

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'İN
ULÛMU'L-KUR'ÂN ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Furkan CİNİSLİ

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2019

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
TEFSİR BİLİM DALI

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'İN
ULÛMU'L-KUR'ÂN ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Furkan CİNİSLİ

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL
2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda 020117YL23 numaralı Muhammed Furkan CİNİSLİ'nin hazırladığı “*Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 26/07/2019 günü 10:00-12:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.



Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

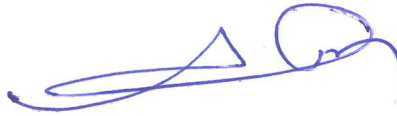
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Bşk.)



Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi



Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammed Furkan CİNİSLİ

26/07/2019

ÖZ

Çağdaş dönemde yaşanan dönüşüm neticesinde İslamî olanı anlama konusundaki yeni girişimlerin ortak noktası, sahabe devrinden itibaren kurumsallaşmaya başlayan İslamî ilimlerin ve bu ilimlerin oluşturduğu iç sistematüğın problemlı olduğu düşüncesidir. İlahî hitabın olması gerektiğı gibi anlaşılmadığı ve Kur’ân’ın merkeze alınması gerektiğı söylemlerinin de etkisiyle bu dönüşümden en çok etkilenen ilim dalı tefsir olmuştur. Bu tezde, Kur’ân’ı doğru anlamanın şartını edebî yöntemin tatbiki olarak belirleyen çağdaş düşünür Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in ulûmu’l-Kur’ân eleştirisinin kökenleri ve argümanları incelenmiştir. Eleştirinin muhatabı olan gelenek âlimlerinin görüşleri Zerkeşî dönüm noktası alınarak birinci bölümde betimleyici bir üslupta ele alınmış, klasik dönemdeki Kur’ân âlimlerinin yoruma yardımcı olacak bilgileri derlediğine dikkat çekilmiştir. İkinci bölümde ise çağdaş dönemdeki usûl arayışları “geleneksel yönelim” ve “çağdaşçı yönelim” olarak iki başlık altında mercek altına alınmıştır. Çağdaşçı yönelimin temsilcisi olan ve ilk defa bütüncül bir ulûmu’l-Kur’ân eleştirisi yapan Ebû Zeyd’in fikirleri *Mefhûmü’n-nas: Dirâse fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* başlıklı eserinde serdettiğı görüşlerine ve önerilerine referansta bulunarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Çağdaş Dönem, Edebî Tenkit, Tefsir.

ABSTRACT

The common feature of the new attempts to understand the Islamic as a result of the transformation in the contemporary period is the idea that the Islamic sciences that began to institutionalize since the age of the companions and the internal systematics of these sciences were problematic. Tafsir was the most influenced branch of this transformation due to the discourse that the divine address was not understood as it should be and that the Qur'an should be centered. In this thesis, the origins and arguments of the critics of the contemporary thinker Nasr Hâmid Abu Zayd who determined the necessity of understanding the Qur'an correctly as the application of the literary method were examined. The views of the traditional scholars, who were the respondents of the criticism, were taken in the descriptive manner in the first chapter by taking Zerkesî landmark and it was pointed out that the Qur'an scholars in the classical period compiled the information that would help the interpretation. In the second part, the search for methods in the contemporary period was examined under two headings as “traditional orientation” and “contemporary orientation”. The ideas of Abu Zayd, who is the representative of the contemporary orientation and made a holistic critique of the Qur'an for the first time, were discussed by referring to his views and suggestions in *Mefhûmü'n-nas: Dirâse fî 'ulûmi'l-Qur'an*.

Key Words: Nasr Hâmid Abu Zayd, Contemporary Period, Literary Method, Tafsir.

ÖNSÖZ

Çağdaş dönemde İslâmî ilimler alanında yaşanan büyük kırılmanın ardından Kur’ân metninin yorumu ve tefsirin usûlüne dair tartışmalar hiç olmadığı kadar mühim bir mesele haline gelmiştir. Çağdaş dönemde geçmişte karşılaşılmayan yeni fikirler ortaya çıkmış, geleneksel yorum yöntemlerinin imkânları geçmişten farklı bir zihniyet ile sorgulanmaya başlanmıştır. Geleneksel bakış açısının yetersiz veya yersiz bulunması çağdaş dönemde yeni usûl arayışlarını beraberinde getirmiş ve İslam dininin aslî kaynağı olan Kur’ân hakkında yeni yorumlama biçimlerinin ilk adımları atılmıştır.

“Edebî yöntemi” çağdaş dönemde Kur’ân yorumu bağlamında ortaya çıkan farklı akımlar içerisinde mütalaa etmek mümkündür. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, çağdaş dönemde edebî yöntemin en önemli temsilcilerinden biridir. Onun nass-olgu ilişkisi çerçevesinde inşa ettiği düşünce sistemi, geleneğe belirli eleştiriler getirmekle birlikte çağdaş dönemin izlerini de taşımaktadır. Bu noktada Ebû Zeyd’in ilk defa bütüncül ulûmu’l-Kur’ân eleştirisi getirmesi onu diğer düşünürlerden farklı kılmaktadır. Bu tezde, Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in ulûmu’l-Kur’ân eleştirisi onun nass-olgu ilişkisi ve yorum telakkisi çerçevesinde ele alınarak genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır.

Çağdaş dönem araştırmalarının zorluğuna rağmen beni her zaman anlayışla yönlendiren değerli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK’a teşekkürü bir borç bilirim. Hâlihazırda görev yapmakta olduğum İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi’nin değerli hocalarına kıymetli katkılarından dolayı müteşekkirim. Lisans döneminden itibaren bana her konuda destek olan muhterem hocam Arş. Gör. N. Halil YERİ’nin katkısını burada zikretmeden geçemem. Son olarak bu süreçte bana destek olan anneme, babama ve kardeşlerime teşekkür ediyorum.

Tevfik Allah’tandır.

Muhammed Furkan Cinisli

12.07.2019

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. Konu ve Yöntem	1
2. Kaynak Değerlendirmesi	5
BİRİNCİ BÖLÜM: GELENEKSEL DÖNEMDE ULÛMU'L-KUR'ÂN	9
1. Zerkeşî Öncesi Ulûmu'l Kur'ân.....	11
1.1. Tefsir Mukaddimleri	12
1.2. Müstakil Eserler	18
2. Zerkeşî ve Sonrasında Ulûmu'l Kur'ân	21
3. Geleneksel Dönem Ulûmu'l-Kur'ân Anlayışı	22

İKİNCİ BÖLÜM: ÇAĞDAŞ DÖNEMDE ULÛMU'L-KUR'ÂN VE NASR	
HÂMİD EBÛ ZEYD'İN ELEŞTİREL YAKLAŞIMI.....	25
1. Çağdaş Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân.....	25
1.1. Geleneksel Çizgi	31
1.2. Çağdaşçı Çizgi: Usûl/Yöntem Olarak Ulûmu'l-Kur'ân Arayışları	38
1.3. Gelenekçi ve Çağdaşçı Çizginin Mukayesesi	53
2. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Ulûmu'l-Kur'an Eleştirisi	56
2.1. Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisinin Kökenleri	56
2.2. Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirileri	60
2.2.1. Metin-Kültür Bağlamında Eleştirileri	64
2.2.1.1. Mekkî-Medeni	70
2.2.1.2. Esbâb-ı Nüzûl	81
2.2.1.3. Nâsîh-Mensûh.....	89
2.2.2. Kur'ân Metninin Enstrümanları Bağlamında Eleştirileri	95
2.2.2.1. İ'câz	96
2.2.2.2. Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet.....	102
2.2.2.3. Tefsir ve Tevil.....	108
SONUÇ	114
KAYNAKLAR.....	118
ÖZGEÇMİŞ	123

KISALTMALAR

a.e. aynı eser

bkz. bakınız

a. mlf. aynı müellif

çev. çeviren

ed. editör

h. hicrî

krş. karşılaştırınız

s. sayfa

m. mîlâdî

t.y. basım tarihi yok

vd. ve devamı

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

y.y. basım yeri yok

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

Çağdaş dönemde geleneksel bakış açısının her yönüyle tartışmaya açılması, klasik düşünce sisteminin güncel sorunlara bütüncül cevaplar veremediği düşüncesinin bir sonucudur. Bu sistematikte ulûmul-hadis ve ulûmul-Kur'ân betimleyici ilimler olarak İslam ahkâmının temel kaynakları olan Kur'ân ve sünneti sübût ve delâlet cihetinden incelemektedir. Bu iki ilmin inşa ettiği birikim ve fıkıh usûlünün çizdiği sınırlar içerisinde oluşturulan yöntemle normatif karakterdeki İslamî hükümlere ulaşılır. Amelî hükümler fıkıhın, itikadî hükümler akâid ve kelam ilimlerinin kapsamına girmektedir. Çağdaş döneme kadar bu ilimler, birbiriyle irtibatlı biçimde işleyen ve İslamî hükümlerin her çağda yeniden üretilmesini temin eden yapı olarak telakki edilmiş, İslamî hükümlerin sınırlarını çizen başlıca ölçüt olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Çağdaş dönemde geleneksel tasavvurun inşa ettiği sistematik, problemlili görülmüş ve bu bütünlük Kur'ân ön plana çıkarılarak bozulmuştur. Zira bu düşünceye göre dinin aslî kaynağı olan Kur'ân'ın doğru anlaşılması diğer alanların da yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Böylelikle çağdaşçı bakış açılarının ortak problemiği "Kur'ân'ı anlamaya dair geleneksel İslamî ilimler içerisinde doğru yöntem geliştirilmemiş olduğu" vurgusu taşımaktadır. Bu sorunun çözümü ise ulûmu'l-Kur'ân'ın gözden geçirilmesi veya yeniden şekillendirilmesi olarak görülmüştür. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, bahsi geçen çağdaşçı eğilimlerin ana damarlarından birinin temsilcisi olmasının yanı sıra ilk defa bütüncül bir ulûmu'l-Kur'ân eleştirisi getirmiştir.

10 Temmuz 1943'te Mısır'da doğan Nasr Hamid Ebu Zeyd, İslam düşüncesiyle ortaokul yıllarında okumaya başladığı Seyyid Kutub kitapları ile tanıştı. 1968'de Kahire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü'ne kabul aldı ve dört yıl sonra buradan mezun oldu. Mezuniyetinin ardından eğitim gördüğü yerde okutman olarak çalışmaya başladı. Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin finanse ettiği burs sayesinde

1978-1979'da Pennsylvania Üniversitesi'nde bulunma imkânını elde etti ve burada batı düşüncesine dair fikirlerinin temellerini attı. 1985 yılından itibaren dört sene boyunca Osaka Üniversitesi'nde dersler verdi.¹

1992 yılı Ebû Zeyd için bir dönüm noktasıdır. 9 Mayıs 1992'de Kahire Üniversitesi'ne profesörlük başvurusunda bulunduğunda özellikle *Nakdû'l-hutâbi'd-dînî* eserindeki görüşleri sebebiyle Kahire Üniversitesi'nde tartışmalara yol açmıştır. Bu noktada en önemli rolü Abdüssabûr Şâhin üstlenmektedir. Zira o, diğer iki jüri üyesinin aksine profesörlük dosyasını kabul etmemiş ve 1993'ten itibaren Cuma hutbeleri îrâd ettiği Amr b. Âs camisinde Ebû Zeyd'in aleyhinde ateistlik ve komünistlik ithamlarıyla konuşmaya başlamıştır. Bu durum Ebû Zeyd'in hedef tahtasına konulmasını önünü açmış ve 1994'te bir avukat tarafından mahkemeye verilmiştir. Bu dava, kişilerin dini inançlarında hür olmasına binaen Ebû Zeyd'in lehine sonuçlanmıştır. Fakat bu karar Ebû Zeyd aleyhindeki çalışmaları durdurmaya yetmemiş, sosyal ve hukuki alanlarda Ebû Zeyd'i susturma çabaları artarak devam etmiştir. Ebû Zeyd uzun bir mücadelenin ardından 31 Mayıs 1995'te profesörlük ünvanına kavuşmuş fakat bunun akabinde 21 Haziran 1995'te Kahire Yargıtay Mahkemesi'nin 14. Dairesi Ebû Zeyd hakkında mürted hükmü vermiştir. Bu dava ve verilen karar Arap dünyasında olduğu kadar batı dünyasında da dikkat çekti. Bu dava hâlihazırdaki en tartışmalı mahkeme kararı olarak görülmüş ve detaylı araştırma konusu olmuştur.² Mahkeme, Ebû Zeyd'in eşinden boş olduğunu ve tövbenin bu hükmü değiştiremeyeceği kararına varmıştır. Böylece Ebû Zeyd kendinden önceki benzer olayları da göz önünde bulundurarak (Emin el-Hûlî, Halefullah, Tâhâ Hüseyin, Farac Fevda) Hollanda'ya kaçmak zorunda kalmıştır. Çalışmalarına Leiden Üniversitesi'nde devam ederken ani bir hastalık sonucunda 5 Temmuz 2010 vefat etmiştir.³ Mısırlı düşünür Nasr Hamid Ebu Zeyd, ilk defa sistematik bir usul eleştirisi yapmasıyla çağdaş dönemde ön plana çıkmış ve tevarüs ettiği edebi tenkit geleneğine eklemlenerek Kur'an metninin anlaşılması sırasında olgunun yeteri kadar göz önünde bulundurulmadığını ifade etmiştir.

¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İslâm'la Bir Yaşam*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 22-31.

² Kilian Balz, "Submitting Faith To Judicial Scrutiny Through The Family Trial: The "Abu Zayd Case"", *Die Welt des Islams*, 37/2 (1997): 136.

³ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, s. 56-58.

Ebû Zeyd'in eserleri incelendiğinde onun ilk olarak Mûtezile düşüncesini incelediği görülür. *el-İtticâhü'l-aklî fî't-tefsîr: Dirâse fî kazıyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile* başlıklı yüksek lisans tezinde Mûtezile'nin Kur'ân anlayışını mecaz, teşbih ve tevil gibi konular çerçevesinde ele almasının yanı sıra, bu düşüncenin sonraki dönemlerde nasıl karşılık bulduğunu da incelemiştir. Bu bağlamda ilk çalışmasının ana teması aklın Kur'ân yorumundaki konumu ve dilsel ögelerin bu bağlamda yeniden değerlendirilmesidir. Bu çalışma Ebû Zeyd'in geleceğe yönelik fikirlerinin de alt yapısını oluşturmuştur. *Felsefetü't-te'vîl: dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddîn b. Arabî* başlıklı ikinci çalışması Ebû Zeyd'in doktora tezidir. Burada ilk çalışmasının tam karşısında duran bilgi kuramını ele alarak, irfânî yorum telakkisini incelemiştir. Böylece o, ilk çalışmasında akıl temelli tevilin ayrıntılarını incelerken ikinci çalışmasında İbn Arabî örneğinde ilham ve işaret temelli yorum üzerinde durmuştur. Üçüncü çalışması ise tüm yorum biçimlerinin ortak noktası olan ve sağlam temeller üzerine oturtulması gereken “metin” üzerinde durmuştur.

Çalışmamızın da üzerine inşa edildiği *Mefhûmü'n-nas: Dirâse fî 'ulûmi'l-Kur'ân* başlıklı kitap, Kur'ân'ın nasıl bir metin olduğunun analizine yönelik bir girişimdir. Ebû Zeyd bu çalışmanın “gelenek içerisinde yer alan diğer yorum anlayışlarının incelenmesine yönelik faaliyetlerin tamamlanmasına katkı sağlayacak, metin-yorumcu ilişkisinde taraflardan birini göz ardı etmeyecek ve diğeri aleyhine biri üzerine yoğunlaşmayacak”⁴ bir çalışma olduğunu ifade ederek ilahî hitabın geçmişten günümüze nasıl ele alındığını incelemiştir. Bu noktada, metnin doğasını nass-olgu ilişkisi çerçevesinde inşa ederken geleneksel anlayışın bağlamsal şartlara yeterince dikkat etmediğini Kur'ân ilimleri muvacehesinde ortaya koymuştur.

Ebû Zeyd'in ilk iki çalışmasında akademik kaygıları ön planda tutarak betimleyici bir yöntem benimsediğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda dilbilimsel ağırlıklı çalışmalarında kavramları ve anlama biçimlerini inceleyerek bir çerçeve çizmeyi hedeflemiştir. Sonraki çalışmalarında ise siyasi ve akademik eleştirilerin daha yoğun hissedildiği ideolojik fikirleri dile getirmeye başlamıştır. Bu durum bir taraftan onun kendi düşünce sistemini kurmasına bağlı olarak geleneği “taklitçi” olarak

⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 30.

konumlandırmasıyla diğer taraftan da içinde bulunduğu sosyal ve akademik camiadan aldığı tepkilerle ilişkidir. *Mefhûmü'n-nas* ve sonrasındaki çalışmaları onun çokça tepki çekmesine sebep olduğu gibi Hollanda'ya zorunlu göç etmesiyle sonuçlanan olaylar silsilesinin de başlangıç noktası olmuştur. İmam Şâfi'nin sünnete kutsallık atfetmesini eleştirdiği *el-İmâm eş-Şâfi'î ve te'sisü'l-aydiyolociyyati'l-vasatiyye* ve resmî-dini otoritenin hâkim söylemini eleştirdiğini *Nakdü'l-hitâbi'd-dînî* başlıklı kitapları bu kabildendir. Özellikle *Nakdü'l-hitâbi'd-dînî*'de dini düşünce içerisinde akla gerektiği önemin verilmemesi üzerinde durulmuş ve taklitçiliğe yönelik ağır ithamlarda bulunulmuştur. Bu bağlamda onun dilbilimi, hermenötik ve nass-olgu çerçevesinde ortaya koyduğu yeni yaklaşım muhafazakar ve liberal kanatlar arasında ciddi bir tartışmayı beraberinde getirmiştir.⁵

Bu tezde, İslami ilimlerin bütün alanlarında hissedilen çağdaş dönemdeki kırılma çerçevesinde Ebû Zeyd'in geleneksel ulûmu'l-Kur'ân eleştirileri incelenecektir. Bu kırılma tefsirdeki usûl arayışları bağlamında incelenirken Van Gennep'in "geçiş ritüeli" görüşünden istifade edilecek ve bu çerçevede açıklanmaya çalışılacaktır.

Ebû Zeyd'in eleştirilerini geleneğe atıflar yaparak yöneltmesi, geleneksel ulûmu'l Kur'ân anlayışının geleneğe bakan yüzünün açıklanmasını zorunlu kılmıştır. Bu sebeple ilk bölüm geleneksel ulûmu'l-Kur'ân anlayışının araştırılması üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda tarihsel süreç içerisindeki dönüşüm Zerkeşî bir dönüm noktası alınarak incelenmiştir. İkinci bölüm ise iki başlık altında tasnif edilmiştir. İlk kısımda çağdaş dönemdeki değişim iki farklı paradigma bağlamında ele alınmış ve günümüze kadar uzanan tefsirdeki usûl çalışmalarını incelenmiştir. Bu minvalde öncelikle çağdaş dönemde ortaya çıkan "geleneksel çizgi" mensupları ve tefsir usûlüne bakış açıları tasvir edilmiştir. Bunun yanında asıl konumuz olan Ebû Zeyd'in eleştirilerine kaynaklık eden "çağdaşçı çizgi"nin öne çıkan figürleri ve iddiaları da yine bu kısım dâhilinde açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci kısımda ise Ebû Zeyd'in eleştirileri ve bu eleştirilerin kaynakları üzerinde durulmuştur. *Mefhûmü'n-nas* çalışması çerçevesinde iki temel başlıkta ele aldığı ulûmu'l-Kur'ân eleştirileri kitaptaki tasnife sadık kalınarak mercek altına alınmıştır.

⁵ Nur Zainatul Nadra Zainol, Latifah Abd Majid, Muhd Najib Abdul Kadir. "Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker", *International Journal of Islamic Thought*, 5 (2014): s. 64

İlk başlıkta Ebû Zeyd'in metin-kültür ilişkisi çerçevesinde ele aldığı ulûmu'l-Kur'ân konuları ele alınmış, mekkî-medenî, esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh başlıkları altında incelenmiştir. Bu noktada her ne kadar esbâb-ı nüzûl konusu daha kapsamlı görünse de Ebû Zeyd başlangıç noktası olarak mekkî-medenî konusunu seçmiş ve diğer konularla bağlantılı olarak bu konu incelenmiştir. Bu başlıklar altında Ebû Zeyd'in hangi kaynaklardan beslenerek ne tür eleştiriler getirdiği incelenmeye çalışılmış ve gerekli görülen yerlerde bu sahadaki çalışmaların sonuçları eleştirilerle karşılaştırılmıştır.

İkinci başlıkta ise Kur'ân metni var olduğu kültür içerisindeki diğer metinlerle olan ilişkisi ile ilişkili olan ulûmu'l-Kur'ân konuları ele alınmıştır. Bu minvalde, i'câz, münâsebet ve tefsir-tevil ilişkisini konu alan ilimlere yönelik eleştiriler incelenmeye çalışılmıştır. Ebû Zeyd'in Kur'ân metninin “mekanik unsurları” veya “enstrümanları” şeklinde isimlendirdiği ikinci başlıkta dilsel özellikleri itibarıyla Kur'ân'ın hangi yönleriyle ayrıştığını ortaya koymaya çalışılmıştır. Bu kapsamda Ebû Zeyd'in bu konular çerçevesindeki eleştirileri incelenmiştir.

2. Kaynak Değerlendirmesi

Çalışmanın ilk bölümü geleneksel dönem ulûmu'l-Kur'ân literatürünü merkeze aldığı için genellikle birincil literatür kullanılacaktır. Bununla birlikte klasik eserler üzerine yazılmış ikincil kaynaklardan da istifade edilmiştir. Bu anlamda Zerkeşî'ye kadar olan eserlerden ulaşılabilenler incelenmiş veya bu eserler üzerine yapılan incelemelerden istifade edilmiştir. Zira tefsir mukaddimelerinin bazıları farklı kaynaklarda geçtiği halde günümüze ulaşmamış olmasının yanı sıra müstakil eserler de bütünüyle ulaşmış değildir. Zerkeşî ve sonrası ise daha ulaşılabilir eserler olduğu için doğrudan birincil kaynaklardan yararlanılmıştır.

Araştırmamızın konusu çağdaş dönem odaklı olduğu için ikinci bölümdeki kaynakların hemen hepsi ulaşılabilir birincil kaynaklardan oluşmaktadır. Bu bağlamda çağdaş dönemde ulûmu'l-Kur'ân alanında eser kaleme alan geleneksel çizgi

takipçilerinden Zürkânî'nin *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* ve Subhî es-Sâlih'in *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* başlıklı eserlerine dönemin tefsir tasavvurunu ortaya koyma adına özellikle müracaat edilmiştir. Çağdaş çizgi içerisinde ise çalışmamız bağlamında düşüncelerini ele almaya çalıştığımız Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in benimsediği edebî tenkit metodunun öncülerinin eserlerinden istifade edilmiştir. Bu bağlamda Emîn el-Hûlî'nin *Menâhicü tecdîd fî'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb* eserine başvurulmuştur. Edebî tenkit yönteminin teorisini kuran bu kitabın yanı sıra Ahmed Halefullah'ın bu yöntemi pratiğe döktüğü *el-Fennu'l-Kasasî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* kitabından da istifade edilmiştir.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in eleştirilerinin incelendiği bölümde tenkitlerini topladığı kitabı *Mefhûmu'n-Nass: Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*'dan büyük ölçüde istifade edilirken, Kur'ân yorumunda hermenötik anlayıştan yararlandığı düşüncelerde *İşkâliyyâtü'l-kırâ'e ve âliyyâtü't-te'vîl* eseri göz önünde bulundurulmuştur.

Tezin konusu üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, görülebildiği kadarıyla Ebû Zeyd'in nass-olgu ilişkisi çerçevesinde yönelttiği ulûmu'l-Kur'ân eleştirisini müstakil olarak inceleyen bir çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte Ebû Zeyd'in tefsir anlayışı, yorum telakkisi ve hermenötik atıfları üzerine çalışmalar bulunmaktadır.

Hacı Yusuf Yılmazoğlu'nun hazırladığı yüksek lisans tezi Ebû Zeyd'in tefsir anlayışını “bağlamsalci” olarak nitelendirerek açıklamaya çalışmıştır.⁶ Fethi Ahmet Polat'ın doktora tezinde ise Ebu Zeyd çağdaş düşünce içerisinde Hasan Hanefi ve Muhammed Arkoun ile birlikte ele alınmış, nass-olgu ilişkisi çerçevesinde düşünceleri incelenmiştir.⁷ Hasan Hüseyin İslam'ın yüksek lisans tezinde benzer şekilde Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Hasan Hanefi'nin Kur'ân'la ilgili görüşlerinin temelleri ve kaynakları incelenmiş, burada Ebû Zeyd'in eleştirileri üzerinde detaylı biçimde durulmamıştır.⁸

⁶ Hacı Yusuf Yılmazoğlu, “Kur'an Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hamid Ebu Zeyd Örneği”, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

⁷ Fethi Ahmet Polat, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar”, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).

⁸ Hasan Hüseyin İslam, “Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Hasan Hanefi'nin Kur'ân'la İlgili Görüşlerinin Temelleri ve Kaynakları”, (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

Moch. Nur Ichwan'ın 1999 yılında Leiden Üniversitesi'nde *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship* (Kur'ân Hermeneutiğinde Yeni Bir Anlayış Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Kur'an İlimlerine Eleştirel Katkısı) başlıklı yüksek lisans tezi Ebû Zeyd'in son dönemlerinde yazdığı kitapları merkeze alarak onun Kur'ân'ın hermenötik yöntemle açıklanmasına katkılarını incelemektedir.⁹ Maria Elena Gottarelli'nin Cattolica del Sacro Cuore Üniversitesi'nde 2014 yılında kaleme aldığı *Western Interpretation and Qur'anic Hermeneutics in the Thought Of N.H. Abu Zayd* (Ebû Zeyd Düşüncesinde Batı Yorumu ve Kur'ân Hermenötiği) başlıklı tezi ise yine bu minvalde yapılmış araştırmaların bir sonucudur.¹⁰ Leiden Üniversitesi'nde Rashwan Farid Bafati'nin 2017 savunduğu *Two Modern Radical Exegetes of the Qur'an: The Influence of Sayyid Qutb on Abu Zayd's Humanistic Hermeneutics* (Kur'ân'ın İki Modern Radikal Yorumcusu: Seyyid Kutub'un Ebû Zeyd'in Hümanist Hermenötiğine Etkisi) başlıklı tezi ise Seyyid Kutub'un Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Kur'an yorumlama metodolojisi üzerindeki etkisini incelemektedir.¹¹

Arap dünyasında da yapılan çalışmalar da Ebû Zeyd'in eleştirisini merkeze almamış onun yorum telakkisi üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Esma Hadid'in 2011 yılında *Ebû Zeyd'de Kur'ân Nassının Tarihselliği* tezini tarihselci bakış açısının Ebû Zeyd'in yorum telakkisiyle hangi ölçüde uyum sağladığını incelerken¹², İbrahim b. Muhammed Ebû Hadî'nin *Nasr Ebû Zeyd ve Yönteminin Gelenek ile İlişkisi* başlıklı doktora tezi Ebû Zeyd'in tefsir ve tevil anlayışlarını merkeze almıştır.¹³

Ebû Zeyd'in fikirlerine dair yazılan makalelere bakıldığında bunun da sınırlı olduğu fark edilmektedir. Ebû Zeyd'in ulûmu'l-Kur'ân eleştirisini konu alan makale bulunmadığı gibi onun yorum yöntemine dair makaleler ise oldukça sınırlıdır. Bu

⁹ Moch. Nur Ichwan, "A new Horizon In Qur'anic Hermeneutics Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution To Critical Qur'anic Scholarship", (Yüksek Lisans Tezi, Leiden Üniversitesi İslami İlimler, 1999).

¹⁰ Maria Elena Gottarelli, "Western Interpretation and Qur'anic Hermeneutics in the Thought Of N.H. Abu Zayd", (Yüksek Lisans Tezi, Cattolica del Sacro Cuore Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 2014).

¹¹ Rashwan Farid Bafati, "Two Modern Radical Exegetes Of The Qur'an: The Influence Of Sayyid Qutb On Abu Zayd's Humanistic Hermeneutics", (Yüksek Lisans Tezi, Leiden Üniversitesi Teoloji ve Din Bilimleri, 2017).

¹² Esma Hadid, "Ebû Zeyd'de Kur'ân Nassının Tarihselliği", (Ferhat Abbas Sétif Üniversitesi Arap Dili ve Belagati, 2011).

¹³ İbrahim b. Muhammed Ebû Hadî, "Nasr Ebû Zeyd ve Yönteminin Gelenek ile İlişkisi", (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi Usulüddin Fakültesi, 2012).

minvalde Ömer Özsoy'un¹⁴ ve Mehmet Emin Maşalı'nın¹⁵ makaleleri zikredilebilir. Ömer Pakiş'in makalesi¹⁶ Ebû Zeyd'in kulların fiillerine dair görüşlerini kelim çerçevesinde incelerken, Abdullah Kahraman'ın makalesi¹⁷ Ebû Zeyd'in klasik İslam hukukuna dair görüşlerini incelemiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Ebû Zeyd'in Kur'ân yorumundaki usûl teklifi ve bütüncül gelenek eleştirisi herhangi bir çalışmada incelenmemiştir. Bu sebeple çalışmamız alandaki bir boşluğu dolduracaktır.



¹⁴ Özsoy, Ömer, “Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in Nass-Olgı İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi”, s. 237-246.

¹⁵ Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2004): 73-90.

¹⁶ Ömer Pakiş, “Halku'l-Ef'al İle İlişkilendirilen Ayetlerin Mu'tezili Ve Sünni Okuma Biçimi (Nasr Hamid Ebu Zeyd Örneği)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4 (2004): 147-160.

¹⁷ Abdullah Kahraman, “Çağdaş Söylemin Okuyuşuyla Klasik İslam Hukuku (Cabiri ve Nasr Ebu Zeyd Örneği)” *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu*, 2 (2012): 559-586

BİRİNCİ BÖLÜM: GELENEKSEL DÖNEMDE ULÛMU'L-KUR'ÂN

Hız. Peygamber'in vefatına kadar geçen süreçte Kur'ân ayetleri Hız. Peygamber tarafından kavli veya fiili olarak açıklanmıştır. Hız. Peygamber'in sorunların çözümünde nihâi mercî olması, ayetlere dair farklı anlayışların getirdiği muhtemel sorunları da kolayca çözüme imkânı sağlamıştır. Hız. Peygamber'in vefatının ardından bu durum değişmiş ve ortaya çıkan sorunların çözümü İslam toplumuna kalmıştır. Sahabe döneminden itibaren hem o zamana kadar ulaşan bilgi mirasını korumak hem de yeni problemlere çözüm üretmek için konusu tüm yönleriyle Kur'ân olan, Kur'ân'a dair araştırmalardan oluşan ve Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olmayı gâye edinen metinler kaleme alınmaya başlanmıştır. Kur'ân ilimleri literatürü de bu çalışmaların bir parçası olarak kendini göstermiştir.

Ulûmu'l-Kur'ân kavramı her ne kadar ilk defa İbnü'l Merzûbân el-Muhavveli (ö. 309/721)'nin *el-Hâvî fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde kullanılmış¹⁸ olsa da VIII. asra kadar halihazırda kullanıldığı anlamıyla; Kur'ân'ın nüzûlü, toplanması, yazılması, kıraati, i'câzı, neshi, üslûbu ve belâgatı gibi konuları ele alan bir ilmin ana başlığı olarak kullanılmamıştır. Ulûmu'l-Kur'ân kavramının kullanımında bazı belirsizlikler vardır.¹⁹ Çağdaş dönemde kaleme alınan eserlerde daha belirgin olarak açıklanmaya çalışılan ulûmu'l-Kur'ân ifadesi Zûrkânî'nin tanımına göre "İnişi, tertibi, toplanması, yazılması, okunması, tefsiri, i'câzı, nâsihi, mensûhu ve hakkındaki şüphelerin giderilmesi açısından Kur'ân'la ilgili olan ilimler" şeklindedir. Bunun yanı sıra Kur'ân'ı tefsir etmede yardımcı olacak ilimler bütünü olarak da anlaşılmıştır.²⁰

Geleneksel dönemin ulûmu'l-Kur'ân mirası tefsir mukaddimleri ve müstakil eserler yoluyla sonraki dönemlere aktarılmıştır. Bu dönemin ulûmu'l-Kur'ân müellifleri, Kur'ân metni veya açıklamasına dair ulaşabildikleri bütün kaynak ve rivayetleri göz önünde bulundurarak bir anlamda cem çalışması yapmışlardır. Bu alandaki müstakil eserler yalnızca ulûmu'l-Kur'ân konularını detaylı biçimde açıklamakla yetinmemişlerdir. Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı ilimler olarak telakki

¹⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 114; Sâlih, *Mebâhis*, s.132.

¹⁹ Zûrkânî, *Menahil*, I, 27

²⁰ Zûrkânî, *Menahil*, I, 27

edilen ulûmu'l-Kur'ân konularından bazıları siyasi veya kültürel sebeplerle tarihsel süreç içerisinde daha öncelikli hale gelmiştir.²¹ Müstakil eser sahipleri eserlerinde kendi dönemleri içerisindeki dinamikleri göz önünde bulundurarak dikkat çekilmesi gereken veya tartışmalı konuları da açıklamışlardır. Bu durum bazı müelliflerin yalnızca tek bir ulûmu'l-Kur'ân konusu hakkında eser kaleme almasının sebebi olarak da görülmüştür.²²

Mukaddimeler ise genelde sadece başına yazıldığı eser ile ilişkili olmamış, tümel bir ilim havuzunda ilgili eserin nerede durduğunu açıklama görevini de üstlenmiştir. Bununla birlikte mukaddimeler, tefsirlerin kendinden önceki eserlerden farklı olarak hangi yeniliklerden bahsedeceğine değinerek katkılar sağlamıştır.²³ Bu bağlamda mukaddimeler, içinde bulundukları dönemin Kur'ân anlayışını ifade etmek ve tefsir eserlerini tanıtmak için pratik fakat önemli bir işleve sahiptir. Mukaddimelerde teorik olarak verilen bilgiler tefsir kitapları içerisinde pratik olarak ifade edilme imkanı bulmuş ve ayetlerin açıklamalarıyla ilişkili biçimde mukaddimedeki bölümlere atıflar yapılmıştır. Mukaddime ve tefsir bir bütün halinde düşünüldüğünde teorik ve pratik birlikteliği tarihi, siyasi ve kültürel akış içerisinde takip etmek mümkün hale gelmektedir.

Ulûmu'l Kur'ân'a dair metinlerdeki bilgiler, ilk dönemlerde rivayete dayalı biçimde kaleme alınmışken, bu bilgiler müstakil eserlerin oluşmaya başladığı dönemde incelemeye tâbi tutulmuş ve farklı görüşler arasında tercih durumu ortaya çıkmıştır. İslam coğrafyasının genişlemesi, farklı kültürlerle karşılaşma ve yeni fikirlerle alış-veriş sürecinde Kur'ân'ı anlama ve anlamlandırma zaman zaman sorun haline dönüşmüştür. Bu sorunları çözümü ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde bulunmaya çalışılmış ve kabul edilmeyen görüşler tenkit edilmiştir.

Çağdaş döneme gelene kadarki tarihsel süreçte ulûmu'l-Kur'ân eserleri sürekli bir şekilde devam etmiştir. Müellifler her dönemde öncesini dikkate alan fakat kendi

²¹ İlk dönem eserlerinde garibu'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir ve mekkî-medenî gibi konular sıklıkla işlenirken, özellikle mihne döneminde Kur'ân'ın ezeliyeti bağlamında nâsih-mensûh ve esbâb-ı nüzûl gibi konuların çokça işlenmesi bu duruma örnek teşkil etmektedir.

²² Bulut, "Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", s. 18.

²³ Karşı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme" s. 224.

döneminin dinamiklerini de göz ardı etmeyen bir anlayışla eserler kaleme almışlardır. Bu tarihsel sürecin belirli dönemlerinde daha bütüncül ve sistematik eserler yazılmıştır. Bu da ulûmu'l-Kur'ân literatürünün tarihçesini ele almayı kolaylaştırmaktadır. Sonraki bölümde mukaddimeler ve müstakil eserlerin oluşturduğu ulûmu'l-Kur'ân literatürünün öne çıkan eserleri ele alınacaktır.

1. Zerkeşî Öncesi Ulûmu'l Kur'ân

Ulûmu'l-Kur'ân'ın ihtiva ettiği konulara dair bilgiler Hz. Peygamber döneminden itibaren şifahî olarak aktarılmaya başlanmış ve ihtiyaç hâsıl olana kadar yazıya geçirilmemiştir.²⁴ Hicrî V. asırdan önce hâlihazırda anlaşılan biçimde bir ulûmu'l-Kur'ân eserinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.²⁵ Bu alandaki muhtelif bilgiler Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) kadar, farklı ilim alanlarında dağınık bir şekilde tasnif edilmiştir. Tefsire dair bilgiler ilk aşamada hadis ilmine dair kitaplarda ortaya çıkmıştır. Hadis mecmualarındaki rivayetler nâsih-mensûh, mekkî-medenî, esbâb-ı nüzûl ve garîbu'l-Kur'ân gibi konuları ihtiva etmiştir.²⁶ Zamanla gerek tek bir ulûmu'l-Kur'ân konusunu gerekse bu ilimleri topluca ele alana eserler verilmiştir.

Bugünkü anlamıyla Kur'ân ilimleri alanının teşekkülünden önce bu konuda iki temel kaynaktan bahsetmek mümkündür.²⁷ Bunlar bir veya birden fazla ulûmu'l-Kur'ân konusunu bir araya toplayan eserler ve tefsir mukaddimeleridir.²⁸ Tefsir mukaddimleri yazıldıkları dönemin fotoğrafını çekmeleri açısından Kur'ân ilimlerinin gelişiminde önemli bir yerde durmaktadır.²⁹

²⁴ Mennau'l Kattan, *Mebahis*, s. 10-12.

²⁵ Zürkânî, *Menâhil*, I, 32.

²⁶ Menna'u'l Kattan, *Mebahis*, s. 13.

²⁷ Bu tasnifte hadis kitaplarında geçen ayet tefsirleri ayrı bir başlıkta alınmamıştır.

²⁸ Ulûmu'l Kur'ân'a alanından yazılan müstakil eserler bir tasnife göre tek bir konuyu ele alması veya birden çok konuyu ele alması açısından iki başlık altında incelenmiştir, bkz. Safâ, *Ulûmu'l- Kur'ân min Hilâli Mukaddimâti't-Tefâsîr*, s.168-197.

²⁹ Baş, "Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihî Gelişimi (I-IV. Asır)", s.32-33.

1.1.Tefsir Mukaddimleri

Ulûmu'l-Kur'ân konularına dair bilgileri ilk dönem tefsirlerinin mukaddimelerinde görmek mümkündür.³⁰ Tefsirlerin tedvin ve telîfinin hicrî ilk asırdan itibaren başladığı göz önünde bulundurulduğunda mukaddimelerin geleneksel tavrı doğru anlamaya katkısı daha da belirginleşir. Tefsir mukaddimleri bir taraftan yazıldıkları tarih itibariyle Kur'ân ilimlerine bakış açısında otantik bilginin imkânını kolaylaştırırken diğer taraftan da ilk dönemden itibaren tartışılan konuları ve yorumlama biçimlerini anlama açısından yol gösterici nitelikte metinlerdir.³¹

Kur'ân'ı tefsir ederken kullanılabilecek birçok farklı yöntem bulunmaktadır. Yöntem seçiminde müfessir birtakım araçları öncelerken kimi zaman ortaya koymak istediği metnin muhtevası sebebiyle diğer yöntemleri ötelemektedir. Birçok tefsir mukaddimesi, müfessirin kaleme aldığı eserin nasıl bir yöntem üzerine yazdığını açıklarken, yöntemin işletilmesi hususundaki kurallar hakkında da bilgi verir.

Her ne kadar mukaddimler bağlamında diğer ilimlerle eş zamanlı olarak tefsir ilminin de kendine ait usûl kurallarının teşekkül ettiğine dair görüşler olsa da³², diğer ilimlerle ilişkisi ve tefsir ilminin sınırlarının belirli olmayışı sebebiyle ilk etapta bu görüşü kabul etmek zor gözükmemektedir. Bununla birlikte mukaddimler, geleneksel tavrı tespit ve sonrasında inşa edilen ulûmu'l-Kur'ân perspektifini anlamak açısından önemli bir yeri haizdir.

İlk müstakil tefsir sahibi olarak bilinen Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) eserinin mukaddimesinde; tefsiri bilmenin önemi, tefsir metotları, tefsir-tevil ayrımı, tefsir kavramları, ayetlerin faziletleri ve mushafın özelliklerinden bahsedilmektedir. Mukaddimede sahabe ve tabiinden gelen rivayetler zikredilmiştir. Bunun yanında ebced hesabına dayalı metot ve bunun sonuçları incelenmiştir. Her ne kadar bu mukaddimenin Mukâtil'e ait olup olmadığı konusu tartışmalı olsa da varılan son noktada

³⁰ Bu bölüm, tefsirlerinin giriş kısmında başlıksız olarak, “Mukaddime” başlığıyla veya “Mukaddimetu'l-Müellif” başlığıyla da ayrılmış olabilir bkz. Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009).

³¹ Safâ, *Ulûmu'l-Kur'ân min Hilâli Mukaddimâti't-Tefâsîr*, s. 16-17.

³² Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh, Dâru'n-Nefâis*, s. 34- 35.

mukaddimenin en geç hicrî II. yüzyılda vefat etmiş bir müellif tarafından kaleme alındığı tespit edilmiştir.³³ Her hâlükârda bu mukaddime, ilk dönemde ulûmu'l-Kur'ân başlığı altında Kur'ân'a dair tartışılan ve açıklama getirilen konuların neler olduğunu göstermesi açısından önemli bir kaynaktır.

Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserinin mukaddimesi yine erken dönemdeki önemli bir kaynaktır. Ebû Ubeyde'ye atfedilen ve müstakil kitaplar olduğu iddia edilen bu eser, Fuad Sezgin'e göre tek bir kitabın farklı başlıkları şeklinde tasnif edilmiştir.³⁴ Dilbilimsel yönü ağır basan kitap ilk dönem dilbilim tartışmalarına dair önemli bir kaynak olmasının yanı sıra İbn Kuteybe (ö. 276/889), Taberî (ö. 310/923), Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi âlimler Ebû Ubeyde'nin kitabına başvurmuşlardır.

