

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

**KUR'AN TEFSİRİNDE YANILGI SEBEPLERİ VE**  
**BUNLARDAN KORUNMA YOLLARI**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**PROF. DR. M. SAİT ŞİMŞEK**

**HAZIRLAYAN**  
**MUHAMMED VEHBİ DERELİ**

**KONYA – 2008**



## ÖNSÖZ

Allah, gönderdiği her peygambere kendilerini teyit edecek birtakım mucizeler vermiştir. Hz. Muhammed'in dışındaki peygamberlerin mucizeleri, kendilerine verilen ilâhî kitaplardan ayrıdır. Bu durum, bir bakıma onların elçilik görevleri ile de paralellik taşır. Zira Peygamberimiz, diğerlerinden farklı olarak son peygamberdir ve onun risâleti gibi, mucizesi olan Kur'an-ı Kerim de ebedîdir. Kıyamete kadar, zamanın aşındıramayacağı, aksine zaman geçtikçe canlılığını ve tazeliğini koruyacak olan yegâne mucize, Kur'an'dan başkası olamaz.<sup>1</sup>

Kur'an, mademki evrenseldir, değişmez mucizedir; o halde her dönemde, zamanın ihtiyaçları ve sorunları doğrultusunda sürekli olarak okunmalı, anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bu nedenle belli dönemlerde Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanma işinin bitirildiği, selef âlimlerimizin yaptığı açıklamalarla yetinilmesi gerektiği ve bu uğurda yeni çalışmalara gerek kalmadığı şeklindeki düşünceleri kabul etmek mümkün değildir.

İnanan bir insan için, Kur'an'ı doğru bir şekilde anlama çabası, ihtiyaç ve sorunları doğrultusunda ona tekrar tekrar yönelme arzusundan daha tabî ve elzem bir uğraşı alanı olamaz. Çünkü Kur'an, insanı yoktan var eden yaratıcının, kendisiyle kullarına seslendiği ilâhî mesajın adıdır. O, insanları doğru yola iletir, onlara dünya ve âhiret mutluluğunun anahtarlarını verir. Bu yüzdendir ki, sahâbeden günümüze, üzerinde en çok çalışılan konu, doğal olarak Kur'an'ın doğru biçimde, Allah'ın muradına olabildiğince en yakın oranda anlaşılıp, hayata geçirilmesi olmuştur. Hepsinde olmasa da, en azından Kur'an'ın bir kısım âyetlerinde Allah'ın muradının ne olduğunu kesin ve iddialı biçimde belirlemek doğru olmayacağına göre, bu gayretleri devam ettirmekten başka çıkar yol yoktur.

Bu çalışma, Kur'an'ın anlaşılıp açıklanması faaliyetlerinin ortak adı olan tefsir alanında geçmişte ve günümüzde göze çarpan ve Kur'an'ı mecrasından uzaklaştıran belli başlı yanlış ve yanlış düşme nedenlerini belirlemeyi hedeflemiştir. Bu gaye ile klasik ve muasır birçok eser taranarak, ilgili makale ve tebliğler incelenmiş; bunun sonucunda elde edilen malzemenin tasnifi yoluna gidilmiştir. Bunun yanı sıra, söz

---

<sup>1</sup> Bkz. Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi*, Ravza Yay., İst., 1996, s. 9.

konusu hatalardan korunmak için tefsir çalışmalarında hangi ilkeleri benimsemenin faydalı olacağı konusu da ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız, giriş kısmı ve üç ayrı bölümden oluşmaktadır. Girişte kısaca Kur'an'ın tefsirine duyulan ihtiyacı, tefsirde yanılı derken neyi kastettiğimizi, konunun önemini, çalışmanın amacını ve metodunu ortaya koyduk. Ayrıca konumuzla ilgisi bulunan çalışmalara ve kısaca tefsir türlerine değindik.

İlk bölümde rivayete dayalı tefsirlerde görülen yanılı sebeplerini inceledik. Çalışmanın ikinci bölümünde de dirayete dayalı tefsirlerdeki hatalar ve bunların sebepleri üzerinde durduk. Yeri geldikçe, meal ve tercüme yanılılarına da temas etmeye çalıştık. Son bölümde ise Kur'an'ın doğru olarak anlaşılması ve yorumlanması konusunda söz konusu yanılı ve yanılılara düşmemek için başvurulmasını teklif ettiğimiz kriterleri sunmaya çalıştık.

Başta danışman hocam Prof. Dr. M. Sait Şimşek Bey olmak üzere Tez İzleme Komitesindeki hocalarım Prof. Dr. İsmet ERSÖZ ve Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK'a, Doç. Dr. F. Ahmet POLAT'a çalışmamın her aşamasındaki değerli katkılarından dolayı teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca kendilerinden ve eserlerinden istifade ettiğim, görüşlerine başvurduğum diğer bütün hocalarıma da şükranlarımı ifade etmek isterim. Bu çalışmanın, Kur'an'ın doğru anlaşılması yolunda verilmiş naçiz bir çaba olmasını Allah'tan niyaz ediyorum. Gayret bizden; başarı ve hidayet, Allah'tandır.

**Muhammed Vehbi DERELİ**

**Mayıs 2008**

**Tire/İzmir**

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	3
İÇİNDEKİLER.....	5
KISALTMALAR.....	7
<b>GİRİŞ</b>	
1. KUR'AN'IN TEFSİRİNE DUYULAN İHTİYAÇ.....	9
1.1. Herhangi Bir Metni İzaha Duyulan İhtiyaç.....	9
1.2. Kur'an'ın Tercüme Edilmesi Meselesi.....	10
1.3. Kur'an'ın Tefsir Edilmesinin Gerekliği.....	12
2. "TEFSİRDE YANILGI" NIN MAHİYETİ .....	13
3. KONUNUN ÖNEMİ VE ÇALIŞMANIN AMACI.....	14
4. TEZİN METODU VE KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR....	15
5. TEFSİR ÇEŞİTLERİ.....	16
5.1. Rivayet Tefsirleri.....	16
5.2. Dirayet veya Re'y Tefsirleri.....	17
5.3. Diğer Tefsir Çeşitleri.....	18

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### RİVAYETE DAYALI TEFSİRLERDE YANILGI SEBEPLERİ

1. RİVAYETLERİN TAHKİK EDİLMEDEN NAKLEDİLMESİ.....	21
2. HER ÂYET HAKKINDA RİVÂYET ZİKRETME GEREĞİ HİSSEDİLMESİ.....	25
3. İSRÂİLİYYÂTA YER VERİLMESİ.....	31
4. NÜZÛL SEBEPLERİ İLE İLGİLİ YANLIŞ TELAKKİLER.....	41

### İKİNCİ BÖLÜM

#### DİRAYETE DAYALI TEFSİRLERDE YANILGI SEBEPLERİ

1. MÜFESSİRDEN KAYNAKLANAN SEBEPLER.....	49
1.1. Müfessirin Önyargılı Oluşu.....	49
1.2. Bilgi Eksikliği.....	53
1.2.1. Arapça'nın Gereklerini ve Zahir Manayı İhmal Etmek.....	53
1.2.2. Kur'an'ın İndiği Dönemdeki Arapça'yı Dikkate Almamak.....	58
1.3. Mezhep Taassubu ve Taklitçilik.....	62
1.4. Tutarsızlık.....	66
2. USULDEN KAYNAKLANAN SEBEPLER.....	71
2.1. Âyetler Arası İlişkileri Göz Ardı Etmek (Parçacı Yaklaşım).....	71

2.2. Siyak-Sibak (Bağlam) İlişisini Görmezden Gelmek.....	74
2.3. Sünnet'in Açıklamalarını Dikkate Almamak.....	76
2.3.1. Rasûlullah'ın (s.a.s.) Kur'an ile İlgili Görevleri.....	77
2.3.2. Sünnet'in Kur'an'ı Açıklama Şekilleri.....	79
2.3.3. Tefsirde Sünnet'in Devre Dışı Bırakılmasının Örnekleri.....	82
2.4. Âyet ve Sûrelerin Nüzul Ortamlarını Araştırmamak .....	84
2.5. Bâtînî veya Felsefî Anlamlar Arayışında Olmak.....	88
2.6. Gaybî Konulara ve Gereksiz Ayrıntılara Dalmak.....	93
2.7. Bilimsel Tefsir (Kur'an'da Her Şeyin Bilgisi Vardır) Tarzı Yaklaşımlar .....	96
3. KUR'AN'A MODERN YAKLAŞIMLARDAN KAYNAKLANAN YANILGILAR.....	103
3.1. Modernist Yaklaşım.....	103
3.2. Tarihselci Anlayış ve Hermeneutik Yaklaşım.....	112
3.3. Sembolizme Yönelik Anlayışların Etkisi.....	129
3.4. Kur'an'ı Gelenekten Bağımsız Olarak, Kendi Kendine Yeniden Anlayıp Yorumlama Gayreti .....	133
4. DİĞER YANILGI SEBEPLERİ.....	138
4.1. Kur'an İlimlerinin Problematik Yönlerinin Etkisi.....	138
4.1.1. Nâsîh-mensûh Meselesi.....	139
4.1.2. Müteşâbihlerle İlgili Farklı Telakkiler.....	148
4.2. Dış Tesirlerin Etkisi.....	153
4.2.1. Dönemin Egemen Siyasal Ortamı veya Akımlarının Etkisi.....	153
4.2.2. Müfessirin İçinde Bulunduğu Dönemde Revaçta Olan Dünya Görüşü veya Sosyo-Kültürel Yapının Etkisi.....	159

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KUR'AN'IN DOĞRU ANLAŞILMASINI SAĞLAYAN TEMEL PRENSİPLER

1. KUR'AN'I BİR BÜTÜN OLARAK ELE ALMAK.....	167
2. NÜZUL SEBEPLERİ VE SÜNNET'İN AÇIKLAMALARINDAN YARARLANMAK.....	169
2.1. Nüzûl Sebeplerinin Önemi.....	169
2.2. Kur'an-Sünnet İlişkilerinde Sünnet'in İcra Ettiği Fonksiyonlar.....	171
3. İLK DÖNEM ARAPÇASINI VE METNİN ZAHİR MANASINI ESAS ALMAK.....	173
4. SOMUT PROBLEMLERİN ÇÖZÜMLERİNİ KUR'AN'DA ARAMAK..	176
5. GEREKSİZ AYRINTILARA DALMAKTAN KAÇINMAK.....	178
6. ERDEMLİ VE SAMİMİ OLMAK.....	180
SONUÇ.....	183
BİBLİYOGRAFYA.....	189

## KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.t.	Adı geçen tez
Ank.	Ankara
a.s.	Aleyhi's-Selâm
AÜ	Ankara Üniversitesi
a.y.	Aynı yer
b.	İbn (oğlu)
bkz.	Bakınız
bs.	Basım
b.y.y.	Baskı yeri yok
c.c.	Celle Celâlüh
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	Hicrî
H.z.	Hazreti
İst.	İstanbul
Krş.	Karşılaştırım
md.	Maddesi
M.Ö.	Milattan önce
Nşr.	Neşriyat / Neşreden
r.a.	Radıyallahü anh / Radıyallahü anhâ
s.	Sayfa
s.a.s.	Sallâllahu aleyhi ve sellem
SÜ	Selçuk Üniversitesi
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
tr.	Tercüme (çeviri)
tsz.	Tarihsiz

v.	Vefat tarihi
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vs.	Ve sair
Yay.	Yayımları /Yayınevi
yy.	Yüzyıl
YYÜİF	Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



# GİRİŞ

## 1. KUR'AN'IN TEFSİRİNE DUYULAN İHTİYAÇ

Tarih boyunca Kur'an'ı açıklama gayesiyle pek çok tefsir yazılmıştır. Kur'an tefsirlerinde göze çarpan yanlışlıklara değinmeden önce, Kur'an'ın tefsirine duyulan ihtiyaçtan bahsetmek istiyoruz. Arap olmayan bir insan için Arapça olan Kur'an'ın anlaşılması, tabii ki metnin öncelikle onun diline çevrilmesi, sonra da seviyesine göre izah edilmesi ile olabilecektir. Bu sebeple, Kur'an'ın tefsir edilme gereğinden bahsederken, onun çevirisi konusu da öncelikle ele alınmalıdır.

### 1.1. Herhangi Bir Metni İzaha Duyulan İhtiyaç

İnsanlar, yaratılış olarak birbirlerinden farklı özellikler taşırlar. Eğitim düzeylerinin etkisiyle ilmî ve kültürel alanlarda da bir farklılaşma meydana gelir. Buna göre diyebiliriz ki insanlar, herhangi bir metni, bilgi ve kültür seviyeleri oranında anlayabilirler. Her düzeydeki insan da belli ölçüde şerh ve izaha ihtiyaç hisseder.

Dinî, hukukî, siyasî ve edebî bir metnin açıklanma gereği, muhatapların değişken, birbirinden farklı yapı ve kültür seviyelerinden kaynaklanmaktadır. Metinlerin kapalı kalması, yanlış yorumlara hatta bölünme ve kavgalarla sonuçlanan ihtilâflara yol açabilmektedir. Allah, bunlara mahal bırakmamak için, kendilerini ilâhî metinlerin izah ve beyanını ifa etmekle görevlendirdiği peygamberler göndermiştir. Öyle ki, metinlerin beyanı, elçilerin en önemli görevleri arasında yer almıştır. Şu âyet, bu gerçeği dile getiriyor: *“Sana bu Kur'an'ı, insanlara kendilerine indirilene açıklayasın diye indirdik.”*<sup>2</sup>

Yüce Allah, beyan ve izah görevinin yerine getirilmesini bir vecibe kılmış ve konunun ehli olan uzmanlarından söz almıştır: *“Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, ‘Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu*

---

<sup>2</sup> Nahl 16/44.

*gizlemeyeceksiniz!’ diye sağlam söz almıştı.”<sup>3</sup>*

Bir metin ya da âyet, kimi insanlar için çok net ve kolaylıkla anlaşılabilir bir halde iken, bir başka kesim için müşkil, yani anlaşılmaz veya anlaşılması güç olabilmektedir. Birinci kesim için tefsir ve tahlile ihtiyaç duyulmazken, diğerleri için bunlar kaçınılmaz olur. Kur’an, Arapça nazil olduğundan; onun, dilin bünyesinde mevcut olan hâss, âmm, mecaz, hakikat, mücmel, sarîh, kinaye, hafî, mutlak vs. konumundaki lâfızları kullanması da gayet tabîîdir. Bunlar ise ancak ciddî çalışmalar ve açıklamaya yönelik tahliller ile açık ve anlaşılır hale gelirler.<sup>4</sup>

## 1.2. Kur’an’ın Tercüme Edilmesi Meselesi

“Tercüme”, *sözlü yahut yazılı bir metnin, başka bir dile anlaşılır bir ifadeyle çevrilmesi*<sup>5</sup> şeklinde tanımlanabilir. Kur’an-ı Kerim’in herhangi bir dile çevrilmesi, ilâhî kelâmın o dilde anlaşılır bir ifadeyle anlamlandırılmasından ibarettir. Kur’an’ın başka bir dile tercüme edilmesinin gerekliliği, onu anlamamanın dindeki gerekliliği ile eş değerdedir. Allah’ın Kitabı’nı anlama zarureti, aynı zamanda onun tercüme edilmesini de zorunlu kılar. Bu sebeple Kur’an’ı tercüme faaliyetleri, onun nüzûlüyle birlikte başlamıştır. Yani Kur’an ile yaşittir. Dolayısıyla, Kur’an’ı başka bir dile çevirmenin dinen caiz olup olmadığı tartışmaları –her ne kadar tarihte ve yakın geçmişte yoğun olarak yaşanmışsa da- aslında konunun tabiatı ile kesinlikle bağdaşmayan bir durumdur.

Kur’an-ı Kerim’in çevirisi meselesini gerçekte Allah’ın Kitabı’nı anlama konusuyla birlikte düşünmek ve ele almak gerekir. Çünkü Kur’an’ı okumaktan maksat, onu anlamak ve muhtevasına uygun şekilde amel etmektir. Herhangi bir kitabı okumak, onu anlamadan mümkün değildir. Yani, bir yazıyı, manasını dikkate almadan ve anlamını devreden çıkararak okumak söz konusu değildir. Bu, olsa olsa ancak belli maksatlarla veya özel nedenlerle, örneğin ezberlemek gibi bazı amaçlarla olabilir.<sup>6</sup> Kur’an’ın

---

<sup>3</sup> Âl-i İmran 3/187.

<sup>4</sup> Bkz. Candan, Abdulcelil, *Ulemayı Uzun Süre Düşündüren Anlaşılması Güç Âyetlerin Tefsîri (Müşkilü’l-Kur’an)*, Kitap Dünyası, Konya, 2001, s. 25-26.

<sup>5</sup> Bkz. Enis, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu’cemü’l-Vesît*, Çağrı Yay., İst., 1989, I, 83. “Tercüme” kelimesinin anlamları ve tercüme çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1995, I, 25-32.

<sup>6</sup> Işıcık, Yusuf, “Kur’an-ı Kerim’in Terceme Edilmesi ve Âyetlerin Sıhhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülâhazalar”, *SÜİFD*, sayı: 11, Konya, 2001, s. 47, 48.

indirilişinin yalnızca ezberlenmek için olduğunu ise herhalde kimse iddia edemez. Kaldı ki Kur'an'ın pek çok âyetinde geçen “tezekkür” ifadesi, bize düşünüp anlama görevini yüklemiş durumdadır.<sup>7</sup>

Zeyd b. Sabit (v. 45/665), Peygamberimiz'in emri üzerine İbranice'yi öğrenmiş, onun Yahudilere gönderdiği mektuplarını yazmış ve onlardan gelen mektupları tercüme etmiştir. Ebû Cemre, İbn Abbas (v. 68/687) ve gelen heyetler arasındaki konuşmaları sürekli olarak tercüme eden bir zattır. Bizans Kralı Herakliyüs'ün, Kureyş heyetiyle kendi tercümanı aracılığıyla görüşmesi meşhurdur. Yine hakim veya yöneticinin, yanında iki adet mütercim bulundurmasının gerekli olduğu da bazı âlimler tarafından şart koşulmuştur.<sup>8</sup> Bütün bu olaylarda, tercüme yapan kişinin, yazı ve konuşmaları anlaşılır bir lisanla karşı dile çevirdiği bir vakiydir. Kur'an'ın çevirisi de aynı şekilde gerekli ve son derece doğal bir hâdisedir. Elbette ki Kur'an gibi bir mu'cizü'l-beyan'ın bir başka dile tercümesi sırasında murad-ı ilâhînin aynen yansıtılması imkânsızdır. Ancak, burada beşer takatinin ötesinde bir çaba da istenmemektedir. Ayrıca bu, hangi konuda olursa olsun bütün çeviriler için belli ölçüde söz konusudur.

Tarihî rivayetler göstermektedir ki Halife Ömer (v. 23/643) gibi birtakım sahâbiler, bazı sûreler üzerinde uzun uzun durmuşlardır. Bu, herhalde onların zekâ seviyesinin düşüklüğünden kaynaklanan bir durum değildi. O halde bu, o insanların nazarında Kur'an okumanın anlamı demektir. Yani anlayarak, üzerinde düşünerek okuma... Zira onun gereğini hayata uygulamak da ancak böyle olabilirdi.

Tercüme ve meallerde, okuyan kişiler açısından eğitim düzeylerine göre değişik oranlarda bazı sakıncaların oluşması durumu da kimseyi rahatsız etmemelidir. Çünkü böyle hallerde, iyi niyetli insanların imdadına tefsirler yetişecektir. Kur'an'ın başka dillere çevirisine karşı çıkan ulemanın ileri sürdüğü fikirler ise, konunun özüne ilişkin olmaktan çok, devrin şartlarıyla alâkalı, yani konjonktürelidir.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Örnek olarak bkz. Bakara 2/221.

<sup>8</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 40. Yine bkz. Buhârî, “Menâkıb”, 25, “Bed'ü'l-Vahy”, 6; Müslim, “İman”, 24, “Cihad”, 74.

<sup>9</sup> Işıcık, Yusuf, a.g.m., s. 47-58. Kur'an tercümesiyle ilgili yaklaşımlar, tercüme gerekliliği görenler ve görmeyenlerin delilleri ve ilgili tartışmalar için bkz. Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, Ensar Nşr., İst., 2005, s. 198-203.

### 1.3. Kur'an'ın Tefsir Edilmesinin Gerekliği

Kur'an'daki âyetlerin hepsi aynı derecede muhkem değildir. Bunun elbette pek çok hikmet ve yararları vardır. Bazı âyetlerdeki kapalılıklar, Kur'an'ın i'câzının, edebî üstünlüğünün bir gereğidir. Az sözle çok şey ifade etme sanatının doğal bir neticesidir. Buna örnek olarak Kureyş sûresinin ilk âyetindeki “ilâf” kelimesini verebiliriz. Bu kelime tek başına “Kureyş'in ısıdırılması, alıştırılması, sevdirmesi, güven içinde bulundurulması... sebebiyle” gibi manalar ifade etmektedir.

Yine Kur'an'daki her şeyin apaçık, kolayca anlaşılır olabilmesi için Kur'an'ın daha uzun ve hacimli bir kitap olması kaçınılmazdı. Ayrıca bu tek düze hal, zihinleri donuklaştırır, âyetler üzerinde düşünmeyi azaltır ve bilenlerle bilmeyenleri aynı kefeye koymuş olurdu ki bütün bunlar, Kur'an'ın hedefleri ile taban tabana zıt durumlardır.

İşte bu özellikleri sebebiyledir ki Kur'an, tarih boyunca üzerinde en çok çalışılan alanlardan biri olmuştur. Kur'an tefsirinin başlangıcı da yine Rasûlullah'a (s.a.s.) dayanır. Şimdi bu başlangıca şöyle bir göz atalım:

Kur'an, “manası açık bir Arapça ile”<sup>10</sup> Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'e vahyedildi. O, muhataplarından “âyetlerini iyiden iyiye düşünmelerini”<sup>11</sup> istiyordu.

Rasûlullah hayatta iken, gereken konularda ashabını aydınlatıyordu. O'na ait bu tefsirler, sahabe arasında yayılıyordu. Onların ayrıca tefsir etmelerine hem lüzum kalmıyor, hem de onlar aralarında Peygamber varken, kendilerini Kur'an hakkında konuşacak seviyede görmüyorlardı. Ancak, Allah Rasûlü âhirete irtihal edince, vahye dayanan masum membaa müracaat etme imkânından mahrum kaldılar.

Diğer taraftan, İslâm'ın yayılmasıyla birlikte yeni meseleler de ortaya çıktı. İslâm'ı benimseyen, eski kültürleri tevarüs etmiş bulunan insanların ve bizzat dinini muhafaza eden Ehl-i Kitab'ın tesiriyle, farklı cereyanlar ortaya çıkıp yayılmaya başladı. Bir taraftan Kur'an'ın tefsirini bilmeyenlerin sayısı artıyor, diğer taraftan Kur'an'ın maksadına muhalif te'viller yapıyordu. Böylece ashabın, gerekli yerleri, malûmatları oranında tefsir etmeleri ihtiyacı baş gösterdi.<sup>12</sup>

Buna göre, Kur'an'ın kendi kendini tefsir etmesinden sonra ilk müfessirinin Rasûlullah olduğunu, Ashâb-ı Kiram'ın da O'ndan sonra bu hizmeti yerine getirerek,

---

<sup>10</sup> Şuarâ 26/195.

<sup>11</sup> Sâd 38/29.

<sup>12</sup> Yıldırım, Suat, *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsîri*, Kayıhan Yay., İst., 1983, s. 22, 23.

tefsir medreseleri oluşturdıklarını söylemeliyiz. Bu keyfiyet, zamanımıza kadar sürmüştür. Son dönemlerde yeni Kur'an tefsirleri oluşturma faaliyetlerinin azalması, üzüntü verici bir gelişmedir. Zira gereken her türlü çalışmayı geçmiş ulemanın gerçekleştirip bitirdiği düşünülemez. Her dönemin yeni problemleri ve birbirinden farklı ortamları söz konusudur. Kur'an, bütün zamanlara hitap eden evrensel bir mesaj olduğundan; yeni ihtiyaçları karşılamak ve somut problemlerin çözümü için ona tekrar tekrar yönelmek de kaçınılmazdır. Ancak bu, âyetleri bağlamından kopararak farklı bakış açılarıyla yeniden ele alma, orijinal yorum iddialarıyla yola çıkıp, âyetlere birtakım öncüllerle yaklaşma şeklinde de tezahür etmemelidir.

Kur'an'ın tefsirinin gerekliliği, elbette Kur'an'ın izaha muhtaç bir kitap oluşundan da kaynaklanmıyor. Tabii ki Allah, Kur'an'da kelâmı özenle seçmiş ve dili en güzel şekilde kullanmıştır. Ancak bütün insanlar aynı kabiliyet ve kapasiteye sahip değildir. Yani insanların yapıları ve farklı anlayış kalıplarına sahip olmaları, tefsiri gerekli kılar. İnsanların anlayış farklılıkları ve kültür seviyeleri değişiklik arz ettiği müddetçe, âyetler üzerindeki gayretler, anlama çabaları ve araştırmalar hep devam edecektir. İnsanlardaki bu tabiatın ise dünya var oldukça, kıyamete dek süreceği ortadadır.

## 2. “TEFSİR'DE YANILGI”NIN MAHIYETİ

Kriter/ilke tayini olmaksızın varılan yargılar, tutarlı sayılamayacağından, öncelikle tefsirde yanılığın neye göre belirlendiğimizi, yanılığın ve yanlışlık derken ne kastettiğimizi ifade etmenin gerekli olduğu düşüncesindeyiz.

Sağlam ve güvenilir bir tefsir için ilk yol, öncelikle Kur'an'ın diğer âyet ve sûrelerini incelemektir. Diğer yollar ise özetle, güvenilir rivayetlerden yararlanmak ve akl-ı selîm ile yorum ve çıkarımlarda bulunmaktır.

Tefsirde yanılığın belirlenirken, konuya hiçbir kelâm, tefsir ya da felsefe ekolü, herhangi bir fırka, mezhep veya cemaat kanadından bakılmamıştır. Bilindiği gibi bir âyete verilen anlam öncelikle:

- a-Kur'an'ın kendisine ve sahih kıraatlere,
- b-Sahih Sünnet'e,
- c-Ashabın icmâsına,
- d-Arap diline, âyetin zahirine ve bağlamına,
- e-Akl-ı selîme, sağlam mantığa,

f-Kesinleşmiş ilmî verilere ters düşmemelidir.<sup>13</sup>

Bu ilkelerle çatışmayan bir tefsir, -müfessiri hangi meşrep, ekol ya da anlayışa sahip olursa olsun- doğru ve güvenilir sayılacak, gerekli itibarı görecektir. Aksi halde doğruya ulaşma adına eleştiriler de kaçınılmaz olacaktır.

### 3. KONUNUN ÖNEMİ VE ÇALIŞMANIN AMACI

Kur'an tefsirinde söz konusu olan yanlışların, yapılan yanlışlıkların nedenlerinin tespit edilmesi hususu pek çok açıdan büyük önem arz eder.

Kur'an-ı Kerim, İslâm'ın en temel kaynağıdır. Bu sebeple, dinî kaygılarla ortaya çıkan her türlü anlayış ve düşünce sistemi ilk olarak kendini ona dayandırma zorunluluğunu hissetmiştir. Bir metin, kimi zaman, kendisine yönelen kişinin anlama, algılama ve yorumlama biçimine göre de değişik anlamlar kazanabilir. Yani "anlama", metnin özelliği itibariyle yerine göre öznelliğe açık bir olgudur. Durum böyle olunca, içinde bulunduğu şartlar, dünya görüşü ve dini algılayış biçimi birbirinden farklı pek çok kişi ya da grup tarafından, Asr-ı Saadetten günümüze kadar Kur'an'ı anlama ve açıklama amacıyla pek çok çalışma yapılmıştır.

Müslümanların hayatlarına yön veren Kur'an'ın, bu işlevini yerine getirebilmesi için öncelikle doğru anlaşılma gerekliliğinin olduğu aşikârdır. İslâm dünyasının yaşadığı sorunların azımsanamayacak bir oranının, Kur'an'ın yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Buna en güzel örnek, İslâm tarihindeki Haricîler olayıdır. Yine, Kur'an'ın doğru anlaşılması, İslâm toplumunda görülen birçok problemin çözümünü de beraberinde getirecektir.<sup>14</sup> Bu yüzdendir ki Kur'an, yanlışlıklardan, hatalardan uzak tefsirlerle anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır.

Diğer taraftan, elimizde bulunan tefsir mirasının İslâm toplumuna, Müslümanların sahip olduğu din anlayışına, dünya görüşüne ve yaşayan geleneğe yaptığı etki, tartışılmaz bir gerçektir. Çağımızda da hemen her gün Kur'an adına mutlaka bir şeyler yazılmakta ve söylenmektedir. Bütün bunlar, Kur'an'ı anlamaya dair çalışmaların titizlikle gözden geçirilmesini, Kur'anı doğru biçimde anlamının önünde engel olarak duran tefsirde yanlışlığa düşme nedenlerini tespit ederek, mümkün olduğu kadar onlardan kaçınmayı zorunlu kılmaktadır.

<sup>13</sup> Krş. Candan, Abdulcelil, *Kur'an Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İst., 2000, s. 80.

<sup>14</sup> Candan, *Kur'an Tefsîrinde Sapma*, s. 14.

Böyle bir niyetle oluşan bu çalışma, Kur'an'ın tefsirinde kimi zaman bilinçli, kimi zaman da farkında olmadan meydana gelen bazı önemli yanlışları, etki altında kalmadan, olabildiğince bağımsız olarak ortaya koymayı hedefliyor. Gayemiz, gerek geçmişte, gerekse günümüzde tefsir çalışmalarında kendini gösteren ve doğru tefsirin önünde engeller olarak bulunan önemli yanlış nedenlerini genel anlamda, objektif olarak örneklerle ortaya koymaktır.

#### 4. TEZİN METODU VE KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Kur'an tefsirlerinde geçmişte ve günümüzde söz konusu olan yanlışların sebeplerini ele aldığımız bu çalışmada, gerek klasik gerekse muasır birçok eser taranmış, ilgili makale ve tebliğler incelenmiş; daha sonra elde edilen malzemenin tasnifi yoluna gidilmiştir. Bu tasnifte ise, tefsirlerin rivayet ve dirayet şeklindeki ayrımları esas alınmıştır. Tespit edilen yanlışlarla ilgili -şayet varsa- önce geçmişten, ardından da günümüzden örnekler verilmiş, modern yaklaşımlardan kaynaklanan yanlışlar üzerinde özel olarak durulmuştur. Ayrıca, tespit edilen hatalardan korunmak için tefsir çalışmalarında hangi esaslara riayet etmenin isabetli olacağı konusuna da kısaca değinilmiştir.

Günümüzde konumuzla az ya da çok ilgisi bulunan birtakım çalışmalar da yapılmıştır. Bunlar arasında Salâh Abdulfettah el-Hâlidî'nin *Tasvîbât fî Fehmi Ba'dî'l-Âyâtını* (Dimeşk, 1987), Halis Albayrak'ın *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul, 1992) adlı eserini, Mustafa Ünver'in *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Önemi* (Ankara, 1996) adındaki çalışmasını, Yusuf Işıcık hocamızın *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler* (Ankara, 1997) isimli kitabını ve Abdulcelil Candan'ın *Kur'an Tefsîri'nde Sapma ve Nedenleri* (İstanbul, 2000) adını taşıyan çalışmasını zikredebiliriz.

Bu çalışmalardan ilki, bazı âyet yorumlarını düzeltmeyi konu edinirken; onun ardından gelen iki eser, bizim de çalışmamızda değindiğimiz hususlardan yalnızca kendi isimlerinin ortaya koyduğu konulara yöneltilirler. Yukarıdaki sıralamaya göre dördüncü eser, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında önem arz eden bazı ilkeleri ele aldığından, bu çalışmanın son bölümüyle ilgilidir. Sonuncu eser ise, yanlış ve yanlışlığın çok daha ilerlemiş ve kalıplaşmış hali denilebilecek tefsirde sapma konusu üzerinedir. Ayrıca bu çalışmada genelde tefsire sokulan bid'at, hurafe ve tahrifattan bahsedilmiş ve bizim genişçe ele aldığımız modern yaklaşımlar üzerinde durulmamıştır.

Arap dünyasındaki *Bide'u't-Tefâsîr* türünden çalışmaların da konumuzla ilgili olduğunu söyleyebiliriz.<sup>15</sup> Bu çalışmayı sonlandırmak üzere olduğumuz dönemlerde, Arap dünyasından Tahir Mahmud Muhammed Yakub tarafından kaleme alınan *Esbâbü'l-Hata' fi't-Tefsîr* (Arabistan, 1425/2004) adlı bir çalışmayı da görme fırsatımız oldu. Bu kitabın sistematığı ve konuları ele alış şekli bizim takip ettiğimiz usulden oldukça farklıdır. Eserde genel olarak tefsirlerdeki hatalar belirtilmiş, rivayet ve dirayet tefsirleri üzerinde ayrı ayrı durma gibi bir usul benimsenmemiş ve genelde Kur'an'a önyargılı yaklaşım ve tefsirde taaasubun zararlarına dair örnekler sunulmuştur.

Ayrıca bazı eserlerde, tefsir hatalarına dair bir bölüm ayrıldığını görüyoruz. Bunlar arasında muasır tefsir âlimi Muhammed Huseyn Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı çalışması kayda değerdir. Yine ondan asırlar önce Ebû İshak eş-Şâtîbî'nin (v. 790/1388) kaleme aldığı *el-Muvâfakât* adlı meşhur eser, yer yer birtakım tefsir yanlışlarına işaret etmesi yönüyle de dikkati şayandır.

## 5. TEFSİR ÇEŞİTLERİ

Tefsirde yanlışlığı konusunu rivayet ve dirayet tefsirlerinde ayrı ayrı ele alacağımızdan, burada tefsir çeşitlerinden kısaca bahsetmeyi uygun görüyoruz.

Başlangıçtan günümüze kadar yazılan tefsirler, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada uygulanan usul ve başvuru bilgi kaynakları bakımından çeşitlilik arz etmiştir. Bu çeşitliliğin belirleyici unsurları rivayet veya dirayete verilen öncelik, dirayette hâkim olan anlama ve yorumlama kaynağı ve ölçütüyle, uygulanan sistematik olmuştur.<sup>16</sup> Şimdi bunlara değinmek istiyoruz.

### 5.1. Rivayet Tefsirleri

Bir âyeti anlamada güçlük ortaya çıktığında doğru manâyı, âyetten ilâhî muradın ne olduğunu öncelikle Kur'an'a sormak gerekir. Bu, âyeti açıklayan başka âyetlerin olup olmadığını araştırmak demektir. Bu soruyla aranan bulunamazsa, ikinci başvuru kaynağı Peygamberimiz'dir. O'nun çağında yaşamayanlar, kendisine doğrudan sorma

---

<sup>15</sup> Meselâ bu çalışmalardan birinin (Kahire, 1994) müellifi Abdullah Muhammed Sıddık el-Ğumarî'dir.

<sup>16</sup> Heyet (Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin - Karaman, Hayreddin), *Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir)*, DİB Yay., Ank., 2006, I, 42.



imkânından mahrum olanlar da maksatlarına, hadisler ve sahabe rivayetleriyle ulaşabileceklerdir.

Tefsirle ilgili sahabe rivayetleri, onların söylediklerini Rasûlullah'tan işitmiş olmaları ihtimalinden dolayı önem arz etmektedir. Sahabeden sonra gelen neslin (tabiîn) rivayetleri de -nispeten zayıf bile olsa- aynı ihtimali taşıdığı için farklı bir değere sahip görülmüştür. İşte Kur'an-ı Kerim'i, Kur'an'a, hadislere, sahabe ve tabiîn rivayetlerine dayanarak anlama ve yorumlama usulünün ürünü olan tefsirlere “rivayet tefsirleri/tefsir bi'r-rivâye” veya “nakle dayanan tefsir/tefsir bi'l-me'sûr” denilmektedir.

Bu çeşit tefsirin meşhur örnekleri, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (v. 310/922) *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, İbn Kesîr'in (v. 774/1372) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Suyûtî'nin (v. 911/1505) *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr* isimli eserleridir. Rivayet tefsirleri, bu çalışmada ele alındığı üzere -bir kısmı sened yönünden problemlili olan- açıklayıcı rivayetler yanında, dil bilgisine de dayanmakta olup, bunların yanı sıra âyetlerden icthad yoluyla çıkarılan hükümlere de yer verirler.

## 5.2. Dirayet veya Re'y Tefsirleri

Dirayet ve re'y, “akla ve icthada dayalı anlayış ve görüş” demektir. İslâm sayesinde Arap dili yayılmaya başlayınca bir yandan bu dilin saflığını korumak, diğer yandan yabancıların sahil Arapça'yı öğrenmelerine yardımcı olmak üzere lügat ve dil bilgisi kitapları yazıldı. Arap olmayan kavimler Müslüman oldukça, farklı kültürler Arap kültürüyle çatışır ve karışır hale geldi; Yunan ve Hint düşüncesine ait eserler Arapça'ya tercüme edilince İslâm'la bu düşünceler arasındaki çatışmalara farklı boyutlar eklenmiş oldu. Yabancı düşünceleri ve inançları reddetmeye veya İslâmî olanla uzlaştırmaya yönelik çalışmalar yapıldı. Düşünce okulları (mezhepler) şekillendi. Yeni coğrafyalara ve kültür ortamlarına giren İslâm, buralarda yaşayan insanların sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere yorumlandı, icthad yoluyla genişledi ve fıkıh mezhepleri ortaya çıktı.

Kur'an'ın yönlendirdiği züht hayatı, başka düşünce ve kültürlerin de etkisiyle -teorisi, pratiği ve farklı okullarıyla- tasavvufun doğmasına zemin hazırladı. Bütün bu gelişmeler tefsir faaliyetini de etkiledi, Kur'an'ı yalnızca rivayete ve dile dayanarak açıklamak yerine; bunları da ihmal etmeksizin icthada, akla, ilham ve keşfe, benimsenmiş düşünce ve inanca, ayrıca mezheplerin tercih ve inançlarına göre -bunları esas alan, bunlara dayanan, bazen bunlara öncelik verip âyetleri bunlara uyarlayan-

yorumlar yapılmaya, tefsirler yazılmaya başlandı. Bu tefsirler de genel olarak “re'y tefsiri/et-tefsîr bi'r-re'y” ismiyle anılırlar.

Re'y ile Kur'an'ı tefsir etmenin caiz olup olmadığı konusundaki tartışmaya dayalı olarak re'y tefsirleri, genellikle "makbul olan ve olmayan" şeklinde ikiye ayrılır. Makbul olan re'y tefsiri, Kur'an'ı doğru anlamak için gerekli bulunan ve bu maksatla başvuru ilimlere; özetle lügat, gramer, nazârî edebiyat, kıraat, kelâm, fıkıh usulü, esbâb-ı nüzul, dinler ve peygamberler tarihi, nâsih-mensuh, âyetleri açıklayan hadisler ve Allah vergisi anlama kabiliyetine dayanılarak yapılan tefsirdir. Makbul olmayan re'y tefsiri ise ya ilmi yetersiz kişilerin yaptıkları ya da Kur'an'ı doğru anlamaktan ziyade önceden benimsenmiş bir inanç ve düşünceye göre onu yorumlamaya ve uyarlamaya yönelik çabalarla yapılan tefsirdir.<sup>17</sup>

Re'y tefsirlerinin en meşhurları Ebû-Mansur el-Mâturîdî'nin (v. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (v. 538/1143) *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Fahreddin er-Râzî'nin (v. 606/1209) *Mefââtihu'l-Ğayb*, Abdullah b. Ömer el-Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli eserleridir.

### 5.3. Diğer Tefsir Çeşitleri

Yukarıdaki tanımlarımızdan da anlaşılacağı üzere bir tefsir, bütünüyle ne rivayet, ne de dirayet tefsiri olabilir. Çünkü her dirayet tefsirinde rivayet, her rivâyet tefsirinde de dirâyet, mutlaka bulunur. Bundan dolayı konuyu işlerken “rivayet tefsiri” tabiri yerine “rivayete dayalı, rivayet yönü ağırlıklı tefsirler” demeyi tercih ettik. Dirayet tefsirlerini de aynı şekilde ele aldık.

