gelişmeler, çağdaş söylemlerin tesiriyle ya da dönemselsosyolojik farklılıklara bağlı olarak anlam değişikliklerine uğramışlardır.

Çeşitli nedenlerle anlam değişimine uğramış ayetleri/kavramları Kur'an bağlamında nasıl anlamalıyız? Kur'an bağlamında bu ayetleri/kavramları nasıl izah edebiliriz? Kur'an'daki bazı kavramlar, cahiliyye dönemindeki anlamına ilave olarak ya da cahiliye dönemindeki anlamından bambaşka bir anlama dönüşüp Kur'an terminolojisine dâhil edilmek suretiyle, hangi anlamı yüklenmiş oldu? Bu kavramlar, tarihsel süreç içerisinde anlam açısından bir kırılma yaşadı mı? Bu kırılma hangi süreçte yaşanmış olabilir? Bu kırılmanın sebepleri nelerdir ve sonuçları nasıl gerçekleşmiştir? Bu ayetler ya da kavramlara verilen anlamı Kur'an bütünlüğü içerisinde ele aldığımız zaman verilen anlam parçacı mı yoksa bütüncül müdür? Ya da bütüncül anlam verilmesi gereken yerde parçacı anlam verilmiş midir? Bunların hangisi doğrudur? Bu türden yaklaşımların sebebi nedir? Günümüz şartlarında ayete/kavrama yüklenen mana ne olmalıdır? İlk

anlamıyla mukayese edildiğinde nasıl sonuçlar ortaya çıkmaktadır? Bir metni anlama çabası açısından o metin içerisinde geçen kelimelerin cümle ve metin bütünlüğü içerisinde kazandığı anlamlar çok önemlidir. Metin içerisinde geçen kelime ve kavramlar farklı dönemlerde farklı şekillerde anlaşılmış mıdır? İşte bu ve buna benzer birçok soruya cevap aramak maksadıyla böyle bir çalışma yapmak gerektiği düşüncesi bizde hâkim olmaya başlamıştı. Bu düşünceden hareketle bu konuyu araştırmaya başladık.

Çalışmamızın konusuyla ilgili bilgileri ortaya koyarken yaptığımız incelemelerde konuyu sınırlandırmak amacıyla nasıl bir yol izlediğimiz noktası da önemlidir. Bütün ayetleri, bütün tefsirlerde incelemek gibi bu çalışmanın kapasitesini fazlasıyla aşacak bir durumun söz konusu olmaması için çalışmamızı en başında belli konu başlıklarıyla sınırladık. Ayrıca ele aldığımız ayetleri mümkün mertebe tasnife tabi tutmak suretiyle incelemeye çalıştık. Başlangıçta yazmayı planladığımız konu başlıklarının bazılarında yazılış süreci içerisinde değişiklikler meydana geldi. Ancak yazılış sürecinin sonucunda yorum farklılıklarını ele alırken genel olarak şu başlıklar üzerinde yoğunlaşmaya çalıştık:

Kur'an'ın anlaşılması için gönderilmiş bir kitap olmasından hareketle, çalışmamızın birinci bölümünde Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili hazırlık bilgileri vermeye gayret ettik. Kur'an'ın tefsir edilmeye olan ihtiyacı, Kur'an'ı tefsir ederken onun nasıl anlaşılması gerektiği hususunda belirleyici olması gereken anlama, yorumlama ve açıklama şeklindeki temel faktörler üzerinde durduk. Kur'an'ı ve onun yorumlarını anlama faaliyetinin tarihsel süreci içerisinde, müfessirin fikrî ve sosyal arka planını iyi anlayabilmek açısından tefsirlerin tasnife tabi tutulmasının anlaşılmayı kolaylaştıran bir gereklilik olduğuna işaret ettik.

Ayrıca birinci bölümde yorumda farklılık başlığı altında görüş ayrılıklarına düşme anlamına gelen ihtilafın fitrî yönlerinden bahsettik. Tabiatı gereği yorumun ne kadar geniş perspektiften ele alınırsa alınsın, temel kaynağın değiştirilmesine kadar varacak bir genişlikte ele alınmaması gerektiğine vurgu yaptık. Yorumun bir sınırının olması gerektiği, bu sınırın ne zaman kırılmayla neticeleneceği hususlarından da bahsettikten sonra Kur'an'ı anlayan özne olarak müfessirden kaynaklanan nedenler üzerinde durduk ve böylece birinci bölümde konuya giriş yapmış olduk.

İkinci bölümde tefsirlerdeki farklı görüşlerin dilsel ve bağlamsal nedenleri başlığı ile kelime, terkip ve cümlelerdeki çokanlamlılık, sözdizimi açısından metnin farklı ihtimallere açık olması, deyimsele anlamların, sanatlı ifadelerin nasıl yorumlanacağı ve bazı lafızlara yüklenen anlamların yoruma etkisini ele aldık. Ayrıca kıraat farklılıkları, nüzul ortamındaki asıl mananın tayin edilemeyişi ve ayetin muhatabının bilinemeyişinden kaynaklanan nedenler üzerinde durduk. İkinci bölümün diğer başlığında ise metin içi bağlam ve dış bağlamın yoruma etkilerini örnekler üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Konuları örnekler üzerinden işlerken teoriyle pratiği birlikte vermeye çalışan bir yol izledik. Nitekim çokça örneklendirmeler yoluyla konuyu işlememiz, teorinin pratiğe dökülmesinde iddia yerine geçsin arzusunun kaynağıdır.

Üçüncü bölümü fikhî temelli kabullerin yol açtığı farklı anlayışlar ile itikâdî ve siyasî kabullerin yol açtığı farklı anlayışlar başlıkları altında iki ayrı bölümde inceledik. Çalışmamızda geçen her bir ayet için öncelikle ilk dönem tefsirlerine baktık. Ayetin bu tefsirlerde nasıl anlaşıldığını anlamaya ve hangi süreçten itibaren ayetin fikhî, kelâmî ya da mezhebî, siyasî delil olarak kullanıldığını tespit etmeye çalıştık. Daha sonra bir tefsirden diğerine nasıl intikal ettiğini ve artık nereden itibaren sistemleşerek yerleştiğini bulmaya çalıştık. En sonunda da tüm farklılıklarıyla birlikte sürecin analizini yapmak suretiyle bir sonuca ulaşmaya gayret ettik.

Fikhî temelli kabullerin yol açtığı farklı anlayışlar başlığı altında daha çok fikhî tefsirler içerisinde yer alan bilgilerden hareketle meydana gelen değerlendirmeler üzerinde durmaya çalıştık. Zira fikhî tefsirler ortaya çıktıkları dönemler itibarıyla insanların problemlerini çözmeyi amaçlamışlar ancak zaman içerisinde mezhep taassubunun da sıkça görüldüğü eserler haline gelmişlerdir. Böyle bir taassubun en önemli sebeplerinden biri, mezheplerin kendi görüşlerinin nihai kanaat olarak görülmesi ve taklidin uyulması gereken en garantili din anlayışı olarak benimsenmesi olarak gözükmektedir. İtikâdî ve siyasî kabullerin yol açtığı farklı anlayışlar başlığı altında da her mezhebin kendi görüşünün doğruluğunu ispat sadedinde bir kısım aklî ve naklî deliller ortaya koymasını örnekleriyle birlikte açıklamaya gayret ettik.

Son bölümde ise tasavvufî geleneğin bir parçası olarak kavramların anlamlarının genişletilmesi ya da daraltılması yoluyla yorumu farklılaşan ayetlerden, çağdaş söylemin etkisiyle farklı yorumlanan ayetlerden, Kur'an'ın bilimsel verilerle tefsir

edilmesi sonucu farklı yorumlanan ayetlerden ve dönemsel sosyolojik gelişmelerin yoruma etkisinden bahsettik. Tespit edilen konu başlıkları ya da ayetler çerçevesi içerisinde müfessirlerin yorumlarını kronolojik olarak ele alarak, anlam kırılmalarının nerede oluştuğunu, hangi sâiklerle meydana geldiğini ortaya koymaya çalıştık.

2. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmada, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında nüzul döneminin iyi bilinmesi ve elde edilen bilgilerden istifade edilebilmesi bakımından aşağıdaki hususlar amaçlanmaktadır:

- a. Kur'an belli bir dönemde belli bir ortama nazil olduğu için Kur'an'ın ve lafızlarının doğru anlaşılması, nüzul döneminin iyi bilinmesiyle doğrudan irtibatlıdır. Ayetlerin nüzul döneminde ifade ettiği mana ve mesajın iyi anlaşılması, söz konusu mana ve mesajların günümüze taşınmasının önemini ortaya koymaktadır.
- b. Daha sonraki dönemlerde meydana gelen ve Kur'an'ın nazil oluş sürecindeki bağlamından kopuk anlama çabalarını örneklerle tespit ederek açığa çıkartmak gerekmektedir.
- c. Kur'an'ın doğru anlaşılmasında ayetlerin nazil olduğu dönemdeki anlamlarını yakalamamanın öneminden hareketle, Kur'an lafızlarının tarihsel süreçte anlam değişikliğine maruz kalma ihtimalinin araştırılması, bu konuda mukayeseler yaparak sağlam bilgilere ulaşmak önemlidir.
- d. Meydana gelen anlam kırılmalarının hangi sebeplerle meydana geldiğini ve hangi sonuçlara neden olduğunu tespit etmek ve elde edilen sonuçları analiz etmek gerekmektedir.

Böylece Kur'an'ın kendine has özellikleriyle anlaşılması bütün yönleriyle ele alınmış ve bu özellikleri dikkate alıp almamanın anlama faaliyetinde ne tür sonuçlar doğurduğu örneklerle değerlendirilmiş olmaktadır.

Çalışmamızın amacıyla ilgili olarak ayrıca şu hususu da ifade etmeliyiz: Kur'an ayetlerinin/kavramlarının anlaşılmasıyla ilgili ihtilafların daha ilk asırda çıktığını söyleyebiliriz. Anlama açısından onlarla bizim aramızdaki farkı da göz önünde bulunduracak olursak, günümüzde Kur'an'ın doğru anlaşılmasının ne denli zor

olduğunu daha iyi görebiliriz. Bunun göz ardı edilmesi durumunda ise anladığımızın kesin doğru olduğu zannına kapılıp kendimizi hakikatin merkezine yerleştirme ve ötekini küçümseme, itham etme, tekfir etme veya varlığına son verme gibi bir duruma düşme riskiyle karşı karşıya kalabiliriz. Hem tarihimiz hem de günümüz, kendi gibi düşünmeyenlere karşı, farklı seviyelerdeki uygulamalarla doludur.

Bu meyanda çalışmamızın bir hedefi de, Kur'an'ı doğru anlamaya katkı sağlamaktır. Kur'an'ın nüzulünden günümüze kadar Kur'an'ı doğru anlamak için zamana ve şartlara göre geliştirilen pek çok yöntemi de dikkate alarak, “Kur'an'a göre” ifadesinden ziyade “Kur'an'dan benim anladığıma göre” önermesinin önemini ortaya koymak, kendi fikrini Kur'an'a doğrulatma anlayışından kaynaklanan sıkıntıları, kavram kargaşalarını ortaya çıkarmaktır.

Yukarıda belirtilen amaçlar çerçevesinde hazırladığımız çalışmamız, literatür kısmında değerlendirmesini yaptığımız önceki çalışmalardan da birçok yönlerden farklılık arz etmektedir. Çalışmamızın önemi açısından bu noktaları şöyle ifade edebiliriz:

1. Makale ve kitaplarda Kur'an tefsirinde ihtilaflar ve bu ihtilafların nedenleri ele alınmaktadır. Genel olarak Kur'an metninden kaynaklanan ve müfessirden kaynaklanan nedenler şeklinde tespitler yapılarak Kur'an tefsirinde konunun önemi vurgulanmaktadır. Bu hususlara katılmakla birlikte Kur'an tefsirinde ihtilaflar ya da bizim kullandığımız şekliyle farklı görüşler ve bunların nedenleri söz konusu olunca makale ve kitaplarda değinilmeyen ya da eksik bırakılan şu hususların da ele alınması gerekmektedir.

a) Kaynaklarımızda yaptığımız karşılaştırmalı taramalar neticesinde bazı ayet ya da kavramların günümüzde ilk dönemlerde anlaşıldığından farklı anlaşıldığını fark ettik. Bu durum tarihi süreç içerisinde bu ayet ve kavramların anlam kırılmaları yaşadığına işaret etmektedir. O halde, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında büyük bir önemi haiz olan yorum faaliyetlerinin izinin sürülmesi, meydana gelen kırılmaların hangi asırlardan itibaren başladığı, hangi nedenlerden kaynaklandığı ve nelere yol açtığının analiz edilmesi gerekir. Bu temel iddia göz önünde bulundurulduğunda, çalışmamızın anlam ve yorum merkezli bir boyutunun olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple bir bilgi elde etme yolu olarak Kur'an'ın, anlama ve anlamlandırma faaliyetleri açısından ele alınmasına, anlamının insanın sahip olduğu anlayış düzeyine göre olmasına yani izafilik

sorununun göz önünde bulundurulmasına gayret ettik. Çünkü Kur'an'ın mesajlarının doğru anlaşılması için özelliklerinin yorumlayan tarafından çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Böylece anlama faaliyetinde asıl özneye ilgili önem arz eden sorular sormak ve cevaplar vermek suretiyle çalışmamıza bir alt yapı oluşturduk. Diğer çalışmalarda eksik kalan yönlerden bazılarına da böylece katkı sağlamış olduk.

b) Farklı asırlarda yazılmış olan tefsirleri esas alıp incelediğimiz için çalışmamızın tefsir tarihi ile alakalı yönleri de bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda önceki yapılan çalışmalardan farklı olarak her asra ait değerlendirmeleri ortaya koyması için yararlandığımız değişik asırlara ait tefsirlerin öneminden ve tasniflerine dair görüşlerden bahsettik. Bu tefsirlerde beyan edilen görüşlerin analiz ve değerlendirmeleri ışığında sonuca ulaşmaya çalıştık.

c) Nasıl ki aynı resme bakan kimselerin yorumları ve değerlendirmelerinin farklı olma ihtimali mevcutsa; insanların Kur'an'dan istifadeleri de kavrayış ve kültür seviyelerine göre farklı olmuş, böylece nazil olduğu dönemden bu güne gelinceye kadar, tespiti mümkün olmayacak derecede yorum ve anlayışlar ortaya konmuştur. Bunları her zaman göz önünde bulundurmak gerektiğine inanıyoruz. Bu yorumların farklılaşma nedenleri yani müfessirden kaynaklanan ya da Kur'an metninin özelliklerinden kaynaklanan sebepleri, siyasî ve mezhebî kabullerin yol açtığı farklı anlamalar ve bunların sebep ve sonuçları üzerinde durmaya gayret ettik. Bu bölüm aslında tezimizin de omurgasını oluşturmaktadır. Farklı dönemlere ait ve özelliklere sahip çok sayıda tefsirde, önceden tespit ettiğimiz yaklaşık 150 kadar ayetin incelemesini yapmak suretiyle tarihi süreç içerisinde meydana gelen yorum farklılıklarının izini sürdük ve yeri geldikçe başka tefsirlerdeki açıklamalardan da istifade ettik.

2. Böyle bir çalışmayı önemli kılan diğer bir husus da günümüzde anlam ve yorum üzerine yapılan çalışmaların öneminin giderek artmasıdır. Metodolojik bir bakış açısına sahip olmak, bir mesnede dayalı olarak konuşmak gibi anlamın doğruluğuna delalet eden hususlara gerçekte her zaman riayet edilmesi gerekir. Ancak durum her zaman böyle gerçekleşmemektedir. Günümüzde Kur'an'da geçen bazı kelimeler/kavramlar anlam genişlemesi, daralması ya da farklılaşmasına maruz kalarak yeni anlamlarda kullanılabilmektedir. İşte böyle değişime uğrayan kelime/kavramların tespit edilmesi,

bu değişimin sürece dayalı olarak irdelenmesi, doğru karşılığının ortaya konması gibi hususlar bu çalışmamız ve buna benzer çalışmalara duyulan ihtiyacı da artırmaktadır.

3. Çalışmanın Kaynakları ve Yöntemi

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, Kur'an ayetlerinde meydana gelen anlam değişikliklerinin seyrini doğrudan anlatan bir kaynağa rastlamadık. Ancak tefsirde yorum farklılıklarının sebeplerini doğrudan ya da dolaylı olarak inceleyen pek çok çalışma bulunmaktadır. Klasik eserler içerisinde tefsirde yorum farklılıklarının sebeplerini kaleme alan müstakil bir çalışma bulunmamasına rağmen çağdaş müstakil pek çok çalışmadan bahsedilebilir. Konumuzla ilgili olması yönüyle bu çalışmalar hakkında kısaca bilgi verip bizim çalışmamızın diğerlerinden ayrıldığı noktaları izah etmek istiyoruz.

Klasik eserlerde bu konu çoğunlukla “tefsirde ihtilafın sebepleri” ifadesiyle geçmektedir. Râğıb el-İsfehânî (ö. 425/1034[?]), *Câmiu't-Tefâsîr (Tefsîru Râğıb)* adlı eserinin mukaddimesinde bu konuyla ilgili önemli bilgiler vermektedir.¹ Müellifin verdiği bilgilere göre tefsirde ihtilafın sebeplerini iki başlık altında toplamak mümkündür: Bunlardan birincisi, müfessirden kaynaklanan sebeplerdir; müfessirin te'vil anlayışı ve genel olarak anlayış farklılığıdır. İkincisi ise Kur'an metninin tabiatından kaynaklanan sebeplerdir. Bunlar da, mananın kapalı ve anlatımın veciz olması, lafzın müşterek olması ve söz dizimidir. Batalyevsî (ö. 521/1127) *el-İnsâf fi't Tenbîh ale'l-Meânî ve'l Esbâbi'l-leti Evcebeti'l-İhtilâf Beyne'l Müslimîn fi Ârâihim* adlı fıkıh usûlüne dair eserinde lafız ve mananın müşterekliği, hakikat-mecaz, umum-husus, rivayet ve nakil, nâsih ve mensûh, ibâha ve genişlik gibi ihtilaf konularını zikretmektedir.² Tûfî (ö. 716/1316) *el-İksîr fi İlmi't-Tefsîr* isimli eserinde lafzın, açık ve kapalı olmak üzere iki kısma ayrıldığından ve ihtilafın lafızdaki kapalılıktan kaynaklandığını söyler. Daha sonra özetle sahabe ve tabiîn dönemindeki ihtilaflardan söz eder. Ardından ihtilafın tezat teşkil eden ve etmeyen şeklinde taksimine değinir ve

¹ Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefâsîr me'a Tefsîri'l-Fâtiha ve Metâli'i'l-Bakara*, (thk. Ahmed Hasan Ferhât), Dâru'd-Da'vet, Kuveyt 1984, s. 40.

² Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, *el-İnsâf fi't Tenbîh ale'l-Meânî ve'l Esbâbi'l-leti Evcebeti'l-İhtilâf Beynel Müslimîn fi Ârâihim* (nşr. M. Rıdvan ed-Dâye), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1983, s. 16.

bunların her birinin nasıl ele alınması gerektiğine temas eder.³ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tefsirdeki ihtilafları, tezat teşkil etmeyen farklılıklar şeklinde açabileceğimiz *ihtilâfû't-tenevvü* ve tezat teşkil eden farklılıklar diyebileceğimiz *ihtilâfû't-tezâd* şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur.⁴ Bu kavram ve ayrım çabası müteakip çalışmalar üzerinde müessir ve belirleyici olmuştur. Klasikler içerisinde bu konuya analiz düzeyinde yer veren iki eser de, Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*'ı ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* adlı eseridir. Şâtıbî genel anlamda âlimler arasında meydana gelen ihtilaf sebeplerine ve Kur'an tefsirinde ifrat ve tefritten sakınıp orta yol izlenmesinin önemine değinmektedir.⁵ Zerkeşî ise seleften gelen tefsire dair ihtilafın lafzî bir ihtilaf olduğunu ve bunun da gerçek bir ihtilaf olarak görülemeyeceğini söyler.⁶ Söz konusu eserler daha sonraki dönemlerde bu ve buna benzer birçok konuda yapılacak çalışmalara da öncülük etmiştir.

Son dönemde yapılan çalışmalar ile ilgili olarak da şu bilgileri verebiliriz:

1. *İhtilâfû'l-Müfessirîn Esbâbühû ve Âsâruhû*: Konumuzla bağlantılı olarak ifade edebileceğimiz ilk eser, Suûd b. Abdillâh el-Füneysân'a ait doktora tezi çalışmasıdır. Çalışma başlığı itibariyle tefsir alanıyla ilgili gibi gözükse de müellif, müfessirlerin ihtilaflarından çok “esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ” yani fakihlerin ihtilaflarına yer veren bir çalışma özelliği sergilemektedir.⁷

2. *İhtilâfû't-Tenevvü ve İhtilâfû't-Tezâd fî Tefsîri's-Selef*: Bu çalışma Abdullah b. Abdurrahman el-Ehdel'e ait doktora tezidir. Sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn'in tefsir ihtilaflarını ele almıştır. Araştırmacı çalışmasında ihtilaf meselesinin nedenlerini ortaya koymuş daha sonra da ihtilafın çeşitlerini incelemiştir.⁸

³ Süleyman b. Abdülgavî et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, (thk. Abdülkâdir Hüseyin), Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire 1977, s. 33.

⁴ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, (haz. Fevâz Ahmed Zümerlî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012, s. 24.

⁵ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, (trc. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, c. III, s. 395.

⁶ Bedreddîn Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân*, (thk. Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006, s. 357.

⁷ Suûd b. Abdillâh el-Füneysân, *İhtilâfû'l-Müfessirîn Esbâbühû ve Âsâruhû*, Dâru İşbîliyyâ, Riyad 1997.

⁸ Abdullah b. Abdurrahman el-Ehdel, *İhtilâfû't-Tenevvü ve İhtilâfû't-Tezâd fî Tefsîri's-Selef*, (Doktora Tezi) Usûlüddîn Fakültesi, Riyad 1986.

3. *Esbâbü İhtilâfi'l-Müfessirîn*: Muhammed Abdurrahman b. Sâlih eş-Şâyi'e ait bir çalışmadır. Yazar umum-husus, mutlak-mukayyed, hakikat-mecaz gibi tefsirde ihtilafa yol açan yirmi kadar sebep belirlemekte ve her bir konu başlığı için çok sayıda örnekler vererek açıklamalar yapmaktadır.⁹

4. *Esbâbü İhtilâfi'l-Müfessirîn fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*: Abdülillahi Hûrî el-Hûrî'ye ait bir yüksek lisans tez çalışmasıdır. Eser ahkâm ayetleriyle ilgili ihtilaflar üzerine yapılmış bir çalışmadır.¹⁰

5. *Eseru İhtilâfi'l-Müfessirîn fî'l-Kavâidi'l-Usûliyyeti'l-Lugaviyyeti fî Tefsîr-i Âyâtî'l-Ahkâm*: Muhammed Abdüsselâm Kâmil Ebû Huzeym tarafından yapılmış bir çalışmadır. Ahkâm ayetlerinin tefsirinde ihtilafa neden olan lafzın manaya delaleti, hâs-âm, mutlak-mukayyed, emir ve nehy gibi usule dair konuları ele almaktadır.¹¹

6. *İhtilâfü's-Selef fî't-Tefsîr beyne't-Tanzîr ve't-Tatbîk*: Muhammed Salih Muhammed Süleyman tarafından yüksek lisans tezi olarak takdim edilmiş bir çalışmadır. Selefin tefsirdeki ihtilaf nedenlerini incelemesi, selefin tefsir üslûbu hakkında bilgiler vermesi ve usulünü ortaya koyması bakımından önemlidir.¹²

7. *İhtilâfü't-Tenevvü' fî't-Tefsîr*: Müna binti Abdilaziz b. Abdillâh Muayzir tarafından hazırlanmıştır. Adından da anlaşıldığı gibi sahabe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn'in ayetler hakkındaki tenevvü ihtilaflarını ele almaktadır.¹³

8. Türkiyede yapılan çalışmalar arasında Ferruh Kahraman'a ait bir doktora çalışması olan *Ulumu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilaflar*;¹⁴ Halil Aldemir'e ait bir doktora çalışması olan *Kur'an'ı Kerim'e Göre İhtilaf Nedenleri, Alanları, Boyutları, Çözüm*

⁹ Muhammed b. Abdurrahman b. Salih eş-Şâyi', *Esbâbü İhtilâfi'l-Müfessirîn*, Mektebetü'l-A'bikân, Riyâd 1995, s. 35.

¹⁰ Abdülillahi Hûrî el-Hûrî, *Esbâbü İhtilâfi'l-Müfessirîn fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*, (Yüksek Lisans Tezi) Câmiatü'l-Kahire, Kahire 2001.

¹¹ Muhammed Abdüsselâm Kâmil Ebû Huzeym, *Eseru İhtilâfi'l-Müfessirîn fî'l-Kavâidi'l-Usûliyyeti'l-Lugaviyyeti fî Tefsîr-i Âyâtî'l-Ahkâm*, Dâru'l-Yüsr, Kahire 2009.

¹² Muhammed Salih Muhammed Süleyman, *İhtilâfü's-Selef fî't-Tefsîr beyne't-Tanzîr ve't-Tatbîk*, (Yüksek Lisans Tezi) Merkezu Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye, Riyad 2015.

¹³ Müna binti Abdilaziz b. Abdillâh el-Muayzir, *İhtilâfü't-Tenevvü' fî't-Tefsîr*, Dâru'l-Âsime, Riyad 2013.

¹⁴ Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilaflar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

Yolları’nı¹⁵ ve M. Bahaeddin Yüksel’in doktora çalışması olan *Kur’an’ı Farklı Anlama ve Nedenleri*’ni¹⁶ zikredebiliriz.

9. Ayrıca Ahmed Şarkâvî’ye ait “İhtilâfü’l-Müfessirîn Esbâbü’hu ve Davâbü’tühü” isimli makaleyi,¹⁷ Osman Kara’ya ait “Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri”¹⁸ ve Celalettin Divlekci’ye ait olan “Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”¹⁹ adlı makaleleri de konuyu bir makale çerçevesinde ele alıp incelemiş olan çalışmalar arasında zikredebiliriz.

Bu çalışmalarla ilgili olarak ana hatlarıyla şu hususları ifade edebiliriz: Arapça olarak yapılan tezlerde ya da onlardan mülhem olarak yazılan makalelerde, tefsirde ihtilafın sebepleri ile ilgili tespitler yapıldığını, kısmen örneklemeye de gidildiğini fakat detaylı bir tasnif ve tahlile tabi tutularak bu yorum farklılıklarının ya da kelime ya da kavramlarda meydana gelen anlam kırılmalarının veya genişlemelerinin nasıl başladığı, nasıl bir yorum serüveninden geçtiği, önceki ve sonraki yorumların mukayeseli olarak incelenmesi gibi bizim konumuzun esasını oluşturan hususların söz konusu edilmediğini görüyoruz.

Ferruh Kahraman’a ait *Ulumu’l-Kur’an Özelinde Tefsirde İhtilaflar* isimli doktora çalışmasında, ihtilaf konusunu, ihtilafın çeşitlerini, müfessirlerin ihtilaflar hakkındaki görüşlerini, ihtilafların sebeplerini ortaya koymayı hedefleyen bir yaklaşım söz konusudur. Bizim çalışmamız ise metot açısından asırlar arasındaki yorum farklılıklarını mukayeseli olarak ele almayı hedeflemektedir. Bu sebeple, zikretmiş olduğumuz bu çalışmalar, kimi zaman konularının sınırı gereği, kimi zaman da konuya bakış açılarındaki farklılık nedeniyle bizim çalışmamızdan farklılık arz etmektedir. M. Bahaeddin Yüksel’in *Kur’an’ı Farklı Anlama ve Nedenleri* isimli doktora çalışması ise Kur’an’ı farklı anlama nedenlerini bir bütün olarak ele almış kapsamlı ve güzel bir çalışmadır. Ancak bizim çalışmamız siyasî, itikâdî ve fikhî açıdan farklı yorumlamaları

¹⁵ Halil Aldemir, *Kur’an-ı Kerim’e Göre İhtilaf Nedenleri, Alanları, Boyutları, Çözüm Yolları*, Kitâbî Yayınları, İstanbul 2010.

¹⁶ M. Bahaeddin Yüksel, *Kur’an’ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

¹⁷ Ahmed Şarkâvî, “İhtilâfü’l-Müfessirîn Esbâbü’hu ve Davâbü’tühü” *Ezher Üniversitesi Usûlüddin Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, Kahire 2004.

¹⁸ Osman Kara, “Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 11, sayı: 3, s. 73-94.

¹⁹ Celalettin Divlekci, “Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 58, (Kış 2014), s. 1-20.

merkeze alması, anlam kırılması yaşanan hususlara örnek ayetler üzerinden odaklanması, teorinin pratize edilmesinde iddia yerine geçen örnek ayet başlıkları üzerinden hareket etmesi nedeniyle bu çalışmadan ayrılmaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz çalışmalar, tefsirde ihtilafların sebepleri üzerine yaptıkları tespitler ve sıraladıkları örnekler yönüyle konumuzla ilgili olarak kendisinden çokça yararlandığımız eserlerdir. Biz çalışmamızda bütün bu çalışmalardan farklı olarak örnek odaklı ve klasik tefsir kaynaklarımızda tespit ettiğimiz ayet ve kavramların izini sürerek mukayeseli incelemeler yaptık. Belirlediğimiz ayetlerde meydana gelen yorum çeşitliliğinin süreç içerisindeki serüvenini tarafsız bir bakış açısıyla ele aldık.

Çalışmamız esnasında yararlandığımız kaynakların en başında muazzam tefsir külliyyatımız bulunmaktadır. Her asra ait değerlendirmeleri ortaya koyması için bir veya birkaç tefsirimizden yararlanmak suretiyle tespit ettiğimiz kavram, ayet ya da ayet gruplarının izini bu tefsirlerde takip ettik ve böylece izini sürdüğümüz ayet ya da ayet gruplarında meydana gelen anlam değişiklikleri hususunda bir kanaat oluşturmaya gayret ettik.

Çalışmamızda esas alacağımız tefsirleri belirlerken, Kur'an'daki birçok kelime ve kavrama siyasî ve mezhebî anlamlar yükleme sürecinin kemale erdiği dönemde ve sonrasında yazılmış tefsirleri özellikle dikkate aldık. Başta erken dönem tefsirlerdeki sahabe ve tabiun müfessirlerinin görüşlerine ulaşmaya çalıştık. Böylece mezheplerin oluşumundan önceki dönemlere ait görüş ve yorumları daha sağlıklı bir şekilde tespit etmeyi amaçladık. Sahabe ve tabiun müfessirlerine ait yorumları kısa ve derli toplu biçimde ihtiva eden eserlerden faydalandığımız gibi son dönemde telif edilen tefsirlerden de faydalanmak suretiyle tarihi süreç içerisinde meydana gelen kırılmaların hangi sâiklerle meydana geldiğini anlamaya çalıştık.

Çalışmamızın yöntemi ile ilgili olarak da şunları söylememiz gerekmektedir: Tezin konusu tefsirlerdeki farklı görüşler olunca ağırlıklı olarak kaynak taramasıyla sonuca ulaşmaya çalışıldı. Çalışmamızı yaparken belirttiğimiz çerçeve içerisinde farklı izahlara konu olan ayetlerin/kavramların tespit edilmesi, bu ayetlerin/kavramların hangi dönemlerde nasıl anlaşıldığına dair belirlenen tefsirlerde inceleme yapılması, karşılaştırmalar yapılarak farklılıkların ortaya konması, ulaşılan sonuçların tenkit ve tahlilinin yapılması aşamalarını takip ettik. Ayrıca anlam ve yorumla ilgili bilgilerden

yararlanmak suretiyle doğru anlamın elde edilmesine dair bilgilere ulaşmada tümevarım metoduna; tefsirlerdeki farklı yorumlardan kaynaklanan yorum problemlerinin yoğun olarak görüldüğü hususların ilgili örnekler üzerinden tespitinde yine tümevarım metoduna; tefsirlerdeki farklı görüşlerin birbiriyle münasebeti hususunda ise karşılaştırma metoduna başvurduk. Tefsirlerdeki örneklerin analiz edilerek bu örnekler vasıtasıyla sorunların neden ve sonuçlarına dair çıkarımlarda bulunurken ise tündengelim metodunu kullandık.

4. Çalışmada Başvurulan Tefsirlerin Kapsam ve Sınırı

Böyle bir çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları içerisinde tefsir müktesebatımızın tamamını kapsayacak şekilde bir tarama faaliyetini yürütmemiz elbette çok zordur. Bu yüzden daha önce de ifade ettiğimiz gibi, farklı dönemlere ait çok sayıda tefsirde, belirlemiş olduğumuz yaklaşık 150 kadar ayetin incelemesini yaparak belli bir sınırlandırma yönüne gitmek zorunda kaldık. Bu çerçevede yararlandığımız tefsirlerle ilgili olarak bilgi vermemizin uygun olacağını düşünüyoruz.

Öncelikle sahabe ve tabiûn müfessirlerine ait yorumları öğrenebilmek için en başta hicrî II. asır çerçevesinde Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil*'inden, hicrî III. asır dilbilimsel tefsirlerinden Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinden, hicrî IV. asır çerçevesinde Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ından, hicrî V. asır tefsirlerinden, ayrıca sahabe ve tâbiûn müfessirlerine ait yorumları kısa ve derli toplu biçimde muhtevi olduğu için Mâverîdî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn*'u ve Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *Esbâbü'n-Nüzûl* isimli eserlerinden yararlandık.

Bunun yanı sıra, hicrî VI. asır kapsamında Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Şîî müfessir Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecmau'l-Beyân* ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr* adlı eserleri başvuru kaynaklarımız arasında yer aldı.

Hicrî VII. asra gelince, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil* adlı tefsirlerine de sıkça müracaat ettik.

Hicrî VIII. asır için ise Neseffî'nin (ö. 710/1300) *Medârikü't-Tenzîl* adlı eseri ile Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît* isimli tefsirlerinden yararlandık. Hicrî X. asırda, Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* ve sonrası için de Hâzin'in (ö. 741/1340) *Lübâbü't-Te'vîl* ve Alûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Me'ânî*'si, Seyyid Kutub'un (ö. 1966) *Fî Zılâli'l-Kur'ân'ı* sürekli olarak başvurduğumuz tefsirler arasındadır.

Bütün bunlara ilave olarak son dönemde telif edilen tefsirlerden Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) *Tefsîru'l-Menâr'ı*, İbn Âşûr'un (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i de ilk dönem ve son dönemler arasında mukayeseli yaklaşımlar için sürekli başvurmak durumunda kaldığımız eserler arasında yer almaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN-I KERİM'İN ANLAŞILMASI VE YORUMDA FARKLILIK

1. Anlaşılması Bakımından Kur'an-ı Kerim

İslâm düşüncesinin teşekkül etmesinde en önemli kaynak konumunda olduğu için Kur'an'ın anlaşılması meselesi müslümanları hep meşgul etmiştir. Bu sebeple İslâm düşünce tarihinde en başından beri Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği, nasıl yorumlanacağı ve bunların nasıl uygulanacağı üzerinde kafa yorulmuş ve birçok çalışma yapılmıştır.

Kur'an'ın anlaşılmasından bahsetmeden önce Kur'an'ın okunmasının gerekliliğinden bahsetmek gerekir. Zira bir kitabın okunmadan anlaşılabilmesi mümkün değildir. Öyleyse okumanın ardından anlamak, anlamının ardından da uygulamak gelmelidir. Tam da burada Kur'an'ın itibar ettiği bir durum olarak *gereği gibi okumak*²⁰ mefhumu devreye girer, çünkü her okuyanın onu tüm yönleriyle hemen anladığı da söylenemez.²¹ Bu nedenle okuma ve neticesinde gelecek olan anlama, ana gayesi insanları hidâyete ulaştırmak olan bir kitabın hedeflerinin gerçekleştirilmesinde çok önemli iki unsur haline gelmektedir.

Kur'an incelendiği zaman birçok ayette onun anlaşılmasına vurgu yapıldığı görülür.²² Kur'an'ın anlaşılması meselesini onun ilk ve sonraki muhatapları açısından iki kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi nâzil olduğu dönemde ona ilk ağızdan muhatap olan insanlar tarafından anlaşılmasını ifade ederken, diğeri ise

²⁰ Bakara 2/221. Kur'an'ı “gereği gibi okumak” derken, bir bütün olarak anlama ve uygulama boyutlarını da kapsayacak bir anlamı kastediyoruz.

²¹ Mehmet Ünal, “Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü”, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2002, s. 138.

²² Örnek olarak bk. Nisâ 4/78; Mâide 5/67; Nahl 16/44; Mü'minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed 47/24; Kiyâme 75/19.

nüzûlünün tamamlanmasından sonraki dönemlerde yaşayan muhatapları tarafından anlaşılmasını ifade etmektedir.

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmeye başlamasıyla birlikte vahiy ortamına şahit olan kurucu sahabe nesli, inzâl olunan Kur'an ayetlerine bir iman ve itaat meselesi olarak bakmışlar ve çok büyük bir oranda problem yaşamadan Kur'an'ı hayatlarına aktarmışlardı. Zaten anlaşılmayan bir husus olduğunda sahabiler hemen Hz. Peygamber'e başvuruyor ve ondan öğreniyorlardı. Kur'an'ın ilk muhatapları konumunda olan bu neslin tamamı anlama ve kavrama kapasiteleri itibariyle tarağın dişleri gibi birbirine eşit ve aynı kabiliyete sahip olmasa da kendi yaşadıkları çevrede, yaşadıkları olaylarla ilgili ve kendi konuştukları dilde yapılan bir hitabı rahat bir şekilde anlıyorlardı.²³ Sahabe nesli açısından böyle olan durum Kur'an'ın müşrik muhatapları açısından da farklı değildi. Zira müşriklerin de sorunu anlama ve kavramayla ilgili değildi. Onların sorunu, içinde bulundukları şirk kültürünün etkisiyle atalarından devraldıkları inançları devam ettirmekte direnç göstermeleri ya da kendilerini üstün görmelerinden kaynaklanmaktaydı.²⁴

Kur'an'ın, nüzulünün tamamlanmasından sonraki dönemlerde anlaşılmasına gelince, Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ın yazıyla tespit edilmesi gerçekleştirilince sözlü kültürün özelliklerini taşıyan bir hitap, birdenbire yazılı bir metin haline dönüştü. Oysa sözlü kültür ile yazılı kültürün unsurları farklıdır. Nitekim sözlü kültürle yazılı kültürün birbirinden çok farklı nitelikte oluşu, Kur'an'ın anlaşılması meselesinde sonraki nesillerde meydana gelen yaklaşım farklılıklarının ana noktalarından birini teşkil etmektedir.²⁵ Çünkü sözlü dil söylemi içerisinde ilk muhataplar ayetin bağlamıyla ilgili ne dediği, kime söylediği, nerede söylediği ve niçin söylediği gibi unsurların hepsine büyük ölçüde vâkıf iken; sonraki muhataplar, Kur'an dilinin bağlamına yabancılaşarak metne mahkûm ve muhtaç hale gelmiştir. Sonraki muhataplar bu ihtiyaçlarını giderirken ve bağlamın bilgisine rivayetler yoluyla vâkıf olmaya çalışırken kendi dönemlerinin

²³ Konu hakkında bk. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 120; Mustafa Öztürk, "Sahabe Neslinin Kur'an'la İlişkisi ve Bu İlişkinin Tefsir Açısından Önemi, XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)", 2016, 131-161.

²⁴ Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, s. 85.

²⁵ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 249; Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 18; Şahin Güven "Kur'an Dilinin Özellikleri" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14, (2012/1), s. 12.

farklılıklarını da tefsirlerine yansıtmışlardır. Ancak ayetin ilk ve orijinal anlamına uygun mesajının her seferinde tam olarak yakalanabildiğini söylemek mümkün değildir.

Tefsirin en önemli görevi Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamaktır. Tarihsel süreç içerisinde bu asıl gayeyi gerçekleştirmek için her dönemde yazılmış olan zengin tefsir külliyyâtı içerisinde bu gayede farklılık olmamasına rağmen, yöntem ve sonuç bakımından yaklaşım farklılıkları söz konusu olmuştur. Bu konuda temelde iki yaklaşım biçiminden söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi mananın anlaşılabilmesi için lafzı öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşımda “Sebebin hususi oluşu lafzın umumi oluşuna mani değildir.” kaidesi önemsenir. Dolayısıyla her ayetin genele bir mesajının bulunduğu varsayımından hareket eden müfessir, ayeti kendi dönemi ile ilişkilendirerek açıklar. Bu aynı zamanda subjektif bir bakışı da yansıtır. Burada ayetin anlamı, müfessirin kendi bilgi ve becerisiyle, tefsir ilmine ait donanımıyla zihnine yansıyan, içine doğan şeydir. Yani yorumun ta kendisidir. Bütün tefsir müktesebatımız içerisinde yoğun bir biçimde egemen olan bu anlayış dönemsel ve bazı yerel şartların Kur'an'a tatbikini mümkün kılmış ve o dönemin sorunlarına kendi yerelliği içerisinde çözüm üretmiş olabilir. Ancak bazen de Kur'an'ın dönemler üstü mesajını gölgelemiş, mesajın üstünün örtülmesine neden olmuştur.

Diğer yaklaşım biçimi ise tarihsel farklılıkları hesaba katan ve Kur'an'ın öncelikle nazil olduğu dönemde nasıl anlaşıldığını ortaya çıkarmaya çalışan, lafızla birlikte bağlama ve nüzul ortamına yoğunlaşan anlayıştır. Bu anlayışın da nüzul dönemi şartlarını çözümlemede ve buna göre ayetleri anlamada yetersiz kaldığı durumlar olabilir. Ancak orijinal anlamın yakalanmasında Hz. Peygamber'den ya da sahabesinden bizzat sorarak öğrenme imkânı olmadığına göre, sözün tabii bağlamını kavramaya çalışmak, doğru anlamın kaybedilmeden yakalanabilmesinin vazgeçilmez şartlarından biri haline gelmektedir.²⁶

Kur'an'ın anlaşılması sadece metni öne çıkaran literal bakış açısıyla tam olarak gerçekleşemez. Hz. Peygamber'den günümüze kadar geçen süreç içerisinde akıp giden

²⁶ Konu ile ilgili olarak bk. Fazlur Rahmân, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996; Adil Çiftçi, “Fazlur Rahman'ın Dinamik Şariat Anlayışı-‘Değişim’in Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu-”, *İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 4, (1998); Dücan Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1995; Öztürk, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 4, (2003); Ömer Kara, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakıa İlişkisi*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2009; Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*; Celal Kırca, *Kur'an'ı Anlama*, Marifet Yayınları, İstanbul 2010.

tarihin, zaman olarak bizi her geçen gün Kur'an metninin tarihsel bağlamından biraz daha uzaklaştıran yönünü iyi tahlil etmemiz gerekmektedir. Neticede bu bakış açısına göre zaman içerisinde meydana çıkan bütün farklı yorum ve düşüncelerin nesnel olmaktan ziyade öznel olmaya daha yakın olduğu gerçeğini akılda tutmak gerekecektir. Kur'an'ın anlaşılması noktasında bu öznellik sorununun nüzul dönemini yansıtan rivayetlerden yararlanmak suretiyle aşılabileceği söylenebilir. Ancak nüzul dönemi tasavvurunun zihinde canlanması için bu rivayetlerden yararlanırken, bu rivayetlerin daha sonra yazıya geçirilmiş olması gerçeğini de zihinde tutmak, diğer bir deyişle, hiçbir rivayeti geriye bırakmadan bütün merviyyatı kayıtsız şartsız kabul anlayışıyla meseleye yaklaşmamak gerekmektedir. Nitekim hadis ilminde “uydurma” başlığı altında ele alındığı gibi, sahihliği hususunda tereddütler bulunan rivayetlerin, yanlış sonuçlara ulaşılmasına neden olabileceği gerçeği zihinlerden uzak tutulmamalıdır.²⁷

Meseleye bu çerçeveden baktığımızda, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında öznelliğin devreye girme ihtimalinin her zaman mümkün olduğu, ayrıca tarihin belli bir döneminde yaşayan ve bilgisi sınırlı olan insanın öznellikten tam anlamıyla kurtulmasının güçlüğü daha net anlaşılmaktadır. Her zaman tam manasıyla nesnel anlamın gerçekleştiğini savunmak ne kadar yanlışsa anlamının hiçbir sınırının olmadığını savunmak da o kadar yanlıştır.²⁸ Bu noktada mevsukiyet yönüyle sağlam bir şekilde Hz. Peygamber'den gelen bilgiler dışında bütün değerlendirme ve yorumların çok değerli kabul edilmekle birlikte neticede bir yorum olduğu, dolayısıyla farklı anlayış ve ihtilafların ortaya çıkmasının gayet normal olduğu gerçeği de unutulmamalıdır. Böyle bir kabul, bu farklılıkların hangi dönemde ve hangi sâiklerle başladığı, nerede derinleşerek kırılmaya uğradığı ve bugün geldiğimiz noktada pergel açıklığının ne kadar büyümüş olabileceği gibi soruları da gündemimize almayı gerektirmektedir.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Selahattin Polat, “Zayıf Hadislerle Amel”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, (1983), s. 109; Aldemir, “Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 48, (Yaz 2011), s. 141-159; Burhan Çonkur, “Kronolojik Sure Tertibi Çalışmalarına Etkisi Bağlamında İhtilafa Sebep Olan Nüzûl Rivayetleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 9, (2018), s. 47-64.

²⁸ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 220; Kırca, “Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları*: 2, (ed. Bilal Gökkır ve dğr.), Ankara 2010, s. 182.

1.1. Kur'an'ın Tefsir Edilmesine Duyulan İhtiyaç

Kur'an'ın yorumlanması açısından farklılıkların söz konusu olmasında esasen iki temel faktör bulunmaktadır. Bunlardan birincisi gerek nazil olduğu dönem ve gerekse nüzul sonrası dönem itibariyle Kur'an'a muhatap olan insan, ikincisi de Kur'an'a mahsus olan bazı özelliklerdir.

İnsanın fikrî gelişim sürecinde edindiği bilgi birikimi ve kavrayış biçimi farklı olduğundan anlayış ve yorumlarında da farklılıklar söz konusudur. Müfessirlerin kişisel özellikleri, yaşadıkları dönem, içinde bulundukları coğrafya, yetişme şartları gibi nedenleri bu farklılıklar arasında zikredebiliriz. Ayrıca onların, mezhebî mensubiyetleriyle, görüş ve eğilimlerinin de bu farklılıkların oluşmasında önemli bir etkisi bulunmaktadır. Sözelimi sūfî bakış açısıyla felsefî bakış açısı aynı değildir. Keza Sünnî bakış açısı ile Şîî bakış açısı da aynı değildir. Kur'an'ın sözdizimsel olarak ne dediğini ortaya koymak için dilsel açıdan ona yaklaşanla, normatif açıdan ona yaklaşan da aynı olması beklenemez. Güncel hayatı ilgilendiren ve sürekli değişen fikhî meseleler, özellikle hicrî ilk asırdan itibaren cereyan eden dinî ve siyâsî anlayış farkları da tefsirlerde karşılaştığımız görüş farklılığına neden olan önemli sebepler arasında yer almaktadır.

Yorum çokluğunda diğer bir faktör de bizzat Kur'an'ın kendine has özellikleridir. Kur'an'ın lafzında onun bir benzerini meydana getirmekten aciz bırakan eşsiz güzellik ve vecîz üslup vardır. Onun ne şiire ne de düzyazıya benzeyen ama manayı en güzel ifade eden tertibi, normal insana da ilim adamına da hitap eden yönlerinin bulunması gibi faktörler de Kur'an'a has olan ve yorumda çeşitliliği artıran etkenlerdendir.

Kur'an'ın hak ve hakikati etraflıca anlatan bir kitap olarak gönderilmiş olması²⁹ ancak onu anlayanların hepsinin aynı kabiliyet ve kapasitede olmayışı, anlaşılamayan kısımlarının anlaşılır hale getirilmesini, yani Kur'an'ın tefsir edilmesini gerekli kılmıştır. Kur'an, *zû vüçûh*³⁰ olması hasebiyle birden fazla manaya gelebilen lafız ya da terkiplerin bulunuyor olması yine onun açıklanmasına duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır.

²⁹ En'âm 6/114.

³⁰ Zû Vüçûh tabiri, “الْقُرْآنُ ذُلُوقٌ ذُو وَجْهِ مُخْتَلِفٌ فَاحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجْهِهِ” ifadesinde olduğu gibi Kur'an'ın, “birden çok anlam ihtimali bulunan bir kitap” oluşunu ifade etmektedir. Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *es-Sünen-i Dârekutnî*, (tah. Şuayb el-Arnaût), Mektebetü'r-Risâle, Beyrut 2004, V, 255; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 425.

Kur'an'ın indiği dönemde insanların çok fazla aşına olmaması nedeniyle, herkes tarafından manası bilinmeyen *ebben*,³¹ *tehavvüf*,³² *fâtır*³³ gibi kelimelerin tam olarak anlaşılabilmesiyle ilgili rivayetlerin varlığı, bu kelimelerin tefsir edilmesinin gerektiğine işaret etmektedir.³⁴ “Fitne”, “rahmet”, “rûh”, “sû”, “salât”, “hüdâ” gibi geçtiği farklı bağlamlarda farklı manalara gelebilen kelimelerin bulunması ve geçtiği yere göre bu manalardan hangisine delalet ettiğinin tespit edilmesinin gerekli oluşu, tefsire duyulan ihtiyaçla alakalıdır.³⁵ Yine yedullah,³⁶ vechullah,³⁷ mecîet³⁸ ve istivâ³⁹ gibi müteşâbihlerin varlığı, her dilde olduğu gibi mecâzî ifadelerin bulunması,⁴⁰ kezâ ölüm ve ötesiyle ilgili hususlar⁴¹ tefsiri gerekli kılan sebeplere dindir.

Yüzeysel bir bakış açısıyla bakıldığında zaman Kur'an'da birbiriyle çelişkili gibi görünen bazı ayetlerin bulunuyor olması,⁴² ayetin umuma veya hususa delalet etmesi, mutlak ya da mukayyed oluşu gibi hususlar da hep Kur'an'ın izaha ihtiyaç duyan yönüne ait özelliklerdendir. Aynı şekilde zıt anlama gelebilen kelimelerin bulunması,⁴³ nüzul sebeplerinin bilinmesine ihtiyaç duyulması, Mekke'de ya da Medine'de nazil olan ayetlerin ayırt edilmesine duyulan ihtiyaç, nâsih-mensûh gibi çeşitli meselelerin varlığı Kur'an'ın tefsir edilmesinin gerekliliğini ortaya çıkaran hususlardandır.

Bütün bunlara ilaveten, her devir ve toplumda birtakım felsefî, bilimsel içerikli eserler dahi, iyi bilenleri tarafından açıklanma ihtiyacı hissediliyorsa, ilahi mesajlar içeren ve dinî muhtevaya sahip bir kitabın daha çok açıklanmaya ihtiyacının olması da gayet tabi bir durumdur. Dolayısıyla Kur'an'ın bütün insanlar, özellikle de müslümanlar tarafından anlaşılması ve onlarla arasında bir bağın oluşması için mutlak surette tefsir

³¹ Abese 80/31

³² Nahl 17/87.

³³ En'âm 6/14.

³⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005, I, 34-35.

³⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Tâhâ Abdü'r-Raûf Sa'd), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire 2008, II, 82-87.

³⁶ Fetih 48/10.

³⁷ Bakara 2/115.

³⁸ Fecr 89/22.

³⁹ Tâhâ 20/5.

⁴⁰ Bakara 2/116; Yûsuf 12/82; Kâria 101/9.

⁴¹ Bakara 2/259; Âl-i İmrân 3/185; Mü'minûn 23/99; Ankebût 29/57; Sebe 34/3.

⁴² Mesela Hz. Âdem'in ayetlerde topraktan “تُرَابٍ”: Âl-i İmrân, 3/59, kurumuş balçıktan “مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ”: Hicr 15/26, 28, 33, yapışkan bir çamurdan “مِنْ طِينٍ لَّزْبٍ”: Sâffât 37/11, pişmiş çamur gibi bir balçıktan “مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ”: Rahmân 55/14, yaratıldığı ifade edilmektedir. Bu ilk bakışta birbirine zıt açıklamalar gibi olsa da aslında ana kaynağın toprak olduğuna ve belki de ilk yaratılışla ilgili bazı aşamalara işaret ettiği şeklinde açıklanabilir. Bu ise tefsire duyulan ihtiyaca delalet eder. Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 179-182.

⁴³ Hem *hayz* hem de *temizlik* müddeti manasına gelen “قُرْوٍ” kelimesi gibi (Bakara 2/228).

edilmeye ihtiyacı vardır.⁴⁴ Zaten Hz. Peygamber'den günümüze kadar yazılmış olan muazzam tefsir müktesebatı böyle bir gereklilikten kaynaklanmıştır.

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) tefsire duyulan ihtiyaç konusunda birçok naklî delilin yanısıra, akıl yürütme cinsinden getirdiği deliller de gayet dikkat çekicidir. Bu akıl yürütmede tıp ilimleri ile Kur'an ilimleri kıyas edilmektedir. "Tıp ve Matematik ilimleri üzerine yazılan kitapları okuyanlar, bu kitapları daha iyi anlamak için şerh ve açıklama türünden yazılan kitaplara müracat ediyor ve onları okuyorlarsa, Kur'an'ı okuyan kimselerin de ondaki incelik ve hikmetleri anlayabilmeleri için tefsire ihtiyaç duymaları elzemdir. Çünkü tıp ilminde kişinin ve kişilerden oluşan toplumun sağlık ve afiyeti hedeflenirken, tefsirde de yine ferdin ve toplumun salah ve felahı amaçlanmış olmaktadır."⁴⁵

1.2. Anlama Faaliyetinde Temel Unsurlar

Anlam "bir sözcüğün düşündürdüğü şey", "yazarın ortaya koyduğu mana ile bir şahıs, durum veya fikir arasındaki ilişki"⁴⁶ şeklinde tarif edilmektedir. *Anlama* ise "bir ifadenin işaret ettiği zihnî içeriğin kavranması", "olayların orijinallğine ve bölünmezliğine saygı göstererek iç ve derin ilişkilerin kavranması", "sözlü ifadelerin veya yazılı metinlerin şerhedilerek açıklanması" gibi anlamlarda kullanılan bir kavramdır.⁴⁷ Anlama, bir bilgi elde etme yolunu ifade etmesi bakımından epistemolojiyle de alakalıdır. Psikoloji, sosyoloji ve felsefe disiplinlerinin tamamı anlama meselesine kendi perspektiflerinden farklı yaklaşımlar getirmişlerdir.⁴⁸ Ancak konumuz çerçevesi içerisinde bu disiplinlere ait yaklaşımların anlamayla ilgili bütün

⁴⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, I, s. 32; Ayrıca bk. Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, IV, 158-159; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, I, 426-429; Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2014, s. 147; Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1968, s. 50-56; İsmail Çalışkan, "Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 26, (2013), s. 41-64; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2013, s. 22.

⁴⁵ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, IV, 161.

⁴⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994, s. 22; İbrahim Görener, "Algılama, Anlama ve Tefsir", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, (2003), s. 316-317.

⁴⁷ H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1992, s. 42; Kamran Birand, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1960, s. 40; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 24; Süleyman Doğanay, "Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler" (Doktora Tezi) *Erciyes Üniversitesi SBE*, Kayseri 2006, s. 25.

⁴⁸ Zafer Koç, "Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları" (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007, s. 66.

verileri ortaya konulmayacak; bunun yerine sadece Kur'an'ı anlamayla bağlantısı kurulabilecek yönleri üzerinden tespitler yapmakla yetinilecektir.

Çevresinde olup bitenleri anlamaya çalışmak insanî bir faaliyettir. İnsan için bu anlama faaliyeti tamamen zihinde olup biten bir etkileşimden ibarettir. Anlamaya bağlı olarak şekillenen yorumlama veya açıklama faaliyetleri ise bir zihinsel faaliyet olan anlamayı izleyen süreçler olarak gerçekleşmektedir. İnsanın anlama faaliyetinden bahsedebilmek için önce onun algısının açık olması gerekmektedir. İnsan dış dünyadaki nesnelerle ilgili bilgilerini beş duyu organı vasıtasıyla algıladıktan sonra zihninde bu nesnelere karşı bilgiler oluşturmaktadır.⁴⁹ Zihinde oluşan bu bilgiler duyu organları yoluyla elde edildiği için sınırlıdır. Çünkü neticede sınırları olan birtakım organlarla elde edilen bilgilerin de sınırlarının olması gayet doğaldır. Bu durum bizi çok önemli bir sonucu anlamaya götürür. Bu sonuç, insan zihninin dış dünyayı anlamasının gayet göreceli ve insandan insana farklılaşan bir eylem olduğudur.

İnsanın anlama süreci yetiştiği ortam ve kültürden ayrı değildir. Dolayısıyla olayları yorumlaması onun dünya görüşünü ve bakış açısını yansıtır. Bu durum değişkenlik arzettiği için insanın anlam dünyasını etkilediği gibi tercihlerini de etkiler. Anlama faaliyetinde insanın iki önemli yönünden birinin görecelilik olduğunu söylemiştik. İnsanda göreceli olan ikinci bir anlama faaliyeti de sınıflandırarak anlama eğilimidir. İnsanın dış dünyayı tasnif yöntemiyle anlama çabasında, bazı kaymalar olabilir. Bu kaymalar her tasnif işleminin beraberinde bir değişiklik sürecini de barındırmasından kaynaklanmaktadır. Beşeri ve kültürel farklılıklarına rağmen yine de insan Kur'an'ı anlama çabasından kopmamalı, hakikati arama yolculuğuna devam etmelidir.

Anlama faaliyetinde asıl öznenin anlatan mı, yoksa anlayan mı olduğu konusunda, klasik anlama yöntemi ile modern anlama yöntemi arasında farklılık vardır. Klasik anlama yönteminde anlatan özne konumunda iken, modern anlama yönteminde anlayan bu konumdadır. Birinci yöntem her türlü göstergeyi kullanarak söylemek istediğinin, amacının ne olduğunu anlatmayı hedeflerken, ikinci yöntem ise ifadenin içerisinde barındırdığı zihnî faaliyetin kavranmasını esas almaktadır. Hâlbuki doğru anlama

⁴⁹ Anlam ile ilgili farklı anlayışlar için bk. Burhanettin Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 21; Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, cilt: 15, (2002), s. 20; Kırca, *Kur'an'ı Anlama*, s. 158-159.

ulaşabilmek için bu ikisinin yanısıra, anlambilimcilere göre anlatan, anlatılan, bağlam, anlaşılan, anlayan unsurlarının tamamının bulunması gerekmektedir. Söz konusu Kur'an'ı anlamak olunca kim söylüyor, neyi söylüyor, kime ve niçin söylüyor, nasıl, nerede ve ne zaman söylüyor şeklindeki yedi aşamalı soruların gündeme gelmesi ve böylece bütüncül bir bakışın yakalanması doğru anlama ulaşmak açısından önemli olmaktadır.⁵⁰

Yorumlama faaliyeti ise; bir görüş ve düşüncenin anlam ve öneminin tespit edilerek ortaya konması sürecidir. Bir görüşün mana ve ehemmiyeti, o görüşe sevkeden nedenlerin bilinmesiyle tam olarak kendiliğinden ortaya çıkmaz. Zira nedenlerin belirlenmesi nesnel bir süreçtir. Oysa bir görüş ya da düşüncenin anlam ve öneminin belirlenmesi öznel tercihlere bağlı olarak gerçekleşir. Değer yargıları farklı iki müfessirin aynı ayeti farklı şekilde yorumlamalarını böyle açıklayabiliriz. Bu yönüyle yorumlama faaliyeti bir görüş ve düşüncenin yerine başka bir görüş ve düşüncenin yerleştirilmesi meşguliyetidir. Kur'an açısından baktığımız zaman, uhrevi olanı talep etmek için dünyevi gayelerle yapılan bir faaliyettir. Ancak hangi maksatla yapılırsa yapılsın hiçbir yorum mutlak doğrunun kendisi olamaz. Sadece bu uğurda yapılan bir çaba ve gayreti ifade eder. Bu anlamda her yorumlama etkinliği öznel bir duruş sergilediği gibi yorumlayanın kendi psiko-sosyal ve kültürel bakış açısına göre de şekil alır. Yorumlama faaliyeti bireysel olarak veya kolektif olarak gerçekleşse de bu asla son nokta değildir. Çünkü Kur'an'ın ne söylemek istediğini anlamak ve onu her devrin şartlarında yeniden ortaya koymak kolay bir ameliye değildir. Yoğun ve derinlemesine bir tefekkür ve tedebbür çabasını gerektirir.

Burada ihmal edilmemesi gereken bir yön daha vardır: Yorumlama faaliyeti gerçekleşirken, Kur'an'ın nüzul ortam ve şartlarındaki anlaşılma biçimini de dikkate almak gerekir. Zengin bir faaliyet alanı olan yorumda anlaşılan mananın bambaşka bir yöne evrilip kırılmalara uğramaması için bu durum çok önemli bir gerekliliktir. Zira metni yorumlama özgürlüğünün de bir sınırı olmalıdır.⁵¹ Bu durum diğer yönden Kur'an yorumuyla ilgili durağanlığı da gerektirmez. Her ne kadar Kur'an, belli bir yer ve ortamda, belli tarihsel sınırlar içerisinde, nüzul ortamına şahit olan insanların kültürel

⁵⁰ Koç, "Kur'an Tefsirinde Yöntem Arayışları", s. 75-81; Murat Sülün, "Yorumda İsabet Doğru Anlamaya Bağlıdır", *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 2, (2018), s. 25-54.

⁵¹ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998, s. 36.

kodlarını kullanarak kendini anlatmışsa da amaç ve hedefleri bakımından mesajı evrensel vurgular taşımaktadır. Bu sebeple Kur'an'ın insanlığı imana davet edişinin her devir ve ortamda makes bulabilmesi ve etki uyandırabilmesi için içerik ve mesajlarının yine her devir ve ortamda yorumlanması elzemdir.

Anlama ve yorumlamadan sonra son olarak *açıklamadan* da bahsetmek gerekmektedir. Açıklama, nedenleri ortaya koyarak bir şeyi meydana getiren şartları, olayları ve diğer faktörleri belirlemektir. Açıklama, nedenlerden sonuca doğru giden gizemli olmayan bir bağ kurmaktır. Açıklama, olayın ya da durumun tek bir veçhesini açıklamakla yetinmez. O olayı ya da durumu meydana getiren nedenleri, başka yer ve zamanlardaki benzerleriyle olan münasebetlerini de belirtir. Sonucun nedene gizemli olmayan bir bağ ile bağlı olduğunu varsayarak her olay ya da durumun bir açıklaması olduğu iddiasındadır. Açıklama bazen özelden genele doğru gerçekleşirken bazen de genelden özele doğru gerçekleşir. “İnsan zihni, dilin gelişmesi sonunda yeni kelime ve kavramlara sahip olunca, bunları somuttan soyuta, somuttan başka soyutlara, hatta soyuttan somuta yönelerek çeşitli aktarma yollarına başvurur ki, işte bu aktarma yollarına anlambilimciler anlatım/açıklama adını verirler.”⁵² Böylece anlama işinin gerçekleşmesiyle birlikte zihni süreçlerin sonunda artık anlaşılan şeyin başkalarına aktarılması, bu aktarımları yaparken kendinden birşeyler katmak demek olan yorumlamanın da anlama sürecine dâhil edilmesiyle birlikte muhataba anlatma, açıklama, aktarmanın gerçekleşmesi gibi süreçler söz konusu olmaktadır. İslâm geleneği içerisinde beyan-tebyin, tefsir-te'vil ve delalet kavramları açıklamayla ilgili kavramlardır.⁵³

Burada günümüz artzamanlı/diakronik semantiğin alanına giren ancak konumuzla irtibatı dolayısıyla değinilmesini gerekli gördüğümüz *anlam daralması*, *anlam genişlemesi* ve *anlam kayması* konularından da bahsetmek gerekmektedir. Konunun önemsenmesi orijinal anlam vurgusunun öneminden kaynaklanmaktadır. Kur'an, tarihin belli bir kesiti içerisinde, yirmi üç yıllık bir süreç içerisinde parça parça nazil olmuş bir hitaptır. Nüzul süreci içerisinde hitap ettiği kitle ve bu kitlenin temsil ettiği yanlış

⁵² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 33.

⁵³ Bk. Mehmet Demirci, “Murâd-ı İlâhî'nin Anlaşılması ve Yorumlanması ile İlgili Ontolojik Zorluklar”, *Bilimname XXVIII*, 2015/1, s. 67-92; Görener, “Algılama-Anlama ve Tefsir”, s. 275-304; Fikret Karapınar, “İlk Dönem Süfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı”, *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018, s. 97-101.

tasavvurlar karşısında canlı bir etkileşim ve tartışma yürütmüştür. Bütün emir ve yasaklarını ortaya koyarken canlı bir atmosfer içerisinde, mümin ya da müşrik olsun, hitap kitlesinin tamamını dikkate alarak ilkelerini bu kitlenin soru ve itirazları üzerinden ortaya koymuştur. Bu durum Kur'an'ın belirli bir zamanın belirli bir kesitinde yaşanan olaylara bağlı olarak nazil olduğunu gösterir. O halde ayetlerinin anlamı da bütün bu olgu ve olaylara bağlıdır. Sonraki dönemlere gelince, anlama süreçleri hep bu orijinal anlamı dikkate almak durumundadır. Burada orijinal anlama dikkat etmek demek, sonraki süreçlerde metnin her seferinde yeniden elde edilecek özgün anlam ve yorumlarının orijinal anlamla mutlaka irtibatlı olması gerektiğine işaret etmektedir.

Anlam Daralması

Anlam daralması terkihi, ayetlerin ya da ayetlerin içerisinde yer alan herhangi bir kelimenin/kavramın eskiden ifade ettiği anlam ile şu anda ifade ettiği anlamın farklılaşmasından bahsetmesi yönüyle konumuzu ilgilendirmektedir. Anlam daralması “kelimenin eskiden anlattığı şeyin, ancak bir bölümünü anlatır duruma gelmesi, ilk şekline göre anlamında bir daralma görülmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁴ Bu tariftan anlaşılıyor ki, kelime zaman geçtikçe anlamından bir veya birkaçını yitirebilmekte ve böylelikle medlulü adeta küçülmüş olmaktadır. Bu durum bütün dillerde rastlanılabilecek bir olgudur. Mesela dilimizdeki “davar” sözcüğü her türlü küçükbaş hayvan çeşidini karşılarken günümüzde sadece keçi ve koyun türündeki hayvanları karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. İşte bu sözcükte anlam daralması vardır. Yine “incir” anlamına gelen *yemiş* sözcüğü önceleri bütün meyve çeşitlerini karşılayacak bir anlama geliyordu. Bugün ise “yemiş” bazı yörelerde sadece incir anlamında kullanılmakta, yani anlam daralmasına uğramış olmaktadır. Aynı şey Kur'an kelimeleri için de söz konusudur. Mesela “hac” kelimesi önceleri herhangi bir yerin etrafında dönmek, dolanmak anlamı taşıırken, sonraları terimleşmiş bir Kur'an kavramı olarak yalnızca ibadet maksadıyla Kâbe'yi ziyaret etmek anlamında kullanılır olmuştur.⁵⁵

⁵⁴ Doğan Aksan, *Anlambilim (Anlambilim Konuları ve Türk Anlambilimi)*, Engin Yayınları, Ankara 1999, s. 119; Bahattin Sav, “Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme”, *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, cilt: 23, sayı: 1, (2003), s. 147-166; Selçuk Coşkun, “Anlam Değişimlerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 35, (Bahar/2008), s. 35-48; Abdulkadir Çekin, Mustafa Gören, “Dil Bilimi ve Kelime Semantiğinde Bazı Türkçe Kelimelerin Çeşitli Anlam Değişimleri”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, cilt: 2, sayı: 4 (Bahar 2013), s. 99-102.

⁵⁵ Fatma Çakmak, “Dinsel Bir İtibar Göstergesi Olarak Hacılık”, (Doktora Tezi) *Ankara Üniversitesi SBE*, Ankara 2015, s. 36.

“Salât” kelimesi önceleri dua etmek anlamında kullanılan bir kelime iken, İslâmiyet’le birlikte namaz ibadetine ad olmuştur.⁵⁶ “Fâkihe” kelimesi önceleri her türlü meyve anlamında kullanılırken zamanla elma, üzüm, muz gibi meyve çeşitlerinden sadece bir tanesi için kullanılır hale gelmiştir.⁵⁷

Anlam Genişlemesi

Anlam genişlemesi, “Bir varlığın bir türünü ya da bir bölümünü anlatan, kullanılış alanları dar olan şeyleri gösteren kelimelerin zamanla o varlığın bütünü, bütün türlerini birden anlatır duruma gelmesi, daha geniş alanlarda kullanılan şeyleri yansıtması” şeklinde tarif edilmektedir.⁵⁸ Anlam genişlemesinde kelime daha önce ifade ettiği anlamı devam ettirmekle birlikte, kazandığı yeni anlam içeriğiyle daha geniş bir alanı ifade etmiş olmaktadır. Bu durum diyakronik olarak birbirini izleyen süreçler içerisinde gerçekleştiği gibi bir başka dile geçiş sürecinde de gerçekleşebilmektedir. Türkçe açısından anlam genişlemesi, anlam daralmasına göre daha az bulunmaktadır. Mesela “nesl” kelimesi Arapça aslıyla uçkur, bel bağı, kuşak anlamına gelirken, “genç kuşaklar, kuşak çatışması” deyimlerinde olduğu gibi Türkçede anlam genişlemesine uğramıştır.⁵⁹ Mesela “nifak” kelimesi cahiliyye döneminde bir çeşit tarla faresinin iki taraftan girişli yuvası anlamını ifade ederken, Kur’an terminolojisinde kişinin müslüman olduğunu söyleyip kâfir olduğunu gizlemesi şeklinde inanç durumunu yansıtan bir kavrama dönüşmüş böylece anlam genişlemesine uğramıştır.⁶⁰

Anlam Kayması

⁵⁶ Cahit Karaalp, “Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu ‘Salat’ Kavramı Örneği”, (Doktora Tezi) *Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE*, Konya 2017, s. 132-133.

⁵⁷ Mahmûd es-Sa’rân, *İlmü’l-Luğa*, Daru’n-Nehdati’l-Arabiyye, Beyrut, tsz., s. 284; Başka örnekler olarak ‘Din’ ve ‘Ceza’ kelimelerindeki anlam daralması için bk. Zekeriya Pak, “Kur’an’daki Kelimelerin Türkçe’ye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişimleri”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, (2004), s. 94-100; Karagöz, “Kur’an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 43, (2017/2), s. 321-331.

⁵⁸ Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 120.

⁵⁹ Sav, “Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme”, s. 160.

⁶⁰ Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi’t-Temyîz*, el-Mektebetü’l-İlmî, Beyrut, tsz., V, 105; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1993, IV, 239; Mehmet Soysaldı, “Kur’an’ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, *Kur’an Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, Van 2001, s. 40; Sadık Kılıç, “Gecikmiş Bir Süreç: Tefsirden Te’vil Merhalesine Geçiş”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, (Ekim 2017), s. 179; Mahmut Sami Çöllüoğlu, “Kur’an-ı Kerim’de KDY Kökünün Semantik İncelemesi”, (Doktora Tezi) *Ankara Üniversitesi SBE*, Ankara 2010, s. 15-18.

Bir sözcüğün başlangıçta karşıladığı anlamdan uzaklaşarak zamanla başka bir anlamı karşılayacak duruma gelmesi, yani anlamın başkalaşmasıdır. Bu değişim iyi yönde olabileceği gibi bazen de kötü yönde gerçekleşebilir. Mesela dilimizde “yavuz” kelimesi eskiden kötü, fena anlamını taşıırken daha sonra güçlü, yiğit anlamını karşılar duruma gelmiştir. Yine “canavar” kelimesi başlangıçta canlı, yaşayan, hayvan gibi anlamları karşılarırken zamanla olumsuz bir anlam yüklenmiş ve anlam kaymasına uğramıştır. Benzer bir durum Kur’an kavramlarında da söz konusudur. “Melek” kavramı cahiliye döneminde tapılmaya lâyık ruhsal bir varlığı ifade ederken anlam kaymasına uğrayarak sonradan yaratılmış ve Allah’a sürekli itaat halinde olan varlık anlamını kazanmış ve tam bir değişim geçirmiştir.⁶¹ Yine “fâsık” kavramı da başlangıçta sadece kâfirler ve münâfıklar hakkında kullanılırken, zaman içerisinde günah işleyen müslümanlar için de bir sıfat olarak kullanılmaya başlamıştır.⁶²

Bütün bu değişme ve gelişme, daralma ya da kırılmayı gerçekleştiren etkenler, canlı bir organizma olarak dilde meydana gelen değişikliklerdir. Örnek vermek gerekirse, nass kelimesi bugün "metin" anlamında kullanılan bir kelimedir. Kelimenin klasik literatürde ifade ettiği anlamların ortak paydası "açığa çıkmak, açığa çıkarmak" anlamıdır. Şüpheden hâlî, açık, başka manaya ihtimali olmayan kesin hüküm ifade eden anlamında kullanılmaktadır. Bu yönüyle baktığımız zaman kelimenin tarihsel süreç içerisinde özellikle sonraki dönemlerde ve günümüzde büyük anlam değişikliklerine uğradığını müşahade edebiliriz. Değişik sebeplerin yol açtığı birtakım sosyal olaylar sonucunda kavramlar bu şekilde anlam değişikliklerine maruz kalabilmektedir. İşte bu durum kavramların da insanlar gibi doğup gelişip büyüyerek sonra da ölen canlı birer organizma gibi olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla başka birçok örneklerle de destekleyerek diyebiliriz ki, daralma, genişleme ve başkalaşma gibi her bir anlam değişikliği aynı zamanda kırılma denilen olguya işaret etmekte ve yorum farklılıklarının konusu olmaktadır.⁶³

⁶¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tsz., s. 19-20; Soysaldı, “Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, s. 40; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, s. 315.

⁶² Metin Özdemir, “Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'anî Bir Kavram: Fâsık”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (1998), s. 499-521.

⁶³ Aksan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, III, 213-218; Mevlüt Erten, *Nass-Yorum ilişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 27.

1.3. Anlama Faaliyetinde Tasnifin Zorunluluğu

İnsan zihni bilgiyi kullanırken sınıflandırmaya meyillidir. Çünkü sınıflandırdığı zaman bilginin zihninde kalıcılık süresini artırmış olur. Bu durum bilginin tabiatından da kaynaklanır. Ancak tasnif kolay bir iş değildir. Bir yandan uzmanlık, diğer yandan yoğun bir çaba sarfetmeyi gerektirir.⁶⁴ Bilim tarihi bu bakımdan zengin tasniflerle doludur. Aynı şeyi tefsir müktesabatımız için de düşünebiliriz. Her devirde ayrı ayrı olmak üzere yazılmış olan devasa hacimli tefsir birikiminin de karmaşıklıktan kurtarılaraq kendisinden istifade edilmesinin kolaylaştırılması için tasnife tabi tutulması kaçınılmazdır. Bu tasniflendirme çabalarında klasik dönem ve modern dönem yaklaşımlarını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Klasik dönem sınıflandırması daha çok biyografik ya da kronolojik esasa göre yapılırken modern dönem tasniflerinde ise fikhî, siyasî, mezhebî farklılaşmalar esas alınmıştır. Tefsir literatüründe sınıflandırma işleminin istifadeyi kolaylaştırmak açısından faydaları olmakla birlikte problematik yönleri de bulunmaktadır.⁶⁵

Tasniflendirme çabası bakımından ekollere dayalı tasnifler içerisinde dilsel, fikhî, felsefî, tasavvufî, ilmî gibi ayrımlar bölge farklılıklarını tam olarak yansıtmasa da yöntem ve içeriği yansıttığı için daha tutarlı sayılabilir. Devirleri, bölgeleri, tefsir yönelim ve mahiyetlerini beraber veren ve buna göre tanımlayan tasnif biçimi daha uygun bir tasniflendirme içermektedir.⁶⁶

Tefsirler hangi tasnif biçimiyle ele alınırsa alınsın bu sınıflandırma, sonraki dönemlerde meydana gelen farklılaşmalar üzerine kurulmuş demektir. Bu nedenle tefsirlerin yazılmaya devam edeceği düşüncesi, yorum farklılıklarının bundan sonrası için de devam edeceği önkabulünü beraberinde getirir. Tefsirler üzerinde yapılan bu türlü tasnif çalışmaları kronolojik olarak bakıldığında zaman birbirinin izini takip eden tefsirleri daha iyi anlamamızı sağlar. Çünkü ayetin yorumunda müfessirin neden böyle bir şey söylediği meselesi hem onun yaşadığı dönemin şartlarını bize anlatırken hem de beslendiği kaynağı ve müfessirin fikri alt yapısını bizlere açan bir mahiyet arzeder. Çünkü yazılan her tefsir, genellikle kendisinden kaynak olarak faydalandığı önceki

⁶⁴ Halil Zaim, *Bilginin Artan Önemi ve Bilgi Yönetimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2005, s. 185-186.

⁶⁵ Öztürk, “Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme“, *Marife Dergisi*, yıl: 5, sayı: 3, (Kış/2005), s. 92.

⁶⁶ Çalışkan, “Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluş Dönemine İlişkin Problematik Noktalar”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, (ed. Mustafa Karagöz), Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 29.

tefsirlerin izlerini taşır. Bu bağlamda literatüre yeni eklenen her tefsirin ilgili olduğu ve beslendiği damarı tespit ettiğimizde onları aynı kategoriye dâhil etmek mümkün olabilir. Bunun için tefsirler sınıflandırılırken her halükarda kronoloji dikkate alınmalı ve çeşitli riskleri bulunsa bile tasnif yapmaktan kaçınılmamalıdır. Mesela Taberî'nin tefsir ve te'vili ayıran, yeri geldikçe tenkit ve tercih belirten tutumu, Zemahşerî'nin dil merkezli tahlile dayanan açıklamaları ve Râzî'nin kelâmî meselelerde ortaya koyduğu cevaplar oldukça etkili olmuş, bunlardan sonra yazılan tefsirlerde çoğunlukla ya onların düşünceleri kopya edilerek aktarılmış ya da ihtisar yapılarak aynen nakledilmişlerdir.⁶⁷ Bu durum tasniflendirme açısından kolaylık sağlarken ayrışma ya da kırılmaların nerede başladığı hususlarında da fikir vermektedir.

Modern dönem Kur'an yorumlarında da buna benzer durumlar söz konusudur. Meselâ Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (1817/1898) ve Mısır'da Tantavî Cevherî (1862/1940) modern düşünce hareketi açısından tefsir biçimleriyle İslâm dünyasına etki eden iki farklı ve etkin örneği temsil etmektedir. Modern dönem Kur'an yorumcularına ait olan tefsir çeşitleri Kur'an ayetlerinin mesajlarını batının felsefi, bilimsel ve akılcı anlayışlarına uygun olarak yorumlamayı hedefleyen yaklaşımlardır. Çağdaş dönem batı felsefesinin etkisi altında, batının ideolojik bakış açısına uygun olarak Kur'an ayetlerinin mesajlarını aynı potada eritmeye çalışmışlar, bunu yaparken de çoğu zaman anlamın çarpıtılarak mecrasından çıkmasına ve kırılmaya uğramasına neden olmuşlardır. Bu tasnif biçimi dahi bir yönüyle kırılma noktalarını izah eder niteliğe sahiptir.

2. Yorumda Farklılık

Kur'an, hitap-muhatap ilişkisi içerisinde, anlaşılması için gönderilmiş bir kitap olduğu için yorumlanmaya her zaman ihtiyaç duyan bir özelliktedir. Kur'an metni tarih boyunca yoruma konu olduğu kadar, insanları da yorumlayan bir metindir.⁶⁸ Bu nedenle asırlar boyu Kur'an metni yoruma konu olmuş ve tefsirlerde zikredilen çeşitli yorum farklılıkları meydana gelmiştir. Bu farklılıklar, sadece Kur'an metninin yapısal özellikleriyle sınırlı değildir. Bu noktada ihtilaf olgusundan ve yorumun tabiatından ve yorumda meydana gelen anlam kırılmalarından da bahsetmek gerekmektedir.

⁶⁷ Hikmet Koçyiğit, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 19, sayı: 31, (2014), s. 45-84; Mehmet Paçacı, "Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 1, (2006), s. 51-59.

⁶⁸ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul 2009, s. 3-5.

2.1. İhtilaf Olgusu ve Kur'an

İhtilaf kavramı geride kalmak anlamındaki *half* kökünden gelmektedir. Farklı görüşe sahip olmak, görüş ayrılığına düşmek ve anlaşmazlık anlamlarını taşımaktadır. İstilah olarak ise “söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak” anlamına gelmektedir.⁶⁹ İhtilaf kavramı bütün bu anlamlarıyla birlikte çeşitli fiil kalıpları ve türevleriyle Kur'an'da birçok yerde geçmektedir.⁷⁰

İslâmî literatürde ihtilaf kavramıyla birçok konuya temas edilmiştir. Bu yönüyle kavramın kapsamı oldukça geniştir. İnsanların doğuştan getirdiği bir kısım farklılıklar, ilmî ve felsefî alanda görüş farklılıkları, siyasî muhalefet ve anlaşmazlıklar bunlardan bazılarıdır.⁷¹

Biz burada ihtilafın fitrî yönü ve Kur'an tefsirinde farklı görüşlerin oluşmasına etkisi üzerinde duracağız. İhtilafların nedenleri kişilere, toplumlara ve coğrafi farklılıklara göre değişiklik arz eder. Kur'an'a baktığımızda psikolojik, toplumsal, ahlakla ilgili ve siyasal nedenlerden dolayı ihtilaf olgusunun meydana geldiğinin dile getirildiğini görüyoruz.⁷² Bu dört gerekçenin de altında sosyal bir varlık olarak insanların fitratlarından getirdikleri sebepler bulunmaktadır. Çünkü grup olarak yaşayan insanın zaman zaman bazı meselelerde çatışması da gayet normaldir. Her ne kadar grup olarak yaşasalar da fitrat olarak bütün insanlar farklı yaratılmışlardır. Eşkılleri birbirine benzemez, renkleri, dilleri farklıdır.⁷³ Bununla da sınırlı kalmaz, yetenekleri, yönelişleri, anlayış ve kavrayışları da farklı farklıdır. Kimi insan hakka tabi olup batıldan uzak durma hususunda kabiliyetli iken, kimisi de haktan yüz çevirme ve ona aykırı yaşam sürme konusunda adeta istidat sahibidir. İnkâr konusunda körlüğü o dereceye varır ki, ağaca taş tapmaya kadar işi vardır da Yüce Yaratıcı'yı tanımaya yanaşmaz. Bu durum insan tabiatında bulunan ihtilaf meylini; insanın yoldan çıkma ve sapkınlığa düşme

⁶⁹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005 s. 806-808; Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Kalem&Dâru's-Şâmiyye, Şam&Beyrut, s. 293-295.

⁷⁰ Bakara 2/176, 213, 253; Âl-i İmrân 3/19, 105; Nisâ 4/140, 157; En'âm 6/153; Yûnus 10/93; Hûd 11/88; Nahl 16/39, 64, 92, 124; Şûrâ 42/13; Câsiye 45/17. Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzı'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994, s. 303-304.

⁷¹ İhtilafın konusu, kaynağı, amacı, hükmü vb. yönleriyle ilgili olarak bk. Şâyi', *Esbâbü İhtilâfî'l-Müfessirîn*, s. 13-15; Şükrü Özen, “İhtilâf”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 565-568.

⁷² Aldemir, *Kur'an-ı Kerîm'e Göre İhtilaf*, s. 52; A. mlf., “Kur'an'a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması”, *İlahiyat Akademî: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 3, sayı: 4, (2016) s. 51.

⁷³ Rûm 30/22; Hucurât 49/13.

konusundaki kabiliyetinin sınırlarını anlatmaktadır. Mesela Nahl 16/38-39. ayetlerde anlatılan Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e ve onun getirdiği tevhid dinine muhalefet etmeleri fitratla ilişkilendirilerek de yorumlanmıştır. Müşriklerin bu muhalefeti; fitratlarında yerleşik olan itiraz, küfürde ıstımrar ve inatçılık eğilimleriyle de ilişkilendirilebilir. Buradan hareketle ihtilafın fitratın bir parçası olduğu söylenmiş ve ihtilafın ancak başka bir yapıya dönüştüğümüz takdirde ortadan kalkacağı ilave edilmiştir.⁷⁴ Allah dileseydi insanları her yönüyle birbirinin aynısı yapabilirdi.⁷⁵ Ancak böyle yapmadı. Aksine insanlar din, ahlak ve dünyevi işlerinde birbirlerinden farklı oldular. Yaratılıştaki bu farklılık, insanları apaçık bir gerçekte bile ihtilaf etmeye götürebilir. Böyle bir anafordan insan ancak Allah'ın rahmetiyle kurtulabilir. Burada ihtilafın rahmet oluşu devreye girmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in tarifıyla ümmet içerisinde hak üzere daim olanlar mutlaka bulunacaktır.⁷⁶ Aksi durumda ihtilaftan sakınmak da anlamsız olurdu. Bu nedenle ihtilafın hakikatten uzaklaşmak, birliğin bozulması gibi olumsuz yönlerinden ya da tevhidin delillerinden olması, yaşamı kolaylaştırıp ideale teşvik etmesi ve rahmet oluşu gibi olumlu yanlarından da bahsedilmiştir.⁷⁷

Bu noktada Kur'an'da bahsedilen ihtilafı diğerlerinden ayırmamız gerekir. Kur'an'da bahsedilen ihtilaf, bir inancın kendi sınırları içerisinde meydana gelen ihtilaftır. Bu ihtilaf durumunda tarafların değişmez ortak inançları söz konusudur. Dolayısıyla buradaki ihtilaf yorum düzeyinde meydana gelir. Konumuzla bağlantısı da zaten buradan kaynaklanmaktadır. Ortada bir tane metin bulunmaktadır. Bu metinden birçok farklı anlamlar çıkarılabilmektedir. İnanç esaslarının belirlenmesinde meydana gelen ihtilaflar, anlaşmazlık sonucunda şiddete kadar varan ihtilaflar, çekişmeler ve teferruata dair meselelerde meydana gelen ihtilaflar şeklinde tasnif edilebilecek olan bu türden ihtilaflar daha çok fakîhler ve kelâmcıların ihtilaflarıdır.⁷⁸ İhtilafın, savaşılar kadar varan beraberinde birçok sorunu meydana getiren, bireysel ve toplumsal travmalar,

⁷⁴ Batalyevsî, *el-İnsâf fi't Tenbîh ale'l-Meânî ve'l Esbâb*, s. 27; Aldemir, *Kur'an-ı Kerime Göre İhtilaf*, s. 53.

⁷⁵ Hûd 11/118.

⁷⁶ Buhârî, "Humus", 7.

⁷⁷ Aldemir, *Kur'an-ı Kerime Göre İhtilaf*, s. 266-279.

⁷⁸ Ali İbn Abdulkâfi es-Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc Alâ Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl li'l-Beyzâvî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, III, 19; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Ana Hatlarıyla Tefsir İlmi ve Tefsirdeki İhtilaflar*, İstanbul 2000, s. 62-63; Zeki Yıldırım, "İhtilafın Menşei, Konusu ve Çeşitleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, (2001), s. 228-236; Musa Bilgiz, "Kur'an'da İhtilaf, Tefrika ve Hizip İfadeleri", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, 2017, s. 48.

derin kırılmalara sebebiyet veren, psikolojik ve sosyolojik kopuşlara neden olan, maddi ve manevi birçok kayıplar oluşturan boyutları da söz konusu olabilir.⁷⁹

Anlama ve yorumlamanın bulunduğu her yerde kaçınılmaz olarak ihtilafın varlığından bahsetmek durumundayız. Çünkü ihtilaf hangi zaman ve zeminde meydana gelmişse o zaman ve zeminin rengini taşıyan tipik özellikler gösterir. Tarih değiştirilmeye yatkın bir değer sistemi değildir. Tarihî bir olayın aynen yeniden gerçekleşmesi mümkün olmadığı için, herhangi bir zaman dilimine ait yorum ya da yorumdan neşet eden din anlayışı da dinin değil o tarihin bir parçası olmaktadır. O halde herkesin ihtilafı yine kendisini bağlar diyerek, her ihtilafın ortaya çıktığı zamanın özelliklerini taşıdığını ve onu ortaya koyanı bağlayıcı olduğunu ifade edebiliriz.⁸⁰ Bununla birlikte, derinliğine ve yaygınlığına göre değişmekle birlikte her ihtilafın sonraki dönemlere çeşitli etkileri söz konusu olmuştur. Nitekim ilk üç asırdaki ihtilaflar sonraki ayrışmalarda da rol oynamıştır. Sahabe arasındaki ihtilaflar ile sonraki dönemler arasındaki en belirgin ayırım noktası metinsel ihtilafın giderek azalmasıyla birlikte din anlayışı ya da Kur'an tasavvurlarına bağlı ihtilafların daha baskın hale gelmesidir.⁸¹

Kur'an'ın tefsir edilmesi meselesinde ilk dönem meydana gelen görüş ayrılıklarının daha sonraki dönemlerde meydana gelen yorum farklılıklarında belirleyici olduğunu ifade etmiştik. Bu noktada Kur'an'ın tefsir edilmesiyle ilgili sahabenin görüş ayrılıklarını üç bölümde değerlendirebiliriz: Bunlar, Kur'an'ın tefsir edilip edilmesinin doğru olup olmadığı konusundaki ihtilaflar, dil ve gramer anlayışından doğan farklılıklar ve sahabenin özelliğinden kaynaklanan ihtilaflardır. Dil ve gramer anlayışı nedeniyle meydana gelen ihtilaflar; ictihad ve görüş ayrılığından, nakledilen rivayetin özelliğinden kaynaklanan tenevvü ve tezat ihtilafı diye iki bölümde değerlendirilebilir.⁸² Sahabenin özelliğinden kaynaklanan farklılıklar ise Hz. Peygamber ile sürekli bir arada

⁷⁹ Aldemir, “Kur'an'a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması”, s.49; Kahraman, *Tefsirde İhtilaflar*, s. 109-118; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, (trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 303.

⁸⁰ Çalışkan, “Tefsirde Sahabe İhtilafları”, *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'an ve Sahabe Sempozyumu*, Sivas 2016, s. 220.

⁸¹ Kahraman, *Tefsirde İhtilaflar*, s. 314; Çalışkan, “Tefsirde Sahabe İhtilafları”, s. 221.

⁸² Tezat ve tenevvü ihtilafı için bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 24; Muayzir, *İhtilâfü't-Tenevvü' fî't-Tefsîr*, s. 37; M. Rahmi Telkenaroğlu, “İslâmî İlimlerde Birleştirici Yorum: Tenevvü İhtilafı”, *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 48, sayı: 2, (2012), s. 31-57; Ayrıca bk. Bayram Demircigil, “Tefsirde İhtilaf Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 21, sayı: 40, (2019), s. 442-468.

bulunan sahabe ile günlük işlerinin peşinde koşan sahabenin değerlendirmelerinin birbiriyle aynı olmamasından kaynaklanmıştır. Ayrıca kültür ve anlayış seviyeleri açısından sahabenin birbirinden farklı olması, ayetlerin inişine sebep teşkil eden hususi durumları bilip bilmemeleri gibi birçok hususlardaki özellikleri sebebiyle ihtilaflar meydana gelmiştir.⁸³

Bütün bu farklılıklar ve ihtilaflar sadece birtakım anlayış ve yorum farklılığından ibaret bir konumda kaldığı müddetçe problem teşkil etmemektedir. Zaten ihtilafların temas ettiğimiz fitrî yönü de bunu ifade etmekteydi. Ancak özellikle Hz. Peygamber döneminden sonra, hicrî IV. asra kadar olan dönem içerisinde meydana gelen olaylar ve görüş ayrılıkları, sonraki dönemleri çok yoğun bir şekilde etkilemiş, farklılığın ötesinde derin ayrışma ve kırılmaların nedeni haline gelmiştir.⁸⁴

İnsanlar, yine insan olmaları hasebiyle, düşüncelerinden tam olarak sıyrılamayıp birtakım önyargılarla hareket ettikleri zaman subjektif davranışları kaçınılmazdır. Aslında hiçbir insan için bu anlamda tam bir objektiflikten söz edilemez. Dönemsel akış içerisinde mezheplerin teşekkülüyle birlikte oluşan farklı bakış, düşünce ve değerlendirmeler daha sonra tarihin her döneminde savunulan bir konuma yükselmiştir. Bu görüşler hiç değiştirilmeden hatta değiştirilmesi teklif dahi edilemeden başta mezhep müntesipleri tarafından şiddetli bir şekilde savunulmuştur. İleride örneklerini vereceğimiz ayetlerin ideolojik olarak okunması ve yorumlanmasını bu çerçevede ele almak gerekmektedir.⁸⁵

İslâm'ın genel prensipleriyle çelişmediği ve müslümanlar arasında parçalanıp bölünmeye sebep olmadığı müddetçe şimdiye kadar var olagelen fikir ayrılıklarının varlığını devam ettirmesi hep söz konusu olacaktır. Hatta dinin teferruata taalluk eden meselelerindeki ihtilaflar rahmet olarak karşılanmış, usûle dayanan mevzulardaki ihtilaflara ise cevaz verilmemiştir. Allah'ın her konuyla ilgili kesin deliller ortaya koymaması çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kur'an metninde

⁸³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, III, 318-321; M. Zeki Duman, "Kur'an'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 2, (1985), s. 289-309; M. Zeki İşcan, "Dinî Bir Otorite Olarak Sahabe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Kimliği ve Algısı (Tartışmalı İlmi Toplantı 27-28 Nisan 2013) Tebliğleri*, Ensâr Yayınları, İstanbul 2013, s. 205-218.

⁸⁴ Bu çerçevede ayrı bir dönemlendirme tesbiti için bk. Kahraman, *Tefsirde İhtilaflar*, s. 150.

⁸⁵ Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, Dâru't-Hadîs, Kahire 2004, s. 11-12; Abdulcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2005, s.105; Muhammed Vehbi Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 2002.

geçen bazı lafızların birden fazla manaya gelmesi, lafızlarda hakikat ve mecazın bir arada kullanılması, nass olmayan hususlarda icihadın önünün açık olması gibi birtakım nedenler sonuçta ilmî ve fikhî ihtilafların doğmasına vesile olmuştur. Mezheplerin, kelâmî, felsefî ekollerin ve farklı görüşlerin meydana gelmesi, insan fitratının farklı tecellileri olarak ortaya çıkmıştır. Bu ise İslâm kültürünün gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.

2.2. Yorumun Tabiatı ve Kur'an

Kur'an'ın metin yapısının anlam olarak çoklu yaklaşımlara açık olması, erken dönemlerden itibaren şartlarına riayet edilerek ve riayet edilmeden yapılan yorum çeşitlerini gündeme getirmiştir. Burada şartlarına riayet edilerek yapılan yorum derken belli kurallar çerçevesinde kontrol edilebilir ve benzerlerine kıyas edilebilir şekilde yapılan yorumu; şartlarına riayet edilmeden yapılan yorum derken de herhangi bir kıyas imkânı olmadan serbest şekilde, keyfi olarak yapılan yorumları kastediyoruz. Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî yorumcular, bu konuda hangi yorumun tefsir kapsamında hangisinin de te'vil kapsamında ele alınacağından hareketle yorumda şartlarına riayet etmeyle ilgili esasları dile getirmişlerdir. Kavramın sözlük anlamına ve lafzına delalet eden yorumunu tefsir, mecaz anlamı ve ibarenin delaletini de te'vil olarak değerlendirerek bir anlamda yoruma bir sınır getirmiş, belli şartlar koymuş olmaktadır. Buna karşılık olarak sûfî ve Şîî yorumcular ise zâhirin karşıtı olarak bâtın kavramından hareketle te'vilin kapsamını genişletmiş, yorumlarında oldukça serbest davranarak şartlarına riayet edilmeden yapılan yorumun örneğini oluşturmuşlardır.⁸⁶

“Mutlak düzeyde apaçık ve zahir bir şey yoktur” düşüncesinden hareket edildiğinde yorumun kapsama alanından kaçabilecek hiçbir şeyin bulunmadığı sonucuna ulaşılır. Apaçık denilen hükümler bile bir yorum etkinliğinden geçmek suretiyle idrak edilir. Esasen “idrak etmek” dediğimiz şey bile bir nevi onun yorum süzgecinden geçirilerek anlaşılmasıdır. Metnin yorumlanması aşamaları içerisinde literal, tarihî ve gâî (amaçsal) yorum gibi yöntemler vardır. Bu yöntemlerden yararlanırken aşırı yorumdan sakınmalıdır. Kur'an yorumunda itidali elden bırakmayan ve orta yol tutan bir tutum izlenmelidir. Lafzî yorumda aşırılık, lafzî kalıplara hapsederken, tarihî yorumda aşırılık

⁸⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitapevi Yayınları, İstanbul 1999, s. 89, 356.

hatalı sonuçlar doğurabilir. Ğâî yorumda aşırılık olursa bütün meseleler sadece amaca indirgenerek anlaşılmış, diğer hedefler ise gözardı edilmiş olur.⁸⁷ Bu sebeple yorumun sınırı ve bu sınırın ne zaman kırılmayla neticeleneceği hususu, izlenen yönetime ne kadar riayet edildiği ile alakalıdır.