Kur'ân metninin anlaşılması ve yorumlanması ilk etapta dilsel delaletle bağlı olduğu için erken dönemde tefsir ile ilgilenen âlimler filolojik analizlerle daha çok meşgul olmuşlardır. Bu âlimlerin temel amacı Kur'ân metninin her bir ibaresini en iyi şekilde anlamaktır. Bu da onların dilbilimine çokça ihtimam göstermelerine yol açmıştır. Bunun yanında Ebû Ubeyde eserinde diğer ulûmu'l-Kur'ân alanlarından tamamen müstağni kalmış da değildir. Kitapta sebab-i nüzûl, nâsih-mensûh ve mekkî-medenî gibi konulara dair açıklamalar görmek mümkündür.³⁵

Ebû Ubeyde'nin mukaddimelerinin³⁶ içeriği incelendiğinde kuşatıcı bir ulûmu'l-Kur'ân tasnifinden ziyade dilbilimsel yönü baskın olan eserin ele aldığı konulara giriş mahiyetinde bilgiler verildiği fark edilecektir. Kur'ân'ın Arapça olarak gelmesi, farklı dilden kelimelerin Kur'ân'da bulunup bulunmadığı, sûrelerin isimleri ve uzunlukları, mecâz kelimesinin ne ifade ettiği gibi konuları ele alan ilk mukaddimenin amacı, belirli kurallar çerçevesinde sistematik usûl kaideleri koymaktan ziyade ele aldığı alanı anlamaya yardımcı olacak bilgilerden bahsetmektir. Ebû Ubeyde'nin tefsirinde özellikle

³³ Mukaddimedeki bütün rivayetlerde, tefsirin ilk ravisi olan Huzeyl'in adı geçmektedir. Rivayetler ise, Huzeyl'den naklen Sâbit b. Ya'kub ve oğlu Abdullah vasıtasıyla gelmektedir. Sonuç olarak mukaddimenin, tefsirin râvîsi olan Huzeyl'den gelen nakillerden oluştuğunu söylemek mümkündür.

³⁴ Meânî'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân isimleriyle Ebû Ubeyde'ye atfedilen kitapların tek bir kitap olduğu iddiası için bkz. Fuad Sezgin, Abu Ubayda ve Mecâz al-Qur'an: Tefsir Tarihine Bir Mukaddime

³⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, s.50, s.259, s.375, II, s. 133

³⁶ Mecâzu'l-Kur'ân'ın tahkikli neşrinde üç ayrı mukaddime bulunmaktadır.

üzerinde durduğu ve yeri geldikçe Arap şiiriyle desteklediği açıklamalar mutlak bir hüküm vermekten ziyade fıkıh ve akaid tartışmalarına zemin hazırlamaya yöneliktir. Eserin mukaddimleri de aynı amaca mebni olacak şekilde kendi alanında betimleyici bir tablo koymanın ötesinde farklı bir görev yüklenmemiştir.

Ebû Ubeyde ile aynı dönemde yaşayan Yemenli âlim Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) *Tefsîr'ine* yazdığı mukaddimesi ulûmu'l-Kur'ân'a dair birtakım bilgiler ihtiva etmektedir. Mukaddimede, Kur'ân'ın kaybolmasından duyulan korku neticesinde Kur'ân'ın cem'i, rey ile tefsirin Hz. Peygamber tarafından nehyedildiği, bilgi seviyesine göre tefsir biçimleri, Kur'ân'ın nüzûlünün aşamaları, ayetlerin gruplandırılması gibi konulardan bahsedilmiştir.³⁷

Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Ubeyde ile aynı dönemde yaşamasına rağmen, tefsirinin mukaddimesinde daha farklı bir yol tercih etmiştir. Ebû Ubeyde dilbiliminden yararlanarak lügavî analiz merkezli bir tefsir yazması sebebiyle mukaddimesinde de bu yöntemin gerekliliklerini ifade etmiştir. Abdurrezzâk'ın tefsiri ise tamamen nakle dayalı bir metot üzerine yazıldığı için onun mukaddimesinde değindiği konular nakil merkezlidir. Burada verilen bilgiler kendi dönemindeki tefsir tasavvurunu yansıtmaktadır.

Ulûmu'l-Kur'ân'ın seyrine dair bir diğer önemli mukaddime İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde yer alır. Bu eser içerik itibariyle tefsir metni olarak kabul edilmese de mukaddimesi ulûmu'l-Kur'ân açısından değerli bilgiler içermektedir. Yirmi üç sayfalık mukaddime Kur'ân'ın ne tür hususiyetlere sahip bir metin olduğunun ifadesiyle başlar. Sonrasında Kur'ân'ın üstün bir belâgata sahip olmasından dolayı az söz ile çok anlam ifade ettiğini ayetler ışığında açıklar. Ayrı bir başlık altında ise Arapça'ya dair hususiyetler ve Arapların dili kullanma biçimlerinden bahsedilir. İbn Kuteybe'nin mukaddimesi Ebû Ubeyde'ye benzer şekilde dilbilimse ağırlıklı bir muhtevaya sahiptir. O, anlaşılması güç olan ayetleri Arapça'nın sağladığı imkânlar dâhilinde açıklamayı hedeflediğini ifade etmektedir.³⁸ Nahve dair bazı konularda müellifin Ebû Ubeyde'nin görüşlerini kabul ettiğini ifade etmesi onun Ebû

³⁷ Abdurrezzâk, *Tefsîr*, s. 57-60.

³⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kurân*, s. 16.

Ubeyde hakkında bilgisi olduğunun da göstergesidir.³⁹ İbn Kuteybe kitabında açıkça kendinden öncekilerden istifade ettiğini ve onların geleneğini sürdürdüğünü ifade etmiştir.⁴⁰

Erken dönemdeki önemli mukaddime müelliflerinden biri de Taberî'dir (ö. 310/922). Tarihçi kimliğiyle de meşhur olan Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* isimli eseriyle rivayet tefsiri geleneğinin öncülerindendir. Ayetlerin açıklamasına yönelik ilk üç asırda bulabildiği tüm rivayetleri kitabında derlemeyi hedefleyen Taberî, kendinden sonraki müfessirlerin en temel başvuru kaynağı olarak kullanacağı bir eser ortaya koymuştur.⁴¹ Ayrıca o, derlediği rivayetler arasında tercihte bulunarak kendi görüşünü de açıkça ifade etmiştir.

Eserin hacmi ile paralel biçimde 64 sayfa ve 12 başlıktan oluşan bir mukaddime kaleme alan Taberî, daha önceki mukaddimelerden farklı olarak yalnızca usûl anlayışını ortaya koymakla yetinmemektedir. Bunun yanı sıra içinde bulunduğu dönemde tartışılan muhtemel soruları da cevaplamakta, tartışma üslûbuyla bir anlamda itirazlara cevap vermektedir.⁴² Arap dilinin yeri ve önemi, yedi harfin Arap dilinde nasıl anlaşılabilceği, vucûh ve nezâir, Kur'ân'ın toplanması, tefsir ve tevil kavramları, tevilin çeşitleri ve sûre tertîbi konuları Taberî'nin ulûmu'l-Kur'ân ile ilişkili olarak ele aldığı konulardan bazılarıdır.

Buraya kadar değindiğimiz mukaddimeleri erken dönem tefsir mukaddimeleri olarak isimlendirmek mümkündür. Erken dönem tefsir mukaddimeleri ulûmu'l-Kur'ân'a giriş mahiyetindeki bilgileri ihtiva etmektedir. Bunlar her ne kadar farklı mezhep algılarının ve düşünce sistematığının içerisinde yazılmış olsalar da belirli konularda ortaklık göstermektedir. Hicrî IV. asra kadar ulûmu'l-Kur'ân'a giriş niteliğinde olan bu metinler genel itibarıyla dil ve rivayet konularına ve Kur'ân hakkındaki tikel bilgilere odaklanmışlardır. Arap dilini farklı imkânlarla kapı aralayacak şekilde kullanmak ve kelimelerin semantik analizleri üzerinde durmak erken dönem

³⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kurân*, s. 9-23.

⁴⁰ İbn Kuteybe, *Tefsîr*, s. 4.

⁴¹ Taberî'nin tefsir yöntemi hakkında geniş bilgi için bkz. Aydın, *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, s. 13-76.

tefsir mukaddimelerinin öncelikli hedefidir.⁴³ Bu dönemdeki mukaddimeler ağırlıklı olarak Kur'ân tarihi, Kur'ân tasavvuru, Kur'ân'ın şekilsel özellikleri, tefsir tarihi ve tefsir metodolojisi konuları çerçevesinde kaleme alınmıştır.⁴⁴

Taberî'den itibaren yazılan mukaddimeler biçim itibariyle daha sistematik bir hal alırken konu itibariyle de daha kapsamlı hale gelmiştir. Bu eserlerde dilbilimsel ve tarihsel konuların yanı sıra tevil faaliyetiyle ilgili konuları da görmek mümkündür.

V. asırda Sâ'lebî'nin (ö. 427/1036) *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinin mukaddimesi dikkat çekicidir. O burada, kendinden önceki tefsirlerden ve onların tartıştığı konulardan bahseder. Bu minvalde kendi dönemine kadarki tefsirleri itikat, dirayet, rivayet gibi bir tasnife tabi tutar. Sonrasında kendi tefsir metodunu ve esaslarını açıklar. Bu tarzda bir tasnif Sâ'lebî'den önce yapılmamıştır.⁴⁵ Sâ'lebî mukaddimesinde müfessirleri de belirli kriterlere göre kategorize etmiştir.⁴⁶ O, mukaddimede tefsir-tevil kavramlarından ve ulûmu'l-Kur'ân kapsamındaki nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih ve garîbu'l Kur'ân konularından bahsederek bu ilimlerinin bir müfessir için gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ *el-Keşf ve'l-Beyân*'ın mukaddimesi erken dönem mukaddimeler ile sonraki dönemler arasında metodolojik açıdan bir köprü görevi görmektedir.

Râgıp el-İsfahânî'nin (ö. 503/1109) *Câmi'u't-tefsîr* başlıklı eserinin mukaddimesi de ulûmu'l-Kur'ân literatüründe önemli bir yerde durur. Eserin mukaddimesi kendi dönemindeki eserlerle karşılaştırıldığında farklı bir üslupta kaleme alınmıştır. Eserde her ne kadar erken dönemde sıkça görülen filoloji ağırlıklı bir içerik

⁴³ Karşlı, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, s. 229

⁴⁴ Bulut, “Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, s. 46.

⁴⁵ Karşlı, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, s. 234.

⁴⁶ Müfessirleri altı farklı kategoride sınıflandıran Sa'lebi'nin başlıkları şu şekildedir: (1) Bid'a ve heva ehli olanlar, (2) telifatlarında selef-i salihinin sözleriyle batıl fikirleri birbirine karıştıranlar, (3) sadece nakiller ve rivayetlerle yetinip dirayetle ilgili mevzulardan uzak kalanlar, (4) rivayet ve naklin temel dayanağı olan isnadı hazfetmekle beraber zayıf ile sahih haberleri makale ve kitaplarında bir arada zikredenler, (5) çok zeki ve başarılı olmalarına rağmen eserlerinde çokça tekrar ve rivayetlerde bulunanlar ve (6) tefsirlerini sadece helal ve haramı kapsayan ahkâm ayetlerine, kapalı ve müşkil lafızlarının açıklanmasına, bid'a ve şüphe ehline reddiyelere tahsis edenler. Bkz. Emrullah Ülgen Ebû İshak Es-Sa'lebi Ve El-Keşf Ve'l Beyan Adlı Tefsirindeki Metodu, s.7

⁴⁷ Ülgen, “Ebû İshak Es-Sa'lebi Ve El-Keşf Ve'l Beyan Adlı Tefsirindeki Metodu”, s. 11

olsa da,⁴⁸ İsfahâni farklı bir perspektiften bakarak lafızların nasıl anlaşılacağı üzerinde değil anlaşılma ihtimalleri ve sebepleri üzerinde durmuştur. Müfessirlerin tevil yoluyla lafızları hamlettikleri muhtemel anlamlar ve dilsel ihtilaflar üzerinde duran İsfahâni, yorumun açtığı imkanların yanı sıra çok anlamlılığın yol açtığı engellerden de bahsetmiştir. Eser; tefsir-tevil farkı, nâsih-mensûh ile tahsis arasındaki fark, lafız-mana, muhkem-müteşâbih, hakikat-mecâz ve i'câz gibi ulûmu'l Kur'ân'ın önemli başlıklarını içermektedir.

VI. asırda Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl* isimli tefsirinin mukaddimesi ön plana çıkmaktadır. Sekiz sayfalık mukaddimesinde ulûmu'l Kur'ân'dan fezâilu'l-Kur'ân, tefsir-tevil kavramları ve ahru-i seb'a gibi konulara değinen müellif, kıraatlere ayrı bir önem atfetmektedir. Dokuz kıraat imamını senetleriyle birlikte mukaddimesinde zikreden Begavî, üzerinde icma olan ve mushafa uygun kıraatleri korumayı kulluk vazifesi olarak görmektedir.⁴⁹ Ayrıca o, mukaddimesinde seleften tevarüs eden rivayetlerin yeni bir çerçevede sunulmasını öneren tecdidi savunmaktadır.⁵⁰ Kur'ân tefsirindeki bu tecdit, zamanın değişmesiyle yoruma olan bakışın da değişmesini ifade eden bir yenilenme anlamında kullanılmıştır.

Bu dönemde İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* adlı eserinin mukaddimesi de yine ulûmu'l Kur'ân'a dair bilgiler içermektedir. Yaklaşık 45 sayfa olan mukaddimede yedi harf meselesine özellikle dikkat çeken müellif, bu konudaki ihtilaflara yer vermiş ve tercihte bulunmuştur.⁵¹ Bunun yanında i'câzu'l-Kur'ân meselesini ayrı bir başlıkta incelemiş ve tehadidiye bağlı mucizenin ne ile ilişkili olduğu sorusunun cevabını aramıştır.⁵² İbn Atıyye'nin mukaddimesinde Kur'ân'ın cem'ine, garîb kelimelerine ve lafız-anlam ilişkisine dair açıklamalar bulmak da mümkündür.

⁴⁸ Mukaddimesinin girişi belâgat kitabına benzer şekilde isim, fiil ve harf tasnifiyle başlar. Bkz. İsfahâni, *Mukaddimetü Câmi'i't-Tefsîr*, s.28.

⁴⁹ Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, s. 37

⁵⁰ Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, s. 27.

⁵¹ İbn Atıyye, *el el-Muharraru'l-Veciz*, s. 33

⁵² İbn Atıyye, *el-Muharraru'l- Veciz*, s. 47-52.

Tefsir mukaddimelerindeki ulûmu'l-Kur'ân bilgileri açısından Kurtubî'nin (ö. 601/1273) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eserinin başındaki 101 sayfalık mukaddime dikkate şayandır. O, fezâilu'l Kur'ân, tilavetin esasları, yedi harf meselesi, esbâb-ı nüzûl, Kur'ân'ı anlamada dilbilimlerinin yeri, irâbu'l-Kur'ân, gâribu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın cem'i ve istinsahı, sûre ve ayetlerin tertibi, i'câzu'l Kur'ân ve hurûf-u mukatta'a gibi pek çok konuyu ihtiva eden bir giriş yazmıştır.⁵³ Kurtubî yalnızca rivayetle yetinmemiş, kendi görüşlerine de yer vermiştir.

Görüldüğü üzere erken dönem tefsir mukaddimelerinin kendine has belirli özelliklerinden bahsetmek mümkündür. Bu özellikler sonraki bölümlerde değineceğimiz çağdaş dönem düşünürlerinin eleştirileri bağlamında önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra mukaddimelerde hangi konulara değinildiği kadar hangi konulara değinilmediği de önemlidir. Çağdaş dönemde problematik haline getirilen konular açıklanırken bu durum daha belirgin hale gelecektir.

1.2.Müstakil Eserler

Zerkeşî'den önce kaleme alınan müstakil eserler, mukaddimelerde değinilen konuların şerhi niteliğindedir. Bu konuda ilk müstakil eser olarak ifade edilen Abdullah b. Vehb'in (ö.197/812) *el-Câmi'si*, rivayetlere dayanarak ulûmu'l Kur'ân'a dair açıklamalar yapma gayesiyle yazılmıştır.⁵⁴ Ayet ve sûrelerin faziletleri, Kur'ân'ın cem'i, nâsih-mensûh, Arap dilinin önemi ve yedi harf meselesi gibi konulara değinen İbn Vehb, temelde rivayetleri yedi başlıkta beş ana konuda toplayarak sonraki dönemlere aktarmaya çalışmıştır.⁵⁵

Benzer şekilde Haris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Akl ve fehmu'l Kur'ân* adlı eseri de yine ilk dönemde ulûmu'l-Kur'ân konularını toplamaya yönelik eserlerdendir.

⁵³ Kurtubi, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, s. 5.

⁵⁴ Çalışkan, "Tefsîr Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik-Abdullah b. Vehb (ö.197/812) ve Muhâsibî (ö.243/857) Örneği", s.168.

⁵⁵ Çalışkan, "Tefsîr Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik-Abdullah b. Vehb (ö.197/812) ve Muhâsibî (ö.243/857) Örneği", s. 197.

O da İbn Vehb'e benzer şekilde sûrelerin faziletlerinden, Kur'ân'ın uslûbundan, anlaşılmanın şartlarından ve nesh meselesinden bahsetmiştir. Bunun yanında o, muhkem-müteşâbih, mekkî-medenî, tekrâr-ı nüzûl ve halku'l-Kur'ân'a dair açıklamalar yapmıştır. Değindiği konular genel itibariyle mukaddimelerdeki konularla benzerlik göstermektedir. Ayrıca, Muhasibi ayetlerin tilavetini zahir olarak anlamlandırırken, yorumunu ise batın olarak anlamıştır. Bununla birlikte o, yorum için belli sınırlar çizmektedir.⁵⁶

Hicrî V. asırda Ali b. İbrahim b. Said el-Hûfî'nin (ö. 430/1038) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri ulûmu'l Kur'ân'a dair müstakil bir eser olarak anılır. Aslı 30 cilt olmasına rağmen 15 cildi günümüze ulaşmış olan bu eser, Zürkânî ve Mennâu'l-Kattan tarafından ulûmu'l-Kur'ân eseri olarak kabul edilmiştir.⁵⁷ Bununla birlikte bazı âlimler eserin isminin çeldirici olduğunu ve isimden yola çıkarak varılan sonucun doğru olmadığını ifade etmişlerdir.⁵⁸ Onlara göre bu eser her ne kadar ulûmu'l-Kur'ân konularını ihtiva ediyor olsa da müstakil bir ulûmu'l-Kur'ân eseri değil tefsir eseridir. Haddizatında bir eser yalnızca isminden dolayı ulûmu'l-Kur'ân eseri olarak anılacaksa aynı dönemde Eş'ârî (ö. 324/935) tarafından kaleme alınan *el-Muhtezan fî Ulûmi'l-Kur'ân* veya Udfûvî'nin (ö. 388/988) *el-istiğna fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserlerini ulûmu'l-Kur'ân eseri olarak kabul etmek gerekir ki her iki eser de tefsir kitabı olarak anılmaktadır.⁵⁹

Arap dilinde uzman olan müellifin eserinde garîbu'l-Kur'ân, irâbu'l-Kur'ân, kıraat, esbâb-ı nüzûl ve nesh konuları ele alınmıştır.⁶⁰ Bununla birlikte yukarıda zikredilen eserlerden daha geniş kapsamlı bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Hûfî eserinde erken mukaddimleri ve kendinden önceki müstakil eserlerden de istifade ederek kümülatif olarak ilerleyen ulûmu'l-Kur'ân literatürüne eklemeler yapmıştır. Ayrıca Hûfî'nin eseri yine Zürkânî tarafından "ulûmu'l Kur'ân" ifadesinin ilk defa kullanıldığı eser olarak kabul edilmektedir.⁶¹ Bu görüş benzer şekilde yalnızca kitabın

⁵⁶ Muhâsibî, *el-Akl ve'l Fehmu'l Kur'ân*, s. 205.

⁵⁷ Zürkânî, *Menahil*, I, s. 27; Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis*, s. 13-14.

⁵⁸ Sabbağ, *Lemhat fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 142-143; Rûmî, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 45; Ebû Şehbe, *Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 34.

⁵⁹ Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-burhân ve'l-itkân*, s. 92-93.

⁶⁰ Zürkânî, *Menahil*, I, s. 35.

⁶¹ Zürkânî, *Menahil*, I, s. 28.

ismi dikkate alınarak serdedilmiştir. Yalnızca kitap ismi itibara alındığı takdirde bu terkibi ilk kez Muhammed b. Halef Merzûbân el-Muhavvelî *el-Hafî fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde kullanmıştır.⁶²

İbnü'l-Cevzî olarak anılan Cemalüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali 'nin (ö. 597/1201) 30 başlıktan oluşan *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı VI. asırda Kur'ân ilimleri alanında verilen en önemli eserlerdendir. O da kendinden önceki ulûmu'l-Kur'ân bilgilerini sistemli biçimde toplamayı hedeflemiştir. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde fazâilu'l-Kur'ân, nâsih-mensûh, garîbu'l Kur'ân, vücûh ve nezâir, muhkem-müteşâbih, mekkî-medenî ve müşkilü'l-Kur'ân gibi konulardan bahsedilirken, ikinci bölüm daha çok dilbilimsel alana yoğunlaşmıştır.⁶³ Tam olarak sistematik bir çalışma olmasa da otuzdan fazla konuyu ihtiva etmesi açısından Zerkeşî'den önceki en temel kaynaklardandır. Geçmiş birikimi ele alış yöntemiyle kendi dönemindeki en sistematik müellif olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla sonraki ulûmu'l-Kur'ân müellifleri için kaynaklık teşkil etmektedir.⁶⁴

Tarihçi, fakih, şair ve edebiyatçı olarak bilinen Süleyman b. Abdülkavi et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr* adlı eseri yine Zerkeşî'den önce kaleme alınmış özellikle dilbilimsel açıdan ulûmu'l-Kur'ân konularını kapsayan bir metin olma iddiasındadır. Beyân ve meânî konuları üzerinde analizler yapan Tûfî ağırlıklı olarak Kur'ân'ın üslûbu, müfred ve mürekkep lafızlar, Kur'ân'ın fesâhati ve belâgatinden bahsetmektedir. Bu minvalde eser, ulûmu'l-Kur'ân açısından kaynak olarak görülse de genel anlamda belâgat kitabı niteliğindedir.

Bu alandaki bir diğer önemli eser İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) kaleme aldığı ve altı bölümden oluşan *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adlı çalışmadır. Ulûmu'l-Kur'ân konuları açısından zengin bir mahiyete sahip olmayan kitapta tefsir metodolojisi üzerinde daha çok durulmuştur. Bu bağlamda, tefsir tarihi ve geçmiş dönemlerde ortaya çıkan ihtilaflara dair bilgilerin yanı sıra Kur'ân'ı doğru tefsir etme yolları incelenmiştir. Genel anlamda eser, tefsirde nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini açıklamaktadır.

⁶² Sâlih, *Mebâhis*, s.132

⁶³ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, s. 38-49.

⁶⁴ Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, s. 29.

2. Zerkeşî ve Sonrasında Ulûmu'l Kur'ân

Zerkeşî'nin kendinden önceki dağınık bilgileri ulûmu'l Kur'ân'ın neredeyse tüm konularını ihtiva edecek şekilde 47 başlık altında toplaması ve yararlandığı kaynakları geniş tutması onun *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserini ön plana çıkarmıştır. Bununla birlikte ilk döneme ait Muhâsibî'nin eseri ile yapılan karşılaştırma, iki eserin muhtevalarının birbirine yakın olduğunu göstermiştir.⁶⁵ Zerkeşî ve sonrasındaki müellifler daha genel ve kapsayıcı metinler oluşturmalarıyla önceki literatürden ayrılmaktadır.

Zerkeşî; esbâb-ı nüzûl, münâsebâtul-Kur'ân, vücûh ve nezâir, muhkem-müteşâbih, mekkî-medenî, garîbu'l Kur'ân, fezâilu'l Kur'ân, nâsih-mensûh ve i'câzu'l-Kur'ân gibi birçok farklı konuyu tek kitap dâhilinde tasnif etmiştir. Genellikle konuları ele alırken öncelikle konunun muhtevasını açıklamış, konu hakkında eserler varsa müelliflerini de açıklamak suretiyle zikretmiş ve konunun tarihsel gelişimine değinmiştir. Bunlardan sonra, konunun alt başlıklarını ve detaylarını etraflı biçimde açıklamıştır. Kendinden sonraki eserler için önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci'nin (ö. 879/1478) *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr* adlı çalışması Zerkeşî'nin ardından IX. asırda ön plana çıkan eserlerdendir. İki bölümden müteşekkil olan eserin ilk bölümünde tefsir-tevil kavramları, dirayet tefsiri ve müfessir için gerekli ilimler açıklanmaktadır. Bunun yanında, esbâb-ı nüzûl ve muhkem-müteşâbih gibi konular da yine bu bölümde ele alınmıştır. İkinci bölümde ise ulûmu'l-Kur'ân konularından nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih ve müşkilu'l Kur'ân konularının yanı sıra tefsir tarihine dair bilgiler verilmektedir. Bu eserin tefsir tarihi açısından önemi, müellifin tefsir ilmini tedvin iddiasında bulunmasıdır. Bu eserde tefsirin müstakil bir ilim olduğu savunularak tefsirin

⁶⁵ Çalışkan, "Tefsîr Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik-Abdullah b. Vehb (ö.197/812) ve Muhâsibî (ö.243/857) Örneği", s. 197.

tanımı ve külli kaideleri üzerinde durulmuştur. Kâfiyeci'nin tedvin iddiası da tefsirin mahiyetiyle ilgili ortaya konulan düşüncelerle ilgilidir.⁶⁶

Zerkeşî'nin ardından ulûmu'l-Kur'ân açısından en sistematik eser, Celaleddin b. Kemaleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1506) *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı kitabıdır. Zerkeşî'nin de büyük ölçüde kaynaklık etmiş olduğu bu eserdeki konular yaklaşık 150 farklı kaynak kullanarak 80 başlık altında incelenmiştir.⁶⁷ Kitabın birinci cildinde mekkî-medenî, esbâb-ı nüzûl, tekrâr-ı nüzûl, Kur'ân'ın cem'i ve tertibi, kıraatler, garîbu'l Kur'ân, vücûh ve nezâir, i'râbu'l-Kur'ân ve müfessirin bilmesi gereken önemli kaideler gibi konular işlenmiştir. İkinci ciltte ise muhkem-müteşâbih, amm-hass, nâsih-mensûh, tefsir-tevil, müşkilu'l Kur'ân, hakikat-mecaz, münâsebâtü'l-Kur'ân, mübhemâtü'l-Kur'ân, aksâmu'l-Kur'ân ve i'câzu'l-Kur'ân gibi konular ele alınmıştır. Suyûtî eserinde verdiği bilgileri rivayetlerle desteklemeye çalışmış ve gerekli gördüğü yerlerde birtakım görüşleri tenkit etmiştir.

XIII. asırda ise Şah Velîyullah Dihlevî'nin *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr* başlıklı eseri ulûmu'l-Kur'ân alanında ön plana çıkmaktadır. Farsça yazılmış olan eser, Kur'ân ilimlerine dair bilgi sahibi olmak isteyen ilim talebesi için yazılmıştır.⁶⁸ Ulûmu'l Kur'ân'ın bütün alanlarını ihata etme amacında değildir. Beş bölümden oluşan eserde müşkilu'l Kur'ân, i'câzu'l Kur'ân, tefsir tarihi, garîbu'l-Kur'ân, hurûfu mukata'a ve sebeb-i nüzûl gibi konular ele alınmıştır.⁶⁹

3. Geleneksel Dönem Ulûmu'l-Kur'ân Anlayışı

Kur'ân-ı Kerim, vahiy yoluyla indirilmiş, mushaflarda yazılmış, tevatürle nakledilmiş, tilavetiyle taabbüd olunan mu'ciz kelâm olarak tanımlanmıştır.⁷⁰ Bu kelam sözlü kültürün bir ürünü olarak inmiş ve sonrasında yazıya geçirilmiştir. Sözlü olarak Hz.

⁶⁶ Kâfiyeci, *Kitâbü't-Tefsîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, s. 13-14.

⁶⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 14-17.

⁶⁸ Can, "Şah Velîyullah Dihlevî'nin El-Fevzu'l-Kebîr Adlı Eserinde Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı", s. 59-90.

⁶⁹ Dihlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, s. 14-15.

⁷⁰ Zûrkânî, *Menâhil*, I, s. 12.

Peygamber'e inmesi ilk indiği dönem içerisinde anlama sorununu ortadan kaldırırken, Hz. Peygamber'e soru sorma imkânının olması Kur'ân'ın anlaşılması noktasında şüpheyi düşülmesinin de önünü almıştır. Hz. Peygamber'in sözlü olarak ifade ettiği Kur'ân, yazılı bir metin olarak korunduğunda sözlü ifadenin birtakım imkânlarından yoksun kalmıştır. Bu sebeple ayetlerin indiği anın tasviri ve olay örgüsü yalnızca metin ile iktifa etmek zorunda kalan muhatap için hayati konuma yükselmiştir.

Hicrî ilk asırdan itibaren Kur'ân metninin anlamı ve anlamlandırılması üzerinde kalem oynatan müelliflerin öncelikli kaygısı nüzûl ortamına en uygun manayı sağlayacak verileri sonraki nesillere aktarmak olmuştur. Bunun sebebi yalnızca müelliflerin kendi dönemindeki malumatı detaylı biçimde kayıt altına alarak korumacı bir tutum sergilemesi değil, bunun yanında tevarüs edilen geleneğin kümülatif biçimde ilerlemesine yardımcı olmaktır. Bunun başlıca örneği ilk müstakil ulûmu'l-Kur'ân müellifi olan Abdullah b. Vehb'in rivayete dayalı eseridir. Müellif yeni bir bakış açısı veya üretimden ziyade halihazırda elinde bulunan bilgileri doğru ve yanlış ayrımı yapmadan en iyi biçimde tasnif ederek sonrakilere aktarmayı amaçlamıştır.⁷¹

Geleneksel dönemdeki ulûmu'l-Kur'ân tasavvuru, Kur'ân'ın nasıl anlaşılıp yorumlanacağına dair sabit kaideler belirleme amacıyla şekillenmemiştir. Her ne kadar Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü kavramları benzer anlamlara gelecek biçimde kullanılmışsa da diğer ilimlerde olduğu gibi tefsir usûlünün esas ve kaideleri ulûmu'l-Kur'ân eserleriyle belirlenmiş değildir. Sonuç olarak geleneksel anlayışın ürünü olan eserler, ulûmu'l Kur'ân'ı henüz problematik hale gelmemiş olan tefsir usûlüne yardımcı ilimler olarak telakki etmiştir.

Çağdaş dönemde ulûmu'l Kur'ân'a getirilen eleştirilerin merkezinde mutlak bir paradigma değişimi bulunur. Bu değişim sonucunda nüzûl döneminden itibaren teşekkül etmiş olan ilimlerin konumlarında belirli değişiklikler meydana gelmiştir. Çağdaş dönem düşünürleri çoğu zaman tarih yanlışlığına düşerek ulûmu'l-Kur'ân müelliflerini kendi dönemlerinde yaşıyormuşçasına tenkide tabi tutmuşlardır. Sonraki

⁷¹ Çalışkan, "Tefsîr Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik-Abdullah b. Vehb (ö.197/812) ve Muhâsibî (ö.243/857) Örneği", s. 197.

bölümde ifade etmeye çalışılacak olan çağdaş dönem tasavvurunda bu tavrı göz önünde bulundurmak birçok meseleyi daha net görmeyi sağlayacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM: ÇAĞDAŞ DÖNEMDE ULÛMU'L-KUR'ÂN VE NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'İN ELEŞTİREL YAKLAŞIMI

1. Çağdaş Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân

Almanya doğumlu etnolog Arnold van Gennep (ö. 1957), 1909'da yayınlanan *Les Rites de passage* kitabında “Geçiş Töreni”nden bahsetmiştir.⁷² Doğum, göç, evlilik ve ölüm gibi kişisel veya toplu kimlik değişimlerini merkeze alan bu geçiş süreçleri, insanların veya toplumların belirli bir noktadan farklı bir duruma geçiş ritüellerini ve aşamalarını incelemektedir. Van Gennep bu geçişleri kitabının başında iki gruba ayırmıştır. Bunlardan ilki bir grubun veya bireyin statü değişimi sonucunda yaşanan geçişlerdir. Diğerleri ise zamana bağlı olarak yaşanan değişimlerdir. Van Gennep geçiş ritüeli düşüncesi çerçevesinde bireylerin veya grupların üç aşamalı bir süreçten geçtiğini tespit etmiştir.⁷³

Preliminar veya ayrılma (separation) evresi ilk aşamadır. Bu aşamada kişi veya grup eski tanıdık kimliğinden sıyrılır, mecazî bir ölüm yaşar ve içinde bulunduğu durumu geride bırakır. Bu durumda geçmiş kimlik ile ilgili bağlar kopar, ayrılmayı alenen ifade eden davranış ve tutumlar ortaya çıkmaktadır.⁷⁴

İkinci aşama eşiklik (liminality) aşamasıdır. Burada kişi hâlihazırda olduğu kimlik ile olmak istediği kimlik arasındadır. İlk başta olduğu halinden farklı bir konumdadır. Süreç öncesindeki değerlerinden ayrılmıştır fakat son aşamada kazanacağı yeni kimliğe tam olarak adapte olmuş değildir. Bu aşamada kafa karışıklığı, kimlik karmaşası, belirsizlik ve paradoksal düşünce yapısı hâkimdir. Bu durumda düzen, sistem ve içinde bulunulan paradigma sorgulanmaya başlanır, hakim söylem mercek

⁷² Van Gennep, *The Rites of Passage*, s. 23-77.

⁷³ Van Gennep, *The Rites of Passage*, s. 16-23.

⁷⁴ Van Gennep, *The Rites of Passage*, s. 23-35.

altına alınır ve daha önce sorgusuz sualsiz kabul edilmiş normlar yeniden tartışmaya açılır.⁷⁵

Geçiş ritüellerinin liminal safhası yıkıcı olabileceği gibi yapıcı da olabilir. Ara dönemdeki karmaşa tecrübesi, ilk aşama ile son aşama arasında uzlaştırıcı bir tutumu beraberinde getirebileceği gibi, ilk aşamadan tamamen bağımsız yeni bir paradigma kurma şeklinde de gerçekleşebilir.⁷⁶ Bunun yanı sıra eşiklik aşaması bireyin veya toplumun bu safhada verdiği tepkileri ortaya koyması açısından da önemlidir.

Toplumsal kimliği şekillendirmesi, kişisel failliği ortaya çıkarması ve tecrübe ile fikrî arka planı bir araya getirmesi açısından eşiklik süreci geçiş ritüellerinin en dikkat çekici aşamasıdır.⁷⁷ Ayrıca bu süreç hızlı bir şekilde sona erme eğilimindedir, zira bu gergin ve kaotik hali dengeleyecek ve istikrar kazandıracak bir yapının yokluğu, durumu uzun süre var olamayacak bir konuma dönüştürmektedir. Bu koşullar altında iki ihtimal vardır: Öncesinde kabul edilmiş çevre ve onun öncüllerinin esas alındığı sosyal yapıya geri dönmek veya yeni bir sosyal yapının veya paradigmanın hâkim olduğu yeni bir sosyal yapı inşa etmek.⁷⁸

Üçüncü aşama birleşme veya yeniden bir araya gelme (incorporation) aşamasıdır. Burada ise ulaşılan veya geçiş yapılan/kazanılan yeni kimlik kabul edilir, topluma yeni bir kimlikle ve kabul görülen bir varlık olarak yeniden dâhil edilir.⁷⁹

Van Gennep, tüm geçiş ritüellerinde üçlü geçiş arasındaki dengenin korunamadığından bahsetmiş ve geçişin bir aşamasının diğer ikisine göre daha baskın veya etkili olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁰ Bununla birlikte o, tüm sağlıklı geçişlerin doğasında olan bir örüntü olabileceğini belirtmiştir. Ona göre geçiş aşamalarının gerekliliklerini “kendi içinde tutarlı” ve bu örüntüye uygun tamamlayan ritüeller sağlıklı bir “yeniden birleşme” sağlayacaklardır.⁸¹

⁷⁵ Van Gennep, *The Rites of Passage*, s. 36-49.

⁷⁶ Van Gennep, *The Rites of Passage*, s. 39-41.

⁷⁷ Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, s. 81.

⁷⁸ Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, s. 122.

⁷⁹ Van Gennep, *The Rites of Passage*, s. 53-71.

⁸⁰ Van Gennep, *The Rites of Passage*, s. 79-82.

⁸¹ Van Gennep, *The Rites of Passage*, s. 85.

Van Gennep'in teorisi başta Victor Turner (ö. 1983) ve Mary Douglas (ö. 2007) olmak üzere birçok düşünürü etkilemiş, uygulanabilirliği açısından sosyal bilimlerin birçok farklı koluna adapte edilebilir görülmüştür.⁸² Özellikle antropoloji, sosyoloji, tarih ve psikoloji gibi alanlar bu teoriden faydalanmış ve uygulama alanı bulmuştur. Van Gennep'in teorisi her ne kadar bazı açılardan eleştirilmişse de geçiş ve dönüşüm bağlamında ortaya koyduğu düşünce dikkate şayandır. Turner bu teoriyi farklı kabilelerin geçiş süreçlerini inceleyerek test etmiştir. Bununla birlikte Agnes Horvath, teorinin tarihsel ve sosyolojik anlayış çerçevesinde somut olaylara uygulanabileceğini ve uygulanması gerektiğini savunmuştur.⁸³

Bu teoriyi İslam medeniyetinin geçirdiği dönüşüm bağlamında incelemeden önce, filozof Karl Jaspers'in toplumların kriz dönemlerine dair düşüncelerini ifade etmeyi uygun görüyoruz. Jaspers, eşiklik durumunun, sosyal veya düşünsel bir kriz içerisinde olan tüm toplumlara uygulanabileceğini savunur.⁸⁴ Onun "eksenel çağ" diye isimlendirdiği kavram, iki düşünce sistemi arasında radikal soruların sorulduğu ve içinde bulunulan durumda tartışmasız olduğu düşünülen fikirlerin sorgulanmaya başladığı süreci ifade etmek için kullanılmıştır. Tüm medeniyetlerin devamı ve gelişimi için bu sürecin önemini ifade eden Jaspers, bu sürecin; kendinden önceki dönemin temel kabullerini yıkabilmesi açısından "yıkıcı" bir karaktere sahip olabileceği gibi öncesini düzenlemesi açısından "yapıcı" nitelikte de olabileceğini belirtmiştir.⁸⁵ Sonuç olarak her ne olursa olsun ortaya çıkan sosyal yapının kalitesi bu krizin neticesinde belirlenecektir. Bu sebeple eşiklik aşamasını sağlıklı atlatmak medeniyetin tartışma yönünü belirlemede önemli bir konumdadır.

Van Gennep geçiş ritüellerine bireysel odaklı açıklama getirmeye çalışırken sonraki düşünürler bunu büyük toplum ve medeniyetlere adapte etmeye çalışmışlardır. Teori daha geniş ölçekli düşünüldüğünde Van Gennep'in betimlediğinin aksine birtakım farklılıkları beraberinde getirmektedir. Geniş çaplı geçiş törenlerinin başlangıç ve bitiş

⁸² Victor Turner, *In The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* kitabında eşiklik kavramı üzerine yoğunlaşmış ve sosyal düzenin gelişimini açısından tehlikeli bir yönü olduğunu vurgulamıştır. Mary Douglas ise *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* kitabında bu görüşü yeniden ifade etmiştir.

⁸³ Horvath, *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*, s. 116.

⁸⁴ Jaspers, *The Origin and Goal of History*, s. 38-43.

⁸⁵ Jaspers, *The Origin and Goal of History*, s. 144-148.

aşamalarında kişilerin kontrolünde olan giriş ve çıkış noktaları yoktur.⁸⁶ Ayrıca bireysel geçiş ritüellerinde olduğu gibi süreci tamamen kontrol altında tutan ve bireyi yönlendiren “seremoni ustası”⁸⁷ da genel ölçekli geçişlerde yoktur. Böyle durumlarda liminal aşama çok daha tehlikeli hale gelmektedir çünkü bu durumun daha fazla uzamasını sağlayan “sahte usta”lar ortaya çıkabilmektedir. Bunun yanı sıra süreci olması gerekenden farklı yollarla bitirmeye çalışan “sözde usta”lar da durumdan faydalanabilmektedir.⁸⁸

Van Gennep’in çizdiği çerçeve, İslam medeniyetinin sürekliliği bağlamında 18. yüzyılda başlayan ve İslami ilimlerin tümünde hissedilen dönüşümün anlaşılmasını kolaylaştırabilir. Daha öncesinde İslam medeniyeti, tarihin farklı dönemlerinde kendi dinamikleri içerisinde değişim ve dönüşüm geçirmiştir.⁸⁹ Haddizâtında kıyas ve ichtihad gibi uygulamalar bir tür yeni duruma geçiş ameliyesi olarak okunabilir. Bunun bir örneği Hz. Ömer müellef-i kulûbe zekattan bir pay vermeyi askıya almasıdır. Dönemin şartları çerçevesinde “eşik”ten geçtikten sonra yeni bir birleşme sonucunda yeni hüküm uygulanmaya başlamıştır. Amelî mezheplerin farklı coğrafyalarda kimi zaman daha işlevsel öneriler sunması sonucunda farklı hükümlerin uygulanması da⁹⁰ yine bu geçişlerin tezahürlerindendir. Bu noktada, çağdaş dönem öncesinde gerçekleşen küçük geçişler ve geleneksel dönemdeki paradigma içi bazı kırılmalar araştırılan konuyla doğrudan irtibatlı olarak değil, teorinin uygulama alanının genişliğine işaret etmek için zikredilmiştir. 18. yüzyıl ve sonrasında yaşanan ve bizi burada asıl olarak ilgilendiren geçiş ve dönüşüm, gerek toplumsal gerekse ilim geleneği açısından çarpıcı sonuçlar doğurmuştur. Bu geçişte en fazla öne çıkan ilimlerden biri tefsir olmuştur.

Çağdaş dönemin ekonomik, kültürel, askeri ve sosyal alandaki dinamikleri İslam medeniyetinin yeni ve köklü bir dönüşüm geçirmesini beraberinde getirmiştir. Bu

⁸⁶ Thomassen, *Liminality and the Modern: Living Through the In-Between*, s. 81-83.

⁸⁷ Van Gennep kişisel geçişlerden bahsederken kişinin tüm geçiş sürecini yöneten ve kontrolü elinde tutan tecrübeli bir kişiden “seremoni ustası” (master of ceremony) olarak bahseden. Geçiş sürecindeki kişi bu kişinin otoritesine karşı çıkamayacağı gibi onun bilgisi dışında da herhangi bir eylemde bulunamaz. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Szakolczai, *Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events*, s. 140-144.