Durum böyle olduğu halde her iki metodu daha net olarak birleştiren tefsirler de yazılmıştır. Yemenli meşhur fıkıhçı ve tefsirci Şevkânî'nin (v. 1250/1835) *Fethul-Kadîr* isimli tefsiri ile İranlı çağdaş düşünür Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin (1902–1981) *el-Mîzân fi Tefsiri'l-Kur'ân* isimli eseri, dirâyet ve rivâyet usullerini birleştiren tefsirlere iki önemli ve başarılı örnektir. Bu müellifler âyetleri, sistemli ve devamlı olarak önce

---

<sup>17</sup> İlgili hadislerden bazıları şöyledir: “Kim Kitabullah hakkında şahsî düşüncesi ile söz ederse, isabet bile etse hatadadır.” Ebu Dâvud, “İlm”, 5; Tirmizî, “Tefsir”, 1. İbn Abbâs (r.a.) anlatıyor: “Rasûlullah (a.s.) buyurdular ki: “Kim Kur'ân hakkında ilme dayanmadan söz ederse, ateşteki yerine hazırlansın.” Tirmizî, a.y.

dirâyet yoluyla, sonra da "rivayet araştırması bölümü" gibi bir başlık atmak suretiyle rivayet usulüne göre tefsir etmişlerdir.<sup>18</sup>

Bu üç tefsir tarzı dışında ayrıca tasavvufî/işârî tefsir, ilmî/bilimsel tefsir,<sup>19</sup> konulu tefsir<sup>20</sup> ve sistematik tefsir<sup>21</sup> gibi diğer bazı tefsir çeşitlerinden de bahsedilebilir.

---

<sup>18</sup> Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 43-45.

<sup>19</sup> Bu iki tefsir tarzına ileride yanılğı sebepleri bağlamında ayrı ayrı değinilecektir.

<sup>20</sup> Konulu tefsir, Kur'an'ı anlama metoduyla ilgilenen Edebî Tefsir eğilimine sahip olanların öne çıkardığı tefsir anlayışıdır. "Kur'an'da işlenen konulardan herhangi birine dair âyetleri bütüncül bir bakış açısıyla göz önünde bulundurarak, Kur'an'ın o konudaki görüşünü ortaya koyma çabası" şeklinde tanımlanabilir. "*Kur'an'da Kadın*", "*Kur'an'da İnsan*" vb. eserler, konulu tefsir türüne dahildirler. Bkz. Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İst., 1997, s. 159, 165 vd.

<sup>21</sup> Bununla kastedilen, Fazlurrahman'ın "*Ana Konularıyla Kur'an*" adlı kitabında yaptığı gibi terkip ve tahlile dayalı olarak belli konularla ilgili görüşleri sergilemektir. Bkz. *Kur'an Yolu*, I, 47.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### RİVAYETE DAYALI TEFSİRLERDE YANILGI SEBEPLERİ

Çalışmanın bu bölümünde, rivayet yönü ağırlıklı olan tefsirlerde göze çarpan önemli hataların sebeplerini irdelemeye ve bunları örneklerle ortaya koymaya çalışacağız.

#### 1. RİVAYETLERİN TAHKİK EDİLMEYEN NAKLEDİLMESİ

Rivayet tefsirlerinde en önemli hata nedeni, tefsirlerde başvuru olan rivayetlerin tahkik edilmeden aktarılmış olmalarıdır. Yani, geçmiş dönemlerden tevarüs eden rivayet külliyyatının, üzerinde inceleme ve araştırma yapılmaksızın, olduğu gibi nakledilmesidir. Buna, geçmişe ait geleneğin hiçbir kritiğe tabi tutulmadan aynen aktarılması da denilebilir.

Ne yazık ki rivayet tefsirlerinin çoğunluğu, farklı ölçülerde de olsa tahkik edilmeyen; hükümleri, ihtiva ettiği sonuçları üzerinde durulmadan nakledilen nice zayıf ya da uydurma rivayet ve haberlerle doludur.

Tefsir faaliyetinin ilk dönemlerinde nakledilen rivayetler, senedleriyle birlikte veriliyordu. Fakat sonraları bu senedler de zikredilmez oldu. Bu nedenle okuyucunun kendisi, rivayeti tahric ve tahkik etme imkânından da mahrum kalmış oldu.<sup>22</sup>

Tefsirlerde senetsiz olarak zikredilip, tahkik ve tahricten yoksun olan uydurma rivayetlerin en meşhur olanları, sûrelerin faziletleri ile ilgili haberlerdir. Bunlar, Sa'lebî (427/1036), Vahidî (468/1075), Zemahşerî (538/1143) ve Beydâvî'nin (685/1286) eserlerinde hemen her sûre bağlamında muntazam bir halde mevcuttur. Bu rivayetler, ilim ehlinin ittifakı ile mevdu'dur, yani sonradan uydurulmuştur. Rasûlullah'a nispeti

---

<sup>22</sup> Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr*, I, 212; Şimşek, M. Sait, *Tefsir Problemleri*, s. 395.

sahih değildir.<sup>23</sup>

Görüldüğü gibi bu tür nakiller, sadece rivayet tefsirlerinde değil, Zemaşerî ve Beyzâvî'ye ait olan ve dirayet tefsiri kabul edilen eserlerde de mevcuttur. Bunun sebebi -yukarıda da belirttiğimiz gibi- rivayet ve dirayetin, Kur'an tefsirinde asla birbirinden ayrı düşünülemezdir. Bu yüzden, bir dirayet tefsirinde yer alan rivayete dayalı tefsirleri de tabii ki rivayet tefsir türüne dahil olan açıklamalar olarak kabul edip, bu başlık altında değerlendirmiş oluyoruz.

Tefsirlerde yer alan ve tahkik edilmeden nakledilen pek çok uydurma olay ve haber, maalesef İslâm'a mal edilmiş, bundan da çoğu kez Müslümanlar zarar görmüştür. Meselâ bunlar arasında pek çok tefsirde yorumsuz bir şekilde Hz. Peygamber'in, halasının kızı Zeynep ile evlenmesine sebep olarak nakledilen meşhur kurgu,<sup>24</sup> Peygamber karşıtı insanların ağızında adeta sakız olmuştur.

Birtakım Hristiyan yazarların dedikodu aracı yapmak istedikleri bu hikâye, Hadis ilmi açısından kabul edilebilir bir olay değildir. Her şeyden önce sahih hadis kitaplarında, sahih bir yol ve sened ile rivayet edilmiş değildir. Sonra Zeynep'in güzelliğini Rasûlullah'ın onu Zeyd ile evlendirdikten sonra görüp tanımış olması aklen de kabul edilemez. Zira Zeynep Rasûlullah'ın yakın akrabasındandır. Doğrusu Rasûlullah, Zeynep'i önceden biliyordu ve bildiği için onu evladı gibi sevdiği Zeyd'e

---

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr* (Nşr. Adnan Zerzur), Müessesesi-i Risale/Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut-Kuveyt, 1392/1972, s. 76.

<sup>24</sup> Güya Zeynep'i Zeyd'e nikâhladıktan bir süre sonra, Rasûlullah'ın gözü tesadüfen Zeynep'e ilişmiş, birdenbire onun güzelliği gönlünde yer etmiş de "Gönülleri çeviren Allah'ı tespih ederim." demiş. Zeynep de bunu işitmiş, Zeyd'e söylemiş. Zeyd'e durum intikal edince o, Zeynep'le beraberliği uygun görmeyerek Rasûlullah'a gelmiş: "Ben eşimden ayrılmak istiyorum." demiş. Rasûlullah da: "Ne var, seni ondan şüpheye düşürecek bir şey mi oldu?" buyurmuş. Zeyd: "Yok. Vallahi ben ondan hayırdan başka bir şey görmedim. Fakat şerefli bir aileden gelmesi dolayısıyla kendisini benden büyük görüyor." demiş. Ve o zaman Rasûlullah, "Hanımını nikâhında tut!" buyurmuş... Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Te'vîli'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1412/1992, X, 302 vd.; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, 1. bs., Beyrut, 1407/1987, XIV, 190; Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, III, 524; Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Şeyhzâde Haşiyesi ile birlikte), İhlas Vakfı Yay., İst., 1994, III, 586; Neseî, Ebu'l-Berakât Abdullah Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Eda Nşr., İst., 1993, III, 962; Suyûtî, *Celâliüddin, ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, 1. bs., Beyrut, 1983, VI, 612 (Ahzâb 33/37. âyetin tefsiri).

bizzat kendisi nikâhlanmıştı. Bu açıdan hikâye, aslında kendi kendini yalanlamaktadır.<sup>25</sup> Allah Rasûlü'nün Zeynep ile evliliği ise, Ahzab Sûresinin 37. âyetinde belirtildiği üzere, tamamen kişinin evlatlığının boşadığı kadınla evlenmesini yasak kılan anlayışın yanlışlığını ortaya koyma amacına yöneliktir.

Yine Necm sûresi ile ilişkilendirilen meşhur Ğaranik hadisesi de tefsirlerde ve Kur'an ile ilgili yazılarda yer bulmuş uydurma bir rivayettir.<sup>26</sup> “*Hac Sûresi'ndeki 'Senden önce hiç bir resul ve nebi göndermedik ki o (bir şey) arzu ettiği zaman, şeytan onun arzusu içerisine mutlaka (bir düşünce) atmış olmasın!'*”<sup>27</sup> âyetinin tefsirinde Taberî ve Zemahşerî gibi bazı müfessirler, kendilerine yakışmayacak şekilde (*qîle*) lafzıyla bir hikâye anlatmışlardır.” diyen M. Hamdi Yazır'ın (v. 1942) da belirttiği gibi, putlarla ilgili “tilke'l-ğarâniku'l-ûlâ...” (Onlar ulu ak kuğulardır. Herhalde şefaati umulur.) ifadeleri Hz. Peygamber'den sadır olmayıp, bilakis Şeytan'ın müşriklere bir ilkâsıdır. Müşriklerin Kâbe'yi tavaf ederlerken, önceden beri böyle şeyler söyledikleri bilinmektedir.<sup>28</sup>

Bu olay, hem sened, hem de metin bakımından kabul edilebilecek durumda değildir. Bizzat Kur'an ile çelişmektedir. İlgili rivayetler mürsel olmakla birlikte, aralarında birçok çelişki de mevcuttur.<sup>29</sup> Olay, şeytanlarla ilişkili olunca bunların sadece cin şeytanları olduğu sanılmıştır. Oysa şeytan kavramı insanlar için de kullanılmaktadır.

Tefsirlerde yer alan, tahkikten yoksun rivayetlere bir başka örnek de Yûsuf sûresinin 24. âyeti ile ilgili haberlerdir. “*Andolsun kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. O da ona istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı... (bu arzuya yeniliverecekti).*”<sup>30</sup> Biz ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık.

<sup>25</sup> Krş. Yazır, M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, Sadeleştirilmiş bs., İst., tsz., VI, 317 vd.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, IX, 174-178; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 161; Fazlurrahman, “Allah'ın Elçisi ve Mesajı”, *İslâmî Yenilenme-Makaleler 1* (Derleme ve tr. Adil Çiftçi), Ankara Okulu, Ank., 2004, s. 43. Şeytan âyetlerine dayanak teşkil eden Ğaranik rivayetleri, bunların tarihi değeri, tefsirlerdeki yeri, sened ve metin yönünden tahliline dair geniş bir değerlendirme için bkz. Şimşek, M. Sait, *Tefsir Problemleri*, s. 497-547.

<sup>27</sup> Hac 22/52.

<sup>28</sup> Yazır, *Hak Dîni*, VII, 312 vd. Ayrıca bkz. Albayrak, İsmail, *Klâsik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Nşr., İst., 2004, s. 173.

<sup>29</sup> Şimşek, M. Sait, *Tefsir Problemleri*, s. 532, 545 vd.

<sup>30</sup> Meallerde ve tefsirlerde çoğunlukla âyetin “*Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı Yusuf da onu arzulayacaktı.*” şeklindeki tercümesinin Arap grameri açısından doğru olmadığını ifade etmek istiyoruz. Bu çevirinin doğru olmama sebebine ileride “Arapça'nın gereklerini ve zahir manayı ihmal

Çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı.” âyeti hakkında tefsirlerde sayfalarca uygunsuz rivayetlere yer verilmiştir.

Bu rivayetlere göre, güya “Hz. Yûsuf kadınla karşılaşınca elbiselerini çıkarıp, tam da onunla ilişki kurmak üzereyken; babasının yüzünün sûretini görmüş, babası parmağını ağzına koyarak onu korkutmuş, kendisine “Zina mı ediyorsun?” diye seslenilmiş, böylece şehveti yok olmuş ve o da oradan kaçmış (!)”<sup>31</sup> Peygamberlerin masumiyeti açısından düşünüldüğünde, bu gibi hikâyelerin kabulü aklen mümkün değildir. Kaldı ki bu kurgularda bahsedilenler doğru olsaydı, Allah’ın onu övgüsünün ne anlamı olabilirdi ki? Zira bu kıssalarda günaha dışarıdan gözle görülür bir engelleme, bir müdahale söz konusudur. Bu tür haberlerin, İslâm dışı unsurlar tarafından uydurulduğu gerçeği, açıkça kendini gösteriyor.

Tahkikten yoksun rivayetlerden oluşan tefsirler çoğunlukta olmakla birlikte, eserleri böyle olmayan, yani tefsirini uydurma rivayet ve hikâyelerden korumaya çalışan, naklettiği rivayetler hakkında değerlendirme ve tercihlerde bulunan Beğâvî (516/1122) gibi müfessirler de vardır.<sup>32</sup> Kendisi de eserin mukaddimesinde bunu ifade etmektedir. Onun tefsiri “*Meâlimü’t-Tenzîl*” adında olup, ilim dünyasında güvenilirliği ile şöhret bulmuştur.<sup>33</sup>

Beğâvî’den daha önce nakil ve nakdi (tenkid/değerlendirmeyi) ilk olarak bir araya getiren Taberî’yi (310/922) de burada anmak gerekir. Yukarıda kendisinden aktardığımız birtakım rivayetlerden de anlaşılacağı üzere yer yer gereksiz, zayıf ve kabul edilemez haberler nakletmiş de olsa; o, “naklettiği rivayetler üzerinde bir şeyler söyleyip, okuyucuyu haberdar etme ve tercihte bulunma geleneği”nin gelişmesinde büyük emeği olan şahsiyetlerdendir.<sup>34</sup>

---

etmek” başlığı altında değinilecektir. Muhammed Esed’de (1900-1992) de gördüğümüz yukarıdaki çevirinin daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Bkz. *Kur’an Mesajı* (tr. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İst., 2002, s. 460.

<sup>31</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, VII, 181-189.

<sup>32</sup> Krş. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 76.

<sup>33</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ank., 1996, II, 168-172. Meselâ, kendisi İsrâ 17/85. âyette geçen *er-Rûh* ile ilgili olarak naklettiği rivayetler hakkında değerlendirmelerde bulunmuş ve bu kelimeye verilen Kur’an, Hz. İsa gibi değişik anlamlar içerisinde en doğru olanın, insanın kendisiyle hayat bulduğu, yaratılıştaki kendisine verilen ruh anlamı olduğu tercihinde bulunmuştur. Bkz. Beğâvî, *Meâlim*, Dâru İbn Hazm, Bir mücellid halinde yeni bs., Beyrut, 2002, s. 757.

<sup>34</sup> Kendisi, tefsirinde pek çok yerde “qaale Ebu Ca’fer” gibi ifadelerle tercih ve değerlendirmelerde bulunur. Meselâ, Allah’ın görülmesi konusuyla ilgili olan “*Gözler O’nu idrak edemez...*” (En’am



Muhaddis müfessir İbn Kesîr (774/1372) ise aynı şekilde Taberî'den büyük ölçüde istifade etmiş bir müellif olarak, genellikle gereksiz ve tartışmalı rivâyetlerden uzak durmaya özen göstermiştir. O, hadisleri hem senedleri ile hem de yer aldığı kaynaklarıyla birlikte verir ve çok defa bunları kritiğe tâbi tutar, hadiste rical tenkidi demek olan cerh ve ta'dîli uygular.<sup>35</sup>

Rivayete dayalı tefsirlerde, ilgili rivayetlerin özenle, titizlikle seçilmesine dikkat edilmeyip, zayıf veya uydurma haber ya da rivayetler yalın bir şekilde nakledildiklerinde; bu durum özellikle sahih ile sahih olmayan nakilleri ayırıştırma gücüne sahip olmayan kimseler açısından problem oluşturmaya müsait bir zemin olmaktadır. Böylelikle belki de zayıf veya uydurma rivayetler, dinde esas teşkil edecek sağlam haberler olarak algılanabilecektir.<sup>36</sup> Bu da sonuç olarak Allah'a, Rasûlullah'a, ashaba ya da diğer selef ulemasına iftirada bulunmaktan başka bir şey değildir.

## 2. HER ÂYET HAKKINDA RİVAYET ZİKRETME GEREĞİ HİSSEDİLMESİ

Rivayet tefsirlerinin ikinci hata nedenleri ise, Kur'an'ı bu yolla tefsir eden müfessirlerin, hemen her âyetin tefsirinde kendilerini bir şekilde rivâyet nakletme konusunda mecbur hissetmeleridir. Bunu, müfessirin geleneği ve kendine kadar ulaşmış bulunan mirası bir şekilde aktarma zorunluluğu hissetmesi olarak ifade etmek de mümkündür.

Bunun her zaman bilinçli olarak yapıldığı belki söylenemez. Ancak, şöyle bir gerçeğin varlığı da inkâr edilemez: Bu tavır, sonuç itibariyle onların ister-istemez, tutarlı ve tutarsız her türlü rivayeti nakletmelerine sebebiyet vermiştir.

Ayrıca, âyet ve sûrelerle ilgili rivâyet külliyatının müfessiri şartlandırıp, yönlendirdiği de söylenebilir. "Bunlar –şayet sahih iseler- şunu gösterir; değilse şöyle şöyledir." türünden açıklama ve yorumlara rivayet tefsirlerinde sıkça rastlanır.

---

6/103) âyetinin tefsirinde, Allah'ın görülemeyeceğini iddia eden Atiyye el-Avfî (111/729) gibi kimselerin görüşlerini hadislere ve icmaya muhalif görerek reddetmiştir. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, V, 294 vd.

<sup>35</sup> Meselâ, Bakara 2/251. âyetin tefsirinde Taberî'den naklettiği bir rivayet hakkında "Bu, zayıf bir isnaddir. Çünkü sened zincirinde geçen Yahya b. Said gerçekten zayıf bir râvîdir." der. Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru't-Turâs, Kahire, 1400/1980, I, 303.

<sup>36</sup> Krş. Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 170.

Meselâ Taberî (310/922), sadece Fâtiha sûresini tefsir ederken, her biri farklı varyantla gelen yetmişden fazla rivayete yer vermiştir.<sup>37</sup> Yine Hz. Davud'u hakem yapan iki davacıdan bahseden Sâd sûresi 22-24. âyetleri yaklaşık sekiz-dokuz sayfalık rivayetler zinciriyle süsleyerek bize aktarmaktadır.<sup>38</sup> Böyle olunca, sahihiyle zayıfıyla pek çok rivayet karmaşık bir şekilde aynı yerde bulunmakta, kıssaların detaylarına dair isrâîlî haberler de bunlara eklenmekte ve âyetlerin asıl hedefi neredeyse tamamen göz ardı edilmektedir.<sup>39</sup>

Taberî'den çokça yararlanan Suyûtî (911/1505) de tefsirinin tamamında hemen her âyet hakkında gerek Rasûlullah'a dayanan (merfû'), gerekse sahabe ve tabiûna isnad edilen rivayetlere genişçe yer vermiştir. Meselâ Duhâ ve İnşirah sûrelerindeki her âyetle ilgili çok sayıda rivayet aktarır. Duhâ sûresini sekiz sayfada ve sayıları altmışı bulan rivayetlerle tefsir eder.<sup>40</sup>

Burada şunu da ifade etmeliyiz: Bir âyet veya sûre hakkında nakledilen rivayet sayısının fazlalığı elbette tek başına, o eser veya tefsir için bir güvensizlik emaresi veya delili olamaz. Ancak, anlaşılması hiç de zor olmayan pek çok âyetin tefsirinde sayısız haber, kıssa ya da söylentiye başvurulunca; ister istemez yalan-yanlış haberlerin tetkik edilmeden, belki de dikkatsizlik sonucu aktarılması söz konusu olabilecektir. Yukarıda bahsedilen İnşirah sûresinin 2. âyeti olan “*Yükünü üzerinden kaldırmadık mı?*” âyetinde geçen “vizr” kelimesini “zenb/günah” olarak açıklayan birtakım rivayetlerle tefsir etmeyi, bu duruma bir örnek olarak zikredebiliriz.<sup>41</sup>

Hemen her âyette rivayetlere yer verme usûlünün oluşmasında tabii ki özellikle Taberî (310/922) ile -tefsirinde tamamen şeyhlerinin rivâyetlerini naklettiği göze çarpan- İbn Ebî Hatim (327/938) gibi ilk dönem rivâyet tefsiri müelliflerinin, kendilerinden önceki döneme ve kendi zamanlarına ait tefsirle ilgili rivâyet, haber ve görüş olarak her ne varsa, bunların hepsini derleyip tescil ederek, kaybolmamalarını

---

<sup>37</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, I, 89-117 (151-224. rivayetler).

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, X, 566-574.

<sup>39</sup> Uygun görmediği, gereksiz bulunduğu rivayetler konusunda sessiz kalmayan müfessirlerden biri olan M. Hamdi Yazır (v. 1942), yukarıda geçen âyetlerin tefsirinde “*Bu kıssa hakkında birçok laflar edilmiş, masallar söylenmiştir.*” diyerek bunlara hiç girmez. (*Hak Dini*, VII, 466.) Böylelikle onun, tefsir rivayetleri karşısında tamamen pasif bir müfessir olmadığını söyleyebiliriz. Bkz. Albayrak, İsmail, *Klâsik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 175.

<sup>40</sup> Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VIII, 539-546.

<sup>41</sup> Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VIII, 548.

temin etmek gibi bir düşünceye sahip oluşlarının da etkisi olabilir.<sup>42</sup>

Kanaatimizce her iki tefsir, gerçekten de bu yönüyle düşünüldüğünde Asr-ı Saadet ve ona yakın dönemlerde oluşan, ilk üç asrın Kur'an tefsiri anlayışını bize aktaran birer tefsir ansiklopedisi işlevi görmektedir. Eserlerin sahiplerine bu açıdan minnettar olabilir ve kendilerini anlayışla karşılayabiliriz. Bunun yeri ayrıdır. Kaldı ki özellikle Taberî yaptığı tefsirlerde sırf nakille yetinmiş de değildir. Az ya da çok, bir şekilde rivayetleri değerlendirme, eleştirme gayreti içinde olmuştur. Ancak aynı anlayışı ve hoşgörüyü, sonraki dönem müfessirlerine göstermemiz mümkün değildir. Çünkü onların, kendi dönemlerine kadar gök kubbe altında söylenen her şeyi yorumsuz olarak aktarmalarını haklı kılacak hiçbir neden olamaz.

#### *Allah Rasûlü Kur'an'ın Ne Kadarını Tefsir Etmiştir?*

Sözün burasında doğal olarak akla şu sorular geliyor: Tefsirlerde yer alan onca rivayet, nereden kaynaklanıyor, bu külliyat acaba nasıl oluşmuş? Rasûlullah'ın Kur'an tefsirine dair açıklamaları ne kadar bir yekûn oluşturmaktadır? Bu sorulara da cevap aramanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Her şeyden önce, tefsirde en doğru metot olan<sup>43</sup> Kur'an'ın yine Kur'an ile tefsîrini bize öğreten ve ilk defa uygulayan Rasûlullah'tır. Meselâ, Sahih-i Buhârî'de yer alan bir hadise göre Hz. Peygamber, “*Gaybın anahtarları O'ndadır ve onları O'ndan başkası bilmez.*”<sup>44</sup> âyetini şu âyetle tefsir etmiştir:

*“Gaybın anahtarları beştir: Kıyametin vaktine ait bilgi şüphesiz Allah katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez. Hiç kimse hangi mekânda öleceğini de bilmez. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir, her şeyden haberdardır.”*<sup>45</sup>

O halde Allah'ın elçisi, bize tefsir konusunda takip edeceğimiz ilk yolu, Kur'an'ı anlamada önceliğin ne olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bu da Kur'an'ın anlaşılmasında onun sahip olduğu ayrıcalığı ve dinde icra ettiği fonksiyonu kesin olarak ortaya koymaktadır.

---

<sup>42</sup> Bu iki tefsirin Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn dönemlerine ait olan ve kendi zamanlarına kadar gelen tefsire dair görüş ve haberleri toplayan, onların unutulup yok olmalarını engelleyen birer ansiklopedi oldukları değerlendirmesi için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 142, 151-152; Albayrak, *Klâsik Modernizm'de...*, s. 173.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 93.

<sup>44</sup> En'âm 6/59.

<sup>45</sup> Lokman 31/34. Hadis için bkz. Buhârî, “Tefsîru Sûreti'l-En'âm”, (6), 1.

O'nun yaptığı Kur'an tefsirinin miktarı konusunda âlimler genelde iki gruba ayrılmış görünüyorlar:

1- Bazıları, "Rasûlullah, ashabına Kur'an'ın lâfızlarını aktardığı gibi manalarını da açıklamıştır."<sup>46</sup> demişlerdir. Delil olarak da Nahl sûresinin 44. âyetini<sup>47</sup> ve ashabın Kur'an'dan bazı sûreleri ezberlemesinin uzun zaman aldığını belirten hadis ve selef nakillerini ifade etmişlerdir.<sup>48</sup>

Bu rivayetlerden, ashabın âyetleri ezberlemekten maksatlarının mânâlarını da anlamak olduğu, yoksa dilleri Arapça olan insanların lâfızları ezberlemesinin uzun bir zaman almayacağı sonucunu çıkarmışlardır.<sup>49</sup>

2- Diğer bir gruba göre ise, Allah Rasûlü –az bir miktar dışında- tefsir yapmış değildir.<sup>50</sup> Bunlar, zayıf bir rivayeti ve Rasûlullah'ın İbn Abbas'a (v. 68/687) yaptığı meşhur "Allah'ım! Onu dinde fakih yap ve ona te'vîli öğret!"<sup>51</sup> duasını esas almışlar ve "Rasûlullah Kur'an'ın tamamını açıklamış olsaydı, insanlar onu bilmede aynı düzeyde olurlar ve İbn Abbâs'ın özel olarak bu duayı almasının anlamı olmazdı." demişlerdir.<sup>52</sup>

Bizim kanaatimize göre ise Rasûlullah, Kur'an âyetlerinin tamamını tefsir etmediği gibi, çok azının tefsirini yapmış da değildir. Doğru olan bu görüşlerin ortasıdır.<sup>53</sup>

Çünkü:

1-Pek çok âyet vardır ki, Arap dilini bilmekle hemen anlaşılır, izah hissettirmez.

2-Bazı âyetler ise, gaybî konularla ilgilidir. Allah Rasûlü bu konuları tabii ki Allah'ın kendisine bildirdiği ölçüde bilebiliyordu. Rûh'un hakîkati, Allah'ın sıfatları,

<sup>46</sup> Meselâ İbn Teymiyye (728/1327) bu görüştedir. Bkz. *Mukaddime*, s. 35.

<sup>47</sup> Âyetin meali şöyledir: "İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman için sana bu Zikr'i (Kur'an'ı) indirdik. Umulur ki düşünüp anlarlar."

<sup>48</sup> Bu rivâyetler için bkz. İbn Teymiyye, a.g.e., s. 35-37.

<sup>49</sup> Bkz. Rûmî, Fehd b. Abdîrrahman, *Usûlü't Tefsir ve Menâhicüh*, Mektebetü't-Tevbe, Riyat, 1413, s. 16.

<sup>50</sup> Muasır Zehebî, bu görüşü benimseyenler arasında Suyûtî'nin (911/1505) bulunduğunu belirtir. Bkz. *et-Tefsîr*, I, 54.

<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 266.

<sup>52</sup> Bu düşüncede olanların delilleri ve çıkarımları ile bunların mukayesesi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 55-58.

<sup>53</sup> Konuyla ilgili özel bir çalışma kaleme alan Suat Yıldırım da her iki tarafın delillerini ortaya koyduktan sonra aşırılığı tespit etmiş ve "Rasûlullah (a.s.), Kur'an'ı ne bir grup âlimin dediği kadar az tefsir etmiş, ne de İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi onun tamamını veya tamamına yakın çoğunluğunu izah etmiştir." sonucuna ulaşmıştır. Bkz. *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsiri*, s. 70. Sahabenin bazı âyetlerin tefsirinde farklı icthadlar ortaya koymaları da ancak bu şekilde izah edilebilir diye düşünüyoruz.

kıyâmet vakti ve sahneleri bu türdendir.

3-Ashâb-ı Kiram, şayet Kur'an'ın tamamının manasını Peygamberimiz'den öğrenmiş olsalardı, bazı âyetlerin tefsirinde aralarında vukû bulan birtakım ihtilâfların söz konusu olmaması gerekirdi.<sup>54</sup>

4-Kur'an'ın çok azının onun tarafından açıklanmış olmadığını anlamak için de hadis kaynaklarının *Kitâbü't-Tefsîr* bölümlerine bakmanın yeterli olacağını düşünüyoruz.

Demek ki o, Kur'an'dan o an için ihtiyaç duyulan, gerekli olan kısmı açıklamıştır ki tabii olan da budur. Buna göre Rasûlullah'tan nakledilen tefsir rivayetlerinin tek başına böyle bir külliyatı oluşturmadığı açıktır.

Ancak, sened konusu, Peygamberimiz'den gelen hadisler kadar, sahabe ve tabiînden gelen rivayet ve haberler konusunda da önemlidir. Tabii ki meselenin bir de sahabe ve tâbiûn sözlerinin ne derece bağlayıcı oldukları yönü vardır.<sup>55</sup> Ancak bu husus, konumuzun dışındadır.<sup>56</sup> Mevkûf (sahâbî sözü) ve maktû' (tâbiî sözü) izah ve yorumların, bir bakıma kendilerine verilen değer ölçüsünde tefsirlerde az ya da çok yer bulduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ayrıca Ashab'a ve Tâbiîn'e nispet edilen rivayetlere şu açıdan da oldukça ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Bunların hepsi gerçekten onlara mı aittir? Bu sorgulama mutlaka yapılmalıdır. Bazı görüşleri ön plana çıkarmak için, onların meşhur birtakım zevata aitmiş gibi gösterilme gayretlerinin olabileceği de hesaba katılmalıdır. Zira tefsirlerde bir âyetle ilgili olarak aynı kişiden, birbirine ters görüşler nakledildiği vakıadır. Tefsirlerde bu tür görüşler, üstelik kimi zaman da aynı yerde ve çoğu kez bu gibi soru işaretleri giderilmeksizin aktarılmaktadır. Meselâ İbn Abbas (68/687), Mücahid (104/722) gibi zatlara isnad edilen o kadar çok rivayet vardır ki, bunların hepsinin gerçekten onlardan gelmiş olabileceğine insanın inanası gelmiyor. Aslında bir kimseden aynı konuda farklı görüşlerin geldiği durumlarda yapılması gerekenler bellidir:

1-Sihhat açısından bunlardan biri kuvvetlidir, araştırılıp ona işaret edilmelidir.

2-Görüşlerden birisi, adı geçen zatın önceki görüşüdür, bunu tespit edip belirtmek

<sup>54</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 58-59; Rûmî, *Usûlü't Tefsîr*, s. 17-18.

<sup>55</sup> Şimşek, M. Sait, *Tefsir Problemleri*, s. 396.

<sup>56</sup> Kur'an tefsirinde sahabe ve tabiîn sözlerinin değeri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 95-105. Mevkuf haberler hakkında ulemanın görüşleri için ayrıca bkz. Yıldırım, Suat, *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsiri*, s. 72-76.

gerekir.

3-Birbirine zıt veya birbirinden oldukça farklı görüşler gerçekten aynı kişiye aitse; aynı kişinin, bunlardan hangisini daha kuvvetli kabul ettiğine dair bir kanaat ve tercihi, öncelik sırası olmalıdır. Böyle bir durumu araştırıp, ortaya koymak gerekecektir.

4-Bunlar yapılmamışsa bile en azından, bu rivayetler nakledildikten sonra, oluşan bu çelişkiye işaret edilmeli ve buna dair bir yorumla okuyucu bilgilendirilmelidir.

Meselâ Bakara 2/19. âyette geçen “ra’d” kelimesi hakkında İbn Abbas’tan, “ra’d”ın hem bir melek, hem de rüzgar olduğuna dair görüşler nakledilir. Bunlardan hangisi ona ait doğru bir tefsirdir? Meselâ İmam Taberî, burada olması gerekeni yapmış ve âyetin bütünlüğüne uygun olmadığı gerekçesiyle bu kelimenin melek anlamında olduğu görüşünü reddetmiştir.<sup>57</sup>

Bunların yanı sıra bir de bilhassa tefsir sahasında sayıları hiç de azımsanmayacak ölçüde olan mürsel haberlerin<sup>58</sup> kabul edilip edilmeyeceği meselesi vardır ki, bu zayıf haberler de rivayet sayısının artmasında etkili olmuşlardır. Ancak burada sadece konuyla ilgili farklı kanaatlerin varlığına işaret etmekle yetineceğiz.

Buna göre, Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerin yanında sahabe ve tabiînden gelen tefsirler de rivayet tefsirleri içerisinde değerlendirildiğinden, tefsir rivayetlerinin sayısının kabarmasında bunlar da büyük ölçüde etkili olmuştur. Sonraki başlıkta ele aldığımız isrâîlî kıssa ve haberlerin nakledilmesi de rivayetlerin sayısının artmasını sağlayan bir diğer etkidir.

O halde, âyetlerin tefsirinde, varsa sahih rivâyetlere yer verilmelidir. Sağlam rivayetler olmadığı takdirde, kabul edilemez rivayetlere yönelmemek gerekir. Zira rivayet tefsiri yapıyor olmak, her âyeti mutlaka rivâyetle îzah etmeyi, daima kıssa ve haber arayışı içinde olmayı gerektirmemelidir. Müfessir, bu noktayı gözden kaçırmamalıdır. Aksi takdirde, meydana gelen şey, bir rivayet tefsiri olmaktan çok, rivayet aktarma hastalığının bir ürünü olacaktır.

---

<sup>57</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, I, 184-186.

<sup>58</sup> Mürsel haber, bilindiği gibi tabiînden birisinin, sahâbîyi atlayarak Rasûlullah’tan nakilde bulunması olup, bir tür zayıf hadistir. İbnü’s-Salâh, Ebu Amr eş-Şehrezûrî, *Ulümü’l-Hadis*, Dâru’l-Fıkr, Dımeşk, 1986, s. 51, 53.

### 3. İSRÂİLİYYÂTA YER VERİLMESİ

“İsrâiliyyât” isrâiliyye kelimesinin çoğuludur. Kelime İsrâîli bir kaynaktan aktarılan kıssa veya hâdise manasındadır. İsrail, Hz. Yakûb’un ismi veya lâkabıdır. Yakûb (a.s.) da, Kur’ân’da zikredilen meşhur on iki Yahudi boyunun atası/esbâtıdır.<sup>59</sup>

Kur’an-ı Kerim Yahudilerden çoğunlukla "Benî isrâîl" (İsrâîl oğulları) şeklinde bahseder.<sup>60</sup> İbranîce olan İsrail kelimesi, "kul" manasına gelen (isrâ) ile "Allah" manasına gelen (îl)'den mürekkeptir ve Allah’ın kulu anlamındadır.<sup>61</sup>

İsrâiliyyâtın maksadın ne olduğu ve kelimenin ıstılahi manasına gelince; kelime her ne kadar tefsire girmiş Yahudi kültürünü ifade ediyorsa da, bunda bir sınırlandırma düşünülemez. İslâm'a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurularak Hz. Peygamber’e ve onun muasırları olan sahabe ile müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber, isrâiliyyât kelimesinin manası içine girer.

İslâm’a yabancı olan her şey bu kelimenin bünyesinde kabul edilmelidir ki bu isimlendirme, ilmî ifadesiyle “tağlîb”den dolayıdır. Yani, Yahudilere ait haberlerin Hristiyanlar ve diğer milletlerin kültürüne tercihinden ötürüdür. Bu ifadeyi kullanmak bir manada mecburiyet ifade ediyor. Çünkü Yahudilerden yapılan nakiller, diğerlerine nispetle daha çoktur; ayrıca, Yahudi menşeli haberler daha yaygın ve meşhurdur. Yahudilerin Müslümanlarla geniş ölçüde karışmaları, ticaret ve kültür alış-verişi yapmalarının da bunda müessir olduğu muhakkaktır.<sup>62</sup>

Çok yönlü münasebetler neticesinde, isrâiliyyât dediğimiz haberler Yahudi ve Hristiyanlar kanalıyla Müslümanlara geçmiştir. Bu etkileşimde, Müslümanların Ehl-i Kitap kadınlarla evliliklerinin payı da inkâr edilemez.

Ayrıca Araplar çoğunluğu itibariyle ümmî bir millettir. Şurası bir gerçektir ki, ilim bakımından fazla ilerleme kaydetmemiş kişiler, yani bir manada ümmî olanlar, her şeye karşı merak içerisinde olurlar. Her şeyi öğrenmek, her şeyin aslına ermek isterler. Bu psikolojik bir haldir. Genelde ümmî ve saf olan bu yeni imanın sahipleri merak ettikleri bazı şeyleri, evvelce kendilerinden daha üstün tanıdıkları Ehl-i Kitap’a ve bilhassa

<sup>59</sup> Bakara 2/136, 140; Âi-i İmrân 3/84, 93; Nisâ 4/163.

<sup>60</sup> Bu ifade Kur’an’da 43 yerde geçer.

<sup>61</sup> Na'nâ'a, Remzi, *el-İsrâiliyyat ve Eseruhâ fî Kütübi't-Tefsîr*, Dimeşk, 1970, s. 72.

<sup>62</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 176; Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, DİB Yay., Ank., 1979, s. 6-7.

Yahudilere sormaya başladılar. Bazı isimler dışında aldıkları cevapları, bütünüyle doğru kabul edenler oldu.

Diğer taraftan, Kur'an-ı Kerim'in en büyük özelliği veciz ve mu'ciz oluşudur. Asılları itibariyle ilâhî vasfa sahip Tevrat ve İncil'deki bazı konulara Kur'an'da da temas edilir. Ama Kur'an'ın temas ettiği şeyler bazen son derece kısadır. Tafsilattan uzaktır. Kur'an, temas ettiği kıssa ve olayların detaylarına genellikle inmez. Çoğunlukla yer ve zaman tayin etmez. Gaye, tarihî vakalar anlatmak değil, ibret dersi vermektir. Buna karşılık, özde müşterek olan kıssalar Tevrat ve İncil'de yerine göre son derece uzun ve tafsilatlıdır.

Tarihen sabittir ki sahabe, ilim öğrenmeye ve Rasûlullah'tan duyduklarını zabta büyük önem vermişlerdir. Kur'an'ın tefsirine taalluk eden hususlarda şayet Rasûlullah'tan (a.s.) bir açıklama mevcut değilse, sahabeden bazısı mühtedi Yahudi ve Hristiyanlara başvurmuştur. Bunlar daha ziyade cüz'î mes'elelere, Kur'an'da temas edilen olayların detaylarına, kıssalara, Zül-Karneyn vb. şahsiyetlere ve Kur'an'ın öz/özet olarak temas ettiği konulara aitti. Yahut herhangi bir başvuru olmaksızın bilhassa mühtediler kanalıyla anlatılanları benimseyenler olmuştu. Böylece Tevrat ve İncil'den veya onların şerhlerinden aktarılan şeyler yavaş yavaş Müslümanlar arasında yayıldı.<sup>63</sup>

Yine böylelikle sahabe ve tabiîn döneminde Yahudi menşe'li mühtediler Müslümanlar arasında büyük bir mevki kazandılar. Bazılarının isimleri olduğundan fazla propaganda edildi. Anlatılanların kabulünde bu durumun büyük rolü vardır. Abdullah b. Selâm (43/664) gibi sahabeden olan zevat bir yana, tabiînden olan Vehb b. Münebbih (110/728) gibi kimseler de insanların gözünde çok büyütüldü.<sup>64</sup> Belli ve sayılı isimler dışında kalan sahabeden bazıları, mühtedilerin eski malûmatlarına ve eski kitaplara istinaden verdikleri cevapların bir kısmını gerçek gibi dinleyip kabul etmiş olabilirler. Hatta Kur'an-ı Kerim'in kıraati gibi bir konuda bile aralarında baş gösteren bir ihtilâfın bunlara müracaatla çözüldüğüne dair örnekler vardır.<sup>65</sup>

Yahudi ve Hristiyan kültürünün, daha doğrusu bu iki din erbabına ait hurafe ve safsataların tefsirde etkin oluşunun diğer bir nedeni de, mukaddes kitabımız Kur'an'ın

---

<sup>63</sup> Aydemir, *İsrâîliyyât*, s. 44, 52.

<sup>64</sup> Bu iki isim ve israilî haberlerle meşhur diğer sahabe ve tabiîn hakkında geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II, 118 vd.