Yorumda aslolan şey, ne kadar geniş bir perspektiften yapılırsa yapılsın pergelin sabit ayağının değişmemesidir. Yorum temel kaynağın değiştirilmesine kadar varacak olursa o zaman kaynak birliğinin olmaması, dil birliğinin olmaması veya tahrif gibi sebeplerden dolayı İslâm'dan önceki dinlerin başına gelen bozulmaların⁸⁸ Kur'an'ın başına gelmesi de kaçınılmaz olur. Pergelin ucu ne kadar açılırsa açılsın, yorum ne kadar aşırı olursa olsun; neticede bunun yorum olduğu bilinir ve ona göre hareket edilirse, yorum amacından sapmamış ve hatta amacına hizmet etmiş olacaktır.

Yorum konusuyla ilgili olarak yapılacak şu tespit de çok önemlidir: Tefsir kavramının Kur'an'ın açıklanması özelde de Hz. Peygamber'in Kur'an'a dair açıklamalarını kapsadığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede “bir işi aslına döndürmek, bir şeyi bir yere ulaştırmak, yorumlamak, başvuracak yer, merci, idarî anlamda bağımsız birim, âmirlik gibi”⁸⁹ anlamları olan te'vil kavramı, herhangi bir olay ya da söz için ilk nedene ulaşma, aslına dönme gibi temel dilsel anlamlarıyla yorum kavramını daha iyi karşılamaktadır. Erken dönem müfessirlerinden özellikle Taberî'nin ve çağdaşı Mâtürîdî'nin bilinçli olarak bu kavramı kullanmaları dikkat çekicidir. Daha da dikkat çekici olan ise geç dönem müfessirlerinde bu hassasiyetin niçin devam etmediği meselesidir. Böyle bir sorunun arka planına baktığımız zaman mezhebî birtakım nedenler bulabiliriz. Mihne dönemi hâdiseleri neticesinde Mu'tezile ve özellikle de ehl-i re'yin itibar kaybına uğramasından sonra geleneğe sıkı sıkıya bağlı ve rivayeti her şeyin önüne geçiren anlayışlar hâkimiyet kurunca te'vil evveleminde tüm mezhebî fraksiyonların tutundukları can simidi haline gelmiştir. Böylece bir anlamda tefsir iktidarın resmi mezhebinin metne yönelik açıklamalarını, te'vil de daha çok muhalif zümrelerin aykırı

⁸⁷ Yunus Keleş, “Fesadüz zaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişimine Etkisi”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 728.

⁸⁸ Çağfer Karadaş, “İnançsızlığa Karşı İç Bünyeyi Güçlendirme”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 31, (Nisan/2019), s.176.

⁸⁹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr), IV. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, IV, 1627; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 99; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân*, s. 416-418; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, IV, 155-157; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, (trc. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2015, 242.

açıklamalarını ifade eder bir hüviyete büründürülmüştür. Bu yönüyle te'vil faaliyeti arka planı itibariyle hâkim bakış açısının dışında bir anlamda meşru olmayan eylem ve tahlilleri ifade edecek şekilde konumlandırılmış, hatta bu şekildeki yorum karşıtlığı bazı çevrelerde günümüze kadar sürdürüle gelmiştir.⁹⁰

Yorum, asıl tabiatı itibariyle bir hitap olan metin ile bu hitaba/metne muhatap olan insan arasındaki ikili (diyalektik) bir ilişkinin neticesidir. Bu şekilde diyalektik bir özellik taşıması, zaten onun ne kadar yorum yapan insan varsa o kadar farklılaşabileceğini gösterir. Ayrıca bu ilişki zamanla kayıtlı, anlık ve değişken bir işleve de sahiptir. İnsanlar kendi asırlarının çocuğudurlar. Yaşadıkları olaylar, karşılaştıkları durumlar yorumlarını etkiler ve etkilemesi de gayet doğaldır. Söz konusu olan ilahi metinler olduğunda da durum farklı değildir. Çünkü muhatap yine insandır. İnsanlar tarafından yazılarak oluşturulan metinlerde olduğu gibi ilahi metinler de belli bir kültür, tarih, medeniyet ve sosyo-kültürel çevrenin etkisinde varlık sahnesine çıkarlar. Yani ilahi metnin tabiatının da bu unsurlardan bağımsız olarak var olması her ne kadar epistemolojik olarak mümkün gibi gözüксе de ontolojik olarak mümkün değildir. Çünkü vahiy de olsa belirli bir dünya görüşüne sahip olan insanlara hitap etmekte, içinde onların yaşam tecrübelerinden kaynaklanan bir terminoloji ile ifadesini bulmaktadır.⁹¹ Zaten böyle bir dinî metnin aktüalitesini devam ettirebilmesi için ondan beklenen, muhatapı olan insanların dinî, ahlâkî, kültürel, sosyo-psikolojik tüm soru ve sorunlarına cevap oluşturabilmesidir. Bu anlamda ilahi vahyin bir sonucu olan dinî metin ile bir beşerin elinde oluşan metin arasındaki fark, sonsuz ve aşkın bir varlık tarafından sonlu ve zamanla mahdud bir varlığa hitap ediliyor olmasıdır. Böyle bir fark ortaya konmazsa aşkın olanla olmayanın birbirine karışması söz konusu olur ki, bu durum metnin özgünlüğüne zarar verir. Bu nedenle metnin bizzat kendisiyle yorumu birbirinden tamamen farklı şeylerdir ve asla birbirinin yerine ikame olunamazlar.⁹²

Yorum, bazen ayrıştırıcı bazen de uzlaştıracı bir fonksiyon icra eder. Metnin var olduğu zaman ve tarihsel şartlar ile yoruma konu olduğu zamandaki şartlar arasında yorum

⁹⁰ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, s. 245; Mahmut Ay, “Kur'an Metninin Yorumundaki Farklılaşmanın Politik Tabiatı Üzerine”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 457; Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdûdî Örneği*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010, s. 176.

⁹¹ W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (trc. Mehmet S. Aydın), Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s.101.

⁹² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, (trc. Muhammed Coşkun-Numan Konaklı), Mana Yayınları, İstanbul 2016, s. 245.

açısından birtakım farkların oluşması kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü zaman ve zemin, olgu ve olaylar değişmiştir. Bu yönüyle yorum her iki zaman dilimindeki yaklaşımların birbirine yaklaştırılarak uzlaştırılmasından ibarettir. Tabiatı itibariyle ilahi olan metnin etkinliğini devam ettirebilmesi de buna bağlıdır.⁹³ Her ne kadar geleneksel süreçte ulema tarafından makbul veya merdûd yorumun şartları tespit edilmiş olsa da yorumun tabiatından kaynaklanan zaman ve zemine, olgu ve olaylara göre değişken olma durumu değişmez. Zaten Mâtürîdî'nin tefsiri Hz. Peygamber ve sahabenin yorumlarına, te'vili daha sonraki âlimlerin açıklamalarına tahsis eden yaklaşımı⁹⁴ da yorumun temel karakteristiğini belirlemesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü bu yaklaşımda Allah'ın muradının ne olduğu değil, okuyan kimsenin buradan ne anladığı ile ilgilenilmektedir. Allah'ın ne murad ettiğini âlim de olsa herhangi bir insanın tam olarak bilme imkân ve iddiası yoktur. Onun için yorum; okuyucu ve bağlam odaklı bir faaliyettir ve kesin neticeyi değil kanaati ortaya koyar.⁹⁵ Bu özellik yorumcunun metni bitmez tükenmez bir hazine olarak görmesi ve ondan sınırsız manalar çıkartabileceği anlamına da gelir. Ancak vahyin nüzulüne şahitlik eden sahabenin tefsir faaliyeti teolojik ve epistemolojik bir nesnelliğe işaret ederken, sahabenin aksine Hz. Peygamber ile teşrik-i mesai içerisinde bulunmayan ve vahyin nüzulüne şahitlik etmeyen sonraki ulemanın kendi sosyo-kültürel şartlarına göre şekillendirdiği yorumları ise öznelliğe işaret eder.⁹⁶ Bu yorumlara makbul ya da merdûd vasfı kazandıran ise şartlarına uygun olarak yapılması ya da yapılmamasıdır.⁹⁷

Yorum aslında “Ben de varım.”, “Beni de hesaba katın.” demektir ve yine yorum bir amaç değil araç olarak ele alınmalıdır. Günümüzde yorum bazen bir amaç gibi değerlendirilebilmektedir. Farklı bir şeyler söyleme adına söylenmiş olsa bile dil ve mantık gibi klasik yorum da tabiatı itibariyle araç olarak değerlendirilir. Yorum nasları

⁹³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, (trc. Fethi Ahmet Polat), Kitâbiyât, Ankara 2002, s.115.

⁹⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (thk. Ahmed Vanlıoğlu), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005, I, 3.

⁹⁵ Ömer Dumlu, *Tefsir Usûlü*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2017, s. 222.

⁹⁶ Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.92.

⁹⁷ Şartlarına riayet edilmeden yapılan yorum örnekleri arasında sûfî ve Şîî yorum geleneği içerisinde üretilen bazı yorumlar gösterilebilir. Konuyla ilgili ayrıntılı tahliller için bk. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, (trc. İbrahim Akbaba), Mana Yayınları, İstanbul 2019, s. 388.

anlama ve hayatın içerisinde cereyan eden olaylara çözüm üretme mekanizması olarak kabul edilir.⁹⁸

Naslar bir gerçekliğe işaret etmek için vardır. Yorum ise bu gerçekliği açıklamak, anlama kavuşturmak ve tabii hayat ile ilişkilendirmek için vardır. Nasların tarihin herhangi bir döneminde bir defa anlaşılmış olması yeterlidir. Ancak bir defa yorumlanması bütün zamanlar için yeterli değildir. Bunun sonucu olarak nasların yoruma ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. Yorum kaçınılmaz olunca önceki ve sonraki yorumlar arasında farklılıklar olması da kaçınılmazdır. Bu durum kimi zaman önceki yorum ile sonraki yorumlar arasında çeşitli kırılmaları da beraberinde getirmektedir.⁹⁹

Nitekim Hz. Peygamber döneminde anlaşılan Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber'den sonra her dönemde yeniden anlaşılacak yerine, sünnetin hikmetini öne çıkararak yeniden yorumlanmalıdır. Bu durum metnin orijinal anlamını korumakla birlikte yorumu statiklikten kurtarıp asrın ihtiyaçları doğrultusunda dinamik hale getirecektir. Kullanıldığı zaman ictehad müessesesi zaten bu amaca hizmet etmektedir.

Burada yorumun nasslaşmasından da bahsetmek gerekmektedir. İslâmî gelenekte yorumlar zaman zaman öne çıkmış ve nassların yerine kaim olmuştur. Özellikle fıkıhta taklit asrı denilen dönemden itibaren nassın kendisi değil yorumu; şerh, tahlil biçiminde yoruma konu olmuştur. Nassın bağlayıcılığı ile yorumun bağlayıcılığı aynı olmaması nedeniyle burada ilahi maksadın anlaşılması ve uygulanmasında sıkıntılar yaşanmıştır. Yorumlar kendi çağlarını yansıtır, çağlar değiştikçe yorumların değişmesi de tabii bir durumdur. Dolayısıyla bu değişimi kırılma olarak algılayamayız; ancak fıkıhta taklit asrı dediğimiz zaman dilimiyle birlikte değişen anlayışı bir kırılma olarak algılamak daha doğru olur. Sahabe asrından itibaren, bizzat nassın kendisi esas kabul ediliyor iken, fıkıhta taklit asrıyla birlikte, nassın kendisinin değil, yorumunun esas kabul edilmeye başlanması ve sonrasında da durumun böyle devam ederek yorumun otoriteleşmesini iyi tahlil etmek gerekmektedir.¹⁰⁰

⁹⁸ Ayhan Ak, "Araçsal Yorum Tasavvurunun Görünümü: Sekiz Yıl, Otuz Yorum", *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 187; H. Yunus Apaydın, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 35.

⁹⁹ Erten, *Nass Yorum İlişkisi*, s. 53; Muammer Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 192.

¹⁰⁰ Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 98.

Yorumun naslaşmasına, ileride ayrıca ele alacağımız, kadının şahitliği meselesi örnek olarak verilebilir. Bakara 2/282. ayet hariç, şahitlik meselesinde kadın erkek ayrımı yapılmamaktadır. Ancak İslâm geleneğinde birçok konuda kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısına denk kabul edilmiştir. Hatta ceza hukukunda kadının şahitliği kabul edilmemektedir. İşte burada Kur'an'daki nasslar açık olmasına rağmen, yorum onun önüne geçmiş ve kadının şahitliği Kur'an'a göre değil de naslaşan yorumlara göre belirlenmiş olmaktadır.¹⁰¹ Talak meselesinde de yine buna benzer bir durum söz konusudur.

Yorum farklarının zamanla da ilişkisi vardır. Zaman içerisinde olgu ve olayların değişkenlik göstermesi yoruma etki ettiği gibi, anlamın değişmesine de etki etmiştir. İnsanın dışındaki dünya sürekli değiştiği için nassları literal okumak yeni şartlara cevap verme konusunda yeterli olmayabilir. Mesela Mâide 5/5. ayetine göre mümin erkeklere Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenebilme hakkı verilmiştir. Ancak Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) bu ayeti, o dönemin şartları gereği müslüman kadınların azlığına bağlamış ve “artık ihtiyaç kalkınca ruhsat da kalkmıştır” diye yorumlamıştır. Atâ b. Ebû Rebâh, nassın kendisinden değil tarihi bağlamına giderek bu sonuca ulaşmış olmalıdır. Bu durum yorum farklarının olgusal değişkenliklerle ilişkisini ortaya koyduğu gibi tarihsel şartların yorumu etkilediği ve nassların her zaman yorumlanmaya ihtiyaç duyduğunu da göstermektedir.¹⁰²

Böyle bir sonucu tefsirin ilk formlarının dilbilimsel çerçevede yapılan izahlar¹⁰³ ve nüzul ortamı ile ilgili rivayetler olduğundan hareketle de çıkarabiliriz. Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*'inde bulunan dilbilimsel izahlar, Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîr*'indeki nüzul ortamına yapılan atıflar bu değerlendirmeye doğruluk payı kazandırmaktadır. Ayrıca Ferrâ ve Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) yazdıkları dilbilimsel ağırlıklı eserler de bu görüşü destekler mahiyettedir. Bunu takip eden süreçte fıkıh ve kelâm ekolleri oluşmuş ve artık ihtilaf olgusu gündeme gelmiş, nass ve yorum hakkında ihtilaflı meseleler olarak hakikat ve mecaz, muhkem ve müteşabih, nasih ve mensuh, umum ve hususun tartışılmaya başlanmasıyla birlikte yorum farklılıkları zuhur etmeye başlamıştır. İhtilafların başladığı bu süreçten sonra devasa tefsir çalışmaları ortaya çıkmıştır. Önceki dönemlerde yapılan kısa açıklamalı

¹⁰¹ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, Atay Yayınevi, Ankara 1997, s. 26.

¹⁰² Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 108.

¹⁰³ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, s. 96.

çalışmalar yerini tafsilatlı anlatımlara ve devasa hacimli çalışmalara bırakmıştır. Ancak bu dönemden sonra tefsirde dilbilimsel ve esbâb-ı nüzul merkezli ikili anlayıştan farklı ihtiyaçlara yönelik tefsirlerin de ortaya çıkması, tefsirlerde anlam merkezli olarak meydana gelen yaklaşımlar açısından bir başlangıç noktası da oluşturmaktadır.

2.3. Anlam Kırılması ve Kur'an

Kur'an'ın herhangi bir konudaki ifadesi, bir kısım düşünce ile ilgili durumlara dönüştürülürken, zaman zaman Kur'an'ın ilk ve özgün anlamının yerine yorumu yapan kişinin epistemolojik açıdan benimsediği fikir ve düşünceleri yerleştirilmektedir. İşte diakronik (artzamanlı/gelişmeli) semantik konusu içerisinde mütala edilen, anlam genişlemesi ve anlam daralması gibi konular burada gündeme gelmektedir. Ayrıca dilsel ve tarihi birtakım nedenler, ihtiyaca bağlı bazı etkenler de devreye girince anlamın orijinal halinden uzaklaşıp başka bir yöne kayması söz konusu olmakta ve böylece anlam kırılmaya uğramakta, bambaşka bir mahiyete bürünmektedir. Esasında burada anlam kırılması dediğimiz şey anlam genişlemesi ya da daralması gibi değişimin de ötesinde lafzın özgün ve orijinal anlamından başkalaşması, savrularak başka bir anlama evrilmesini ifade etmiş olmaktadır.¹⁰⁴

Kırılma olarak bahsettiğimiz hususu birçok yönlerden ele alabiliriz. Bu hususta ilk bahsedeceğimiz *metinsel kırılma*dır. Kur'an vahyine ilişkin tasavvurlarımız, tefsir ve te'vil faaliyetlerimizi belirleyen önemli bir unsurdur. Eğer Kur'an salt yazılı bir metin gibi algılanırsa, anlamın bütünüyle ve sadece lafızda, orijinal anlamın da sırf lügatte bulunduğu sonucuna ulaşırız. Böylece tarihte ortaya çıkan kelâmî, fikhî, tasavvufî, felsefî içerikli tüm tartışmaları ayetlerin alt metinleri gibi algılayıp gösterebiliriz. Bu durum metin açısından kırılmanın kendisidir.¹⁰⁵

İkinci olarak bahsedeceğimiz kırılma ise *dilsel kırılma*dır. Dil açısından kırılmayı ikiye ayırabiliriz. Birinci tür kırılma, ilahi olan bir verinin beşerin diliyle ifade edilmesidir. İkinci tür kırılma ise ilahi vahyin kendisiyle indirildiği dilin kutsallaştırılmasıyla birlikte metnin özüne ve tabiatına yabancılaşmasıdır. İlahi kaynaklı olan metinler dahi, aşkın bir

¹⁰⁴ Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname XV*, 2008/2, s. 129; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, s. 307; Sav, "Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme", s. 147-166; Coşkun, "Anlam Değişimlerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı", s. 35-48.

¹⁰⁵ Öztürk, "Tefsir Nedir, Ne Değildir?", *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 2, (2017), s. 40-49.

niyet ve iradenin dünya diline aktarılması anlamında, tabii, insani ve tarihi bir kırılma olarak birer yorumdur. Bu manada baktığımız zaman her yorum bir tür kırılmayı da beraberinde getirmiş olmaktadır.¹⁰⁶

Kırılmayı tefsirlerde yoğun olarak meydana gelmesi açısından da ele alabiliriz. Bu çerçevede tefsirlerde anlam kırılmasına uğrayan ayetlere baktığımız zaman anlamın iki şekilde kırılmaya uğradığını görüyoruz. Birincisi *olgu veya olay açısından kırılmaya* uğramış olanlardır. Metinde herhangi bir değişiklik bulunmamasına rağmen; olgu ve olaylar değişmiştir. Ayetin sebep-i nüzul olarak kendisinden bahsettiği hâdiseler artık söz konusu olmamasına karşın benzer başka hâdiselerin varlığı söz konusudur. Bu durumda yorum devreye girmek durumunda kalacaktır. Olaylar arasındaki benzeşmeyi açıklamaya çalışan yorumdan kaynaklanan kırılma böyledir. İkincisi ise *ayet metninin delaletinde meydana gelen kırılma*dır. Bizzat lafzın manaya delaletinde farklı anlamaların meydana gelmesiyle orijinal anlamdan uzaklaşmak suretiyle meydana gelen kırılma da böyledir. Lafzın manaya olan delaleti değişmiş ve anlam açısından bir kopukluk meydana gelmiştir ki, bu durum da beraberinde anlam değişikliklerini meydana getiren bir kırılma olarak ifade edilebilir.¹⁰⁷

Kırılmanın bir diğer çeşidi ise *teolojik kırılma*dır. “Allah'ın bütün insanları tarihsel varoluşlarından önce kendi varlığına ve Rablığına tanık kılması, sadece dinin temellendirilmesinde bir farklılaşma olarak kalmamakta, aynı zamanda teolojik bir kırılma anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber sadece hanif olmayı tebliğ etmek için değil, bizzat hanif olarak yaşamak için geldiğine göre bütün dinlerin varoluş sahnesine çıkışında olduğu gibi bu noktayı teolojik açıdan bir kırılma olarak ele alabiliriz. Allah insanı var ettiğine göre insanın ona inanma yükümlülüğü oluşmuş demektir. Allah için ayrıca peygamber ve vahiy gönderme zorunluluğu yoktu. Eğer vahiy ve peygamber gönderdiyse, bu O'nun adaletinin değil, rahmetinin ve lütfunun bir sonucudur.

¹⁰⁶ Kılıç, “Metin Yorumlanmak ve Uygulanmak İçin Yorum İse Tarih ve İnsana Göredir!”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 2, (2017), s. 15.

¹⁰⁷ Kılıç, “Metin Yorumlanmak ve Uygulanmak İçin Yorum İse Tarih ve İnsana Göredir!”, s. 23; Demirci, *Nas-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s. 164; Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 53.

Dolayısıyla temel itibariyle Hristiyanlığın, Yahudiliğin ya da İslâm dininin gönderilmesi bizâtihi tarihsel süreç anlamında bir kırılmaya tekabül etmektedir.”¹⁰⁸

Bu durum şu ayette ifade edilir: “*İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi; onlar aracılığı ile anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için gerçeği içeren kitabı indirdi. Ancak kendilerine apaçık gerçekler geldikten sonra aralarındaki kıskançlık yüzünden, o kitap hakkında anlaşmazlığa düşenler de onun kendilerine verildiği kimseler oldu. Sonra Allah onların, üzerinde ayrılığa düştükleri gerçeği, kendi izniyle müminlerin bulmasını sağladı. Allah dilediğini doğru yola iletir.*”¹⁰⁹

Vahyin gelişinden sonra insanların ihtilafa düşmesi, son derece ibret verici de olsa aynı zamanda vahiy ve ilahi teşrî tarihinin bir hakikati olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayette bu hakikate işaret edilmek suretiyle Müslümanlar, böyle bir hataya düşmekten uyarılmış ve sakındırılmıştır.¹¹⁰ Bu anlamda vahyin insanlığa bahşedilmiş olması aynı zamanda ihtilafın başlaması, yorum farklarının oluşmasıyla da kırılmanın teolojik düzeyde ilk olarak başlaması anlamına gelmektedir.¹¹¹

Sonuçta Kur'an'ı doğru anlayabilmek ve süreçte meydana gelen kırılmalarla birlikte anlam değişikliklerini farkedebilmek için dinî literatür içerisinde sonradan terimleşen kavramların iyi bilinmesi ve dikkatlice ele alınması gerekmektedir. Kavramların dönemsel olarak bıraktıkları anlam izlerini takip ederken, hangi köşebaşlarında durdukları ve ne şekilde/nasıl yön değiştirdikleri art zamanlı bir tahlille ele alınmalıdır. Çünkü müfessirlerin genel olarak tefsirlerde Kur'an kavramlarını hicrî ilk üç asırdan sonra teşekkül etmiş olan terim anlamlarıyla açıklamaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Aslında Kur'an kelime ya da kavramlarının nazil oldukları zamanda anlaşılan manalarıyla açıklanması anlamın süreç içerisinde meydana gelen kırılmalardan etkilenmemesi için en sağlıklı yoldur. Bu sebeple sahih anlam ve doğru yorumu tespit edebilmek ve ayetin orijinal anlamını yakalayabilmek için kelime ya da kavramların

¹⁰⁸ Ömer Özsoy, “Tefsirin Açmazı: Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuşturmak”, *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları 1*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s. 62.

¹⁰⁹ Bakara 2/213.

¹¹⁰ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisiyye, Tûnus 1984, II, 309.

¹¹¹ Aldemir, *Kur'an-ı Kerîm'e Göre İhtilaf*, s. 72.

sonradan gelişen ıstılahi anlamları yerine, ilk ve orijinal anlam dediğimiz nüzul dönemi Arapçasındaki anlamları esas alınmalıdır.¹¹²

2.4. Müfessir (Anlayan Özne) ve Kur'an

Yorumda farklılığın nedenlerinden birisi de anlayan özne konumunda bulunan müfessirin niteliklerinden kaynaklanan durumdur. Müfessirin bilgi ve kültür seviyesinin, yöntem ve yaklaşımlarının, mezhebî aidiyet ve kabullerinin bu yorum farklılıklarının oluşmasında büyük etkisi vardır. Şimdi bunları izah etmeye çalışalım.

2.4.1. Müfessirlerin Bilgi ve Kültür Seviyesinin Farklı Oluşu

İnsanlar yaratılış itibarıyla farklı kişilik özelliklerine sahip olarak dünyaya gelirler. İnsanın gözümüzle müşahade ettiğimiz bedeni özellikleri nasıl ki birbirinden farklılık gösteriyorsa, duygu ve düşünceleri, mizaç ve karakterleri, kapasite ve kabiliyetleri de birbirinden farklı özelliktedir. Müfessir de bir insan olduğuna göre hayat tarzı; yetiştirme ortamı; örf, adet ve gelenekleri; hayat tecrübesi; bilgi birimi gibi yönlerden de diğer müfessirlerden farklılık göstermesi normal bir durumdur. Bu farklılıklar anlama, yorumlama ve açıklama biçimiyle kendini hissettirmektedir.

Kur'an'ı ilk defa Hz. Peygamber ahabına açıklamış, ahab da sonraki nesillere bu açıklamaları kendi yorumunu da katarak aktarmıştır. Bu yönüyle Kur'an, Hz. Peygamber tarafından nüzul ortamında açıklanmış ve sahabe tarafından da anlaşılmış bir kitaptır. Sahabe neslinden sonraki dönemlerde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili meselelerde Hz. Peygamber'in tefsire dair açıklamaları ve sahabe görüşleri çok önemli temel kaynak değerini kazanmıştır. Ancak sosyo-kültürel şartların gelişip büyümesi, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında müfessirin etkinliğini artırmıştır. Bu durum tefsir yapacak kişilerin, Kur'an'ı yorumlama ve açıklama faaliyetlerinde bulunmak için şahsi özellikleri bakımından birtakım yetkinliklere sahip oldukları gibi yorumlarının da bir sınırının olması gerektiği neticesini intaç etmiştir.¹¹³

¹¹² Muhammed Abduh, *Fâtiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, (trc. Ömer Aydın), İşaret Yayınları 2012, s. 73-74; Yusuf İşıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997, s. 93.

¹¹³ İşıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 105-108; Süleyman Narol, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara 2016, s. 61.

Anlama faaliyeti, anlaşılması istenen kavramı zihinde canlandırma faaliyetidir. Yorumlama ise anlamadan sonra gelen kendinden birşeyler katmayı ve başkalarına da açıklama yapmayı beraberinde getirir. Dumanı görüp de ateşin varlığına hükmetmek böyle bir zihinsel etkinliktir. Anlama ve yorumlama bakımından insanların idrak seviyelerinin aynı olmaması yorum farklılıklarının ana nedenlerinden biridir. Çünkü yaşadıkları kültürel iklim, bilgi birikimleri farklıdır. Hatta bazen yaşadıkları duygu durumları dahi yorumlarını etkilemektedir. Müfessirler arasında, hatta müfessirin zamanla kendi fikirleri arasında farklılığı oluşturan nokta da tam burada başlamaktadır. Bu durum bireysel, toplumsal ve çevresel faktörlerin de ilavesiyle daha farklı ve büyük boyutlara ulaşabilmektedir.

Müfessirin fikir, kanaat ve yorumlarının şekillenmesinde, yorumlarının sağlıklı gelişebilmesinde onun ilmî seviyesinin önemi de büyüktür. Bu sebeple usûl kitaplarımızda müfessirin taşıması gereken özellikler ve sahip olması gereken ilimler maddeler halinde sıralanarak dile getirilmiştir.¹¹⁴ Müfessirler içerisinde önceki müktesebattan olabildiğince uzak kalarak, onlardan etkilenmeden arı duru bir zihinle tefsir faaliyetini yapmak gerektiğini savunanlarda bile bazı ilimleri bilmeden tefsir yapılamayacağı kanaati bulunmaktadır.¹¹⁵ Bunların en başında Kur'an'ın nazil olduğu dili bilmek gelmektedir. Hatta bu durum “Bilmek yeterli değil kelimelerin terkip ve cümle haline gelmeden önce delalet ettikleri mâna ve hükümleri iyi bildiği gibi, terkip haline geldikten sonra kazandığı farklı manaları tefrîk ve temyiz edebilecek kadar çok iyi bilmelidir.”¹¹⁶ şeklinde ifade edilmektedir.

Konuyla ilgili son cümle olarak, müfessirin bilgi ve kültür seviyelerinin farklı oluşunu bütünüyle olumsuzlamamak gerektiğini düşünüyoruz. Aksine söz konusu farklılığın olumlu yönlerinin de bulunduğunu ifade eden Ömer Nasuhi Bilmen'in şu ifadeleri önemlidir: “Her müfessir, kendi yeteneği, kendi uzmanlığı, kendi kalbî doğuşları derecesinde Kur'an'ın hakikatlerine, güzelliklerine, mucizevî yönlerine tercüman

¹¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 419; Kâfiyecî, *et-Teyssîr fî Kavâ'idî 'İlmi't-Tefsîr*, (thk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebi), Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1998, s. 27-29; Süyûtî, *el-İkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, IV, 173- 175; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 472.

¹¹⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menar*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947, s. 17-20; Süleyman Karacelil, “Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: II*, İstanbul 2010, s. 128.

¹¹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, I, 13-14; Karacelil, “Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti”, s. 128.

olduğundan, çok çeşitli tefsirler meydana gelmiş, hiçbirini tamamen ihtiyaç dışı bırakmayıp her birinden okuyup düşünen kimseler için başka bir fayda, başka bir feyz gelmekte olduğu görülmektedir.”¹¹⁷

2.4.2. Müfessirlerin Yöntem ve Yaklaşımlarının Farklı Oluşu

Kur'an açık ve anlaşılabilir (mübîn) bir kitaptır.¹¹⁸ Bununla birlikte onu anlamak ve anladıktan sonra da yorumlayabilmek için düşünmek şarttır.¹¹⁹ Ancak sadece metni karşısına alarak yorumlarını düşünceleriyle şekillendirmek başlı başına yeterli değildir. Sistemli ve metodik hareket etmek de gereklidir. Yorumları şekillendirirken tarihi bağlam bilgisini göz önünde bulundurmak, ayetlerin akışını, bütünlüğünü dikkate almak önemlidir. Kur'an'ın zahir anlamını kavrayabilmek için dil, belâgat, mantık, kıraat ve tarih bilgisine vâkıf olmak gerekmektedir. Sûfî, felsefî, içtimai yorumlardan haberdar olmak da müfessirin bakış açısını genişletir.¹²⁰ Bütün bunlara ilave olarak Kur'an'ın nazil olduğu dönemde kullanılan Arapçanın, sosyal çevrenin, örf ve adetlerle birlikte kültür ve inanç unsurlarının da bilinmesi ve hesaba katılması gerekmektedir.¹²¹

Sayılan bu unsurları hesaba katarak gerekli bütün çabaları gösterdikten sonra da yorumda çeşitlilik oluşabilir. Neticede yorumlanan şey ilahi bir metin, yorumlayan ise beşerdir. Birikim ve kabiliyetle birlikte yöntem de bunun gerçekleşmesinde en önemli etkidir. Dolayısıyla tarihsel olanla evrensel olanı tefrik ettikten sonra diğer farklılıklar normal karşılanmalıdır.

Yorum farklılıklarında müfessirlerin tercih ettikleri yöntemin etkili olduğunu belirtmiştik. Sadece müfessirler değil İslâm düşünce tarihi boyunca bütün İslâm düşünürleri araştırmalarında çeşitli metot ve yöntemler benimsemişlerdir. Hakikatin bilgisine ulaşma konusunda sûfîlerin keşfe dayalı, kelâmcıların önemli bir kısmının nakle dayalı, kelâmın Mu'tezile kanadıyla felsefecilerin ise akli önceleyen bir

¹¹⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, I, 226.

¹¹⁸ Bk. Meryem 19/97; Kamer 54/32.

¹¹⁹ Bk. Bakara 2/219; Âl-i İmrân 3/118; Nisâ 4/82; En'âm 6/126; A'râf 7/26; Yûnus 10/24; Nahl 16/44; İsrâ 17/41; Enbiyâ 21/10; Ankebût 29/43; Rûm 30/28; Sâd 38/29; Zuhuruf 43/3; Muhammed 47/24.

¹²⁰ Hâlid Abdurrahman el-'Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1994, s. 81-82; Kara, "Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri", s. 76.

¹²¹ Görener, "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlünün Bir Yöntem Çağrıştırmaları Sorunu", *Bilimnâme XVI*, cilt: 7, sayı: 16, (2009/1), s. 9.

metodoloji geliştirmeleri böyle bir yöntem çeşitliliğinin neticesidir.¹²² Fıkıh temelli yaklaşımların ve kelâmî görüş ayrılıklarının temel nedenlerinden birinin de ayetlere farklı anlam verme olduğu düşünülürse, belli bir konu etrafında ya da o konuyu araştırırken uygulanan yöntemlerin buna neden olduğu anlaşılmış olmaktadır. Sûfiler, fakihler ve müfessirlerin yöntemlerini oluşturan şey, onların yaklaşım biçimleridir. Fakihler ve müfessirler ayetleri derinlemesine tahlil ederler. Bu tahlil işlemini yaparken buldukları birtakım incelikleri kendi dirayetleriyle açıklarken, sûfiler ise ayetleri yorumlarken çıkardıkları ilginç manaları bizzat Allah’a isnat ederler. Bu durum yaklaşım farkını net olarak ortaya koymaktadır.

Yöntem farklılığından söz ederken Kur’an ilimleriyle meşgul olan müsteşriklerin tutumlarında kendini hissettiren yaklaşımdan da bahsetmek gerekir. Bu yaklaşım biçiminde anlayan öznenin, muhatabı olduğu metinle yapıcı ilişkiler gerçekleştirememesi söz konusu olabilir. Kur’an’ı anlamak ve anladığını hayatına tatbik etmek isteyen bir tutum ve yaklaşımla değil de kıyasıya eleştirmek, birtakım kusur ve yanlışlar bulmak gibi maksatlarla okumak sonuçta yorumun tahrifle eşdeğer boyutlara ulaşmasına zemin hazırlayabilir. Elbette Kur’an bütün insanlığa hitap etmektedir ve onu herkes okuyabilir. Ancak yorumda tutarlılık objektif olmayı ve kollektif akla yaslanmayı da lüzumlu kılar. Kenarda kıyıda kalmış, hiçkimse veya çok az bir grup tarafından kabul görmüş anlayışlar üzerinden bir yöntem oluşturmak ilk bakışta çok farklı gibi görünen yorumlar üretmeyi sağlıyormuş gözükse de sahih anlam ve doğru yorum açısından ortada sıkıntılı bir durum var demektir.

Müfessirin anlama faaliyetini ifade etmesi bakımından burada *fıkh* kavramına değinmek gerekmektedir. Fıkıh kavramı, “Müşahade edilene ait olan bir bilgiden gayba ait olanın bilgisine ulaşmak”¹²³ olarak tarif edilmektedir. Bu anlamda fıkıh, usûl, furû’ ve makâsıdıyla dinin bir bütün olarak anlaşılması demektir. Kur’an açısından ise satır aralarına nüfuz ederek, genel maksatları dikkate alan bir yaklaşım içerisinde, bütün anlam katmanlarını ve ilave anlamları hesaba kattıktan sonra büyük bir bilinç haliyle anlamayı ifade etmektedir. Aynı kökten gelen tefakkuh kelimesinin bilgiyi davranışa dönüştürerek, bizzat hayatın içine katmak anlamı da müfessirin anlama faaliyetinde

¹²² Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâmî Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 13.

¹²³ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 642.

serbest ve keyfilik içinde olamayacağını, doğruya en yakın anlamı yakalamak açısından imanlı ve tutarlı olması gerektiğini ifade etmektedir.

Yöntem açısından bir başka sıkıntılı durum da parçacı yaklaşım ve tefsir anlayışıdır. Klasik tefsirler içerisinde bütüncül olmaktan uzak, her ayeti kendi bütünlüğü içerisinde değerlendiren anlayışa çok sık rastlanmaktadır. Bu anlayışa göre bir ayete hatta bir ayetin bir bölümüne kendi başına bir atom gözüyle bakılabilir ve bir ayet ya da ifade hukukî, kelâmî mezhebî bir noktayı ispat sadedinde kullanılabilir. İşte bu yaklaşımın sonucu olarak İslâmî gelenekte birçok itikâdî, siyasî, fikhî mezhepler meydana gelmiştir. hangi anlayışa sahip olursa olsun, mezhepler görüşlerine bu yöntemle kolayca Kur'an'dan delil bulabilmişlerdir. Dolayısıyla ortaya atılan böylesi her fikir aynı zamanda Kur'an'ın bir tefsiri olarak tezahür etmiştir. İşte bu durum yöntem açısından anlamın savrulması ya da kırılması diye nitelendirdiğimiz durumu ifade etmektedir.¹²⁴

2.4.3. Mezhebî Aidiyet ve Kabuller

İtikâdî mezheplerin ortaya çıkmasında ilk dönemlerde meydana gelen siyasî olayların önemli etkisi söz konusu olmuştur.¹²⁵ İlk etapta siyasî açıdan bölünmeler meydana gelmiş, bu durum daha sonra itikâdî açıdan farklılaşmalara sebebiyet vermiş, nihayetinde de siyasî ve itikâdî farklılaşma fırkalaşmayı doğurmuştur. Fikhî alanda da oluşan mezhepler zaman içerisinde kendi usüllerini ortaya koymuşlar, uygulamada meydana gelen yeni durum ve ihtiyaçlar bu usûl ve gelenek içerisinde çözüme kavuşturulmaya başlayınca da fikhî mezhepler ortaya çıkmıştır.¹²⁶

Yukarıdaki tespitler ışığında baktığımız zaman toplumsal gelişmeler bazı ihtilafları ortaya çıkarmış, bu ihtilaflar neticesinde gruplaşmalar meydana gelmiş, her grup kendi fikrine meşruiyet zemini arayışına girmiştir. Bu arayış, Kur'an'a yönelerek ondan deliller ortaya koymayı beraberinde getirmiş ve sonuçta bu çaba Kur'an'ın farklı şekillerde yorumlanmasıyla neticelenmiştir. Mezhepler kurumsallaşmasını

¹²⁴ Konu ile ilgili bk. Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 80; Karacelil, “Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti”, s. 121-142; Kara, “Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, s. 76; Ahmet Sait Sıcak, “Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt: 3, sayı: 3, (2014), s. 591-610.

¹²⁵ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 113; Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011, s. 122-123; Kenan Ayar, *Sahabe Dönemi Siyasî Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 361-371.

¹²⁶ Kırca, “Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İslâmî Araştırmalar*, 1987, cilt: 1, sayı: 5, s. 52-61.

tamamladıktan sonra Kur'an yorumu mezhep müntesipleri tarafından oluşturulan usüllere göre gerçekleştirilmeye devam etmiştir. Ekolleşme sürecinden sonra ise müçtehit imamların koymuş olduğu metodolojiyle birlikte yorum faaliyeti tamamen mezhebî yaklaşımın kavram ve perspektifleri dairesinde devam edegelmiştir.¹²⁷

Aidiyet ve önkabullerle hareket edildiği zaman müfessirin yapacağı yorum etkinliğinde mensubu olduğu ekolün sistematığının dışına çıkması kolay değildir. Nitekim tefsir tarihinde bunun örneklerine çokça rastlamak mümkündür. Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'an*'ında ayetlerini Hanefî mezhebine göre yorumlaması,¹²⁸ Mu'tezile'nin tefsirlerinde doğru anlamının ölçütü olarak "tevhid" ve "adalet" başta olmak üzere kendi ilke ve anlayışlarını hareket noktası kabul etmeleri,¹²⁹ Tabersî'nin her ne kadar mutedil olmaya çalışsa da Şîa'nın esaslarını ön plana çıkarması hep bu nevidendir.¹³⁰ Hatta belki de tefsir yazma ihtiyacını belirleyen nedenin bu olduğu bile söylenebilir. Bu durum bir yönüyle mezhebî aidiyet ve önkabulden kaynaklandığı gibi diğer taraftan da yorumun farklılaşmasına neden olan bir durumdur.

Tefsir faaliyetleri sadece samimi bir niyetle Kur'an'ı anlamayı esas alan ve bilgi sahibi olmaktan ibaret faaliyetler değildir. Birtakım insanî zaaf ve noksanlarla da malüldür. Bazen dile getirilen yorum ve düşüncelerle örtük bir biçimde mensubu olunan grubun yararı da temin edilmeye çalışılabilir. Nitekim Kur'an ayetlerinin Hâricîler'in elinde ideolojik bir silaha dönüşmesi tarihen sabittir.¹³¹ Bu anlama biçiminde gerek şahıs gerek fırkaların ayetleri yorumlarken öznel bir tutum içerisine girmeleri söz konusudur. Bu, onların durumlarını Kur'an'la muhkem hale getirmek istemelerinden kaynaklanmaktadır. Samimi bir şekilde bile olsa Kur'an'a uygulanan bu baskı, şiddetten farksız bir tutumdur. Bu tutumlarıyla kendi görüşlerini Kur'an'la tahkim etmeye çalışırken orijinal anlam kaybolmakta, adeta kendi görüşleri asıl, Kur'an onları sadece onaylayan bir konuma indirgenmiş olmaktadır. Bu durum keyfilik ve onunla beraber

¹²⁷ İbrahim Hilmi Karşlı, "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 18, sayı: 2, (2005), s. 145-157.

¹²⁸ Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'an'ı*, Elif Matbaası, Ankara 1989, s. 199; Mustafa Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri-Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örneği*-, Samer Yayınları, Kahramanmaraş 2019, s. 281.

¹²⁹ Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 42.

¹³⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 86-87; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, s. 441.

¹³¹ Hamdi Gündoğar, "İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu", *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 523.

gelen anlam kırılması ve anlamın dejenerasyonu olarak değerlendirilmeli, siyasî çıkar ve çatışmaların bir neticesi olarak mütala edilmelidir.¹³²

İlk dönem tefsirlerinde mezhebî aidiyet ve önkabuller çerçevesinde iktidarların meşruluğu, halife kavramı vb. etrafında yapılan tartışmalar, o dönemlere ait tefsir literatüründen okunup takip edilebilmektedir. Hatta bunun izleri daha sonraki tefsir çalışmalarında bile görülebilmektedir.¹³³ Bu durum yorum farklılıklarının oluşmasında mezhebî aidiyet ve önkabullerin ne kadar etkili olduğunu da göstermektedir.



¹³² Bk. Ethem Ruhi Fırlı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, s. 56; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 244.

¹³³ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 327-335.

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN DİLSEL VE BAĞLAMSAK NEDENLERİ

1. Dilsel Nedenler

Dilsel bir ifade olarak dînî metinlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair Kur'an'da belli bir yöntem önerisi yoktur. Bu durum ayet ve hadislerin farklı anlaşılmasında etkili olan hususlardan biridir. Neticede dînî bir metin olarak Kur'an'da anlam yönünden gayet açık dilsel ifadelerin yanı sıra, kapalı olan ya da birden fazla manaya delalet etme ihtimali söz konusu olan lafızlar, hatta müteşabihler bulunmaktadır. Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren nassların anlaşılmasında zâhiri/literal ve lafzî anlamıyla birlikte manayı da esas alan iki temel yaklaşım var olagelmıştır.¹³⁴ Lafız yorumun aslî unsurlarından biridir. Lafız yoksa yorum da yoktur. Ancak genel manada nassları, özelde ise Kur'an'ı anlamada sırf lafızcî/literal diyebileceğimiz yorumun doğurduğu bazı sorunlar da bulunmaktadır. Bu konu tefsirlerdeki dilsel nedenli farklı görüşlerin sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁵

Dilsel nedenlerle birlikte yorumda meydana gelen ihtilafların bir sebebi de metni okumadan önce herkesin o metinle ilgili mutlaka bir ön tahmini hatta ön yargılarının bulunuyor olmasıdır. Zira okunan metnin anlaşılmasında bu unsurlar oldukça belirleyici bir fonksiyon icra eder.¹³⁶ Mesela dînî mahiyette bir kitap okuyan kimseyle bilimsel mahiyette bir kitap okuyan kimsenin kitap hakkındaki ön kanaati aynı değildir ve bu durum doğru veya yanlış anlamada etkili olabileceği gibi, maksadı aşan yorumlara da

¹³⁴ Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s.111-116.

¹³⁵ Bayraktutar, "Nasları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", s. 191.

¹³⁶ Bk. Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (trc. İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2003, s.182-183; Tatar, *Felsefî Hermenötik*, s. 31; Ömer Faruk Yavuz, "Yaygın Kur'an İmajları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 11, sayı: 2, (2011), s. 43-71.

neden olabilir. Söz konusu olan ilâhi kelam olunca dilsel sınırlar içerisinde kalmak zorunda kalan kimsenin Kur'an tasavvuru çok önemli hale gelmektedir.

Dilsel bir metin olarak Kur'an öncelikle din dilini kullanmaktadır.¹³⁷ İçerisinde birtakım tarihi hakikatlerden bahsediliyor olsa da o bir tarih kaynağı değildir. Kıyamet ve ahirete taalluk eden gelecekle ilgili bazı haberler veriliyor olsa da bunlar yeniden diriltirme ve yaptıklarının hesabını verme bilincini oluşturmak içindir. Yine Kur'an muhatabının sadece ibadet ve muamelat hayatını şekillendiren bir ibadet ya da kanun kitabı, okuyucusunu etkileyerek ona meydan okuyan edebiyat şaheseri ya da bilimsel bir metin değildir. Kur'an her asra ve her asırdaki muhatabına tamamen farklı şeyler söyleyen, yani sabit hiçbir söylemi bulunmayan; buharlaşmaya hazır, istismara açık bir kitap da değildir. Kur'an nazil olduğu tarih vasatında bir arka planı olan ve bu tarihsel arka planına uygun olarak mesajını diğer zaman ve zeminlere aktaran dinî, ahlâkî ve sosyal yönlerden muhatabına rehberlik eden bir kitaptır.¹³⁸

Kur'an'ın dilsel özellikleri, tefsirlerdeki farklı görüşlerin meydana gelmesinde etkili olan unsurlardan biridir. Çünkü yirmi üç yıllık süreç içerisinde parça parça indirilmiş bir kitap olan Kur'an, öncelikle sözlü dilin özelliklerine göre indirilmiş ve daha sonra yazıya geçirilmiş bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle onun muhtevasında yazılı bir metnin özelliği olan kompoze edilmiş bir metin kurgusu aramak doğru değildir.¹³⁹ Ancak zaman zaman müfessirler Kur'an'ın bu özelliğini dikkate almamışlar ve bu durum yorum farklılıklarına neden olmuştur. Yine Kur'an ayetleri arasında her ne kadar yazılı dilin kurgusal özellikleri açısından sistematik bir düzen olmadığı söylene de ayetler birbirinden tamamen bağımsız ve kopuk değildir. Zira ayetler nazil oldukça Hz. Peygamber onların nereye yerleştirileceğini vahiy kâtiplerine söylüyordu.¹⁴⁰ Sonraki dönemlerde müfessirler tarafından ayetler arasındaki bu ilişkisinin ileri boyutlardaki bir hassasiyetle değerlendirilmesi yine yorum farklılıklarına neden olan hususlardan biridir.

¹³⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1996, s. 125-130; Koç, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri, s. 10-17.

¹³⁸ Konu ile ilgili olarak bk. Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*, Külliyyât Yayınları, İstanbul 2014, s. 74-83; Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili Çalıştayı* (2015), (haz. Ahmet Baydar), Kuramer Yayınları, İstanbul 2015, s. 19-40; Yavuz, "Yaygın Kur'an İmajları", s. 43-71.

¹³⁹ Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999, s. 17-24.

¹⁴⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 56; Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yayınları, Ankara 1996, s. 86; Dumlu, *Tefsir Usûlü*, s. 84.

Şimdi tefsirler farklı görüşlerin oluşmasında etkili olan bu dilsel nedenler üzerinde duralım.

1.1. Kelime, Terkip ya da Cümlelerdeki Çokanlamlılık ve Yoruma Etkisi

Çok anlamlılık olgusu her dilde olduğu gibi Arapçada da var olan bir gerçekliktir. Tefsirlerde görülen yorum farklılıklarının nedenlerinden biri, bazı Kur'an lafızlarının çokanlamlı oluşudur. Bu sebeple müfessirler, çok anlamlı sözcüklerin mahiyetlerinin belirlenmesi, çokanlamlılığın nedenleri ve çok anlamlı lafızların hangi anlama geleceği hususlarına önem vermişlerdir. Konu usûl literatüründe müşterek lafızlar veya vücûh-nezâir başlıkları altında incelenmiş, modern dilbilimde ise eşadlılıkla birlikte karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.¹⁴¹ Kur'an'da çokanlamlı lafızların sıklıkla yer alması tefsir usulüne dair yazılan eserlerde müfessirler arasındaki yorum farklarının önemli sebepleri arasında zikredilmiştir. Kur'an lafızlarındaki bu durum müfessirleri Allah'ın muradını anlama hususunda epeyce zorlamış ve farklı yaklaşımların ortaya konmasına neden olmuştur.¹⁴²

Diller açısından çok anlamlılığın ortaya çıkmasını sağlayan çeşitli faktörlerden bahsedilmektedir. Aslında bu durum bir kavramın, değişik nedenlerle yansıttığı temel anlama ilave olarak yeni kavramları da yansıtmadır. Zamanla bu kavramlar çok kullanımdan ve çeşitli aktarmalara uğramalarından dolayı yeni anlamlar da kazanırlar. Çünkü dil sürekli değişen ve gelişen bir organizma gibidir. Çokanlamlılığı da bu canlılığın bir neticesi olarak görmek gerekmektedir.¹⁴³

Kur'an lafızlarında çokanlamlılığın bulunup bulunmadığı âlimler arasında tartışılan bir meseledir.¹⁴⁴ Kur'an'ın her bir ayetinin birden fazla anlam, hatta sonsuz anlamlar taşıdığı yönündeki kanaatler bağlamında düşünüldüğü zaman çokanlamlılığın Kur'an kelimelerinin anlam katmanları içerisinde zaten var olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu

¹⁴¹ Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü Câmî'i't-Tefâsîr*, s. 29; Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985, s. 229-230; Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (trc. H. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I, s. 41-43; Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 70.

¹⁴² Şâyi', *Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirîn*, s. 78.

¹⁴³ Mesut Okumuş, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 3, s. 27-62; Emrullah İşler, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, Van 2001, s. 385-397.

¹⁴⁴ Konu ile ilgili farklı görüşler için bk. Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul 2005, s. 103-109

anlayışın ilk nesillerin gündeminde olmadığı ve onların anlayışına yabancı olduğu da söylenebilir. Ancak bu noktada metin içi bağlam ile tarihsel bağlamın çokanlamlılıkla ilgisi gündeme gelmektedir. Müfessirler ayetlerin yorumlarında bazen metinsel bağlamı bazen de tarihsel bağlamı esas alma noktasında gidip gelmişlerdir. Bazen de her ikisini birlikte değerlendirerek Kur'an'ın anlam zenginliğine vurgu yapmışlardır. Mesela bu noktada Taberî'nin ayetleri tefsir etmedeki yaklaşımı önemlidir. Kendisine kadar gelen bütün rivayetleri aktardıktan sonra ilk neslin anladığı orijinal anlamı yakalamaya çalışmış ve bu meyanda tercihini ortaya koymuştur. Bu durum aslında Taberî gibi erken dönem müfessirlerinin, kurucu neslin birinci ağızdan anladığı özgün anlamı yakalama arayışı içerisinde olduklarını göstermektedir. Kur'an'ı çok anlamlı görme ile bir kelimenin çok anlamlı olması aynı şey değildir. Ancak tefsir literatürü içerisinde çokanlamlılık çoğu zaman farklı yoruma imkân tanıdığı için bir fırsat olarak görülmüştür. Bu bir anlamda Kur'an'ın bağlamından uzaklaştırılmasıyla birlikte meydana gelen anlam kırılmalarını da beraberinde getirmiştir. Özellikle Kur'an'ı çokanlamlı görme eğiliminin kronolojik olarak Gazâlî'den (ö. 505/1111) sonra revaç bulduğu söylenebilir. Kur'an'ın nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda Gazâlî'nin görüşlerine baktığımız zaman müstakil bir tefsiri olmamasına rağmen, çeşitli eserlerinden anlaşılan kendine mahsus bir tefsir anlayışı olduğundan bahsedilebilir. Rivayete dayalı tefsir yönteminin gerekli olduğunu söylemekle birlikte rey ile tefsirin de meşru olduğunu kabul etmiştir. Kur'an'ın doğru anlaşılmasının rivayet tefsirlerine başvurmadan gerçekleşmeyeceğini söylemekle beraber rivayet tefsirlerinin yetersiz kaldığı durumlarda rey tefsirine başvurmanın kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Nitekim tefsir yaklaşımlarında rey tefsirinin baskın olması da bunu desteklemektedir.¹⁴⁵ İlk nesillere baktığımız zaman özgün anlamı yakalamaya çalıştıklarını ve sonraki nesillere aktarmayı önemsediklerini görüyoruz. Gazâlî sonrası Kur'an çokanlamlı bir metin olma eğilimi ile tefsir edilmeye başlanmıştır. Artık bugünlerde ise her bir kelimenin sonsuz anlam taşıdığı fikri neredeyse itirazsız kabul edilir hale gelmiştir.¹⁴⁶

Çokanlamlılık mevzuuyla ilgili bu sonuca tefsir tarihi açısından iki büyük müfessir olan Taberî ve Râzî'nin Kur'an'ı tefsir etme yaklaşımlarındaki farklılıktan da ulaşılabilir. Taberî'nin yaklaşımını az önce ifade etmiştik. Râzî'de ise bu yaklaşım

¹⁴⁵ Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 365.

¹⁴⁶ Ömer Özsoy, "Tefsirin Açmazı: Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuşturmak", s. 66-69.

kendisine kadar rivayet edilmiş mevcut yorumlara ek olarak yeni yorum imkânları üretebilmek için çabalamak şeklinde tezahür etmektedir.¹⁴⁷

Çokanlamlı lafızların Kur'an ayetlerinde anlamlarından yalnızca birine mi, yoksa birkaçına veya tamamına birden mi delalet edeceği noktasında belirleyici rolü oynayacak olan, bağlamdır. Neticede bağlam dikkate alınırca çokanlamlı lafızların yorumlanışında bir belirsizlik meydana gelmeden yoruma zenginlik ve derinlik katma imkânı sağlandığı gibi anlam bulanıklığı da ortadan kaldırılmış olur.¹⁴⁸

Çokanlamlı lafızların manaya olan etkisini dile getirdikten sonra buna ilave ve örnek olması bakımından şunları da ekleyebiliriz: Bazı hallerde çokanlamlı lafızlar manası birbirine zıt olan lafızlar olabilir. Mesela *nikâh* kelimesinde¹⁴⁹ olduğu gibi isim, *as'ase* kelimesinde¹⁵⁰ olduğu gibi fiil, “من” harf-i cerinde¹⁵¹ olduğu gibi harf şeklinde olabilir. Bir de *kar'*, *kurû'* kelimesinde¹⁵² olduğu gibi hem temizlik müddetine hem de hayız müddeti manasına gelen bir kelime de olabilir.¹⁵³ İkinci olarak ise çokanlamlı lafızlar manası birbirine zıt olmayan lafızlar şeklinde de tezahür edebilir. Manasında zıtlık olmadığı halde müşterek manaya gelebilen bu tür lafızlar için tahyîr, tafsîl ve teb'îz manalarında yorumlanabilen “أو” edatını¹⁵⁴ örnek verebiliriz.

Şimdi de kelimenin çokanlamlı oluşunun yorumu etkilemesine örnek verelim. Ra'd 13/13. ayette geçen “الْمَحَال” ifadesi bu hususta güzel bir örnektir.

“وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ”

“Gök gürültüsü övgüyle, melekler de saygıyla Allah'ı yüceltirler. O Allah ki, yıldırımları dilediği yere yöneltir, dilediğinin üzerine düşürür. Böyleyken o kâfirler hâlâ Allah'ın kudreti hakkında ileri geri konuşmaktan sakınmıyorlar. Hâlbuki O'nun kudreti sonsuz, azabı da korkunçtur.”

¹⁴⁷ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 331.

¹⁴⁸ Güven, “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık”, *Bilimname XXV*, 2013/2, s. 77; Okumuş, “Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar”, s. 61-62; Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, s. 145.

¹⁴⁹ Bakara 2/230; Ahzâb 33/49.

¹⁵⁰ Tekvîr 81/3.

¹⁵¹ Âl-i İmrân 3/92; İsrâ 17/1; Hac 22/30; Nuh 71/25.

¹⁵² Bakara 2/228; Talak 65/1.

¹⁵³ Konuyla ilgili örnekler için bk. Füneysân, *İhtilâfî'l-Müfessirîn*, s. 99-100.

¹⁵⁴ Mâide 5/33.

Ayette yer alan “الْمِخَال” kelimesinin hangi anlama geldiği hususunda rivayetler arasında çoğunlukla kelimenin yapı ve formundan kaynaklanan nedenle birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. “الْمِخَال” kelimesi sözlükte “oyun, hile, çözüm, kuvvet, azap, tedbir” gibi birçok anlama gelmektedir.¹⁵⁵ Bu kelimeye dair tefsirlerdeki açıklamalara baktığımız zaman; Hz. Ali (ö. 40/661), *yakalamak*; İbn Abbas (ö. 68/687-88), *düşmanlık etmek manasına gelen adâvet*; Mücâhid (ö. 103/721) *kuvvet*; Katâde (ö. 117/735) ve Süddî (ö. 127/745) *hile, çözüm ve tedbir*; Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) *kin, nefret ve helak*; Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsenna *cezalandırma, intikam alma, azap etme*; Zemahşerî ise *karşılıklı hile ve tuzak kurmak* anlamlarına gelecek şekilde açıklamışlardır.¹⁵⁶ Bu açıklamalar içerisinde en kapsamlı anlam Ebû Ubeyde’nin azap etme şeklinde verdiği anlamdır. Aslında “الْمِخَال” lafzının anlamına dair bütün bu yorumlar, azap etme sonucu ile örtüşen, birbiriyle ilişkili bir anlam ağı oluşturmaktadır. Allah’ın kendisine âsî olan ve itaatsizlik eden kullarına azap edebilmesi için kudretli olması, kudretinin bir gereği olarak azabı başlatabilmesi için onu yakalayabilmesi, helak edebilmesi için önce hesap sorması ve ardından ceza vermesi gibi bağlantılar söz konusu edilebilir.¹⁵⁷

Bu kelimenin “الحيلة” kökünden geldiği hususundaki Katâde ve Süddî’nin görüşü, tefsirlerde yaygın olarak zikredilmektedir. Aynı şekilde İbn Kuteybe (ö. 276/889) de “الْمِخَال” ifadesini “الحيلة” şeklinde açıklamıştır.¹⁵⁸ Ancak Ezherî (ö. 370/980), *Tehzîbü’l-Lüga*’da kelimenin kökünün “الحيلة” olmadığını, “الْمِخَال” kelimesinin “مُخَالَّةٌ” şeklinde müfâale babından mastar olduğunu söyleyerek, “güç düellosu yapmak” anlamına geldiğini söylemektedir. Bu görüşün tercih edilmesi durumunda tefsirlerde birçok anlam verilen kelimenin aslında çokanlamlı olmadığı gibi bir sonuç da ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1992, s. 762.

¹⁵⁶ Ebû’l-Hasen Habîb el-Mâverî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts., III, 102; Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, (thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr.) Dâru Tayyibe, Riyad 1988, IV, 305; Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fi ‘İlmi’t-Tefsîr*, (thk. Züheyr eş-Şâviş), el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1984, IV, 315-316.

¹⁵⁷ Demirci, *Kur’an Tefsirinde Farklı Yorumlar Tespitler ve Değerlendirmeler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, II, s. 69.

¹⁵⁸ Ebû Muhammed b. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi’l-Kur’an*, (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1978, s. 226.

¹⁵⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârun), Dâru’l-Mısriyye ts., V, 95-96; Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir-Tehzîbü’l-Lüga*-, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, s. 261-262.

Konumuz olan ayet çerçevesindeki yorum farklılıkları kelimenin birçok anlama gelmesinden ve buna bağlı olarak her bir müfessirin bu anlamlardan birini tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Sonuçta bu durum bir çeşitliliği ifade ederken ayetin genel mesajına uygun olduğu ve bağlamdan kopmadığı, anlam kırılmasına yol açmadığı sürece tenevvü ihtilafı olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁰

Yine çok anlamlılığın yorum farklarındaki etkisiyle ilgili benzer bir örnek Hicr 15/90-91. ayetlerde geçen “الْمُفْتَسِمِينَ” kelimesi ve onunla bağlantılı olarak devamında gelen ayette geçen “عَصِينَ” kelimeleridir.

“كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُفْتَسِمِينَ (٩٠) الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (٩١)”

“Nitekim biz vaktiyle peygamberlerini ortadan kaldırmak üzere bir araya gelip iş birliği yapan Salih’in kavmini cezalandırdığımız gibi o müşrikleri de cezalandırırız. Onlar Kur’an hakkında şiir, sihir, eskilerin masalları gibi yakıştırmalarda bulundular.”

Bu ayet gerek *kemâ* edatındaki benzetmenin, gerek *enzelnâ* lafzındaki fiil-failin mukadder mef’ûlünün (mef’ûlün bih) gerekse “الْمُفْتَسِمِينَ” kelimesinin farklı anlam takdirlerine ihtimal dâhilinde olmasından dolayı tercüme edilmesi gerçekten zor bir ayettir.

Ayette geçen “الْمُفْتَسِمِينَ” kelimesi muhtemelen Hz. Salih’i öldürmek için işbirliği yapan kimselere işaret etmektedir. Bu kelimenin Ehl-i kitaba veya Mekkeli müşriklere işaret ettiği şeklinde yorumlar da bulunmaktadır.¹⁶¹ Taberî’nin ifadesiyle bu yorumların hepsinin doğru olması da ihtimal dâhilindedir.¹⁶² Yine devamındaki ayette yer alan “الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ” ayeti, bir önceki ayete verilen anlam ile de bağlantılı olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ancak burada Mücâhid ve Katâde gibi müfessirlerin “عَصِينَ” kelimesinin anlamına vurgu yaparak Kur’an hakkında bazı müşriklerin sihir, bazılarının

¹⁶⁰ Konu ile ilgili güzel bir örnek de fâsık kavramının kullanımıdır. Kur’an’da fâsık kavramı hep müşrik, kâfir tanımlamasında kullanılırken Kur’an’ın nüzulünün tamamlanmasından sonraki dönemlerde gafil ya da günahkâr müslüman için kullanılmaya başlanmıştır. Bk. Ünver, “Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur’an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru”, III. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu, Ankara 1998, s. 171-180.

¹⁶¹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘An Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, (thk. Abdullah b. Abdü’l-Muhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kahire 2001, XIV, 129-131; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘An Hakâ’iki Gavâmizi’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fî Vucûhi’t-Te’vîl*, (thk. Âdil Ahmed Abdü’l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvîd), Mektebetü’l-Abîkân, Riyad 1998, III, 418; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, III, 172-173; Begavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, IV, 393; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 417-418.

¹⁶² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIV, 133.

şiiir, bazılarının da eskilerin masalları şeklindeki yorumları bağlama uygun olup isabetli gibi gözükmektedir.¹⁶³

1.2. Sözdizimi Açısından Metnin Farklı İhtimallere Açık Olması

Kur'an, bölümler halinde inzal olunan, iki kapak arasında son şeklini alan ve değişmez bir niteliğe sahip olarak ilahi vahyin son halkasını temsil eden bir kitaptır. Sonradan metin haline getirilmiş böyle bir kitabın nazil olduğu dil açısından bazı özellikleri vardır. Bunları mübîn/anlaşılır oluşu, hitaplarında konuşma dilini kullanması, kelimelerinin edâ keyfiyeti açısından farklı kıraat edilebilmesine matuf olarak geniş anlamlar ifade edebilmesi, nüzul döneminin dil ve kültür özelliklerini yansıtmaması gibi hususiyetler olarak sayabiliriz. Ayrıca herhangi bir edebî türe benzemeden etkili bir ifade tarzı kullanan, müminlere hitap ettiği kadar kâfirlere de hitap eden, bazı ayet ve kıssaları usanç vermeden tekrar eden, istifham, yemin, tekit gibi dil unsurlarını kullanan bir üslup özelliğine sahiptir. Bu şekilde özelliklere sahip olan Kur'an'ın olaylar muvacehesinde parça parça nazil olan bir kitap oluşu, onun sonraki dönemler için yorumlanmasını gündeme getirmiş, murâd-ı ilâhî'nin anlaşılıp yorumlanması da beraberinde bazı zorlukları doğurmuştur. Bu zorluklardan biri de metnin i'râb açısından farklı ihtimallere açık olmasıdır.

1.2.1. İ'râb Temelli Değerlendirmelerin Yorumu Etkisi

Arapçada kelimenin cümle içerisindeki yeri, genelde sonundaki i'râb alameti olan hareke ya da harfle belirlenmektedir. Kelimenin anlamının belirlenebilmesi ise cümledeki konumuyla alakalıdır. Ancak cümle içerisinde kelimenin konumunu belirlemek bakımından i'râb, her zaman açık ve net olarak tespit edilemeyebilir. Bazen i'râb birkaç ihtimale birden açık da olabilir. İ'râb farklılaşınca mana da bundan etkilenecek değişmektedir. Bazen de nefy, istifhâm ve şart edatları, ism-i mevsûl gibi çeşitli anlam ve konum için kullanılan kelimeler i'râb açısından farklılıklara neden olmaktadır. Bu nedenle i'râbla ilgili meseleler ve ayetlerin değişik i'râb ihtimallerine açık olması müfessirleri hep meşgul edegelmiştir. Nitekim bu durum tefsirlerde yorumu etkileyen bir unsur olarak karşımıza çıktığı gibi oldukça fazla yorum farklılıklarına neden olmuştur. Maksudımızı üç örnekle netleştirmek uygun olacaktır.

¹⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 134-136; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 418-419; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III, 173; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 393-394; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 418-419.

1.2.1.1. Sözdizimi ve İ'râb Açısından “وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ” İfadesi

Metnin i'râb açısından farklı ihtimallere açık olması hususunda vereceğimiz ilk örnek, konu olarak pek çok yönden ele alınabilecek bir ayettir. Ayet metin ve mealiyle birlikte şöyledir:

“وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٨﴾”

“Senin Rabbin, dilediğini yaratır ve istediğini de peygamber seçer. Peygamber seçmek müşriklerin işi değildir. Allah, yüceler yücesidir ve onların ortak koştukları şeylerden münezzehtir.”

Bu ayetteki ihtilaf, yorumun kelâmî meseleler etrafında şekillenmesi ya da mezhebî anlayışların yorumu etkilemesi başlıkları altında da değerlendirilebilir. Ancak ayetteki ihtilaf noktası, ilk etapta nahvî bir mesele olan mâ'nın *nâfiye* olarak mı yoksa *mevsûle* olarak mı kabul edileceği ile ilgili değerlendirme farklılıklarından başlamaktadır.

Buradaki mâ olumsuzluk manasında nâfiye olarak değerlendirildiğinde “mâ”dan önce gelen “يَخْتَارُ” kelimesinde durulması gerekmektedir.¹⁶⁴ Bu durumda anlam, “Allah ne dilerse yaratır ve seçer; çünkü onların, Allah’a karşı neyi yapacağı konusunda seçme hakları yoktur” şeklinde olacaktır.

Ayetteki “mâ”nın, *ellezî* manasında ism-i mevsûl olduğu düşünüldüğü zaman ise vakf “مَا يَشَاءُ” ifadesinden sonra yapılır ve “Allah onların hayrına olan şeyi seçer, ihtiyar eder” şeklinde mana söz konusu olur. Râzî, “bir Eş’arî kelâmcısı olan Ebü’l-Kâsım Selmân el-Ensârî en-Nisâbûrî’den (ö. 512/1118) naklen aktardığı ifadelerle bu görüşün salah ve aslah olanı yapmanın Allah’a vacip olduğunu söyleyen Mu’tezile’nin tutunduğu bir görüş olduğunu söyleyerek bu görüşe itiraz eder. Allah’ın iman etmeyeceğini bildiği kimseyi mükellef kılmasında nasıl bir salah olabilir? Belki de onu mükellef tutmamış olsaydı, o Allah’ın lütfundan olan cenneti hak etmiş olacaktı” diye itirazını gerekçelendirir. Yine devamla “Allah onu mükellef tutunca, aslah olanı seçmek Allah’a vacip olmuştur; çünkü hak edilen şey lütuf olarak verilenden üstündür... diye itiraz edilecek olursa, efdal olanın elde edilemeyeceği kesin olarak bilindiği zaman, onu ebedi

¹⁶⁴ Âdil b. Abdurrahmân b. Abdilazîz es-Süneyd, *el-İhtilâfû fî Vukûfi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Câmiatü'l-Melik Suûd, Riyad 2015, s. 270.

azaba çarptırma hususunda maslahata riayet edilmez, diye cevap vererek Mu'tezile'nin hak edilenin lütfedilenden daha hayırlı olacağı şeklindeki sözlerini de doğru bulmaz.”¹⁶⁵

Görüldüğü gibi ayet çerçevesinde salah-aslah kavramı ile ilgili olarak Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında meydana gelen görüş farklılıklarının temelinde ayette geçen mâ'ya nahiv ve sözdizimi açısından yüklenen işlevin etkisi vardır. Buradaki mâ'yı Mu'tezile ism-i mevsûl olarak kabul ederken, Ehl-i Sünnet ise “مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ” cümlesini ayrı bir cümle olarak ele alarak nâfiye manası vermiş olmaktadır. Buna göre ayet müşriklerin, “Bu Kur'an, iki memleketin birindeki büyük bir adama indirilmeli değil miydi?”¹⁶⁶ ayetinde de ifade ettikleri gibi Mekke'de Velid b. Muğîre ve Tâîf'te de Ebû Mes'ûd Urve b. Mes'ûd es-Sekafî gibi kimselerin Hz. Peygamber'in peygamber olarak seçilmesine itirazlarına bir cevap vermektedir. Ayette Mekkeli müşriklere yegâne otoritenin Allah olduğu ve kimi peygamber seçeceğine kendisinin karar vereceği belirtilmektedir.¹⁶⁷ Buradaki ihtilaf öncelikle nahvi bir meseleden kaynaklansa da mezhebî ön kabullerin keyfi olarak Kur'an'a dayatılmasıyla da yakından ilgili olarak konuya güzel bir örnek teşkil etmektedir.¹⁶⁸

1.2.1.2. Sözdizimi ve İ'râb Açısından “بَغِيرَ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا” İfadesi

Ra'd 13/2. ayetinin i'râbına dair farklı ihtimallerin bulunması, ayetle ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ayetin konumuzla ilgili kısmı şöyledir: “اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا” “Gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten Allah'tır...” Ayette geçen “بَغِيرَ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا” ifadesi değişik yorumlara konu olmuştur. İbn Abbas, Hasan-ı Basrî ve Katâde'ye göre ayetteki ifade göklerin direksiz olarak yaratıldığını anlatmaktadır. Allah gökleri direksiz olarak yaratmış ve bu yüzden gökler Allah'ın kudretiyle durmaktadır. Yine Dahhâk (ö. 105/723) ve Atâ b. Ebû Rebâh'tan (ö.

¹⁶⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XXV, 11. Ayrıca bk. Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbüh*, (thk. Abdu'l-Celîl Abduh Şibli), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, IV, 151-152; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 520.

¹⁶⁶ Zuhurf 43/31.

¹⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (thk. Abdullah Muhammed Şehhâte), Beyrut 2002, III, 353; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 237; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, XII, 6-7.

¹⁶⁸ Maşalı, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, s. 130.

114/732) gelen görüşe göre, gökleri tutan direklerin bulunduğu ancak insan gözünün onları göremeyeceği özellikte yaratılmış oldukları da ifade edilmiştir.¹⁶⁹

Aslında her iki bakış açısı da ayetin bu ifadesinin nahiv açısından farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. “بَعِيرٌ عَمَدٍ تَرْوَاهَا” ifadesinin “görebileceğiniz direkler olmaksızın” şeklinde anlaşılması durumunda “تَرْوَاهَا” kelimesi direkler anlamına gelen “عَمَدٍ” kelimesinin sıfatı olur. Böyle bir anlam takdirinde gökleri yüksekte tutan direklerin bulunduğu ama bunların gözle görülemez olduğu şeklinde bir mana ortaya çıkmış olur. Diğer anlam takdirinde ise “بَعِيرٌ عَمَدٍ” tamlaması cümlede hal görevinde kabul edilmiş olur. Bu durumda mana “sizin de gördüğünüz gibi, göklerin direksiz yaratıldığı” şeklinde anlaşılmış olur.¹⁷⁰

Bugün meydana gelen birtakım bilimsel gelişmelerden hareketle ayet, astronomi ve fiziğin “merkezkaç kuvveti” ile açıklanmaya çalışılmaktadır.¹⁷¹ Ancak ayet bu şekilde izah edildiği zaman, ister göklerin direksiz oluşu isterse var olan ancak görülemeyen direklerle tutulmuş oluşuna işaret etsin; nüzul dönemi muhataplarının muhayyilesinde bulunmayan unsurlarla açıklama yapılmış olmaktadır. Bu durum, ilerleyen zaman dilimi içerisinde belki daha başka şekillerde de açıklamalar yapılabileceği varsayımını da gündeme getirebilir. Hâlbuki ayetin temel vurgusu, ister basit bir gözlem düzeyindeki çölün bedevileri isterse modern asrın bilimsel keşifler yaparak kâinatın sırlarını kavramaya çalışan insanı olsun; Allah’ın kudretinin sınırsız, hükümlerinin da sonsuz olduğudur. Konumuz açısından ayetin önemi ise i’râb temelli değerlendirmelerin yorumu etkilemesidir.

1.2.1.3. “قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ” Ayetiyle İlgili Değerlendirmeler

Arap dilinin bir özelliği olarak bazı harfler birden fazla kullanım alanına sahiptir. Harfin konum olarak farklı olması, anlamın ve yorumun da farklılaşmasını beraberinde

¹⁶⁹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 301; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Tenzîl*, (thk. Yusuf Ali Bedîvî), Dâru’l-Kelîmi’t-Tayyib, Beyrut 1998, II, 141; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, (thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr.), Mektebetü’l-Evlâd eş-Şeyh li’t-Türâs, Kahire 2000, VIII, 102; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1982, IV, 2945.

¹⁷⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIII, 409-411; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 3332; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XVIII, 237; Nâsirüddîn Ebi’l-Hayr Abdillâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, (thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Mahmûd Ahmed el-Atraş), Dâru’r-Reşîd, Beyrut 2000, II, 196; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VII, 124.

¹⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 2946-2949; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, IV, 451-452; Kırca, *Kur’an-ı Kerîm’de Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1997, s. 158-159.

getirmektedir. Ele alacağımız Zuhurf 43/81. ayette yer alan *in* harfî de nahiv açısından hem şart hem de nefy olarak kullanılabilen bir özelliktir. Her iki ihtimale açık olarak bu durum tefsirlerde yorum farklılığına neden olmuştur. Ayet şöyledir: “قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ” “Ey Peygamber! De ki: “Rahman’ın çocuğu olsa O’na ibadet edenlerin başında ben olurum.” Ayette geçen *in* edatıyla ilgili farklı görüşler dile getirilmiştir. Süddî, buradaki *in* edatını şart edatı olarak ele almış “Rahman’ın bir çocuğu olsaydı, O’na ibadet edenlerin ilki ben olurum” şeklinde anlam vermiştir. Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/778) de şart edatı olarak değerlendirerek, “Sizin iddia ettiğiniz üzere Rahman’ın bir çocuğu olsaydı, O’nu çocuk sahibi olmaktan tenzih edenlerin ilki ben olurum” şeklinde izah etmiştir.¹⁷² İbn Abbas ve Katâde ise buradaki *in* edatını nefy edatı olarak değerlendirmiş ve ayete “Rahman’ın bir çocuğu yoktur.” diye mana vermiştir.¹⁷³

Ayette tevhid inancının özelliklerine vurgu yapılmaktadır. Allah’ın çocuk edinmekten münezzeh oluşunun hem erkek hem de kız çocuğu anlamını içinde bulunduran “وَلَدٌ” kelimesiyle olumsuzlanması Kur’an’ın tevhid merkezli genel sistemine de uygun olan bir yaklaşımdır. Çünkü Kur’an tevhidi zedeleyecek her türlü söylem ve eylemi şirk olarak nitelendirir. Bu ayette de değişik bir üslup içerisinde bu durum yeniden vurgulanmış olmakta ve Allah’ın eşinin ve benzerinin bulunmadığı gibi çocuğunun da olmadığı ifade edilmiştir. Ancak ayette geçen *in* edatının şart veya nefy manasıyla değişik anlam takdirlerine imkân vermesi sonuçta yorum farklılıklarının oluşmasına neden olan ve Kur’an metninin yapısından kaynaklanan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.2. Zamirin Merciiini Tayin Etmekten Kaynaklanan Yorum Farklılıkları

Ayetlerin tefsir edilmesinde zamirin merciinin tayin edilmesi, anlamı ve yorumu etkileyen önemli unsurlardan biridir. Zamir, cümlede ismin yerine kullanılan bir kelime olduğu için, zamirin hangi isme gönderileceği konusunda esas olan, en yakınında

¹⁷² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XX, 654-658; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, XII, 279-280; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, V, 240-241; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 459; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, (thk. Komisyon), Vizâratü’l-Evkâf ve’s-Suûnu’l-İslâmiyye, Dâru’l-Hayr 2007, VII, 564; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, VII, 331-332; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, III, 257.

¹⁷³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XX, 654-658; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, V, 240-241; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, VII, 564; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, III, 257; Konu ile ilgili bk. Mustafa Özel, “Zuhurf Suresi 81. Ayetin Anlamı Üzerine”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, (2005), s. 175-191.

bulunan isme gönderilmesi kuralıdır. Ancak dil kuralları içerisinde karineye bağlı olarak bazen uzakta bulunan bir isme de gönderilebilir. Zamirin yorum farklılıklarına etkisi muhatap ve mütekellim zamirlerinde görülse de en çok gâib zamirlerinde gerçekleşmektedir. Zira huzurda bulunmayan bir mercii zikredildiği için kastedilenin anlaşılmasına matuf olarak yorum farklılıkları da buradan zuhur etmektedir. Bazen cümlelerin akışı içerisinde lafız olarak geçmeyen ama zihinde var olan ya da takdir edilen bir isme de raci olabilir.¹⁷⁴

Kur'an sözlü hitab dili ve uslûbu ile nazil olan bir kitap olduğu için, metinde geçen zamirlerin mercii meselesi kimi ayetlerde ciddi yorum farklılıklarına neden olmuştur. Yorum farklılıklarına neden olan bu ihtilafları, mercii teaddüdü, mercii metinde zikredilmemiş olması, belâgatle ilgili birtakım nedenlerden dolayı zamirde iltifat sanatının gerçekleşmesi, zamirin sayı ve cins bakımından mercii ile uyum içerisinde olmaması gibi yönlerden ele alabiliriz.¹⁷⁵ Bütün bu durumlar zamirin cümle içerisindeki konumunun önemli olduğunu ve metnin yapısından kaynaklanan yorum farklılıklarına yol açtığını göstermektedir.

1.2.2.1. “الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ” İfadesindeki Gâib (•) Zamiri

Zamirin merciiinin tayin edilmesi konusunda ilk örneğimiz, Bakara 2/146. ayette bulunan “يَعْرِفُونَهُ” kelimesindeki gâib zamiri olan “hû” zamiridir. Burada zamirin kime/neye ait olduğu meselesi üzerinde ihtilaf edilmiş ve yorum farklılıkları meydana gelmiştir. Ayet şöyledir:

“الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ” (١٤٦)

“Kendilerine kitab verdiğimiz Yahudiler, onu öz evlatlarını tanıdıkları gibi gayet iyi bilirler. Böyleyken onların bir kısmı bu gerçeği bile bile gizliyorlar.”

¹⁷⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 934; Süyûtî, *Mu'terakü'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, III, s. 465-466; Muhyiddin Derviş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânüh*, Dâru'l-Yemâme-Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1999, I, 99; İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 208.

¹⁷⁵ Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, s. 207-212; Fatih Tiyek, “Zamirlerle İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi”, (Yüksek Lisans Tezi) *Sütçü İmam Üniversitesi SBE*, Kahramanmaraş 2008, s. 17; Mehmet Faruk Araz, “Yorum Farklılıklarına Etkisi Bakımından Kur'an'daki Zamirlerin Mercii (Bakara Suresi Örnekleme)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi SBE*, Isparta 2016, s. 88.

Ayette geçen “يَعْرِفُونَهُ” kelimesindeki “hû” zamiri, İbn Abbas, Katâde, Rebi’ b. Enes ve Abdurrahman b. Zeyd (ö. 182/798) tarafından Ehl-i kitabın öz evlatları gibi bilerek tanıdıkları Hz. Peygamber diye yorumlanmıştır.¹⁷⁶ Yine İbn Abbas, Rebi’ b. Enes, Süddî, Abdurrahmân b. Zeyd ve İbn Cüreyc’den (ö. 150/767) gelen rivayete göre Ehl-i kitabın çok iyi bildikleri husus kıblenin tahvil edilmesi hususudur.¹⁷⁷ Ebü’l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709) ve Süddî ise zamirin isnadını *Kâbe* olarak belirtmişlerdir.¹⁷⁸ Aynı görüşü Mukâtîl b. Süleyman da benimsemektedir.¹⁷⁹ Zamirin merciinin Kâbe’ye râcî kılınması, ayetin öncesinde bahsedilen kıblenin tahvili hâdisesine işaret ettiği anlamına gelmektedir.

Zemahşerî “hû” zamirinin Hz. Peygamber’e işaret ettiğini söyledikten sonra bu görüşünü destekleyen Hz. Ömer’den (ö. 73/693) gelen bir rivayeti aktarmaktadır. Hz. Ömer Yahudi âlimlerinden Abdullah b. Selam’a (ö. 43/663-64) Hz. Peygamber’i sormuş o da: “Ben onu kendi oğlumdan daha iyi bilirim” demiştir. Hz. Ömer “niçin” diye sormuş, Abdullah b. Selam “çünkü ben Muhammed’in bir peygamber olduğunda şüpheye düşmedim, çocuğuma gelince belki annesi hainlik etmiş olabilir” demiş, Hz. Ömer de bu cevabı çok beğenmiştir. Zemahşerî, bu rivayetle birlikte temrîz sigasıyla zamirin “bilmek” kelimesine veya “Kur’an’a” yahutta “kıblenin değiştirilmesi”ne ait olabileceğini de söylemektedir.¹⁸⁰

Râzî de buradaki zamirle kastedilenin Hz. Peygamber olduğunu isbat sadedinde bazı deliller serdetmektedir. Bu ayetten hemen önceki Bakara 2/145. ayette geçen *ilim* kelimesinin nübüvvet manasına geldiği için bunun peygamberlik görevi verilen Hz. Peygamber’e işaret ettiğini, dolayısıyla evlatları gibi tanımak sözcüğünün de Hz. Peygamber’e işaret etmesi gerektiğini; Ehl-i kitabın kitaplarında Hz. Peygamber’in geleceği bilgisinin yer aldığını ancak Kâbe’nin kible olacağından söz edilmediğini; kıblenin tahvilinin vahiyle bildirildiğini, bu vahye muhatap olanın ise Hz. Peygamber

¹⁷⁶ Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 204; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 158; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 245; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV, 142-143.

¹⁷⁷ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 670.

¹⁷⁸ Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 204; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 158.

¹⁷⁹ Mukâtîl, *Tefsîr*, I, 148.

¹⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 245.

olduğu için Ehl-i kitabın tanıma bilgisinin Hz. Peygamber'e ait olması gerektiği şeklinde açıklamalar getirmektedir.¹⁸¹

Birçok müfessir zamirin Hz. Peygamber'e işaret ettiği görüşünde olmakla birlikte Taberî; İbn Abbas, Süddî, Rebi' b. Enes ve Abdurrahman b. Zeyd gibi sahabe ve tabiün müfessirlerinden gelen tek yorumu aktarmak suretiyle zamirin Kâbe'ye, dolayısıyla kiblenin tahviline işaret etmesini öne çıkarmıştır.¹⁸²

Bize göre ayetin bağlamı kiblenin tahvili hâdisesini anlatmaktadır. Nitekim öncesindeki 144. ayetin sonucuyla birlikte okunduğu zaman bu durum daha net anlaşılmaktadır. Benzer durum En'âm 6/20. ayette geçen “يَعْرِفُونَهُ” lafzıyla ilgili olarak da söz konusudur. En'âm suresinin ilgili ayetindeki zamir de Hz. Peygamber'e râcî kılınmış olmasına rağmen Hz. Peygamber'e doğrudan hitaplar içeren pasaj bütünlüğü dikkate alındığında bu zamirin *Kur'an'a* râcî olduğu anlaşılmakta ve tefsirlerde bu yorum da bulunmaktadır.¹⁸³

Görüldüğü gibi görüş farklılıklarına neden olan durum zamirin merciini tayin etmekten kaynaklanmaktadır. Bu da Kur'an'ın dilsel özelliklerinden kaynaklanan bir durumdur. Ayete zamire göre şekillenen anlamlar verildiğinde, mesaj açısından aynı ya da birbirine yakın sonuçlara ulaşılıyorsa, bu durum çeşitlilik cinsinden bir yorum farklılığından başka bir netice doğurmaz. Nitekim burada kible de Peygamber gerçeği de Ehl-i kitabın bir türlü kabule yanaşmadıkları mefhumlardır. Bu durumda aslında her iki anlama biçimine göre de hakkı bilmelerine rağmen bile bile inkâr etmeleri gerçeğinden bahsedilmiş olmaktadır. Ancak aşağıdaki örneğimizde olduğu gibi bu durum bazen anlamda derin farklılıklara yol açabilir.

1.2.2.2. “وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” İfadesindeki Gâib (•) Zamiri

Konu ile ilgili diğer örneğimiz de “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” “Hiç şüphemiz olmasın ki öğütlerle dolu bu Kur'an'ı indiren biziz! Yine hiç şüphemiz olmasın ki onu koruyan da biziz!” şeklinde tercüme edilmesi mümkün olan Hicr 15/9. ayetidir. Mâverdî ve

¹⁸¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV, 142-143.

¹⁸² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 670-671.

¹⁸³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 100-101. Nitekim bu manayı veren mealler de bulunmaktadır: Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 163; Abdulkadir Şener v.dğr., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İzmir 2016, s. 129.

Zemahşerî, ayetteki “لَهُ لَحَافُظُونَ” ifadesinde geçen “hû” zamirinin Kur’an’a râcî olduğunu söylemiştir.¹⁸⁴ Mukâtil, Kelbî (ö. 204/819), Ferrâ ve İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) gibi müfessirler ise söz konusu zaminin merciinin Hz. Peygamber olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁵

Surenin nazil olduğu Mekke döneminde müşriklerin, Hz. Peygamber’e vahiy diye bir şey verilmediğini iddia etmeleri, onun mecnun olduğunu söylemeleri,¹⁸⁶ Hz. Peygamber’in vahiy dediği şeyleri cinlerden aldığını öne sürmeleri gibi hususlar düşünüldüğü zaman o dönemde Kur’an’ın korunması Hz. Peygamber’in korunması manasına gelmektedir. Çünkü henüz tamamlanmamış olan Kur’an’ı getirmeye devam edecek olan Hz. Peygamber’dir. Ayetin ilk kısmı Kur’an’ın Allah tarafından tenzil olduğunu anlatmakta ve dolayısıyla müşriklerin aksi yöndeki ithamlarını reddetmekte; ikinci kısmı ise yine müşriklerin Hz. Peygamber’i bertaraf etme çabalarına karşı onun ilâhî muhafaza altında bulunduğunu ifade etmektedir. Ayette geçen “zîkr” kelimesi Kur’an anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “zaminin en yakınında bulunana atfedilmesi kuralından”¹⁸⁷ hareketle “Kur’an’a râcî kılınması daha doğru iken Kur’an’ı getiren Hz. Peygamber’e râcî kılınması dilsel kurallar bakımından doğru değildir” şeklindeki itiraza karşı da ayetin söz ettiği mesele ilk hitap çevresinde herkesçe malum olduğunda, açık isim yerine zamir kullanılabilir şeklinde cevap verilmektedir.¹⁸⁸

Kur’an’da geçen ve merciini takdir etmekte zorluk yaşanan zahirler aynı zamanda yorum farklılıklarının da sebebi olmaktadır. Bu zaminin neye râcî olduğu hususu ayette geçen bir lafzın işaretiyle veya ayetin siyak ve sibakından yararlanmak suretiyle ya da ayetin sebab-i nüzul gibi dış bağlam bilgisiyle ancak elde edilebilmektedir. Bu şekilde zaminin merciini takdir etmekte yaşanan zorluklar aslında Kur’an’ın yazılı kültür içinde metin diliyle yazılmış bir kitap olmaktan çok daha fazlası olduğunun da işareti olsa

¹⁸⁴ Bk. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III, 149; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 399-400.

¹⁸⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 425; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, II, 85; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 400; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX, 164; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, IV, 384.

¹⁸⁶ Hicr 15/6.

¹⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 934; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II, 204; Süyûtî, *Mu'terakû'l-Akrân fî I'câzi'l-Kur'an*, III, s. 465-466; Muhyiddin Derviş, *I'râbül-Kur'an ve Beyânüh*, I, 99.

¹⁸⁸ Buna benzer bir örneği Kadir suresinde geçen “أَنزَلْنَاهُ” ifadesindeki hû zamininde de görüyoruz. Burada Kur’an sarîh ismi yerine hû zamininin kullanılması, ilk ayet olması nedeniyle öncesinde râcî olmaya uygun sarîh bir ismin geçmemesi ve sözlü hitabın bir neticesi olarak bu zaminin herkes tarafından Kur’an’a râcî olduğunun bilinmesini de buna örnek verilebilir. Mukâtil, *Tefsîr*, IV, 771; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 542; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII, 277.

gerektir. Çünkü özellikle gâib zamirleri, Kur'an'ın genel hitabı içerisinde sanki muhatabın zihninde belirgin halde varmış gibi kullanılmaktadır. Bu durum Kur'an'ın anlamının indiği ortamdan bağımsız olarak değerlendirilmemesi gerektiği, sadece metinden hareketle anlam vermenin yanıltıcı olabileceği ve yorum farklılıklarının da genellikle bu hususların dikkate alınmamasından kaynaklandığı neticesini göstermektedir.¹⁸⁹

1.2.2.3. “وَإِنَّهُ لَعَلَّمُ لِلسَّاعَةِ” İfadesindeki Gâib (ۛ) Zamiri

Zamirin yorum farklılıklarına etkisinin, muhatap ve mütekellim zamirlerinde görülse de en çok gâib zamirlerinde gerçekleştiğini ifade etmiştik. Zamirin mercii konusu ile ilgili son örneğimiz Zuhurf 43/61. ayette “وَإِنَّهُ لَعَلَّمُ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ” geçen “وَإِنَّهُ” ifadesindeki, tefsirlerde yorum farklılıklarına neden olan gâib zamiriyle alakalıdır. İbn Abbas, Süddî, Dahhâk ve Mücâhid buradaki hû zamirinin Hz. İsa'ya dolayısıyla onun kıyametin alametlerinden olmak üzere yeryüzüne ineceğine işaret ettiğini söylemişlerdir. Hasan-ı Basrî, Katâde ve Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) gibi müfessirler ise “Burada kastedilen Kur'an'dır, çünkü Kur'an, kıyamete dair bilgi içeren bir kitaptır.” demişlerdir.¹⁹⁰ Buradaki zamirle kastedilenin Hz. Peygamber olduğu da söylenmiştir.¹⁹¹

Yukarıda aktardığımız görüşleri değerlendirdiğimiz zaman, zamirin merciinin Hz. İsa olarak kabul edilmesinin, önceki bölümde Hz. İsa'nın konu edilmesinden kaynaklandığını görüyoruz. Çünkü ayet, Hz. İsa'dan bahseden bir bölümün hemen ardından gelmektedir. Bu nedenle ayetteki gâib zamirinin surenin 57. ayette lafzan *İbn Meryem* şeklinde geçen Hz. İsa'ya hamledilerek yorumlanmış olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁹² Diğer taraftan kıyamete yakın bir zamanda Hz. İsa'nın yeniden ineceği

¹⁸⁹ Kur'an'da zamirlerin kullanılışıyla ilgili olarak bk. Selahattin Yılmaz, “Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, (2001), s. 111-123; Tiyeek, “Zamirlerle İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi”, s. 16-21; A. mlf., “Kur'an'da Zamirin Mercii Tespitteki Bağlamsal Sorun”, *Bilimname XXVII*, 2014/2, s. 141-147; Araz, “Yorum Farklılıklarına Etkisi Bakımından Kur'an'daki Zamirlerin Mercii (Bakara Suresi Örnekleme)”, s. 145-149.

¹⁹⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, IV, 417; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 633-634; İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm*, XII, 323; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 235; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, VII, 325; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 453; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 254; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), *Dâru'l-Kalem*, IX, 603.

¹⁹¹ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, VII, 559.

¹⁹² Mukâtil, *Tefsîr*, III, 800; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 633-634; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII, 223; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, XII, 323; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî*

(Nüzûlû İsâ) düşüncesinin de bu yorumda etkili olduğu düşünülebilir.¹⁹³ Yorumda kıyamete yakın zuhûr edecek alâmet vurgusunun öne çıkmasında ayette geçen “لَعْلَمَ” ifadesinin İbn Abbas, Katâde ve Dahhâk gibi müfessirler tarafından işaret ve alamet anlamında *le alemün* şeklinde okunmasının,¹⁹⁴ ayrıca Übey İbn Kâ'b (ö. 33/654) tarafından da hatırlatma anlamında “لَذَكَّرَ” şeklinde okunmasının da etkisi söz konusu olabilir.¹⁹⁵

Yine öncesiyle birlikte pasajda Hz. Peygamber'in ismi geçmemesine rağmen zamirin Hz. Peygamber'e râcî olarak zikredilmesi ise Hz. Peygamber'in kıyamete yakın son dönemde gönderilmiş olması ile alakalı olmalıdır.¹⁹⁶

Zamirin merciinin Kur'an olarak takdir edilmesine gelince, bunun sebebi de kıyametin bilgi ve haberlerinin Kur'an'da zikredilmesi şeklinde açıklanmaktadır.¹⁹⁷

Bir zamirin hakikî veya mukadder olarak bir mercii mutlaka bulunacağına göre bütün bu yorumlar Kur'an'ın metin yapısı ve hitabının diliyle ilgili zorluktan kaynaklanmaktadır. Neticede burada ihtilafa neden olan durum zamirin merciinin metinde geçip geçmemesiyle ilgili bir durumdur. Birinci görüşün meşhur olmasındaki sebep Arap grameri ve gramercileri açısından zamire metinde mutlaka bir merci bulmak anlayış ve arayışının bir neticesi gibi gözükmektedir. Ancak Kur'an'ın bir kitap olmasından önce hitap olması gerçeğinden hareketle düşünecek olursak burada bir gariplik bulunmamaktadır. Çünkü önceki ayetler konunun akışı içerisinde zikrolunurken 44. ayette de “إِنَّا” ifadesiyle gâib zamiri Kur'an'a işaret eder mahiyette yer almaktadır. Bu durum burada zikredilen gâib zamirinin muhatabın zihninde zaten var olduğunu göstermektedir. Nitekim bir yoruma göre bu ayet “Kur'an senin ve kavmin için bir

Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, (thk. Mâhir Habbûş), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2010, XXIV, 408-409; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VI, 4281.

¹⁹³ Konu ile ilgili olarak bk. İlyas Çelebi, “İsâ”, *DÎA*, İstanbul 2000, XXII, 472-473.

¹⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 69-70.

¹⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 453.

¹⁹⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, (thk. Abdurrahman Umeyre), Dâru'l-Vefâ, 1994, IV, 734.

¹⁹⁷ Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 242-243; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 69-70; Zeccâc'ın temrîz sîgasıyla aktardığı görüş için bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, IV, 417.