⁸⁸ Thomassen, *Liminality and the Modern: Living Through the In-Between*, s. 93-99.

⁸⁹ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’ân ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 11.

⁹⁰ Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 42-48.

dönüşüm İslam düşüncesinin maruz kaldığı zorlayıcı nitelikte bir dönüşümdür.⁹¹ Bu sebeple dönüşümün mahiyetini belirleyen faktörler, İslam düşüncesini oluşturan veya sürdüren dinamiklerden farklılık arz etmektedir. Her ne kadar bu dönüşüm belli ölçüde dış sâiklerle belirlenmiş olsa da İslam medeniyetinin üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Nitekim bu dönüşümün ardından İslami ilimlerin hemen tüm kolları oluşan yeni yapılardan bağımsız bir hareket alanı bulmakta zorlanmıştır.

Tefsir özelinde bu konu daha anlamlı hale gelmektedir. Zira tefsir alanında usûl arayışları Van Gennep'in bahsettiği geçiş ritüelleri bağlamında ikinci ve üçüncü evre arasında gidip gelmekte ve halen devam etmekte olan kaosun Kur'ân yorumu açısından ne tür yenilikleri beraberinde getireceği tam olarak bilinmemektedir.

Bu noktada tefsir ve Kur'ân yorumunda yaşanan büyük kırılmadaki ilk evrenin Muhammed Abduh (ö.1905) ile başlayan sürece takabül ettiğini söylemek mümkündür. Ayrılma aşamasındaki kopma ve eski kimlikten sıyrılma, gelenek çerçevesinde inşa edilen anlayışı ıslah etmekle başlamıştır. Bu anlamda Abduh'un, Kur'ân tefsirinde asıl üzerinde durulması gereken konunun sonu gelmeyen dilsel analizler olmadığı şeklindeki eleştirisi ve bunun yerine Kur'ân'ın hayat rehberi olarak okunması teklifi geçmişten ayrılmayı açıkça ifade eden ve birinci evrenin sonuna gelindiğinin sinyallerini veren bir söylemdir. Sonrasında Fazlurrahman bu düşüncüyü daha cüretkâr biçimde yüksek sesle dile getirecek ve “İnsanı sarsan ve inkılâpçı olan Kur'ân gibi dini bir kitap, gramer ve hitabet süprüntüleri altında gömülü kalmaya mahkûm edilmiştir”⁹² şeklindeki ifadesiyle sıyrılmak istediği gelenek kimliğini ortaya koyacaktır.

İkinci aşama, çağdaş dönemde geleneğe getirilen eleştiriler ve yenilik arayışları kapsamında usûl açısından bir yenilenmenin gerekliliğinin ortaya konmasıyla daha görünür hale gelmiştir. Bu bağlamda ilerde zikredeceğimiz iki grubun ikisi de bir kafa karışıklığı ve arada olma halindedir. Getirilen eleştirilerin yoğunluğu ve geçmişteki açıklamaların yetersizliği sebebiyle gelenek düşüncesini yeni bağlama adapte etmeye çalışan düşünürler, bu eşiklik döneminde gelenek içerisinde benimsenen esaslardan kopmamaya çalışarak cevaplar üretmişlerdir. Zürkânî, Subhî es-Sâlih ve Mennâ' Halîl

⁹¹ Aktay, “Modernleşme Ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi Ve Otoritenin Dönüşümü”, s. 139-141.

⁹² Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998, s. 91.

el-Kattân gibi âlimlerin bu girişimleri liminal safhadaki yapıcı girişimler kapsamında mütalaa etmek mümkündür. Zira bu grup yeni bağlamın meydan okumalarını geçmiş ile uzlaştırarak orta yol bulma gayreti içindedirler.

Diğer taraftan bu evrenin yıkıcı girişimleri de beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür. Zira bir grup düşünür, ilk evrede ayrıldıkları kimlikten tamamen uzaklaşarak o zamana kadar sorgulanmamış meseleleri tartışma konusu haline getirmiştir. Üçüncü aşamada yeniden birleşmenin arzulandığı kimlik, ilk aşamada terk edilen kimlikten esas noktaları açısından farklılık arz etmektedir. Kur'ân'ın nüzûl dönemine yönelik araştırmaya yapılan vurgu etrafında birleşen çağdaşçı düşünürler çoğunlukla sosyal, edebî ve tarihsel bakış açılarını merkeze almalarıyla birbirinde farklılaşmışlardır. Bu farklı temaların öncüleri olan Muhammed Abduh, Emîn el-Hûlî ve Muhammed Arkoun, dile getirdikleri söylemleriyle geçiş ritüelindeki ilk evreden yıkıcı bir ayrılmayı temenni ettiklerini açıkça ortaya koymaktadırlar. Bu ve benzeri düşünürlerin görüşleri eşiklik sürecinin fitilini ateşlemiş ve tefsir usûlüne yönelik bir sorgulama sürecinin başlamasına yol açmıştır. Bu sorgulamanın sonucunda yukarıda ifade edilen belirli temalar çerçevesinde bir birleşmeye ulaşıldığı iddia edilmiştir.

Günümüz usûl arayışları ve yorum telakkileri göz önünde bulundurulduğunda tam bir birleşmenin hiçbir grup açısından gerçekleşmediğini söylemek mümkündür. Geleneğin sorgulanması karşısındaki müdafaa, kapsamlı bir cevap üretmediği gibi yeni usûl önerileri teorik boyuttan öteye geçememektedir. Bu minvalde tefsir usûlü ve geçmiş ulûmu'l-Kur'ân telakkisinde bir değişimin/geçişin yaşanmakta olduğu muhakkaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi bu geçiş İslam düşüncesindeki Kur'ân yorumunun geleceği açısından büyük önemi haizdir.

İslam medeniyetinin kendi içinde yaşadığı değişim ve gelişim modern dönemde farklı bir hüviyette yaşanmıştır. Sözü edilen üç aşamalı geçiş modelinin ilk aşamasından itibaren süreci manipüle edecek ve farklı yönlemlere kanallandıracak etkenler sürece dâhil olmuştur. İslam çağdaşçılığı kendi kaynaklarından ve gelenek birikiminden faydalanarak “eşiği” geçememiş, bunun yerine çağdaş durumun Müslümanlar üzerinde oluşturduğu etkiler bu geçişe yön vermiştir.⁹³ Sonuç olarak bu süreci atlatan bir kısım

⁹³ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsire Ne Oldu?* s. 7

düşünürler, başta tefsir olmak üzere İslami ilimleri modern duruma “uygun” hale getirmenin yollarını aramaya başlamışlardır. Bununla birlikte “geçiş ritüeli”nin tek bir “birleşme”yi beraberinde getirdiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira varılan noktada, başlangıç noktasıyla kurulan ilişki açısından birden çok varış noktası tespit edebilmek mümkündür. Aşağıdaki başlıklarda geçiş ritüelini tamamlayarak farklı noktalarda yeniden birleşen düşünce yapıları “geleneksel çizgi” ve “çağdaşçı çizgi” başlıkları altında anlatılacaktır.

1.1. Geleneksel Çizgi

Çağdaş dönemde yaşanan dönüşümün ardından bir şekilde “eşik” evresini tamamlayıp bir tür “yeniden birleşme” aşamasına geçen ulûmu’l-Kur’ân, tek bir zihniyet üzerine inşa edilmiş görüşler olarak kalmamış, farklı yönelişlere konu olmuştur. Bu ayrımın başında ise geleneksel çizgiyi takip eden ve bu çizgiyi geçirilen dönüşüm çerçevesinde yeniden dillendiren anlayış bulunmaktadır. Geleneksel çizgi gelenek ulemasının yolunu takip ederek ulûmu’l-Kur’ân alanında eserler telif etmiş ve tevârüs edilen ilim geleneğini çağdaş dönemde yaşatmayı amaçlamıştır. Bununla beraber gelenek çizgisini takip edenler çağdaş dönemde ortaya çıkan problemleri de göz ardı edememişlerdir. Onlar, eserlerinin önemli bir kısmını ulûmu’l-Kur’ân’a yöneltile eleştirilere cevap verme sorumluluğuyla kaleme almışlardır. Bunların birçoğu ise ders kitabı formatındadır.

Çağdaş dönemde usûle yönelik bazı ilavelerle birlikte geleneksel ulûmu’l-Kur’ân anlayışını sürdüren birçok eser verilmiştir. Arap dünyasında Zürcânî’nin (ö. 1948) *Menâhilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân’ı*, Mennâ‘ Halîl el-Kattân’ın (ö. 1999) *el-Vecîz fî usûli’t-tefsîr* ve *Mebâhiş fî ‘ulûmi’l-Kur’ân’ı*, Hâlid Abdurrahmân Akk’ın (ö. 1999) *Usûlü’t-Tefsîr ve Kavaiduhu* adlı eseri, Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ’ın *Buhûsun fî Usûli’t-Tefsîr’i*, Fehd er-Rumi’nin *Usûlü’t-Tefsîr ve Menahicuhu* adlı eseri, Subhî es-Sâlih’in (ö. 1986) *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân’ı*, İzzet Hüseyin’in *Ulûmu’l-Kur’ân’ı*, Abdullah Mahmud Şehate’nin *Ulûmu’l-Kur’ân ve’t-Tefsîr’i*, Nureddîn İtr’in

Muhadarat fî Ulûmi'l Kur'ân'ı, M. Ali es-Sâbûnî'nin *et-Tibyan fî Ulûmi'l-Kur'ân'ı*, Adnân Zarzûr'un *Ulûmu'l-Kur'ân Medhal ila Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyanu'l Îcâzih* adlı eseri çağdaş dönemdeki örneklerdendir. Buna benzer biçimde Türkiye'de de ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usûlü konusu ortak olarak ele alınmış ve geleneksel ulûmu'l-Kur'ân anlayışı büyük ölçüde sürdürülmüştür. İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usûlü*, Mehmet Zeki Duman'ın, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, Yakup Çiçek'in *Tefsir Usûlü*, Muhsin Demirci'nin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İbrahim Çelik'in, *Tefsir Tarihi ve Usûlü* ve Suat Yıldırım'ın *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş* kitapları bu çizginin yansımalarıdır. Burada çağdaş dönemde geleneksel çizginin izleri temsil kabiliyeti yüksek örnekler olmaları hasebiyle Zürkânî ve Subhî es-Sâlih'in eserleri üzerinden sürülecektir.

Mısırlı âlim Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, çağdaş dönemde ulûmu'l-Kur'ân'ın geleneksel çizgisindeki önemli temsilcilerinden biridir. O, *Menâhilü'l İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eseriyle geleneksel tavrı zamana göre yeniden yorumlamaya çalışırken ortaya çıkacak şüpheleri ve eleştirileri de cevaplamıştır. Bölümün başında ifade edilen çağdaş dönemdeki değişimi geleneğe uygun biçimde yeniden telif etmeye çalışan Zürkânî, kitabındaki konu tasnifi, kavramlara getirdiği tanımlamalar, beslendiği kaynaklar ve çağdaş dönemde ortaya çıkan sorunlara yaklaşımıyla önemli bir konumdadır.

Zürkânî'nin ulûmu'l-Kur'ân tasavvuru gelenek uleması tarafından inşa edilen perspektifle büyük oranda eşleşmektedir. Haddizâtında kitabının bazı başlıkları Suyûtî'nin *İtkân*'ındaki başlıkları açıklar mahiyettedir ki eserin tümünde Suyûtî'nin etkisi gözle görünür biçimdedir.⁹⁴ Bunun yanında nâsih-mensûh, i'câzu'l-Kur'ân, mekkî-medenî ve esbâb-ı nüzûl gibi çağdaş dönemde problematik hale gelen konulardaki tavrı klasik bakış açısının paralelinde şekillenmiştir. O, bu durumu eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

Şunu söylemek gerekir ki; İslam'a ve Müslümanlara düşman olan kişiler bu dini bozmak ve Müslümanların

⁹⁴ Vural, "Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme", s. 274.

akıllarına şüphe düşürüp onları dinlerinden döndürmek için çok çalışıyorlar. Bizim kendimizi bu tahrif ve şüphe saldırılarından korumamız gerekir.⁹⁵

Zürkânî'nin yaşadığı zaman diliminin İngiliz işgalinin Mısır'da başlamasına tekabül etmesi, onun çağdaş döneme uygun savunmacı bir dil kullanmasına zemini hazırlamıştır. Ayrıca geleneksel ulûmu'l-Kur'ân metinlerinden farklı olarak çağdaş kavramlarla açıklamalar yapması yaşadığı döneme uygun bir eser ortaya koyma ve ulûmu'l-Kur'ân paradigmasını güncelleme amacına matuftur. Bu bağlamda Zürkânî, tam anlamıyla geleneğin taklitçisi değil, eski kültür dilini dönemin ihtiyaçlarına göre değiştiren ve sadeleştiren bir ıslahatçı olarak değerlendirilebilir.⁹⁶

Geleneksel ulûmu'l-Kur'ân eserlerindeki nakil odaklı yönelim, çağdaş dönemde metodolojiyi merkeze almış ve usûl arayışına yönelmiştir. Bunun sonucunda sistemin parçalarını oluşturan kavram analizi ve tanımlamalar ön plana çıkmıştır. Zürkânî'de bu durum konu başlıklarını ele alma biçiminde ve eleştirilere verdiği cevaplarda ortaya çıkmıştır.⁹⁷ Özellikle kitabın en uzun konusunun nâsih-mensûh olması ve 14 farklı vecihle i'câzı açıklamaya çalışması çağdaş dönemde tartışmaya ihtiyaç duyulan konuları ifade eder niteliktedir.

Çağdaş dönemdeki değişimin ortaya çıkardığı farklı anlayışlar, geleneksel çizgiyi benimseyen âlimleri geleneği savunmaya mecbur bırakmıştır. Zira bu anlayışlar önceki farklılıklar gibi değil, asıllara yönelik tenkitleri barındıran düşünce tarzlarının gelişmesine sebep olmuştur. Zürkânî de *Menâhil*'de çağdaş dönemde gözlenen metodoloji krizinin aşılmasına yönelik bir çaba içerisinde.⁹⁸ Fakat onun bu çabası genelde tepkisel düzeyde kalır. Zürkânî bu tavrını “içinde bulunulan dönemi esir alan şüphe tereddütlere cevap veren” şeklinde ifade etmektedir.⁹⁹ Onun eseri yazarken ulaşmak istediği en temel hedef, her şartta sahih tefsiri ortaya çıkarabilecek değişkenleri

⁹⁵ Zürkânî, *Menâhil*, I, s. 117.

⁹⁶ Ayyıldız, “Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri”, s. 70-72.

⁹⁷ Eser, *Ulûmu'l-Kur'ân Geleneği ve Muhammed Abdulazim Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eseri*, s. 89.

⁹⁸ Sağdıç, *Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân Adlı Eseri Çerçevesinde Kur'an'a Yönelik Şüpheler ve Verilen Cevaplar*, s. 47.

⁹⁹ Zürkânî, *Menâhil*, I, s. 5.

doğru sıra ile açığa çıkarmaktır.¹⁰⁰ Bu minvalde, geleneksel çizginin gerektirdiği şekilde rivayet kültürünü benimsemiş, sonrasında dil ve anlam üzerinde durmayı tercih etmiştir.¹⁰¹ Bunun yanında dönemin şartlarına binaen ortaya çıkan değişimin de farkında olan Zürkânî, dinin bilim karşısında olduğuna yönelik algıyı ortadan kaldırmaya çalışmaktadır:

‘Din ve bilim arasında kökleri derin bir düşmanlık vardır’ aldatmacasıyla kandırılmış yığınlara, bu utanç verici ve ucuz oyunun gözler önüne sermek için her defasında İslam ve bilim arasındaki yüksek bağı, derin ilişkiyi göstermek istedim.¹⁰²

Zürkânî, eserinde Zerkeşî’nin *Burhân*’ı, Suyûtî’nin *İtkan*’ı ve İbn Teymiyye’nin *Mukaddime*’sinden faydalanmış, Abdullah Draz’ın (ö. 1958) *en-Nebeü’l-Azîm* isimli eserlerine de atıflarda bulunmuştur.¹⁰³ Bununla birlikte Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn* ve *Mustasfâ* isimli eserlerine de başvurması onun irfânî yöne yaptığı vurguyu daha belirgin hale getirmiştir.

Lübnan’ın önde gelen âlimlerinden biri olan Subhî es-Sâlih de geleneksel çizginin çağdaş dönemdeki takipçilerinden biri olarak ulûmu’l-Kur’ân literatürüne katkıda bulunmuş ve ders kitabı mahiyetinde birçok üniversitede okutulan bir eser kaleme almıştır. Dört ana başlıktan oluşan *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, Zerkeşî ve Suyûtî’nin eserlerinden büyük oranda etkilenmiştir. Her ne kadar kendine has bir uslûbu ve sınıflandırması olsa da, muhteva ve zihniyet açısından gelenek tavrını sürdüren Sâlih, Zürkânî gibi çağdaş eleştirilere cevaplar vermeye çalışmıştır. Bu minvalde Sâlih; Régis Blachère (ö. 1973), Theodor Nöldeke (ö. 1930) ve Paul Casanova (ö. 1926) gibi oryantalistlerin iddialarına çokça atıf yapmış ve onların serdettikleri şüpheleri gidermeye çalışmıştır.

¹⁰⁰ Eser, *Ulûmu’l-Kur’ân Gelenegi ve Muhammed Abdulazim Zürkânî’nin Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân Adlı Eseri*, s. 61.

¹⁰¹ Zürkânî, *Menâhil*, I, s. 49.

¹⁰² Zürkânî, *Menâhil*, I, s. 5.

¹⁰³ Vural, “Zürkânî’nin Menâhilü’l-İrfân’ı Üzerine Bir İnceleme”, s. 263-293.

Çağdaş dönem ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin öne çıkan niteliklerinden biri olan tenkit, tahlil ve akla dayalı yorum metodu Subhî es-Sâlih'in kitabında da açıkça ortaya çıkmıştır. Konuya dair zikredilen rivayetler veya âlimlerin görüşleri Sâlih tarafından etraflı bir analize tabi tutulmuş ve sonuçlara ulaşılmıştır. Kitaptaki bu üslûp Sâlih'in ilmi hayatıyla da doğrudan alakalıdır. Zira o Sorbonne Üniversitesi'nde edebiyat alanında doktorasını tamamlamış ve burada sosyoloji ve felsefe eğitimi almıştır. Bir tarafı her zaman gelenek çizgisinde dururken, diğer tarafı akademinin çağdaş düzenle şekillenmiş yüzünü görme imkânı bulmuştur.¹⁰⁴ Bazı konularda, Ehl-i sünnet paradigmasından dışarı çıkmayacak biçimde, gelenekten farklı içtihadta bulunsa da çağdaşçı çizgi olarak ifade edeceğimiz eğilime meyletmekten açıkça kaçınmıştır.¹⁰⁵ Bununla beraber geleneğin mutlak hakikat olduğu telakkisini eleştirmekten de geri durmamıştır.¹⁰⁶ Aslında Sâlih'in tüm gücüyle ulaşmayı hedeflediği dört maddeden biri olan “İslam'ı özüne kavuşturmak için çabalayarak ilmî ve fikrî icraatlarla asrın ruhuna ayak uydurmak”¹⁰⁷ onun içinde bulunduğu duruma nasıl yanıt verdiğini ortaya koyar niteliktedir.

Mekkî-medenî ayrımı ve esbâb-ı nüzûl konusu Zürkânî'de olduğu gibi Sâlih'te de önemini korumuştur. Zira bu konular çağdaş dönemde en çok eleştirilen ve geleneğin yanlış yorumladığı ifade edilen konular olmuşlardır. Subhî es-Sâlih'in mekkî-medenî konusu üzerinde çokça durması ve yeni bir okuma¹⁰⁸ ile bu konuyu yeniden şekillendirmesi, kendi ifadesiyle oryantalistlerin ektiği şüphe tohumlarının temelinde bu konunun olmasındandır.¹⁰⁹ Bunun yanında *Mebahis*'te Kur'ân'ın nüzûlü, Kur'ân'ın peyderpey inmesi, surelerin sıralanması, kıssaların mahiyeti, esbâb-ı nüzûl rivayetleri, neshin mahiyeti ve i'câz meselesi gibi çağdaş dönemde farklı açılardan ele alınarak muhtelif görüşlerin ortaya çıkmasına yol açan konular da ele alınmış, gelenek tavrı

¹⁰⁴ Taş, “Subhî Sâlih (1926-1986): Hayatı, Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri”, s. 25.

¹⁰⁵ Sâlih, *Mebahis*, s. 316.

¹⁰⁶ Sâlih, *Mebahis*, s. 138-139.

¹⁰⁷ Sâlih, *Hâcetunâ ilâ tenmîyeti't-tefkîri'l-içtihâdî fi'l-İslâm*, s. 122.

¹⁰⁸ Ulûmu'l Kur'ân literatürüne yaptığı katkı açısından *Mebahis*'in en önemli yönü mekkî-medenî konusundaki tasniftir. Subhî es-Sâlih, mekkî ve medenî ayetlerin açıklanmasında kullanılan “zaman”, “mekân”, “şahıs” kriterlerine “konu” faktörünü de eklemiştir. Ayrıca o, Mekke ve Medine dönemlerini üç döneme ayırmış ve her dönemin kendine has özelliklerini mercek altına almıştır.

¹⁰⁹ Sâlih, *Mebahis*, s. 344

çerçevesine -kimi zaman eleştirel biçimde- tutarlı olan ve olmayan fikirler ortaya konulmuştur.

Zürkânî ve Subhî es-Sâlih gibi çağdaş dönem ulûmu'l-Kur'ân müellifleri Zerkeşî ve Suyûtî gibi kapsamlı eserler yerine kendilerince üzerinde durulması gereken konuları ihtiva eden eserler ele almışlardır. Bunun sebebi ulûmu'l-Kur'ân konulardan her birinin tek tek yeniden ele alınıp yeniden okunmaya ihtiyaç duyulmamasıdır. Bu sebeple çağdaş dönemde yazılan eserler klasik eserlere nazaran genellikle daha dar kapsamlı ve konu odaklıdır. Çağdaş dönemde müsteşriklerin veya İslam dünyasından çıkan farklı görüşlerin ortaya koyduğu fikirler sonucunda geleneğe uygun bulunmayan ve asıllarla çelişen görüşler bu gibi müellifler tarafından reddedilmiş, tartışılmış ve savunmacı bir dil kullanılmıştır. Geleneksel çizgiyi sürdürmekle birlikte yer yer yeni tasnif veya tanımlamalara başvuran çağdaş dönem müelliflerinin bir tür ıslahat çabası içerisinde oldukları söylenebilir.

Zürkânî'nin çağdaş dönemde savunmacı bir tavır takınarak ulûmu'l-Kur'ân başlığı altında 53 konuda şüpheleri giderme çabası ve Subhî es-Sâlih'in oryantalistlerin art niyetli bir okuma ile şüphe oluşturmaya yönelik girişimlerini çürütmeye çalışması ulûmu'l-Kur'ân literatürünün gelişim sürecinin ve çağdaş dönem tasavvurunun ne tür söylemlerden etkilendiğini ortaya koyar mahiyettedir.

Çağdaş dönemdeki geleneksel çizgi mensuplarına göre medeniyetin kurucu metninin açıklanması, yorumlanması ve güncel hayata tatbik edilmesiyle bir topluluk harekete geçmiş ve İslam medeniyetinin temelleri atılmıştır. Bu minvalde, Kur'ân'ın anlaşılma usûlü, tarihsel süreçten kopuk biçimde irdelenemez, İslam düşüncesinin sürdürülebilmesi ilk dönemden itibaren ortaya çıkan geleneğe eklemelenmekle mümkün olabilmektedir. Ulûmu'l-Kur'ân konularının başlangıç noktası Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için gerekli bilgileri toplamaktır. Bu açıdan bakıldığında bizatihi ilk döneme gidilmedikçe ve bu dönemdeki müktesebât dikkate alınmadan bir temel inşa etmek imkânsızdır. Hâlihazırda ilk döneme gitmek muhâl olduğu için ulûmu'l-Kur'ân literatürü, Kur'ân'ı anlamının ve dolaylı olarak İslam düşüncesinin ilerlemesinin nihâi kaynağıdır. Zürkânî bunu şu şekilde ifade etmektedir:

... en büyük pay bu ilimleri toplayan, uzağı bizim için yakınlaştıran, parçaları bir bütün olarak sunan, arkalarında müthiş bir ilmi servet ve insanlık tarihinde yeryüzünde var olmuş milletler arasında eşi olmayan kültür hazinesi bırakan alimlerimizindir. Eğer biz bu mirası iyi idare edebilirsek, hiçbir güç ve maddi imkânın yanına bile yaklaşamayacağı ve mevcut durumun şimdikinden çok daha farklı olacağı bir pozisyon olacaktır. Ama olan olmuştur. Umarım yakın gelecek, içinde bulunduğumuz üzüntü verici durumdan daha güzel olur.¹¹⁰

Çağdaş dönemde geleneksel çizginin ulûmu'l-Kur'ân müktesebâtını bir tefsir usûlü haline dönüştürme adına ıslah çabaları kısa vadeli ve konu odaklıdır. Geleneksel çizgi mensupları, belirli konular çerçevesindeki tartışmalara cevap niteliğinde metinler kaleme almış, bütüncül revizyon girişimlerinden kaçınmışlardır. Bu durum, ulûmu'l-Kur'ân kitaplarının tam bir tefsir usûlü önerisinde bulunmaması ve çağdaş dönem yorum anlayışlarının hermenötik kapsamında daha geniş bir alana yayılmasıyla daha çetrefilli bir mesele haline dönüşmüştür. Zira klasik ulûmu'l-Kur'ân metinleri başlı başına bir usûl teklifinde bulunmamış, çağdaş dönemde gelenek takipçileri bu metinlerden çıkarılan bilgiler çerçevesinde bir usûl inşasını amaçlamışlardır. Ayrıca çağdaş dönemde metin çok boyutlu inceleme konusu haline gelmiş ve İncil'in tâbi tutulduğu metin tenkidi hermenötik alanı içerisinde yeni dil kuramları ve yorum telakkileri oluşmasını sağlamıştır. Bu yöntem Kur'ân metninin yorumlanması kapsamında da teklif edilmiş ve yeni soruları beraberinde getirmiştir. Bu noktada klasik anlayışın birtakım değişikliklerle çağdaş döneme entegre edilme ve bunu bir usûl şekilde sunma çabaları yetersiz görünmektedir. Varılan noktada bu girişimler ve arayışlar ayakları yere basan ve bütüncül bir tasavvuru haiz görünmemekle birlikte kimi araştırmacılar için gelenek mirası bu bilgiyi ihtiva etmektedir. Bu görüşü savunanlar için bütüncül bir usûlün çerçevesi henüz belirlenmemiş olsa da bu usûlü ithal edilen çağdaş yaklaşımlar yerine kendi geçmişimizde aramamız gereklidir.¹¹¹

¹¹⁰ Zürkânî, *Menahil*, I, s. 4.

¹¹¹ Polat, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'ân'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî Ve Ebû Zeyd Örneği", s. 23-24.

Geleneksel düşüncenin çağdaş dönem içerisinde kendi içinde tutarlı yeni bir usûl sunamamasının diğer bir sebebi ulûmu'l-Kur'ân konularının İslami ilimlerin diğer alanlarıyla da doğrudan bağlantılı olmasıdır. Bu bağlamda esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, mekkî-medenî, i'câz, muhkem-müteşâbih başta olmak üzere ulûmu'l-Kur'ân'ın birçok konusu hakkında yapılacak olan detaylı revizyon girişiminin kelam, fıkıh ve hadis alanlarını ilgilendirecek sonuçların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu noktada, bu ilimlerin yeni bir usûl formasyonu çerçevesinde ele alınması bütün dini ilimleri yeniden gözden geçirmek anlamına gelecektir. Sonraki bölümde ele alınacak olan çağdaşçı yaklaşım bu durumun farkında olarak Kur'ân ilimlerindeki değişimin yanı sıra diğer dini ilimlerdeki değişimin önünü açacak tekliflerde bulunmuşlardır.

Sonuç olarak geleneksel çizginin takipçileri, çağdaş dönemin meydan okumalarının farkında olmuşlar ve sorulara belirli ölçüde karşılık vermeye çalışmışlardır. Görülebildiği kadarıyla onlar, ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin Kur'ân yorumunda yeterli olmadığını anlayarak bu müktesebât çerçevesinde boşlukları doldurmaya çalışmışlardır. “Konulu tefsir” anlayışının da bu kapsamda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu girişimler, çağdaş dönemde beliren sorunları sağlıklı biçimde aşmada yeterli olmamıştır. Varılan son noktada ulûmu'l Kur'ân üzerine çalışan geleneksel çizgi takipçilerinin özgün bir okuma modeli sunamadığı ve çağdaş dönemle geleneksel dönem arasında sıkıştıklarını söylemek mümkündür.

1.2. Çağdaşçı Çizgi: Usûl/Yöntem Olarak Ulûmu'l-Kur'ân Arayışları

Çağdaşçı çizgi, sözü edilen “eşiklik süreci”ndeki kaotik sorgulama ve araştırma aşamasını, başlangıç noktasından ayrılma üzerine sonlandırmıştır. Bu dönemde yaşanan kırılmanın sonucunda fikrî temellerini gelenekteki hâkim kaynakların aksine farklı dayanak noktalarından beslenerek ortaya koyan düşünürler, ulûmu'l-Kur'ân'da ve buna bağlı olarak tefsir usûlünde yeni bir perspektif arayışına girmişlerdir. Bu girişimlerin en büyük sebebi 18. yüzyıldan itibaren İslam coğrafyalarında her alanda hissedilen değişimdir.

Çağdaşçı düşünürler geleneksel çerçevede sunulan yeni teklifleri yetersiz ve gereksiz görmüştür.¹¹² Bunun yanında batıdaki dönüşüm ve bunun akabindeki gelişim, onların dikkatinden kaçmamıştır çünkü batı düşüncesi, geçiş ritüeli bağlamında benzer bir süreçten geçmiştir. Eşiklik safhasında kilisenin argümanlarını ve Katolik öğretiyi sorgulayan batılı araştırmacılar, sonuç olarak akıl ve bilimin başını çektiği bir sistem ile yeniden birleşmişlerdir. Bu süreç ve dönüşüm içerisindeki en temel noktalarından biri kilise baskının kırılması ve etraflı kutsal metin analizidir.¹¹³

Bu geçişin bir örneğini İslam düşüncesi üzerinde sergilemek isteyen düşünürler, 18. yüzyıldan itibaren ilmî, ictimai ve siyasi alanlarındaki geri kalmışlığı durdurmak adına aslî dinamiklere yönelik bütüncül hamlelere girişmişlerdir.¹¹⁴ Geleneksel anlayışın terk edilmesine yönelik bu girişimler farklı coğrafyalarda benzer şekillerde ortaya çıkmıştır. Suud'da selefi düşüncenin öncüsü olarak kabul edilen Muhammed b. Abdilvehhâb b. Süleymân et-Temîmî en-Necdî (ö. 1792), Hindistan'da Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî (ö. 1624) ve sonrasında Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî (ö. 1762), Libya'da Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdilkadir es-Senûsî (ö. 1859), Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Mısır'da ise Cemâleddîn Efganî'nin (ö. 1897) girişimleri birbirinden farklı bağlam ve konular etrafında ortaya çıkmış olsa da İslam düşüncesinin çağdaş döneme verdiği tepki yelpazesinin muhtelif noktalarını temsil etmektedir. Bu noktaların müşterek oldukları husus, farklı ton ve derecelerde, gelenek eleştirisidir.¹¹⁵

Çağdaş dönemde Kur'an'ın anlaşılması çerçevesinde ortaya çıkan düşüncelerin zihinsel arka planında yer alan birtakım sabiteleri tespit etmek mümkün olsa da bu düşüncelerin birbirinden ayrıştığı hususlar da vardır. Bu bağlamda düşünürlerin Kur'an'ın anlaşılması konusunda vurgu yaptıkları alanları sosyal, edebî ve tarihsel olarak belirlemek mümkündür. Özellikle bu temalar çerçevesindeki tekliflerin mercek altına alınmasındaki sebep, çağdaş dönemdeki en etkili fikirlerin bu alanlardan çıkmış olmasıdır. Bununla birlikte çağdaş dönemde yalnızca bu konular çerçevesinde ürünler

¹¹² Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 92.

¹¹³ Dilthey, *Hermeneutik ve Tîn Bilimleri*, s. 98.

¹¹⁴ Fazlurrahman, *İslam*, s. 269.

¹¹⁵ Uyanık, *İslam Sufizmi ve Modernizm*, s. 207.

verilmemiş, sınırlı çalışmamız içerisinde yalnızca bu üç alandan bahsetmenin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Çağdaş dönemdeki Kur'ân yaklaşımları incelendiğinde, düşünürlerin ilk olarak içinde bulundukları dönemin şartlarına uygun sosyal çözüm önerileri getirmek için Kur'ân'a başvurdukları görülür. Bu minvalde, Efganî'nin başlattığı tecdit hareketinin devamında yeni bir Kur'ân metodolojisi geliştiren Muhammed Abduh (ö. 1905) ön plana çıkmaktadır. Ona göre Kur'ân, hukukçuların, dilbilimcilerin veya tasavvuf ehlinin kendi düşüncelerine zemin hazırlayacak fikirleri elde etme yeteneklerini ortaya koyacağı bir metin değildir.¹¹⁶ Dünya ve ahiret mutluluğunu elde etme yolunun Kur'ân'ın emir ve yasaklarını doğru biçimde anlamaktan geçtiğini savunan Abduh, tefsir usûlünü güncel problemlerin çözümü üzerine inşa etmiştir.¹¹⁷

Abduh, İslam'ı rasyonel, evrensel ve liberal perspektif aracılığıyla yorumlamayı savunmuş ve kültüre bağlı yerleşik yapıları akıl çerçevesinde yeniden okumaya çalışmıştır.¹¹⁸ Abduh'un toplumsal ıslah merkezli çözüm yöntemi dinin doğru anlaşılmasını gerektirmektedir. Bu da daha önce dinin doğru anlaşılmadığı ve yeni bir yöntemin zarurî olduğu sonucuna götürmektedir. Çağdaş bilimler ışında taklit yerine ictihâdı benimseyen bu tavır, Kur'ân yorumunda dilbilimsel ve metinsel analiz yerine reel problemlere çözüm üretebilecek ve başvuru kaynağı olabilecek bir yöntem önermektedir. Ulûmu'l-Kur'ân konularını da bu fikir etrafında yorumlayan Abduh, özellikle kıssalara dair yeni yorum arayışı içine girmiştir. Abduh'a göre tefsirde göz önünde bulundurulması gereken aslî unsur Arap dili ve belâğatinin yanı sıra Kur'ân'dan ibret alması ve hayat rehberi edinmesi gereken insanın hayat içindeki tasarruflarıdır. Abduh'un "Bizim istediğimiz tefsir, anlaşılması insanları dünya ve ahiret mutluluğuna sevk eden tefsirdir" sözü bu anlayışın en güzel ifadesidir.¹¹⁹

Abduh çağdaş yorumlarını *Tefsîrû'l-Menâr* isimli eserinde ortaya koymuştur. Çağdaş kurum ve değerlerin İslam'ın idealleriyle doğrudan irtibatlı olduğunu rasyonel yöntemle bu eseri aracılığıyla iddia etmiştir. Onun bu alandaki amaçlarını; dini idealleri

¹¹⁶ Özdemir, "Muhammed Abduh'un Kur'ân Anlayışı", s. 85.

¹¹⁷ Sarıms, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, s. 177.

¹¹⁸ Amir, *Muhammed Abduh'un Moderniteye Katkısı*, s. 228

¹¹⁹ Abduh, *Tefsîrû'l-Fâtiha*, s. 2.

yeniden üretmek, İslam anlayışını yeniden şekillendirerek ibadet ve inançları canlandırmak, gereksiz teolojik tartışmalar yerine Kur'ân ve tefsir çalışmalarına önem vermek, bidatlara karşı savaşmak ve ictihad kapısını yeniden açmak olarak sıralamak mümkündür.¹²⁰

Abduh'un dinde ıslahat ve tecdit çağrısı sonraki dönemlerde yalnızca Kur'ân özelinde değil İslam düşüncesinin her sahasında karşılık bulmuş ve yapılan çalışmalarda onun görüşlerinden istifade edilmiştir. Onun akıl merkezli tutumu Ali Abdurrâzık (ö. 1966), Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), Kâsım Emîn (ö. 1908) ve Abbas Mahmûd el-Akkad (ö. 1964) gibi Mısır'ın önde gelen birçok düşünür tarafından kabul görmüştür. Tefsirde ise Abduh ekolü, günümüzde dahi etkileri hissedilen ve çağdaşçı çizginin çıkış noktasını belirleyen bir konumdadır.

Çağdaşçı çizgideki bir diğer yönelim, Kur'ân araştırmalarında edebî yöntemi ön planda tutan anlayıştır. Bu görüşe göre her ne kadar Kur'ân araştırmalarında sosyal ve tarihsel paradigmaları benimsemenin birtakım faydaları olsa da tefsirdeki aslî unsur dilbilimsel araştırma ve edebî tenkit metodudur.¹²¹ Emîn el-Hûlî (ö. 1966), çağdaş dönemdeki kırılma sonucunda geleneği sorgulayarak batıdakine benzer biçimde metin kritiği ve edebî yöntemi merkeze almıştır. Bu açıdan bakıldığında çağdaş dönemde ortaya çıkan ikinci eğilim olan metinsel analiz ve edebî metodun en önemli temsilcisi ve teorisyeni Emîn el-Hûlî'dir. Ona göre Kur'ân her şeyden önce edebî bir metindir. Bilinen kelime ve terkiplerden oluşmuş ve ulaşılması gereken anlamları barındıran bir yapıya sahiptir.¹²² Ona göre,

İslamî çağrı, güçlü bir edebî ameliye ya da bu ameliyenin somut bir birimidir. Zira bu çağrı eleştirel bir yaklaşıma dayanmakta, sözlü sanatta ise düşünceyi esas almaktadır. Hal böyle olunca, herhangi bir Arap bu edebî çağrıya muhatap kılınıp onunla yüz yüze geldiğinde hemen ona inanır ve ikna olur. Dolayısı ile onun Müslüman oluşu -gerçekte- eleştirel bir yargıdan

¹²⁰ Haddad, *Muhammad 'Abduh: Pioneer of Islamic Reform*, s. 39.

¹²¹ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 302.

¹²² Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 154.

ve Allah'ın dinine yönelik edebî bir kabullenmeden başka bir şey değildir.¹²³

Emîn el-Hûlî her ne kadar çağdaş çizginin temel prensiplerini benimsemiş olsa da, merkeze aldığı tema itibarıyla farklılaşır. O, Kur'ân'ı hayat rehberi olarak gören ve tefsirin ana gâyesini Kur'ân'ın içinde bulunulan duruma ne söylediğini, nasıl çözümler ürettiğini bulmak olarak belirleyen Abduh'un aksine tefsiri, planlı, programlı, sistematigi düzgün bir edebî çalışma olarak görmektedir.¹²⁴ Hûlî'ye göre tefsire dair söylenebilecek tüm sözler edebî çalışmaya dayalı biçimde serdedilmelidir. Bu da ilk muhatapların ayetlerden anladığını objektif biçimde araştırmakla bulunabilir. Hûlî bu metodun ayetleri yorumlamak isteyen herkes için ortak bir zemin oluşturduğunu ifade etmektedir.¹²⁵

Çağdaş dönemde ayetlerin anlaşılması için yeni bir usûl arayışı Hûlî'de kendini, belirli aşamaları olan sistematik bir metot olarak göstermektedir. O, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb* adlı eserinin “Tefsir” bölümünde “Edebî Tefsir Metodu” olarak isimlendirdiği sistemi açıklamıştır. Bu metot bazı düşünürler tarafından Hristiyan dünyasındaki hermenötik çalışmalarına benzetilmiş ve özgünlükten yoksun bir yöntem olarak görülmüştür.¹²⁶

Hûlî metodunu oluşturmaya en baştan kavram inşası ile başlamış, tefsir ve tevili tanımlamış, tefsir tarihini ve ekollerin gelişim süreçlerinden bahsetmiş ve gerekli gördüğü noktalarda eleştirilerde bulunmuştur. Bunun ardından Hûlî, tefsirdeki metodunun önemli bir noktası olan ayetleri birtakım ana konular çerçevesinde toplayan bakış açısını açıklamıştır. O, mushaf tertîbinin Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştıracak biçimde olmadığını ifade etmiştir.¹²⁷ Fıkıh, ahlak veya tarihe dair konuları Kur'ân'ın muhtelif bölümlerinde bulmak mümkündür. Hûlî'ye göre bu şekilde Kur'ân'ın tam anlamıyla anlaşılması mümkün değildir ki gelenekte bu durumu gözden kaçırmak

¹²³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.14

¹²⁴ Hûlî, Emin, “et-Tefsir”, s. 367.

¹²⁵ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 284.

¹²⁶ Seyyid Halil *Dirâsât fi'l-Kur'ân* adlı eserinde Hûlî'nin yöntemini niyetsele hermenötik bağlamında Schleiermacher'ın düşüncelerinden farksız olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Seyyid, *Dirâsât fi'l-Kur'ân*, s. 145

¹²⁷ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 103-109

önemli bir sorun olmuştur. Bu sorunu ortadan kaldırmak için ortak konulardan bahseden ayetleri bir araya toplamak gerekir. Bu şekilde bir okuma bütüncül bir değerlendirmeyi sağlayacaktır. Hûlî bu şekilde bir tasnif yapılmadığı takdirde doğru anlamın bulunamayacağını savunur.¹²⁸

Bunun yanında Hûlî, uygun araştırma metodunu uygulamadan yalnızca ayetleri konularına göre gruplandırmanın yeterli olmadığını savunur.¹²⁹ Ona göre ayetlerin tarihsel olarak sıralanması da gereklidir. Konularına göre tasnif edilmiş ayetler nüzûl sırasına göre sıralanmalı ve indikleri ortam tespit edilmelidir. Bu şekilde, araştırmaya başlamadan önce ayetlere dair zaman, mekân ve konu düzenlemesi yapılmış olur. Hûlî'ye göre bu düzenleme olmadan herhangi bir araştırmanın sağlıklı bir sonuç vermesi mümkün değildir.¹³⁰

Burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus, Hûlî'nin zaman ve mekân tasnîfine önem vermesinin ikincil bir konumda olduğudur. Her ne kadar Hûlî için nüzûl tertîbi ve ayetlerin indiği yerler önemli olsa da onun asıl kaygısı dilbilimsel araştırmadır. Bu kaygı onu çağdaşçı çizgi içerisinde Kur'ân'ı tarihsel olarak okuyan gruptan belli ölçüde farklılaştırmaktadır. Zira o, sebebin husûsiliğine değil lafzın umûmiliğine itibar etmiştir. Ayetlerin nüzûl sebepleri ortadan kaldırıldığında ayetin ortadan kalkmayacağını savunması bunun bir göstergesidir.¹³¹

Sonrası için hazırlık olarak ifade edilen bu iki alandaki çalışmanın ardından tefsirde iki aşamalı bir araştırma metodu öneren Hûlî, ilk etapta Kur'ân etrafında, onu çevreleyen yapıyı araştırmayı açıklar. Bu aşama kendi içerisinde Kur'ân'a yakın özel araştırma ve Kur'ân'a uzak genel araştırma olarak ikiye ayrılmıştır. Kur'ân'a yakın özel araştırma, Kur'ân'ın bizâtihi içeriğine ilişkin olmayan fakat mutlaka bilinmesi gereken konuları ihtivâ etmektedir. Ulûmu'l-Kur'ân konularını da içeren bu alan Kur'ân'ın toplanması, nâsih-mensûh, kıraat gibi konuları kapsamaktadır.