<sup>65</sup> Bkz. Aydemir, *İsrâîliyyât*, s. 45.



bu milletlere ve mensup oldukları dinin kitaplarına sık sık atıfta bulunmasıdır.<sup>66</sup>

Ayrıca isrâîliyyâtın İslâmî muhitlerde yayılıp gelişmesinde kassas/cami ve benzeri yerlerde halka hikâye anlatan insanların da büyük rolü olmuştur. Bunlar, daha ziyade Kur'an müfessiri olarak ortaya çıkıp, dinleyicilerine Kur'an-ı Kerim'in kısa ve kapalı olan hususlarıyla ilgili etraflı bilgiler verirlerdi. Kur'an'ın naklettiği kıssalarda boş bırakılan yerleri Yahudi ve Hristiyanlardan kendilerine ulaşan bilgileriyle dolduruyorlardı. Bu bilgilerinin kaynağı da, daha ziyade Ehl-i Kitap idi. Çoğu yanlış anlama ve dilden dile aktarım sırasında tahrife uğrayan bu kıssaları, hayal tezgâhlarında dokudukları şeylerle tamamlayıp, bunu da her seferinde tefsir diye aktarıyorlardı.<sup>67</sup>

Şurası enteresandır ki bu insanlar, hayal mahsulü olan ve İslâm'ın asla muhtaç olmadığı ve ebediyen de olmayacağı bu bilgilerine, çoğunlukla güvenilir kişilerden oluşan bir sened eklemeyi ihmal etmezlerdi. İşte bu yolla da pek çok şey tefsirlere girme fırsatı bulmuştur.

Bu gibi faktör ve etkileşimler neticesinde isrâîliyyât denen kültür, Müslümanlar arasında yayıldı. Tedvin devrine kadar devam eden bu senedli rivayetler kolayca kitaplara aktarıldı. Baş tarafında Ebû Hüreyre (v. 59/678), İbn Abbas (68/687), İbn Mes'ûd (32/652), Abdullah b. Amr (65/684) gibi büyük isimler bulunan senedleri takip eden muhteviyat üzerinde fazlaca durulmadı. Bu isimlerin de istismar edilebileceği hususu, dikkatsiz müelliflerce pek hesaba katılmadı.<sup>68</sup>

Buraya kadar söylediğimiz bazı şeylerden, ashabın hepsinin bu konuda dikkatsiz davrandığı sonucu çıkarılmamalı. Sahabe, tabii ki akıllarına gelen her konuyu mühtedilere sormadılar; her cevabı da olduğu gibi kabul etmediler. Kur'an ve Sünnet'in ışığında bu bilgileri tenkide tâbi tuttular. Bugün için kitaplarda sahabeye nispet edilen birtakım asılsız rivayetler vardır: Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin rengi, cinsi ve adı; Nûh'un gemisinin eni-boyu, katları v.s. gibi. Hemen belirtelim ki sahabe bu tür manasız şeylerden beridir. Bunlar tamamen bu zatların isimlerinin istismarından doğmuştur.

Ehl-i Kitap mühtedilerinden her duyulanın benimsenmediği hakkında elde mevcut belgeler vardır.<sup>69</sup> Bu belgeler ışığında sahabenin her duyduğunu benimsediği yolundaki

---

<sup>66</sup> Zehebi, M. Huseyn, *el-İsrâîliyyat fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Kahire, 1971, s. 22-23; Na'nâ'a, *el-İsrâîliyyât*, s. 72 vd.

<sup>67</sup> Goldzher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî/İslâm Tefsir Ekolleri* (tr. Mustafa İslâmoğlu), Denge Yay., İst., 1997, s. 85.

<sup>68</sup> Bkz. Na'nâ'a, *el-İsrâîliyyât*, s. 111; Aydemir, *İsrâîliyyât*, s. 45, 46.

<sup>69</sup> Bunun için şu hadislere ve onların şerhlerine bakılabilir: Buhârî, "Cum'u'a", 37; Müslim, "Cum'u'a", 13;

manasız iddialar da bertaraf edilmiş oluyor.<sup>70</sup>

Buraya kadar Tefsir'e geçiş serüvenini aktarmaya çalıştığımız isrâîliyyatın hepsi de aynı kategoride değerlendirilemez. Bunları çeşitli yönlerden kısımlara ayırıp taksim etmek mümkündür. Asıl konumuz bu olmadığı için, meseleye çok fazla girmeden, tefsirlerde yer alan isrâîlî haberleri kabul ve ret noktasında kısaca şunları ifade edebiliriz:

a- Sened ve Metin Bakımından Sahîh ve Sağlam Olan İsrâîliyyât:

Buna misal olarak, hâdis kitaplarında yer almış olan haberleri gösterebiliriz. "Ey Peygamber, biz seni hakikaten bir şahid, bir müjdecî ve bir korkutucu... olarak gönderdik." meâlindeki âyetin<sup>71</sup> tefsiri münâsebetiyle Buhârî'nin (v. 256/870) Sahîhi'nde yer alan Abdullah b. Amr b. el-Âs'a ait şu Tevrat rivayeti bu cümledendir: "Ey Nebî, biz seni hakîkaten bir şâhid, bir müjdecî ve bir korkutucu, ümmîler için bir melce' olarak gönderdik. Sen benim kulum ve peygamberimsin. Ben sana "müvekkil" ismini verdim."<sup>72</sup>

b- Sened veya Metin Bakımından Zayıf Olan İsrâîliyyât:

Senedi Zayıf Olanlara Örnek: Taberî'nin Bakara 2/19. âyetin tefsirinde naklettiği ve arşı taşıyan meleklerin tavsifi ile ilgili bir rivayete göre, "Bu meleklerden her birinin insan, öküz ve aslan yüzüne benzer yüzü vardır. Melekler kanatlarını hareket ettirdikleri

---

Tirmizî, "Cumû'a", 2.

<sup>70</sup> Dihlevî, Veliyyullah Ahmed b. Abdîrahman, *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr* (Farsça'dan Arapça'ya tr. Süleyman el-Hüseynî en-Nedvî), Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut, 1987, s. 108-109; Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, s. 93-95; Aydemir, *İsrâîliyyât*, s. 52-53.

<sup>71</sup> Ahzâb 33/45.

<sup>72</sup> Buhârî, "Kitâbü't-Tefsîr", 48 (Feth), 3; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 496 vd.; Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, s. 58; Na'nâ'a, *el-İsrâîliyyât*, s. 76; Aydemir, *İsrâîliyyât*, s. 7-8. Kitap-ı Mukaddes'teki benzer pasaj şöyledir: "İşte kendisine destek olduğum, Gönlümün hoşnut olduğu seçtiğim kulum! Ruhumu onun üzerine koydum. Uluslara adaleti ulaştıracak. Bağırıp çağırılmayacak, Sokakta sesini yükseltmeyecek. Ezilmiş kamışı kırmayacak, Tüten fitili söndürmeyecek. Adaleti sadakatle ulaştıracak. Yeryüzünde adaleti sağlayana dek. Umudunu, cesaretini yitirmeyecek. Kıyı halkları onun yasasına umut bağlayacaklar." Gökleri yaratıp geren, Yeryüzünü ve ürününü seren, Dünyadaki insanlara soluk, Orada yaşayanlara ruh veren RAB Tanrı diyor ki: "Ben, RAB, seni doğrulukla çağırdım, Elinden tutacak, Seni koruyacağım. Seni halkıma antlaşma, Uluslara ışık yapacağım. Öyle ki, kör gözleri açasın, Zindandaki tutsakları, Cezaevi karanlığında yaşayanları özgür kılasın. Ben Yahve'yim, adım budur. Yüceliğimi bir başkasına, Övgülerimi putlara bırakmam. Bakın, önceden bildirdiklerim gerçekleşti. Şimdi de yenilerini bildiriyorum. Bunlar ortaya çıkmadan önce size duyuruyorum." (Yeşaya, 42, 1-9.)

zaman şimşek meydana gelir.”<sup>73</sup>

Metni Zayıf Olanlara örnek: Ka'bü'l-Ahbâr'dan (32/652) nakledildiğine göre, “Melekler kendi aralarında insanların amellerini ve işledikleri günahları bahis konusu ettiler. Allah tarafından kendilerine, içlerinden iki kişi seçme emri verildi. Hârût ve Mârût'u seçtiler. Allah onlara bazı yasaklar koydu (şirk, zina yasağı) ve yeryüzüne indirdi. Ka'b'in dediğine göre Hârût ile Mârût, daha akşam olmadan kendilerine yasaklanan her şeyi yaptılar.”<sup>74</sup>

Hz. Ali'den (40/661) nakledilen ve Zühre yıldızının aslında İranlı güzel bir kadın olduğunu, Hârût ve Mârût ile kendi arasında geçen maceradan dolayı bu hâle düşürüldüğünü ifade eden rivayet de aynıdır.<sup>75</sup>

c- Mevdû' (Uydurma) Olan İsrâîliyyât:

Huzeyfe ibnü'l-Yemân'dan (36/656) rivayet edildiğine göre Peygamberimiz şöyle demiştir: “İsrail oğulları azıp taşkınlıklara başlayınca... Allah onlara Fars hükümdarı Buhtünassar'ı gönderdi. Allah, Buhtünassar'a 700 yıl hükümdarlık nasîb etti...”<sup>76</sup>

Bu haber tamamıyla uydurma olan bir isrâîliyyattır. Zira Hz. Peygamber'in böyle bir şey buyurmuş olması asılsızdır, yalandır.<sup>77</sup>

İsrâîliyyatı İslâm'a uygun olup olmaması bakımından da üç grupta ele alabiliriz:

1- Makbul isrâîliyyat: İslâm'a uygun olan isrâîliyyattan maksat, sahih sened ve metinlerle muteber hadis kitaplarımızda yer almış olan haberlerdir. Yani, Hz. Peygamber'in (a.s.) veya sahabenin yahut da onlardan sonra gelen nesillerin eski milletlerin -Yahudi ve Hristiyanlar başta olmak üzere- daha ziyade dînî kültürlerine ait olarak haber verdikleri ve anlattıkları şeylerdir. Yani daha açık bir ifade ile bunlar hadistir.

<sup>73</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, I, 188. Bu rivayetin ravîleri arasında Ehl-i Kitap çevrelerinden efsanevî şeyler nakletmekle bilinen ve hadis rivayetçiliği açısından da metruk olan Şu'ayb el-Cebâî adlı Yemenli bir kıssacı bulunmaktadır. Bkz. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, Müessesetü'l-A'lemî, 3. bs., Beyrut, 1406/1986, III, 150 (538 numaralı râvî); Na'nâ'a, a.g.e., s. 77.

<sup>74</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 138, Bakara 2/102. âyetin tefsiri. İbn Kesîr, aynı olayla ilgili başka rivayetlere (varyantlara) nispetle bunun “daha kabule şayan” olduğunu söyler. Fakat rivayet muhteva itibariyle kabul edilebilir değildir.

<sup>75</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 139.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, VIII, 21 vd.; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 25 (İsrâ 17/4-8. âyetlerin tefsiri).

<sup>77</sup> İbn Kesîr, a.y.; Na'nâ'a, *el-İsrâîliyyat*, s. 79.

Normal olarak Kur'an-ı Kerim'de çeşitli hallerinden bahsedilen eski millet ve kavimlere dair gerek Hz. Peygamber'in ve gerekse ondan duyarak sahabenin nakletmiş oldukları tefsir ve açıklamalar bu kısmın içine girer. Bu çeşit haberler hadis mecmualarında bir hayli yer tutar.<sup>78</sup> Temim ed-Dârî'nin menkıbelerinden sayılan ve Hz. Peygamber'in ondan naklettiği cessase kıssası gibi.<sup>79</sup>

2- Merdûd isrâîliyyat: Yukarıda örneklerini verdiğimiz sened veya metin bakımından kabul edilemeyecek durumdaki haberler bu gruba girer.

3- Meskûtün anh (tasdik veya tezkib edilemeyen) isrâîliyyat.<sup>80</sup>

İsrâîliyyâtın mutlak manadaki rivayeti asla kabul edilemez. Hz. Peygamber'in muhtelif durumlarda îrad buyurduğu hadisler<sup>81</sup> muvacehesinde buna yüzde yüz bir sınır

---

<sup>78</sup> Bu konu için hadis kitaplarının, "Fiten", "Ehâdîsü'l-Enbiya" ve "Benî İsrâîl" gibi kitap ve bölümlerine bakılabilir.

<sup>79</sup> Fâtuma bint Kays'ın naklettiği habere göre, Peygamberimiz bir gün sahabe-i kiramı mescide toplamış, minbere oturmuş ve "Sizi bir şeye teşvik veya bir şeyden tahzir için toplamadım. Temim ed- Dârî bana geldi ve bey'at etti. İyi bir Müslüman oldu. Bana, size daha önce Deccal'le ilgili olarak söylediklerimle uyuşan şeyler anlattı. Sizi onun anlattıklarını aktarmak için topladım." diyerek söze başlamıştır. Kıssa özetle şöyledir: Temim, Lahm ve Cüzam kabilesinden otuz kişi ile deniz yolculuğuna çıkar. Fırtınaya tutulurlar. Bir ay kadar dalgalarla boğuştuktan sonra bir adaya çıkarlar. Karşlarına tuhaf kılıklı, konuşabilen Cessase adında bir hayvan çıkar ve onları kilisedeki adama yönlendirir. Bu adam bağlanmış, iri yapılı ve heybetli bir varlıktır. Onlara, yaşadıkları çevredeki Beysan hurmalığını, Taberiye gölünü, Zügar pınarını ve son peygamberin çıkıp çıkmadığını sorar. Sonra da kendisinin Deccal olduğunu, yakında çıkacağını, Mekke ve Medine dışında her yeri dolaşacağını söyler. Peygamberimiz: "Dikkat edin, bunu size daha önce söylemiş miydiniz?" diye sorunca cemaat; "Evet" dediler. Hz. Peygamber: "Gerçekten Temim'in sözü, bu sözün Deccal ve Medine ile Mekke hakkında söylediklerime uyması hoşuma gitti." buyurdu. Sonra da Deccal'in doğu tarafından zuhur edeceğine işaret etti. Müslim, "Fiten", 119; Ebû Dâvud, "Melâhim", 14, 15; Tirmizî, "Fiten", 66; İbn Mâce, "Fiten", 33. Haberle ilgili farklı kanaatler ve değerlendirmeler için bkz. Yeşil, Mahmut, "Temim ed-Dârî ve Rivayetleri", *SÜİFD*, sayı: 21, Konya, 2006, s. 91-114.

<sup>80</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 6; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 100; Zehebî, *et-Tefsîr*, s. 60; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ank., 1991, s. 244 vd.

<sup>81</sup> İsrâîliyyat nakletmeyi yasaklayan bazı hadisler: Buhârî, "Şehâdât", 29; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 378. İsrail oğullarından haber nakline dair elimizdeki tek sağlam vesika şu hadistir: "Bir âyet dahi olsa benden (işittiklerinizi) başkalarına ulaştırın. Ve sizler, Benî İsrail'den de nakledin; bunda beis yoktur. Kim bana kasten yalan (söz) isnâd ederse, cehennemdeki yerini hazırlasın (oraya hazırlansın)!" (Buhârî, "Enbiyâ", 50; Müslim, "Zühd", 72.) Hadisin mutlak manadaki nakil hususunda delil olmadığına ve bunun mutlaka kayıtlanması icap ettiğine dâir yapılan tevcihlerden birkaçı şöyledir: "1-Rasûlullah (a.s.) Müslümanlara İsrâil oğullarından nakletme konusunda bir genişlik tanıdı. Onlar

çizmek gerekir ki o da şu olabilir:

— Kur'an ve sahih hadislerin ruhuna aynen uyan isrâfliyyat alınır.

— Kur'an ve sahih hadislerin ruhuna aykırı olanlar atılır.

— Bu ikisi dışında kalanlar da alınmaz, benimsenmez, kitaplara yazılmaz. Çünkü bu üçüncü kısma giren haberlere Kitap ve Sünnet'in ihtiyacı yoktur. Bunlar tamamıyla lüzumsuz ve faydasız söz kalabalığından ibarettir. Hayal mahsulüdür. Düzme ve yakıştırmadır, efsanevî şeylerdir. Bunları bilmek insana bir şey kazandırmaz; bilmemek de eksiklik sayılmaz.

Bu tür isrâfliyyat, bilindiği üzere daha ziyade Kur'an'ın kısaca temas ettiği olayların tefsirinde çokça görülür ve zahiren âyeti açığa kavuşturur. Eğer Kur'an'da kısaca temas edilen şeylerin tafsilâtında dinî veya dünyevî bir fayda olsaydı, bunu ya Cenab-ı Hakk'ın bizzat kendisi veya O'nun elçisi açıklardı. Böyle bir şey yapılmadığına göre bunda fayda yoktur.

Meselâ, "(Ey Muhammed!) Sana "rûh"u sorarlar. De ki: Rûh Rabbimin emri (cümlesi)'ndendir. (Zaten) size az bir ilimden başkası verilmemiştir."<sup>82</sup> âyetindeki rûh'un ne olduğunu izah sadedinde, bazı garip rivayetler kitaplara girmiştir:

Taberanî'den (360/970) nakledildiğine göre İbn Abbas, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) şöyle derken işitmiştir: "Allah Teâlâ'nın bir meleği vardır ki; ona yedi kat göğü ve yer tabakalarını "bir lokmada" yutması söylense muhakkak yapar. O meleğin tespîhi şöyledir...."<sup>83</sup>

İbn Kesîr'in de rivayeti naklettikten sonra belirttiği gibi bu haber, gerçek olmaktan son derece uzak, "ğarîb" ve "münker" bir rivayettir.

Taberî'nin rivayetine göre Hz. Ali bu âyetteki "rûh" hakkında şunları söylemiştir:

---

bunu çok ciddiye alıp, önemsediler. 'Haddisû' ifadesi emir kipinde olduğu için adeta bunu farz telakki edenler oldu. Sonra Allah Rasûlü (s.a.s.) durumu açıklığa kavuşturdu: (ve lâ harace). Ehl-i Kitap'tan bir şey nakletmediğinizde üzerinize bir günah terettüp etmez. 2-Ehl-i Kitap'tan (sadece) Kur'ân ve hadisin ruhuna uyan haberleri naklediniz; uymayanları değil. 3-Ehl-i Kitap'a ait Kur'ân ve hadislerde geçen şeyleri naklediniz; iki kaynak dışında olanları değil!" gibi. (Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buharî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., XVI, 45; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buharî*, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Mısır, 1959, XVII, 101, VII, 309.) Geniş bilgi ve hadisle ilgili diğer tevcihler için bkz. Aydemir, a.g.e., s. 30 vd.

<sup>82</sup> İsrâ 17/85.

<sup>83</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, III, 61 (İsrâ 17/85. âyetin tefsiri). Beğavî de aynı âyetin tefsirinde bu rivayeti Said b. Cübeyr'den, sondaki meleğin tespîhi kısmı olmaksızın nakletmiştir. Beğavî, *Meâlim*, s. 757.

“Bu âyetteki ruhtan maksat, meleklerden bir melektir. Bu meleğin yetmiş bin yüzü mevcuttur. Her bir yüzünde yetmiş bin dili vardır. Her bir dilinde de yetmiş bin lügat vardır; o bütün bu lügatlerle Allah'ı tespih eder. Allah onun her tespihinden bir melek yaratır ve yaratılan bu melekler kıyamet gününe kadar diğer meleklerle uçar ve gezerler.”<sup>84</sup> Bu da ğarîb ve acayip bir rivayettir.<sup>85</sup>

Tefsirlerde, Hz. Havva'ya ve yılanı verilen ceza hakkında epeyce malumat vardır. Ama bunları İslâmî olarak kabul etmek için elimizde en ufak bir ipucu yoktur. Bunlar bütünüyle Hristiyan ve Yahudilerden nakledilmiştir.

Rivayete göre, Hz. Havva ağaçtan kopardığı zaman Allah: "Bu ağacı kanattığı gibi ben de onu her ay kana bulaştıracağım. Ben onu mükemmel ve akıllı olarak yaratmışım. Şimdi hafif akıllı yapacağım; o iğrenerek ve istemeyerek yüklü olacak, yavrusunu zorlukla dünyaya getirecektir." dedi. (Ravilerden İbn Zeyd der ki:) “Havva böyle bir hataya düşmemiş olsa idi, dünya kadınları âdet görmezler, hepsi de akıllı olur, hepsi de kolaylıkla hâmile oldukları gibi kolaylıkla doğum yaparlardı.”<sup>86</sup>

Rivayetlere göre Allah yılanı:

“-Sen mel'ûnu (şeytanı) içinde gizleyerek cennete getirdin. Bu suçunun cezası olarak senin yiyeceğin sadece toprak olacaktır. Sen âdemoğullarının, onlar da senin düşmanların olup, sen rast geldiğin her yerde onların ökçelerine vuracaksın. Onlar da rast geldikleri her yerde senin kafanı kıracaklardır.” dedi.

Başka rivayetlere göre de Allah yılanı şöyle hitab etmiştir: “Ey yılan! Senin ayaklarını ezeceğim. Sen yüzün üzere sürünerek yürüyeceksin...”<sup>87</sup>

İmam Maturîdî (333/944), haklı olarak bu gibi rivayetler hakkında mesafeli davranmış ve “*Bunun nasıl gerçekleştiğini bilemeyiz. Bize düşen, şeytandan korunup Allah'a sığınmak ve bu olaydan ders çıkarmaktır.*” demiştir.<sup>88</sup>

Ayrıca Havva'ya ve yılanı verildiği söylenen cezaya dair rivayetlerin İslâmî esaslarla, akıl ve iz'anla da bağdaşmadığını görüyoruz. Hz. Havva, böyle bir hataya (!) düşmüşse bunun, sayıları milyarlarca olan kızlarına ve torunlarına teşmilini akıl nasıl kabul eder? Bir kişinin işlediği günahın cezası nasıl olur da bunca insana çektirilir? Bu

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, VIII, 143; Beğavî, a.y.; İbn Kesîr, a.y.

<sup>85</sup> İbn Kesîr, a.y.

<sup>86</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, I, 274-275; İbn Kuteybe, Muhammed b. Müslim, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis/Hadis Müdafası* (tr. M. Hayri Kırbaoğlu), Kayıhan Yay., İst., 1989, s. 237.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, I, 273; İbn Kuteybe, a.y. Rivayet Vehb b. Münebbih'ten nakledilir.

<sup>88</sup> Maturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* (Nşr. Fatıma Yusuf), Müessesesi-i Risâle, Beyrut, 2004, I, 42.

zaten, bütünüyle Kur'an'a aykırıdır. Keza yılanın durumu da böyledir. Bütün bu haberler israîliyattır.<sup>89</sup>

Kitab-ı Mukaddes'e baktığımızda Havva ile yılanın cezasını anlatan pasajlarla karşılaşırız:

“- ...*Ve kadın dedi: Yılan beni aldattı ve yedim. Ve Rab Allah, yılanı dedi: Bunu yaptığın için bütün sığırlardan ve bütün kır hayvanlarından daha lânetlisin. Karnının üzerinde yürüyeceksin ve ömrünün bütün günlerinde toprak yiyeceksin. Ve seninle kadın arasına düşmanlık koyacağım. O senin başına saldıracak ve sen onun topuğuna saldıracaksın. Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım. Ağrı ile evlat doğuracaksın. Ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır.*”<sup>90</sup> Demek ki yılan-kadın ilgisi Kitab-ı Mukaddes kaynaklıdır ve uydurmadır.

Bunlar dışında, bilinmesi insana hiçbir şey kazandırmayacağı halde tefsirlerde genişçe yer bulan diğer bazı örnekler de şunlardır: “Karun'un anahtarları neden yapılmıştı? Tufan günlerinde su, dağları ne ölçüde aşmıştı ve kaç metre idi? Nûh'un gemisi kaç katlı idi; her katta neler vardı; İblîs gemiye girdi mi, girmede mi; girdiyse nasıl girdi? Mâide/sofra indirmesi için Allah'a dua ettiği esnada Hz. İsa'nın üzerinde kaç parça elbise vardı; bunlar neden mamuldü ve renkleri nasıldı? Hz. İbrahim'in ölümlerini nasıl diriltildiğini öğrenmek istemesi üzerine Allah kendisine: “Dört kuş tut!” demişti.<sup>91</sup> Acaba bu dört kuş ne idi? vs...”

Bunlar hakkında Kur'an'da ve Sünnet'te herhangi bir açıklama yoktur. Kaldı ki bunları belli etmenin, dünyada ve âhirette mükelleflere dönük hiçbir faydası söz konusu değildir.<sup>92</sup> Ama buna rağmen tefsirlere öyle şeyler girmiştir ki, insanı gerçekten hayrete düşürmektedir.

“Karun'un anahtarları parmak büyüklüğünde idi, eni şu idi, boyu şu kadardı, öküz derisinden mamuldü yahut demirdendi vs...”<sup>93</sup> “Nuh'un gemisi üç katlı idi. Eni şu

---

<sup>89</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 80.

<sup>90</sup> Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, III, 13-16; İbn Kuteybe, a.y; Aydemir, *İsrâîliyât*, s. 264-266.

<sup>91</sup> Bakara 2/260.

<sup>92</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 56 vd., 100.

<sup>93</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, X, 101 vd.; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 416; Râzî, Fahreddin, *Mefâthu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1417/1997, IX, 14; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 313; Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1408/1987, X, 111.

kadar, boyu bu kadar, genişliği de şu kadardı. Her katta şunlar vardı...”<sup>94</sup> “Hz. İbrahim’in aldığı dört kuş, horoz, turna, güvercin ve tavus idi. Ya da tavus, horoz, hindi ve kaz idi. Yahut deve kuşu yavrusu, tavus, horoz ve kaz idi vs...”<sup>95</sup>

Bunların ne kadar lüzumsuz ve faydasız şeyler olduğunu aslında söylemeye bile gerek yok. Üstelik bunlar, Kur'an'dan alınması gereken ibret ve öğütleri de gölgelemektedir. İnsanı lüzumsuzlukların peşinde koşturmaktan öte şeyler değildir. Bunlara verilen emeğe acımalı, bunlarla ziyan edilen ömre ağlamalıdır. Kur'an, Sunnet ve bunlardan istinbat edilenler, Müslümanlara her bakımdan yeterlidir. Bu kaynaklarda gerekli her şey ya da ilkeleri vardır. Onlar, bizi her şeyden ve özellikle bu manasız isrâîlî düzmece haberlerden müstağni kılmışlardır.

Kitaplara aktarılmış olan bu tür haberlerin isrâîliyyât olduğunun çoğunlukla belirtilmemesi, Tevrat veya İncil'den aktarıldığı yahut da Yahudi veya Hristiyanlardan duyulduğunu ifade eden kayıtların konmamış olması da büyük bir eksikliklerdir. Bunları yalın olarak okuyan kimseler dinin bir parçası zannedeceklerdir. Hadis diyerek, İslâm'a ait bir değer olarak kabul edebileceklerdir. Bu yüzden, tefsirlere veya diğer dinî kitaplara herhangi bir haber yazılırken, şayet haber isrâîliyyattan ise buna mutlaka işaret etmek gerekir. Aksi takdirde bunun vebali çok büyüktür.

Yukarıdaki pek çok örneğin kritiğinde kendisinden nakillerde bulunduğumuz İbn Kesir (774/1972) gibi, bu tür rivayetleri nakletmekle birlikte onların isrâîliyyât olduğunu söyleyen sayıları az da olsa başka müfessirler de var. Meselâ, isrâîliyyattan tamamen uzak kalamayan M. Hamdi Yazır (v. 1942), tefsirinde Kur'ânî anlatımlarla ilgili bazen çok detay bilgiler sunmaktadır. A'raf sûresi 133. âyette Allah'ın (c.c.) Firavun ve kavmini değişik belalarla imtihanı anlatılmaktadır. Yazır, âyetle ilgili farklı nakilleri zikrettikten sonra kıssanın keyfiyeti ve zamanıyla ilgili haberlerin isrâîliyyattan

---

<sup>94</sup> Bunların Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı olduğu ortadır: “Kendine gofer ağacından bir gemi yap. İcini dışını ziftle, içeriye kamaralar yap. Gemiye şöyle yapacaksın: Uzunluğu üç yüz, genişliği elli, yüksekliği otuz arşın olacak. Pencere de yap, boyu yukarıya doğru bir arşını bulsun. Kapıyı geminin yan tarafına koy. Alt, orta ve üst güverteler yap...” Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, VI, 14-16. İbn Kesir de tefsirinde bu görüşlere yer veren Taberî'nin bunları Tevrat'tan aktardığını ifade eder. Bkz. *Tefsîr*, II, 444, Hûd 11/37. âyetin tefsiri.

<sup>95</sup> Rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, III, 53; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1404/1984, I, 314. İbnü'l-Cevzî, burada konuyla ilgili toplam yedi görüşe yer verir. Ayrıca bkz. İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 315; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr* (Nşr. Halid Abdülfettah), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. bs., Beyrut, 1417/1996, I, 355.



olduğunu kaydetmektedir.<sup>96</sup>

İslâm dinini gerçek manada bilen insanların diğer mukaddes kitapları araştırmalarına mani olunmamalı. Bunun sayısız faydaları olabilir. Hiç değilse insan, onların vahyedildiği tarzda aslı hüviyetlerini koruyamadıklarını anlar. Kur'an ve Sünnet'e karşı kişinin alâkası artar ve imanı kuvvet kazanır. Ama Kur'an ve hadislerle teyit edilmediği takdirde herhangi bir hukukî mesele ve hüküm için onlara asla başvurulamaz.

Kur'an'daki kıssalarla ilgili olarak Allah ne demişse, Peygamberimiz ne kadar açıklama yapmışsa onunla yetinmeli ve daha fazlasını arzu etmemelidir. Kur'an'da geçen kıssalarda, anlatılan olaylarda zaman, yer ve şahıs tayini yapılsaydı; bundan, bir-tek Allah inancı üzerine kurulmuş olan İslâm dini büyük zarar görebilirdi. İnsanlar ilk fırsatta olayların geçtiği yer ve zamanlara akla gelmeyecek kutsallıklar atfederler ve dünyayı olağanüstü anlamlar yükledikleri şeylerle doldururlardı.

Görüldüğü üzere, Kur'an ve Sünnet'ten öteye geçilerek, kıssaların detaylarına inmek için Ehl-i Kitap ve diğer çevrelerden bilgi alınmaya kalkışıldığında, tefsirler tamamıyla faydasız ve lüzumsuz söz kalabalığından ibaret isrâîliyyatla doldurulmuş olmaktadır.<sup>97</sup>

#### 4. NÜZÛL SEBEPLERİ İLE İLGİLİ YANLIŞ TELAKKÎLER

Allah Teâlâ her şeyi belli bir hikmet üzere var etmiştir. Kur'an'daki her âyetin de belli bir gayesi, hedefi vardır. Biz bunlardan bir kısmını ilgili rivayetler sebebiyle bilmekteyiz. Kur'an-ı Kerim'in âyetleri bu yönden iki kısma ayrılabilir:

Birincisi, Kur'an'ın ekseriyetini teşkil eden ve Cenab-ı Hak tarafından indirilişi belli bir sebep üzere olmayan, doğrudan doğruya indirildiğini söylediğimiz âyetlerdir. İkincisi ise, belli bir olay ya da bir sebebe bağlayabildiğimiz âyetlerdir.

Hz. Peygamber'e yöneltilen bir sual veya meydana gelen bir hâdise üzerine inen âyet, âyet grubu ya da sûrelerde, söz konusu nüzûle âmil olan hususlara "*sebeb-i nüzûl*" denir. Nüzûl sebebi başlığı altında zikredilen olay, âyet ya da sûrenin inmesine sebep olan hadisedir. Bir olay cereyan etmiştir yahut Rasûlullah'a bir sual sorulmuştur, bunun üzerine âyet veya sûre Allah tarafından indirilmiş, konu açıklığa kavuşmuştur. Bu konu bu yönüyle tefsir ilminin önemli meselelerinden birini teşkil etmektedir.

<sup>96</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 122-123.

<sup>97</sup> Krş. Aydemir, *İsrâîliyyât*, s. 33-35, 69-70.

Kur'an âyetlerinin büyük çoğunluğu doğrudan inmiştir. Bir sebep üzerine inen âyetlerin sayısı dört yüz yetmiş iki âyetten ibarettir. Rivayet konusunda hassas davranmayan ve nüzûl sebebine dair eline geçen her rivayeti nakledenlere göre bu sayı sekiz yüz seksen sekizdir. Kur'an'ın tarihselliğini iddia edenler, bu iddialarına bir delil oluşturmak için, âyetlerin çok azının doğrudan indiğini, geri kalan büyük çoğunluğunun ise bir sebebe bağlı olarak nazil olduğunu ileri sürmektedirler. Son zamanlarda tarihsellik tartışmalarının artmasına paralel olarak, nüzûl sebebi konusu daha fazla gündeme gelmeye başlamıştır.<sup>98</sup>

Konuyla alâkalı farklı mülahazalar olmakla beraber, Tefsir âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği görüş şudur: “*Nüzûl sebeplerini bilmek âyetlerin anlaşılmasını kolaylaştırır*”. Nüzûl sebeplerini bilmek, Kur'an'ı anlamaya yardımcı olan unsurlardan biridir.<sup>99</sup> Özellikle bazı âyetler açısından nüzûl sebebi bilgisi, büyük önem arz eder. Ancak bunlar azınlıktadır. Onlar da, nüzûl sebepleri olmasa vahiy olarak inmeyecek yahut anlaşılamayacak âyetler değildirler.

Bunu şöyle de izah edebiliriz: Allah Teâlâ, zaman zaman indireceği âyet ya da âyetler grubunu, onların daha iyi anlaşılıp kavranması ve önemlerinin fark edilmesi amacıyla toplumun ihtiyaç duyduğu anlarda konjonktüre uygun olarak indirmiştir. Bu olaylar, âyet ya da sûrenin içerdiği hükümlerin anlaşılıp içselleştirilmesini kolaylaştırmaktan öte değildirler.

Diğer taraftan, *nüzûl sebebinin hususîliği, âyetin hükmünün umûmî oluşuna engel değildir*. Yani bir âyet, bir şahıs veya toplulukla ilgili olarak nâzil olmuşsa, âyetin hükmü sadece o şahıs yahut topluluğu ilgilendirmez. Aynı durum ve şartlarda olan herkese şamil, genel bir hükümdür. Zira Kur'an her şeyiyle evrenseldir. Örneğin, Tebbet sûresi Ebû Leheb hakkında inmiştir ama onun özelliklerini taşıyan tüm din düşmanları için aynı şekilde kıyamete kadar geçerlidir. Âyet, bir kişi yahut grupla ilgili ise, bu bizzat bildirilir.

Ancak hemen belirtmeliyiz ki, âyetlerin inmelerine sebep olan olaylar ve sorulan sorular, bunları iyi ve yerinde kullanmayan birçok eski ve yeni müfessir ile araştırmacılar elinde birtakım sakıncalar doğurmuştur. Allah'ın âyetlerindeki engin, çağlar üstü ve evrensel manâlar, bu sebeple belli bir dönemin kişisel ve toplumsal

---

<sup>98</sup> Ersöz, İsmet, “Kur'an ve İlmü Esbabî'n-Nüzûl”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, Ensar Nşr., İst., 2002, s. 315.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 47.

sorunlarına sıkıştırılmış, böylelikle de Kur'an âyetlerindeki kapsamlılığa gölge düşürülmüştür.<sup>100</sup>

Yani nüzûl sebepleri ile ilgili olumsuzluklar, esbâbü'n-nüzûl rivayetlerinde görülen bazı problemlerden kaynaklanmaktadır. Bunların başında da rivayetlerin tasnif edilmeyişi gelir ki, burada sahabe tarafından nakledilen müsned haberlerle müfessirlerin yorumlarının birbirine karışması söz konusudur. Bunun da sebep-i nüzûl rivayetleri için kullanılan ve sebep ifade etmede nass olan kalıplarla böyle olmayan kalıplara dikkat etmemekten ileri geldiği söylenebilir.<sup>101</sup>

Rivayetlerdeki bir başka problem ise daha önce de değindiğimiz gibi senedlerin hafzedilmesidir. Esbâbü'n-nüzûl kitaplarında rivayetler senedleriyle birlikte verilmiştir. Ancak Taberî ve İbn Kesir gibi bazı isimler dışında genellikle müfessirler, kitaplarında bu tür rivayetleri senedleri hafzederek nakletmektedirler. Bu da tabiatıyla bazı karışıklıklara yol açmaktadır.

Bu konuda olumsuz sonuçlara yol açan hususlardan biri de sebep-i nüzûle dair rivayetlerin birden çok oluşu meselesidir. Gerçi ulema bu durumda takip edilecek yolları göstermiştir.<sup>102</sup> Ancak bunları uygulamak, ihtisas ehlinin işidir. Her araştırmacının ve tefsir okuyucusunun yapacağı iş değildir.<sup>103</sup>

Özellikle rivayete dayalı tefsirlerin çoğunda birçok sûrenin başlangıcında nüzûl sebebi sadedinde ilgili-ilgisiz pek çok olay, salt olarak uzun uzadıya nakledilmiş, bunların sıhhat ve tercih edilme durumu ya da mahiyeti hakkında bilgi verilmemiş, yani bunlar arasında çoğunlukla ilmî açıdan ayırım yapılmamıştır.

Meselâ, Kadr sûresinin Kadir gecesinin bin aydan hayırlı olduğundan bahseden âyeti<sup>104</sup> hakkında, kendisinden sonra bu sûrenin indirildiği ifade edilen sahih, zayıf, acayip birçok farklı haberden ve durumdan bahsedilir.<sup>105</sup> Duhâ sûresinin indiriliş sebebi

---

<sup>100</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Ank., 1997, s. 25.

<sup>101</sup> Demirci, Muhsin, *Kur'an ve Yorum*, Ensar Nşr., İst., 2006, s. 230.

<sup>102</sup> Bkz. Zerkânî, M. Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 117 vd.; Sabûnî, M. Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dersaadet Yay., İst., tsz., s. 35 vd.

<sup>103</sup> Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 230-231.

<sup>104</sup> Kadr 97/3.

<sup>105</sup> Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 529-530; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 771-772; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 131-133; Yazır, *Hak Dini*, IX, 341. Meselâ Kurtubî (671/1272), burada şu ilginç rivayeti aktarır: "Süleyman ile Zülkarneyn'in hükümlerlik süreleri, beş yüzer aydan toplamda bin aya tekabül etmektedir. Kadir gecesini idrak edene Allah, bunların hükümlerliğinden daha hayırlısını verir." Bkz. Kurtubî, a.y.

olarak da tefsirlerde değişik anlatımlar mevcuttur. Meselâ vahyin bir süre kesilmesi ile ilgili olarak bir köpek eniğinin Hz. Peygamber'in evine girip, evdeki divanın altında öldüğü, bu sebepten ötürü Allah'ın Peygamberine günlerce vahiy inmediğinden bahseden rivayetler vardır. Yine Yahudilerin Hz. Peygamber'e ruh, Zülkarneyn ve Ashab-ı Kehf hakkında sorular sorduğu, onun ise "Size yarın haber vereceğim!" deyip "inşallah" demediği, bunun üzerine de vahyin gelmez olduğu rivayetlerine yer verilir.<sup>106</sup> Bu olayların kaynaklarda yer alış şekli problemlidir. Kaldı ki bunların her birini nüzûl sebebi olarak kabul etmek mümkün değildir. Rivayetler arasında bir bağlantı da söz konusu değildir.

Tefsirlerde nüzûl sebebi olarak verilen bu gibi olaylar, mahiyet itibariyle birbirinin aynı değildir. Bunlar arasında ilmî açıdan mutlaka bir ayırım yapılmalıdır. Nüzul sebeplerini ihmal etmek –ileride müstakil olarak ele alınacağı üzere- Kur'an tefsirinde yanlışlıklara yol açabilecek durumlardan biridir. Fakat bir şeyi olduğundan fazla abartmak da bir başka yanlış olacaktır. Her sûreyle ilgili nüzul sebebi arayışında olmak, tutarlı-tutarsız pek çok hâdisenin aktarımını da beraberinde getirmiştir. Kaldı ki sahabe ve tabiîne ait **نزلت الآية في كذا** "Bu âyet, şu konuda (şu olay üzerine) inmiştir." şeklindeki ifadelerin hepsi, aynı mânâyı ifade etmemektedir. Bunlardan bir kısmı, gerçekten nüzûl sebebine işaret etmekle birlikte, bazıları "nüzûl konusu ve ortamı"na dikkat çekmiş olmaktadır. Bir kısmı da tefsir sadedinde söylenmiş olup, âyeti örnekle tefsir kabûlindedir.

Bir âyet ya da sûreyle ilgili olarak birden fazla olay zikrediliyorsa; âyetin inmesine sebep olan olay, bunlardan birisi olabilir. Diğer olay ise âyetin kapsamına giren nüzûl konusu diyebileceğimiz bir durum arz eder. Yani âyet ya da sûreye, birden fazla olay uygunluk arz ediyorsa, bu bir çelişki doğurmaz. Ama rivayetleri aktarırken, bu bilgilendirme mutlaka yapılmalıdır. Bu rivayetler, âyetleri bilinen örneklerle tefsir etme olarak değerlendirilmelidir. Zira âyetin lâfzı, her ikisini de içine alabilir.<sup>107</sup>

Kaldı ki bazen âyetten çok önce meydana gelen bir hadise ile ilgili olarak; "Bu âyet, şu hadise hakkında indi." de denilmiştir. Ya da âyetin nüzûlünden uzun zaman sonra meydana gelen bir olayın âyetle bağlantısı kurulmuştur. Yani sonraki bir olayda, olay o âyete uyduğu için âyet hatırlanmıştır. Bu tür nakiller gerçek anlamda nüzûl sebebi sayılmaz. Âyeti, yaşanan ve bilinen örnek bir olaydan yararlanarak daha iyi anlatma

<sup>106</sup> Bkz. Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VIII, 541; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 522; Yazır, *Hak Dini*, IX, 265 vd.