şereftir” diyen 44. ayetin üzerine matuf olup diğer cümleler ara cümlesi mahiyetindedir.¹⁹⁸

1.3. Deyimsel Anlamın Dikkate Alınmamasının Yoruma Etkisi

Deyim, belli bir kavramı ya da belli bir duyguyu dile getirmek için bir veya birden fazla sözcüğün bir arada ya da tek başına kullanılmasıdır. Bazen kelimenin yan anlamıyla kullanımı da bu kapsama girer. Dilden dile farklılık gösteren deyimler, söz konusu olan dilin anlatım yolları, o dili konuşan toplumun yaşam biçimi, gelenek ve göreneklere, geçmişi hakkında önemli ipuçları verir.¹⁹⁹ Deyimlerin doğru anlaşılabilmesi için ne anlam ifade ettiğinin ve hangi olay ya da durum çerçevesinde söylendiğinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu anlam ne kadar iyi yakalanırsa metnin anlamı da o derece iyi yakalanmış olur. Kur'an, indiği dönemin yerel unsurlarından olan deyimlerin kullanımından yararlanmıştır. Deyimlerin çoğunda kalıplaşmış sözden çıkan anlam, teker teker sözcüklerin anlamlarından farklıdır. Bundan dolayı deyimsele ifadeler, aynı sözcükler ve aynı gramer biçimleriyle başka dile çevrilemez.²⁰⁰ Öyleyse sahih anlamı yakalamak için nüzul ortamının kültürünü iyi bilmek, deyimsele ifadenin anlamını o dönemin kültüründen hareketle tespit etmek gerekmektedir.²⁰¹

Kur'an'da deyimsele anlamda kullanılan kelimelerin anlamlarının doğru tespit edilmesi lafzın manaya olan delaleti açısından önem arz etmektedir. Bu noktada deyimlerle ilgili yapılan semantik çalışmalar da önem arz etmektedir.²⁰² Klasik dil kitaplarında ve yine klasik tefsir kaynaklarında artzamanlı ve eşzamanlı semantik tahliller yapmaya imkân hazırlayan bilgiler bulunduğu için deyimsele ifadelerin anlaşılmasında bunlardan yararlanmak gerekmektedir. Çünkü Kur'an'da yer alan bazı kavramlar tarihsel süreç içerisinde anlam değişikliklerine uğramışlardır. Bu anlam değişikliklerinde sonradan

¹⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 242-243; Kutbettin Ekinci, “Kur'an'da Mercileri Metinde Geçmeyen Zamirler”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 16, (2017/1), s. 138.

¹⁹⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, s. 35-36.

²⁰⁰ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, Ankara 1993, s. 16-20.

²⁰¹ Muhammed Ersöz, *Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi (Doktora Tezi)* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014, s. 58-59.

²⁰² Kur'an'daki deyimlerle ilgili olarak yapılan çalışmalar için bk. Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 52-68; Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 19 vd.; A. mlf., *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşâfi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 55 vd.; Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, s. 177-179.

kazanılan anlamın kullanılması yanlış anlamalara neden olabilmektedir.²⁰³ Dolayısıyla bu yanlış anlamalara konu olan hususlardan biri olarak deyimsel ifadeler dikkate alınmadığı zaman kastedilen orijinal/sahih anlama ulaşmak mümkün olmamaktadır. Hatta doğru anlamak yeterli de olmayabilir. Çünkü doğru anlam, hedef dile doğru aktarılamadığı durumlarda da problem oluşmaktadır.²⁰⁴ Şimdi lafzın manaya delaletinde ayetlerin farklı anlaşılmasına etkisi bakımından deyimsel anlamın dikkate alınmamasına dair bazı örnekler vermek istiyoruz.

1.3.1. “هُوَ أَذُنٌ” İfadesinin Anlamı

Deyimsel anlamın dikkate alınmayışının yorumu etkilemesine dair ilk örneğimiz Tevbe 9/61. ayettir: “وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ فَلْأَذُنُ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ” “Bazı münafıklar Peygamberi ‘Bu her duyduğuna kulak veren saf bir adamdır!’ diyerek üzüp incitiyorlar. Ey Peygamber! Sen onlara de ki: ‘O hep sizin hakkınızda hayırlı olan sözlerle kulak verir. Yine o, yalnızca Allah’a inanıp güvenir; aynı şekilde müminlere de güvenir. O, sizden gerçek iman sahibi olanlar için bir rahmet ve şefkat kaynağıdır. Bilin ki, Allah’ın Peygamber’ini incitip üzenler için çok çetin bir azap vardır.’”

Ayette geçen “هُوَ أَذُنٌ” ibâresi lafzî/literal şekilde “o kulaktır” diye anlaşılmakta ve öyle çevirisi yapılmaktadır. Ancak bu ifade deyimsel bir ifadedir. “Her duyduğunu onaylayan, herkesin sözünü kabul eden kimse” manasına gelmektedir. Burada “o kulaktır” deyimsel ifadesinin kullanımıyla münafıkların Hz. Peygamber’e hakaret maksadıyla bir bütün olarak kulaktan ibaret, yani adeta işitmekten başka bir şey yapmayan şeklinde bir yakıştırma ve böylece eziyet etme kastı içerisinde olduklarına işaret edilmektedir. Hâlbuki ayetin devamındaki “أَذُنٌ خَيْرٌ/hayır kulağı” ifadesinde; “رَجُلٌ صِدْقِي/doğruluk adamı” terkinde ve ordu içerisinde öncü birliklere “عَيْنٌ/göz” denmesi örneklerinde olduğu gibi, zikr-i cüz irâde-i küll, yani herhangi bir parçanın söylenip bütünün kastedilmesi durumu vardır.²⁰⁵

Kıraat imamlarından Hamza b. Habîb ez-Zeyyât’ın (ö. 156/773) ayette geçen “رَحْمَةٌ” lafzını öncesinde geçen “خَيْرٌ” kelimesine atfederek “رَحْمَةٌ” şeklinde, sonunu kesralı

²⁰³ Karagöz, “Kur’an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü”, s. 353.

²⁰⁴ Durmuş, *Kur’an’ın Türkçe Tercümeleleri*, s. 178.

²⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 61.

okunan kıraatı, buradaki ifadenin deyimisel anlamda bir kullanım olduğuna delil olarak gösterilmiştir. Çünkü bu kıraatın okuyuş şekline göre ayetin manası “O hayır ve rahmet kulağıdır, bunlardan başkasını dinleyip kabul etmez.” şeklinde olmaktadır.²⁰⁶

Burada kullanılan üslubu bir başka yönden daha inceleyecek olursak, Allah ayette ifade edilen münafıkların “kulak” nitelemelerini aslında kabul etmiştir. Münafıklar bu nitelemeyi, Hz. Peygamber’i kötülemek ve kusurlu göstermek için yapmış olsalar da; Allah bunu Peygamber’ine bir övgü vesilesine dönüştürerek cevaplamış ve kalb-i selim ve izzet sahibi anlamına te’vil etmiştir.²⁰⁷ Çünkü münafıklardan bir grup Hz. Peygamber’in arkasından konuşmuş, bu sözler Hz. Peygamber’in kulağına varınca da içlerinden bazıları “Üzülmeyin canım! O her konuşanın sözünü dinleyen biridir. Gider özür dileriz. Özrümüzü dinler ve nasıl olsa razı olur.” demişler ve bunun üzerine “*O sizin için hayırlı olan sözlere kulak verir.*” buyrulmuştur.²⁰⁸

Bu ayetteki duruma benzer bir durum Tevbe 9/80. ayette de bulunmaktadır: “*Bu münafıklar için Allah’tan ister mağfiret dile ister dileme, hiç fark etmez. Dahası, onlar için defalarca mağfiret dilesen bile Allah onları asla affetmeyecektir...*” Ayette geçen ‘سَبْعِينَ مَرَّةً’ ifadesi lafzen ‘yetmiş kere’ anlamındadır. Ancak bu ifade, Türkçede pek uzun zamandan kinaye için seneler boyunca anlamında yaygın olarak kullanılan “sittîn-sene”²⁰⁹ deyimisel ifadesinin kullanımına benzemektedir. Sittîn-sene af dileyen olsa bile, bunun hiçbir faydasının olmayacağı manasını taşımaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse Arapçada yedi sayısı ve katları kesretten kinaye (çokluk) manası ifade ettiği için bu lafız, münafıklar için sanki yetmiş bir kez mağfiret talep edilmesi durumunda Allah’ın onları affedeceği şeklinde anlaşılmamalıdır.²¹⁰

1.3.2. “مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ” İfadesinin Anlamı

Deyimsel anlama dikkat edilmemesinin yorum farklılıklarına neden olmasına bir diğer örneğimiz de Hûd 11/106-108. ayetlerinde tekrar eden “مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ” ifadesidir.

²⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 61; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV; 352.

²⁰⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 377; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 61-62.

²⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 534; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 62; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, VII, 225; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV; 350.

²⁰⁹ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2012, s. 118.

²¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 74-75.

“فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ ﴿١٠٨﴾”

“Bedbaht olanlar cehenneme girecekler ve orada her nefes alıp verdiklerinde inin inin inleyerek feryat edecekler. Eğer rabbın aksini dilemezse, onlar gökler ve yer durdukça daimî olarak cehennemde kalacaklar. Hiç şüphe yok ki, Rabbın dilediği her şeyi yapar. Bahtiyarlara gelince, yine rabbın aksini dilemezse, onlar gökler ve yer durdukça cennette kalacak ve orada bitmez tükenmez bir lütuf ve nimete nail olacaklar.”

Ayetlerde geçen “مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ” ifadesi "gökler ve yer durdukça" şeklinde Türkçeye aktarılmaktadır. Bu ifade hem lafız hem de mana olarak Türkçede yeralan “dünya durdukça” deyiimiyle örtüşen bir anlam arz etmektedir. Ancak bu ifade tefsirlerde daha çok cehennemin sonlu veya sonsuz olması meselesi üzerinden tartışma konusu edilmiştir.

Bazıları, “gökler ve yer durdukça cehennemdedirler” deyimsel ifadesinden, âhiret azâbının sürekli olmayıp geçici olduğunu söylerler. Öncelikle ayetteki bu ifadeden, âhirette de göklerin ve yerin bulunacağı anlaşılır. İbrâhim suresindeki “O gün yer başka yere, gökler de başka göklere değiştirilir.”²¹¹ ayeti gereği kıyametle birlikte yerin ve göklerin başka yer ve göklerle değiştirileceği Kur’an’da ifade edilmektedir. Bu durum yerin ve göğün kendisi değil ama durumlarının değişeceğini göstermektedir. Gök ve yerin durumları değişse de günahkârlar, gökler ve yer varlığını devam ettirdiği müddetçe cehennemde kalacaklar. Ama mahiyeti değişen gökler ve yer de sürekli değildir, bir gün onlar da yok olacaktır. O zaman ateştekiler de ateşten kurtulmuş olacaklardır.²¹²

Yine cehennem azabının sonlu olduğunu söyleyenler; Hûd 11/107. ayetin sonundaki istisnâdan hareketle bu azâbın, Allah’ın dilediği kadar olacağını, O dilediği zaman son bulacağını ifade etmekte ve ayeti başka yönlerle çekmenin ayetin özünden uzaklaşmak anlamına geldiğini söylerler. Yine, merhametlilerin en merhametlisi Allah’ın altmış, yetmiş yıllık bir ömrün cezasını süresiz olarak ve sonsuza kadar yapmayacağını öne

²¹¹ İbrâhim 14/48.

²¹² Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 331.

sürerek ve "Kötülüğün cezası, onun benzeri bir kötülüktür."²¹³ ile "Orada çağlar boyu kalacaklardır"²¹⁴ ayetlerini delil göstererek ilk ayet bağlamında cezanın, işlenen suç mukabilinde olduğunu, fazlasının zulüm olduğunu, Allah'ın ise zulümden münezzeh olduğunu belirtirler. İkinci ayetten hareketle ise günahkârların, günahlarının durumuna göre cehennemde devirlerce, milyonlarca yıl kalsalar da sonunda bu azaptan kurtulacaklarını ifade etmektedirler.²¹⁵

Ayette geçen ifadelerden hareketle, yukarıda kısaca özetlediğimiz görüşler ileri sürülmekle birlikte, ayette geçen "مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" ifadesinin deyimsel bir kullanım olduğu ve bir şeyin sonsuzluğunu, sürekliliğini dile getirdiği söylenmiştir.²¹⁶ Araplar bir şeyin sürekli olduğunu belirtmek istedikleri zaman; "gökler ve yer durdukça bu şey vardır" diye söylerler.²¹⁷ Dolayısıyla bu deyimsel ifade cehennem azabının sonluluğuna değil, aksine, sonsuzluğuna delil gösterilebilir.

Ayetin devamındaki birçok farklı yoruma konu olan "إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ" ifadesi ise cehennemliklerle ilgili sonsuz azap hükmünün değişeceğine işaret etmekten öte her hususta mutlak otoritenin Allah olduğunu, her şeyin O'nun kudretine bağlı bulunduğunu ifade eder. Nitekim ayetin son ifadesi de buna işaret etmektedir. Dolayısıyla buradaki istisna edatı, Allah'ın dilemesinin zorunlu olduğunu göstermez.²¹⁸

Kısaca, sadece bu ayetten hareketle cehennemdeki azabın kâfirler için dahi bir sonunun olduğu sonucu çıkmaz. Aksi halde bir sonraki ayette geçen ve cennet hayatıyla ilgili olarak kullanılan aynı ifadeden hareketle, cennetin ebedi olmadığı sonucunun çıkarılması gerekecektir. Zaten Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre de suçlu mümin, suçunun cezasını çektikten sonra cehennemden çıkacak, kâfir ise orada ebedî kalacaktır.²¹⁹ Bu yönüyle ilgili ayetler, kelâmî tartışmalara da konu olmakla birlikte, biz bu ayetleri deyimsel anlama dikkat edilmesinin etkili olduğu farklı görüşler bağlamında değerlendirmeyi uygun gördük.

²¹³ Şûrâ 42/40; En'âm 6/160.

²¹⁴ Nebe 78/23.

²¹⁵ Bu anlayışa örnek olarak bk. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 333-338.

²¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 587.

²¹⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, (thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 303-304; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 322.

²¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, 166.

²¹⁹ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (trc. Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1978, s. 185-186.

1.3.3. “فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ” İfadesinin Anlamı

Konu ile ilgili son örneğimiz ise metin ve mealıyla birlikte İbrâhim 14/9. ayettir:

“أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ“

“Ey Müşrikler! Sizden önceki kavimlerin, Nuh kavminin, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonra gelen ve sayılarını yalnızca Allah’ın bildiği nice toplulukların başlarından geçen olaylardan hiç haberiniz olmadı mı?! Peygamberleri onlara doğru yolu gösteren apaçık deliller getirdiler, ama onlar ‘Kes sesini, yeter artık!’ dercesine ellerini ağızlarına götürdüler ve sonunda ‘Biz size gönderilen şeyin vahiy olduğuna inanmıyoruz ve bize tebliğ ettiğiniz şey hakkında ciddi şüpheler taşıyoruz’ dediler.”

Ayette geçen “فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ” ifadesi lafzen, “ellerini ağızlarına götürdüler” anlamına gelir.²²⁰ Bu ifadeyi anlamak için müfessirler oldukça fazla çaba sarfetmişlerdir. Bu tarz ifadeler Arap dilinde çok fazla rastlanmadığını, hatta bunların Kur’an’da nadir görülen tabirlerden “مبتكرات القرآن” olduğunu dile getiren müfessirler bulunmaktadır.²²¹ Karşılıklı konuşma esnasında gösterilen bir tepki (jest) mahiyetindeki bu tarz ifadeler dair tefsirlerde çok fazla ve birbirinden çok farklı açıklama yapılmış olması, konuşma diline ait bir hareketin yazı diliyle anlatılmasının zorluğunu göstermektedir. Bu durum, ayrıca söz konusu ifadenin müfessirler tarafından da tam olarak anlaşılamadığına işaret etmektedir. Ayette geçen “فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ” ifadesini Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53), inkârcıların Allah’ın elçileri karşısında kızgınlıklarından parmaklarını ısırması olarak tarif etmektedir. Ebû Sâlih es-Semmân et-Teymî (ö. 101/719-20), İbn Abbas’tan yaptığı nakille, peygamberlerin kavimlerinin karşısına tebliğ için çıktıklarında muhatapların Peygamberleri reddetmek kastıyla ellerini ağızlarına götürüp “sus işaretiyle” onları konuşturmamaya çalışmaları olarak ifade etmektedir. Mücâhid, işittiklerinde dilleriyle yalanlamaları olarak belirtirken, Hasan-ı Basrî, inkârcıların elleriyle Peygamberlerin ağızlarını kapatmaya çalışmaları şeklinde anlamaktadır. Katâde, peygamberlerden duyduklarını yine onlara iade etmeleri diye

²²⁰ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 349.

²²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIII, 196.

açıklarken, Ebû Ubeyde ise; hakikati inkâr edenlerin durumlarını beyan eden deyimisel bir ifade ya da darb-ı mesel olduğunu söylemiştir.²²²

Netice itibariyle bu ifade “وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ” “... fakat birbirleriyle başbaşa kaldıklarında, size olan öfkelerinden dolayı parmaklarını ısırırlar...”²²³ ayetindeki gibi deyimisel bir ifade olup kâfirlerin peygamberleri tarafından kendilerine tebliğ edilen ilâhî mesaj karşısındaki öfkeli tavırlarını belirtmektedir.²²⁴ Bu cümlelerin, inkâr edenlerin Peygamberlerin sözlerini alaya almak amacıyla gülerken abartıya kaçtıkları ve bu yüzden de ağızlarının içi gözükmeye diye ellerini ağızlarına kapatmalarından kinaye olduğunu söylemek de mümkündür.²²⁵ Ayrıca “فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي” “أَفْوَاهِهِمْ” deyimisel ifadesinin “kes sesini, kapa çeneni” anlamında elleri ağızlara götürme hareketine işaret ettiği de söylenmiştir.²²⁶ Bütün bu açıklamalar deyimisel ifadelerin tam olarak anlaşılmasının zorluğunu ve ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Nâzil olduğu Arap toplumunun dil özelliklerini yansıtması bakımından Kur'an'da çok sayıda deyimisel ifadenin varlığından bahsedilebilir. Bu deyimisel ifadelerin başka dile çevrilmesi söz konusu olduğu zaman dikkat edilmesi gereken, bu ifadeyi hedef dilde karşılayan bir deyimisel kullanım varsa onunla çevirmektir. Eğer hedef dilde bu ifadeyi karşılayan deyimisel bir ifade bulunamamışsa o zaman yapılması gereken, mananın uygun bir karşılıkla ifade edilmesi olmalıdır.²²⁷ Sonuçta bu durum yanlış anlamaya neden olabilir. Şu halde, yorumu etkilemesi bakımından ayetlerin farklı anlaşılması hatta bazen yanlış anlaşılması gibi nedenlerden dolayı, Kur'an'da yer alan deyimisel kullanımlara dikkat etmek gerekmektedir.

1.4. Sanatlı İfadeler ve Yoruma Etkisi

Kur'an, zevk-i selîm ile okunması ve anlaşılması gereken bir kitaptır. Bir metin olarak Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması en çok dil ile ilgilidir. Dili anlayabilmek ise o dilin yeşerdiği kültürü tanımaya bağlıdır. Bu sebeple Kur'an'ı anlamak, Kur'an'ın nazil

²²² Bu görüşler için bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire ts., I, 336; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 605-607; Mâverî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III, 124; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 365; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 348-349.

²²³ Âl-i İmrân 3/119.

²²⁴ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 216; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, II, 164.

²²⁵ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 216; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIII, 196-197.

²²⁶ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 295; Şener v.dğr., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, s. 255.

²²⁷ Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir-Tehzîbü'l-Lüga*, s. 358.

olduğu dil olan Arapça'nın özelliklerini bilmekle mümkün olur. Nitekim Kur'an'ın yorumlanmasında Arap belâgatındaki mecaz, istiâre, kinâye, temsil, teşbih gibi söz sanatlarının varlığı yorumu etkilemiştir. Tefsirlerde bunun örnekleri oldukça fazladır. Çalışmamızın boyutları içerisinde, her biri ayrı anlamlar ve edebî incelikler taşıyan sanatların, yorum farklılıklarını nasıl etkilediğine birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

1.4.1. “إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ” Ayeti Bağlamında Müşâkele Sanatı

Allah, Kur'an'ı insanlara hakikati bildirmek için göndermiştir. Kur'an Hz. Peygamber'e Arapça olarak inzâl edildiği için Arap dilinin birtakım özelliklerinden yararlanmıştır. Özellikle o dönem Arapçasında kullanılan dil açısından sanatlı ifadeler Kur'an'da yer almış, sonraki dönemlerde de bu edebî ifadelerin anlaşılması müfessirleri oldukça meşgul etmiş ve yorum farklılıklarına neden olmuştur.

Bu ayetlerden biri, münafıkların iman etmiş gibi görünmek suretiyle Allah'ı aldattıklarını zannettiklerinden bahseden “إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ”²²⁸ ayetidir. Ayetin konumuzla ilgili bölümünün meali şöyledir: *“Bu Münafıklar Allah'ı aldattıklarını sanıyorlar, oysa Allah onların hakkından gelecek hile ve tuzaklarını boşa çıkaracaktır.”*

Ayette münafıkların Allah'ı aldattıklarını düşüncelerinin sebebi Allah'ı gerektiği gibi tanımıyor olmalarıdır. Eğer Allah'ı tanıyıp bilselerdi onu aldatmaya kalkışmak gibi bir cahil cüretini göstermezlerdi. Çünkü Allah hiçbir şekilde aldatılamayacağı gibi her türlü gizlilikleri de bilendir.²²⁹ Müşâkele sanatı gereği olarak “Allah onların hakkından gelecek, hile ve tuzaklarını boşa çıkartacaktır.” diye tercüme ettiğimiz ayetin ikinci bölümü esas konumuzu teşkil etmektedir. “وَهُوَ خَادِعُهُمْ” ifadesini lafız olarak birebir çevirdiğimiz zaman “Hâlbuki Allah onları aldatır” gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ancak böyle bir anlam vermek aldatma fiilini Allah'a isnad etmek gibi bir yanlış algıya da neden olmaktadır. Oysa Allah “mekr (tuzak), keyd (hile), hud'a (aldatmak), istihzâ (alay etmek), suhriye (dalga geçmek)” gibi vasıflarla tavsîf edilemez. O halde burada

²²⁸ Nisâ 4/142.

²²⁹ Tâhâ 20/7; Mü'min 40/19; Ahzâb 33/34; Mücadele 58/7.

anlaşılması gereken mana, böyle bir anlayışın cezasız kalmayacağı ve aldatmak neymiş Allah'ın onlara göstereceği şeklindeki manadır.²³⁰

Ayeti böyle anlamamızın sebebi burada Arap dil ve belâğatıyla ilgili bir kullanım ve incelik bulunmasıdır ki, bu kullanımı dikkate almadan ayetin tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Bu incelik ise müşâkele sanatıdır. Müşâkele, misil, benzer anlamına gelen *şekl* kökünden türemiş mufâale bâbında mastar bir kelimedir.²³¹ Bir şeyi, başkasının söyleminde vâkî olduğu gibi ve onun söylediği lafızlarla söylemek; birbirine benzeyen iki lafızdan birincisini hakikî, diğerini ise başka manada kullanmak şeklinde tarif edilmektedir.²³²

Kur'an'da bu sanatlı ifadenin sıkça kullanıldığına şahit oluyoruz. Nitekim “Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir kötülüktür.” anlamındaki “وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا”²³³ ayetinde “سَيِّئَةٌ” lafzı iki defa geçmektedir. İlk kullanımında kötülük anlamında iken ikincisinde ise yapılan kötülüğün dengi olan bir ceza anlamında kullanılmıştır.²³⁴

İşte lafzın aynı bağlamda farklı manalarda kullanılması demek olan müşâkele sanatı sanatı ve hakikat, mecaz, kinaye, teşbih, istiare, cinas gibi birçok edebî sanat ifadeleri Kur'an'da kullanılmaktadır. Lafzın manaya olan delaleti açısından bu sanatlı ifadelerin mutlaka dikkate alınması önem arz etmektedir. Aksi durumda te'vili kâbil olmayan, Allah'a isnad edilmesi dinen ve aklen mahzurlu birtakım ifade ve anlayışların zuhur etmesi söz konusu olabileceği gibi, Kur'an açısından uygun olmayan anlama biçimlerinin ortaya çıkmasına da ortam hazırlanmış olabilir.

1.4.2. “فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوَقِهِمْ” Ayetindeki Temsili Anlatım

Kur'an'da dil açısından sanatlı ifadelerin kullanıldığı pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ifadelerden biri de Nahl 16/26. ayette geçen “فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوَقِهِمْ” cümlesinde bulunmaktadır. Ayetin bir bütün olarak mealini şöyle ifade edebiliriz: “Müşriklerden önce gelip geçen kâfirler de peygamberleri safdışı bırakmak için

²³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 81-82.

²³¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., XI, 356-360; Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 462.

²³² İsmail Durmuş, “Müşâkale”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 154-155.

²³³ Şûrâ 42/40.

²³⁴ Bk. Bakara 2/14-15; Âl-i İmrân 3/14; Enfâl 8/30; Tevbe 9/67-79; Târik 86/15-16 vb. müşâkele örnekleri için bk. Mehmet Soysaldı, “Kur'an-ı Kerim'de Müşâkale Sanatı”, *Journal of Islamic Research*, 2017, 28(1).

birtakım tuzaklar kurmuşlardı. Ama Allah onların temeli sağlam bina gibi zannettikleri tuzaklarını başlarına geçirmişti. Böylece azap onları hiç beklemedikleri bir yerden yakalayivermişti.”

Bir bütün olarak baktığımız zaman ayette Hz. Peygamber’e karşı gelen, onun davetine engel olmak için türlü entrikalar çeviren müşriklerden önce gelip geçmiş olan bazı kavimlerin de peygamberlerine tuzak kurduklarından ve Allah’ın onların tuzaklarını başlarına geçirdiğinden ve böylece tarih sahnesinden silinip gittiklerinden bahsedilmektedir.

Ayette geçen “فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ” ifadesi sanatlı bir ifade biçimidir. Ancak bu ifade birçok tefsirde “binalarını temellerinden söktü de üstlerindeki tavanlar tepelerine çöktü” şeklinde hakikî manasıyla anlaşılmıştır.²³⁵ Oysa Allah burada temsîlî ve teşbîhî bir anlatım üslubuyla önceki kavimlerin ve müşriklerin Allah’ı hesaba katmayan tutumlarını eleştirmektedir.²³⁶ Burada sanatlı ifade biçimi de bunun en veciz ve güzel anlatım yollarından biri olarak maksadı ifade etmektedir.

Klasik tefsirlerimize baktığımız zaman bu ayette müşriklerden önce gelip geçen bu kavmin tarihte yaşamış hangi kavim olduğu tartışılmış, neticede bunların kimler olduğu hususunda Nemrûd b. Kenân ve kavminden, Buhtunnasr ve kavmine varan birçok yorumlar yapılmıştır.²³⁷ Ancak lafzın ya da terkinin anlamı için takdirde bulunurken yorumda meydana gelen kırılma tam da buradan başlamaktadır. Çünkü ayetin içerisinde geçen ifadeler evleri temelinden yıkılmış, tavanları içine çökmüş bir ev tahayyülü şeklinde hakikî manasıyla bir yıkım olarak anlaşılmıştır. Hakikî anlamda böyle bir yıkım şeklinde anlaşılmasına bir engel olmamakla birlikte istiâre üslubuyla anlatımın muhatapların zihin dünyalarında daha derinlikli bir mana oluşturacağı ve daha etkili olacağını da göz ardı etmemek gerektiğini düşünüyoruz. Nitekim tefsirlerimize

²³⁵ Örnek olarak bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 204; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, II, 209; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 440; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III, 185-186; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, VIII, 304; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 433; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 100-101; Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (trc. Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul ts., III, 21; Duman, *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr Yayınları, Anka 2008, II, 371.

²³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 134-135; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 309-310; Şener v.dğr., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, s. 268.

²³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 204; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III, 186; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 433; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 440; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, II, 209; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, VIII, 304

baktığımız zaman bu kavmin tarihte yaşamış hangi kavim olduğu da tam olarak tespit edilememiştir.

Netice itibariyle Kur'an'da belirtilen kavim isimlerine ya da anlatılan olaylara değil, verilmek istenen mesajlara yoğunlaşmanın ve böylece Kur'an'ı anlamaya çalışmanın daha doğru bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bu durumda söz konusu kavimlerin kendilerine peygamber gönderilen tüm inkârcı kesimleri ifade edebileceği sonucu da ortaya çıkar. Başka bir sonuç da Kur'an'da sanatlı anlatım biçimlerinin olduğu ve lafzın ya da terkinin hakikat veya mecaz yoluyla anlaşılmasının manayı dolayısıyla yorumu etkilemekte olduğudur.

1.4.3. “فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ” Ayetlerindeki Ses Uyumu

Konuyla ilgili son örneğimiz, Rahmân suresinde otuz bir defa tekrarlanan “فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ” ayetidir. “Böyleyken, rabbinizin onca nimetinden hangisini inkâr edebilirsiniz?!” anlamına gelen bu ifadenin surede ilk geçtiği on üçüncü ayete gelinceye kadar çoğul hitaplar kullanılmışken “رَبِّكُمَا” lafzından itibaren muhataplar tesniye formunda gelmiştir. Tefsirlerde muttasıl müennes zamir olan “كُمَا” lafzı, mümin-kâfir, insan-cin, erkek-kadın ikilisine hamledilerek yorumlanmıştır.²³⁸ Ancak imtihana tabi tutulmak açısından, insan ve cin ikilisinin kastedildiği yönündeki görüş daha yaygındır ve bütün yorumları kapsayıcı özelliktedir. Aslında imtihan zeminini teşkil eden dünyada da aynı ikili sistem söz konusudur: Hayat-ölüm, dünya-ahiret, melek-şeytan, hayır-şer, adalet-zulüm, gündüz-gece, yaz-kış, emir-yasak, günah-sevap, Cennet-Cehennem bunlardan bazılarıdır. Dolayısıyla ikili anlatımın baştan sona etkili olduğu Rahmân Suresi’nin gerçek muhatapları, hangi varlık kategorisi olursa olsun Allah’a şirk koşan, nankörlük eden herkestir. Surede tekrarlanan “Allah’ın nimetlerini yalanlayıp inkâr etmek”, insanoğluna sayısız nimet lütfeden Allah’ın, ibadete lâayık yegâne mâbud olduğu gerçeğini inkâr etmek, dolayısıyla O’na ortak koşmaktan kinayedir.²³⁹

Kur'an'da ayet sonlarında ses uyumunu sağlamak için, geçmiş zaman kalıbı yerine şimdiki zaman kalıbını kullanmak, tekil yerine çoğul, müennes yerine müzekker

²³⁸ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 353; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 411.

²³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 243.

zamirler kullanmak, bazı özel isimlerin aslı formlarını değiştirmek, kelimenin sonuna harf eklemek veya harf düşürmek gibi edebî birtakım hususiyetler mevcuttur.²⁴⁰

Ayrıca sureye çoğul hitaplarla başlanmışken tesniye formuyla devam edilmesi ayetlerin sonundaki ses uyumuyla ilgilidir. “Zira sure ilk ayetten itibaren Rahmân, Kur’an, beyân, mîzân, enâm ve otuz bir kez tekrar edilen “tükezzibân” gibi kelimelerle devam etmekte ve nihayet “ikrâm” kelimesiyle sona ermektedir. Şayet Kur’an’ın diğer surelerinde olduğu gibi bu surede de “rabbiküm” lafzı kullanılacak olsaydı, ilgili fiilin “tükezzibân” değil, “tükezzibûn” şeklinde gelmesi gerekecek ve bu da ayetlerin sonundaki ses uyumunu (seci) haleldar edecekti. Bu şekilde çoğul muhataplara ikil ifade kalıbında hitap edilmesinin nedeni, işte bu edebî/estetik hususiyettir. Bu surenin “Arûsü’l-Kur’an” (Kur’an’ın gelini) diye nitelendirilmesi de en azından bir yönüyle bu estetik hususiyetle ilişkisi açısından anlamlıdır.”²⁴¹

Seci uyumuyla ilgili olarak aynı surede geçen “وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ” “Rabbinin huzuruna çıkıp hesap verme endişesiyle yaşayanlara iki cennet vardır” ayetinde de aynı ses uyumu söz konusudur.²⁴²

Bu ayette iki cennetten söz edilmektedir. Ferrâ ve Süyûtî gibi müfessirlere göre burada kastedilen aslında tek cennettir; ancak ayetlerin sonunda ses uyumu (seci) sağlamak amacıyla “cennetün” (cennet) veya “cennâtün” (cennetler) yerine “cennetân” (iki cennet) kelimesi kullanılmıştır.²⁴³ Kaldı ki iki cennet olduğu kabul edilirse, 50. ayete göre cennet başına sadece bir pınar düşmektedir. Oysa diğer birçok ayette hep pınarlardan söz edilmektedir. Ayrıca 56. ayetteki *fihinne* kelimesi iki cennete değil, cennetlere işaret etmektedir. Öte yandan 62. ayette başka iki cennetten daha söz edilmektedir. Sonuç olarak bu surede cennetlerin ikişerli olarak tadât edilmesi ve

²⁴⁰ Öztürk, *Kur’an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002, s. 121.

²⁴¹ Öztürk, *Kur’an Dili ve Retoriği*, s. 121.

²⁴² Rahman 55/46.

²⁴³ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 118; Bu ayetteki seci ile ilgili olarak Süyûtî, cennet kelimesinin fasıladan dolayı tesniye formuyla zikredildiğini aktardıktan sonra Ferrâ’nın da bu görüşte olduğunu, Şems 91/12. ayette geçen “eşkâhâ” ifadesinde çoğul manası kastedilmesine rağmen tekil formunda getirildiğini, ayet sonu ses uyumundan dolayı “eşkiyâhâ” denmediğini aktarmaktadır. İbn Kuteybe’nin bu görüşü şiddetle eleştirdiğini naklederek, İbnü’s-Sâîğ ez-Zümürüdü’nin (ö. 776/1375) ise bunu mümkün gördüğünü nakletmektedir. Mâide 116. ayette ilah kabul edilenin Hz. Meryem ve Hz. İsa şeklinde iki kişi olmamasına rağmen ayetin lafzının “ilâheyni” şeklinde geldiğini İbn Cinnî’den naklen anlatarak ayet sonlarındaki seci ve fasıla uyumundan bahsetmiştir. Bk. Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’an*, III, 79 ve III, 239.

dolayısıyla “cennetân” şeklinde “ân” hecesiyle bitmesi dil açısından sanatlı bir ifade biçimi olan seciden dolayıdır.²⁴⁴

Bu örneklerde de görüldüğü gibi kendi döneminin şartları içerisinde edebî bir şaheser olarak Kur'an, muarızlarına meydan okuyan, lafız-mana bütünlüğüne sahip, kelimeler ve cümleler arası tatlı bir insicam ve ahenk söz konusu olan bir kelam olduğu için bu tür sanatlı ifadeler kullanmış ancak bunları bir maksada matuf olarak yapmıştır. Dil açısından bu sanatlı ifadeler sonraki dönemlerde farklı görüşlerin ve ihtilafların konusu haline gelmiştir.

1.5. Anlam Takdirlerinin Yorumu Etkisi

Kur'an'ı anlama isteği her dönemde en üst seviyede bir talebi mûcib olmuştur. Bu durum bazen yeni açılımlar meydana getirirken bazen de sapmalara yol açmıştır.²⁴⁵ Böyle bir anlayışın altında Kur'an'ın her dönem için farklı anlaşılmaya müsait bir kitap olması düşüncesi yatmaktadır. Aslında böyle bir anlayış bir metin olarak Kur'an'ın günümüzde anlamının mı yoksa yorumlamanın mı konusu olduğu ile de alakalıdır. Hâlbuki Kur'an, hedefleri ve temel mesajları itibarıyla anlaşılmış ve değişik zamanlarda hayata taşınmış ancak yorum yolu ilkeli ve kurallı olmak kaydıyla sonuna kadar açık olan bir kitaptır.²⁴⁶

Geleneği sorgulamaksızın kabul anlayışı nasıl ki bir aşırılık ise; büyük tefsir külliyyâtını yok saymak da aynı şekilde aşırılıktır ve doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Kur'an ayetlerine yaklaşımımızı belirlerken, sahih haberler ve Hz. Peygamber'in sahabelerinden gelen açıklamalar olmadan sahih anlam ve doğru yorumu yakalamak neredeyse imkânsızdır. Meselâ, “*Zekeriya mabette dua ve ibadetle meşgulken melekler ona, ‘Allah, sana kendisinden gelen bir kelimeyi doğrulayacak, efendi, nefesine hâkim ve sâlih bir peygamber olarak Yahyâ’yı müjdeliyor.’ diye seslendiler.*”²⁴⁷ ayetinde geçen kelime'nin Hz. Îsâ değil de Allah'tan gelen kitâb şeklinde anlaşılmasını buna örnek

²⁴⁴ Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 122.

²⁴⁵ Konu ile ilgili bk. İbn Teymiyye, *el-İtticâhü'l-Münharife*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1987, s. 36; Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri*; s. 171.

²⁴⁶ Apaydın, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, I, s. 32.

²⁴⁷ Âl-i İmrân 3/39.

verebiliriz. Hâlbuki sahabe ve tabiînden gelen oldukça fazla rivayet, burada “kelime” ile kastedilenin Hz. İsa olduğuna işaret etmektedir.²⁴⁸

Bununla birlikte bir metni anlamaya çalışırken bazı ayetlerde hazf, takdim-tehir gibi i'râbın gereği olarak meydana gelen kapalılıkların ilk bakışta anlaşılabilmesi nedeniyle anlam takdirleri yapmak zorunda kalınabilir. Ancak bu anlam takdirlerini yaparken sistematik hareket etmemek, bir sorun olarak anlam kaymalarına ya da en azından yorum farklılıklarının oluşmasına sebep olabilir.

Aynı şekilde bazen ayetlere mana verirken, anlam takdirlerinde tekellüf (zorlama) ve tasannu (yapmacık davranmak) yapılması da sorun teşkil edebilir. Bu tür maksadı aşan yorumlar manayı da etkiler. Ayrıca böyle zorlama bir yorum birçok nedenden kaynaklanabilir. Hatta bunun göreceli bir durum olduğu, birine göre kastını aştığı iddia edilen bir yorumun diğerine göre öyle olmadığı da iddia edilebilir. Zorlama yorum bazen hiçbir neden olmaksızın, sırf anlama çabasıyla iyi niyetli olarak yapılmış da olabilir. Netice itibarıyla hangi şekilde olursa olsun müfessirin yorumlarında sistemli hareket etmek gibi bir zorunluluğu vardır. Ayetlere mana verirken sistematik yaklaşımın dışına çıkmak en çok anlam takdiri vurgusunun bulunduğu yerlerde karşımıza çıkmaktadır. Şimdi konuya dair birkaç örnek vermek istiyoruz.

1.5.1. Tâ-Hâ 20/15. Ayetteki “أَكَادُ أَخْفِيهَا” İfadesinin Anlaşılma Biçimi

Anlam takdiri açısından yorumu etkileyen bir örnek de “أَكَادُ أَخْفِيهَا” ifadesidir. Günümüz Kur'an çevirilerinde bu ifadeyle ilgili anlam kargaşası yaşandığını söyleyebiliriz. Lafza birebir anlam verme çabasının maksadı tam olarak ifade etmede bazen ne kadar yetersiz kaldığının güzel bir örneği olan ayet metin ve mealıyla şöyledir: “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا” “Çabasının karşılığını herkesin görmesi için elbette kıyamet saati gelecektir, bu o kadar kesindir ki söylememe bile gerek yoktur.”

Bu ayete “Kıyamet kesinlikle kopacak. Vaktini gizliyorum ki herkes peşinde koştuğunun karşılığını görsün” manası verilmiştir.²⁴⁹ Yine “... Herkes peşine koştuğu şeyin karşılığını bulsun diye neredeyse onu (kendimden) bile gizleyeceğim.” şeklinde

²⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 370; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, III, 54-55; Dereli, *Tefsirlerde Yanılgı Sebepleri*, s. 171.

²⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, V, 3322; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 425; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012, III, 325.

de anlam takdir edilmiştir.²⁵⁰ Yapılan bu anlamlandırmalar, ayette kastedilen manayı yansıtmaktan uzaktır. Ya birinci gruptaki ifadede olduğu gibi sanki herkesin peşinde koştuğunun karşılığını görmek için kıyamet saatinin gizli tutulması gerekiyormuş şeklinde bir anlam ortaya çıkmakta ya da ikincide olduğu gibi kendisinden bile gizlemek gibi anlamsız, kendisinin de bilmediği izlenimi veren bir anlam takdiri söz konusu olmaktadır.²⁵¹ Hâlbuki burada ifade edilen, kıyametin bilgisinin gizlenmesi değil, söylemeye bile gerek olmayacak kadar herkesin bildiği, başa gelecek olan bir gerçeği ifade etmektir.

1.5.2. Enbiyâ 21/87. Ayetteki “لَنْ نَقْدِرَ” İfadesinin Anlamı

Müfessir, ayetler içerisinde kapalı olan kısımlara anlam takdiri yaparken serbest hareket etmemesi, mutlaka bir rivayet ya da nahvî kurala tutunması gerektiğini bilmek ve uygulamak durumundadır. Müfessirin bu prensibe riayet etmemesi, keyfiliğe yola açacağı gibi, sahih anlam ve doğru yoruma ulaşmasına da engel olacaktır. Enbiyâ suresinde Hz. Yûnus’tan bahseden 87. ayetle ilgili rivayet bu duruma dair güzel bir örneği oluşturmaktadır. Ayetin konumuzla ilgili kısmı şöyledir: “وَدَا النُّونُ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا” “*Ey Peygamber! Balığın yuttuğu Yûnus’u da an. Hani o bir zamanlar halkına kızarak çekip gitmiş ve bizim onu sıkıştıramayacağımızı zannetmişti...*”

Ayette geçen “لَنْ نَقْدِرَ” ifadesine nasıl anlam verileceği konusunda nakledilen bir rivayet ayete mana verirken anlam takdirinde bulunmanın önemine işaret eder mahiyettedir. Muaviye’nin kafasına takılan bir problem onu uyutmayacak derecede meşgul edip bir çözüm de bulamayınca, meseleyi İbn Abbas’a sorma ihtiyacı hisseder. Muâviye’nin kafasına takılan soru, konumuz olan ayette geçen “لَنْ نَقْدِرَ” ifadesine *güç yetirmek* anlamı vermeyle ilgilidir. Buna göre, Hz. Yûnus Allah’ın bir peygamberi olarak nasıl olur da Allah’ın kendisine gücünün yetmeyeceğini düşünebilir ve kavmini, görevini izinsiz terketmek suretiyle başka bir yere gider? Muâviye’nin böyle bir soruyu sormasına sebep olan şey, belki kendisi de bir yönetici olması hasebiyle yöneticinin görevinden kafasına göre el çekip çekemeyeceği meselesidir.

²⁵⁰ Ali Özek v.dğr., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 312; M. Yaşar Kandemir v.dğr., *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur’ân-ı Kerim Meâli*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, II, s. 1092.

²⁵¹ İbrahim Sarımsı, “Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine-2”, *Eskiye*, sayı: 28, (Bahar 2014), s. 185.

İbn Abbas'ın meseleye verdiği cevap ise “لَنْ نَقْدِرَ” ifadesine güç yetirmek manası vermemek gerektiği ile ilgilidir. Bu kelimenin bir şeye gücü yetmek manasına gelen *kudret* masterından değil, sıkıştırmak, muâheze etmek manasında *kadr* masterından anlaşılması gerektiğini söylemiş ve böyle mana verilmesinin akideye daha uygun olduğunu söyleyerek meseledeki işkâli halletmiştir.²⁵² Dolayısıyla kelimelere yapılan anlam takdirleri, yorumu etkilemektedir.

1.5.3. Fussilet 41/3. ve Hûd 11/1. Ayetlerdeki “فُصِّلَتْ” Kelimesinin Anlamı

Anlam takdirlerinin yorumu etkilemesinin son örneği olarak “فُصِّلَتْ” fiilini vermek istiyoruz. Bahsettiğimiz kelime, “كَتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ فَرَأَا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ” “*Bu Kur'an bilen bir topluluk için ayetleri açıklanmış Arapça okunan bir kitaptır.*”²⁵³ ve “الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ” “*Elif-Lâm-Râ. Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafındn ayetleri muhkem kılınmış ve etraflıca açıklanmış bir kitaptır.*”²⁵⁴ ayetlerinde zikredilmektedir.

Her iki suredeki ayetlerde geçen “Fussilet” kelimesi değişik şekillerde anlamlandırılan bir Kur'an ifadesidir. Tafsîl etmek, “bir şeyi açıklayarak anlaşılır hale getirmek” demektir.²⁵⁵ Söz konusu olan “fussilet” kelimesine Mücâhid, tefsîr manası; Hasan-ı Basrî ve Katâde tafsîl yani Kur'an'ın va'd, va'id, sevâb, ikâb, helâl ve haram gibi konulara yer vermesi manası vermişlerdir.²⁵⁶ İbn Kuteybe ve İbn Atiyye; ayetlerin toptan değil tadrîcen, tencîmen inmesi;²⁵⁷ Zeccâc (ö. 311/923), Kur'an'ın surelere, surelerin ayetlere, ayetlerin de tevhi'd, nübüvvet, ahkâm, kıssalar gibi nevîlere ayrılması;²⁵⁸ Zemahşerî, emsâl, öğüt, müjde, tehdit içeren ayetlerin birbirini tefsîr etmesi;²⁵⁹ Kurtubî, “furkân” yani hak ile batılın arasını ayırması;²⁶⁰ Şevkânî (ö. 1250/1384), Kur'an'ın değişik üslup tarzlarını barındırması;²⁶¹ Elmalılı ise Kur'an'ın

²⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 161; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 131.

²⁵³ Fussilet 41/3.

²⁵⁴ Hûd 11/1.

²⁵⁵ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 638.

²⁵⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 455-456; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 74.

²⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 181; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 537.

²⁵⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, III, 37.

²⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 181.

²⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, XI, 66.

²⁶¹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 671.

insanın ihtiyaç duyduğu bütün hususları yerine göre genelden özele yerine göre de özelden genele doğru içinde barındırması olarak açıklamıştır.²⁶²

Burada aktardığımız görüşlerin hepsi de bir yönüyle birbirinden farklı ama aynı zamanda birbirini tamamlayan açıklamalardır ve ayetlere anlam takdirinde bulunurken bunun yorum çeşitliliğini nasıl etkilediğini göstermesi bakımından da güzel bir örnektir. Aslında her bir açıklama Kur'an'ın bir özelliğini yansıtmaktadır. Bu yönüyle baktığımız zaman “Fussilet” ifadesi tevhid, nübüvvet, insan, ibadet, ahkâm, ahlak gibi konuları merkeze alarak ama diğer konuları da ihmal etmeden ilgilendirdiği kadar anlatan Kur'an ayetlerinin birbirini tafsil ederek açıklaması anlamındadır. Kitab kelimesinin sıfatı olunca da buna “açıklanmış, etraflıca açıklanmış” manası verilmelidir.²⁶³

Sonuçta ayetlerde geçen lafızları anlamlandırırken serbest hareket etmekten kaçınmak gerekmektedir. Neye atıfta bulunduğu belli olmayan açıklamalar neticede anlamın kaybolmasına neden olduğu gibi ayetin mesajının da üstünün örtülmesine sebep olabilmektedir.

1.6. Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi

Kıraat “okumak veya toplamak” anlamlarına gelen bir kelimedir.²⁶⁴ Terim olarak kıraatın farklı açılardan tanımları yapılmıştır. “Kur'an kelimelerinin yazılışı ve diğer konularla ilgili tahfif, teskîldeki ihtilaflarını, nakledenlerine nisbetle bilmek”,²⁶⁵ “mütevâtir kıraatleri ve ihtilaflarını nakledenlerine nisbetle bilmek”,²⁶⁶ “telaffuzla ilgili dil, i'râb, hazf-isbât, tahrîk-iskân, fasl-ittisâl gibi râvîlerin farklılıklarını bilmek”,²⁶⁷ şeklinde tarif edilmiştir. İbnü'l Cezerî (ö. 833/1429) ise kıraati “Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve okuyanlarına nisbet ederek kelimelerdeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilim” olarak tarif etmektedir.²⁶⁸ Bu tarif, özellikle nahiv gibi dil ilimlerini dışarıda bırakan, edâ keyfiyeti ve okunuş güzelliğini dikkate alan bir tanımlama şeklidir.

²⁶² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2752.

²⁶³ Başka bir anlam takdiri için bk. Sarıış, “Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine-2”, s. 205.

²⁶⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, I, 64, 65; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 128-133.

²⁶⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 318.

²⁶⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-Meânî min Hurzi'l-Emânî fî'l-Kırâ'âti's-Seb'*, (tah. İbrâhim Atve İvaz), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 3-8.

²⁶⁷ Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât li Funûni'l-Kırâât*, (tah. Âmir Seyyid Osman-Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1972, I, 170.

²⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Beyrut 1980, s. 3.

Hâlbuki kıraatin, Kur'an tilavetinin keyfiyetinden ve kıraat imamlarına nisbet edilen okuyuşlardan bahsetmesi yanında tefsire bakan yönü de bulunmaktadır. Bu yönüyle de Kur'an metninin anlaşılmasında önemli bir fonksiyon icra etmektedir.²⁶⁹ Dolayısıyla kıraat farklılıklarının bir kısmı yorumu etkileyen faktörler içerisinde yer almaktadır. İşte bu tür, yoruma etki eden farklı okuyuşların ve bu okuyuşlarda oluşan anlam zenginliğinin açıklanması gerekir.²⁷⁰ Bu nedenle kıraat ilmi müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında sayılmıştır.²⁷¹

Kıraat farklılıkları Kur'an'ın farklı okuyuşlarla okunmasını sağlamıştır. Kıraatlerin ihfâ, gunne, med, imâle gibi bir kısım tecvîd kurallarıyla ilgili olan kısmı vardır ki, bu kısım kıraatlerin fonetik kısmıyla ilgili olan usul farklılıklarına dayalı bölümüdür. Bu bölümün anlam farklılığına bir etkisi yoktur. Aslında kıraatle ilgili meselelerin çoğunluğunu bu tip konular oluşturmaktadır.²⁷² Bunun yanı sıra manayı etkileyen, hatta az sayıda da olsa hükümleri de etkileyen kıraat farklılıkları da vardır.²⁷³ Kıraat farklılıklarından hiçbirisinin anlama etkisinin olmadığı da söylenmiştir. Ancak tüm farklılığın eda keyfiyetinden kaynaklanmadığı, kıraatlerin aynı zamanda bir anlam zenginliği oluşturduğunu söylememiz mümkündür. Mesela kıraat farklılıklarının sadece tilavet ve amel yönlerinden değil bazı fikhî meselelerin yorumlanması hususunda önemli bir kaynak ve ihtilaf sebebi olduğunu burada belirtmeliyiz. Bu ihtilaflar kıraatlerin mütevâtir, meşhur, şaz oluşlarına göre değişmektedirler. Özellikle mütevâtir kıraatler, fikhî mezheplerin yorum farklılıklarındaki hükme dayalı görüş farklılıklarında, kitap ve sünnetten hüküm çıkarırken delillerin mutlak ya da mukayyed kılınmasında ve ayetlerden çıkan manaların zenginlik olarak değerlendirilmesinde etkili olmuştur.²⁷⁴ Burada bizim ilgilendiğimiz kısım kıraat farklılıklarının fikhî ya da kelâmî bir hükmü büyük oranda etkileyebilecek ve mezhebî kırılmaları tetikleyecek temel faktörlerden biri olup olmadığı meselesidir. Şimdi konu ile ilgili bazı örnekler verelim.

²⁶⁹ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 4.

²⁷⁰ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1993, s. 180; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I, 223.

²⁷¹ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 235-236; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, IV, 175; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n Neşr*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 29-33.

²⁷² Hâlid Abdurrahman el-'Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, s. 428; Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatler*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001, s. 107-108.

²⁷³ Muhammed b. Ömer Sâlim Bâzemûl, *el-Kırâât ve Eseruhâ fî'l-Ahkâm ve't-Tefsîr*, Dâru'l-Hicre, Riyad, I, 176; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 142-143.

²⁷⁴ Emel Yavuzoğlu Ergin, "Mütevâtir Kıraat Farklılıklarına Dayanan Fikhî İhtilaflar", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, (Güz/2015), s. 147-161.

1.6.1. “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” İfadesindeki Kıraat Farklılığı

Kıraat farklılıklarının yorumu etkilemesi bakımından ilk örneğimiz Mâide 5/112. ayettir. Ayetin konumuzla ilgili olan “إِذْ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ” bölümü “*Bir zamanlar havariler: Ey Meryem oğlu İsa, Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi? dediler.*” anlamına gelmektedir. Tefsirlerde kıraat bağlamında ayette geçen “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” ifadesiyle ilgili olarak bir kısım tespit ve tahliller yapılmıştır.²⁷⁵ Özellikle burada geçen istitâat²⁷⁶ kavramı kelâm-kıraat ilişkisi açısından tartışılmıştır. Meseleyi kısaca şöyle ifade edebiliriz: Ayette geçen “يَسْتَطِيعُ” kelimesi kıraat imamları içerisinde sadece Kisâî tarafından, Muaz b. Cebel, İbn Abbas, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr ve Hz. Âişe’ye dayandırarak “هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” şeklinde te’li olarak okunmuş geriye kalan bütün kıraat imamları “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” şeklinde yâ’lı olarak okumuşlardır.²⁷⁷ Kıraat imamlarının neredeyse tamamının yâ’lı okuyuşu, ifadenin zâhirine göre değerlendirildiğinde istitâat anlamında Allah’ın güç ve kudretinden şüphe duymak anlamı taşımaktadır. Bu durum, hâvarilerin imanlarında şüphe taşıdıkları ya da en azından imanlarının tahkîk seviyesinde olmadığı anlamına gelebilir. Tefsirlerde bu durum için değişik tahlil ve yorumlar üretilmiştir. Bazılarına göre havariler, bu sözü çok fazla düşünmeden söylemişler ve Hz. İsa’nın dilinden ayetin devamında aktarılan “gerçekten iman ediyorsanız, Allah’tan sakının” bunu nasıl söylersiniz anlamında uyarı almışlardır.²⁷⁸ Kisâî’nin okuyuşuna gelince, “هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” kıraatinde mana “*Sen Rabbine dua edip bize gökten sofrayı indirmesini isteyebilir misin?*” şeklinde oluşmaktadır. Zaten Hz. Âişe’nin bu kıraati tercih etmesinde, Muaz b. Cebel’in “Hz. Peygamber bize bu ayeti “هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” şeklinde okurdu” diye söylemesinde, Havarîlerin böyle bir şey söylemeyecekleri düşüncesi bulunmaktadır.²⁷⁹ Râzî, çoğunluk kıraat imamlarının aksine “هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” kıraatini tercih etmiş yâ’lı kıraati problemlili

²⁷⁵ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, III, 298; Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, II, 131; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I, 472; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VII, 482; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VIII, 284; Ayrıca bk. Mehmet Adıgüzel, “Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, (2007), s. 165-199.

²⁷⁶ İstitâat: Kulun fiillerini gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç olarak tanımlanan bu kavram hicrî II. asırdan itibaren kader meselesinde ve kulların fiillerine ilişkin tartışılarda öne çıkan bir kavramdır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İstitâat”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 399.

²⁷⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a* (thk. Şevki Dayf), Dâru’l-Maârif, Kahire trz, s. 249; Abdullatîf el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kıraât*, Dâru Sa’dü’d-dîn, Kâhire 2002, II, s. 368-369; Muhammed Fehd Hârûf, *et-Teshîl li Kıraati’t-Tenzil*, Dâru’l-Beyrûtî, Şam 1999, s. 126.

²⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 314; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VIII, 284; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I, 472; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VII, 481.

²⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VIII, 284.

görerek te'vîl cihetine gitmiş, meseleyi aklî ve kelâmî metotlarla îzâh etmeye çalışmıştır.²⁸⁰ Ancak Taberî, “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” kıraatini tercih ederek manayı istitâat kelimesiyle değil, icâbet kelimesiyle izah etmiş “*Sen Rabbinden bunu istersen sana icabet edip rıza gösterir mi?*” anlamını takdir etmiştir.²⁸¹

Kelâmî meselelerin yeni yeni oluşmaya başladığı hicrî II. asra daha yakın bir müfessir olarak Taberî'nin tamamen nakil esasına dayalı bir ilim olan kıraat ilminde çoğunluk tarafından benimsenen kıraatin yanında yer alması manidardır.

Daha anlamlı olan Râzî gibi teşekkül dönemi sonrasına tekâbül eden bir müfessirin nakil itibarıyla tek kalsa bile kendi zihnî perspektifine ve kelâmî anlayışına göre daha uygun olan kıraati tercih etmesi müfessirlerin tercihlerindeki arka planı yansıtmaları açısından güzel bir örnektir. Gerçi Âlûsî gibi lûgat ve belâgat yönü öne çıkan müfessirlerden, “هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” kıraatinde istitâat'tan maksat, “güç yetirme” manası değil, “hikmet ve irâde manasında istitâattır”. Burada anlaşılması gereken “Gökten sofrayı indirmek Rabbinin hikmetine uygun düşer mi, muradına muvafık olur mu?” gibi bir manadır diye açıklama getirip, nakle dayalı olarak çoğunluğun kıraatine uygun te'viller üreten müfessirler de bulunmaktadır.²⁸²

Tercihler hangi yönde olursa olsun konumuzla bağlantısı açısından tek kalan Kisâ'î'nin okuyuşunun ayetin iç bağlamına uygun olarak meseleyi rahatlatıcı bir yönünün bulunması kıraat tefsir ilişkisi açısından önemlidir. Bu noktada başlangıçta söylediğimiz kıraat ilminin tefsire yardımcı bir ilim olduğu ve tefsire yorum zenginliği kattığı ve kapalı kalan hususlarda kapalılığı gideren yönünün bulunduğu neticesini görebiliyoruz. Ancak itikat ve ibadete dayalı meselelerde kıraat farklılıklarının ak olana kara demediğini sadece meseleye çeşitlilik olarak bir başka pencereden bakan bir yaklaşım sergilediğini söylemek istiyoruz.

1.6.2. “يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ” İfadesindeki Kıraat Farklılığı

Kıraat farklılıklarının yorumu etkilemesi konusunda vereceğimiz diğer bir örnek, “إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِي إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” Âl-i İmrân 3/175. ayettir. Ayetin meali, “*İşte o şeytan sizi ancak kendi avaneleriyle korkutmaya çalışır. Siz onlardan*

²⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, 136-137.

²⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 118.

²⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, VII, 481.

kormayın, Bana karşı gelmekten korkun, çünkü siz iman etmiş kimselersiniz.” şeklindedir. Bu ayetle ilgili ortaya konan farklı yorumların en önemli nedeni “يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُ” ifadesindeki kıraat farklılığıdır. Tefsirlerde verilen bilgilere göre, bu ayette geçen “şeytan” kelimesinden maksat, Ebû Süfyan’ın casusu olduğu söylenen Ebû Nuaym b. Mes’ûd adlı kişidir.²⁸³ Ayetin bağlamı ise şöyle anlatılmaktadır: “Kureyş liderinin casusu, müşriklerin geri dönüp Medine’ye baskın vereceği haberini yayarak müslümanları korkutmaya çalışıyordu. Allah bu şahsı veya onu göndereni “şeytan” olarak nitelendirmekte ve Müslümanlara hitapla eğer iman etmişlerse o casusun veya gönderenin dostları olan müşriklerden korkmamalarını, kendisinden korkmalarını emretmektedir.”²⁸⁴

Ayette geçen “إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُ” ifadesi iki türlü anlaşılmıştır. Birinci anlama şekli İbn Abbas, Mücâhid ve Katâde’den gelen rivayete göredir. Buna göre ayetin manası, “Şeytan, sizi (müminleri) ancak dostları olan müşriklerle korkutur.” şeklindedir. İkinci anlama şeklinde ise Hasan-ı Basrî ve Süddî’den gelen rivayete göre “Şeytan, ancak savaştan geri kalma hususunda dostları olan münafıkları korkutur.” şeklindedir.²⁸⁵ İkinci yaklaşım biçimi, ayetin devamındaki ifadelere uygun düşmemektedir.

Ayetin mealini verirken ifade ettiğimiz gibi, söz konusu cümleye Ebû Amr ed-Dânî’nin İbn Abbas’tan naklettiği “يُخَوِّفُكُمْ أَوْلِيَآءَهُ” kıraatıyla mana vermek anlam ve ayetin bağlamı açısından daha uyumlu gözükmemektedir.²⁸⁶

Sonuçta şunu ifade edebiliriz ki, lafızlar arası münasebet ve mana ilişkisi açısından sadece sahih ve mütevâtir kıraatler değil, meşhûr ve şâz bile olsa kıraatler, tefsire alan açan ve örneğimizde olduğu gibi bazen daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan unsurlardandır. Dolayısıyla yorum farklılıklarının oluşmasında etken olan kıraatlerden tefsir-kıraat ilişkisi içerisinde yararlanmak gerekmektedir.

²⁸³ Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, (thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 317; Begavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, II, 139; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, IX, 105; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, V, 427.

²⁸⁴ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2006, I, 718. Bu esere bundan sonra “Heyet, *Kur’an Yolu*” şeklinde atıfta bulunacağız.

²⁸⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve ’l-Uyûn*, I, 438.

²⁸⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, II, 425.

1.6.3. “وَأَرْجُلُكُمْ” İfadesindeki Kıraat Farklılığı

Kıraat farklılıklarının nedenlerinden biri de matuf olan bir lafzın hangi kelimeye atfedildiği, yani matufun aleyhin ne olduğudur. Atfin nereye yapılacağı ile ilgili bu durum Mâide sûresinde geçen abdest ayetindeki²⁸⁷ “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinin nereye atfedildiğiyle ilgili olarak da karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁸

Kıraatlerde esas olan nakildir.²⁸⁹ Ancak kıraati aşere içerisinde “وَأَرْجُلُكُمْ” ve “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde her iki okuyuş da mevcut olunca²⁹⁰ bugün bir uzvun yıkanması ya da meshedilmesi şeklindeki iki farklı anlayışa kaynaklık teşkil eden sahabe ve tabiin yorumlarının nasıl ortaya çıktığı konusu gündeme gelmektedir.²⁹¹ Bunun arka planında yine yorumla ilgili bir faaliyet söz konusudur. Zira ayeti nasıl okursanız öyle mana vermeniz gerekir. “مسح” kelimesi müşterek lafız olarak “غسل” manasında kullanılabilir.²⁹² Dolayısıyla Arap dili açısından meselenin arka planına baktığımız zaman müşterek lafız gerçeğinin kıraatlerde vücut bulması ile karşılaşırız. Bugün birbirine zıt gibi gördüğümüz iki farklı yorumun oluşması sürecinde buna sebep olan durum, temelde kelimenin yapısından kaynaklanan bir durumdur. Kelimenin yapısındaki müşterek mana kıraat farklılığına ve bu da yorumun farklılaşmasına neden olmuştur.²⁹³

²⁸⁷ Mâide, 5/6. Fikhî meseleler etrafında şekillenen yorumlar noktasında mütevatir örnekler çoktur. Tevbe 9/12. ayet (Gayrı müslim açısından yeminin hükmü), Bakara 2/282. ayet (alışverişte karşılıklı zararın engellenmesi) örnekleri verilebilir. Ayrıca abdest ayeti ve Nisâ 4/43. ayetler çokça üzerinde durulan örnekleri oluşturmaktadır. Bu konudaki örnekler için bk. Enver Osman Kaan, “Farklı İctihad Yöntemlerinin Fikhî Yoruma Etkisi”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 249.

²⁸⁸ Füneysân, *İhtilâfû'l-Müfessirîn*, s. 95-98; Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, s. 162-163.

²⁸⁹ Ahmed el-Beylî, *el-İhtilâfû Beyne'l-Kıraât*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1988, s.76.

²⁹⁰ Muhammed Fehd Hârûf, *et-Teshîl li Kıraati't-Tenzîl*, s. 532.

²⁹¹ Bu konuda Ebû Bekr İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: Abdestte ayakların yıkanması hususunda müslüman fakihler içerisinde Taberî, başka bir de Râfizîler dışında bütün ulema ittifak etmiştir. Taberî'yi böyle düşünmeye sevkeden ise “gusl” kelimesinin “mesh” kelimesi yerine kullanılabilmesidir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 575; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, VII, 343; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî), Merkezû İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke 1988, II, 272; Ezherî, *Tehzibü'l-Lüğa*, IV, 352.

²⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, VII, 344; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 575; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, II, 272; Ezherî, *Tehzibü'l-Lüğa*, IV, 352.

²⁹³ Kıraat farklılıklarının yoruma etkisi noktasında bazen sahih olmayan kıraatlerden bile tefsirin yararlanması söz konusu olmaktadır. İsra 17/16. ayette geçen “emernâ mütrafiha” ifadesindeki okunuş farklılığı çok ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Bu ifade bu okuyuş şekliyle “şımarıklara emrederiz” gibi bir manaya gelirken farklı kıraattaki okuyuşa göre “emmernâ” şeklinde okunduğu zaman emretmek manasından öte “çoğaltmak” manasına gelmektedir. Şımarıklara emretmek şeklindeki bir mana sonuçta fesat ya da bozgunculuğu yapanın bu emretme işini yapan olacağı

1.6.4. “بَقِيَّةُ اللَّهِ” İfadesindeki Kıraat Farklılığı

Kıraat farklılıklarının yorumu etkilemesi noktasında başka bir örneğimiz de Hûd 11/86. ayette bulunmaktadır. Ayet ilgili kısmı metin ve mealiyle birlikte şöyledir: ” *بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ* ” “*Şayet küfürde direnmeyi bırakır da imana gelerseniz, Allah’ın emir ve yasakları konusunda duyarlı davranmanız sizin için daha hayırlıdır...*” Ayette geçen “بَقِيَّةُ اللَّهِ” ifadesiyle kastedilen mana kapalı kalmaktadır. Bunun için kelimeye ölçü ve tartıyı tam yaptıktan sonra elde edilen helal kazanç, Allah’a itaat etmek, Allah’a karşı gelmekten sakınmak, Allah’ın insan için takdir ettiği nasip ve rızık, Allah’ın kulunu murakabe etmesi, Allah’ın kuluna rahmet etmesi gibi çeşitli anlamlar yüklenmiştir.²⁹⁴ Esasen bu kadar farklı anlam takdirleri yapılması terkinin anlaşılmasındaki güçlüğe de işaret etmektedir.

Birinci görüş olarak geçen helal kazanç yorumu, öncesindeki ayetlerin bağlamına uygun olduğu için daha çok tercih edilmiştir. Ancak Hasan-ı Basrî’nin “بَقِيَّةُ” kelimesini “تَوْبَةً” şeklindeki bâ harfi yerine tâ harfi ile okuyan kıraati ayrı bir mana zenginliği kazandırmaktadır.²⁹⁵ Ferrâ, Zeccâc ve Mücâhid’in yorumları da bunu desteklemektedir.²⁹⁶

Buna benzer bir kıraat yaklaşımı da Neml 27/8. ayette bulunmaktadır. Ayetin meali şöyledir: “*Musa oraya varınca kendisine şöyle nida edildi: Bil ki, ateşin içindekiler ve çevresinde bulunan kimseler mübarek kılınmıştır. Âlemlerin Rabbi olan Allah yüceler yücesidir.*”

Ayette geçen “فَلَمَّا جَاءَهَا تُودِي أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا” cümlesinde ne anlatılmak istendiğini anlamak da kolay değildir. Zaten ifadeyle ilgili yapılan yorumların çokluğu da ifadenin anlaşılmasındaki zorluğu isbatlar niteliktedir. Bu ayetteki konunun, Tâhâ ve

noktasına gelebilir. Hâlbuki çoğaltmak manası tercih edilirse “biz mütreflerin şımarıklıklarında onlara mühlet veririz onlar da şımarıklıklarını çoğaltırlar, fesadı yayarlar böylece helakı hak etmiş olurlar” şeklinde olur. Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Huccetü fi ‘İlâli’l-Kıraâtî’s-Seb’a*, (thk. âdil Ahmed Abdü’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvîd), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2007, III, 392.) Bu kıraat sahih kıraatler arasında yer almamaktadır. Ebu Ubeyde’den aktarılmaktadır. Ancak sahih kıraat değerlendirmesi içerisinde Yakub “âmernâ” şeklinde okuduğu diğerlerinin ise “emernâ” şeklinde okuduğu nakledilmektedir.

²⁹⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, II, 495-496; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 149; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 225.

²⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 225; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 149.

²⁹⁶ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, II, 25; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, III, 72.

Kasas²⁹⁷ surelerinde de anlatılan Musa kıssalarıyla birlikte değerlendirildiği zaman Medyen'den Mısır'a gelirken yolda bir gece vaktinde meydana gelen hâdiseyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Soğuk bir gecedir ve Hz. Musa ailesi için ileride gördüğü bir ateşten istifade etmek istemiştir. Bu sırada Allah ona hitap etmiş ve ateşin bulunduğu yerde olanlar ile o çevrede bulunanların mübarek olduğu belirtilmiştir. Burada müphem olan ateşin içindekiler ve çevresiyle ne kastolunduğu hususunda oldukça fazla yorum üretilmiştir. Bunları kısaca şöyle ifade edebiliriz: Ateşin mübarekliğinden maksat Allah'ın nuru, çevresindekiler de meleklerdir. Ateşten maksat ateşin bulunduğu yer ve mübarek kılınanlar da o yerin etrafındaki kutsal topraklardır. Ateşten maksat nur, mübarek olduğu zikredilenler de Hz. Musa, Cebrail ve meleklerdir.²⁹⁸

Konumuz kıraatlerin tefsire engin yorum zenginliği katan yaklaşımları olunca, Übey b. Ka'b'ın “بُورَكْتَ النَّارُ” ifadesini “بُورَكْتَ النَّارُ” şeklinde okumasını da zikretmek gerekecektir. Bu kıraate göre mübarek kılınan şey ateşin etrafındakiler değil, Hz. Musa'nın aldığı vahyi temsilen ateşin kendisi, ateşin içinde bulunan kimse de Hz. Musa olmaktadır. Bunu İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve İbn Mekkî (ö. 437/1045) tarafından tahkiye yoluyla aktarılan “تَبَارَكْتَ النَّارُ وَ مَنْ حَوْلَهَا” kıraati de desteklemektedir.²⁹⁹ Ayrıca İbn Abbas, Mücahid, İkrime gibi müfessirlerin “و مَنْ حَوْلَهَا مِنَ الْمَلَائِكَةِ” şeklindeki kıraatleri de ateşin çevresinde bulunanların melekler olduğuna işaret etmektedir.³⁰⁰ Her iki kıraati birleştirerek anlamaya çalışırsak ateş Allah tarafından gönderilen vahyi, ateşin içinde bulunan kimse Hz. Musa'yı, ateşin çevresindekiler de melekleri işaret etmiş olmaktadır. Kıraat-tefsir ilişkisi içerisinde baktığımız zaman bu, ilginç, açıklayıcı ve güzel bir yaklaşımdır. Bir yandan yorum farklılığı oluştururken diğer yandan da farklı bir bakış açısını yansıtmaktadır.

1.6.5. “قَصْر” ve “جَمَالَات” Kelimelerindeki Kıraat Farklılığı

Konuyla ilgili son olarak, kıraatlerin Kur'an'ın nüzul coğrafyasında yaşayan toplumun durumunu yansıtmalarıyla ilgili bir örnek vermek istiyoruz. Böylece kıraatlerin yorum

²⁹⁷ Bk. Tâhâ 20/9-98; Kasas 28, 29-46.

²⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 10; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV, 195; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 432; İbnü'l Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 155; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV, 182; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 226.

²⁹⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1997, VIII, s. 2846; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV, 195; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 432; İbnü'l Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 155; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, VI, 519.

³⁰⁰ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, VI, 519.

farklılıklarına nasıl bir katkı ve zenginlik sağladığını da bu şekilde görme imkânını bulacağımızı düşünüyoruz. Mürselât 77/32 ile 33. ayetlerde cehennem şöyle tasvir edilmektedir. “إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّ كَالْقَصْرِ كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ” “*Fakat o, hurma kütükleri gibi kıvılcımlar saçar. O kıvılcımların her biri sanki kızıl develer gibidir.*”

Bu ayetlerdeki “قَصْرٌ” ve “جِمَالَاتٌ” kelimelerinde, kıraat farklılıkları bulunmaktadır. “قَصْرٌ” kelimesi, bu şekildeki okunuşuyla “köşk ve saray” manasına, “قَصْرٍ” şeklindeki okunuşuyla da “odun demeti, hurma kütüğü” gibi anlamlara gelmektedir.³⁰¹ “جِمَالَاتٌ” kelimesi ise Hamza, Kisâi ve Hafs tarafından “deve” anlamında “جِمَالَةٌ”; cumhur tarafından “develer” anlamında “جِمَالَاتٌ”; İbn Abbas, İbn Cübeyr, Hasan-ı Basrî, Katâde ve Yâkub’un ikinci râvîsi Ruveys tarafından “gemi halatı” anlamında “جُمَلَاتٌ” şeklinde okunmuştur.³⁰²

Bu kıraatler ve tercihte meydana gelen yorum farklılıkları mezkûr Kur’an kavramlarının salt kelime anlamlarıyla anlaşılmasının da zorluğunu yansıtmaktadır. Çünkü Kur’an’ın kullandığı kavramlar ve o kavramların işaret ettiği manalar, muhataplarının kelime dünyası içinde, onların söyleyiş şekilleriyle ve aynı zamanda içinde doğduğu kültürün, dünya görüşünün estetik ve ahlaki değerleri içerisinde kalarak beyan edilmiştir. Yani, Kur’an’ın nazil olduğu hicaz bölgesinin dilsel ve kültürel özellikleri, onun dil özelliklerini şekillendirmede etkin bir role sahiptir.³⁰³ Bu çerçeveden baktığımız zaman cehennemdeki ateşin köşk ve halat benzetmeleriyle betimlenmesi mantığa yatmamaktadır. Ancak “قَصْرٌ” kelimesinin “hurma kütükleri”, “جِمَالَاتٌ” kelimesinin ise “kızıl develer” diye anlaşılması kıraatlerin anlam tercihlerinde yorumcuya müthiş bir alan açması ve yoruma zenginlik katması açısından önemli olmaktadır.³⁰⁴

³⁰¹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 225; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXIII, 604-609; Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, VIII, 306; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 289; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXX, 276; Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, III, 485; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 479; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, VIII, 451.

³⁰² Ebu’l-A’la el-Hemedânî, *Gâyetü’l-İhtisâr Kırââtî’l-‘Aşeretü Eimmeti’l-Emsâr*, (thk. Eşref Muhammed), Cemaatu’l-Hayriyye, Cidde 1994, II, 703; İbnü’l Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırââtî’l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 297; Mekkî b. Ebî Talib, *Kitabu’l-Keşf ‘an Vücûhi’l-Kırââtî’s-Seb’ ve ‘İlelihâ ve Hucecihâ*, (thk. Muhyiddin Ramazan), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1981, II, 358; Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, VIII, 306-307; Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, III, 485; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 479.

³⁰³ Necmettin Gökkır, “Kur’an Dilinde Ehl-i Kitap Kültürünün İzleri: Sosyo-Linguistik Bir Yaklaşım”, *Tarihten Günümüze Yaklaşımlar*, Özkan Matbaacılık, Haziran 2010, s. 116.

³⁰⁴ Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, V, 479.

1.7. Nüzul Ortamındaki Asıl Mananın Tayin Edilememesinin Yorumu Etkisi

Kur'an ayetleri lafızlar ve o lafızların terkiplerinden oluşan dilsel metinlerdir. Genel olarak birçok ayetin bir hususi bir de umumi manası olduğu varsayılmıştır. Ayetlerin ihtiva ettiği hükümleri umum-husus ilişkisine göre ele alan ilim dalı Fıkıh Usulü'dür. Hicrî II. asrın sonlarından itibaren yazılan fıkıh usulüne dair eserlerde gerek umum gerekse husustan yana tavır koyan âlimler bulunmakla birlikte ayetin manasını umuma hamletme taraftarı olan âlimler çoğunluğu oluşturmuştur. Dolayısıyla bir önkabul olarak lafızların taşıdığı manaların umûmî olduğunu düşünmek, yorumun seyrini etkilemiştir. Böyle bir önkabul ayetlerin, Kur'an'ın nüzul ortamındaki manasından farklı şekilde anlaşılmasına imkân tanımıştır.

Ayetlerin nüzul sürecinde herhangi bir olay çerçevesinde inmesi söz konusu olduğu gibi, herhangi bir olayla bağlantılı olmaksızın inen ayetler de olmuştur. Ancak bu noktada teker teker her bir ayetin nüzul sebebinden bahsedilemese de ayetlerin muhteva itibarıyla bir ortama inmesinden bahsedilebilir. Aksi halde ayetlerin rastgele bir şekilde boşluğa inmiş olduğu söylenmiş olur. Hâlbuki Kur'an'ın hedefi, tevhidin tesisi ve şirkin reddedilmesidir. Kısa ve öz biçimde hak ile batıl mücadelesi diye ifade edecek olursak, Kur'an bu mücadelenin yapıldığı ortama inmiş olmaktadır. Kur'an kendisine iman edenler arasında bilinç inşa etmeye çalışmaktadır. Onun ifadelerinin boşluğa inmiş gibi algılanması ve her an yeniden iniyormuş gibi değerlendirilerek lüzum görülen her yerde devreye sokulması şeklindeki bir anlayış yerine, gerçekleştirmek istediği hedeflerin belirlenmesi ve hayatın ona göre tesis edilmesi anlayışının egemen olması daha güzel olur. Bu durumda ayetlerin boşluğa inmesi gibi bir söyleme de gerek olmadığı gibi nüzul sebepleri müteaddit olsa bile aslında nüzulün tek bir sebep etrafında şekillendiği söylenmiş olur.³⁰⁵

Lafzın manaya delaletinde kapsayıcılığının ve geçerliliğin ne olacağı noktasında bu durum, yani nüzul sebepleri önem arzetmektedir. Ayetlerin özel ve genel nüzul sebepleri bir taraftan Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlarken, diğer taraftan da ayetin ne kadar özel ve ne kadar genel anlaşılacağı noktasında sorun oluşturabilmektedir. Ayetin nazil olmasında sebep olarak görülen olay öne alınıp o

³⁰⁵ Uzun, "Kur'an'ın Ayetlerini Suiistimal Etmek: Tefsirde Anakronizm", *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 2, (2018), s. 169-170.

ayetin sadece o olayla ilgili olarak mı nazil olduğu söylenecek yoksa sadece o sebebe bağlı olmayıp bütün zaman ve mekânlarda gerçekleşecek olan benzer olayları kapsadığı mı söylenecektir. Usul geleneğinde bu husustaki genel düşünce ayetin umumiliğinin dikkate alınması, diğer bir deyişle, sebebin hususiliğinin hükmün umumi oluşuna engel teşkil etmeyeceği yönündedir.³⁰⁶

Aşağıdaki ayetin anlaşılma biçimi, lafızların umuma hamledilerek anlaşılması konusunda ilk dönemlerden itibaren farklı yaklaşımların bulunduğunu göstermesi bakımından ilginç bir örnek teşkil etmektedir: *"Allah yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever."*³⁰⁷ Ayet sahabe dönemiyle daha sonraki dönemlerde farklı anlaşılmalara konu olmuştur. Yezid'in (ö. 64/683) halifeliği zamanında İslâm ordusu İstanbul surlarında savaşıırken sahabeden Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) de orada bulunuyordu. Müslümanlardan bir asker tedbirsizce düşmana saldırınca Müslümanlar bu genç kendini tehlikeye attı diye bağışarak Bakara 2/195. ayetini okudular ve ona tepki gösterdiler. Bunun üzerine Ebû Eyyûb el-Ensârî, "Bu ayet cihada destek vermekten kaçınan ensâr hakkında inmiştir, yanlış te'vil ediyorsunuz." demiştir. Medîne döneminin ilk yıllarında cihada katılmaktan evimize barkımıza zaman ayıramaz hale gelmiştik. Bir gün ensârdan bir grup aralarında konuşurlarken "Artık Hz. Peygamber'in yanında bulunanların sayısı iyice çoğaldı; biz işimize gücümüze baksak!" diye söyleyince ertesi günün sabahında bu ayetler nazil oldu ve Hz. Peygamber bu ayeti bize okuyordu demiştir. Ayet asıl cihada katılmamanın kendini tehlikeye atmak olduğunu ifade etmekte ve cihada katılmayanları ya da katılmamayı düşünenleri uyarmaktadır.³⁰⁸

Yine *"Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin..."*³⁰⁹ ayetinde de benzer bir durum söz konusudur. Ayet devamındaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere bütünü itibariyle Kâbe'yi ziyaretle ilgili hususlardan bahsetmektedir. Ancak burada geçen *"hac ve umreyi tamamlamak"* ifadesi nüzul ortamındaki mananın tayin edilemeyişi, anlamın kaybolmasına dair güzel bir örnektir. Ayetin bu ifadesi daha sonraki dönemlerdeki tefsirlerde başlanmış bir nafile ibadeti yarım bırakmadan tamamlamanın farz oluşu ve

³⁰⁶ Kara, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakıa İlişkisi*, s. 332-340.

³⁰⁷ Bakara 2/195.

³⁰⁸ Tirmizî, "Tefsîr", 19; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II, 222.

³⁰⁹ Bakara 2/196; Ayrıca bk. Mâverî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 254; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, III, 263; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II, 224-225; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, 167.

umrenin vucûbiyeti gibi fikhî ahkâmla ilgili olarak yorumlanmıştır.³¹⁰ Hâlbuki Kurtubî tefsirinde Mukâtil'in bu ayeti müşriklerin ihrama girerken "Emret Allah'ım! Emrin başımız üstüne! Senin hiçbir ortağın yoktur. Yalnızca bir şerîkin müstesnadır ki, o da senin mülkündür. Sen ona da, onun malik olduğu şeylere de sahipsin." şeklindeki şirk olan telbiyeleriyle açıklamaktadır.³¹¹ Bu çerçeveden hareketle bakacak olursak ayette geçen, hac ve umreyi Allah için tamamlamak ifadesi bu ibadetlere şirk ve benzeri gayr-ı meşrû söz ve davranışları karıştırmamak anlamına gelmektedir. Ayrıca ayetin lafzının "yapın" ifadesiyle değil de "tamamlayın" ifadesiyle gelmesi de bunu doğrulamaktadır. Çünkü cahiliyye döneminde Araplar hac yapıyorlardı. Ancak şirke bulaşmış bir hac yapıyorlardı. Daha sonraki dönemlerde lafız değişmese de lafza verilen anlam değişince ya da ayet tamamen hukûkî bir pencereden ele alınmaya başlayınca bu anlam kaybı yaşanmış oldu.³¹²

Esasen böyle yorumlar, nüzul keyfiyetini dikkate almadan, hususi bir hâdiseyi umuma şamil göstererek orijinal anlamdan bağımsız ve kopuk bir şekilde anlama yaklaşımına da örnek gösterilebilir. Hatta ilk örneğimizdeki ifade "intiha etmek suretiyle bile bile ölüme gitmeyin" şeklinde anlaşılabilecek olsa dahi, lafız buna müsaittir, diye düşünülebilir. Ancak bu durumda günümüz şartlarında yoğun olarak karşılaştığımız keyfilik, yani bir anlamda canının istediği gibi anlam verme durumu söz konusu olur. Bu da Kur'an metnini "çalkaladıkça yağı çıkan bir süt" gibi kabul etmekten başka bir şey değildir. Hâlbuki anakronizme düşmeden, keyfî manalar üretmeden anlamaya/yorumlamaya çalışmak; bir usul ve yönteme dayalı olarak tefsir yapmanın vazgeçilmez unsurlarıdır.³¹³

Nüzul ortamındaki asıl manayı ortaya çıkarmak ve Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında sahih anlamı yakalamak ve böylece lafzın manaya delaletini en güzel şekilde ortaya koymak hususunda aslî unsurlardan biri de sebep-i nüzul bilgisidir. Hatta ilk zamanlarda tefsir ilminin esbâb-ı nüzulü bilmekten ibaret olduğu da dile getirilmiştir.³¹⁴ Tam da bu noktada konumuzla bağlantılı olarak Müddessir 74/30. ayeti güzel bir örnektir. Ayette geçen "*on dokuz melek*" ifadesindeki lafzın manaya delaletini

³¹⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 254; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, III, 263; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II, 224-225; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, 167.

³¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, III, 264.

³¹² Işıcık, *Kur'an-ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 32-34; Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri*, s. 109.

³¹³ Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri*, s. 108.

³¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I, 101; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1988, s. 134.

sebeb-i nüzul bilgisi olmadan anlamak imkân dâhilinde değildir.³¹⁵ Ticaret için zaman zaman Mekke'ye gelen Yahudiler bazı Müslümanlara Hz. Peygamber'in cehennemin bekçilerinin sayısını bilip bilmediğini sormuşlardı. Surenin 30. ayeti de bunun üzerine inmişti. Hz. Peygamber cehennemin bekçilerinin sayısının ondokuz olduğunu söyleyince bu rakamın kendi kaynaklarındaki bilgiyle aynı olduğunu farketmişler, Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğini tasdik etmişler ancak kendi dinlerinde kalmaya devam etmişlerdi. Müşrikler, Yahudilerin bunu yalanlamalarını beklemişler ancak umduklarını bulamamışlardı. Bunun üzerine bazı müşrikler ise cehennemdeki bekçilerin sayısının ondokuz olduğunu bildiren ayetle ilgili olarak, “Biz sayıca çok kalabalığız; onların hakkından geliriz” diye alay etmişlerdi.³¹⁶

Şimdi bir başka örnekle maksadımızı daha açık hale getirmek istiyoruz.

1.7.1. Meleklerin Âdem'e Secde İle Emrolunmasının Mahiyeti

Kur'an metninde lafzın manaya delaleti açısından nüzul ortamındaki asıl mana ve mesajın tayin edilemeyişi, tefsirlerde yer alan yorumlarda karşımıza çıkan dilsel nedenlerden birisidir. Konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz ayet, içinde iblisin Âdem'e secde etmesi emrinin geçtiği Bakara 2/34. ayettir: “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا” *“Vaktiyle meleklerle, ‘Âdem’e secde edin!’ buyurduk. Bütün melekler Âdem’e secde ettiler; ama İblis secde etmedi. Kibre kapıldı ve böylece kâfirlere oldu.”*

“Âdem'e secde edin!” buyruğu yukarıda zikrettiğimiz ayetle birlikte Kur'an'da birçok yerde geçmektedir.³¹⁷ Bu ayette geçen “secde” ile ilgili olarak Râzî şunları söylemektedir: “Burada secdeden murad ibadet değil Âdem'in şerefini beyan etmektir. Bütün Müslümanlar bu secdenin ibadet olmadığına hemfikirdirler. Çünkü Allah'tan başkasına secde etmek küfürdür.” Daha sonra ihtilaf noktalarını açıklayarak tercihini ortaya koymuştur:

³¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 436; Ayrıca bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994, s. 62-68.

³¹⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IV, 385; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, IV, 444.

³¹⁷ Bk. A'râf 7/11; İsrâ 17/61; Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâd 38/70-71.

1. Bu secde, aslında Allah için yapılmış bir secdedir, bu sebeple sanki Hz. Âdem secdenin kıblesi olmuştur.
2. Bu secde, meleklerden ona bir selam mahiyetinde ta'zîm için yapılmıştır.
3. Bu secde Arapçada inkıyâd ve boyun eğmek manasındadır.

Konuyla ilgili olarak bu görüşleri zikreden Râzî, kelimenin “değer verme” ve “saygı gösterme” anlamının daha doğru olduğunu söylemiştir.³¹⁸

Secde kelimesi Kur'an'da “itaat etmek” ve “boyun eğmek” anlamlarında da kullanılmaktadır.³¹⁹ Her iki kullanım çerçevesinde bu ayette geçen “أَسْجُدُوا لِآدَمَ” ifadesine baktığımız zaman bugün bizim anladığımız manada secde demek olmadığını, saygı göstermekten kinaye olarak kullanıldığını anlıyoruz. Bununla birlikte, ayetin konumuzla bağlantılı kısmı olan secde lafzına, literal manası düşünülerek anlam verilmektedir. Böylece değişik Kur'an pasajlarında geçen bu ifade, orijinal mana ve maksadından kopuk menkıbevî tarzda anlatılmaktadır. Âdem-İblis kıssasının Kur'an'ın nüzul süreci içerisindeki orijinal manası; Mekkî sûrelerde geçen şekliyle müşriklerin, Hz. Peygamber ve onun davetine karşı yola gelmez bencil, inatçı ve kibirli tutumlarıyla; İblis'in isyankâr ve kibirli tutumu arasında benzerlik kurmaktır. Medenî surelerde geçen şekli ise Medîne Yahudilerinin Hz. Peygamber ve onun tebliğ ettiği ilahi mesaj karşısındaki tekebbürlerini İblis'in tavrına benzetmek ve bir bakıma “Siz bu kibirli tavrınızla böbürlenip Allah'ın emrine karşı gelen İblis gibisiniz.” şeklinde bir mesaj vermektir.³²⁰

Benzer bir örnek de Müddessir 74/1. ayette geçmektedir: Surenin daha ilk ayetinde geçen “يَا أَيُّهَا الْمَدَنِيُّ” hitabı, lafız anlamıyla “Ey örtüsüne bürünüp sarıyan Peygamber!” anlamına gelmektedir. Ancak surenin nüzul zamanı, iç ve dış bağlamıyla birlikte bu mana, lafzın manaya delaleti açısından nüzul vasatında ifade ettiği anlamı yansıtmamaktadır. Ayetin tarihi bağlamına ve nüzul ortamına uygun olarak anlaşılması için sebep-i nüzul bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Hadislerde anlatılan şekliyle³²¹ Hz.

³¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 230.

³¹⁹ Bk. Nahl 16/48-49; Rahmân 55/6.

³²⁰ Taberî, *Camîu'l-Beyân*, I, 535-547, X, 80-82; Konu ile ilgili olarak ayrıca bk. İşler, “Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu”, *İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 3, (1998), s. 105-114; Hasan Keskin, “Kur'an'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 2, s. 107-125; Numan Çakır, *Kur'an-ı Kerim'de Secde*, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 61-83.

³²¹ Buhârî, “Bed'ü'l-Vahy” 1/4; “Tefsir” 74/5; Müslim, “İman” 256.

Peygamber'in içinde bulunduğu durum bir şok halinde olduğuna işaret etmektedir. Ayeti Hz. Peygamber'in şekli durumundan ziyade, içinde bulunduğu halet-i rûhiye çerçevesinde değerlendirecek olursak bu ifadenin "Ey peygamberlik görevini yüklenen kişi!" anlamında anlaşılması gerektiğini kavrayabiliriz.

Yine surenin devamındaki "وَتِيَابَكَ فَطَّهْرُ"³²² ifadesi de lafzî olarak "Elbiseni temizle" anlamına gelmektedir. Ancak manaya delalet açısından nüzul ortamında ifade ettiği anlamın başka olduğunu düşünüyoruz. Aksi halde üstüne başına, kılık kıyafetine dikkat etmeyen bir peygamber tasavvuru ortaya çıkmış olmaktadır. Hâlbuki ayette anlatılan durum, vahiy-sîret ilişkisi içerisinde düşünüldüğü zaman farklı anlam kazanmaktadır. Buna göre "وَتِيَابَكَ فَطَّهْرُ" cümlesinin; fetret-i vahiy dönemini yaşayan Hz. Peygamber'in zihnen ve bedenen dağılmış bir halde bulunması sebebiyle, kendini toparlamasına yönelik bir ifade olarak anlaşılması gerektiği kanaatini taşıyoruz.³²³

1.8. Ayetin Muhatabının Bilinmemesinin Yoruma Etkisi

Allah ile insanın iletişimi tarih boyunca aralıksız devam etmiş, bir zayıflama söz konusu olduğunda veya insan yaratıcısına karşı kayıtsız kaldığında, yeni peygamberler ve yeni kitaplarla aradaki bağ yenilenmiş ve sağlamlaştırılmıştır. Kur'an ayetlerinin indirilmesi temelde Allah'ın kullarıyla ıslâh, irşâd, inşâ gibi amaçlarla irtibat kurması, mesajlarını onlara iletmek istemesidir. Bu yönüyle kul cihetinden Allah'a doğru gerçekleşecek olan iletişim isteği de Kur'an'ı okuma ve anlama çabasıdır. Bu ister Kur'an'ın nüzul vasatında isterse de daha sonraki dönemlerde olsun farketmez.

Allah'ın insanı muhatap alması insan için çok büyük bir bahtiyarlıktır. Bu anlamda Kur'an'da çok çeşitli hitaplar bulunmaktadır.³²⁴ Bu hitapların nüzul vasatındaki

³²² Müddessir 74/4.

³²³ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, (trc. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2017, I, 32-34.

³²⁴ Bu hitap formlarından bazıları şöyle ifade edebiliriz: Ey İnsanlar! (Bakara 2/21, Nisâ 4/170-174-175, Araf 7/158, Hucurât 49/13, İnfitâr 82/6, İnşikak 84/6); Ey Âdemoğulları! (Araf 7/27, Yâsîn 36/60; Ey Ehl-i Kitâb! Âl-i İmrân 3/64-70-71, Nisâ 47-171, Mâide 5/77); Ey İsrailoğulları! (Bakara 2/40-47-122, Cuma 62/6); Ey Kâfirler! (Tahrîm 66/7, Kâfirûn 109/1-2); Ey Peygamber! (Mâide 5/41-67, Enfâl 8/64-65-70, Tevbe 9/73, Ahzâb 33/1- 28-45-50-59, Mümtehine 60/12, Tahrîm 66/9); Ey İman edenler! (Bakara 2/208, Âl-i İmrân 3/102, Nisâ 4/59, Mâide 5/8, Enfâl 8/24, Tevbe 9/119, Hac 22/77, Hucurât 49/1, Haşr 59/18, Saf 61/2, Tahrîm 66/8.) Bk. Enver Bayram, "Kur'an'da Geçen "Ey insanlar" ve "Ey iman edenler" Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, (2017), s. 161-184; Uludağ, "Hitap", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 163; Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*; Muhammed Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'e Hitaplar (I)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (2002), s. 92.

muhataplarının bilinmesi, sonraki dönemlerde mesajlarının daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Ayrıca bu hitapların muhataplarının tespit edilmesi tefsirlerdeki farklı anlamaları ortadan kaldırmak, sahih yorum ve doğru anlama ulaşmak açısından da önem arz etmektedir.

Kur'an'da geçen “yâ eyyühe'n-nâs”, “ya eyyühellezîne âmenû”, “yâ ehle'l-kitâb” vb. şeklindeki ifadelerin nüzul vasatında mutlaka bir muhatabı olmalıdır. Mesela “yâ ehle'l kitâb” derken Yahudiler mi yoksa Hristiyanlar mı ya da her ikisi birden mi kastedilmektedir? Topluluğa söylenen genel hitaplarda muhatabın net olarak anlaşılması, söylenen sözdeki kastın da daha doğru anlaşılmasına sebep olmaktadır. Bu da elbette yorumun seyrini etkilemektedir. Şimdi bu hususa örnek verelim.

1.8.1. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” Hitabının Muhatabı

Allah, insanlarla gönderdiği kitapları ve peygamberleri vasıtasıyla iletişim kurmuştur. Kur'an'da yer alan hitaplar içerisinde “Ey İman edenler!” hitabı da bunlardan biridir. Kur'an'da hitabın kime yapıldığı, olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu, hitaptan sonraki kısımdan anlaşılmaktadır. Ancak Nisâ 4/136. ayette olduğu gibi bazen muhatabın kim olduğunun tespit edilmesi, yorum farklılıklarına neden olmaktadır. Konumuz olan ayet metin ve mealıyla birlikte şöyledir:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾”

“Ey Müminler! Allah’a, elçisine, elçisine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği vahiylerle iman edin ve imanınızda sebat gösterin. Bilin ki kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyamet gününü inkâr ederse, tam manasıyla dalâlete düşmüş olur.”

Ayetin baş tarafında zikredilen “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا” “Ey iman edenler! İman edin!” ifadesi lafzı itibariyle iman etmiş olanları yeniden iman etmeye davet etmekte olan bir hitaptır. Kapalı olduğu için kimin kastedildiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Bu sebeple “Ey iman edenler” ifadesinin muhatabının kim olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir.