Kur'ân'a uzak genel araştırma ise Kur'ân'ın indiği dönemdeki Arap kültürü, örf ve âdetleri hakkındaki araştırmadır. İlahî hitap ilk etapta bir bağlam ve olgu içerisinde

¹²⁸ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 115-137.

¹²⁹ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 144.

¹³⁰ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 146.

¹³¹ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 89.

indirilmiştir. Bu durum metinle doğrudan ilişkili olduğu için bağlamı bilmek metni anlamayı kolaylaştıracaktır. Hûlî'ye göre Kur'ân'ın yazıldığı, ezberlendiği, okunduğu, ilk başta hitap ettiği ve dönüşüme uğrattığı toplumun dinamiklerini anlamadan ayetleri sağlıklı biçimde anlamak mümkün değildir.¹³² Bu araştırma Kur'ân'da geçen yer isimleri ve bağlantılarını da incelemeyi içerecek şekilde Hûlî'nin metodundaki yerini almıştır.

Bunun ardından yapılacak inceleme, Kur'ân'ın içinde bizâtihi kendisini konu alan bir incelemedir. Bu aşamayı da yine kendi içerisinde ikiye ayıran Hûlî, öncelikle Kur'ân'daki lafızların incelenmesi gerektiğini ifade etmiş, sonrasında terkipleri araştırmayı önermiştir.¹³³ Kelimelerin incelenmesinde başlangıç noktası ise ilk okuyucunun anladığı manayı bulmaktır. Bunun kimi zaman lügavî mananın dışında olduğunu vurgulayan Hûlî, bu konuda müfessirin ayrı bir gayret göstermesi gerektiğinin altını çizer.¹³⁴ Zira yalnızca günümüze ulaşan sözlükler aracılığıyla ilk muhatabın anladığı manayı kavramak zaman zaman mümkün olmamaktadır. İslam düşüncesinin geçirdiği süreç ve diğer kültürlerle etkileşim sonucunda söz konusu olan dildeki değişimler ve yenilenmeler kelimelerin aslî manalarından ayrılmasına sebep olabilmektedir. Bu sebeple edebî yöntem ile araştırma yapan müfessir hâlihazırdaki sözlüklere tam anlamıyla güvenmemelidir.

Bundan sonraki ikinci araştırma alanı ise cümle ve terkiplerin incelenmesidir. Bu safhada Hûlî, geleneksel düşüncenin benimsediği terkip araştırmasını tasvip etmez.¹³⁵ O, belâgat, nahiv ve edebî ilimlerden istifade etmenin gerekliliğini vurgulasa da bu ilimleri bir araç olarak kullanma taraftarıdır. Diğer bir deyişle Hûlî, Kur'ân'daki cümleleri nahiv ve belâgat kurallarına uygunluk açısından mercek altına almayı doğru bulmamaktadır. Önceki âlimler bunu yaptıkları için anlamdan uzaklaşmışlar ve asıl noktayı kaçırmışlardır. Hûlî'ye göre onlar Kur'ân'ı bu şekilde bir nahiv kitabı haline getirmişlerdir. Hâlbuki Kur'ân'ın kendisi Arap dilinin zirvesidir. Buradaki inceleme, bu tutumun aksine cümlenin anlamını belirleme üzerine yapılmalıdır. Farklı kıraatlerin

¹³² Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 89.

¹³³ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 202-205.

¹³⁴ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 209.

¹³⁵ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 227-233.

anlam üzerindeki etkisi ve benzer olan ayetlerin birbiri ile ilişkisi yine bu aşama içerisinde incelenmektedir.¹³⁶

Emîn el-Hûlî edebî yöntemin siyak ve sibaktan bağımsız bir biçimde uygulanamayacağını ifade etmiştir.¹³⁷ Metnin öncesi ve sonrası arasındaki ilişki kelime ve cümlelerin hangi amaçla vaz edildiğini anlamının önemli bir göstergesidir. Hûlî de bu konuya oldukça önem vermiştir.¹³⁸ Ona göre bu anlam ilişkilerini kavramak için önceki müfessirlerin görüşlerine başvurulabilir fakat bu görüşlerin Kur'ân bütünlüğü içerisinde tutarlı olması gereklidir. Yine bu minvalde Hûlî'ye göre dikkat edilmesi gereken bir diğer husus siyak ve sibak bağlamında Kur'ân kelimelerinin kullanılış farklılıklarıdır. Müfessir metin içi bağlama dikkat ederek incelediği kelimelerin farklı kullanımlarını da göz önünde bulundurmalı ve buna göre tefsir yapmalıdır.¹³⁹

Edebî tefsir yöntemiyle Hûlî, Kur'ân'ın Arap dilindeki en edebî metin olmasını Kur'ân araştırmaları için başlangıç noktası olarak belirlemiştir. O bunu şu şekilde ifade eder:

Hülâsa, bugün tefsir -benim anlayışıma göre- programı doğru, bütün yönleri eksiksiz ve planlaması uyumlu bir edebî araştırma ve inceleme demektir. Ve bugün tefsirin asıl hedefi sadece ve sadece edebî olmalıdır. Bunun ötesinde herhangi bir maksat ve değerlendirmeden asla etkilenmemelidir. Çünkü, bundan başka arzu edilen her türlü hedefin gerçekleşmesi önce buna bağlıdır. İşte bizim bugün tefsire bakışımız ve ondan kastımız da budur.¹⁴⁰

Emîn el-Hûlî'nin öğrencisi olan Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997), edebî tenkit yönteminin uygulayıcısı olarak ön plana çıkar. O, Emîn el-Hûlî'nin

¹³⁶ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 235.

¹³⁷ Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 22-31.

¹³⁸ Hûlî'nin, tefsirde dikkat edilmesi gereken aşamalarla ilgili görüşlerini düzenleyip maddeler halinde sıralayan eşi Aişe Abdurrahman ve Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumi, bu konuyu ayrı bir aşama olarak ele almaktadırlar. Bkz. Abdurrahman, Fehd b. Süleyman er-Rumi, *İtticahatu't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Rabi' Aşer*, II, s. 737.

¹³⁹ Hûlî, *Menâhicü tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-edeb*, s. 271.

¹⁴⁰ Hûlî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 70.

danışmanlığında kaleme aldığı *el-Fennü'l-kasasî fî'l-Kur'ân* başlıklı doktora tezinde, Kur'ân yorumunda yeni yöntem arayışlarında edebî tenkit yöntemini önceleyen ekol bağlamında metin analizini Kur'ân kıssalarına uygulamıştır. Halefullah kıssalara yönelik bakışını şöyle ifade etmektedir:

Tarihsel kıssada, rasyonel gerçeklik ve tarihsel anlatım yoktur; sanatsal anlatım veya edebî gerçeklik vardır. Burada arzu edilen hedefe ulaşmak için etki uyandırma amaçlanmıştır. Kur'ân'daki tarihsel kıssa edebî kıssadır ve onda tarihsel bilgi vermekten başka bir şey amaçlanmıştır. Bu kıssanın, vuku bulmuş olayları öğretmek ve tarih bilgisi vermek gibi bir gayesinin olduğunu söyleyemeyiz; buna mukabil, korkutmak ve uyarmak gibi psikolojik bir gayeyle nazil olan, edebî bir kıssa olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴¹

Halefullah'ın öncelikli tezi Araplık ile İslam arasındaki ilişkinin mâhiyetidir. Ona göre Kur'ân ve buna binaen İslam dini Araplık ile doğrudan ve sağlam şekilde ilişkilidir. Bu ilişki İslam'ın Arap yapısına göre şekillenmesini sağlamış ve ondan ayrı düşünülemez bir boyuta dönmüştür.

Biçim ve öz olarak iki bileşenden oluştuğunu iddia ettiği kıssalarda ona göre asıl olan özdür. Bu da kıssaların öğüt, sakındırma ve doğru yola iletme gibi özelliklerini ön plana çıkarır.¹⁴² Onun Kur'ân ve Araplık arasında kurduğu ilişki kıssaları ele alma biçimini de doğrudan etkilemiştir. Bu doğrultuda o, Kur'ân kıssalarının Arap mantığı ve bağlamı çerçevesinde inşa edildiğini ifade eder.¹⁴³

Bağlamsal, olgusal ve zamansal faktörleri bir arada değerlendirmeye çalışan Halefullah, Kur'ân kıssaları ile Kitâb-ı Mukaddes bilgileri arasında da uyum aramaktadır. O, Kur'ân kıssalarının gerçeklikle ilişkisi açısından Ehl-i kitab'ın bilgisine müracaat eder ve bu karşılaştırmanın sonucu üzerine fikir inşa eder. Halefullah'ı ön plana çıkaran görüşü kıssaların biçimsel özelliklerinin hakikati ifade etmeyebileceğini

¹⁴¹ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 168.

¹⁴² Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 64.

¹⁴³ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 72.

açıktan söylemesidir. Buna göre o, geleneksel çizgi tarafından gerçek dışı olarak telakki edilmeyen birçok konunun tarihi gerçeklik biçiminde olmama ihtimali üzerinde durmuştur.¹⁴⁴

Edebî metot üzerinden metin analizi yapan Halefullah, kıssaların tarihte gerçekten var olmuş olaylar olduğuna dair Kur'ân'da bir delile rastlamadığını ifade etmektedir. O, Kur'ân'da müşriklerin kıssalar için “öncekilerin masalları” dediğini fakat bunu yalanlayan bir âyet olmadığını ifade etmektedir. Bu konuda kendi ifadesiyle vardığı sonuç şu şekildedir: “Kur'ân'da masal bulunduğunu söylemeyi sakıncalı bulmuyoruz. Bunu söylediğimiz zaman Kur'an'ın herhangi bir nassına aykırı bir şey söylemiş olmuyoruz.”¹⁴⁵ Bu söylemiyle Halefullah kendi düşüncesiyle tutarlı bir sonuca varmaktadır. Zira ona göre metin, var olduğu dönemin bütün imkânlarını ulaşmak istediği hedefi gerçekleştirebilmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçekliğe sahip olup olmaması eşit ihtimaldedir. Edebî olarak kıssaların amacı en güzel biçimde vermek istediği mesajı okura ulaştırmaktır. Bunun için de gerçek olsun veya olmasın toplumun daha önceden bildiği veya onları etkileyecek kıssalar öğüt vermek amacıyla kullanılabilir. ¹⁴⁶

Çağdaş dönemde yaşanan kırılmanın bir diğer tezâhürü tarihselci bakış açısıdır. Kur'ân ayetlerine edebî perspektiftense tarihsel nosyonla bakmayı amaçlayan bu tavır, ayetlerin indiği dönemi esas almaktadır. Bu yönelişin çağdaş dönemdeki bir öncüsü Fazlurrahman'dır (ö. 1988). Onun çağdaş dönem problemlerini Kur'ân ile çözme vurgusu, Abduh'un Kur'ân'daki toplumsal hayata yönelik emirlerin yeniden gözden geçirilmesi vurgusuyla sınırlı kalmamıştır. Fazlurrahman da Abduh'a benzer şekilde Kur'ân öğretisinin uygulamaya yönelik olduğunu ve insana her dönemde yol gösterdiğini ifade etmiş olsa da bunun Kur'ân'dan nasıl çıkarılacağına dair tikel ve tümel kaideler belirlemeye çalışmıştır. ¹⁴⁷

¹⁴⁴ Halefullah, Müslümanların Bedir Savaşı'nda meleklerden yardım almasını motivasyon ve ümit olarak yorumlar. Ayrıca Hz. İsa'nın beşikte konuşmasına dair Yahudi ve Hristiyan kaynaklarında hiçbir şey bulunmadığını ifade eder. Haman'ın Hz. Musa zamanında yaşamadığını, Hz. Süleyman'ın cinleri, Hz. Salih'in devesi gibi Kur'ân kıssalarında yer alan olayların tarihi gerçekliklerinin bulunmadığına dair görüşlerini vermektedir. Bkz. Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 101-125.

¹⁴⁵ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 398.

¹⁴⁶ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 245-246.

¹⁴⁷ Fazlurrahman, *Kur'ân'da Allah, Evren ve İnsan* s. 13.

Fazlurrahman'ın gelenek külliyyatına vâkıf olması onun tefsir usûlüne yönelik somut eleştiriler yapmasını da kolaylaştırmıştır. Ona göre gelenek üzerinden gelen ve hala devam ettirilmek istenen tefsir usûlü (ulûmu'l-Kur'ân) anlayışı, günümüz sorunlarına çözüm üretilebilecek yeterliliğe sahip değildir. Bunun başlıca sebebi ise Kur'ân anlayışının arkasında yatan fikrî arka planın zayıf olması ve bu durumun Kur'ân'ı bütüncül biçimde ele almayı imkânsız hale getirmesidir.¹⁴⁸ Bu düşünce ile Fazlurrahman diğer çağdaş düşünürlere benzer şekilde dinin temel konularını yeniden ele almış ve günün problemlerini çözmek için İslam dininin keşfedilmesi gereken noktaları olduğunu savunmuştur.¹⁴⁹

Tümel bir yorum teorisinin yokluğuna çokça vurgu yapan Fazlurrahman'ın merkeze koyduğu ilk ilke, tüm fikir sistemlerinde değişiminin zorunlu olduğudur. Diğer bir deyişle, sosyal değişim tarihsel bir vakıadır.¹⁵⁰ Fazlurrahman'a göre nüzûl biçimi bu ilkeyi destekler niteliktedir çünkü Kur'ân, Hz. Peygamber'in durumuna ve şartlara göre peyderpey indirilmiştir. Bu sebeple Fazlurrahman nüzûl dönemin şartlarını, buna bağlı olarak Arap örf ve adetleri ve Hz. Peygamber'in yirmi üç senelik mücadelesini anlamayı Kur'ân tefsiri için zorunlu görmüştür. Fazlurrahman bunu şu şekilde ifade eder:

Kuzey kutbunda, birisi Kur'ân'ı bulmuş olsa ve Kur'ân'ın dilini de bilmesi şartıyla onu anlamaya çalışsa, bunu yapmakta başarılı olabileceği söylenemez. Birtakım genel ifadelerden başka Kur'ân, bu kişiye hiçbir anlam sunmayacaktır. Bu yüzden, Kur'ân'ı, Peygamber'in mücadelesi ve bu mücadelenin evveliyatından oluşan kendi hususi muhiti içerisinde anlamamız gerekmektedir.¹⁵¹

Buradan yola çıkarak Fazlurrahman iki alanda araştırmayı elzem görmektedir. Bunlardan ilki Kur'ân'ın indiği bağlamı Arap toplumu ve kültürü içerisindeki genel

¹⁴⁸ Fazlurrahman, *Kur'ân'ı Yorumlama*, s. 47.

¹⁴⁹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 104.

¹⁵⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 92.

¹⁵¹ Fazlurrahman, *Kur'ân'ı Yorumlama*, s. 101.

çerçeveyi anlayabilecek şekilde araştırmaktır. İkinci araştırma alanı ise tikel olaylar çerçevesinde ayetlerin nüzûlüdür.¹⁵² Uygulamaya çalışılan bu tarihsel araştırma, Fazlurrahman'ı Kur'an'ın birtakım sosyal ve ilahî prensipleri ihtivâ ettiği sonucuna götürmüştür. Bununla birlikte Fazlurrahman'ın düşünce sisteminde ön plana çıkan unsur, Kur'an'ın yalnızca belirli bazı kaidelerin çok ötesinde bir kitap olduğu iddiasıdır. Ona göre Kur'an'daki bilgiler veya öğretiler büyük çoğunlukla Hz. Peygamber'in mücadelesi bağlamında ele alınmış meseleler etrafında dönmektedir. Bunun anlamı, değişimin aslî olduğu düzen içerisinde bu bilgilerin her dönemde birebir aynı söylem bağlamında algılanmasının yanlış olduğudur.

Bu minvalde Fazlurrahman, Kur'an'ın doğru yorumuna yönelik “Önce, zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli; sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz” şeklinde formülize ettiği iki aşamalı hareket metodunu önermektedir.¹⁵³ İlk aşamada âyetin hangi ortamda indiğinin tam bir tetkiki yapılmalı ve genel çerçevenin sunduğu kültürel verilerden de faydalanarak âyetin çözüm getirdiği sorun etrafıca araştırılmıdır. Bunun sonucunda elde edilen tikel bilgiler, toplumsal sorunların çözümüne adapte edilebilecek genel ahlakî kurallar haline getirilmelidir. Bu kuralların çıkış noktası belirli olaylar üzerine inen âyetler ve bu âyetlerin vaz ettiği hükmün illetidir. Bu iki unsur bir arada değerlendirilmek suretiyle nassların özü kavranmaya çalışılır. Bu aşamada Kur'an'ın bütüncül yapısı da itibara alınmalıdır. Zira bir ayet çerçevesinde çıkarılan ana fikrin diğer bir ayet ile gelişmemesi gerekmektedir.¹⁵⁴

Fazlurrahman'ın önerdiği yorum metodunun ilk aşamasında hâkim olan tümevarımsal yönünün aksine ikinci aşamada tümdengelim metodu kullanılmaktadır. Bu aşamada, ilk etapta varılan sonuçlar hâlihazırdaki problemlere çözüm üretecek biçimde organize edilir. Burada da ilk aşamada olduğu gibi dönemin şartlarını bilmek önemlidir çünkü getirilen çözüm önerisinin kuralların hangi sorun ile bağlantılı olduğu ancak bu şekilde doğru biçimde anlaşılabilir.¹⁵⁵

¹⁵² Fazlurrahman, *İslâm*, s. 352.

¹⁵³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 55.

¹⁵⁴ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 56-57.

¹⁵⁵ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 58.

Fazlurrahman'ın Kur'ân'ı doğru anlamak ve onu çağın gereklilikleri çerçevesinde çözüm sunacak biçimde yeniden yorumlamak için kullandığı bu metot geleneği yeni bir okumaya tâbî tutmanın ürünüdür. Fazlurrahman, “bunalım dönemi”¹⁵⁶ olarak ifade ettiği zaman dilimlerinde, gelenek ile modern düşünce arasındaki ikilemi tarihsel bakış açısıyla çözmeye çalışmıştır. O, içinde bulunulan problemlili durumun geleneksel düşünceden kaynaklandığını savunmuş ve bunun ilk dönemdeki temel kaynaklara dönüş ile aşılabileceğini savunmuştur.¹⁵⁷

Fazlurrahman'ın toplumsal ıslahat, eğitim ve ahlak konularına eğilmesi onun düşünsel alan ile eylemsel alanı bir arada gözetmesinin bir sonucudur. Abduh'dan da etkilenen Fazlurrahman, İslam dünyasının yalnızca akademik çalışmalarla yeniden inşa edilmesinin mümkün olmayacağını ifade etmiş ve ortaya koyulan fikirlerin toplumsal alandaki yansımalarını da önemsemiştir.¹⁵⁸ Toplumsal ıslahat konusundaki düşüncelerinin merkezinde ise çağdaşçı çizginin bir temsilcisi olmasını sağlayacak olan Kur'ân'ı ilk dönem bağlamında ele alarak, geleneğin sorunlarıyla uğraşmadan anlama fikri bulunmaktadır.¹⁵⁹ Fazlurrahman geleneği gereksiz veya geri kalmışlığın sebebi olarak görmemektedir. O geleneğin kendi tarihsel sürecinde görevini ifâ ederek sorumluluğunu yerine getirdiğini fakat içinde bulunulan dönem için artık söyleyecek bir sözü kalmadığını düşünmektedir. Fazlurrahman'a göre İslam düşüncesinin temel kaynakları yeniden yorumlanmalı ve içinden çıkarılacak külli kaideler günümüze tatbik edilmelidir.¹⁶⁰

Cezayir'in sömürgeleşme süreci ve bağımsızlık serüveninden oldukça etkilenen Muhammed Arkoun (ö. 2010) da Kur'ân'a bakış açısıyla çağdaşçı çizginin tarihselci tarafında durmaktadır. Öncelikle Arkoun kendisini felsefeci veya teologdan çok tarihçi olarak görmektedir. Bununla birlikte çağdaş dönemde oldukça ön planda olan dilbilimsel araştırma da Arkoun'un dikkatini çekmiş ve çalışmalarında kullanılmıştır. Özellikle Kur'ân üzerine yaptığı çalışmalarda tarihsel araştırmayı ön planda tutmuş

¹⁵⁶ Fazlurrahman, “Kısa Otobiyografi”, s. 229.

¹⁵⁷ Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 121.

¹⁵⁸ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 55.

¹⁵⁹ Fazlurrahman bu görüşünü *Major Themes of the Qur'an* adlı kitabında net bir şekilde ifade etmiştir. Allah, insan, tabiat ve toplum gibi kavramları yeniden tanımlamaya çalışmış ve sistematığının fikrî arka planını oluşturmuştur.

¹⁶⁰ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 61.

fakat dilbilimsel bakış açısını da göz önünde bulundurmaya çalışmıştır.¹⁶¹ Onun Arap dilinin yenilenmesine dair vurgusu ve bunu bir zorunluluk olarak görmesi geleneksel anlayışları ve kullanılan dili sorgulamasını da beraberinde getirmiştir.

Arkoun'un dini nasslar dâhil hiçbir bilginin tarihsellikten kurtulamayacağına yönelik kabulü, onun düşüncesinin temelini oluşturur. Diğer bir deyişle Kur'ân ayetleri de dâhil olmak üzere içinde yaşadığımız dünyaya ait her bilgi belirli bir zaman ve mekân ile kısıtlanmış durumdadır. Kur'ân indiği anda “an”a hapsolmuş ve tarihin bir parçası haline gelmek zorunda kalmıştır. Bu anlamda o, tarihsel araştırma ve yöntemi benimsemiştir. Hatta onun tek çabasının Arap-İslam düşüncesine tarihselciliği sokmak olduğuna dair görüşler dahi ortaya atılmıştır.¹⁶²

Arkoun'un Kur'ân araştırmalarındaki ilk hedefi Kur'ân nassı ile yorum amaçlı ortaya konan düşünceleri birbirinden ayırmaktır. Ona göre bu ayrım şimdiye kadar sağlıklı biçimde yapılmadığı için bilgi karmaşası yaşanmış, doğru ve yanlış aynı kefedede değerlendirilmiştir. Birincil nasslar bu tahrifattan kurtulmadığı müddetçe doğru bir din anlayışı ile günümüze bakmak mümkün değildir. Arkoun'a göre sünnet bağlamında ulaşan bilgiler ve tefsir kitaplarındaki müfessir görüşleri ikincil bilgi konumundadır ve Kur'ân nassından ayrılması gerekir. Arkoun bu ayrımında modern dilbilim analizlerinin kullanılması gerektiğini savunmuş ve geleneksel metotların birincil ve ikincil nassı benzer şekilde kutsayarak hakiki bir ayrım yapamadığını ifade etmiştir. Bunun yanı sıra o, dilbilime dayalı bilgileri mutlak hakikat olarak görmez. Ona göre aslolan nasların gramatik ve dilsel analizi değil tarihsel şartlar çerçevesinde Kur'ân'ın özünü anlayabilmektir. Bu da Arkoun'un nihâi amacı olan Kur'ân'ı günümüz problemlerini çözebilme yeteneğine sahip bir kitap olarak okumanın öncelikli adımlarındandır.

Arkoun'un düşünce sisteminde “laiklik” ayrı bir yer tutmaktadır. Onun fikrî altyapısında önemli bir noktada duran bu kavram, Arkoun'a göre Medine döneminde ortaya çıkmış ve sonrasında ilk dört asır içerisinde Mûtezile'nin girişimleriyle canlılık kazanmıştır. Bu süreç Arkoun için incelenmesi ve buradaki farkındalığın günümüze getirilmesi gereken bir dönemdir. Zira sonraki dönemlerde siyasi ve kültürel otoritelerin

¹⁶¹ Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 27.

¹⁶² Karadaş, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 161.

baskın yapısı laikliği ortadan kaldırmış ve bu anlayış bir daha geri dönmek üzere kaybolmuştur.¹⁶³ Çağdaşçı çizgiyi benimseyenlerin ortak tutumu olan nüzûl dönemi araştırmaları Arkoun'da da karşılık bulmuştur. Bu durum onda, Medine dönemi ve sonrasında Mûtezile'nin girişimleriyle özgürleşen laikliği ortaya çıkarmak şeklinde tezahür etmiştir. O, eleştirel düşünce yapısı ve fikir özgürlüğünün gelenekte kaybolduğunu ve ilk dönem çerçevesinde günümüze geri getirilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁶⁴

Kur'ân araştırmaları çerçevesinde yeni bir usûl arayışında olan Arkoun, Poul Ricour'un hermenötik anlayışından oldukça etkilenmiştir.¹⁶⁵ Onun laik ve özgürlükçü anlayışı metin analizinde de kendini göstermiş, fakat o, İslam dünyasının buna açık olmadığını da ifade etmiştir.¹⁶⁶ Bununla birlikte Arkoun'un ayetleri yorumlamada kullandığı temel yöntem tarihsel analiz yöntemidir. Kur'ân ayetleri ve sonrasında günümüze gelen bilgi mirası tarihsel bir yöntem çerçevesinde ayrıştırılmalı ve olduğu gibi alınmamalıdır. Arkoun'a göre elimizdeki bilgileri tarihsel tasnif ile ayrıştırmadığımız müddetçe günümüze bir çözüm önerisi sunacak biçimde tertip etmek mümkün olmayacaktır. Bu minvalde Arkoun, ulûmu'l-Kur'ân bilgilerini de tenkit etmiş, bu alandaki eserleri belirli bir usûl üretmekten çok taklide dayalı tekrarlar olarak görmüştür.¹⁶⁷

Çağdaşçı çizginin takipçileri her ne kadar farklı konuları ön plana çıkarsalar da temel olarak alternatif bir yorum yöntemi arayışı içindedirler. Bu bağlamda önceki bölümün sonunda ifade ettiğimiz dini ilimlerin yeniden gözden geçirilmesi meselesi çağdaşçı düşünürler için problem teşkil etmemiş ve ilimlerin tasnifi ve mahiyetindeki değişimin kaçınılmaz olduğu vurgulanmıştır. Böylece alternatif yöntem yalnızca tefsir ile bağlantılı olmayıp diğer ilimlere dair de yorum yapmanın önü açılmış, ilimler tasnifini ve mahiyetini ilgilendiren önermeler de ortaya konulmuştur. Hasan Hanefî'nin kelim ilmi özelinde yapmaya çalıştığı değişiklik ve Ebû Zeyd'in "Kur'ân'a edebî

¹⁶³ Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 28-29.

¹⁶⁴ Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, s. 135.

¹⁶⁵ Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 44.

¹⁶⁶ Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 53-54.

¹⁶⁷ Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, s. 62.

yaklaşımı destekleyen yeni bir İslam Kelâm'ı geliştirmenin önündeki engel nedir?"¹⁶⁸ sorusunu sorması bu kabildendir.

1.3. Gelenekçi ve Çağdaşçı Çizginin Mukayesesi

Çağdaş dönemde ulûmu'l-Kur'ân anlayışları yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız gelenekçi ve çağdaşçı yaklaşımlar üzerinden şekillenmiştir. Gelenekçi tavır, Hz. Peygamber'den başlayan sahabe ve tabiin ile sürdürülen ve ulema tarafından okunan süreci merkeze koymuştur. Çağdaşçı yaklaşım ise doğrudan ilk dönemi referans olarak aradaki süreci gereksiz ve hatta geri kalmışlık sebebi olarak görmektedir.¹⁶⁹ Bu noktada, çağdaş dönem içerisinde mütalaa edilmesi sebebiyle her iki bakış açısının da belirli noktalarda değişime uğradığını söylemek mümkündür.

Gelenekçi tutum çerçevesinde “olan” ile “olması gereken” arasındaki ayrım net bir şekilde ortaya konmuş, Hz. Peygamber'den günümüze kadarki süreç bir bütünün farklı parçaları halinde mütalaa edilmiştir. Bu zaman çizgisinin bazı parçalarında İslam medeniyetinin asıllarına -ki bunlar geleneksel okuma biçimleridir- sahip çıkılarak “olması gereken” şekliyle muhafaza edilmiş, bazısında ise bu koruma tam olarak gerçekleşmemiştir. Diğer bir deyişle İslam medeniyeti en baştan beri süregelen bir anlama biçiminin devinimine matuf biçimde doğrusal bir hareket halindedir. Bu hareketi korumak, geleneksel anlama biçimlerini “olması gereken” biçimde aktive etmekle mümkündür. Haddizâtında tarihsel süreçte bu aktivasyonun sağlandığı zaman dilimleri İslam medeniyetinin gelişim gösterdiği dönemlere tekabül etmektedir.

Bu minvalde geleneksel çizgi, ulûmu'l-Kur'ân'ı, yüzyıllardır Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan ilim dalı olarak telakki etmektedir. Buna göre, Kur'ân ile empati kurmak, metnin anlatmak istediğini kavramının yegâne yoludur.¹⁷⁰ Bu da, ilk dönemden itibaren şekillenen geleneği merkeze koymak anlamına gelmektedir. Bu

¹⁶⁸ Ebû Zeyd, “Kur'ân'a Edebî Yaklaşım Çıkmazı”. Çev. Nihat Uzun. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3 (2012): 275.

¹⁶⁹ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsiri Ne Oldu?*, s. 18.

¹⁷⁰ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsiri Ne Oldu?*, s. 7.

noktada geleneksel düşüncenin araştırma konusu haline getirdiği ve aşmaya çalıştığı husus, bu bakış açısının zamana ve bağlama uygun biçimde nasıl yenileneceğidir. Zira Kur’ân’ın anlaşılması bu geleneğin anlaşılmasıyla mümkün olabilmektedir. Sonuç olarak “olan”, “olması gereken”e göre yeniden tespit edilmeli ve sürece dâhil edilmelidir. Bu da her ne kadar farklı bir hüviyete bürünmüş olsa da “olan”ı “olması gereken”in dili ve kavramlarıyla yeniden inşa etmeyi gerektirmektedir.

Geleneksel çizgi teoride işlevsel görünse de pratikte vermesi beklenen ürünleri ortaya koyamamıştır. Nitekim çağdaşçı çizginin çıkış noktası, geleneksel çizginin iddia ettiği ve doldurması gereken boşluğu olması gerektiği gibi dolduramadığı iddiasıdır. Geleneksel çizginin ürünlerine baktığımızda ulûmu’l-Kur’ân konularını tefsir usûlüne entegre etme çabasını görmek mümkündür. Bununla birlikte günümüzde dahi tefsir usûlüne dair tartışmalar çok çeşitli alanlarda son bulmuş değildir. Kur’ân araştırmalarının doğası gereği net çizgiler ve kaideler koyulamamasının yanı sıra geleneksel tavrın ulûmu’l-Kur’ân literatürü çerçevesinde belli başlı kurallar belirleyememesi de bu durumun bir sonucu olarak görülebilir. Zürkânî ve Subhî es-Sâlih gibi çağdaş dönemde yaşamış geleneksel çizgi mensupları Kur’ân’ı anlamaya yönelik birtakım problemlerin varlığını kabul etmiş ve tefsir usûlünün boşluklarını yeni okumalarla doldurulabileceğini savunmuşlardır. Bununla birlikte varılan son noktada gelenek üzerine inşa edilmiş yeni sorunlara cevaplar üretebilen bir tefsir usûlünün ortaya konulamadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Çağdaşçı yaklaşım, içinde bulunulan durumu asıl olarak kabul etmek suretiyle geleneği problematize etmiştir. Bu tavır, mevcut durumdan yola çıkarak geleneksel ulûmu’l-Kur’ân’ın konumunu tayin etmeye çalışmış, bu ilmin imkânlarını tartışmaya açmıştır. “Olan”ı verili şekilde kabul ederek “olması gereken” ile eşdeğer gören bu tutum, günümüz şartlarını doğruluk ölçütü olarak varsaymıştır. Bu fikrî arka plan ile “eşik”ten geçen çağdaşçı düşünür, İslam düşüncesinin içinde bulunduğu “geri kalmışlık” ile Kur’ân’ı geleneksel anlayış çerçevesinde mütalaa etmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığını düşündüğü yanlış din anlayışı arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmuştur. Bu itibarla İslam düşüncesinin geri kalma sebebi, Kur’ân’ı bir çözüm kaynağı olarak değil, daha fazla problemin ortaya çıkmasına sebep olacak biçimde okumaktır. O halde geleneksel ulûmu’l-Kur’ân anlayışının üzerine inşa edildiği fikirler

yetersiz yahut zaman kaybıdır, Kur'an ve Kur'an ilimleri yeni bir okumaya tabi tutulmalı ve en baştan gözden geçirilmedir. Bu gözden geçirme Abduh'ta Kur'an'ı hayat rehberi olması açısından ele alma anlamına gelirken, Ebu Zeyd'in de beslendiği kaynak olan Emîn el-Hûlî'de edebî tenkit metodu olarak ortaya çıkmış, Fazlurrahman ve Arkoun gibi düşünürlerde ise tarihsel alan ile ilişkilendirilmiştir. Sonuç olarak çağdaşçı tutum için Kur'an'ın nüzûl dönemi nihâi çözümün kaynağıdır, aradaki süreç ise ya geri kalmışlığın sebebi olan ve yok sayılması gereken ya da tarihsel süreçte görevini tamamlamış bir dönemdir.

Çağdaşçı düşünce ana problemi geleneğin Kur'an'ı hangi noktalarda yanlış okuduğu üzerine inşa ettiğinde önünde geniş bir eleştiri alanı açılmaktadır. Bu düşüncenin gelenek mirasını Kur'an etrafında fakat onu anlamaya dair bir usûl geliştirmekten uzak şekilde görmesi onun yeni usûl arayışındaki başlangıç noktası olmuştur. Bu minvalde kimi zaman batı düşüncesindeki dönüşüm onlar için örneklik teşkil etmiş, modern bilimler ışığında çözüm önerileri getirilmeye çalışılmıştır. Çağdaş dönemde ortaya çıkan söz konusu iki yönelişi en temelde birbirinden ayıran da budur. Geleneksel çizgi, geleneksel düşünce yapısını "olması gereken" olarak kabul ettiği için "olan"ı problem haline getirmiş, çağdaşçı çizgi "olan"ı "olması gereken" şeklinde algıladığı için geleneksel düşünce yapısını sorunlu bulmuştur. Bu noktada geleneksel tavır, tevarüs edilen mirası yeni bir okuma ile usûl haline dönüştürmeye çalışırken, çağdaşçı tavır bu literatürün sunduğu teklifi bir usûl olarak görmemekte ve yeni anlama yöntemleri geliştirmeye çalışmıştır.

Geleneği asıl olarak kabul eden geleneksel çizgi, çağdaşçı bakış açısı tarafından anlamsız görülmekte ve yok sayılmaktadır.¹⁷¹ Kur'an'ı nihâi şekilde tüm İslami ilimler içerisindeki sorunların çözüm kaynağı olarak görmek, ilk dönem itibarıyla şekillenen İslami ilimler tasnifindeki Kur'an tanımıyla doğrudan çelişmektedir. Bu durumda tefsir ve ona bağlı olarak ulûmu'l-Kur'an, geleneksel dönemde sahip olduğu mevzusu, mebâdî, mesâil ve makâsıdını aşacak biçimde yeniden tanımlanarak diğer ilimlerin

¹⁷¹ Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsiri Ne Oldu?*, s. 8.

uygulama girmek durumunda bırakılmıştır. Bu da birçok konuda fıkıh ve kelamı doğrudan işlevsiz hale getirilecektir.¹⁷²

Çağdaş dönemde ortaya çıkan Abduh, Emin el-Hûlî, Halefullah, Fazlurrahman ve Arkoun gibi sözü edilen düşünürler çağdaşçı bakış açını benimsemişlerdir. Sosyal, edebî ve tarihsel yöntemlerle yeni bir usûl iddiası ortaya koymaya çalışan bu düşünürler kendi metotlarını çağdaşçı çizgi çerçevesinde Kur'ân'a tatbik etmişlerdir. Asıl konumuz olan Nasr Hâmid Ebû Zeyd'de söz konusu sosyal, tarihsel ve edebî yaklaşımlardan belli oranlarda etkilenecek kendine özgü bir yöntem teklifinde bulunmuştur. Onun yöntem teklifi Kur'an ilimlerinin kapsamlı bir eleştirisi üzerine bina edilmiştir. Aşağıdaki başlıklarda, çağdaşçı çizginin önde gelen temsilcilerinden olan Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Kur'an eleştirisi ve yöntem teklifi ele alınacaktır.

2. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Ulûmu'l-Kur'an Eleştirisi

2.1. Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisinin Kökenleri

Ebû Zeyd'in eğitim süreci ve akademik hayatı incelendiğinde ilk dikkat çeken nokta onun Arap diline harcadığı uzun mesaidir. Kâhire Üniversitesi Arap Dili Bölümü'nü bitirmesinin ardından 1977'de yine aynı üniversitede Arap-İslam Araştırmaları dalında yüksek lisans ve doktora programlarını tamamlamıştır. 1972'de Arap Dili Bölümünde okutman olarak görev yapması ve sonrasında asistan olarak akademik hayatına bu alanda başlaması onun fikrî alt yapısını oldukça etkilemiş, meselelere dilbilimci nosyonuyla bakmasını sağlamıştır. Bunun yanında 1975-1977 yılları arasında Kâhire Amerikan Üniversitesinde, 1978-1979 yıllarında ise Pennsylvania Üniversitesinde Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Bursu çerçevesinde araştırmalarda bulunması onun batı kökenli düşünce sistemleriyle tanışmasını kolaylaştırmıştır. Hayatının son dönemlerinde Leiden Üniversitesinde misafir profesör olarak bulunması ve burada tanıştığı

¹⁷² Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsiri Ne Oldu?*, s. 10.

akademisyenler de Ebû Zeyd'in görüşlerini etkilemiştir.¹⁷³ Doğu ve batı arasındaki bu eğitim serüveni Ebû Zeyd'in ilk araştırma alanı olan dilbilimsel yöneliminde her iki kaynaktan da belirli şekillerde beslendiğini ortaya koyar niteliktedir. Ebû Zeyd'in eleştirilerinin temelinde dilbilimsel argümanlar bulunmaktadır. O, dili bilincin kaynağı olarak görmüş, düşüncenin temelini de dile dayandırmıştır.¹⁷⁴

Ebû Zeyd'in fikrî yapısının İslam düşüncesindeki temelleri Mûtezile'ye dayanmaktadır. Kimilerine göre neo-Mûtezilî olan Ebû Zeyd özellikle Kadı Abdulcabbar'a çokça atıfta bulunmuş, onun düşünce ve eleştirilerini günümüze adapte etmeye çalışmıştır.¹⁷⁵ Ulûmu'l-Kur'ân konularını sistemli biçimde tenkit ettiği kitabında sık sık halku'l-Kur'ân vurgusu yapması ve özellikle sarfe teorisini ısrarla savunması, onun itizâlî yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yanında onun hermenötik bakış açısını benimsemesi, yüksek lisansta çalışma konusu olan Mûtezile'nin Kur'ân anlayışına en yakın taklidini bu alanda bulmasıyla da ilişkilendirilmiş¹⁷⁶, Kur'ân'ın tarihsel ve kültürel bağlamda yorumlanmasını tezini hermenötikle kanıtlayabileceği düşünmüştür.¹⁷⁷

Bunun yanında Abduh'un tefsirde başlattığı tecdit hareketi de Ebû Zeyd'in düşünce hayatında şekillendirici bir rol oynamıştır. Abduh'un Kur'ân'ı günümüz şartlarına göre yeni bir okumaya tâbi tutmayı öngören önerisi çağdaşçı çizginin çıkış noktası olarak kabul edilebilir. Bu minvalde edebî yöntemin sistematüğini belirleyen Emin el-Hûlî ve onun öğrencisi Şükrî Ayyâd, Abduh'u rol model olarak görmüş ve onun görüşlerine çokça başvurmuşlardır. Ebû Zeyd de Şükrî Ayyâd'ın öğrencisi olarak Abduh'un açtığı ana kaynaktan beslenmiş fakat eserlerini bu çizginin dil, edebi eleştiri ve edebiyatı merkeze alan yönelişi içerisinde vermiştir. Ebû Zeyd'in ifadesiyle edebî yöntem;

¹⁷³ Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 65-67.

¹⁷⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 33.

¹⁷⁵ Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 75-77.

¹⁷⁶ Nur Zainatul Nadra Zainol, Latifah Abd Majid, Muhd Najib Abdul Kadir, "Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker", s.64

¹⁷⁷ Kermani, "From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Quran", s. 172.

... gerek kültürel kökleri ile, gerekse okuma ve çözümleme yöntemlerindeki baş döndürücü (çağdaş) gelişme ile irtibatlı bir yöntem olması hasebiyle, dini metni, yirminci asırda tanık olduğumuz siyasi, iktisadi, bilimsel ya da felsefi içerikli ideolojik manipülasyonlardan koruma gücüne sahiptir.¹⁷⁸

Ebû Zeyd'in tasnifine göre; İslam dünyasındaki geri kalmışlığı görüp buna realist çözüm arayışı içinde girerek akıl ve bilim odaklı Kur'ân tasavvuru geliştiren kişi Muhammed Abduh'tur. Bu perspektifi geliştiren ve daha ileriye taşıyan, farklı alanlarda uygulama alanı açan kişi Tâhâ Hüseyin'dir. Bu paradigmanın usûl ve kâidelerini belirleyen kişi Emîn el-Hûlî'dir. Yöntemi Kur'ân'a tatbik eden Ahmed Halefullah'tır.¹⁷⁹ Bu tasnif Ebû Zeyd'in doğu menşeli kaynaklarını açıkça ifade etmektedir. Bu liste içerisinde tek eksik isim Hasan Hanefî'dir. Ebû Zeyd, Hasan Hanefî'nin yenilikçi ve akılcı düşüncelerinden de oldukça etkilenmiştir. Ayrıca Hanefî'nin felsefî görüşlerine de birçok eserinde atıflar yaparak onun görüşlerini benimsediğini ifade etmiştir.