<sup>107</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 48 vd.

çabasının bir sonucudur. Sahabe-i Kiram ve Tabiîn nesli bu şekilde davranmışlardır.

Ayrıca Fâtiha sûresi gibi bazı âyet ve sûrelerin, iki ayrı sebepten dolayı iki defa indiği de bazı âlimlerce söylenmektedir.<sup>108</sup> İkinci nüzûlün anlamı, kanaatimizce olsa olsa âyetin aslında daha önce nazil olduğu, ama bir mesele üzerine ikinci defa Rasulullah'a gönderilen vahiy ile kendisine yeniden dikkat çekildiği şeklindedir.<sup>109</sup>

O halde tefsirlerde “Bu âyet, şu konuda (şu olay üzerine) inmiştir.” şeklinde yer bulan nakillerden, şu anlamlardan biri çıkarılmalıdır:

1-Âyetin ya da sûrenin indiği günlerde şöyle hâdiseler cereyan etmişti.

2-Âyet, şu konuyla ilgilidir.

3-Şu hâdise, âyetin kapsamına girmektedir. Yani âyetin mesajı buna benzer olaylarla ilgilidir vb.

Nüzûl sebebi olarak nakledilen rivayetler, aynı zamanda âyet ve sûrelerin indiği yer hakkında da fikir verir, fayda sağlar. Ancak bu rivayetler dikkat edilmediği takdirde tam da bu konuda yararlı olmak bir yana, yanıltıcı dahi olabilmektedirler. Bunu bir örnekle izah edelim.

Tefsirlerden anladığımıza göre Zilzal sûresinin Medîne’de indiğini söyleyenler, genelde İbn Ebî Hatim’e (327/938) nispet edilen bir hadise dayanırlar.<sup>110</sup> Bu rivayete göre Ebû Said el-Hudrî (64/683) şunları anlatıyor:

“*Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür.*” âyetleri indiğinde “Ey Allah’ın Elçisi! Ben bütün amellerimi görecek miyim?” diye sordum. “Evet!” buyurdu. “Şu büyük günahları, şunları, şunları görecek miyim?” dedim. “Evet!” buyurdu. “Şu, şu küçük günahları da görecek miyim?” diye sordum. O ise yine “evet!” buyurdu. Bunun üzerine ben “Mahvoldum ben, vay halime!” deyince Rasûlullah: “Müjdeler olsun Ey Ebâ Said, memnun ol, zira yaptığın her iyiliğin on katı sevap verilecektir.” buyurmuştur.<sup>111</sup>

Bu rivayet, sûrenin Medenî olduğuna delil olarak ileri sürülüyor. Çünkü Ebû Said el-Hudrî, Ensar’dandır. Uhud savaşından sonra baliğ (ergin) olmuştur. Ancak bu

<sup>108</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1994, I, 115 vd.; Suyûtî, Celalüddin, *Lübabü’n-Nükûl fî Esbâbi’n-Nüzûl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz., mukaddime kısmı, s. 3-4; Dihlevî, *el-Fevzü’l-Kebir*, s. 61-63.

<sup>109</sup> Benzer bir yaklaşım için bkz. Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ, *Tefhimü’l-Kur’an* (tr. Heyet), İnsan Yay., İst., 1996, VII, 264 (Kevser sûresi tefsiri). Mükerrer nüzûl hakkındaki farklı görüşler, ihtimaller ve tartışmalar için bkz. Demirci, Muhsin, *Kur’an ve Yorum*, s. 187-210.

<sup>110</sup> Yazır, *Hak Dini*, IX, 368; Mevdûdî, *Tefhim*, VII, 197 vd.

<sup>111</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 540.

rivayet, bize göre kesin olarak sûrenin Medenî olduğunu göstermez. Zira –yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- sahabe ve tabîinden biri, “Bu âyet falanca yerde inmiştir.” dediğinde bu, o sûre veya âyetin, o zaman nâzil olduğunun kesin ispatı sayılmaz. Mümkündür ki Ebû Said, bir zaman sonra Rasûlullah’tan ilk kez bu sûreyi duyunca, onun son kısmından ürkmüş ve ona yukarıdaki soruları yöneltmiştir. Nüzûl sebebi, zamanı ve mekâmı ile ilgili seleften bu manâda aktarılan pek çok bilgi hakkında bu gibi durumlar meşhurdur.

Ortada bu rivayet bulunmasaydı, sûreyi okuyan insan onun Medîne’de indiği ile ilgili en ufak bir izlenim edinmezdi. Zira sûrenin üslûbundan, sadece Mekkî olduğu değil, üstelik Mekke döneminin başlarına ait olduğu dahi anlaşılabilir. Zira o dönemde kısa ve gayet etkileyici bir üslûpla İslâm’ın temel akîdeleri ortaya konmaktaydı.<sup>112</sup>

Yukarıda da değindiğimiz gibi, her âyet ya da sûre için yeri, zamanı ve kahramanları belli özel bir olay, yani nüzûl sebebi aramak yanlış olacaktır. Çünkü böyle davranıldığı takdirde, ilgili olaylar bilinmeden âyetlerin anlaşılacağı, dolayısıyla Kur’an’ı o günün insanlarına ait tecrübelerin şekillendirdiği gibi yorumlara kapı aralanacak; bu durum da Kur’an’ın evrenselliğine gölge düşürecektir.

Bunlar üzerinde çokça durmak, âyetlerin kapsamının daralmasına, oradaki mesajın, anlatılan kişi ve olayların gölgesinde, geri planda kalmasına da yol açabilir. Ayrıca âyet ve sûreler, başlı başına anlaşılabilir konuma sahiptirler. Bu tip hadiselerin, vahye medar olan durumların bilinmesi, bilgileri netleştirme, anlayışı kuvvetlendirme, hasıl olabilecek şüpheleri giderme yönlerinden yarar sağlayacaktır.

Yine nüzûl sebepleri, Peygamberimiz tarafından dikte ettirilmiş şeyler de değildir. Sahabe’nin gözlemleri ve tabîinin değerlendirmeleridir. Bir bakıma onların Kur’an’ı tefsirleri sayılabilirler. Onların tefsiri tabii ki çok önemlidir ve Kur’an-ı Kerim âyetlerinin tefsirinde Sünnet’e müracaattan hemen sonra bakılması gereken önemli bir delildir. Ama olmazsa olmaz bir özellikte de değildir.<sup>113</sup>

Sûre ya da âyet gruplarının indiği ortam ve zamandan bahsetmek, yani arka planı tespit etmek ise doğru tefsiri belirleme adına çok daha faydalıdır. Zira nüzûl ortamının tespiti derken kastımız, belirli ve özel olaylardan çok, âyet ve sûrelerin anlatmak istediği

---

<sup>112</sup> Mevdûdî, *Tefhim*, VII, 197-198. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Nşr., b.y.y., tsz., XI, 49.

<sup>113</sup> Şimşek, M. Sait, *Tefsir Problemleri*, s. 335.

öncelikli konunun tespitidir. Buna geniş anlamıyla âyet ya da sûrelerin nüzûl konusu ve ortamı diyebiliriz.<sup>114</sup>

Tefsirlerde esbâbü'n-nüzûle dair yapılan nakillerde yukarıda ifade etmeye çalıştığımız ihtimallerden çoğunlukla hiç söz edilmediğinden, bunlar özellikle rivayet tefsirlerinde ayrıştırılması kaçınılmaz birer problem olarak durmaktadırlar.

Diğer taraftan, oluşan bu problemler ve karışıklıklar belki de gereksiz yere insan zihnini meşgul edecek ve onun yorum ufkunu daraltacaktır. Bunların etkisinde kalan muhatap, olayların çerçevesi dışına çıkamayacaktır. Bu da haliyle Kur'an'ın evrensel boyutunu olumsuz yönde etkileyecektir. Bu rivayetlerden tam olarak istifade edilecekse, bütün bu olumsuzluklara yol açan aksaklıklar giderilmeli, rivayetler hadis usûlü açısından gerekli kritiğe tabi tutulmalı ve bunlardan yararlanmada ihtiyacın sınırları belirlenmelidir.<sup>115</sup>

Tefsirlerde nüzûl sebebi olarak verilen bu olaylar arasında gerek sıhhat yönünden gerekse ilmî açıdan yukarıdan itibaren belirtmeye çalıştığımız şekilde bir ayrım genellikle yapılmadığından, konuyla ilgili kapsamlı bir bilgiye sahip olmayan okuyucunun kafası bu rivayetlerle karışmakta ve ekseriyeti sağlam bir kaynağa dayalı olmayan, hatta bazen tarihi gerçeklerle de örtüşmeyen bu nakiller, okuyucuyu oldukça yormaktadır. Böylelikle de âyet ya da sûrenin verdiği mesajlar -müfessirin zihninde olmasa bile- okuyucunun zihninde buharlaşmakta ve ilgili âyetlerin hedeflediği anlam çoğu kez kaybolmaktadır.

Esasen, yapılması gereken şey şudur: Kur'an'ı anlamak için önce rivayetlerden ve nüzûl sebeplerinden başlanmamalıdır. Çünkü onların sağlam olup olmasının garantisine sahip değiliz. Okumaya öncelikle Kur'an'dan başlamalıyız. İzah gerektiren yerlerde ilgili rivayetlere veya âlimlerin görüşlerine müracaat etmeliyiz. Böylece Kur'an'ın asıl ve öncelikli mesajını bizzat Kur'an'dan öğrenmiş oluruz. Rivayetlerin doğru olup olmadığını da Kur'an'ın bütünlüğü ve ruhuyla ortaya koyabiliriz.

---

<sup>114</sup> Bkz. Işıcık, Yusuf, *Temel İlkeler*, s. 25-26.

<sup>115</sup> Krş. Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 231.





## İKİNCİ BÖLÜM

### DİRAYETE DAYALI TEFSİRLERDE YANILGI SEBEPLERİ

#### 1. MÜFESSİRDEN KAYNAKLANAN SEBEPLER

##### 1.1. Müfessirin Önyargılı Oluşu

Dirayete, ictihada dayalı tefsir yaparken, belki de en çok dikkat edilmesi gereken husus; konuyla ilgili birtakım önyargılardan, peşin fikirlerden uzak durma meselesidir.

Müfessirin önyargılı oluşu ile şunu kastediyoruz: Müfessirin zihninde genel anlamda veya özel olarak ilgili konuda herhangi bir görüş, ön kabul vardır. Onu benimsemiş, belki de kendine prensip edinmiştir. Kur'an'ı tefsir ederken, âyetleri kafasındaki bu düşünceler doğrultusunda yorumlamaya çalışmaktadır.

Müfessirin önyargılı oluşunun kaynağı, ister geçmişteki kendi kültürümüz olsun, ister günümüzdeki ithal düşünce ve fikirler olsun, her ikisi de olumsuzdur. Bir toplumun kendini yenileyip gelişmesine engeldir.

Geçmişten gelen kültürün etkisiyle olan önyargılı davranış hali, mezheplerin ve ekollerin kurumlaşmasından sonra ortaya çıkan bir hastalıktır. Halbuki müfessir, mezhebinde Kur'an'a uymayan bir görüşle karşılaştığında o görüşün yanlış olduğunu söylemeli ve Kur'an'dan anladığını savunmalıdır. Kur'an mezhebe değil, mezhep Kur'an'a uymalıdır.<sup>116</sup> Mezhebî görüşler, diğer bir ifadeyle icihadlar, mutlak doğrular olarak görülmemeli ve onlara kendi dönemleri içerisinde sarf edilmiş gayretler şeklinde yaklaşılmalıdır. Bundan, avam tabakanının fikhî bir mezhebe bağlılığına karşı olduğumuz gibi bir sonuç çıkarılmamalı. Zira bu, bir bakıma zaruret olmuştur. Ancak Kur'an'ı

---

<sup>116</sup> Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 396-397.

tefsire kalkışan insanlar, tabii ki avam sınıfından olamazlar. Bundan dolayı müfessirde mezhebinden kaynaklanan kanaatler ön planda olmamalı demek istiyoruz.

Büyük müctehidlerin tamamından şu meşhur ifadelerin nakledildiği de unutulmamalıdır: “Bizim görüşlerimizle Hz. Peygamber’in Sünneti arasında bir çelişki söz konusu olacak olursa, bizim sözümüzü bir tarafa atın ve O’nun Sünneti’ne tâbi olun!” Yani müctehidlerin kendileri de dinamik bir dinî düşünceden yanadırlar.

Müfessirlerin ön yargılı olmasından kaynaklanan yanlışlıklar, tasavvufî tefsirler hakkında da söz konusu edilebilir. Zira tasavvufun bir amelî, bir de nazarî kısmı vardır. Nazarî tasavvuf, araştırmaya ve öğrenime dayanır. Diğerinin esası, zühd ve Allah’a itaatte fani olmaktır. Nazarî tasavvuf, işin felsefî yönüyle fazla meşguldür. Amelî tasavvufta ise sözden çok öz önemlidir. Her iki kısmın görüşlerine uygun tasavvufî tefsir şekilleri doğmuştur. Bunlardan biri işârî tefsir, diğeri de nazarî (felsefî) tefsirdir.<sup>117</sup>

Nazarî tefsir, Kur’an’ı zihinde hazır bulunan birtakım öncüllere, nazariyelere ve felsefî görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamaktır. Muhyiddin b. Arabî’ye (638/1240) nispet edilen tefsir ile onun *Fütühât-ı Mekkiyye* ve *Füsûsu’l-Hikem* adlı eserlerinde bazı âyetlere ilişkin yaptığı tefsirler, buna örnektir.<sup>118</sup>

Ona göre Allah her maddî şekle manevî bir ruh vermiştir. Her şeklin bir hakikati vardır. Buna dayanarak kendisi, şeriatın zahirinden batınına geçmiştir. Bütün şer’î hükümlerin zâhir ve bâtın yönünü açıklama niyetindedir. Fütühât’ının 68. babından itibaren ibadetlerin iki yönünü izaha çalışır. Bunları açıklarken yer yer “Kendisiyle Allah’a ibadette bulunduğumuz zahir hükmü ikrar ettikten sonra...” demeyi de ihmal etmez. Meselâ ağza su vermeyi, bâtinen *Lâ ilâhe illâllah* demekle açıklar. Gerekçe olarak da “Lisanın ve kalbin, bununla şirkten temizlenir.”<sup>119</sup> der. Onun bu tür ifadeleri, İhvan-ı Safa ve onların batınî görüşlerinden çokça etkilendiğini açıkça gösterir.<sup>120</sup>

O halde işârî ve nazarî tefsir tarzları arasındaki farka işaret etmeliyiz. İşârî tefsirlerde –en azından ilke olarak- sūfînin ön fikir ve yargıları yoktur, olmamalıdır. Müfessir, bulunduğu manevî makamda içine doğan ilham ve işaretlerle âyetleri anlamlandırmaya çalışır.<sup>121</sup> Ancak, nazarî (felsefî) tefsirlerde genel olarak müfessirin

<sup>117</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 367-368.

<sup>118</sup> Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜ Basımevi, Ank., 1974, s. 19; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 209.

<sup>119</sup> Örnek olarak bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, Kahire, 1293, I, 441, 443.

<sup>120</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 182, 185.

<sup>121</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 381.

önyargılı davranabildiğini görüyoruz.

Sözün burasında milâdî X. yy.'da Basra'da İhvan-ı Safa diye şöhret bulan felsefî ekole de değinmek gerekiyor. İsimleri hâlâ meçhul olan bu grup, birbiriyle ilintili elli bir konuyu ilmî bir çerçevede işleyerek, Pitagorculuk,<sup>122</sup> Gnostisizm<sup>123</sup> ve Hermesçilik<sup>124</sup>, ten Yeni Eflâtunculuk<sup>125</sup>, un kaldırabileceği kadar yararlanarak, İslâmî Yeni Eflâtunculuk sistemini ansiklopedik bir seri halinde ortaya koymuşlardır. Batınilerin nazariyecileri kabul edilen İhvan-ı Safa, önyargılı davranış tarzlarının

---

<sup>122</sup> M.Ö. 6. asırda yaşamış olan Sisamlı filozof Pitagor'un Güney İtalya'da kurduğu bu mektep, tamamen dinî bir karakter taşır. Hatta gizli bir tarikattır. Bunun için felsefe, mistisizme tabi olmuştur. Tarikatın icabı olarak disiplinli bir zühd hayatı yaşanır. Bu cümleden olarak et yemezler, keten elbise giyerler, kurban sunmazlar. Ruhun ölümsüzlüğü ve tekâmülü (tenasüh) ile sayılardan gelen faziletlerle idare edildiğine inanılan âlemin genel ahengi düşüncesi, doktrinin iki önemli esasıdır. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 7. bs., Ank., 1997, s. 372 vd.

<sup>123</sup> “Gnose”, eski Yunancadan gelen bir kelime olup “bilgi” demektir. Fakat bu bilgi daha çok “marifet” diye anılıp, ilmî bilgiden ayrıdır. Buna “ârifane bilgi”, “dinî sırların yüce bilgisi” veya “gizli ve vahy u ilham edilmiş bilgi” demek daha isabetli olur. Çünkü bu, şahsî ve mistik bir bilgi olup, seçkin ve mistik tabiatlı insanlara mahsustur yahut tabiatüstüdür. “İrfaniye” mezhebi de denilen bu yarı felsefî cereyan, milâdî I-II. asırda Yunan felsefesinin, bilhassa Eflâton ve Yeni Eflâtuncu felsefelerin Hristiyanlığa uygun ve yardımcı bir anlayış haline getirilmesinden meydana gelmiştir. Gnostikler, Hristiyan kilisesinin aksine şahsî ve mistik bilgiyi nasstan üstün tuttuklarından, asıl Hristiyanlarca sapkın sayılırlar. Cismanî haşrı kabul etmezler. Sudûr nazariyesine inanırlar. Bkz. Bolay, a.g.e., s. 180-181.

<sup>124</sup> Hermes, çeşitli kültürlerde değişik isimlerle anılan mitolojik veya yarı mitolojik bir şahsiyettir. Greko-Latin literatüründe bu adla şöhret bulmuştur. Felsefe, bilim ve edebiyat tarihlerinde mitolojik bir şahsiyet olarak ortaya çıkmışken, dinler tarihinde bir peygamberle özdeşleştirilmiştir. Teknik tabiriyle Hermesçilik de, hem eski Mısır'da Hermes'in ardından kurulmuş olan öğreti için, hem de bu öğretinin benimsendiği Batınî nitelikli ekollerin çalışma sistemleri hakkında kullanılır. Öğretinin hareket noktası gerçeğin araştırılmasıdır. Fakat bunun için önce erdemli bir ruh sahibi olmak şarttır. Dünya hayatı, ruhun maddeyle mücadelesinden oluşan bir imtihan sürecidir... Müslümanlar Hermetik felsefeyle Şam ve Mısır'ın fethinden sonra karşılaştılar. Bunda Sabîîler'in büyük rolü olmuştur. Hermesçiliği son dönem Grek natüralizminin boğmasından kurtararak ona orijinal yapısını yeniden kazandıran hareketin, Batınî tefsirdeki vahdet-i vücud doktrini olduğu da söylenir. Bkz. Kılıç, Mahmut Erol, “Hermes”, *DİA*, İst., 1998, XVII, 228 vd.

<sup>125</sup> Milâdî 270 yılında ölen Plotin'in, Eflâton'un ideler nazariyesine dayanarak ortaya attığı mistik bir felsefedir. Stoacı ve Epikürcü materyalist felsefeye karşı çıkış ve Eflâton'un idealist felsefesine bir dönüş olarak kabul edilir. Plotin'in mistik anlayışı monist, panteist ve sudûru esas alan bir felsefedir. Yeni Eflâtuncu felsefe, Hristiyan âleminde ve İslâm dünyasında tasavvufun felsefî bir muhteva kazanmasında etkili olmuştur. Yeni Eflâtunculuk, bir varlık ve bilgi nazariyesi olmaktan çok, mistik bir hukuk ve devlet felsefesidir. Geniş bilgi için bkz. Bolay, a.g.e., s. 507-508.

etkisiyle, nasslarda yer alan ve insanların kapasitelerine göre farklı boyutlarda idrak ettikleri kıssaların kapağı altında kendilerince çok ulvî hakikatler bulduklarını iddia etmişlerdir.<sup>126</sup>

Örnek olarak “*Süleyman, Dâvûd’a vâris oldu.*”<sup>127</sup> âyetini “Süleyman, imamdır... Teyemmüm, dâî veya imamı görmek için me’zundan izin almaktır...”<sup>128</sup> şeklinde açıklamış, diğer pek çok âyeti de benzer şekilde kendi anlayışlarına hizmet edecek tarzda mecrâsından saptırmışlardır.

Günümüzdeki bazı ithal düşünce ve fikirlerin de Kur’an âyetlerine önyargılı yaklaşımda kaynaklık edebildiğini söylemiştik. İslâm dünyasının son birkaç asırdır içinde bulunduğu şartlar ve buna paralel olarak ortaya çıkan eğilimler, bu durumu yeterince ifade etmektedir. Örneğin; modern ilimler, bilimsel gelişmeler, ilmî teoriler ya da salt akıl, müfessirin zihninde değişmez kriter halini aldığıında, bunların onu şartlandırması ve etki altında bırakması adeta kaçınılmaz olacaktır. Nitekim bütün bunların örnekleri mevcuttur. Bunlara zaten çalışmanın ilgili yerlerinde yer verileceği için, burada örnekler üzerinde durmayı zaid buluyoruz.

Kur’an’a önyargı ile yaklaşımın örneklerini Batılı akademisyenlerde de görebiliyoruz. Meselâ R. Paret’te (1901-1983) bu durum fark edilir düzeydedir. O, Kur’an ile ilgili makalelerinde Kur’an kıssalarını ele alırken, onları hep Kitab-ı Mukaddes kıssalarıyla birlikte değerlendirir. Kur’an kıssalarına Kitab-ı Mukaddes’e uygunlukları ölçüsünde değer verir. Kendisinde Hristiyan teolojisini ön kabul hemen göze çarpar. “Kur’an’daki Kitab-ı Mukaddes alıntılarının, kendi potasında eritilme sürecinin tam olarak icra edilmediği” iddiasında bulunur. “Âyetlerin, ahitlerdeki hadiselerle uygunluk taşıyıp taşımadıkları yönüyle değer kazanacağını, söz konusu uyarılmanın pürüzlerle dolu olduğunu vs...”<sup>129</sup> ifade eder.

Bütün bunlar, geçmiş kültür ve inanışların, her dönemde Kur’an’a yaklaşımda etkili olduğunu, önyargılı davranışa sebebiyet verdiğini gözler önüne sermektedir.

---

<sup>126</sup> Bkz. Goldzher, *Mezahib*, s. 209-212; Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 24.

<sup>127</sup> Neml 27/16.

<sup>128</sup> Şâtübî, Ebû İshak, *el-Muvafakât fi Usûli’s-Şerî’a*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997, III, 358.

<sup>129</sup> Paret, Rudi, *Kur’an Üzerine Makaleler* (Derleme ve tr. Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı Yay., Ank., 1995, s. 54, 56, 155, 156.

## 1.2. Bilgi Eksikliği

Tefsir yapan kişinin sahip olması gereken birtakım kabiliyetler ve özellikler vardır. Bunları burada uzun uzadıya ifade etmeden, birkaç şey üzerinde durmak istiyoruz. Müfessir, her şeyden önce Kur'an'a bütün olarak vakıf olmalıdır. Arap dili ve edebî sanatların yanı sıra, âyetlerin izahında önem arz eden meşhur hadislerden ve seleften gelen diğer sahih nakillerden haberdar olmalıdır. Esbab-ı nüzûl, Mekkî-Medenîlik, Üslûbu'l-Kur'an gibi Kur'an ilimleri de ona katkı sağlayacak diğer bazı alanlardır. Her işte o alanla ilgili belli düzeyde bir ehliyet ve liyakat arandığına göre, Kur'an'ı tefsir eden kişinin de Allah'ın Kitabını açıklayacak ilmî birikime sahip olması şarttır.

Bu sebeple, dirayet tefsirlerinde müfessirden kaynaklanan ikinci yanılğı sebebini genel olarak bilgi eksikliği şeklinde tanımlayabiliriz. Bu ise tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirlerde iki şekilde ortaya çıkmaktadır:

### 1.2.1. Arapça'nın Gereklerini ve Zahir Manayı İhmal Etmek

Kur'an-ı Kerim, iyi anlaşılın, inanç ve amel konusunda insanların hiçbir mazereti kalmayın ve kötü niyetliler onu amaçlarına alet etme imkânı bulamayasınlar diye açık, anlaşılır, sağlam ve düzgün bir Arapça ile indirilmiştir.<sup>130</sup> Dolayısıyla onu anlamada Arap dili ve üslûbuna uygunluk ilk sıralarda yer alır.

Kur'an tefsirinde Arap dilinin önemi, ta sahabe döneminden itibaren kendisini göstermiş ve tefsir sahasında ün yapan sahabîlerin bu alandaki üstünlükleri, büyük ölçüde Arap dilindeki bilgi düzeylerinden kaynaklanmıştır.<sup>131</sup>

Burada sözü edilen dil bilgisi eksikliği de aslında farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Çünkü tefsirlerde Arapça grameri ve dilin üslûbu açısından gerçekten yanlış olan ve dili iyi kullanamamaktan kaynaklanan izahlar yanında; âyetin zahirine uygun olmayan, uzak bir te'vil ürünü olduğu anlaşılan yorumlar da yer almıştır. Yine bu ikinci durum da, tamamen Arapça bilmemekten kaynaklanmıyor olabilir. Bunun başka nedenleri de olabilir. Meselâ önyargı, taassup, dikkatsizlik, felsefî ve nazarî tefsir eğilimi gibi pek çok unsur, dili doğru kullanmaya engel teşkil edebilir. Ancak biz burada -sebebi bunlar veya başka şeyler olsun- Arap dili ve üslûbuna aykırı ya da

<sup>130</sup> Yûsuf 12/2; Nahl 16/103; Şuarâ 26/195.

<sup>131</sup> Işıcık, Yusuf, *Temel İlkeler*, s. 97.

zorlama mahsulü tefsirlerin, kim tarafından yapılırsa yapılsın, kabul edilemez olduğunu ifade etmek istiyoruz.

Dilin, özellikle müşkil âyetleri çözümedeki önemini şu olay ortaya koymaktadır: Muâviye, bir gün İbn Abbâs'a gider ve "Neredeyse Kur'an dalgaları arasında helâk olacaktım, çareyi sana müracaat etmekte buldum." der. İbn Abbas (v. 68/687), ne olduğunu sorunca Muâviye (60/679): "Allah, 'Zünnûn'u/Yûnus'u da zikret. O, öfkeli bir halde geçip gitmişti de bizim kendisine asla güç yetiremeyeceğimizi sanmıştı.'<sup>132</sup> buyuruyor. Nasıl olur da bir Peygamber, Allah'ın kudretinden şüpheye düşer?" der. İbn Abbas, âyetin "len nakdira" ifadesindeki fiilin, güç/kudret anlamında olmayıp, sıkıştırma anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>133</sup>

Tefsirde yapılan yanlışlıkların ve işkâl arz ettiği söylenen âyetlerin, büyük ölçüde dili kullanamamaktan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Kur'an ve Sünnet'te âmm, hâss, hakikat, mecaz, mutlak, mukayyed vb. lâfızlar mevcuttur. Bunlar Arap diline dair özelliklerdir ve âyetleri anlamada bunları daima göz önünde bulundurmamak gerekir.<sup>134</sup>

Arap dilini bilmek demek, dilin kelime yapısını, sarf, nahiv ve belâğat (beyan, meânî, bedî') ilimlerini bilmek demektir. Arapça, gerçekten bu açıdan çok geniş bir dildir. Her türlü duygu ve düşünceyi en ince detayına kadar ve en açık bir şekilde ifade gücüne sahiptir. Bir atın yetmişden, bir devenin seksenden ve bir kılıcın yüzden fazla türlü nicelik ve niteliklerine göre değişen isimleri; buna karşın meselâ bir "el-ayn" kelimesinin yaklaşık altmış aşkın farklı manasının bulunması, bu dilin ne kadar güçlü olduğunu ifade etmeye yeter.<sup>135</sup>

Âyetin Arapça dil yapısı ve üslûbunun desteklemediği mânâlar yanlış sayılacaktır. Karanlık gecelerde denizde yol alan denizci için kutup yıldızı ve pusula ne ise, Kur'an araştırmacısı için de Arapça odur. Geçmişte ve günümüzde düşülmüş olan birtakım tefsir hatalarını, ilgili âyetlerin Arapça dil yapılarına aykırı olmaları sebebiyle fark edebiliyoruz.

---

<sup>132</sup> Enbiyâ 21/87.

<sup>133</sup> Şâtübî, *el-Muvafakât*, II, 474.

<sup>134</sup> Candan, Abdulcelil, *Müşkilü'l-Kur'an*, s. 32.

<sup>135</sup> Kayapınar, D. Ali, *Tefsir Usul ve Tarihi* (Basılmamış çalışma), Konya, 2001, s. 214. "el-ayn" kelimesinin bu anlamlarının tamamı için bkz. el-İsfahânî, Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an* (Nşr. Necib el-Macidi), Mektebe-i Asriyye, Beyrut, 2006, s. 372-373. Burada kelimenin bazı ilginç anlamlarını hatırlatmak istiyoruz: Göz, su, pınar, kaynak, casus, bekçi, haber, kesin bilgi, nakit, mal, eşya...

Meselâ, mutasavvıflardan bazıları *وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ* “Allah, iyilik edenlerle elbet beraberdir.”<sup>136</sup> âyetini şöyle tefsir etmişlerdir: ( *لمع* ) fiil-i mâzîdir ve ( *اضاء* / aydınlattı) demektir. ( *المحسنين* ) de onun mef’ulüdür. Yani, “Allah iyilik edenleri aydınlattı.” demek olur.<sup>137</sup> Halbuki âyetin tamamına bakınca, bu tefsirin yanlış olduğu kolayca anlaşılır.

Meşhur Sûfî Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (283/896), Tefsir’inde “*Şu ağaca yaklaşmayın! Yoksa zalimlerden olursunuz.*”<sup>138</sup> âyetiyle ilgili olarak şöyle der:

“*Burada Allah Teâlâ, gerçek manada ağaçtan yemeyi kastetmiş değildir. Bu âyette Allah’ın muradı, kendisi dışındaki şeylere önem verilmemesini istemesidir.*”<sup>139</sup>

Bu tür tefsirleri kabul etmek mümkün değildir. Zira bunlarda, âyetlerin asıl mânâsını vermek yerine zorlama yoluna gidilmiştir. Gerçi –ilk örneği ele alırsak- sonuçta çok farklı bir şey yoktur. İkinci âyete baktığımızda da, insanın kendisini rûhen arıtması, Allah’tan başka şeylere gönül vermemesi, Kur’an’ın ana konularındandır.<sup>140</sup> Ancak bunlar, bu âyetlerden anlaşılmaz. Zahir aykırı davranmak veya onu inkâr etmek, tefsirde büyük bir hatadır. Delilden yoksun bir şekilde Arapça zahir anlamdan sarf-ı nazar etmek, Kur’an’ın doğru anlaşılmasının önündeki engellerdendir.

Yine Batınilerin ve onların nazariyecileri kabul edilen İhvan-ı Safa’nın birçok tefsir ve açıklamaları da, Kur’an’ın dil yapısının imkân vermeyeceği ölçüde bağışlanmaz hatalarla doludur. Meselâ Batıniler, abdest âyetindeki “Yıkayın!” emrini, imama verdiği sözünü yenileyin!” şeklinde tefsir ederler. Oruç, onlara göre sırrı açıklamaktan kaçınmaktır...<sup>141</sup>

Şâtübî’nin (790/1388) de üzerinde çokça durduğu gibi, âyetten çıkarılacak olan mânâ, her şeyden önce Arap dilinin gereklerine uygun olmalı ve bu mânâyı şer’î bir delil, çelişkisiz desteklemelidir.<sup>142</sup>

Daha önce tahkik edilmeden nakledilen rivayetlerin oluşturduğu yanılgılardan

<sup>136</sup> Ankebût 29/69.

<sup>137</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 409.

<sup>138</sup> Bakara 2/35.

<sup>139</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 363.

<sup>140</sup> Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 102.

<sup>141</sup> Şerâbâsî, Ahmed, *Kıssatü’t-Tefsîr*, Daru’l-Cil, 2. bs., Beyrut, 1978, s. 34.

<sup>142</sup> Şâtübî, a.g.e., III, 364-365.

bahsederken değindiğimiz Yûsuf sûresinin 24. âyetini yanlış anlamlandırmanın sebebi yine Arapça dil bilgisine riayet etmemektir. Âyet genelde şöyle çevriliyor: “*Andolsun kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı Yûsuf da ona istek duyacaktı.*”<sup>143</sup> Bu çeviriye göre Rabbin burhanından ötürü Hz. Yûsuf'ta hemmin/cinsel arzunun uyanmadığı manâsı çıkıyor.

Halbuki (lev lâ) edatının cevabı, kendinden öne geçmez. Çünkü bu edat, şart hükmündedir. Şart ifadesi ise kelamın başında yer alır. Ayrıca şart ve cevap cümleleri tek bir kelime gibidir, yer değiştirmezler.<sup>144</sup> Bu cümlenin cevabı ise hazfedilmiştir. Âyetin doğru çevirisi de şöyle olmalıdır: “*Andolsun kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. O da ona istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı... (bu arzuya yeniliverecekti.)*”

Diğer taraftan, yukarıda bahsettiğimiz çevirinin sonucu, Yûsuf'ta kadına karşı bir arzunun bulunmadığı yönünde idi. Ancak, Yûsuf'ta kadına karşı bir meyil olmasaydı, onun Allah tarafından övülmesinin de bir anlamı olmazdı. Çünkü Hz. Yûsuf'un bu övgüyü o düşüncesinden vazgeçtiği, onu gerçekleştirmediği için almış olması çok daha anlamlıdır.<sup>145</sup> Nitekim Zemahşerî (538/1143) de konuyla ilgili olarak; iffetli, erdemli olmanın gerçek anlamının, insanın içinde kötü arzuların ve duyguların hiç uyanmaması değil, onun bu arzularına yenik düşmemesinden ibaret olduğuna işaret eder.<sup>146</sup>

Bazı müfessirler “*O, seni yol bilmez iken doğru yola iletmedi mi?*”<sup>147</sup> âyetinin tefsirinde “Rasûlullah'ın, peygamberliği öncesinde kırk yıl kavminin yolu üzerinde olduğu” gibi kabul edilemez yorumlarda bulunmuşlar ya da bunlara eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>148</sup> “*Dâll*” kelimesi yitik, kayıp, hangi yola gideceğini bilmeyen, yolunu şaşırmış yahut yanlış yola giden sapık manalarına gelir. Doğrusu hakkında “*Sizin arkadaşınız şaşırmadı, azıtmadı da.*”<sup>149</sup> buyrulmuş olan Rasûlullah, hiçbir zaman akıl

---

<sup>143</sup> Örnek olarak bkz. Atay, Hüseyin, *Kur'an/Türkçe Çeviri*, Atay ve Atay, Ank., 2002, s. 237; Davudoğlu, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, Sentez Nşr., İst., tsz., s. 239; Yücel, Abdullah, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Azim Dağıtım, İst., tsz., s. 237.

<sup>144</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, VII, 183.

<sup>145</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 438; Ğumarî, Abdullah Muhammed Sıddık, *Bideu't-Tefâsîr*, Mektebetü'l-Kahire, 2. bs., Kahire, 1994, s. 69-70.

<sup>146</sup> *el-Keşşâf*, a.y.

<sup>147</sup> Duhâ 93/7.

<sup>148</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XII, 624.

<sup>149</sup> Necm 53/2.



yönünden veya dinî açıdan sapık mânâsına “*dâll*” olmamıştır. Allah’ın birliğine inanarak yetişmiş, hiçbir puta secde etmemiş ve Allah’tan başka ilâh tanımamıştır. Bununla beraber peygamber olmadan önceki akıl ve dirayetiyle, ondan sonraki ilim ve hidayeti arasında mutlaka büyük fark vardır. Ayrıca o, ümmî bir insandır. Âyette bunlara işaret edilmiştir.<sup>150</sup> Kelimenin dildeki bütün anlamlarını dikkate almayıp, tek bir anlamından hareketle yapılan açıklamaların, dikkatsizce aktarılan rivayetlerin nasıl sonuçlar verdiği bu örnekte kendini göstermektedir.

Benzer bir yanılgıya, daha önce rivayetleri süzgeçten geçirmeyerek dikkatsiz aktarımda bulunma konusunda çok kısa temas ettiğimiz İnşirah sûresinin tefsirinde de düşülmüştür. Pek çok tefsirci, 2. âyetteki “*vizr*”i “ağır günah” veya “günah” anlamında alarak; bunun kaldırılmasını Fetih sûresi 2. âyetteki şekliyle günahı bağışlamak, cahiliye günlerinin ağırlıklarını kaldırmak olarak ifade etmiştir.<sup>151</sup> Halbuki orada “*zenb*” kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime “*vizr*”den farklıdır ve küçük yanılğı, ayak sürçmesi yani *zelle* manasındadır.

“*Vizr*” kelimesinin -birtakım zorlamalarla- küçük kusurdan ibaret hatalar, küçük günahlar olarak görülmeye çalışılması veya Rasûlullah’ın, cahiliye döneminde peygamberlik öncesi yaptığı bazı kusurlarına üzüldüğü için bu âyetlerle bunların bağışlandığı bildirilerek teselli edildiğini kabul etmek, Arap dili açısından da söz konusu olamaz. Kaldı ki sûrenin sonraki âyetinde *vizr*’in verdiği ağırlıktan bahsediliyor. Böyle küçük hataların, insanın belini çatırdatırcasına ağır geldiğini ifade etmek de kelamın siyakı açısından bir diğer çıkmazı oluşturur.

Ayrıca “*Vizr*” kelimesi, dilde yalnızca günah anlamına gelmez. Meselâ, Muhammed 47/4. âyette “ağırlıklar” anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı ünlü Arap dilcisi İbn Manzûr (v. 711/1311), *Lisânü’l-Arab*’da bu kelimeye ilk olarak “ağırlık” anlamını vermiş; ardından ağırlığından dolayı günaha da “*vizr*” dendiğini belirtmiştir.<sup>152</sup> Dolayısıyla sûrenin 2-3. âyetlerinde Rasûlullah’a (s.a.s.), onun belini çatırdatırcasına

<sup>150</sup> Krş. Yazır, *Hak Dini*, IX, 280; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, Akpınar-Huzur Yay., İst., tsz., VIII, 4054. Geniş bilgi için bkz. Dereli, M. Vehbi, *Kur’an’ın İklîmi’nden (Duhâ’dan Hümeze’ye On İki Sûre Tefsiri)*, Esra Yay., Konya, 2004, s. 26-27.

<sup>151</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, XII, 626-627; Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed el-Bağdadî, *Lübabü’t-Te’vil fî Meâni’t-Tenzîl* (Beğavî tefsiri ile beraber), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1979, IV, 262; Beğavî, *Tefsîr*, s. 1418; Suyûtî, *Tefsîr*, VIII, 548; Mehmed Vehbi, *Hülâsatü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’an*, Üçdal Nşr., İst., 1969, XV, 6489; Sabûnî, M. Ali, *Safvetü’t-Tefâsîr*, Daru’l-Kur’ani’l-Kerim, Beyrut, 1981, XX, 74.

<sup>152</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâr-ı Sadr, 1. bs., Beyrut, 1990, V, 282.

ağır geldiği belirtilen yükün, peygamberlik görevi ve insanları doğru yola ulaştırmak için yapılması gerekli olan tebliğ faaliyeti olduğunu düşünmek çok daha uygundur.<sup>153</sup>

Son olarak, çoğu kez yanlış tercüme edilen İsrâ sûresinin 16. âyeti üzerinde durmayı uygun görüyoruz. Bu çeviriler şöyle: “Biz, bir ülkeyi helâk etmek istediğimiz zaman, oranın varlık sahibi önde gelenlerine emrederiz; onlar da orada bozgunculuk yaparlar. Artık orası üzerine sözüümüz gerçekleşir ve orayı yerle bir ederiz.”<sup>154</sup>

Bu ve benzeri meallere göre sanki Allah Teâlâ’nın, halkın şımarık ileri gelen tabakasına isyanı emrettiği gibi bir durum anlaşılıyor. Halbuki Cenab-ı Hakk’ın, değil bir kent ahâlisine ve oranın ileri gelenlerine, herhangi bir varlığa fesadı emretmekten münezzehe olduğu, en basit inanç esaslarındandır.<sup>155</sup> O halde buradaki emir nedir? Buna dair müspet görüşlerden bazıları şunlardır:

a-Buradaki emir, mecâzîdir. Yani Allah, onlara şükretsizler diye mal vermiş, onlar ise bu malı fiske ve isyana gitmede vesile edinmişlerdir.

b-Emredilen şey, Allah’a itaat ve O’nu bir kabul ederek yüceltmektir.