Tefsirlerde konuyla ilgili Mücâhid, Dahhâk ve Hasan-ı Basrî kanalıyla gelen rivayetlerden bahsedilmektedir. Bu rivayetlere göre ayette hitap edilenler, münafıklar, Ehl-i kitap veya müminlerdir.³²⁵ Çoğunluğun kanaati, “Mümin kelimesinin mutlak manada kullanılmasından dolayı buradaki hitap müminleredir.” şeklindedir.³²⁶ Müminlere adeta imanınızda daim olun, taklîdi bırakıp tahkikî imana gelin, sadece mücmel ile değil, tafsilatlı delillerle de iman edin denilmektedir.³²⁷

Bütün bu açıklamalar doğrultusunda burada dikkat çeken husus, tercih edilen görüş hangisi olursa mananın da o istikamette şekillendiğidir. Örneğin Taberî, söz konusu ayette “iman edenler”den maksadın Ehl-i kitap olduğunu söylemekte ve görüşünü şöyle izah etmektedir: Ehl-i kitap iki kısma ayrılmaktadır. Onlardan Tevrat’a iman edenler, İncil’e ve Kur’an’a inanmamışlardır. Allah burada belli bir kitaba inandıkları için iman edenler vasfını alan bu Ehl-i kitap insanlara iman etmelerini buyurmuş, Tevrat’a inandığınız gibi Kur’an’a da inanın demek istemiştir.³²⁸

Taberî’nin bu değerlendirmesine karşın, hitabın müminlere olması daha uygun gözükmektedir. Çünkü burada iman kelimesi iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, insanın küfürden vazgeçip iman ederek iman ehli olması, ikincisi de tüm kalbiyle iman etmesi, hayatına ihlasla yön vermesi, tüm çaba ve gayretlerini imanına uygun kılmasıdır.³²⁹

Kur’an’ın tamamı başta Hz. Peygamber olmak üzere tüm insanlara bir hitaptır. Bununla birlikte Kur’an, kullandığı daha özellikli hitaplarla durumu daha da somut hale getirmekte, bazen de o grupla ilgili özel mesajlarını, uyarılarını zikretmektedir. Hitap kitlesi açısından mesajın olumlu mu olumsuz mu olduğu, neyi yapıp neyi yapmamak gerektiği gibi hitapta muhatabın belirlenmesini zorunlu kılan unsurlardır. Bu nedenle ayetin muhatabının bilinmesi yorumun herhangi bir kırılma yaşamadan şekillenmesinde çok önemli ve gereklidir.

³²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 594-595; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 536; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 224; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, I, 404-405; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, IV, 311.

³²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 76.

³²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 76.

³²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 594-595.

³²⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 417.

1.8.2. “Mele-i A‘lâ” Terkibi

Kur’an’da iki yerde geçen³³⁰ mele-i a‘lâ tamlaması, muhatabın bilinmemesi nedeniyle konumuz olan Sâd 38/69. ayette oldukça kapalı bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır: “مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ إِذْ يَخْتَصِمُونَ” “Şunu iyi bilin ki, mele-i a‘lâ’da; yüce meclis’te Allah’ın huzurunda konuşulanlar hakkında bir bilgi sahibi değilim.”

Ayette geçen “الْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ” mele-i a‘lâ³³¹ ifadesinin neye tekabül ettiği ve bu konuşma ya da tartışmaları kimlerin yaptığı hususu tam olarak belirlenemediği için bu ifadenin anlaşılması, tefsirlerde epeyce yorumlara neden olmuştur.

İbn Abbas bu terkibi meleklerin ileri gelenleri veya kirâmen kâtibin melekleri diye tarif ederken, Süddî bu tabirin genel olarak meleklerle işaret ettiğini belirtmiş, Katâde ise dünya seması şeklinde bir açıklama getirmiştir.³³² Ayrıca bu ifade melekler, Hz. Âdem ve İblis’ten oluşan topluluk,³³³ önceki ve sonraki insanların bir araya gelmesiyle oluşan mahşer kalabalığı, küfrün ileri gelenleri³³⁴ şeklinde yorumlandığı gibi bu tabirden maksadın Kureyşliler olduğuna dair görüş dile getiren müfessirler de bulunmaktadır.³³⁵

Ayetin geçtiği bağlamdan da yararlanarak mele-i a‘lâ’nın melekler topluluğu manası yaygın olarak tercih edilmektedir.³³⁶ Ancak meselenin konumuzu ilgilendiren yönü tartışma eyleminin faili meselesidir. Çünkü burada cereyan eden yorum farklılıkları eylemin öznesinin belirlenememesinden kaynaklanmaktadır.

³³⁰ Sâffât 37/8; Sâd 38/69.

³³¹ Bu ifade yüce topluluk anlamında dilimize çevrilmektedir. Bk. Heyet, *Kur’an Yolu*, IV, 590; Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 484; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, (trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 2004, s. 932; Ayrıca bu tamlama ifadesi Kur’an’da iki yerde geçmekle birlikte hadislerde de zikredilmektedir. Hadislerde geçtiği yerler için bk. Tirmizî, “Tefsir”, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 438; XXVII, 171; XXXVI, 423.

³³² Mâverdî, *en-Nüket ve ‘l-Uyûn*, V, 110.

³³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 280.

³³⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-Kur’an*, XII, 277.

³³⁵ Şevkânî, *Fethu ‘l-Kadîr*, IV, 584.

³³⁶ Heyet, *Kur’an Yolu*, IV, 590; Bu ayetle ilgili tefsirlerde yer alan tüm yorumlar için bk. Taberî, *Câmiu ‘l-Beyân*; Mâverdî, *en-Nüket ve ‘l-Uyûn*, V, 110; Begavî, *Meâlimu ‘t-Tenzîl*, VII, 101; İbn Kesîr, *Tefsîru ‘l-Kur’ani ‘l-Azîm*, XII, 106; Cemâleddîn el-Kâsîmî, *Mehâsinü ‘t-Te’vîl*, (tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire 1957, XIV, 5118-5119; Râzî, *Mefâtihu ‘l-Gayb*, XXVI, 225-226; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi ‘l-Kur’ân*, XVIII, 236; Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Mecmau ‘l-Beyân fî Tefsîri ‘l-Kur’an*, Dâru ‘l-Ulûm, Beyrut 2005, VIII, 287; Beyzâvî, *Envâru ‘t-Tenzîl*, III, 178; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü ‘l-İşârât*, (thk. Abdullatîf Hasen Abdurrahman), Dâru ‘l-Kütübi ‘l-İlmiyye, Beyrut 2007, III, 109; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu ‘l-Beyân fî Tefsîri ‘l-Kur’an*, Dâru İhyâi ‘t-Türâsi ‘l-Arabî, Beyrut ts., VIII, 56; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-Kur’an*, XII, 227; Şevkânî, *Fethu ‘l-Kadîr*, IV, 584; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XXIII, 296.

Burada özneyi mele-i a'lâ olarak kabul ettiğimiz zaman ve çoğunluğun kanaatine göre mele-i a'lâ'da meleklerden oluşan yüce topluluk olunca, bu tartışmanın Allah ile melekler arasında yapılması gibi bir anlam çıkmış olmaktadır. Ancak bu durumda da bir varlık kategorisi olarak meleklerin Kur'an ve sünnette anlatılan özellikleriyle örtüşmeyen bir yaklaşım meydana gelmekte, Allah'a asla karşı gelmeyeceği kabul edilen meleklerin Allah ile tartışmış olmaları gibi bir mana çıkmaktadır. Müfessirlerin kafasını kurcalayan bu durum, meleklerin soru cevap yöntemiyle karşılıklı konuşma olarak Allah ile konuştukları şeklinde yorumlanarak aşılmaya çalışılmıştır.³³⁷

Bazı müfessirlerimiz buradaki mele-i a'lâ'yı olayın öznesi olarak kabul etmekle birlikte mele-i a'lâ'nın melekler, Hz. Âdem ve İblis'ten oluştuğunu ve söz konusu konuşmanın da melekler Hz. Âdem ve İblis arasında olduğunu,³³⁸ İblis de aralarında olduğu için oradan sayıldığını dile getirmişlerdir.³³⁹

Netice itibarıyla burada yapılan bir tartışma mı yoksa tartışmayı andıran bir konuşma mı olduğunu belirlemek zordur. Ancak fiil için takdir edilen öznenin mananın anlaşılmasını etkilediği ortadadır. Bu nedenle mesele tefsirlerde uzun uzadıya incelenmiş ve geniş yorum farklılıklarına neden olmuştur.

2. Bağlamsal Nedenler

Siyak-sibak hatta sadece siyak şeklinde de kullanılan³⁴⁰ bağlam kelimesi bir ifadenin yazıya dökülmüş hali olan metin ve dile getirildiği tarih yönüne işaret etmektedir.³⁴¹

Dilbilim açısından ise cümleyi oluşturan kelimelerin bir bütün oluşturarak bir kavramı ifade etmesi ya da ifade içerisinde yer alan kelimelerin bağlı bulunduğu bütüne verilen

³³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII, 277; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI, 226; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 178.

³³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 280.

³³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 296-297; Ayrıca konu ile ilgili bk. Aldemir, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İhtilâf*, s. 227; Öztürk, "Mele-i A'lâ" *DİA*, İstanbul 2016, Ek-2, s. 244-246; Muhammed Hayri Şahin, *Kur'an'da Mele-i A'lâ İfadesi*, (Yüksek Lisans Tezi) *Ankara Üniversitesi SBE*, Ankara 2005, s. 39-46.

³⁴⁰ Siyak-sibak şeklinde kullanım hakkındaki değerlendirmeler için bk. Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 77; Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, s. 250; Uzun, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Aralık 2016, s. 15-16; Tiye, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 26; Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak ve Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2009, s. 12.

³⁴¹ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 72-81.

ismi karşılamaktadır.³⁴² Dilbilim terminolojisi içerisinde birçok bağlam çeşidinden bahsedilmekle birlikte konumuz açısından önemine binaen metin içi bağlam (siyaka uygunluk) ve dış bağlam (tarihsel/toplumsal) üzerinde yoğunlaşacağız.³⁴³ Metin içi bağlam diye adlandırdığımız husus, birebir aynı şey olmasa da Kur'an ilimleri bünyesindeki "ayetler ve sureler arasındaki münasebet" konusuyla irtibatlıdır. Yine metin içi bağlam, tefsirlerde "siyak-sıbak" tabiriyle, metin dışı bağlam ise "esbâb-ı nüzul" terimiyle karşılanır.³⁴⁴

Tefsirlerde meydana gelen yorum farklılıklarında bağlamın dikkate alınmaması anlam kırılmalarında oldukça etkili unsurlardan biridir. Çünkü ayetlerin içine doğduğu ya da içinde yer aldığı bir bağlamları söz konusudur. Metin içi bağlam veya dış bağlam (tarihsel/toplumsal) dikkate almadan yapılacak yorumların da doğal olarak yanlış anlaşılması söz konusu olacaktır. Bu durum aslında Kur'an'ın bir hitap diliyle nazil olup sonradan kitap haline getirilmesiyle de ilgilidir. Hz. Peygamber Kur'an'ı dinamik, sıcak ve etkileyici olan hitap diliyle öğretmiştir. Ancak yazı diline aktarıldıktan sonra bu dil bilgilendirici ve statik bir yapıya bürünmüştür. Dolayısıyla aslı itibarıyla sözlü bir metnin anlaşılması için söyleyen, söylenen, söylenme sebebi, nerede ve ne zaman söylendiği gibi unsurlar devreye girmek zorunda kalmakta ve bu da bağlam dediğimiz şeyi metnin anlaşılmasında önemli kılmaktadır.³⁴⁵

Mukâtil ve Taberî gibi ilk dönem müfessirlerinin daha sonraki dönemlerdeki müfessirlere oranla gerek metin içi gerekse metin dışı bağlama daha fazla dikkat ettikleri tespitinden sonra sırasıyla ayrı başlıklar halinde bu konudaki örneklerle geçelim.

2.1. Metin İçi Bağlam ve Yoruma Etkisi

Ayetlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için, başı ile sonunun birlikte ele alınması ve ayetin kendi iç bütünlüğüne dikkat edildiği kadar Kur'an bütünlüğü içerisinde incelenmesine de dikkat edilmesi gerekmektedir. Aksi halde ayette hiç kastedilmeyen belki de Kur'an'ın gayesine uygun olmayan yorumların ortaya çıkması söz konusu

³⁴² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 524.

³⁴³ Bağlam çeşitleri konusunda bk. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 108-109.

³⁴⁴ Zerküşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 28-34; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I, 95-102; Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, s. 247; M. Fâik Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 569-571.

³⁴⁵ Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, s. 249-257; Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s. 2-4.

olabilir. Ayetler arasındaki bağlantılar ya da cümlelerin tamamlayıcı unsurlarından biri ihmal edilip değerlendirmeye alınmadığında, ayetin vermek istediği mesaj çok farklı yönlerle kayabildiği gibi, tamamen zıddına da dönüşebilir. Nitekim bir ayette ifade edilen kavram ya da olayın anlaşılması, öncelik sonralığına göre çeşitli ayetler arasında hatta bazen de ayetin başıyla sonu arasındaki bağlantıda gizli olabilir. Anlama faaliyeti büyük oranda parçadan bütüne doğru gerçekleşen bir seyir izlemektedir. Parçayı anlamadan bütünü kavramak mümkün olmadığına göre, Kur'an'ın en küçük parçası olan ayetler anlaşılmadan, ayetler bütününe kavranması da mümkün olamamaktadır.³⁴⁶ Şimdi kayda değer bulduğumuz bazı örnekler üzerinden meseleyi biraz daha açık ve anlaşılır kılmaya gayret edelim.

2.1.1. Geçtiği Bağlam İtibariyle “لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ” İfadesinin Anlamı

Metin içi bağlamın yoruma etkisini göstermesi bakımından örnek verdiğimiz Bakara 2/143. ayetin konumuzla ilgili bölümünün metin ve meali şöyledir: “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ” “..Allah imanınızı asla zayi edecek değildir. Çünkü Allah insanlara karşı çok şefkatli, çok merhametlidir.” Ayette geçen “لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ” ifadesi ile ilgili olarak iki yönden ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri ayette hitap edilenlerin kim olduğu; ikincisi de burada zayi edilmeyeceği belirtilen *imanlarınız* ifadesinden kastedilenin ne olduğu meselesidir.

Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976) hitabın müminlere olduğunu belirtmiş ve bunu dört açıdan izah etmiştir. Buna göre hitaptan kastedilen müminler şunlardır:

- a) O gün hayatta olan müminlerdir.
- b) Kiblenin değiştirilmesinden önce ölmüş müminlerdir.
- c) Kible değiştirildiğinde hayatta olupta daha önce ölmüş din kardeşlerinin imanlarını merak edenlerdir.
- d) Hem o gün hayatta olanlar hem de o esnada ölmüş müminlerin her ikisini de kapsayabilir.³⁴⁷

³⁴⁶ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 110.

³⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, IV, 118.

Ebû Müslim İsfahânî (ö. 322/934) ise buradaki hitabın, Ehl-i kitabı işaret etmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu söylemiş, “iman” sözüyle kastedilenin ise “Hz. Peygamber’in peygamberliğinden önce Ehl-i kitabın kıldıkları namaz ve ibadetleri” olduğunu belirtmiştir. Râzî, Ebû Müslim İsfahânî’nin bu görüşünü, önceki şariatların neshedilmesi görüşünü kabul etmemesiyle izah etmiştir.³⁴⁸

Bağlamın Kur’an’ın tefsir edilmesi açısından önemi bu açıklamalarda kendini hissettirmektedir. Kur’an’ın temelde dilsel bir hitap oluşu, hitap edilenin kim olduğunu tespit etmenin önemli olduğunu ele vermektedir. Konunun kıblenin tahvili olması, ayetlerin içinde yer aldığı metin içi bağlam açısından burada hitabın, Ehl-i kitaptan ziyade müminlere yönelik olduğunu göstermektedir.

Ayette geçen “لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ” lafzıyla kastedilenin ne olduğu meselesine gelince, bununla ilgili olarak farklı görüşler beyan edilmiştir: İlk dönem müfessirlerinde de “إِيْمَانَكُمْ” ifadesi “صَلَاتَكُمْ” diye açıklanmışken³⁴⁹ daha sonra bu ifadenin “*imânınızı zâyi etmez*” diye açıklanmasında³⁵⁰ bir hassasiyetin varlığı söz konusu olmuştur. Aslında böyle bir hassasiyetin oluşması bile tefsirlerde meydana gelen kırılmalara işaret etmesi bakımından önem arzetmektedir.

Râzî bu ayetle ilgili olarak önce nesh ve bedâ³⁵¹ meselesi çerçevesinde belki de dönemindeki muhtemel tartışmalardan dolayı, bir izah getirmektedir. Benzer durumların başka ayetlerde de³⁵² söz konusu olduğunu belirterek, burada bedâ’nın mümkün olmadığını ve ancak Allah hakkında müminlerin imanlarını boşa çıkartacağıyla ilgili bir şüphesi olanların bedâ’dan bahsedebileceğini söylemektedir. Yine sözüne devam ederek, “Ayet nazil olduktan sonra, hüküm değişince hükmün bâtil olması gerekeceğine göre daha önce Kudüs’e yönelerek namaz kılan müminlerin namazlarının boşa gitmiş olduğu düşüncesi hâsıl oldu. Allah “*imânınızı zâyi etmez*” açıklamasıyla, Kudüs’e yönelerek namaz kılan müminlerin namazlarının boşa gidip gitmeyeceği şeklinde insanların zihninde beliren müşkili gidermiş oldu. Zira “neshin bir faydadan diğer bir

³⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, IV, 119.

³⁴⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 145-146; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, II, 651-654.

³⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, IV, 119; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, I, 372; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 146.

³⁵¹ Bedâ: “Allah’ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi” şeklinde tarif edilen Bedâ telakkisi ilk olarak Şîî çevrelerde ortaya çıkmış ve değişik yorumlarıyla birlikte kabul görmüş ancak Ehl-i Sünnet, Mu’tezile ve Zeydiyye tarafından reddedilmiş bir telakkidir. Bk. Avni İlhan, “Bedâ”, *DİA*, İstanbul 1992, V, s. 290-291.

³⁵² Mâide 6/90-91.

faydaya, bir sorumluluktan diğer bir sorumluluğa geçmek” manası bunu ifade etmektedir. Dolayısıyla yerine getirmek bakımından Kudüs’e yönelerek namaz kılanla, kiblenin tahvilinden sonra Kâbe’ye yönelerek namaz kılanlar arasında bir fark olmadığını ve neticede de mükâfatlarının zâyi edilmeyeceğini beyan etmiş oldu.” demektedir.³⁵³

Mesele burada kullanılan “iman” kavramının salih amel ya da salih amelden bir parça olan namaz manasında kullanılması olunca, konu sonraki dönemlerde amelin imandan bir cüz olup olmaması meselesiyle ilgili olarak irtibatlandırılmış ve açıklamalardaki hassasiyet bu önkabullerden kaynaklı olarak meydana gelmiştir.

Râzî, daha sonra buradaki “iman” lafzından kastedilenin sadece namaz olduğunu söyleyen Mu’tezile’nin görüşünü kabul etmediğini söyler ve iman sözüyle namazın kastedildiğini dile getiren Mu’tezile’yi eleştirir. Ona göre burada iman lafzıyla kastedilen “tasdik ve ikrar”dır. Ayetin, “Allah sizin namazın farz olduğunu tasdik etmenizi, boşa çıkarmaz.” diye anlaşılması gerektiğini söyler. Böyle bir yorumda bulunmasını, sonraki dönem tefsirlerindeki yorumların kelâmî meseleler etrafında cereyan eden tartışmalardan etkilenmesiyle bağlantılı olarak düşünmek gerekir. Eş’arî kelâm sistemini benimseyen bir müfessir ve mütekellim olarak Râzî, burada aslında imanın amelden bir cüz olup olmaması meselesine vurgu yapmakta ve amelin iman bir rüknü olmadığını dile getirmektedir. Zira ona göre iman varlığına rağmen amelin bulunmaması iman gerçeğine aykırıdır. Bu nedenle iman kelimesinin kullanılmasının – her ne kadar namaz iman en büyük rüknü olsa da- namaz kelimesinin kullanılmasına göre daha doğru olacağını söylemektedir.³⁵⁴

Ayetin metin içi bağlamının kiblenin tahvilinden bahsetmesi, tarihsel bağlamı hakkında da Ebû Ümâme (ö. 86/705), Es’âd b. Zürrâre (ö. 1/623), Berâ b. Âzib (ö. 71/690) gibi ilk kibleye yönelerek namaz kılarken ölen kimseler hakkında “onların hali ne olacak?” sorusu üzerine nazil olduğu şeklinde rivayetlerin bulunması,³⁵⁵ “إِيمَانُكُمْ” ifadesinin “صَلَاتُكُمْ” manasında anlaşılmasını desteklemektedir. Yapılan yorumlar ve açıklamalar elbette ayetten kastedilen mananın anlaşılması ve açıklanmasına yönelik olmakla

³⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV, 117-119.

³⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV, 119.

³⁵⁵ Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 23.

birlikte müfessirin yaşadığı dönemin tartışmalarıyla ilgili gözükmetedir. Bu durum zaman zaman bağlamdan uzaklaşmaya neden olduğu gibi, Kur'an'ın gerçek mesajının uzun ayrıntılar içerisinde kaybolup gitmesine de yol açmaktadır. Bu sebeple sahih anlam ve doğru yoruma ulaşmada en etkili unsurlardan birinin bağlam olduğunu ve bağlamın yorumu etkilediğini, hangi dönemde yapılırsa yapılsın bağlamdan kopuk açıklamaların yorumda çeşitli kırılmalar meydana getirdiğini ve ayette verilmek istenen asıl mesajın üzerini örtüğünü düşünüyoruz.

2.1.2. Mâide 5/110. Ayetteki “Kitâb” Lafzının Anlamı

Metin içi bağlamda sözün akışına dikkat etmemenin yorum farklarına neden olması hususunda başka bir örneğimiz de Mâide 5/110. ayette zikredilen “kitâb” kelimesidir. Ayetin ilgili bölümü mealiyle birlikte şöyledir: “وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ...” “... Sana kitâbı ve hikmeti özellikle de Tevrat ve İncili öğretmiştim...” Ayette Allah'ın Hz. İsa'ya verdiği mucizelerden bahsedilmektedir. Ancak ilk verilen mucize olarak bahsedilen *kitâb* kelimesiyle ne kastedildiği açıkça anlaşılamayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kitap, sözlükte bir şeyi bir şeye birleştirmek, harfi harfe sözle ya da yazıyla bağlamak,³⁵⁶ bir düzen içerisinde bir araya getirilen sözler topluluğu³⁵⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise dinin amelî hayata ilişkin hükümlerinin delillerini ve hükme delalet yönlerini belirlemeyi konu edinen fıkıh usulü açısından şer'î kaynaklar silsilesi içerisinde ilk sırada yer alan ve kaynak olması hasebiyle de Kur'an olarak anlaşılan bir kavramdır.³⁵⁸

Kitap kavramı Kur'an'da birçok yerde geçmektedir.³⁵⁹ Kur'an'da geçtiği yerlerde genel olarak delil, amel defteri, farz kıl(ın)mak, vahiy, ilâhi kitâb³⁶⁰ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ancak bu anlamların hiçbirisi ayette geçen “kitâb” kelimesiyle ne kastedildiğini anlamamıza tam olarak yardımcı olamamaktadır.

³⁵⁶ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 638.

³⁵⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, I, 208-209.

³⁵⁸ Ali Bardakoğlu, “Kitab”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 122-126.

³⁵⁹ Kitâb kelimesi isim formuyla altı yerde, çoğul olarak (kütüb) ise toplam 260'dan fazla yerde, ayrıca aynı kökten (k-t-b) fiil formuyla da birçok yerde geçmektedir. Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfrehres li Elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, s. 751-755.

³⁶⁰ Bakara 2/183; Âl-i İmrân 3/145-154-184; Nisâ 4/103; Mâide 5/110; İsrâ 17/13-14; Kehf 18/49; Hac 22/8; Rûm 30/35; Sâffât 37/157; Şûrâ 42/17; Câsiye 45/25-29; Vâkıa 56/8-10; Hadîd 57/25-26; İnfitâr 82/9-11; Mutaaffîn 83/7-9.

Hız. İlsâ'ya verilen kitabın³⁶¹ nasıl anlaşılacağı hususunda ihtilaf edilmiş ve ilk dönemlerden itibaren çok farklı yorumlar yapılmıştır. Mukâtil'in de içinde bulunduğu müfessirlerin çoğunluğu tarafından getirilen açıklama, buradaki "kitâb"tan maksadın Hız. İlsâ'ya okuma-yazmanın öğretilmesidir.³⁶² Bazı müfessirler tarafından "ilâhî kitaplar",³⁶³ "Allah'ın adını zikretmediği ancak inzâl ettiği bir kitâb" şeklinde açıklamalar da yapılmıştır.³⁶⁴ Aslında mesele, ayetteki "kitâb"tan Hız. İlsâ'ya verilen ve öğretilen kitâb'ın emir ve yasaklarını bildiren ilâhî vahiylerin mi, yoksa okuyup yazma sanatının mı kastedildiği etrafında dönüp dolaşmaktadır.

Hız. İlsâ'nın yaşadığı zamanda "kitâb" isminin kullanıldığını, Hız. İlsâ'dan önceki peygamber olarak Kur'an'da zikredilen Hız. Yahya'ya verilen emirden anlayabiliyoruz. "*Ey Yahya! Kitâba sınıksıkı sarıl; Biz ona daha çocukken hikmet verdik.*"³⁶⁵ ayeti bunu teyid etmektedir. Ayrıca ilk Hristiyanların ellerindeki kitabı "kitâb" diye isimlendirdikleri hususu çeşitli araştırmalarda ifade edilmektedir.³⁶⁶ Yine Kur'an'da, Hız. Peygamber döneminde yaşayan Yahudi ve Hristiyanların ellerinde bir "kitâb" olduğundan ve her iki dinin müntesiplerinin diğerinin doğru yolda olmadığını iddia ettiğinden bahsedilmektedir.³⁶⁷ O halde burada *kitâb* kelimesine "okuma yazmayı öğretme" manasının verilmesi sözün bağlamına pek uygun düşmemektedir. Ayetin bütünlüğü içerisinde konunun akışına da uygun olarak değerlendirdiğimiz zaman kitâb'ın verilmesi, vahiy gönderilmiş olmasına; hikmetin verilmesi de gönderilen vahiydeki mana ve mesajların hayata nasıl taşınacağına öğretilmesine delalet ettiğini söyleyebiliriz.

Böyle bir tercih, konumuza medar olan ayetin de içinde bulunduğu Mâide 5/110-120. ayetlerdeki Hız. İlsâ'ya yönelik Rabbanî hatırlatma ve ona yöneltile sorudan oluşan surenin son kısmının kendi arasındaki muhteva bütünlüğüne de uygun düşmektedir. Çünkü Rabbanî hatırlatmadan bahsedilen kısım, asıl hedef olan Hız. İlsâ'ya soru sorulan

³⁶¹ Âl-i İmrân 3/48; Meryem 19/30.

³⁶² Mukâtil, *Tefsîr*, I, 524; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 113-116; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 312; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XII, 133; Elmahlî, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 1842.

³⁶³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 79; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, III, 2210.

³⁶⁴ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 295.

³⁶⁵ Meryem 19/12.

³⁶⁶ Necmettin Gökçir, "Kur'an-ı Kerim'de Farklı Kültürlere Ait Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dârulfunun İlahiyat)*, sayı: 1, (1999), s. 286.

³⁶⁷ Bakara 2/113.

Hristiyanların eleştirildiği kısma bir giriş ve hazırlık mahiyetindedir.³⁶⁸ Bu çerçevede Allah'ın Hz. İsa'ya hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmek gibi çok büyük manevi lütuflarından önce, hem de ilk sırada yazı yazmayı öğretmesi söz dizilişi açısından büyük lütufların arasına sıkıştırılmış ve böylesine büyük lütufların arasında küçük ve kıymetsiz bir şey gibi kalmaktadır. Hâlbuki vahyin elde edilmesi okuma yazmanın zaten elde edilmiş olduğunu daha kapsayıcı olarak ifade etmektedir. Ayrıca ayette Tevrat ve İncil'in "Kitâb"tan ayrı olarak yeniden zikredilmesi bu ikisinin şerefini belirtmeye yönelik olabiklidir.³⁶⁹ Ayrıca kitâb ve hikmet kelimelerinin yan yana zikredildiği diğer ayetlerde de *kitâb* kelimesine "okuma-yazma öğretimi" anlamı verilmemesi de böyle bir tercih için önemli bir işarettir.³⁷⁰

İşte bütün bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, kavramlara anlam verirken ayetin bağlamına dikkat ettiğimiz kadar ayetin kendi iç bütünlüğüne de dikkat etmemiz gerekmektedir. Zira bu durum yorumun seyrini etkilemektedir. Ayetler içerisinde geçen bazı kavramlara anlam verirken, bazen kelimenin anlamının daraltılması sorun oluşturabilirken bazen de kelimenin anlam alanının genişletilmesi suretiyle anlamın çok dağıldığı yorumlar söz konusu olmaktadır. Her ne kadar lafızlar buna müsait gibi görünüyor olsa da yorumda tutarlılık açısından bir sınırlamanın getirilmesi lafzın orijinal manaya delaleti açısından önem arz etmektedir.

2.1.3. Zümer 39/9. Ayetteki "Bilenler" ve "Bilmeyenler" İfadelerinin Anlamı

Kur'an, yazılı kültüre dair alışkanlıkları olmayan, sözlü kültürün gelenek ve düşünüş tarzına alışmış bir topluma vahyedilmiş olan bir kitaptır. Dolayısıyla ayetlerin kendi iç bütünlükleri ve Kur'an bütünlüğü çerçevesinde doğru anlaşılmaları için sözün hangi bağlamda ne maksatla söylendiğine de dikkat etmek gerekmektedir. Bu anlamda örnek ayetlerimizden biri de Zümer 39/9. ayettir:

“قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ (٩) ”

“Ey Peygamber! De ki: Bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?! Açıkçası bu gerçeği ancak selîm akla sahip olanlar anlar.”

³⁶⁸ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru 'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, IX, 258.

³⁶⁹ Râzî, *Mefâtîhu 'l-Gayb*, XII, 133.

³⁷⁰ Âl-i İmrân 3/48; Meryem 19/30.

Ayetin lafzına baktığımız zaman ilk etapta ilmin, bilginin, âlimin ve bilge kişilerin üstünlüğünü akla getiren bir anlam göze çarpmaktadır. Ancak tefsirlerde bu hususta aktarılanlara baktığımız zaman, “bilenler” kelimesinin bildikleriyle amel edenler, takva sahibi olanlar, âlimler, itaat edenler; “bilmeyenler” kelimesinin ise ilim ve amelden yoksun olanlar, itikadı bozuk olanlar, câhiller, itaatsizlik yaparak isyan edenler şeklinde açıklandığı görülmektedir.³⁷¹

Ayette geçen *ilim* kavramı, hem Mekkî hem de Medenî ayetlerde, isim, fiil ve mastar olarak çok yaygın bir kullanım ağına sahiptir. Ancak *ilim* kavramı ve bu ayet özelinde *bilenler* ya da *bilmeyenler* ifadeleri, özellikle modern dönem Müslümanlar arasında içi boşaltılan, derin kırılmalar yaşayarak gelişigüzel biçimde kullanılan Kur'an kavramlarından biri haline gelmiştir.

Buradaki ilim kavramına tamamen dünyevî bir içerik kazandırılarak eğitim ve öğretim faaliyetinin içerisinde bulunan kişilerin, bulunmayanlarla eşit olmayıp onlardan üstün olduğu manası öne çıkarılmaktadır. İlim tahsili yapmak elbette üstün bir meziyet olmalıdır. Ancak çok geniş içerikli bir Kur'an kavramı olan ilim kavramına bu ayet özelinde böyle bir anlam vermek sözün bağlamına önem vermemek ve Kur'an'ın bütünlüğünü dikkate almamak anlamına gelmektedir. İlim kavramı Kur'an bağlamında ister Allah'a, ister peygamberlere, isterse de müminlere atfen kullanılsın sadece bilgi ve malumat anlamıyla sınırlı tutulmamalıdır. Çünkü Kur'an semantiğinde kullanılan “ilm”, “âlim”, “ulema” gibi kavramların bugünkü yaygın anlam ve kullanımlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur. İlmin bir anlamda din olması, vahyin ilme nüfuz edip onu aydınlatması demektir. Aydınlatmada vahyin ilme kazandırdığı iman boyutu kendini gösterir. Vahiy-iman-ilim ilişkisi içerisinde âlimin kesbettiği tutum, sahip olunan bilgiye lakayt kalmayı salık veren tutumdan çok farklıdır. Zira âlim ile sahip olduğu ilim arasındaki ilişki, aydın ya da aydınlatıcı bilgi olarak tabir edebileceğimiz çok özel nitelikli bir bilgiyle kurulur. Nuranilik vasfını haiz olan bu bilgi aynı zamanda pratik yaşantıya yansır ve bu yansıma tam da “ilimle amel” yahut “ilmiyle amil olmak” diye ifade edilen tecrübeye karşılık gelir.³⁷² Kur'an'ın âlim ve ulema diye nitelendirdiği kimseler gelişigüzel

³⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 178; Mâverî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 117-118; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 293; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 256; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 596.

³⁷² Alpaslan Açıkgeç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul 2006, s. 48; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 55-58; Bilgiz, “Kur'an'da İlim Kavramı”, *Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, s. 623-634.

malumat sahibi olan bazı kimseler değil, marifet erbabı diye nitelenen kimselerdir. Marifet deneysel yolla elde edilen bilgiden ziyade kendini ve Rabbinin bilmekle kişiyi dünya ve ahiret saadetine ulaştıran bilgidir. Ankebût suresindeki “el-âlimûn” ifadesi³⁷³ Hz. Peygamber’e atfedilen bir rivayette, “Allah’a bağlanan, ona itaat edip isyandan kaçınan kimseler” diye açıklanmaktadır.³⁷⁴ Taberî de aynı kelimeyi “Allah’ı ve ayetlerini bilenler” diye izah etmektedir.³⁷⁵

2.1.4. “وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ” Emrinin Mahiyeti

Metin içi bağlama dikkat etmemenin yorum farklarına neden olduğu ayetlerden biri de Muhammed 47/19. ayettir: “فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ” *“Ey Peygamber! Bil ki, Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur. Müşrikler tarafından sana ve erkek-kadın tüm müminlere yönetilen suçlamalar artık sona ersin diye Allah’a dua et. Unutma ki, Allah ne yapacağınızı da nerede olacağınızı da çok iyi bilir.”*

Bu ayet için yapılan yorumlar peygamberlerin günah işlemekten korunmuşluğu (ismet) ilkesi çerçevesinde şekillenmiştir. Masumiyetin niteliği konusunda mezhepler farklı anlayışlara sahip olsalar da ismet; Ehl-i Sünnet ve Mu’tazile’ye göre sadece peygamberlere ait bir sıfat iken, Şîa gruplarına göre ise imamlar da masumdurlar.³⁷⁶ Ancak ayette geçen “وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ” ifadesinin “günahların için bağışlanma dile” anlamında kabul edilmesinden dolayı ismet sıfatıyla ilişkilendirilen bir yorum getirme ihtiyacı hissedilmiş olmalıdır. Peygamberlerin ismet sıfatıyla muttasıf olmaları ilkesi göz önünde bulundurulunca da bu günahın nasıl olabileceğiyle ilgili çok farklı yorumlar yapılmıştır.

Getirilen bu açıklamaları şöyle ifade edebiliriz:

1. Hitap edilen Hz. Peygamber olmakla birlikte asıl hedef onun ümmetidir, bağışlanma dilemesinin emrolunması ümmetine örnek olması içindir.
2. Hz. Peygamber tevazusundan dolayı günah ve hatalarından bahsettiği için burada “günahların için bağışlanma dile” diye zikredilmiştir.

³⁷³ Ankebut 29/43.

³⁷⁴ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, VII, 378-379.

³⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 174-178.

³⁷⁶ Mehmet Bulut, “İsmet”, *DİA*, İstanbul 2001, XIII, 134-136.

3. Bu emir, kendi ev halkının günahlarının bağışlanmasını istemesi için verilmiştir.

4. İnsanların işleriyle sürekli meşgul olmasından dolayı kendisini Allah'a ibadete vermekte engellenmiş olduğu için uyarı mahiyetinde zikredilmiştir, zira sıradan insanlar için doğal olan davranışlar, Hz. Peygamber için günah sayılabilir.³⁷⁷

Bütün bu açıklama ve yorumların ortak noktası, günah kavramı çerçevesinde yapılmış olmasıdır. Hz. İbrâhim'in "*Hesap günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum yine O'dur*"³⁷⁸ duası da örnek gösterilerek, Hz. Peygamber'in bir günah işlemiş olduğundan dolayı Allah'tan af dilemesi emredilmiş olabilir, aynı şekilde ileride işleyebileceği düşünülen herhangi bir günahı için de af dilemesinin emredilmesi mümkündür, şeklinde yorumlar getirilmiştir.³⁷⁹ Hâlbuki geçmiş ayetlerin hemen akabinde, ayetin geçtiği pasajda Allah hitabını Peygamber'ine yöneltmiş ve onu teselli etmek, istikrarını sağlamak istemiştir. Kâfir ve münafıkların ilahi daveti kabul etmeme hususunda ısrarlı olmaları, azgınlık ve sapkınlıkta direnmeleri nedeniyle fazlaca tasalanmasına gerek olmadığı, sadece tevhide olan davetini sürdürmesi gerektiği, ibadetle meşgul olarak Rabbine yakın olması Hz. Peygamber'e tembih edilmiştir.³⁸⁰

Kavramlara mana verirken sözün bağlamına dikkat ederek ayette geçen "ذنب" kelimesine günah manası vermek yerine anlam örgüsü içerisinde bulunan³⁸¹ "suç" manasını verdiğimizde ismet anlayışı çerçevesinde müfessirleri zorlayan bu işkâl durumu da ortadan kalkmaktadır. Ayetin kendi iç bütünlüğü, önceki ayetlerle bağlantısı ve Şuara 26/14. ile Fetih 48/2. ayetlerle birlikte düşünüldüğü zaman bu yorumu destekleyen güçlü deliller de elde edilmiş olur. Mekke müşriklerine göre Hz. Peygamber suçlu ve bir an önce ortadan kaldırılması gereken, putperest inanışlarını ve ticarî kazanç elde etme kapılarını tehlikeye atıp bitirme noktasına getiren fırsat bulsalar bir kaşık suda boğmak istedikleri bir insan konumundadır.

³⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 298-299; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, VII, 297; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 310; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VIII, 583; İbnü'l Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII, 423.

³⁷⁸ Şuara 26/14.

³⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XIV, 10.

³⁸⁰ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VIII, 583.

³⁸¹ Cevherî, *es-Sihâh*, III, 129; Tehânevî, *Keşşâfû Isulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (nşr. Refik el-Acem), Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I, 827; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 331.

İşte söz konusu Muhammed 47/19. ayette, Hz. Peygamber'in kendisine isnad edilen "bu suçunun" ortadan kalkması muradıyla müşriklere karşı kesin bir zafer nasip etmesi için Allah'a niyazda bulunması istenmiştir.³⁸²

Muhammed 47/19. ayetten başka, Kur'an sıralamasında bu sureden hemen sonra gelen Fetih 48/2. ayette geçen "ذنب" kelimesine de sözün bağlamına uygun olarak "suç" manası verildiğinde bu mana desteklenmiş olmaktadır. Bu durumda Fetih 48/2. ayetin meali "*Allah, evvelden beri müşrikler nezdindeki suçlarından kurtulmanı sağlayacak, sana lütfedeceği nimetleri tamamlayacak ve seni dosdoğru yolda sebat ettirecektir.*"³⁸³

Fetih suresindeki "ذنب" kelimesi de, "Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar" şeklinde peygamberlerin masum oluşu doktrini etrafında yorumlanmış buradaki beyanın iki manaya geldiği belirtilmiştir. Birincisi, Hz. Peygamber'in günahlarını ifade edip Allah'ın onun günahlarını bağışladığını haber vermektir. İkincisi ise Allah'ın ümmetinin günahlarını Hz. Peygamber'in hatırına bağışlayacağını beyan etmek manasıdır. Hz. Peygamber'in ümmetine şefaet etmesi ve ümmetini onunla, yani onun şefaatiyle bağışlaması şeklinde yapılan açıklamadır.³⁸⁴ Fakat fetih yolunun açılmasıyla, geçmiş ve gelecek günahların bağışlanmasının birlikte izah edilmesi açısından çok anlamlı bir birliktelik oluşturmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca burada gūnahtan bahsetmek mümkün değilse "Allah'ın mağfiretinden niçin bahsediliyor?" diye bir soru da akla gelebilir? Bu soruya Mekkeliler nezdinde Hz. Peygamber'in, başlarına iş açan suçlu bir kimse olduğu ve putperest inaçlarına karşı günah işleyen bir kimse olarak addedildiği şeklinde cevap verilebilir. Böylece itham edilen bu suçun da ileride ortadan kaldırılacağı anlaşılmış olur. Nitekim Mekke'nin fethiyle birlikte Hz. Peygamber lehine bu durum gerçekleşmiştir.

Netice itibariyle her iki ayette de geçen "ذنب" kavramını, Hz. Peygamber'in işlediği ya da işlemesi muhtemel günahları şeklinde anlamak yerine, müşrikler nezdinde işlediği iddia edilen suç ya da kabahatleri şeklinde anlamak, sözün akışına daha uygun görünmektedir. Bu çerçevede baktığımızda, Hz. Peygamber'in geçmişte işlediği suçu Mekke yıllarındaki müşriklerin şirk inanışlarına karşı çıkması, gelecekte işleyeceği suçu

³⁸² Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1997, XVIII, 241.

³⁸³ Fetih 48/2.

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XIV, 10.

ise müşriklerin bu şirk inanışlarına karşı Mekke’de işlediği suçu hicretten sonra Medine’ye de taşıması şeklinde anlaşılmış olacaktır.³⁸⁵

2.1.5. Kalem 68/49. Ayetteki “Nimet” Kelimesinin Manası

Kavramlara mana verirken metin içi bağlama dikkat etmemenin yorumu etkilemesinde diğer bir örneğimiz de Kalem 68/49-50. ayetleridir. Bu ayetler metin ve manasıyla şöyledir:

“لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ ﴿٤٩﴾ فَاجْتَنِبْهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٥٠﴾”

“Eğer Rabbinin lütuf ve ihsanı ona erişmeseydi, (balığın karnında ölüp gidecekti.) Ama Allah (onun ölüp gitmesine müsaade etmedi). Perişan olmuş bir halde ot çöp bitmedik bir yere atıldı. Çünkü Allah onu peygamber olarak seçmiş ve onu faziletli kulları arasına katmıştı (bu yüzden o, kavmine karşı sabırlı olmalıydı.)”

Bir önceki ayette zikredilen “balığın yuttuğu kimse” صَاحِبِ الْحُوتِ ifadesinden anladığımıza göre burada bahsedilen kişi, Hz. Yûnus’tur. Ayette Hz. Yûnus’a bir nimet verildiğinden bahsedilmekte ancak nimetin ne olduğu açıklanmamaktadır. Lütuf ve ihsan kelimeleriyle karşıladığımız *nimet* kelimesine farklı anlam takdirleri yapılmıştır. Saîd b. Cübeyr, daha önce yaptığı ibadetler; Dahhâk, nübüvvet nimeti; Abdurrahman b. Zeyd, balığın karnında darda kaldığı zaman yaptığı “Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni tenzih ederim.” duası³⁸⁶ gibi açıklamalar getirmişlerdir.³⁸⁷ Ayrıca bu nimet, Allah’ın onun tevbesini kabul etmesi şeklinde izah edildiği gibi, Ebû Müslim İsfahânî’nin yorumuna göre, balığın karnında ölüp gitmekten kurtulması şeklinde de izah edilmiştir.³⁸⁸ Bu yorumların hepsi balığın karnında ölüp gitmekten kurtarılması nimetinin tamamlayıcısı olarak düşünülebilir. Buna göre eğer Allah, tevbesini kabul etmek istemeseydi, nasıl tevbe edeceğine dair duayı ona öğretmezdi, duasını kabul etmeseydi balığın karnında ölüp gitmesine izin verirdi şeklinde birleştirilerek de açıklayabiliriz.

³⁸⁵ Tabatabâî, *el-Mizân*, XVIII, 258.

³⁸⁶ Enbiyâ 21/87.

³⁸⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve l-Uyûn*, VI, 73; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi l-Kur’ân*, XXI, 183; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü l-Mesîr*, VIII, 342-343.

³⁸⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve l-Uyûn*, VI, 73; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 192; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi l-Kur’ân*, XXI, 183; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü l-Mesîr*, VIII, 342-343; Begavî, *Meâlimu t-Tenzil*, VIII, 201; Beyzâvî, *Envâru t-Tenzil*, III, 438; Şevkânî, *Fethu l-Kadîr*, V, 367; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5303.

Bununla beraber göz önünde bulundurulması gereken bir diğer nokta da sözün bağlamına dikkat edilmediği zaman meydana gelen çelişkili durumla ilgilidir. Nimet kavramı bu ayette Hz. Yûnus için, hem tevbesinin kabulü hem de balığın karnından kurtulması anlamlarında geniş kapsamlı anlaşılmalıdır. Diğer türlü nimet kavramını balığın karnından dışarıya atılmak olarak değil, sadece Hz. Yûnus’un tevbesinin kabul edilmesi olarak anladığımız zaman Sâffât 37/145. ayetle arasında anlam farklılığı oluşmaktadır. Ayetteki “لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ” ifadesi, genellikle Türkçeye çevrilirken “*Rabbinin katından ona bir nimet ulaşmasaydı kınanmış olarak sahile atılacaktı.*” şeklinde yani kendisine nimet lutfedildi ve sahile atılmasına gerek kalmadı anlamına gelecek şekilde izah edilmektedir.³⁸⁹ Hâlbuki Sâffât 37/145. ayette Hz. Yûnus’un perişan halde bir sahile atıldığı belirtilmektedir. Her iki ayette de aynı hususun anlatıldığı açıktır. Bu durumda Sâffât 37/145’te sahile atıldığı söylenmiş olurken, burada da atılmamış olduğu söylenmiş olmaktadır.³⁹⁰ Dolayısıyla buradaki nimet kavramına, diğer ayetle bağlantılı ve sözün bağlamına da uygun olarak, bizzat balığın karnından kurtulması manası takdir edilirse, böyle bir çelişkiye düşülmeyecektir. Böylece ayetler arasında kopukluk olduğu hissi verilmediği gibi, tefsir ilminin önemli ilkerinden biri olan ayetin hem kendi içinde hem de Kur’an bütünlüğü içerisinde doğru anlaşılmasına imkân hazırlanmış olacaktır.

2.2. Dış Bağlam ve Yoruma Etkisi

Kur’an’ın yorumlanmasında metin içi bağlam kadar dış bağlama (tarihsel bağlam) dikkat etmek de önem arz etmektedir. Çünkü doğru anlam ve sahih yoruma ulaşabilmek, Kur’an’ın ilk muhatap kitlesini bilmek ve onlardan yola çıkarak bir sonuca ulaşabilmek suretiyle olur. Bu noktada ilk hitap çevresini sadece Mekke’de iman eden müminler olarak değil, Kur’an’ın inen ayetlerini gayet iyi bir şekilde anlayan ve büyük bir bilinç ve inatla reddeden müşrik kitleyi de hesaba katarak değerlendirme yapılmalıdır.

Eğer Kur’an, yoğun bir bilimsel muhtevaya sahip ya da teknik bir kitap olsaydı veya muhatap olunan Kur’an’ın hitabı, bazı kimselerin ilgisini çekmemesi nedeniyle

³⁸⁹ Şener v.dğr., *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, s. 565; Kandemir v.dğr., *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, II, s. 1944; Heyet, *Kur’an Yolu Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016, s. 565; Bekir Sadak, *Kur’an-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989, s. 565; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 565.

³⁹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XXIX. 106.

anlaşılmayacak olsaydı, bu, bir ölçüde normal karşılanabilirdi. Söz konusu olan Kur'an ve onun bahsettiği mükellefiyetler olunca, muhataplarının onu net olarak anlamaması mümkün değildir. Zira Kur'an, bizatihi anlaşılması ve uygulanması amacıyla gönderilmiş bir kitaptır. Aksi halde, Hz. Peygamber'in tam anlatamadığı gibi bir durum ortaya çıkar ki, bu da Hz. Peygamber'in görevini yapmamış veya yapamamış olmasını gerektirir. Bu takdirde görevini yap(a)madığından dolayı Allah'ın onu uyarması ve görevini yapmasını sağlaması lüzum ederdi, böyle bir şey meydana gelmiş olsa bunun da bize intikal etmesi gerekirdi. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre, Hz. Peygamber vazifesini bihakkın yerine getirmiş ve ister müminler isterse müşrikler olsun, muhatap kitle de tamamen vahyin mesajını net olarak anlamıştır diyebiliriz. Mesela bu noktada Hz. Peygamber'in "benden gördüğünüz gibi namaz kılın"³⁹¹ ifadesi gibi ifadelerini, bazı sahabenin Kur'an'ı anlamadığına delil getirmek doğru olmamalıdır. Zirâ bâdiyede yaşadığı için duymamış olabileceği gibi, Hz. Peygamber daha güzel nasıl kılınacağını öğretmek için bu sözü, o kimselere söylemiş de olabilir. İşte tam bu noktada Arapların sosyal, kültürel, siyasî ve dinî dünyalarını tam ve doğru anlayabilmek için tarihi bağlama vâkıf olmak gerektiği ve bunun Kur'an'ın anlaşılmasında göz ardı edilmemesi gereken bir prensip olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kur'an-siyer ilişkisi içerisinde dış (tarihsel) bağlam mefhumu, sebab-i nüzul bilgisini de içinde taşımaktadır. Tefsir konusunda nüzul sebepleri göz ardı edilemez bir öneme sahiptir. Çünkü ayetlerin nüzul sebepleri aynı zamanda onların tarihi ve sosyal bağlamlarına dair en doğru ve en sahih bilgileri içerir. Dolayısıyla nüzul sebeplerine vâkıf olunmadan ya da onlara dikkat etmeden ayetleri yorumlamak doğru değildir. Tarihsel süreç içerisinde yorumda görülen kırılmaların azımsanmayacak bir kısmının bu nedenden meydana geldiğini söyleyebiliriz. İlk asırlardan itibaren sebab-i nüzul konusu, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında en başta gelen ve en önemli kaynaklardan biri olarak görülmüştür.³⁹² Sahabe döneminde Kur'an'ı bilmek sebab-i nüzulü bilmekle eşdeğer tutulmuştur. Ancak sebab-i nüzule dair eserlere baktığımız zaman bütün Kur'an ayetleri için sebab-i nüzul bilgisi kaydının olmadığına şahit oluyoruz.³⁹³ Ayetler hakkında aktarılan rivayetlerin tümünün sağlıklı rivayetler olduğunu söylemek de kolay değildir.

³⁹¹ Buhârî, "Ezân", 18.

³⁹² Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 28-34; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I, 95-102.

³⁹³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 38; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 117.

Ancak Kur'an-siyer ilişkisi içerisinde düşündüğümüz zaman bütün ayetlerin bir nüzul ortamından bahsedebiliriz. Çünkü Kur'an'a ilk defa muhatap olan insanların yaşadıkları toplum ve kültürel ortam, Hz. Peygamber ve daima onunla birlikte bulunan ashab ve diğer insanları çevreleyen bütün olaylar ya da durumlar, eskiden kalma inanışlar, duygu ve düşünceler, davranış ve eylemler Kur'an'ın genel nüzul sebepleri içerisinde değerlendirilebilir.³⁹⁴ Bu sebeple ayetlerin sahih bir siyer kaynağıyla birlikte okunması Kur'an'ı doğru anlama konusunda son derece faydalı neticeler oluşturacaktır.³⁹⁵ Hatta başlangıçta söylediğimiz gibi sadece ilk müslüman muhitini değil cahiliyyeyi ve cahiliyye dönemini de işin içine katarak tarihi ve sosyal bağlamı çok iyi kavradığımız zaman Kur'an'ın doğru anlam ve sahih yorumuna ulaşmamız daha kolay olacaktır. Aslında tefsir müktesebatımız içerisinde “Araplarda şöyle bir gelenek vardır.” diye başlayan ifadeler Arapların dinî yapısından ve sosyal arka plandan bahsetmeye yönelik tarihi bağlam örneklerini oluşturmaktadır. Şimdi konunun önemini belirten bazı örnekler verelim.

2.2.1. Bakara 2/14. Ayeti Bağlamında “Şeyâtîn” Kelimesinin Anlamı

Konu ile ilgili ilk örneğimiz, Bakara 2/14. ayette geçen “şeyâtîn”in nasıl anlaşılacağı ile ilgilidir. Ayetin metin ve mealini şöylece verebiliriz:

”وَإِذَا لَفُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ ﴿١٤﴾”

“Münafıklar müminlerle karşılaştıkları zaman ‘Biz de iman ettik derler’. Şeytanlarıyla başbaşa kaldıklarında ise: ‘Biz sizinle beraberiz, biz sadece onlarla alay ediyoruz’ derler.”

“شیطان” ya da çoğulu “شیاطین” kelimesinin “uzaklaşmak, haktan ve hayırdan ayrılmak, muhalefet etmek” manasına gelen “شطن” kökünden veya “öfkesinden yanıp tutuşmak” anlamındaki “شيط” kökünden türediği ileri sürülmüştür. Terim olarak ise “Allah’ın rahmetinden uzak olan ve yanıp helake mâruz kalmış varlık” anlamına gelmektedir.³⁹⁶ Gerek bu ayetteki gerekse yine Bakara 2/102. ayette yer alan “شیاطین” kelimesiyle ilgili olarak birtakım farklı görüşler dile getirilmiştir. Bahsi geçen şeytanların münafıkların

³⁹⁴ Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, s. 289-304; Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, s. 97-98.

³⁹⁵ Korkut Dindi, *Siyer-Kur'an İlişkisi-Mekke Dönemi-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.

³⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 237; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 454; Çelebi, “Şeytan”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, s. 99-101.

müşriklerden edindikleri dostları olduğu ya da kulak hırsızlığı yoluyla semadan elde ettikleri birtakım sihir ve büyü gibi bilgileri, kitaplara nakşeden kâhin ve büyücü tipli kimselere aktaran cin şeytanları olduğu söylenmiştir.³⁹⁷ Ayrıca şeytan kelimesinin kök anlamından hareketle Muhammed Esed, “insanın ruhunun derinliklerine yerleşerek ona vesvese veren kötü eğilimlerini, hakikate ve maneviyata düşman olan bütün dürtülerini” tanımlamak için kullanılan bir kavram olduğunu söylemiştir.³⁹⁸ Abdullah b. Abbas ve Süddî’den gelen bir rivayette bahsi geçen şeytanlar, “toplumu yönlendiren küfrün elebaşlarıdır.”³⁹⁹ Reşid Rıza ise En‘âm 6/112. ayetindeki “aldatmak için birbirlerine cazip sözler fısıldayan cin ve insan şeytanları” ifadesiyle bağlantılı olarak izah ederek “insanlara birtakım hikâyeler ve masallar anlatan kişiler” diye açıklamıştır.⁴⁰⁰

Her iki ayette de geçen “شياطين” kelimesi klasik tefsirlerde geleneksel anlamda “şeytanlar” diye anlaşılmaktadır. Ancak ayetin nüzul vasatındaki bağlamı bize bu kelimenin şeytan ruhlu, şeytan tabiatlı, inancı bozuk kimseler hakkında kullanıldığını işaret etmektedir.⁴⁰¹ Kur’an’da kullanılan “insan ve cin şeytanları”⁴⁰² tabiri de aslında buna işaret etmektedir. Sürekli kötülük düşünen ve yapan, şeytan kadar şirret, kötü tabiatlı kimseler için dilimizde de şeytan tabiri yaygın olarak kullanılmaktadır. Burada bahsedilen şeytanlık gözden ırak kalarak yapıldığı için şeytanın faaliyetlerine benzetilmiş ancak bunları yapanlar ayetin bağlamından da anlaşılacağı üzere münafıklar ya da münafıkları kışkırtan Yahudilerdir.

Yine Bakara 2/102. ayette de aslında sözlerini tutmamak, Hz. Süleyman’ın mülkünü büyü yoluyla elde edeceklerine inanmak gibi davranışları yönüyle Yahudiler anlatılmaktadır. Şeytan tabiatlı kimselerin söylediklerine inanmak suretiyle Hz. Süleyman’ı büyücü sandıkları, hâlbuki bunun bir safsatadan ibaret olduğundan bahsedilmektedir.

Aslında bu ayet örneğinde dış bağlamın Kur’an yorumcusunun yolunu aydınlatan çok önemli bir konumda olduğunu görüyoruz. Zira Kur’an sadece bir metin olarak ele alındığı zaman çok farklı yönlere çekilebilecek, dolayısıyla çok farklı sonuçlar

³⁹⁷ İbnü’l- Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, I, 35; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 313; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 305; Neseî, *Medârikü’t-Tenzîl*, I, 115.

³⁹⁸ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, s. 6 (Dipnot: 10).

³⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 313; İbnü’l- Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, I, 35.

⁴⁰⁰ Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, I, 163.

⁴⁰¹ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*; I, 112; Heyet, *Kur’an Yolu*, I, 82.

⁴⁰² En‘âm 6/112.

üretilebilecek yapıdadır. Bu ayetin yorumlanması vesilesiyle sihir ve büyüyle ilgili tefsirlerimize giren birçok bilginin,⁴⁰³ bir yandan tefsir açısından fazlasıyla gereksiz bilgiler olduğunu düşünürken diğer yandan da bu bilgilerin gerçek anlam ve sahih yoruma ulaşmada engel konumuna geldiğini ortaya koymak istiyoruz. Ayrıca metin dışı bağlam bilgilerinin kastedilen maksadın anlaşılmasında önemli faktörlerden biri haline gelişini ve anlatılan tüm bilgilerin tarihi arka plan çerçevesinde değerlendirildiği zaman ayetin nasıl yorumlanmaması gerektiğini anlattığı kadar nasıl bir mesaj vurgusu taşıdığını anlamaya yarayacak nitelikte olduğunu söylemek istiyoruz.

2.2.2. Bulunduğu Bağlam İtibariyle “خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ” İfadesinin Anlamı

Konu ile ilgili başka bir örneğimiz A'râf 7/31. ayettir: “يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَكُلُوا” “*Ey Âdemoğulları! Kâbe'yi tavaf edeceğiniz zaman elbiselerinizi giyinin, edep yerlerinizi örtün. Ayrıca daha çok sevap kazanacağız diye yememezlik etmeyin yiyecek için, fakat savurganlık yapmayın. Çünkü Allah haddi aşarak savurganlık edenleri sevmez.*” Bu ayet tarihsel bağlamından koparıldığında anlaşılması zor olan ayetlere güzel bir örnek oluşturmaktadır. Ayetin sebep-i nüzulüne dair birçok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerde anlatıldığına göre İslâm gelmeden önce bazı Arap kabileleri arasında gündüz erkeklerin geceleyin de kadınların çıplak vaziyette Kâbe'yi tavaf etmeleri âdeti bulunuyordu. İhramlı iken kendilerine et, yağ, süt gibi yiyecekleri yemeyi haram sayıyorlar ve bunu bir çeşit perhiz olarak kabul ediyorlardı. Bazılarının bu âdeti müslüman olduktan sonra da devam ettirmek istemeleri üzerine bu ayet nazil olmuştur.⁴⁰⁴

Ayette geçen “خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ” ifadesinin doğru anlaşılması önemlidir. Ancak tefsirlerde yer alan en azından bazı yorumlar meselenin doğru anlaşılmadığını göstermektedir. Meselâ bu noktada şu rivayet gayet ilginç bir örnektir: İbn Ebû Hayseme'den (ö.279/892) rivayet olunduğuna göre, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan (ö. 49/669), neden güzel elbiseler giyinerek namaz kılmak gerektiğini soran bazı kimselere, güzel bir kıyafetle, güzel kokular sürünerek namaz kılmayı bu ayete dayandırarak cevap vermiş “Allah güzeldir, güzeli sever, bu sebeple Allah için süslenip

⁴⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 223-230; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 441-448.

⁴⁰⁴ İbn İshak, *es-Sîre*, (nşr. Muhammed Hamidullah), Rabat 1976, s. 75-76; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 150; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 217-218; İbnü'l Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III, 186-188; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 192-201.

giyiniyorum.” diye cevap vermiştir.⁴⁰⁵ Hâlbuki yukarda bahsettiğimiz tarihi bağlam bambaşka şeyler söylemektedir. Nitekim ayette geçen “israf” kavramının doğru anlaşılabilmesi “خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ” ifadesinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. İbn Abbas, ayette bahsedilen “israf etmeyin!” emrinin Allah’ın size helal kıldığı yiyecek ve içecekleri kendinize haram kılmayın, demek olduğunu; Zeccâc, helal yiyecek ve içeceklerden ihtiyaç fazlasını tüketmeyin anlamına geldiğini; Abdurrahman b. Zeyd ise haram yemek en büyük israf olduğu için haram yemeyin anlamına geldiğini söylemiştir.⁴⁰⁶ Bunun yanı sıra Mukâtil, buradaki israf etmekten kastın şirk; şirkin ise en büyük israf olduğundan dolayı Allah’a şirk koşmayın demek olduğunu söylemiştir.⁴⁰⁷ Bu açıklamalardaki helali haram, haramı da helal saymak açıklamasını cahiliyye dönemindeki Kâbe’yi çıplak tavaf ederek, bazı yiyecekleri kendilerine haram saymak adetlerini birleştirdiğimiz zaman ayetin manası daha iyi anlaşılmış olacaktır.

Surenin nazil olduğu Mekke döneminde sahabenin israf edecek kadar ne yiyeceği ne de içeceği vardı. Dolayısıyla buradan mescide temiz elbiselerle gitmek, yemek dualarında okunmasına varacak kadar geniş anlamlar üretmek veya “Mesajı örtük çeviri yoluyla Kur’an’ın tercümesine yedirmek, modern Kur’an üretme çabası olarak nitelendirilmeyi hak ediyor.” görüşünü haklı kılmaktadır.⁴⁰⁸

Bu ayetten camiye güzel kıyafetle gitmek için de bir mesaj çıkarılabilir, zira konusu inançla ilgili olan bütün metinler ve onların yorumları, inananlarının yaşamlarıyla metin arasında paralellikler kurmayı gerektirir ve bu paralellik ne kadar çok olursa yorum o kadar güçlenir ve gelişir.⁴⁰⁹ Ancak ayetin metinsel ve bağlamsal anlamı esas olmalı yorum onun üzerine bina edilmelidir. Ayette kırılma diye nitelendirebileceğimiz, sebebi nüzul bilgisini de aşan yorumlar söz konusu olmuştur ve olmaya da devam etmekte ve bu yönüyle ayet başka manalara doğru evrilmektedir. Bunun bir ölçüde Kur’an metninin yapısından kaynaklandığı da söylenebilir. Ancak arka planda yaşamla metin arasında paralellik bulmak yerine Kur’an’ı ilimler hazinesi gibi görmek ve her şeyi onda aramak gibi sorunlu bir yaklaşım bulunmaktadır. Hâlbuki burada oluşturulan

⁴⁰⁵ Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, (nşr. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî), Müessesetü’l- A’lemî, Beyrut 1991, II, 18.

⁴⁰⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, X, 155; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, II, 218; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, III, 187; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, IX, 201.

⁴⁰⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 34.

⁴⁰⁸ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 189.

⁴⁰⁹ Gezer, “Kur’an Yorumlarının Mahiyeti Üzerine”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, (2017), s. 5.

önkabulden hareket ederek yapılacak yorum yerine ilk ve orijinal manayı ortaya çıkardıktan sonra “Şöyle bir yorum da yapılabilir.” kabilinden hareket edilmiş olsaydı belki de daha makul karşılanabilirdi. Mesele inanan insanla inandığı kitap arasında anlama ilişkin katı kurallar koymak ve yorumu sınırlamak değil aksine inanç sahibi kimselerin kitaplarını istedikleri gibi anlamaları ve onunla iletişime geçme haklarının bulunduğu düşüncesinden hareketle asıl anlam ile yorumu birbirinden ayırmaktır.

2.2.3. Bulunduğu Bağlam İtibariyle “Makâm-ı Mahmûd”un Anlamı

Ayetleri nüzul vasatından farklı okumanın ve tarihsel bağlamdan kopuk olarak yorumlamanın örneklerinden biri de *makâm-ı mahmûd* ifadesinin geçtiği “وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ” İsrâ 17/79. ayettir. Ayetin meali şöyledir: “Ey Peygamber! Sana mahsus olarak geceleyin kalk ve namaz kıl. Rabbin seni makâm-ı mahmûd’a eristirecektir.”⁴¹⁰

Ayetteki “مَقَامًا مَّحْمُودًا” ifadesi çok farklı yorumlara konu olmuştur. İbn Abbas, İbn Mes’ûd, Hasan-ı Basrî ve Katâde’ye göre makâm-ı mahmûd, “Hz. Peygamber’in kıyametteki şefaathane makamıdır.” Mücahid ve Dahhâk ise “Allah’ın kıyamette Hz. Peygamber’i kendisiyle birlikte oturtacağı arşın üzerinde bir makam” diye tarif etmiştir.⁴¹¹ Ayrıca kıyamette peygamberliğini kabul eden ve etmeyen insanlarla ilgili şهادette bulunacağı makam,⁴¹² sahibine hamdetmeyi gerektirecek her türlü değer,⁴¹³ kıyamet gününde kendisine livâû’l-hamd sancağının verileceği makam⁴¹⁴ ve buradaki makam ve mahmûd kelimeleri belirsiz bir şekilde zikredildiği için herhangi bir makama tekabül etmeyeceği şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁴¹⁵ Ayrıca makâm-ı mahmûd’un Medine olduğu da dile getirilmiştir.⁴¹⁶ Ancak ilginç olan, müfessirlerin yaygın olarak şefaathane makamı olarak yorumladıklarına şahit olmamızdır. Hâlbuki uhrevî lütuf, şefaathane makamı olarak değerlendirilirken, siretle birlikte okuduğumuz zaman dünyevî mazhariyyet de Medine’ye tekabül etmektedir. Hz. Peygamber’in elde edeceği mazhariyyetler sadece dünyevî olanla sınırlı tutulamaz, uhrevî ödüller de olmalıdır gibi

⁴¹⁰ İsrâ 17/79.

⁴¹¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XV, 44; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 542-543; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXI, 32-33; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, III, 265-266; İbnü’l-Cevzi, *Zâdü’l-Mesîr*, V, 76.

⁴¹² Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, III, 266.

⁴¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 543.

⁴¹⁴ Nesefî, *Medârikü’t-Tenzîl*, II, 273.

⁴¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, VI, 70-71.

⁴¹⁶ Sülün, “Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, 50: 2, s. 13-38.

bir değerlendirme, her ne kadar doğru olsa da ayetin nüzul bağlamında mutlaka bir karşılığı olması gerektiğinden hareketle, isabetli olmayan bir değerlendirme konumundadır.

Kur'an yorumunda alanı daraltmamak ve yorumu geniş tutmak anlayışı yaygın olarak kabul görmüş bir anlayıştır. İlk dönemlerden itibaren her müfessir öncekilere göre daha genel ve kapsayıcı yorumlar yapma ihtiyacı hissetmiş olmalıdır ki, bazı kavramlar için sınırlandırma düşünülmemiştir. Hâlbuki bilhassa İsrâ, 17/76. ayette de belirtilmiş olduğu gibi bu ayetlerde Hz. Peygamber'in Mekke'de müşrikler tarafından çok sıkıştırıldığına dikkat çekilmektedir. Bu daraltılmışlık ve sıkıştırmalardan da ancak namazla rahata erişebileceği belirtilmekte namaz vesilesiyle Allah'a sığınması emredilmektedir. Benzer bir emir Yûnus 10/87. ayette de ifadesini bulduğu üzere Hz. Musa ve kardeşine de yöneltilmiştir. *“Bunun üzerine Musa ile kardeşine şöyle vahyettik: Kavminiz için şehirde evler hazırlayın ve evlerinizi namaz kılınacak yerler yapın, bu arada namazlarınızı da güzelce edâ edin. Ey Musa! Müminleri Allah'ın yardımıyla müjdele.”* Firavun ve adamları tarafından zor durumda bırakılan Hz. Musa ve İsrailoğullarına, Allah bu sıkıntılı dönemde evlerinden dışarı çıkmamalarını, Firavun ve adamlarına görünmemelerini, namazlarını evlerinde kılarak, içinde bulundukları sıkıntılı durumdan çıkış için Allah'tan yardım niyaz etmelerini istemişti.⁴¹⁷ Aynı şekilde başka ayetlerde de sabır ve namazla Allah'tan yardım istenmesi gerektiği bildirilmektedir.⁴¹⁸ Neticede namaz emrinden sonra, Allah'ın Hz. Peygamber'i çokca övgüye ve ilgiye muhatap olacağı bir yere göndereceği bildirilmekte ve tarihsel bağlam ile metin bağlamı birlikte değerlendirildiğinde hicretle Medine'ye ulaştığında rahata ereceği ve kabul edileceği müjdesi verilmiş olmaktadır.

2.2.4. Mü'minûn 23/3. Ayet Çerçevesinde “Lağv” Kelimesinin Kapsamı

Sahih anlamı yakalamada, ayetin mana ve mesajının sonraki dönemlere sağlıklı bir şekilde aktarılıp, yorumda kırılmaların meydana gelmemesi için dış bağlama dikkat edilmesinin önemini ortaya koyan diğer bir örneğimiz de *“وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ”* *“Mü'minler, lağvden uzak dururlar.”* ayetinde geçen “lağv” kelimesidir.

⁴¹⁷ Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, II, 37.

⁴¹⁸ Bk. Bakara 2/153.

Müminûn suresinin ilk onbir ayetinde genel olarak müminlerin özelliklerinden bahsedilmektedir. Konumuzla bağlantılı olarak üçüncü ayette geçen “lağv” kelimesinin nasıl anlaşılması gerektiği tartışılmış ve üzerinde farklı görüşler dile getirilmiştir: Ayette yer alan *lağv* kelimesinin; Süddî, yalan; İbn Abbas, şirk; Abdullah b. Ebû Talha (ö. 84/703) ise bâtil anlamına geldiğini söylemiştir.⁴¹⁹ Hz. Ali bâtil olan her şey olarak izah etmiş, Hasan-ı Basrî ise bu kelimenin, bütün masiyet ve günahları kapsadığını dile getirmiş, Taberî de aynı şekilde kelimeyi en genel manasıyla değerlendirerek Allah’ın kullarında görmek istemeyeceği her türlü boş ve anlamsız tutum ve davranışlar olarak tefsir etmiştir.⁴²⁰ Zeccâc ve Zemahşerî, “oyun ve eğlence gibi insanın terketmesi gereken söz ve davranışlar” şeklinde izah etmiştir.⁴²¹ Mukâtil b. Süleyman ise *lağv* kelimesini “müminlerin, müşriklerin eza ve cefalarına, sövüp saymalarına aldırış etmemeleri” şeklinde ayetin bağlamı çerçevesinde açıklamıştır.⁴²²

“Lağv” kelimesi düşünce ürünü olmayan önemsiz sözler için kullanılmaktadır.⁴²³ Yine hiç kimseye faydası olmayan söz ve işlere lağv denilmektedir.⁴²⁴ Hadislerde ifade edilen “Ya hayırlı bir söz konuş, ya da sus!”⁴²⁵ şeklindeki ifadeler de bütün bu sayılan anlamlarla bütünleşmektedir.

Mü’minûn suresi, Mekke’de nazil olan bir sûredir. Hz. Peygamber’in risaletinin III. veya V. yıllarına tekâbül eden bir zamanda iki bölüm halinde indirilmiştir.⁴²⁶ Bu çerçevede baktığımız zaman burada bahse konu olanlar, Mekke dönemindeki müminler olmalıdır. Müminûn suresinden önce nazil olan bazı surelerde müminlere ait birtakım vasıflardan bahsedilmesi de bunu desteklemektedir.⁴²⁷ Artık müminlerle müşriklerin toplum olarak birbirinden ayırıcı vasıfları ortaya çıkmaya başlamış, müminlerin daha önce Kureyş müşriklerine anlatılan özellikleri artık dışarıdan ticaret için gelen bir kısım Arap kabilelerine de anlatılmaya başlanmıştır.⁴²⁸ Bu çerçevede müminlerin hiçkimseye

⁴¹⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVII, 10; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, IV, 46. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, V, 460.

⁴²⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVII, 10; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, IV, 46; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, V, 460; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XV, 10.

⁴²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 218.

⁴²² Mukâtil, *Tefsîr*, III, 150. Ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, V, 460; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, IV, 46.

⁴²³ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 742.

⁴²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, X, 108.

⁴²⁵ Buhârî, “Edeb”, 31, 85; Müslim, “İmân”, 74.

⁴²⁶ Duman, *Beyânu’l-Hak*, II, 447.

⁴²⁷ Bk. Zâriyât 51/15-19. Ayrıca bk. Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadis*, V, 303.

⁴²⁸ Câbirî, *Fehmü’l-Kur’an*, II, 324 (224 no’lu dipnot).

bir yararı olmayan sataşmaların ya da hakarete varan sözler sarfedenlerden etkilenmemeleri, aksine imanlarının gereği olan nezih duruşlarını sergileyen kimseler olmaları ifade edilmektedir.

Aynı şekilde bu manayı Furkân 25/72. ve Kasas 28/55. ayetler de desteklemektedir. Çünkü “وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ” ifadesiyle Kasas 28/55. ayette zikredilen kimseler Ehl-i kitap iken, Hz. Peygamber’in peygamberliğini duyunca Mekke’ye gelerek Müslümanlığı kabul eden kimselerdir. Bunlar Hz. Peygamber’e imanlarını açıklayınca kavimleri tarafından boykot edilmişler ve bir kısım eza ve cefaya tâbi tutulmuşlardır. İşte Kasas suresindeki söz konusu ayette “lağv” ifadesiyle kötü söz ve hakaretlere aldırılmaması istenen müminler kastedildiği gibi Mü’minûn suresinde de, müminlerin müşriklerin sözlü sataşmalarına takılmayacak kadar imanları güçlü kimseler oldukları vurgulanmış olmaktadır. Sonuçta bu örnek, konunun ya da konu içerisinde geçen kavramın orijinal anlamına uygun olarak doğru anlaşılması ve sonrakilere mesajlarının da doğru aktarılabilmesi bakımından dış bağlama dikkat etmenin önemini ortaya koymaktadır.

2.2.5. Mushafa Dokunma Meselesi

Konumuzla ilgili önemli örneklerden bir tanesi de “لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ” *“Ona temiz olanlardan (meleklerden) başkası dokunamaz.”* şeklinde metin ve mealini verdiğimiz Vâkıa 56/79. ayetidir. Ayet, Kur’an’a abdestsiz dokunulup dokunulamayacağıyla ilgili olarak tartışma konusu edilmiştir. Özellikle tefsir kaynaklarımızda meselenin izini sürmek ve ilişkilendirdiğimiz metin dışı bağlam açısından meseleyi ortaya koymak gerekmektedir.

Bu meselede şu görüşler serdedilmiştir: İbn Abbas, Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr ve Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709) ayette bahsedilen “kitaba dokunma” meselesinin “meleklerle” ilgili olduğunu söylemiş ve gerekçesini de günahlardan arınmış olanların melekler olduğu şeklinde açıklamıştır. Kelbî, “şirk ve küfürden arınanlar”; Rebî b. Enes, “günah ve hatalardan tevbe yoluyla arınmış olanlar”; Zeyd b. Eslem “gökyüzünde tertemiz olan melekler yeryüzünde tertemiz olan Rasûl ve Nebiler” şeklinde açıklamıştır. Katâde, “abdestsiz mushafa dokunulamayacağı” şeklinde yorumlamıştır. Hüseyin b. Fadl bu kelimeyi “kalplerini müşriklikten ve münafıklıktan temizleyenler” olarak izah etmiş; Ebû Müslim İsfahânî ise “Kur’an’a ancak tevhid ehl-i olan

müminlerin dokunabileceğini” söylemiştir. ⁴²⁹ Râğıb el-İsfahânî, “kendini fesada kaptırmayanlar,”⁴³⁰ Ferrâ ise “ancak Kur’an’dan istifade edecek müminlerin ona dokunabileceği” yorumunu yapmıştır. ⁴³¹ Bu görüşler ışığında tefsirlerde iki tür bakış açısının ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Birinci bakış açısına göre, tefsirlerde 78. ayette geçen “فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ” ifadesi elimizde satırlar halinde yazılı bulunan mushaf diye anlaşılmıştır. “لَا يَمَسُّهُ” ifadesindeki hû zamiri, Kur’an’a râcî kılınmış, cümlelerin devamında müstesna konumundaki “الْمُطَهَّرُونَ” kavramı ise “insanlar” manasında yorumlanmıştır. Neticede “Kur’an’a ancak abdest almış kimseler dokunabilir” manasında birçok müfessir ve fakîh Kur’an’a dokunmayı temizlik şartına yani abdeste bağlı kılarak anlamış ve Kur’an’a abdestsiz dokunulamaz hükmünü vermiştir.

İkinci bakış açısına göre, ayette geçen “الْمُطَهَّرُونَ” kavramı ile kastedilenin “melekler, nebî ve rasüller” gibi günahlardan arınmış olanlar, “فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ” dan kastedilenin de “levh-i mahfuz” olduğu söylenmiş ve ayetin abdestsiz Kur’an’a dokunmakla bir alakasının olmadığı ifade edilmiştir.⁴³²

Bütün bu nakillerden sonra meseleye bir de bağlam açısından bakılacak olursa bu ayetin metin içi bağlam (siyak) açısından da, metin dışı tarihsel bağlam açısından da Kur’an’a abdestsiz dokunmakla ilişkilendirilmemesi gerekmektedir. Mâide suresindeki abdestle ilgili ayetin Medîne döneminde nâzil olması, Vâkıa suresinin ise Mekke döneminde nazil olan surelerden olması, ayrıca Vâkıa suresi nazil olduğu zamanda henüz bugünkü anlamda iki kapak arasında bir mushafın meydana gelmemiş olması, ayetin Kur’an’a abdestsiz dokunulamayacağı görüşüyle ilişkilendirilmesinin yanlış olduğu sonucuna götürmektedir. İbn Abbas, Mücahid ve İkrime kanalıyla gelen rivayette de olduğu gibi burada “الْمُطَهَّرُونَ”dan meleklerin kastedilmesi daha uygun gözükmektedir. Bu

⁴²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 364-366; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 463-464; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 151-152; Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*; VIII, 23; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*; 219-223; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 216-217.

⁴³⁰ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 525.

⁴³¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 129-130.

⁴³² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XIII, 390; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (tah. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992, V, 300; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 38; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, III, 429; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 194; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXVI, 387-388; Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, (trc. E. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa), Beyan Yayınları, İstanbul 1983, XIV, 263-264; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 232.

çerçevede, önceki ayetlerle ilişkilendirdiğimiz zaman burada bahsedilen konu, Kur'an'ın Mekkeli müşriklerin iddialarında olduğu gibi beşer, şair ya da kâhinlere ait bir söz olmadığı, Allah'ın kalamı olduğu ve O'nun nezdinde korunuyor olduğudur.⁴³³

Yoruma yansımaları açısından değerlendirdiğimiz zaman, Kur'an'ın nüzulü ile nüzulü sonrasındaki durumu birbirinden ayrı mütala edilmelidir. Kur'an, nüzul döneminde yaşayan insanlar için hayatın akışı içerisinde tamamlanma sürecinde olan bir konumda iken sonraki nesiller için artık iki kapak arasına girmiş bir metin haline gelmiş durumdadır.⁴³⁴ Bunu kısaca hitap ve kitap kavramlarıyla isimlendirebiliriz. Bu nedenle sonraki kuşaklar için Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda dış bağlam dediğimiz ayetin nüzul süreci, nüzul ortamı, nüzul sebepleri gibi unsurlar çok önemli hale gelmekte ve örneğimizde de olduğu gibi ayetin anlamının belirlenmesinde çok önemli bir işlev görmektedir.

⁴³³ Hidayet Aydar, “Kur'an'a Dokunmak ve Abdest Meselesi”, *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: 1, sayı: 4, (1998), s. 55; Ali Akpınar, “Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, (2001), s. 81-109; Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, s. 207.

⁴³⁴ Polat, “Esbâb-ı Nüzul Üzerine”, I. Kur'an Haftası Sempozyumu, Fecr Yayınevi, Ankara 1995, s. 111; Öztürk, “Kur'an ve Nesnel Anlamanın Mahiyetine Dair”, *Bilgi ve Düşünce Dergisi*, sayı: 5, (2003), s. 19.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN MEZHEBÎ VE SİYÂSÎ KABULLERLE İLİŞKİSİ

Bu bölümde, yorum farklılıklarına yol açan mezhebî, dinî ve siyâsî kabuller üzerinde duracağımız için öncelikle bu kavramların ifade ettiği anlamlardan başlamak uygun olacaktır. Din, kelime anlamı itibarıyla “âdet, mükâfât/mücâzât, itaat” anlamlarına gelmektedir.⁴³⁵ Terim olarak ise “akıl sahibi varlık olarak insanı peygamberler tarafından öğretilen gerçekleri kabul etmeye davet eden ilahî kanunlar bütünü” şeklinde tarif edilmektedir.⁴³⁶ Mezhep kavramına gelince “gidilen yol” anlamında bir ism-i mekan kalıbıdır.⁴³⁷ Terim anlamıyla ise “bazı siyâsî, ekonomik, toplumsal sebeplerle, kurucusu ve ona uyan kimselerde, dinî, fikrî ve siyâsî olarak ortaya çıkan farklılıklar” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴³⁸ Mezhep, “dinin aslî veya fer‘î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem”⁴³⁹ şeklinde de tarif edilmektedir. Kısaca İslâm dini içerisindeki fikhî/amelî, siyâsî ve itikadî alt grupları ifade etmektedir.

Konumuzla ilgili olması bakımından, siyaset kavramına da değinmek gerekmektedir. Sözlük anlamıyla “bir nesneyi koruyup gözetmek, hayvanı ehlileştirmek” anlamına gelen siyaset kavramı, “insan topluluklarını yönetme sanatı” olarak tarif edilmektedir.⁴⁴⁰ Siyaset kavramı son dönemde kültürel-siyasal bir kavram haline dönüşmüş olsa da;

⁴³⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 2118; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 169; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 323.

⁴³⁶ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 111; Günay Tümer, “Din”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 312.

⁴³⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, I, 129; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 393; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 332.

⁴³⁸ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firâk (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, (trc. Ethem Rûhî Fığlalı), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, Çevirenin Önsözü, XIII; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008, s. 10-11.

⁴³⁹ İlyas Üzümlü, “Mezhep”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, s. 526.

⁴⁴⁰ Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *DİA*, İstanbul 2009, s. 294.

kavramın, yönetenler ve yönetilenler boyutuyla bir dinin inananları ve bir mezhebin müntesipleriyle ilişkisi bulunduğu için siyaset-mezhep ilişkisinden de bahsetmek mümkündür.

İtikâdî ve siyasî konularda meydana gelen ayrışmalar, Arapçada “mezhep”ten çok “fırka” terimiyle karşılanmaktadır. Fırka kavramının, “iki şeyi birbirinden ayırmak” şeklindeki kök manasıyla irtibat kurduğumuz zaman, müslümanları ayrılığa düşüren kabul ve inanışları tasvip etmemeye yönelik tercih edildiğini söyleyebiliriz.⁴⁴¹ “Fırka” kelimesi ile birlikte mezhep kavramı yerine “nihle”, “makâlât” tabirleri de kullanılmaktadır. Ancak bu ıstılahların tamamının yerine, Türkçedeki tek kullanım “mezhep” kavramıdır. İmanın ve İslâm’ın şartları olarak belirlenen esaslar⁴⁴² çerçevesinde meseleye iç sebepler açısından baktığımız zaman, daha sonraki âlimler bu ayrımı itikâdî ve amelî mezheplerin sınırlarını belirleme noktasında kullanmışlardır. İtikâdî mezhep kavramıyla kastettikleri, iman konuları olan Allah, melekler, kitaplar, mebde ve meâd ile kader meselelerindeki farklı oluşumlardır. Fikhî mezhep kavramıyla kastettikleri ise namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadet ve muâmelâta dair konulardaki amelî mezheplerdir.

Hız. Peygamber döneminde itikâdî ve fikhî konularla ilgili ayrılık yaşanmamıştı. Hız. Peygamber’den sonra ise başta hilafet/imamet konusu olmak üzere ayrışmalar baş gösterince ihtilaflar ortaya çıkmış bu da siyasî gruplaşmaları beraberinde getirmiştir. Aslında dinî (itikâdî/fikhî) diyebileceğimiz nedenlerle siyasî nedenleri birbirinden ayırmak kolay değildir ancak yorum farklılıklarında meselenin arka planını anlayıp ortaya koyabilmemiz için böyle bir ayrıma gitmek gerekmektedir.

Öte yandan din ve mezhep kavramları birbiriyle ilişkili olmakla beraber farklı kavramlardır. Din, vahiy kaynaklı olması yönüyle ilahi bir özellik gösterirken mezhep sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasî sebeplerden dolayı beşerîdir. Din, özü itibarıyla zaman ve mekân açısından değişiklik göstermez, ancak mezhep dinamik bir hüviyet taşır. Mezhep pek çok faktöre bağlı olarak dinin belli bir zamana veya mekâna göre anlaşılma şeklidir. Dinin yerine ikame edilmesi doğru olmadığı gibi, dinle

⁴⁴¹ Bk. Hasan Onat, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur’an’ın Rolü”, *I. Kur’an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler*, 1994, s. 415-416.

⁴⁴² İmanın ve İslâm’ın şartları olarak belirlenen hususlarla “Cibril hadisi”nde bahsedilen hususları kastediyoruz. Bk. Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1.

aynileştirilmesi ya da hakikatin yegâne temsilcisi gibi değerlendirilmesi de doğru olmaz. Din, kişinin dünya ve ahiret mutluluğunu temin etmek için vardır, mezhep ise dinin araçsal formlarından biridir.

İslâm düşünce tarihinde teşekkül eden fikhî, itikadî ve siyasî tüm farklı anlayışlar aslında büyük birikim ve zenginliktir. İnsan faktörünün bulunduğu her yerde yeni meselelerin ortaya çıkması muhtemel olduğuna göre mezhep olgusu da kaçınılmaz bir gerçekliktir.⁴⁴³ Farklı zaman ve zeminler boyunca görülen mezhepler ister fikhî olsun isterse siyasî veya itikadî olsun birer yorum sistemi ortaya koymaktadırlar. Bu ekolleşme olgusu tutarlı bir sistematik oluşturması nedeniyle haddizatında iyi bir şeydir. Dolayısıyla mezhepler de, maksadın tespit edilerek gerçek şart ve durumlara tatbik edilmesi bakımından asırlardır önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Bununla birlikte, mezheplerin görüş ayrılıklarının bazı olumsuz durumlara yol açtığı da tarihî bir realitedir. Buradan hareketle, mezhep olgusunu bizatihi olumsuz bir olgu olarak telakki etmek isabetli değildir. Bunun yerine, zamanla çıkan olumsuzlukları tespit ve düzeltmeye yönelmek gerekmektedir.⁴⁴⁴

Mezhep olgusunun tam olarak kavranması için öncelikle insanı ilgilendiren; sosyal çevre, coğrafi koşullar, yaşanan tarihsel süreç ve o süreçte cereyan eden temel faktörlerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Daha sonra da psikolojik, toplumsal, kültürel, siyasî ve dinî alt faktörlerden bağımsız davranmaksızın anlamaya çalışılması ve arka planın iyi tahlil edilmesi gereklidir.⁴⁴⁵

Mezhebî oluşumların fikhî ve itikadî/siyasî olmak üzere ikiye ayrılmasını göz önünde bulundurarak biz de bu bölümü “Fikhî Temelli Kabullerin Yol Açtığı Farklı Anlayışlar ve Yorum Etkisi” ve “İtikadî ve Siyasî Kabullerin Yol Açtığı Farklı Anlayışlar” şeklinde iki ana başlık altında ele alacağız.

1. Fikhî Temelli Kabullerin Yol Açtığı Farklı Anlayışlar ve Yorum Etkisi

Fıkıh âlimleri aynı delilleri kullandıklarına göre neden aynı sonuçlara ulaşamamışlardır? Bunun en önemli nedenlerinden biri, ayetleri yorumlayanların yaklaşım farklılığıdır.

⁴⁴³ Halil İbrahim Bulut, “Mezhep Gerçeği ve Bir Mezhep Olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 500-505.

⁴⁴⁴ Apaydın, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, I, s. 37.

⁴⁴⁵ Cenksu Üçer, “Mezhep Olgusu ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilaf Ahlâkı”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 53, sayı: 3, (Temmuz-Eylül 2017), s. 136-137.

Aynı olaya farklı yaklaşımda bulunmak sadece sonraki dönemlerde ortaya çıkmış bir durum değildir. Hz. Peygamber dönemi için de vaki olan bir durumdur. Mesela Hişam b. Hâkim ile Hz. Ömer arasında meydana gelen Furkân suresinin okunuşuyla ilgili hâdisede Hz. Peygamber hem Hz. Ömer'in, hem de Hişam b. Hâkimin okuyuşunun doğru olduğunu belirtmiş ve Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu söyleyerek *"kolayınıza geldiği gibi okuyun"* demiştir.⁴⁴⁶ Yine Hz. Peygamber'in "Benî Kureyzâ'ya varmadan ikinci namazını kılmayın"⁴⁴⁷ emrinde de sahabenin bazısının emrin lafzından hareketle namazlarını Benî Kureyzâ'ya varınca kılması, bazısının da emri amaca yönelik yorumlayarak namazlarını yolda kılmaları hâdisesinde, Hz. Peygamber'in her ikisine de onay vermesi, aynı emir ya da olgunun farklı şekillerde anlaşılmasının normal olduğunu göstermektedir.

Fıkhî meselelerde farklı icthad yöntemlerini kullanmaktan dolayı yorum farklarının oluşması söz konusudur. Mesela hem "temizlik" hem de "hayız" manasına gelen *"قُرْوٍ"*⁴⁴⁸ lafzında olduğu gibi, birden çok anlamda kullanılan lafızlar icthad farklılığına bağlı olarak yorum farklılığına neden olabilirler.

Yine bazen ayetin üslûbu da yorum farklılığına neden olabilir. Bakara 2/232. ayette geçen "engel olmayın" anlamındaki *"فَلَا تَغْضَبُوهُنَّ"* ifadesinin, kadının velisine mi yoksa kocasına mı hitap ettiği konusu görüş farklılığına neden olmuştur. Ebû Hanife (ö. 150/767) hitabın kocaya yapıldığını söylerken, Şâfiî (ö. 204/820) ise hitabın kadının velisine yapıldığını söylemiştir. Sonuçta aynı ifade karşısında iki farklı yorum ortaya çıkmıştır. Bu farklılığa neden olan şey ayetin üslûbu ve bu üslûbun ele alınış biçimidir.⁴⁴⁹

Aynı şekilde Enfâl 8/41. ayette savaşta alınan ganimetlerin Allah, Peygamber, onun yakınları, yetimler, yoksullar ve yolcular arasında pay edileceği anlatılmaktadır. Haşr 59/7-10. ayetlerde ise savaşta fey olarak alınan malların, hicret eden fakirler, onlardan önce Medine'yi yurt edinip kalplerine İslâm'ı yerleştirenler ve onlardan sonra gelenler arasında pay edileceği bildirilir. Sonraki ayetin önceki ayeti tahsis ettiği, iki ayetin

⁴⁴⁶ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 5; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 270; Tirmizî, "Kıraat", 2.

⁴⁴⁷ Buhârî, "Salâtü'l-Havf", 5.

⁴⁴⁸ Bakara 2/228.

⁴⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 158-159.

başka başka şeylerden bahsettiği (birincisi “ganimet” ikincisi “fey” gibi) ya da ikinci ayetin birinci ayeti neshettiği gibi yorumlar da yapılmıştır.⁴⁵⁰

Bir fikhî mesele etrafında yoğunlaşan ayetler arasında zahiren varmış gözükten teâruz da yorumu etkilemektedir. Mesela kocası ölen kadının iddeti meselesinde Bakara 2/234. ayette dört ay on gün süre belirlenirken, Bakara 2/240. ayette süre bir sene olarak belirtilmektedir. Bu iki ayet arasındaki zahirî tearuzun giderilmesine ya da izah edilmesine yönelik görüşler farklı olunca ayetin tefsirine dair yapılan yorumlar da farklılaşmıştır.⁴⁵¹

Özellikle fikhî meselelerin Kur'an ve sünnet çerçevesinde rastgele yorumlanmasının önüne geçmek için müçtehidler belli esaslar ortaya koymuşlar ve anlama-yorumlama faaliyetinin bir usul çerçevesinde yapılmasını sağlamaya çalışmışlardır. Ancak bu çalışmalar ictihad için yol haritası mesabesinde olmasına rağmen Kur'an ve sünnetin yorumlanmasında zamanla donuklaşmanın başgöstermesine yol açmıştır. Aynı meseleler ve çözüm yolları tekrar edilir olmuştur.⁴⁵²

Bu konuda taassuba varan yaklaşım örneklerinden biri de bir Hanefî fakîhi olan Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs'tan alıntılar yapan Fahreddin er-Râzî'nin ondan genelde olumsuz ifadelerle bahsetmesidir. Nisâ 4/3. ayetinin tefsirini yaparken⁴⁵³ Cessâs'tan *şiddetü cehl, baîdün an esâlîbi'l-Arab ve belîdü't-tab'* ifadeleriyle bahsetmesi Cessâs'ın da Şâfiî'yi sık sık tenkit etmesiyle ilgili olabilir.⁴⁵⁴ Bu durum benimsediği mezhep imamına yöneltilen eleştirilere aynı üslûpla cevap verme gayretiyle alakalı gibi gözükmektedir. Yine fikhî konularla ilgili ayetlerin tefsirinde Râzî'nin Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerini zikredip buna karşın diğer mezheplerin görüşlerine pek yer vermemesi onun Hanbelî ve Mâlikî fikhını bilmemesinden değil, yaşadığı çevreyle ilgili olmalıdır.⁴⁵⁵ Her iki durum göstermektedir ki, müfessirlerin fikhî temelli kabulleri, ayetleri yorumlamalarında etkili olduğu gibi, onları yönlendirmekte hatta bazen başka yerde söyledikleriyle çelişir konuma bile getirebilmektedir.

⁴⁵⁰ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, (trc. Komisyon), Risale Yayınları, İstanbul 1992, s. 47-50.

⁴⁵¹ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VI, 170-171; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 357. Ayrıca bk. Duman, *Beyânü'l-Hak*, III, 117.

⁴⁵² Kaan, “Farklı İctihad Yöntemlerinin Fikhî Yoruma Etkisi”, I, s. 271.

⁴⁵³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, IX, 184-185.

⁴⁵⁴ Öztürk, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İsam Yayınları 153, İstanbul 2013, s. 308.

⁴⁵⁵ Öztürk, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 309.

Bu konuda Râzî, Tâhâ 20/5'deki "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" ayetini yorumlarken "Biz müteşâbih ayetleri te'vil etmeyiz. Aksine, kesin olarak Allah'ı herhangi bir yerde veya herhangi bir yönde olmaktan tenzîh ederiz." diyen ve ayetin te'vilini yapmaktan kaçındıklarını söyleyen ehl-i hadîsin yaklaşımını tenkit ederek mutlaka te'vil edilmesi gerektiğini söyler.⁴⁵⁶ Secde 32/4'deki "ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" ayetini yorumlarken ise "âlimler, bu ve benzeri ayetler hususunda iki yol takip etmişlerdir: Birinci yol, bu gibi ayetlerle ne kastedildiğini izah etmeye girişmeme yolu; ikinci yol ise bunları izah etmeye çalışma yoludur. Birinci yol hikmete daha uygun ve emin bir yoldur... İkinci yol ise tehlikeli olan yoldur." diyerek⁴⁵⁷ Tâhâ 20/5. ayette yaptığı yorumdan farklı bir yorumu benimsediğini ifade etmiştir. Sonuçta bu durum ister kelâmî isterse fikhî temelli olsun mezhebî yaklaşımların etkisini göstermesi açısından ilginç bir örnektir. Şimdi konuyla ilgili daha geniş kapsamlı örneklerle geçelim.

1.1. Kadının Şahitliği

Borç verme/alma işlemi sırasında iki erkek şahit tutulmasının emredildiği Bakara 2/282. ayette, iki erkek bulunmadığı durumda bir erkek ve iki kadının şahit tutulması emredilmektedir. Ayetteki hükme göre, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk sayılması, kadının statüsüyle ilgili değil, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki toplumsal yapıda kadınların özellikle ticari ilişkiler içerisinde çok fazla yer almamasından kaynaklanmaktadır. Konumuz açısından meselenin problematik yönü, fikhî temelli kabuller sebebiyle konuyla ilgili tefsirlere yansıyan yorum farklılıklarıdır. Bu yorum farklılıkları çoğu zaman müfessirlerin yaşadıkları dönemin hâkim bakış açısını yansıtmaktadır. Meselenin problematik yönünü kısaca belirttikten sonra maksadımızın daha iyi anlaşılması için ayetin ilgili kısmının metin ve mealine yer vermek istiyoruz.

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بَيِّنْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ﴿٢٨٢﴾”

⁴⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXII, 6-7.

⁴⁵⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXV, 169.

“Ey Müminler! Aranızda vadeli alışveriş yapıp borçlandığınızda bu akdinizi yazıyla kayda geçirin. İçinizden yazı yazmayı bilen biri bu akdi doğru biçimde yazsın. Yazım sırasında içinizden iki erkeği de şahit tutun. İki erkek bulamazsanız, o zaman dürüstlüklerinden emin olduğunuz bir erkek ve iki kadını şahit bulundurun ki kadınlardan biri şahitlik ettiği şeyi tam hatırlayamazsa diğeri ona hatırlatsın. Şahit olarak belirlenen kimseler şahitliğe çağrıldıklarında bu görevden kaçmasınlar. İster az ister çok olsun, her türlü borcu vadesiyle birlikte yazmaktan üşenmeyin. Çünkü Allah nazarında en makbul, şahitlendirilmesi itibarıyla en sağlam ve borca dair bir şüpheye düşmemeniz bakımından en güvenilir yol budur...”