Bu noktada edebî yöntemin, tarihselci yöntem ile ilişkisine de işaret etmek gereklidir. Zira edebî inceleme yöntemi batılı Kur'ân araştırmaları çerçevesinde yürütülen tarihselci metotla büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Bu noktada en temel fark, batılı düşünürün tarihselci perspektifle yürüttüğü araştırmada âyetlerle Hz. Peygamber'in neyi kastettiğini ve bağlam içerisinde nasıl yorumlanabileceğini incelerken edebî metodu benimseyen araştırmacı ilgili tarihsel süreçte murâd-ı ilâhînin ne olduğunu keşfetmeye çalışmaktadır. Metin merkezli bakıldığında her iki yöntemin de nassın delaletini açıklamaya çalışması ve “nesnelliği” araması bu iki yaklaşımı büyük ölçüde birbirine yaklaştırmaktadır.¹⁸⁰ Ebû Zeyd'in akademik hayatı onun yorum telakkisinde edebî yöntemi benimsemesinin alt yapısını hazırlarken, Emin el-Hûlî gibi örnekler de onun kendi bağlamına bu düşünceleri uyarlayabilmesinin imkânını göstermiştir.

¹⁷⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 25.

¹⁷⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 21-22.

¹⁸⁰ Özsoy, Ömer, “Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in Nass-Olgı İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi”, s. 238.

Ebû Zeyd, Arap dünyasında etkili olan çağdaş düşünürlerden etkilendiği kadar batı dünyasındaki düşünür ve eserlerden de istifade etmiştir. Haddizâtında Arap dünyasından olup onun fikir dünyasını şekillendiren doğu eksenli olarak ifade ettiğimiz fikir adamlarının birçoğu da aynı şekilde batı kökenli kaynaklardan beslenmiş kimselerdir. Ebû Zeyd’in çokça üzerinde durduğu edebî yöntemin batıdaki yansımaları hermenötik çalışmalar olarak karşımıza çıkar. Kültür, tarih ve dil üçlüsü çerçevesinde geliştirdiği metin teorisi, Ebû Zeyd’in Kur’ân nassına bakış açısını belirlemiştir. Kur’ân’ın ilahî yönünü özellikle itibara almayan Ebû Zeyd, Kur’ân metnini diğer metinlerden farklı şekilde incelemeyi. Ona göre beşerin anlaması ve uygulaması için indirilen Kur’ân metnini artık beşerî sistem içerisinde incelemek gereklidir. Sonuç olarak dilbilimsel araştırmalar ve göstergebilimin verilerini kullanmak zorunlu hale gelmiştir. Bununla birlikte Ebû Zeyd, ilk etapta geleneksel süreçte ortaya çıkan yorum yöntemlerinin iyi anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre çağdaş yaklaşımlarının uygulama alanı bu zemin üzerine inşa edilmelidir. Salt çağdaş yaklaşımlar üzerinden hareket etmek ise sakıncalıdır.¹⁸¹

Bu bağlamda Ebû Zeyd’in doğrudan veya dolaylı olarak etkilendiği başlıca isim Ferdinand de Saussure’dür. Ebû Zeyd’in edebî yöntem çerçevesinde vurgu yaptığı en önemli isim olan Saussure, yapısal dilbilim ve göstergebilim alanında 20. yüzyılın en etkili dilbilimcilerinden biridir. Artsüremli (diachronic) ve eşsüremli (synchronic) dilbilim ayrımıyla yeni bir çerçeve önerisinde bulunan Saussure, bu ayrım ile dilbilim çalışmalarını köklü biçimde etkilemiş ve gösterge kuramı ile dil-nesne ilişkisine yeni bir bakış açısı getirmiştir. Saussure’ün metne bakışı ve tasnifini benimseyen Ebû Zeyd, bu düşüncenin yansımalarını ulûmu’l-Kur’ân eleştirilerinde de kullanmıştır.¹⁸² Ayrıca dil ve söz arasındaki ayrım konusunda da Saussure’ü takip eden Ebû Zeyd, Kur’ân metnini bağlamı çerçevesinde söylemek istediği “söz”ü incelemiştir.¹⁸³

Ebû Zeyd’in düşüncelerini etkileyen bir diğer önemli isim yine işlevsel dilbilim alanında çalışmalar yapmış olan Roman Jakobson’dur. Jakobson’un temsilcisi olduğu

¹⁸¹ Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”, s. 74.

¹⁸² Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar*, s. 75-77.

¹⁸³ Abdulkader Tayob, “Decolonizing the Study of Religions: Muslim Intellectuals and the Enlightenment Project of Religious Studies”. *Journal for the Study of Religion*, 31/2 (2018) 7-35.

işlevselci anlayış, dilin bağlamı içerisindeki işlevini her zaman ön planda tutmaktadır. Saussure'ün öncülüğünü yaptığı bu akım, metinde öğelerin, yerine getirmesi gereken rolleri, sahip olduğu işlevi etrafında gerçekleştirebileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda dilsel yapının işlevi ancak eşsüremsel analiz ile ortaya çıkabilmektedir.¹⁸⁴ Nasr Hâmid'in *Mefhûmu'n-nass* başlıklı kitabının başında formüle ettiği ve kitap boyunca istifade ettiği vahiy süreci, Jakobson'un *Linguistics and Poetics* kitabında ifade ettiği iletişim modeli ile birebir örtüşmektedir.¹⁸⁵ Bu bağlamda vahiy süreci Allah (gönderen) tarafından Hz. Peygamber'e (alıcı), Kur'ân'ı (mesaj) tebliğ etmek için belli bir kültür (bağlam) ve Arap dili (şifre) çerçevesinde iletilen bir metindir. Vahiy (iletişim) bu faktörlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Dilbilim alanında batı düşünürlerinden etkilenmesinin yanı sıra Marksist düşünce de Ebû Zeyd'in dikkatini çekmiş ve eserlerinde kendini göstermiştir. Toplumu altyapı ve üstyapı şeklinde ikili tasnife tâbi tutan Marksist düşünceye göre bu iki sınıf, toplum içerisinde zorunlu bir şekilde var olmaktadır. Bununla birlikte bu iki grup arasındaki diyalog belirli ölçüler dâhilinde gerçekleşmeli ve her iki grup da kendine düşen rolü hakkıyla yerine getirmelidir. Ebû Zeyd eserlerinde dinî hayattaki altyapı ve üstyapılardan sık sık bahseder. Resmî-dinî otoritenin tekelinde bulunan dinin gelenek içerisinde belirli kalıplara sokulduğunu ve baskın söylem üzerinden her dönemin güçlü din anlayışını dayattığını savunur. Benzer şekilde *Mefhûmu'n-nass* kitabının son bölümü Kur'ân'ın işarî yorumunun eleştirisine ayrılmıştır. Bu bölümde yalnızca bir grup insan tarafından anlaşıldığı iddia edilen yoruma ve avam-havas ayırımına Kur'ân'ın anlaşılmasız bir kimliğe büründüğü savunularak karşı çıkmıştır. Ayrıca "Meşru'u'n-Nahda" başlıklı makalesinde ise baskın dini söylemin Marksizmi küfürle suçlamasına karşı çıkmıştır.

2.2. Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirileri

¹⁸⁴ Yücel, *Yapısalcılık*, s. 35.

¹⁸⁵ Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 70-71.

Çağdaş dönemde ilk defa bütüncül bir ulûmu'l-Kur'ân eleştirisi getiren Ebû Zeyd, bu konuya dair fikirlerini *Mefhûmu'n-Nass: Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân* başlıklı eserinde toplamıştır. Ebû Zeyd bu kitabında daha önce kaleme aldığı makale ve kitaplarından da istife etmiş, altyapısını oluşturduğu fikirlerini derli toplu ifade etme imkânı bulmuştur. Ebu Zeyd bu aşamalı süreci şu şekilde açıklamaktadır:

İlk çalışmamda daha çok yorumcunun etkinliği üzerinde durduğum için, ikincisinde, önemine binaen metnin kendisine dikkat çektim. (...) Bu sebeple, üçüncü adım, doğal olarak 'metin/nass' kavramını ele alan ve onun muhtelif yönlerini müzakere eden müstakil bir çalışma olmak durumundaydı. İşte bu üçüncü adım üstlendiği rol itibarıyla gelenek içerisinde yer alan diğer yorum anlayışlarının incelenmesine yönelik faaliyetlerin tamamlanmasına katkı sağlayacak, metin-yorumcu ilişkisinde taraflardan birini göz ardı etmeyecek ve diğeri aleyhine biri üzerine yoğunlaşmayacak bir bilimsel çalışmaya yönelik daha başka adımlar için bir başlangıç niteliğindedir.¹⁸⁶

Ebû Zeyd'in nass-olgu ilişkisi ekseninde yapılandığı ulûmu'l-Kur'ân eleştirisi *Mefhûmu'n-Nass* başlıklı çalışmasında üç başlık altında incelenmiştir. İlk iki bölüm ulûmu'l-Kur'ân konularıyla ilgili meseleleri ele alırken, son bölüm işarî bakış açısının Kur'ân'ı anlamayı zorlaştırdığını açıklamaya yönelik bilgiler ihtiva etmektedir.

Ebû Zeyd'in ulûmu'l-Kur'ân eleştirileri çerçevesinde sıkça vurgu yaptığı iki alan dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi Ebû Zeyd'in, kitabın neredeyse tamamında yine nass-olgu ilişkisine dikkat çekerek rivayet kültürünü körü körüne taklit etmeyi eleştirmesidir. Özellikle giriş bölümünde dinsel söylem ile bilimsel yöntem karşılaştırması ve Kur'ân'ı anlama yöntemi üzerine yaptığı analizler kitabın ilerleyen kısımlarına hazırlık sadedindedir. Ebû Zeyd'e göre rivayet kültürünün dini araştırmalara verdiği zarar büyüktür. Çünkü,

¹⁸⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 30.

... mevcut kültürel ve toplumsal yapı içerisinde birtakım güçler geleneğin bilimsel zihniyetle ele alınmasını istememektedir. Zira bilimsel zihniyet bu güçlerin gelenekle ilgili olan ve çürümeye yüz tutmuş sosyal yapıyı koruyup destekleyen ideolojilerin altındaki zemini kaydıracaktır.¹⁸⁷

Ona göre günümüz Kur'ân anlayışındaki en büyük problemlerin başında, akılla çelişiyor olsa bile, rivayet kültürünün kabul edilmesi gelmektedir. Bu durum büyük ölçüde bilimsel araştırma yöntemlerini işlevsiz hale getirmektedir. Ebû Zeyd'e göre hâkim dini söylem bilimsel yöntemi kasıtlı olarak engellemekte ve dinin bilimsel zihniyetle ele alınmasına karşı çıkmaktadır. Bunun sebebi, bilimsel yöntemin hâkim söylemin üzerine inşa edildiği sorunlu ideolojinin altındaki zemini kaydıracağı gerçeğidir. Kitap boyunca o, ulûmu'l-Kur'ân'ın hangi konusunu ele alıyor olursa olsun bir noktada bu taklitçiliğin getirdiği olumsuz sonuçlardan bahsetmiştir.

Ebû Zeyd'in eleştirileri dâhilinde dikkat çeken ikinci nokta ise Kur'ân metnine atfedilen kutsallığın metni anlamayı engellediği görüşüdür. *Mefhûmu'n-Nass*'ın "Kur'ân'ın Anlam ve İşlevinde Gerçekleştirilen Dönüşüm" başlıklı son bölümü, metne gereğinden fazla anlam yüklemenin Kur'ân'ı kimsenin anlayamayacağı bir kitap haline dönüştürdüğünden bahsetmektedir. Bu konuya ulûmu'l-Kur'ân eleştirisi haricinde müstakil bir başlık açan ve özellikle işarî tefsir yöntemini hedef alan Ebû Zeyd, Gazzâlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân* isimli eserini etraflı bir incelemeye tâbi tutmuştur. Gazzâlî'nin de Kur'ân'ı anlamaya yönelik bir usûl inşa etmeye çalıştığı bu eser, Ebû Zeyd'e göre anlamı imkânsız hale getirmekte ve aslolan metin tenkidini tamamen ortadan kaldırmaktadır.¹⁸⁸ Bu minvalde, Gazzâlî'nin avam ve havas tasnifi, Kur'ân'ın her bir kelimesine atfettiği kutsiyet ve Kur'ân'ı anlamak için ihtiyaç duyulan ilimlerin irfânî tasnifi Ebû Zeyd için kabul edilebilir görüşler değildir. Zira bu anlayış "Kur'an'ı asli hüviyetinden yani dilsel bir metin oluşundan uzaklaştıracak şekilde tarihsel ve nesnel şartlarının bağlamından soyutlayan ve bir nesne olması hasebiyle onu kutsallığı

¹⁸⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 34.

¹⁸⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 340-341.

bulunan bir objeye dönüştüren bir anlayıştır.”¹⁸⁹ Ebû Zeyd’in işârî yöntem eleştirisi bazı çevrelerce Gazzâlî’nin başlattığı iddia edilen anti-rasyonel bakış açısının eleştirisi olarak da görülmüş, Ebû Zeyd’in özellikle akılcı düşünceyi engelleyen Gazzâlî karşısındaki tutumu ve ithamları takdirle ön plana çıkarılmıştır.¹⁹⁰ Bu bağlamda Ebû Zeyd’in yalnızca batı kaynaklı hermenötik yöntemi metin analizinde kullanması ve yabancı dilbilim geleneğini klasik Kur’ân yorumu ile sentezlemesi değil Kur’ân âyetlerinin iç içe geçmiş söylemlerini tarihsel yöntemle analiz etmesi de metot olarak İbn Rüşd’ün felsefedeki tutumuna benzetilmiştir.¹⁹¹

Ebû Zeyd’in teklifi batıda “cesur” bir girişim olarak görülürken¹⁹² Mısır’da çok daha sert tepkilerle karşılaşmıştır. Mürted ilan edilmesi ve nikahının düştüğüne dair karar verilmesi bu durumun hukukî boyutunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte mahkemenin Ebû Zeyd hakkında verdiği karara karşı çıkanlar da olmuş, kararlar yanlış ve yanlı olduğu ifade edilerek şer’i kurallar çerçevesinde etraflı incelemeye tabi tutulmuştur.¹⁹³ Bu konu İslam’da irtidat, kişisel haklar ve din hürriyeti gibi konular çerçevesinde de bazı hukukçular tarafından gündeme getirilmesinin¹⁹⁴ yanı sıra Ebû Zeyd’in düşüncelerinin modernist hedeflere uygunluk arz eden ve İslam’ı modern bir yapıya dönüştürmeyi amaçlayan bir yapıda olduğunu ifade edenler de olmuştur.¹⁹⁵

Ebû Zeyd’in ulûmu’l-Kur’ân’a yönelik kapsamlı eleştirilerini iki genel başlık altında toplamak mümkündür. O, metin odaklı bir yaklaşımı benimsediği için tasnifini de metin dışı unsurların ve bağlamın metinle olan ilişkisini (mekkî-medenî, esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh) ve metnin kendi içerisindeki unsurlarını (i’câz, münâsebât ve tefsir-tevil) ayrı başlıklarda ele almıştır. Nass-olgu ilişkisini merkeze alarak her iki bölümde ele aldığı konuları bu çerçevede yorumlamıştır.

¹⁸⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 37.

¹⁹⁰ Georges Tamer, *Islam and Rationality*, s. 3, s. 61, s. 66, s. 85.

¹⁹¹ Georges Tamer, “Nasr Hamid Abu Zayd”, *Int. J. Middle East Stud.* 43 (2011), s. 195.

¹⁹² Georges Tamer, “Nasr Hamid Abu Zayd”, *Int. J. Middle East Stud.* 43 (2011), s. 193.

¹⁹³ Fauzi M. Najjar, “Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 27/2 (2000), Bu makalede Ebû Zeyd’in profesörlük başvurusunu değerlendiren üç jürinin de mahkeme savunmasını incelemiştir; George N. Sfeir, “Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd”, *Middle East Journal*, 52/3 (1998): 402-414

¹⁹⁴ Maurits S. Berger, “Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt’s Highest Courts”, *Human Rights Quarterly*, 25 (2003): 720-740.

¹⁹⁵ Charles Hirschkind, “Heresy Or Hermeneutics The Case Of Nasr Hamid Abu Zayd”, *SEHR*, 5/1 (1996).

2.2.1. Metin-Kültür Bağlamında Eleştirileri

Ebû Zeyd'in görüşlerini temellendirdiği aslî unsur insanoğlunun olgu ile olan diyalogudur. Bu diyalog iki yönlü bir ilişkiyi de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'i de kendi asrının olguları etrafında incelemek ilk hedef olmalıdır. Ebû Zeyd *Mefhûmu'n-Nas* eserinde metnin oluşumu ile bağlamı arasında çift yönlü bir ilişki tesis etmektedir. O, bu ilişkiyi mekkî-medenî, esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh gibi Kur'an ilimlerinin ana konularıyla ilişkilendirmeden önce nass-olgu diyalektiğini vahiy fenomeni ve Kur'ân'ın ilk alıcısının konumu üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.

Ebû Zeyd'in nass-olgu diyalektiği çerçevesinde şekillendirdiği metin-kültür ilişkisi iki aşamalı olarak cereyan etmektedir. Bu, yalnızca Kur'ân'a has bir etkileşim değil kültür içindeki bütün seçkin metinler için de geçerlidir. İlk aşamada Kur'ân metni kültürün olgularına uyumlu olarak teşekkül etmiş ve kültüre ait kavramlarla var olan sisteme uyum sağlamıştır. İkinci aşamada ise kültürü yeniden şekillendirecek bir metin haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, kültürün seçkin metinleri “her ne kadar içinde bulundukları olgu ve kültür çerçevesinde teşekkül etseler de, mekanik unsurları sayesinde, olguyu yeniden yapılandırmışlardır; onu salt kayda geçirmek ya da bir ayna gibi olduğu şekliyle yansıtmamışlardır.”¹⁹⁶

Ebû Zeyd'in daha düzenli bir şekilde “teşekkül” ve “teşkil” başlıkları altında incelediği metin-kültür ilişkisi önemli bir meseledir. Bu süreçler hususî olarak farklı bağlamlarda gündeme getirilmiş olsa da, daha önce yeni bir bakış açısı sunacak biçimde bir arada mütalaa edilmemiştir. Kur'ân'ın kelime ve kavram dünyasının Arap olgusu etrafında şekillendiği bir gerçektir.¹⁹⁷ Diğer taraftan Kur'ân'ın başta Arap toplumu olmak üzere irtibata geçtiği tüm sosyal düzenlerde köklü değişiklikler gerçekleştirdiği ve yeni bir medeniyet inşa ettiği de muhakkaktır.¹⁹⁸ Bu iki durum arasında irtibat kurmak

¹⁹⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 110.

¹⁹⁷ Paçacı, “Kur'an ve Tarihselci Yorum”, s. 74.

¹⁹⁸ Görgün, *İlâhi Sözün Gücü*, s. 46-47.

gelenek düşüncesinin çağdaş dönemdeki iç muhasebesi kapsamında göz önünde bulundurulması gereken bir meseledir.

Ebû Zeyd'in metin ile olgu arasındaki ilişkiyi önce olgunun metni şekillendirmesi ve sonrasında metnin olguyu şekillendirmesi biçiminde betimlemesi Ömer Özsoy'un dikkatini çekmiş ve bu görüşü ileriye taşımıştır. Ona göre nassın kültür ile teşekkülü süreci ile onun olguyu şekillendirme süreci (teşkil) ile eşzamanlı olarak başlamıştır. Bununla birlikte nassın kültür içindeki oluşumu tamamlandıktan sonra bu ilişki tek yönlü olarak, yani sadece nassın olguyu şekillendirmesi şekilden devam etmiştir. Diğer bir deyişle Ebû Zeyd, her iki aşamayı da tek yönlü bir ilişki olarak görürken Özsoy, ilk aşamayı birbiriyle etkileşimli olarak ikinci aşamayı ise tek yönlü olarak görmektedir.¹⁹⁹

Ebû Zeyd bu bağlamda vahiy olgusunu ele almaktadır. Ona göre Kur'ân'ın bir vahiy olarak telakki edilmesinin yegâne sebebi, bu kavramın metnin oluşumu öncesi ve sonrasında kültürel açıdan bir anlam ifade etmesi ve kuşatıcı nitelikte olmasıdır.²⁰⁰ Ebû Zeyd'e göre müşriklerin melek vasıtasıyla gelen vahyin bizatihi kendisine itiraz etmemesinin sebebi de budur. Zira Arap toplumunda şiir ve kehanet olgusu kapsamında insanın cinlerle bağlantı kurabilmesi olağandışı bir durum değildir. Bu da vahyin kültürel altyapısını oluşturmaktadır.²⁰¹

Ebû Zeyd metin-kültür ilişkisi çerçevesinde oluşturduğu bu düşünce sistemini geleneksel düşüncenin nüzûl süreci telakkisini eleştirmek için de kullanmıştır. Ona göre, Zerkeşî'nin, Hz. Peygamber'e Cebrail yoluyla Kur'ân'ın lafız ve mana olarak indirildiğini ifade etmesi nass-olgu ilişkisini görmezden gelmenin bir sonucudur. Bu görüş Kur'ân metnini levh-i mahfûzda önceden yazılı olarak bulunan bir varlık olarak algılamaktadır ki bu da metnin kültürel olgular çerçevesinde inşa edilmesine muhalif bir görüştür.²⁰² Bu noktada Ebû Zeyd, önceki bölümde ifade ettiğimiz temel eleştiri noktalarından biri olan işarî metodun eleştirisini de bu konu etrafında yeniden dile getirmektedir:

¹⁹⁹ Özsoy, "Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi", s. 244-241.

²⁰⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 61.

²⁰¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 65.

²⁰² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 76.

Kur'ân'ın ezeli yazılı varlığına yönelik bu düşünce, iki önemli sonuç doğurmuştur: Birincisi, Kur'ân'ın kutsiyetinde aşırıya gitmek ve onu anlam ifade eden anlaşılabilir dilsel bir metin olmaktan çıkararak biçimsel bir metne dönüştürmektir. (...) İkinci sonuç ise onun derin ve çeşitli anlam düzeyleri olduğu inancıdır. Zira, onun anlam ve delaleti bir taraftan - yalnızca Allah'ın ilmine has olan- ezeli kelam-ı nefsi ile, diğer taraftan da Kur'ân'ın ezeli harflerinin devasa hacmi ile örtüşmesi gerekir. Anlam düzeylerindeki çeşitliliğin Kur'ân'ın ilahî aslıyla ve ezeli varlığı ile irtibatlandırılması, Kur'ân metninin anlamlarının anlaşılmasında bir hal almasına yol açmış ve sonuçta onun anlamlarına nihaî düzeyde nüfuz etmenin imkânsız olduğu kabul edilmiştir.²⁰³

Ebû Zeyd'in düşüncesini temellendirmek için kullandığı bir diğer örnek Kur'ân'ın ilk alıcısının durumudur. Ona göre Hz. Peygamber olgunun bir parçası ve toplumun çocuğudur.²⁰⁴ Bu, Hz. Peygamber'in vahiy ve toplumla doğrudan ilişkili bir konumda olmasını gerektirmektedir. Rivayet kültürünün çizdiği peygamber portresinin metin-kültür ilişkisi bağlamında yanıltıcı olduğunu ifade eden Ebû Zeyd, hâkim söylemin bunu kasıtlı olarak belirli peygamber ve din algısı oluşturmak için üretildiğini ifade etmiştir:

Geçmişte ve günümüzde egemen dini düşüncenin, kendisini gözle görülen maddi varlığı öncesinde bir varlığa sahip, olgu ve tarihten kopuk, kurgusal-ideal bir hakikate dönüştürmeyi istediği (...) Hz. Peygamber'e yönelik en güçlü beşerî yaklaşımlarında bile, onu gözleri kapalı, toplum ve yaşam pratiğinden uzak, farklı idealist fikrî kaygılar taşıyan bir şahsa dönüştürmeyi istemiş; hatta onu, bütün beşerî niteliklerden yoksun biri olarak algılamıştır. (...) Bu yanlış anlamada da Allah'a delalet eden bir metin olmasını sağlama amacıyla Kur'ân muhataba ve muhataplara yönelik olmaktan çıkarılmıştı. Bu tarz bir tasavvurun geçerli

²⁰³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 77-78.

²⁰⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 77-78.

olabilmesi için de, vahyin ‘ilk muhatabı’nın, sırf ibadetle meşgul olan, uzlete çekilmiş ve özel mesaj alan bir ‘rahîb’e dönüştürülmesi kaçınılmazdı.²⁰⁵

Bu bağlamda Ebû Zeyd, hâkim söylemin ürettiği peygamber profilinin tarihî ve kültürel gerçekliklerle de çeliştiğini ifade etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber’e “emîn” sıfatının verilmesi, Hz. Hatice gibi zengin ve soylu bir kadının onunla evlenmek istemesi ve ilk vahyin ardından Hz. Hatice’nin onun korkusunu yatıştırmak için söylediği sözlerin her biri Hz. Peygamber’in toplumsal hayat içinde aktif bir rol oynamasının örneklerindendir.²⁰⁶

Benzer şekilde Hz. İbrahim’in dinine olan yöneliş de Ebû Zeyd’in anlayışına göre “salt mistik bir amaca değil, olgunun içinde bulunduğu krizin varlığına ve bu olgunun değiştirilmesinin zorunlu olduğuna yönelik bir duyarlılığın ifadesidir.”²⁰⁷ Bu bağlamda Hanîflik’in ön plana çıkarılmasındaki sebep, Arap toplumunun vakıaya dayanan bir krizin içinde olması ve Arap kimliğini hedef alan bu krizin çözümündeki en etkili yöntemin Hz. İbrahim’in dinine dönüş olmasıdır. Ebû Zeyd Arap birliğine ve kimliğine yönelik bu tehlikenin başta ekonomik olmak üzere, siyasi, toplumsal ve kültürel yansımalarından bahsetmiştir. Arap toplumunu tehdit eden ve onlar için bekâ meselesi haline gelen bu durumun başlıca sebebi ekonomik dalgalanmadır. Kabileler arası iç savaşlar bu durumu daha zorlu bir mücadele haline dönüştürürken Arap Yarımadası’nın çevresindeki dış tehditler de ekonomiyi kötü yönde etkilemektedir. Böyle bir ahval içerisinde Arap birliğini sağlayan ideoloji toplumda kabul görecektir ve insanlar tarafından daha kolay benimsenecektir. Üretimi sürekli hale getirmek ve ekonomiyi belirli oranda korumak için bazı aylarda savaş yasaklama düşüncesinin daha aktif bir şekilde uygulanması ve Arap kabilelerinin ilk defa bir araya gelerek Zî Kâr Savaşı’nda İran’ı mağlup etmesi bu kabildendir.²⁰⁸

İç ve dış tehlikelerle karşı karşıya kalan Arap toplumu, Hristiyanlık gibi saldırgan ve savaşçı bir dini benimseyemezdi, çünkü bu toplumun o dönem içerisinde

²⁰⁵ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 96-98.

²⁰⁶ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 98.

²⁰⁷ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 98.

²⁰⁸ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 103-104.

bağlamına uygun olarak gerçekleştirmesi gereken ilk hedefi iç çekişmeler ve parçalanmayı asgariye indirecek bir yöntemin benimsenmesiydi. Yahudi din adamları ise Arapları küçük görmeleriyle toplumu bir arada tutmakta oldukça yetersiz bir tutum sergilemekteydiler. Yahudiliğin dışarıya açık bir yapı olmaması da Arap toplumu içerisinde kabul görmemesini beraberinde getirmekteydi. Bu durumda olgunun getirdiği problemleri çözme ihtimali en yüksek olan din, birlik ve beraberliği sağlayacak olan Hz. İbrahim'in dini Haniflik olarak telakki edilmiş ve Arap kimliğinin yeniden inşa edilmesinin yolu olarak görülmüştür. Bu bilgiler çerçevesinde Hz. Peygamber, yalnızca basit bir alıcı konumunda değil içinde bulunduğu toplumun gerçekleştirmeyi hedeflediği idealleri hayata geçirecek olan lider konumundaydı. Vakıadan bağımsız hareket etmeyen ve bağlamın taleplerini en uygun biçimde yerine getirecek olan kişi Hz. Peygamber'di.

Ebû Zeyd'in olguya dayalı metodolojisini temellendirirken değindiği önemli meselelerden biri de ilk vahiy sürecidir. O, Hz. Peygamber'in adaletsiz sosyo-ekonomik hiyerarşinin başını çektiği ve gittikçe daha kötü bir hal alan toplumsal sorunlara çözüm arayışı içerisinde Hirâ mağarasında inzivaya çekildiğini savunmaktadır.²⁰⁹

Ebû Zeyd ilk emrin "Oku" anlamına değil "Tekrar et" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Zira ona göre "Oku" anlamı Arapça'daki okumak fiilinin sözlüden yazılıya geçirdiği yaygın anlama ters düşmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in Cebrail'e verdiği cevap "Ben okuma bilmem" şeklinde değil "Asla senin söylediklerini tekrar etmeyeceğim" şeklinde anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in o anki korkusu ve heyecanı bu anlamı destekler niteliktedir.²¹⁰

Ebû Zeyd'e göre ilk inen âyetlerde de Hz. Peygamber'in durumu göz önünde tutulmuştur. İlk inen âyetler Hz. Peygamber'in zihninde onu inzivaya çekilmeye yönelten, insanın varlığına dair sorulara cevap niteliğindedir. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in kendisini yaratan Rabbini tanıyarak onu yanında hissetmesi Hz. Peygamber'in "gönlünün derinliklerine işlemiş olan yetimlik ve fakirlik duygularının

²⁰⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 105.

²¹⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 105-106

verdiği ezikliği tedavi etmektedir.”²¹¹ Yine bu bağlamda Rabbin kerem sahibi olması, yaygın kanaatin aksine ihsanda bulunma anlamında değil asalet ve şeref anlamındadır. Zira Hz. Peygamber’in yetim olması ve kadınların onu süt evlat olarak almaktan kaçınmaları onun ister istemez terk edilmiş ve çaresiz hissetmesine yol açmıştır. İçinde bulunduğu ortamın aile bağlarına büyük önem atfetmesi de göz önüne alındığında, vahyin öncelikli hedeflerinden birinin olguyla uyumlu biçimde Hz. Peygamber’in kendine olan güvenini sağlamlaştırmak ve onun gönlünü hoşnut etmek olması daha anlaşılır bir hale gelmektedir.²¹²

Ebû Zeyd, açık karineler olduğu halde ilk vahiy sürecinin gelenek tarafından yanlış anlamlandırıldığını savunmaktadır. Bu karinelerin başında Cebrail’in Hz. Peygamber’in ümmî olduğunu bilmemesinin mümkün olamayacağı gelmektedir. Geleneksel bakış açısı, Hz. Peygamber’in ümmî olduğu halde Cebrail’in sıkmasıyla okumaya başlamasını bir mucize olarak algılamış ve hatta Cebrail’in bir kumaş parçası getirerek Hz. Peygamber’e okumayı emrettiğini iddia etmiştir. Bu noktada Ebû Zeyd geleneksel düşüncenin Hz. Peygamber’in ilk aşamada bu mucizeyi göstermiş olduğu halde daha sonrasında vahiy kâtiplerine ihtiyaç duymasını açıklayamayacağı kanaatindedir. Bu yanılmanın başlıca sebebi, metni dilsel bir fenomen olarak görmeksizin kendisini var eden olgudan soyutlayarak insanüstü bir objeye dönüştürmektir.²¹³

Ebû Zeyd’in ileri sürdüğü argümanlardan da anlaşıldığı üzere, onun metin-kültür ilişkisi bağlamında ele aldığı eleştiriler, Arap toplumunun o dönemdeki bağlamını göz ardı etmekle doğrudan ilişkilidir. Bu minvalde dönemin kültürel ve toplumsal özellikleri iyi analiz edilerek hâkim söylemin dayattığı din anlayışı yeni bir okumaya tâbi tutulmalıdır. Bu şekilde ulûmu’l-Kur’ân’a dair sağlıklı çıkarımlar yapmak mümkün olduğu gibi âyetlere verilen manalarda da daha sağlam temeller üzerine inşa edilebilecektir. Bu bağlamda Ebû Zeyd’in hermenötik yöntemi kullanması da Kur’ân’ı

²¹¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 107.

²¹² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 108.

²¹³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 106-107.

kültürel ve tarihsel bağlamlarıyla okunmasının bir gereklilik olduğunu kanıtlamak için kullanmıştır.²¹⁴

2.2.1.1.Mekkî-Medenî

Metni açıklarken olguyu diğer fenomenlerin üzerinde gören Ebû Zeyd'in öncelikli eleştiri alanlarından biri âyetlerin mekkî ve medenî olarak tasnif edilmesi ve bu tasnife dair kriterlerdir. Onun bu konuyu incelemesi ve üzerinde çokça durmasının temel sebebi, olgunun ne ifade ettiğini bulmaya yönelik en önemli ipuçlarının zaman ve mekândan bağımsız olarak ortaya çıkmayacağını düşünmesidir. Ona göre âyetlerin mekkî ve medenî olarak iki farklı kategoride tasnif edilebilmesi, Kur'ân'ın dış dünyadaki değişken vakıa ile uyumlu nitelikte bir metin olmasının en açık kanıtlarından biridir.²¹⁵ Bu konu bağlamında Ebû Zeyd, âyetlerin nüzûl sebepleri çerçevesinde ortaya koyacağı çıkarımları da tatbik edebileceği bir alan açmış olmaktadır. Zira ona göre mekkî-medenî olarak yapılan ayrım, metin-kültür ilişkisinin genel karakteristiklerini belirlerken esbâb-ı nüzûl konusu bu diyalektiğin detaylarını ortaya koymaktadır.²¹⁶

Ebû Zeyd'e göre mekkî-medenî konusunda her şeyden önce bir metot hatası söz konusudur. Zira ona göre ulûmu'l-Kur'ân üzerine yapılan klasik çalışmaların fıkıh merkezli bir anlayışa sahip olması, mekkî-medenî ayrımına dair kriterlerin doğru belirlenememesine yol açmıştır.

Kur'ân âlimlerinin mekkî-medenî ve esbâb-ı nüzûle verdikleri önem, metinlerden fikhî ve şer'î hüküm çıkarmak için nâsih-mensûh, âmm ve mukayyedi belirleme amacı taşıyan fikhî bir hareket noktasına sahiptir. Bu hakikati ve özü itibarıyla delaleti (anlam) esas alan bir hareket noktasıdır çünkü metinden hüküm çıkarmak, ancak onun derin anlamlarını ortaya

²¹⁴ Navid Kermani, "From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an", *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, s. 92-169.

²¹⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 117.

²¹⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 117.

koymakla mümkün olur. Ancak mekkî-medenî ve esbâb-ı nüzûl konularının tartışılmasında sadece fikhî hareket noktasının temel alınması, Kur’ân âlimlerinin, özellikle hangi ayet ya da sûrenin mekkî hangisinin medenî olduğunu belirleyen kıstaslarla ilgili konularda gerek içerik ve gerekse yapı ve terkip düzeyinde bir dizi kavramsal çelişkiye düşmelerine sebep olmuştur.²¹⁷

Ebû Zeyd’e göre olgudan bağımsız şekilde yalnızca hüküm esas alınarak yapılan belirleme ciddi çelişkilere yol açmıştır. Metnin mekân üzerindeki etkisinin göz ardı edilmesi âyetlerin anlamlandırılmasını zorlaştırmış ve hakikati çarpıtmaya sebep olmuştur.

Bu konudaki diğer bir eleştiri, gelenek âlimlerinin olgu yerine mekânı esas alarak mekkî ve medenî âyetleri sınıflandırmasıdır. Ebû Zeyd’e göre bazı âlimler mutlak olarak Hicret’ten sonra da olsa Mekke’de inen âyeti mekkî, Medine’de inen âyetleri ise medenî olarak ele alarak mekânı olgunun önüne koymuştur. Bu durum, ilahî hitabın toplumsal değişimi göz ardı etmesini ve vakıya mutabık olarak gelmesinin önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır.²¹⁸ Ebû Zeyd bu görüşü benimseyen âlimleri özellikle zikretmemiş genel bir ifade kullanmıştır. Bu noktada onun ulûmu’l-Kur’ân konusunda çokça atıf yaptığı Zerkeşî ve Suyûtî başta olmak üzere ulûmu’l-Kur’ân üzerine görüş beyan eden âlimlerin çoğunun mekkî ve medenî sûrelerin ayırımında mutlak olarak mekânı değil hicreti esas aldığını eklemek yerinde olacaktır.

Ebû Zeyd’in mekânsal ayırım noktasında “aşırıya gidilerek Hz. Peygamber’in seferlerinde Mekke ile Medine arasında nazil olanlarla, hicret sonrası Mekke’nin fethi günü ya da hac esnasında nâzil olanlar için bile farklı kategoriler oluşturularak; dağda, mağarada, yolculukta, ikamette, gece ve gündüz, gökte ve yerde inen âyetler arasında yapılan ayrımı”²¹⁹ eleştirmesi bu konu içerisinde değinilen bir diğer önemli noktadır.

²¹⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 118.

²¹⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 119.

²¹⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 119.

Ebû Zeyd bu detaylı araştırma sırasında metnin mekân üzerindeki etkisinin görmezden gelindiğini ifade etmiştir.²²⁰

Bu konudaki eleştiri, çalışmamızın başında ifade ettiğimiz Kur’ân ilimlerine dair geleneksel tasavvurla doğrudan ilintilidir. Zira klasik tefsir ulemasının bu tavrı, onların tefsir ilmini normatif biçimde kendisinden hüküm çıkarılacak bir ilim olarak değil, deskriptif (betimleyici) biçimde, söz konusu zaman dilimindeki bilgilerin hüküm çıkarılmasına yönelik içtihatların mevzusu olacak biçimde görmeleriyle açıklanabilir. Bu minvalde, klasik dönemde yapılan tefsir çalışmalarında dikkat çeken ayrıntılı analiz üslûbu, fıkıh ve kelam ilminin karar verme mekanizmaları içerisinde kullanabilecekleri her türlü potansiyel veriyi sağlamada önemli bir alan açmaktadır. Suyûtî’nin mekkî-medenî ayrımını diğer âlimler gibi ilim değil de marifet olarak değerlendirmesi²²¹ ve Taberî’nin ahkâma dair görüşlerini tefsiri içerisinde değil müstakil bir eser içerisinde zikretmesi²²² yine bu düşüncenin bir sonucudur.

Ebû Zeyd, geleneksel dönem ile çağdaş dönem arasındaki farkın bilincindedir. O günümüz İslam medeniyetinin ilk asırlardakinden farklı bir tehdit ile karşı karşıya olduğunu savunurken, Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimlerin çabalarını takdir ederek kendi dönemleri içerisinde anlamlı bulmaktadır. Ebû Zeyd, zikredilen âlimlerin amacının “Batılı Haçlı saldırıları karşısında ümmetin medeni birikiminin, düşünce ve kültürünün muhafazasına matuf” olduğunu söyler ve ulûmu’l-Kur’ân başlığı altında kaleme alınan eserlerin “dini ‘metin’le çeşitli kültürel malzemeleri derlemeye, bu malzemeyi okuyucu ve talebenin kolayca elde etmesini sağlamaya yönelik uğraşlar” olduğunu ifade etmektedir.²²³ Bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz mekkî-medenî konusundaki eleştirisi bu düşünce ile çelişmektedir.

Ebû Zeyd’in mekkî-medenî ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu kriter mekândan çok vakıya dayanır. Zira Mekke ve Medine dönemleri arasında çok bariz bir farklılık ve üslûp değişikliği söz konusudur. Nassın olguya dayanan ve “uyarı” safhasından “risalet” safhasına geçilen bu söylemsel değişim mahza mekân ile açıklanamaz. Ebû

²²⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 119.

²²¹ Suyûtî, *el-İtkan*, s. 25.

²²² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, X, s. 294-295.

²²³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 36-37

Zeyd'in görüşü temelde gelenek âlimlerinden farklı gözükmemektedir. Nitekim başta Zerkeşî ve Suyûtî olmak üzere ulûmu'l-Kur'ân kitapları müelliflerinin birçoğu mekkî ve medenî âyetlerin belirlenmesinde öncelikli olarak hicreti esas almışlardır.²²⁴ Diğer bir deyişle, hicret sonrasında Mekke'nin fethinde yahut veda haccında inen âyetler medenî olarak kabul edilmiştir. Bu durum selefin âyetlerdeki söylemi dikkate aldıklarını ve mekkî-medenî ayrımını yalnızca mekâna dayalı biçimde görmediklerini ifade eder niteliktedir.

Bunun yanı sıra Ebû Zeyd hicret öncesi ve sonrası gibi bir kriterin tek başına yeterli olmayacağını savunur:

Gerçek şu ki, bu nevi açık, kesin ve belirgin bir ayırım, Mekke ve Medine dönemlerini birbirinden ayrı iki süreç olarak düşünmemiz dışında, varsayımdan öte geçmez. Zira gerek olgu bazında olsun, gerekse metin bazında olsun, Kuran'da Mekkî ve Medenî arasında yapılacak ayırım, genel karakteristiklere dayanmakla birlikte, kesinlik arz etmeyen bir ayırım olarak kalacaktır. Kur'ân'ın yazılı mushaftaki tertibinin zamansal iniş tertibinden farklı olduğunu bilmemiz hasebiyle, bu ayırım için kesin kriter belirlemenin güçlüğü bir kat daha artmaktadır.²²⁵

Bu durumda mekânın değişmesiyle metnin dilinin de değişmesine bağlı olarak “üslûp kriteri” diğer bir kriter olarak karşımıza çıkar. Ebû Zeyd'e göre asıl ihmal edilmiş konu tam olarak budur.

Mekkînin belirlenmesi ve medenîden kesin bir biçimde ayrılması icthadî bir mesele olduğundan, öncekilerin uğraşları, genellikle, rivâyetler arasında tercihte bulunma üzerine yoğunlaşmıştır. Fakat onların bu uğraşları, birkaç istisna dışında, zamansal ve konusal

²²⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 239; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 26-27; Zürkânî, *Menahilu'l-irfan*, s. 194.