امرته بالطاعة فعصى امرته فعصيان sözü anlamında çok yaygın bir şekilde kullanılır.

c-Âyetteki “emernâ,” “eksernâ / çoğaltırız,” anlamındadır.<sup>156</sup>

Görüldüğü gibi tefsirde yanlış sebeplerinden biri de Arapça ile ilgilidir. Arap diline dair bilgi eksikliği veya Arapça’nın hakemliğini, önemini, kelimelerin anlam zenginliğini dikkate almamak, bu arada Kur’an’ın konuyla ilgili bütün dediklerine bakmamak, pek çok yanlışlığa sebebiyet vermiştir.

### **1.2.2. Kur’an’ın İndiği Dönemdeki Arapça’yı Dikkate Almamak**

Kur’an’ın bir âyetini anlarken, o âyetteki anahtar lâfzın, Kur’an’ın indiği dönem Arapçasındaki mânâsına değil de, sonraki dönemlerde gelişen ıstılahî ve teknik anlamına îtibar etmek, dirâyete dayalı tefsirin önemli yanlışlıklarından birini teşkil

<sup>153</sup> Krş. Neseffî, *Medarik*, IV, 1375; Yazır, *Hak Dini*, IX, 296 vd.; Bilmen, *Tefsir*, VIII, 4057. Geniş bilgi için bkz. Dereli, Kur’an’ın İklîmi’nden, s. 43-45.

<sup>154</sup> Örnek olarak bkz. Bulaç, Ali, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Bakış Yay., İst., tsz., s. 283; Kazıcı, Ziya -Taylan, Necip, *Kur’an-ı Kerim Meâli*, Çağrı Yay., İst., 1999, s. 147.

<sup>155</sup> Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 103-104.

<sup>156</sup> Hâlidî, Salâh Abdulfettah, *Tasvîbât fî Fehmi Ba’dil-Âyât*, Daru’l-Kalem, 1. bs., Dimeşk, 1987, s. 182-184. Müellif burada âyet hakkında beş ayrı îzah şeklini dile getirir.

etmektedir.

Kelimelerin zaman içerisinde kazandıkları anlamları inceleyen bilim dalına “semantik” denir. Bu kelime Yunanca “semantikostan” kökünden gelir ve manalı, manidar, gizli anlamı olan demektir. Arapça karşılığı “ilmü’l-meânî”dir. İngilizce’deki significant kelimesi de benzer manâlara gelir. Türkçe’imizde ise kelimelerin anlamları ile ilgilenen bu dala dilbilgisi, yani anlambilimi adı verilir.<sup>157</sup> Semantik, ilmî bir disiplin olarak şöyle de tarif edilmiştir: “Kelimeler ve önermelerle onların ifade ettiği anlam arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalıdır.”<sup>158</sup>

Allah (c.c.) her millete, kendilerine gönderdiği peygamberin diliyle hitap etmiştir.<sup>159</sup> Kur’an da anlaşılın diye son peygamberin ve ilk muhatapların diliyle yani Arapça olarak gönderilmiştir.<sup>160</sup> Bu itibarla Kur’an-ı Kerim, milâdî 610–632 yılları arasında Mekke ve Medine’de kullanılan dil ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla Kur’an’daki bilgiler ve ifadeler, o dönemin kelime ve kavramlarıyla sunulmuştur. Bu sebeple Kur’an’ı iyi ve doğru anlamak için, tenzil öncesi döneme ait kelime ve kavramların o dönemde hangi anlamlarda kullanıldığının çok iyi bilinmesi ve onların tenzil dönemindeki anlamlarıyla karşılaştırılarak, manâ değişikliklerinin tespit edilmesi bir zorunluluktur.<sup>161</sup>

Bazı kelimeler, dil tarihi içerisinde dönem dönem çeşitli terminolojik anlamlar kazanırlar ve bu yeni anlamlarla aslî manalar arasında çoğu kez büyük farklılıklar ortaya çıkar. Bu sebeple, bilhassa dinî metinlerde yer alan ve çeşitli dönemlerde farklı anlamlar kazanan bazı lâfızlar, kendi dönemlerindeki özel manaları dikkate alınmadığı için yanlış anlaşılabilmiştir. Buna en güzel örnek, Kur’an-ı Kerim’de on beş yerde geçen te’vîl kelimesidir.<sup>162</sup>

Kur’an-ı Kerim’deki kullanımıyla te’vîl kelimesinin tefsir anlamı yoktur. Te’vîl kelimesi Kur’an’da geçtiği yerlerde –denebilir ki- hep aynı manâdadır. Ufak-tefek farklılıklar hariç tutulursa bu manayı, “rücû’ etmek ve varacağına varmak” yani “bir şeyin akıbet ve sonucunun ortaya çıkması” şeklinde özetleyebiliriz. Çünkü bir şeyin

---

<sup>157</sup> Çelik, Ahmet, *Kur’an Semantiği Üzerine*, Ekev Yay., Erzurum, 2002, s. 2.

<sup>158</sup> Akarsu, Bedi, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yay., Ank., 1975, s. 18. Semantiğin tarihçesi ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz. Soysaldı, Mehmet, *Kur’an’ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yay., Ank., 2001, s. 19 vd.

<sup>159</sup> İbrahim 14/4.

<sup>160</sup> Yûsuf 12/2.

<sup>161</sup> Çelik, Ahmet, *Kur’an Semantiği*, s. 4.

<sup>162</sup> Işıcık, Yusuf, *Temel İlkeler*, s. 93.

rücû' etmesi, aslına dönmesi, vakti geldiğinde vuku bulması, ortaya çıkması, nasıllık ve niceliğinin, mahiyet ve kühünün tezahür etmesidir.<sup>163</sup> Bunu iki âyette görmeye çalışalım:

1- “O kâfirler, Kur'an'ın te'vîlini (bildirdiği hakikatlerin âkabet ve sonucunu) bekliyorlar!..”<sup>164</sup>

2- “Yusuf, ebeveynini tahtın üzerine çıkardı. Hepsi ona secdeye kapandılar. Ey babacığım! dedi. İşte daha önceki rüyamın te'vîli (ortaya çıkışı)! Gerçekten Rabbim onu gerçek kıldı.”<sup>165</sup>

Görüldüğü gibi te'vîl kelimesi, Arap dilinin diğer milletlerin kültürleriyle yüz yüze gelmesinden ve çeşitli ilmî ve fikrî cereyanlara bağlı olarak muhtelif ıstılahların ortaya çıkmasından önceki halis ve duru döneminde, “tefsir ve şerh etmek” gibi bir manâya gelmemektedir. Kur'an'ı anlamada esas olan dilin saf, halis ve yabancı tesirinden uzak (mübîn) Arap dili olduğu, şüphe götürmeyen bir gerçektir ve şu gibi âyetlerle sabittir: “Onu er-Rûhu'l-Emîn, açık bir Arapça ile inzar edenlerden olası diye senin kalbine indirdi.”<sup>166</sup> Zaten ıstılahların hegemonyasından kurtarmayı başarmış ilk dönemlere ait sözlüklere bakılınca, söz konusu te'vîl kelimesinin tefsir anlamına geldiği bilgisine rastlanmamaktadır.<sup>167</sup>

Böyle olmasına rağmen, bu kelimenin sonradan kazandığı “tefsir/beyan ve yorum” manasından hareket edildiği için, kelimenin geçtiği bazı âyetlerin anlaşılmasında birtakım müşküller ortaya çıkmıştır. Özellikle muhkem ve müteşâbih kelimelerinin birlikte geçtiği Âl-i İmran sûresi yedinci âyette bu problem yoğunlaşmıştır. Bu âyette geçen te'vîl kelimesine tefsir ve beyân anlamı verilmiş,<sup>168</sup> netîcede müteşâbihlerin anlaşılamayacağı, dolayısıyla Kur'an'da anlaşılmaz sözlerin bulunduğu sonucuna varılmıştır. Bu ise Kur'an'ın insanlara gerçekleri apaçık anlatmak üzere inen mübîn bir kitap olduğu gerçeğiyle çelişmektedir.

<sup>163</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl)*, Esra Yay., İst., 1997, s. 22.

<sup>164</sup> A'râf 7/53.

<sup>165</sup> Yûsuf 12/100.

<sup>166</sup> Şuarâ 26/193–195. Bkz. Işıcık, *Te'vîl*, s. 24.

<sup>167</sup> Bkz. Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, 1. bs., Kahire, 1956, IV, 1627; İbn Fârîs, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa* (Nşr. Abdesselâm Muhammed Hârûn), Mısır, 1969–1972, I, 158–162.

<sup>168</sup> Örnek olarak bkz. Beğavî, *Meâlim*, s. 189; Mahalli, Celalüddin -Suyûtî, Celalüddin, *Tefsîru'l-Celaleyn*, Salâh Bilici Kitabevi Yay., İst., tsz., I, 47.

“Halbuki âyette Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği ifade edilen müteşâbihlerden maksat ya kıyâmetin vukûu ve ümmetin eceli gibi gelecekte meydana gelecek olan ve ğayb olduğu için bilinmesi imkânsız olaylar ya da Allah’ın zât ve sıfatlarıyla alâkalı olup, mâhiyet ve hakîkati aklın bilgi sınırları dışında bulunan gerçeklerdir. Âyetin nüzul sebeplerinden de anlaşılacağı üzere, İslâm’ın karşıtları olan Ehl-i Kitap, bozgunculuk çıkarmak amacıyla böyle meselelerin peşindelerdi. Kur’an onlara gerekli cevabı bu şekilde vermiştir. Yani anlaşılamayan âyetler değil, onlarda geçen ve bizim gerek düşünce gerekse fizik dünyamızda örnekleri olmayan, idrakimizle de ihata edemeyeceğimiz olaylar ve konular vardır.”<sup>169</sup> Bir de bunlar dışında Kur’an’ın zor anlaşılan, az-çok kapalılığı olan, birbirine benzer müteşâbih âyetleri tabii ki vardır.

Bu konuda bir başka örnek de “sabr” kelimesidir. Zira Kur’an-ı Kerim’de geçen “sabr” kelimesi, Osmanlıca’daki ve günümüz Türkçesi’ndeki anlamıyla aynı değildir. Bu kelime Kur’an’da “ayak diremek, direnmek ve karşı koymak” manasındadır.<sup>170</sup>

Cahiliye döneminde yazılan şiirlere bakıldığında bu kelimenin, zorluklara göğüs germe anlamında kullanıldığı görülür.<sup>171</sup> Musibetlere karşı sabretmek demek, musibetler karşısında yılmamak, azmi ve kararlılığı kaybetmemek anlamlarına gelir. *İlgili âyetleri kabaca şöyle çevirdiğimizi düşünelim: “Ey iman edenler! Direnin, Allah direnenlerle, ayak direyenlerle beraberdir.” Böyle dediğimizde âyetlerde geçen “sabredenler” (sabrîn), musibetlere karşı direnen, onlara karşı koyan, mücahede edip azmini asla yitirmeyen kimseler demektir. Hal böyle olunca hiç kimsenin Allah (c.c.) adına, Allah’ın Kitabı namına “Bu acılara, mağlubiyetlere katlanmalıyız!” demeye hakkı yoktur.*<sup>172</sup>

Kur’an’a yönelik bazı modern yaklaşımlarda da tenzil dönemi manasına aykırılık hemen dikkat çeker. Meselâ, melekleri insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi yaratılmış nesnelere hususiyetleri olarak görmek ya da Kur’anî terminolojide melek kavramının ikincil anlamının, insanı kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde cesaretlendiren ilâhî moral bir destek olduğunu iddia etmek,<sup>173</sup> Kur’an

<sup>169</sup> Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 93-94, 117.

<sup>170</sup> Bkz. Bakara 2/45, 153, 155; Âl-i İmran 3/200 gibi.

<sup>171</sup> Meşhur Arap şairi Antara b. Şeddâd şöyle der: “Korkağın canı ağzına geldiğinde sabrettim.” Yani nefsimi hapsettim, onunla mücadele ettim. Bkz. Çelik, Ahmet, *Kur’an Semantiği*, s. 126-127.

<sup>172</sup> Cündioğlu, Düccane, *Kur’an, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler*, Kitabevi Yay., 1. bs., İst., 1998, s. 83-84.

<sup>173</sup> Bkz. Öz, Mustafa, “Ahmed Han, Seyyid”, *DİA*, İst., 1989, II, 74. Ayrıca bkz. Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 236-237.

semantiği açısından kabul edilemez. Çünkü Arap dilinde “melek” kavramı, mef’al vezninden “elçilik” anlamından alınmıştır. İslâm öncesi dönemde de melek kavramı biliniyor ve kullanılıyordu. Kur’an bu dönemde meleklerle tapanları ve onları dışı varlıklar olarak kabul edenleri eleştirir, cahillikle suçlar.<sup>174</sup> Arap inancına göre melek, saygıya, hatta tapılmaya layık, gözle görülmez ruhsal bir varlıktı.<sup>175</sup>

Netice olarak diyoruz ki, âyetlerin anlamlandırılması ve Kur’ânî kavramların açıklanmasında Kur’an’ın indiği dönemi ve o günkü dili esas almak gerekir. Böyle hareket edilmeyip, sonraki ıstılâhî yahut yerel birtakım manalarla âyetlere yaklaşmak, yanlış tefsir ve îzahların doğmasına yol açacaktır. Çünkü meselâ te’vîl kelimesi, usul ilminde “lâfzı, zahirî delâleti dışında, ihtimalli bulunduğu bir manaya hamletmek”<sup>176</sup> gibi çok farklı bir ıstılâhî anlam kazanmıştır ki, kelimenin Kur’an’daki kullanımının bu anlama müsait olmadığını yukarıda ifade etmiştik.

### 1.3. Mezhep Taassubu ve Taklitçilik

Taassup, lugat olarak sülâsî mezîd fiilinin “tefe’ul” vezninden bir mastardır. Sülâsî aslında, birleştirme, bir araya getirme, sevme ve bir şeye rıza gösterme,<sup>177</sup> bağlama, kuşatma anlamlarına gelir. Taassup, asabiyet sahibi olmak anlamına da gelmektedir.<sup>178</sup>

Kavram olarak da birinin, haklı-haksız ayrımı yapmaksızın tarafgir davranması, taraftarlık yapmasıdır. Yine, bir mesele âyan-beyan ortaya çıktıktan sonra herhangi bir tarafa meyilden dolayı hakkı kabule yanaşmamak da taassuptur.<sup>179</sup>

Taklit ise, yine sülâsî mezîd fiilinin “tef’îl” vezninden mastardır. Delillerini bilmeden, doğruluğunu araştırmadan ve üzerinde düşünmeden başkasına ait söz veya hareketleri olduğu gibi kabul etmektir.<sup>180</sup>

İslâm dini prensip olarak fikrî kölelik anlamına gelen körü körüne taklidi

<sup>174</sup> Necm 53/27-28.

<sup>175</sup> Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Allah ve İnsan* (tr. Süleyman Ateş), Kevser Yay., Ank., tsz., s. 19; Çelik, Ahmet, *Kur’an Semantiği*, s. 148-149.

<sup>176</sup> Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, Müessesetü’r-Risale, 3. bs., Beyrut, 1990, s. 341.

<sup>177</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, 602-608 (a-s-b md.).

<sup>178</sup> el-İsfehânî, Râğıb, *Müfredât*, s. 353 (a-s-b md.); Candan, Abdulcelil, *Kur’an Tefsirinde Sapma*, s. 99.

<sup>179</sup> Bkz. İbn Manzûr, a.y.; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istılahâti’l-Fünûn*, Kahraman Yay., İst., 1984, III, 363.

<sup>180</sup> Tehânevî, a.g.e., I, 1187.

reddetmiş,<sup>181</sup> ilk hedef olarak da insan aklını taklit ve hurafe esaretinden kurtarıp hürleştirmeyi seçmiştir. Zira taklit, düşüncede çöküşe ve görüşte körlüğe sebebiyet verir. Bununla birlikte zaman zaman insanımız taklit esaretinden kendisini kurtaramamış ve mezhep görüşlerinden dışarıya çıkamamıştır. Aslında bu, mezhep imamlarına kendilerinin üstlenmedikleri bir misyonu yüklemek anlamına geliyordu.<sup>182</sup> Zira onlar böyle bir tutuma sıcak bakmıyorlardı.<sup>183</sup>

Taassup ve taklidi şundan dolayı aynı başlık altında birleştirdik: Tariflerden de anlaşılacağı üzere ikisinde de ortak payda, aklın kullanılmaması, hatada ısrar edilmesi, yanlış-doğru demeden birinin görüşünün ardından gidilmesidir.<sup>184</sup> Anlaşıyor ki, taassup, daha önce ele aldığımız önyargılı yaklaşımın daha ileri bir aşamasıdır/boyutudur. Kişinin önyargı ve fikirlerine gözünü kör edercesine, tavizsizce boyun eğmesi, taassup demek oluyor.

Taassup ve taklitçilik, ne olursa olsun, bir görüş ya da anlayıştan asla

---

<sup>181</sup> Maide 5/104; Enbiyâ 21/53-54; Lokman 31/21; Ahzâb 33/67; Zuhrûf 43/22-24.

<sup>182</sup> Köse, Saffet, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri –Bir Zihniyetin Eleştirisi-", *İslâmiyât*, II (1999), I, s. 41.

<sup>183</sup> Meselâ şu sözler bizzat mezhep imamlarına aittir: Ebû Hanîfe (v. 150/767): "*Nereden söylediğimizi (hükümümüzün delil ve kaynağını) tetkik edip bilmeden bizim re'yimizle fetva vermek hiçbir kimse için helal değildir.*" Bu söz onun talebesi Ebû Yûsuf'a (182/798) da nispet edilmektedir. "*Bu benim re'yimdir ve elde edebildiğim görüşlerin en iyisidir. Bundan daha iyisini bulan olursa onu kabul ederiz.*" İmam Mâlik (179/795): "*Şu kabrin sahibi (Rasûlullah) hariç herkesin sözü kabul edilebilir ve reddedilebilir. Ben bir beşerim. Hata da ederim isabet de. Rey ve ictihadımı inceleyin. Kur'ân ve Sünnete uyan her sözümlü alın. Onlara uymayan bütün sözlerimi de terk edin. Kendi imamını taklit yüzünden sahabe kavlini terk eden kimseye tevbe teklif edilir.*" İmam Şâfî (204/819): "*Delilsiz olarak bilgi toplayan kimse gece karanlığında odun toplayan kişiye benzer. Topladığı bir arkalık odunu, yüklenirken bunun içinde kendisini sokacak bir yılanın bulunduğunu bilmez... Sahih hadis bulununca mezhebim odur.*" Yine İmam Şafî tartıştığı kişiler için şöyle dua ederdi: "*Allah'ım, onun kalbine ve diline doğruyu ihsan et. Eğer doğru olan benim söylediğim ise onu bana tabi kıl, eğer doğru onun dediği ise beni ona tabi kıl.*" Ahmed b. Hanbel (241/855): "*Dinini hiçbir müctehide ısmarlama! Hz. Peygamber ve ashabından geleni al. Sonra tabîiler gelir ki kişi bunlarda muhayyerdir... Ne beni, ne Malik'i, ne Sevrî'yi, ne de Evzâî'yi taklit et. Hüküm ve bilgiyi onların aldığı kaynaklardan al.*" (İzzüddin b. Abdisselam, Ebû Muhammed es-Sülemî, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Beyrut, 1410/1990, II, 305; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Nşr. Şuayb el- Arnâud-Nezir Muhammed), Müessesetü'r-Risale, 7. bs., Beyrut, 1410/1990, VIII, 93-94; İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru'l-Beyan, Dimeşk, 1421/2000, I, 530; Köse, Saffet, a.y.)

<sup>184</sup> Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma*, s. 100.

vazgeçmemeye ve ne yaparsa yapsın, ne söylerse söylesin, peşinden gidilen kişiye kayıtsız-şartsız bağlılığa yol açmaktadır. Bunlar da metni veya sözü gerektiğinde tevîl etmeyi, hatta tahrifi beraberinde getirmektedir.

Taassup ve taklidin, âyet ve hadislerde ne şekilde yasaklanıp tenkit edildiği konusuna değinmeden, doğrudan bu iki menfî tavrın, müfessiri nasıl yanılığa ittiğine dair örnekler vermek istiyoruz:

Bid'at fırkaların dışında kalan ve Ehl-i Sünnet'ten sayılan ekollerde de taassubun etkili olduğuna, meşhur Hanefî âlimi Abdullah el-Kerhî'nin (340/951) şu ifadeleri tanıklık etmektedir: *“Mezhebimize muhâlif düşen her âyet ve hadis, ya te'vîle (yorumla) açıktır ya da neshedilmiştir.”*<sup>185</sup>

Kiyâ el-Herâsî diye bilinen Şâfiî âlim İmadüddin Ali b. Muhammed (504/1110) de *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserinin mukaddimesinde özetle şu şaşkıncı görüşlere yer verir: *“Kadîm ve muteber mezhepleri, mütekaddimûn ve müteahhirûn ulemanın görüşlerini inceledim, araştırmalarını ve fikirlerini tarttım. Sonuçta gördüm ki, Şâfiî mezhebi bunların en doğrusu, en olgunu ve en sağlamı. Bundan dolayı, onun mezhebini Allah'ın Kitabı'na tatbik etmekten daha açık, sağlam ve yetkin bir yol bulamadım. Gördüm ki Allah, onun/Şâfiî'nin dışındakilere kolaylaştırmadığı şeyleri ona gizli kılmamış ve kapılarını açmış. Bundan dolayı Ahkâmü'l-Kur'an konusunda, İmam Şâfiî'nin kapalı, müşkil konularda bulup çıkardığı delilleri ve görüşleri açıklamak amacıyla bir kitap oluşturmak istedim.”*<sup>186</sup>

Konuyla ilgili bir diğer örnek şudur: Fatiha sûresindeki, *“(Allah'ım!) Bizi dosdoğru yola ilet! Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna...”*<sup>187</sup> âyetini şöyle tefsir edenler olmuştur: *“Bu âyet, sıddıkları (dosdoğru-dürüst kimseleri) haber vermektedir: Ebûbekir (r.a.) da onlardan olduğuna göre onun hilâfeti meşrû' demektir.”*<sup>188</sup>

Hız. Ebûbekir, sahabenin seçim ve istişareleriyle başa geçmiş, cennetle müjdelenmiş ve tüm iyi hasletlere nail olabilmiş, Kur'an tarafından da övülen güzîde bir halifedir. Fakat onun hilâfetine meşrû' oluşunu Fatiha sûresiyle ispatlamaya anlam vermek, oldukça güçtür. Ayrıca *“Diğer halifelerde bu özellik yok muydu?”* şeklindeki bir soru

<sup>185</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 470.

<sup>186</sup> Kiyâ el-Herâsî, İmadüddin Ebu'l-Huseyn Ali b. Muhammed et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403, I, 2.

<sup>187</sup> Fâtiha 1/5-6.

<sup>188</sup> Şenkîfî, Muhammed Emin, *Advâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1988, I, 36.



da akla gelmiyor değil.<sup>189</sup>

Aynı âyet, Şifî gelenekte ise şöyle açıklanır: “Sırat-ı müstakîm, Emîru’l-Mü’minîn Ali ve onun marifetidir. O, Ümmü’l-Kitap’ta geçen mü’minlerin emiridir.”<sup>190</sup>

Görüldüğü gibi aşırılık, başka aşırılıkları doğurmuş; farklı mezhep, meşrep, anlayış ya da eğilimlere sahip müfessirler, birbirlerine nazire yaparcasına âyetlere kendi gözlükleriyle bakmaktan geri duramamışlardır. Bu yaklaşımların temelinde yine taassup ve taklit bulunmaktadır.

Meşhur Hanefî fıkıhçısı Ebubekir Cassas (370/981), kendileriyle evlenilmesi haram olan kişilerden bahseden Nisa 4/23. âyetin tefsirinde, Hanefîlerle Şafîîler arasında söz konusu olan “Bir kadınla zina yapan kişiye, o kadının kızıyla evlenmesi helal midir, değil midir?” şeklindeki ihtilâfı zikrettikten sonra, İmam Şafîî’nin başkalarıyla yaptığı münazaralara uzunca yer verir. Şafîî (204/819) hakkında Cassas gibi bir âlime hiç de yakışmayacak tarzda sert eleştirilerde bulunur. Onun, kendisiyle tartışan kişinin sorusuna verdiği cevapları beğenmeyerek; “*Şayet bizim ashabımızdan mübtedî/yeni yetme, toy olanlar böyle konuşsaydı, bu delillerin kusuru, yetersizliği o insanlara gizli kalmazdı.*” gibi sözlerle ona karşı çok ağır ifadeler kullanır.<sup>191</sup>

Ondan sonra gelen ve yukarıda kendisinden bahsettiğimiz Kiyâ el-Herâsî (504/1110) ise konuyla ilgili olarak Cassas’ı, Şafîî’nin görüşünü, sözünün manasını anlamamakla itham eder. Meşhur deyiimiyle her makama ait bir söz olduğunu, onun iki farklı şeyi ayırt edemediğini, Allah’ın Kitabı’nı sadece bazı “rical”in anlayabileceğini, onun ise bunlardan olmadığını ifade eder. (Cassas’ı kastederek,) “*Râzî’nin cehaletini, bu tartışmanın siyakındaki kelâmın manalarını bilmedeki yetersizliğini gösterecek daha güzel bir şey olamazdı.*” diyerek, Şafîî’nin görüşlerini açıklamaya başlar.<sup>192</sup>

Bu örneklerle birlikte, mezhep taassubu ve birini bütünüyle taklit anlayışının, Ehl-i Sünnet’in iki Fıkıh mezhebinin mensuplarını hangi noktalara getirebildiği ortaya çıkmış oldu. Artık diğer marjinal grup ve akımların taassupla veya kayıtsız-şartsız taklit anlayışıyla hareket ettiklerinde neler yapabileceklerini tasavvur etmek hiç de zor

<sup>189</sup> Candan, *Kur’an Tefsirinde Sapma*, s. 108.

<sup>190</sup> Kummî, Ebu’l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru’l-Kummî*, Müessesetü’l-A’lemî, 1. bs., Beyrut, 1991, I, 41.

<sup>191</sup> Cassâs, Ebubekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’an* (Nşr. M. Sâdık Kumhâvî), Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1405, II, 118.

<sup>192</sup> Kiyâ el-Herâsî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, II, 385. Bu vb. örnekler için bkz. Tahir Mahmud Muhammed Yakub, *Esbâbü’l-Hata’ fi’t-Tefsîr*, Dâru İbni’l-Cevzî, Suudi Arabistan, 1425/2004, II, 670 vd.

olmayacaktır.

Rafızilerin, “*Ebû Leheb’in iki eli kurusun!*”<sup>193</sup> âyetindeki “iki el” ile kastedilenlerin Ebûbekir ve Ömer olduğunu söyleme cür’etini gösterebilmeleri ise taassupla dahi izah edilemeyen, art niyetli bir okuma örneği olarak ifade edilebilir.<sup>194</sup>

#### 1.4. Tutarsızlık

Tutarsızlıktan kastımız, müfessirin net bir görüş ortaya koyamayarak kendisi ile çelişmesi ve aynı konuda bir başka yerde söylediklerine aykırı görüşler sarf etmesi ya da farklı tutumlar sergilemesidir.

Meselâ, Kur’an’daki bazı âyetlerin muhkem, diğerlerinin ise müteşâbih olduğunu ifade eden Âl-i İmrân sûresi 7. âyette geçen "kitap"tan maksat, bazı müfessirlere göre Kur’an-ı Kerîm değildir. Bu görüşün sahibi olan bir müellifin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “*Şimdi Medine devrinin IX. yılında Hristiyan heyetiyle Hz. Peygamber arasında geçen tartışmalar üzerine indiği rivayet edilen bu âyetlerde zikredilen "el-kitab" ile Kur'an'ın değil, Kur'an'ın kaynağı olan ana kitabın, yani Tevrat ve İncil'in de esasının kastedildiği açıktır. İşte Hristiyanlara ve daha genel deyimiyile kitap ehliyle tartışma üzerine inen bu âyetlerde Hristiyanların kutsal kitabına işaret ediliyor, o kitabın muhkem âyetleri yanında müteşâbih (çeşitli anlamlara çekilebilecek tarzda birbirine benzer) âyetlerinin de bulunduğu... anlatılıyor. Burada âyetlerinin müteşâbih olduğu bildirilen kitap Kur'an değil, ondan önceki kutsal kitaptır. Bu âyetteki müteşâbih (yani birbirine benzediği için çeşitli anlamlara gelebilecek) âyetlerden maksat, Kur'an'ın âyetleri değil; Kitâb-ı Mukaddes'in müteşâbih âyetleridir. Bundan dolayı bu âyette sözü edilen müteşâbih âyetler, Kur'an'la ilgili değil, Kur'an'dan önceki kutsal kitapla ilgilidir.*”<sup>195</sup>

Yazarın bu ifadelerinde, âyet-i kerîmedeki “kitap” kelimesi için birbirini tutmayan şu açıklamaları yaptığı görülmektedir: 1. “Kur’an’ın kaynağı olan ana kitap, yani Tevrat ve İncil’in de esası, 2. Hristiyanların kutsal kitabı, 3. Kur’an’dan önceki kutsal kitap, 4. “Kitâb-ı Mukaddes.”

---

<sup>193</sup> Tebbet 111/1.

<sup>194</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 87. Konuyla ilgili daha fazla örnek için ayrıca bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 476 vd.

<sup>195</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, II, 14-15.

Konuyla ilgili diğer açıklamalarından, müellifi kapsamı belirlenememiş açıklamalara yönlendiren temel etkenin, İslâm bilginlerinin üzerinde fikir birliği ettikleri mananın kabulü halinde Hz. Peygamber'in ashabının Kur'an-ı Kerim'in diliyle kınanmış sayılacağı endişesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira kendisi, iddiasını izah ederken: “Bu müteşâbih âyetleri yorumlamaya kalkanların -hâşâ- Hz. Peygamber'in sahâbîlerinin olmadığını” belirtmekte, bu hususu desteklemek için de: “Çünkü Hz. Peygamber devrinde hiç kimse Kur'an'ı, kendi istediği biçimde yorumlamaya cesaret edemeyeceği gibi henüz onların kültür düzeyleri de böyle yorumlara elverişli değildi.” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.

Öte yandan, âyet-i kerîmede geçen “ilimde râsih (derinleşmiş) âlimlerin kitap ehli âlimler olduğunu” iddia etmekte, bunu teyit için de “Kur'ân-ı Kerîm'de 'ütü'l-ilm, ehlü'z-zikr, er-râsihûne fi'l-ilm' (kendilerine bilgi verilenler, zikir ehli, ilimde derinleşmiş olanlar) tabirleri, hep kitap ehli âlimler hakkında kullanılmıştır. Bu âyette “ilimde râsih olanlar” tabiriyle de onlar kastedilmiştir.” demektedir.<sup>196</sup> Oysa Kur'ân-ı Kerim'de “er-râsihûn fi'l-ilm” ifadesi bu âyetin dışında sadece bir yerde<sup>197</sup> geçmekte, fakat buradaki gibi genel şekliyle değil, “er-râsihûne fi'l-ilmî minhüm” (onlardan ilimde derinleşmiş olanlar) şeklinde, yani Ehl-i Kitab'a gönderme yapan bir zamirle mâna sınırlandırılarak kullanılmaktadır. Buradaki kullanımdan hareketle bir genelleme yapıp yukarıdaki sonuca ulaşmak isabetli olmayacaktır.

Kaldı ki, bu zorlama mahsulü yorumuyla müfessir, gerek bu âyette gerekse Nisa süresindeki âyette hem derin bilgi, hem objektif bakış sahibi bilginler anlamında kullanılan ve övgü içeren "râsihûn fi'l-ilm" ifadesini mânası dışına taşırmakta, ayrıca mealindeki tercihi ile çelişen bir tefsir yapmış olmaktadır. Zira tefsirde böylesine yerdiği kişiler hakkında mealde şu ifadeyi kullanmaktadır: “İlimde ileri gidenler, 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.' derler.”

Diğer yandan, müellifin konuya ilişkin ifadelerinde şu çelişkiler de dikkat çekmektedir: Âyet-i kerîme için şöyle bir meal vermektedir: “*Kitab'ı sana O indirdi. Onun bazı âyetleri muhkemdir... diğerleri de müteşâbihtir.*”<sup>198</sup> Açıktır ki âyet-i kerimede “sana” denirken Hz. Muhammed'e hitap edilmektedir ve kendisinin de bu konudaki fikri farklı değildir. Hz. Muhammed'e indirilen kitabın Kur'an olduğu ise

---

<sup>196</sup> Ateş, *Tefsir*, II, 15, 16.

<sup>197</sup> Nisa 4/162.

<sup>198</sup> Her iki meal için bkz. Ateş, *Tefsir*, II, 12.

bellidir. “Kitap” kelimesinin hemen ardından gelen “minhü” ifadesindeki zamirin bu kitaba değil de başka bir kitaba delâlet ettiğini söyleyebilmek için ikna edici bir delil getirilmesi gerekir. Yazar bunun delilini açıklamayı tefsir kısmına bırakmış olsa bile, tefsiri ve meali arasında çelişki bulunmaması için “Onun bazı âyetleri...” derken "O" zamiriyle neyin kastedildiğine dair açıklamayı parantez içinde belirtse çok daha uygun olurdu.

Yine aynı yerde “Fakat müteşâbih hakkında en doğru görüş, İbn Kesîr'in dediği gibi mânası kapalı olan âyetlerdir.” derken, kendisi “âyet” kelimesiyle Hristiyanların ve/veya Yahudilerin kutsal kitaplarının âyetlerini kastetmiş olsa bile, İbn Kesîr'in bunu kastettiğini söylemesi mümkün olamaz.

Yazar, Râğıb el-İsfehânî'nin (502/1108) müteşâbih taksimine ve (Rasûlullah'ın Ali ve İbn Abbas için yaptığı duayı<sup>199</sup> delil getirerek) bir kısım müteşâbihleri ileri gitmiş bilginlerin bilebileceğine dair ifadesine yer verdikten sonra “Şüphesiz Râğıb'ın bu fikri daha isabetlidir.” diyerek kendi tercihini ortaya koymakta, dolayısıyla buradaki müteşâbihatla Kur'an'daki müteşâbihlerin kastedildiğini kabul etmiş olmaktadır.

Şu hususa da dikkat edilmelidir: Bu eleştiriler, âyet-i kerîmede Ehl-i kitap âlimlerinin tevhid inancına aykırı fikirleri için Kur'an'daki bazı ifadelerden destek arama gayreti içine girdiklerine de işaret bulunduğunu kabul etmeme anlamında değildir. Burada yazara katılmanın mümkün görünmediği husus, öncelikle kendi içinde çelişmesi ve tutarsızlık örneği sergilemesidir. Ayrıca “Kitap” ile Kur'an'dan başka kutsal kitapların, “ilimde derinleşmiş kişiler” ifadesiyle de özellikle ve sadece Ehl-i Kitap âlimlerinin kastedilmiş olduğu iddiasına da katılmadığımızı belirtmek isteriz.

Bir de yazarın, kitap kelimesine Kur'ân-ı Kerîm anlamı verildiğinde, bundan sahâbe-i kirâmın -âyette tasvir edildiği şekilde- müteşâbihlerin peşinde koşmakta oldukları gibi bir mâna çıkacağını düşünüp; bu yersiz endişeye binaen, Hz. Âişe'den nakledilen ve Buhârî dahil muteber hadis kitaplarında yer alan şu hadisi -başka bir delile dayanmaksızın ve bir çırpıda- uydurma hadisler arasına katıvermesinin,<sup>200</sup> bilimsel bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz:

“Rasûlullah 'hüvellezî enzele aleyke'l-Kitâbe...' âyetini okuyup şöyle buyurdu: Kur'an'ın müteşâbihinin ardına düşerseniz, bilin ki Allah'ın kitabında kastettiği

<sup>199</sup> Buhârî, “Vudû”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 266.

<sup>200</sup> Ateş, *Tefsir*, II, 12, 15.

kişiler onlardır; onlardan sakının!”<sup>201</sup> Oysa burada gerek Rasûlullah'ın hayatında müşriklerin ve münafıkların yaptıkları, gerekse kıyamete kadar kalplerinde kötü niyet taşıyanların yapacakları çarpık yorumların kastedildiğini dikkate almak yeterli olur, ayrıca sahabe ile ilgili zorlanmış bir yoruma gerek kalmazdı.<sup>202</sup>

Bir başka tutarsızlık örneği, Kur'an'a ve tefsire dair çalışmaları olan bazı çağdaş müelliflerin, esbab-ı nüzûl konusuna yaklaşımlarında ve geleneği yansıtan rivayetlere bakışlarında göze çarpmaktadır. Meselâ, gördüğümüz kadarıyla modernist eğilimlere sahip düşünürlerden Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun, esbab-ı nüzûl konusunda her zaman aynı çizgiyi sürdürmemekte, çoğu zaman kendilerini destekleyen rivayetleri kullanmak suretiyle daha ziyade pragmatik davranmakta ve bu yaklaşımlarıyla tesâmühten ziyade tesâhül diyebileceğimiz bir görüntü sergilemektedirler.

Genel anlayışı itibariyle geçmişten gelen rivayet külliyyatına ve geleneğe hep karşı çıkan Ebu Zeyd, kendi argümanlarını destekleyebileceğini düşündüğü rivayetleri, geçmişten gelmesine aldırış etmeden ve hiçbir tenkide tabi tutmadan çok rahat kullanabilmektedir. Örneğin, âyetlerin anlaşılmasında esbab-ı nüzûlün vazgeçilmez derecede önemli olduğunu savunan Vahidî'nin görüşlerini ondan etkilendiğini açıkça belli ederek anlatır ve bunların, vakıanın etkisini çok güçlü bir biçimde anlattığını ifade ederken, nakledilen rivayetlerin tümünü ayırım yapmaksızın kendisine delil olarak gösterir.<sup>203</sup>

Ona göre, nassı vakıadan koparan bir zihniyet kesinlikle kabul edilemez. Bu sebeple o, Rasûlullah'ın olağanüstü bir kişiliğe büründürülmesine karşı çıkar ve ümmî oluşu sebebiyle onun halkın içinden biri olduğunu ifade eder. Onun, son derece dürüst biri olmasına rağmen herkes gibi bir insan olduğunu, hatta dindarlığıyla temayüz etmiş biri de olmadığını ifade ederken, o dönemde Hanifliğe mensup olup da Abdullah oğlu Muhammed'den daha dindar bilinen insanlar olduğundan bahseder ve buna dair bazı rivayetlere büyük bir rahatlıkla yer verir.

Aktardığı bir rivayete göre Zeyd b. Amr b. Nufeyl, kendisine putlara kesilen bir kurbanın etinden verildiğinde ona el sürmemiş, “Allah adına kesilenden başkasının etini yemem!” demiştir. Oysa Muhammed aynı etten yemiştir. Bu da Ebu Zeyd'e göre onun,

---

<sup>201</sup> Buhârî, "Tefsiru Sûreti Âl-i İmrân", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2.

<sup>202</sup> Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 498-501.

<sup>203</sup> Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yay., İst., 2007, s. 145, 282.

toplumun ne kadar içerisinde biri olduğunu göstermekteydi.<sup>204</sup> Böylelikle o, kendisiyle çelişmiş ve bilimsellikle hiç de bağdaşmayacak bir tutum sergilemiştir.

İçerisinde, yeri geldiğinde sıhhatine ve geçtiği kaynağa dikkat edilmeksizin tefsir kitaplarından, hatta dirayete dayalı tefsirlerden bile hadis nakledilen, rivayet aktarılan bir çalışmada,<sup>205</sup> başka konularda ve özellikle de müellifin görüşlerine uymayan bazı hadislerin hiçbir kritiğe tabi tutulmaksızın reddedilmesi bir diğer tutarsızlık örneğidir. Bahsi geçen çalışmada meselâ recimden<sup>206</sup> bahseden hadisler, İslam öncesi kültürlerde böyle uygulamaların olduğu, Kur'an'da yer almayan bir hükmün İslam'a mal edilmesinin Allah'a iftiradan başka bir şey olmadığı, recme örnek olarak anlatılan Mâiz olayının bir daha gözden geçirilip sorgulanması gerektiği ve sahabeye zina isnad etmenin doğruluğunun araştırılmasının lazım geldiği gibi gerekçelerle kabul edilmez.<sup>207</sup> Ayrıca burada, ilgili haberleri hepsi birer beşer olan ashabı temize çıkarma adına kabullenme anlayışının da ilginç olduğunu ve bilimsel bir yaklaşım sayılamayacağını ifade etmek isteriz.