Ayetle ilgili olarak temelde iki görüş zikredilmektedir: Bunlardan birincisi Süfyân b. Uyeyne’ye (ö. 198/814) ait olan görüştür. Süfyân b. Uyeyne, kadınlardan biri şahitlik ettiği şeyi tam hatırlayamazsa diğeri ona hatırlatsın anlamına gelen “فَتَذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى” cümlesini, ikinci kadın şahidin destek ve takviyesiyle birinci kadın şahit, tek bir erkek şahit seviyesine gelerek şahitlik etmiş olsun, şeklinde izah etmektedir.⁴⁵⁸ Ayetle ilgili ikinci görüş ise Katâde, Süddî, Dahhâk ve Abdurrahman b. Zeyd’in görüşüdür. Bu görüşte olanlar ise ayeti, unutmayı esas alarak yorumlamış ve *eğer unutacak olursa ona hatırlatsın* şeklinde açıklamışlardır.⁴⁵⁹

Ayrıca ayette geçen “فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ” ifadesinin, eğer iki erkek bulamazsanız diye çevrilerek okunması, kadının erkekten daha değersiz kabul edilmesi düşüncesiyle ilişkilendirildiğinde anlam kaymasına uğrama ihtimali bulunmaktadır. Hâlbuki ayette söylenmek istenen erkek ve kadının birbirine ontolojik üstünlüğü değil, erkek şahit bulunsa bile iki kadının şahitlik etmesi meselesidir. Çünkü burada vurgulanmak istenen o dönem kadının ticaretle çok fazla meşgul olmaması sebebiyle bu tip muamelelerden uzak oluşu ve bu nedenle adaletin tesis edilmesinde sıkıntılı durumların meydana gelebileceğidir.

İki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk tutulması, kadının erkeğe nispetle daha unutkan olmasıyla mı ilgilidir yoksa Kur’an’ın nazil olduğu dönemdeki toplumsal

⁴⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 89; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I, 561. İki kadın bir araya gelince, biri diğerrinin üzerine eklenince her ikisi bir erkek eder veya bir erkek mesabesinde olur görüşünü Zemahşerî yanlış tefsir ve yorum olarak nitelendirmektedir ve bu tefsiri “*bidatü't tefâsir*” olarak nitelendirmektedir. Böyle bir tefsirin asla doğru tefsir olmadığını belirtmektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 513; Benzer bir değerlendirme için bk. Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II, 180.

⁴⁵⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 356.

yapıda kadınların özellikle ticari ilişkilere aşına olmamalarıyla mı ilgilidir? Günümüz açısından da can alıcı özellikteki bu soruya verilen cevaplar ve yapılan yorumlar önemlidir.

İki kadın şahit olsun mealindeki beyan birinin unutulması halinde diğerinin ona hatırlatması esasından kaynaklanmaktadır. Zira kadınlar “fazlaca yanılma ve gaflet etme özelliklerine yaratılıştan sahip kılındıkları için Allah şahitlerden birinin kadın olması halinde ikincisinin eklenmesini emretmiştir ki birincisi unutup gaflet ettiği takdirde ikincisi kendisine hatırlatmış olsun.”⁴⁶⁰ Ayetin bu bölümüne dair yapılan bu yoruma, Hz. Peygamber’in kadınlar hakkındaki “onlar akıllı ve dinî yükümlülüğü az ve eksik olan kimselerdir”⁴⁶¹ şeklindeki hadisi dayanak kılınmaktadır. Ancak bu yaklaşım bu yorumu yapanların yaşadığı dönemdeki hâkim anlayışı yansıtan bir mahiyet arz etmektedir. Burada bizzat ayetin kendi içerisindeki vurgu şahitlik meselesi ile ilgilidir. Kadın erkek eşitliği ile ilgili değildir. Ayrıca bazen tercüme hatası yapılarak “erkek bulunamaması” şeklinde Türkçeleştirilen ifade, ayetteki vurguyu tam olarak yansıtamamaktadır. Çünkü ayette şahit olarak erkek bulunabildiği durumlarda kadın şahitlik edemez gibi bir vurgu yoktur. Nice kadınlar erkeklerden dirayetli olabilir. O halde borçlar hukukunu ilgilendiren böyle bir meseleden hareketle kadının “eksik akıllı” olduğu sonucunu çıkarmak fikhî bir meselenin yorumu etkilemesiyle izah edilebilir.

Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*’de aralarında bir erkek bulunmaksızın kadınların şahitliğinin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.⁴⁶² Râzî ise iki kadının bir erkeğin yerine geçmesinin hükümdeki adaleti temin etmek için olabileceğini, hükümde adaleti temin etmenin de kadınlardan birinin unutulması durumunda gerçekleşeceğini dile getirmektedir. Kadının şahit tutulması erkeğin kadından üstün olduğunun beyan edilmesi anlamına gelir şeklinde açıklamaktadır.⁴⁶³ Erkeğin kadından üstün olduğu yaklaşımı kadınlarda burûdet ve rutûbetin⁴⁶⁴ çokluğuyla ilişkilendirilmektedir.⁴⁶⁵ Hâlbuki “biri unutursa diğeri ona hatırlatsın” ifadesi o günkü kadınların ticari

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 215.

⁴⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 234,298; Buhârî, “Îmân”, 21; Müslim, “Îmân”, 132.

⁴⁶² Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, II, 508.

⁴⁶³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, VII, 123.

⁴⁶⁴ Burûdet, toplum içerisinde kadın-erkek ilişkilerinde yanlış anlamalara mahal vermemek için kadının mahremi dışındakilere sıcak davranmaması, rutûbet ise gözü yaşlı olmak ve duygusal kırılganlık anlamlarına gelmektedir. Bk. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki* (haz. Raşit Gündoğdu-Niyazi Adıgüzel-Ebul Faruk Önal), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 228 ve 521.

⁴⁶⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, VII, 123; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, III, 58.

muamelelere vâkıf olmamalarıyla ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Buradaki ifadeyi “kadının unutkanlığı” bağlamında değil ticaretle ilgili “bilgi eksikliği” bağlamında ele almanın daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Râzî’nin kadınların yapısında burûdet ve rutûbetin çok olduğu açıklamasından sonra bu meseleyi genel olarak böyle açıklama eğilimi gelişmiştir. Ancak Kurtubî’nin ve İbn Atiyye’nin bu tarz bir yoruma itirazları dikkat çekicidir: “Bazıları tarafından öne sürülen, iki kadının şahit getirilmesi, ancak iki erkeğin olmadığı, yani bulunamadığı durumda caiz olduğu görüşü zayıftır. Ayetin lafzından böyle bir anlam çıkmaz. Allah Teâlâ erkekle birlikte iki kadının şahitliğini iki erkeğin varlığına rağmen bu ayette caiz kılmakta ve başka bir yerde de bundan söz etmemektedir.”⁴⁶⁶

Burada Ebüssuûd Efendi’nin şu görüşleri de oldukça dikkat çekicidir: "Eğer iki erkek bulunmazsa" ifadesindeki olumsuzluk, nefyin şümulü değil, fakat şümulün nefyi kabilindendir. İki erkek şahitten hiçbir tanesi bile bulunmazsa anlamında değil, iki erkek şâhit bir arada bulunmazsa anlamındadır. Eğer iki erkek şâhit, erkeklerin azlığı sebebiyle veya başka bir sebepten dolayı bir arada bulunmazsa, o zaman sizce töhmet altında bulunmayan ve güveninize mazhar olan şâhitlerden bir erkekle iki kadın da yeterli olur. Güvenilir olmak, bütün şahitler için arandığı halde özellikle burada bir erkek ile iki kadın için zikredilmesi, kadınlarda bu vasfın daha az bulunmasıyla ilgilidir. Bunun nedeni o dönemin hayât tarzına göre kadınların, genellikle ev işleriyle meşgul olup, uzak pazar ve panayırılarda cereyan eden ticari muamelelerin mahiyet ve keyfiyetini bilmemesiydi. İşte bundan dolayı şahitlik için onlara genellikle pek güven vermiyorlardı.⁴⁶⁷

Ayetteki ifadenin istimrar (devamlılık) bildiren nâkıs fiiller grubundan olan “kâne” ile gelmesinde de konuya dair bir incelik bulunmaktadır. İfadenin bu şekilde sevkedilişi, iki kadının şahitliğinin ancak hiç erkek bulunmadığı durumda, özür durumuna bağlı olarak kabul edileceği vehmini ortadan kaldırmış olmaktadır.⁴⁶⁸ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunun sebebi kadın ile erkek arasındaki üstünlük farkından değil, sadece biri unutulunca diğerrinin hatırlatmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü kadınlar o dönemde ticaretle çok fazla meşgul olmuyorlardı.

⁴⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, IV, 442; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, II, 118-119.

⁴⁶⁷ Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts., I, 270.

⁴⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III, 109.

Kısaca ayetteki hükme göre iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denk düşmektedir. Bu hükümdeki illet kadının erkeğe nispetle daha unutkan olmasına bağlanmamalıdır. Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki toplumsal yapıda kadınların özellikle ticari ilişkiler içerisinde yer almamasıyla ilişkilendirilmelidir.⁴⁶⁹ Bu ifadeyi, ticaretle çok fazla meşgul olmamasından dolayı kadının unutabileceği şeklinde de anlayabiliriz ancak aynı durum erkek için de söz konusu olabilir. Dolayısıyla tefsirlerdeki konu ile ilgili farklılıklar, kendi dönemlerindeki hâkim anlayışları yansıtmaktadır. Sonuçta bu durum yorumu etkilemektedir. Hatta günümüzde olduğu gibi Kur'an'ın kadına bakışıyla ilgili olumsuz değerlendirmelere dahi kapı aralamaktadır.

1.2. Müt'a Nikâhı

Fıkıh temelli kabullerin yorumu etkilemesi bakımından müt'a nikâhı ile ilişkilendirilen Nisâ 4/24. ayeti, konumuzla ilgili örneklerden bir diğerini oluşturmaktadır. Kur'an'da müt'a nikâhını ilgilendiren bir ayet bulunup bulunmadığı, gerekçe gösterilen Nisâ 4/24. ayetin bu meseleye işaret edip etmediği, Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında sürüp gelen tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Biz, mezhepler arası temel ayrışmaya neden olan bir fikhî mesele olarak bu ayetin ilk dönemlerden itibaren kaynaklarda nasıl ele alındığı ve nasıl bir yorum manipülasyonuna uğradığını ele alacağız. Bahse konu ayetin ilgili bölümünün metin ve meali şöyledir.

“فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ (٢٤)“

“Kendilerinden faydalandığınız kadınlara, (önceden aranızda belirlediğiniz) ücreti ödeyin. Belli bir süre birlikte olmak üzere anlaştığınız ücret konusunda (sonradan süreyi uzatmak istemeniz halinde) karşılıklı olarak uzlaşmanızda sakınca yoktur.”

Geçici faydalanmaya dayalı olarak yapılan bir evlilik türünü ifade eden müt'a evliliği, İslâm'dan önce Arap kabileleri arasında uygulanan bir evlilik türü idi.⁴⁷⁰ Birçok müfessir tarafından yasaklanma süreci gayet ilginç bulunan bu meselede, Şîa, Kur'an ve hadislerde bu nikâhı kesin olarak yasaklayan bir hüküm bulunmadığını söylerken, Ehl-i

⁴⁶⁹ Bk. Öztürk, “Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi”, *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar-Tebliğler-Müzakereler* (02-04 Aralık 2011-Ankara), 2012, s. 69; Karşı, “Kadın-Erkek Eşitliği Bağlamında Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Kur'an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara*, 2013, s. 106.

⁴⁷⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Müt'a”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 174.

Sünnet ise bunu İslâm'ın ilk yıllarında bazı zorluklardan dolayı izin verilen ancak daha sonra neshedilip ortadan kaldırılan bir uygulama olarak değerlendirmektedir.⁴⁷¹

Bu ayetin okunuşuyla ilgili olarak sahih kıraatler arasında yer almayan⁴⁷² ancak İbn Abbas, Übey b. Ka'b, Saîd b. Cübeyr ve İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen “إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى” “belli bir süreye kadar” şeklindeki bir ilaveli okuyuştan da bahsedilmektedir.⁴⁷³ Mukâtil, ayette geçen “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ” kısmını kıraatla ilgili bir açıklama yapmadan “إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى” ifadesiyle açıklamış, devamında yer alan “أُجُورَهُنَّ” kelimesini de “mehir” olarak tefsir etmiştir. “Hz. Peygamber size ne vermişse onu alın, neyi de yasaklamışsa ondan da kaçının.”⁴⁷⁴ ayetini delil göstererek Hz. Peygamber'in müt'ayı yasakladığını belirtmiştir. Taberî de bu kıraatın ana mushafa uygun olmadığını söylemektedir.⁴⁷⁵ Şîa, özelde de Câ'ferîler bu ayetle birlikte “beğendiğiniz size helal olan başka kadınlardan nikâhlayın”⁴⁷⁶ ayetini ve Nisâ 3/24'ün “..bu sayılanların dışındaki mümin kadınlarla mallarınızdan mehirlerini vermeniz şartıyla evlenmeniz helaldir.”⁴⁷⁷ kısmını müt'a nikâhı için delil göstermektedirler.⁴⁷⁸

Konumuz olan ayetin tefsiri sadedinde klasik tefsirlerde çoğu birbiriyle aynı olan hususlar tekrar edilerek aktarılmaktadır. Ancak genel olarak söylenenler *istimta'* kelimesinin nasıl anlaşılması gerektiği konusu üzerinde dönüp dolaşmaktadır. Mâverî genel üslûbu üzere bütün görüşleri özetlemiş ve konu ile ilgili iki görüş nakletmiştir. Birinci görüş olarak Mücâhid, Hasan-ı Basrî ve İbn Abbas'ın iki görüşünden birine göre burada *istimta'* ile kastedilen *sadukât*, yani nikâh için verilen mehir manasıdır. İkinci olarak Übey b. Ka'b'ın kıraatını da gerekçe göstererek İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr ve Süddî'nin benimsediği görüşe göre *müt'a*, yani faydalanma anlamındaki belirli bir

⁴⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 499; Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, II, 194; Ebü'l-Hasen Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, Kum 2013, I, 199; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., III, 165-166; Öztürk, “Sünnî ve Şîi Kaynaklarda Müt'a Nikâhı Tartışması”, *İslâmiyât VIII*, sayı: 3, (2005), s. 96.

⁴⁷² Muhammed Kerîm Râcih ve Muhammed Fehd Hârûf, *et-Teshîl li Kıraati't-Tenzîl mine 'ş-Şâtibiyye ve 'd-Dürre*, Dâru'l-Beyrûtî, Beyrut 2013, s. 82.

⁴⁷³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II, 517; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III, 50-51.

⁴⁷⁴ “وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا” Haşr 59/7.

⁴⁷⁵ Taberî, bu kıraat rivayetiyle ilgili kanaatini “فقراءة بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمين” ifadesiyle “müslümanların mushaflarında gelen kıraatlara aykırı bir okuyuş biçimi” şeklinde ifade etmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 589.

⁴⁷⁶ “فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ” Nisâ 4/3.

⁴⁷⁷ “وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَايْتُمْ فِيهَا تَرَاضٍ بَيْنَكُم بَعْدَ الْفَرِيزَةِ” Nisâ 4/24.

⁴⁷⁸ Saffet Köse, “Ca'ferîlikte Müt'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş”, *Marife*, sayı: 3, (Kış 2008), s. 81.

süreye kadar olan birliktelik manasıdır.⁴⁷⁹ Bu yönüyle baktığımızda ayetin bu kısmının ibare olarak her iki nikâh çeşidine de yorumlanması mümkün gözükmemektedir. Ancak kaynaklarda, her iki görüş içerisinde de ismi geçen İbn Abbas'ın önceleri “maksadın müt'a olduğu” görüşünde iken, daha sonra ise “kastedilenin nikâh olduğu” görüşünü benimsediği aktarılmaktadır.⁴⁸⁰ İbn Abbas'ın daha sonraları görüşünü değiştirdiği şeklindeki açıklama ve müt'a'nın uygulandığına dair rivayetler⁴⁸¹ Hz. Peygamber döneminde ruhsat olarak birkaç kez müt'a'nın uygulandığına işaret eder gibi gözükmemektedir. Bu uygulamayı Hz. Ömer'in ictihâdî olarak yasakladığı ve İmâmîyye Şîa'sının Hz. Ömer'in bu ictihadını hükümsüz saydığı için müt'a nikâhının câiz olduğunu savunduğu da dile getirilmektedir.⁴⁸²

Hadisler açısından meseleye baktığımız zaman bu konuyla ilgili rivayetlerin genellikle üç noktada gruplandığını görüyoruz. Bu rivayetleri, Hz. Peygamber tarafından müt'a nikâhının mübah kılındığını belirtenler,⁴⁸³ Hz. Peygamber tarafından haram kılındığını ifade edenler⁴⁸⁴ ve son olarak da Hz. Ömer tarafından Hz. Peygamber'in yasaklamasının ilan edildiğini haber veren rivayetler⁴⁸⁵ şeklinde ifade edebiliriz. Bu rivayetler çerçevesinde, müt'a ile Hayber gazvesinin, ilişkilendirilen rivayetlerin tarihi seyri açısından yanlış tahsis edildiği, müt'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından mutlak anlamda mübah kılınması gibi bir durumun olmadığı, Mekke'nin fethi sırasında üç gün müsaade edilip sonra tamamen yasaklandığı şeklinde bir netice oluşmaktadır.⁴⁸⁶

Söz konusu ayet arka planıyla birlikte değerlendirildiği zaman, naslardan çıkarılan hükümler ve onların yansımalarıyla birlikte fikhî bir meselenin, ayrışmanın konusu haline getirilmesiyle karşılaşırız. Hâlbuki bahsi geçen ayet, sarih olarak en azından Ehl-i Sünnet'e göre bu meseleyle ilgili değildir⁴⁸⁷ ve Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in nihâi

⁴⁷⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 471. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 589; Mâtürîdî, *Tevîlatü'l-Kur'an*, III, 145; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 226.

⁴⁸⁰ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 346.

⁴⁸¹ Buhârî, “Meğâzi”, 38, “Zebâih”, 28, “Nikâh”, 31; Müslim, “Nikâh”, 30-32, “Sayd”, 22; Tirmizî, “Nikâh”, 29, “Et'ime”, 6; Nesâî, “Nikâh”, 71, “Sayd”, 31. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 584-589; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî), Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003, IV, 333-334; Köse, “Ca'ferilikte Müt'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş”, s. 90-96.

⁴⁸² Öztürk, “Sünnî ve Şîi Kaynaklarda Müt'a Nikâhı Tartışması”, s. 118.

⁴⁸³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 22; Buhârî, “Tefsir”, V, 9; Müslim, “Nikâh”, 11-13.

⁴⁸⁴ Buhârî, “Meğâzi”, 38, “Nikâh”, 31; Müslim, “Nikâh”, 31-32; Tirmizî, “Nikâh”, 29.

⁴⁸⁵ Müslim, “Nikâh”, 16-17; İbn Mâce, “Nikâh”, 14.

⁴⁸⁶ Yavuz Ünal, “Hadis Verilerine Göre Müt'a Nikâhı”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, (1993), s. 155-179.

⁴⁸⁷ Köse, “Ca'ferilikte Müt'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş”, s. 84-85.

bir yasaklama getirdiğini belirtmiş, ictihâdî uygulamasıyla da müt'a nikâhı evliliğine son vermiştir.⁴⁸⁸ Bu ictihâdî tercihi vücuda getiren, Hz. Ömer'in Kur'an'ı anlamaya ilişkin yöntemleri ile birlikte müslüman olmadan önce de okuma yazma bilen, cahiliyye şiirine hâkim, aklını kullanabilen, cesur kişiliğinden ileri gelmektedir.⁴⁸⁹ Ayrıca ilahî bir mesaj ve teşrî kaynağı olarak gördüğü Kur'an'ın nüzûl sürecine vâkıf olması, Hz. Peygamber ile refakatinden dolayı birçok meseleye onunla birlikte şahitlik etmesi ve hatta bazı konularda vahyin onun düşüncelerine muvafık olarak gelmesi Hz. Ömer'i ayrıcalıklı kılan hususiyetlerdir.⁴⁹⁰ Aslında Şîa temel olarak belirleyip esas aldığı sahabe algısı sebebiyle⁴⁹¹ Hz. Ömer'in "Kur'an'ı bir bütün olarak okumak, gözüyle, diliyle, kalbiyle anlamak ve hayatına katmak" şeklinde özetlenebilecek Kur'an yöntemine değer vermemekte ve görüşünü kabul etmemektedir. Bu durumu, fikhî görünümlü olmakla birlikte, aslında arka planında itikâdî ve siyasî ayrışmanın bulunduğu, mezhebî farklılaşmanın yol açtığı önyargılı yaklaşımın bir neticesi olarak görmek de mümkündür.

Dikkat çeken başka bir husus, tefsirlerde yer alan bilgiler açısından baktığımız zaman şu ilginç neticelerin ortaya çıkmasıdır. Nisâ suresi tamamen Medine döneminde nâzil olan bir suredir.⁴⁹² Râzî bu ayette müt'a nikâhıyla ilgili hiçbir hususun bulunmadığında ümmetin icmâsı olduğunu söylerken,⁴⁹³ Kurtubî ise bu ayetin müt'a nikâhıyla ilgili olduğu hususunda ümmetin icması bulunduğunu söylemektedir.⁴⁹⁴ İzzet Derveze (ö. 1984) ayetin salt ibaresinden hareket ettiğimiz zaman buradan müt'a nikâhının cevazına dair bir hüküm çıkarmanın mümkün gözükebileceğini; ancak ayeti, öncesi ve sonrasındaki pasajlarla birlikte değerlendirdiğimiz zaman, ayetin kendisinin bile bu ihtimali ortadan kaldırdığını söylemektedir.⁴⁹⁵ Reşid Rıza ise ayetin mensûh olduğuna dair cumhur ittifakı olduğuna ilişkin görüşleri reddederek "ayette nesih gibi bir durum söz konusu değildir. Hz. Peygamber bazı gazvelerinde müt'a'ya izin vermiş ama daha sonra bunu yasaklamıştır. Ardından bir iki defa daha izin vermiş sonra bunu ebediyen

⁴⁸⁸ Muhammed Ali Erdal, "Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri", (Yüksek Lisans Tezi) Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2011, s. 82-85.

⁴⁸⁹ Erdoğan Baş, "Kur'an'ı Okuma Ve Anlamada Farklı bir Sîma Hz. Ömer", *Kur'an ve Sahabe Sempozyumu Tebliğleri*, Sivas 2016, s. 326.

⁴⁹⁰ Erdal, "Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri", s. 43-60.

⁴⁹¹ Mehmet Nur Akdoğan, "İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre Hilafetine Kadar Hz. Ömer", (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2014, s. 44.

⁴⁹² Câbirî, *Fehmu'l-Kur'an*, III, s. 257.

⁴⁹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, X, 51.

⁴⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VI, 215.

⁴⁹⁵ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VIII, 80.

yasaklamıştır.” demektedir.⁴⁹⁶ Şîi müfessir Tabatabâi (ö. 1981) ise net olarak ifade etmese de cumhurun söz konusu nesh ittifakının, siyasî otoritenin baskısıyla Hz. Ömer döneminde gerçekleştiğini çünkü nikâh ve tezvîc kelimelerinin, dâimî nikâh manasını, Hz. Ömer’in müt’a nikâhını yasaklamasından sonra kazandığını îmâ yoluyla söylemektedir.⁴⁹⁷

Görüldüğü üzere hangi yönden bakılırsa bakılsın ayetteki kutuplaşmanın hicrî II. asır sonlarına doğru mezhebî teşekkül sürecinin bir yansıması olarak meydana geldiği daha sonra da herkesin kendi zaviyesinden meseleye yaklaştığı ortaya çıkmış olmaktadır. Sonuçta Hz. Ömer’in bu ictihadının çok yerinde olduğu muhakkaktır. Ancak Sünnî paradigmayı kabul etmeyen Şîa, asla bu yaklaşımı benimsememiş hâlâ da benimsememektedir.

1.3. “مَتْنِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ” Lafızlarının Farklı Anlamlandırılması

Kur’an’da farklı iki yerde geçen “مَتْنِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ” ifadeleri evlenilebilecek kadınların sayısını dörtle sınırlandırma anlamında diğer yerde ise meleklerin kanatlarının sayı bakımından dörtle sınırlandırılmayacak kadar çok olması manasında anlaşılmaktadır. Bu başlık altında söz konusu ifadenin farklı iki bağlamda aynı şekilde anlaşılmamasının arkasındaki muhtemel nedenler üzerinde yoğunlaşacağız. İlk önce her iki ayeti mealiyle birlikte vermek istiyoruz. Konu ile ilgili ilk ayet olan Nisâ 4/3. şöyledir:

“وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾”

“Himayeniz altında bulunan yetim kızlarla evlendiğiniz takdirde, onların haklarını çiğnemekten endişe duyarsanız, onlarla değil, beğendiğiniz başka kadınlarla ikişer, üçer, dörder evlenin. Eğer yapacağınız bu evliliklerde geçim masraflarını onların mallarına yüklemek suretiyle yetimlere zarar vereceğinizden korkarsanız sadece bir kadınla evlenin, ya da elinizdeki cariyelerle yetinin. Bilin ki, hak ve adaletten ayrılmamanızı sağlayacak en güzel yol budur.”

⁴⁹⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, V, s. 10-18.

⁴⁹⁷ Tabatabâi, *el-Mizân*, IV, 311-312; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III, 51. Ayrıca konu ile ilgili tartışmalar için bk. Öztürk, “Sünnî ve Şîi Kaynaklarda Müt’a Nikâhı Tartışması”, s. 6-9.

Ayette geçen “مَنْتَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ” kelimeleri aynı dizilişle bir başka yerde Fâtır 35/1. ayette de geçmektedir.

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي الْأَجْنَحَةِ مَنْتَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Bütün övgüler gökleri ve yeri var eden, ikişer, üçer, dörder kanatlı melekleri elçiler olarak gönderen Allah’a mahsustur. Dilediğini yaratma hususunda O’nun sınırı yoktur. Çünkü Allah her şeye kadirdir.”

Lafzî/literal bir okuma yaptığımızda her iki ayette aynı şekilde ve aynı dizilişle geçen bu ifadelerin ikişer, üçer, dörder diye anlaşılması gerekir. Yine böyle bir okumayla bu ifadelerin çokluktan kinaye olarak anlaşılması gerekmektedir. Ancak bu ifadeler, Nisâ 4/3. ayette çok eşli evlilikte, evlenilebilecek kadınların sayısını en fazla dörtle sınırlama manasında, Fâtır 35/1. ayetteki kullanımında ise meleklerin kanatlarının sayıca dörtle sınırlandırılmayacak kadar çok ve hatta sınırsız olduğu manasında anlaşılmıştır.⁴⁹⁸ Lafız merkezli bir çözümlemeyle baktığımızda aynı ifadelerle ve aynı diziliş sırasıyla geçen bu kelimelere, iki ayrı yerde farklı manaların verilmemiş olması gerekirdi. Aynı ifadelerin, Fâtır 35/1. ayette meleklerin kanatlarının çok sayıda olmasına, Nisâ 4/3. ayete gelince kadınlarla evliliğin mahdut sınırlarına işaret ettiği şeklinde yorumlanması, bazı fikhî meselelerin yoruma etkisini hissettirmektedir.

Nisâ 4/3. ayet hakkında tefsirlerde teaddüd-i zevcât bağlamında epeyce açıklamalar yer almaktadır.⁴⁹⁹ Ancak ayetin nüzul sebebiyle ilgili rivayetler dolaylı olarak teaddüd-i zevcâta işaret ederken daha çok yetimlerin hukukunun korunmasına işaret etmektedir. Bu rivayetleri özet olarak dört noktada toplayabiliriz.

Birinci rivayete göre savaş vb. nedenlerle birçok kız yetim, kadınlar dul kalmışlardı. Toplumda gelenek olarak erkeklerin bu yetimlerin yanlarında barınmalarını sağlayarak onların velâyetlerini üzerlerine alma âdeti vardı. Bu velîler, mal ve güzellikleri söz konusu olunca bu yetim kızlarla evleniyorlar ancak mehirlerini vermeye gelince onlara haksızlık yapıyorlardı. İşte ayet bu durumu ortadan kaldırmak, himaye altındaki yetim

⁴⁹⁸ Belki de bu mana hadislerden mülhemdir. Hz. Peygamber’in Mi’rac gecesi Cebrâil’i altı yüz kanatlı olarak gördüğü hakkındaki hadisler için bk. Buhârî, “Tefsir”, 53/1; Müslim, “İman”, 280-282.

⁴⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, IX, 177-184; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VI, s. 23-43; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, I, s. 552-556; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, s. 1281-1290; Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, II, s. 197-202.

kızlara ve dul kadınlara karşı adaletli davranmayı esas almak üzere bir ahlâki düzenleme getirmek için inmiştir.⁵⁰⁰

İkinci rivayete göre, bu ayet inmeden önce erkekler on veya daha fazla kadınla evlilik yapabiliyordu. Parası buna yetmeyince de himayesindeki yetimlerin mallarını kullanıyor ve onlara zarar veriyordu. Bu ayet böyle kişilerin bu şekilde evlilikler yapmasını sınırlandırmak ve yetimlerin mallarını korumak amacı taşımaktadır.⁵⁰¹

Üçüncü rivayete göre, bazı kimseler yetimlere haksızlık etmekten çekiniyorlar buna karşın, yetim olmayan kadınlara adaletli davranmak ve haksızlık etmemek gibi bir endişe taşıyorlardı. Yetim olmayan kadınlarla istedikleri kadar evlilik yapıyorlar ve adaletli davranmıyorlardı. Bu ayetle bu gibi kimselere “Yetimlere haksızlık etmekten nasıl korkup çekiniyorsanız yetim olmayan kadınlar hakkında da adalet ve hakkaniyete riayet gösterin.” denilmiş olmaktadır.⁵⁰²

Bu kapsamda değerlendirilebilecek bir diğer rivayete göre, bu yetim kızların velisi olan kimseler onlara haksızlık etmemek ve adaletsiz davranmamak için yetimlerin mal ve mülklerini yemedikleri gibi onlarla evlenmekten de kaçınıyorlardı. Böylece ayet onların yetim kızlarla evlenmelerine, adaleti gözetmeleri şartıyla müsaade etmiş ve sınırlama getirmiş olmaktadır.⁵⁰³

Rivayetlerin genel muhtevasından açıkça anlaşıldığına göre bu ayette çok eşlilik meselesi ve en fazla kaç tane kadınla evlenilebileceği üzerinde durulmamaktadır. Çünkü çok eşlilikteki bu sınırlama uygulaması daha çok bazı hadislerin işaretiyle ve icmâ haline gelmiş örfî uygulamalarla belirlenmiştir.⁵⁰⁴ Bu ayette himaye altındaki yetim kızlara haksızlık yapılmaması gerektiği ile ilgili toplumsal ahlâki ilgilendiren bir yaraya parmak basılmakta ve çözüm getirilmektedir. Zaten önceki ayette yetim malı yemenin çok büyük günah olduğunun belirtilmesi de bu durumu ayrıca teyid etmektedir.

⁵⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 531-533; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 15-16.

⁵⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 534-535; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1285.

⁵⁰² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 535; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 15-16; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1284; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VIII, 14.

⁵⁰³ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VIII, 15.

⁵⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvud ve Şâfiî'nin rivayet ettikleri hadislere göre Hz. Peygamber bu ayet geldikten sonra dörtten fazla evli bulunan sahabilerine kadınlar arasında dördünü seçip diğerlerini boşamalarını emretmiştir. Ahzâb 33/50. ayetine göre yalnız kendisine evlendiği bütün kadınları nikâhı altında tutma müsaadesi verilmiştir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I, 450; Ateş, “Kur'an'da Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 23, (1978), s. 228-229.

Erkeğin çok eşliliğine dair uygulama, genel manada Kur'an'ın tesis ettiği bir husus değildir. Kur'an nazil olduğu dönemde yaygın olan bu uygulamayı iyileştirmiştir. Çok eşlilik mevzusu Kur'an'da sosyal hayatla ilgili o dönemin örfünü yansıtan bir vurguyla yer almaktadır. Bu tarihsel perspektife göre ayette zikredilen bu olgu dinî ya da şer'î bir mevzu olmamaktadır.

Bununla birlikte bu meseleyi o günkü Arap toplumunu ilgilendiren, ilkel şartların meydana getirdiği bir durum olarak ele almak doğru olmamalıdır. Aynı şekilde meseleyi tersinden değerlendirdiğimiz zaman Kur'an'da tek eşliliğin bu ayet üzerinden kutsanması da doğru değildir. Ayet açısından mesele Kur'an'ın nüzul vasatında sosyolojik bir vakıa olarak var olan bu durumun Kur'an tarafından sistematize edilmesi ya da düzenlenmesinden ibarettir. Esas olarak ayet en genel anlamda kadınlara karşı ister evli, ister dul, isterse yetim olsunlar adaletle muamele etme vurgusu taşımaktadır.⁵⁰⁵

Ayette geçen “مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ” ifadesine tekrar dönecek olursak; her iki ayette de aynı şekilde ve aynı sırayla geçen bu ifadelerin, Nisâ 4/3'te evlenilebilecek kadınların sayısını dörtle sınırlandırmaya, Fâtır 35/1. ayette meleklerin kanatlarının sınırsız olduğuna işaret edecek şekilde yorumlanması çelişkili bir açıklama şeklindedir. Böyle bir te'vil, tefsirlerde yer alan yorumların fikhî mülâhazaların ve önkabullerin etkisiyle yapıldığını ortaya koymaktadır. Hâlbuki yukarıda ifade ettiğimiz gibi Nisâ 4/3. ayetin çok eşlilikle ilgisinin olmadığı ve nüzul şartlarında yetimlere yapılan adaletsiz uygulamalarla ilişkili olduğundan hareket edilmiş olsaydı böyle bir çelişkiye düşülmemiş olurdu. Sonuçta fikhî mülâhazaların yoruma etkisi noktasında güzel bir örnek olarak düşündüğümüz bu ayet aslında dönemin panoramasını çizen bir mahiyet arzetymekte iken sonraları çok eşlilik konusuyla ilgili paradigmalardan hareketle teaddüd-i zevcât ile ilişkilendirilmiş ve çok eşliliğin Kur'an'daki delili olarak kullanılmış olmaktadır.

⁵⁰⁵ Öztürk, “Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi”, s. 80-81.

1.4. “فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا” Emrinin Mahiyeti

Ayetlerin fikhî hükümlere dayanak kılınması ve bu durumun yorumun seyrini etkilemesi noktasında verebileceğimiz örneklerden biri de A'râf 7/204. ayettir. Ayetin metni ve meali şöyledir:

“وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾”

“Kur'an okunduğu zaman dikkatle dinleyin; sükûnetle ona kulak verin. Böyle davranın ki Allah'ın merhametine erişesiniz.”

Bu ayet tefsirlerde genel olarak Kur'an okunan ortamlarda susarak dinlemenin farziyetine delil olarak gösterilmektedir. Tefsirlerde ele alındığı şekliyle Kur'an okunurken susulması ve okunan Kur'an'ın dinlenmesinin gerekliliği konusunda ihtilaf yoktur. Çünkü mezhepler bu konuda hemfikirdir. Konuya dair görüş farklılıkları, daha çok dinlemenin vâcip mi yoksa mendup mu olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır.⁵⁰⁶

Mâverdî, ayette bahsedilen *insât* “susma” ile ilgili üç görüş aktarmıştır: Birincisi, Mücâhid'e nisbet edilen, namazda imama uyan kimsenin susması ve hiçbir şey okumaması görüşüdür. İkincisi, cuma namazında hutbe esnasında hutbenin dinlenmesi ve konuşulmaması ile ilgili Hz. Âişe ve Atâ'dan gelen görüştür. Üçüncüsü ise İbn Mes'ûd'un “Biz namazda birbirimize selam verirdik. Bu ayet bizi bundan nehyetmek üzere nazil oldu.” şeklindeki açıklamasıdır.⁵⁰⁷

Râzî'ye gelinceye kadar tüm tefsirlerdeki yorumlar aşağı yukarı bu minval üzere olup ortaya konan görüşler genelde rivayetlere dayanmaktadır.⁵⁰⁸ Hutbeyi de namazın bir parçası olarak düşündüğümüz zaman tüm yorumlar, namazda Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin anlamında müminlere yapılmış bir hitap olarak şekillenmektedir. Hâlbuki bu emri, öncesindeki ayetlerle birlikte, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ ettiği sırada onunla alay ederek sesini ve mesajını bastırmaya çalışan müşriklerin hal ve tavırlarıyla alakalı olarak değerlendirmek daha isabetli gözükmektedir. Çünkü biz eğer “Kur'an

⁵⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 364-367; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX, 552-553.

⁵⁰⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 290.

⁵⁰⁸ Ferrâ, *Meâni'l Kur'an*, I, 402; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 658; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, V, 1645; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 154; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 119; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, IV, 123; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III, 212-213; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 591; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 198; Tabatabâî, *el-Mizân*, IV, 321.

okunduğu zaman, hemen onu dinleyin” emrinin imama uyan kimsenin onun kıraatini dinlemesi olduğunu söylersek, önceki ayetlerle bu ayetin bağlantısı kopmakta, münasebeti kalmamaktadır.⁵⁰⁹ Yani hitap burada doğrudan müşrikler, belki dolaylı olarak müminlerdir. Önceki ayetlerle birlikte, müşriklerin müstehzî tutumlarından vazgeçmeleri istenmekte, müşriklerin “*Bu Kur’an, onun uydurduğu yalandan başka bir şey değildir*”⁵¹⁰ ayetinde anlatılan ifadelerinde olduğu gibi, Kur’an ve Hz. Peygamber hakkındaki iddiaları çürütülmektedir. Müşriklere burada adeta yine kendi düşünce ve eylemleriyle cevap verilmekte ve onların “*Bu Kur’an’ı dinlemeyin. Onun hakkında manasız gürültüler yapın. Belki böylece üstün gelirsiniz.*”⁵¹¹ ifadeleri söz konusu edilerek, Kur’an’daki pek çok hususu anlayabilmeleri için öncelikle Kur’an’ı dinlemeleri gerektiği anlatılmaktadır.⁵¹²

Ayetin manasıyla ilgili bu vurgu, kronolojik olarak Râzî’den sonra gelen tüm tefsirlerde, sadece rivayet ve sebep-i nüzûl bilgisine dayalı olarak değil, siyâk-sibâk bütünlüğünü de dikkate alan bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu mana birçok kaynakta hem fikhî yönü hem de topluma verdiği mesajlar birlikte değerlendirilerek verilmektedir.⁵¹³ Mesela konumuz olan ayetin mesajları itibariyle doğrudan anlamı, Allah’ın kelamını bastırmaya, tesirini ortadan kaldırmaya kalkışan inkârcı müşriklerin yaptıklarıdır. Buna karşılık dolaylı olarak müslümanlardan da onu dinleyerek saygı ve bağlılıklarını göstermeleri ve sonuçta ilâhî rahmete lâayık olmaları gerektiği ifade edilmiş olmaktadır.⁵¹⁴ *İnsât ve istimâ’* “susma ve dinleme” ifadesi tilâvet esnasında konuşmamayı, Kur’an’ı dikkatle dinlemeyi, başka şeylerle meşgul olmamayı ifade ettiği gibi mecazî anlamda Kur’an’ı dinlemek aynı zamanda “onun emirlerine uyup nehiylerinden kaçınmak anlamına gelir” şeklinde de açıklanmaktadır.⁵¹⁵

Fikhî konularda meydana gelen görüş farklılıkları, ayetlerin anlaşılması ve hayata geçirilmesi gibi hususlarda ictihad faaliyetiyle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Fıkıhın

⁵⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XV, 109.

⁵¹⁰ Furkân 25/4.

⁵¹¹ Fussilet 41/26.

⁵¹² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XV, 110.

⁵¹³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, IX, 431-433; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I, 591; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, II, 459; Seyyid Kutup, *Fî Zilâli’l-Kur’an*, VI, 374-378; Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, IX, 552-553; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX, 238-239.

⁵¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, IX, 432; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 2360-2361; Heyet, *Kur’an Yolu*, II, 654-655.

⁵¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX, 239; Durmuş, *Kur’an’a Göre Kur’an*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s. 32.

değişime açık olan yanını oluşturan ve bu yönüyle de zan içeren ictihâdî faaliyet, neticede bir zihin faaliyetidir. Bu yönüyle de ihtilafların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Fıkıh mezhepleri ise bu farklılıkların kurumsallaşmış yönünü ifade etmektedir. Ancak mezhepler tarafından benimsen fikhî kabuller, ayetlerde geçen kelimelerin anlamlarının, ayetin içerisinde yer aldığı metin kontekstinin veya tarihi bağlamın göz ardı edilmesine neden olmuştur. Neticede bu durum farklı yorumları gündeme getirdiği gibi fikhî temelli kabullerin yoruma etkisini göstermesi bakımından da oldukça önemli bir hale gelmiştir.

1.5. Nahl 16/ 67. Ayette Geçen “سَكْرًا” Lafzının Medlûlü

Fikhî meselelerle bağlantılı olarak ayetin bağlamından uzak yorumlara dalınması ve böylece bir anlamda yorumun esas konudan uzaklaşarak başkalaşması noktasında güzel bir örnek de Nahl 16/67. ayette geçen “سَكْرًا” lafzıdır. *Seker* lafzı, ayette şöyle yer almaktadır:

“وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾”

“Öte yandan hurma ağaçlarının meyvelerinden ve asmaların üzümlerinden hem sirke, şıra gibi içecekler hem de güzel yiyecekler elde edersiniz. Şüphesiz bunda bir delil var; fakat bunu akl-ı selim ile düşünen kimseler anlar.”

Bu ayet, sarhoşluk veren içki henüz haram kılınmamışken Mekke döneminde nazil olmuştur. Şarap ve dolayısıyla sarhoş edici içecekler Medîne dönemine tekabül eden Mâide 5/90-91. ayetlerin nazil olması ile kesin olarak ve tamamıyla haram kılınmıştır.⁵¹⁶ Bazı kaynaklarda o dönemde yaygın bir alışkanlık olan içkinin merhale merhale yasaklandığı ve konumuz olan ayetin içkinin yasaklanma aşamalarının ilkinin oluşturduğu ifade edilmektedir.⁵¹⁷ Hâlbuki ayette “seker” lafzıyla “rızk-ı hasen” lafzı, birinin helal olan diğerinin ise haram olan yiyecek ve içecekleri ifade edecek şekilde karşılaştırmalı olarak verilmemiştir.

Eğer böyle bir karşılaştırma söz konusu olsaydı, “seker” lafzı cins belirten nekre bir isim olarak, “rızk-ı hasen” kavramıyla çelişir ve bir tür karşıtlık ortaya koyar, birbirine

⁵¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 203; Kandemir v.dğr., *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli*, I, 120-121.

⁵¹⁷ Hz. Ömer'in içkinin yasaklanış hikâyesini anlatan sözleri için bk. Ebû Dâvud, “Eşribe” 1; Tirmizî, “Tefsir”, 8-9; Nesâî, “Eşribe”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 53.

zıt iki ayrı şey anlaşılması gerekirdi. Bu durumda henüz haram kılınmamış olan içkinin hem olumsuz hem de olumlu özellikleri belirtilmiş olurdu. Bu yaklaşım içkinin belli aşamalarla yasaklandığı sonucuna göredir. Bununla birlikte ayette açıkça belirtilmemiş olsa da ahlâkî bakımdan kınayıcı bir üsluptan da bahsedilebilir.⁵¹⁸

Tefsirlerde “seker” kelimesinin manasıyla ilgili beyan edilen görüşleri şöyle ifade edebiliriz: İbn Mes’ûd, İbn Ömer, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid “seker” kelimesinin sarhoşluk veren içki (şarap) manasına geldiğini söylemektedir.⁵¹⁹ Yine Abdullah b. Abbas söz konusu kelimenin Habeşçede; Dahhâk ise Yemen lehçesinde “sirke” anlamına geldiğini dile getirmişlerdir.⁵²⁰ Şa’bî ve Süddî ise bu kelimenin “nebîz” manasına geldiğini ifade etmiştir. Nebîz, sarhoş edici özelliğe sahip olan şarap demektir.⁵²¹ Ebû Ubeyde ise bu kelimeyi bir çeşit aş veya gıda anlamına gelen “tu’me” kelimesi ile açıklamıştır.⁵²² Taberî’nin net olarak ortaya koyduğu gibi ayetteki bu kelime, kimi âlimler tarafından “sarhoş edici içkiler” anlamıyla anlaşılırken; kimilerince de “sarhoş etmeyen meşrubat, şıra veya sirke” manasında ve mensûh olmayan bir ayet olarak anlaşılmıştır.⁵²³

Ayetin konumuzla bağlantılı olan yönü, hakkında birçok fikhî îzah ve tahlillerin yapılmış olmasıdır. Nitekim hangi şeylerin sarhoşluk verdiği, hangilerinin sarhoşluk vermediği ve bunların haram olup olmaması gibi mevzular ve bunlarla ilgili rivayet ve tartışmalar tefsirlerde uzun uzadıya anlatılmıştır.⁵²⁴ Hâlbuki diğer ihtimali de göz önünde bulundurmakla birlikte, ayeti sarhoşluk veren şeyler değil de şıra, sirke vb. sarhoşluk vermeyen şeyler bağlamında değerlendirdiğimizde bu bilgilerin tamamen zâid bilgiler olarak kalması gündeme gelir. Zaten ayeti fikhî temelli kabullerden kaynaklanan yorum farklılıkları bağlamında ele alışımızın sebebi de budur.

⁵¹⁸ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, s. 543.

⁵¹⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve ’l-Uyûn*, III, 198; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 464.

⁵²⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve ’l-Uyûn*, III, 198; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 464.

⁵²¹ Mâverdî, *en-Nüket ve ’l-Uyûn*, III, 198; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 449; Demirci, *Kur’an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, II, 166.

⁵²² Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’an*, I, 413; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi’l-Kur’an*, s. 245; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, III, s. 242.

⁵²³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIV, s. 275-285. Ayetin Mâide 5/90. ayetle neshedildiği şeklindeki ifadeler Hâzin, ayetin ihbâr ifade ettiğini bir şeyin helal ya da haram kılınmasını ifade etmediğini, ihbâr ifade eden ayetlerde de nesh olmayacağını ikna edici bir şekilde açıklamıştır. Bk. Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl fî Meânî’t-Tenzîl*, (thk. Muhammed Ali Şâhîn), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2004, III, 85.

⁵²⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XII, 357 vd.

Ayetin içinde bulunduğu metin içi bağlam, ibret alması için nankör insana öğütler verilen bir bağlamdır. Allah'ın insanoğluna bahsettiği, hayatın devamı için olmazsa olmaz konumda bulunan hayvanlar ve bitkilerden oluşan nimetlerden bahsedilmektedir. Rızık olarak verilen bu nimetlerin iyi yönde de kötü yönde de kullanılması söz konusu olabilir. Nankör insan tipinin mücessem örnekleri olan Mekke'li müşriklere adeta şöyle seslenilmektedir: İnsan temiz ve yararlı gıdalardan faydalanarak onlardan birtakım yararlar elde eder. İnsan eğer aynı gıdaları amacına uygun şekilde kullanmazsa zararlarını da görebilir. Dolayısıyla insan için en büyük nimet olan hayatı da böyledir. Nankör insan tipine hayatını amaçsız ve boş meşguliyetler uğrunda heba etmemesi, onu en iyi yolda kullanması gerektiği hatırlatılmaktadır. Allah'ın bir açıdan varlığına delil, bir başka açıdan da nimetlerini sayma anlamına gelen bu ve benzeri ayetler, Allah'ın herşeye hâkim ve kâdir olduğunu aklı olan herkese söylemektedir.⁵²⁵ Bu örnekte de gördüğümüz gibi bazen fikhî yorumlar ayetin bağlamından uzaklaşarak esas verilmek istenen mesajın üstü örtülmekte bu da yorumun farklılaşmasına ve anlamın bambaşka bir şekle dönüşmesine yol açmaktadır.

2. İtikâdî ve Siyasî Kabullerin Yol Açtığı Farklı Anlayışlar

İtikâdî ve siyasî kabuller iki ayrı olguya tekabül etmektedir. Nitekim “itikâdî mezhep” şeklinde isimlendirdiğimiz oluşumlar her ne kadar itikâdî/inançla ilgili oluşumlar olarak tavsîf edilse de esas itibarıyla siyasî hâdiselerden bağımsız olarak şekillenmiş oluşumlar değildir. Siyasî tartışmalardan etkilendiklerini hatta bu tartışmalar neticesinde şekillendiklerini bile söyleyebiliriz. Temelde Haricîlik, Cebriyye, Mu'tezile, Şîilik, Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik arasında cereyan eden itikâdî çekişme ve sürtüşmeler daha sonraki dönemlerde ilmî bir seviye kazanarak yürütülmüş olsa da arka planında yine siyasî ve ideolojik nedenler hâkim bulunmaktadır.⁵²⁶ Bu nedenle bu ifadeleri birlikte kullanmayı tercih ettik.

2.1. Kelâmî Meselelerin Yorumda Kırılmaya Etkisi

İslâm tarihinde, dînî referanslardan yararlanmak suretiyle farklılaşan yorumlar birçok yönlerden ayrışmalara neden olmuştur. Yorum farklılıklarına dayanan bu ayrışma noktalarından biri de inanç ve akideyle ilgili meselelerdir. Bunlar daha çok Allah'ın

⁵²⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XX, 70.

⁵²⁶ Uzun, “Kur'an'ın Ayetlerini Suiistimal Etmek: Tefsirde Anakronizm”, s. 167.

sıfatları, muhkem-müteşâbih, rü'yetullah, Allah'ın iradesi, zât-sıfat ilişkisi, hidâyet ve dalâlet, amelin imandan bir cüz olup olmaması, büyük günah işleyenlerin durumu, kabir azâbı, şefaât gibi meseleler etrafında cereyan eden yorum faaliyetlerini kapsamaktadır.⁵²⁷

Müslümanlar arasında meydana gelen toplumsal ve siyasî içerikli mücadeleler, diğer din ve toplumlarla münasebetlerin artması gibi gelişmeler İslâm toplumunu derinden etkilemiştir. Toplumda yeni gelişmeler meydana gelince yeni yorumlar ortaya atılmış ve hicrî II. asırdan itibaren itikâdî-siyasî mezhep oluşumları belirgin hale gelmeye başlayınca dinî ve siyasî gruplaşmaların gerek öne sürdükleri kendi görüşleri gerek diğer dinî ya da siyasî gruplara yönelttiği eleştiriler, telif edilen eserlerde görülmeye başlamıştır.⁵²⁸ Kelâmî meselelerdeki tartışmalar neticesinde zamanla oluşan birtakım kabullerin tefsirlere etkisi ise oldukça büyüktür. Bu etki her zaman açıkça görülmese de tefsirlerin satır aralarında, söz konusu etkinin izlerini tespit etmek mümkündür. Mesela kelâm mezheplerinin temel kabulleri, bazı konuların sınırlarının belirlenmesinde etkili olmuştur. Müfessir hangi ayetin muhkem hangi ayetin müteşâbih olduğuna karar verirken mezhebî anlayışına göre hareket ederek ayeti muhkem veya müteşâbih olarak kabul edebilmektedir. Diğer bir ifadeyle bir müfessirin muhkem dediğine diğeri müteşâbih diyebilmektedir. Nitekim Râzî'nin Âl-i İmrân 3/7. ayetinde muhkem ve müteşâbihi anlatırken, “Ebû Müslim İsfahânî'nin (ö. 322/934) niçin kendi mezhebine muvafık ayetleri zahirine göre, muvafık olmayan ayetleri de zahirinden çevirerek aldığını keşke bilseydim!”⁵²⁹ diye serzenişte bulunması da bunu göstermektedir.

Kelâmî meseleler etrafında şekillenen yorum farklılıklarını dile getirirken, Selefiyye-Eşâirîyye-Mâtürîdiyye çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in; Mu'tezile, Cebriyye, Kaderiyye ve Mürcie'nin, meseleleri farklı yorumlamasına neden olan yaklaşımlarını kastediyoruz. Ayrıca kelâmî konulardan tamamen bağımsız olmamakla birlikte, daha çok siyasî

⁵²⁷ Üzümlü, “Mezhep”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 527; Kahraman, *Tefsirde İhtilaflar*, s.162-165.

⁵²⁸ Mezhepler; iman esaslarını konu edinmesi yönüyle *itikâdî*, ibadet ve muâmelâtla ilgili meseleler etrafında şekillenmesi yönüyle de *fikhî* diye isimlendirilmişlerdir. Ayrıca fıkıh mezhepleri dışındaki gruplar, Şîa ve Hâricîler siyasî; Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi gruplar ise itikâdî gruplar olarak nitelendirilmiştir. Ancak siyasî mezheplerin sonraları kendilerine mahsus itikâdî ve fikhî görüşleri de oluştuğu için bu tasnif de yeterli görülmemiştir. Bk. Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyaseti ve'l-Akâidi ve Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1974, s. 16-18.

⁵²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 188.

gelişmelerden kaynaklanan farklı anlayışlar çerçevesinde şekillenen Şîa ve Haricîlerin yaklaşımlarını ifade etmek istiyoruz.⁵³⁰

İhtilafın oluşmasına kaynak teşkil eden kelâmî yaklaşımlara Hâricîler'in yorumlarını örnek verebiliriz. Günah işleyen ve dinî yükümlülüklerini yerine getirmeyen herkesi tekfir ederek canını, malını ve mülkünü almayı helal sayan bu anlayış, Kur'an ayetlerinin yorumlanmasında iddialarına delil olarak nasları kullanmış ve farklı yorumlara neden olmuşlardır. Mesela “*Kim Allah'a ve Rasûlüne karşı gelir ve yasaklarına uymazsa, Allah onu içinde ebedi kalacağı bir ateşe sokar ve onu alçaltıcı bir azaba çarptırır.*”⁵³¹ ayetini delil göstererek küçük büyük fark etmeksizin işlenen tüm günahların emre itaatsizlik demek olduğunu ve itaatsizliğin cezasının da cehennem olduğunu söyleyerek kendilerinden başka herkesi tekfir etmişlerdir. İslâm tarihi açısından büyük bir ayrışma ve kırılmalara neden olan bu yaklaşımın arka planında yatan nedenlerden biri “çöl hayatından teşkilatlı bir devlet içinde yaşamaya geçişin bedeviler için getirdiği sıkıntılar ve hissi gerginliklerdir.”⁵³²

Farklı yorumları besleyen düşünce biçimlerine bir diğer örnek de “selefi” olarak adlandırılan yaklaşım(lar)dır. “Akaid konularında sahabe, tabiîn ve onları izleyenlerin yolundan gidenler”⁵³³ diye tanımlanan bu düşünce de yine farklı yorumların beslediği bir damar olmuştur. Esasen bu görüşün tarihi arka planında din hakkında ortaya atılan görüşlerin doğurduğu kaotik ortamdan ancak Kur'an, sünnet ve sahabenin yolunu takip ederek ve akli değil de nakli esas alarak kurtulmanın mümkün olduğu anlayışı bulunmaktadır.⁵³⁴ İlk üç asırda ortaya çıkan bu farklı anlayışlar birinci derecede Kur'an ayetlerinin yorumlanmasında zemin bulmaktadır. Dolayısıyla gerek Hâricîlik gerekse Selefilik'in bu farklı bakış açısı, tarih boyunca Kur'an ayetlerine bağlamın ve nüzul sebebinin çok ötesinde anlam vermeye neden olmuş ve bu durum kastı aşan yorumlara sebebiyet vermiştir ki, fikri planda meydana gelen bu kırılmalar ağır sonuçlar meydana getirmiştir. Günümüz uzantılarıyla da bu durum hâlâ devam etmektedir.

⁵³⁰ Konu ile ilgili tasnifler için bk. Üzümlü, “Mezhep”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 526; Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 527; Hasan Kurt, “İtikadî Mezheplerin Oluşum Serüveni”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 3, (2013/2), s. 32.

⁵³¹ Nisâ 4/14. Ayrıca bu konuda Nisâ 4/93 ve En'âm 6/124. ayetlerle ilgili yaklaşımlar da örnek olarak verilebilir.

⁵³² Fırlıklı, “Hâricîler”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 169.

⁵³³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 275.

⁵³⁴ İşcan, *Selefilik*, İstanbul 2006, s. 17-21.

Birçok diğer meselede olduğu gibi kelâmî meseleler etrafında da yorumda çeşitli farklılaşmalar/kırılmalar meydana gelmiştir. Tefsir geleneği içerisinde rasyonel tefsirin gelişiminin öncüleri mesabesindeki Sünnî cenahtan hicrî IV. asırda Mâtürîdî, hicrî VII. asırda Râzî ve Mu'tezilî cenahtan da hicrî VI. asırda Zemahşerî'yi sonraki dönemlere kalıcı etkiler bırakmalarından dolayı zikretmek gerekmektedir.⁵³⁵ Özellikle kelâmî meseleler etrafında yaşanan tartışmalar ve müntesibi olduğu ekolün savunuculuğunu tefsir üzerinden yapma refleksi, tefsirde paradigma değişimlerini bir netice olarak kaçınılmaz hale getirmiştir.

Bu noktada öncelikle Mâtürîdî'yi ele almak gerekir. Mâtürîdî, yaşadığı dönemde meydana gelen birçok fikrî ve itikâdî sapmalar ve diğer ekollere karşı Ehl-i Sünnet doktrinini savunma refleksiyle hareket etmiştir. Kendisinden önceki müfessirlerden ayrı olarak ihtilaf noktalarına temas etmiş, birtakım kelâmî problemlerle ilgili yapılan yorumları tutarlılık ve tutarsızlık yönlerinden analiz etmiş, olgu-metin ilişkisine değinmiş, problemlere aktif ve kapsamlı bir şekilde çözüm getirme gayreti taşımıştır. Kelâmî meselelerle ilgili ayetlere getirdiği yorumlarda tefsir-te'vil ayrımını esas almış, beşeri bilginin vahyin bilgisi karşısındaki konumuna yönelik bir sistem geliştirme çabasında olmuştur. Bu yönüyle tefsirde bir dönüm noktası oluşturmuş hatta üslubuyla sonraki asırlarda yazılacak tefsirlere etki etmiştir.⁵³⁶

Orijinalligiyle tefsir tarihinde yeni bir çığır açmasından dolayı bir dönüm noktası mesabesinde olan *Keşşâf* müellifinden de bahsedilmelidir. Zemahşerî, yorumlarının merkezine mezhebinin ilkelerini koyması, ayrıca surelerin faziletleri hakkında zayıf veya uydurma hadisleri kullanması, kıraatleri ele alırken oldukça rahat davranması, terğîb ve terhîb amaçlı asılsız haberlere yer vermesi *Keşşâf*'a yöneltilen eleştirilerin başında gelir. *Keşşâf* müellifi Zemahşerî, mezhebinin görüşlerini doğrulamak için zorlama te'viller yaptığı; Ehl-i Sünnet'e satır aralarında çok ağır ithamlarda bulunduğu gerekçesiyle de birçok Sünnî âlim tarafından eleştirilmiştir.⁵³⁷ Kur'an'ın edebî i'câzını öne çıkaran tefsir yapma biçimi daha çok Mu'tezile'ye aittir ve bu yöntemden Sünnî

⁵³⁵ Bu konuda yapılan tahliller için bk. Öztürk, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 323-328.

⁵³⁶ Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 73-88.

⁵³⁷ Ali Özek, "Zemahşerî", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 329-330; Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İstanbul 2009, s. 104-110; Mehmet Dağ, "Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezili Yorumuna Eleştiriler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40, (2013), s. 70.

tefsir geleneğinin etkilenmesi büyük oranda *Keşşâf*'ın etkisiyle olmuştur.⁵³⁸ *Keşşâf*, Ehl-i Sünnet âlimlerinin birçoğunu etkilemiş ve Sünnî tefsirlerin temel kaynaklarından biri olmuştur. Bu durum hem tefsir yapma faaliyetinde dirayetin etkisinin artmasına, rivayetin etkisinin azalmasına yol açmış, hem de tefsir geleneğinde paradigma değişikliğine sebep olmuştur.

Tefsir geleneği içinde kelâmî meselelerin yoğun olarak tartışıldığı bir tefsir olması yönüyle Râzî'yi de burada zikretmek gerekmektedir. Bilgi, görüş ve değerlendirme açısından *Mefâtihu'l-Gayb*'ın ana eksenini kelâmî meseleler oluşturmaktadır. Râzî, öncesi ve sonrası arasında tefsir anlayışının değişmesi açısından kategorik bir ayırım yapmaya imkân verecek kadar farklı bir müfessirdir.⁵³⁹ Tefsirinde kimi zaman Şîa'ya kimi zaman da Mu'tezile'ye cevaplar vermesi önemlidir. Bunun sebebi belki de müfessir olduğu gibi aynı zamanda güçlü bir Eş'arî kelâmcısı olması ve kelâm ilmindeki teknik tartışmaların çoğunlukla Eş'arîler ile Mu'tezilîler arasında cereyan etmesinden kaynaklanmıştır.⁵⁴⁰ Şimdi konuyla ilgili bazı ayetlerden örnekler verelim.

2.1.1. Allah'ın Fiillerinin Nedeninin Olup Olmaması Meselesi

“Allah'ın yaptıklarından hesaba çekilmeyeceğini, onun dışındaki bütün varlıkların ise hesaba çekileceği” anlamına gelen “لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ” Enbiyâ 21/23. ayet, Allah'ın fiillerinin nedeninin bulunup bulunmaması bağlamında ve insanların davranışlarını Allah'ın önceden takdir edip yazdığına delil olarak kullanılması suretiyle kelâm-tefsir münasebeti çerçevesinde farklı anlamalara konu olmuştur.⁵⁴¹ Ayet metin içi bağlamı itibarıyla müşriklere hitab edilen bir pasajın içerisinde geçmektedir ve konumuzla ilgili bölümün meali şöyledir: “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu. Demek ki, arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir. Allah yaptıklarından asla sorguya çekilemez; ama onlar (melekler, müşrikler ya da insanlar) elbet sorguya çekilecekler.”

⁵³⁸ Dağ, “Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezili Yorumuna Eleştiriler”, s. 90.

⁵³⁹ Öztürk, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 286.

⁵⁴⁰ Öztürk, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 304.

⁵⁴¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, V, 262-263. Ayrıca bk. Muhammed Coşkun, “İlahi Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 35, (2016), s. 44.

Kur'an ayetlerinde anlatıldığına göre,⁵⁴² müşrikler Allah'a ortak koşmakla birlikte, O'nun fiillerinden dolayı hesaba çekilip çekilmeyeceğine dair bir tartışma içerisinde değildiler. Bu durumda ilgili ayetin daha sonra kelâm ekolleri arasında tartışmalara konu olan “Allah'ın fiilleri” meselesiyle ilişkilendirilmesi, kelâmî tartışmaların tefsire etkisini gösteren örneklerden biridir. Ayette geçen “وَهُمْ يُسْأَلُونَ” ifadesiyle dile getirilen “sorguya çekilecek olanlardan” maksadın kim olduğu da tefsirlerdeki görüş ayrılıklarından biridir. Başka ayetlerle de irtibat kurarak,⁵⁴³ sorguya çekilecek olanların melekler olduğunu öne süren müfessirler olduğu gibi,⁵⁴⁴ hesaba çekilecek kimselerin müşrikler olduğunu söyleyen⁵⁴⁵ ve söz konusu ifadenin daha genel manada bütün insanları kapsadığını dile getirenler de vardır.⁵⁴⁶ Hâlbuki ayette getirilen eleştiri, müşriklerin Allah'a ortak koşmalarının yerilmesinden ibarettir. Ancak tefsirlere yansımaları kısaca ifade ettiğimiz birer kelimelik bu açıklamalar bile tefsirlerde meydana gelen anlam değişmelerinin izini sürmek açısından fikir vermektedir. Maksadımızı daha net olarak ortaya koyabilmek adına, konuyu daha detaylı bir şekilde ele almak uygun olacaktır.

İlk dönem tefsirleri içerisinde özellikle Mukâtil b. Süleymân'ın ayeti “Allah'ın melekleri ahirette hesaba çekeceği” şeklinde yorumlaması önemlidir. Mukâtil b. Süleymân, daha sonraki tefsirlerde çokça göreceğimiz Allah'ın fiillerinin bir nedene dayanıp dayanmadığı noktasına değinmeksizin konuyu sadece ahirette meleklerin hesaba çekileceğiyle açıklamaktadır.⁵⁴⁷ Taberî ise; “Arşın rabbi olan Allah'a yarattığı varlıklara muamelesinden dolayı hesap soracak hiçbir kimse yoktur. O dilediği gibi tasarrufta bulunur. Yaşatır ve öldürür, aziz ve zelil kılar, dilediği gibi davranır. Çünkü bütün varlıklar O'nun kullarıdır, O'nun mülkünde ve tasarrufu altında yaşamaktadırlar. Hüküm O'nundur, O'ndan yüce hiçbir varlık yoktur ki, O'ndan hesap sorabilsin. Bütün varlıklar, Allah'ın huzurunda toplanıp, nimetlerinden, emir ve yasaklarından hesap vereceklerdir.”⁵⁴⁸ ifadesinde olduğu gibi tamamen kulların yaptıklarından ahirette

⁵⁴² Konu ile ilgili bk. Zümer 39/38; Zuhuruf 43/87.

⁵⁴³ Mukâtil bu ayeti, Furkân 25/17 ve Sebe 34/40. ayetlerle bağlantı kurarak tefsir etmektedir. Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, III, 75.

⁵⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 75; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII, 59; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 45.

⁵⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, 155.

⁵⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 189; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, III, 551; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVII, 61.

⁵⁴⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 75.

⁵⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 247.

hesaba çekilecekleri biçiminde yorumlamaktadır. Ancak Taberî'nin çağdaşı olan Mâtürîdî'de durum biraz değişmektedir. Nitekim o, konuyla ilgili üç görüş beyan etmektedir:

1. *“Allah yaptığından sorumlu olmaz, zira yaptıklarını kendi mülkünde yapmaktadır. Ancak başkasının yönetimi altında faaliyet gösterenler yaptıklarından sorumlu olurlar.*
2. *Allah yaptığından sorumlu olmaz, zira zatı itibariyle hikmet sahibidir ve hikmet dairesinin dışına çıkmaz. Yaptıkları işlerde hikmet dışlıkları bulunma ihtimali olan kişiler sorguya çekilebilir. Yaptıkları işlerde sadece hikmet ihtimali bulunan ise “bunu niçin yaptın, neden yaptın?” diye sorguya çekilemez.*
3. *Allah'ın yaptığından sorumlu olması ihtimal dahilinde kabul edildiği takdirde “şöyle yap”, “böyle yapma” gibi emir ve yasaklara muhatap olması da mümkün olur. Oysa bu imkansızdır. Allah'a emir vermenin mümkün olması kendisine sorulacak sorunun ihtiyaç beyan etme sorusu olmasıdır. Çünkü kendisinden üstün olan birine emir veren kimse, ancak bir ihtiyacını dileme talebinde bulunuyor demektir. Kendisinden daha aşağı seviyede olana emir verenin emri ise gerçek emir olur.”⁵⁴⁹*

Mâtürîdî yaptığı bu yorumlardan herhangi birini açıkça tercih etmemiştir. Ancak; Eş'arîlerin eserlerinde geçen “kendi mülkünde tasarrufta bulunan kimse bu tasarrufundan sorumlu tutulamaz” görüşüne olan benzerliği dikkate alındığında birinci yorumun Eş'arîlere ait olduğunu söylemek mümkündür. İkinci yorumda ise Allah'ın zatı itibariyle hikmet sahibi oluşu ifade edildiğinden bu görüş kendinin dolayısıyla Mâtürîdî'lerin görüşü olmaya daha uygundur.⁵⁵⁰

Mâverîdî ve İbnü'l-Cevzî'ye baktığımız zaman fiillerin nedenliliği meselesiyle ilgili manaya gelecek bir rivayet aktarmadıklarını, aktardıkları rivayetlerin kulların ahirette hesaba çekilmesiyle ilgili olduğunu görüyoruz.⁵⁵¹ Şîî müfessirler Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî de Allah'ın fiilleri hususunda hesaba çekilemezliğini O'nun bütün davranışlarının hikmetli oluşuyla açıklamışlar, Kurtubî ise ayeti “ahirette amellerinden

⁵⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 269.

⁵⁵⁰ Coşkun, “İlahi fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi”, s. 48.

⁵⁵¹ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III, 442; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, V, 345.

hesaba çekilecek olan mesîh ve melekler gibi varlıklar ilah olmaya lâayık olamazlar” şeklinde yine ahirete yönelik ifadelerle açıklamıştır.⁵⁵² Zemahşerî, Râzî ve Âlûsî tefsirlerine gelince ayet neredeyse tamamen kelâmî tartışmalar ekseninde tefsir edilmektedir. Mu’tezilî müfessir Zemahşerî ayeti, hükümdarların tebasınca sorguya çekilememesini örnek vererek, Allah’ın mülkünde dilediğini yapmaktan sorumlu tutulamayacağını, yaptığı her şeyi sonsuz kudretiyle ve hikmetle dolu olarak yaptığı şeklinde tefsir etmektedir.⁵⁵³

Tefsirlerde ayet çerçevesinde yapılan açıklamalara baktığımız zaman, yorum farklılıklarının merkez noktasında sonraki dönemlerde ortaya çıkan kelâmî tartışmaların yer aldığını görüyoruz. Ayetin esas bağlamı olan ahiretle ilgili meselelerle ilişkilendirilmesi yerine, Allah’ın fiillerinin nedenliliği gibi nüzûl sürecinden sonraki dönemlerde gündeme gelen konularla ilişkilendirilmesi, kelâmî meselelerin yorum farklılıklarında ve anlam kırılmalarında etkili olduğunu göstermektedir.

2.1.2. Âdem ve Havva’nın Yaratılışı

Tefsirlerde genellikle Âdem, Havva ve İblis kıssaları bağlamında izah edilen A’râf 7/189-190. ayetler, kelâmî meselelerin yoruma etkisi bakımından dikkat çeken ayetlerdir. Bu ayetler metin ve mealiyle birlikte şöyledir:

“هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّكْرِينَ ﴿١٨٩﴾ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلْنَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾”

“O, sizi bir tek özden yarattı. Nefsin huzur bulup mutlu olması için aynı özden eşlerinizi de yarattı. Erkek eşiyle beraber olur, böylece eşi hamile kalır ve bebeğini karnında taşır. Hamileliği ağırlaşınca, karı-koca, “Rabbimiz! Bize sağlıklı bir evlat verirsen mutlaka sana minnettarlığımızı göstereceğiz.” diye rablerine yakarırlar. Allah onlara sağlıklı bir evlat lütfedince O’nun kendilerine lütfettiği çocuğun dünyaya gelişinde başka varlıkları ve unsurları da pay sahibi yapmaya kalkışırlar. Oysa Allah onların ortak koştukları şeylerden münezzehtir.”

⁵⁵² Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VII, 238; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII, 59; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 189.

⁵⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 137.

Her iki ayetteki muhteva, Âdem ve Havva'yı değil, Kaffâl'in (ö. 365/976) de dikkat çektiği gibi, her zaman ve zeminde muadillerine rastlanan müşrik ve nankör insan tipini sembolize etmektedir. Aksi halde, Âdem ve eşinin yasak ağaca yaklaşmanın dışında gizli şirke düştüklerini de söylemek gerekecektir.⁵⁵⁴

Belki böyle bir duruma düşmemek adına, tefsirlerde bu ayet kişiyi imandan çıkarmayan şirk ve küfür görüşüne delil olarak kullanılmış, Âdem ve Havva; Allah'a gerçek anlamda şirk koşamayacağına göre buradaki şirk imandan çıkarmayan şirktır gibi bir anlamda yorumlanmıştır.

Selef akîdesine göre; ameli terketmek, itikâdî açıdan tekfîri gerektirmez; ancak bu durum ameli imanın bir parçası olarak görme anlayışıyla da uyum arzetmez. O zaman ayetin bu anlayışa göre “kişiyi imandan çıkarmayan küfür” diye yorumlanması tabi hale gelmektedir. Hâlbuki ayette belirtilen Âdemle, Havva değil her zaman ve zeminde söz konusu olacak Âdemle, Havva soyundan gelen nankör insan tipidir. Aslında meseleyi bu noktaya getiren, Selefîyye'nin ameli terkedenin itikâdî açıdan tekfir edilmemesi gerektiği hususundaki önkabulüdür.⁵⁵⁵ Bu sorunu halletmek için “amelî küfür”, “küfür olmayan küfür”, “dinden çıkarmayan küfür” gibi üretilen yeni terim ya da kategorilerle sorun aşılacak istenmiştir. Sonrasında da bağlamlarına dikkat edilmeden ayet ve hadislerden delil getirilmiştir. Bu durum anlamın kırılması hususunda kelâmî meselelerin etkili olduğunun bir diğer örneğidir.⁵⁵⁶

Aynı konuda “Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir.”⁵⁵⁷ ayetinde geçen “küfür” ifadesi İbn Abbas ve diğer bir kısım sahabe tarafından “küfür olmayan küfür”, “İslâm dininden çıkarmayan küfür” şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁵⁸ Yine devamındaki ayetlerde geçen “fâsıklık”, “zalimlik” de aynı şekilde yorumlanmıştır. Ancak daha sonra İbn Teymiyye bu “küfür olmayan küfür” tanımını daha da daraltmıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) bu şekilde işlenen günahları “imandan çıkarmayan küfür” diye yorumlamışken İbn Teymiyye “İslâm'dan

⁵⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XV, 89-90.

⁵⁵⁵ Bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-İmân ve Meâlimuhû ve Sünenühû ve İstikmâlühû ve Derecâtühû*, (tah. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2000, s. 89-90.

⁵⁵⁶ Hulusi Arslan, “Şiddeti Çağrıştıran Dinî Yorumlar ve Tekfir”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 552.

⁵⁵⁷ Mâide 5/44.

⁵⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 464.

çıkarmayan küfür” şeklinde yorumlayarak bu kişilerin müslüman olmakla birlikte mü'min olmadıkları şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.⁵⁵⁹

Görüldüğü gibi, bahsi geçen ayetler Selefilik noktasından bakıldığı zaman, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), onun takipçisi olarak İbn Teymiyye ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini daha da katı bir hale getiren Muhammed b. Abdülvehhab'ın (ö. 1206/1792) düşüncesinde, İslâm toplumunda yaşayan bir müslümanı bile kolayca kâfir olmakla itham edecek bir noktaya dönüşmüş olmaktadır.⁵⁶⁰

Bu durum ayetlerin yorumlanmasında kelâmî yaklaşımların bazen anlamın daralması bazen de genişlemesi şeklinde cereyan eden kırılmalarda etkisini ortaya koymaktadır. Anlamın bu şekilde daraltılmış olması günümüzde mutaassıp yorumların etkinliğini çok daha fazla artırmasında, müslümanın müslümanı tekfir etmekten çekinmemesi hatta canını malını helal sayması gibi değişik uç noktadaki yorumların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu sebeple ayetleri önkabuller bağlamında yorumlamamaya dikkat etmek gerekir. Çünkü yapılan aşırı yorumların nerede son bulacağını ve sonuçlarının nerelere kadar uzanacağını kestirmek mümkün olmamaktadır.

2.1.3. Hidâyet-Dalâlet Meselesi

Kişinin hidâyeti ve/veya dalâleti Allah merkezli olarak mı anlaşılmalı, yoksa kul merkezli olarak mı anlaşılmalıdır mevzusu, Kelâm ilminin önemli meselelerinden biri olarak tefsirlerde tartışılan bir konudur. İnsan 76/30. ayet, tefsirlerde bu konunun oldukça fazla işlendiği ve etrafında yorum farklılıklarının meydana geldiği ayetlerden biridir. Ayet metin ve mealıyla birlikte şöyledir: “وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا” *“Bununla birlikte Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince yapıp edendir.”* Ayetteki “وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ” *“Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”* ifadesi ilk bakışta bir önceki ayette geçen “فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا” *“artık dileyen Rabbine bir yol tutar”* ifadesiyle çelişiyormuş gibi gözükmektedir. Hâlbuki Kur'an çelişkiden münezzehtir. Gerek bu ayetteki ifadeyi, gerek birçok ayetteki “Allah dilediğini dalâlette bırakır, dilediğini hidâyete ulaştırır” mealindeki ifadeleri Kur'an'ın Allah merkezli dil sistemine göre anlayıp

⁵⁵⁹ İbn Teymiyye, *el-İmân*, (tah. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1996, s. 275-276.

⁵⁶⁰ Arslan, “Şiddeti Çağrıştıran Dinî Yorumlar ve Tekfir”, s. 554.

yorumlamamaktan kaynaklanan farklı anlayışlar söz konusu olmuştur. Bu durum, Allah'ın hidâyet ve dalâletin hangi şartlarda gerçekleştiğini Kur'an'da tekrar tekrar anlatmış⁵⁶¹ olmasına rağmen yorumda bunu bütünlük içerisinde dikkate almamaktan kaynaklanmaktadır.

Gerek iman gerek inkâr fiilinin faili bütün ayetlerde insan olarak zikredilmiş, dolayısıyla ilgili hitaplarda, “Ey mümin kılınanlar” veya “Ey kâfir edilenler” değil, “Ey iman edenler” ve “Ey kâfirler” ifadeleri tercih edilmiştir. Ayetlerdeki bu üslubun dikkate alınmamasının en önemli nedenlerinden biri önkabulden hareketle yapılan parçacı yaklaşımlar nedeniyle bütüne riayet etmemektir.

Bahsettiğimiz teosentrik (Allah merkezli) dil sistemine bağlı olarak, Kur'an'da birçok yerde “*Kâfirlerin kalplerini mühürleriz, kulaklarına, gözlerine ve kalplerine perde çekeriz.*”,⁵⁶² “*Hidâyetle erdiren de, dalâlete düşüren de biziz.*”,⁵⁶³ “*Dilediğimizin rızkını daraltır dilediğimizi genişletiriz.*”,⁵⁶⁴ “*Rüzgârı estirir, yağmuru yağdırırız.*”,⁵⁶⁵ “*Zulmedenleri sayhâ ile helak ederiz.*”⁵⁶⁶ şeklindeki ifadelerle rastlarız. Kur'an'ın genelinde, Allah'a izafeten “biz” sığasının kullanıldığı Allah merkezli bir dil kullanılmaktadır. Bu şekliyle bütün oluş ve akış “biz” ifadesiyle anlamlandırılmakta, Allah'ın dışındaki diğer tüm varlıklar ikincil duruma indirgenmektedir. Kur'an sisteminde bütün kavramlar Allah fikriyle doğrudan ilişkilidir ve bu düşünce tarafından yönetilir. Kur'an'ın dünya görüşü, Allah kavramı üzerinde kurulmuştur. Bu nedenle bütün Kur'an kavramları arasında bir insicam söz konusudur.⁵⁶⁷

Allah merkezli dil yapısı, Kur'an'ın Mekkî surelerinde daha belirgin bir şekilde göze çarpar. Çünkü Mekke müşrikleri dünya görüşleri itibariyle ahlaki alanda herhangi bir fonksiyonu olmayan bir Allah tasavvuruna sahiplerdi. Allah merkezli dilin en temel hususiyeti ise insanın Allah'ı her konuda hesaba katması, kendini O'ndan müstağnî

⁵⁶¹ Kur'an'da hidâyetin hangi şartlarda ve nasıl gerçekleştiğini anlatan ayetlerden bazılarını şöyle ifade edebiliriz: Bakara 2/38-257-258; Meryem 19/76; Tâhâ 20/50; Enbiyâ 21/73; Muhammed 47/5; Asr 103/3. Ayrıca bk. Râğib el-İsfahânî, el-Müfredât, s. 837-838.

⁵⁶² Bakara 2/7; En'am 6/46; Câsiye 45/23.

⁵⁶³ Bakara 2/142, 213, 272; A'râf 7/155, 186; Ra'd 13/27, 33; İbrâhim 14/4; Nahl 16/37, 93; Nûr 24/35; Kasas 28/56; Rûm 30/29; Fâtır 35/8; Müddessir 74/31.

⁵⁶⁴ Bakara 2/60; Âl-i İmrân 3/27; En'am 6/151; Yûnus 10/31-32, Hûd 11/6; Nahl 16/73, İsrâ 17/31; Neml 27/64; Kasas 28/82; Ankebût 29/60; Rûm 30/40; Sebe 34/24, Fâtır 35/3.

⁵⁶⁵ A'râf 7/52; Hicr 15/22; Nûr 24/43.

⁵⁶⁶ Hûd 11/67-94; Hicr 15/73-83; Mü'minûn 23/41; Ankebût 29/40; Yâsîn 36/29-49-53; Sâd 38/15; Kamer 54/42; Münâfikûn 63/4.

⁵⁶⁷ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 21.

görmemesi, yapıp ettiğini kendi başarısı sanmaması gerektiğinin vurgulanmasıdır.⁵⁶⁸ Bu ve benzeri ayetler yukarıda yaptığımız izahlar çerçevesinde anlaşılması gerekirken, meşîetle alakalı olarak anlaşılmıştır. Sonuçta bu ve benzeri ayetler,⁵⁶⁹ Allah'ın kudret, irade ve tekvîniyle meydana gelen fiilî sıfatları bahsinde Allah'ın hidâyet vermesi ya da dalâlette bırakması konularıyla ilişkilendirilmiş, tefsirlerde Cebriyye, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında uzun uzadıya devam eden tartışmalar içerisinde yer almıştır.⁵⁷⁰

Hidâyet ve dalâlet konusunda Cebriyye hidâyet dalâletin kulun irâde ve seçimiyle değil Allah'ın irade ve yaratmasıyla gerçekleştiğini ifade ederken, Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın hidâyete erdirmesini kulun nefsinde hidâyeti yaratması, dalâlette bırakmasını ise onda dalâleti meydana getirmesi şeklinde tarif etmektedirler. Mu'tezile ise Allah'ın hidâyete erdirmesi ona doğru yolu göstermesi, dalâlette bırakması ise kul kendi nefsinde sapıklığı yarattığı zaman onun sapıklığına hükmetmesi anlamına gelir, şeklinde tarif etmektedir.⁵⁷¹ “*Allah dilediğini saptırır, dilediğine de hidâyet verir*” mealindeki ayetlerde ifade edilen hidâyet ve dalâlet manası sadece doğru yolu açıklamak, bir nevi rehberlik etmek demek değildir. Çünkü ayetlerde bu fiil kulun iradesiyle değil bizzat Allah'ın iradesiyle kayıtlanmıştır. Nitekim Kur'an bütünlüğü içerisinde baktığımız zaman hidâyet bazen Hz. Peygamber'e,⁵⁷² bazen Kur'an'a nisbet edilmektedir.⁵⁷³ Dalâlet ise sapıklığa sebep olmasından dolayı bazen şeytana,⁵⁷⁴ bazen de putlara nisbet edilmektedir.⁵⁷⁵ Aslında “*Allah'ın hidâyete erdirmesi ve dalâlette bırakması*” vb. ifadelerle mezhebî yaklaşımların da tatmin edici açıklamalar getirdiğini söylemek güçtür. Nitekim kendisi de bir Eş'arî olan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), kader ve irade

⁵⁶⁸ Konu ile ilgili şu ayetlere bk. Enfâl 8/17; Kehf 18/23.

⁵⁶⁹ Hidâyet ve dalâlet konusundan bahseden ayetler 330'un üzerindedir. Bunlar içerisinde hidâyeti Allah'a nisbet edenler 100 civarındadır. Sadece hidâyetten bahseden ayetler, sadece dalâletten bahsedenlerden daha fazladır. Konu ile ilgili ayetlerden bazıları için bk. Bakara 2/26; Ra'd 13/27; İbrâhim 14/4; Nahl 16/93; Fâtır 35/8; Müddessir 74/31. Ayrıca bk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l Müfrehes li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 535-538, 901-904; Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1994, s. 253; Selim Türkan, “Hidâyet ve Dalâleti Allah'a Nisbet Eden Ayetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 18, (2010/2), s. 83-97; Yavuz, “Hidâyet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 473; a. mlf, “Dalâlet” *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 429-430; Cihat Tunç, “Kur'an ve Sünnete Göre Dalâlet” *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 428.

⁵⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 285; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, IX, 76; Tabatabâî, *el-Mîzân*, XX, 155-156.

⁵⁷¹ Emrullah Yüksel, “Kur'an-ı Kerim'de Hidâyet Dalâlet Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, (1986), s. 87-107; Türkan, “Hidâyet ve Dalâleti Allah'a Nisbet Eden Ayetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?”, s. 83-97.

⁵⁷² Şûrâ 42/52.

⁵⁷³ İsrâ 17/9.

⁵⁷⁴ Nisâ 4/119.

⁵⁷⁵ İbrâhim 14/36.

meselesini açıklarken meselenin aklî ve tecrübî bilgiler doğrultusunda çözümlenmesinin imkânsız olduğunu belirtirken kastettiği şey bu olsa gerektir. Çünkü ilâhî fiillerin mâhiyeti, sınırlı bir zaman ve mekân olgusuna sahip insanın, zamanın ve mekânın ötesinde sınırsız ve sonsuz olanı anlama çabasından kaynaklanmaktadır.

Hidâyet ve dalâletin Allah'tan olduğunu söyleyen ayetlerin, Kur'an'ın nüzul sürecinde anlaşılan manalarıyla mezhebî teşekkülden sonraki süreçlerde anlaşılan manaları arasında farklılıklar görülmektedir. Kur'an'ın nazil olduğu süreçte Mekkî ayetlerde, hidâyet ve dalâletin Allah'tan olması meselesi müşriklerin gündemini meşgul eden bir sorun değildi. Nüzul sürecinde bu tür ayetler, Hz. Peygamber'in vahiy söyleminin yanında duranlarla karşısında duranları tespiti yönelik bir anlam taşıyordu. Bu nedenle Kur'an, müşrik muarızlarına karşı üstünlük kurmaya yönelik bir fonksiyon icra etmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde Kur'an ayetleri, inanıp inanmamanın değil anlayıp yorumlamanın konusu olarak ele alınmıştır. Mezhebî ya da başka sâiklerden kaynaklanan önkabullerle veya entelektüel bir çabanın neticesinde yoruma konu edilmiş hatta kimi zaman siyasî ve mezhebî üstünlük kurmanın nesnesi haline getirilmiştir. Bu yüzden bu tür ayetlerin, belli bir yorum biçiminin ya da mezhebî söylemin benimsenmesiyle onay ve delil mekanizması icra eder şekilde yorumun konusu haline getirildiğini söyleyebiliriz.

Allah'ın dilediğini dalâlete bırakmasından söz eden birçok ayet, Bakara 2/26. ayetin sonundaki “وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ” “Allah böyle misallerle ancak fâsıkları dalâlette bırakır” ifadesi dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Ayetin tamamıyla şöyledir: “Allah gerçeği anlatmak için bir sivrisineği, hatta ondan daha küçük bir canlıyı misal vermekten çekinmez. Müminler bunun rablerinden gelen anlamlı bir misal olduğunu bilirler. Kâfirler ise “Allah'ın böyle bir misal vermesinin ne anlamı var?!” diye söylenirler. Oysa Allah böyle misallerle birçoklarını dalâlette bırakır, birçoklarının da hidâyetini artırır. Ancak Allah bu tür misallerle ancak fâsıkları dalâlette bırakır.” Burada geçen *fâsık* kelimesi “Allah'ın emirlerine karşı gelen, hak'tan sapan” anlamına gelmektedir. Fâsık, Kur'an'da bazen kâfir bazen zâlim anlamında bazen de müminlerle ilgili olarak kullanılan bir kavramdır. Dolayısıyla *fâsık*, zâlim ve kâfir kavramlarından daha geniş bir kullanım alanına sahiptir.⁵⁷⁶

⁵⁷⁶ Râğîb el-İsfahânî, el-Müfredât, s. 380.

Ayetin bağlamına gelince putların bir sineği dahi yaratamayacağından bahseden Hac 22/73. ayetiyle de bağlantılı olarak Yahudiler veya müşriklerin sinek, örümcek vb. hayvanların Kur'an'da örnek olarak zikredilmesini alay (tehekküm) konusu yapmalarıdır.⁵⁷⁷ Ayette belirtilen fâsıklığı (Allah'a karşı gelmek ya da O'na isyan etmek) ise insanın bir tercihi olarak anlamak gerekir. Çünkü insan tercihini Allah'a karşı gelmekten yana kullandığında Allah da onun bu tercihini onaylamaktadır. Dolayısıyla gerek dalâlet gerek hidâyet hususunda Allah ile insan arasındaki ilişki tek yönlü değil, karşılıklı olarak gerçekleşmektedir.

Ayet özellikle son bölümü itibariyle tefsirlerde hidâyet ve dalâlet konusuyla ilgili olarak mezhepler arasındaki ihtilafların dile getirildiği ve cevap verildiği bir konuma yerleştirilmiştir. Ayette idlâlin, yani dalâlette bırakmanın Allah'a isnad edilmesi, her şeyi yaratanın Allah olduğu gerçeğini ifade etmek içindir. Ancak kulların fiilleri “*ef‘âlü'l-‘ibâd*” kesb cihetinden onlara isnad edilir. Ayetteki “*Allah böyle örnek vermekle fâsiklardan başkasını saptırmaz.*” cümlesine gelince kendisinden önceki cevap cümlesinin devamı niteliğindedir. Kâfirlerin iddialarının reddedilmesi, kâfirlerin çirkin sıfatlarının beyan edilmesi; kimliklerini tayin ederek, içinde bulundukları dalâletlere işaret etmektedir.⁵⁷⁸

2.1.4. İman-Küfür Ayırımı

Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilafların en önemlilerinden biri büyük günah işleyen kimsenin durumunu ifade eden *kebîre* meselesidir. Hangi fiillerin büyük günah kapsamına gireceği ve büyük günah işleyen kimsenin dînî anlamda durumunun ne olacağı erken dönemlerden itibaren problem olarak görülmüş ve mezhepler arasında tartışma konusu haline gelmiştir. Bakara 2/62. ayet çerçevesi içerisinde iman-küfür ayrımı ve günâh-ı kebîre meselesinin nasıl yorum farklılıklarına neden olduğu hususu üzerinde durmak gerekmektedir.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢)

⁵⁷⁷ Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 26-27.

⁵⁷⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I, 130.

“Müminler, Yahudiler, Hristiyanlar, Sâbiiler... İşte bütün bu farklı dinî kimliklere sahip olanlardan kim Allah’a ve ahiret gününe iman edip imanına yaraşır güzelliğe işler yaparsa hak ettiği mükâfatı Rabbinden alacaktır. Üstelik böyleleri için ne ahirette azap korkusu ne de dünyada bırakılan güzel şeyler adına hüznün söz konusu olacaktır.”

Ayette geçen “iman edenler” ifadesiyle ilgili üç farklı yorum zikredilmiştir. Bunlardan birincisi İbn Abbas’a aittir. Abdullah b. Abbas, bu ifadeyi “Hz. Peygamber’in risâletinden önce Yahudi ya da Hristiyan olan bazı kimselerin, kendisine peygamberlik görevi verildikten sonra Hz. Peygamber’e iman etmeleri” şeklinde izah etmektedir. İkinci görüş, Süfyân es-Sevri’ye (ö. 161/778) ait olan görüştür. O buradaki “iman edenler” ifadesini, “kalpten değil de sadece zahiren iman etmiş gibi görünen münafıklar” şeklinde açıklamaktadır. Bu kapsamda değerlendirilebilecek bir diğer ifadeye göre “iman edenler” ifadesi “Hz. Peygamber ve onun getirdiklerini tasdik etmektir, münafıklar bunlardan değildir” diye de yorumlanmıştır.⁵⁷⁹ Üçüncü görüş ise “hakikatte Hz. Peygamber’in getirdiklerine iman eden kimseler” şeklinde açıklanmıştır. Kelâmcıların görüşü olarak nakledilen bu son görüşe göre, ayette geçen birinci “أَمَنُوا” ifadesi geçmişle alakalı, sonraki “أَمَنَ” ifadesi ise gelecekle alakalıdır. Önceden iman etmiş, şimdi imanını sürdüren ve gelecekte de imanını sürdürmeye devam edecek olan kimseleri kapsamaktadır.⁵⁸⁰

Ayette geçen ifadeyi anlamak için Nisâ 4/136. ayetiyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Zira, her ikisinde de iki defa geçen “أَمَنُوا” ifadesinin nasıl yorumlanacağı önemlidir.⁵⁸¹ Ayrıca “iman” teriminin nasıl anlaşılacağı da ihtilaf edilen bir konudur. Bu ve benzeri ayetler çerçevesinde iman küfür ayrımı ve günâh-ı kebîre meselesi etrafında sergilenen yaklaşımlar yorum farklılıklarına neden olmaktadır. İman kavramı için yapılan tanımları kronolojik bir esasa göre verdiğimiz zaman, mezhebî ayrışmada ne kadar etkili olduğunu anlamamız daha kolay olacaktır. Her âlim kendi düşüncü ve kanaatine göre veya bağlı bulunduğu mezhebe göre iman mefhumunu açıklamaya çalışmıştır. Esasen büyük günâh meselesi gibi temel ayrışmaların arka planında da iman konusunda yapılan tanımların ve amelin imanın bir parçası olup olmamasıyla ilgili yaklaşımlarının etkisi bulunmaktadır. Bu yaklaşımların etkisiyle savaş ortamında müslümanlar birbirlerini öldürmeye başlayınca günâh-ı kebîre meselesi gündeme

⁵⁷⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 124.

⁵⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, 112.

⁵⁸¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, 111-112.

getirilmiş ve tartışılmaya başlanmıştır.⁵⁸² Bu yaklaşımları bağlantı kurdukları ayetleri de göz önünde bulundurarak şöyle ifade edebiliriz:

Cebriyye'den Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), Mürcie'den Ebü'l Hüseyin es-Sâlihî (ö. 168/785), bir kısım Râfızîler, Eş'arîler'in mütekadimininden olan bazı kelâmcılar "*imanı kalbin marifeti*" olarak ifade etmiş ve tasdike gerek olmaksızın Allah'ın ve Peygamber'in haber verdiği şeyleri bilmek olarak tarif etmişlerdir.⁵⁸³

Mürcie ve Kerrâmiyye mezhepleri ise "*imanı mücerred surette dilin ikrarı*" olarak kabul etmişlerdir. Şu ayeti de delil olarak serdetmişlerdir: "*Onlar şöyle derler: Rabbimiz biz iman ettik, bizi hakikate şahitlik eden kullarınla beraber yaz.*"⁵⁸⁴ Aslında ayet, bahsedilen mezhebî yaklaşımla doğrudan alakalı gözükmemektedir. Nakledilen rivayetlere göre Müslümanlar Habeşistan'a hicret edince Habeş kralı Necâşî ile görüşmüşler ve bu görüşme esnasında dinledikleri bazı Kur'an ayetlerinin etkisinde kalan Hristiyanlar belki de Hz. Peygamber'e ashab olmak kastıyla "فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ" demişlerdir.⁵⁸⁵ Anlaşılan o ki, Hristiyanlar'ın dinlenen ayetlerle ilgili sözleri imanlarına işaret sayılmaktadır. Böylece onların, imanlarının durumunu dil ile bildirdiklerine hükmedilmiş olmaktadır. Ancak makul olan, ayetin sadece metin içi değil metin dışı bağlama da uygun olarak anlaşılmasıdır. Kelâmî meseleler çerçevesinde birçok ayet bu tür mezhebî kırılmaların bir parçası olarak önkabulleri desteklemek için de kullanılmıştır.

Ebü Hanîfe (ö. 150/767) ve daha sonraki takipçileri olarak Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi âlimler ile birlikte Hanefilerin cumhuru, "*imanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrar*" olduğunu söylemişlerdir.⁵⁸⁶

⁵⁸² Mustafa Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2000, c. 36, s. 4, 63-67.

⁵⁸³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 404; Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s. 22; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1996, s. 119.

⁵⁸⁴ Mâide 5/83; Konuyla ilgili olarak bk. Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, s. 405; Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 23; Gündoğar, "İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu", s. 517.

⁵⁸⁵ Âl-i İmrân 3/53. Ayrıca bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 58; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 282; Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, III, 88; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, III, 235; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 409; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1108.

⁵⁸⁶ Ebü Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (trc. D. Sabit Ünal) Ankara 1991, s.67; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 116; Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 24.