²²⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 121-122.

kriterlerden ayrı olarak, ayırt edici üslûp özelliklerinin araştırılması aşamasına geçememiştir.²²⁶

Bu noktada Ebû Zeyd ile klasik tavır arasındaki temel fark; mekkî-medenî ayrımında onun belirlediği kriterler ile klasik ulemanın belirlediği kriterler arasındaki farklılıktır. Ebû Zeyd'e göre bir âyetin mekkî veya medenî olarak değerlendirilmesi için dikkat edilmesi gereken iki temel unsur vardır: Âyetin uzunluğu ve fâsılalar. Mekkî metnin “uyarı” olgusu çerçevesinde etkileyici bir rol üstlenmesi onun kısa ve vurucu olmasını gerektirmiştir. Medenî metin ise sosyal hayatı kurucu rolünde daha uzun biçimde “bilgi aktarmayı” amaçlar. Böylece âyetlerin kısalık veya uzunluğu onların hangi olgu içinde biçimlendiğine dair ipuçları verir.²²⁷

Fâsılalar ise Mekke dönemindeki “uyarı” temasına en uygun dil yapısı olarak görünmektedir. Ayrıca dönemin diğer metinlerinde kullanılan sec'yle benzerliği açısından da fâsılalar değerlidir. Kâhin ve falcıların sec'i kullanması, onların kendi beşerî becerileriyle değil ilahî bir yönelim ile kelimayı serdettiklerine işaretler. Kur'ân metni de bu olgusal durumu göz ardı etmediği için ilk dönemde benzer şekilde bir üslûp kullanmıştır. Fakat Ebû Zeyd'e göre gelenek âlimleri metnin kutsallığını her şeyin üstünde tuttukları için kültür ile metin arasında keskin bir ayrım yapmışlardır.

Anılan âlimlerin, Kur'ân metni ile kültürdeki diğer metinleri birbirinden ayırmaya yönelik çabaları, Kur'ân ile olgu arasında kesin bir ayrım yapılması noktasına kadar varmıştır. Bunun sebebi onların metni kutsama anlayışını sürdürme gayretleridir. Bu gayretin arka planında ise, söz konusu kutsallığın, metnin olgudan hareket edişi ve olgu ile karşılıklı etkileşimde bulunuşuyla bağdaşmayacağını düşünmeleri yer almaktadır.²²⁸

²²⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 122.

²²⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 122.

²²⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 124.

Her ne kadar Ebû Zeyd'e göre bu iki kriter âyetin Mekke veya Medine söylemine uygun olup olmadığını açıklamanın yolu olsa da, o bu iki kriteri koymakla bunları tam olarak açıklamış olmamaktadır. O, âyetlerin uzunluğu ve kısalığını belirli bir ayrıma tabi tutmamakla birlikte sec'i konusunda da etraflı bir açıklama yapmamaktadır. Bu minvalde zorunlu olarak kısa âyetlerinin hiçbirinin medenî olmadığı, uzun âyetlerin ise mekkî olamayacağı sonucu çıkmaktadır. Diğer taraftan fâsılalara sahip âyetlerin mekkî olduğu da yine bu argümanların bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ebû Zeyd'in belirlediği kriterler, mekkî sûreleri medenî sûrelerden ayırmak için yeterli görünmemektedir. Zira yalnızca mekkî sûrelerde olması beklenen fâsılalar, medenî olduğu bilenen sûrelerde de görülmektedir.²²⁹ Ayrıca mekkî sûrelerde fâsılların anlama öncelenmesi tartışmaya açık bir durumdur:

Örnek vermek gerekirse; Kehf, Fetih, İnsan, A'lâ, Şems, Leyl sûrelerinde fâsılların tamamı “elif” harfidir, Kamer, Kadir, Kevser sûrelerinde fâsıla “râ” harfidir, Münâfikûn sûresinde fâsıla “nûn”, Fîl sûresinde “lâm”, Nâs sûresinde ise “sîn” harfleridir (Eroğlu, 1991: 10/256-257). Ancak bahsettiğimiz sûrelerdeki fâsıla birliğinden yola çıkarak, Mekkî sûrelerde fâsılların mananın tamamen önüne geçtiğini iddia etmek de mümkün değildir. Zira Mekkî olan kimi âyetlerde, bazen ciddi bir fâsıla farklılığı söz konusu olabilmektedir.²³⁰

Yapılan detaylı tetkik sonucunda fâsılların her ne kadar mekkî-medenî ayrımına yönelik önemli bir ölçüt olsa da nihai sonuca ulaştıracak bir kıstas olmadığı ve hem mekkî hem de medenî tüm âyetlerdeki söz uyumunu akla getiren geniş bir çerçeveyi kapsadığını ifade etmek mümkündür.²³¹

²²⁹ Turan, “Kur’ân’daki Fâsıla Uyumu Bağlamında, Lafız-Mânâ Dengesi Üzerine Değerlendirmeler”, s. 307.

²³⁰ Turan, “Kur’ân’daki Fâsıla Uyumu Bağlamında, Lafız-Mânâ Dengesi Üzerine Değerlendirmeler”, s. 307.

²³¹ Turan, “Kur’ân’daki Fâsıla Uyumu Bağlamında, Lafız-Mânâ Dengesi Üzerine Değerlendirmeler”, s. 309.

Ebu Zeyd'e göre gelenek âlimlerinin mekkî-medenî ayrımında yalnızca rivâyetleri esas almaları da önemli bir problemdir. Mercek altına alınan nakillerin kendi içerisinde birçok sorun taşımasının yanı sıra elde dilen sonucun nihaî dayanağı, senedin sahihliği ve râvînin güvenilirliğidir.²³² Klasik tavır, Hz. Peygamber'in mekkî-medenî ayrımına dair herhangi bir açıklama yapmadığı için bu konudaki bilgiye sahâbe ve tâbiin kavlini dikkate alarak ulaşmaya çalışmışlardır. Bu da ictihadın ve dolaylı olarak olgunun itibara alınmasını ortadan kaldırarak yeni bir Kur'ân anlayışının ihdas edilmesine yol açmıştır.

Ebû Zeyd'in bu konu çerçevesinde eleştirdiği en önemli nokta gelenek âlimlerinin rivâyetleri uzlaştırma biçimidir. Esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh konularıyla da doğrudan alakalı olan eleştirilerinin alt yapısını bu noktada attığını söylemek mümkündür. Kur'ân âlimleri bir âyetin mekkî ve medenî olduğuna dair sened ve râvî açısından birbirine eşit rivâyetleri ele alırken iki yol benimsemektedir. Bunlardan ilki âyetin iki defa indirilmesi, diğeri ise metnin Mekke'de indirilip fikhî hükmün Medine'ye bırakılmasıdır. Her iki görüş de Ebu Zeyd'in düşünce sistematığıyla doğrudan çelişmektedir çünkü bu bakış açısı olgunun nass üzerindeki etkisini yok saymakta, Mekke ve Medine bağlamının farklılığını ortadan kaldırmaktadır. Hükmün metinden sonra gelmesi ise metni bağlamı içerisinde işaret ettiği anlamdan ayırarak farklı bir bağlama ertelemek anlamına gelmektedir. Her iki durum da kültür-metin diyalektiği içerisinde problemleri bir yapı arz etmektedir.²³³

Sûre veya âyetin iki farklı zamanda indiği varsayımı Ebû Zeyd'in ulûmu'l-Kur'an'ın muhtelif konuları içerisinde sık sık eleştirdiği bir meseledir. Ona göre bu yanlış düşüncenin yegâne sebebi, âlimlerin geçmiş düşünceleri tenkit süzgecinden geçirmeksizin onlara atfettikleri kutsiyete binaen taklit yoluyla kabul etmeleridir.²³⁴ Âlimlerin her rivâyeti değerli bulmaları sebebiyle mekkî-medenî ve esbâb-ı nüzûl meselelerinde serdedilen görüşleri reddettiklerini görmek mümkün değildir. Bununla birlikte âyetin Mekke ve Medine'de iki defa indiği düşüncesi rivâyetleri uzlaştırma

²³² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 124.

²³³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 125.

²³⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 125.

amacıyla ortaya atılmış zihinsel bir varsayımdan başka bir şey değildir.²³⁵ Ebû Zeyd’e göre bu düşünce çağdaş dönemde de devam etmekte ve geçici çözümlerle geçiştirilmektedir:

Geçmişte ve günümüzde söz konusu olan bu tutumun tek bir açıklaması vardır; o da, İslami toplumların sosyal hayatına gerici güçlerin hâkim olduğudur. Bunlar, düşünce hürriyetine karşı çıkan ve geleneğe karşı eleştirel tavır takınmaya yönelik her türlü girişime cephe alan güçlerdir. Bilinçli veya bilinçsizce bu güçleri destekleyen düşünürlerin önündeki tek seçenek, kendilerine -varsayımlarına göre- dünya ve ahiret kurtuluşlarını garanti edecek olan ‘taklid’e meyletmektir.²³⁶

Ebû Zeyd âyetin iki defa inmesinin gelenekteki illeti üzerinde de durmaktadır. Âlimlerin böyle bir yola başvurmalarındaki en temel sebep, rivâyetleri uzlaştırmak olsa da onlar bunun hikmetini “hükümün önem arz etmesi” veya “hatırlatma” olarak ifade etmişlerdir. Ancak bu görüş bilimsel yoruma tabi tutulduğunda birtakım sakıncalar içermektedir. Ebû Zeyd’e göre bu noktada en büyük problem Hz. Peygamber’e “unutma”nın atfedilmesidir.²³⁷ Âyetin hatırlatma amacıyla tekrar inmesi, Hz. Peygamber’in âyetleri anımsamak için Cebrail’in yardımına ihtiyaç duyması anlamına gelmektedir. Bu da Kur’ân’ın korunmasına yönelik tüm çabaları yok saymak demektir. Kaldı ki âyetlerin hatırlatma amacıyla indirilmesi metnin tekrar indiği anlamına gelmediği gibi rivâyetlerin sıhhatine de delalet etmemektedir.²³⁸

Rivâyetleri uzlaştırmak adına bir çözüm olarak görülen mükerrer nüzûlün, yedi harfî açıklamak için de kullanılması Ebû Zeyd’in dikkatini çekmiştir. Her bir inişte farklı bir harf kastedildiği düşüncesi metnin yedi defa indiğine işaret etmektedir ki bu da yedi harfî, yedi defa inen âyetler olarak görmek anlamına gelmektedir.²³⁹ Suyûtî’nin

²³⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 127.

²³⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 125.

²³⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 127.

²³⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 128.

²³⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 134.

Sehâvi'den alıntıladığı görüş çerçevesinde konuyu delillendiren Ebû Zeyd, yedi harfin kabileler arasındaki lehçe farklılığının yol açtığı çeşitlilik sebebiyle getirilen okuma kolaylığı olduğunu ve bunun tekrar olarak algılanmasının metni anlaşılmasa bir hale sokacağını savunmaktadır.²⁴⁰

Ebû Zeyd'in âyetlerin yeniden indirilmesi konusundaki itirazı, nassın farklı zamanlarda farklı anlamlara açık olmayacağına yönelik değildir. Bu noktada o, âlimlerin bu durumu açıklama biçimlerine karşı çıkmıştır. Haddizâtında ona göre metin farklı zamanlarda farklı biçimlerde anlamaya elverişlidir. Fakat bu rivayetlerin sıhhati veya yedi harf konusu içerisinde ele alınmak yerine edebî metot ile anlaşılmalıdır. Bu noktada Ebû Zeyd varoluşsalci hermenötiğe atıfla anlamı yalnızca metnin dilsel unsurlarına bağlamayarak metin ile okuyucu arasında ortak faaliyet olarak görmüştür.²⁴¹ Bazı araştırmacılar tarafından Ebû Zeyd'in Kur'ân araştırmalarına hermenötik çalışmayı dahil etmede öncü isimlerden olduğunu iddia etmesi de bu ve benzeri görüşleri sebebiyledir.²⁴²

Ebû Zeyd'in okuyucuyu da anlam faaliyetinin içine katarak nesnelliği göz ardı etmesi kendi sistemi içerisinde bir eksiklik olarak görülebilir. Zira başta ifade ettiğimiz üzere edebî metodun temel ilkesi -önceki âlimlerin aksine- ideolojik tutumdan sıyrılarak objektifliği yakalamaktır. Bu da metnin sahibi üzerinden metin üzerinde bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Fakat Ebû Zeyd'in metni farklı kılan unsurlardan birini metnin okur ile ilişkisi olarak belirlemesi ve farklı anlamların bu sayede çıkarılabileceğine dair görüşü ulaşmak istenen nesnellik önünde bir engel konumundadır.²⁴³ Fakat bazı düşünürler Ebû Zeyd'in yorum telakkisinde bu nihaî nesnel yoruma ulaşma fikrini benimsemediğini de iddia etmektedir.²⁴⁴

Mekkî ve medenî ayrımı bağlamında Ebû Zeyd'in değindiği son mesele metin ile hükmün birlikteliğidir. Lafız ve anlamın eşzamanlılığı konusunda çağdaş dilbilimsel

²⁴⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 134.

²⁴¹ Özsoy, "Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in Nass-Olgı İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi", s. 244-245.

²⁴² Nur Zainatul Nadra Zainol, Latifah Abd Majid, Muhd Najib Abdul Kadir, "Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker", s.64

²⁴³ Özsoy, "Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in Nass-Olgı İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi", s. 244-245.

²⁴⁴ Georges Tamer, "Nasr Hamid Abu Zayd", s. 195.

yaklaşımlardan istifade eden Ebû Zeyd, verici ile alıcı arasındaki iletişimdeki mesajın aktarılmasıyla anlaşılmasının ortaklaşa gerçekleştiğini ifade etmektedir.²⁴⁵ Kur'ân metni söz konusu olduğunda ise iniş sebebi ile hükmün ortaklığından bahsetmek mümkün hale gelmektedir. Ebû Zeyd, Kur'ân âlimlerinin farklı rivâyetlerde ara buluculuk yapma adına metin ile hükmün arasının açılmak zorunda bırakıldığını ve olması gereken eşzamanlılığın dikkate alınmadığını ifade etmiştir.²⁴⁶ Ona göre, hüküm metinden önce veya sonra inmesi fark etmeksizin birbirinden ayrı düşünülmemesi gerekir. Eşzamanlılığın ortadan kaldırılması yorumu problemlili hale getirmektedir:

İlk varsayım [metnin hükümden önce inebileceği], hükmü işlev görmeyen, yani bir anlam ifade etmeyen metinlerin var olduğu sonucuna götürür. Halbuki metin, anlam ifade etmediğinde, metin oluşundan kaynaklanan en önemli özelliğini yitirir; daha doğrusu, geçici olarak metin olmaktan çıkar. İkinci varsayım [hükümün metinden önce gelebileceği] ise açıkça, metinsiz vahyin/iletişimin mümkün olduğu sonucuna götürür. Oysa bir hükmün metinsiz indiği nasıl düşünülebilir.²⁴⁷

Ebû Zeyd, metnin hükümden sonra inmesine yönelik eleştirisini, sünnetin delâleti kat'î bir nass olmasının gözden kaçırılmasına bağlamaktadır. Ona göre, Kur'ân âlimleri sünnetin bir nass olduğunu bilmiyor veya unutmuş olmamalı ki şer'i nass olmayı yalnızca Kur'ân ile sınırlı tutarak indirilen hükmü metinsiz kabul etmektedirler. Halbuki bu durum fakihlerin ve usûlcülerin görüşüyle çelişmektedir.²⁴⁸ Sonuç olarak Ebû Zeyd, metnin hükümden sonra indirilmesini bir varsayım olarak nitelerken bunu “bir taraftan dini metin anlayışı noktasındaki hatalı değerlendirmeden, diğer taraftan da

²⁴⁵ Ebû Zeyd bu noktada Nesselroth'un *Literary Identity and Centextual Difference Identity of Literary Text* kitabından faydalanmaktadır. Bkz. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 135. Bu eser Ebû Zeyd'in kaynakları kısmında ifade ettiğimiz işlevsel dilbilim alanında öncü bir kitaptır.

²⁴⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 136.

²⁴⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 136.

²⁴⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 136.

metinlerin dilsel analizini gerçekleştirmedeki beceriksizlikten kaynaklandığını” savunmaktadır.²⁴⁹

Ebu Zeyd’e göre hükmün metinden sonraya kalması ise üç sorunu beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki lugavî anlam ile şer’î anlam arasındaki farkın ortaya konmamasıdır. Kelimelerin sözlük anlamları âyetlerde kimi zaman şer’î anlama hamledilecek biçimde kullanılmaktadır. Fakat Kur’ân âlimleri kimi zaman rivâyetleri uzlaştırmak için ilk akla gelen lügavî anlam yerine şer’î anlamı tercih etmektedirler. Ebu Zeyd, bu konuda A’lâ Suresi’nin 14. âyetini örnek getirmekte ve “arınan” ifadesinin zekât ile ilişkilendirilmesini yanlış bulmaktadır. Zira bu ayet mekkîdir ve sözlük anlamıyla kullanılmıştır.²⁵⁰ Âlimleri hükmün sonraya kalması düşüncesine sevk eden ikinci sebep, “sahabe ya da tâbiine nispeti sebebiyle ilim adamının reddedemediği bir rivayette, ayete ilişkin belli bir yorumun yer alması ve bu yorumun da âyetin medenî olduğunu ifade etmesidir”.²⁵¹ Ebû Zeyd, Beled Suresi’nin ilk iki âyetini, Fussilet Suresi’nin 33. âyetini ve Sebe Suresi’nin 49. âyetini bu yanlışlığın örnekleri olarak zikretmektedir.²⁵² Bu konudaki yanlışlığın üçüncü sebebi ise “herhangi bir âyetin iniş sebebi ile söz konusu âyetin tanıklığına müracaat edilen bir başka bağlamı birbirine karıştırmaktır”.²⁵³ Burada hem râvi hem de rivâyeti inceleyen âlim âyeti yanlış yorumlamakta ve sonrasında yerleşik olan hatalı anlam kabul görmektedir. Ebu Zeyd bu yanlışın Hz. Ömer’in Kamer Suresi’nin 45. âyetini Bedir savaşında Kureyşlilerin yenilmesi ile ilişkilendirdiğinde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Suyutî’de bu rivâyeti alarak âyeti olgudan koparmıştır. Zira bu ayet, Firavun halkının Mekke müşrikleriyle mücadelesini konu edinmektedir.²⁵⁴

Sonuç olarak Ebû Zeyd, mekkî-medenî başlığı altında olguya yaptığı vurgunun teorisini temellendirmeye çalışmış ve gelenekte buna aykırı olan düşünce biçimlerini mercek altına almıştır. Diğer bölümlerde de bu bölüme sıkça atıfta bulunan Ebû Zeyd metin-kültür ilişkisinin çatısını bu bölümle kurmuştur.

²⁴⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 138.

²⁵⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 139.

²⁵¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 141.

²⁵² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 141-142.

²⁵³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 142.

²⁵⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 142.

Ebû Zeyd'in eleştirileri bağlamında gelenek tasavvuru incelendiğinde iki farklı bilgi üretme anlayışı dikkat çekmektedir. Bu ayrım Ebû Zeyd ve temsil ettiği edebî tefsir ekolü ile klasik ulemanın rivayet kültürüne dayanan anlayışının birbirinden farklılaşması sonucu ortaya çıkmıştır. İlerleyen bölümlerde de açık bir şekilde fark edilecek olan bu ayrım başta da ifade edildiği üzere geçiş döneminde yaşanan kırılmanın ve İslam düşüncesinin “geçiş ritüelini” kendi tabiatına uygun biçimde tamamlayamaması sebebiyledir. Dış faktörlerin de etkisiyle şekillenen İslamî ilimler akademisi kendi içinde müstakil bir varlık alanına sahip gibi gözüke de “belirlenmiş” fikirlerin dışına çıkamamaktadır. İki farklı epistemolojik tasavvur, bilgi üretme konusunda iki farklı sonuca vararak temsil ettiği geleneği ifade etme arayışı içindedir.

2.2.1.2.Esbâb-ı Nüzûl

Esbâb-ı nüzûl, mevzusu itibariyle Ebû Zeyd'in temellendirdiği ve bütün ulûmu'l-Kur'ân konularına teşmil etmeye çalıştığı nass-olgu ilişkisinin en açık tartışıldığı alanların başında gelmektedir. Zira bu ilim ayetlerin tarihlendirilmesinde önemli bir rol oynadığı gibi illetin belirlenmesinde de çokça istifade edilen bir alandır.²⁵⁵ Kur'ân âlimlerinin bu alana dair bir söz söylememesi mümkün olmadığı gibi rivayet merkezli düşünce yapısı içerisinde bu ilmi nasıl konumlandıklarını görmek de önemlidir. Bu sayede Ebû Zeyd'in Kur'ân yorumunda başat rol biçtiği esbâb-ı nüzulün gelenekteki karşılığını daha net olarak görmek mümkün hale gelmektedir. Ebû Zeyd, Kur'ân âlimlerinin metni anlamak için metnin varlığına sebep olan olayları araştırmalarını takdir etmektedir. Ayrıca ona göre âlimlerin, metnin tikel olaylarla sınırlı kalmayarak daha kapsamlı hükümler içerecek dilsel delâlete sahip olduğunun farkında olmaları da önemlidir. Bununla birlikte onlar esbâb-ı nüzûl kapsamındaki birtakım meselelerde çeşitli sebeplerle yanılgıya düşmüşlerdir.

Ebu Zeyd'in esbâb-ı nüzule dair eleştirilerine geçmeden önce onun bu konuyu inceleme metodunu açıklamak gereklidir. Ebû Zeyd dini metinleri araştırırken “çıkan

²⁵⁵ Ali Rıza Gül, “Kur'an Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü”. *Dini Araştırmalar*, 7/19 (2004): 191-220.

diyalektiği” esas aldığı ifade etmektedir. Bunun anlamı, öncelikle olguya ve insana yönelik araştırmalar neticesinde nüzûlün mahiyetine dönük çıkarımların yapılmasıdır. Halbuki bu konudaki çalışmalar çoğunlukla “inen diyalektik” çerçevesinde incelenmiş, Kur’ân’ın indirilme süreci yukarıdan aşağıya olacak şekilde mütalaa edilmiştir. Ebû Zeyd’in bu yorumu Hasan Hanefi’nin bakış açısıyla birebir örtüşmektedir:

Nuzûl kelimesi, yüksekten aşağıya doğru inme anlamını ifade ederken, ‘sebeb’ kelimesi aşağıdan yukarıya doğru yükselmeyi ifade eder. Ayet, ancak sebebin vaki olmasından sonra nazil olunca, bir bakıma ‘aşağı’sı ‘yukarı’nın sebebi olmuş olur. O halde ‘sebeb-i nuzûl’, bir anlamda olgunun fikirden, hadisenin ayetten önce bulunması demektir.²⁵⁶

Ebû Zeyd’in ifade ettiğinin aksine olgu ile nassın ilişkisini farklı bir okumaya tâbi tutanlar da mevcuttur. Bu durumda Kur’ân’ın olguyla olan ilişkisi, dinin inşâî mahiyetini görmezden gelmeyi gerektirmemektedir. Diğer bir deyişle dinin inşâî bir mahiyete sahip olması, onu doğru veya yanlış bahsi olmaktan çıkarmaktadır. Bu minvalde ulaşılabilir fakat değiştirilemez bir hakikat alanı ortaya çıkmakta, bu da nassın bir varlık kaynağı olarak görülmesini önermektedir. Böylece “toplum, varlığı dile bağımlı olması hasebiyle, ne kadar zorunlu olursa olsun, müstakil bir değer kaynağı olabilecek bir mercii olamamakla birlikte, hakikatin ‘içinde’ veya ‘vasıtası ile’ gerçekleştiği bir vasat olabilmektedir.”²⁵⁷

Ebû Zeyd’in olguyu ve ilk muhatabı dikkate almasının bir sonucu olarak merkeze aldığı en temel konulardan biri nüzûl sebepleri ve nüzûl sürecidir. Onun rivâyetlere ve hâkim rivayet kültürüne yönelik eleştirileri başta sûrelerin mushaf sıralaması olmak üzere, Kur’ân’ın peyderpey inişinin sebebi ve keyfiyeti, lafzın umûmiliği ve sebebin husûsiliği, nüzûl sebeplerinin nasıl yorumlanması gerektiğine kadar birçok farklı konuya ilişkin temel konuları ihtiva etmektedir.

²⁵⁶ Hanefî, “Esbab-ı Nüzûl’ün Anlamı Nedir?”, s. 226-227.

²⁵⁷ Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, s. 62-63.

Ebû Zeyd'in Kur'ân'ın peyderpey inişi konusunda gelenek âlimlerinin gözden kaçırdığını düşündüğü ilk nokta; Kur'ân'ın peyderpey nüzûlündeki hikmetin gelenek âlimlerinin ifade ettiğinin aksine yalnızca ilk alıcının gözetilmesi değil, metin ile ontolojik ilişki kuracak olan diğer muhatapların da içinde bulunduğu daha genel durumun dikkate alınmasına yönelik olduğudur. Bu durumu Ebû Zeyd şu şekilde açıklamaktadır:

Ne var ki, Kur'ân âlimleri, meselenin bu yönünü kavrayamamışlar ve Kur'ân'ın parçalar halinde iniş nedeninin, yalnızca, metnin ilk alıcısının durumunun gözetilmesinden ve onun kalbinin pekiştirilip desteklenmesinden ibaret olduğunu düşünmüşlerdir.²⁵⁸

Nasslar açıklanırken olgu parametresinin diğer değişkenlere nazaran daha öncelikli ve aslî olması gerektiği varsayımı üzerinden hareket eden Ebû Zeyd, Kur'ân âlimlerinin ilk alıcı ve diğer muhataplar arasında yaptığı ayrımın yanlış olduğu görüşündedir. Ona göre âlimlerin böyle bir ayrım yapmalarının temelinde olguyu göz önünde tutmamaları yatmaktadır. Mekke müşrikleri diğer peygamberlere bir bütün şeklinde inen vahye âşina oldukları için Kur'ân'ın peyderpey gelmesini yadırgamış ve bunun onların daha önce tecrübe edilenden farklı bir yolla onlara ulaştığını düşünerek itiraz etmişlerdir. Ebû Zeyd, gelenek âlimlerinin Kur'ân'da da bahsedilen bu itirazı²⁵⁹ literal biçimde anladıkları için yanıldıklarını ifade etmiştir. Bu noktada Ebû Zeyd, başta ifade ettiğimiz iki temel eleştirisinin altyapısını hazırlamış gözükmektedir:

Dini geleneğimizde metinle olgunun birbirinden koparılmasının sebeplerini kültürel mirasımızın hemen bütününe gelenekçi eğilimlerin hâkim olmasında ve onların sosyal ve siyasal olguya hâkim güçleri desteklemesinde bulmak mümkün olduğu gibi, çağdaş kültürümüzdeki ve özellikle de resmî-dini söylemdeki metin-olgu kopukluğunun da, her ne kadar şartlar

²⁵⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 146.

²⁵⁹ Furkan 25/32.

değişmiş olsa da, benzer sebeplere bağlı olduğunu görürüz. Metinle olgunun birbirinden koparılması, (...) ideolojisine tarihsel bir meşruiyet kazandırmak ve başkaları tarafından tartışma konusu yapılmasını yasaklayan bir kutsallığı da bu ideolojisine eklemlenmek sûretiyle geleneğe hakim olan fikri eğilimlerden de destek almaktadır.²⁶⁰

Ebû Zeyd'e göre temel problem gelenekteki yanlış tasavvur ve sonrakilerin bunu derinlemesine incelemeden taklit etmiş olmalarıdır. Bu minvalde özellikle İmam Şâfi özelinde rivayet otoritesinin akıldan uzak şekilde ön plana çıkmasını eleştirmiş ve bu durumun akılcı düşünmenin önünde bir engel olduğunu ifade etmiştir.²⁶¹ Bu bakış açısı ister istemez onun geleneğe karşı saldırgan ve küçümseyici bir tutum sergilemesine yol açmıştır.

Ebû Zeyd'in esbâb-ı nüzûl bağlamında değindiği ikinci konu, Kur'ân'ın peyderpey inişinin keyfiyetidir. Âyetlerde ifade edilen²⁶² Kur'ân'ın Ramazan ayında ve Kadir gecesinde indirilmesi nasıl vuku bulmuştur? Buradaki indirme dünya semasına indirme midir yoksa levh-i mahfûza indirilme midir? Bu noktada Ebû Zeyd, sorunun kökenini Mûtezile ile Eşarî arasındaki ilahî kelâmın ezeliyeti tartışmasında bulur.²⁶³ Zira Eşarî'lerin kelâmı Allah'ın sıfatı olarak görmesi, onları kaçınılmaz olarak Kur'ân'ı levh-i mahfûzda ezeli bir varlığa sahip olduğu sonucuna götürmüştür. Bu durum, âyetlerde bahsi geçen indirmenin levh-i mahfûzdan dünya semasına indirme olarak anlaşılmasını zorunlu kılmıştır. Böylece âlimler Kur'ân'ın iki vecihle indiği sonucuna ulaşmışlardır. İlk indirme toplu biçimde levh-i mahfûzdan dünya semasına, ikincisi ise dünya semasında peyderpey yeryüzüne indirmedir. Bu görüş olguyla uyuşmayan bir varsayım olduğu halde kabul görmüştür. Halbuki,

²⁶⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 148.

²⁶¹ Muhammad Khalid Masud, "“Classical” Islamic Legal Theory as Ideology Nasr Abu Zayd's Study of al-Shafi'i's al-Risala", *Islamic Studies in the Twenty-first Century*, s. 183-203.

²⁶² Bakara 185; Kadir 1.

²⁶³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 149.

Söz konusu iki ayette zikredilen ‘indirmenin’ ‘Kur’ân’ın nüzûlüne başlanması’ şeklinde anlaşılması, bu anlayışın olguyla örtüşmesine ve bunun dışındaki anlayışların da tamamen kurgusal varsayımlara dayanmasına rağmen, Kur’ân âlimleri bu doğru anlayışı salt varsayımdan ibaret sayıp bir kenara atmışlar; gerçek varsayımı ise, rivâyetlerin beslediği bir hakikate dönüştürmüşlerdir.²⁶⁴

Ebû Zeyd’e göre âlimlerin iddia ettikleri gibi Kur’ân’ın bir mekândan alınarak toplu biçimde oluş-bozuluş dünyasına nakledilmesi mümkün değildir. Bu düşünce, yalnızca zikredilen âyetlerin dilbilimsel yapısıyla değil nesih fenomeniyle de çelişmektedir. Bütün bu varsayım ve kurguların sebebi Ebû Zeyd’in sıkça tekrar ettiği rivayet kültürüne eleştirel yaklaşımın sakıncalı görülmesi ve uzak durulmasıdır.²⁶⁵ Ebû Zeyd’in kelâmın ezeli olmadığına dair görüşleri ve metni kültüre yaklaştırma çabaları bazı araştırmacılar tarafından Ebû Zeyd’in Kur’ân’ın Allah’ın sözü olmadığını ifade ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu minvalde Ebû Zeyd’in ifadeleri Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı yazmış olduğu vehmini oluşturacak biçimde ifade edilmiştir.²⁶⁶

Ebû Zeyd’in irdelediği üçüncü başlık esbâb-ı nüzûl çerçevesinde ahkâm âyetlerinin nasıl anlaşılacağıdır. Esbâb-ı nüzûl ilmi metni var eden kültürel ortamı daha anlaşılır kılmasının yanı sıra hükmün illetini de ortaya koymaktadır. Bu minvalde sebebin bilinmesi müsebbebin bilinmesini beraberinde getirmektedir. Bu da ahkâm âyetlerinin yorumunda illetin ortaya çıkarılmasına ve genellenebilir hale getirilmesine büyük ölçüde yarar sağlamaktadır. Tikelden tümele geçişte Ebû Zeyd, “metin içi göstergelerin” dikkat edilmesi gereken bir unsur olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁷

Ebû Zeyd’e göre ulûmu’l-Kur’ân âlimleri metnin olguyla arasındaki diyalektiğin bir sonucu olan makâsıd-ı şerîayı görmezden gelmektedirler. Bunun başlıca sebebi âlimlerin lafzın umûmîliğini esas alarak sebebin husûsîliğini göz ardı etmeleridir. Bu da Kur’ân’daki (özellikle yeme içmeye dair helal ve haramlarda) tadrîcilik hikmetinin yok

²⁶⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 149.

²⁶⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 151.

²⁶⁶ Ismail Suardi Wekke, Acep Aam Amiruddin ve Firdaus. “Nasr Hamid Abu Zayd And The Hermeneutical Of Qur’an”. *Epistémé*, 13/2 (2018): 494-495.

²⁶⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 152.

sayılmasını beraberinde getirmiştir.²⁶⁸ Ebû Zeyd bu tenkîdini içkinin âyetlerle tedricî olarak haram kılınması örneğinde açıklamaktadır. Toplumdaki yaygınlığına binaen aşamalı olarak haram kılınan içki, nassın olguyla nasıl irtibat halinde olduğunun en açık kanıtıdır. Bu bağlamda âlimlerin lafzın umûmiliğine itibar etmesi hükümler açısından da problem teşkil etmektedir. Ebû Zeyd, içki âyetinin haram kılınma sürecindeki birinci veya ikinci aşamanın lafzın umûmiliği ile değerlendirildiğinde hükmün değişeceğini ifade etmektedir.²⁶⁹

En'âm Suresi'nin 145. âyeti²⁷⁰ aynı teorik hata sebebiyle iki farklı biçimde şekilde yorumlanmıştır. Ayette haram sayılanlar, dilsel yapısı itibariyle İmam Malik'i hasr olarak yorumlamaya sevk etmiş ve haram olanları sayılanlar ile sınırlandırmıştır. İmam Şâfi'î ise sebab-i nüzûle bakarak haram olanların sınırlandırılmadığını, yalnızca haram olanların belirtilerek geride kalanlar hakkında yorum yapılmadığını düşünmektedir.²⁷¹ Bu noktada Ebû Zeyd, âyetleri umûm-husûs çerçevesinde ele almanın olgu ile arasındaki doğal bağı kestiğine işaret etmektedir. Onun bu konudaki aslı vurgusu âlimlerin genel kanaatinin aksine sebebin özel oluşunun heba edilmemesidir.²⁷² Bununla birlikte o, sebebin husûsiliğine yaptığı vurgunun âyetleri bu sebeplere hasretme amacına matuf olmadığını da ifade etmektedir. Onun bu konudaki tavrı, gelenek düşüncesinin lafzın genel olmasına yönelik baskın tavrı karşısında umûm-husûs arasında daha dengeli bir yol benimsemektir.²⁷³

Esbâb-ı nüzûlün belirlenmesi ve belirlenemediği durumlarda nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği Ebû Zeyd'in gelenek eleştirisinde kullandığı bir diğer önemli başlıktır. Ona göre Kur'ân âlimleri nüzûl sebeplerini tam olarak tespit etmeyi önemsememişler ve bu sebeple insanın irade hürriyetine dair birtakım ayetlerin birbiriyle çeliştiği zannına kapılmışlardır.²⁷⁴ Bu noktada Ebû Zeyd'in itizâlî yöneliminin

²⁶⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 154.

²⁶⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 154.

²⁷⁰ De ki: "Bana vohyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyen kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak üzere kim (bunlardan) yemek zorunda kalırsa, bilsin ki Rabbin bağışlayan ve esirgeyendir."

²⁷¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 156.

²⁷² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 157-158.

²⁷³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 160.

²⁷⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 161.

bu konuya bakış açısını şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple o, geleneği nüzûl sebeplerini yeterince incelemedikleri ve insan hürriyetine dair sonuçlarda çelişkiler yaşadıklarını ifade etmiştir.

Bunun yanında Ebû Zeyd'e göre gelenek âlimleri, esbâb-ı nüzûl verilerine ulaşamadıklarında rivayet merkezli birçok kriter ve şarta başvurarak yanlış bir metot izlemişlerdir. Bu konudaki sorunun kaynağı, âlimlerin yalnızca nakil yoluyla ulaşılan bilgiyi hüccet kabul etmeleri ve icthadı yalnızca rivâyetleri mukayeseye indirgemeleridir.²⁷⁵ Ebû Zeyd, nüzûl sebeplerini açıklayan rivâyetlerin tâbiin döneminde ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Ona göre sahabeler, âyetleri tek tek ele almayı ve iniş sebeplerini aktarmayı gerektirecek bir olgu içerisinde değillerdi. Bu sebeple aktarılan nakiller tâbiin için kapalı olan ve sahabenin sorulara verdiği cevaplar niteliğindeydi. Haddizâtında sahabeler tüm âyetlerin iniş sebeplerini de yakînen biliyor değillerdi.²⁷⁶ Bunun yanında vahiy ortamında âyetin anlaşılmasına yönelik karinelerin yorumlanması sahabeden sahabeye farklılık arz etmekteydi. Bu açıdan bakıldığında gelenek âlimlerinin sahabilere âyetlerin tamamının iniş sebebini biliyormuş muamelesi yapması ve tâbiinin bir kısmından gelen rivâyeti daha değerli görmesi sonucunda bu türden nakilleri “müsned hadis” kategorisinde değerlendirmesi doğru görünmemektedir.

İşte böylece nüzûl sebeplerini tespit kriterleri ‘râvilere güven’ şeklini almış; nakil ve rivayet problemleri ve saiklari düşünülmezsizin, iniş sebeplerine dair rivâyetler, nebevi hadis kategorisine dâhil edilmiştir. Buna bir de tâbiin çağının siyasi ve fikrî ihtilaflar çağı oluşunu eklediğimizde, râvilerden ‘güvenilir olanlar’ın tespitinin ‘ideolojik’ bir temele dayandığını ve bunun da rivayet sahasında mutlak dini otoritenin bazı tabiiilere verilip bazılarına verilmemesi şeklinde sonuçlandığını görürüz.²⁷⁷

²⁷⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 161-162.

²⁷⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 162.

²⁷⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 163-164.

Anlaşıldığı üzere Ebû Zeyd, klasik metodu yetersiz bulmakta ve ictihad mekanizmasının daha aktif çalışmasını önermektedir. Bu ictihadın dayanağı ise metin içi ve metin dışı unsurlarla birlikte göstergelerin tamamıdır. Nüzûl sebepleri metinlerin sosyal bağlamları olarak tanımlandığında, bunlara ulaşma yolları nakiller gibi dış faktörler olabileceği gibi metnin yapısı ve diğer metinlerle ilişkisi bağlamında iç faktörlere de dayanabilmektedir. Fakat gelenek âlimleri yalnızca dış faktörlere itibar etmiş nassın içinden hareket etmeyi göz ardı etmişlerdir. Burada sağlıklı tutum bir taraf seçmek yerine her iki değişken arasında mekik dokumaktır.²⁷⁸

Ebû Zeyd'in değindiği meseleler ve yönelttiği eleştiriler konu ölçeğinde mühimdir. Onun ifade ettiği sorunların birçoğu günümüzde hala ihtilaflı olan ve kesin bir çözüme kavuşturulamamış meselelerdir. Bu konu çerçevesinde birtakım çelişkiler ve çıkmazlar olduğu farklı araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir.²⁷⁹ Burada kesin çözümlerden maksat tek bir görüşün benimsenerek hâkim olması değil, ictihâda dayalı farklı çıkarımların arka planda tarihsel ve fikirsel bağlamlarıyla sağlam bir zemine oturtulmasıdır. Ebû Zeyd'in ayrıştığı nokta, bu sorunların çözümüne getirdiği öneriler ve yönelttiği ısrarcı eleştirilerdir. Onun yapmaya çalıştığı bir zihniyeti eleştirerek ıslah etmek değil, tamamen yeni bir zihniyet inşasının yapı taşlarını oluşturmaktır. Bu durum farklı araştırmacılar tarafından da fark edilmiş, kimileri bunun İslam düşüncesinin gelişimi ve ilerleyişi açısından takdire şayan olduğunu belirtirken²⁸⁰ kimileri bunun ve batının entelektüel hegemonyasının bir ürünü olduğunu ifade ederek eleştirmiştir.²⁸¹

Olgunun anlaşılmasındaki en önemli araç yaşanan döneme dair anlatılardır. Kur'ân âlimleri olgunun önemini farkında olmuşlar ve sebep-i nüzûl üzerinde çokça durmuşlardır. Bununla birlikte onlar, olguyu yorumlama süreci içerisindeki yardımcı unsur olarak görmüşler ve Ebû Zeyd'in aksine tevil yöntemlerini bu parça üzerine inşa

²⁷⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 164.

²⁷⁹ Burhan Çankor, *Kronolojik Süre Tertibi Çalışmalarına Etkisi Bağlamında İhtilafa Sebep Olan Nüzûl Rivâyetleri Üzerine Bir Değerlendirme* başlıklı makalesinde bu konu üzerine derin analizler yapmış ve sahâbe ve tâbiünden rivâyetlerin, kaynaklarımıza sistemli bir şekilde geçirilemediğinden, sıhhat derecesine bakılmaksızın birbirine muhalif birçok bilginin aynı kaynaklarda bir araya getirildiğinden bahsetmiştir. Ayrıca usûl kitaplarında ihtilafa sebep olan durumlarda izlenecek yola dair tespit edilen yöntemlerin, bütün rivâyetlere uygulanabilir olmadığı ve geçmişte de belirtilen şekliyle tam anlamıyla işletilemediği ifade edilmiştir.

²⁸⁰ Georges Tamer, "Nasr Hamid Abu Zayd", *Int. J. Middle East Stud.* 43 (2011), s. 194.

²⁸¹ Hirschkind, "Heresy Or Hermeneutics The Case Of Nasr Hamid Abu Zayd", s. 45-48; Özsoy, *Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi*, s. 246.

etmemişlerdir. Bu bağlamda olgunun itibara alınmaması değil, sistem içindeki konumu değişkenlik arz etmektedir. Bu sistemin farklı zaman ve mekânlarda birtakım değişikliklere maruz kalması kaçınılmazdır. Nitekim tezin başında “geçiş ritüelleri” ile açıklamaya çalıştığımız düşünce bu dönüşümle irtibatlıdır. Ulûmu’l-Kur’ân açısından bu geçiş kendi tabiatına uygun biçimde gerçekleşmemiştir. Bu dönüşümün, çağdaş dönem İslam düşünürleri ile gelenek âlimlerinin ortaklığında olması gerektiği halde, çağdaş dönemde etki etmediği hiçbir kurum kalmayan oryantalist düşüncenin müdahalesiyle çarpık bir “eşiklik” sürecinden sonra sancılı bir “yeniden birleşme”ye dönüşmüştür.

2.2.1.3.Nâsih-Mensûh

Nesih fenomeni, olgunun değişimine uyum sağlayan nassın en açık işareti olması itibariyle Ebû Zeyd’in düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. Verilmiş hükmün farklı değişkenlere ve bağlama bağlı biçimde kaldırılarak yeni hükümlerin vaz edilmesi, metnin vakıadan bağımsız bir mahiyette olmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Ebû Zeyd, klasik tavrın bu konuya bakış açısını iki problematik çerçevesinde tartışmaya açmaktadır. Bunlardan ilki nesh teorisi ile Kur’ân’ın ezelîliği arasındaki boşluğun hala doldurulamamış olmasıdır. Diğer bir deyişle Ebû Zeyd, Kur’ân’ın levh-i mahfûzda ezelî olarak var olduğunu savunan gelenek âlimlerinin metin içindeki neshe bağlı değişimleri nasıl tevil ettiklerini öncelikli sorun olarak ele almaktadır. Nesih ile alakalı ikinci bir problematik ise Kur’ân’ın cemi sırasında unutturulmuş olduğu iddia edilen âyetlere dair rivâyetler ile nesih arasındaki ilişkidir.