Aynı çalışmada müellifin, sayıları az da olsa kendisinin başvurduğu rivayetlerin pek çoğundan daha güçlü yollarla nakledilen ve farklı varyantlarıyla birçok aslî kaynaktan yer alan Hz. İsa'nın geleceği ile ilgili haberler<sup>208</sup> de bir çırpıda hurafe ve uydurulmuş hadisler kategorisine dahil edilmiştir.<sup>209</sup> Biz bunları ifade ederken, burada tabii ki recmin varlığı veya Hz İsa'nın gelip gelmeyeceği konusuyla ilgilenmiyoruz. Yalnızca çelişkili ve tutarsız tavırların, her konuda olduğu gibi Kur'an tefsirinde de göze çarpan ve müfessirden kaynaklanan sakıncalı tutumlar olduğuna dikkat çekmek istiyoruz.

---

<sup>204</sup> Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass/İlahi Hitabın Tabiatı* (tr. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ank., 2001, s. 86 vd., 132 vd.; Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 337.

<sup>205</sup> Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yay., İst., 2001-2002. Örnek olarak bkz. II, 68, 485; III, 106; VI, 21 vb.

<sup>206</sup> Recimle ilgili hadisler, konunun Kur'an'daki "celde" hükmüyle birlikte değerlendirilmesi ve Hz. Ömer'den gelen ve nesih konusunda delil olarak kullanılan ifadelerin tahlili için bu çalışmanın "Diğer Yanılgı Sebepleri" başlığı altında yer alan "Nasih-Mensûh Meselesi" bölümüne bakılabilir.

<sup>207</sup> Bkz. Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, XIII, 325-331.

<sup>208</sup> Buharî, "Büyü", 102, "Mezalim", 31, "Enbiya", 49; Müslim, "İman", 242-247; Ebu Dâvud, "Melâhim", 14; Tirmizî, "Fiten", 54 vb.

<sup>209</sup> Bayraklı, a.g.e., IV, 135, 138.

## 2. USULDEN KAYNAKLANAN SEBEPLER

### 2.1. Âyetler Arası İlişkileri Göz Ardı Etmek (Parçacı Yaklaşım)

Kur'an-ı Kerim, bir kanun kitabı olmaktan çok, öncelikle bir eğitim kitabı olduğundan, insanı eğitmek amacıyla aynı konuyu zaman zaman farklı bilgi boyutları ve birbirinden ayrı şartlarda ele almıştır. Bundan dolayı, herhangi bir konuda farklı amaçlar ve muhtelif tarzlarda ele alınan tüm âyetler bir arada incelenmediği takdirde sağlıklı sonuca ulaşılamayacaktır.

Kur'an âyetleri arasında kurulması gereken başlıca ilişkiler, *umum-husus*, *mutlak-mukayyed* ve *mücmel-mübeyyen* ilişkileridir.<sup>210</sup> Bunları dikkate almamak demek, Kur'an'a bütüncül değil, parçacı yaklaşmak demektir.

Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, tek boyutlu bir tefsir tarzı değildir. Aksine pek çok şekli olan bir olgudur. Âyetlerin birbirini tefsiri şu şekillerde gerçekleşebilir:

1-Kur'an'ın bir yerinde özet halinde bahsedilen bir konu, onun başka âyetlerinde daha geniş anlatılır. Âdem (a.s.) ile İblis, Musa (a.s.) ve Fir'avn kıssaları gibi.

2-Mücmel, mübeyyen (açık) olana hamledilerek anlaşılır. Meselâ, “*Âdem, Rabbinden bir takım sözler alıp (O'na yalvarmıştı da) O da onun tevbesini kabul etmişti.*”<sup>211</sup> âyeti, şu âyetle tefsir edilmiştir: “*Rabbimiz! Kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, mutlaka hüsrana uğrayanlardan oluruz, dediler.*”<sup>212</sup>

3- Mutlak bir âyet, bir vasıfla belirginleşmiş (mukayyed) âyetle iyice anlaşılır hale gelir. Aynı şekilde anlam çerçevesi geniş (umûmî) âyetler de başka yerlerde husûsiyet kazanır. Kur'an'da kanın yenilmesinin haramlığı biri mutlak, diğeri de mukayyed olmak üzere iki yerde geçer.<sup>213</sup> Mâide âyetinde mutlak olarak kanın haramlığı ifade edilirken, En'âm sûresindeki âyet-i kerîmede “akıtılmış kan” ifadesi yer alır. Yalnız başına ilk âyeti hükme esas alacak olursak, “Her türlü kan, haramdır.” sonucu çıkar. Fakat ikinci -âyette, haram kılınan kan, “akıtılmış” özelliği ile zikrediliyor. Her iki âyetin hükmünü birbirinden bağımsız olarak uygulamak, çelişki doğuracağından mümkün değildir. O

<sup>210</sup> Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 47.

<sup>211</sup> Bakara 2/37.

<sup>212</sup> A'raf 7/23.

<sup>213</sup> Bkz. Mâide 5/3; En'âm 6/145.

halde ilk âyet, ikinciye hamledilir. Çünkü *mutlak*, hem hüküm, hem de sebep yönünden *mukayyed* ile aynı olursa, ona hamledilir. Bu konuda hemen hemen ihtilâf yoktur. Dolayısıyla, et ve kemiklerin içerisinde kalmış olan kanın, kan dokusundan ibaret olan dalak ve ciğerin yenmesi haram değildir.

4-İhtilâflı zannedilen âyetleri bir araya getirmek, konuyla ilgili kesin bilgilere ulaştırır. Meselâ Âdem'in yaratılışının bazı âyetlerde topraktan olduğu belirtilirken, bazılarında çamurdan, diğer bir kısmında balçıktan, bir diğerinde ise biçim verilmiş çamurdan olduğu ifade edilir. Bunlar hakkında şöyle bir sonuca varılabilir: Bütün bu isimlendirmeler Âdem'in yaratılışının başlangıcından ona ruh üfürülüşüne dek geçirdiği aşamaları bildirmekten ibarettir.

5-Bazı kıraatler, mana yönünden bir olmakla beraber lâfız olarak diğerlerinden farklılık arz eder. Yahut hem lâfız hem de mana yönüyle birbirinden ayrı kıraatler vardır. Bazıları da diğerlerine göre ilâve anlamlar ihtiva edebilir. Bütün bu durumlarda kıraatlerin birinin diğerine hamledilmesi, manayı biraz daha netleştirecektir.<sup>214</sup> Bazı sahâbîlerin kendilerine has kıraatlerine gelince, bunlar şâz da olsalar tefsir hükmündedirler.

Geçmişte ve günümüzde yaygın pek çok hatalı anlayışın sebebi, bu gibi hususlara dikkat edilmemesi, yani bütüncül yaklaşım prensibinin göz ardı edilmesidir. Cebriye, Haricîlik, Müşebbihe ve Batınilik gibi fırkaların hem ortaya çıkmaları, hem de İslâm'ın inanç ve hayat tarzında uyumsuzluklar oluşturan görüşler üretmeleri bundandır.

Örneğin, Allah Teâlâ'nın âhirette görülemeyeceğini söyleyen ve “*Gözler O'nu idrak edemez; O ise gözleri idrak eder.*”<sup>215</sup> âyetini bu görüşlerine delil gösteren Mu'tezile, tek başına mücmel olan bu âyeti esas almakla büyük bir yanlışa düşmüştür. Halbuki bu âyetle, “*Yüzler vardır, o gün ter-ü tazedir; Rablerine bakmaktadırlar.*”<sup>216</sup> âyeti arasında çok açık bir ilgi vardır. Allah'ın görülmesi olayı, konuyla ilgili kimi mücmel ve mübhem, kimi de mübeyyen ve muhkem olan âyetlerin tamamının birlikte mütâlâa edilmesi sûretiyle ele alınmalıdır. Tabii ki aynı konudaki mübeyyen ve muhkem âyet, konunun ana çerçevesini belirleyecek niteliğe sahiptir.

Konuyla ilgili Kâf 50/35, Yûnus 10/26 ve Mutaffifîn 83/15. âyetler de dikkate

<sup>214</sup> Bkz. Zehabî, *et-Tefsîr*, I, 43-45.

<sup>215</sup> En'am 6/103. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 52.

<sup>216</sup> Kıyâme 75/23. Zemahşerî, bu âyeti görüşlerine uygun olacak şekilde te'vile uğraşmıştır: *el-Keşşâf*, IV, 649.



alınıp, konuya bütüncül bir gözle bakıldığında şu sonuca ulaşmak kaçınılmaz olacaktır: Cennete ilâve olarak mü'minlerin mazhar olacağı, fâcirlerin ise mahrum bırakılacakları nîmet, Allah Teâlâ'nın âhirette görülmesi nîmetidir.<sup>217</sup>

En'am sûresindeki âyeti şöyle değerlendirmek de mümkündür: "İdrâk" ve "ru'yet" birbirinden ayrı fiillerdir. Âyette söylenen, gözlerin Allah'ı bütünüyle kuşatamayacağıdır, yoksa O'nu göremeyecekleri değil.

Haricîler, hilâfet içinde hakemlik müessesine başvurduğu için Hz. Ali'ye karşı çıkmışlar, hatta onu tekfir etmişlerdir. Çünkü onlar "*Hüküm ancak Allah'ındır.*"<sup>218</sup> âyetini slogan hâline getirerek, "Sen, Allah'ın dîninde O'na âit olan hüküm yetkisini, O'nun kullarına havale etmek sûretiyle kendini mü'minlerin emirliğinden azledip kâfirlerin emirliğine indirdin."<sup>219</sup> demişlerdir. Halbuki onlar, bu konuda Kur'an'a bütüncül yaklaşıyorlardı, Allah Teâlâ'nın insanlar arasında hakemlik müessesesine başvurulmasını emrettiğini ve bu işin de Allah'ın hükmü olduğunu görürlerdi.

Nitekim av yasağına uymayan ihramlının ödeyeceği hayvanın belirlenmesinde iş, iki âdil şahide havale edilmiş,<sup>220</sup> yine geçimleri olmayan karı- kocanın aralarının bulunması ya da bir başka nihaî çözüme gidilmesi için, eşlerden her birinin yakınlarından seçilecek olan iki hakemin görevlendirilmesi emredilmiştir.<sup>221</sup>

Haricîlerin, büyük oranda iyi niyetli olmalarına rağmen takındıkları bu tavır, Müslümanlara zararlar getirmiş olup; belki de bu, İslâm ümmetinin bölünüp ihtilâfa düşmesinde en etkin aşamalardan biri hâlini almıştır. Bu da Kur'an'ın doğru anlaşılmasında, âyetler arası ilişkileri gözetip, parçacı yaklaşıma düşmemenin ne büyük önem arz ettiğini yeterince ortaya koymaktadır.

Asr-ı Saadet'te ve selevin hayatında nüveleri bulunan, ama bilimsel adını son asırda kazanan "Konulu Tefsir Metodu" da tefsirde böyle bir yanılığa düşmeyi engellemek amacını gütmektedir.

---

<sup>217</sup> Bkz. Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 48-49.

<sup>218</sup> Yûsuf 12/67.

<sup>219</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 353-354.

<sup>220</sup> Mâide 5/95.

<sup>221</sup> Nisâ 4/35.

## 2.2. Siyak-Sibak (Bağlam) İlişisini Görmezden Gelmek

*Siyak* ve *sibak* ile kastımız, sözün gelişi, öncesi ve sonrası, ifadeden hâsıl olan manâdır.<sup>222</sup>

Kur'an âyetleri, bütünlük arz ederler, birbiriyle bağlantılıdır. Âyetlerin baş tarafı ile sonu birbiriyle alâkalı olup, Kur'an bu açıdan bir ahenk ve düzen içerisindedir. Bundan dolayı, Kur'an tefsirinin bağlama uygun olması, yani konunun gelişine aykırı olmaması gerekir. Kur'an tefsirinde yapılan yanlışlık ve düşülen yanlışlıkların önemli bir oranı, Kur'an'ı bütünlük içinde ele almak demek olan siyak-sibak ilmine riayetsizlikten kaynaklanmaktadır. Şimdi siyak-sibak ilişkisi göz önünde bulundurulmadığı için yapılan bazı hataları görelim:

“(Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın...”<sup>223</sup> âyetindeki “yataklarında yalnız bırakma” ifadesini şöyle tefsir edenler olmuştur: “Onları cinsel ilişkiye zorlayın ve develerin bağlandığı gibi onları bağlayın!”<sup>224</sup> Kurtubî'nin (671/1272) de belirttiği gibi bu görüşü kabul etmek, âyetin bağlamı açısından mümkün değildir. Ayrıca bu izah tarzında Arapça açısından da bir zorlama; bilinen, zahir anlamın dışına çıkma söz konusudur. Öyle anlaşılıyor ki, bazı garip rivayetler, âyete böyle bir anlam verilmesine yol açmıştır.<sup>225</sup>

Diğer taraftan, Taberî (310/922) ise âyetle ilgili nakillerde bulunduktan sonra “Onları yatıp kalktıkları evlerinde tutma konusunda baskın irade gösterin!” şeklinde kısmen farklı bir anlamı tercih eder.<sup>226</sup>

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ “Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz.”<sup>227</sup>

<sup>222</sup> Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yay., 2. bs., Ank., 2003, s. 1188; Ünver, Mustafa, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Ank., 1996, s. 76-77.

<sup>223</sup> Nisâ 4/34.

<sup>224</sup> Bu tefsiri “ ve qîle: denildi ki” ifadesiyle Zemahşerî nakleder. *el-Keşşâf*, I, 496.

<sup>225</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 172. Bu durum aynı zamanda tahkik etmeden aktardığı rivayetlerin müfessiri nasıl yanlış yönlendirdiğine de bir örnek teşkil etmiş olmaktadır ki buna önceki bölümde temas etmiştik.

<sup>226</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, IV, 69. Taberî'nin bu izahına rağmen Kurtubî onu, âyetle ilgili açıklamaları esnasında, kelimenin *hicâr* denilen ipile bağlantısından bahsettiği için eleştirir ve onun bu tefsiri tercih etmesine neden olarak gördüğü, yukarıda da bahsi geçen garip rivayeti nakleder. Bkz. Kurtubî, a.y.

<sup>227</sup> Vâkıa 56/79.

Bazı müfessirler, bu âyetin tefsîrinde Kur'an'a abdestsiz dokunulamayacağı görüşüne yer vermişlerdir.<sup>228</sup> Halbuki bu âyet, öncesindeki iki âyetle birlikte ele alınmalıdır: “Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'an'dır. Ona temizlenenlerden başkası dokunamaz.”<sup>229</sup>

Bu âyetler, abdestli mü'minlerden değil, Kur'an'ın aslından ve Peygamberimiz'e ulaşma şeklinden bahsetmektedir. Kâfirlerin, Kur'an'ın beşer sözü olduğu yönündeki şüphe ve kuruntularını da ortadan kaldırmış olmaktadır. Kur'an'ın bunu ifade eden başka âyetleri de vardır:<sup>230</sup>

“Onu er-Rûhu'l-Emîn, açık bir Arapça ile, inzâr edenlerden olası diye senin kalbine indirdi. O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır.”<sup>231</sup>

“Onu (Kur'an'ı) şeytanlar indirmedir. Bu, onlara düşmez. Zaten güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır.”<sup>232</sup>

Üzerinde durduğumuz Vâkıa sûresindeki bu âyetler de aynı mânâyı içermektedirler. Buna göre Kur'an'ın aslı, korunmuş bir kitaptır ki, o da Levh-i Mahfuz'dur. Şeytanlar ve cinler ona erişemez, etkide bulunamazlar. Ona ancak Allah'ın melekleri dokunabilir. Âyetler, siyak-sibak açısından abdestsiz Kur'an'a dokunulup dokunulamayacağı hususu ile ilgili gözükmemektedir.<sup>233</sup> Zaten sahâbenin cumhuru ile tâbînin çoğunluğuna göre de buradaki “mutahherûn” kelimesi melekleri ifade etmektedir.<sup>234</sup>

Bağlam ilişkisinin önemine dair bir başka örnek de Necm Sûresinin başındaki şu âyetlerdir: “O (Peygamber), hevâsından konuşmaz. O (Kur'an), vahyolunan bir vahiyden başkası değildir.”

İbn Hazm (456/1064), yukarıdaki âyetlere dayanarak vahyi, metlüv ve gayr-ı metlüv şeklinde iki kısma ayırmıştır. Aslında vahye ait bu kullanım tarzını İmam Şafî'ye (204/819) kadar götürmek mümkündür. Ancak, Sünnet'in tamamıyla vahye dayandığını hararetle savunan İbn Hazm, bu tabirleri açıkça kullanan biri olarak göze

<sup>228</sup> Örnek olarak bkz. Neseî, *Medârik*, IV, 1230; *Tefsîru'l-Celaleyn*, II, 207.

<sup>229</sup> Vâkıa 56/77-79.

<sup>230</sup> el-Hâlidî, Salâh, *Tasvîbât*, s. 226.

<sup>231</sup> Şuarâ 26/193-196.

<sup>232</sup> Şuarâ 26/210-212.

<sup>233</sup> Bu görüşü tercih eden müfessirlere örnek olarak bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 298; Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Daru's-Şurûk, Beyrut-Kahire, 1992, VI, 3471.

<sup>234</sup> Bkz. İbn Kesîr, a.y.

çarpmaktadır.<sup>235</sup>

Rasûlullah'ın, ictihadıyla hiç amel etmediğini, dolayısıyla Sünnet'in vahiyden ibaret olduğunu söyleyenler, yukarıda görüldüğü gibi Necm Sûresindeki bu âyetleri delil getiriyorlar.<sup>236</sup> Ancak söz konusu âyetin, Sünnet'in tamamen vahiy mahsûlü oluşuna delil olduğunu kesin olarak ifade etmek mümkün değildir. Sûrenin ilk âyetlerinin Rasûlullah'ın peygamberliğini konu edindiğinde şüphe yoktur. Bu âyetlerin mânâsı şöyledir:

*“Batmakta olan yıldız andolsun ki:*

*Arkadaşınız şaşırmadı, sapıtmadı da...*

*O, hevâsından (arzularına göre) konuşmuyor.*

*Vahyedilen bir vahiyden başkası değildir O.*

*(Kur'an'ı) ona müthiş kuvvetleri olan biri öğretmiştir.”<sup>237</sup>*

Görüldüğü gibi âyetlerdeki konu, peygamberlik ve Kur'an vahyidir. Siyak-sibak da bunu gerektirir.<sup>238</sup>

O halde bu âyetlerde anlatılanları şöyle ifade edebiliriz: Rasûlullah'ın Kur'an kelâmını söylemesi, kendi görüş ve arzusundan kaynaklanmaz. O, yani Kur'an veya Onun lâfzî söylenişi, ancak bir vahiydir. Onda vahiy dışında bir söz yoktur. Bunlar ancak Allah tarafından Rasûlü'ne vahiy ve tebliğ edilmek suretiyle bilinebilir.

Diğer taraftan, Tevbe Sûresinin 43. âyeti olan *“Allah seni affetsin, niçin onlara izin verdin?”* gibi bazı Kur'an ifadeleri, Rasûlullah'ın ictihadlarda bulunduğunu, isabet etmediğinde de öylece bırakılmayıp vahiyle düzeltildiğine işaret etmektedirler.<sup>239</sup>

### **2.3. Sünnet'in Açıklamalarını Dikkate Almamak**

Tefsirde yanlış düşme nedenlerinden birisi de Rasûlullah'a müracaattan geri durmak, âyetleri açıklarken Sünnet'i dikkate almamaktır.

Halbuki, *“Biz sana Zikr'i (Kur'an'ı) indirdik ki, insanlara kendilerine indirileni*

<sup>235</sup> Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985, I, 95.

<sup>236</sup> Bkz. Yazır, M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VII, 290.

<sup>237</sup> Necm 53/1-5.

<sup>238</sup> Dereli, M. Vehbi, “Kur'an-Sünnet İlişkisine Problematik Bir Yaklaşım” (Yüksek Lisans), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001, s. 107.

<sup>239</sup> Yazır, *Hak Dîni*, VII, 289-290; Dereli, a.g.t., s. 108.

açıklayasın.”<sup>240</sup> ve “Peygamber onlara O’nun âyetlerini okur, onları arındırır ve onlara Kitab’ı ve hikmeti öğretir.”<sup>241</sup> gibi pek çok Kur’an âyeti, Rasûlullah’a Kur’an’ı açıklama görev ve yetkisinin bizzat Allah tarafından verildiğini ortaya koyar.

Kur’an’ı doğru bir şekilde anlayıp hayata geçirmek isteyen insanlar, Allah Rasûlü’nün tefsir ve izahlarını daima göz önünde tutmak durumundadırlar. Kur’an’ın yine Kur’an âyetleriyle açıklanmasından sonra, İslâm’da ilk Kur’an müfessiri olarak Rasûlullah’ı (s.a.s.) görüyoruz. Hatta Kur’an’ın kendi içinde tefsirini de aslında onun tebliğinden bir cüz olarak görmek gerekiyor.<sup>242</sup> Şimdi bu durumu daha açık olarak ifade etmeye çalışalım.

### **2.3.1. Rasûlullah’ın Kur’an ile İlgili Görevleri**

Peygamberler, Allah’tan aldıkları vahyi, kullara aynen iletmekle görevlendirilmişlerdir. Bu vazifeye “tebliğ” adı verilir. Allah Teâlâ, son peygamberine bu vazifeyi şöyle emretmiştir:

“Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O’nun elçiliğini yapmamış olursun.”<sup>243</sup>

Kur’an-ı Kerim konusunda Rasûlullah’a Kur’an’ı tebliğinden başka bir de “tebyin” görevi verilmiştir. Tebliğ ve tebyin ile –bazılarının iddia ettiği gibi- aynı görevin kastedilmiş olması düşünülemez. Kelimelerin lügat anlamlarından da anlaşıldığı gibi “tebliğ”, vahyi ulaştırmak; “tebyin” ise vahiy konusunda açıklamaya ihtiyaç duyulan yerleri izah etmektir. O, Kur’an âyetlerini açıklama yetki ve vazîfesine de sahiptir. Hatta şunu söylemeliyiz: İnanan bir kimsenin, Kur’an’ı tefsir etme konusunda kendisini yetkili ve müstağni sayarak Rasûlullah’ın tefsirini göz ardı etmesi mümkün değildir.<sup>244</sup>

Tebliğ ve tebyin lâfızlarının Kur’an’da ayrı ayrı kullanılmış olmaları da aralarında bir nüans olduğunun göstergesidir. Tebliğ lâfzı, tebyin lâfzının manasını taşımaz. Ancak tebyin, zarurî olarak tebliğ lâfzının anlamını ihtiva eder. Çünkü herhangi bir şeyi muhataba açıklamak için, öncelikle onun bizzat kendisinin bildirilmesi, yani tebliği

---

<sup>240</sup> Nahl 16/44.

<sup>241</sup> Cumu’a 62/2.

<sup>242</sup> Bkz. Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 39.

<sup>243</sup> Mâide 5/67.

<sup>244</sup> Bkz. Şimşek, M. Sait, *Tefsir Problemleri*, s. 430.

şarttır. Dolayısıyla tebyin işi, tebliğ fiilinden daha geniş bir anlam alanına sahiptir.<sup>245</sup>

Kur'an'daki *beyyene* fiilinin tebliğ etmek anlamına geldiğini ileri sürmek suretiyle, Sünnet'in İslâm'da bir delil ve kaynak olduğunu ispatlama bağlamında yararlanılan Rasûlullah'ın Kur'an'ı açıklama görevinden bahseden âyetleri bir tarafa itmek, asla mümkün değildir.<sup>246</sup> Her şeyden önce Arap dili, böyle bir girişime müsaade etmeyecektir.

Kur'an'ın anlaşılmasında Allah Rasûlü'ne başvurup, O'nun açıklamalarını dikkate almak, kaçınılmazdır. Çünkü tefsirde en güzel metot sıralamasında ilk sırada yer alan Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, Kur'an'ın bütünüyle anlaşılmasında tek başına yeterli olmayacaktır. Bu durum, Kur'an'a bir eksiklik izafesi anlamına gelmez. Çünkü Kur'an'ı anlamada Sünnet'i referans gösteren, bizzat Kur'an'ın kendisidir. Bunu ifade eden pek çok âyet vardır. Daha önce Allah Rasûlü'nün Kur'an'ın ne kadarını açıkladığı tartışmasında değindiğimiz Nahl 16/44. âyet dışında şu âyetler de göz önünde tutulmalıdır:

*“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın.”*<sup>247</sup>

*“Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik.”*<sup>248</sup>

Kur'an'ın bazı âyetleri, birbirini açıklar. Bunun dışında bir çok âyet de Allah'ın elçisi tarafından îzah edilmiştir. Rasûlullah bu işi tabii ki Allah'tan aldığı bilgi ile yerine getirmiştir. Öyleyse O'nun yaptığı tebyin görevinin tamamen Allah (c.c.) adına olduğunu söyleyebiliriz.<sup>249</sup>

Ancak, Kur'an'ı anlamada Sünnet'in yerinin Allah'ın Kitabı'ndan sonra geldiğini, yani bir tefsir kaynağı olarak Sünnet'in, ikinci sırada yer aldığını unutmamak gerekiyor. Bize göre bunun sebepleri şunlardır.

1-Bilindiği üzere bir kelâmı en iyi onun sahibi bilir. Kelâm'ı izah edip maksadı anlatmak konusunda yine onun sahibi öncelik hakkına sahiptir. Kur'an, Allah Kelâmı olduğuna göre, O'nun Kitabı'nı tefsir ederken ilk olarak Kitabı'nın geneline bakmak

<sup>245</sup> Kırbasoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ank., 1999, s. 169.

<sup>246</sup> Bu iddia ve ona verilen cevap için bkz. Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Sünnet'in Anayasal Konumu* (tr. Durmuş Bulgur – H. Zaferullah Dâudî), Dizgi Ofset, Konya, 1997, s. 55.

<sup>247</sup> İbrahim 14/4.

<sup>248</sup> Nisâ 4/105.

<sup>249</sup> Dereli, M. Vehbi, “Kur'an-Sünnet İlişkinde Problematik Bir Yaklaşım” (Yüksek Lisans), s. 19.

gerekir.

2-Kur'an, dinde en temel kaynak (asıl) olduğuna göre, kendisinin tefsirinde de başta yer alması uygun düşer.

3-Sübut bakımından zannî olanın, kat'îye önceliği düşünülemez. Âyetlerde sübut endişesi yoktur.

4-Rasûlullah'ın, mümkün ise âyetleri önce Kur'an âyetleriyle tefsir etmesi, bu konuda önceliğin ne olduğunun uygulamalı bir göstergesidir.

5-Ashabın tefsir metodu da önce Kur'an'a bakmak şeklindeydi.<sup>250</sup>

Buna göre, ilgili âyet açısından Kur'an'ın yine Kur'an ile tefsiri mümkün olmazsa Sünnet'e başvurulmalıdır. Çünkü Sünnet, Kur'an'ı şerh ve izah eder. Esasen Sünnet, iyi düşünülürse mana bakımından sonuçta Kur'an'a çıkar ve O'na dayanır.<sup>251</sup> Kur'an ile bütünlük arz eder. Sahih sünnet ile Kur'an âyetlerinin çelişmesi düşünülemez. Nitekim İmam Şafî'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "Rasûlullah'ın verdiği bütün hükümler, Kur'an'dan anladıklarıdır."<sup>252</sup>

Yukarıda Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinin, Kur'an'ın bütünüyle anlaşılmasında tek başına yeterli olmayacağını kabul etmenin, Kur'an için bir eksiklik/yetersizlik olarak görülemeyeceğini söylemiştik. Aynı şekilde tefsirde kaynak olarak ikinci sırada yer alması da Sünnet için bir eksiklik sayılamaz. Kur'an-Sünnet –tabir yerindeyse– Müslümanlar için birbirinden ayrı düşünülemeyen, biri diğerini tamamlayan iki kaynaktır.

### **2.3.2. Sünnet'in Kur'an'ı Açıklama Şekilleri**

1-Rasûlullah bazı Kur'an âyetlerini yine Kur'an ile tefsir etmiştir. Buna dair Rasûlullah'tan "gaybın anahtarları" ifadesinin tefsirini birinci bölümde nakletmiştik.

2-Kur'an'ın mücmel ifadelerini açıklamıştır. Kur'an'da emredilen birçok ibadet, Sünnet ile anlamlandırılmış ve onunla uygulama şeklini bulmuştur. Bu hususta Allah Rasûlü şöyle buyurur: "Beni namaz kılarken nasıl görüyorsanız, siz de öylece kılınız."<sup>253</sup>

<sup>250</sup> Ashabın tefsir metodu için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 62; Rûmî, Fehd, *Usul*, s. 22.

<sup>251</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 397.

<sup>252</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 93. Ayrıca bkz. Işıcık, Yusuf, *Temel İlkeler*, s. 40.

<sup>253</sup> Buhârî, "Ezan", 18, "Edeb", 27, "Ahbâru'l-Âhâd", 1.

Kur'an'ın namazla ilgili âyetlerinin tefsirine ve fıkıh kitaplarının namaz bahislerine baktığımızda, konunun bütün ayrıntılarıyla Sünnet ve hadislerle açıklandığını görürüz. Bu durum, Kur'an ve Sünnet'in birbirini nasıl tamamladığını ve Kur'an'ın aktif hayata yansması demek olan Sünnet olmaksızın bazı âyetlerin uygulanmasının mümkün olamayacağını gösterir.<sup>254</sup> Sünnet devre dışı bırakıldığında İslâm'ın pek çok emri havada kalacak, mücmel âyetlerin içeriği başka şeylerle doldurulacaktır. Tarihte Batıniler mezhebinin içine düştüğü durum da zaten bundan ibarettir.

O'nun açıkladığı mücmel âyetler, sadece ibadet ve ahkâma dair âyetlerden ibaret değildir. Meselâ Hz. Lût'un sözü olan “Siz, erkeklere yanaşıyor, yol kesiyor ve toplantı yerinizde kötü şeyler yapıyorsunuz, değil mi?”<sup>255</sup> âyetindeki “kötü iş”in ne olduğu kendisine sorulunca Rasûlullah, “Onlar yoldan geçenlere taş atıyor ve onlarla alay ediyorlardı.” buyurmuştur.<sup>256</sup>

3-Sünnet, bazı âmm lâfızları tahsis etmiştir. Meselâ hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerinin kesilmesini emreden âyetteki<sup>257</sup> *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ* lâfızları böyledir. Bu tür lâfızlar bazen tahsis olunurlar. Kur'an, Kur'an ile tahsis olunduğu gibi Sünnet ile de tahsis edilebilir. Rasûlullah'ın bütün dinî beyanları vahiy ya da ilham kaynaklı olduğundan, Sünnet'in Kur'an'ı tahsîsi caiz olur.<sup>258</sup> Yani Sünnet, hükmü ve içerdiği fertler umûmî olan âyetleri husûsileştirir, onların kapsamını daraltır.

Örneğimiz olan hırsızlıkla ilgili âyete dönecek olursak; orada hırsızlığın cezasının el kesme olduğu, umûmî olarak belirtilmektedir. İlgili âyetin meâli şöyledir: “*Hırsız erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan ibretlik bir ceza olarak ellerini kesiniz.*”

Rasûlullah her hırsızlık olayının bu had cezasını gerektirmediğini şu hadisiyle ifade etmiştir: “Çeyrek dinar veya daha fazla miktarda çalanın eli kesilir.”<sup>259</sup>

4-Kur'an'ın birtakım mutlak, yani kayıt altına alındığına dair delil bulunmayan lâfızları ve hükümleri vardır ki, Sünnet bunları takyîd etmiştir. Bu durum da Kur'an-Sünnet birlikteliğinin unsurlarından biri sayılır.<sup>260</sup>

<sup>254</sup> Bkz. Küçük, Raşit, “Kur'an-Sünnet İlişkisi”, *Sünnet'in Dindeki Yeri*, Ensar Nşr., İst., 1997, s. 140.

<sup>255</sup> Ankebût 29/29.

<sup>256</sup> Tirmizî, “Tefsîru Sûreti'l-Ankebût” (29).

<sup>257</sup> Mâide 5/38.

<sup>258</sup> Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsîri*, s. 247.

<sup>259</sup> Buhârî, “Hudûd”, 13; Ebû Davud, “Hudûd”, 12; Tirmizî, “Hudûd”, 16.

<sup>260</sup> Bkz. Küçük, Raşit, “Kur'an-Sünnet İlişkisi”, s. 142.



Rasûlullah, yine hırsızlıktan dolayı el kesileceğini belirten âyetteki “el” lâfzını takyîd etmiştir. Âyetteki “el” mutlakdır. Omuz-parmak uçları arasının tamamını ifade eder.<sup>261</sup> Yine âyette sağ ya da sol el şeklinde bir belirleme de yoktur. Rasûlullah, hırsızlık yapan kimsenin ilk hırsızlığında sağ elinin kesileceğini belirtmiş ve uygulamayı da buna göre yapmıştır.<sup>262</sup> Hatta bu hususta hiçbir ihtilâf bulunmamaktadır.<sup>263</sup> Diğer taraftan, elin bilekten kesileceğini de O’nun uygulamasından anlamaktayız.<sup>264</sup>

Yine erkeklerin kadınlara istedikleri şekilde yaklaşabileceklerini belirten âyet,<sup>265</sup> Sünnet ile bunun tek yerden (önden) olabileceği belirtilerek takyîd edilmiştir.<sup>266</sup>

Böylelikle, Sünnet’in Kur’an’ı beyanın şekillerini ele almış olduk. Sünnet’in Kur’an’ı tefsiri, çoğunlukla bu alanlarda gerçekleşmiştir.

Bunlardan başka meselâ “müşkil”i tefsir ve “nesh”i beyandan da bahsedilir.<sup>267</sup> Fakat nesh, başlı başına üzerinde ittifak bulunmayan bir meseledir. Neshin ilk nesiller (selef) tarafından kullanımı, çok daha geniş bir sahayı kapsar. Bu tabir, sadece hükmün kaldırılması anlamını ifade ediyor değildir.<sup>268</sup> Ayrıca, mensûh olduğunda ittifak edilmiş herhangi bir âyet de yoktur. Müşkili tefsir de diğer beyan şekilleri içerisinde değerlendirilebilir.

Özetlersek; Sünnet ve onu oluşturan hadisler, aslında Kur’an’ın manen tahrifini engellemiştir. Kur’an’ın muhafazası Allah’ın teminatı altında olduğuna göre O, bunu belli oranda Sünnet vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Çünkü Sünnet’in tüm fonksiyonları, ancak Allah’ın hikmeti ve takdirinin bir gereğidir. Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbas’ı Haricîlerle tartışıp onları ikna etmeye gönderdiğinde ona şu tavsiyede bulunmuştur: *“Onlara karşı Kur’an ile tartışmaya girme! Çünkü Kur’an (âyetleri) çok yönlü olup, birden fazla anlama gelebilir. Onun için sen, onlara Sünnetle karşı koy (mücadele*

<sup>261</sup> Bkz. Enis, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu’cemü’l-Vesît*, II, 1063.

<sup>262</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, II, 177.

<sup>263</sup> San’ânî, Muhammed b. İsmail, *Sübülü’s-Selâm Şerhu Bülüğî’l-Merâm*, Daru’l-Hadis, Kahire, 1994, IV, 440. Müellif, bu hususta icmâ bulunduğunu, hatta İbn Mes’ûd’un tefsir kıraatinin “*eymânehümâ*” şeklinde olduğunu belirtir. Ayrıca bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 61.

<sup>264</sup> Her iki takyîdi ifade eden çeşitli rivâyetler ve bunlarla ilgili değerlendirmeler için bkz. San’ânî, a.g.e., IV, 440.

<sup>265</sup> Bakara 2/223.

<sup>266</sup> Tirmizî, “Tefsîru Sûreti’l-Bakara” (2).

<sup>267</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, I, 62; Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsîri*, s. 268-271.

<sup>268</sup> Bkz. Dihlevî, Veliyyullah, *el-Fevzü’l-Kebîr*, s. 53.

et!)”<sup>269</sup>

### 2.3.3. Tefsirde Sünnet’in Devre Dışı Bırakılmasının Örnekleri

Geçmişte ve günümüzde Sünnet’i hafife alan, onu devre dışı bırakan anlayışlar hep var olagelmıştır. Bunların hepsinin bilinçli tavırlar olduğu iddiasında değiliz. Ama sonuçta hadisler, dün olduğu gibi bugün de zaman zaman Kur’an tefsirinde görmezden gelinebilmiştir.

Geçmiş dönemlere baktığımızda; meselâ En’am 6/82. âyetin tefsirinde bu durumun söz konusu olduğunu görürüz. Şöyle ki:

*“İman edip de imanlarına zulüm karıştırmayanlar var ya, işte emin olma hakkı onlar içindir ve doğru yola iletilmiş olanlar da onlardır.”*<sup>270</sup> âyeti inince, “İçimizde nefesine zulmetmeyen kim var?” diye düşünen Rasûlullah’ın ashabına bu durum ağır gelmişti. Bunun üzerine Rasûlullah buyurdu ki: “Zannettiğiniz gibi değil, buradaki zulüm, şirkir. Lokman’ın, oğluna dediğini işitmediniz mi?” *“Evlâdım, sakın Allah’a ortak koşma. Çünkü şirk kesinlikle büyük bir zulümdür.”*<sup>271</sup>

En’am Sûresindeki bu âyeti anlamaya çalışırken sahabe ve tabiûnun tamamı meşhur nebevî tefsiri benimserken, bazı müfessirler âyetteki “zulm” ifadesinin umûmî olduğunu ve bu yüzden sınırlandırılmaması gerektiğini söyleyerek buna muhalefet etmişlerdir.<sup>272</sup> Taberî bunlara değinmiş ve en doğru olanın Rasûlullah’tan gelen sahih haberle amel etmek olduğunu belirtmiştir.<sup>273</sup>

Tirmizî’nin (279/892) Süneni’ndeki bir hadiste,<sup>274</sup> Fâtiha 1/7. âyette geçen “gazaba uğrayanlar” ifadesiyle kastedilen toplumun Yahudiler olduğu, sapıklığa düşenlerin ise Hristiyanlar olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca bu durum Kur’an’ın başka âyetlerinden

<sup>269</sup> Suyûtî, Celâlüddin, *Miftâhu’l-Cenne fi’l-İhticâci bi’s-Sünne*, Medine, 1411, s. 59

<sup>270</sup> En’am 6/82.

<sup>271</sup> Lokman 31/13. Hadis için bkz. Buhârî, “İman”, 23, “Tefsîru Sûreti’l-En’am”, (6), 3; Müslim, “İman”, 197; Tirmizî, “Tefsîru Sûreti’l-En’am”, (6).

<sup>272</sup> Zerahşerî, (538/1143) âyetteki zulmü, kişiyi fasık yapan masiyetle, günahla tefsir etmiş ve daha da ileri giderek, zulmü küfür ve şirkle izah eden anlayışa âyette bir reddiye olduğunu ifade etmiştir. Bkz. *el-Keşşâf*, II, 40.

<sup>273</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, V, 254-255. Taberî ayrıca bu âyetteki zulmün şirk demek olduğuna dair otuz beş kadar rivayete yer verir. V, 251-254.

<sup>274</sup> Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’an”, 1 (Fâtiha), 2.

de anlaşılabilir bir sonuçtur.<sup>275</sup>

Bu hadiste yapılan tefsirin, örnekle tefsir olduğu; Fatiha'da kastedilenlerin sadece onlar olmadığı tabii ki söylenebilir. Bu belki de gereklidir. Ancak bu meşhur rivayetten hiç bahsetmemek de pek öyle kabul edilebilecek bir şey olmasa gerek. İşte böyle davranarak, âyeti genel olarak kendi ictihadıyla açıklamaya çalışanlar olmuştur. Meselâ son dönemden Ahmed Mustafa el-Merağî (v. 1945) ile Muhammed Kâmil Hüseyin'i bunlar arasında gösterebiliriz. Ayrıca Kahire'deki Kur'an ve Sünnet Konseyi de âyeti, bununla ilgili bir açıklamada veya nebevî tefsire herhangi bir işarette bulunmaksızın izah etmiştir.

Günümüzde Sünnet'i dikkate almayan anlayışlara bir başka örnek olarak Ahmed Zeki Ebu Şadi'ye ait şu saygısız ve şaşkıncu cümleyi aktaralım: "*Ebu Davud, Tirmizî, Nesâî, Müslim ve diğerleriyle yetinmek ve Kur'an öğretileri ile uygunluk arz etmeyen karmakarışık hadisleri tekrar edip durmak, İslâm risaletine hıyanet mesabesinde dir.(!)*"<sup>276</sup>

Diğer taraftan; hadis diye aktarılan her rivayeti olduğu gibi benimseyip, her âyeti seleften gelen bir nakille izah etme eğilimindeki rivayet tefsirlerinin tutumu da tabii ki kabul edilemez. Bu hususa, daha önce rivayet tefsirlerinden bahsederken değinmiştik.

Âyetlere verilen batınî anlamlar ve bunlara dair yorumlar da aslında bir tür Sünnet'i dışarıda bırakma hareketi sayılır. Zira hadisler pek çok âyetin içeriğini doldürmüş, Rasûlullah da Kur'an'da mücmel olarak yer alan ibadetlerin açılımını uygulamalı olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla *salât*, *teyemmüm* ve *sıyam* gibi lafızlardan geçmişte ve günümüzde herkesin anladığından başkasını anladığını söyleyenler ya da Kur'an İslâmî'nin savunduğu iddiasında olanlar, büyük yanlış içerisindedir, karşılarında yine Kur'an'ı bulacaklardır.