Şâfiî, Hâriciler, Mu'tezile, Şîa'dan Zeydiyye, Evzaî (ö.157/774), İmam Mâlik (ö.179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve sonraki kuşaklardan da İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Teymiyye gibi âlimler “İman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amelden ibarettir” görüşünü savunmuşlardır.⁵⁸⁷ Görüşlerinin delili olarak “وَذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ” “Bu en doğru dindir”⁵⁸⁸ ayetini delil göstermişlerdir. Buradaki “ذَلِكَ”nin öncesinde geçen dinin bizzat kendisi olan namaz ve zekât gibi vecîbelere işaret ettiğini, bunları yapmanın bizzat imanın rûknü olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak buradaki “ذَلِكَ” ism-i işaretinin öncesindeki “ihlas” kelimesine râcî olması nahvî açıdan daha uygun olduğu için yaptıkları kıyasın önermesi zayıf bulunmaktadır.⁵⁸⁹ Bu ayetin kelâmî bir meseleyle ilgili delil olarak kullanılmasına şu yönden de itiraz edilebilir: Sure muhtevası itibariyle, Medine’deki Yahudiler ya da müşrikler üzerinden bir anlatım gerçekleştirmektedir.⁵⁹⁰ Bu yönüyle ayet, Ehl-i kitap olan Medine’deki Yahudilerin tarihsel süreç içerisinde gerçekleşen vahiy zincirinin bir halkasını oluşturmaları sebebiyle, “Kur’an’dan önce gönderilen Yahudi şeriatına inandığınızı söylüyorsunuz da niçin Hz. Peygamber’e ve onun getirdiği Kur’an’a inanmıyorsunuz?” vurgusu taşımaktadır. Bu sebeple ayeti sadece lafızdan hareket eden parçacı bir yaklaşımla ve ihtiyaç duyulan her anlamın ondan istihraç edilmesi yoluyla mezhebî önkabullerin delili olarak göstermek, kelâmî yaklaşımların tefsirlerdeki izdüşümlerine güzel bir örnektir.

Bu konuda öne sürülen bir başka delil ise Bakara 2/143. ayette geçen “... Allah imanınızı asla zayi edecek değildir...” ifadesidir. Ayetin siyak-sibakına konu olan mesele kıblenin tahvili meselesidir.⁵⁹¹ Ayetteki “إِيمَانُكُمْ” ifadesi, Mu'tezile tarafından namaz kılmanın imanın bir cüzü olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Ehl-i Sünnet ise bu kelimenin bizzat namaza değil namazın farz olduğunu tasdik etmeye işaret ettiğini söylemektedir.⁵⁹² Hâlbuki ayette geçen *iman* kelimesi iman-küfür ayrımı gibi kelâmî bir meseleyle işaret etmekten öte “namaz” anlamına gelmekte ve daha önce Kudüs’e yönelerek kılınan namazların zayi edilmeyeceğinden bahsetmektedir.

⁵⁸⁷ Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 25; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 117; Gündoğar, “İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu”, s. 517.

⁵⁸⁸ Beyyine 98/5.

⁵⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 48.

⁵⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 551; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, XIV, 420; Kurtubî, *Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 404; Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, VIII, 495.

⁵⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 640.

⁵⁹² Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 117.

Mâtürîdî, Eş'arî (ö. 324/935-36), Bâkılânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) ve Fahreddin er-Râzî gibi Ehl-i Sünnet âlimleri ise; “imanın kalbin tasdiki olduğunu” söylemişler ve görüşlerini kuvvetlendirmek için çeşitli ayetlerden delil getirmişlerdir. Mesela Hz. Yusuf'un kardeşlerinin babalarına söyledikleri “*Sen bize inanmıyorsun*”⁵⁹³ ifadesi bunlardan biridir. Yine “*Ey Peygamber! Kalpleriyle inanmadıkları halde, ağızlarıyla inandık diyenlerle (Yahudilerden) o küfür içerisinde koşuşturanlar seni üzmesin.*”⁵⁹⁴ ayeti de aynı şekilde kendi metin içi bağlamı dışında içinde bulunduğu düşünülen örtük manasından hareketle mezhebî temayülleri güçlendirmek için kullanılmıştır.

Konumuz olan ayete dönersek, ele aldığımız Bakara 2/62. ayeti, tefsirlerde iman-küfür ayrımı gibi kelâmî/mezhebî kaygılarla ortaya çıkmış meselelerle ilişkilendirilmiş olsa da ayetin bu konularla ilişkilendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Ayet Medine dönemi Yahudilerine hitap etmekte ve onların Yahudi şeriatını kabul edip Hz. Peygamber'i ve getirdiklerini reddederek sergiledikleri ikiyüzlü, tutarsız tavırlarını eleştirmektedir.

2.1.5. Muhâkeme-i İbrâhim

Kur'an'da özellikle Mekke dönemine ait olan surelerde Hz. İbrâhim'in, gerek babasıyla ve gerekse de kavmiyle olan mücadelesi ve tevhid inancını savunarak kavmini putlara tapmaktan vazgeçirmeye çalışması gibi konulardan bahsedilir. Hz. İbrâhim'in sırasıyla ay, güneş ve yıldızları görüp önce, “*Bunlar benim rabbimdir*” diye ifade etmesi, tefsirlerde Hz. İbrâhim'in küçük yaşlardan itibaren içinde taşıdığı dînî endişelerle izah edilir. Konumuz olan ayette de Hz. İbrâhim'in kavminin dînî anlayışlarının yersiz ve yetersizliğini vurgulamak için başvurduğu bu muhakeme tarzı ve mücadele yöntemi, kelâmî meseleler etrafında çeşitli yorum farklılıklarına neden olmuştur. Bahse konu olan En'âm 6/76. ayet şöyledir:

“فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦)“

“İbrâhim, gece karanlık basınca bir yıldız gördü ve “Demek benim rabbim bu!” dedi. Fakat yıldız gözden kaybolunca, ‘Bakın, ben böyle kaybolup giden şeyleri sevmem.’ dedi.”

⁵⁹³ Yûsuf 12/17.

⁵⁹⁴ Mâide 5/41. Ayrıca bk. Nahl 16/106; Hucûrat 49/14.

Bu ve devamındaki ayetlerde anlatılan hususlar birçok tefsirlerde Hz. İbrâhim'in aklı muhakeme yoluyla Allah'ın birliği inancına ulaştığı şeklinde anlaşılmıştır.

Bahsi geçen ayetlerle ilgili olarak Taberî, o döneme kadar gelen rivayetleri üç grupta toplayarak aktarmakta ve bunlardan, birinci sırada zikrettiği İbn Abbas ve İbn İshak rivayetini tercihe şayan bulmaktadır. Bu rivayete göre Hz. İbrâhim, yeni doğan erkek çocuklarının öldürülmesi sebebiyle mağarada saklanıp orada büyümüştür. Oradan çıktıktan sonra da ayette peşpeşe gördüğü ifade edilen yıldız, ay ve güneşi rabbi zannetmiş ancak bunları sevmemiş sonuçta bütün bunların ötesinde hiç kaybolmayacak bir hakikî mabudu idrâk etmiştir. İkinci sırada zikrettiği “bir peygamberin böyle bir duruma düşmeyeceği” görüşünü, görüş sahiplerini belirterek zikreder. Ancak bununla ilgili herhangi bir tercihte bulunmaz.⁵⁹⁵

Taberî'nin tercihinde rivayetçi yönünün etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Taberî ile aynı dönemlerde yaşamış olan Mâtürîdî de bu ayetin tefsiri olarak serdedilen görüşleri üç noktadan ele almıştır. Onun söyledikleri arasında en dikkat çeken husus, Allah'ın gerçek anlamda bilinmesinin duyu organlarıyla değil, O'nun varlığını gösteren deliller ve aklın verileri sayesinde mümkün olduğudur.⁵⁹⁶ Ayetleri tefsir ederken müfessirlerin kanaat ve tercihleri, yaşadığı dönem ve coğrafyanın şartlarının yanı sıra, o dönemde dile getirilen fikir ve yaklaşımların etki ve izlerini taşır. Bu anlamda yine Mâtürîdî, İmâmiyye mezhebinin bu ayeti Hz. Ali'ye nisbet ederek “buradaki yıldızın te'vili me'zun, ayın te'vili lâhık, güneşin te'vili de imam” şeklinde izah etmelerini hayal ürünü ve batıl şeyler diye tarif ederek Hz. Ali'nin bunlardan uzak olduğunu belirtir.⁵⁹⁷ Her müfessir kendi asrının çocuğu ve her yorum da vaki olan ya da muhtemel bir sorunun cevabı olduğuna göre; Mâtürîdî, ayetin mefhumunu döneminde cereyan eden birtakım kelâmî cereyanların etkilerine karşı açıklamış olmaktadır.

Sonuçta “İbrâhimî dinler” kavramlaştırmasına konu olmuş bir Peygamber'in böyle bir muhâkeme yoluyla Allah'ın birliği inancına ulaştığını söylemek isabetli değildir. Bu yaklaşımı kelâmî birtakım mülâhazaların tefsirlere olan etkisiyle açıklamak gerekir. Özetle, Hz. İbrâhim'in yıldıza, aya, güneşe bakıp, “Bunlar benim rabbim” demesi ve sonra da bunların gerçek ilah olmadığını söylemesi, kendi halkına şirk inancının saçma

⁵⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 354-363.

⁵⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 113.

⁵⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 126.

bir inanç olduğunu kavratmaya yöneliktir. Bu noktada ilk dönem dilci müfessirlerden olan Ferrâ'nın (ö. 207/822) konuya yaklaşımı önemlidir. Ferrâ, Hz. İbrâhim'in böyle davranmasının nedeni, "Kavminin ilah diye taptıkları şeylerin aslında hiçbir şey olduğunu onlara göstermektir." diye açıklamaktadır.⁵⁹⁸ Bu açıdan bakıldığında, Bakara 2/260. ayette zikri geçen dört kuş ve ölülerin diriltilmesi meselesi de benzer şekilde değerlendirilebilir.

2.1.6. Rü'yetullah Meselesi

Rü'yetullah (Allah'ın görülmesi), farklı yönlerden bakılan ve Kur'an ayetlerinden deliller getirilerek, mezhepler arasında yorum farklılıklarına sebep olan konulardan biridir. Allah'ın görülmesine delil getirilen ayetlerden biri A'râf 7/143. ayetidir:

“وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ أَنظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ”.

“Musa belirlediğimiz vakitte belirlediğimiz yere gelince rabbi onunla konuştu. Bu arada Musa, “Rabbim!” dedi, “Bana kendini göster de seni bir göreyim.” Allah da şöyle buyurdu: “Beni asla göremezsin! Bu gerçeği anlamak istersen şu dağa bak; eğer (ben tecelli ettiğimde) o dağ yerinde kalırsa o zaman sen de beni görürsün(!)” Allah tecelli edip (nurunu) dağa yansıtınca dağı yerle bir etti. O anda Musa bayılıp yere yığıldı; derken, ayıldı ve şöyle yakardı: “Rabbim! Sen yüceler yücesisin. Tövbe eder, affını dilerim. Senin gözle görülemeyeceğine iman edenlerin ilki benim!”

Ayetin rü'yetullah konusuyla ilişkilendirilmesinden bahsetmeden önce son cümlesinde yer alan *evvelü'l-mü'minîn* ifadesinden bahsetmek gerekmektedir. Bu ifade, genel manada Allah'ın gözle görülemeyeceğine iman konusunda ilk olmaya işaret etmektedir.⁵⁹⁹ Ancak ayetin bu kısmı İbn Abbas, İkrime ve Mücâhid'e dayandırılarak aktarılan bazı görüşlere göre “İsrâiloğullarından sana iman edenlerin ilkiyim” şeklinde de anlaşılmıştır.⁶⁰⁰ Bu yoruma göre şu sonuçlar oluşabilir: Hz. Musa, önceden var olan imanını, yaşadığı bu tecrübe neticesinde yeniden dile getirmiş olabilir. Aynı zamanda bu yoruma göre; zaten inandığı Allah'a yeniden inanmak gibi bir noktaya gelmiş olduğu

⁵⁹⁸ Ferrâ, *Meâni'l Kur'an*, I, 341.

⁵⁹⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 62.

⁶⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 435-436.

şeklinde de anlaşılabilir. Bu durumda İsrâiloğullarına gönderilen bir peygamber olarak Hz. Musa'nın sonradan inanacağı bir hususta nasıl önceden peygamber olarak gönderilebileceği sorusu gündeme gelir. Bu ihtimalden dolayı ayette bahsedilen inanmanın Allah'ın varlık ve birlikteki vahdaniyetine olan inanma değil, Allah'ın dünya gözüyle görülemez oluşundaki Hz. Musa'nın ilk tecrübeyi temsil edişi olarak anlamak daha isabetli olmalıdır.

Diğer taraftan bu ayet, rü'yetullah ile ilişkilendirilmektedir. Rü'yetullah meselesi ise hicrî II. yüzyılın ilk yarısından itibaren inançla alakalı olarak tartışılan konulardan biridir. Bu konudaki görüşler, Allah'ın dünyada görülebilmesi veya yalnızca ahirette görülebilmesi şeklinde iki ana noktada değerlendirilmektedir:

Müşebbihe ve bazı sûfiyye grupları Allah'ın dünyada bile görülebileceğini iddia ederken, Allah'ın dünyada görülemeyeceğini savunan diğer görüş sahipleri, O'nun ahirette müminler tarafından görüleceği, kâfirlerin ise bundan mahrum kalacağını söylemişlerdir.⁶⁰¹ Bu konu özellikle bazı ayetlerin yorumuyla ilgili olarak gündeme gelmektedir.⁶⁰²

Hicrî VI. asırda yaşamış bir müfessir olan İbnü'l-Cevzî, *Za'dü'l-Mesîr*'de her ikisini de İbn Abbas'a dayandırdığı iki görüş nakletmektedir. Birincisi; Ebû Sâlih'in (ö. 101/719) İbn Abbas'tan aktardığına göre ayetteki, “evvelü'l-mü'minîn” ifadesi “dünyada iken Allah'ın görülemeyeceğine” işaret etmektedir. İkriye'nin İbn Abbas'tan yaptığı nakle dayandırılan ikinci görüşe göre ise bu ifade “İsrâiloğullarından inananların ilkiyim” anlamına gelmektedir. Bu ikili ayrım, hicrî IV. asırda yaşamış olan Taberî (ö. 310/923) ve Mâtürîdî (ö. 333/944); V. asırdan Mâverîdî (ö. 450/1058); VI. asırdan Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atiyye gibi müfessirlerin hepsinin tefsirlerinde yer almaktadır. Ayetin, öncesiyle birlikte rü'yetullah konusuyla ilişkilendirilerek kelâmî bir mesele olarak değerlendirilmesinden dolayı böyle anlaşılması söz konusu olabilir. Oysa söz konusu ayet, siyak-sibak çerçevesinde değerlendirildiğinde Firavun'dan kurtulan İsrâiloğullarının puta tapan bir kavmi görmesi üzerine, Hz. Musa'dan kendileri için de o

⁶⁰¹ Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, s. 312. Ayrıca bk. Ömer Pakiş, “Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mutezili Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, (2001/2), s. 55-79; Hikmet Akdemir, “Taberîye Göre Rü'yetullah Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 3, (2002), s. 7-26.

⁶⁰² Bk. En'âm 6/103; Â'râf 7/143; Kıyâme 75/22-23.

kavmin taptığı putlar gibi gözle görülebilen bir ilah yapması yönündeki taleplerinden bahsedildiği görülecektir. Yine ayet, Mekke müşriklerinin Allah'ı görmedikçe ya da Allah ile melekleri yanlarına gelmedikçe iman etmeyecekleri şeklindeki sözleriyle de⁶⁰³ bağlantılı olarak Allah'ın gözle görülemeyeceğine iman konusunda ilk olmaya işaret etmektedir.

2.1.7. Kabir Azabının Varlığına Dair Tartışmalar

Kelâm ilminde berzah âlemi ve kabir hayatıyla ilgili mevzular sem'îyyât başlığı altında incelenmektedir. Kabir azabının varlığı meselesi kelâm ilminde en çok tartışılan konulardan biridir. Bu hususta mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İlk kullanılan delillerden biri de Mü'min 40/46. ayettir. Ayette şöyle buyrulmaktadır:

“النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿٤٦﴾”

“Ateş azabı sürekli olarak Firavun ve adamlarına gösterilir. Kıyamet günü ise “Atın şu Firavun ve adamlarını azabın en şiddetlisine denilecektir.” Bu ayetteki “النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا” ifadesi Ehl-i Sünnet âlimlerince⁶⁰⁴ berzâh âlemine, dolayısıyla kabir azabına delil gösterilen ayetlerin en önemlilerinden biridir.⁶⁰⁵ Çünkü ayette Firavun ve adamlarına ateşin sürekli olarak gösterildiğinden söz edilmekte, ardından da kıyamet günü azabın en şiddetlisine çarptırılacakları belirtilmektedir. Buna göre söz konusu ateş, kıyamet günündeki cehennem ateşinden farklı olmalıdır.

Bu ifadenin kabir azabına delil olduğunu ileri sürenler “غُدُوًّا وَعَشِيًّا” kelimelerinin⁶⁰⁶ devamlılık bildirdiği için kabir azabına delalet ettiğini⁶⁰⁷ söylerken, diğerleri ise bahsi

⁶⁰³ Bk. En'âm 6/158; İsrâ 17/92; Furkân 25/21.

⁶⁰⁴ Kabir azabı sem'îyyâtla ilgili bir konudur. Âhad haberleri delil olarak kabul etmeyen Mu'tezile'den Dırâr b. Amr başta olmak üzere, Cehmiyye gibi diğer bazı gruplar da kabir azabını kabul etmemişlerdir. Mu'tezile'den başta Kâdî Abdulcabbâr olmak üzere büyük bir kısım ise kabir azabını kabul eder. Bu hususta mezheplerin görüşleri için bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, I, 127.

⁶⁰⁵ Diğer ayetler için bk. Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169; Tevbe 9/101; Tâhâ 20/125; Mü'minûn 23/100; Secde 32/21; Tûr 52/47; Nûh 71/25; Tekâsür 102/1-4. Ayrıca bk. Ali Böcü, “es-Süyûtî'nin Şerhu's-Sudûr bi Şerhi Hâli'l-Mevtâ ve'l-Kubûr Adlı Eseri Bağlamında Kabir Hayatı ile İlgili Hadislerin İncelenmesi”, (Yüksek Lisans Tezi) Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2005, s.49.

⁶⁰⁶ “غُدُوًّا” kelimesi günün ilk bölümüne işaret etmektedir. Fecrin ağarmasıyla, güneşin doğuşu arasındaki vakit olarak ifade edilmektedir. “بُكْرَةً” ve “إِنْكَارًا” kelimeleriyle aynı anlamda; “أَصَالًا” ve “عَشِيًّا” kelimelerinin de mukabili olarak değişik formlarıyla birlikte Kur'an'da birçok yerde geçmektedir. Bu ayetlerin geçtiği bağlamlar için bk. En'âm 6/52; A'râf 7/205; Ra'd 13/15; Kehf 18/28; Nûr 24/36; Sebe' 34/12. “عَشِيًّا” kelimesi ise akşamdan sonraki zamanı ifade etmektedir. İkinci vaktinden güneşin batışına kadar veya güneşin zevâlinde batmasına kadar ya da akşam namazından sonra gecenin üçte birine kadar olan vakit manasına geldiği de belirtilmiştir. Bu kelime Kur'an'da

geçen kelimelerin inkıta ifade ettiği için sadece azap yerinin gösterileceğine⁶⁰⁸ işaret ettiğini söylemektedirler. Ayetin açıklaması sadedinde müfessirlerin genellikle üç görüş ileri sürdüğü görülmektedir:

1. Firavun ve ailesine ateşe atılacakları yer sabah akşam gösterilir ve melekler: “işte burası sizin yerinizdir” derler. Bu görüş Katâde’den nakledilmiştir.
2. Firavun ve âvânesinin ruhları siyah renkli kuşların kursaklarında günde iki kere ateşe sokulur. İşte onların sabah akşam ateşe arzolanmalarından maksat budur. Bu görüş Abdullah b. Mes’ûd ve Süddî’den nakledilmiştir.
3. Firavun ve ailesi akşamdan sabaha, sabahdan akşama kadar kabirlerinde azap görür. Bu durum özellikle Firavun ve ailesinin dünya durdukça devam eden durumlarını göstermektedir. Bu görüş ise Mukâtil b. Süleyman, Mücahid, İkrime ve Muhammed b. Ka’b el-Kurazî’ye nisbet edilmektedir.⁶⁰⁹

Bu ayetin Mukâtil b. Süleymân’ın tefsirindeki yorumuna göre, sabah akşam cehenneme arz edilmenin Firavun ve ailesi için söz konusu olduğunu görüyoruz. Daha sonraki tefsirlerin ise neredeyse hepsinde yukarıdaki üçlü tasnifin yapıldığını, ayetin her iki anlama da gelebilecek şekilde yorumlandığını, ancak özellikle kelâmî meselelerde ekolleşmenin akabinde kabir azabına delil getirme sadedinde bu ayetin daha çok kullanıldığını görüyoruz. İşin ilginç tarafı Mu’tezile’nin kabir azabını inkâr ettiği şeklindeki yaygın kanaate rağmen, Zemahşerî gibi Mu’tezilî bir müfessirin bizzat bu ayeti kabir azabına delil olarak gösterdiğini müşahade ediyoruz. Hâlbuki Ehl-i Sünnet’in kabir azabına yönelik oluşturduğu bu kanaat, bu ve benzeri ayetlerden daha çok hadislerde sabit olan bilgilerden kaynaklanmaktadır.⁶¹⁰ Bu çerçevede bazı Mu’tezilîlerin itirazı da zaten haber-i vâhide olan itirazlarından kaynaklanmaktadır. Bu

değişik türevleriyle birlikte zikredilmektedir. Bu ayetlerin geçtiği bağlamlar için bk. Âl-i İmrân 3/41; En’âm 6/52; Yûsuf 12/16; Kehf 18/28; Meryem 19/62; Nûr 24/58; Rûm 30/18; Sâd 38/18-31; Mü’min 40/46-55; Naziât 79/46. Konumuz olan ayette, bu ifadeler daha etkileyici bir niteliğe bürünmesini sağlayacak şekilde deyimsele anlamlarıyla azabın sürekli ve devamlılığını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2444-2426; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 568-603; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 365; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 4165.

⁶⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 351; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, VII, 447.

⁶⁰⁸ Razî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXVII, 74.

⁶⁰⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XX, 339; Mâverî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, V, 159; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 364.

⁶¹⁰ Buhârî, “Ezân”, 149; “Küsûf”, 7-12; “Cenâiz”, 86; “Daavât”, 37; Müslim, “Cennet”, 65-66-67; Nesâî, Cenâiz, 114.

durum, Kur'an yorumunun itikâdî anlayışlar doğrultusunda şekillendirildiği, dolayısıyla da kelâmî anlayışların yoruma etkisini göstermesi açısından önemlidir.

2.1.8. “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” İfadesinin Anlaşılma Biçimi

Kelâmî meseleler etrafında bazı tartışmaların meydana gelmesinde başka dillerden yapılan tercüme faaliyetlerinin etkisi olduğu gibi anlam bakımından kapalı ayetlerin farklı şekillerde yorumlanmasının da etkisi olmuştur. Zât-sıfat ilişkisi, Kur'an'ın yaratılmışlığı, irade ve kader, cevher ve araz gibi meseleler etrafında oluşan farklı görüşler, mezhebî kabulleri de beraberinde getirmiştir. Kelâmî mülâhazaların tefsirlere yansımaları açısından örnek olarak “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ifadesinin içinde yer aldığı Şûrâ 42/41. ayeti vermek istiyoruz: “فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ” *“Gökleri ve yeri var eden O’dur. Size kendi cinsinizden eşler yaratan ve bu suretle üreyip çoğalmanızı sağlayan, aynı şekilde hayvanları erkekli-dişili olarak yaratan da O’dur. O’nun hiçbir benzeri yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”*

Ayetin son kısmındaki “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ifadesi lafzî olarak, “O’nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur” şeklinde izah edilmektedir. Yapılan bu yorumlar, kelâmî değerlendirmeleri de içerisinde barındırdığı için, ayet konumuzu ilgilendirmektedir.⁶¹¹ Nitekim Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) gibi Arap dili ve grameri alanında ün yapmış bir müfessir de bu duruma işaret etmektedir. Ebû Hayyân’a göre, ayetteki “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ifadesi, tıpkı Arapların “مِثْلَكَ لَا يَفْعَلُ كَذَا” “Senin gibi bir adam bunu yapmaz” sözünde olduğu gibi, “misl” kelimesinin Arap dilinde bir kimsenin kendisi anlamındaki kullanımıyla örtüşen bir ifade tarzıdır.⁶¹²

Ayette Allah, hiçbir açıdan başka hiçbir şeye benzemez denilmek suretiyle varlığının zatından olduğu, olmasının vacip, olmamasının muhal olduğu vurgulanmaktadır. Benzerliği reddetmek bakımından bile olsa Allah'ın yüce olan zâtı ile diğer varlıkların karşılaştırılmasının mümkün olamayacağı dile getirilmektedir. Ayette “misl” kelimesiyle murat olunan aslında “zât” kelimesidir. “Zât” yerine “misl” kelimesinin kullanılması ise Allah'ın zâtı itibarıyla hiçbir şeye mûmâseletinin olmamasının

⁶¹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVII, 151.

⁶¹² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 488.

mübalağa ile ifade edilmesinden ibarettir.⁶¹³ Yine “Ke” (gibi) lafzı da, kimilerine göre teşbîh için, kimilerine göre te’yîd için, kimilerine göre de mübâlağa için kullanılmıştır. Yani Allah’ın değil aynısı, benzeri dahi yoktur, anlamındadır.⁶¹⁴

Ayetin kelâmî mülâhazalarla yorumlanmasına etki eden husus, Allah’ın zât ve sıfatlarının birbirinden ayrı olduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet anlayışı ile zât ve sıfatlarının birbirinin aynı olduğunu söyleyen Mu’tezile arasındaki tartışmalarda bu ayetin dile getirilmiş olmasıdır. Bu bağlamda itikadî olarak Eş’arî mezhebine mensup bir müfessir olan Râzî’nin bu ayetin tefsirini yaparken Mu’tezile’ye mensup olan İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924) *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserinde geçen “Biz, Allah’ın bir vechi olduğunu kabul ediyoruz”⁶¹⁵ cümlesine verdiği uzun uzadıya cevaplar da konumuz açısından önemlidir.

İlk dönem tefsirlerinde derin tahliller yapılmadan sadece “*kudrette benzeri yoktur*” şeklinde izah edilen bu ayet,⁶¹⁶ daha sonra Allah’ın cevher, cisim ve araz olmaması, bir mekân ve cihette bulunmayışı, cisme ait özelliklerden münezzehe oluşu bağlamında Ehl-i Sünnet ile Cehmiyye ve Müşebbihe arasında meydana gelen ihtilaflara konu edilmiştir.⁶¹⁷ Bu yönüyle de kelâmî tartışmaların yorumun tarihsel süreçteki seyrine etkisini ifade etmesi açısından dikkat çekicidir.

Oysa yaratılışın çift kutuplu oluşuna işaret edilen bir pasajın devamında gelen ayetin vurgusu, benzeri dahi olmayan bir şeyin eşinin asla bulunmayacağı hususudur.⁶¹⁸ Kâinatta yaratılan her şey çift yaratılmıştır ve bu bir yaratıcının yaratmasıylaadır. Oysa Allah için bu söz konusu değildir.

2.1.9. Gökyüzünü Kaplayan “Duman”dan Kastedilen Mana

Kelâmî meselelerin yoruma etkisi bakımından ele alacağımız son örneğimiz, Duhan 44/10-12. ayetlerde gökyüzünü kaplayacağı ifade edilen dumanın mahiyetiyle ilgili yorum farklarıdır. İlgili ayetlerin tamamının metin ve meallerini şöylece verebiliriz:

“فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ . يَغْشى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ . رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ .”

⁶¹³ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXV, 17-18.

⁶¹⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V, 221.

⁶¹⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVII, 151.

⁶¹⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 174.

⁶¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVII, 151.

⁶¹⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, s. 985.

“Ey Peygamber! Şimdi sen gökyüzünü yoğun bir dumanın kaplayacağı günü bekle. O duman bütün halkı kuşatacaktır. İşte bu elem verici bir felaket olacaktır. O zaman müşrikler, ‘Rabbimiz! Bizi bu felaketten kurtar. Çünkü biz artık imana geleceğiz.’ diye yalvaracaklar.”

Gökyüzünü kaplayacağı ifade edilen dumanın ne olduğu, nerede ve ne zaman vuku bulacağı ile ilgili olarak temel iki bakış açısı bulunmaktadır. Bunlardan İbn Mes’ud’a dayandırılan ve Taberî’nin tercih ettiği, müfessirlerin de ekserisince kabul gören birinci görüşe göre ayet; Hz. Peygamber zamanında Kureyş’in başına gelen kuraklık ve ardından yaşanan kıtlık yıllarıyla ilişkilendirilerek açıklanmaktadır.

İbn Abbas’a dayandırılan ve aynı zamanda İbn Kesîr’in de (ö. 774/1373) tercih ettiği ikinci görüşe göre ise ayet; kıyamet kopmadan önce meydana gelecek olan büyük bir olaydan bahsetmektedir. Kelâmî literatürde “eşrâtü’s-sâat” şeklinde ifade edilen ve kıyamet alametleri bahsinde zikredilen “duhân hâdisesi” de bu ayetle ilişkilendirilmiştir.⁶¹⁹

Konumuzu ilgilendiren yönüyle bu ayetin tefsirinde müfessirlerin tercihinde dönem tahdidi olmaksızın ciddi tercih farklılıkları bulunması ilginçtir. Erken dönem müfessirlerinden biri olan Mukâtil b. Süleymân, tefsirinde ayeti şöyle izah etmektedir: Hz. Peygamber: “Ey Rabbim! Yusuf’un yıllarında olduğu gibi bu müşrikler üzerinde baskını artır da yola gelsinler!” diye dua etti. Bunun üzerine Kureyş kuraklık yılları ve ardından gelen kıtlık ile öyle perişan oldu ki açlıktan gözlerinin ferî kesildi ve her tarafı duman kaplamış gibi görmeye başladılar. Sonra müşriklerin ileri gelenlerinden bazıları Hz. Peygamber’e gelerek, rabbine yalvarmasını istediler; azap kalkınca kesinlikle inanacağız” diye de eklediler.⁶²⁰ Mukâtil, sadece bu görüşü zikretmekte, kıyamet yaklaşınca meydana geleceği bildirilen duman hâdisesinden ise bahsetmemektedir.

Taberî, her iki yorumu da vermekle birlikte tercihini İbn Mes’ud’dan gelen rivayetten yana kullanmaktadır.⁶²¹ Aynı dönemde yaşamış bir müfessir olarak Mâtürîdî, ayette belirtilen dumanın geçmişte olmuş bitmiş bir olay olduğunda ittifak olduğunu ancak

⁶¹⁹ Metin Yurdagür, “Duhân”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 546-548.

⁶²⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 818; Ferrâ, *Meâni l-Kur’an*, III, 39-40; Zeccâc, *Meâni l-Kur’an*, IV, 424.

⁶²¹ Taberî, *Câmiu l-Beyân*, XXI, 20.

mahiyetinde farklı görüşler ileri sürüldüğünü ifade etmiştir.⁶²² Son dönem müfessirlerinden Seyyid Kutup (ö. 1966) ve İzzet Derveze ise zikredilen rivayetleri tartışarak ayette bahsedilen dumanın kıyamete yakın zuhur edecek alametlerden olduğunu tercih etmektedirler.⁶²³

Konumuz olan ayetlerin de içerisinde bulunduğu Duhân 44/9-14. ayetler, müşriklerin tüm vakitlerini şüphe içerisinde oyun ve eğlenceyle geçirdiklerinin belirtildiği bir pasajdır. Bu bölüm içerisinde, göğün Hz. Peygamber'e aşikâr bir duman getireceği günü beklemesi emredilmektedir. Bu durum aslında müşriklere apaçık bir tehdit ifade etmektedir. Dolayısıyla bu tehdit Hz. Peygamber'in çağdaşı olan müşriklere yapılmaktadır. Eğer kıyametin kopuşuyla ilgili hâdiselerden bahsediyorsa müşrikler inanmadıkları ve kendilerinden binlerce belki de onbinlerce yıl sonra vuku bulabilecek olayları nasıl görebileceklerdir? Onları görmeyecekleri bir şeyle tehdit etmek anlamsız hale gelmiş olmaz mı? Bu nedenle burada bahsedilen olayın müşriklerin kısa vadede başına gelecek felaketler olması daha anlamlı görünmektedir.

Ayetin tefsirlerde yer alan açıklamaları farklılık göstermektedir ve kelâmî bir mesele olarak üzerinde tartışılan bir konumda zikredilmese de müfessirlerin belki kendi fikir ve düşünceleri, ayeti hadislerde bahsedilen kıyamet alametleriyle birlikte düşünmek zorunda hissettirmiş ve Kur'an'dan deliller getirme arzusuyla neredeyse bütün tefsirlerde her iki görüş teferruatlı olarak zikredilmiştir.⁶²⁴ Bununla birlikte Mâtürîdî'nin ifadesiyle bu dumanın geçmişte olup bittiğiyle ilgili görüş müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul görmüştür.⁶²⁵

Muhammed 47/18. ayette geçen “فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا” ifadesi de bu konuyla ilgili güzel bir örnek olarak kabul edilebilir: “Belli ki o müşrikler imana gelmek için ille de kıyametin ansızın gelip çatmasını bekliyorlar. Hâlbuki kendi kıyametlerinin alametleri günden güne güç kaybeden ve kendileri için yolun sonu gözükken o müşrikler için çoktan

⁶²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 294.

⁶²³ Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, XIII, 242; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, III, 401-402.

⁶²⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 20; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 294; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 247; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 466-467; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII, 150-151; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVII, 243-244; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, IX, 106; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 381; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, II, 532; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 35; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 746; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 285-286; Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, XIII, 242; Heyet, *Kur'an Yolu*, IV, 793-794; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VIII, 306.

⁶²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 294.

belirmiştir. Fakat kaçınılmaz son olan ölüm gelip çattıktan sonra gerçeği anlamış olmaları neye yarar?!”

Ayetteki “فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا” ifadesi klasik tefsirlerin çoğunda kıyamet alametleri olarak yorumlanmaktadır.⁶²⁶ Öncesinde geçen “فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً” cümlesindeki “السَّاعَةَ” ifadesi gerek hakikî gerekse mecazî olarak anlamaya müsait olsa da İbn Âşûr gibi bazı son dönem müfessirleri ayette sözü edilen kıyamet alametlerini, her insan için bir çeşit küçük kıyamet demek olan “ölüm olayı” şeklinde açıklamaktadırlar.⁶²⁷ Böyle bir yorum, yine zamanın ve müfessirin kendi anlayışının bir neticesi olarak gerçekleşmiş olsa da ayetin dilsel bağlamı müşriklerin güç kaybettiklerini ve Müslümanların da güç kazandıklarını anlatmaktadır. Dolayısıyla İslâm’ı engelleme çabasında olan düşmanların sonlarının geldiği ve bütün çabalarının hüsrana ile sonuçlanacağı anlamına gelmektedir.

2.1. Mezhebî Aidiyetin Yorumda Kırılmaya Etkisi

İnsan içinde yaşadığı toplumun bir parçası olarak varlığını sürdürür. Siyasî, itikadî veya fikhî nedenlerle bir mezhebe aidiyet duymak da mensubiyetle bağlantılı olarak varlığını sürdürme gayretinden meydana gelir. Nitekim insan kendisini tarif ederken, biz şuuruyla gönül ve fikir birlikteliği içinde bulunduğu grupla bağlantılı düşünür ve davranır. Onlarla birlikte kendini daha güçlü hisseder. Bu sebeple mezhep olgusu, aidiyeti oluşturan unsurların en önemlileri arasında yer alır. Ancak bu aidiyet duygusu bazen abartılarak düşünce veya eylem bazında aşırılıklara da neden olabilmektedir.

İnsanlar, birtakım insanî sebeplerden dolayı farklı düşünebiliyor ve ayrılığa düşebiliyorlar. Zamanla bu ayrılık derinleşerek ortaya çıkan farklı yorumlar, hakikatin yerini alabiliyor. Bunun sonucunda bir süre sonra mensup olunan mezhebin görüşleri referans alınmaya başlıyor. Nihayetinde herkes mensup olduğu mezhebin kaynaklarını esas alıp diğerlerini reddetme ya da görmezden gelme gibi bir yol tutuyor. Bu yönüyle başlangıçta tevhid inancının bir delili olan,⁶²⁸ ideale ulaştıran alternatifler sunan, yaşamı kolaylaştıran bir çeşitlilik içerisinde rahmete vesile olan yorum farklılıkları, zamanla hakikatten uzaklaşmaya, ayrılıkları derin ve sürekli hale getirerek birliğin bozulmasına

⁶²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 523; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, III, 326; İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm*, XIII, 71.

⁶²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 103.

⁶²⁸ Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/6; Mü'minûn 23/80; Rûm 30/22; Zümer 39/21.

neden olan bir duruma dönüşmektedir.⁶²⁹ Önceki dinlerde çok daha belirgin olan bu duruma düşmekten müslümanlar elbette kaçınmalıdır. Ancak bu hususta tam olarak başarı sağlandığını söylemek oldukça güçtür.

Bu bölümde daha çok siyasî ve itikâdî kabullerin yol açtığı mezhebî anlayışlar çerçevesinde meydana gelen ihtilafların Kur'an yorumuna nasıl yansıdığı, yorum açısından derinleşen farklılıklar ve yorumda meydana gelen kırılmalar üzerinden işlenmeye çalışılacaktır. Önce Hz. Peygamber sonrası dönemde yaşanan ayrışmaların tefsirlerdeki yorum farklılıklarına etkisinden, mezheplerin duruşlarını tahkim etmek için yorumdan faydalanmasından ve mezhebî önyargılardan kaynaklanan aşırı yorumlardan bahsedildikten sonra tefsirlerdeki mezhebî faktörlerden kaynaklanan yorum farklılıklarına örnek verilecektir.

2.2.1. Hz. Peygamber Sonrası Dönemde Yaşanan Ayrışmalar ve Tefsire Yansıması

Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde iktidarı elde etmeyle ilgili mücadelelerin meydana gelmesi, İslâm toplumu içerisinde var olan durumu anlama ve anlamlandırmayla ilgili ciddi değişikliklere neden olmuştur. Bu durum bir anlamda imanı ile siyasal tercihleri arasında kalan kişiyi etkisi altına almış ve Kur'an'ın metni ile olan ilişkisinde de bazı değişiklikler yapmasına neden olmuştur. Aslında yaşanan bu süreçte meydana gelen değişimler, Kur'an'ın metin ya da muhtevasında tezahür eden değişim ya da dönüşümler değildir. Kur'an metni aynen kalmış, Kur'an'ın topluma verdiği mesaj ve bu mesajın topluma iletilmesinde bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Ancak metni anlama ve yorumlama konumunda olan özne, yaşadığı olaylar ve bunların sonucunda oluşan fikir ve duyguları itibariyle değişmiştir. Kur'an'a muhatap olan insanlar ve toplum değişince, özellikle yaşanan birtakım olumsuz gelişmeler duyguları değiştirmiştir. Algılama biçimi değişince haliyle düşünce de bundan etkilenmiştir. Mesela Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde, bu durumun yol açtığı üzüntünün de etkisiyle meydana gelen gerilim ortamında cereyan eden hilafet tartışmalarında bazı Kur'an ayetlerinin birer argüman olarak kullanılması söz konusu olmuştur. Gerçi bu durumu bir aşırı yorum örneği olarak değerlendirmeyebiliriz. Çünkü bu yorumların siyasî mücadele içerisinde dinî terminolojiyi bir meşruiyyet aracı olarak kullanmak gibi bir kasıtlı değil, içinde bulunulan durumun vehametinin kabul edilmesini

⁶²⁹ Aldemir, *Kur'an-ı Kerîm'e Göre İhtilaf*, s. 266-279.

kolaylaştırmak gibi bir niyetle yapıldığını söyleyebiliriz.⁶³⁰ Aksi durumda her biri vahiy ortamına şahit olan sahabenin bu yorumları kabul etmemesi gerekirdi. Ancak yine de bu şekilde yorumlanması ileride meydana gelecek ayrışmalarda bir başlangıç noktası oluşturması açısından önem arz etmektedir.

Daha sonraki dönemlerde, Kur'an'ın otoritesinden güç almak, siyasî rekabette kendi tarafına üstünlük sağlamak ya da toplumda yeni oluşan sorunlara çözüm üretebilmek gibi birçok nedene bağlı olarak her fırsatta Kur'an'a başvurmak eğilimi toplumu etkilemiştir. Kur'an'ın bu şekilde yorumlanması ve bu yorumların toplumun bazı kesimlerince kabul görmesi, gruplar halinde bu yorumlar etrafında bir araya gelmeyi, devam eden süreçte de mezheplerin kurumsallaşması sonucunu doğurmuştur. Bu durum bir taraftan dinin ete kemiğe bürünmüş bir kimlik halini almasını sağlarken diğer taraftan da kimi zaman Kur'an metninde verilen mesajı tanınmaz hale getirmiş, amacından uzaklaştırabilmiştir.

Bu noktada mezhep mefhumunun *“hem yorumla şekillenen hem de yorumu şekillendiren”* yapısını gözden uzak tutmamalıyız. Çünkü mezhebî mensubiyet yorumun şekillenmesinde oldukça etkili bir unsur olarak yerini almıştır. Tarihsel süreç içerisinde ehl-i hadîsin lafzı öne çıkaran yaklaşımı, ehl-i re'y veya kelâm ekollerinin de maslahatı öne çıkaran yaklaşımları akîdenin tahkim edilmesine yönelik olarak gerçekleşmiş olsa da sonuçta bu anlayışların tedvin edilip sistemleştirilmesiyle mezhepler meydana gelmiştir. Bu durum, ilk etapta koruyup kollamacı bir yaklaşımın neticesi olarak anlaşılabilir neticede bu farklı anlayışlar parçalı ve dağınık bir görüntüye sebebiyet vermiştir. Mezhebî aidiyet, zaman içerisinde birbirini ötekileştiren ve değersizleştiren bir konuma doğru evrilmiş, neticede netice mezhebî aidiyetten kaynaklanan taassubî yaklaşımlar, yorum farklılıklarını oluşturmuş hatta derinleştirmiştir. Şu halde, yorum farklılıklarının oluşmasında mezhebî aidiyetin güçlü bir etkiye sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır.⁶³¹

Mezhep merkezli anlama biçiminde farklı yorumların oluşması, mezhebî bağlılık sâikiyle hareket eden müfessirin ayetin anlamını kendi önkabulleri doğrultusunda genişletmesi ya da daraltması şeklinde tezahür etmektedir. Bu durum, müfessir

⁶³⁰ Ayar, *Sahabe Dönemi Siyasî Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, s.17-18.

⁶³¹ Karadaş, “İnançsızlığa Karşı İç Bünyeyi Güçlendirme”, s. 177.

açısından kaçınılması zor olmakla birlikte,⁶³² kendi mezhebinin ilkelerini tahkim etmek veya muarızlarına karşı mezhebî ilkelerini savunabilmek amacıyla müfessirin Kur'an'ın nâzil olduğu ortam ve şartları göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır. Yetmiş üç fırka hadisinde⁶³³ anlatılan duruma benzer şekilde, herkesin kendi mezhebini hak olarak görmesi de taassubun oluşmasındaki temel sebeplerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu halde mezhebî yaklaşım açısından başlarda ötekileştirici bir durum arzetmese de, sonraki süreçlerde her fırka esas olarak kendisini hak, diğerlerini batıl olarak kabul edince yorum farkları da doğal olarak mezheplerin farklı oluşu kadar ayrı bir gerçekliği meydana getirmiştir. Bu nedenle mezhep müntesipleri zaman zaman birbirini tekfîrle suçlayabilmiş, kelâmî/mezhebî ekoller birbirini ötekileştiren ve dışlayan bir din dilinin oluşmasına da zemin hazırlamış oldular. Aslında bu ötekileştirici dilin oluşmasında yabancı kültürlerle etkileşimin payının bulunduğunu söylemek de mümkündür.

Kelâmî ekollerin birbirini ötekileştirmeye varan mezhebî temayüllerinin ayetlerin anlaşılma biçimine etkilerine dair ilerleyen sayfalarda birçok örnek zikredeceğiz. Ancak A'râf 7/179. ayetteki “ذَرَأْنَا” ifadesinin anlamı ve yorumu çerçevesindeki bazı izah ve yorumların ilginç olduğunu düşündüğümüz için bu izahlara burada kısaca temas etmek istiyoruz. Ayetin tamamı şöyledir:

“وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾”

“Andolsun ki biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Böylelerinin akılları vardır hakikati idrak etmez, gözleri vardır hakikati görmez, kulakları vardır ama hakikat çağrısını işitmez. İşte bunlar hayvanlar gibidirler ve hatta daha da şaşkındırlar. İşte bunlar tam bir aymazlık içinde olan kimselerdir.”

Ayeti yorumlarken Mu'tezile; “Allah, insanlardan kendisine itaat ve ibadet etmelerini, hayır ve hasenatla meşgul olmalarını istediğini pek çok ayette zikretmiştir.”⁶³⁴ Kur'an ayetleri arasında çelişki olamayacağına göre bu ayeti zahiri manasında anlamak

⁶³² Muhammed Avvâme, *Edebü'l-İhtilâf fi'l-Mesâili'l-İlm ve'd-Dîn*, Beyrut 1997, s. 11.

⁶³³ Konu ile ilgili olarak bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 21; Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, Sayı: 3, Konya 2005, s. 43; Muhammet Emin Eren “Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri”, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2014.

⁶³⁴ Bk. Nisâ 4/64; İbrâhim 14/10; Furkân 25/50; Fetih 48/8-9; Zâriyât 51/56.

mümkün değildir. Yine Allah eğer insanları cehennem için yaratmış olsaydı, onları doğrudan cehennem için yaratması gerekirdi ve o zaman onlara mühlet vermesinin bir anlamı kalmazdı. Ayrıca, onları cehennem için yaratmış olsaydı, onlar kesinlikle iman etmeye muktedir olmasalardı; ayetin devamında yer alan ‘*akılları vardır hakikati idrak etmez, gözleri vardır hakikati görmez, kulakları vardır ama hakikat çağrısını işitmez.*’ kısmı ile iman etmemelerinden dolayı kınanmaları yakışıksız olurdu.” gerekçelerini ileri sürerek ayetin te’vil edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁶³⁵

Ehl-i Sünnet ise “Te’vile gitmenin ancak ayetin lafzını zahirî manasına hamletmenin imkânsız olduğu aklı delil ile sabit olduğu zaman makul olabilir.” diyerek, te’vil etmeye gerek olmadığını ifade etmiş, A’râf suresindeki bazı ayetleri de delil göstermiştir.⁶³⁶

Zehebî (ö. 1977) kendisi bu açıklamaları Mu’tezile kaynaklarında bulamadığını ancak İbn Kuteybe’nin Mu’tezile’den bazılarının, ayeti “*Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık...*” şeklinde değil “*cehenneme attık*” şeklinde yorumladığını aktarmıştır. Bu yaklaşımı da onların “Allah hidâyet ve dalâleti yaratmaz, herhangi bir varlığı cennete koymak ya da cehenneme atmak için yaratmaz.” düşüncesinden kaynaklandığı şeklinde açıklamıştır.⁶³⁷ İşte bütün bu açıklamalar, mezhebî yaklaşımların ayetlerin yorumlanmasında ne kadar etkili olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

2.2.2. Mezheplerin Duruşlarını Tahkim Etmek İçin “Yorum”dan Yararlanması

İslâm medeniyetinde Kur’an, merkezi bir konumdadır. İlâhî bir kelim olan Kur’an metni de Allah’ın sözü olarak bizzat hakikati temsil etmektedir. Ancak ilâhî kelim olan Kur’an’ın hakikati temsil etmesi, ayetlerle ilgili yapılan yorumların mutlak manada doğru olmasını gerektirmez. Ayrıca her ne kadar hakikat tek olsa da hakikate ulaşan yollar sonsuz ve sınırsız sayıda olabilir. Bu anlamda her bir yolun kendi tutumuna ilişkin sorunları olabilir. Kendi yolunu bu sorun ve sıkıntılardan ârî ve âzâde görmek bizatihi sorunlu bir yaklaşım olur.

⁶³⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XV, 64-65.

⁶³⁶ Bk. A’râf 178-182-183. Söz konusu değerlendirme için bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XV, 66.

⁶³⁷ İbn Kuteybe, *Tev’îlu Muhtelefi’l-Hadis*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995, s. 68-69; Zehebî, *el-İtticâhü’l-Münharife fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-Kerîm Devâfi’uhâ ve Def’uhâ*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1986, s.45.

Mezheplerin fikri planda oluşmaya başlamalarıyla birlikte evvelemirde kendi görüşlerinin haklılığını ortaya koymak daha sonra da kendi kabullerine ters düşen görüş ve yorumları susturmak ya da ortadan kaldırmak için ayetleri kendi bakış açılarına göre yorumlama hâdisesi hep varolagelmıştır. Belki de bu durum insan doğasının bir neticesi olarak bir noktaya kadar kaçınılmazdır. Ancak bir mezhebî anlayışın duruşunu sağlamlaştırmak için yorumlarını “mutlaklaştırması” kabul edilebilir bir durum değildir. Bu konuda tarihin akışı içerisinde çok ilginç ve farklı örnekler bulmak güç değildir.

Bu konuda ilginç örneklerden biri Hâricîler’in yaklaşımlarıdır. Hâricîler Kur’an metnine lafza dayalı bir anlayışla yaklaşmışlar, literal bir okuma yapmışlardır. Hatta Kur’an’ı *lafızcı/literal* bir okumaya tabi tutan ilk kimselerin Hâricîler olduğu da söylenmiştir.⁶³⁸ Bu yönüyle yaptıkları te’villerin mutlak manada murâd-ı ilâhîyi ifade ettiğine inanmışlar, inanmayanları da tekfir etmekten çekinmemişlerdir. Meselâ “*Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, kâfirlerin tâ kendileridir.*”⁶³⁹ ve “*Haddi aşarak saldıran tarafla Allah’ın emrine gelinceye kadar savaşın.*”⁶⁴⁰ ayetleri ortada dururken hakem olayında Hz. Ali’nin Allah’ın hakemliğine değil de insanların hakemliğine müracat etmesini küfür sebebi saymışlar ve kendi kabullerine gerekçe göstererek, lafzî okumanın ilginç örneklerini sergilemişlerdir.⁶⁴¹ Yine onların “*Hüküm ancak Allah’ındır*”⁶⁴² ayetine tutunarak, bu ayeti tahkim olayında sloganlaştırarak kullanmaları, Hz. Ali’ye nisbet edilen “hak sözü söylerken batılı murad etmek”⁶⁴³ ifadesiyle çok vecîz bir şekilde dile getirilmiştir. Hâricîler’in bu türlü te’villerinin ve aşırı yorumlarının arka planında “Bedevi Arapların yerleşik hayata geçiş sürecinde karşılaştıkları güçlüklerin” etkisi büyük olmuştur.⁶⁴⁴

Bu çerçevede ilginç örneklerden bir tanesi de Şîa’nın yaklaşımıdır. Şîa, mezhebî yaklaşımında temel olarak imâmet doktrininin esas almakta ve bütün yorumlarını bu temel arka plan üzerinden ortaya koymaktadır. İmamet kelimesi hem fikhî hem de siyasî çağrışımları olan bir kelimedir. Hz. Peygamber’den sonra İslâm toplumunu idare etme işini deruhte eden makamı ifade eden bu kavram, fikhî ve kelâmî literatürde imamet

⁶³⁸ Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1992, s. 71.

⁶³⁹ Mâide 5/47.

⁶⁴⁰ Hucurât 49/9.

⁶⁴¹ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1983, s. 87-91.

⁶⁴² En’âm 6/57; Yûsuf 12/40, 67.

⁶⁴³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 288.

⁶⁴⁴ W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. E. R. Fığlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981, s.13.

başlığı altında işlenirken, tarih literatüründe hilafet şeklinde ifade edilmiştir. Şîa içerisinde Zeydiyye hariç diğerlerinin tamamının anlayışına göre nübüvvetin devamı olan bir müesseseyi ifade etmektedir.⁶⁴⁵ Müslümanlar arasında hilafetin/imamet gerekliliğini kabul etmeyen yok gibidir. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında temelde bir farklılık gözükme de Ehl-i Sünnet bunu toplumun huzuru anlayışına dayandırırken Şîa ise aşkın bir sebebe dayandırmaktadır.⁶⁴⁶ Ayrıca imamın nassla tayini, masum olması gibi hususlar da İmâmiyye'nin olmazsa olmaz şartları arasında yer almaktadır.

Mesela kendisi de İmâmiyye Şîa'sına mensup bir müfessir olan Tûsî, Bakara 2/124. ayetin imamların masumiyetine delil olduğunu zikrederek, bu ayetin imamların her türlü kötü fiillerden masûn, dolayısıyla da mâsum olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Ayet şöyledir: *"Hani bir zamanlar Rabbi İbrâhim'i bazı emirlerle sınamıştı. İbrâhim de onları eksiksiz yerine getirince, 'Ben seni insanlara önder/imam yapacağım' buyurmuştu. İbrâhim, 'neslimden de önderler çıkar' deyince, Allah, 'Zalimler ahdime (nübüvvete) nail olamazlar.' buyurdu."* Tûsî, buradaki "ahd"den maksadın imamet olduğunu ve gerçekten mâsum olmayanın ya kendisine ya da başkasına zulmetmiş olacağından dolayı imamete lâayık olamayacağını, oysa imamların ne kendisine ne de başkalarına zulmetmedikleri için buna lâayık olduklarını ifade etmiştir.⁶⁴⁷ Hâlbuki bu ayeti, Bakara 2/54. ayetle birlikte değerlendirdiğimiz zaman, üstünlüğün biyolojik sebeplere bağlı olarak değil, dinî ve ahlâkî liyakate bağlı olduğunun bildirildiğini görürüz. Ayette Hz. Peygamber dönemindeki yahudilerin kendilerini "Allah'ın seçilmiş halkı" saymalarına cevap verilerek, Medine yahudilerinin Hz. Peygamber ve müslümanlar karşısında üstünlük taslamalarının boş bir kuruntudan ibaret olduğu ifade edilmektedir.⁶⁴⁸

Yine Tûsî, *"Sizin velîiniz ancak Allah, O'nun peygamberi, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."*⁶⁴⁹ ayetinde geçen "velî" kelimesinin "evlâ" ve "ehakk" manasına gelmesinden dolayı Hz. Ali'nin imametine delil olduğunu;⁶⁵⁰ *"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu*

⁶⁴⁵ Mustafa Öz-Avni İlhan, "İmamet" *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 201.

⁶⁴⁶ M. Akif Aydın, "İmamet (Fıkıh)" *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 204.

⁶⁴⁷ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, I, 449.

⁶⁴⁸ Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 205-208.

⁶⁴⁹ Mâide 5/55.

⁶⁵⁰ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, III, 559.

yapmazsan O'nun tebliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmez."⁶⁵¹ ayetinin de "Allah, Hz. Peygamber'e Hz. Ali'yi yerine halife tayin etmesi konusunda vahyedince, Hz. Peygamber bu haberin sahabeden bir kısmına ağır geleceğinden çekinmiş ve bunun üzerine de Allah onu çekinmemesi için yüreklendirmiştir." şeklindeki rivayete dayanarak Hz. Ali'nin imametinde delil olduğunu zikretmektedir.⁶⁵² Buna benzer birçok yorum mezhebî önkabullerden kaynaklı ve öncülleri kendisinden mevhum ve menkul yaklaşımlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada Mutezili yaklaşıma dair de bir örnek vermek yerinde olur. Zemahşerî, *"Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır"*⁶⁵³ ayetinin yorumunda öncelikle ayetin Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili olduğunu söyler. Daha sonra ise temrîz kalıbıyla "Onların bu ümmetin bid'atçıları olduğu da söylenmiştir." diyerek bu bid'atçıların de Müşebbihe, Mücebbire, Haşviyye ve benzerleridir şeklinde açıklama getirmektedir. Zemahşerî'nin burada kullandığı "benzerleri" ifadesi dikkat çekicidir. Ehl-i Sünnet dışında neredeyse bütün fırkaların isimlerini saymıştır.⁶⁵⁴ Böylece sanki örtük bir ifade biçimiyle Ehl-i Sünnet'i kastetmiştir. Bu durumun ise temelde mezhep taassubunun yoruma olan etkisinden başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz.

2.2.3. Mezhebî Önyargı Nedeniyle Aşırılığa Varan Yorumlar

Bir şeyin yerini ya da konumunu değiştirmek anlamında tahrif,⁶⁵⁵ dinin temel hükümlerini inkâr, bunlar hakkında şüphe uyandırarak bunları hafife almak anlamında ilhâd⁶⁵⁶ kavramlarıyla ifade edebileceğimiz aşırılık durumu, mezhepler söz konusu olduğu zaman yorumda varılabilecek en son noktayı ifade etmektedir.

Zemahşerî, Bakara 2/79. ayeti tefsir ederken sadece âlimlerin değil, onları takip ve taklit eden avamın da bu duruma düşebileceğini belirtmiştir. Söz konusu ayetin meali şöyledir: *"Bizzat kendi elleriyle birtakım şeyler yazıp çizen ve sonra da basit dünya*

⁶⁵¹ Mâide 5/67.

⁶⁵² Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri 'l-Kur'an*, III, 588.

⁶⁵³ Âl-i İmrân 3/105.

⁶⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 399.

⁶⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1343; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 228; Muhammet Tarakçı, "Tahrif" *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 422-424.

⁶⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, I, 534; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 737; Mustafa Sinanoğlu, "İlhâd" *DİA*, İstanbul 2000, XX, 90-92.

menfaatleri uğruna, 'Bu, Allah tarafından gönderilmiş vahiydir.' diyen (Yahudilere) yazıklar olsun! Elleriyle yazıp çizdiklerinden dolayı onlara yazıklar olsun! Bir kez daha yazıklar olsun onlara ki bunu bir kazanç yolu olarak görüyorlar." Ayette Yahudiler bağlamında bahsedilen durumlara benzer, te'vil yoluyla inhıraflara ve tahriflere girme endişesi, her zaman ve her din/mezhep için mümkündür. Âlimin bildiği ile amel etmesi, avamın da bir bilginin aslını öğrenme imkânı bulunca zan ve taklide düşmeden onu öğrenerek amelini gerçekleştirmesi asıl olandır.⁶⁵⁷ Aynı ayetin tefsirinde Râzî de ilâhî metnin tahrîfinin lafız, mana veya daha başka şekillerde olabileceğini ifade eder. Râzî, bu ayette söz konusu edilenler Ehl-i kitap olmasına karşın, bazı İslâm mezheplerinin de kendi kabulleriyle uyuşmaması nedeniyle, fasit te'villere başvurarak bazı ayetlere getirdikleri yorumların bu kapsama dâhil olduğunu söylemektedir.⁶⁵⁸

Mesela İbn Kuteybe Mâide 5/91. ayetinde geçen "hamr ve meysîr" kelimelerini hakikî manalarıyla değil de mecaz ve işaret yoluyla anlam vererek Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) şeklinde tefsir eden; Nisâ 4/51. ayette geçen "cibt ve tâğût" kelimelerinin Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) ve Amr b. As (ö. 43/664) olduğunu söyleyen; Bakara 2/73. ayette geçen "idribûhu bi ba'dihâ" ifadesini Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ve Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) olarak yorumlayan fırkaların var olduğunu aktarmaktadır.⁶⁵⁹ Bu durumu ancak ğulât-ı Şîa'ya ait mezhebî anlayışların yorumda aşırıya giden yaklaşımları olarak açıklamak mümkündür. Nitekim hicrî IV. asırdan sonra yapılan tefsir çalışmalarında kavramların delaletine yönelik mezhebî ayrışmaların etkisini fazlasıyla görebiliyoruz. Bu hicrî III. asırda yaşamış Hâricî bir müfessir olmasına rağmen mezhebî ayrışmalara fazlaca girmemiş olan Hûd b. Muhakkem el-Hüvvârî'nin (ö. 280/893) tefsirinden de müşahade edilebilir.⁶⁶⁰

Bu noktada İbn Teymiyye'nin mezhebî tefsirdeki ayrımını zikretmek gerekmektedir. "İbn Teymiyye te'vilin eleştirisini yaparken kelâmî te'vil, fikhî te'vil, sûfî-bâtınî te'vil, felsefî-bâtınî te'vil ayrımına gitmektedir. "Kelâmî te'vil" derken Mu'tezile ve Mürcie'yi hedefe almakta, "fikhî te'vil"de ise fukahayı eleştirmektedir. "Sûfî-bâtınî" te'vilde

⁶⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 548/49.

⁶⁵⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, X, 21.

⁶⁵⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, s. 85-86; Zehebî, *el-İtticâhü'l-Münharife*, s. 61. Ayrıca benzer örnekler için bk. Bilmen, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, I, 140; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 120; A. mlf., *Tefsir Tarihi*, II, 332-369; Kahraman, *Tefsirde İhtilaflar*, s. 56-57.

⁶⁶⁰ Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", s. 131.

mutasavvıfları eleştiriye tabi tutarken, “felsefî-batınî” te’vilde ise Rafizî ve Karmatîleri esas alarak eleştirilerini dile getirmektedir. Temelde böyle bir ayrım ideolojik olmakla birlikte, onun Mu’tezile, Mürcie ve Bâtıniyye’ye duyduğu alerjiyle de alakalı olabilir. Konumuz açısından İbn Teymiyye’nin bâtinî te’vil ile sûfîlerin işârî te’villerini birbirinden ayıran yaklaşımı önemlidir. İbn Teymiyye’ye göre sûfîler ifade ettikleri yorumu “işâretler” şeklinde ele aldıkları için bu bir nevi itibârî bir durumdur. Yani sûfîler yorumlarını metnin doğrudan anlamı değil muhtemel anlamlarından biri olarak görürler ve işaret diye isimlendirirler. Asıl itibariyle bunun usulcülerin kıyasından bir farkı yoktur. Ancak batınî te’vilde durum böyle değildir. Onlar yorumlarını metnin delalet ettiği asıl anlam olarak anlamaktadırlar.”⁶⁶¹ şeklinde izah etmektedir.

Burada “Hiçbir ayrım yapmaksızın ister kelâmî ister fikhî olsun bütün mezhebî yaklaşımları aynı kategoride ele alabilir miyiz?” ya da “Tefsir yaklaşımları aynı olmasına rağmen kelâmî te’ville fikhî te’vilin birbirinden farklı muameleye maruz kalmasını, yani birinin kabul edilirken diğerinin kabul edilmemesini nasıl açıklamalıyız?” gibi sorular gündeme gelebilir. Bunu İbn Teymiyye’den sonra dahî kelâmî te’vilin her yönüyle eleştirilmesine rağmen fikhî te’vilin tasvip görmesinin nedenlerinde aramak gerekmektedir. “Fikhî yorumlar, sınırlı sayıdaki ayetlerle sınırsız sayıdaki hayatın değişen olaylarına çözüm arayışı olarak değerlendirilip zengin bir muhtevaya bürünmüş iken, kelâmî yorumlar medeniyet paradigmasındaki değişikliklere rağmen nassların yeni kültür seviyeleriyle uyum arzedecek düşünsel yapılara dönüşmemesi sebebiyle gelişmemiştir.” şeklinde açıklamak mümkündür.⁶⁶² Bu durum mezhebî kabullerin dogmatik tarzda hiçbir sorgulamaya tabi tutulmaksızın sadece nesilden nesile intikal edip gelmesi gibi bir sonuç doğurur ki, dinî anlayış ve yorumun donuklaşması, yeni sorunlara çözüm üretememeye başlaması bu şekilde olmaktadır.

Mezhebî ihtilaflar sadece İslâm dininde değil, diğer düşünce ve inanç sistemlerinde de söz konusudur. Âl-i İmrân suresinin ilk altmış veya seksen küsur ayeti hicretin üçüncü yılında Medine’ye gelerek Hz. İsa’nın ilah olduğu iddiasıyla Hz. Peygamber’le tartışan Necran Hristiyanlarıyla ilgili olarak inmiştir. Hristiyanların Hz. İsa’dan sonra dinin hakikatinden uzaklaşarak dinlerini tahrif etmeleri ve daha sonra da ihtilaf ettikleri bu

⁶⁶¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*, s. 71-83; Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, s. 131- 133.

⁶⁶² Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, s.132.

meseleyi bir inanç ve akide meselesi haline getirmeleri hususu Âl-i İmrân 3/19. ayetinde anlatılmaktadır: “Şüphesiz Allah katında gerçek din İslâm'dır. Ne var ki kendilerine kitap verilenler, kendilerine onca vahiy gelmesine rağmen aralarındaki kıskançlıklar, ihtiras ve çıkarları nedeniyle ihtilafa düşüp farklı gruplara ayrıldılar. Kim Allah'ın ayetlerini inkar ederse bilsin ki Allah hesabı pek çabuk görür!”⁶⁶³ Bu ayette Yahudi ve Hristiyanların kendi aralarındaki ihtiraslar yüzünden ihtilafa düştükleri belirtilmektedir. Bu ihtilaflar neticesinde daha sonraları ortaya çıkan ayrışmalar farklı yorumlara ve mezhebî ayrılıklara dönüşmüş ve din olarak algılanmaya başlamış asıl itibariyle hak dine mensup olan bu insanlar Allah'a, Peygamber'e ve kutsal kitaba inadıkları halde zamanla değişik dine müntesip hale gelmişlerdir.⁶⁶⁴ İşte mezhebî taassubun insanların kutsal metinleri objektif olarak anlamasına engel oluşturmasını böyle anlayabiliriz ki, diğer düşünce ve inanç sistemlerinde böyle bir durumun gerçekleşmesi, aslında her din ve düşünce sisteminde bunun olabileceğine işaret etmektedir.

Yine bir başka açıdan meseleyi ele alacak olursak mezhebî yaklaşım ya da başka nedenlerle gerçekleşsin, yorumda meydana gelen farklılıklar, çoğunlukla yorumlayanın ön kabulünde bulunan nazariyeyle alakalıdır. Çünkü aynı metni esas alan farklı fikrî yapılar içerisinde birbirine tamamen zıt düşünce sistemlerinin oluşması birtakım faktörlere bağlı olmalıdır ki, bu faktörlerden biri de tefsir kuramlarıdır.⁶⁶⁵ Esasen dinî düşünce, dinî nasslar çerçevesinde teşekkül ettiği için, bu tefsir nazariyeleriyle kendini dışı aksettirmektedir. Bu da düşünce ekolleri arasındaki yorum farklılığının özünü oluşturmaktadır. Eğer yorumda bir hata varsa bu çoğu zaman yorumun dayandığı nazariyeyle alakalıdır ve silsile yoluyla mezhebî taassuba hatta ilhâda kadar ulaşabilir ki, mezhebî yorumda varılabilecek son nokta olması açısından bu durum önem arz etmektedir.

Rivayet-dirayet ayrımının da mezhebî tefsire etkisi söz konusudur. Kur'an metninin yorumlanmasında zâhir-bâtın, akıl-nakıl, tefsir-te'vil gibi kategorik anlamda temel ayrımlar aslında rivayet-dirayet ayrımına dayanmaktadır.⁶⁶⁶ Kur'an metninin rivayet yoluyla yorumlanması çabası işin içerisine tarihî, dilsel malzemelerin de katılması

⁶⁶³ Âl-i İmrân 3/19.

⁶⁶⁴ Kahraman, *Tefsirde İhtilaflar*, s.187.

⁶⁶⁵ Maşalı, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, s. 123.

⁶⁶⁶ Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti, *Bilimname V*, 2004/2, s. 45-60.

suretiyle metnin özgün anlamına ulaşma çabası olarak değerlendirilebilir. Yine Kur'an metninin dirayet yoluyla açıklanması çabaları, her zaman bu kadar kesin ve keskin sonuçlar vermese de diğerine göre kategorik olarak daha öznel ve dolayısıyla da önyargılı bir tutumu içerisinde barındırmaktadır. Çünkü müfessir ayeti yorumlarken lafız veya dil eksenli bilgilerden ziyade, sosyo-kültürel durumuna bağlı olarak kendi bilgi ve kültürüyle hareket etmektedir. Birinci yaklaşımın genel anlamda Ehl-i Sünnet'in selefi kanadının yaklaşımı, ikincisinin ise rey ulemasının ve sûfî meşreb ulemanın yaklaşımını temsil ettiğini varsaydığımızda ayrışmaya konu olan bu meselenin arka planında sadece ilmî bir sâikle yapılan tasnif çabası olmadığı, bilakis bu ayrımın mezhebî bir farklılaşmayı da beraberinde taşıdığı söylenebilir. Rivayet merkezli yaklaşımın mezhep faktörüyle de bağlantılı olarak daha tutucu ve muhafazakâr bir kimlikle var olanı sürdürme anlayışını, dirayet merkezli yaklaşımın ise değişim ve gelişim ekseninde aklın tüm fonksiyonlarını harekete geçirerek, hâlihazırda beliren şartları daha da iyileştirip günceli yakalamayı ifade ettiği söylenebilir. Bu durum, hem rivayet hem de dirayet eksenli yorumun siyasi bir karakter taşıma ihtimalinin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'den sonra her iki yorum çeşidi de işletilmiştir. Müslümanların sosyal yaşamları genişleyip farklı coğrafyalara ulaşılınca mevcut yeni durumlara Kur'an'dan çözüm getirme arayışı sadece uygulamaya yönelik pratik ihtiyaçları karşılama amacıyla değil bir dünya görüşü oluşturma düzeyinde de gerçekleşmiştir. Başka dinî geleneklere mensup insanların müslüman oluşuyla birlikte ortaya çıkan farklı nitelikteki problemlerin üstesinden gelebilmek ve toplumsal uzlaşmayı yakalayabilmek için pratik ve fikrî düzlemde farklı yorumlar işletilmiş ve daha sonra bu ihtiyaçlar sistemleşmeyi/mezhepleşmeyi beraberinde getirmiş ya da artırarak devam ettirmiştir.⁶⁶⁷

Öte yandan her yorumun ne kadar nesnel davranmaya çalışırsa çalışsın içerisinde öznel birtakım hususiyetleri bulunduracağının da peşinen kabul edilmesi gerekir. Bu durum bizi ötekileştirici, dışlayıcı ve çekişmelere konu olan bir tutum geliştirmeye sevketmemelidir. Aksine sebebe dayalı, çözümleyici, anlamaya dayalı tavrı öne çıkaran bir tutum geliştirmeye sevketmelidir.

⁶⁶⁷ Ay, "Kur'an Metninin Yorumundaki Farklılaşmanın Politik Tabiatı Üzerine", s. 465-467.

2.2.4. Mezhebî Aidiyet ve Siyasî Kabulden Kaynaklanan Anlayışların Yorumu Etkisine Örnekler

2.2.4.1. Âl-i İmrân 3/18. Ayette Geçen “أُولُوا الْعِلْمَ” İfadesinin Anlamı

Mezhebî aidiyet veya siyasî kabulden kaynaklanan anlayışların farklı yorumlara neden olması hususunda vereceğimiz ilk örnek, Âl-i İmrân 3/18. ayette yer alan “ulü'l-ilm” ifadesiyle ilgili yaklaşımlardır. Ayet metin ve mealiyle şöyledir: “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ” وَمَلَايَكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ “Allah kendisinden başka gerçek ilah olmadığını açıkça bildirdi. Melekler bu tevhid gerçeğini ikrar etti. Hak ve hakikatin bilgisine sahip olanlar da buna yürekten inanıp iman etti. Evet, Allah’tan başka gerçek ilah yoktur; O üstün kudret sahibidir; her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir.”

Ayetteki “أُولُوا الْعِلْمِ” ifadesi, bazı tefsirlerde “شهد أولوا العلم بما ثبت عندهم” (ilim sahipleri elde ettikleri hakikatin bilgisiyle Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik ederler/bilir ve bildirirler.) şeklinde açıklanmaktadır.⁶⁶⁸ Neseî, ulü'l-ilmî peygamberler ve âlimler olarak yorumlamaktadır.⁶⁶⁹ Kurtubî ise ayetteki “şehide” fiilini Allah’a izafeten “bildirdi” şeklinde açıklarken, “ulü'l-ilm” ifadesinin de temrîz sîgasıyla peygamberler olarak izah edildiğini aktarmakta ancak tüm müminlere şamil olmasının daha uygun olduğunu söylemektedir.⁶⁷⁰

Öte yandan ayet, mezhebî kabullerin bir yansıması şeklinde anlaşılabilecek ifadelerle de açıklanmıştır. Mesela Zemahşerî, söz konusu ayetteki “ulü'l-ilm” ifadesini “ulemaü'l adl ve't-tevhid” şeklinde yorumlamaktadır.⁶⁷¹ Mu'tezile'nin kendisini “أهل العدل والتوحيد” diye adlandırmasıyla birlikte değerlendirdiğimiz zaman bu yaklaşım biçiminin mezhebî aidiyetin yorumu etkilemesine ve izdüşümlerinin tefsirlere yansımasına güzel bir örnek olduğunu söyleyebiliriz. Aynı ifadenin, aslında tefsiri, bir Ehl-i Sünnet âlimi tarafından kaleme alınmış önemli dirâyet tefsirleri arasında sayılmasına rağmen, ayrıca büyük ölçüde Râzî'yi esas almakla birlikte Begavî, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerine de

⁶⁶⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, I, 386; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 252; Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, I, 421.

⁶⁶⁹ Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, 242.

⁶⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, V, 63-66.

⁶⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 537. Yine Nisâ 4/165. ayetini açıklarken kendi mezhebî aidiyet anlayışı içerisinde şu cümleyi kullanmaktadır: “Peygamberler, dinî konulara ait hükümleri açıklayıp kendilerine yüklenen vazifelerini tebliğ ederler; ulemâü ehli'l-adl ve't-tevhid de insanları gafletten uyandırmakta ve onları düşünmeye sevketmektedirler.” Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 180.

و هم علماء العدل و التوحيد من الأنبياء “ tarafından da “و المؤمنین” ifadesiyle yorumlanması oldukça dikkat çekici bir durumdur.⁶⁷²

Ayette geçen “ulü'l-ilm” ifadesini mezhebî temayüllerden uzak bir şekilde, metin içi ve metin dışı bağlamıyla da ilişkilendirerek açıklayan müfessirler de bulunmaktadır. İlk dönem müfessirlerinden Taberî, buradaki “ulu'l-ilm” ifadesini “أهل العلم لهم” şeklinde “شهد” fiilinin anlamıyla da bağlantılı bir şekilde şöyle izah etmektedir: “Allah, yarattığı varlıklar içerisinde hoşnut olduğu melekler ve hakikatin bilgisine vâkıf ilim ehli kullarının şahitliklerini, bu ayette haber vermeyi murad etti. Allah, kendisine şirk koşanların ibadet kastıyla tazimde bulunduğu ve birçoklarının da ibadet ettiği meleklerinin, küfründe inadını devam ettirerek Hz. İsa hakkında yakışsız sözler söyleyenlerin ve Allah’tan gayri diğer varlıkları kendilerine rab edinenlerin sözlerini kabul etmeyen hakikatin bilgisine sahip ilim ehli kimselerin durumlarını bildirdi. Şöyle dedi: Melekler ve hakikatin bilgisine sahip kimseler, Allah’tan başka hiçbir ilah olmadığına, Allah’tan başka rab olarak kabul edilenlerin yalancı olduklarına şahitlik ettiler. Böylece Hz. Peygamber; Hz. İsa hakkında tartışmaya giren Necran Hristiyanları heyetinin iddialarını çürütmüş ve onları susturmuş oldu.”⁶⁷³

2.2.4.2. Nisâ 4/59. Ayette Geçen “أُولُوا الْأَمْرِ” Kavramının Kapsamı

“Ulü'l-emr” ifadesi terkip olarak yetki sahipleri anlamına gelen, ilk etapta anlamı çok geniş bir çerçevede ele alınabilecek bir Kur’an kavramıdır. Konumuz açısından kavramın önemi, ayette geçen ulü'l-emr’le kimlerin kastedildiği meselesidir. Ayet metin ve mealıyla birlikte şöyledir:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩) ”

“Ey Müminler! Allah’a da Peygamber’e de itaat edin. Yine sizden olan ulü'l-emr’e de itaat edin. Eğer herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz ve gerçekten Allah’a ve ahirete inanıyorsanız, anlaşmazlığa düştüğünüzde çözüm için Allah’a ve Peygamber’ine

⁶⁷² Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr fi'l-İ'âne 'alâ Ma'rifeti Ba'zı Meânî Kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*, Matbaatü Bulak el-Emîriyye, Mısır 1285/1868, I, 203; Ayrıca bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şirbînî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 190.

⁶⁷³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 279.

başvurun. Böyle yapmanız çok hayırlı ve elde edeceğiniz sonuç açısından da çok güzeldir.”

Bu kavramın hangi anlamda ele alınması gerektiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ulü'l-emr ifadesi şöyle yorumlanmaktadır: Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre ulü'l-emr ifadesinden devleti yönetenler (umerâ) kastedilmektedir.⁶⁷⁴ Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Dahhâk, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) kanalıyla gelen rivayetlere göre ise ulü'l-emr ifadesiyle âlimler (ulemâ) kastedilmektedir.⁶⁷⁵ Mücâhid'e göre, ulü'l-emr'den maksat ashâb-ı kirâm, İkrime'ye (ö. 23/644) göre ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi Hulefâ-yi Râşidîn'dir.⁶⁷⁶

Sonraki dönemlerde de ulü'l-emr ifadesi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Meselâ Şâfiî, ulü'l-emr terkinin medlûlü ile ilgili meseleyi izah ederken şöyle demektedir: “Bazı âlimler ayette geçen ulü'l-emr ifadesi ile askerî birliklerin komutanlarının kastolunduğunu söylemektedirler.” Bunun ihtimal dâhilinde ve doğru bir anlam olduğunu belirttikten sonra gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “O döneme kadar Mekke çevresinde yaşayan Araplar, emir ve yöneticinin ne olduğunu pek bilmezler ve bir insanın bir başkasına emir ve yönetici olarak itaat etmesini de hoş görmezlerdi. Hz. Peygamber'e itaat etmişlerse de bunu ondan başkası için düşünmüyorlardı. İşte bu yüzden, Allah Hz. Peygamber'in tayin ettiği komutanlara itaati emretmektedir.”⁶⁷⁷

Mu'tezilî düşüncede adalet imanın ön şartlarından biri olduğu için olsa gerek, Zemahşerî ulü'l-emr kavramını “âdil yöneticiler” ifadesiyle tarif ederken;⁶⁷⁸ Râzî, devlet başkanını gerektiğinde seçmek ve azletmek yetkisine sahip olan icma heyeti anlamındaki bir hukukî terim olan “ehlü'l-hal ve'l-akd” ifadesiyle tarif etmiştir.⁶⁷⁹

İbn Kesîr, bu ifadenin hem yöneticileri hem de âlimleri kapsayacağını dile getirmiştir.⁶⁸⁰ Bursevî, ulü'l-emr'in hak yolda olan idarecileri kapsadığını söylerken,⁶⁸¹ Kuşeyrî (ö.

⁶⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 182; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 115-116; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 149; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, I, 365; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, IV, 130; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 96.

⁶⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 117; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 149; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 769.

⁶⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 117.

⁶⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 53-54

⁶⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 95.

⁶⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 149.

⁶⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, IV, 137. Ayrıca bk. Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 90

⁶⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, II, 228.

465/1072) ulü'l-emr'in ilim ehline yöneticiler anlamına geldiğini, ancak marifet ehline göre ise ârifler ve müşidlere tekabül ettiğini söylemektedir.⁶⁸²

Şiî müfessirlerden Tabersî ve Tabatabâî, ulü'l-emr'in Ehl-i beyt imamı olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁸³ Reşid Rıza ve Mevdûdî'de (ö. 1979) bu anlam, daha geniş sınırlarda ifade edilmiş; böylece ulü'l-emr kavramı düşünürlerden, siyasî ve sivil toplum önderlerine varan bir yelpazede açıklanmıştır.⁶⁸⁴

Ayetin sebab-i nüzulüne gelince, Hz. Peygamber'in savaşa gönderdiği komutanlara işaret etmektedir.⁶⁸⁵ Nitekim Buhârî'nin İbn Abbas'tan aktardığı bir rivayete göre burada söz konusu olan kimse, Hz. Peygamber tarafından bir seriyyede komutan olarak görevlendirilen Abdullah b. Huzâfe b. Kays b. Adiyy'dir.⁶⁸⁶ Bir başka rivayete göre ise ayetin Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) komutasındaki bir seriyyede önce inanmayanlar safında yer alırken müslüman olan bir kimse hakkında Hâlid b. Velîd ile Ammâr b. Yâsir arasında daha sonradan Hz. Peygamber'e intikal eden bir tartışma ile ilgili nâzil olduğu rivayet edilmiştir.⁶⁸⁷

Kavram, genel teâmül içerisinde sadece devlet başkanı ya da yönetim erkini elinde bulunduran kişi olarak anlaşılmaktadır. Bazı değerlendirmelere göre, Nisâ 4/59 ve 83. ayetlerinde olmak üzere iki defa geçen ulü'l-emr ifadesinin birinci geçtiği yerde daha çok umerâya; ikinci geçtiği yerde de daha çok ulemaya işaret ettiği, ya da her iki geçtiği yerde de bütün insanlara delalet edebileceği şeklinde ifade edilmektedir.⁶⁸⁸ Ancak ulü'l-emr kavramını, süreç içerisinde gerçekleşen genel kabulden dolayı sadece devlet başkanı ya da yönetici tabakasını ifade eder şekilde anlamak kavramın anlamının daraltılması kapsamında değerlendirilmelidir.

Öte yandan ayette bahsedilen ulü'l-emr ifadesi, ihtilafa düşülmesi durumunda Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamber'in sünnetine başvurarak son kararı veren ve ihtilafı gideren kişi olarak anlatılmaktadır.⁶⁸⁹ Bu kimsenin ümerâdan biri olması gayet mümkün olduğu

⁶⁸² Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 212.

⁶⁸³ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III, 96; Tabatabâî, *el-Mizân*, IV, 409.

⁶⁸⁴ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, V, 180; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, I, 371.

⁶⁸⁵ Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, I, 392; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, IV, 131; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VIII, 150-151.

⁶⁸⁶ Buhârî, "Tefsîr", 4/11.

⁶⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 178; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzul*, s. 83.

⁶⁸⁸ Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, s. 255.

⁶⁸⁹ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, III, 277.

gibi hukemâ ya da ulemâ'dan biri olması da pekâlâ mümkündür. Ulü'l-emr'e itaatın emredilmesinden sonra “*eğer bir konuda ihtilafa düşerseniz*” ifadesiyle ulü'l-emr'in anlaşmazlığından da söz edilmiş olmaktadır. Ancak ayette anlaşmazlığa düşmekten bahsedilmesi, ulü'l-emr'in mutlak manada sadece yetki sahibi devlet başkanını ya da Şiîler nezdindeki gibi imamı işaret etmesi görüşünü zayıflatmaktadır. Çünkü ayette farklı görüşlere sahip olunması nedeniyle anlaşmazlığa düşmek gibi bir durumdan bahsedilmektedir. Gerçi bu ifadenin yönetim mekanizması içerisinde bulunan yöneticilerin kendi aralarında anlaşmazlığa düşmesi şeklinde anlaşılması da mümkündür. Fakat bu durum artık orada yönetmeden değil, yönetemeden ve kaos durumundan söz etmeyi gerektirir. Bunun yerine, anlaşmazlığa düşmek ifadesinden “ulü'l-emr'in farklı görüşler ortaya koymak suretiyle anlaşmazlığa düşmesini” anlamak daha uygun görünmektedir. Farklı görüşler ortaya koymak ise araştırma, akıl yürütme ve tefekkür etmeyi gerektirir. Bu da diğer ihtimali tamamen ortadan kaldırmamakla birlikte, ulü'l-emr'den kastın ulema olmasını daha makul hale getiren bir nitelik arz etmektedir.

Yine ayette meselenin Hz. Peygamber'e ve ulü'l-emr'e götürülerek onların görüşlerinin alınması istenmektedir. Nisâ suresinin hicretin dördüncü ve onuncu yılları arasında pasajlar halinde nazil olan medenî bir sure olduğunu dikkate aldığımız zaman da bu sonucu görürüz.⁶⁹⁰ Ayetin nazil olduğu zaman dilimi içerisinde Hz. Peygamber'in aynı zamanda devlet başkanı konumunda olduğunu ve çeşitli merkezlerde görevlendirdiği vali konumunda veya seriyye komutanları gibi yetkilendirilmiş kimselerin de bulunduğunu göz önünde bulundurmamız gerekir.⁶⁹¹ Ayrıca Nisâ 4/83'te de “...*Hâlbuki bu haberi öncelikle Peygamber'le veya yetki sahibi müminlerle paylaşıldı, haberin aslını öğrenir, işin iç yüzünü ortaya çıkarırlardı...*” şeklinde, haberin Hz. Peygamber'e veya vali ya da emir gibi yetkili kişilere götürülerek görüş almaktan bahsedildiğine göre, ulü'l-emr'i sadece devlet başkanı olarak yorumlamak yeterli olmamaktadır. Bununla birlikte ayette istinbat (hüküm çıkarma ve doğacak sonuçları ön görebilme) ifadesi kullanılmaktadır. Allah'ın kitabından hüküm çıkarmak gibi teknik bir ifade sadece umerayı ilgilendiren bir iş değil, içeriğinden dolayı ulemanın da işi olarak değerlendirilmelidir.

⁶⁹⁰ Süyûtî, *el İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I, 46; Derveze, *Sîretü'r-Rasûl*, (haz. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2008, II, s. 9; Duman, *Beyânu'l-Hak*, III, 267.

⁶⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, III, 292-293.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Şîa düşüncesinde ulü'l-emr kavramı masum imamlara tekâbül edecek şekilde yorumlanmaktadır. Bunun aksine özellikle Râzî'nin yaklaşımı dikkate alındığında, Sünnî düşüncede bir karşı refleks içerisinde bu kavramın icmâ ehline tekâbül etmesi, Şîa'da imamların masum oluşu karşısında Ehl-i Sünnet içerisinde de ümmetin hata üzerinde ittifak etmeyeceği önkabulleriyle bağlantılı olarak düşünülmelidir. Bu durum her iki mezhebî anlayış açısından da yorumun kendi mezhebî kabulleri çerçevesinde yönlendirilmesini ifade etmektedir. Meseleyi siyasî gelişmelerle bağlantılı olarak ele alacak olursak Emeviler dönemine kadar götürmemiz de mümkün olabilir. Ayetin anlamında meydana gelen genişleme, iktidarın siyasal gücünü artırma isteği ve mevcut iktidarın özellikle tüm siyasal yorumlarını tartışılmaz hale getirerek yapılanlara Kur'an kaynaklı sağlam bir dayanak oluşturma çabasıyla da açıklanabilir. Bu düşüncüyü Mu'tezilî düşünceye sahip bir Müfessir olan Zemahşerî'nin ulü'l-emr ifadesini "adalete riayet eden yöneticiler" şeklinde açıklaması da teyid eder niteliktedir. Mu'tezilî düşüncenin doğuşunun Emeviler dönemine tekabül etmesi bu tarif içerisindeki itirâzî bakışı da ortaya koymaktadır.⁶⁹² Aynı hâdis ve yaklaşımı Abbasiler döneminde Me'mun tarafından başlatılan Mihne Sürecindeki halku'l-Kur'an tartışmalarında da görüyoruz.⁶⁹³

İster Şîi düşüncede olduğu gibi ayetin kapsamını daraltmak, isterse karşı refleks olarak Sünnî düşüncede olduğu gibi ayetin anlamını genişleterek ele almak, daha çok mezhebî gayretlerle yapılan yorumların bir sonucu olarak gözükmektedir. Ulü'l-emr kavramını, sadece devlet başkanı olarak yorumlamak yeterli olmadığı gibi, yapılan yorumları da mezhebî yaklaşımın tefsirlere yansımalarının örnekleri olarak değerlendirmek mümkündür.

Neticede orijinal anlam her halükarda korunmalı, geriye kalan açıklamalar yorum olarak değerler ölçeğindeki yerini almalıdır. Zira her dönemin şartlarının değişmesi söz konusu olabilir. Öyleyse orijinal anlamın kapsamından uzaklaşmamak kaydıyla her dönemde yeni yorumlar yapılabilir.

⁶⁹² Öztürk, "İslâm Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulü'l-Emr' Kavramı Örneği", *İslâmiyât III*, sayı: 3, (2000), s. 96.

⁶⁹³ Nâhide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 11.

2.2.4.3. Hûd 11/37. Ayetteki “بَاعَيْنَا” İfadesinin Medlûlû

Haberî sıfatlar denilen Allah’ın eli, yüzü, gözü gibi konularda mezhepler arasında görüş farklılıkları meydana gelmiştir. Bunların te’vil edilerek anlaşılabilirliğini söyleyenler olduğu gibi, tenzihî bir metod benimseyerek bunların mahiyetini ancak Allah’ın bilebileceğini söyleyenler de olmuştur. Hûd 11/37. ayette geçen “بَاعَيْنَا” kelimesi de tefsirlerde mezhebî yaklaşımların bir sonucu olarak bu şekilde ele alınan kavramlardan biridir. Söz konusu ayet şöyledir: “وَاصْنَعِ الْفُلَکَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخَاطِبْنِي فِي الذِّینَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ” *“Sen şimdi bizim gözetimimiz altında, vahyimiz doğrultusunda bir gemi inşa etmeye başla; ama sakın o zalimlerin affı için bana yalvarma. Çünkü onlar sulara gömülüp gidecekler.”*

Ayette geçen “بَاعَيْنَا” ifadesindeki “عين” lafzı, “bakış, nazar, pınar, kaynak, casus, menbâ” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁹⁴ Kur’an’da “عين” kelimesi tekil olarak on üç kez,⁶⁹⁵ “أَعَيْنَ” şeklindeki çoğul formuyla, değişik manalara gelecek şekilde sekiz kez⁶⁹⁶ ve “عیون” şeklindeki çoğul formuyla değişik manalara gelecek şekilde dokuz kez⁶⁹⁷ geçmektedir. Ancak bizzat “بَاعَيْنَا” ifadesi ile mütekellim zamirine bitişik haliyle sadece dört yerde⁶⁹⁸ geçmektedir.⁶⁹⁹ “بَاعَيْنَا” ifadesi “gözümüzün önünde” manasına gelmektedir. Tefsirlerde bunun nasıl anlaşılacağıyla ilgili olarak farklı açıklamalar yapılmıştır. İbn Abbas, bu ifadenin “nazar, bakış” demek olduğunu, bilginiz doğrultusunda gemiyi yap manasında anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁷⁰⁰ Rebî b. Enes, söz konusu kelimeyi “himayemizde, korumamız altında” manasında anlamaktadır. Mukâtil b. Süleyman ve birçok müfessir ise “ilim” manasında kullanıldığını belirtmektedir.⁷⁰¹

Meselenin özü, ayetin, Allah’a göz isnâd edilip edilemeyeceğine dair mezhepler arasında yapılan tartışmaların ana eksenine oturtulmasıdır. Bu hususta tefsirler de

⁶⁹⁴ Cevherî, *es-Sıhâh*, V, 2170-2172; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 598-599.

⁶⁹⁵ Âl-i İmrân 3/13; Mâide 5/45; Kehf 18/86; Kasas 28/9; Sebe 34/12; Sâffât 37/48; Duhân 44/54; Tûr 52/20; Vâkıa 56/22; Gâşiye 88/5-12; Tekâsür 102/7.

⁶⁹⁶ A’râf 7/116-179-195; Enbiyâ 21/61; Furkân 25/74; Secde 32/17; Mü’min 40/19; Zuhurf 43/71.

⁶⁹⁷ Hicr 15/45; Şuara 26/57-134-147; Yâsîn 36/34; Duhân 44/25-52; Zâriyât 51/15; Mürselât 77/41.

⁶⁹⁸ Hûd 11/37; Mü’minûn 23/27; Tûr 52/48; Kamer 54/14.

⁶⁹⁹ Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfrehes li Elfâzı’l-Kur’ani’l-Kerîm*, s. 628-629.

⁷⁰⁰ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 101.

⁷⁰¹ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 281; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, II, 467; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 101; Begavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, IV, 172; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 2783.

değişik yorumların bulunduğu görülmektedir. Yine tecsîme düşmeden nasıl yorumlanacağı hususunda da farklı görüşler zikredilmektedir.

İslâm düşünce tarihi içerisinde ilk dönemlerden itibaren ulûhiyyet konusunda dile getirilen çeşitli görüşler vardır. Bunlar arasında “teşbîh” yani Allah’ı insana benzetme ve “tecsîm” yani Allah’ı cisim olarak kabul etme yaklaşımları da bulunmaktadır. Teşbîh ve tecsîm kavramları, Müşebbihe ve Mücessime şeklinde ekol isimleriyle de ifade edilmekte ve tefsirlerde çoğu zaman her iki kavram birbirinin yerine kullanılabilmektedir. Kelâmî terminoloji içerisinde Allah’ın eli (yed), gözü (ayn), yüzü (vech), oturması (istivâ), inmesi (nüzûl) ve gelmesi (ityân-mecî’) gibi antropomorfist (insan biçimci) ilah tasavvurunu ve beşerî özellikleri çağrıştıran bu ifadelerin⁷⁰² zâhirî anlamlarıyla anlaşılmasıyla oluşan teşbîh ve tecsîm fikrinin arka planı önem arz etmektedir. Her ne kadar Mücessime ve Müşebbihe fırkaları tarihin belli dönemlerinde hayatiyetini devam ettirmiş gibi görünse de aslında itikâdî anlamda her mezhebin kendi görüşlerine uygun olmayan görüşleri az çok teşbîh ya da tecsîm olarak değerlendirebildiği noktasını düşünecek olursak çeşitli yansımalarının sonraki dönemlere de bir şekilde sirayet ettiği neticesine ulaşmış oluruz.

Aslında teşbîh ve tecsîm fikri açısından sorun, Kur’an’ı okuma ve anlama yöntemi ile ilişkilidir. Çünkü onlar, kendi anlayışlarını temellendirebilmek için Allah’ı insanî niteliklerle anlatan antropomorfist anlatıma sahip ayetlere⁷⁰³ sarılmışlardır. Allah, Kur’an’da kendisini ilk muhataplarına anlatırken, Kur’an’ın nüzul ortamında yaşayan o dönemin Araplarının kendi kavramlarını kullanmıştır. Bu kavramların bir kısmı Allah’ı güçlü bir krala benzetme özellikleri taşır. Mesela bunun ilginç örneklerinden biri de Hâkka 69/17. ayette geçen, “وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ” “*Rabbinin arşını onların da üstlerinde olan sekiz melek taşır*” ifadesidir. Burada Allah’ın arşından söz edilmekte ve bunu da sekiz meleğin taşıdığı belirtilmektedir. Müşebbihe fırkası, bu ayete dayanarak Allah’a mekân izafe etmiş, O’nun arşta bulunduğunu ileri sürmüştür. Hâlbuki burada Allah, kendi azamet ve kudretini Kur’an’ın nazil olduğu dönemdeki insanların algılayacağı şekilde tasvir etmekte, bunun için de kendisini adeta bir kral gibi nitelendirmektedir. Nitekim melik (hükümdar) sıfatının yanında kendisine taht, kürsî ve

⁷⁰² Benzer ayetler için bk. Bakara 2/115, 210, 272; Âl-i İmrân 3/73; Mâide 5/64; Râd 13/22; Nahl 16/26; Tâhâ 20/39; Rûm 30/38; Zümer 39/56; Sâd 38/75; Fetih 48/10; Tûr 52/48; Haşr 59/2; Fecr 89/22.

⁷⁰³ Nadim Mâcit, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996, s. 73.

cünûd (ordular) izafe etmesi de buna işaret etmektedir.⁷⁰⁴ Allah diğer bazı ayetlerde de “*kendisinin denginin/benzerinin bulunamayacağı*”nı⁷⁰⁵ vurgular. Böylece onları aslında somuttan soyuta doğru yönlendirmiş, kendisini tanıtırken insanların anlayacağı dilden konuşmuştur. Böylece Kur’an’da geçen insan bedenine ait el, yüz, göz gibi metaforlar, mutlak zâtın bilinmezliğini, aşkınlığını bilinir bir şeyle belli bir ölçüde açıklanır hale getirme amacına yönelik olmuştur.⁷⁰⁶

İslâm düşünce tarihine baktığımız zaman Tanrı tasavvurunun somut ifâdelerle dile getirilmesinin, genellikle kültürel alt yapısı zayıf, farklı düşünce formlarına kapalı insanlar tarafından yapıldığına şahit oluruz. Buna karşılık O’nu soyut kavramlarla tasavvur etmenin ise felsefî ve kültürel derinlikli insanlar tarafından yapıldığını görürüz.⁷⁰⁷ Bu ifadeler, bu yönüyle aslında Allah’ın sadece zihinde değil gerçekte de mevcut olduğunu belirtmek ve insan aklının soyut bir varlığı tasavvur etmedeki aczi karşısında zihinde bir fikir uyandırmak anlamını ifade etmektedir. Böylesi anlayışların doğmasının sebepleri arasında nasları hakikat-mecaz ayırımına gitmeksizin zâhirine göre yorumlama, koyu bir antropomorfik anlayışa dayalı ulûhiyyet fikrine sahip bulunan Yahudiliğin tesirinde kalma ve Kur’an’ın tevhid ilkesini aklî bakımdan yeterince temellendirememiş şeklinde üç ana faktörden söz etmek mümkündür.⁷⁰⁸

2.2.4.4. İsrâ 17/60. Ayette Geçen “Kur’an’da Lanetlenmiş Ağaç” İfadesinin Anlamı

Müfessirler, Kur’an’ı genellikle rivayet kültürü ve bilgi birikimleriyle yorumlasalar da kendi anlayış ve düşüncelerini, yetiştikleri çevrenin kültürünü ve müntesibi oldukları mezhep ve düşünce ekolünün prensiplerini yorumlarına yansıtmışlardır. Bu yorum farklılıkları, Kur’an’ın ruhuna uygun olsa da bazen bunlara muhalif yorumlar da yapılmıştır. “Kur’an’da lanetlenmiş ağaç” ifadesinin geçtiği İsrâ 17/60. ayet de bu konuda ilginç bir örnektir. Ayetin, tefsirlerde ele alınış biçimiyle Emevîler ile ilgili olumsuz yargılara konu edilmesi ve böylece mezhebî aidiyetin yoruma etkisini

⁷⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXX. 97.