Bu iki konu bağlamındaki fikirleri zikretmeden önce Ebû Zeyd’in nesih anlayışı, neshin işlevi ve neshin çeşitlerine dair bakış açısını açıklamak yerinde olacaktır. Zira Ebû Zeyd’in getirdiği eleştirilerin arka planında bu tasavvur yatmaktadır. Ebû Zeyd neshi tanımlarken Kur’ân’daki iki âyetin metinsel analizini yapmaktadır. O, bu konuda öncelikle Nahl Sûresi’nin 101. âyetini²⁸² zikretmekte ve buradaki “âyet” lafzını

²⁸² Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen sadece uyduruyorsun" dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler.

Kur'ân'ın parçası şeklinde yorumlamaktadır, çünkü metnin bağlamı buna gerektirmektedir. Bu ayetteki “ibdâl” ifadesi ise şart kalıbına binaen nâsih ve mensûh âyetin varlığını koruyarak hükmün değiştirilmesi şeklinde yorumlanmıştır.²⁸³

Nesh ile alakalı diğer ayet ise Bakara Suresi'nin 106. âyetidir.²⁸⁴ Siyak ve sibak bağlamında metin analizi sonucunda buradaki “ayet” lafzının Kur'ân'ın belirli bir bölümü şeklinde anlaşılmasının zorunlu olmadığı sonucuna varan Ebû Zeyd bu kelimeyi “alamet” veya “işaret” şeklinde yorumlanmıştır. Ona göre pasajın göklerin ve yerin mülkünden bahsetmesi ve sonrasında Ehl-i Kitab'ın isteklerinden söz edilmiş olması -ki bu istek Hz. Musa'da “Allah'ı açık şekilde görmek” şeklinde tezahür etmiştir- da bu anlamı destekler niteliktedir. Sonuç olarak bu ayetteki “ayet” lafzı Hz. Peygamber'in peygamberlik vasfına delalet edecek bir “alamet” veya “mucize” anlamına gelmektedir. Zikredilen âyetin manası da Allah'ın peygamberlik delillerini değiştirmesinin imkân dâhilinde olduğudur.²⁸⁵ Böylece Ebû Zeyd'in nesh tanımını bu iki ayet çerçevesinde şu şekilde açıklanmıştır:

Buna göre ‘nesh’in anlamı; her iki ayet de varlığını korumakla birlikte, bir âyeti başka bir ayetle değiştirmektir (ibdâl). Bu itibarla, âlimlerin ‘nâsih-mensûh’ meselesi kapsamında zikrettikleri birçok âyeti ve nesh türlerini, özellikle de ilk kısmının son kısmını nesh ettiğini ileri sürdükleri âyetlerdeki neshi kabullenmemiz oldukça zordur.²⁸⁶

Nesih bağlamında dikkat edilmesi gereken bir diğer husus neshin işlevidir. Ebû Zeyd'e göre nesih fenomeninin nihâi işlevi, vakıya mutabık biçimde hükmün aşamalı olarak değişmesidir. Bu tedricî değişim, muhatapların durumu gözetilerek en uygun biçimde gerçekleşir ve verili düzenin parametreleri göz önünde bulundurulur. Olgunun değişken bir akışa sahip olması vahyin de buna mutabakatını gerektirmektedir. Ebû

²⁸³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 171.

²⁸⁴ Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.

²⁸⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 173.-174.

²⁸⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 175.

Zeyd, Allah için değişimin söz konusu olmadığı şeklindeki itirazı evrendeki fiillerin değişimi örnekliğinde açıklamaktadır. Fiillerin değişimi Allah'ın zatında veya ilminde bir değişme sebep olmadığı gibi âyetlerin birbirinin yerine geçmesi de Allah'ın ilminin değişkenliğine işaret etmemektedir. Allah için değişimin mümkün olmadığından yola çıkılarak varılan yanlış sonuç, olgu ve muhatapların olması gerektiği şekliyle anlam içerisine dâhil edilmesini de engellemektedir.²⁸⁷ Ebû Zeyd'e göre neshin işlevi hükmü tamamen kaldırmak değil, şer'i hükmün tedrici yolla kolaylık sağlamasına işaret etmektir:

Dolayısıyla, daha önce mütalaa ettiğimiz âyetlerle ilgili değiştirme, hükümlerin değiştirilmesi anlamında olup, hem hüküm hem lafız olarak önceki âyetin yeni bir âyetle yürürlükten kaldırılmasını ifade etmemektedir. 'Nesh'in, âyetin bütünüyle ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılması, şer'i yasamadaki tedricilik ve kolaylık sağlama hikmetiyle çelişmektedir.²⁸⁸

Ebû Zeyd'in neshin işlevine dair ilk eleştirisi gelenek âlimlerinin karşılaştıkları her ihtilafı nesh ile açıklamaya çalışmaları ve lügavi tahsis ile neshi birbirinden ayırtıramamalarıdır. Bu durumun öncelikli sebebi, esbâb-ı nüzûl ve iniş sıralamasının neshi belirlemede birincil kaynak olmasıdır. Öyle ki, iniş sıralamasının belirlenememiş olması nâsîh ve mensûh âyetlerin belirlenmesi konusunda kapalılığa sebep olmuş, bunun sonucunda ise âlimler aşırı duyarlı bir hale gelmişlerdir.²⁸⁹

Ebû Zeyd'in neshin işlevine dair görüşleri kendi düşünce sistemi içerisinde birtakım sorunlar taşımaktadır. Zira ona göre mensûh âyet tedriciliğe işaret etmek için tilavette kalmış fakat hükmü askıya alınmıştır. Bu da nass-olgu ilişkisini konu bağlamında görebilmeyi sağlamıştır. Olgusal şartların oluşmasına bağlı olarak yeniden işlevsel hale gelebilme ihtimali olan bu âyetlerin Kur'an'da statik biçimde durması bu bağlamda bir noksanlık düşüncesi uyandırmaktadır. Zira daha öncesinde işlevsel olan ve

²⁸⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 175-176.

²⁸⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 180.

²⁸⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 176-177.

olgu ile diyalektik içinde bulunan ayetin farklı zaman dilimlerinde herhangi bir anlama gelememesi edebî yöntem açısından anlaşılabilir bir durumdur.²⁹⁰ Bu bağlamda bu ayetlerin işlevine veya ilk dönem ile ilişkisine binaen bir açıklama yapılmamıştır.

Ebû Zeyd'in nesh çerçevesinde tartışmaya açtığı bir diğer başlık neshin çeşitleridir. Bu konudaki eleştirilerine sünnet ile Kur'an'ın nesh edilmesi görüşüyle başlamaktadır. Ona göre Kur'an âlimleri, dini metinler arasında ayrıma gitmediği için farklı türden nasların birbirleriyle ilişkileri sağlıklı biçimde analiz edilememiştir. Farklı türden nasların ayrıştırıcı özellikleri belirlenmediğinde nesh konusunda eşit güce sahip oldukları iddia edilmiştir. Ebû Zeyd'e göre ise sünnet Kur'an'ın hükümlerini ortadan kaldırmaya muktedir değildir. O, Kur'an ve sünneti farklı türden naslar olarak benimsemiş ve fıkıh ve usûl âlimlerinin de ona yakın bir görüşte olduğunu ifade etmiştir.²⁹¹

Ebû Zeyd, geleneksel düşünce içerisinde nesh bağlamında incelenen konuları üç başlık altında toplamaktadır: (1) Tilaveti mensûh hükmü bâki âyetler, (2) hükmü mensûh tilaveti bâki âyetler, (3) hem hükmü hem de tilaveti bâki âyetler. Bölümün başında yapılan nesh tanımı birinci ve üçüncü başlığın nesh çerçevesinde ele alınmasını imkânsız hale getirmektedir, çünkü her iki başlık da Kur'an metninde birtakım değişiklikler olduğunu varsaymaktadır. İkinci başlık ise Ebû Zeyd'in nesh kriterlerini karşılar niteliktedir.

Bu noktada Ebû Zeyd neshin kapsamının da âlimler tarafından genişletildiğini ifade etmektedir. İctihadî bir tutumun aksine taklide dayalı yöntem sebebiyle yalnızca 'emir ve yasaklar' konusunda olması gereken neshin kapsamı genişletilmiş ve bu konular dışındaki alanlarda da nesh iddiasında bulunulmuştur. Bunun örneği ise Bakara Sûresi'nin 142. âyetinin²⁹² yine aynı surenin 144. âyeti²⁹³ ile nesh edildiği iddiasıdır. Bu

²⁹⁰ Özsoy, "Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in Nass-Olgı İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'an Eleştirisi", s. 244.

²⁹¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 181-182.

²⁹² İnsanlardan bir kısım sefiher, "Onları şimdiye kadar yöneldikleri kıbleden vazgeçiren sebep nedir?" diyeceklerdir. De ki: "Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir."

²⁹³ Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler onun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah onların yaptıklarından habersiz değildir.

âyetler emir ve nehyin aksine haber anlamı taşımaktadır.²⁹⁴ Yine bu minvalde âlimler yürürlüğe konmayan emrin veya İslam öncesi uygulamaların dahi nesh edilebileceğini savunmuşlardır. Bu düşünce de neshin kapsamını genişletmiş ve hatta neredeyse tüm âyetleri nâsîh kategorisine dâhil etmiştir.²⁹⁵

Ebû Zeyd'in nesh bahsi kapsamında değindiği diğer bir başlık hüküm ve tilâvetin bir arada nesh edildiği durumlardır. Onun bu konudaki öncelikli eleştirisi, âlimlerin ifadelerinin Hz. Peygamber'in vefatı akabinde dahi Kur'ân'da neshin vuku bulması ve değişiklik olabileceği vehmidir. Nitekim evlenmeyi haram kılan on emzirmenin beş emzirme ile nesh edilmesi ve Hz. Aişe'nin beş emzirme ayetinin Hz. Peygamber'in vefatında mushafta olduğunu ifade etmesi bu kabildendir. Bu rivayet, hâlihazırdaki mushafta emzirmeye dair bir âyetin bulunmaması göz önünde bulundurulduğunda ayetin tilavetinin daha sonra neshedildiği vehmini doğrulamaktadır.²⁹⁶ Âlimler, tilavet ve hükmün bir arada nesh edilmesini Allah'ın unutturması ile ilişkilendirmişlerdir. Bu durum Ebû Zeyd'e göre aklamacı bir yaklaşım olmasının yanı sıra neshin tedricilik hikmetine de ters düşmekte ve nass kavramını büyük oranda ortadan kaldırmaktadır.²⁹⁷ Onun çözüm önerisi ise şu şekildedir:

Şayet âlimler, nesh olgusunun, nassların ortadan kaldırılmasını kapsamadığını, bunun ancak hükümlerle ilgili olduğunu; keza ister Kur'ân ister sünnet olsun nesh edilen hükmün tek bir nass çerçevesinde meydana geldiğini bir prensip olarak benimseselerdi, hiç şüphesiz, rivâyetlerle ilgili bu tür karmaşalardan ve ne yaptığını bilmez şaşkınlıklardan kendilerini koruyacak bir ilkeye dayanmış olurlardı.²⁹⁸

Ebû Zeyd'in nesh bağlamında incelediği son mesele nesh ile Kur'ân'ın ezeliliği arasındaki ilişkidir. Bu kapsamda ele alınan ilk soru metnin hazfedilmesinin Kur'ân'ın

²⁹⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 184-185.

²⁹⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 185.

²⁹⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 187.

²⁹⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 188.

²⁹⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 189.

levh-i mahfuzdaki mevcudiyeti ile nasıl uzlaştırıldığıdır. Ebû Zeyd, ezeli niteliğe sahip olan Kur'ân metninin nâzil olduktan sonra kaldırılmasını, dahası Kur'ân'ın bazı bölümlerinin inanların zihinlerinden silinmesini ebedilik anlayışıyla örtüşmediğini ifade etmektedir. Bu durumda ebedilik anlamına gelen âyetler tevil edilmeli ve lügavi anlamın ötesine geçilmelidir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı hem yazılı olarak hem de zihinlerde korumaya çalışması ve Hz. Osman'ın ihtilafa düşülmesi korkusuyla mushafi çoğaltarak önemli merkezlere göndermesi bu düşünceyi destekler niteliktedir.²⁹⁹

Kur'ân âlimlerinin öncelikli amacı ellerinde bulunan metni en iyi şekilde tahlil etmek ve bu metne dair bütün hususiyetleri bir araya toplamaktır. Bu noktada çıkmaza düştüklerinde kabul ettikleri prensiplerden tâviz vermeden çözüm arayışına girerek birtakım mekanizmaları işletmişlerdir. Burada öncelikli mesele temel prensipleri göz ardı etmemektir ki gelenek âlimlerinin hemen hepsi bu konuda hassasiyet göstermiştir. Bununla birlikte temel prensipler üzerine inşa edilen argümanlar ve varılan sonuçlar her zaman tartışmaya açıktır. Ebû Zeyd ise bu sistemi bütüncül bir tavırla eleştirmiştir. O, cüzî meselelerdeki ihtilaflardan veya yorum hatalarından tüm sistemi sorumlu tutmuştur. Ayrıca parçalara bakarak ve arka plandaki sistemin yanlış olduğu kanısına vararak ara geçişte bir "sıçrama" yapmıştır. Bununla birlikte, gelenek âlimlerinin aynı âyetin bir bölümünü nâsih, diğer bir bölümünü mensûh olarak kabul etmeye varan düşüncelerini tenkite tâbi tutmadan kabul etmek, Ebû Zeyd'in tenkit tarzının tam karşısında duran ve dengeyi koruyamayan bir bakış açısını savunmak anlamına gelir.

Ebû Zeyd'in nassı anlamaya yönelik fikirleri daha önce dile getirilmemiş düşünceler değildir. Ondan öncesinde de olgunun ön plana çıkarıldığı birtakım düşünceler serdedilmiştir.³⁰⁰ Ebû Zeyd daha çok bu fikirleri derleme görevini üstlenmiş ve bunu yeni bir usûl girişimi olarak Kur'ân ilimlerine tatbik etmiştir. Bu bağlamda onun düşünceleri orijinal olmasa da yüksek sesle dile getirdiği eleştiriler Kur'ân yorumu açısından dikkate şayandır. Ayrıca görüşlerini tahlil ederken beslediği kaynakları göz önünde bulundurmak ve dayanak noktalarını tespit etmek gerekir. Bu bağlamda metnin tarihsel ve toplumsal olgudan koparılarak, edebî açıdan ihmal edildiği iddiası üzerinde

²⁹⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 193-197.

³⁰⁰ Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 61.

durulması gerekir.³⁰¹ Son dönemde doğu-batı ayrımı olmaksızın birçok düşünürün Ebû Zeyd'in lehinde veya aleyhinde yazılar kaleme alması etki büyüklüğünü daha anlaşılır kılmaktadır. Bu bağlamda onun “katı” resmi-dini söylem karşısında hermenötik yöntemi Kur’ân’a uygulaması, bazı düşünürlerce son yirmi yılın en “cesur” girişimi olarak görülmüş ve bu yöntemin ona Arap düşünürler arasında “parlak” bir itibar kazandırdığı ifade edilmiştir.³⁰²

Ebû Zeyd'in bu noktaya kadar incelediği konular ve serdettiği düşünceler metnin kültür ile olan diyalogunu çift yönlü okuma uğraşının bir yansımasıdır. Âyetlerin mekkî-medenî olarak tasnifi, esbâb-ı nüzûla taalluk eden meseleler ve nâsih-mensûh ilişkisi nass-olgu diyalektiği çerçevesinde yeni bir okumaya tâbi tutulmuş ve ulûmu'l-Kur’ân 'a yönelik geleneksel bakış açısı eleştirilmiştir. Bu başlık altında zikredilen konuların sonraki bölüme nazaran daha sağlam temeller üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Zira buraya kadar zikredilen eleştiriler çağdaş Kur’ân çalışmalarında birçok düşünürce mercek altına alınmış ve yeni bakış açıları ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Sonraki bölümde Kur’ân'ın mekanik unsurları çerçevesinde serdedilen görüşler ise daha fazla araştırma ve temellendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Çalışmamızın sonraki bölümünde Kur’ân ile kültürün diğer metinsel öğeleri arasındaki ilişki ve Kur’ân'ın ihtiva ettiği dilsel unsurlar bağlamında ulûmu'l-Kur’ân'ın muhtelif konuları incelenmeye çalışılacaktır.

2.2.2. Kur’ân Metninin Enstrümanları Bağlamında Eleştirileri

Ebû Zeyd'in ilk ana başlık altında incelediği ulûmu'l-Kur’ân konuları, nass-olgu ilişkisini kültür çerçevesinde temellendirdiği başlıca konulardır. Bununla birlikte o, yalnızca dış faktörlerle yetinmemiş Kur’ân metnin yapısına yönelik mekanik enstrümanları da bazı ulûmu'l-Kur’ân konuları çerçevesinde ele almıştır. Ebû Zeyd'in

³⁰¹ Fatih Topaloğlu, “Ebu Zeyd’e Göre Vahyin Metin-Kültür İlişkisi Açısından İncelenmesinde Dilin Rolü”, s. 114.

³⁰² Georges Tamer, “Nasr Hamîd Abu Zayd”, s. 193

nass-olgu ilişkisi içerisinde ele aldığı Kur’ân metni “teşekkül” ve “teşkil” şeklinde yapılandırılan iki aşamalı bir süreçten geçmiştir. Teşekkül süreci, metnin kültürden istifade ederek inşasına işaret etmektedir. Yani Kur’ân olgu içerisindeki metin kültürüne uygun biçimde var olmaya başlamış, bu şekilde toplum içerisinde alışılmamış olarak karşılanmamıştır. İkinci aşamada ise Kur’ân metni kültür içerisinde şekillenen metinlerin üzerine çıkarak metin kültürünü yeniden inşa etmiş, içinde barındırdığı mekanik unsurları sayesinde olguyu yeniden yapılandırmıştır. Metin kültürünü yeniden inşa kudretine sahip Kur’ân metni, aynı kültür içerisinde var olan diğer metinlerden birtakım hususiyetleri sebebiyle ayrılmaktadır. Kur’ân metni diğer metinlerle dilsel açıdan bir ortaklık gösterse de ihtiva ettiği bu enstrümanlar onu kültür içerisinde biricik kılmaktadır.³⁰³

Bu bölüm çerçevesinde Kur’ân metninin var olduğu kültür içindeki diğer metinlerle ilişkisi, anlam üreticisi olan içerikle ve Kur’ân’ı diğer metinlerden ayıran özellikleriyle bir arada ele alınmıştır. Bu bağlamda Ebû Zeyd’in kastı, Kur’ân’ın metinsel bir ürün olması hasebiyle ihtiva ettiği dilsel unsurlar ve kopamadığı dil geleneğidir. Bu minvalde, metni oluşturan öğelerin sıralanışı, tasnifi ve birbirleriyle ilişkileri incelenmesinin yanı sıra bu öğelerin bütün ile ilişkisi de metnin enstrümanları çerçevesinde ele alınmıştır. Ebû Zeyd, bu ilimlerle alakalı açıklamalar yaparken ilk bölümde zikredilen konulardan da istifade etmiş, zaman zaman ilk bölümde yapılan çıkarımları ikinci bölümdeki konuları açıklamak amacıyla kullanmıştır. Bu başlık altında i’câz, âyet ve sûreler arasındaki münasebet, lafızlarda açıklık ve kapalılık, genel ve özel lafızlar ve tefsir ve tevil konularını zikredilmiştir. Fakat sınırlı çalışmamız içerisinde üç başlık incelenecektir.

2.2.2.1.İ’câz

Ebû Zeyd i’câz anlayışını Kur’ân’ın kendi dönemindeki diğer metinlerden farklılaşan özellikleri çerçevesinde inşa etmiştir. Bununla birlikte o, ayırıcı faktörlerin yanı sıra

³⁰³ Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”, s. 78.

metinler arasındaki benzerlikler üzerine de çokça vurgu yapmaktadır. Metin olması bakımından Kur'ân'ın döneminin ürünlerinden ayrıştığı noktalar olduğu kadar benzer noktalar da mevcuttur. Ebû Zeyd'in ilk eleştirisi, Kur'ân âlimlerinin Kur'ân metnini diğerlerinden her konuda ayırmaya çalışmalarıdır:

Şüphesiz Kur'ân, diğer metinlerle olan ilişkisi bağlamında, bünyesinde, onlarla benzerliğini vurgulayan göstergeler içerdiği gibi, onlardan farklılığını teyit eden göstergeler içerir. (...) Ne var ki, Müslüman âlimler, Kur'ân ile diğer metinler arasındaki her tür benzerliği şiddetle reddederler. Kültür alanında Kur'ân, diğer peygamberler elinde gerçekleşen ölülere diriltme gibi mucizelere denk, olağanüstü bir 'mucize' olarak anlaşılmış; hatta geçmiş mucizelerin en büyüğü kabul edilmiştir.³⁰⁴

Ebu Zeyd, gelenek âlimlerinin gözden kaçırdığı bu meselenin “delil-medlûl” birlikteliğinin görmezden gelinmesiyle de ilişkili olduğunu düşünmektedir. Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin getirdiği mucizeler, mucizenin bizatihi kendisi dışında haricî bir delil ile desteklenmektedir. Örneğin, olgu tıp alanındaki üstünlük ile diğerlerinden ayrıştığında Hz. İsa'ya verilen mucize de bu alanda ortaya çıkmakta ve vakıya dayanan gerçeklikten bağımsız gerçekleşmemektedir. Benzer şekilde sihir konusunda yetkin olan kavim için Hz. Musa bu bağlamda bir mucize göstermiştir. Bununla birlikte âlimler Kur'ân'ın mucizeliğinde bu ilişkiyi gözden kaçırmışlar ve edebiyat alanındaki olgunun vahyin metnine karşılık geldiğini yeterince fark edememişlerdir.³⁰⁵ Bunun sonucunda ise Kur'ân metnini diğer metinlerden olabildiğince uzaklaştırmak hoş görülmüştür. Halbuki bizatihi Kur'ân'ın ilk alıcısı olan Araplar bu durumu kendi kültürleri içerisinde itiraf etmektedirler.

Kur'ân metninin diğer metinlerden edebî açıdan üstün olması konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Ebû Zeyd'e göre Araplar bu farkındalıkla Hz. Peygamber'e “şair” veya “kâhin” sıfatlarını uygun görmüşlerdir. Bu şekilde onlar,

³⁰⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 199.

³⁰⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 200.

Kur'ân metnini kendi kültürleri içerisindeki diğer metinlerin seviyesine çekmeye çalışmaktadırlar. Ebû Zeyd'e göre müşriklerin Hz. Peygamber'i şair veya kâhin olarak tanımlamaya çalışması, metni içinde bulundukları olgunun bir parçası haline getirmeye çalışmalarından başka bir şey değildir. Bu durum müşriklerin itiraz ettiği meselenin, melek ile beşer arasındaki iletişime değil, vahyin içeriği ve ilk muhatabına yönelik olduğuna da işaret etmektedir.³⁰⁶ Ebû Zeyd'e göre gelenek âlimleri, Kur'ân'ın diğer metinlerle olan ortaklığını göz ardı etmişler ve dahası Kur'ân'a benzerliği sebebiyle şiiri yasaklamışlardır.³⁰⁷ Halbuki Kur'ân şiirle bir yönüyle benzerlik bir yönüyle de farklılık olmak üzere karşılıklı ilişki içerisinde. Şiirin haram veya mekruh görülmesi bu ilişkinin bir tarafını yok sayma anlamına gelmektedir. Haddizatında ilk Müslümanlar Kur'ân'daki yabancı kelimeleri açıklarken Arap şiirinden yararlanmayı bir ilke olarak benimsemişlerdir.³⁰⁸

Kur'ân'ın kendisinin şiir, Hz. Peygamber'in de şair olmadığını belirtme ihtiyacı duyması ise şiir ve şairin toplum içindeki konumu ve algısı ile alakalıdır. Toplumda şairin fonksiyonu peygamberin fonksiyonundan farklıdır. Şair kabilenin temsilcisi ve kabilesinin maslahatını gözetken kişidir. Buna karşın Kur'ân vahyinin tebliğcisi ıslah edici bir rol üstlenmektedir. Bu durumda toplumun menfaatine körü körüne uyma ve kendisinden olanı övme konusunda iki duruş birbirinden farklı olmak durumundadır. Bu farklılık Kur'ân'ın Hz. Peygamber'den şair, kâhin veya sihirbaz gibi statüleri nefyetmesini zorunlu kılmaktadır.³⁰⁹ Kur'ân'ın şiir olmadığını ifade edilmesi de bu kabildendir. Kur'ân'ın zemmettiği şiir, hâkim kültürün Kur'ân gibi edebî bir metni kendi seviyesine indirmeye çalışan şiirdir. Olguyu yeniden inşa sürecinde Kur'ân'a yardımcı olan ve metnin işlevini yerine getirmesinin önünü açan şiir ise Ebû Zeyd tarafından bu grup içerisinde mütalaa edilmemiştir. Bu sebeple o, önceki âlimler gibi bu konuyu olgudan bağımsız helal-haram çizgisinde değil ideolojik bir tutum olarak olguya egemen olma amacına matuf metinler arasındaki bir çatışma olarak görmektedir.³¹⁰ Ebû Zeyd bu durumu şu şekilde formüle etmektedir:

³⁰⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 204.

³⁰⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 202.

³⁰⁸ Suyûtî, *İtkân*, I, s. 119-120.

³⁰⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 203.

³¹⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 203.

Şiirin salt bir delile dönüşmesinin anlamı, en azından bu inceleme açısından, kültürün bir metinden diğerine, diğer bir ifadeyle, bir metin türünden diğerine, yani şiirden Kur'ân'a doğru yön değiştirmesidir. Şiir egemen Kur'ân ise muhalif iken durum tersine dönmüş ve egemen metin Kur'ân olmuştur. Bu egemen metin de anlamının ortaya çıkarılmasında şiire gereksinim duyunca, onu muhalif bir metne değil aksine kendine hizmette uyumlu bir metne dönüştürmüştür.³¹¹

Ebû Zeyd'in bu konudaki eleştirileri kalamî düzlemde devam etmektedir. Kitabının birçok bölümünde ifade ettiği üzere Ehl-i sünnet inancının kalamı ezeli olarak kabul etmesi Kur'ân metnini ulaşılmaz ilahî bir hitaba dönüştürmüş ve beşer dilindeki bir metin olma niteliğini yok saymıştır. Bu durumda, Ebû Zeyd'in ifadesiyle, Ehl-i sünnet âlimleri Kur'ân ile diğer metinler arasında keskin bir ayrım yapmayı kendilerine vazife edinmişler ve kalamın ezeliliği şeklindeki kabule binaen Kur'ân metninin ulaşılmaz konumunu ispata koyulmuşlardır.³¹² Bunun en belirgin tezahürü, öncesinde değinildiği üzere Kur'ân ile şiir arasında bir ayrım gözetmektir. Benzer şekilde geçmiş dönem âlimlerinin sec'i nitelemesini Kur'ân'dan uzak tutma çabaları, ilahî kelimla beşerî kelim arasında ayrımı hedeflemektedir. Bu, Eşarî'lerin, kalamın, Mûtezile'nin düşündüğü gibi Allah'ın bir fiili değil de zâtî sıfatlarından biri olduğu şeklindeki anlayışından ötürü kökleştirmeye ve pekiştirme çalışmaları bir ayrımdır. Kur'ân'la diğer metinleri birbirinden ayırma konusundaki titizlik, bu anlayıştan kaynaklanmaktadır.³¹³

Ebû Zeyd "söylem" niteliğindeki Kur'ân metninin gelenek uleması tarafından diğer beşeri kitaplardan ayrılması ve ona daha üstün bir statü verilmesi girişimlerine şiddetle karşı çıkmıştır. Ebû Zeyd bu konuda özellikle Bâkılânî'yi örnek göstermektedir. Ona göre Bâkılânî'nin ayet sonlarındaki fâsılalar ile şiirdeki sec'i arasındaki farkı kanıtlamaya çalışmasının arka planında yatan sebep, Kur'ân'ın beşer üstü bir metin olduğu varsayımıdır. Bu noktada Ebû Zeyd'in fâsılaların işlevine dair

³¹¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 205.

³¹² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 208.

³¹³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 208.

görüşü dikkat çekicidir. Kur'ân'da lafız ve mânâ açısından uyumu savunan gelenek düşüncesinin aksine Ebû Zeyd, mânânın kimi zaman lafza tâbi olduğunu savunmaktadır:

Bâkılânî (...) tenkit geleneğimize hâkim olan lafız-mânâ ikilisi çerçevesinde, secide mânânın lafza, Kur'ân fâsıllarında ise, lafzın mânâyâ tâbi olduğunu, dolayısıyla da fâsılanın cinas türünden olup seci özelliğini taşımadığını ispata çalışır. Kur'ân'daki pek çok âyette mânânın fâsıllar arası uygunluğu sağlama amacıyla lafza tâbi olduğu açıkça görülmektedir. Bu durumda da Bâkılânî'nin fâsıla ile seci arasındaki söz konusu ayrıma ilişkin anlayışı tamamen buharlaşmaktadır.³¹⁴

Ebû Zeyd'e göre gelenek âlimlerinin görüşleri ve zihin yapısı konuları tahkik etme üzerine inşa edilmemiştir. Onlar, kabul edilen görüşleri incelemeyen bu görüşleri nasıl temellendireceklerini düşünmüşlerdir. Sec'i ile fâsıla arasındaki örneklikten yola çıkarak baskın Eşarî düşüncenin etkisi sonucunda Bâkılânî'nin de bu şekilde bir tavır takındığını ifade edilmiştir.

Bununla birlikte Ebû Zeyd'in nazarında Abdulkâhir Cürcânî'nin yeri ayrıdır. Zira o, kendi düşüncesini temellendirmede ve Kur'ân ile diğer metinler arasında bir ayırım yapmada şiir ilminden istifade etmiştir. Ebû Zeyd'e göre Cürcânî ilk defa bu duruma dikkat çekmesiyle önemli bir konumda olduğu kadar "Arap kültüründe azımsanmayacak derecede yer bulan, şiirin değerini düşüren ve şiir ustalarıyla eleştirmenlerini aynı düzeyde küçümseyen bir akımla yüz yüze gelerek kararlı bir savunma göstermesi"³¹⁵ de takdire şayandır. Bununla birlikte Ebû Zeyd, Cürcânî'nin şiiri yalnızca Kur'ân'ın i'câzında bir şahit konumunda görmesiyle ilminin değerini düşürdüğünü ifade ederek onu eleştirmiştir.³¹⁶

³¹⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 207.

³¹⁵ Ebû Zeyd, Abdülkâhir Cürcânî'nin "Nazım" (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma-", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010/1), s. 236.

³¹⁶ Ebû Zeyd, Abdülkâhir Cürcânî'nin "Nazım" (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma-", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010/1), s. 237.

Î'câz konusunda Ebû Zeyd'in üzerinde durduğu bir diğer başlık Kur'ân metninin dışındaki ve içindeki i'câz ayrımıdır. Böyle bir ayrımın sebebi ise Mûtezile'nin kabul ettiği sarfe görüşüdür. Ebû Zeyd Kur'ân dışı i'câzı temellendirirken dilsel mucizenin bizzat Kur'ân metninden kaynaklandığı düşüncesinin aksine, hârici bir iradenin Kur'ân'ın benzerinin getirilmesine engel olduğu fikrini savunmaktadır. Bu tavır en temelde Allah'ın sıfatları ve halku'l-Kur'ân meseleleriyle irtibatlıdır.

Ebû Zeyd'in Kur'ân metninin mahiyetini ilahî olandan beşerî olana yaklaştırma çabası itizâlî görüşlerle birleştirildiğine i'câzu'l-Kur'ân konusunda sarfe teorisini kabullenmesi sonucunu doğurmuştur. O, insanın vahyin bir benzerini getirmesindeki engelin ilahî bir müdahale olduğunu kabul eder. Bu minvalde, Kur'ân metni mahiyeti itibarıyla beşerî söylemden farksızdır. Fakat bu durum Kur'ân'ın i'câzını ortadan kaldırmamakta, farklı bir yöne kanalize etmektedir. Sarfe anlayışında Kur'ân'ın mucizesi metin içre değildir. Mucizenin kaynağı, beşerin Kur'ân benzerini her getirme teşebbüsünde Allah'ın bu yetkinliği insanın elinden alma kudretidir:

(...) Nazzam'ın, mucizeyi, Kur'ân metni dışında gerçekleşen ve Kur'ân'ın mütakellimi olan Allah'ın sıfatlarından biriyle bağlantılı bir fenomen olarak algıladığını görürüz. Mutezile'nin ısrarla vurguladığı tevhid ilkesinden hareketle değerlendirilmesi halinde, Nazzam ve Mûtezile'nin Kur'ân'ın bir kelim ve evrenin varlığıyla bağlantılı ilahî fiillerden biri, dolayısıyla da mahluk olduğu şeklindeki görüşlerinin, ilahî kelimla beşeri kelim arasında bir ayrıma yol açmasının doğal olduğu görülür. Fakat onların kelimın bizatihi kendisine ilişkin tasavvurları, iki kelim arasında, kelimın kendisi açısından değil, sahibi (mütakellim) açısından bir ayrımı öngörmektedir.³¹⁷

Burada vurgulanması gereken konu, Nazzam'ın Kur'ân'ın i'câzını yalnızca dış etkenlerle açıklamamasıdır. O, Kur'ân'ın geleceğe dair haber verme yönü üzerinde durmuş ve bunun metin içi i'câzdan kaynaklandığını savunmuştur. Ona göre Kur'ân'ın

³¹⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 210.

içeriği bağlamında yapılan î'câz yorumu metnin dilsel yapısı değil içerdiği mesaj odaklıdır. Ebû Zeyd'in bunu ifade etmesinin sebebi dış ve iç faktörlerin bir arada itibara alınarak bağlam çerçevesinde bir î'câz anlayışı tesis etmektir. Fakat burada, geleneksel anlayışın aksine Kur'ân'ın benzeri getirilebilir beşerî metinden farkı olmadığı savunulmuştur. Bunun aksini savunmak ise Kur'ân'ı kültürden koparmak anlamına geleceği gibi metni de anlaşılmaz ve incelenemez bir hale dönüştürecektir.³¹⁸

Ebû Zeyd metin içi î'câz konusunu Bâkıllanî'nin *Î'câzu'l-Kur'ân* eseri üzerinden tartışmaya açmaktadır. O, Bâkıllanî'nin Kur'ân'ın nazım ve üslup açısından kendine has edebî tarzı olması ve kültür içerisindeki diğer metinlerden daha uzun olması konusundaki fikirlerine katılmaktadır. Zira bu hususlar Kur'ân'ı diğer metinlerden farklı niteliklere sahip olmasını gerektiren metin içi özelliklerdir. Bu noktada asıl tartışma konusu Kur'ân'ın nazım ve telifindeki “anlaşılmaz” ve “benzeri getirilemez” biçimidir. Kelam-ı ilâhînin muciz yönü onun “tasavvur edilemeyecek derecede yüce” olmasına hasredildiğinde î'câzın sırrını anlamaya yönelik “acziyet” şeklinde yeni bir başlık ortaya çıkmaktadır.³¹⁹ Bu durum dönemin insanı için aşına olmadığı ve kabul edemeyeceği bir durumdur. Ebu Zeyd buradaki yanılgıyı şu şekilde ifade etmektedir:

Bâkıllanî; İmri'u'l-Kays ve Buhturî'nin kasidelerini tenkit etmesinin 'î'câz' ve Kur'ân'ın beşer kelimelerinden farklı olduğu iddiasını ispata yönelik olduğunu düşünmüş; fakat Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in nübüvvetine delaletini ve dolayısıyla da vahyin doğruluğunu gerçekleştirebilmesi için, î'câzın 'farklılığının', insanların anlayabileceği kanunlara dayanması gerektiğini kavrayamamıştır. Bundan dolayı Bâkıllanî, î'câz meselesini, neredeyse bütünüyle - bilinçsizce- meydan okuma ile birlikte gerçekleştiren 'acziyete' bağlamıştır.³²⁰

2.2.2.2. Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet

³¹⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 213.

³¹⁹ Bâkıllanî, *Î'câzu'l-Kur'ân*, II, s. 158-159.

³²⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 218.

Ebû Zeyd öncelikle bu Kur'an ilminin diğer ulûmu'l-Kur'an konularıyla olan ilişkisini ortaya koymuştur. Bu minvalde, âyetler ve sûrelerin birbirleri arasındaki ilişkisi, Kur'an metnini diğer metinlerden ayırtıran bir unsurdur. Bu da münasebet konusunu îcâz meselesiyle irtibatlı hale getirmektedir. Diğer taraftan münasebet ilmi esbâb-ı nüzûl ile de ilişkilidir. Zira esbâb-ı nüzûl, metnin oluşum ve biçimlenişinin dışsal olguyla ilişkisini incelerken münasebet metnin nihai şeklindeki ilişkileri estetik açıdan incelemektedir.³²¹ Âlimlerin münasebet ilmini üslûba, nüzûl sebeplerini ise tarihe dayandırmaları da bu kabildendir.

Kur'an'daki sûre ve âyetler, mushaf tertibinde nüzûl sıralamasından farklı biçimde dizilmiştir. Ebû Zeyd münâsebet bağlamında öncelikle bu konu üzerinde durarak mushaf tertibinin âlimler tarafından ısrarla tevkifî olarak telakki edildiğini ifade etmektedir. Ona göre âlimlerin bu sıralamanın tevkifî olmasını ısrarla dayatmasının sebebi Kur'an metninin levh-i mahfuzda ezelf olduğunu kabul etmeleridir.³²²

Ebu Zeyd'in münasebete dair birincil tespiti bu ilmin metin ile muhatap ilişkisi çerçevesinde var olduğudur. Ona göre sûreler veya âyetler arasında bulunan ve her sure veya ayet arasında belirli şekillerde ortaya çıkan bir ilişki söz konusu değildir. Aksine metin ile muhatap olan her müfessir kendi yetkinliği, nüfuz gücü, zekası ve metne hakimiyeti ölçüsünde münasebete dair farklı çıkarımlarda bulunabilmektedir.³²³ Bu minvalde Ebu Zeyd'in münasebatı "muhtemel ilişkilerin tespit edildiği bir ilim şeklinde gördüğünü söylemek mümkündür.

Bu konu Ebû Zeyd'in hermenötik anlayışıyla da doğrudan irtibatlıdır. Zira o, Kur'an'ı anlama ameliyesini semantik, hermenötik ve semiyotik alanlarıyla bağlantılı olması gerektiğini ifade etmiştir.³²⁴ Bu minvalde öncelikle Ebû Zeyd'in metnin hedefi, doğru anlamamanın şartları ve okurun anlam içerisindeki rolüne bakış açısını incelemek gerekir. Ebû Zeyd'e göre ilâhî hitabın amacının insan olması hasebiyle dil vasatı iletişim aracı olarak belirlenmiş ve bu da tarihsel, sosyal ve kültürel bir bağlam

³²¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 226.

³²² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 225-226.

³²³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 227-228.

³²⁴ Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, s. 22.

içerisinde gerçekleşmiştir.³²⁵ Onun Kur'ân'ı “lügavî bir nass” olarak görmesi de Emin el-Hûlî'den tevarüs ettiği mirasın ve metne bakış açısının bir sonucudur.³²⁶

Bu noktada Ebu Zeyd'in Kur'ân'ı anlama yöntemini iki aşamalı bir süreç olarak görmek mümkündür. İlk aşama Kur'ân'ın mekanik yapısını oluşturan öğelerinin analizidir ki bu, dilsel analiz bağlamında yalnızca kelimelerin anlamları ve cümle yapısını araştırmaktan ibaret değildir. Ebû Zeyd, Saussure'e benzer şekilde dili, toplumun dünyayı algılama biçimi olarak görürken ilk aşamada önerdiği araştırma da dilin kültürdeki yansımalarının araştırmasıdır.³²⁷ İkinci adım ise dilin ortaya çıktığı vasatı incelemek yani bu dilin kullanım alanını ve nasıl kullanıldığını keşfetmektir.³²⁸ Bu çerçevede sosyal siyasal ve ekonomik olgu, ilk muhatabın durumuyla beraber mütalaa edilmektedir. Bu iki süreç, metnin delaletini ortaya çıkarmada eşit düzeyde bir role sahip olmakla birlikte bunlardan herhangi birinin eksikliği metnin anlaşılmasını olanaksız kılacaktır.³²⁹

Ebû Zeyd'in doğru anlama için iki farklı araştırma alanı belirlemesi onun düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. O, nassın içinde bulunduğu bağlam çerçevesindeki dilsel öğeleri araştırmanın “tarihsel anlam”ı ortaya koyacağını düşünürken, tarihsel anlam ile bağlantılı biçimde metnin okunduğu ana yönelik ne söylediğinin araştırılmasının “çağdaş anlam”ı ortaya çıkaracağını ifade etmektedir.³³⁰ Ebû Zeyd bu yaklaşımı niyetselci hermenötiğin öncü isimlerinden olan E. D. Hirsch'ün ‘anlam’ ve ‘önem’ şeklindeki ayırımına dayandırmaktadır.³³¹ Zira bu bakış açısına göre anlam değişmez olarak kabul edilirken, önem ise metin ile okuyucu arasındaki ilişki sebebiyle değişken bir niteliğe sahiptir.³³² Ebû Zeyd de benzer şekilde tarihsel anlamın

³²⁵ Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, s. 35.

³²⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 27.

³²⁷ Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”, s. 75.

³²⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 139.

³²⁹ Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, s. 39.

³³⁰ Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, s. 77.

³³¹ Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”, s. 80.