Hırsızlığın cezasını, suçlunun elinin kesilmesi olarak belirleyen Maide sûresi 38. âyetin tefsirinde yapılan şu açıklamaların arkasında yine Kur'an'ın tefsirinde, referansı bizzat Kur'an-ı Kerim olan Sünnet'i dikkate almama yanlışlığı göze çarpıyor:

"*Âyette geçen fakta'û/kesmek emri, kata'a kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime fizikî anlamda bir şeyi kesmek manasına gelmektedir. Ama bir cismi tamamen kesmek manasına geldiği gibi, o cisme bir çizik atmak anlamını da ifade etmektedir. Yûsuf*

<sup>275</sup> Örnek olarak Maide 5/77. âyet Hristiyanların dalâlette olduklarına, Bakara 2/90. âyet ise Yahudilerin gazap üstüne gazap tattıklarına işaret etmektedir.

<sup>276</sup> Tahir Mahmud, *Esbâbü'l-Hata*, I, 107-108; II, 795.

sûresinin 31. âyetinde de, insanın, bıçağı kaçırap kanayacak şekilde elini kesmesi anlamını ifade etmektedir... Aynı kelime burada, şaşkınlıkla bıçağı kaydırıp elin kesilip kanatılması anlamını ifade etmekte; eli kökünden kesmek manasına gelmemektedir. Bu manayı, yorumunu yapmakta olduğumuz 38. âyetle birlikte düşünebiliriz: ‘Hırsızların elini kesiniz!’ derken, kökünden değil, iz bırakacak şekilde elini kesip kanatınız, yani o iz, onun daima hırsız olduğunun kanıtı olmalıdır, şeklinde anlamak gerekir. Aksi takdirde eli kesilen insan, çalışamayacak hale gelecek ve topluma yük olacaktır. Yoksullaşan bu hırsıza bakmak zorunluluğu doğacaktır. Bu açıdan bakınca Yûsuf sûresinin 31. âyetindeki mâna, buradaki 38. âyete uygulanmalıdır.

Diğer taraftan 38. âyetteki yed (el) kelimesini, Kur'an'da farklı mânalarda kullanıldığını dikkate alarak yorumlamak gerekiyor. 38. âyetteki yed kelimesi, Fetih sûresinin 10. âyetinde "kudret" mânasını ifade etmektedir: "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" denirken, Allah'ın kudretinin onların kudreti üzerinde olduğu amaçlanmaktadır. Böylece işi yapan gücü temsil ettiği için "el" in, güç anlamına gelen "yed" ile manalandığı ortaya çıkmaktadır. Buradaki elin, güç manasını 38. âyete götürürsek şöyle bir anlam ortaya çıkar: Hırsızların, hırsızlık yapma güçlerini ortadan kaldırınız, kesiniz, engelleyiniz. Hırsıza, hırsızlık yapacak fırsatın verilmemesi, öyle bir ortamın oluşmasına müsaade edilmemesi demek olur. Bu mananın açlık sebebiyle çalan hırsızlar için daha doğru olacağı bir gerçektir. Fakat bu durum aç olmayan, servetinin hesabını bilmeyen, ama devlet malını, kamuya ait malları çalanlar için, onların çalmalarına fırsat veren hukukî boşluğun oluşmaması manasına da alınabilir. Hırsızlığı engelleyecek ne varsa, âyetteki kata'a kelimesinin içine girmektedir.”<sup>277</sup>

#### 2.4. Âyet ve Sûrelerin Nüzûl Ortamlarını Araştırmamak

Kur'an âyetlerinden bir kısmının, meydana gelen birtakım olaylar ve sorular üzerine indiği, bilinen bir gerçektir. Kur'an'ı anlamada bunları göz önünde bulundurmanın, âyetlerin iniş zaman ve ortamını bilmenin önemi büyüktür. Biz buna geniş anlamda âyetin nüzul ortamı ve konusunun bilinmesi demeyi tercih ediyoruz. Çünkü kastımız, klâsik manada bir nüzul sebebinden ve bir kısım muayyen olaylardan çok, âyetlerin ele aldığı ve anlatmak istediği öncelikli konunun tespit ve teşhisinin

<sup>277</sup> Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, VI, 22-23.

önemini vurgulamaktır.<sup>278</sup>

Nüzul sebebi ve ortamı bilinmediği veya dikkate alınmadığı takdirde, âyetlerin nasıl yanlış anlaşıldığına dair bazı örnekler şunlardır:

“Allah yolunda infak ediniz ve kendinizi (kendi) elinizle tehlikeye atmayınız!”<sup>279</sup> meâlindeki âyeti tam mânâsıyla anlamak, nüzul sebebini bilmeksizin hemen hemen mümkün değildir. Bu konuda tâ sahâbe döneminde düşülen yanlış, Ebû Eyyûb el-Ensârî tarafından düzeltilmiştir. Şöyle ki:

“Yezîd’in halifeliği döneminde, içlerinde sahabeden Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin de bulunduğu bir İslâm ordusu, İstanbul surları önünde savaşıırken, Müslüman bir asker, düşman saflarına doğru yalın kılıç hücum edince, Müslümanlar: “Bu genç kendini tehlikeye attı.” diye bağrışarak, yukarıdaki âyeti okumuşlardı.

Bunun üzerine Ebû Eyyûb, “Siz bu âyeti yanlış yerde kullanıyor ve te’vîl ediyorsunuz. O, biz Ensar topluluğu hakkında inmiştir. Zira bizler İslâm’a girdikten sonra uzun süre Hz. Peygamber (a.s.) ile birlikte bulunmak ve cihad etmekten dolayı, malımız ve mülkümüzle ilgilenme fırsatı bulamadık. Nihayet bir gece, Ensar’dan bir grupla aramızda “Rasûlullah’ın (s.a.s.) etrafında O’na yardım eden ve cihada koşan insanlar artık çoğaldı. Bundan böyle bizler, kendi işimize dönsek!” diye konuşmuştuk. Baktık ki, sabahleyin bu âyet inmiş; Rasûlullah onu bize okuyor! Âyetin mânâsı, Allah yolunda infak etmeyi ve canınızı tehlikeye atma pahasına cihada koşmayı terk ederseniz, işte bu, sizin için kendinizi tehlikeye atmanız demektir, şeklindedir.”<sup>280</sup>

Görüldüğü gibi âyet, Allah yolunda mallarıyla cihad etmeyenleri îkaz etmektedir. Mal toplayarak cihaddan geri kalanların, kendi elleriyle kendilerini tehlikeye attıklarını belirtmek istemiştir. Buhârî’nin Hz. Huzeyfe’den yaptığı nakil de bu âyetin infak hakkında olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>281</sup>

“Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın!”<sup>282</sup> âyetinde de aynı şekilde vâkıya-âyetin siyakına ve Allah Kelâmı’nda bulunması gerekli belâğata- uygun düşmeyen birtakım tefsirler yapılmıştır.<sup>283</sup>

Bu tefsir ve yorumlardan kiminde âyetin, başlanmış bir nafîle ibadeti tamam-

<sup>278</sup> Krş. Candan, Abdülecilil, *Kur’an Tefsirinde Sapma*, s. 287; Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 25-26.

<sup>279</sup> Bakara 2/195.

<sup>280</sup> Tirmizî, *Tefsîru Süreti’l-Bakara*, (2), 19. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 228-229.

<sup>281</sup> Bkz. Buhârî, “*Tefsîru Süreti’l-Bakara*”, (2), 31.

<sup>282</sup> Bakara 2/196.

<sup>283</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 230-231.

lamanın farz olduğuna, kiminde de umrenin vücûbiyetine delil yapılmış olması bir tarafa; esasen âyet, bu tür fikhî ahkâmıla ilgili olmaktan öte, Mukâtil'in (h. 150) de belirttiği gibi o günkü hac uygulamaları konusunda iktisâdî ve amelî bir düzeltme ile alâkalıdır. Çünkü müşrikler, ihrama girerken “Senin hiçbir ortağın yoktur. Tek şerîkin müstesna. Ki o da Senin mülkündür.” şeklinde şirk demek olan ifadelerle telbiyede bulunurlardı.<sup>284</sup>

Dolayısıyla, bunların Allah için tamamlanmalarının anlamı, hac ve umreyi yaparken, bunlara şirk vb. gayr-ı meşrû söz ve fiilleri karıştırmamak ve bunları Allah'ın belirlediği şekil ve kurallar dahilinde yapmaktır.<sup>285</sup>

Görüldüğü gibi âyet, “Hac yapın!” şeklinde değil de “Tamamlayın!” şeklinde gelmiştir. Çünkü Araplar, İslâm öncesi dönemde kendilerince hac yapıyorlardı. Ancak onun bazı vecibelerini değiştirmişler, bir kısmını eksiltmişlerdi. Meselâ Arafat'ta vakfe yapmak böyledir. İşte bu yüzden emir, haccın tamamlanması şeklinde gelmiştir.

Haccın vacip oluşunu ortaya koyan nass ise; “*Oraya yol bulabilen insana, Allah için Kâbe'yi haccetmesi gereklidir.*”<sup>286</sup> âyetidir. Durum böyle olunca 2/196. âyetin, haccın ya da umrenin vacip oluşuna dair bir delâlet içerip içermediği konusu açıklık kazanmış olmaktadır.<sup>287</sup>

Bu konuda son bir örnek olarak şu âyeti ele alabiliriz:

“*De ki: Bana vahyolunanlar içinde, yiyecek kimseye haram olarak ancak şunları buluyorum: Ölü hayvan, dökülen kan, domuz eti –ki o gerçekten murdardır- ve Allah'tan başkası adına boğazlanan fîsk hayvan.*”<sup>288</sup>

Bu âyetin zahirinden, sanki yalnızca burada sayılan dört şeyin haram olduğu, bunun dışında yenmesi yasaklanan herhangi bir maddenin bulunmadığı anlaşılıyor. Halbuki bu âyet, müşriklerin helâl ve haram kılma yetkilerinin olmayıp, bunun Allah'a (c.c.) âit bir salâhiyet olduğunu anlatmak üzere, bazı haram maddeleri örnek olarak sıralamıştır.

Müşrikler, bahîra, sâibe, vasîle, hâm vb. adlarla çağırdıkları bazı hayvanlara dokunulmazlık ve kutsallık izâfe ederek, bu hayvanların boğazlanmalarını ve etlerinin yenilmesini haram kılıyorlardı. Bu, kendi kafalarından haram-helâl koymaktı. Allah

<sup>284</sup> Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 32-34.

<sup>285</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 366.

<sup>286</sup> Âl-i İmran 3/97.

<sup>287</sup> Şâtübî, *el-Muwâfakât*, III, 314.

<sup>288</sup> En'âm 6/145.

Teâlâ ise, onların koydukları bu yasaların batıl olduğunu beyân etmek üzere söz konusu âyeti indirmiştir.<sup>289</sup>

Sözün burasında, belli sebeplerle veya belli kişi ve olaylar hakkında inen Kur'an âyetlerinin, salt o kişi ve olaylara münhasır kalmayıp, durumları kendileriyle benzerlik taşıyan herkese ve her olaya şâmil olduğuna da dikkat çekmek gerekiyor. Sebebin hususî olmasının hükmün umumîliğine engel teşkil etmediği meselesi, ta sahabe döneminden beri üzerinde durulmuş ve temel klâsik kaynaklarda hakkı verilmiş olan bir konudur.<sup>290</sup>

Meselâ; Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyen kimselerin kâfir, zalim ve fâsık olacaklarını bildiren âyetler,<sup>291</sup> İncil ve Tevrat'taki ahkâmı bırakarak, kendi dinî ve siyâsî mahfillerinden çıkarttıkları yasaları uygulayan ve hevâlarına uyan Yahûdî ve Hristiyanlar hakkında inmiş olduğu halde; İbn Mes'ûd, Hasan el-Basrî, Şa'bî ve Nehâî gibi sahâbe ve tabiin âlimlerinin de belirttikleri gibi, Ümmet-i Muhammed için de -ibare değilse de delâlet yoluyla- aynen geçerlidir.<sup>292</sup>

Bu örnekle yetinerek diyoruz ki; âyet ya da sûrelerin kimler ve hangi olaylar üzerine indiklerinden ziyâde, ihtivâ ettikleri genel hükümler, hedefledikleri amaçlar ve çözdükleri problemler büyük önem arz eder. Yani, nüzul ortamı, konusu ve amacı esastır. Bu konudaki zafiyetin, tefsirde yapılan birtakım yanlışlıklara sebep olduğu, dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Kur'an'ı anlama çabalarında kimi zaman âyetin iniş sebebini bilmemek, onu yanlış anlamaya yol açacağı gibi; kimi durumlarda da o âyet için nakledilen nüzul sebebi rivâyetlerinin etkisi altında kalınarak, âyetin kastettiği gerçek mânâ anlaşılammaktadır.<sup>293</sup>

Böylelikle burada, tefsirde yanılığa götüren bu her iki duruma, işaret etmiş oluyor ve nüzul sebepleri konusunda itidali yakalamanın gerekliliğini dile getirmiş oluyoruz.

---

<sup>289</sup> Kâsımî, Cemâlûddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Mısır, 1958, VI, 2533 vd.; Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 33-34.

<sup>290</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 118; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 125 vd.

<sup>291</sup> Mâide 5/44-47.

<sup>292</sup> Bkz. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît* (Nşr. Şeyh Adil Ahmed ve diğerleri), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1993, III, 504; Hâzin, *Lübab*, II, 57; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Ahmed el-Imâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1990, III, 42.

<sup>293</sup> Bkz. Candan, Abdulcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma*, s. 287.

## 2.5. Bâtînî veya Felsefî Anlamlar Arayışında Olmak

Kur'an'da asıl olan, zahirî manâdır. O da Arapça dil kurallarına göre anlaşılan, ilk olarak ve kolaylıkla akla gelen sözdür. Rasûlullah döneminden Abbasîlere kadar "Kur'an'ın Batınîliği" diye herhangi bir sorun yoktu. Abbasîler devrinde görülen Batınîlik hareketi, bu sorunu da beraberinde getirdi. Onlar bazı asılsız haberleri referans göstererek Kur'an'ın zahirînden çok batınının önemli olduğunu yaymaya başladılar.<sup>294</sup>

Batınîler ve onlarla aynı çizgiyi paylaşan İhvan-ı Safa'nın felsefî/nazarî tefsirlerine yukarıda "Arapça Bilgi Eksikliği" konusunda da temas etmiştik. Batınîler, meleklerin Allah'tan vahiy getirmesini reddederler. Kur'an'da bahsi geçen peygamberlere dair tufan, asa gibi mucizeler de dahil olmak üzere hemen her şeyi kendi anlayışlarına göre te'vil etmişlerdir. Batın mananın esas olduğu düşüncesiyle âyetlerin zahir anlamlarını inkâr etmişlerdir.<sup>295</sup> Zahir dışında bazı bâtinî anlamlara önem veren Tasavvufî tefsirlere de burada değinmemiz gerekiyor.

Gazzâlî (505/1111), tasavvufî/işârî tefsir yapan bir kimse olmasına rağmen, bu konuda işârî tefsirle uğraşan kimseleri uyarıcı mahiyette şunları söyler:

*"Zahir tefsiri bilmeden, yalnız Arapça bilmekle hemen batınî manalar elde etmeye çalışan kimse çok hatalıdır. Kur'an'ı (mezmûm) re'y ile tefsir edenler zümresine dahil olur. Zahir tefsirde nakil ve sema' lâzımdır. Bunu bilmeden, zahirî hükümlere vâkıf olmadan Kur'an'ın sırlarını bildiğini iddia eden kimse, kapıdan içeri girmeden odanın başköşesine oturduğunu söyleyen ya da Türkçe'yi bilmediği halde Türklerin sözlerini anladığını iddia eden kimse gibidir."*<sup>296</sup>

Buna göre o, işârî tefsiri benimsemekle birlikte onun felsefî bir nitelik almasına ilke olarak taraftar değildir.<sup>297</sup>

Zebîdî (893/1488) de İhyâ'ya yazdığı şerhte, Kur'an'da asıl olanın zâhirî anlam olduğunu ve ondan sarf-ı nazar etmenin, birçok hatayı beraberinde getireceğini söyleyerek Gazzâlî'ye katılır.<sup>298</sup>

---

<sup>294</sup> Candan, a.g.e., s. 266.

<sup>295</sup> Burada tekrara gitmemek için onlara değinmek istemiyoruz. Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 262 vd.

<sup>296</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır, 1312, I, 207.

<sup>297</sup> Bkz. Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 111-113.

<sup>298</sup> Bkz. Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtezâ, *İthâfu Sâdâti'l-Muttakîn bi Şerhi İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut, 1989, V, 144.



İslâm âlimlerinin çoğunluğu, nassın tefsirinde zahir dışında bir yorumu dışlamamışlardır. Her ne kadar Zahirîler, nassın batınî yorumunu inkâr etmişlerse de;<sup>299</sup> Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'den birçoğu, böyle bir yorumu hemen reddeden bir anlayışta olmamışlardır. Ancak bu tarz bir yorumun, dinin esaslarına ve nassın zahirine aykırı olamayacağı söylenmiştir. Zaten, dinin esasına yönelik (muhkem) âyetlerin zâhirî anlamlarına îman, şarttır. Zahir üzerine eklenen bu tarz yorumlara iman etmek ise elbette şart değildir. Çünkü nasslar, ancak toplumun tamamı anlayıp, fertler onunla kulluk etsinler diye indirilmişlerdir. Din, yalnızca özel ve seçkin bir zümre için değil, insanlığın tümü için gelmiş bir olgudur.<sup>300</sup>

İbn Teymiyye (728/1327) de, batınî manayı tamamen inkâr etmeyip onun muteberliğini şu sözleriyle bazı şartlara bağlamıştır: *“Batın ilmi iki çeşittir. Zahirî aykırı batın, batıldır. Kim zahirî muhalif bir batın ilmi bildiğini iddia ederse hatalıdır. Ya mühlid, ya zındık veya cahil yahut sapıktır. Zahirî uygun olan batın, zahir gibidir. Bu da ikiye ayrılır: Biri Kur'an'ın zahirine uygundur. Nassların lâfız veya delâletiyle o manaya istidlâl edilebilir. Fakat bu lâfızlarla bizzat o manaya niyet yoktur. Bunun için ona “işaret” demişlerdir. İkincisi, lâfzın delâletiyle değil de kıyas yoluyla böyle bir mana çıkarmaktır. Bu da kıyas gibidir. Fakihlerin kıyas dediklerine sûfîler işaret demişlerdir. Bu da aynen kıyasta olduğu gibi doğru da olabilir, batıl da...”*<sup>301</sup>

Mutasavvıflardan zahir-batın konusunda çok ileri giderek, her âyet için zâhir, bâtın, had ve matla' gibi dört ayrı mânâ olduğunu söyleyenler olmuştur. Zahirden maksadın tilâvet, batından maksadın anlayış; “had” ile kastedilenin helâl-haram hükümleri, matla' ile kastedilenin ise va'd-vaîd'in ve Allah'ın muradının anlaşılması olduğu söylenmiştir.<sup>302</sup>

Halbuki her âyetin zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı olduğunu belirten haberin, Hasan el-Basrî'den (110/728) mevkûf veya mürsel olarak nakledildiği bilgisine sahibiz.<sup>303</sup> Hatta bu haberler, bazılarına göre mevdu' yani uydurmadır.<sup>304</sup>

<sup>299</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Daru'l-Mektebi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 13.

<sup>300</sup> Krş. Neccâr, Abdulhalim, Goldzîher'in *Mezâhîb*'i üzerine yapılmış kritik (*Mezâhîb* ile beraber, tr. Mustafa İslâmoğlu), s. 203.

<sup>301</sup> İbn Teymiyye, “Risâle fi İlmi'l-Bâtın”, *Mecmeatü'r-Resâil-i-Münîriyye*, Beyrut, 1970, I, 231 vd.

<sup>302</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 12'den naklen Tüsterî, *Tefsir*, Mısır, 1329, s. 2-3.

<sup>303</sup> Bkz. İbn Teymiyye, “Risâle fi İlmi'l-Bâtın”, I, 230. Mürsel olduğunu söyleyenler arasında Şâtîbî de yer alır. *el-Muvâfakât*, III, 346.

<sup>304</sup> Bkz. Şimşek, Sait, *Tefsir Problemleri*, s. 211.

Suyûtî *el-İtkân*'da, Deylemî'nin (509/1115) Abdurrahman b. Avf'tan (r.a.) merfû' olarak rivayet ettiği şöyle bir nakilden söz eder: "Kur'an arşın altındadır. Onun, kulların birbirlerine karşı delil getirdikleri zahiri ve batını vardır."<sup>305</sup>

Araştırmalarımız sonucu gördük ki, bu da sağlam bir haber değildir. Deylemî'nin kitabında hadislerinin senedleri olmadığından, bu rivayetin râvîlerine İbn Hacer'in (852/1448) "*Tesdîdü'l-Kavs*" adındaki eserinde ulaştık.<sup>306</sup> Yaptığımız tahriç çalışması bizi sened zincirinde kopukluklar (inkita') olduğu sonucuna götürdü.<sup>307</sup>

O halde -görebildiğimiz kadarıyla- İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi, Kur'an'ın dört ayrı manasından söz eden birbirine benzer rivayetleri, ilim ehlinde hiç kimse nakletmemiştir. Güvenilir hadis kaynaklarında bu manada bir rivayet yer almamaktadır.<sup>308</sup>

Bunun yanında, "Zahir mananın dışında ama onunla bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmek"<sup>309</sup> şeklinde tanımlanan sahih işârî tefsiri geçerli kılan başka deliller de yok değildir. Meselâ Kur'an'ın tedebbürü ve fıkhetmeyi emreden pek çok âyeti, işârî tefsirin delîli sayılmıştır. Yine Hıdır'ın, Mûsa'ya verileden ayrı gizli bir bilgiye sahip olduğunu gösteren Mûsa-Hıdır kıssası Hz. Musa açısından düşünüldüğünde, görünenin dışında bazı şeylerin iç yüzünün çok daha farklı olabileceğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Zira ona yapılan bir rehberlik söz konusudur ve Kur'an'da bahsedilen bu durum, sadece bu tür olaylarla da sınırlı değildir. Ayrıca "hikmet" kelimesinin geçtiği âyetler de işârî tefsirler için bir dayanak sayılabilmektedir.

Hadislere baktığımızda İbn Abbas ve Hz. Ömer'in, Nasr sûresinin ilk âyetinden, herkesin anladığından farklı olarak Allah Rasûlü'nün vefat edeceğini anlamaları,<sup>310</sup> bazı âyetlerde zihne ilk bakışta gelecek asıl anlam içerisinde gizli başka mânâların

<sup>305</sup> Suyûtî, Celalüddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk-Beyrut, 2002, II, 1219.

<sup>306</sup> Deylemî, *Kitâbü Firdevsi'l-Ahbâr* (İbn Hacer'in *Tesdîdü'l-Kavs*'ı ile beraber), Kahire, 1408/1987, III, 280, 4708 numaralı rivayet.

<sup>307</sup> Ayrıca seneddeki bazı râvîlere ulaşamadık. Bunlar bir yana, şurası da bizce önemli: Râvîlerden Kesîr b. Abdillâh, ittifakla zayıf bir râvîdir. Hakkında verilen hükümlerin en müsamahalı olanı da budur. Bkz. el-Mizzî, Cemalüddin Ebu'l-Haccac, *Tehzîbü'l-Kemal fî Esmâi'r- Ricâl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1992, XXIV, 136 vd.)

<sup>308</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 216

<sup>309</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 381.

<sup>310</sup> Buhârî, "Tefsîru Sûreti'n-Nasr", (110), 4.

bulunabileceğini, yani âyetin ikinci anlamı zımmen taşıdığını bize göstermektedir. Ancak bu manalar, tabii ki, zahirden tamamen uzak, apayrı ve gizemli şeyler değildir. Istilâhî olarak buna batınî anlam denilecekse, biz bununla zahire uygun olan yan bir anlamı kastetmiş oluyoruz ki, Kur'an buna müsaittir. Hatta böyle bir durum, birçok sözcük ya da sözcük grubu hakkında söz konusudur.

Batını anlama gitmekten kaynaklanan yanlışlıklara, aslında bir dirayet tefsîri olan, ancak sûfî/işârî tefsirlere de yer veren Âlûsî'nin (1270/1853) tefsirinden bazı örnekler aktarmak istiyoruz:

*“Allah size bir inek kesmenizi emrediyor.”*<sup>311</sup> âyetinde o, *“ve min bâbi'l-işarati”* diye başlayarak şunları söylüyor: *“İnek, hayvânî nefistir. Onu kesmek, hayvanî nefsin kuvvetlerini kesip, arzularına engel olmaktır...”*<sup>312</sup>

*“Sizin için denizi yarıp sizi kurtarmıştık. Fir'avn soyunu da boğmuştuk.”*<sup>313</sup>

والإشارة في الآية : “Deniz, dünya ve dünya şehvetlerinin, lezzetlerinin kaynağıdır.

Mûsâ, kalptir. Mûsâ'nın kalbi, kalbin sıfatlarıdır. Fir'avn nefs-i emmâredir. Onun kavmi de nefsin sıfatları ve Mûsâ'nın düşmanlarıdır...<sup>314</sup>

*“Doğu da batı da Allah'ındır.”*<sup>315</sup> âyetinde her zaman olduğu gibi zâhir mânâ üzerinde durduktan sonra *“İşâret mânâsı ise şudur:”* diyen Âlûsî, şöyle bir îzah getirir:

*“Doğu, nur ve zuhur âleminde ibarettir, Hristiyanların da cennetidir. Batını hakikatle kibleleridir. Batı ise esrar ve gizlilik âlemidir. O da Yahudilerin cennetidir. Batınî hakikatle kibleleridir. Ya da doğu, Yüce Allah'ın, nurlarıyla kalplere doğması, güzel sıfatlarını onlara göstermesidir. Batı da Allah'ın fenadan sonra beka haliyle, celal sıfatıyla gizlenmesi ve perdelenmesi demektir.”*<sup>316</sup>

Âlûsî'nin “işâret manâsı, işâret yönü” diyerek yaptığı bu tefsirler, zahir manadan uzak bir te'vîlin eseri olarak görünmektedirler. Özellikle de son örnek için dayanak olabilecek bir delil bulmak güç, hatta imkânsızdır. Kaldı ki “boğazlama” fiilinin geçtiği hemen her âyette işârî mânâ olarak, hayvânî nefis ya da nefs-i emmâreye hâkim olmak ve onu etkisiz hâle getirmek anlamlarını buluyoruz. Yine âyetlerde geçen Fir'avn ya da

<sup>311</sup> Bakara 2/67.

<sup>312</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 294.

<sup>313</sup> Bakara 2/50.

<sup>314</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 256.

<sup>315</sup> Bakara 2/115.

<sup>316</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 366.

onun gibileri genelde nefis-i emmâre şeklinde anlaşılabilir gelmiştir. Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'den (283/896) itibaren genelde böyle olmuştur. Bu ise âyetlerden, zorlama yoluyla tasavvufun temel taşlarından biri olan riyâzet mânâsını çıkarma gibi bir sakınca oluşturuyor.

Diğer taraftan, öncelikle âyetin zâhir mânâsı üzerinde durulması, elbette yapılan işârî tefsirin doğruluğunu gerektirmez.

Biz bu değerlendirmeyi işârî tefsirler için yaptık. Bir de tasavvufun nazarî (felsefî) kanadı vardır ki onların da görüşleri doğrultusunda tasavvufî tefsirleri vardır. Onda ise zahirden büsbütün uzaklaşma ve ön yargılara, birtakım teorilere göre tefsir yapıp, bu mana dışında âyetin bir başka anlam taşımadığı iddiaları vardır.<sup>317</sup>

İşârî tefsirler, her ne kadar batınî anlamlara yer vermişlerse de onları sûfî/ nazarî tefsirler ve Bâtınîlerin yaptığı tefsirlerden ayırmak gerekir. Çünkü işârî tefsir yapan mutasavvıflar, zahir manayı geçersiz saymazlar. Bunun elzem olduğu inancındadırlar. Ayrıca –en azından ilke olarak- verilen batınî/işârî mananın doğru olabilmesi için onda şu şartların bulunmasının gerekliliğini ifade ederler:

- 1-Bâtın (gizli/yan) mânânın, lâfzın zâhir mânâsına aykırı olmaması,
- 2-Bu şekilde yapılan tefsirin, uzak bir te'vîl eseri olmaması,
- 3-Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna bir şâhid (delil) bulunması,
- 4-Bu manaya şer'î veya aklî bir muârizin bulunmaması,
- 5-Bâtın mânânın, lâfzın tek (yegâne) mânâsı olduğu şeklinde bir iddianın mevcut olmaması. Yani, lâfızdan muradın, zahir değil de batın olduğu gibi bir görüşün ileri sürülmemesi gerekmektedir.<sup>318</sup>

Son olarak âyetlere felsefî yaklaşımın bir örneğini İbn Sînâ'dan (980-1037) nakletmek istiyoruz: *وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ* “Düğümlere üfleyen büyücülerin şerrinden... (Felâk'ın Rabbi'ne sığınırım de!)”<sup>319</sup> âyetini o şöyle açıklar:

“Bu âyet, rûha dair kuvvetlerden kuvve-i nebatîyyeye bir işarettir. Çünkü o, beden gelişimini düzenlemekle görevlidir. “Neffâsât” kuvve-i nebatîyyedir. Çünkü “n-f-s” bir şeyin cevherinin, miktar yönünden boy, en, derinlik gibi kendi cihet özelliklerinin tamamından fazla olmasına sebeptir. Bütün nebatî kuvvetler, zikredilen bütün

<sup>317</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 367, 381; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 210.

<sup>318</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 89.

<sup>319</sup> Felâk 113/4.

*cihetlerden, gelişen ve gıdalanan cismin ziyadeleşmesinde etkili olmaktadır...*”<sup>320</sup>

Görüldüğü gibi, filozofların Kur’an yorumlarında Batınîlerle olan benzerlikler kendini göstermektedir. Bu tür yorumlar, âyetin zahirinden hemen anlaşılacak türden değildir. Kur’an, her düzeyden insana hitab eder. Sadece belli bir zümreye değil. Bu sebeple âyetlerden kolaylıkla anlaşılmayan, özel bir bakış açısının ürünü olduğunu hissettiren manâları kabullenmek mümkün olamaz.

## 2.6. Gaybî Konulara ve Gereksiz Ayrıntılara Dalmak

Gayb, duyu organlarıyla varlığı bilinmeyen hususlar hakkında kullanılır. Bunlar sadece peygamberlerin haber vermesiyle bilinebilir. Peygamber ise, ancak Allah (c.c.) bildirdi ise bilgi sahibidir. Allah’ın zâtı, sıfatlarının içyüzü, melekler, cennet-cehennem, arş, kürsî, Levh-i Mahfûz vs. konular, gayb kapsamına dahildirler.<sup>321</sup>

Varlıklar, bilindiği gibi iki kategoride incelenir:

a-Gözle görülüp elle tutulan, varlıklarını hissedebildiklerimiz (somut),

b-Duyu organlarıyla bilinmeyen ve anlaşılmayan, fakat varlıklarını peygamberler vasıtasıyla öğrendiklerimiz. Allah (c.c.) müttakî mü’minleri henüz Kur’an’ın başında tanıtırken “gayba iman”ı onların birinci vasfı olarak zikretmiştir.<sup>322</sup> İman da zaten, ortada olmayı kabullenmektir. Gözle görüleni onaylayıp tasvip etmenin adı ise şehâdetdir. Kelime-i şehâdetteki “şahitlik” de, iman esaslarına gözle görüyormuşçasına inanmak gayesine matuf olmaktadır.

Kur’an, sarıh biçimde gaybın yalnızca Allah tarafından bilindiğini ifade etmektedir. İlgili âyetlerin mealleri şöyle:

-“De ki: *Gayb, yalnız Allah’ındır.*”<sup>323</sup>

-“*Gaybın anahtarları O’nun yanındadır. Onları O’ndan başkası bilmez.*”<sup>324</sup>

-“De ki: *Göklerde ve yerde gaybı Allah’tan başka kimse bilmez.*”<sup>325</sup>

-“*Bana ve size ne yapılacağını da bilmem.*”<sup>326</sup>

<sup>320</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 465’ten naklen İbn Sîna, *Câmiu’l-Bedâi’*, 1917, s. 27, 28.

<sup>321</sup> İsfahânî, *Râğib, Müfredât*, s. 338-384; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, 654-656. Ayrıca bkz. Candan, *Kur’an Tefsirinde Sapma*, s. 157.

<sup>322</sup> Bakara 2/3.

<sup>323</sup> Yunus 10/20.

<sup>324</sup> En’âm 6/59.

<sup>325</sup> Neml 27/65.

-“De ki: Ben, kendime Allah’ın dilediğinden başka ne bir fayda ne de bir zarar verme gücüne sahibim. Eğer gaybı bilseydim, elbette çok hayır elde ederdim.”<sup>327</sup>

-“Gaybı bilen O’dur. Gizli bilgisini kimseye göstermez. Rızâ olduğu elçi müstesna...”<sup>328</sup> Buradaki konu da kıyametin bilgisidir ve onu da kimse bilmemektedir.

Görüldüğü gibi ilk beş âyette gaybı Allah’tan başka kimsenin bilmediği kesin olarak belirtilirken, son âyette O’nun râzî olup izin verdiği elçi, istisnâ edilmiştir.

Allah Rasûlü de mutlak anlamda gaybı bilmiyordu. Allah’ın kendisine bildirdiği bazı olayları bilmekteydi. Şayet her türlü gaybı bilseydi, eşi Hz. Âişe ile ilgili olarak düzenlenen komploda, vahyi beklemeden onun beraatini ilân ederdi. Yine Bi’r-i Maûne ve Raci’ isimleriyle bilinen acı hâdiselerde şehîd edilen pek çok kurrânın âkıbetini bilir ve tedbirler alırdı.

Rasûlullah’ın durumunu en iyi bilenlerden Âişe validemiz bu konuda şöyle der: “Kim Muhammed’in yarın ne olacağını bildiğini iddia ederse Allah’a büyük bir iftirada bulunmuş olur.”<sup>329</sup> Allah’ın, Rasûlü’ne haber verdiği gaybî konulara Hz. Fatıma’nın vefatı, Hayber’in düşeceği, İstanbul’un fethine dair bazı bilgiler misal gösterilebilir.<sup>330</sup>

Bize bildirilmeyen ve bilmemizin de bir yarar sağlamayacağı gaybî konular ve geçmişe dair kıssalarla ilgili bazı ayrıntılar üzerinde fikir yürütmek, tefsirde önemli bir yanılğı nedenidir. Özellikle Kur’an kıssalarının tefsirinde, hakkında sahih hadisler bulunmamasına rağmen olay kahramanlarının isimlerine dair, hatta meselâ Ashab-ı Kehf’in köpeğinin adında olduğu gibi tamamen gereksiz konularda kendini bilgi vermek zorunda hissetmesi, müfessirin büyük yanlışlara düşmesine yol açmaktadır. Bu tür bilgileri verirken başlıca kaynak, tabii ki Ehl-i Kitap ve isrâîliyyât denen kültür olmaktadır. Bu gibi ayrıntılara dalmak ise, Kur’an’ın kıssalarla gözettiği hedeflere taban tabana zıttır. Çünkü böylelikle okuyucu, ayrıntı ve dayanaksız bilgiler içinde kaybolmakta ve kendisinin kıssadan gereken manada mesaj alması da zorlaşmaktadır. Allah Teâlâ’nın, dileyseydi kıssaları bütün teferruatıyla anlatabileceği gerçeği, hiçbir zaman unutulmamalı diye düşünüyoruz.

Hz. Ömer’in gereksiz gaybî konulara dalanlara, gaybî konulara dair müteşâbihler

---

<sup>326</sup> Ahkâf 49/9.

<sup>327</sup> A’râf 7/188.

<sup>328</sup> Cinn 72/26-27.

<sup>329</sup> Müslim, “İman”, 287.

<sup>330</sup> Bkz. Candan, Kur’an Tefsirinde Sapma, s. 158.

konusunda fikir yürütmede ısrarcı davrananlara birtakım cezaî müeyyideler uyguladığı, meselâ onları sürgün ettiği nakledilmektedir.<sup>331</sup>

Kur'an'da geçen ve bazı sahih hadislerde kıyamete yakın çıkacağı haber verilen *Dâbbetü'l-Ard* hakkında faydasız ayrıntılara girilmiş ve hatta açık-anlaşılır durumdaki âyet, anlaşılmaz bir hâle getirilmiştir:

“*Va’dedilen söz başlarına geldiği zaman, onlara yerden bir dâbbe (yaratık) çıkarırız. O da insanların âyetlerimize içtenlikle inanmadıklarını söyler.*”<sup>332</sup>

Halbuki konu, gaybî bir meseledir. Benzer konularda vahiy dışında hüküm verilemeyeceği bilindiği halde hayvanın çıkış yeri, eni, biçimi, boyu, rengi, ayağı, kanat sayısı vs. hakkında yersiz ayrıntılara girilmiş ve âyet, hedefinden uzaklaştırılmıştır.<sup>333</sup>

Bakara 2/248. âyette geçen *sekîne* hakkında da yersiz tafsîlâta girilmiş ve âyetin asıl hedefi neredeyse kaybedilmiştir. *Sekîne*, hayvanlara benzetilmiş, organlarının biçim ve ebatları verilmeye çalışılmıştır.<sup>334</sup>

Şevkânî (1250/1835) de bu kelimeyle ilgili olarak rahmet, iç huzuru, rüzgâr şeklinde bir şey, Allah'tan gelen ruh, kedi büyüklüğünde bir hayvan... gibi görüşleri naklettikten sonra, birbirine zıt bunca naklin Yahudilerden Müslümanların zihinlerini bulandırmak için aktarılmış şeyler olduğunu, çoğunlukla da bunların çelişkili ve aklen muhal haberlerden oluştuğunu ifade eder.<sup>335</sup>

Müfessirler bunları -herhalde bu bilgilerin gerçek olma ihtimalinin zayıflığından olsa gerek- genellikle *قيل* (*qîle*) lafzıyla aktarmışlardır. Yani bunlara kendileri de aslında pek fazla itibar etmemektedirler. Ama nedense yine de değinmeden geçememişlerdir. Yani daha önce de üzerinde durduğumuz gibi gelenekten kendilerine ulaşanı, onca gereksiz ayrıntıyı aktarma zorunluluğu hissetmişlerdir.

Yine “*Nûn. Kaleme ve (onunla) yazılanlara andolsun.*”<sup>336</sup> âyetindeki mukattaa

<sup>331</sup> Şâtübî, *el-İ'tisâm* (Nşr. Ahmed Abdüşşâfi), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut, 1991, II, 309.

<sup>332</sup> Neml 27/82.

<sup>333</sup> Örnek olarak bkz. Neseî, *Medârik*, III, 880.

<sup>334</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 264-267; İbn Ebî Hatim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm* (Nşr. Es'ad Muhammed Tayyib), Mektebetü Nezzar el-Bâz, Mekke-Riyat, 1997, II, 468-469; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 289; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 271; Ebu's-Suûd, *İrşâdü Akli's-Selîm*, I, 241; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 334-335.

<sup>335</sup> Bkz. Şevkânî, a.y.

<sup>336</sup> Kalem 68/1-2.

harflerinden olan “nun” hakkında çok değişik görüşler ileri sürülmüştür. Onun, yeri sırtında taşıyan ve suda yaşayan bir balık olduğu, onun altında bir öküzün bulunduğu, öküzün altında bir kaya, onun da altında bir öküzün varlığı vs. ifade edilmiştir.<sup>337</sup>

Bu gibi yaklaşımlar, âyetler hakkında delilsiz ve dayanaksız olarak fikir yürütmekten öteye geçmez. Kaldı ki “nun” vb. harfler, en isabetli yoruma göre Kur’an’ın benzersizliğini haykıran bir nevi meydan okuyuştur ve bu gibi anlamları salt harf olmaları sayesinde vermektedirler. Bunların harf değil başka bir varlık veya ona ait bir simge olduğunu söyleyebilmek için elimizde hiçbir delil mevcut değildir. Hurûf-u mukattaa hakkında sahabe ya da tabiînden gelen sağlam bir nakil bilmiyoruz. Bu durum onların bu kullanıma aşına olduklarını ve bunlar üzerinde uzun uzadıya fikir tartışmaları yapmadıklarını da gösterir. Bundan dolayıdır ki bu tür iddialar, karanlığa taş atmaktan başka bir şey ifade etmez.