⁷⁰⁵ Bk. Şûrâ 42/11.

⁷⁰⁶ Mâcî, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, s. 82.

⁷⁰⁷ Abdulhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Grupların Allah Tasavvurları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, (Ocak-Haziran/2005), s. 80; Fethi Kerim Kazanç, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 24, sayı: 24-25, s. 191-192.

⁷⁰⁸ Üzümlü, “Mücessime”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 449-450; Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 156-158.

göstermesi bakımından konumuzu ilgilendirdiğini düşünüyoruz. Ayet metin ve mealıyla birlikte şöyledir:

”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ (۶۰)”

“Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur’an’da lanetlenen ağacı, sadece insanları imtihan etmek için meydana getirdik”

Ayette zikri geçen “lanetlenmiş ağaç” ifadesi hakkında oldukça fazla rivayet aktarılmış ve farklı görüş beyan edilmiştir. Ancak genel olarak müfessirler, Duhân 44/43. ve 44. ayetlerle de bağlantı kurarak bahsedilen lanetlenmiş ağacın “zakkum ağacı” olduğu ve cehennemde bulunduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁷⁰⁹ Ayette bu ağacın bir imtihan sebebi olarak gösterilmesine gelince; Cehennemde böyle bir ağaç bulunacağı ayette bildirilince fırsat kollayan bazı müşrikler, Muhammed hem cehennemin taşı bile yakıp kavuracağını anlatıyor hem de orada ağaçtan bahsediyor diyerek Hz. Peygamber’le alay etmişler, bu olay akabinde ayet inmiştir. Buna göre ağaçla ilgili olarak Kur’an’da verilen bilgi bir imtihandır; mümin bu bilgiye inanmakla imtihanı kazanmış, kâfir de inkâr etmekle imtihanı kaybetmiş olacaktır.⁷¹⁰

Bağlamını kısaca özetlemeye çalıştığımız ayete ilişkin tefsirlerde çok farklı yorumlar yapılmıştır. Ayette bahsedilen lanetlenmiş ağaç için Mâverdî, birinci görüş olarak; Hasan-ı Basrî, Mücâhid, Katâde, Dahhâk, Saîd b. Cübeyr, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) ve Abdurrahman b. Zeyd’e dayandırdığı rivayette Duhân 44/43 ve 44. ayetlerin de işaretiyle “إِنَّ شَجَرَةَ الرَّقُومِ طَعَامٌ لِلْأَنْثَمِ” “Şu bir gerçektir ki, zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir.” diye açıklama yapmaktadır.

Mâverdî, İbn Abbas’tan rivayet ettiği ikinci görüş olarak ise; “ikşut otu” denilen ağaçlara sarılan asalak bir bitki (keşût) olduğunu söylemektedir. Üçüncü görüş olarak ise; Ebû Müslim İsfahânî’nin, bu ifadedden maksadın Yahudiler olduğu yönündeki görüşünü aktarmakta ve son görüş olarak “kadın ve onun doğacak çocuklarından kinaye” olduğunu ifade etmektedir.⁷¹¹

⁷⁰⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XV, 113-115; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XX, 236-237.

⁷¹⁰ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, III, 270.

⁷¹¹ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, III, 253-254. Ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, V, 54-56.

Bu görüşlere ilaveten, Taberî’de yer alan Kureyşlilerin hurma ve yağla yaptıkları bir tür yemek⁷¹² ve Şîî müfessir Tûsî tarafından aktarılan Ümeyye oğulları görüşleri ile Sem’ânî (ö. 489/1096) tarafından aktarılan Hakem b. Ebü’l-Âs’ın çocukları⁷¹³ şeklindeki ifadeler de tefsirlerde yer almaktadır.⁷¹⁴

İlk dört asır içerisinde telif edilen eserlerde, ayette geçen “şecere-i mel’ûne/lanetlenmiş ağaç” ifadesine çoğunlukla cehennemde yetişen bir ağaç olarak zakkum ağacı manası verilmiştir. Meselâ Mukâtil b. Süleymân, Ferrâ, Taberî, İbn Ebî Hâtim, Mâtürîdî, Ebü’l-Leys Semerkandî (ö. 373/983), Sa’lebî (ö. 427/1035) ve Mâverîdî bu ifadeyi zakkum ağacı olarak yorumlamıştır.⁷¹⁵ Hicrî V. asırdan sonraki dönemlere tekabül eden kimi tefsirlerde ise belki de Şîî müfessirlerin etkisiyle, “şecere-i mel’ûne” ile kastedilenin Ümeyyeoğulları olduğu görüşü, bazı tefsirlerde temrîz sîgasıyla, bazen rivayetin zayıf olduğu şerhini de ortaya koyarak, bazen de bütün görüşlerden sonra ilave bir bilgi olarak dile getirilmiştir.⁷¹⁶ Bu durum, mezhebî taassubu yansıtan bu yorumların siyasî mücadelelerden kaynaklanan sebeplerle bazı müfrit mezhep bağlıları tarafından üretildiği ve böylece tefsirlere girmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bunun başka ayetler için de örneklerini görmek mümkündür. Mesela Tabatabâî, Ramazan orucunun farz kılınışından bahseden Bakara 2/184. ayeti açıklarken, *el-*

⁷¹² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XV, 113-115.

⁷¹³ Ebü Mervân el-Hakem b. Ebî’l-Âs b. Ümeyye el-Ümevî’dir.(ö. 31/651) Hz. Osman’ın amcası, Emevî halifesi I. Mervân’ın babasıdır. Mekke’nin fethi sırasında müslüman olmuş, daha sonra Hz. Peygamber’i üzecek bazı davranışlar yapınca Hz. Peygamber tarafından Tâif’e sürülmüş, Hz. Osman zamanında da cezası kaldırılmış bir sahâbîdir. Bu ifade tefsirlerde, oğlu Mervan’ın şahsında Emevîler’i ve uygulamalarını kötülemek için kullanılmaktadır. Bk. İbnü’l-Esir, İzzeddîn, *el-Kâmil fi’t-Târih*, (tah. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1987, IV, s. 14; Selman Başaran, “Hakem b. Ebü’l-Âs”, *DİA*, İstanbul 1987, XV, s. 175.

⁷¹⁴ Bk. Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, VI, 494; Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, VI, 202; Nizâmeddin en-Nisâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân*, (thk. Zekerîyya Umeyrât), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1996, IV, 361-362; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XX, 237-238; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIII, 111; Ebü Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VI, 53; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, IX, 36; İbn Âdil en-Nu’mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi Ulûmi’l-Kitâb*, (thk. Âdil Ahmed el-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvîd), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1998, XII, 322; Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’an*, (thk. Ebî Bilâl Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm), Dâru’l-Vatan, Riyad 1997, III, 255.

⁷¹⁵ Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 538; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 126; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XV, 113-115; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, VII, 2336; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, VIII, 310; Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, II, 274; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, VI, 112; Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, III, 253-254.

⁷¹⁶ Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’an*, III, 255; Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, VI, 202; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, VI, 112; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, XX, 237-238; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIII, 111; Ebü Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VI, 53; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, IX, 36; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 309; Nisâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’an*, IV, 361-362; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi’t-Tenzîl*, (nşr. Muhammed Sâlim Hâşim), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 491; İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi’l-Kitâb*, XII, 322.

eyyâmü 'l-bîd (الأيام البيض) yani her ay içerisinde üç gün oruç tutmak⁷¹⁷ şeklindeki oruca, âşûrâ orucunu da ekleyenlerin Emevîler olduğunu “Allah onlara lanet etsin!” bedduasıyla birlikte ifade etmektedir. Tabatabâî, Emevîlerin Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’ini katlettikleri Muharrem ayına ait bir günü, sanki bayram günüyümüş gibi sevinçle karşıladıklarını ve bunun Emevîlerin uydurdıkları bir şey olduğunu söyleyerek mezhebî taassubunu yorumlarına yansıtmaktadır.⁷¹⁸ Yine Tabersî de Muhammed 47/26. ayeti açıklarken, orada bahsedilen “Allah’ın indirdiğini kerîh görenlerin” Ümeyyeoğulları olduğunu söylemektedir ve gerekçesini de Ümeyyeoğullarının Hz. Ali’nin velâyetini kerîh görmeleri şeklinde dile getirmektedir.⁷¹⁹

Bu tarz örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak lanetlenmiş ağaç ifadesinin Ümeyyeoğullarına delalet ettiğinin ilk defa Şîî müfessir Tûsî tarafından ifade edilmesi ve bundan sonra da diğer bazı tefsirlerde dile getirilmeye devam etmiş olması, mezhebî yaklaşımların Kur’an yorumlarındaki izleri ve yorumda meydana gelen kırılmalar açısından kayda değer bir durumdur.⁷²⁰

2.2.4.5. Rûm 30/38. Ayette Geçen “ذَا الْقُرْبَىٰ (Yakınlar)” İfadesinin Kapsamı

Mezhebî önkabullerden hareket etme veya aynı mezhebî yaklaşımları benimseyen kimselerin bağılıklarını güçlendirmeye çalışma gayretiyle, tefsirlerde yorum farklılıklarına neden olan yaklaşımlardan biri de, “فَاتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ” ifadesinde yer alan “yakınlar” ile kimin kastedildiğine ilişkin değerlendirmelerdir. Ayetin tamamında “فَاتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” “*Şu hâlde siz fakir yakınlarınıza, diğer yoksullara ve yolda kalmışlara hakkını vermeye bakın. Allah’ın rızasını kazanmak arzusunda olanlar için yapılması gereken en güzel iş budur. İşte böyleleridir umduklarına kavuşacak olanlar.*” buyrulmaktadır.

⁷¹⁷ Eyyâm-ı bîd (aydınlık günler) denilen oruç; ayın en parlak görüldüğü hicrî ayların 13, 14 ve 15. günlerinde tutulan nafile oruçtur. Bk. Buhârî, “Savm”, 60; Ebû Dâvûd, “Savm”, 69; Tirmizî, “Savm”, 54; İbn Mâce, “Sıyâm”, 29.

⁷¹⁸ Tabatabâî, *el-Mîzân*, II, 10.

⁷¹⁹ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, IX, 135.

⁷²⁰ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 494; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VI, 202. Ayrıca bk. Adnan Demircan, Halil Ortakçı, “Tarih-Yorum İlişkisi Bağlamında Emevî Karşıtlığının Kur’an Yorumuna Yansımaları”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017) s. 565-590; Ayrıca başka örnekler için bk. Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, s. 207-214.

Buradaki hitap, Hz. Peygamber'in şahsında tüm müminlere yönelik olduğu ve bu husus sonraki ifadede de açıkça anlaşıldığı için⁷²¹ ayetin başındaki “فَاتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ” ifadesini çoğul kipinde tercüme etmeyi uygun gördük. Bununla birlikte ayetteki emrin kime yapıldığı hususunda tefsirlerde genel olarak iki anlayıştan bahsedilmiştir. Bunlardan birincisi Mücâhid ve Süddî'ye atfedilen rivayetlerdir ki, buna göre ilgili emir Hz. Peygamber'e yapılmıştır. “Yakınlar” ifadesinden maksat, Hz. Peygamber'in yakınları olan Hâşimoğulları ve Muttaliboğullarıdır.⁷²² İkinci görüş ise içinde Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin de yer aldığı cumhurun görüşüdür ki, buna göre buradaki emir sîgası genel manada yakınları kapsadığı için maddî kudreti olan herkesi içine alır.⁷²³ Ancak ayette “yakınlara verilmesi emredilen hakk” ile kimin kastedildiği hususu, Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında ihtilafa neden olmuştur.

Şîa tefsirlerinde Mücâhid ve Süddî'ye dayandırılan ve birbirine yakın olduğu görülen bir rivayet aktarılmaktadır: “Ey Muhammed! Yakın akrabalarına Allah'ın onlar için beşte bir olarak belirlediği haklarını ver.” Rivayetler, Ebû Saîd el-Hudrî'ye nisbetle “bu ayet nazil olduğu zaman Hz. Peygamber bu ayete dayanarak Fedek arazisini Hz. Fatıma'ya vermiştir.” şeklinde devam etmektedir.⁷²⁴

Tûsî, bu rivayeti aktardıktan sonra “Bir kısım insanlar bu ayette murad olunanın bütün insanlar olduğunu söylüyorlar, ama birinci görüş, yani emirle hitap olunanın Hz. Peygamber olması daha açık ve belirgindir.” diyerek kendi mezhebinin kanaatine uygun olan görüşü tercih etmektedir.⁷²⁵ Kummî tefsirinde ise bu ayet Fedek arazisi meselesiyle ilgili Hz. Ebûbekir'in Hz. Fatıma'ya haksızlık ettiği şeklindeki uydurma rivayetlerle⁷²⁶ birlikte uzunca anlatılmaktadır ki, bu durum yine başlı başına mezhebî taassubun bir göstergesi olmaktadır.⁷²⁷

Ayetin hitabının Hz. Peygamber'in şahsında sadece Ehl-i beyt'ine değil tüm müminlere olduğu açıktır. Zaten Rûm suresi Mekki bir suredir ve ayetin Mekke döneminde nazil

⁷²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 435.

⁷²² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV, 315; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 436.

⁷²³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 502; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV, 315; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 436.

⁷²⁴ Metindeki ifadesiyle “أعط ذوي قربائك يا محمد حقوقهم التي جعلها الله لهم في الاخماس” şeklinde geçen rivayet için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 781; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VIII, 50; Tabatabâi, *el-Mîzân*, XVI, 195; Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, VIII, 253.

⁷²⁵ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, VIII, 254.

⁷²⁶ Hüseyin Algül, “Fedek”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 294-295.

⁷²⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II, 781-785.

olduğuyla ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Surenin bölüm ve ayetlerinin birbiriyle bağlantılı olması da bunu göstermektedir. Ayrıca ganimetlerin taksimi ile ilgili ayetin⁷²⁸ nüzul tarihine baktığımız zaman hicretin ikinci yılı Ramazan ayında meydana gelen Bedir Savaşı'na kadar, muhtemelen hukukî düzenlemeyi gerektirecek kadar bir miktarda ganimet söz konusu olmadığı için ganimetle ilgili herhangi bir ayetin gelmediği görülür.⁷²⁹ Fedek arazisi ise Hz. Peygamber'in tasarrufuna hicretin altıncı yılında Hayber'in fethinden sonra girmiştir.⁷³⁰ Dolayısıyla Şîa tefsirlerinde anlatılan bu durum vakıayla örtüşmeyen, mezhebî kabulleri öne çıkarma ya da güçlendirmeye çalışma sâikiyle tefsirlere derç edilmiş yaklaşımlar olarak gözükmektedir. Zaten ayetin lafzındaki “yakınlara hakkını ver” cümlesiyle ilgilenilip ayetin diğer cümlelerine hiçbir açıklama getirilmemesi de ayrı bir çelişki olarak ortadadır.⁷³¹

2.2.4.6. Şûrâ 42/23. Ayetteki “إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى” İfadesinin Mahiyeti

Mezhebî yaklaşımların tefsirlerdeki izdüşümlerine güzel bir örnek de Şûrâ 42/43. ayettir. Ayette yer alan “الْقُرْبَى” kelimesi kök manasıyla bağlantılı olarak değişik şekillerde yorumlanmıştır. Ayetin tamamının metin ve mealı şu şekildedir:

“ذَٰلِكَ الَّذِي يُبَيِّنُ اللَّهُ عِبَادَةَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٢٣﴾”

“Allah, iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kullarını işte böyle müjdelemektedir. Ey Peygamber! De ki: ‘Sizden yakınlığa sevgi duymanızdan başka bir karşılık istemiyorum.’ Kim hayırlı bir iş yaparsa biz de onu yaptığına karşılık olarak fazlasıyla mükâfatlandırırız. Şüphesiz Allah çok affeden, iyiliği asla karşılıksız bırakmayandır.”

Ayetle ilgili olarak yapılan yorumlardan birincisine göre, “إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى” ifadesindeki “الْقُرْبَى” kelimesi “akrabalık” anlamında yakınlığı ifade etmektedir.⁷³² Muhammed b.

⁷²⁸ Enfâl 8/41.

⁷²⁹ Mehmet Erkal, “Ganimet”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 351.

⁷³⁰ Algül, “Fedek”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 294.

⁷³¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, V, 453. Ayrıca Derveze'nin İsrâ 17/26. ayet vesilesiyle yaptığı açıklamalar için bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, III, 383-385.

⁷³² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, Kahire 1979, V, 80-81; Cevherî, *es-Sihâh*, I, 199; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 664; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 665; Firûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-Muhît*, 123; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Abdülalîm et-Tahâvî), Matba'atü Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1987, IV, 6-23.

Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), İbn Abbas'tan şöyle nakleder: "Hz. Peygamber Medine'ye gelince, eli darlaştı. Bunun üzerine ensâr, "Allah sizi bu peygamberle hidâyete erdirdi. Komşunuza aranızda birşeyler toplayın." dediler. Sonra topladıklarını Hz. Peygamber'e getirdiler. Ama o bunu kabul etmedi ve bu ayet nâzil oldu. Ayet bu şekliyle "*Ben, sizin iman etmenize karşılık, akrabalarımı sevmenizden başka bir ücret istemiyorum*" anlamına gelmektedir. Bu görüş az çok değişik şekillerde tefsirlerde Saïd b. Cübeyr ve Süddî kanalından gelen rivayetlerle birlikte zikredilmektedir.⁷³³

Ayetteki "إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى" ifadesi Şîî müfessirlerce hitabın Peygamberimizin yanında bulunan müminlere yapıldığı gerekçesinden hareket ederek "Ehl-i beyt'imi sevin." şeklinde izah edilmektedir.⁷³⁴ Ancak bu açıklama şekli, mezhebî-siyasî olmasının yanında tarihî vakıya da uygun düşmemektedir. Bu konuda tefsirlerde fazlaca nakledilen rivayetler de problemlili gözükmektedir.⁷³⁵ Çünkü bu surenin nazil olduğu tarihte, Şîa'nın anladığı manada Ehl-i beyt'ten söz etme imkânı yoktur ve bu sure Mekke'de nazil olduğunda Hz. Ali ve Hz. Fatıma henüz evli değillerdi, dolayısıyla çocukları da yoktu. Yine bu görüşe göre Kureyş'in neredeyse tamamı bir şekilde Hz. Peygamber'le akraba olsa bile sadece Abdülmuttaliboğullarından oluşmuyordu ve içlerinde iman etmeyenler de bulunmaktaydı. Başka bir yönden de hiçbir ücret bile kabul etmeyen bir Peygamber'in sadece kendi akrabaları için aralarında kâfirlerin de bulunduğu bir gruptan sevgi talep etmesi çelişki arz etmektedir.⁷³⁶ Kur'an'ın tamamında anlatılan peygamber profiline bakmak bile bu hususta yeterli fikir verecektir.⁷³⁷ Yine bu görüş çerçevesinde ayetin Medine'de nazil olduğu yolundaki rivayetin de en azından anakronik bir yaklaşım olduğu gözükmektedir. Ayetin Medine'de nazil olduğunu ve müminlere hitab ettiği görüşünü kabul edecek olsak bile, bu durumda ifade biçiminden hareketle Hz. Peygamber'in şehrin bir anlamda sahibi ve yerleşik insanları olan ensara,

⁷³³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 499; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 202; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 404-406; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII, 165; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, XVIII, 464-470; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 699.

⁷³⁴ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, IX, 37-38; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, III, 936-937; Tabatabâî, *el-Mizân*, XVIII, 47; Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, IX, 158-159.

⁷³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 82-84.

⁷³⁶ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, V, 237-238; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II, s. 152.

⁷³⁷ Bu konuda şu ayetlere bakılabilir. En'âm 6/90; Yûnus 10/72; Hûd 11/29; Furkân 25/57; Şuarâ 26/109, 127, 145, 164, 180; Sâd 38/86.

Ehl-i beyt'imi sevin şeklinde değil de, kendi akrabaları olan muhacir Kureyşlileri incitmemeleri, küçümsememeleri hususunu söylemek istediğini düşünebiliriz.⁷³⁸

Ayette geçen “إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى” tabiriyle ilgili ikinci anlam, Hasan-ı Basrî ve Katâde'ye nisbet edilmiştir. “Ben, sizden ücret istemiyorum. Yeter ki sadece Allah'a yakın olun. Allah'a yakın olma hususunda (kurb/takrîb) aşk derecesinde bir iştîyak ve gayret içerisinde olmanızı arzu ediyorum.” şeklinde ifade edebileceğimiz bu görüş de yine birçok tefsirlerde zikredilmiştir.⁷³⁹ Katâde'nin Hasan-ı Basrî'nin yanında on iki yıl kaldığı ve ondan bir kısım dersler aldığını hesaba katarsak;⁷⁴⁰ ayrıca Hasan-ı Basrî'nin büyük bir zâhid/sûfî kişilik olarak takva sahibi bir tabîi olması ve Kur'an'a getirdiği serbest yorumları⁷⁴¹ nedeniyle, söz konusu yorumun da tasavvufî bakış açısından mülhem olduğunu düşünebiliriz.

Üçüncü anlama gelince, “الْقُرْبَى” kelimesi “rahm”manasında akrabalık bağına ifade etmektedir.⁷⁴² Ayetle ilgili olarak Râzî, Şa'bî'nin (ö. 104/722) şu rivayetini nakletmektedir: Bu ayet İbn Abbas'a sorulmuş o da “Hz. Peygamber Kureyş nesebinin merkezini teşkil eder. Kureyş'in her boyu onunla akrabadır. Bu sebeple ayette, sizinle akrabalık bağından dolayı beni sevmenizden başka bir ücret istemiyorum, buyuruldu. Siz, benim kavmimsiniz. Sözlerimi dinlemeye ve bana inanmaya daha lâıksınız. Bunu yapmasanız bile hiç olmazsa akrabalık haklarını gözetin, bana eziyet etmeyin ve bana karşı çıkmayın demektir.” diye cevap vermiştir.⁷⁴³ Bu kapsama giren yorumlar İbn Abbas, Mücâhid, İkrime, Abdurrahman b. Zeyd, Dahhâk kanalından gelen nakillerle de tefsirlerde açıklanmıştır.⁷⁴⁴ Bu yorumun temel hareket noktası ayetin siyakında Hz. Peygamber'in kavminden bazı müşriklerle muhatap olduğu ve bu ifadeyle onlardan davasına inanmasalar bile akrabalık hatırı için engel çıkarmamaları ya da düşmanlık

⁷³⁸ Bu konudaki değerlendirmeler için bk. İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, VII, 511-512.

⁷³⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 500-501; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 406; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII, 166.

⁷⁴⁰ Abdulhamit Birişik, “Katâde b. Diâme”, *DİA*, Ankara 2002, XV, 22.

⁷⁴¹ Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 292.

⁷⁴² İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, V, 80-81; Cevherî, *es-Sihâh*, I, 199; Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 664; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 665; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-Muhît*, s.123; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, IV, 6-23. Konu ile ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Sarmış, “Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine-2”, s. 177-222.

⁷⁴³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 495; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 406; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII, 165.

⁷⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 142-143; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 187-188; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 202; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4241; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, VIII, 188; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IV, 457-458; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, V, 237-238.

göstermemeleri yaklaşımıdır. Bu yorum her ne kadar acizlik ve kendisine inanmayan bir güruhtan medet umma çağrışımı yapsa da vahiy-vakıa ilişkisi bağlamında Kur'an'ın nüzul süreciyle bağlantılı ve gerçeklerle örtüşen bir yorum olarak gözükmektedir. Mukâtil'in tefsirinde de bu yorumun bulunması yaklaşımımızı destekleyen bir durumdur.⁷⁴⁵

2.2.4.7. Kıyâme 75/23. Ayetteki “إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” Ayetinin Anlamıyla İlgili Görüşler

Mezhebî aidiyetten kaynaklanan sebeplerle Kur'an ayetlerine belli bir amaç doğrultusunda yaklaşmanın tipik örneklerinden biri de Kıyâme 75/23. ayettir: “وَجُودٌ” “إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ .” “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır.”⁷⁴⁶

Ayetin tefsir tarihindeki yansımaları *rû'yetullah* konusu ile ilgilidir. “إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” ayeti tefsirlerdeki mezhebî arka planla da bağlantılı olarak farklı yorumların konusu olmuştur. “ناظِرَةٌ” kelimesine verilen anlamla bağlantılı olarak ayet, “rablerine bakacaklar”⁷⁴⁷ ve “rablerini bekleyecekler”⁷⁴⁸ şeklinde açıklanmıştır. Tefsirlerde iki yorumdan birinin tercih edilmesi şeklinde aktarılan bu yaklaşımlar, müfessirin mezhebî mensubiyetiyle de doğrudan bağlantılıdır. Hatta belki de sonraki dönemler için müfessirin mezhebî tercihini anlamada ilk bakılan ayetlerden birini teşkil etmektedir.

Konu ile ilgili dikkat çeken hususlardan biri de, Kur'an'ın vahyedilme sürecinde *rû'yetullah* meselesiyle ilgili tartışmaların gündeme gelmiş olmamasıdır. Tefsirlerdeki görüşler içerisinde mezhebî kırılmanın nerede başladığını tespit etmek açısından ayet hakkında yapılan yorumların konumuz için önemi de buradan kaynaklanmaktadır. İtikâdî mezheplerin teşekkülü yaklaşık olarak hicrî III. ve IV. asırlara tekabül etmektedir. Ancak bu tartışmaların köklerinin hicrî II. asırda da var olduğunu

⁷⁴⁵ Krş. Mukâtil, *Tefsîr*, III, 769.

⁷⁴⁶ Mezhebî yorum farklılıklarının bir yansıması olarak bu ayet, “O gün bir kısım yüzler ise sevinçten ışıltır. Rablerinin onlara lütfedeceği nimetleri beklemektedirler.” şeklinde de çevrilebilir.

⁷⁴⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, IV, 513; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 509-510; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVI, 301; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 422-423; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 473-474; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, XIV, 198; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XV, 110.

⁷⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 506-509; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVI, 301; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 270. Sünnî müfessirlerin Hadîd 12. ayetteki “unzurû” lafzını “beklemek” manasında izah etmeleri için bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V, 262; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 159.

düşünürsek konu ile ilgili farklı görüşlerin hicrî II. asırdan itibaren şekillenmeye başladığını ve hicrî III. asırda artık doruk noktaya ulaştığını söyleyebiliriz.⁷⁴⁹

Rü'yetullah meselesiyle ilgili olarak hicrî II. asır itibariyle çeşitli görüş ve düşünceler ortaya atılmaya başlamıştı. Bu görüşlerden biri "Allah'ın hem dünyada, hem de ahirette görülmesinin imkansızlığı" şeklindeydi. Bu görüş genellikle Mu'tezile ve Cehmiyye fırkalarına mensup âlimler tarafından dile getiriliyordu. Bu görüşün arka planında Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetme fikri olan "teşbîh" ve O'nu cisimleştiren "tecsîm" fikirlerine karşı geliştirilen reaksiyoner tavır yatmaktaydı. Diğer görüş ise birinci görüşün zıddı olarak yine "teşbîh" ve "tecsîm"e dayalı biçimde "Allah'ın dünyada da ahirette de görülebileceğini" savunanların görüşüydü. Son olarak bir de, ehl-i hadîsin "Allah'ın dünyada değil de yalnızca ahirette görülebileceğini" hadisleri merkeze alan bir yaklaşımla savunan görüşünü zikretmemiz gerekecektir.⁷⁵⁰

Anahatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız bu görüşlerin kendi içerisinde de bir kısım alt tartışmaları söz konusu edilmiştir. Tartışma Allah'ın sıfatları konusuna dayandığı için daha sonra özellikle müslüman bilginler arasında en çok tartışılan inanç meselelerinden biri haline gelmiştir. Esasen Allah'ın ahirette görülebileceğini ya da görülemeyeceğini tartışmak bunu tartışan mezhepler açısından insanın diriltilişinin cismanî olmasını da gerektirir.⁷⁵¹ Çünkü görmek evvelemirde bedensel bir eylemdir. Konunun tefsirlerde bu kadar uzatılmasının ana nedeni mezhebî kaygılar olup, kendi mezhebinin görüşünü mutlaklaştırarak öne çıkarmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Mezhebî kaygılar devreye girince metni sadece dil düzeyinde anlamaya çalışmak, onun anlatmak istediği esas maksadı gözden kaçırmaya sebep olmaktadır. Kur'an dil yapısı itibariyle, nazil olduğu dönemin insanlarına hitap etmekte, edebî zevklerine riayet edip muhataplarını etkilemek için söz sanatlarını kullanmakta, farklı ifade biçimlerini içerisinde barındırmaktadır. Özellikle Allah'ın sıfatları ile ilgili bilgilerin verildiği ayetlerdeki temsîlî anlatımları göz ardı ederek, Müşebbihe ve Mücessime gibi lafzı merkeze alıp Allah'a el, yüz, ruh, arş, kürsü isnat etmek insanı büyük sapmalara götürebilir. Oysa bir

⁷⁴⁹ Akdemir, "Taberî'ye Göre Rü'yetullah Meselesi", s. 8-9.

⁷⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 16; Buhârî, "Tevhîd", 24; Tirmizî, "Sıfâtü'l-Cenne", 17; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, 510; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVI, 301; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Dâru'l-Ensâr, Kahire 1977, s. 35; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 92; Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname XXVIII*, 2015/1, 203.

⁷⁵¹ Selim Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi/ Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 11, sayı: 1, (2001), s. 16.

sözün veya sözün yazıya aktarılmış şekli olan metnin “ne dediği” kadar, “ne demek istediği”ne de bakmak gerekir. Bu perspektiften baktığımız zaman ayette belirtilenin, kıyamet tasvirlerinden ibaret olduğunu görebiliriz.

Yine rü’yetullah meselesiyle alakalı bir yaklaşım olarak; Ehl-i Sünnet perspektifinden Yûnus 10/26. ayeti örnek olarak verebiliriz:

“لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٦﴾”

“Allah’a karşı sorumluluklarını en güzel şekilde yerine getirenlere çok güzel bir mükâfat verilecek ve hak ettikleri mükâfatın çok daha fazlası lütfedilecektir. Hesap günü onların ne yüzleri kararacak ne de bir mahcup olacklardır. İşte bunlar cennetlik olanlar ve orada temelli kalacaklardır.”

Ayette geçen “زِيَادَةٌ” kelimesi Sünnî müfessirlerin çoğunluğu tarafından “Allah’ın cennette görülmesi” şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁵² Ancak bu kelimeye Nisâ 4/173. ayetteki “وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ” ifadesiyle örtüşecek şekilde Allah’ın rızası veya iyiliğe kat kat mükâfat vermek gibi anlamlar vermek de mümkündür.⁷⁵³ Sonuçta ayetlerin bu şekilde daraltıcı yorumlara tabi tutulması ve mezhebî telakkiye bağlı olarak Allah’ın görülmesinin en büyük lütuf olarak değerlendirilmesi, müfessirin zihninde mezhebinin yaklaşımına dayalı bakış açısının etkin olmasıyla da açıklanabilir.

2.2.4.8. Muhkem ve Müteşâbih

Kur’an ayetleri, Âl-i İmrân 3/7. ayete göre muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ancak hangi ayetlerin muhkem hangilerinin müteşâbih olduğuna dair bir şey söylenmemiştir. Belki de bu yüzden olsa gerek, mezhebî yaklaşımların da etkisiyle farklı ayetler farklı müfessirlerce muhkem ya da müteşâbih olarak kabul edilmiştir. İşte bu ayet de tefsir tarihi içerisinde hem muhkem ve müteşâbih kavramlarının anlamları üzerinden hem de gramerle ilgili yönlerden çok farklı yorumlara konu olmuştur. Ayetin tamamının metin ve meali şöyledir:

⁷⁵² Mukâtil, *Tefsîr*, II, 236; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XII, 156; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, VII, 45; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 24-25; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 97; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, VII, 354-355; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, VII, 652.

⁷⁵³ Bk. Yunus Baltacı, “Yûnus 10/26. Ayette Yer Alan ‘Ziyade’ Kelimesinin ‘Rü’yetullah’ Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi”, *Dinî Araştırmalar*, cilt: 8, sayı: 24, s. 293-304; Öztürk, “Kur’an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine –Yûnus Suresi Örneği–”, *İslâmiyât VIII*, sayı: 4 (2005), s. 109-131.

“هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ”

“Sana bu Kur’an’ı indiren O’ dur. Kur’an’da bir kısım ayetler muhkemdir. Bunlar ilahî vahyin temel ilkelerini oluşturur. Diğer bir kısım ayetler de müteşabihdir. Kalpleri haktan sapmaya meyilli kimseler, zihinleri bulandırmak ve aynı zamanda kendilerince asıl mana ve maksadını belirlemek için müteşabih ayetlerle meşgul olurlar. Oysa bu tür ayetlere konu olan hususlardaki asıl mana ve maksadı ancak Allah bilir. Nitekim hak ve hakikati özünden kavramış kimseler, “Biz iman ederiz ki bu ayetlerin tümü rabbimiz tarafından vahyedilmiştir.” derler. Ne var ki bu gerçeği ancak akliselim sahipleri idrak eder.”

Ayetle ilgili yapılan açıklamalara geçmeden, muhkem ve müteşabih kavramları için yapılan farklı tanımlardan bahsetmek gerekmektedir. Bu tariflerden birincisi; muhkem, ayetlerin hükmünü ortadan kaldıran (nâsîh) anlamında; müteşâbih ise hükmü yürürlükten kaldırılan ayetler (mensûh) anlamındadır. Bu görüş İbn Abbas, Mukâtil b. Süleyman ve Ferrâ’nın görüşüdür. İkincisi; Mücâhid b. Cebr’e (ö. 103/721) göre, muhkem helal ve haramla ilgili beyanları içeren ayetler iken, müteşâbih birbirine benzeyen ayetler anlamındadır. Üçüncüsü; muhkem sadece bir anlamı olan ayetler, müteşabih ise çok anlamı olan ayetlerdir. Bu tarif de Abdullah b. Zübeyr’in (ö. 73/692), Şâfiî’nin ve Ebû Ali el-Cübbâî’nin (ö. 303/916) benimsediği tariftir. Dördüncüsü; Abdurrahman b. Zeyd’e göre muhkem Allah’ın mana ve mesajı hakkında detaylı bilgi verdiği ayetler ve önceki peygamberlerin kıssalarıdır. Müteşabih ise anlamları aynı, lafızları farklı veya tam tersi olacak şekilde farklı surelerde tekrar edilen ayetlerdir. Beşincisi ise; muhkem manaları âlimler tarafından anlaşılan ayetler, müteşâbih hurûf-ı mukattaa ve kıyametin ne zaman kopacağı gibi manasını sadece Allah’ın bildiği ayetlerdir. Bu görüş Câbir b. Abdillâh’a (ö. 78/697) aittir.⁷⁵⁴

Tefsir geleneğinde muhkem ve müteşabihiin hangi ayetler olduğu üzerinden yapılan bu tanımlara ilave olarak daha bütüncül ve kapsayıcı tanımlar da yapılmıştır. Bunlardan

⁷⁵⁴ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, I, 190; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V, 193-199; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, I, 369; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 527; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, II, 381; Sahiron Syamsuddin, “Âl-i İmrân Sûresi’nin 7. ayetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât’a İlişkin Taberî ve Zemahşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”, (trc. Zülfikar Durmuş), *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, cilt: 2, sayı: 3, (2002), s. 265-281.

birine göre muhkem, manası kolaylıkla anlaşılan, yeni bir açıklamaya ihtiyaç hissettirmeyen veya tek manası olan ayetler; müteşâbih ise anlam yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan lafızları ifade eder, diye tarif edilmektedir.⁷⁵⁵

Esasen bu tanımlar üzerinde detaylı olarak durmamızın nedeni sonraki dönemlerde meydana gelen farklı yorumların ya da mezhebî ayrışmaların aslında temelde bu tanımlama biçimlerinden kaynaklandığını düşünmemizdir. Bu anlamda sonra olan önce olandan etkilenmiştir. Başlangıçta belki de farklı anlayışlardan kaynaklanan bir sorun mevcut iken, daha sonra, ortaya çıkan ayrışmaların yol açtığı bir sorunla karşı karşıya kalınmıştır.

Bu tanımlama biçimleri, daha sonraki dönemlerde Kur'an yine kendisini mübîn olarak tanıttığına göre, Kur'an'ın rey ile tefsiri yapılabilir mi yapılamaz mı olduğu noktasındaki sorulara cevap bulma açısından önem arzeder hale gelmiştir.

Taberî, ayetleri üç grupta mütala eder: Manası Hz. Peygamber tarafından yorumlanarak açıklanmış tamamen muhkem olan ayetler; manası sadece Allah tarafından bilinebilen tamamen müteşâbih ayetler ve manası Hz. Peygamber'in tefsirinden yararlanarak ya da dil kurallarının sınırları içerisinde ilimde derinleşenler tarafından anlaşılacak bir kısmı muhkem diğer bir kısmı müteşâbih olan ayetler. Taberî'nin Kur'an ayetlerini tasnife tabi tutması, bahsettiğimiz soruya cevap bulma arayışından kaynaklanmaktadır.⁷⁵⁶

Öte yandan bu yaklaşım aslında bir yönüyle bazı Kur'an ayetlerinin anlaşılamayacağı, anlaşılmasının imkânsızlığını da destekler görünmektedir. Zemahşerî'nin yaklaşımında ise muhkem, ihtimal (benzerlik) ve iştibah (belirsizlik) açısından birbirinden bağımsız olan ayetler, müteşâbih iki veya daha fazla manaya ihtimali olan ayetler şeklinde ifade edilmektedir.⁷⁵⁷ Her iki müfessirin izahına bakıldığında Taberî'nin yaklaşımının, Mücâhid, Abdurrahman b. Zeyd ve Câbir b. Abdillâh'ın yorumlarının bir sentezi gibi

⁷⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 370; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. II, 238; Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 42-44; Yavuz, "Müteşâbih", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 204-207; Pak, "Müteşâbih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 15, (2010), s. 1-28; Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname XV*, 2008/2, s. 36.

⁷⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 193-199.

⁷⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 527-528.

olduğu görülür. Zemahşerî'nin yaklaşımı ise Abdullah b. Zübeyr'in ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin yorumlarına benzemektedir. Bu yorumların ileride meydana gelecek ve kimi zaman mezhebî aidiyet vurgusu taşıyan diğer açıklamalarda da etkisi olmuştur. Mesela yukarıda Abdullah b. Zübeyr ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye nisbetle aktardığımız müteşabihlerin birçok anlama gelebilen ayetler demek olduğu yaklaşımı daha sonraları meydana gelen akılcı diye adlandırabileceğimiz yorumlara bir temel oluşturmaktadır.⁷⁵⁸ İşte böyle bir temel oluşturmaya müsait bir ayet olduğu için bu ayet üzerinde oldukça fazla yorum yapılmıştır.

Muhkem ve müteşâbih kavramlarına verilen anlamlar üzerinden mezhebî temayüllerin nasıl gerçekleştiği meselesi ve yorumun bundan nasıl etkilendiği konusu da ayetin konumuzu ilgilendiren diğer bir yönüdür. Daha önce değişik vesilelerle dile getirdiğimiz üzere, anlamın genişlemesi veya daralmasında mezhebî kabullerin etkisi büyük olmuştur. Bir mezhebin müteşâbih saydığı ayetleri, diğer bir mezhep Kur'an'ın en muhkem ayetleri olarak kabul edebilmiştir.

Râzî bu gerçeği şöyle dile getirmiştir: Her mezhebin müntesibi kendi mezhebinin anlayışına uygun olan ayetlerin muhkem, muâırızının görüşüne uygun ayetlerin de müteşâbih olduğunu iddia etmektedir. Mesela Mu'tezile, *'Dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun.'*⁷⁵⁹ ayetinin muhkem, *'Allah dilemeyince, siz dileyemezsiniz.'*⁷⁶⁰ ayetinin de müteşâbih olduğunu ileri sürmektedir. Ehl-i Sünnet ise bunun tam tersini söylemektedir. Râzî, bundan dolayı burada bir kuralın olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede lafzî ya da aklî bir delil ile lafzî râcih olana hamleder mercûh olana hamletmezsek muhkem, mercûh olana hamleder de râcih manaya hamletmezsek müteşâbih olur, diye bir tanım getirmekte ve Kur'an'da bazı ayetlerin muhkem diğer bazısının da müteşâbih olmasının bir kısım faydalarından da bahsetmektedir.

Râzî, devamla şöyle demektedir: “Bazı inkârcılar, Kur'an'ı, müteşâbih ayetleri ihtiva etmesinden dolayı tenkit etmiş ve şöyle demişlerdir: “Diyorsunuz ki; mahlûkatın bütün

⁷⁵⁸ Çalışmalarında te'vil, dil ve belâğat yönü ağır basan Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *el-İtticâhü'l Aklî fi't Tefsîr* adlı kitabında bu ayeti temel alarak değerlendirmelerini onun üzerinden yapması akılcı yoruma bir örnektir. Müellif bu çalışmada Mu'tezile'nin bilgi kuramını ve yorum anlayışını, Kur'an'ın yorumlanmasında mecazı araç olarak kullanmasını incelemiş, böylece derinlemesine tanıma imkânı bulduğu Mu'tezilî düşünce onun beslendiği ana kaynak olmuştur. Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi*, (trc. Numan Konaklı, Nihat Uzun), Mana Yayınları, İstanbul 2015, s. 202.

⁷⁵⁹ Kehf 18/29.

⁷⁶⁰ Tekvîr 81/29.

sorumlulukları kıyamete kadar, Kur'an'a bağlıdır. Fakat biz, değişik görüşlerdeki herkesin, kendi görüşünü ispat için Kur'an'a tutunduğunu görüyoruz. Meselâ Cebriyye, Allah'ın: *"Hâlbuki biz, o Kur'an'ı iyice anlayabilmelerine manî olmak için yüreklerinin üstüne perdeler, kulaklarının içine de ağırlık koyduk."*⁷⁶¹ gibi cebr ifade eden ayetlerine tutunurken; Kaderiyye, hayır, bu kâfirlerin fikridir. Nitekim Allah bu sözü, kınama siyakında olarak şu ayette kâfirlerden nakletmektedir: *"O (kâfir)ler dediler ki: "Bizi davet edip durduğun (îmâna) karşı kalplerimiz örtü içindedir ve kulaklarımızda ağırlık vardır.";*⁷⁶² *"Kalplerimiz perdelidir."*⁷⁶³ ayetlerinden delil göstermektedirler. Yine ahirette Allah'ın görüleceğine inanan kimseler (Ehl-i Sünnet), *"O gün yüzler vardır, pırıl pırıl parıldar. Rablerine bakarlar."*⁷⁶⁴ ayetine tutunurken, rü'yetullahı kabul etmeyenler de (Mu'tezile), *"O'na gözler erişemez."*⁷⁶⁵ ayetine tutunur. Allah için yönü (ciheti) kabul edenler (Müşebbihe, Mücessime), *"Onlar, üstlerindeki Rab'lerinden korkarlar."*⁷⁶⁶ ve *"Rahman (Allah) arşı istî'lâ etti."*⁷⁶⁷ ayetlerine; kabul etmeyenler ise *"O'nun benzeri gibisi (dahi) yoktur."*⁷⁶⁸ ayetine tutunurlar. Sonra bu gruplardan herbiri, mezhebine uygun gelen ayetleri muhkem, uygun gelmeyen ayetleri ise müteşâbih diye adlandırmaktadır. Çoğu kez, bunların birini diğerine tercih işi, çok kapalı tercihlere ve zayıf izahlara dayanır. Dolayısıyla Hakîm olan Allah'a, kıyamete kadar dinin her hususunda kendisine başvurulacak bir mercî olan bu kitabını, böyle kılmış olması nasıl yakışır? O, Kitâb'ını bu tür müteşâbihlerden uzak, açık ve net kılmış olsaydı, maksadın meydana gelmesine daha uygun olmaz mıydı?"⁷⁶⁹

Tefsir tarihi boyunca oluşturulmuş olan muhkem ve müteşâbih listeleri ayrı bir bahsin konusu olmakla birlikte, herkesin kendine göre bir muhkem-müteşâbih listesi oluşturma keyfiliğinden kurtulmak gerekmektedir. Bunun öncelikli yollarından biri, ayetlerin sîret-i nebî ve sebeb-i nüzul bağlamında okunması ve yorumlanmasıdır. Çünkü asıl itibariyle baktığımız zaman Kur'an'da müteşâbihatın varlığı Allah'ın insana hitap etmesinden,⁷⁷⁰ metnin tabiatından ve yorumlama bağlamından meydana gelmektedir. Esasen metin

⁷⁶¹ En'âm 6/25.

⁷⁶² Fussilet 41/5.

⁷⁶³ Bakara 2/88.

⁷⁶⁴ Kıyâme 75/22-23.

⁷⁶⁵ En'âm 6/103.

⁷⁶⁶ Nahl 16/50.

⁷⁶⁷ Tâhâ 20/5.

⁷⁶⁸ Şûrâ 42/11.

⁷⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII. 152.

⁷⁷⁰ İbn Haldun, *el-Mukaddime*, (nşr. Ahmed ez-Zü'bî), Dâru'l-Erkâm, Beyrut ts., s. 509-510; Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir-Tehzîbü'l-Lüga-*, s. 184-185.

varsa muhkemin de müteşâbihin de var olması normal bir neticedir. Önemli olan müteşâbih meselesinde yine Kur'an'ın kendisine müracat ederek bize ışık tutan ipuçlarından hareket etmek gerektiğidir.⁷⁷¹

Söz konusu ayeti bu bağlamda okuduğumuz zaman Âl-i İmrân suresinin yaklaşık olarak ilk seksen ayetinde anlatılan Necran Hristiyanlarından oluşan bir grubun Hz. İsa'nın ilahlılığıyla ilgili iddialar ve bu iddiaların reddedilmesine dair bir sebep-i nüzul bilgisine ulaşırız. Bu bilgi dikkate alındığında, müteşâbih kavramındaki temel içerik Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olması gibi mecazlı Kur'an ifadeleriyle ilgilidir, denebilir. Müteşâbihin te'vili ise söz konusu ifadelerin gerçek mana ve mahiyetidir. Ayette bunun te'vilinin, yani gerçek mana ve mahiyetinin ancak Allah tarafından bilineceği belirtilmektedir.⁷⁷²

Bu bilgiden yola çıktığımızda ayette kalplerinde haktan sapma eğilimi bulunan Necran Hristiyanlarına atfedilen yorumlama eylemi (te'vil), herhangi bir ayetin masumane bir şekilde anlama ve yorumlama çabasına işaret etmemektedir. Özelde Necran heyeti ama genelde Hristiyanların Hz. İsa ile ilgili müteşâbih sıfatların gerçek mana ve mahiyeti ile ilgili uydurdıkları iddialarına cevap niteliğindedir. Yine Hristiyanların, Hz. İsa'ya ulûhiyet isnadı yaparak, Kur'an'da onun Allah'tan bir kelime ve ruh olarak anlatılmasındaki mecazı evirip çevirerek hakikat yerine anlamalarının reddedilmesinden ibarettir.

Başka bir sebep-i nüzul bilgisinden hareketle bu ayetlerin bir grup Yahudi'nin hurûf-ı mukatta'aya uyguladıkları ebced hesabıyla Ümmet-i Muhammed'e ömür biçimleri üzerine indiği yönündeki rivayetler⁷⁷³ surenin yaklaşık ilk seksen ayetinin muhtevasıyla bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla hurûf-ı mukatta'anın müteşâbihâttan sayılması pek isabetli gözükmemektedir. Kaldı ki müteşâbih kelimesi lafız anlamıyla iki şey arasında benzeşmeye işaret eder. Allah'ın eli, yüzü, gözü gibi ifadeleri kullandığımız zaman bunlar insanlar için de söz konusu özellikler olduğu için bir benzeşme söz konusu

⁷⁷¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, (trc. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001, ss. 280-281

⁷⁷² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 205; Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, II, 7; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzul*, s. 50-51.

⁷⁷³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 199; Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, II, 9.

olabilir. Ancak hurûf-ı mukatta'a da böyle bir benzeşme söz konusu değildir zira ikisi arasında böyle bir anlam ilişkisi bulunmamaktadır.⁷⁷⁴

2.2.4.9. Şefaât Meselesi

İslâm düşünce tarihinde şefaât konusu, çokça dillendirilen bir tartışma konusu olarak mezhepler arasında gündemini koruyan bir meseledir. Mezhebî kabullerin yoruma etkisi bakımından konumuz olan Yûnus 10/3. ayette geçen “مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ” ifadesi şefaât meselesi ile ilişkilendirilerek anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Burada geçen “شَفِيعٍ” kelimesi bazıları tarafından “şefaâtçi” manasında anlaşılmaktadır. “مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ” ifadesine de bununla bağlantılı olarak “Allah katında O izin vermedikçe hiç kimse şefaât edemez” şeklinde bir mana takdir edilmektedir.⁷⁷⁵

Burada öncelikle belirtmeliyiz ki; amacımız şefaât meselesini bütün boyutlarıyla incelemek, olumlu ya da olumsuz kanaat bildirmek değil, ayete niçin böyle bir mana takdirinin yapıldığı üzerinde düşünerek mezhebî kabullerin bu takdir üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışmaktır.

Şefaât, “شَفَعَ” kökünden türeyen bir kelime olarak sözlük anlamıyla, “tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hale getirmek; birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek” anlamlarına gelmektedir.⁷⁷⁶ Terim olarak ise “kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması”⁷⁷⁷ anlamında kullanılmaktadır. Şefaât meselesiyle irtibatlı ayetlere bakıldığında bu ayetlerde hâkim fikrin; şirk inancının reddi ve tevhid inancının telkin edilmesi, Allah’ın azamet ve kudretinin yüceliğine vurgu yapılması şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁷⁸

Bu çerçeveden baktığımız zaman “مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ” cümlesi niçin “Allah katında O izin vermedikçe hiç kimse şefaât edemez” şeklinde anlaşılmıştır. Öyle görünüyor ki, bir bütün olarak şefaât ile ilişkilendirilen ayetleri bir kısım ön kabûllerle okumak

⁷⁷⁴ Öztürk, “Müşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’ün (Ulûmü’l-Kur’an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, s. 42-43.

⁷⁷⁵ Begavî, *Meâlimü’l-Tenzîl*, IV, 120-121; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, X, 452; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, VII, 334; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, II, 596.

⁷⁷⁶ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 457.

⁷⁷⁷ Mustafa Alicı, “Şefaât”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 411-412.

⁷⁷⁸ Bk. Nisâ 4/85; Yûnus 10/3; Zümer 39/3; Mü’min 40/18; Zuhuruf 43/86; Müddessir 74/48; Nebe 78/38.

neticesinde böyle bir manaya ulaşılmıştır. Metin içi bağlamın da işaretiyle bu ayetten şefaatin varlığına ya da yokluğuna delil çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

Şefaate düşüncesinin Kur'an'daki arka planında müşriklerin Allah'tan başka tapmış oldukları sahte ilahlarına yüklemiş oldukları inanç reddedilmektedir. Bakara 2/255. ayette yer alan müşriklerin Allah'tan başka edinmiş oldukları şefaathçilerin hiçbir faydasının olmayacağını ifade eden “ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ” *“İzni olmaksızın O'nun katında şefaathçilik yapmak kimin haddine! O, insanların yaptıklarını-yapacaklarını, gizli tuttuklarını-açığa vurduklarını bilir.”* cümle de zaten buna işaret etmektedir. Şurası bir gerçektir ki, mezhebî önkabullerle hareket eden zihin “Önümüzdeki metne düşüncemizdeki nasıl söyletebiliriz?” mantığına dayanan önyargılı bir okuma yapmaktadır. Hâlbuki bütüncül bir mantıkla okuma yapılırsa daha farklı bir neticeye ulaşılabilir.

Ayetin tefsirlerde nasıl anlaşıldığına baktığımız zaman çok farklı bir tablo ile karşı karşıya kalırız. Ehl-i Sünnet fikrini benimsemiş olanların neredeyse tamamında mesele Kur'an'da şefaate konusuyla ilişkilendirilen ayetlerle bağlantılı olarak izah edilmekte ve bu ayet kıyamette şefaatin vuku bulacağını bir delili olarak zikredilmektedir.⁷⁷⁹ Buna karşın Mu'tezili müfessir Zemahşerî, buradaki ifadenin “Allah'ın izzet ve azametine” delalet ettiğini söylemekte ve şefaate ilgili herhangi bir vurgu belirtmemektedir.⁷⁸⁰ Mu'tezile'nin şefaate konusundaki yaklaşımına dikkat edildiği zaman Zemahşerî'nin mezhebî önkabulüne dayalı bir bakış açısıyla meseleyi izah ettiğini hemen anlayabiliriz. Bu durum tersinden bir düşünüşle Ehl-i Sünnet'e müntesip müfessirler için de geçerlidir.

Bir Mu'tezile kelâmcısı olan Ebû Müslim İsfahanî'nin “yaratma ve yönetme işlerinde ikinci bir varlığın Allah'a eşlik etmesi söz konusu değildir. Çünkü bütün her şey Allah'ın “Ol!” emriyle oluvermiştir” yaklaşımında da bu durum kendisini hissettirmektedir.⁷⁸¹ Bu yaklaşımı Râzî, tefsirinde anlatırken ikinci görüş olarak zikretmekte ve birinci ve meşhur olan görüş olarak, şefaate vurgusuyla birlikte Allah'ın yaratma ve idare etme işinde hiçbir şefaathçinin şefaati ve müdebbirin tedbiri ile hareket

⁷⁷⁹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 89; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, II, 428; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, IV, 118-119.

⁷⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 114.

⁷⁸¹ Ebû Müslim İsfahanî'nin görüşü için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 13-14.

etmeyeceği şeklinde bir açıklama getirmektedir. Râzî aslında burada Eş'arî kimliğine de uygun olarak meseleyi şefaitle ilişkilendirmiş ve “yaratmaya başlama” konusundan bahsedilirken “kıyamet halleriyle ilgili yerlerde” zikredilmesi daha uygun olacak şefaet kelimesinin burada niçin zikredildiğini açıklamıştır. Ona göre şefaatin burada zikri, ya müşriklerin “putlar Allah katında bize şefaet edecekler” iddialarının asılsızlığını onların yüzüne çarpmak ya da “her işi yöneten olmakla” dünya işlerine; “katında hiç kimse şefaet edemez” ifadesiyle de ahiret işlerine işaret amacıyladır. Hangi yönden bakarsak bakalım aslında bu örnek her iki yönden de (İsfahânî açısından da, Râzî açısından da) mezhebî anlayışın tefsire olan etkisi gerçeğini yansıtmaktadır.

Bu ayeti yorumlarken Mâverdi'nin aktardıkları da oldukça dikkat çekicidir. O, konu ile ilgili yorumları aktardıktan sonra üçüncü görüş olarak; “شَفِيعٌ” kelimesinin eş anlamındaki “زوج” manasına geldiğini, Allah'ın yer ve göğü yaratmayı eş ve benzeri olmadan tek başına gerçekleştirdiğini, sonra da melekler ve insanı yarattığı şeklindeki değerlendirmeyi yapmaktadır.⁷⁸² Mu'tezile'nin şefaet meselesini kabul etmediği ya da Ehl-i Sünnet düşüncesinden farklı yorumladığı bilinmektedir.⁷⁸³ Bahsettiğimiz ayetteki “Allah'ın yaratmada eş ve benzerinin olmaması” görüşünü Zemahşerî ve Ebû Müslim İsfahânî gibi Mu'tezilî müfessirler tercihen zikretmektedirler.⁷⁸⁴ Ancak Ehl-i Sünnet çizgisindeki diğer tefsirlerin birçoğunda temrîz sîgasıyla bile zikredilmemesi, dikkat çeken bir durumdur.⁷⁸⁵ Bunu mezhebî yaklaşımla bağlantılı olarak düşündüğümüz zaman yorumda meydana gelen mezhebî kırılmalar açısından hayli önemli olduğunu görürüz.

⁷⁸² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 422; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 7.

⁷⁸³ Adalet ilkesi Mu'tezile'nin beş temel prensibinden (el-usûlü'l-hamse) biridir. Allah, adâletiyle iyi amel işleyen kullarını Cennete koyacağını (el-va'd); kötü amel işleyen kullarını ise Cehennemine atacağını (el-va'id) bildirmiştir. Bu Allah'ın adaletinin gereğidir ve sözünden dönmesi mümkün değildir. Şefaet, bu temel prensipleriyle uyumadığı için kabul etmemişler, şefaati ahirette günahkâr müminlerin affedilmesi, günahsız olanların ise derecelerinin yükseltilmesi olarak yorumlamışlardır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (nşr. Ahmed Ebû Hâşim, Abdülkerîm Osmân), Mektebetü Vehbe, Kahire 1988, s. 689; Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-'Akâid-Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, s. 273; İrfan Abdulhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (trc. M. Saim Yeprem), Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s. 290-291; Ahmet Çelik, “Mu'tezile Açısından İman Ekseninde Günah ve Tevbe” (Yüksek Lisans Tezi) Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas 2008, s. 59; Adil Bebek, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 157.

⁷⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 114; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII, 13-14.

⁷⁸⁵ Bk. Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 89; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, II, 6; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, II, 428; Ebüssuûd, *Irşâdü'l-Akli's-Selîm*, IV, 118-119.

Öte yandan bu görüş, Mâverdî ve İbnü'l-Cevzî tarafından da aktarılmıştır. Bu müfessirler, her ne kadar Ehl-i Sünnet perspektifinden meseleye yaklaşmış olsalar da bu noktada diğer tefsirlerden ayrıldıkları söylenebilir. Mâverdî, fûrû açısından Şâfiî mezhebinden, usul açısından Mu'tezilî şeklinde tanıtılmaktadır.⁷⁸⁶ Onu gizli i'tizal ile itham edenler de olmuşsa da⁷⁸⁷ bazı görüşleriyle Mu'tezile'den ayrılan bir müfessirdir. Yine bir kısım farklı görüşleri bulunmakla birlikte Ehl-i Sünnet çizgisinde gösterilmektedir.⁷⁸⁸ Bu görüşü tefsirinde nakletmesi Mu'tezile ile ilgili bir sempatisinden değil, kendi zamanına kadar intikal eden bütün görüşleri takdim eden bir yöntemi takip etmiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Ya da bazı cüz'î konularda farklı düşünüyor da olabilir. Bu görüşü üçüncü sırada zikretmesi de farklı bir görüş olarak düşündüğünün işareti gibidir. İbnü'l-Cevzî ise zaten bu görüşü Mâverdî'den aktardığını belirtmektedir.⁷⁸⁹

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ayete kabul ya da red açısından değil, mezhebî önkabullerden bağımsız olarak baktığımız zaman sözün dilsel bağlamının da işaretiyle aslında ayette müşriklere hitap edildiğini görürüz. Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğu, kâinatta mutlak hükümlerliliğin yegâne sahibinin Allah olduğu vurgulandıktan sonra bütün bu yaratma ve yönetme işinde ikinci bir varlığın O'na eşlik etmesinin söz konusu olamayacağı ifade edilmektedir. Müşriklerin Allah'a ortak koşmaları yerilmekte, ibadet edilecek tek mabudun Allah olduğu, ilahlığın ondan başkasına yakışmayacağı dile getirilmektedir.

⁷⁸⁶ Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdû'l-Erîb ilâ Ma'rîfeti'l-Edîb*, (thk. İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, V, s. 1955.

⁷⁸⁷ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, (thk. Muhyiddîn Ali Necîb), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1992, II, 638-639.

⁷⁸⁸ Cengiz Kallek, "Mâverdî" *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 180.

⁷⁸⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II, 422; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, IV, 7.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİRLERDEKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN İLMÎ VE DÖNEMSEL NEDENLERİ

Tefsirlerdeki görüş farklılıklarında dilsel, bağlamsal nedenler ile yorum farklılıklarını etkilemesi bakımından bizce ana etkenler mesabesinde bulunan siyasî, itikâdî ve fikhî temelli yaklaşımları inceledikten sonra, bu başlıklar altında değerlendirme imkânı bulunmayan ancak yorum farklılıklarında oldukça etkili olan tasavvufî gelenek, bilimsel gelişmeler, çağdaş söylemler ve dönemsel sosyolojik farklılıkların etkisinden bahsetmek istiyoruz.

1. Tasavvufî Geleneğin Etkisi ve Yorumda Meydana Gelen Kırılmalar

Kur'an'ın fikir ve düşünce yönünü fıkıh ve kelâm ilimleri temsil ederken duygu ve sezgi yönünü ise tasavvuf temsil etmektedir. Tasavvuf kavramı Kur'an'da yer almasa da genel manada tasavvuf, kaynağını Kur'an'ın prensiplerinden almaktadır. Bu anlamda tasavvufî düşüncedeki insanı kâmil ve mekârim-i ahlak anlayışı, Kur'an'ın da kişiye ve topluma kazandırmak istediği hedef davranışlar arasında yer almaktadır.

Tasavvufî yorumlara geçmeden önce bu ilmin doğuşu ve gelişiminden bahsetmek gerekmektedir. Sosyal bir olgu olarak tasavvuf, teşekkül etme sürecinde beş dönem içerisinde ele alınmaktadır. Bunlar, henüz teşekkül etmeden önceki zühd dönemi, tasavvufla ilgili eserler verilerek marifet, velâyet, keramet gibi temel tasavvufî kavramların teşekkül ederek, zühd anlayışının sistemleştiği ve ilim haline geldiği dönem, vahdet-i vücûd nazariyesinin etkisinde kaldığı dönem, tarikatlar dönemi ve çağdaş dönem şeklinde ifade edilebilir.⁷⁹⁰ Yaygın tasnif biçimiyle bu tasnif, zühd-

⁷⁹⁰ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 111; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s. 77; Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2017, s. 66; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 35; Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, İstanbul 2011, XL, s. 120.

tasavvuf-tarikat dönemi şeklinde de belirtilebilir. Ancak tasavvuf tarihini üç ana döneme ayırarak ele alan bazı yeni yaklaşımlar da bulunmaktadır. Buna göre ilk merhale, I. ve II. asırlar içerisinde İslam'ın Hicaz dışına çıkıp yeni kültür ve medeniyetlerle karşılaşmasıyla birlikte başlamıştır. Bu dönemde toplumun bozulduğunu, bid'at ve hurafelerin arttığını düşünerek bunlara tepki olarak dünyadan olabildiğince uzaklaşan zâhid sûfiler; Bağdat, Nîşâbur, Basra gibi çeşitli merkezlerde birbirine benzeyen fakat bazı temel farklılıkları da barındıran zühhd hareketleri oluşturmuşlardır. Bunun ardından III. ve V. asırlara tekabül eden süreçte diğer ilimlerin otoriteleriyle Ehl-i sünnet uleması arasında uzlaşmanın sağlandığı ve tasavvufun da artık sünnî bir din ilmi haline geldiği ve tedvin edildiği dönem gelmektedir. Son merhale ise İbnü'l-Arabî (ö. 341/952) ve şârihleriyle birlikte tasavvufun metafizik bir ilim haline geldiği VI. asır ve sonrası dönem şeklinde tasnif edilmektedir.⁷⁹¹

Her iki tasnif biçimiyle de baktığımız zaman, bazı temel tasavvuf kavramlarının teşekkülüyle birlikte tasavvufun bir ilim haline dönüştüğünü ve bu durumun işârî tefsir yaklaşımı sergileyen bazı müfessirlerin Kur'an yorumlarında da kendini hissettirdiğini görüyoruz. Ne var ki bu müfessirlerin hareket noktası Kur'an ayetlerinin manalarının, lafızlarının da ötesinde derin anlamlar taşıdığı noktasında şekillenmiştir. Yukarıda aktardığımız tasavvufun gelişimiyle ilgili tasnif biçimlerinde de görüldüğü gibi tasavvuf, amelî ve nazarî biçiminde iki kısımda değerlendirilmektedir. Bu nedenle Kur'an'a daha çok tasavvufun amelî kısmına tekabül edecek şekilde işârî sûfî açıdan yaklaşan müfessirler bulunduğu gibi nazarî kısmıyla yani sûfilikle felsefeyi birleştirerek yaklaşan müfessirler de olmuştur. Hatta Kur'an'ın zahir manası olduğu kadar bâtın manası olduğundan hareketle şîî düşüncede olduğu gibi tamamen batınî biçimde yorumlayanlar da olmuştur. Ancak bâtınî Kur'an yorumunun meşruiyet kazanabilmesi için bazı şartlar taşıması gerektiği belirtilir. Bunlar, bâtınî anlamın zâhirî anlamla ters düşmemesi, bâtınî anlamı destekleyecek Kur'an'dan bir nas bulunması ve Kur'an'ın

⁷⁹¹ Hacı Bayram Başer, "Teşekkül Döneminde Tasavvuf", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, (ed. İbrahim Halil Üçer), Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2017, I, s. 279; Abdullah Taha Orhan, "Tasavvufun Teşekkül Sürecine Yeni Yaklaşımlar: Başer, Karamustafa ve Green Örnekleri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 41, (2019), s. 171-182.

bütünlüğüne aykırı olmaması, bâtinî anlama ters düşecek şer'î ve aklî bir muarızın olmaması ve bâtinî anlamın tek anlam olduğunun iddia edilmemesidir.⁷⁹²

Bu çerçevede tasavvufî yorumu makbul bir yorum biçimi olarak kabul eden âlimler bulunduğu gibi makbul bir Kur'an yorumu olarak kabul etmeyen âlimler de bulunmaktadır. Bu hususta gayet katı olanlar olduğu gibi daha ılımlı yaklaşanlar da bulunmaktadır. Kabul edenlerin anlayışı tasavvufî yorumun da fikhî, kelâmî yorumlar gibi bir yorum kabul edilmesi gerektiğine ilişkin olarak şekillenmektedir. Hatta kelâmî ve fikhî yorumların şekilciliğinin bu yorum biçimini doğurduğu da tespitler arasındadır. Ancak tasavvufî yoruma tefsir adının verilmemesi gerektiğini savunan âlimler de olmuştur.⁷⁹³ Bu durum tasavvufun düşünce yapısının mistik oluşu nedeniyle değişik fikir, düşünce ve uygulamalara fırsat ve imkân tanıyan bir durum arz etmesinden dolayıdır. Hatta kimi zaman tasavvufun tarikatleşme aşamasından sonra şahsiyet ve kişiliği öne çıkartmasından dolayı tarihi şahsiyetleri efsaneleştiren bir yapıya büründüğü şeklinde de değerlendirilmiştir.⁷⁹⁴

Tasavvufî düşünce zaman içerisinde geliştirdiği bir kısım farklı anlayışlarla birlikte müesses bir kurum halini de almıştır. Burada anlayış farklılıkları ile kastedilen şey konumuz özelinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama biçimleridir. Müfessirin karakteri, yaşadığı coğrafya ve içinde bulunduğu sosyal çevresi, eğitim durumu, olaylara bakış açısı ve değerlendirmeleri gibi hususlar yorumu etkileyen unsurlardır. Bu durum tabi olarak yorum tarzlarını da etkilemiş çeşitli yorumlama biçimleri tezahür etmiştir. Bunlar ana hatlarıyla “zâhirî, işârî, Sünnî bâtinî, Şîî-İsmâîlî bâtinî ve luğavî” olarak tasnife tâbi tutulmuştur.⁷⁹⁵ Her ne kadar işârî ile bâtinî şeklindeki ayrımın aralarında bir fark olmadığı ve her iki yorum tarzı, sınırsız bir yorum anlayışından hareketle metne bitmez tükenmez bir anlam denizi muamelesi yaptığından dolayı eleştirilmişse de⁷⁹⁶ böyle bir

⁷⁹² Bu konuda bk. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 19-21; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 139; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 177.

⁷⁹³ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, IV, s. 181.

⁷⁹⁴ Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 132.

⁷⁹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 416; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, IV, s. 162; Karapınar, “İlk Dönem Süfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı”, s. 97.

⁷⁹⁶ Öztürk, “Tefsirde Zâhir Bâtin Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 3, (1999), s. 117-119.

tasnif vakıayı daha uygun resmetmektedir. Zaten işârî tefsir için bu sebeple bazı kabul şartları tespit edilerek makul bir sınırdan tutulması sağlanmaya çalışılmıştır.⁷⁹⁷

Tasavvufî yorumun diğer yorum biçimlerinden ayrıldığı en temel nokta epistemolojik açıdan bilgiyi ele alış biçiminde gizlidir. Öyleki, bu yorum biçiminde, sûfî ya da velîlerin, doğrudan Allah'ın kalplerine ilham etmesi suretiyle elde ettikleri kalbî keşfe dayalı bilgi, aklî düşünceye dayalı olarak elde edilen rasyonel bilgiden üstün tutulmuştur. Bu önkabulden neşet eden anlayışla keşfe dayalı bilgiyle elde edilen yorum, Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda etkinlik alanını genişlettikçe genişletmiştir. Kalbî bilgiye dayalı olarak elde edilen sonuç ile vahyî ve aklî bilgiye dayalı olarak elde edilen sonuç birbiriyle çelişmediği sürece burada bir problem söz konusu olmadığı düşünülmekte ve ancak problem olduğu durumlarda ise Kur'an ve sünnetin hakemliğine gitmek gerektiği belirtilmektedir.⁷⁹⁸

Kur'an'ın Kur'an, sünnet, sahabe ve tâbiûn sözü ile tefsir edilmesi anlamında rivayet tefsiri; Kur'an'ın dil, fıkıh, kelâm gibi ilimler cihetiyle tefsir edilmesi anlamında dirayet tefsiri ayrımı, bu haliyle daha sonraları tefsir literatürüne girmiş bir sınıflandırma yaklaşımıdır.⁷⁹⁹ Sûfîler, ilk dönemlerden itibaren Kur'an ve sünneti temel kaynak olarak kabul etmişler ve işârî yaklaşım başlangıçtan itibaren dirayet temelli yaklaşımın içerisinde bir sûfî damar olarak hep varolagelmıştır.⁸⁰⁰ Sûfîler, “kendi düşünce ve yaşayışlarına uygun, manevî ve ruhî tecrübelerine, ledünnî mükâşefelerine dayalı” bir yöntem izleyerek ayetleri işârî ve tasavvufî açıklamalarla yorumlamaya çalışmışlar, Kur'an'daki tezkiye, takva, tebettül ve hadislerdeki ihsan kavramları çerçevesinde nefis terbiyesi, ahlaki yükselme ve dünyayı öteleyip, ahiret hayatını önceleyen bir yaklaşım ortaya koymuşlardır.⁸⁰¹

Ancak, zâhir manası ile örtüştüğü sürece Kur'an'ın anlam denizinden istenildiği gibi faydalanılması ve yalnızca sülûk erbabının bilebileceği birtakım gizli işâret ve

⁷⁹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 295; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969, s. 24.

⁷⁹⁸ Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe Örneği-*, Kayihan Yayınları, İstanbul 2016, s. 77.

⁷⁹⁹ Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, s. 59.

⁸⁰⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 18-19.

⁸⁰¹ H. Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1990, s. 13; Ayşe Gültekin, “Rüyâ, Keşf ve İlhamı Dayalı Olarak Yapılan Yorumlar ve Günümüze Yansımaları”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: 1, (2017), s. 221.

anlamaların varlığı yaklaşımı, temelde zâhir-bâtın ayrımı üzerine temellenmiş bir inşâ biçimidir ve anlamda sınırsızlığın önünü iyice açan bir yaklaşım şeklidir. Hâlbuki Kur'an Allah keliması ve dile dayalı olan bir hitap/kitaptır. Bütün mesajlarını Arap dilinin imkânları çerçevesinde aktarmaktadır. Önce ilk muhataplarına hitap etmiş, mesajlarıyla da sonradan gelen dolaylı muhataplarına hitap etmeye devam eden bir kitaptır. Onu nazil olduğu dönemin dil sınırları ve nazil olduğu çevreden elde edilen bilgiler ışığında yorumlamak sahih anlam ve doğru yorumun oluşmasında çok önemlidir.

Yorumu temelde şartlarına riayet edilerek yapılan ve şartlarına riayet etmeden yapılan şeklinde ikiye ayırdığımız zaman, tasavvufi yorumun genelde şartlarına riayet etmeden yapılan yorum kategorisine girdiği görülmektedir. Şîî yorumları da bu kategoriye ekleyebiliriz. Şîî te'vil biçiminde hassas nokta nübüvvet-velâyet ilişkisi açısından şekillenirken, sûfî te'vilde ise zâhir-bâtın ilişkisi açısından şekillenmektedir. Sonuçta Şîî ve sûfî te'vil biçimlerinde pergel açıklığı olabildiğince artmaktadır. Aslında merkezden bu denli uzaklaşmanın nedeni te'vil kavramına verilen çok serbest ve geniş anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu noktada Yûsuf suresinde te'vilin en geniş anlamıyla rüya ile de ilişkilendirilmesi Şîî ve sûfî yorum tarzına çok geniş imkânlar sağlamıştır. Böylelikle tefsir ve te'vil arasındaki mesafe iyice açılmış, tefsir zâhir kavramıyla te'vil de bâtin kavramıyla ilişkilendirilerek açıklanmıştır.⁸⁰²

Şîî yorum tarzı açısından bu durum şu örneklerde kendini iyice göstermektedir: Mâide 5/54. ayette “فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ” ifadesinde geçen “قوم” kelimesi Şîî İmâmiyye geleneği içerisinde, halifeliğini kabul etmeyenlere karşı haklı bir mücadeleye girişen Hz. Ali ve ona yardım eden arkadaşları olarak yorumlanmıştır.⁸⁰³ Yine A'râf 7/46. ayette A'râf üzerinde cennete girmeyi umarak bekleyen kimselerin ümmetin günahkârları olduğu ve onların ancak peygamber ve imamların şefaatinde sonra cennete girebileceği,⁸⁰⁴ Tevbe 9/12. ayette geçen “أَيُّمَةُ الْكُفْرِ” ifadesi “cemel ehli” şeklinde te'vil edilmiş,⁸⁰⁵ Tahrîm 66/4. ayette geçen ve “وَصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ” ifadesi ise Şîî İmâmiyye geleneği içerisinde “Hz. Ali” olarak yorumlanmıştır.⁸⁰⁶ Râd 13/7. ayette geçen “مُنْذِرٌ” kelimesi Hz. Peygamber ve

⁸⁰² Yûsuf 12/6-100. Ayrıca bk. Ay, “Kur'an Metninin Yorumundaki Farklılaşmanın Politik Tabiatı Üzerine”, s. 463.

⁸⁰³ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III, 294.

⁸⁰⁴ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 411.

⁸⁰⁵ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, V, 183.

⁸⁰⁶ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 48.

devamında gelen her “kavmin yol göstericisi” anlamındaki “وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ” ifadesi de Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamlar olarak yorumlanmıştır.⁸⁰⁷

Bu örneklerle sûfî yorum tarzında da çokça rastlamak mümkündür: Sülemî (ö. 412/1021), tefsirinde nimetlerin zâhir ve bâtın yönleri olduğu gibi ilmin de zâhir ve bâtın yönleri olduğunu vurgulamak için, Lokmân 31/31. ayette geçen “لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ” ifadesindeki “صَبَّارٍ” kelimesini açıklarken bu kelimenin “doğruluktan şaşmayan fakir fukara görünümündeki kimseler” olduğunu söyler. Bunun sebebini de “Bu kimselerin dış görünüşleri (zâhir) sabrın zâhiri yönüne işaret ederken içleri ise (bâtın) şükür makamında Hak ile birliktedir.” şeklinde açıklamaktadır.⁸⁰⁸ Yine Bakara 2/2. ayette geçen *kitâb’ın* Allah’ın hükmüne rıza gösterme hususunda muhabbet ve marifet bilgisiyle mücehhez olan velî kullarının kalplerine yazılmış olan kitap şeklinde yorumlamaktadır.⁸⁰⁹

Kuşeyrî, Bakara 2/125. ayeti tefsir ederken oradaki “أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ” ifadesinin bir zâhir bir de bâtın anlamı olduğunu söylemiştir. Zâhir anlamı Kâbe’nin hacılar için her türlü pis olan ve zarar veren şeyden temiz tutulmasını ifade ederken bâtın anlam ise gönül Kâbe’sinin yani kalbin her türlü yabancı tesirlerden temiz tutulması anlamına geldiğini öne sürmüştür.⁸¹⁰ Bakara 2/193. ayetini yorumlarken de ayette ifade edilen fitne ortadan kalkıncaya kadar savaşmanın, nefisle yapılan mücâhede olduğunu çünkü kişinin en büyük düşmanının yine kendi nefsi olduğu yorumunu getirmektedir.⁸¹¹

Bunlar ciddi anlam kırılmalarını ifade etmektedir. Çünkü bu açıklamalar, ayetlerin zâhirî manalarına uymamaktadır. Bu durumda, burada Kur’an’ın yorumlanmasından ziyade mevcut hissiyâtın Kur’an’a onaylatılmasından bahsetmek daha doğru olacaktır.

Yukarda verilen örnekler daha aşırı nokta sayılabilecek örnekler idi. Ancak bahsettiğimiz anlam kırılması, bazen anlamın daraltılması bazen de genişletilmesi suretiyle daha esnek şekillerde tezahür edebilmektedir.

⁸⁰⁷ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, II, 510-511.

⁸⁰⁸ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, (thk. Seyyid İmrân), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 134.

⁸⁰⁹ Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, I, 47.

⁸¹⁰ Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, I, 68.

⁸¹¹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, I, 93.

1.1. “فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” Emrinin Anlamı

Sûfî yönelişte ayetin vermek istediği mesajın içeriğinin değişmesi açısından önemli bir örnek, Bakara 2/54. ayete yer alan “فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” ifadesidir. Nitekim ayette geçen “فَاقْتُلُوا” ifadesinin hakikate mi yoksa mecaza mı hamledilerek anlaşılması gerektiği hususunda tefsir literatürümüzde oldukça farklı yorumlar dile getirilmiştir. Ayetin metin ve meali şöyledir:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾

“Musa kavmine, “Ey kavmim! Siz bu buzağıyı tanrı edinmekle kendinize büyük kötülük ettiniz. Artık gelin sizi ayıpsız ve noksansız yaratan Rabbinize tevbe edin; içinizden buzağıya tapanları öldürün. Böyle yapmanız, sizi ayıpsız ve noksansız yaratan Rabbiniz katında mutlak manada daha hayırlıdır demişti ve siz de bu emre uyararak tevbe etmiştiniz. Allah da yaptığınız tevbeyi kabul etmişti. Çünkü Allah samimiyetle yapılan tevbeleri kabul eden ve kullarına karşı da daima şefkat ve merhameti sınırsız olandır.”

Müfessirlerin çoğunluğu, ayetteki “فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” ifadesini hakikî manaya hamletmeyi uygun görmüştür. Ancak bu ifadenin hakikî olarak anlaşılması halinde de çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Bazıları bu ifadeyi “buzağıya tapanların kendi kendilerini öldürmeleri”,⁸¹² bazıları “buzağıya tapıp tevbe edenlerin birbirlerini öldürmeleri”,⁸¹³ diğer bazıları ise “emrin muhatabının buzağıya hiç tapmayanlar olduğunu” olarak tefsir etmiştir. Dolayısıyla bu günahı hiç işlememiş olanların buzağıya tapanları öldürmelerinin emredildiği şeklinde anlaşılmıştır.⁸¹⁴ Son görüş Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bir bilgiye dayanmakta olup buzağıya tapmanın öldürülmeyi hak edeceğini yani irtidat suçu işlemekten dolayı bu cezaya çarptırılacağını ifade etmektedir.⁸¹⁵

Sözü geçen ifadenin, mecaza hamledilerek “nefsin şehvi istek ve arzularını öldürmek” anlamını içinde barındırdığını da söyleyenler olmuştur. Bu manaya göre ayetin anlamı, buzağıya taparak şirke düşen İsrailoğullarının günahlarından arınmaları için kendilerini

⁸¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, 86-87; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 110.

⁸¹³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 122; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 269-270; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, I, 89; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II, 174-175; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 319-320.

⁸¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, 86-87; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 110; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I, 402; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II, 174-175; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 122.

⁸¹⁵ Kitâb-ı Mukaddes, Çıkış, 32: 27-28.

helak edecek kadar üzülmeleri yahut riyazetle nefislerindeki her türlü arzuyu öldürmeleridir.⁸¹⁶ Ayrıca bu ifadeyi herkesin buzağısı kendi nefsidir, kim nefsini düşünür de onun isteklerine uymazsa nefsinin kendisine zulmetmesinden emin olur, dolayısıyla bu ifade “nefsi yok etmek” demektir diye açıklayan sûfî müfessirler de bulunmaktadır.⁸¹⁷ Burada ilginç bir nokta, Âlûsî ve Bursevî gibi işârî sûfî tefsirin iki önemli temsilcisinin “nefislerinizi öldürün” manası vermeyip hakikî manasını tercih etmeleridir.⁸¹⁸

Konumuz açısından ayetin bağlamı önem arz etmektedir. Kur’an’ın tamamında farklı bölümler halinde anlatılan İsrailoğulları kıssası, bütünüyle çok büyük dersler içermektedir. Kim işlerse işlesin, hiçbir günah cezasız kalmaz denilmiş olmaktadır. Böylelikle Yahudilere ve onların şahsında genele verilen mesaj, kendilerini üstün görmekten vazgeçmeleri, Allah’a karşı gelmekten sakınmalarını öğütlemektir.⁸¹⁹

Tefsirlerde ayete lafzî olarak “kendinizi/birbirinizi öldürün” ya da mecaza hamlederek “nefislerinizi öldürün” yorumu yapılması sonuçta meselenin hakikat ve mecaz bağlamında düğümlendiğini göstermektedir. Hâlbuki doğru yaklaşım hakikî anlama hamletmek suretiyle “İçinizden suçsuzlar, suçluları öldürsün” şeklinde hem Tevrat’ta anlatılan tarihi bağlamla hem de surenin genel muhteva ve mesajıyla uyumlu olan görüştür. Âlûsî ve Bursevî de dâhil klasik müfessirlerin çoğunluğunun hakikî anlamı tercih etmesi, özellikle bazı sûfî yaklaşımlarla birlikte son dönem Türkçe tefsirlerin ayete mecazî anlam vermesi ayetin anlamındaki daralma ve işârî-sûfî tefsir lehine kırılmayı yansıtmaması açısından ilginç bir sonuç ortaya koymaktadır. Hâlbuki Kur’an’ın genel söylemi içerisinde kişinin nefsini arındırması “أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” ifade formuyla değil, “تَرْكِبَةُ النَّفْسِ” formuyla verilmektedir.⁸²⁰ Bu yaklaşım “son tahlilde bir yorumdur ve ne zararı var?” diye düşünülebilir. Hatta kişinin kendisini Rabbine adanması anlamında ayetin manevi bir arınmayı ifade etmesi bir yorum zenginliği olarak güzeldir ve Kur’an’ın bütününden de buna yakın başka söylemler de üretilebilir. Ancak ayetleri yorum enflasyonuna tabi kılarak yormamak gerektiği kanaatindeyiz. Günümüzde

⁸¹⁶ Beyzâvî, *Envâru’l-Tenzîl*, I, 101-102; Ebüssuûd, *İrşâdû’l-Akli’s-Selîm*, I, 102; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 356; Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, I, 165-166; Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, I, 47; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, I, 189.

⁸¹⁷ Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, I, 59-60.

⁸¹⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 260; Bursevî, *Ruhu’l-Beyân*, I, 137.

⁸¹⁹ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, Dâru’s-Selâm, Kahire 1985, III, 94.

⁸²⁰ Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Ayetindeki ‘Uktulû enfuseküm’ İfadesinin Çözümlemesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 17, (Güz/2003), s. 29-48.

tasavvuf söyleminin yükselen eğiliminden etkilenecek ayete böyle bir anlamın verilmesi yarın da başka bir eğilimden etkilenecek başka anlamlar verilmeyeceğini garanti etmez. Bu da kendi önkabullerimizin Kur'an'a onaylatılmasından başka bir şey değildir.

1.2. “وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ” Emrinin Anlamı

Kur'an'da, Müminlere hitap eden ayetlerde yalnız iman etmekle yetinmemeleri, Allah'ın emirlerini yerine getirmeleri, kötü huylardan ve yanlış davranışlardan sakınmaları gibi birçok emirler verilmiştir. Konumuz olan Mâide 5/35. ayette de müminlere, Allah'a yaklaşmak için vesile aramaları emredilmektedir. Ayet metin ve mealiyle birlikte şöyledir:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٣٥)”

“Ey Müminler! Allah'ın bütün bu emir ve yasaklarını çiğnemekten sakının ve O'na daha yakın olmanızı, O'nun rızasını kazanmanızı sağlayacak işler yapmaya bakın. O'nun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.”

Ayette vesîle olarak ifade edilen kavram, sözlük anlamıyla “istek ve ihtiyaç duyarak birşeyi elde etmeye çalışmak” anlamında ve terim anlamıyla “kişiyi Allah'a yaklaştıran her türlü amel” şeklinde tekarrub (yakınlık) için kullanılan bir kavramdır.⁸²¹ Tasavvuf literatüründe daha çok tevessül biçiminde kullanılan vesîle kavramına Mâide 5/35. ayet çerçevesinde çeşitli manalar verilmiştir. Bunlar, muhabbetullahı ulaşmak temelli bir yaklaşım ile “Allah'ı sevin” manası,⁸²² O'nun razı olacağı amellerle ve sevabına yaklaştıracak şeyleri talep ederek, itaatle Allah'a yaklaşın (tekarrub) manası,⁸²³ razı olacağı amelleri yaparak ve isyanlardan kaçınarak O'na yaklaşın şeklindeki (kurbet) manası⁸²⁴ ve “ahirette Hz. Peygamber'in şefaati makamı”⁸²⁵ anlamına gelen yaklaşımlardır.

⁸²¹ Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1841; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 871; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 724-725.

⁸²² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 403; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 348; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, II, 39.

⁸²³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 447-448; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 435; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, II, 39; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 54-55; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 1669-1670.

⁸²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 229-230; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V, 291-292; Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, s.177

Konumuzla bağlantılı olan yönüyle değerlendirdiğimiz zaman ilk dönem müfessirlerinde bu kavram Allah’a yakın olabilmek için mutlaka bir mürşidin rehberliğine ihtiyaç bulunduğu iddiasına kaynaklık teşkil edecek şekilde yorumlanmadığı görülmektedir. Ancak hicrî V. asırdan itibaren kavramın seyrinde bir genişleme göze çarpmaktadır. İşârî tefsirin önemli simalarından biri olan Kuşeyrî’de kavram anlam alanını genişleterek ayette geçen “وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ” ifadesi insanın güç ve kudretini izhar etmekten uzaklaşarak minneti yalnızca Allah’a göstermeyi başarabilmesi, Allah’ın ihsanları sebebiyle O’na yaklaşmayı istemek olarak tarif edilmiştir. Ayrıca Kuşeyrî *vesîle’yi*, Allah’ın sana şu ana kadar yaptığı tüm lütuflar; senin için hep iyiyi seçmiş olması; akideyi şüpheden arındırmak; Allah ile dostluğa ömrün sonuna kadar sadakatle bağlı kalmak; amelleri riyadan, davranışları kibirden, nefsi de şehvî lezzetlerden soyutlamak şeklinde geniş yorumlar getirmiştir.⁸²⁶

Kavrama farklı anlamlar yüklenmesinin hicrî III. asırdan itibaren özellikle Mâ’rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16) ile birlikte başladığı ifade edilmiştir.⁸²⁷ Ancak kavramda meydana gelen esas kırılmanın hicrî XII. asırda İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ile daha sonra da hicrî XIII. asırda İbn Acîbe’nin (ö. 1224/1809) yorumlarında devam ettiğini gözleyebiliyoruz. Her iki sûfî müfessirin de önceki tefsirlerden aktardıkları zâhirî anlamları verdikten sonra vesileyi istemeyi ayetin açıkça emrettiğini bu yüzden de vesileyi arayıp istemek gerektiğini ifade ettiklerini görüyoruz: “Allah’a vâsıl olmak ancak vesîle ile olur. Vesîleler ise hakîkatin bilgisine sahip olanlar ve tarikat meşâyihidir. Kişinin mürşîd olmadan kendi kendine amellerde bulunması nefsinin büyütür, ziyadeleştirir. Bir mürşidin işaretine uygun olarak ve peygamberlerin ve evliyanın rehberliği ile amel eden kişi ise nefsi varlıktan kurtarır, perdeyi kaldırır ve tâlibi Rabbu’l Erbâb’a ulaştırır.”⁸²⁸

Ayette belirtilen husus, Allah’a itaat yolunda ve O’nun rızasını kazanma hususunda yapılması gereken işler neyse onları yapma azim ve isteğinde olmaktan ibarettir. Söz

⁸²⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, VII, 447-448; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 435; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, V, 200; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, IV, 59.

⁸²⁶ Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, I, 263.

⁸²⁷ Atilla Yargıcı, “İki ayet Çerçevesinde Vesile Kavramına Farklı Tefsirlerin Yaklaşımları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 35, (Haziran/2016), s. 9-15; Necmettin Bardakçı, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesile”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik araştırma Dergisi*, Ankara 1999, s. 33-48.

⁸²⁸ Bursevî, *Ruhu’l-Beyân*, II, 311,312; Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, Ahmed Abdullah el-Kuraşî, Kahire 1999, II, 36-37.

konusu işler ise Mukâtil b. Süleyman'ın iki kelimeyle özetlediği gibi, salih amellerdir.⁸²⁹ Nitekim ayetin Allah yolunda cihad yani elden gelen gayreti gösterme ile son bulması da bunu göstermektedir.

1.3. “النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ” İfadesinin Anlamı

Fecr 89/27. ayette sıfat tamlaması biçiminde geçen “النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ” ifadesi klasik ve modern dönem tefsirlerindeki yorum serüveninde anlam kırılmasına uğramış kavramlardan biridir. Nefsin en üst mertebelerinden biri anlamında kullanılan ve ilhâmını da Kur'an'dan alarak⁸³⁰ gelişen bu kavramın en azından Kur'an terminolojisindeki kullanımına ters düşmemesi, doğru anlaşılması gerekmektedir. Nefs-i mutmainne ifadesinin geçtiği Fecr 89/27-30. ayetlerin meali şöyledir: *“Ey itminan içerisinde ömrünü gafletle tüketen insan! Artık içten bir boyun eğişle, ilahi rızaya ermek için rabbine yönel. Böylece iyi kullarım arasına katıl ve onlarla birlikte cennetime gir!”*

Kur'an terminolojisi içerisinde aynı ifadenin farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelmesi mümkündür. Bu, Kur'an'ın metinsel tabiatından kaynaklanır. Zaten Kur'an'ın evrensel olarak anlaşılması bu demektir. Ayetler esbâb-ı nüzul bağlamında ele alındıklarında belirli bir şahsın ya da durumların niteliğini beyan ediyor olsa da bunu nüzul sebeplerine takılıp kalarak ayetleri sadece o tarihsel format içerisine hapsedip bırakmamak şeklinde anlamak daha isabetli olur. Bu kısmen doğru bir düşünce olmakla birlikte esas doğru olan vahyolunan orijinal anlam tespit edildikten sonra bu anlamın zamanın şartları içerisinde yorumlanmasıdır. Yorum çeşitliliği bu anlamda olursa zenginliktir; diğer türlü olursa anlam karmaşası veya anlam kırılması dediğimiz şeyle yüzyüze kalırız. Belki de Kur'an'a hiç söylemek istemediği şeyleri söyletmek gibi bir sonuçla karşılaşırız. Çünkü anlamaya konu olan bütün obje ya da nesnelerin orijinal yönleriyle anlaşılabilmesi için bazı kural ve kaideler olmalıdır. Kaynağı ilahi olsa da hitabı beşere olduğu için Kur'an'ın da bir yöntem ve kural dâhilinde anlaşılması gerekmektedir. Tasavvufi gelenek içerisinde neşvü nema bulan, kalbe doğan ilham ya da işaretler biçimindeki tezahürlerin bizzat anlamın kendisi olduğunu iddia etmek doğru değildir. Bunlar olsa olsa birer yorumdan hatta bazen uç yorumlardan ibarettir. Hâlbuki Kur'an'ın her bir ayetinin net bir mesajı vardır. Nüzul sürecinde onunla birlikte vahyin

⁸²⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 473.

⁸³⁰ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, (Doktora Tezi) Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 132.

inzâline tanık olanlar bu mesajı almışlar ve bize iletmeye çalışmışlardır. Bize düşen bu noktada bu mesajı doğru almak ve doğru anlamaktır.

Ayette sıfat tamlaması biçiminde geçen “النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ” ifadesi klasik dönem ya da modern dönem tefsirlerindeki yorum serüveninde anlam kırılmasına uğramış terkiplerden biridir. Ayette geçen bu ifade ile ilgili tefsirlerde çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Nefs-i mutmainne hitabının, meleklerin kıyamet günü Allah’ın veli kullarına hitapları, ölüm esnasında mümin kişiye yöneltilecek ya da kıyamet günü ruhların cesetlerine iade edilmesiyle ilgili bir hitap olduğu söylenmiştir.⁸³¹ Yine zıkr ile huzura eren, korku ve eleminden kurtulan ve güvene kavuşan bir nefis,⁸³² Allah’ı tanımak ve O’na çok ibadet etmek suretiyle makâm-ı emîne varmış nefis,⁸³³ marifet sayesinde Allah’ı zikrederek ya da cennet müjdesiyle itmi’nana kavuşmuş nefis,⁸³⁴ Allah’ın mükâfat veya mücazatını tasdik eden nefis⁸³⁵ şeklinde tanımlar yapılmıştır.⁸³⁶ Bütün bu yorumlardaki ortak nokta, söz konusu terkinin iman etmiş bir ruh ya da kişi olarak imânî huzura ermiş olmak, cennete kavuşmak gibi hep olumlu manada yorumlanmış olmasıdır. Zaten bu ayet, tasavvuf kültüründe nefsin mertebeleri olarak ‘nefs-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne’⁸³⁷ şeklindeki sıralama içerisinde üst mertebelerden birini ifade etmek için de kullanılmaktadır.

Ancak bu mana Fecr suresinde *nefs-i mutmainne*’den bahseden ayetten önceki ayetlerin bağlamıyla uyuşmamaktadır. Çünkü surenin ilk muhatapları müşrik Araplardır. Hemen surenin başında geçmiş kavimlerin, isyanları neticesinde helak olup gittiklerinden bahsedilerek, müşrik Arapların da eğer Hz. Peygamber’den ve getirdiği vahiyden yüz çevirmeye devam ederlerse, yok olup gidecekleri hatırlatılmış olmaktadır. Müşrik Arap toplumuna verilen nimetlere karşı nankörlük etmemeleri, dünyada olmazsa bile ahirette

⁸³¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 396.

⁸³² Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzil*, III, 533.

⁸³³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, X, 431-432.

⁸³⁴ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, III, 421.

⁸³⁵ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm (Tefsîru’t-Tüsterî)*, (tah. Tâhâ Abdürraûf Sa’d-Sa’d Hasen Muhammed Ali), Dârul-Harem li’t-Türâs, Kahire 2004, s. 314.

⁸³⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve’l Uyûn*, VI, 273; Begavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, VIII, 423; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IX, 123; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XXIX, 34-36; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 589.

⁸³⁷ Bu ifadelerin geçtiği Kur’an bağlamları için bk. Yûnus 12/53; Kıyâmet 75/2; Fecr 90/27; Şems 91/8; Tasavvuf düşüncesinde nefsin mertebeleriyle ilgili olarak birçok tasnif ve tanım yapılmıştır. “Nefs-i emmâre”, tümüyle Allah’tan yüz çeviren ve O’nun nurundan hiç nasibi olmayan nefis; “nefs-i levvâme”, Allah ile muamelesindeki eksiklik nedeniyle sahibini kınayan nefis; “nefs-i mülhime”, Allah’ın kendisine hayrı ilham ettiği nefis; “nefs-i mutmainne” ise Hakk’ta sükûn bulan ve itmi’nana eren nefis şeklinde tarif edilmiştir. Bk. Zafer Erginli, İlyas Karslı, Yavuz Köktaş v.dğr., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s. 763-765.

bunun hesabının mutlaka sorulacağı, Allah'ın cezalandırmasının hiçkimsenin cezalandırmasına benzemeyeceği vurgulanarak ilahî ikazlara kayıtsız kalmamaları tembih edilmektedir.⁸³⁸

Surenin son kısmını oluşturan ayetlerde yer alan emirler, müşriklerin azaba uğrayacaklarından bahseden ayetlerin hemen peşinden gelince konunun değiştiği zannedilmektedir. Hâlbuki söz müşrikler üzerinden devam etmekte ve imana gelmeye bir türlü yanaşmayan, kâfirce bir hayat sürmesinden dolayı zerrece rahatsızlık duymayan, zihnen ve bedenen rahatını bozmaya yanaşmayan nankör insan tipine seslenilmektedir. Arı duru bir zihinle tüm önkabullerini sorgulaması gerektiği, ilgisiz tutumlarından vazgeçmesi istenmektedir. Vahye ve onu getiren Hz. Peygamber'e karşı bu kayıtsız, ilgisiz halini devam ettirmemesi gerektiği, imanlı müminler gibi yaşayıp onlarla birlikte cennete girmesi tavsiye edilmektedir.⁸³⁹

Görülüyor ki nüzul süreci sonrası dönemlerde üretilen bir kısım anlamlar, nüzul döneminde anlaşılan orijinal anlamın önüne geçmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere, bu durum aslında yorumda çeşitlilik ve zenginlik gibi değerlendirilse bile, aslında kavramın uğradığı anlam erozyonunu ifade etmektedir. Bu noktada Kur'an yorumcusuna düşen, nüzul dönemindeki orijinal anlamı esas alarak hareket etmek, ayetin ne dediğine ve ne demek istediğine odaklanmaya çalışmaktır.