³³² Hirsch, “Meaning and Significance”. *Critical Inquiry*, 11/2 (1984): 204.

statik bir yapıda olduğunu ifade etmiş, bu anlamın ancak çağdaş anlam ile etkileşime geçtiğinde anlama faaliyetinin tamamlanacağını savunmuştur.³³³

Ebû Zeyd'in metnin anlaşılması konusunda yaptığı nesnellik vurgusu Hirsch'ün düşünceleriyle benzerlik gösterse de ikinci aşamada yorumcunun etkinliğine olan vurgusu onu niyetselci anlayıştan ayırtmaktadır.³³⁴ Onun münasebete dair görüşleri de bu kabildendir. Zira Ebû Zeyd'in metnin öğeleri arasındaki ilişkinin tespitini muhatabın kavrayışı ile irtibatlandırması niyetselci düşüncenin karşısında duran varoluşsalcı düşünce ile benzerlik arz etmektedir. Ona göre müfessir kimi zaman âmm veya hass, kimi zaman aklî veya hissi varsayım neticesinde Kur'ân metni içerisindeki bağlantıları keşfetmeye çalışmaktadır. Bu da muhatabın (müfessir) yetkinlikleri ve bakış açıları farklılaştıkça metinde tespit edilen ilişkilerde farklılaşmasını gerektiren bir durumdur. Benzer şekilde yorumsamada varoluşsalcı anlayış, anlamın ortaya çıkmasını okuyucunun tecrübesi üzerinden anlamlandırmaya çalışmış ve bu şekilde özne-nesne arasındaki ontolojik boşluğu kapatmayı hedeflemiştir.³³⁵ Böylece bilginin epistemolojik temelleri dış dünyada aranmamış, öznel tecrübenin yorumladığı şekilde ortaya konmuştur. Bu noktada dil önemli bir enstrüman olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tecrübenin ortaya çıkışı yazar tarafından ifade edildiğinde bu durum metne nesnellik kazandırır. Bu aşamada metin artık yalnızca yazarın içsel tecrübesinden ibaret olmayıp, dışardan okuyucunun tecrübesinin de katılımına açık hale gelir. Varoluşsalcı hermenötik, yalnızca metnin ifade ettiği anlamı “yakalama” olarak değil tecrübenin ifadesi ve bunun karşı tarafın anlamlandırma süreci ile alakalı durumları da kapsayacak biçimde genişlemiştir. Münasebet ilmi bağlamındaki düşünceleriyle yorum faaliyetine okuru da dahil ederek, farklı zamanlarda farklı çıkarımların yapılabileceğini savunan Ebû Zeyd bu noktada Hans Georg Gadamer ile benzer düşüncelere sahiptir. Nitekim o, kaleme aldığı kitaplarında mutlak nesnelliğin imkansız olduğunu ifade etmektedir.³³⁶ Sonuç olarak, Ebû Zeyd'in hem Hirsch'ün niyetselci yaklaşımından hem de Gadamer'in varoluşsalcı yaklaşımından etkilendiği görülmektedir. Bununla birlikte son tahlilde

³³³ Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, s. 79.

³³⁴ Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”, s. 82.

³³⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s. 92.

³³⁶ Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları”, s. 85.

niyetselci anlayışın Ebû Zeyd'in düşüncesinde daha baskın bir rolü olduğu ifade edilmiştir.³³⁷

Ebû Zeyd, İzzuddîn b. Abidsselâm'a (ö. 660/1262) atf yaparak geçmişte bazı âlimlerin pasajların farklı sebepler üzerine indirilmesi sebebiyle münasebet ilmi dâhilinde bir ilişki kurulamayacağı düşüncesini de tenkit etmiştir. Ona göre ayetler veya sûreler arasında bir ilişki kurulamayacağı görüşü, yalnızca Kur'ân'ın belirli hikmetlere mebni şekilde tertip edilmesi ile çürütülemez. Bunun yanında "dilsel tasarruf" da itibara alınmalıdır. Dilsel tasarruf ise olguyu dile, belirli mekanik unsurlar ve kurallar çerçevesinde aktarırken kullanılan sembolik yöntemdir. Böylece her ne kadar harici olaylar arasındaki ilişki kaybolmaya yüz tutsa da bu dilsel tasarruf sayesinde metin bir bütünlük arz etmektedir. Bu ilişki metne yeni boyutlar katmaya ve yeni anlamlar üretmeye açık bir mekanizmadır. Haddizâtında cahiliye kasidesinin ihtiva ettiği "maksatlar" veya harici "konular" kültür içerisindeki diğer metinler açısından da mütalaa edilmiş ve okuyucunun oluşturabileceği bir bütün inşa edilmiştir.³³⁸

Ebû Zeyd sûreler ve âyetler arasındaki münasebeti iki farklı başlık altında ele almıştır. Onun sûreler açısından münasebete dair ilk tespiti, âlimlerin sûreler arasındaki muhteva uyumuna binaen genel bağlantıları ortaya koymalarının yetersiz olduğudur. Ona göre sûreler, konu benzerliği ile birbirleriyle irtibatlı olmalarının yanı sıra özel bağlantılarla da birbirlerine bağlıdır. Bu iki durum arasındaki fark muhteva ve dilsel üslûp farkıdır. Genel bağlantılar içeriğe yönelik ilişkileri ortaya koyarken özel bağlantılar anlatım tarzında kendilerini göstermektedir. Örneğin, Fatiha Sûresi'nin tevhid, tezkir ve ahkâm gibi konuları ihtiva etmesi, benzer konuları ele alan sûrelerle bir ilişki içinde olmasını beraberinde getirmektedir. Fatiha Sûresinin son âyeti ile kendinden sonra gelen Bakara Suresinin ilk âyeti arasındaki ilişki ise özel bir ilişki biçimidir. Bu noktada üslûp ön plandadır.³³⁹ Ebû Zeyd bu ilişki ağını ilk 7 sûre özelinde ele almakta ve spesifik örnekler etrafında derinleştirmektedir.

Münasebet açısından üzerinde durulan ikinci önemli başlık âyetler arası münasebettir. Sûreler arası uyum, Kur'ân metninin bütününe yönelik bir ilişki kurma

³³⁷ Moch. Nur Ichwan, "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics", s. 62.

³³⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 228-229.

³³⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 229-230.

çabasıyken âyetler arası uyum daha tikel bir boyutta araştırma çabasıdır. Bu durum metnin enstrümanlarına yönelik dilsel araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Ebû Zeyd'in bu konudaki mülahazaları şu şekildedir:

Burada göz önünde bulundurulması gereken şudur: 'Münasebet' ilmi ne haricî ilişkileri araştırır ne de metin dışı delillere dayanır. Çünkü bu ilim dalında metnin bizzat kendisi 'delil'dir ve dilsel, aklî veya maddî terkip yapısına bağlı olarak pasajları arasındaki ilişki ölçütlerini kuran da yine metnin kendisidir. Bu, söz konusu ilişkilerin, okuyucu ve yorumcunun aklını işletmesinden bağımsız 'tematik' ilişkiler olduğu anlamına gelmez. Aksine bunlar da, okuma faaliyeti esnasında okuyucunun metinle olan diyalektiğinden kaynaklanan ilişkilerdir.³⁴⁰

Ebû Zeyd münasebet ilminin Ehl-i sünnetin kalamî pozisyonundan nasibini aldığını savunmaktadır. Ona göre kelamın ezeli olması Allah ile diğer metin sahipleri arasında bir ayırım yapmayı gerektirmiştir. Bu durumda âlimler kültür içindeki diğer metinler gibi metin içi bağlantıların ortaya çıkarılmasında çekimser bir tavır takınmışlardır.³⁴¹

Ebû Zeyd kültür ile metin arasındaki ilişkinin gelenek âlimleri tarafından koparılmaya çalışmasını fasıl-vasıl konusu örnekliğinde anlatmaktadır. Ona göre âlimler, birbirine ortaklık çerçevesinde atfedilen âyetlerdeki benzerliği izhar etmekten kaçınmışlar ve bu âyetler arasındaki münasebeti göz ardı etmişlerdir. Bu konudaki en somut örnek İsrâ Suresinin ilk dokuz âyeti arasındaki ilişkidir. Birbirinden oldukça farklı görünen bu âyetleri Bâkılânî uzlaştırmaya çalışmış, birinci ayetle ikinci ayet arasındaki faslın gerçekte vasıl olduğunu ifade etmiştir. Fakat bu noktada ilk iki ayet arasındaki ilişkinin yönünü sağlıklı biçimde tayin edememiştir. Bunun sebebi Bâkılânî'nin Kur'ân ile diğer metinler arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koymayı

³⁴⁰ Ebû Zeyd, İlâhi Hitabın Tabiatı, s. 237-238.

³⁴¹ Ebû Zeyd, İlâhi Hitabın Tabiatı, s. 238

bir ilke olarak benimsemesidir.³⁴² Bu bağlamda Ebû Zeyd nass-olgu diyalektiğinde esbâb-ı nüzule de vurgu yaparak âyetler arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır.

2.2.2.3.Tefsir ve Tevil

Ebû Zeyd'in özellikle üzerinde durduğu bir diğer konu tefsir ve tevil kelimelerinin anlamına dair yapılan yanlış çıkarımlardır. Geleneksel tavrın tefsiri tevilden üstün görerek kendi içinde konumlandıkları hâkim paradigmaya uygun biçimde geliştirdikleri tefsir algısı, metnin anlaşılması konusunda tevilî ikincil bir konuma düşürmüştür.³⁴³ Ebû Zeyd nazarında bu durum resmî-dinî söylemin kendini koruyarak kendisine muhalif düşünceleri bastırma endişesinden başka bir şey değildir. Bu minvalde gelenek, tevilî fitne sebebi olarak görmüş ve tefsirin nihai bir hakikatin tezahürü olduğunu savunmuştur:

Resmi-dini düşüncede 'te'vil' kavramının 'tefsir'in lehine olacak şekilde 'hoş karşılanmayan' bir kavrama dönüşmesinin arkasında gerek gelenek düzeyinde ve gerekse kültüre hakim olan diyalektik düzeyinde, bütün karşıt dini düşünce eğilimlerini sindirme çabası yatmaktadır. Egemen düşüncenin karşıt düşüncüyü 'te'vilci' olarak suçlaması, bu düşünce mensuplarını "Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak için ondaki müteşabih âyetlerin peşine düşerler." âyetinin kapmasına sokmayı hedeflemektedir.³⁴⁴

Bununla birlikte hâkim düşünce kendi tevillerini tefsir olarak nitelendirmiş, bu da bu görüşlerin sorgulanamaz bir yapıya bürünmesine aracı olmuştur. Böylece Ehl-i sünnet karşısında Ehl-i bidat şeklinde bir grup tanımlanmış ve kabul edilmeyen düşünce sahipleri bu gruba intisab ettirilmiştir. Ebû Zeyd, Kur'ân yorumu açısından Ehl-i bidat'ı

³⁴² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 238-240.

³⁴³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 307-308.

³⁴⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 307.

iki grupta mütalaa etmektedir: Mûtezîle ve Mutasavvıfa.³⁴⁵ Resmi-dini söylemin bu dışlayıcı tutumu, onun sahih tefsirin kriterini önceki âlimlerin otoritesine dayanan nakil ile sınırlı tutması ve akıl yürütmenin daima hataya yol açacağı varsayımdan kaynaklanmaktadır. Ancak bu yöntem âlimler arasında ihtilafları gidermenin ötesinde bu ihtilafları uzlaştırma açısından yeni sorunları da beraberinde getirmiştir.³⁴⁶

Ehl-i Sünnetin bu iki kavram arasındaki ilişkiyle nasıl muhatap olduğunu anlamak ve Ebû Zeyd'in semantik analizi sonucunda ortaya koyduğu tefsir ve tevil kavramlarıyla sağlıklı bir karşılaştırma yapabilmek için bu kavramların gelenekte nasıl anlaşıldığını bilmek gereklidir.

Tefsir ve tevil arasındaki kavramsal ayırım, tefsir geleneğinde baştan beri süregelen bir ayırım değildir. Bu iki kavram ilk asırlarda birbirini yerine kullanılmıştır. Ferra (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/ 824), İbn Cerir et-Taberî (ö.310/ 922) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) eserlerinde tefsir ile tevil ifadelerinin aynı anlamı karşılayacak biçimde kullanıldığı görülmektedir.³⁴⁷ Sonrasında tercüme hareketleri ve İslam düşüncesinin diğer ilimlerle irtibat kurmaya başlamasıyla tevil kavramı tefsirden farklılaşmaya başlamıştır.³⁴⁸

İmam Mâturîdî'nin *Tevilat'ul Kur'ân* adlı eseriyle birlikte, rivâyetler aracılığıyla açıklanan ve anlamına dair nihâi anlamların bize ulaştığı âyetlerle birden çok anlama hamledilebilecek âyetler arasındaki ayırım belirginleşmiştir. Bu ayırım neticesinde tefsir, Allah ve rasûlünü şahit tutarak kesin bir anlamı ifade ederken, tevil ise muhtemel anlamlardan birine belirli bir ictihad ameliyesinden sonra ulaşılan sonucu ifade etmek için kullanılmıştır. İmam Mâturîdî'nin tefsiri “sahabenin anladığı”, tevili ise “fukahânın (ulemanın) anladığı” şeklinde ifade etmesi ve mukaddimesinde özellikle bu konuya değinmesi³⁴⁹ III. asırda bu iki kavramın tartışıldığının en açık kanıtıdır. Bu ayırım ulûmu'l-Kur'ân müelliflerince de kabul görmüş ve âyetlerin belirlenmiş anlamları ile

³⁴⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 308.

³⁴⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 311.

³⁴⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, s. 191; Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, s. 6; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, s. 199; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-a'zîm*, II, s. 597.

³⁴⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 214.

³⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, s. 3-4.

yorumları arasındaki farklılık daha açık şekilde ifade edilmeye başlanmıştır.³⁵⁰ Bu ayırım neticesinde tefsir ilahî kaynağa dayandığı için ulema tarafından sabit ve muteber kabul edilirken, beşer yorumuna dayanması sebebiyle tevil ikinci planda kalmıştır.

Tefsir ve tevil kavramlarının süreç içerisindeki bu değişimi gelenek ulemasının yorum ile kesin bilgi arasındaki ayırma verdiği öneme işaret etmektedir. Bu sonuç doğrultusunda kimin görüşü olursa olsun, ilahî otoriteye dayanmadıktan sonra getirilen açıklama “tevil” kategorisinde değerlendirilmektedir. Dirâyet yöntemi ortaya çıkıp, tevil kavramı yorum sadedinde telakki edildikten sonra tefsirde olduğu gibi tevilde de birtakım kriterlerin koyulması elzem hale gelmiştir. Yorumun sahih olması için (1) ilgili lafzın mecaz yoluyla bile olsa ihtiva ettiği manalardan birine hamledilmesi, (2) lafzın teville açık olması, (3) lafza verilen anlamın örfteki kullanıma uygun olması, (4) verilen anlamın başka bir nass ile çelişmemesi, (5) lafzın ilk akla gelen zâhir anlamının dışındaki anlama hamledilmesine imkân tanıyan nas veya kıyas gibi şer’i delile dayanması şart koşulmuştur.³⁵¹

Bu kriterlerin belirlenmesiyle birlikte tevil bu kriterleri karşılayan ve karşılamayan yorumlar olarak ikiye ayrılmak durumunda kalmıştır. Gerekli ölçütleri taşımayan yorumlar genellikle âyetin zâhirine ve bağlamına uygun olmayan, kelimeye ihtiva etmediği anlamların verildiği, israiliyattan bilgilerin kullanıldığı veya mezhebe zorlama yoluyla uydurulmaya çalışılan teviller için kullanıldığı görülmektedir.³⁵² Bu tür teviller için müfessirler başta “zayıf” ve “fâsit” olmak üzere “hoş olmayan”, “uzak” ve “zorlama”, nitelemelerine yer vermektedir.³⁵³ Tevil için belirlenen ölçütlere bakıldığında özne-nesne diyalektiğindeki öznelliği asgari düzeye indirerek dilbilim ve üyüşümü esas alan nesnelliğin daha ön planda tutulduğu anlaşılmaktadır.

³⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, s. 149-150; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 226-227, Zehebî, *et- Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, s. 22-23

³⁵¹ Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkıh*, s. 164; Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 135-136; İbrahim b. Hasen, *Kadiyyetü't-Te'vil Beyne'l-Gulât ve'l-Mu'tedilîn*, I, s. 133-134; Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, s. 58.

³⁵² Kaya, “Kur’ân’ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil Ve Çeşitleri”, s. 133.

³⁵³ Gelenek âlimler te’villeri farklı birçok başlık altında sınıflandırmış (Uzak Tevil - Zayıf Tevil - Hoş Olmayan Tevil - Zorlama Tevil - Fasit Tevil - Pek Bilinmeyen Tevil - Anlamsız Tevil - Arap Dilinde Karşılığı Olmayan Tevil - Özensiz Tevil- Delilsiz Tevil - Garip Tevil - Fazla Karışık Tevil - Çirkin Tevil - Gücsüz Tevil - Kabul Edilemez Tevil - Mezhebî Tevil - Yanlış Tevil - Batıl Tevil/ - Uydurulmuş Tevil - Bidat Tevil- Özensiz Tevil - Sâkit Tevil - Gizemli Tevil/- Doğru Olmayan Tevil - Saçma Tevil - Hastalıklı Tevil - Reddedilen Tevil) ve te’villerde düşülen hataları detaylı biçimde araştırmaya çalışmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kur’ân’ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil Ve Çeşitleri

Her ne kadar IV. asırdan sonra tefsir ile tevil arasındaki ayrım belirginleşmiş olsa da vakıada bu ayrım çerçevesinde hareket edilmemiş, Şia âlimleri ve mutasavvıflar dışındaki İslam âlimlerinin büyük bir kısmı tevil yerine tefsir kavramı kullanmışlardır.³⁵⁴ Ebû Zeyd'in ifadesiyle bu durum, yani Şia ve tasavvuf ehlinden belirli bir grubun tevil kavramı altında kendi yorumlarını kasten Kur'ân âyetlerine söyletme çabası; âyetleri anlamada kullanılan nesnel ölçütlerden sapmakla ve bu bağlamda dile getirilen görüşleri aynı çizgide okumakla sonuçlanmıştır.³⁵⁵ Bu durumun temel sebebi Şii-Bâtınî eğilimin Kur'ân âyetlerindeki bazı anlamların yalnızca havasa, kimi zaman yalnızca İmâm'a, ait olduğunu ifade ederek saklı bir anlamın varlığını ısrarla dayatmasıdır. Benzer durumun işârî tefsirler için de geçerli olduğunu Suyûtî'nin eserinde Sa'lebî'nin tevil kavramını açıklarken lafzın bâtinî anlamını kastetmesine dair ifadelerinde görmek mümkündür.³⁵⁶

Sonuç olarak, tefsir ve tevil arasındaki karşıtlığın temelinde beyana dayalı bilgi sistemi ile irfanî yorum metodu arasındaki farklılıktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan bu çıkarım, tefsir-tevil karşıtlığında ve ehl-i sünnetin, tefsiri teville tercih etmesinin Mûtezile ile ehl-i sünnet kelimcileri arasındaki farklılaşmadan kaynaklanmadığı şeklinde de yorumlanmıştır.³⁵⁷ Bu bağlamda tevilin tefsir karşısında hoş görülemez bir kavram olarak algılanmasının yegâne sebebi, herhangi bir ölçüte tabi tutulmaksızın nihâi yorumlamaya olanak sağlamasıdır. Gazzâlî'nin tevilin şartlarını ifade ettikten sonra müevvilin dini ilimlerde uzman olması, dilin inceliklerine vâkıf olması, Arap örfünde dilin yerinin bilmesini şart koşması da bahsedilen şekildeki tevilin önünü almak için olsa gerektir.³⁵⁸

Bu bilgiler ışığında Ebû Zeyd'in zemmedildiği ve hoş karşılanmadığını ifade ettiği tevilin bütün tevil tanımını karşılamadığını ifade etmek mümkündür. Kaldı ki Ebû Zeyd'in Ehl-i sünnet anlayışına göre “sahih tefsir -geçmişte ve günümüzde, kendilerini

³⁵⁴ Öztürk, “Tefsir Te’vil Karşıtlığının Tarihî ve Epistemolojik Kökeni”, s. 80.

³⁵⁵ Ebû Zeyd, *Tarihte ve Günümüzde “Kur’ân Te’vili” Sorunsalı*, s. 24.

³⁵⁶ Suyûtî, *el-İtkan*, II, s. 220.

³⁵⁷ Öztürk, “Tefsir Te’vil Karşıtlığının Tarihî ve Epistemolojik Kökeni”, s. 83.

³⁵⁸ Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 188

‘Ehl-i sünnet’ ismiyle takdim edenlere göre- önceki âlimlerin otoritesine dayanan tefsirdir”³⁵⁹ şeklindeki ifadesi vakıa ile uyumlu gözükmemektedir.

Ebû Zeyd gelenekteki tefsir-tevil ayırımına ilişkin eleştirilerini semantik analiz çerçevesinde sunmaktadır. Kelime kökenlerinin hâlihazırda kullanılan yönteme dair ipuçları barındığı görüşünün bir neticesi olarak tefsiri “bir aracı vasıtasıyla gizli olanı açığa çıkarma”³⁶⁰ olarak tanımlamaktadır. Ebû Zeyd bu sonuca et-tefsira’nın “hekimin tanı koymak için kullandığı sıvı” şeklinde açıklanmasını dayanak olarak göstermektedir. Buradaki temel vurgu, tefsir için bir aracının gerekli olduğudur. Kelimenin kökenindeki anlamda da benzer şekilde hekim, bir nesneyi incelemek ve bu nesneye yönelik yorumu çerçevesinde hastalığı tanımlamaktadır. Kur’ân tefsiri açısından bakıldığında ise yorumcu metinle bizzat karşılaşmamakta bir vesile ile yoruma gidebilmektedir.

Ebu Zeyd tevilini ise “fiil olsun, söz olsun, bir şeyin anlam ve maksadını açığa çıkarmak için, o şeyi aslına döndürmek”³⁶¹ veya yerine göre “bir hedef ve gayeye ulaşmak”³⁶² olarak tanımlamaktadır. Ebû Zeyd, uzun uzadıya verdiği örnekler çerçevesinde tefsirin tevilin bir parçası olduğu sonucuna ulaşmaktadır.³⁶³ Zira tevil özenin nesne ile doğrudan irtibatına dayanırken, tefsirde başka bir aracı etkileşime dâhil olmaktadır. Bu noktada verdiği örneklerden biri, bir olay gerçekleşmeden önce verilen haber anlamındaki tevildir. Hz. Yusuf’un rüyaları tevil etmesinin herhangi bir tefsiraya (asıl materyal) dayanmadığına binaen tevilin müstakil bir alana sahip olduğunu ve tefsirin onun bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tevil, tefsir kavramı karşısında bilinçli bir şekilde geleneğin görüşlerini dondurmaya hizmet etme amacıyla geride bırakılmıştır.³⁶⁴ Tarihî olgu açısından ise tefsir, bâtinî yorumun dini düşünce içerisinde nesnel olarak konumlandırılmaması sebebiyle teville tercih edilmiştir.

Ebû Zeyd’in tefsir ve teville olan bakışını onun hermenötik yorumu ile ilişkilendirmek mümkündür. Tevilde okuyucunun metnin anlamını yakalamadaki rolü

³⁵⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 311.

³⁶⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 316.

³⁶¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 322.

³⁶² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 324.

³⁶³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 322.

³⁶⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 320.

anlamdan daha üstün görülmüştür. Bu nedenle, okuyucunun metnin öznel ideolojik eğilimlerine teslim edilmesini önleme bilincine sahip olması gerekir.³⁶⁵

Ebû Zeyd'in tefsir-tevil kavramlarına yönelik eleştirileri bir noktaya kadar onun taklide karşı duruşuyla irtibatlı olsa da, ulûmu'l-Kur'ân'a getirdiği eleştiriler ve sunduğu yöntem onun yalnızca taklide karşı olmasıyla açıklanamaz. Haddizatında o, âlimlerin tefsir ile tevil arasındaki ayrımını takdir etmiş fakat bu ayrımın tefsirin aleyhinde olacak biçimde yeniden şekillendirmesini eleştirmiştir. Bunu yaparken o, Kur'ân metninin olguya dayalı yorumunu merkeze koyan ve onu edebî tenkide tâbi tutan görüşüyle olguya yer açmak için klasik tavrın bu konu üzerindeki mülâhazalarını görmezden gelmiştir. Bu bağlamda Ebû Zeyd'in kastettiği tefsir ve tevil ile gelenek âlimlerinin tanımladığı tefsir ve tevil arasında önemli bir fark bulunmaktadır.

³⁶⁵ Wekke, “Nasr Hamîd Abu Zayd And The Hermeneutical Of Qur'an”, s. 496.

SONUÇ

Çağdaş dönemde yaşanan değişim neticesinde İslamî ilimlere yeni roller biçilmiş ve bu değişimden öncelikli olarak tefsir etkilenmiştir. Zira bu dönemde Kur'ân, sorun çözmede tek merci kabul edilerek diğer ilimlerden farklı bir konuma yerleştirilmiştir. Böylelikle yalnızca diğer ilimlerle olan bütünlük bozulmamış aynı zamanda Kur'ân üzerine yapılabilecek yeni yorumların da önü açılmıştır. Bu durumda “Kur'ân'ı anlamak” çağdaş bir problem olarak yeniden ele alınmış, geleneksel anlayışlar yeni bakış açılarıyla değerlendirilmeye başlanmıştır.

Bu çalışmada Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in ulûmu'l-Kur'ân eleştirisi incelenmiş ve edebî yöntem çerçevesinde teklif ettiği yeni usûlün ayrıntıları mercek altına alınmıştır. İlk bölümde geleneksel dönemde ulûmu'l-Kur'ân'ın tarihsel seyri bu alanda verilen eserler zikredilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Zerkeşî bir dönüm noktası olarak kabul edilmiş ve ondan önceki eserler ile sonrakiler birbirinden ayrılmıştır. Bu bölümde çoğunlukla birincil kaynaklara başvurulmuş ve geleneksel dönemde ulûmu'l-Kur'ân anlayışının çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Bu noktada ifade edilmesi gereken en temel husus klasik eserlerin Kur'ân ilimlerine dair bilgileri diğer dini ilimlere kaynaklık edecek biçimde derlemeye çalışmasıdır. Geleneksel dönem âlimleri Kur'ân yorumunda yardımcı olacağını düşündükleri tüm verileri derlemeye çalışmış ve yorum teorisi kurma amacına matuf girişimlerde bulunmamışlardır.

Çalışmanın ana omurgasını oluşturan ikinci bölümde ise çağdaş dönem incelenmiş ve bu dönemdeki iki farklı tavra dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda geleneksel dönemden çağdaş döneme geçişi tasvir etmek için Van Gennep'in “geçiş ritüeli” metaforu kullanılmış ve çağdaş dönem tefsir anlayışına uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu düşünce çerçevesinde üç aşamadan oluşan geçiş ritüelinin özellikle eşiklik durumuna vurgu yapılarak Kur'ân yorumuna dair görüşler bu kapsamda incelenmiştir.

İkinci bölüm dâhilinde geleneksel çizgi takipçileri ile çağdaşçı çizgi takipçileri arasında bir ayrım gözetilmiş ve bu ikisini birbirinden ayıran yönler üzerinde durulmuştur. Geleneksel anlayışı sürdüren âlimlerin çağdaş dönemdeki meydan okumalara karşı klasik yöntemi kısmen revize etmeye çalıştığı fakat bu girişimin yeterli

olmadığı tespit edilmiştir. Geleneksel çizgi takipçileri her ne kadar çağdaş dönemde ortaya çıkan problemleri de göz ardı etmeseler de tefsirdeki usulsüzlük sorunu devam etmektedir. Bu bağlamda yazılan eserlerinin önemli bir kısmının, yeni bir usûl inşası yerine ulûmu'l-Kur'ân'a yöneltilen eleştirilere cevap verme sorumluluğuyla kaleme alınması ve ders kitabı formatında yazılması getirilen eleştirilerin önünün alınamamasının sebepleri arasında sayılabilir. Diğer taraftan bu konudaki en büyük engellerden birinin çağdaşçı düşünürler tarafından getirilen eleştirilerin yalnızca tefsir ile sınırlı kalmadığı ve bu eleştirilere cevap verilmesi halinde İslami ilimlerin bütün alanlarının yeni bir okumaya tabi tutulması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Diğer taraftan çağdaşçı çizgi takipçileri ise yeni usûl arayışlarını ulûmu'l-Kur'ân ile sınırlı tutmamışlar ve daha geniş perspektifleri değerlendirmeye almışlardır. Çalışma çerçevesinde özetlenmeye çalışılan sosyal, edebî ve tarihsel bakış açıları bu genel değerlendirmenin önde gelen temaları olarak belirlenmiştir. Çağdaş dönemdeki Kur'ân yaklaşımları incelendiğinde, düşünürlerin ilk olarak içinde bulundukları dönemin şartlarına uygun sosyal çözüm önerileri getirmek için Kur'ân'a başvurdukları görülür. Bu minvalde, Efganî'nin başlattığı tecdit hareketinin devamında yeni bir Kur'ân metodolojisi geliştiren Muhammed Abduh (ö. 1905) ön plana çıkmaktadır. Ona göre Kur'ân, hukukçuların, dilbilimcilerin veya tasavvuf ehlinin kendi düşüncelerine zemin hazırlayacak fikirleri elde etme yeteneklerini ortaya koyacağı bir metin değildir. Dünya ve ahiret mutluluğunu elde etme yolunun Kur'ân'ın emir ve yasaklarını doğru biçimde anlamaktan geçtiğini savunan Abduh, tefsir usûlünü güncel problemlerin çözümü üzerine inşa etmiştir.

Çağdaşçı çizgideki bir diğer yönelim, Kur'ân araştırmalarında edebî yöntemi ön planda tutan anlayıştır. Bu görüşe göre her ne kadar Kur'ân araştırmalarında sosyal ve tarihsel paradigmaları benimsemenin birtakım faydaları olsa da tefsirdeki aslî unsur dilbilimsel araştırma ve edebî tenkit metodudur. Emîn el-Hûlî, çağdaş dönemdeki kırılma sonucunda geleneği sorgulayarak batıdakine benzer biçimde metin kritiği ve edebî yöntemi merkeze almıştır. Çağdaş dönemde yaşanan kırılmanın bir diğer tezâhürü tarihselci bakış açısıdır. Kur'ân ayetlerine edebî perspektiftense tarihsel nosyonla bakmayı amaçlayan bu tavır, ayetlerin indiği dönemi esas almaktadır. Bu yönelişin

çağdaş dönemdeki bir öncüsü Fazlurrahman'dır. Muhammed Arkoun da Kur'ân'a bakış açısıyla çağdaşçı çizginin tarihselci tarafında durmaktadır.

Çağdaşçı çizgi mensuplarının geleneksel bakış açısını takip edenlere kıyasla Kur'ân yorumunda gelenek mirasından kısmen faydalanarak yeni bir usûl girişiminde bulunduklarını söylemek mümkündür. Bu bağlamda çalışmanın ana konusunu oluşturan Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in eklemlendiği edebî yöntem de dâhil olmak üzere çağdaşçı görüşü benimseyenlerin bütüncül bir değişim ve doğu ve batı kaynaklarını birleştiren yeni okuma şekillerini önerdiklerini ifade etmek mümkündür.

Çağdaş dönemde Kur'ân'ın yorumundaki iki farklı anlayış gelenekçi ve çağdaşçı yaklaşımlar üzerinden şekillenmiştir. Gelenekçi anlayış, Hz. Peygamber'den başlayan sahabe ve tabiin ile sürdürülen ve ulema tarafından okunan süreci merkeze koyarken. çağdaşçı yaklaşım doğrudan ilk dönemi referans alarak aradaki süreci misyonunu tamamlamış ve artık geçerliliği olmayan bir aşama olarak görmektedir.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, bu dönüşüm içerisinde edebî yöntemi tek doğru yöntem olarak görmüş ve görüşlerini bu temel üzerine inşa etmiştir. Onun hayatına bakıldığında bu düşünceyi ölümüne dek savunduğunu görmek mümkündür. O, dilsel alandaki analizleride Ferdinand de Saussure ve Roman Jakobson'dan istifade etmiş bunun yanında Marksist düşünceden de alıntılar yapmıştır.

Ebû Zeyd ulûmu'l-Kur'ân eleştirisini metin-kültür ilişkisi ve Kur'ân metninin dilsel unsurları açısından kültürün diğer metinlerinden ayırtıran unsurları çerçevesinde tasnif etmektedir. İlk başlık Arap toplumunun o dönemdeki bağlamını göz önünde bulundurulmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu minvalde Ebû Zeyd'e göre dönemin kültürel ve toplumsal özellikleri iyi analiz edilerek hâkim söylemin dayattığı din anlayışı yeni bir okumaya tâbi tutulmalıdır. Bu şekilde ulûmu'l-Kur'ân 'a dair sağlıklı çıkarımlar yapmak mümkün hale gelir. Ayetlerin mekkî-medenî şeklindeki tasnifi metnin olguyla olan ilişkisinin en önemli göstergesidir. Olguya göre Kur'ân ayetlerinin de üslubu değişikliğe uğramış ve bağlamın gerekliliklerine uygunluk arz etmiştir. Fakat gelenek âlimleri bu durumu daha farklı şekilde yorumlayarak olgu ile olan bağı görmezden gelmişlerdir. Esbâb-ı nüzûl açısından da aynı durum geçerlidir. Sûrelerin mushaf sıralaması, Kur'ân'ın peyderpey inişinin sebebi ve keyfiyeti, lafzın umûmiliği ve

sebebin husûsiliği, nüzûl sebeplerinin nasıl yorumlanması gerektiği Ebû Zeyd'in bu konudaki başlıca eleştirilerindendir. Nâsih-mensûh ise Ebû Zeyd'in özellikle üzerinde durduğu bir konudur. Ebû Zeyd, klasik tavrın bu konuya bakış açısını nesh teorisi ile Kur'ân'ın ezeliyeti arasındaki boşluk çerçevesinde tartışmaya açmaktadır. Bu minvalde neshin tanımı ve işlevi üzerinde durulmuş ve kültür ile etkileşim içerisinde yorumlanmaya çalışılmıştır.

Ebû Zeyd'in üzerinde durduğu ikinci önemli konu Kur'ân metnini diğer metinlerden ayıran dilsel özellikleridir. Bu bağlamda i'câz, münâsebet ve tefsir-tevil ayrımı ele alınmıştır. İ'câz meselesinde Ebû Zeyd, Mûtezilî âlimlerin savunduğu sarfe görüşünü kültür içerisinde temellendirmeye çalışmış ve i'câzın farklı bir alanda olduğunu iddia etmiştir. Bu noktadaki temel dayanak noktası Kur'ân'ın ezeli nitelikte bir kitap olmadığı ve kültürün diğer metinlerinden tamamen ayrı olmadığıdır. Sureler ve ayetler arasındaki münasebet, Ebû Zeyd'in okurun etkinliğini arttırdığı hermenötik yöntemine dair önemli ipuçları vermektedir. Zira münasebet ilmi metin ile muhatap ilişkisi çerçevesinde var olmaktadır. Bu noktada nesnel bir ilişkiye değil müfessirin yetkinliği, nüfuz gücü, zekâsı ve metne hâkimiyeti ölçüsünde farklı çıkarımlara işaret edilmekte böylece varoluşsal hermenötik anlayışına yaklaşılmaktadır. Tefsir ve tevil arasındaki fark ise semantik analizler yoluyla ortaya konmuş ve gelenek içerisinde tefsirin teville üstünlüğü vurgulanmıştır. Bu durum aklın işlevini ortadan kaldırmaya yönelik bir girişimdir. Bu noktada Ebû Zeyd'in tarihsel süreci sağlıklı biçimde eleştiriye tabi tutmadığı ve belirli örnekler üzerinden genellemeler yaptığı sonucuna varılmıştır.

Ebû Zeyd, ilk defa Kur'ân ilimlerine dair bütüncül bir eleştiri getirmesiyle önemli bir figürdür. Bununla birlikte onun tutumu ve eleştirileri yalnızca çağdaş dönem perspektifiyle değil farklı bakış açılarıyla da tahlil edilmelidir. Bu çalışma çerçevesinde onun işaret ettiği noktalar incelenmeye çalışılmış, günümüzde tartışmalı olan konular ve Ebû Zeyd'in çözüm önerileri onun çağdaş düşünce içerisindeki konumu da göz önünde bulundurularak tartışmaya açılmıştır.

KAYNAKLAR

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-Fâtiha (ve Mukaddimetü't-Tefsîr)*, Mısır: Kalem, 1330.
- Abdurrazzâk B. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. Thk. A. Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411/1991.
- Akk, Halid Abdurrahman. *Usulu't-Tefsir ve Kavâ'iduhu*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2003.
- Aktay, Yasin. "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü". *Bilimname* 6/3 (2004): 131-151.
- Arkoun, Muhammed. *İslam Üzerine Düşünceler*. Çev. Hakan Yücel Ankara: Metis yayınları, 1999.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Ayyıldız, Erol. "Mısır'da İngiliz İşgalinin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1986): 69-74.
- Bâkılânî, el-Kâdî Ebû Bekr. *İ'câzu'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Behiy, Muhammed. *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*. Çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Girişim Yayınları, 1986.
- Begavî, Ebû Muhammed. *Meâlimu't-Tenzîl*. Riyad: Dâru't-Tayyibeti'n-Neşr ve't-Tevzî', 1417/1997.
- Bulut, Ali. "Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". Doktora Tezi Süleyman Demirel Üniversitesi. 2009.
- Can, Ali. "Şah Veliyyüll âh Dihlevî'nin el-Fevzu'l-Kebîr Adlı Eserinde Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (20014): 59-90.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) ve el-Muhâsibî (ö. 243/857) Örneği". *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (2009): 193-212.
- Çiçek, Halil. *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.

- Çonkor, Burhan. “Kronolojik Sûre Tertibi Çalışmalarına Etkisi Bağlamında İhtilafa Sebep Olan Nüzûl Rivâyetleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mütefekkir* 5/9 (2018): 47-64.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yay, 1999.
- Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal li-Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1987.
- Ebü Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Thk. M. Fuad Sezgin. Beyrut: Mussesetu'r-Risâle, 1401/1981.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticahu'l-Akli fî't-Tefsîr*. Beyrut: Daru't-Tenvir, 1983.
- *Mefhûm'un-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân*. Çev. Mehmet Emin Maşalı.
- *İşkâliyyâtü'l-kirâe ve âliyyâtü't-tevil*. Beyrut: el-Merkezü's Sekâfiyyü'l-Arabî, 1996.
- *İlahi Hitabın Tabiatı*. Çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- “Kur'ân'a Edebî Yaklaşım Çıkmazı”. Çev. Nihat Uzun. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3 (2012): 243 -277.
- Eser, Arif Serkan. “Ulûmu'l-Kur'ân Geleneği ve Muhammed Abdulazim Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eseri”. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Fazlurrahman. *İslam*. Çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. Çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- *İslam ve Çağdaşlık*. Çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yay, 1996.
- *Ana Konularıyla Kur'an*. Çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- *Kur'ân'da Allah, Evren ve İnsan*. Çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997

- “Kur'an'ı Yorumlama”. Çev. Osman Taştan. *İslamî Araştırmalar*, 5 (1987): 100-105.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur'ân*. Nşr. M. Ali en-Neccâr - A. Yusuf Necatî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1980.
- Görgün, Tahsin. *Îlâhî Sözü'n Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2003.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hanefî, Hanefî. “Günümüzde Kur'ân'ın Çağdaş Bir Tefsir Teorisi Var mı?” Çev. Abdullah Şahin. *Tezkire Dergisi* 5 (1993): 47-52.
- Haydar, Hâzım. *Ulûmü'l-Kur'ân Beyne'l-Burhân ve'l-İtkân*. Riyad: Dârü'z-zemân, 2006.
- Hulî, Emin. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. Çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'an Kitaplığı Yayınları, 1995.
- *Menahicu't-Tecdid fî'n-Nahv ve'l-Belağa ve't-Tefsir*. Kahire: Daru'l-Ma'rife, 1961.
- Horvath, Agnes. *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2015.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa Bâz, 1417/1997.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1415/1994.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1401/1981.
- İsfahânî, Râgıb. *Mukaddimetu Câmiu't-Tefâsîr*. Thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-Dave, Kuveyt, 1984.
- Jaspers, Karl. *The Origin and Goal of History*. Londra: Routledge, 2016.
- Kâfiyecî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî Kavâ'id ilmi't-Tefsir*. Nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Karadaş, Çağfer. *Çağdaş İslam Düşünürleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- .

- Karslı, İbrahim Hilmi. “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2003): 225-260.
- Kaya, Mehmet. “Kur’ân’ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2 (2018): 123-165.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtîm (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil-İrfan el-Aşşâ’. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1415/1995.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te’vilatu’l-Kur’ân*. Thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Daru’l-Mizan, 2005.
- Mennâu’l-Kattân. *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Muesesetu’r-Risâle, 1414/1993.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve Fehmu’l-Kur’ân*. Thk. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut 1971/1391.
- Özdemir, Ahmet. “Muhammed Abduh’un Kur’ân Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2018): 83-101.
- Özsoy, Ömer. “Nasr Hâmid Ebu Zeyd’in Nass-Olgı İlişkisi Bağlamında Ulûmu’l-Kur’ân Eleştirisi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 7/3-4 (1994): 237-246.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsir Te’vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”. *İslami Araştırmalar*, 14/1 (2001): 77-89.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur’ân ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Polat, Fethi Ahmet. “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur’ân’a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği”. *Marife*, 2/2 (2001): 15-25.
- Sâfâ, Muhammed. *Ulûmu’l- Kur’ân min Hilâli Mukaddimâti’t-Tefâsîr*. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1425/2004.
- Sağdıç, Sedat. *Zürkânî’nin Menâhilü’l-İrfân Adlı Eseri Çerçevesinde Kur’an’a Yönelik Şüpheler ve Verilen Cevaplar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Sâlih, Subhî. “Hâcetunâ ilâ tenmiyeti’t-tefkîri’l-içtihâdî fi’l-İslâm”. *Mecelletü’l-‘Arabiyye li’s-Sekâfe* 6/11 (1986): 116-136.

----- *Mebâhisu fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1988.

Şâban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Taş, Sakin. “Subhî Sâlih (1926-1986): Hayatı, Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 49/1 (2018): 21-47.

Turan, Maşallah. “Kur'ân'daki Fâsıla Uyumu Bağlamında, Lafız-Mânâ Dengesi Üzerine Değerlendirmeler”. *Turkish Studies*. 13/17 (2018): 301-320.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishers, 1969.

Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.

Uyanık, Mevlüt. “İslam Sufizmi ve Modernizm”. *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, (1997): 200-214,

Ülgen, Emrullah. “Ebû İshak Es-Sa'lebî Ve El-Keşf Ve'l Beyan Adlı Tefsirindeki Metodu”. Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.

Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Londra: Routledge, 1981.

Vural, Faruk. “Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme”. *Bilimname*, 29/2 (2015): 263-293.

Yücel, Tahsin. *Yapısalcılık*. İstanbul: Can yayınları, 1982.

Zainol, Nur Zainatul Nadra, Latifah Abd Majid, Muhd Najib Abdul Kadir. “Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker”, *International Journal of Islamic Thought*. 5 (2014): 55-73.

Zehebî, Muhammed Huseyin. *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1407/1987.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru't-Turâs.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 2004.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Muhammed Furkan		CİNİSLİ
Doğum Yeri ve Yılı	İstanbul		1994
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça (Çok İyi)		İngilizce (Çok İyi)
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2009	2012	Beyoğlu Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2012	2017	İstanbul Şehir Üniversitesi
Yüksek Lisans	2017	2019	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1. Araştırma Görevlisi	2017	Devam ediyor.	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	ffcinisli@gmail.com		
Tarih		26/07/2019	
İmza			
Adı Soyadı		Muhammed Furkan CİNİSLİ	