2. Bilimsel Gelişmelerin Yoruma Etkisi

Kur'an, Allah merkezli bir dil dizgesine sahiptir. Nâzil olduğu dilin sınırları içerisinde bütün insanlığın hayrı için dinî ve ahlâkî mesajlar ortaya koyan bir kitaptır. Her fırsatta Allah'ın mutlak kudret sahibi ve mükemmel bir yaratıcı olduğuna vurgu yapar. Farklı dönemlerde yapılan yorumlarda bu vurgulu mesajlar çeşitli bilimsel teorilerle irtibatlandırılmış olsa da aslında Kur'an'ın böyle bir hedefi bulunmadığını söylemeliyiz.

Kur'an'ın bilimsel verilerle yorumlanması meselesi, önceden beri devam etmektedir. Son dönemlerde moderniteye ait bir kısım sosyal ve bilimsel değerlerin İslâm'ın temel

⁸³⁸ Bk. Fecr 90/1-30.

⁸³⁹ Sülün, "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 50, sayı: 1, (2009), s. 1-24.

kaynaklarındaki değerlerle örtüştürülmesi çabasıyla bilimselci yorum anlayışı daha fazla rağbet görmeye başlamıştır. Bunun arkasında her bilimsel gelişmeye Kur'an'dan bir referans gösterme çabası, “Zaten Kur'an bunu on beş asır önce haber vermişti.” gibi apolojik tavır bulunabileceği gibi modern dünyanın sosyal ve bilimsel değerlerini İslam'ın temel kaynaklarıyla uzlaştırma çabası da söz konusu olabilir.

Allah kavramını merkeze yerleştiren bir medeniyet paradigmasıyla, merkeze insanın kendisini koyan bir medeniyet paradigmasının uzlaşması söz konusu olmamıştır. Çünkü ruh ayrı şey madde ayrı şeydir. İnanmak ayrı şey bilmek ayrı şeydir. Bilmenin konusu olan bilgi her an değişmeyi, yanlışlanabilmeyi de beraberinde getirmektedir. Ancak inanmanın konusu olan kitab ise insanı ahlaken arındırmayı ve Allah'a yaklaştırmayı hedeflemekte ve öğüt, ibret, tavsiye içermektedir. Bilimsel önerme formuna dönüşürse vasfını ve varlık sebebini kaybetmiş olacaktır.

Kur'an'da ihbâr ifade eden anlatımlarda bile muhataplarını zihnen ve amelen belli bir istikamete sevk eden tutum bulunmaktadır. Örnek olarak, *“Yeryüzünü ayaklarınızın altına adeta bir halı gibi döşeyen, sabit ve sarsılmaz dağlar var edip ırmaklar akıtan, Allah'tır. Aynı şekilde çeşitli meyveleri çiftlerli olarak yaratan, devamlı geceyi gündüze dolayan da Allah'tır. İşte bütün bu anlatılanlarda akl-ı selim ile düşünen kimseler için nice ibretler vardır!”*⁸⁴⁰ ayeti ilk etapta evren ve işleyişi hakkında bazı bilgiler veriyor gibi gözükmektedir. Ancak son cümlesinde de ifade edildiği gibi, muhataplarına bilgi vermekten ziyade onları tevhide ve imana çağırmaktadır.

Anlama konusunda derinleşmeye yardımcı olan bilimsel bilgiye dair bilgilerin kullanılmasında amaç haline gelmedikçe problem olmadığı ve araç olarak kullanılabileceği söylene de çoğu zaman ayetin ana teması kaybolmakta ayetin vermek istediği mesaja odaklanma hususu perdelenmektedir. Nitekim ilmî tefsir ekolü son dönemin ürünüymüş gibi algılansa da geçmişten günümüze örneklerini görmek mümkündür. Ayrıca bu tefsir biçimini savunanlar olduğu kadar tenkit edenler de olmuştur.⁸⁴¹

⁸⁴⁰ Ra'd 13/3.

⁸⁴¹ Kur'an'da her türlü ilmin/bilimin bulunduğunu kabul edenler ve Kur'an ayetleriyle ilgili bilimsel ilişkilendirmeleri reddedenler ve bu görüşlerin değerlendirmeleri için bk. Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009; Tiye, “Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış”, *V.Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi*

Öncelikle Kur'an'ın bir bilim kitabı olmadığı gerçeğinin iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Nitekim Kur'an, ilk muhatap kitlesinin bilgi seviyelerini esas almış, onlara buna göre hitap etmiştir. Bu gerçeği Şâtıbî şöyle dile getirmektedir: “İslâm ümmî bir topluma gelmiş ümmî bir şeriattır. İslâm şeriâtı Arapçadır dolayısıyla Arapların anladığı bir dille Arapça olarak indirilmiştir. İslâm şeriâtı Arapların o günkü seviyelerine uygun olmasaydı onlar için mucize olamazdı. Arapların o dönemde bildiği ilimler nücûm (astroloji), envâ' (ilkel bir meteroloji), ıyâfe, zecr, kehânet, remil hattı, fal gibi batıl ilimler, kendi ilmî tecrübeleriyle oluşan tıp ilmi, belâgat ve fesâhat, darb-ı meseller gibi basit ilimlerdir. İşte bu ümmî Arapların ahkâmı (şeriâtı) İslâm tarafından da benimsenmiştir.”⁸⁴² Bu genel girişten sonra konuyla ilgili birkaç örnek vermek istiyoruz.

Kur'an ayetleriyle bilimsel gerçeklerin ilişkilendirilmesine örnek verebileceğimiz ayetlerden biri Zâriyât 51/47. ayettir. Tefsirlerde birçok şekilde yorumlanmış olan ayet, metin ve mealiyle birlikte şöyledir: “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ” “*İşte o semayı kudretimizle sapasağlam bir şekilde bina ettik. Şüphesiz biz sınırsız kudret sahibiyiz.*”

Ayete, Allah'ın gökyüzünü ve her şeyi yaratacak güç ve kudrete sahip olması,⁸⁴³ göğü inşa eden ve gerekirse benzer bir gök ile onu genişletmeye de gücünün yetecek durumda olması⁸⁴⁴ anlamları verilmiştir. Yine yağmur yağdırarak bolca rızık vermeye, başka başka bolca imkânlar vermeye muktedir olduğu gibi semayı kudretiyle yaratmak suretiyle onu genişletmeye de kadir olması,⁸⁴⁵ verilen anlamlar arasındadır. Ayet Allah'ın kudretinin göğü yaratmakla sona ermesinin mümkün olmayacağı gibi, onu genişletecek kusursuzluğa da sahip olması şeklinde de izah edilmiştir.⁸⁴⁶

Bildiriler Kitabı, 12-15 Mayıs 2016, Isparta, s. 104-108. Ayrıca bk. Kırca, “İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (27-30 Haziran 1989), Samsun, s. 193-198; A. mlf., “Bir Anlama Sorunu Olarak Rasyonalizasyon”, s. 181-212; Şehmus Demir, “Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1*, Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 273-296; Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem”, *Hikmet Yurdu*, cilt: 6, sayı: 11, (2013), s. 105-178.

⁸⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, II, 67-75.

⁸⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 618; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XIX, 503; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 325.

⁸⁴⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, V, 373-374.

⁸⁴⁵ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, VIII, 79-80; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 40-41; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 120-121.

⁸⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4542-4543.

Bilimsel tefsire öncülük ettiği düşünülen Râzî'nin, bu ayetten hemen sonra gelen Zâriyat 51/48. ayetle ilgili yaptığı açıklamalar, konumuz olan ayete bakışını yansıtmaları açısından önemlidir. Râzî, göğün binaya ve yerin döşeğe benzetilmesini zamanının bilimsel şartları çerçevesinde göğün ana yapısında bir değişme olmamasına ancak yerin genişleyip daralması, denizlerin karaya dönüşmesi gibi değişkenliklere bağlamaktadır ki bugün bilim bu benzetmelerin çok ötesinde farklı bir noktaya gelmiştir.⁸⁴⁷

Bu açıklamalardan hareketle ayette tefsir açısından iki bakış açısından bahsedilebilir. Birinci bakış açısına göre, “مُوسِعُونَ” kelimesi “güçlü ve her türlü kuvvete sahip olmak” anlamındadır. Semanın genişlemesi şeklindeki anlama biçimi sadece son dönemde ortaya atılmış değildir. Bu mana erken dönem kaynaklarımızda da bulunmaktadır. Kelimeye bu anlamından hareketle sonsuz kudrete sahip olan ve rızkı genişleten anlamının verilmesinin daha uygun olduğu söylenmiştir.⁸⁴⁸ İkinci bakış açısına göre ise “مُوسِعُونَ” kelimesi, “genişleme teorisi” çerçevesi içerisinde astronomi ile ilgilenen bilim adamlarının verdiği bilgiler doğrultusunda semanın sürekli bir genişleme içerisinde olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.⁸⁴⁹

Önceki dönemlerde yapılan yorumların çoğunluğunda, Allah'ın kudretinin vüs'ati, rızkı daraltması ya da genişletmesi gibi bir anafikir ortaya çıkarken, çağdaş dönemde yapılan yorumlarda genişleme teorisinden hareketle kâinatın sürekli genişlediği ve bu şekilde çağdaş müfessirlerin ayetin mahiyetini öncekilerden daha iyi kavradığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Böyle bir algı aslında Kur'an'da her türlü ilmin bulunduğu ve Kur'an'ın bilimsel gelişmeleri asırlar öncesinden gizil bir biçimde haber verdiği önkabulünden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda başka ayetlerden de delil getirilmektedir.⁸⁵⁰ Ayrıca bu ilişkilendirme biçiminin arka planında; “Kur'an, bilimsel verilerle çelişmez.” önermesinin de etkisi bulunmaktadır.⁸⁵¹ Bu durum, bilimin Kur'an'la bağdaştırılması düşüncesini beraberinde taşıdığı gibi; Kur'an'daki bilgilerin de bilimin verileri tarafından doğrulanması gibi Kur'an'ın asıl gaye ve maksadından uzak bir noktaya savrulma riskini içermektedir. Kur'an'dan kaynaklı yorumlar bilimin

⁸⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVIII, 225.

⁸⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 618; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 140.

⁸⁴⁹ Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes Kur'an ve Bilim*, (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1984, s. 248; Lincoln Barnett, *Evren ve Einstein*, (trc. Nail Bezel), İstanbul 1976, s. 115; Ayrıca bk. Kırca, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s.164-166.

⁸⁵⁰ Bk. En'âm 6/38-59; Nahl 16/89. Ayrıca bk. Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, II, 417.

⁸⁵¹ Kırca, *Kur'an ve Bilim*, Marifet Yayınları, Haziran 1997, s. 15-27.

verilerini doğruladığı sürece problem yokur; ancak bilimin elde ettiği bulgularla Kur'an ayetleri bağdaştırılamadığı zaman inanmanın objesi konumundaki ilahi hakikatlerin bir kısım verili bilgiler karşısında zor durumda bırakılması kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca Kur'an'ı bitmez tükenmez bir mana denizi olarak algılama sorunu, ileride farklı bir bilimsel teori ortaya atıldığı zaman bu sefer de o bilimsel teoriyle Kur'an'ı açıklamak gibi müslümanların apolojik tutumlarını yansıtan bir durum meydana gelecektir.

Zâriyât 51/47. ayet semanın genişlemesinden hareketle yorumlanınca, Ra'd 13/41. ayette geçen “أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْفُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا” “Onlar bizim yeryüzüne gelerek onu uç kısımlarından eksilttiğimizi görmezler mi?” ifadesi de yeryüzünün küçülmesiyle ilgili yorumlanmaktadır. Nitekim bu ayete de çok değişik bilimsel içerikli manalar verilmiştir. Bahsi geçen ayetin, yeryüzünün kutuplardan basık oluşu, med-cezir, erozyon gibi birtakım tabiat hâdiselerine işaret ettiği söylenmiştir.⁸⁵² Hâlbuki bu ayeti Kur'an'ın nüzul süreciyle bağlantılı olarak müminlerin kâfirlere galip geleceklerine bir işaret ya da Mekke oligarşisine bir gönderme ve tehdit olarak anlamak, ayetin kendi iç bağlamı açısından daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Hatta ayet İslâm'ın Mekke dışında yayılması olarak da yorumlanabilir. Böyle bir anlama şekli dahi, müşriklerin etki alanlarının daraltılacağı anlamına gelir.⁸⁵³ Ayetin yeryüzünün müşriklere dar geldiğini belirtmekle birlikte yerkürenin kutuplardan basık olmasını da haber verdiği yaklaşımı ise Kur'an'ın kâinatta olan biten herşeyden haber veren bir kitap olduğu önkabulünden kaynaklanmaktadır. Bu da bazen genişleyerek bazen de daralarak kırılan anlama, göz ardı edilen arka plana neden olduğu gibi nüzul dönemindeki orijinal mananın yitirilmesi ya da önemini kaybetmesi anlamına gelmektedir.

Kur'an ayetlerini anlamaya çalışırken aslî unsur olan anlam ile tâlî unsur olan yorumu birbirinden ayırmak gerekmektedir. Nitekim tefsirlerde buna dikkat etmemenin ilginç bir sonucunu Ra'd 13/3. ayetle ilgili olarak da görüyoruz. Ayetteki “وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ” ifadesini kendi dönemlerinin şartları içerisinde yorumlayan bazı müfessirler, yeryüzünün yuvarlak değil, düz olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁵⁴ Hâlbuki bilimsel gerçekler, günümüzde bunun tam tersini söylemektedir. Bu durumda “hangi Kur'an'ın” doğru söylediği gibi bir gündem meydana gelmektedir. Kur'an'ın doğru söylemediği, içerdiği bilgilerde tutarsızlık ve çelişkiler olduğunu iddia edecek kimselere fırsat

⁸⁵² Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1991, VI, 3105.

⁸⁵³ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II, 413 (283 no'lu dipnot).

⁸⁵⁴ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III, 293; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IX, 184.

doğmuş olmaktadır. Oysa Allah kelamı olan Kur'an, bu türlü hezeyanlardan münezzeh kılınmıştır. İşte bu tür yorumlar bilimsel tefsir anlayışında biraz önce belirttiğimiz türden sakıncalı durumları ortaya çıkarmış olmaktadır.

3. Çağdaş Söylemlerin Yoruma Etkisi

Bilimsel tefsir yönteminde olduğu kadar Kur'an yorumunu etkileyen benzer bir yaklaşım da çağın etkin söylemleri nedeniyle müfessirin üzerinde durduğu konuların değişiklik arzemesidir. Tamamen İslâmî değerler üzerine kurulu bir toplum ile küfrün kurallarının hâkim olduğu bir toplumda yapılan yorum faaliyeti aynı olmayacaktır. Bazen duygu, düşünce ve hissiyatlar, açıktan dile getirilebilecek bazen de getirilemeyecektir. Toplumsal şartlara göre gerçekleşecek Kur'an merkezli ıslaha yönelik tespit, tahlil ve tedaviler dile getirileceği zaman yapılacak tefsir faaliyetinde çok dikkatli olmak gerekmektedir. Kur'an'ın orijinal manasını zedelemekten hatta orijinal manayı ve bağlamı yansıttıktan sonra günümüze dair yorum faaliyetine girişilmesi yerinde olacaktır. Böylece bazen orijinal anlamın tahrifine kadar varan yorum serbestliklerinin ve keyfi yaklaşımların da önüne geçilmiş olur.

Kur'an'ın çağdaş söylemlerin etkisinde kalarak okunmasını, bilimsel tefsir yönteminde olduğu gibi bir kırılma örneği olarak değerlendiriyoruz. Çağdaş sosyoloji ya da psikoloji tarafından üretilen söylemlerin etkisinde kalarak yapılan Kur'an yorumlarında indirgemeci yaklaşımlardan uzak kalmak gerektiği gibi, hâkim kültürün dayatmalarına karşı bir bilinç hali içerisinde yaklaşmak gerekmektedir. Çağdaş söylemlerin felsefi arka planı iyi bilinmeli, zihin kodları iyi çözülmelidir. “Bir şey Kur'an'da varsa vardır yoksa yoktur.” çözümlemesi içerisinde meseleye yaklaşılmalı her şeyi Kur'an'a söyletmek gibi bir çıkmaza girilmemelidir.⁸⁵⁵ Maksudımızı netleştirmek adına iki örnek vermek istiyoruz.

3.1. “رِبَاطِ الْخَيْلِ” İfadesinin Çağdaş Dönemde Yorumlanma Biçimi

Modern dönemde meydana gelen birtakım teknolojik gelişmelere Kur'an'dan bir karşılık bulma endişesinin bir ürünü olduğunu düşündüğümüz bir örnek olarak Enfâl 6/60. ayetle ilgili yaklaşımları ifade etmek istiyoruz. Ayetin metin ve meali şöyledir:

⁸⁵⁵ Karşılı, “Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması”, s. 157.

“وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلُمُونَ ﴿٦٠﴾”

“Ey Müminler! Allah’ın düşmanlarını ve aynı zamanda sizin düşmanlarınızı, ayrıca sizin bilmediğiniz, ama Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutup caydırmanız için elinizden geldiğince kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Bilin ki Allah yolunda harcadığınız her şeyin mükâfatı size eksiksiz verilecek ve bu hususta en küçük bir haksızlığa uğramayacaksınız.”

Klasik dönem tefsirlerinde ayette geçen “kuvvet” kelimesi atış yapmak, düşmandan koruyacak korunaklı kaleler, ok atmak ve silah kullanmak gibi anlamlarda; “رِبَاطِ الْخَيْلِ” terkibi ise her an hazır halde bekletilen savaş atları manasında izah edilmiştir.⁸⁵⁶

Modern dönem tefsirlerinde ise bu ayet simgesel yaklaşımlardan birini temsil edecek şekilde karşımıza çıkmaktadır. Kuvvet, bir nevi savaş yeteneğini geliştirme ve askeri eğitim öğretime önem verme bağlamında değerlendirilirken, “رِبَاطِ الْخَيْلِ” ise savaş atları hazırlanması ve savunma sanayi bağlamında değerlendirilmiş, ülkenin milletin her türlü iç ve dış tehditlere karşı üst seviyede güvenlik tedbirlerini hazırlaması anlamında yorumlanmıştır.⁸⁵⁷ Ayrıca başka yerlerde kuvvetin zamana göre değişmesi gerektiği ifade edilmiş, “Ulûm ve maarif olamayınca kuvvet ve hatta esbâb-ı maişet de olmaz.”; “Şu zamanda a’dâya karşı ihzârı lazım olan kuvvetlerden biri de para kazanmak ve sahib-i servet omaktır.”⁸⁵⁸ şeklinde çok geniş kapsamlı ve ucu açık değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Ancak bu değerlendirin hepsi kendi ölçeğinde bir değer ifade ediyor olsa da, ilkesel anlamda şöyle bir eksikliği de içinde barındırmaktadır. Ayette “kuvvet” kelimesi “رِبَاطِ الْخَيْلِ” ifadesinden önce zikredilmiştir. Eğer bu yorum kabul edilecek olursa, Atfû’l-hâs ale’l-âmm üslubu gereği ayette “رِبَاطِ الْخَيْلِ” ifadesinin önce, “kuvvet” kelimesinin sonra zikredilmesi gerekirdi. Bununla birlikte, Kur’an’ın nazil olduğu dönemin şartlarına uygun olarak düşünüldüğünde, “kuvvet” savaşta kendisiyle güç kazanılacak her şeyi ifade ederken, “savaş atları” ise ayetlerin nazil olduğu dönemdeki

⁸⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, 244; Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, II, 329; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 594; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, III, 374-375; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 28; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, VII, 109.

⁸⁵⁷ Heyet, *Kur’an Yolu*, II, 553.

⁸⁵⁸ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I (Metinler-Kişiler)*, Dergâh Yay., İstanbul 2014, s. 130. (Şeyhülislam Musa Kazım’ın, “Kuvvet Hazırlamak: İlim ve Mektepler” Sırat-ı Müstakim, III/56 ve III/59, s.52-53, 99-100’deki makalesinden nakledilmiştir).

nadir vasıtalardan ve savaşta yararlılıkları sebebiyle önemli bir yardımcı unsurdan bahsetmektedir.

Ayetle ilgili diğer bir nokta da çağdaş söylem açısından gerçekleşmektedir. Modern dönemdeki Kur'an yorumcularının pek çoğu savaş atları ifadesini tank, top, tüfek gibi gelişmiş savaş teçhizatları olarak tefsir etmiştir. Aslında bunda garip bir durum yoktur. Ancak ahkâmla ilgili başka ayetler söz konusu olduğu zaman, mesela zıhar, îlâ, hırsızlık vb. hususların cezasından bahseden ayetlerde, ahkâmın bugün de aynen tatbik edilmesi gerektiğinin savunulması en azından yöntemsel düzeyde düşündürücüdür. Örnek ayetimizde olduğu gibi Kur'an'daki bazı hükümler söz konusu olduğunda sembol, mecaz ve metafordan istifade edilirken, Kur'an'da özel olarak vurgulanan birçok emrin tatbik imkanı bulamadığında vücut değil, ibâha ifade ettiği şeklinde değerlendirilmesi, usul açısından problemli bir yaklaşım biçimini ifade etmektedir.⁸⁵⁹

3.2. “يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا” İfadesinin Çağdaş Dönemde Yorumlanma Biçimi

Ayetleri sosyolojik perspektiften okumanın yoruma etkisi bakımından ifade edeceğimiz başka bir örnek de Hûd 11/3. ayettir. Ayetin metin ve meali şöyledir:

“وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ ﴿٣﴾”

“Şirk inancınızdan dolayı artık rabbinizden af dileyin; tövbekâr olarak O'na yönelin ki O da sizi öleceğiniz vakte kadar mutlu-huzurlu şekilde yaşatsın, iman ve fazilet sahibi herkesi de ahirette mükâfatlandırsın.”

Ayette şahıs merkezli ya da toplum merkezli okumanın yorumda kırılmaya olan etkisini gözlemlemekteyiz. Ayette tevbe edenlere verilecek olan dünya metâ ile ilgili olarak İbn Abbas ve İbn Kuteybe'den gelen yorumlar dünyevi imkânlar ve uzun ömür vermesi gibi hususlar olurken⁸⁶⁰ daha sonraki dönemlerde şahıs merkezli yorumlar yerini toplumsal merkezli yorumlara bırakmıştır.⁸⁶¹

⁸⁵⁹ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 219.

⁸⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 312; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III, 456; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 75.

⁸⁶¹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, XII, 7; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, s. 421.

Mesela Reşid Rıza ve Muhammed Esed bu verilecek dünya metnini tevbeyle çokca yapan bireylerden oluşan toplumların refah düzeylerinin de yükselmesi olarak yorumlamışlardır. Şahıs bazında yapılan yorumların toplum bazında yapılan yorumlara dönüşmesi çağdaş dönem müfessirlerinin toplumsal rüzgârlardan etkilendiğini ve bu durumda yorumda faydacı değişimi beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Sonuçta müfessirler de çağlarının insanlarıdır. Hâkim söylemden etkilenmemeleri mümkün değildir.

Yorumda meydana gelen farklılaşma ve beraberinde meydana gelen bu tür kırılmalarda çağdaş söylemlerin etkili olduğunu düşünüyoruz. İnsanın sürekli gelişim ve değişim içerisinde olduğu gerçeğinden hareketle ve bu tarz yorumlardan tamamen kaçınmak mümkün olmadığına göre burada orijinal anlamı ortaya koyduktan sonra güncel vurgular yapmanın daha sağlıklı bir tefsir yaklaşımı olacağını düşünüyoruz. Böylece orijinal anlamın zarar görmeden yorum çeşitliliğinin mümkün olabileceğini, bu anlamda yorumla verilecek mesajın yorumlayan kadar çok olmasının aslî manaya zarar vermeden gerçekleşebileceğini düşünüyoruz.

4. Dönemsel Sosyolojik Farklılıkların Yorumda Kırılmaya Etkisi

Problemler Kur'an'ın anlaşılmasından ya da yanlış anlaşılmasından kaynaklanıyorsa tefsirin bu yanlış anlamaların önüne geçmek gibi bir vazifesinin olması gerekir. Bu durumda tefsirin daha çok betimleyici, mevcut panogramik durumu gözler önüne seren özelliği öne çıkmakta normatif yönü geri planda kalmış olmaktadır.⁸⁶² Tefsirin bu betimleyici yönünün en çok ön plana çıktığı okuma biçimlerinden biri de sosyolojik, dönemsel farklılıkların yoğun olarak dikkate alındığı okuma biçimidir.

Ancak dönemsel sosyolojik farklılıklar tefsirde yorum açısından bazı yanlış anlaşılmalara ve hatta kırılmalara neden olmaktadır. Bazen coğrafi farklılıkların etkisiyle, bazen farklı dönemlere ait unsurların harmanlanarak anlaşılması sebebiyle, bazen gereksiz genellemeler yapmak suretiyle, bazen de çeşitli kavramlara getirilen açıklamaların vakıyyla örtüşmemesi nedeniyle yorumda farklılaşma ve yorumun şekillenmesinde olumsuz etki söz konusu olmaktadır.

⁸⁶² Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006, s. 112; A. mlf., *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire ne Oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, s. 18.

4.1. “Ümmet-i Vâhide” Tabirinin Anlamındaki Kırılma

Ümmet-i vahide'den bahseden Bakara 2/213. ayetin konumuzla ilgili bölümünde “كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ” “*Vaktiyle insanlar ihtiyaç ve inanç birlikteliği içerisinde yaşayan tek bir ümmet idi. Zamanla ayrılığa düştüler. Bunun üzerine Allah, müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi..*” buyrulmaktadır. Ayette insanların ihtilafa düştüklerinden bahsedilmektedir. İnsanların düştükleri ihtilafın dinden kaynaklanan ihtilaf mı, yoksa sosyolojik farklılıkların bir sonucu olarak meydana gelen çatışmalar mı olduğu tefsirlerde yorum farklılıklarına neden olmuştur.

Ayette öncelikle insanların tek bir ümmet olduklarından bahsedilmektedir. Ancak burada ihtilaf ve çatışmaların hiç görülmediği bir toplumdan mı yoksa başka bir düzeyden mi bahsedildiği konusu, tefsirlerde üzerinde epeyce kafa yorulan hususlardan biridir. Sözlükte “bir şeye ya da bir tarafa yönelmek, önde ve önder olmak, anne olmak”⁸⁶³ gibi anlamlar taşıyan “ümmet” kelimesi, ortak inanç ve değer birlikteliği içerisinde fertlerin bir arada yaşadıkları cemaat ya da toplulukları ifade eden bir kavram olarak tanımlanmaktadır.⁸⁶⁴

Bu ayet çerçevesinde insanların tek bir ümmet oluşu etrafında farklı görüşler dile getirilmiştir. Katâde, burada bahsedilen ümmet kavramını tevhid inancı üzere yaşamış tek bir ümmet anlamında “ümmet-i hidâyet” olarak ele almaktadır.⁸⁶⁵ İbn Abbas ve Hasan-ı Basrî, başlangıçta söz konusu birliğin batıda meydana gelmiş olduğu “ümmet-i dalâlet” şeklinde açıklamıştır.⁸⁶⁶ Mu'tezile'den Ebû Müslim İsfahânî ve Kadı Abdulcabbâr tek bir ümmet olma ifadesini, insanların deliller üzerinde düşünerek yaratıcının varlığı ve O'na şükretmenin gerekli olduğuna kendi akıllarıyla ulaşabileceklerini ifade eden “ümmet-i akıl” ile açıklar.⁸⁶⁷ Mücâhid, ayette bahsedilen insanlar ifadesinin Hz. Âdem'e işaret ettiğini, çünkü onun insanlığın atası olarak

⁸⁶³ Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1864-1868; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 22-37. Ümmet kelimesinin Kur'an'da kullanımı için bk. Hasan Keskin, *Kur'an'da Ümmet Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.

⁸⁶⁴ Râğıb el-isfehânî, *el-Müfredât*, s. 86; Bulut, “Ümmet”, *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 308-309.

⁸⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 621; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 421; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 276; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 299.

⁸⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI, 13; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 512; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, 177;

⁸⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 12-13; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 277-278.

ardından gidilen bir ümmet olduğunu söylemiş,⁸⁶⁸ yine bir görüşe göre de insanların tek bir ümmet olmasıyla Hz. Musa'ya iman eden toplumun kastedildiği rivayet edilmiştir.⁸⁶⁹ İbn Atiyye ayette belli bir topluluktan söz edilmediğini söyler ve “ümmet-i vâhide” tabirini insanların fitratlarındaki hak dine olan yatkınlıkları diye açıklar.⁸⁷⁰ Kur'an'da insanların tek bir ümmet olduklarının belirtildiği ancak iman üzere mi küfür üzere mi olduğu hususunda görüş beyan edilmesinin doğru olmadığını söyleyenler de olmuştur.⁸⁷¹ Son olarak, bu ayetle birlikte Yûnus 10/19. ayette bahsedilen tek ümmetin “tür birlikteliği” anlamına geldiği söylenmiştir.⁸⁷² İnsanların biyolojik olarak birbirine muhtaç olarak yaratıldığı, ihtiyaçlarını ancak birlikte karşılayabildikleri için bu gayenin onları bir arada tuttuğu ancak zamanla birtakım menfaatlerin farklılaşması, farklı iddialara sahip olmak gibi nedenlerden dolayı insanlar arasında çekişmeler ve ayrışmalar meydana geldiği açıklaması yapılmıştır. Bu anlaşmazlıklar ise bu türün bir özelliğinin yansımaları olarak yorumlanmıştır.⁸⁷³

En son açıklamayı bir kenarda tutacak olursak, tefsirlerde insanların tek bir ümmet oluşu ifadesi iki ana görüş etrafında şekillenmektedir. Birincisi, insanların vaktiyle tevhid inancına sahip tek bir ümmet olduğu, ikincisi ise tek ümmetin küfür üzere olduğu görüşüdür. Hâlbuki Muhammed Abduh meseleye Yüce Allah insanları yaşantılarını sürdürürken birbirlerine bağımlı olarak yaratmıştır. İnsanoğlunun yardımlaşmaksızın şu dünyada hayatını idame ettirmesi kolay değildir. Şu halde başkalarının gücünün insanın kendi gücüne katılması ve bazı işlerini görürken diğer fertlerden yardım alması gerekir, diyerek çok farklı sosyolojik bir izah getirmektedir. Ayrıca bazı araştırmalar da Muhammed Abduh'un “tür birlikteliği” anlamına gelen bu yorumuna, klasik tefsirler içerisinde İbn Âdil ve Kurtubî'nin tefsirlerinden yararlanmak suretiyle ulaşmış olabileceği, hatta aynı görüşe benzer ifadelerin İmam Mâtürîdî tarafından da dile getirildiği ifade edilmektedir.⁸⁷⁴ Görüldüğü gibi Muhammed Abduh tarafından dile getirilen bu yorumda merkezi noktaya yerleşen husus, dönemin toplumsal şartlarının da

⁸⁶⁸ Mücâhid b.Cebr, *Tefsîru'l-Îmâm Mücâhid b. Cebr*, (nşr. Muhammed Abdusselam Ebü'n-Nîl), Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, Beyrut 1989, s. 231; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 622-623.

⁸⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI, 13.

⁸⁷⁰ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, I, 512.

⁸⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI, 13; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 279.

⁸⁷² Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 276-282.

⁸⁷³ Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 330-331.

⁸⁷⁴ Aldemir, *Kur'an-ı Kerîm'e Göre İhtilaf*, s. 85-89. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 10; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, III, 405; İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, III, 504; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 279.

etkisiyle Kur'an'ın sosyolojik bir okumaya tabi tutulmasıdır. Önceki müfessirlerin birçoğu insanların düştüğü ihtilafları dinden kaynaklanan ihtilaflar olarak ele almasına rağmen, Muhammed Abduh bunları insan sosyolojisinin de etkisiyle birbirine bağımlı birliktelik içerisinde yaşamının neticesinde meydana gelen çatışma ve çekişmelerle izah etmiştir. Sosyolojik okumadan kaynaklı bu farklılık tam da anlamın kırıldığı noktadır. Bu durum klasik tefsirlerdeki bakış açısıyla son dönem izah tarzları arasındaki bakış açısı farklılığıyla da açıklanabilir. Böyle düşünmeye sevkeden şey ise toplumların değişmesine paralel olarak oluşan sosyolojik farklı okumalar, dönemsel şartların ortaya çıkardığı farklı açıklamalar yapma ihtiyacı olmalıdır.

Sosyoloji değişince ona paralel olarak yorumun da değişmesi aslında tabi bir neticedir. Ancak tefsir disiplini içerisinde bu tür tahliller ana merkezden uzaklaşmadan yapılmalıdır. Abduh'a kadar neredeyse hep aynı minval üzere yorumlanan bir ayetin Abduh'a gelince farklı yorumlanmasının sebebi ne olabilir? Bunu belki de Abduh'un tefsir anlayışıyla izah edebiliriz. Abduh, tefsiri iki kısımda değerlendirmektedir. Birincisini lafızların tahlili, cümlelerin i'râbı ve edebî sanatlarla ilgili incelikleri açıklayan tefsirdir ki Abduh'a göre bu tefsir bile sayılmaz. İkincisi ise Kur'an ile yol gösteren, insanların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasına yardım eden tefsirdir. İkincisini benimseyen Abduh, Kur'an'ı topluma en pratik şekilde açıklamaya çalışmıştır. Tefsir tarzı geleneksel tefsir anlayışından pek farklı olmamakla birlikte en ayırt edici özelliği, metnin elverdiği her yerde ahlak dersleri vermeye çalışması, toplumsal meselelere sürekli vurgular yapmasıdır. Onun tefsiri bu yönüyle ilk defa ciddi olarak Kur'an'ın bir kurtuluş ve yaşam sistemi sunduğunu gösterme, onun çağdaş dünyaya, akla ve bilime aykırı olmadığını ispatlama gayretinin bir ürünüdür.⁸⁷⁵ İşte bu dönemde ortaya çıkan sosyolojik bakış açısından ve değişen dönemsel şartlardan kaynaklanan farklılık, yorumu etkilemiştir.

4.2. “Fitne” Kavramının Anlamındaki Kırılma

Dönemsel sosyolojik farklılıkların etkisiyle meydana gelen yorum farklılıklarına dair bir diğer örneğimiz de fitne kavramına konjonktürel şartlara bağlı olarak anlamlandırılan Bakara 2/193. ayetidir. Ayetin ilgili bölümünün metin ve meali şu şekildedir: “وَقَاتِلُوهُمْ” “حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ” *“Fitne ortadan kalkıp din*

⁸⁷⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menar*, I, 19-25.

yalnızca Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın.” Fitne kavramı, Kur'an'da çok sık kullanılan kavramlardan biridir ve farklı anlamlara gelmektedir.⁸⁷⁶ Bu ayette geçen “fitne” kelimesinin nasıl anlaşılabileceği konusunda tefsirlerde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşleri şöyle izah edebiliriz:

İbn Ebî Hâtim ve İbn Kuteybe ayetteki fitne kelimesini “şirk” olarak açıklamıştır.⁸⁷⁷ Taberî; Katâde, Mücâhid, İbn Abbas, Süddî ve Rebi' b. Enes'ten naklettiği rivayetlere göre, ayette geçen fitne kelimesini “şirk” olarak izah etmiştir. Benzer ifadelerle geçtiği Enfâl 8/39. ayetteki fitne'yi ise “zulüm” kavramıyla ifade etmiştir.⁸⁷⁸ Zemahşerî, mezkûr kelimeyi “şirk” olarak yorumlamış, Râzî ise iki görüşten birincisini “şirk” ve “küfür”, Ebû Müslim İsfahânî'ye dayandırdığı ikinci görüşünü ise “suç işlemek” şeklinde izah etmiştir.⁸⁷⁹ Nesefî ve Âlûsî, Katâde ve Süddî'ye dayandırarak fitne kelimesini “şirk” diye tarif etmiştir.⁸⁸⁰ Mâverdî, “küfür” kelimesiyle izah ederken, Begavî ve İbnü'l-Cevzî ise İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Mücâhid ve Katâde'ye dayandırarak “şirk” ifadesiyle açıklamışlardır.⁸⁸¹ İbn Kesîr; İbn Abbas, Ebu'l Âliye, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Katâde, Mukâtil b. Hayyân, Süddî, Zeyd b. Eslem'den aktardığı rivayetlerle buradaki fitne kelimesini “şirk” olarak tarif etmiş ancak *Sahîhain*'den naklettiği bir hadis ile delil göstererek “zulüm” kavramının muhtevasını çağrıştıracak şekilde yorumlamıştır.⁸⁸²

Ayette geçen “fitne” kelimesine şirk ve küfür manası verildiği zaman bu ifade, “küfür ve kâfirler yeryüzünden tamamen silinip gidinceye kadar müşrikler ve kâfirlerle topyekûn savaşın” şeklinde anlaşılıp yorumlanmaya müsait hale gelir. Nitekim İbn Atiyye,⁸⁸³ Kurtubî,⁸⁸⁴ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148),⁸⁸⁵ İbn Cüzey (ö.

⁸⁷⁶ Fitne kavramının Kur'an'daki farklı kullanımları için bk. İmtihan (Bakara 2/102; Tâhâ 20/40, 85, 90, 131); sapıklık (Mâide 5/41, 49; Sâffât 37/162); işkence, ateşe atma (Ankebût 29/10; Zâriyât 51/13, 14; Burûc 85/10); düşman saldırısı (Nisâ 4/101); Allah'ın kullarına farklı imkânlar vererek birbirlerine karşı niyet ve tutumlarını ortaya çıkarması (En'âm 6/53; Furkân 25/20; günah (Tevbe 9/49); şeytanın hilesi (A'râf 7/27); şeytanın zayıf ruhlu kişilere aşıladığı bâtıl inanç ve kuruntu (Hac 22/53); nifak (Hadîd 57/14; delilik (Kalem 68/6). Bk. Mustafa Çağrı, “Fitne”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 156-157.

⁸⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I, 327; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Dâru't-Türâs, Kahire 1973, s. 472-474.

⁸⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 299-301.

⁸⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 397; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V, 143.

⁸⁸⁰ Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I, 166; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 165.

⁸⁸¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 251; Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I, 213-214; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 200.

⁸⁸² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II, 216-217.

⁸⁸³ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 463-464.

741/1340)⁸⁸⁶ gibi Endülüs coğrafyasında ve Hristiyan saldırılarıyla devamlı yüzyüze bir ortamda yaşayan müfessirlerin buradaki “fitne” kavramına ve öncesinde geçen “قَاتِلُوا” (savaşın) emrine, daha sert bir bakış açısı geliştirdiklerini görüyoruz. Bu bakış açısı, “Kâfirlerle savaşmak için kâfir olmaları yeter başka gerekçeye ihtiyaç yoktur.” şeklinde kendini hissettirmektedir.⁸⁸⁷ Bu durumda ayet, “Allah’ın dinine davet hususunda Müslümanlara engel olan, yani insanların hürriyetlerini kısıtlayan insanlara acımayın, topyekün onlarla savaş yapın.” şeklinde anlaşılmış olmaktadır. Bu durum, bir yönüyle de müfessirin yaşadığı dönemdeki müşrikler ve kâfirlerle olan münasebetleri hatırlatmaktadır. Savaştan bahseden ayetleri bu çerçevede anlayıp yorumlamaları, Endülüs coğrafyasında müslümanların sürekli saldırıda bulunan Haçlı ordularına karşı hem tevhidin şan ve şerefini hem de bütün insanlık için yüz akı olan bir İslâm ve irfan medeniyetini muhafaza gayretlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla söz konusu yorumlar, kendi sosyal ve tarihsel bağlamında tutarlı ve isabetli olabilir, ama bunun dönemsel ve toplumsal şartların bir sonucu olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Aynı kavramsal bağlamla ilgili olarak çarpıcı örneklerden bir tanesi de içinde “cihat” kavramının geçtiği ayetlerdir. Çünkü içinde “cihat” kavramı geçen ayetler Mekke döneminde farklı, Medine döneminde farklı anlamlar içermektedir. Mekke döneminde inen ayetlerde cihat kavramı İslâm’ın bilinmesi, tanınması, yücelmesi, yaşanması için gösterilen çabayı ifade ederken, Medine döneminde ise fiili savaşların yapılmaya başlaması ile kıtâl anlamını da içermeye başlamıştır.⁸⁸⁸ Demek ki bu kavramsal ve yorumsal değişim, Mekke ile Medine dönemi gibi kısa zaman aralıklarında olabildiği gibi uzun zaman aralıklı dönemler ve toplumlar için de geçerli olabilmektedir.

Yukarıda birçok tefsirlerden açıklamalarla anlamını nakletmeye çalıştığımız “fitne” kavramı, özellikle modern dönem ictimâî tefsir anlayışının temsilcileri konumunda olan

⁸⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi’li Ahkâmi’l-Kurân*, III, 246.

⁸⁸⁵ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I, 154-155.

⁸⁸⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulûmi’t-Tenzîl*, I, 100. Ayrıca yaşadığı bölgedeki şartların müfessirin kanaatine etkisi bakımından şu bilgi de önemlidir. İbn Cüzey metnin baki kalıp sadece hükmün neshedilmesi konusuyla ilgili olarak meşhur seyf ayetlerinin (Bakara 2/216; Tevbe 9/5 vb. ayetler) kâfirlerle barış içinde yaşama, onları affetme, onlardan yüz çevirme ve ezâ, cefalarına sabır gösterme anlamındaki ayetlerin hükmünü neshettiğini söylemektedir. Bk. Mehmet Bağış, “İbn Cüzey’in et-Teshîl li Ulûmi’t-Tenzîl Adlı Tefsiri’nin Mukaddimesinde Kur’an İlimleri ve Tefsir Usulü Konuları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 19, (2018/1), s. 12.

⁸⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi’li Ahkâmi’l-Kurân*, III, 246; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I, 154-155.

⁸⁸⁸ Konu ile ilgili örnek ve değerlendirmeler için bk. İsmail Karagöz, “Cihad, Kıtâl ve Mücadele Kavramlarının Analizi, Barış ve Savaş ile İlgili Ayet ve Hadislerin Değerlendirilmesi”, *İslâm ve Yorum II*, c. II, s. 4-5.

Reşid Rıza ve Seyyid Kutup tarafından da “zulüm ve baskı” yapmak şeklinde açıklanmaktadır.⁸⁸⁹ Yaşadıkları dönem, tefsirlerini kaleme aldıkları siyasal ortam, müslümanların modern paradigmalara karşısında çaresiz pozisyon almaları gibi birçok yönlerden meseleyi değerlendirdiğimiz zaman; yukarıda aktardığımız neredeyse bütün rivayet malzemesi fitne kavramını şirk ve küfür çerçevesinde tarif ederken, onların zulüm ve baskı kavramları ile açıklamaları dönemsel sosyolojik farklı okuma yapımlarının ve bir yönüyle de sosyolojik kırılmanın etkisiyle açıklanabilir. Her ne kadar ayetin nüzul sebebine bakılarak, o dönemin Arap yarımadasında egemen olan, sultası altına aldığı insanları müslüman olmaktan alıkoyarak Allah'ın dininin yayılmasını engelleyen müşrik düzenin hedef alındığı sonucuna varılsa da, “Ayetin kapsamı ve direktifi sürekli dir.” şeklinde bir yargıda bulunan İzzet Derveze'yi de aynı çerçevede değerlendirmek gerekecektir.⁸⁹⁰

Bütün bu bilgiler doğrultusunda ayetteki “fitne” kelimesini inanca yönelik olarak müşrikler tarafından yapılan baskı ve zulüm manasıyla anlamak gerekir.⁸⁹¹ Bu anlama biçimi, dönemsel ve sosyolojik farklılıkların yoruma etkisini göstermesi bakımından da güzel bir örnektir.

⁸⁸⁹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 209; Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, I, 395.

⁸⁹⁰ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI, 333.

⁸⁹¹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 334-335.

SONUÇ

Günümüze kadar geçen süreç içerisinde, gerek Kur'an'ın bizzat kendisinden kaynaklanan sebeplerle gerek birtakım siyasî, sosyal, kültürel, iktisadi ve coğrafi nedenlerle, Kur'an çok farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Hicrî I. asırdan itibaren başlayan bu farklı anlama ve yorumlama biçimleri daha sonraki dönemlerde mezhep adıyla kurumsallaşmıştır. Bu farklı anlama ve yorumlamanın bir neticesi olarak İslâmî gelenek, geçen süre içerisinde birçok kelâmî-felsefî düşünce sistemi, fıkıh temelli amelî mezhep ve sayısı çok daha fazla tasavvuf merkezli oluşumlar ortaya çıkarmıştır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, İslâm kültüründe eleştirel bakış açısı önemsenmiş ve bunun İslâm kültür ve düşünce tarihinde önemli sonuçları olmuştur. Esasen Kur'an'ın anlaşılma ve yorum farklılıklarının temelinde bu gerçek bulunmaktadır.

Çalışmamız esnasında tefsirlerde karşılaştığımız farklı görüşlerin nasıl bir arka plan ile ortaya çıktığı meselesini birçok örnek üzerinden anlamaya çalışan bir yaklaşım sergiledik. Öncelikle Kur'an'ın anlaşılma için gönderilmiş bir kitap olması vurgusundan hareketle, anlaşılması bakımından Kur'an ile ilgili bilgiler verdik. Kur'an'ın tefsir edilmeye olan ihtiyacı, Kur'an'ı tefsir ederken onun nasıl anlaşılması gerektiği hususunda belirleyici olması gereken anlama, yorumlama ve açıklama şeklindeki temel faktörler üzerinde durduk. Tefsirlerde nakledilen yorumlarda, Kur'an'ı ve onun yorumlarını anlama faaliyetinin tarihsel serüveni içerisinde, yorumcunun zihnî, amelî ve ictimâî arka planını iyi anlayabilmek açısından tefsirlerin tasnife tabi tutulmasının anlaşılmayı kolaylaştıran bir gereklilik olduğunu işledik.

Burada şunu da ifade etmeliyiz ki, tefsirlerde yer alan görüş farklarının izinin sürülmesi derken yorum faaliyetini ele almış olduk. Ancak burada “yorum” kavramının klasik İslam düşüncesindeki “bilgi” kavramına karşılık geldiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu anlamda müfessirin bilgiyi ele alış biçimiyle birlikte, tefsirlerdeki görüş farklılıklarının ortaya çıkmasında aynı zamanda fitrî bir durum olan ihtilaf konusu, yorumun anlam kırılmalarına yol açan tabiatı gibi faktörler de ele alınmış oldu.

Çalışmamızın ikinci bölümünde dilsel nedenler olarak kelime, terkip ve cümlelerdeki çokanlamlılık, sözdizimi açısından metnin farklı ihtimallere açık olması, deyimssel anlam, sanatlı ifadeler, anlam takdirleri, kıraat farklılıkları, ayetin nüzul ortamındaki asıl mana veya muhatabının tayin edilemeyişi ve bağlamsal nedenler olarak da iç ve dış bağlam konularını ele aldık.

Üçüncü bölümde fikhî temelli kabuller ile itikâdî, siyasî kabullerin yol açtığı farklı anlamalar başlığı altında işlediğimiz konular, meselenin temelini oluşturduğu için onları son bölümde zikrettiğimiz ilmî ve dönemsel nedenlerden ayrı mütala ettik. Zira yorumun farklılaşarak kırılmaya uğramasında ana etkenlerin, fikhî, itikâdî ve siyasî yöneliş farklılıkları olduğunu düşünüyoruz. Sonuçta gelenek içerisinde meydana gelen gruplaşmalar, fırka ya da mezhep kuralım diye planlı ve programlı olarak meydana getirilmiş hareketler değildir. Aksine süreç içerisindeki yorum farklılıkları ekolleşmeyi beraberinde getirince, her düşünce kendisine ait bir sistematik meydana getirerek düşüncelerini devam ettirmiş ve ayrışmalar böylece köklü hale gelmiştir.

Çalışmamızda ayetlere yaklaşım biçimi itibariyle değişik düşüncelerin meydana gelişi ile ilgili bir dönemlendirme çabası içerisine girmedik. Çünkü yorum farklılıkları sadece belli bir zaman aralığına sığdırılabilecek şekilde tezahür etmemiştir. Kaldı ki bütün farklı düşünceleri kırılma olarak değerlendirmek de mümkün değildir. Böylece bir Kur'an kavramında orijinal anlamın yerini, metne giydirilmiş diğer anlamlar aldıktan ve anlam değişikliği gerçekleştikten sonra o kavramda devam eden kalıcı değişiklikleri kırılma olarak incelemiş olduk.

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardan biri, ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan yorum farklarının, birtakım anlam kırılmalarını da beraberinde getirdiği hususudur. İlk dönemlerden itibaren ayetlerin fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi alanlarda referans metni olarak kullanılması, Kur'an'ın anlam dünyasının sınırsızlığı yönünde bir algı meydana getirmiştir. Ayetlerin siyasî mecrada kullanılması, mezhebî yorumların kutsanması yorumda meydana gelen kırılmaların başlıca sebepleri arasında bulunmaktadır. Bu kırılmaların kimi, yorumda ekolleşmeye varan paradigma değişimlerine neden olurken kimi de sadece farklı bir yorum zenginliği olmaktan öteye gidememiştir. Mesela çalışmamızın ikinci bölümünde irdelemeye çalıştığımız fikhî, itikâdî ve siyasî kabullerden kaynaklanan yorum farklılıkları, amelî ve itikâdî bakımdan

mezhepleşmelerle sonuçlanmış, bu durum ciddi toplumsal ayrışmaların da nedeni olmuştur. İtikâdî anlamda Mürcie ve Haricî çatışmaları, Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflar, başka toplumsal nedenleri de olmakla birlikte, temelde Kur'an ayetlerinin yorumlanmasındaki farklı algılayışlar sebebiyledir. Biz bunu seçtiğimiz ayetler hakkında farklı dönemlere ait tefsir kaynaklarına müracatımız esnasında, müfessirin mezhep ve meşrebine göre satır aralarına yerleştirilmiş olarak gözlemledik.

Burada ifade edilmesi gereken sonuçlardan birisi de şudur. Tefsirlerde yer alan yorumların izini sürmek, bir bütün olarak bütün yorumları bir araya getirip karşılaştırmak, orijinal ilk anlamın yerini diğer anlamların alması sürecinde insanî, sosyolojik, ideolojik ve dönemsel faktörlerin anlaşılması açısından önemli neticeler vermektedir. Bu durum farklılaşmanın hangi tarihsel dönemecten itibaren başladığı, bunda fikhî, itikâdî ve siyasî görüşlerin etkisini ortaya çıkardığı gibi bunların dışındaki diğer nedenlerin de yorum farklılıklarındaki çeşitliliği ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Kur'an yorumlarında esas alınması gereken anlamın, orijinal ilk anlam olduğu, Kur'an sahabe asrında anlaşılmış olduğu için sahabe döneminde anlaşılan orijinal yoruma sadık kalmak gerektiği, pergel metaforundaki gibi sonraki her asırda yeniden anlaşılması yerine yorum ve icthatların yenilenmesi gerektiği ortaya çıkmış olmaktadır. Orijinal anlamın pergelin merkezinden kaymaması şartıyla, yorum olduğunu bilerek, bizzat anlamın kendisi olduğunu iddia etmeden farklı görüşlerin zenginliğinden yararlanmak gerektiği anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda neden bir bütün olarak Kur'an'ın tamamı üzerinden değil de ayet ayet örnekler üzerinden konuyu ele aldığımız noktası da önemli bir ayrıntıyı içermektedir. Özellikle bağlam tartışmalarında bütün Kur'an'ı kapsayacak şekilde bağlam sınırı çizmek mümkün olmamaktadır. Bunun yerine ayetleri teker teker değerlendirmek daha uygun bir yaklaşım şeklidir. Bazı ayetler de vardır ki, öncesi ve sonrası birbiriyle irtibatlı olduğu için ayetin mana ve maksadını anlama ve yorumlama konusunda bir bağlantı kurulmakta ve bu durum da çıkarılacak sonucu etkilemektedir. Bu noktada sebebi nüzul bilgisi ayetin dış unsurlarla ilgisini incelerken münasebet bilgisi de ayetin diğer ayetlerle olan metin içi ilişkisini incelemektedir. Dolayısıyla bizim burada böyle bir yaklaşım sergilememiz her bir ayet için ayrı ayrı anlaşılması gereken sahih anlam ve doğru yorum yaklaşımına ulaşmak için önemli bir prensip oluşturmaktadır.

Dördüncü bölümde ise Kur'an'ın dilsel ve bağlamsal yapısını ve müfessirin siyasî ya da mezhepsel duruşunu aşan diğer başlıkların tefsirlerdeki farklı görüşlerin oluşmasındaki etkilerini ortaya koyduk. Tasavvufî geleneğin, bilimsel gelişmeler ve çağdaş söylemlerin ve dönemsel sosyolojik farklılıkların farklı anlamaya etkilerini örnek ayetler üzerinden anlattık. Bu farklılıkları müfessirlere ait kişisel faktörler kadar hatta daha geniş çaplı toplumsal değişimlerin etkisiyle gerçekleşen sebepler olduğunu ortaya koyduk.

Kur'an sadece bir metin olarak ele alındığı zaman çok farklı yönler çekebilecek, dolayısıyla çok farklı sonuçlar üretilebilecek yapıdadır. Anlatılan gerekli gereksiz tüm bilgiler tarihi arka plan çerçevesinde değerlendirildiği zaman ayetin nasıl yorumlanmaması gerektiğini anlattığı kadar nasıl bir mesaj vurgusu taşıdığını anlamaya yarayacak niteliktedir. Bu yönüyle yorum farklılıklarının Kur'an yorumcusunun yolunu aydınlatan çok önemli bir konumda olduğunu da unutmamak gerektiği gibi Kur'an'ın ne demek istediğinin anlaşılmasında, anlam çeşitliliğinin olumsuz etkisinin de söz konusu olabileceğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Bazen tefsir geleneği içerisinde serdedilen birçok görüş öne çıkarılmak suretiyle de orijinal anlamdan uzaklaşmaktadır.

Neticede bu çalışmada Kur'an yorumunun tefsirlerdeki serüveni ele alınmıştır. Bu yorum zenginliği, asırlar sonra Kur'an'a muhatap olan bir tefsir araştırmacısı için dahi hangisinin sahil Kur'an yorumu olduğunu ayırt etme noktasında zorlayıcı bir durumdur. Yapılması gereken ise her zaman sahabenin anladığı orijinal anlamı ortaya çıkarmaya çalışmak ya da orijinal anlama yakınlığı ve uzaklığı açısından değerlendirmektir. Diğerlerine ise yorumlardan biri gözüyle bakmaktır. Bu durum günümüze dair hiçbir mesajının bulunmadığı gibi bir manaya gelmez. Aksine ayetlerin nüzul döneminde ifade ettiği mananın iyi anlaşılması, söz konusu mana ve mesajların taşınması, yani evrensele ulaşma açısından da önemlidir.

KAYNAKÇA

- ‘Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usûlü’t-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1994.
- Abduh, Muhammed, *Fâtiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, (trc. Ömer Aydın), İşaret Yayınları 2012.
- Abdulhamîd, İrfan, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (trc. M. Saim Yeprem), Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemu’l Müfehres li Elfâzı’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 1994.
- Açıkgenç, Alpaslan, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul 2006.
- Adıgüzel, Mehmet, “Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, (2007), s. 165-199.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.
- Ak, Ayhan, “Araçsal Yorum Tasavvurunun Görünümü: Sekiz Yıl, Otuz Yorum”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 1, (2017), s. 177-189.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Akdemir, Hikmet, “Taberî’ye Göre Rü’yetullah Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 3, (2002), s. 7-26.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur’an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Akdoğan, Mehmet Nur, *İmamiye Şiası Kaynaklarına göre Hilafetine Kadar Hz. Ömer*, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2014.
- Akpınar, Ali, “Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, (2001), s. 81-109.

Aksan, Doğan, *Anlambilim (Anlambilim Konuları ve Türk Anlambilimi)*, Engin Yayınları, Ankara 1999.

_____, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, I-III.

Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, Ankara 1993.

Aldemir, Halil, “Kur’an’a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 3, sayı: 4, (2016), s. 49-67.

_____, *Kur’an-ı Kerîm’e Göre İhtilaf Nedenleri, Alanları, Boyutları, Çözüm Yolları*, Kitâbî Yayınları, İstanbul 2010.

_____, “Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlihi”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 48, (Yaz 2011), s. 141-159.

Algül, Hüseyin, “Fedek”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 294-295.

Alıcı, Mustafa, “Şefaât”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 411-412.

Altıntaş, Ramazan, *Kur’an’da Hidâyet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1994.

Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, (thk. Mâhir Habbûş), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2010, I-XXX.

Apaydın, H. Yunus, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 1, (2017), s. 31-38.

Araz, Mehmet Faruk, *Yorum Farklılıklarına Etkisi Bakımından Kur’an’daki Zamirlerin Mercii (Bakara Suresi Örnekleme)*, (Yüksek Lisans Tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Isparta 2016,.

Arslan, Hulusi, “Şiddeti Çağrıştıran Dini Yorumlar ve Tekfir”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 1, (2017), s. 537-564.

Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, Atay Yayınevi, Ankara 1997.

Ateş, Süleyman, “Kur'an'da Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23, (1978), s. 228-229.

_____, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.

_____, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

_____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, I-XII.

Avvâme, Muhammed, *Edebü'l-İhtilâf fi'l-Mesâilî'l 'İlm ve'd-Dîn*, Beyrut 1997.

Ay, Mahmut, “Kur'an Metninin Yorumundaki Farklılaşmanın Politik Tabiatı Üzerine”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 1, (2017), s. 457-470.

Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe Örneği-*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2016.

Ayar, Kenan, *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Aydar, Hidayet, “Kur'an'a Dokunmak ve Abdest Meselesi”, *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: 1, sayı: 4, (1998), s. 55-75.

Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1968.

Aydın, M. Akif, “İmamet (Fıkıh)”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 204.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1996.

- Aydın, İsmail, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (nşr. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî), Müessesetü'l- A'lemî, Beyrut 1991, I-III.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, (trc. Ethem Rûhi Fığlalı), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- Bağış, Mehmet, “İbn Cüzey'in et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü Konuları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 19, (2018/1), s. 7-26.
- Bakkal, Ali, “Kur'an'ı Anlamada Siyak ve Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2009.
- Baltacı, Yunus, “Yûnus 10/26. Ayette Yer Alan 'Ziyade' Kelimesinin 'Rû'yetullah' Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi”, *Dinî Araştırmalar*, cilt: 8, sayı: 24, s. 293-304.
- Bardakçı, Necmettin, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesile”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 1999, s. 33-48.
- Bardakoğlu, Ali, “Kitab”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 122-126.
- Barnett, Lincoln, *Evren ve Einstein*, (trc. Nail Bezel), Varlık Yayınları, İstanbul 1976.
- Baş, Erdoğan, “Kur'an'ı Okuma ve Anlamada Farklı Bir Sîma Hz. Ömer”, *Kur'an ve Sahabe Sempozyumu Tebliğleri*, Sivas 2016, s. 313-327.
- Başaran, Selman, “Hakem b. Ebü'l-Âs”, *DİA*, İstanbul 1987, XV, s. 175.
- Başer, Hacı Bayram, “Teşekkül Döneminde Tasavvuf”, *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, (ed. İbrahim Halil Üçer), Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2017, I-III.

Başkan, Ömer, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı Mevdûdî Örneği*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010.

Başoğlu, Tuncay, "Muhkem", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 42-44.

Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd, *el-İnsâf fi't Tenbîh ale'l-Meânî ve'l Esbâbi'l-leti Evcebeti'l-İhtilâf Beynel Müslimîn fi Ârâihim*, (nşr. M. Rıdvan ed-Dâye), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1983.

Bayraktutar, Muammer, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları*, cilt: 1, (2017), s. 191-220.

Bayram, Enver, "Kur'an'da Geçen "Ey insanlar" ve "Ey iman edenler" Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, (2017), s. 161-184.

Bâzemûl, Muhammed b. Ömer Sâlim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr*, Dâru'l-Hicre, Riyad, I-II.

Bebek, Adil, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

Begavî, Ferrâ, *Meâlimü't-Tenzîl*, (thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr.), Dâru't-Tayyibe, Riyad 1988, I-VIII.

Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü*, (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1992.

Beylî, Ahmed, *el-İhtilâfû Beyne'l-Kıraât*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1988.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, (thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Mahmûd Ahmed el-Atraş), Dâru'r-Reşîd, Beyrut 2000, I-III.

Bilgin, Abdulcelil, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.

_____, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâfı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

- Bilgiz, Musa, “Kur’an’da İhtilaf, Tefrika ve Hizip İfadeleri”, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, 2017, s. 33-51.
- _____, “Kur’an’da İlim Kavramı”, *Diyanet İlmi Dergi Kur’an Özel Sayısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, s. 623-634.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü’l-Müfessirîn*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2014.
- Birand, Kamıran, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1960.
- Birişik, Abdulhamit, “Katâde b. Diâme”, *DİA*, Ankara 2002, XV, 22.
- Bozkurt, Nâhide, “Mihne’nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi”, *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 11-25.
- Böcü, Ali, *es-Süyûtî’nin Şerhu’s-Sudûr bi Şerhi Hâli’l-Mevtâ ve’l-Kubûr Adlı Eseri Bağlamında Kabir Hayatı ile İlgili Hadislerin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi) Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2005.
- Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes Kur’an ve Bilim*, (trc. Suat Yıldırım), T.Ö.V. Yayınları, İzmir 1984.
- Bulut, Halil İbrahim, “Mezhep Gerçeği ve Bir Mezhep Olarak Ehl-i Sünnet Ve’l-Cemaat”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 1, (2017), s. 499-514.
- _____, “Ümmet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XXXXII, 308-309.
- Bulut, Mehmet, “İsmet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XIII, 134-136.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’an*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts., I-X.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, (trc. İbrahim Akbaba), Mana Yayınları, İstanbul 2019.

_____, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.

_____, *Fehmu'l-Kur'an*, (trc. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2017, I-III.

Candan, Abdulcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2005.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (tah. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1992, I-V.

Cerrahoğlu, İsmâil, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.

_____, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, I-II.

_____, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcu'l-Lüğâ ve Sîhâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr), IV. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, I-VI.

Coşkun, Muhammed, “İlahi Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 35, (2016), s. 41-70.

Coşkun, Selçuk, “Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 35, (Bahar 2008), s. 35-48.

Cündioğlu, Düccane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.

_____, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1995.

Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985.

Çağrııcı, Mustafa, “Fitne”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 156-157.

- Çakır, Numan, *Kur'an-ı Kerim'de Secde*, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Çakmak, Fatma, “Dinsel Bir İtibar Göstergesi Olarak Hacılık”, (Doktora Tezi) *Ankara Üniversitesi SBE*, Ankara 2015.
- Çalışkan, İsmail, “Geçmişle Gelecek Arasında Çağdaş Tefsirin Umumi Manzarası”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 26, (2013), s. 41-64.
- _____, “Tefsirde Sahabe İhtilafları”, *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'an ve Sahabe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*, 2016, s. 217-242.
- _____, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- _____, “Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluş Dönemine İlişkin Problematik Noktalar”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, (ed. Mustafa Karagöz), Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 11-34.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Şirbînî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 190.
- Çekin, Abdulkadir ve Gören, Mustafa, “Dil Bilimi ve Kelime Semantiğinde Bazı Türkçe Kelimelerin Çeşitli Anlam Değişimleri”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, cilt: 2, sayı: 4, (Bahar 2013), s. 99-102.
- Çelebi, İlyas, “İsâ”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 472-473.
- ” Şeytan”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, s. 99-101.
- Çelik, Ahmet, *Mu'tezile Açısından İman Ekseninde Günah ve Tevbe*, (Yüksek Lisans Tezi) Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas 2008.
- Çetin, Abdurrahman, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatler*, Marifet Yayınları, İstanbul 2001.
- Çiftçi, Adil, “Fazlur Rahman'ın Dinamik Şariat Anlayışı-‘Değişim’in Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu-”, *İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 4, (1998), s. 171-203.

- Çonkur, Burhan, “Kronolojik Sure Tertibi Çalışmalarına Etkisi Bağlamında İhtilafa Sebep Olan Nüzûl Rivayetleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 9, (2018), s. 47-64.
- Çöllüoğlu, Mahmut Sami, “Kur’an-ı Kerîm’de KDY Kökünün Semantik İncelemesi”, (Doktora Tezi) *Ankara Üniversitesi SBE*, Ankara 2010.
- Dağ, Mehmet, “Zemahşerî Özelinde Kur’an’ın Mutezili Yorumuna Eleştiriler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40, (2013), s. 67-91.
- Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen-i Dârekutnî*, (tah. Şuayb el-Arnaûd), Mektebetü’r-Risâle, Beyrut 2004, I-V.
- Demir, Şehmus, “Kur’an’ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Otto Yayınları, Ankara 2013, cilt: 1, s. 273-296.
- Demircan, Adnan ve Ortakçı, Halil, “Tarih-Yorum İlişkisi Bağlamında Emevi Karşıtlığının Kur’an Yorumuna Yansımaları”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 1, (2017), s. 565-590.
- Demirci, Mehmet, “Murâd-ı İlâhî’nin Anlaşılması ve Yorumlanması ile İlgili Ontolojik Zorluklar”, *Bilimname*, cilt: 28, sayı: 1, (2015), s. 67-92.
- _____, *Kur’an Tefsirinde Farklı Yorumlar Tespitler ve Değerlendirmeler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, I-III.
- _____, *Nas-Olgı İlişkisi Bağlamında Kur’an’da Sosyal Gerçeklik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Demircigil, Bayram, “Tefsirde İhtilaf Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 21, sayı: 40, (2019), s. 442-468.
- Dereli, Muhammed Vehbi, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yayınları, Ankara 2009.

- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, I-X.
- _____, *Sîretü'r-Rasûl*, (haz. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2008, I-II.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2012.
- Derviş, Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'ân ve Beyânüh*, Dâru'l-Yemâme-Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1999, I-IX.
- Dindi, Korkut, *Siyer-Kur'an İlişkisi-Mekke Dönemi-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.
- Divlekci, Celalettin, “Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 58, (Kış 2014), s. 1-20.
- Doğanay, Süleyman, “Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler” (Doktora Tezi) *Erciyes Üniversitesi SBE*, Kayseri 2006.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Müt'a”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 174.
- Duman, M. Zeki, *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, I-III.
- _____, “Kur'an'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilafları”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (1985), s. 289-310.
- Dumlu, Ömer, *Tefsir Usûlü*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2017.
- Durmuş, İsmail, “Müşâkale”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 154-155.
- Durmuş, Zülfikar, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Ayetindeki 'Uktulû enfüse-küm' İfadesinin Çözümlemesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 17, (Güz 2003), s. 29-48.
- _____, *Kur'an'a Göre Kur'an*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (trc. D. Sabit Ünal), Ankara 1991.

Ebû Hayyân Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I-VI.

Ebû Huzeym, Muhammed Abdüsselâm Kâmil, *Eseru İhtilâfî'l-Müfessirîn fi'l-Kavâidi'l-Usûliyyeti'l-Lugaviyyeti fi Tefsîr-i Âyâtî'l-Ahkâm*, Dâru'l-Yüsr, Kahire 2009.

Ebû Şâme, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *İbrâzü'l-Meânî min Hırzi'l-Emânî fi'l-Kırâ'âtî's-Seb'*, (tah. İbrâhim Atve İvaz), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire ts. I-II.

Ebû Zehre, Muhammed, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyaseti ve'l-Akâidi ve Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1974.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, (trc. F. Ahmet Polat), Kitâbiyât, Ankara 2002.

_____, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, (trc. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 280-281.

_____, *Söylem ve Yorum*, (trc. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2015.

_____, *Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezileye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi*, (trc. Numan Konaklı, Nihat Uzun), Mana Yayınları, İstanbul 2015.

_____, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, (trc. Muhammed Coşkun-Numan Konaklı), Mana Yayınları, İstanbul 2016.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., I-IX.

Ehdel, Abdullah b. Abdurrahman, *İhtilâfü't-Tenevvü ve İhtilâfü't-Tezâd fi Tefsîri's-Selef*, (Doktora Tezi) Usûlüddîn Fakültesi, Riyad 1986.

- Ekinci, Kutbettin, “Kur’an’da Mercileri Metinde Geçmeyen Zamirler”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 16, (2017/1), s. 133-147.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1982, I-X.
- Erdal, Muhammed Ali, *Hiz. Ömer’in Tefsir Rivayetleri*, (Yüksek Lisans Tezi) Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2011.
- Eren, Muhammet Emin, “Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri”, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2014.
- Erginli, Zafer-Karlı, İlyas-Köktaş, Yavuz v.dğr., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006.
- Erkal, Mehmet, “Ganimet”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 351.
- Erkaya, Mahmud Esad, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, (Doktora Tezi) Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2015.
- Ersöz, Muhammed, *Kur’an’ın Dil Yapısı ve Kur’an Kelimelerinin Terimleşmesi*, (Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.
- Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum ilişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, (trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 2004.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1990, I-II.
- _____, *el-İbâne ‘an Usûli’l-Diyâne*, (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Dâru’l-Ensâr, Kahire 1977.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü’l-Lüğâ*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru’l-Mısriyye ts., I-XV.

Fârisî, Ebû Ali, *el-Hucetü fî 'İleli'l-Kıraâtî's-Seb'a*, (thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvıd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007, I-IV.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, I-III.

Fığlalı, Ethem Rûhi, "Hâricîler", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 169.

_____, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1983.

_____, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut t.y., I-VI.

_____, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.

Füneysân, Suûd b. Abdillâh, *İhtilâfü'l-Müfessirîn*, Dâru İşbîliyyâ, Riyad 1997.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (trc. H. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I-II.

Gezer, Süleyman, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

_____, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

_____, "Kur'an Yorumlarının Mahiyeti Üzerine", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, (2017), s. 5-17.

Gökkır, Necmettin, "Kur'an Dilinde Ehl-i Kitap Kültürünün İzleri: Sosyo-Linguistik Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Yaklaşımlar*, Özkan Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 93-119.

_____, "Kur'an-ı Kerim'de Farklı Kültürlere Ait Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Dârulfunun İlahiyat)*, sayı: 1, (1998), s. 269-295.

Gölcük, Şerafettin ve Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1996.

Görener, İbrahim, “Algılama-Anlama ve Tefsir”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, (2003), s. 275-304.

_____, “Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlünün Bir Yöntem Çağırması Sorunu”, *Bilimnâme*, XVI, 2009/1, s. 9-23.

Görgün, Tahsin, *İlahi Sözü’nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’an*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2014.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

Gültekin, Ayşe, “Rüyâ, Keşf ve İlhamı Dayalı Olarak Yapılan Yorumlar ve Günümüze Yansımaları”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 1, (2017), s. 221-245.

Gündoğar, Hamdi, “İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 1, (2017), s. 515-528.

Güngör, Mevlüt, *Cassâs ve Ahkâmü’l-Kur’an’ı*, Elif Matbaası, Ankara 1989.

Güven, Şahin, “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık”, *Bilimname*, cilt: 25, sayı: 2, (2013), s. 69-100.

_____, “Kur’an Dilinin Özellikleri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14, (2012/1), s. 7-20.

_____, *Kur’an’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul 2005.

Hamevî er-Rûmî, Yâkût, *Mu’cemu’l-Udebâ İrşâdü’l-Erîb ilâ Ma’rifeti’l-Edîb*, (thk. İhsân Abbâs), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1993, I-VII.

Hârûf, Muhammed Fehd, *et-Teshîl li Kiraati’t-Tenzîl*, Dâru’l-Beyrûtî, Dimaşk 1999.

- Hatîb, Abdullatîf, *Mu'cemu'l-Kıraât*, Dâru Sa'dü'd-dîn, Kâhire 2002, I-XI.
- Havvâ, Saîd, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kahire 1985, I-XI.
- Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, (thk. Muhammed Ali Şâhîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I-IV.
- Hemedânî, Ebu'l-A'la, *Gâyetü'l-İhtisâr Kırââtî'l-'Aşereti Eimmeti'l-Emsâr*, (thk. Eşref Muhammed), Cemaatu'l-Hayriyye, Cidde 1994, I-II.
- Hocaoğlu, Mustafa, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri -Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örneği-*, Samer Yayınları, Kahramanmaraş 2019.
- Hûrî, Abdülillahi Hûrî, *Esbâbü İhtilâfî'l-Müfessirîn fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*, (Yüksek Lisans Tezi) Câmîatü'l-Kahire, Kahire 2001.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.
- İşıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, (thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî), Kahire 1999, I-V.
- İbn Âdil, Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, (thk. Âdil Ahmed el-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvîd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I-XX.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisiyye, Tûnus 1984, I-XXX.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (thk. Komisyon), Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Dâru'l-Hayr 2007, I-VIII.
- İbn Cüzey, Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, (nşr. Muhammed Sâlim Hâşim), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I-II.

İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1997, I-X.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, Kahire 1979, I-VI.

İbn Haldun, *el-Mukaddime*, (nşr. Ahmed ez-Zü'bî), Dâru'l-Erkâm, Beyrut t.y.

İbn İshak, *es-Sîre*, (nşr. Muhammed Hamidullah), *Ma'hedü't-Dirâsât*, Rabat 1976.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr.), Mektebetü'l-Evlâd eş-Şeyh li't-Türâs, Kahire 2000, I-XV.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Müslim, *Tefsîr-i Garîbi'l-Kur'an*, (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.

_____, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Dâru't-Türâs, Kahire 1973.

_____, *Tev'îlu Muhtelefi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., I-XV.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr, *Kitâbü's-Seb'a*, (thk. Şevki Dayf), Dâru'l-Maârif, Kahire ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, (haz. Fevvâz Ahmed Zümerlî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2012.

_____, *el-İtticâhü'l-Münharife*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1987.

_____, *el-Îmân*, (tah. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1996.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I-IV.

İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fî'l- Kırââtî'l-Aşr, (thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I-II.

_____, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Beyrut 1980.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, (thk. Züheyr eş-Şâviş), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1984, I-IX.

İbnü'l-Esîr, İzzeddîn, *el-Kâmil fî't-Târih*, (tah. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I-XI.

İlhan, Avni, “Bedâ”, *DİA*, İstanbul 1992, V, s. 290-291.

İşcan, M. Zeki, “Dini Bir Otorite Olarak Sahabe Algısı”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Kimliği ve Algısı (Tartışmalı İlmi Toplantı 27-28 Nisan 2013) Tebliğleri*, Ensâr Yayınları, İstanbul 2013, s. 205-218.

_____, *Selefilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.

İşler, Emrullah, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, Van 2001, s. 385-397.

_____, “Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu”, *İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 3, (1998), s. 105-114.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

Kaan, Enver Osman, “Farklı İçtihat Yöntemlerinin Fıkıhî Yoruma Etkisi”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 1, (2017), s. 245-274.

Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (nşr. Ahmed Ebû Hâşim, Abdülkerîm Osmân), Mektebetü Vehbe, Kahire 1988.

Kâfiyecî, *et-Teysîr fî Kavâ'idü 'ilmi't-Tefsîr*, (thk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî), Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1998.

Kahraman, Ferruh, *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilaflar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

Kallek, Cengiz, “Mâverdî”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 180.

Kandemir, M. Yaşar v.dğr., *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, I-III.

Kara, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 (Metinler-Kişiler)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 130. (Şeyhülislam Musa Kazım’ın, “Kuvvet Hazırlamak: İlim ve Mektepler” Sırat-ı Müstakim III/56 ve III/59, s.52-53, 99-100).

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.

Kara, Osman, “Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 11, sayı: 3, s. 73-94.

Kara, Ömer, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakıa İlişkisi*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2009.

Karaalp, Cahit, “Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu ‘Salat’ Kavramı Örneği”, (Doktora Tezi) *Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE*, Konya 2017.

Karacelil, Süleyman, “Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: II*, İstanbul 2010, s. 121-142.

Karadaş, Cağfer, “İnançsızlığa Karşı İç Bünyeyi Güçlendirme”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 31, (Nisan 2019), s. 176.

Karagöz, İsmail, “Cihad, Kıtıl ve Mücadele Kavramlarının Analizi, Barış ve Savaş ile İlgili Ayet ve Hadislerin Değerlendirilmesi”, *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, İnönü Üniversitesi Yayınları, cilt: 2, (2018), s. 3-14.

Karagöz, Mustafa, “Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 43, sayı: 2, (2017), s. 313-363.

_____, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname V*, cilt: 2, sayı: 5, (2004/2), s. 45-60.

_____, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

_____, *Sözlükbilim ve Tefsir Tehzîbü'l-Lüga*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.

Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2006, I-V.

Karapınar, Fikret, “İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlama Tarzı”, *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu Sempozyumu*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018, s. 97-101.

Karslı, İ. Hilmi “Kadın-Erkek Eşitliği Bağlamında Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Kur'an ve Kadın Sempozyumu (4-5 Haziran 2010)*, 2013, s. 103-125.

_____, “Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 18, sayı: 2, (2005), s. 145-157.

Kasapoğlu, Abdurrahman, “Kur'an'ı Anlamada Semantik Yöntem”, *Hikmet Yurdu*, cilt: 6, sayı: 11, (2013), s. 105-178.

Kâsımî, Cemâleddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl*, (tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire 1957, I-XVII.

Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-İmân ve Meâlimuhû ve Sünenühû ve İstikmâlühû ve Derecâtühû*, (tah. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2000.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *Letâifü'l-İşârât li Funûni'l-Kirâât*, (tah. Âmir Seyyid Osman- Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1972.

Kattân, Mennâ', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1993.

Kazanç, Fethi Kerim, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 24, sayı: 24-25, s. 177-226.

Keleş, Ahmet, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, sayı: 3, (2005), s. 25-45.

Keleş, Yunus, “Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişimine Etkisi”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı, cilt: 1, (2017), s. 695-722.

Keskin, Hasan, “Kur’an’da Meleklerin Hz. Âdem’e Secdesinin Yorumu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 2, s. 107-125.

_____, *Kur’an’da Ümmet Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.

Kesler, Muhammed Fatih, “Kur’an-ı Kerim’de Hz. Muhammed’e Hitaplar (I)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (2002), s. 91-119.

Kılavuz, Ahmet Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1990.

Kılıç, Sadık, “Gecikmiş Bir Süreç: Tefsirden Te’vil Merhalesine Geçiş”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, (Ekim 2017), s. 168-184.

_____, “Metin Yorumlanmak ve Uygulanmak İçin Yorum İse Tarih ve İnsana Göredir!”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, cilt: 2, (2017), s. 15-32.

Kırca, Celal, “Bir Anlama Sorunu Olarak Kur’an Yorumlarında Rasyonalizasyon”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2010, s. 181-212.

_____, “İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*, Samsun Yıl, s. 193-198.

_____, “Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 5, (1987), s. 52-61.

_____, *Kur’an’a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.

_____, *Kur’an ve Bilim*, Marifet Yayınları, İstanbul 1997.

_____, *Kur’an-ı Kerîm’de Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1997.

_____, *Kur’an’ı Anlama*, Marifet Yayınları, İstanbul 2010.

Koç, Turan, “Kur’an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)*, Erzurum 2002, s. 19-30.

_____, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri ts.

Koç, Zafer, *Kur’an Tefsirinde Yöntem Arayışları*, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.

Koçyiğit, Hikmet, “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 19, sayı: 31, (2014), s. 45-84.

Köse, Saffet, “Ca’ferîlikte Müt’a ve Ona Karşı Sünnî Duruş”, *Marife*, sayı: 3, (Kış 2008), s. 75-120.

Köse, Hızır Murat, “Siyaset”, *DİA*, İstanbul 2009, s. 294.

Kummî, Ebü’l-Hasen Ali b. İbrâhim, *Tefsîru’l-Kummî*, Müessesetü’l-İmâm el-Mehdî, Kum 2013, I-III.

Kurt, Hasan, “İtikadî Mezheplerin Oluşum Serüveni”, *Gümüşhane Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 3, (2013/2), s. 23-35.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, (thk. Abdullah b. Abdü’l-Muhsin et-Türkî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2006, I-XXIV.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü’l-İşârât*, (thk. Abdullatîf Hasen Abdurrahman), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2007, I-III.

Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008.

Kutup, Seyyid, *Fî Zilâli’l-Kur’an*, (trc. E. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa), Beyan Yayınları, İstanbul 1983, I-XVI.

Mâcî, Nadim, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996.

Maşalı, Mehmet Emin, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, *Bilimname* XV, 2008/2, s. 123-146.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (thk. Ahmed Vanlıoğlu), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005, I-XVII.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I-VI.
- Mekkî b. Ebî Talib, *Kitabu'l-Kesf 'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb' ve 'İlelihâ ve Hucecihâ*, (thk. Muhyiddin Ramazan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (trc. Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul ts., I-VII.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Ana Hatlarıyla Tefsir İlmi ve Tefsirdeki İhtilaflar*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul 2000.
- Muayzir, Müna binti Abdilaziz b. Abdillâh, *İhtilâfû't-Tenevvü' fî't-Tefsîr*, Dâru'l-Âsime, Riyad 2013.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (thk. Abdullah Muhammed Şehhâte), Beyrut 2002, I-V.
- Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*, (nşr. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nîl), Dâru'l-ikri'l-İslâmîyyi'l-Hadîse, Beyrut 1989.
- Narol, Süleyman, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara 2016.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer, *Meâni'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî), Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke 1988, I-VI.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tenzîl*, (thk. Yusuf Ali Bedîvî), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, I-III.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsîratü'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 404;
- Nisâbü'rî, Nizâmeddin, *Garâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Furkân*, (thk. Zekerîyya Umeyrât), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I-VI.

Okumuş, Mesut, “Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 3, (2003), s. 27-62.

_____, *Kur’an’ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

Onat, Hasan, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur’an’ın Rolü”, *I. Kur’an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler*, (1994), s. 415-439.

Orhan, Abdullah Taha, “Tasavvufun Teşekkül Sürecine Yeni Yaklaşımlar: Başer, Karamustafa ve Green Örnekleri”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 41, (2019), s. 171-182.

Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 120.

Öz, Mustafa-İlhan, Avni, “İmamet”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 201.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998.

Özarslan, Selim, “Allah’ın Görülebilmesi/ Rü’yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 11, sayı: 1, (2001), s. 275-293.

Özdemir, Metin, “Anlam Kaymasına Uğrayan Kur’anî Bir Kavram: Fâsık”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (1998), s. 499-521.

Özdeş, Talip, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Özek, Ali v.dğr., *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, TDV Yayınları, Ankara 1991.

_____, “Zemahşerî”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 329-330.

Özel, Mustafa, “Zuhuf Suresi 81. Ayetin Anlamı Üzerine”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, (2005), s. 175-191.

Özen, Şükrü, “İhtilâf”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 565-568.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1996.

Özsoy, Ömer, “Tefsirin Açmazı: Kur’an’ı Başka Zamanlara Konuşturmak”, *Kur’an’ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları I*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s. 61-70.

Öztürk, Mustafa, “İslâm Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: ‘Ulü’l-Emr’ Kavramı Örneği”, *İslâmiyât III*, sayı: 3, (2000), s. 79-98.

_____, “Kur’an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine –Yûnus Suresi Örneği–”, *İslâmiyât VIII*, sayı: 4, (2008), s. 109-131.

_____, “Kur’an ve Nesnel Anlamanın Mahiyetine Dair”, *Bilgi ve Düşünce Dergisi*, sayı: 5, (2003), s. 19.

_____, “Mele-i A’lâ”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2016, Ek-2, s. 244-246.

_____, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmü’l-Kur’an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname XV*, 2008/2, s. 29-46.

_____, “Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi”, *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar-Tebliğler-Müzakereler* (02-04 Aralık 2011-Ankara), 2012, s. 45-91;

_____, “Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme“, *Marife Dergisi*, yıl: 5, sayı: 3, (Kış/2005), s. 91-114.

_____, “Sahabe Neslinin Kur’an’la İlişkisi ve Bu İlişkinin Tefsir Açısından Önemi”, *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur’an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*, Sivas 2016, 131-161.

_____, “Sünnî ve Şîî Kaynaklarda Müt’a Nikâhı Tartışması”, *İslâmiyât*, cilt: 8, sayı: 3, (2005), s. 95-120.

_____, “Tefsir Nedir, Ne Değildir?”, *İslâm ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, İnönü Üniversitesi Yayınları, cilt: 2, (2017), s. 33-51.

_____, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 331.

- _____, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 4, s. 69-84.
- _____, “Tefsirde Zâhir Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 3, (1999), s. 101-120.
- _____, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İsam Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Kur’an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- _____, *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- _____, *Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- _____, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- _____, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Paçacı, Mehmet, “Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 1, (2006), s. 51-59.
- _____, *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire ne Oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Kur’an’a Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006.
- Pak, Zekeriya, “Kur’an’daki Kelimelerin Türkçe’ye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişimleri”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 3, (2004), s. 91-111.
- _____, “Müteşabih Kavramının Semantik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 15, (2010), s. 1-28.

Pakiş, Ömer, “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mutezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, (2001/2), s. 55-79.

Palmer, Richard E., *Hermenötik*, (trc. İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2003.

Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

Polat, Selahattin, “Esbâb-ı Nüzul Üzerine”, *I. Kur’an Haftası Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 1995, s. 110-117.

_____, “Zayıf Hadislerle Amel”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, (1983), s. 83-110.

Râcih, Muhammed Kerîm ve Hârûf, Muhammed Fehd, *et-Teshîl li Kıraati’t-Tenzîl mine’ş-Şâtıbiyye ve’d-Dürre*, Dâru’l-Beyrûtî, Beyrut 2013.

Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru’l-Kalem&ed-Dâru’ş-Şâmiyye, Şam&Beyrut 1992.

_____, *Mukaddimetü Câmiu’t-Tefâsîr me’a Tefsîri’l-Fâtîha ve Metâli’i’l-Bakara*, (thk. Ahmed Hasan Ferhât), Dâru’d-Da’vet, Kuveyt 1984.

Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtîhu’l-Gayb)*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981, I-XXXII.

Rahmân, Fazlur, *İslâm ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996.

Rıza, Reşid, *Tefsîru’l-Menâr*, Dâru’l-Menâr, Kahire 1947, I-XII.

Rickman, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (trc. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1992.

Sa’lebî, Ebû İshâk, *el-Keşf ve’l-Beyân*, (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002, I-X.

Sa'rân, Mahmûd, *İlmü'l-Luğa*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.

Sâbık, Seyyid, *Fıkhu's-Sünne*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.

Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (trc. Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1978.

Sadak, Bekir, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989.

Sarmış, İbrahim, “Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine-2”, *Eskiye* 28, Bahar 2014, s. 177-222.

Sav, Bahattin, “Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme”, *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, cilt: 23, sayı: 1, (2003), s. 147-166.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, *Tefsîru'l-Kur'an*, (thk. Ebî Bilâl Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm), Dâru'l-Vatan, Riyad 1997, I-VI.

Semerkindî, Alâeddin Ali b. Yahya, *Bahru'l-Ulûm*, (thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I-III.

Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kalem, I-XI.

_____, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1993, I-IV.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şûle Yayınları, İstanbul 1994.

Sıcak, Ahmet Sait, “Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerîm”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt: 3, sayı: 3, (2014), s. 591-610.

Sinanoğlu, Abdulhamit, “İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Grupların Allah Tasavvurları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, (Ocak-Haziran 2005), s. 67-89.

Sinanoglu, Mustafa, “İlhâd”, *DİA*, İstanbul 2000, XX, 90-92.

Soysaldı, Mehmet, “Kur’an’ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, *Kur’an Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van 2001, s. 31-50.

_____, “Kur’an-ı Kerim’de Müşâkale Sanatı”, *Journal of İslâmic Research*, 2017, 28(1). s. 1-11.

Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1988.

Subkî, Ali İbn Abdulkâfî, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc Alâ Minhâci’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl li’l-Beyzâvî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, I-III.

Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’an*, (thk. Tâhâ Abdü’r-Raûf Sa’d), el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Kahire 2008, I-IV.

_____, *ed-Dürrü’l-Mensûr fî’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*, (thk. Abdullah b. Abdu’l-Muhsîn et-Türkî), Merkezü Hicr li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâtî’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye, Kahire 2003, I-XVII.

_____, *Mu’terakü’l-Akrân fî I’câzi’l-Kur’an*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, I-III.

Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Hakâiku’t-Tefsîr*, (thk. Seyyid İmrân), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, I-II.

Süleyman, Muhammed Salih Muhammed, *İhtilâfü’s-Selef fî’t-Tefsîr beyne’t-Tanzîr ve’t-Tatbîk*, (Yüksek Lisans Tezi) Merkezi Tefsîr li’d-Dirâsâtî’l-Kur’aniyye, Riyad 2015.

Sülün, Murat, “Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, 50: 2, s. 13-38.

_____, “Nefs-i Mutma’inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50: 1, 2009, s. 1-24.

_____, “Yorumda İsabet Doğru Anlamaya Bağlıdır”, *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, İnönü Üniversitesi Yayınları, cilt: 2, (2018), s. 25-54.

Süneyd, Âdil b. Abdirrahmân b. Abdiazîz, *el-İhtilâfî fî Vukûfi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Yüksek Lisans Tezi) Câmîatü'l-Melik Suûd, Riyad 2015, s. 270.

Syamsuddin, Sahiron, “Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. Ayetindeki Muhkemât ve Müteşâbihâta İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”, (trc. Zülfikar Durmuş), *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, cilt: 2, sayı: 3, (2002), s. 265-281.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, (trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

Şahin, Muhammed Hayri, *Kur'an'da Mele-i A'lâ İfadesi*, (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2005.

Şarkâvî, Ahmed, “İhtilâfî'l-Müfessirîn Esbâbühü ve Davâbütü” *Ezher Üniversitesi Usûlüddin Fakültesi Yıllık Dergisi*, Sayı: 17, Kahire 2004.

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, (trc. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, I-IV.

Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih, *Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirîn*, Mektebetü'l-Abikân, Riyâd 1995.

Şehrezûrî, İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, (thk. Muhyiddîn Ali Necîb), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1992, I-II.

Şemsettin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (haz. Raşit Gündoğdu-Niyazi Adıgüzel-Ebul Faruk Önal), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2014.

Şener, Abdulkadir v.dğr., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İzmir 2016.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, (thk. Abdurrahman Umeyre), Dâru'l-Vefâ, 1994, I-V.

Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2013.

_____, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012, I-V.

Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr fî'l-Î'âne 'alâ Ma'rifeti Ba'zı Meânî Kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*, Matbaatü Bulak el-Emîriyye, Mısır 1285/1868, I-IV.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1997, I-XXII.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kahire 2001, I-XXVI.

Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005, I-X.

Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-'Akâid-Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

Tarakçı, Muhammet, "Tahrif", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 422-424.

Tatar, Burhanettin, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili Çalıştayı (2015)*, (haz. Ahmet Baydar), Kuramer Yay., İstanbul 2015, s. 19-40.

_____, *İslam Düşüncesine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2009.

_____, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

Tehânevî, *Keşşâfü Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (nşr. Refik el-Acem), Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I-II.

- Telkenaroğlu, M. Rahmi, “İslâmî İlimlerde Birleştirici Yorum: Tenevvü İhtilafı”, *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 48, sayı: 2, (2012), s. 31-57.
- Tiyek, Fatih, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- _____, “Kur'an'da Zamirin Merciiini Tespitteki Bağlamsal Sorun”, *Bilimname XXVII*, 2014/2, s. 141-157.
- _____, “Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış”, *V.Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi (12-15 Mayıs 2016) Bildiriler Kitabı*, , Isparta 2016, s. 103-115.
- _____, *Zamirlerle İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi) Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Kahramanmaraş 2008.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, TDV İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, (thk. Abdülkâdir Hüseyin), Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire 1977.
- Tunç, Cihat, “Dalâlet”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 428.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., I-X.
- Tümer, Günay, “Din”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 312.
- Türcan, Selim, “Hidâyet ve Dalâleti Allah'a Nisbet Eden Ayetler Nüzul Döneminde Nasıl Algılanıyordu?”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 18, (2010/2), s. 83-97.
- Türkgülü, Mustafa, “Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar”, *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 36, sayı: 4, (2000), s. 63-88.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm (Tefsîru't-Tüsterî)*, (tah. Tâhâ Abdürraûf Sa'd-Sa'd Hasen Muhammed Ali), Dâru'l-Harem li't-Türâs, Kahire 2004.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

_____, “Hitap”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 163.

_____, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 292.

Uzun, Nihat, “Kur'an'ın Ayetlerini Suiistimal Etmek: Tefsirde Anakronizm”, *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, İnönü Üniversitesi Yayınları, cilt: 2, (2018), s. 159-180.

_____, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Aralık 2016.

_____, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011.

Üçer, Cenksu, “Mezhep Olgusu ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilaf Ahlâkı”, *Diyânet İlmî Dergi*, cilt: 53, sayı: 3, (2017), s. 135-162.

Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.

Ünal, Yavuz, “Hadis Verilerine Göre Müt'a Nikâhı”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, (1993), s. 155-179.

Ünver, Mustafa, “Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru”, *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 171-180.

_____, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yayınları, Ankara 1996.

Ünverdi, Veysi, “Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname XXVIII*, sayı: 28, (2015/1), s. 201-245.

Üzüm, İlyas, “Mezhep”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 526-532.

_____, “Mücessime”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 449-450.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 119.

_____, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I-IV.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. E. R. Fırlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981.

_____, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (trc. Mehmet S. Aydın), Hülbe Yayınları, Ankara 1982.

Yargıcı, Atilla, “İki Ayet Çerçevesinde Vesile Kavramına Farklı Tefsirlerin Yaklaşımları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 21, sayı: 35, (Haziran 2016), s. 7-27.

Yavuz, Ömer Faruk, “Yaygın Kur'an İmajları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 11, sayı: 2, (2011), s. 43-71.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Dalâlet”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 429-430.

_____, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 527.

_____, “Hidâyet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 473.

_____, “İstitâat”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 399.

_____, “Müşebbihe”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 156-158.

_____, “Müteşâbih”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 204-207.

Yavuzoğlu Ergin, Emel, “Mütevâtir Kıraat Farklılıklarına Dayanan Fıkhî İhtilaflar”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, (Güz 2015), s. 147-161.

Yeşilyurt, Temel, “Rü’yetullah”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, s. 311-314.

Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1991, I-XIV.

Yıldırım, Zeki, “İhtilafın Menşei, Konusu ve Çeşitleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, (2001), s. 228-236.

Yılmaz, H. Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1990.

Yılmaz, M. Fâik, “Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Süver”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 569-571.

Yılmaz, Selahattin, “Kur’an-ı Kerim’deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, (2001), s. 111-123.

Yılmaz, Ömer, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2017.

Yurdağür, Metin, “Duhân”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 546-548.

Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n Neşr*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.

Yüksel, Emrullah, “Kur’an-ı Kerim’de Hidâyet Dalâlet Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, (1986), s. 87-107.

Yüksel, M. Bahaeddin, *Kur’an’ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

Zaim, Halil, *Bilginin Artan Önemi ve Bilgi Yönetimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2005.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (thk. Abdülalîm et-Tahâvî), Matba‘atü Hükûmeti’l-Kuveyt, Kuveyt 1987, XL.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim, *Meâni’l-Kur’an ve İ’râbüh*, (thk. Abdu’l-Celîl Abduh Şibli), Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1988, I-V.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhü'l-Münharife fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm Devâfi'uhâ ve Def'uhâ*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1986.

_____, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005, I-III.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, (thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvıd), Mektebetü'l-Abîkân, Riyad 1998, I-VI.

_____, *Esâsü'l-Belâğâ*, (thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân*, (thk. Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006.

Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, (trc. Komisyon), Risale Yayınları, İstanbul 1992.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, I-II.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Mustafa SAĞLAM
 Uyuğu: T.C.
 Doğum Tarihi ve Yeri: 25.08.1974 – Kayseri
 Medeni Durumu: Evli
 Tel: 0 533 021 70 45
 E-mail: mustafasaglam@nevsehir.edu.tr

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Doktora	Erciyes Üniversitesi S.B.E.	-
Y.Lisans	Erciyes Üniversitesi S.B.E.	2002
Lisans	Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat	1998
Lise	Kayseri Merkez İmam Hatip Lisesi	1993

YABANCI DİL

Arapça, İngilizce