Diğer taraftan, gaybî konularda merak sahibi olunduğu takdirde Kur’an, sanki Allah’a rağmen tefsir edilmiş olmaktadır. Zira Allah Teâlâ, Kur’an’da kulluğumuza yönelik hususları derinlemesine açıklamış, yer yer de belli hikmetler doğrultusunda bazı konuları fazla açmamıştır. Tabii ki bunlar, kulların bilmesi gerekmeyen, belki onların acizliğini tescilleyen ve imtihanın birer parçası olan alanlardır. Peygamberimiz’in (s.a.s.) şu meşhur sözü bize bu konuda da ışık tutmaktadır: “Kendisini ilgilendirmeyen şeyleri bırakması, kişinin Müslümanlığının güzelliğindedir.”<sup>338</sup>

## 2.7. Bilimsel Tefsir (Kur’an’da Her Şeyin Bilgisi Vardır) Tarzı Yaklaşımlar

Farklı şekillerde tarifleri yapılan ilmî ya da diğer adıyla bilimsel tefsiri, “Kur’an ibarelerine ilmî ıstılahları hakim kılmaya, bunlardan çeşitli ilmî ve felsefî görüşler, sonuçlar elde etmeye çalışan tefsir tarzı” olarak özetleyebiliriz.<sup>339</sup> Tanımda sözü edilen bilimsellik, genelde gözlem ve deneye dayalı bilimler olarak algılanmıştır. Bunun için bazıları “felsefî görüşler” ifadesinin bilimsel tefsir tanımına uygun olmadığını söylemişlerdir. Hatta bu tanımın bazı sapmalara ve aşırılıklara neden olması ihtimalinden dolayı, bilimsel tefsiri “modern ilimler ile uzlaşan tefsir” şeklinde

<sup>337</sup> Bkz. Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevazin, *Letâifü'l-İşârât* (Nşr. İbrahim Besyûnî), Mısır, 1981, III, 616; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV, 429.

<sup>338</sup> Tirmizî, “Zühd”, 11; İbn Mâce, “Fiten”, 12.

<sup>339</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, II, 511; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 369.



tanımlayanlar da olmuştur.

Kur'an'ın bilimsel tefsirinde, Kur'an'ın bütün ilimleri ihtiva ettiği anlayışı ağırlık noktasını teşkil eder. Bilimsel tefsir yöntemini benimseyen kimselerin nazarında Kur'an, dinî, itikadî ilimlerin yanı sıra, diğer ilimleri de kapsamaktadır. Bu konuda bir adım daha ileri giderek, “Bütün ilimlerin ilk nüvesi Kur'an'da mevcuttur” diyen âlimler de vardır.<sup>340</sup>

Tefsirde bilimsel ekol, XIX. asırda Batı'da ortaya çıkan bilimsel ve teknik atılımdan çok daha öncedir. Önceden de Kur'an'ın geçmiş ve gelecek her türlü bilgiyi ihtiva ettiğini savunanlar vardı.<sup>341</sup> Batı'da ortaya çıkan bilimsel gelişmenin, teknolojinin İslâm âlemine intikal ettirilmesiyle birlikte, bu eğilime rağbetin arttığı da bir gerçektir.<sup>342</sup>

Tefsir alanında yapılan yanlışlardan biri de, âyet ya da sûrelerden belli manaları birtakım zorlamalarla çıkarma gayretleridir. Bu durum, günümüzde daha çok önem kazanan ilmî tefsir hareketi için özellikle dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Bu konuda gerekli hassasiyet gösterilerek, lafzın zahirine ve kelamın siyakına riayet edildiği takdirde, hem Allah'ın Kitabı, hem de tefsir ilmi, tabiat ilimlerine, bazı fizik-kimya verilerine ve teknolojik buluşlara dayanak yapılmaktan kurtarılmış olacaktır.

Anlaşılır, sağlam ve düzgün bir Arapça ile indirilen Kur'an'ın,<sup>343</sup> dil yapısı ve üslûbuna uymayan birtakım manalarla izahını kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu tür çabalar, Kur'an'ın bizzat kendi ifadeleriyle çelişir.

Bu konuya dikkat çeken müelliflerden biri olan Şatıbî (790/1388), şeraitin ümmîliği ilkesinden hareketle, aradıkları her şeyi Kur'an'da bulacaklarını iddia eden nesnel anlam düşmanlarına şöyle karşı çıkar:

-“*Pek çok insan, Kur'an'a yönelik yaklaşımlarında haddi aşmış ve tabiat bilimleri, matematik, mantık, ilm-i hurûf gibi akla gelebilecek tüm ilimleri Kur'an'a mal etmiştir... Şeriat'ın ve ilk muhatapların ümmîliği gerçeği dikkate alındığında bu yaklaşımın sağlıklı olmadığı anlaşılacaktır. Kaldı ki sahabe, tabiîn ve onları takip edenlerden oluşan selef uleması, Kur'an'ı ve ondaki ilimlerin inceliklerini bilen*

---

<sup>340</sup> Ateş, Abdurrahman, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II (2002), 4, s. 117.

<sup>341</sup> “*Bunun kesin delili, Suyûtî'nin el-İtkan'ında muhafaza edilmiş olan, İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî (v. 1257) adlı bir kimsenin çalışmalarından yapılan alıntılarda bulunur.*” (Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Yaklaşımlar* (tr. Halilrahman Açar), 2. bs., Fecr Yay., Ank., 1999, s. 88-89.)

<sup>342</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 119.

<sup>343</sup> Bkz. Yusuf 12/2; Nahl 16/103; Şuarâ 26/195.

insanlardı. Onlardan hiçbirinin böyle bir iddiası bize ulaşmış değildir. Eğer onlar bu tür iddialarda bulunmuş olsalardı, bir şekilde bize intikal ederdi. Şu halde onların “Kur’an’da her şeyin bilgisi vardır.” gibi bir iddiada bulunmadıkları aşikârdır. Kuşkusuz Kur’an, birtakım ilimler içermektedir, ancak bunlar nüzûl dönemi Araplarının bildiği ilimlerdir... Bu iddia sahipleri muhtemelen “Biz sana her şeyi açıklayıcı Kitab’ı indirdik.”<sup>344</sup> ve “Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”<sup>345</sup> meâlindeki âyetleri delil olarak kullanmaktadırlar. Halbuki pek çok müfessire göre de<sup>346</sup> bu âyetlerden maksat, yükümlülük ve Allah’a karşı kulluğu yerine getirmede gerekli hususlardır. Sözü edilen kitap da Levh-i Mahfuz’dur.”<sup>347</sup>

Şatıbî, İslâm’ın evrensel olup herkesçe anlaşılabilirliği bağlamında, vahyin ilk muhataplarının ümmî olmaları hasebiyle Şeriat’ın da ümmî olduğunu ifade etmiş olmaktadır.<sup>348</sup> Aksi takdirde ilk muhataplara *teklîf-i ma lâ yutak* kabilinden bazı şeylerin vahyedildiğini kabul etmek lâzımdır ki bu mümkün değildir. Şatıbî’nin bütün bu eleştirilerinin, mutasavvıflar ve diğer batınî yorum taraftarları ile sınırlı kalmayıp, günümüzde hayli popüler olan bilimsel tefsir anlayışının temsilcileri için de geçerli olduğunda hiç kuşku yoktur.<sup>349</sup>

Kaldı ki, yukarıda geçen En’am 6/138. âyette kastedilenin *Kur’an* olduğunu söyleyerek âyeti harfi harfine anlamaya çalışsak, insanoğlunun bugüne kadar sahip olduğu bütün bilgileri tek tek Kur’an’da bulmamız, bunun için de zorlama delâletler arayışına girmemiz gerekecektir. Halbuki bunun doğru olmadığı açık ve kesindir.<sup>350</sup>

Söylenen şey, bir zaman diliminde söylendiğinden, evvel emirde bir ilk muhataba söylenir. İlk muhatap, bir bakıma söylenen sözün söyleniş sebebi de sayılabileceğinden, bu söylem herkesten önce onun için anlamlıdır.<sup>351</sup> Meselâ bir yerde bir bildiri yayınlandığını düşünelim. Bu açıklamalar, oradaki insanlara değil de başkalarına, onlardan sonra oraya gelecek birtakım bireylere yönelik ise, oradaki topluluğun bu

---

<sup>344</sup> Nahl 16/89.

<sup>345</sup> En’am 6/38.

<sup>346</sup> Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 20; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dîni Kur’an Dili*, III, 418.

<sup>347</sup> Şatıbî, *el-Muvâfakât*, II, 390.

<sup>348</sup> *el-Muvâfakât*, II, 379-380.

<sup>349</sup> Öztürk, Mustafa, “Şatıbî’nin Kur’an’ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi”, *İslâmiyât*, III (2000), 1, s. 75, 76.

<sup>350</sup> Bkz. Kırbasoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 132.

<sup>351</sup> Cündioğlu, Düccane, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, Kitabevi Yay., İst., 1997, s. 89-90.

bildiriye ilgi göstermesini beklemek ne kadar doğru olabilir? Dolayısıyla bir Kur'an âyetinin doğru anlamı, onun ilk muhatabı için varid olan ve ilk olarak akla gelen anlamıdır.

Diğer taraftan, Kur'an ve Sünnet, fennin değil; dinin kaynaklarıdır. Ancak bu, Şâtıbî'nin de belirttiği gibi Kitap ve Sünnet'te bazı ilmî gerçeklere hiç değinilmediği anlamına gelmez.<sup>352</sup> Bilhassa Kur'an, o dönemlerde insanlığın bilmediği birtakım ilmî gerçeklere işaretlerde bulunmuştur. Ancak bu gerçekler Kur'an'da, Allah'ın varlığı ve eşsiz kudretini anlatmak amacıyla yer almakta ve bunlara, insanlara İslâm hakikatini kavratmak gayesiyle temas edilmektedir.<sup>353</sup> Rüzgârın bulutları yağmur yağdıracak kıvama getirmesinde veya çiçek tozlarını ağaç ve bitkilerin arasında taşıyarak döllenmeyi sağlamasındaki rolünü,<sup>354</sup> ceninin ana karnındaki safhalarını<sup>355</sup> anlatan âyetler, bu konuda önemli birkaç örnektir.

Şâtıbî, bilimsel/ilmî tefsir anlayışının ilk mümessillerinden kabul edilen Fahreddin Râzî'nin (606/1209), "*Onlar üstlerindeki göğü nasıl yapmışız, süslemişiz, hiç bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak yoktur.*"<sup>356</sup> gibi bazı âyetlerin daha iyi anlaşılması için astronomi bilmenin önemine değinmesini, İbn Rüşd'ün (595/1198) de Kur'an'ı anlamada felsefenin lüzumundan bahsetmesini "lüzumsuzluk" olarak addetmektedir.<sup>357</sup>

Kısacası o, kuyumculuktan dalgıçlığa varıncaya kadar akla gelebilecek tüm meslek gruplarının Kur'ânî referanslarını gösterme çabasında olan bilimsel tefsir anlayışının tüm temsilcileri başta olmak üzere Kur'an'ı, içinde süt bulunan bir kaba benzeterek,<sup>358</sup> her çalkaladıklarında ondan yağ çıkaracaklarını iddia eden tüm nesnel anlam düşmanlarına kesin bir dille karşı çıkmaktadır.<sup>359</sup>

Bilimsel tefsirin son dönem savunucularının başında yer alan Tantavî Cevherî (v. 1940) tefsirdeki metodunu; din ile dünyayı, akıl ile nakli birleştirmek olarak belirtmiş<sup>360</sup> ve bu hususta elinden gelen gayreti esirgememiştir. Örnek olarak;

---

<sup>352</sup> *el-Muvâfakât*, II, 381 vd.

<sup>353</sup> Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 101.

<sup>354</sup> Hicr 15/22; A'râf 7/57.

<sup>355</sup> Hacc 22/5; Zümer 39/6; Nûh 71/14.

<sup>356</sup> Kaf 50/6.

<sup>357</sup> *el-Muvâfakât*, II, 339-340.

<sup>358</sup> Bu benzetme için bkz. Suyûtî, *el-Itkân*, II, 1034.

<sup>359</sup> Öztürk, Mustafa, a.g.m., s. 77-78.

<sup>360</sup> Cevherî, Tantavî, *el-Cevâhir ft Tefsîri'l-Kur'an*, Matbaatü Mustafa el-Babi, Mısır, 1350/1931, I, 139.

Kur'an'da göklerin ve yerin altı günde yaratıldığından bahseden birtakım âyetler vardır.<sup>361</sup> Cevherî, bu zamanları kâinatın “esr” denilen bir maddeden yaratılışı, güneş sisteminin meydana gelişi, sonra da sırasıyla madenlerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların varlık âlemine çıkışları şeklinde sıralamıştır.<sup>362</sup> Halbuki bunu pek çok tefsirde de yer aldığı gibi mutlak zaman, vakit<sup>363</sup> olarak değerlendirmek daha doğru bir yaklaşımdır. Bunları bazı varlıkların yaratılışı ile belirgin hale getirmek, delilden yoksun afakî değerlendirmelerdir.

Bu tarz tefsire oldukça ılımlı bakan ve bunu savunan kişilerin belki de en önemli yanı; bazı Kur'an âyetlerinin, yapılan ilmî keşifler ve bilimsel çalışmalarla yeterince anlaşıldığına dair görüşleridir. Bunu ifade eden cümlelerden biri şöyledir: “*Her ne kadar Enbiyâ 21/30<sup>364</sup> gibi âyetlerin tefsirinde eski müfessirler birbirinden farklı yorumlarda bulunmuşlarsa da, bilhassa son zamanlarda yapılmakta olan ilmî keşifler ve akıl durduran rasatlar, bu âyetlerin yeterince anlaşılmasına imkân sağlamış görünmektedir.*”<sup>365</sup>

Bu ifadelere katılmak mümkün değildir. Çünkü Kur'an âyetlerinin zamanla, fennin gelişmesiyle daha net anlaşıldığını söylemek de bize göre bir başka şekilde Kur'an'ın başta ilk muhataplar olmak üzere her dönem insanına eşit düzeyde hitab eden evrensel yönüne zarar verecektir. Âyetler mi acaba bazı hakikatlere önceden işaret etmektedir, yoksa ilmî gelişmeler mi bazı âyetleri daha anlaşılır hale getirmiştir. Görüldüğü gibi bu ayırım dahi çoğu zaman doğru bir şekilde yapılmamaktadır. Biz burada bu ihtimallerden birincisini tartışma konusu yapmışken, ikinci ihtimalde geçen hususun ele alınacak bir yönünün olmadığını düşünüyoruz.

Halbuki bu âyete ve onun bağlamına dikkatle baktığımızda, onunla ilgili söylenenleri kafamızdan atıp, âyetin bazı şeylerle bağlantısına kendimizi

---

<sup>361</sup> A'raf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Furkan 25/59; Hadid 57/4.

<sup>362</sup> el-Cevâhir, IV, 178.

<sup>363</sup> Bkz. Yazır, *Hak Dini*, IV, 48.

<sup>364</sup> Bazı tefsirlerde bilimsel izahlarla açıklanan (Örnek olarak bkz. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 501-502; Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir, tsz., VIII, 3905 gibi) ve ilmî tefsiri temellendirmede kendisine sıklıkla başvuru olan bu âyetin meâlî şöyle: “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmüyorlar mı? Hâlâ inanmayacaklar mı?*”

<sup>365</sup> Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İst., 2005, s. 404-405.

şartlandırmazsak; burada bilimsel bazı teorileri doğrulayan ya da asırlar öncesinde onlara işaret eden bir manânın söz konusu olmadığı kendiliğinden anlaşılacaktır. Şöyle ki: Âyet, “Görmüyorlar mı?” şeklinde bir soru ifadesi ile başlıyor. Kur’an’ın çokça kullandığı bu soru ifadesi ile ilgili olarak şu iki anlam söz konusudur: Birincisi, “Gözleriyle görüyorlar, sürekli görüp duruyorlar.” Yani bu görme işi bitmiş değil, halen devam ediyor. İkincisi, “Kesin olarak biliyorlar, onların hepsi biliyor.”<sup>366</sup>

Demek ki bu soru ifadesi burada, göklerle yerin başlangıçta tek bir kütle halinde bitişikken, sonradan ayrıldıkları şeklinde olup bitmiş bir hadiseden, bunu ifade eden bir bilimsel teoriden bahsetmeyi kabul etmiyor.

Diğer taraftan âyetin siyakında, yeryüzüne sabit dağlar yerleştirilmesi, geçitler ve yolların meydana getirilmesi, gökyüzünün korunmuş bir tavan yapılması, gece ile gündüzün, güneşle ayın insanın yararına sunulması<sup>367</sup> gibi hep insana sunulan nimetlerden bahsedildiği görülecektir. O halde burada bağlam açısından da insanların bildikleri, her an görüp durdukları ve kendisinden istifade ettikleri bir başka şeyden söz ediliyor olması ilâhî hikmetin bir gereği olacaktır ki bu da, yağmurun yağması olmalıdır. Yani burada anlatılan, her an herkesin görüp durduğu ve gerçekliğinde de hiçbir şüphe olmayan yağmur olayıdır.

İbn Abbas’tan nakledilen şu tefsir de bunu gösteriyor: “Gökler bitişikti, yağmur yağdırmıyordu. Yeryüzü bitişikti, bitki bitirmiyordu. Allah Teâlâ yeryüzü halkını yarattığı zaman, gökleri yağmurla, yeryüzünü de bitkilerle yardı.”<sup>368</sup> Ayrıca âyetin devamında suyun öneminden bahsediliyor olması da baş tarafta kastedilen şeyin yağmur olduğuna bir başka bağlam delili olarak karşımıza çıkıyor. Kur’an’ın bir başka yerinde gökyüzünün dönüp durmakta olduğundan, dönüşümlülüğünden bahsedilmesinin,<sup>369</sup> yine onun yağmur yağdırmasına; yeryüzünün yarık yarık çatlamış halinin de onun

---

<sup>366</sup> Râzî, *Tefsir*, VIII, 137.

<sup>367</sup> Enbiya 21/31-33.

<sup>368</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, III, 177. Rivayetin devamında bu açıklamayı öğrenen İbn Ömer’in, “*İbn Abbas’ın Kur’an tefsiri hakkındaki cüreti beni şaşırtyordu. Ona Kur’an hakkında ilim verildiğini şimdi gerçekten anladım.*” şeklindeki takdiri de yer alır. Taberî de farklı görüşlere değindikten sonra bunlar içerisinde “göklerle yerin bitişikliğinin yağmur ve bitki ilişkisi olduğu ve gökyüzünün yağmurla, yerin de bitkilerle yarıp ayrıldığı” şeklindeki görüşü tercih eder. *Tefsir*, IX, 19-21. Tefsirinde bilimsel izahlara çokça yer veren Fahreddin Râzî de kendisinden beklenenin aksine, bu manâyı tercih ediyor gözüküyor. Râzî, *Tefsir*, VIII, 137 vd.

<sup>369</sup> Tarık 86/11-12.

bitkilerle patlayıp yarılmasına işaret ediyor olması da aynı şekilde bu anlamı destekliyor.<sup>370</sup> O halde bütün bunları bir kenara bırakıp, ilmî izahlar arayışında olmak, her şeyden önce Kur'an'ın bütününe ve âyetin siyakına uygun davranmamak sayılacaktır. Ayrıca bu âyet, ifade tarzıyla, Kur'an'da değişik anlatım şekillerinin varlığına, onun alelade bir kitap olmadığına da şahitlik etmektedir.

Diğer taraftan, Kur'an nassını herhangi bir nazariyenin peşine düşürmek asla söz konusu olamaz. Kur'an'ın beşer teorilerini doğrulaması talep edilemez. Zira o, tüm zamanlara yönelik değişmez hakikatler içeren bir kitaptır.<sup>371</sup>

Kur'an'ı açıklarken hal-i hazırdaki bir bilgiden yararlanmak, geçmişte daha çok ehl-i kitaptan nakilde bulunmakla ya da o dönemin hakim görüşünün tesiri altında kalmak suretiyle gerçekleşiyordu. Özellikle son dönemlerde bunlara bir de âyetleri bilimsel nazariye ve keşiflerin peşinden sürüklemenin eklendiğini müşahede ediyoruz.

İlim denilen şeyin birkaç asırda tamamen tersine dönmeyeceğini kim garanti edebilir. Bugün dünyada pek çok alanda “doğru bildiğimiz yanlışlar”dan bahsediliyor. Âyete önceleri yüklenen bir anlam, bilimsel veri değiştiğinde bir revizyonu da beraberinde getirecektir. Acaba bu revizyon, insanların Kur'an algısında bir sıkıntı oluşturmadan doğru bir şekilde ortaya konulabilecek midir? Bir âyetin bilimsel bir olayla bağlantısı çokça dillendirilip, “Kur'an da buna şahitlik ediyor.” denildikten sonra; aksi bir durum oluştuğunda insanların bunu kabullenmesi zorlaşacak, belki de “Kur'an'ın dedikleri de değişebilir mi?” türünden şüpheler, ister istemez zihinleri meşgul edecektir. Bunlar bilimsel tefsirin ciddi problemleridir. Bu yüzden Kur'an'ın bu tarz tefsirine ihtiyatla yaklaşmalı, bu konuda hataya düşmemeye dikkat edilmelidir.

Bilimsel tefsir anlayışının günümüzdeki bazı temsilcilerinin, söz konusu tefsir anlayışını savunma sadedinde dile getirdikleri şu ifadeler de oldukça ilginçtir:

*“Her yapılan iş gibi, bu yönelişin (bilimsel tefsir tarzının) de hatalı yanları ve yorumları olacaktır. Zira trafiğe çıkan her araç sürücüsünün potansiyel olarak kaza yapma ihtimali daima mevcuttur. Her araç sürücüsü, her zaman hata yapmadığı gibi, trafik de bu ihtimalden dolayı araçların trafiğe çıkmalarına engel olmaz. Aynı şekilde hata yapılıyor veya yapılabilir diye bilimsel yönelişlere karşı olunmamalıdır. Varsa hatalar tespit edilerek tenkit edilmeli ve az hata yapılması için gerekli bilimsel uyarılar*

---

<sup>370</sup> Râzî, a.y.

<sup>371</sup> Krş. Kutub, Seyyid, *Fî Zılâl*, IV, 2376.

yapılmalıdır.<sup>372</sup>

Burada verilen örnekle ilgili şu hususların dikkate alınmadığı anlaşılıyor: Trafığe çıkan araç, kullanım süresi doldurdu ise, araç sürücüsünün ehliyeti yok ve yol da kapalı ise o zaman ne olacak? Bir sürücü ve az-çok kullanıma müsait bir araç olunca yola çıkma izni var kabul edilebilir mi? Halbuki trafikte araç kulanabilmek için gerekli olan başka şeyler de var. Bu sebeple yukarıdaki örneğin yalnızca bilimsel tefsiri meşru gören bir anlayışı gerekçelendirdiğini söylemeliyiz.

### 3. KUR'AN'A MODERN YAKLAŞIMLARDAN KAYNAKLANAN YANILGILAR

#### 3.1. Modernist Yaklaşım

Fransızca bir kelime olan “*modern*” sözcüğü, yeni ve çağdaş anlamındadır. “Günümüze, çağa ait olan, onu çağrıştıran” gibi anlamlara gelmektedir. Bu sözcükten türeyen “*modernite*” yenilik ve yeni olma özelliği, değişme ve çağa ayak uydurma; “*modernizm*” ise yenicilik ve ilerencilik, yani aydınlanma çağı ile gelen zihinsel dönüşümün ortaya çıkardığı ideoloji ve yaşam biçimini savunma manasını ifade etmektedir. Etimolojik olarak aynı kökten gelen “*modernist*” sözcüğü ise, *yeniden yana, ilerici, egemenliği insana özgüleştiren, insan biçimci ve insan merkezci bir dünya görüşü taraftarı olan* anlamını ifade eder.<sup>373</sup>

Dinsel bir zemine taşındığı zaman da modern, dinde yenilik taraftarı olmak,<sup>374</sup> dinî anlayışı çağın ilerlemelerini göz önüne alarak yeniden şekillendirmek demektir. Buna göre modernizmi genelde pratik hayatın her alanında yeniliğe açık olma, özelde ise dinsel muhtevalarda bir tecdit ve ıslah faaliyeti olarak algılayabiliriz.

Islah, kelime anlamı itibariyle bir şeyden fesadı gidermek, bir şeyi düzeltmek ve iyileştirmek<sup>375</sup> demek olduğuna göre, bu anlamdaki modernizmi aslı kaynakların anlam yönünden tahrifi sonucunda ortaya çıkan yozlaşma, toplumsal kötülükleri düzeltme ve

<sup>372</sup> Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Nşr., İst., tsz., s. 231.

<sup>373</sup> Demir, Ömer - Acar, M., *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay., Ank., 1997, s. 160; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 317-318.

<sup>374</sup> Saraç, Tahsin, *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ank., 1976, II, 847.

<sup>375</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 516.

ahlâkî değerleri yüceltme ihtiyacına yönelik bilinçlenmeyi hedefleyen bir aktivite olarak değerlendirilmek; bu bağlamda modernisti de söz konusu aktiviteyi gerçekleştirmeyi amaçlayan kişi olarak nitelendirmek mümkündür. İşte böyle bir eğilimin neticesine modernist tefsir denilebilir ki, bu da vahyedilmiş bir inanç ve ameller pratiği olan Kur'an'ın, bütün zamanlarda geçerli olduğunu iddia ederek, onun yaşanılan dönemde (modern) uygun yöntemlerle açıklanmasını ifade eder.<sup>376</sup>

Modernizm olgusu yaklaşık üç yüz yıldır Müslüman münevverleri meşgul etmektedir. Modernist yaklaşımların kaynağında aslında Batı uygarlığının Aydınlanma çağı ile yaşadığı zihinsel dönüşüm ve ona bağlı olarak ortaya çıkan, kurtuluşu bilimde arayan, hümanist eksenli ideoloji ve yaşam biçimi yatmaktadır.<sup>377</sup>

Rönesans'la belirginleşmeye başlayan bilimin paradigmatlaşması süreci, Ortaçağ Hıristiyan felsefesi biçiminde ortaya çıkan Hıristiyan teolojisinin tanrısı ve vahyini temsil eden kilisenin otoritesinin sarsılması süreciyle birlikte işlemiş, neticede tanrı ve tanrısal referansın merkezîliği bilime verilmiştir.<sup>378</sup>

Konuyu daha fazla irdelemek, çalışmamızın sınırlarını aşacağından; yukarıdaki girişe ilave olarak modernizmin İslâm dünyasındaki yansımalarına kısaca değinmekle yetinip, Kur'an tefsirine yönelik modernist yaklaşımlardan örneklere geçmek istiyoruz.

İslâm coğrafyası son üç asrını çok derin siyasî, fikrî, ictimâî ve ekonomik krizler içerisinde geçirmiştir. Bugün bile içinde bulunduğu bu çıkmazı aşığı söylenemez. Dolayısıyla klasik İslam modernizminin oluşumunda en önemli etken, Batı'nın bilimsel-teknolojik alanda hızlı bir ilerleme kaydetmesi ve Müslümanlara karşı bir meydan okuma hareketi içerisinde olması;<sup>379</sup> buna paralel olarak da Müslümanlarda/İslam dünyasında, içinde buldukları gerileme sürecinden kurtularak Batı'nın geldiği noktayı yakalayabilme/aşma ve meydan okumalara cevap verme amacıyla düşünsel faaliyetlerin hız kazanmasıdır. Adı ne olursa olsun, yenileşme, ıslahat, medeniyet, modernleşme veya çağdaşlaşma gibi özellikle son yüzyıllarda İslam dünyasında daha çok ön plana çıkan kavramları, temelde Doğu ve Batı karşılaşması

---

<sup>376</sup> Demirci, Muhsin, *Kur'an ve Yorum*, s. 261-262.

<sup>377</sup> Albayrak, İsmail, *Klâsik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 15.

<sup>378</sup> Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İst., 2001, s. 77-78.

<sup>379</sup> Bkz. Ahmed, Kaderuddin, "Kur'an'ın Muhafazakâr ve Liberal Anlaşılması", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (telif ve tr. Mevlüt Uyanık-K. Hamdi Okur), Fecr Yay., Ank., 1997, s. 42; Razavî, Mehdi Amin, "Modern Dünyanın Meydan Okumaları ve Geleneksel İslam", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, s. 89-104.



sonucu ortaya çıkan kültürel etkileşimin dalgalanmaları çerçevesinde değerlendirmek doğru olacaktır.<sup>380</sup>

*“Ancak, Batı’nın aksine Müslüman ülkelerdeki modernleşme hareketleri, bir tür dinî hareket şeklinde ortaya çıkmış ve öylece devam etmiştir. Modernleşme ve ıslahat hareketlerinin gerçekleşmesinde, dini yeniden yorumlama çabaları da göz ardı edilemez.”*<sup>381</sup>

Bilgiyi ve rasyonel tefekkürü insanın en ulvî ve şerefli bir eylemi sayan İslâm’ın bu kudret ve ihtişamı, Müslümanların temsildeki zayıflıkları ve yöntem hataları yüzünden, giderek yerini durgunluğa ve donukluğa bırakınca; XIX. asırla birlikte İslâm ülkelerinde birtakım arayışlar başlamıştır. Bu anlamda modernist tefsir okumalarının amacının, -en azından ilkesel bazda- İslâm’ın ilk zamanlarındaki saflık ve dinamizmini yeniden hayata geçirmek, mevcut zayıflığı ve meskeneti ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir. Bu amaçla bazı İslâm bilginleri, inanç, düşünce ve hayat tarzları ile eskiyi olduğu gibi devam ettirmek isteyen ve ictihadı da pek tasvip etmeyen muhafazakâr eğilime karşı bir ihya hareketi başlatmışlardır.

Önceleri klasik anlamda ortaya çıkan bu yaklaşım tarzı, ortaya koyduğu değerlendirme, anlama, yorumlama ve yeni çözüm metodolojisi ile daha farklı bir boyuta taşınmıştır. Böylece ilk etapta klasik modernist bir görüntü ile ortaya çıkan tefsir, bir müddet sonra eskisine göre daha çağdaş bir nitelik kazanarak İslâm modernizmi (Neo-İslâm Modernizmi) adı altında yeni bir seyir takip etmeye başlamıştır.

Klasik–Modernist Yaklaşım’ın izlerine ilk olarak Hindistan ve Mısır’da rastlanmaktadır. Çağdaş - Modernist Yaklaşım ise daha çok tarihselci bakış açısı olarak bilinmekte olup, ilk olarak Pakistanlı bilgin Fazlurrahman (1919-1988) tarafından temsil edilmiştir.<sup>382</sup>

Kur’an’a dönüş ve onu asrın idrakine söyletme gayretleri her yerde aynı tarzda gerçekleşmemiştir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, modern Kur’an okumalarının en temel özelliklerinden birisi Kur’an merkezli oluşudur.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) ile başlayan Kur’an vurgusunun bir uzantısı olarak modern düşünürler, Müslümanların çok sayıdaki İslâmî ilimle iştigalinden dolayı sıranın bir türlü Kur’an’a gelmediğini, Kur’an üzerinde yeterince

<sup>380</sup> Demir, Şehmus, “Değişim Süreci Açısından Kur’an Yorumu Üzerine”, *İslâmiyât*, IV ( 2001), 4, s. 220.

<sup>381</sup> Albayrak, *Klâsik Modernizm’de...*, s. 23, 27.

<sup>382</sup> Demirci, *Kur’an ve Yorum*, s. 262-263, 271.

durulmadığını dile getirirler. Hatta Meşrikî ve Fazlurrahman'a göre Kur'an ilimleri insanları Kur'an'dan uzaklaştırmaktadırlar.<sup>383</sup>

Bu okuyuş tarzının tabîî bir sonucu olarak, genelde hadislere karşı şüpheli yaklaşımlar sergilerler. Ahmed Han (1817-1898), Ahmedü'd-dîn Çerağ Ali (1844-1895), Gulam Ahmed Perviz (1903-1985), Çekralavi (v. 1914), İnayetullah Han el-Meşrikî (1888-1963) vb. düşünürler, bu konuda önde gelen şahsiyetlerdir.<sup>384</sup> Mezhepleri ve icmayı kabul etmezler. Modern tefsir, özellikle M. Abduh'ta belirginleştiği şekliyle akla ve modern bilimin verilerine dayandırılır.

Ayrıca bid'at, taklit ve isrâîliyyât karşıtlığı, bu anlayış sahiplerinin eserlerinde oldukça hakimdir<sup>385</sup> ki, zaten bu noktada onlara katılmamak mümkün değildir.

Modern Kur'an okumalarının başka özelliklerinin yanı sıra, onlar arasında dikkat çeken bazı farklılıklar da vardır. Hepsinin, bütün İslâm ülkelerinde son derece bilinçli ve sistemli çalışmalar olduğu da söylenemez. Ancak bütün bunlara dair özel çalışmalar ya da bazı eserlerde özel bölümler bulunduğu;<sup>386</sup> biz, tefsirde yanılı olarak düşündüğümüz modern okuma örneklerine devam etmek istiyoruz.

Modernist Tefsir Ekolü'nün kurucusu kabul edilen Hindistanlı Seyyid Ahmed Han (1817-1898) da diğer modernistler gibi başlangıçta Dihlevî'nin etkisinde kalmış, böylelikle geleneğe karşı fikirler benimsemeye başlamıştır. Ancak zamanla o çizgiden ayrılarak, tamamen modernist bir yapıya bürünmüş, XIX. asır Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin etkisinde bir yol izlemiştir. Ona göre belli bir inancın kabul edilmesinde asıl ölçütü, çağdaş bilim ve tabiat kanunları vermelidir. Buna göre onun sonuçta neredeyse "tabiatçı bir deist" durumuna düşmesine şaşmamak gerekir.<sup>387</sup>

Yine Ahmed Han'a göre kâinatta sebep-sonuç ilişkisi hakimdir. Allah, tabiat kanunlarını yaratmış ve kesinliğe bağlamıştır. Bu yüzden kâinatta bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmez. Bu anlayıştan hareket eden Ahmed Han, peygamberlerin

---

<sup>383</sup> Bkz. Fazlurrahman, "İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Geleneğin Değişimi", *İslâm ve Çağdaşlık* (tr. A. Açıkgenç- M. Hayri Kırbaçoğlu), Fecr Yay., Ank., 1990, s. 43.

<sup>384</sup> Meselâ, Meşrikî yukarıdaki görüşüne ilave olarak, Kur'an tefsirinde hadislerin peşinde koşmayı, Kur'an'ın yetersiz algılanmasıyla ilişkilendirmektedir. Birışık, Abdülhamid, *Hind Altı Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay., İst., 2001, s. 366.

<sup>385</sup> Albayrak, İsmail, *Klâsik Modernizm'de Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 32-35.

<sup>386</sup> Modern tefsir okumalarının özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Goldzher, *Mezahib*, s. 370-391; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 75-105.

<sup>387</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 141-142.

mucizelerini ve velilerin kerametlerini kabul etmeyip, bunlarla ilgili nasları tabiat kanunlarına uygun bir şekilde yorumlamaya çalışır. Batı rasyonalizmine kendisini o kadar kaptırmıştır ki neredeyse beş duyu ile algılanamayan her şeyi reddetme ve dini nasları bu doğrultuda tevil etme yolunu tercih etmiştir. Bunun bir neticesi olarak ona göre melekler, insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi yaratılmış nesnelere hususiyetleridir. Kur'anî terminolojide melek kavramının ikincil anlamı, insanı kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde cesaretlendiren ilâhî moral bir destektir. Şeytan yoldan çıkmış melek olarak metaforik biçimde Kur'an'da ateşin yaratığı olarak zikredilmiştir. Aslında o, insanın kötü tabiatına işaret eder... Cin kavramının Kur'an'daki anlamları arasında o, çöl, tepe ve ormanlarda yaşayan yabancı insanlar gibi şeylerden söz eder.<sup>388</sup>

Kur'an'ın ilk on yedi sûresini ihtiva eden altı ciltlik bir eser telif eden Ahmed Han'ın bu tefsirinin ilk kısmının yayınlandığı 1880 yılı, haklı olarak modern Kur'an tefsirinin kesin başlangıç tarihi ve öncüsü olarak alınabilir.<sup>389</sup>

Geçmişte İslâm âlimlerinin tartıştıkları siyasî, iktisadî, hukukî vb. meselelerin, sonraki nesillere İslâm'ın kendisiymiş gibi sunulduğunu söyleyen Ahmed Han, bunun da Müslüman toplulukları fikrî donukluğa sürüklediğini ifade etmektedir. Ona göre taklitten kurtulmalı ve ictihad yaygınlaştırılmalıdır.<sup>390</sup> Siyasetin dinden ayrılması gerektiğini savunan Ahmed Han, Müslümanların hiçbir devirde vahye dayanarak siyaset yapmadıklarını ve dünya ile ilgili konuların temel olarak değişmeyen dine dahil edilmesinin büyük bir hata olduğunu savunmaktadır.<sup>391</sup>

Hindistan modernist tefsir ekolünün ikinci önemli şahsiyeti olan Seyyid Emir Ali (v. 1928) de tıpkı Ahmed Han gibi İslâm'ın rasyonalist bir din olduğunu, dinî yaşantılar geçmişini bir tarafa bırakıp İslâm'ı bugünün de dini kılacak çalışmalar yapmak gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda miracı maddî bir olay olarak yorumlamış, çok evliliğin kaldırılmasını savunmuş ve İslâm'ın siyasî bir sistem olarak demokrasiden yana tavır aldığını ileri sürmüştür.<sup>392</sup>

<sup>388</sup> Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, İst., 1989, II, 74; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 236-237.

<sup>389</sup> Baljon, J. M. S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (İngilizce'den tr. Ş. Ali Düzgün), Fecr Yay., Ank., 1994, s. 16-17.

<sup>390</sup> Goldzher, *Mezahib*, s. 339-340; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 240; Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 265.

<sup>391</sup> Rûmî, Fehd, *İtticâhâtü't-Tefsir fi'l-Karnî'r-Râbi'Aşer*, Suudi Arabistan, 1986, III, 1081.

<sup>392</sup> Ahsan, Abdullah, "Emir Ali, Seyyid", *DİA*, İst., 1995, XI, 124; Goldzher, *Mezahib*, s. 340-341. Ayrıca bkz. Demirci, a.g.e., s. 266-267.

Keramet Ali'nin Kur'an'ın fizik ve matematikle ilgili sayısız pasajlar içerdiğini, hatta eski felsefî sistemlerin tatmin edici bir şekilde bütün yönleriyle Kur'an'da tartışıldığını söylemesi,<sup>393</sup> Kur'an'ın lâfzî i'cazının aksine ilmî i'cazının bu dönemde ne kadar önem kazandığının kayda değer bir delilidir. Akıl ve vahyin çatışmayacağı düşüncesinden hareketle, Kur'anî birçok anlatımın aklî izahlar çerçevesinde sunulduğu göze çarpar. Şayet modern bilimin Kur'an âyetleri ile uyumsuzluklarına rastlanırsa, bu mutlaka bilimsel veriyi yanlış anlamaktan ya da tamamen ispatlanamamış bilimsel düşüncelerden kaynaklanmıştır.<sup>394</sup>

Bu aşırı pozitivist Kur'an okuma gayretleri neticesinde cinleri görünmeyen varlıklar olmaktan çok, yabanî/bedevî insan grupları, Şeytan'ı insanın kötü yönünü temsil eden içsel bir kuvve, Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkışı esnasında yarılan denizi gel-git, Hz. Süleyman'ın esasına dayalı vefatını cesedin mumyalanarak saklanması ile izah etmek; yine Neml sûresi 18. âyetteki bir karıncanın diğer karıncalara “*Yuvalarınıza girin ki Süleyman ve orduları farkında olmayarak sizleri ezmesin!*” ifadesindeki karıncaları bakteri saçan mikroplarla, Bakara 195'teki “*Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın!*” ifadesini de hijyen ya da koruyucu hekimlikle ilişkilendirmek gibi Kur'an metninin fazlasıyla zorlandığı bilimsel yorumlarla karşılaşmaktadır.<sup>395</sup> Ayrıca evrim teorisiyle ilgili bilimsel izahlar ve Kur'anî malzeme kullanımı da dikkatlerden kaçmamaktadır.<sup>396</sup>

İslâm tabîî ki bilimle ters düşmez. Bu ayrı bir konudur. Ancak pek çok Kur'an âyetini fiziksel olaylarla açıklamak, bunun için kabul edilemeyecek zorlamalara gitmek, kanaatimizce bir tür “dini laboratuvar içine hapsedmek” anlamına gelecektir.

Hindistan modernistlerinden ve Ahmed Han'ın yakın arkadaşlarından Şirak Ali de Hz. Süleyman'ın mabedini inşa eden cinlerin Ürdün tepelerinde yaşayan iptidaî Semitik bir kabile olduklarını söyler.<sup>397</sup>

Mısır modernist tefsir anlayışının temsilcilerinden olan Muhammed Ebû Zeyd de diğerleri gibi melekleri farklı algılar. Onları evrene hakim olan kanunlar olarak

---

<sup>393</sup> Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* (tr. Ahmet Küskün), Yöneliş Yay., İst., 1990, s. 30.

<sup>394</sup> Albayrak, İsmail, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 35'ten naklen Sıddikî, Mazharuddîn, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*, İslâmabad, 1982, s. 93.

<sup>395</sup> Bkz. Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yay., İst., 1981, s. 127-226; Ahmed, Aziz, a.g.e., s. 59; Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 39, 44-52, 76, 86, 93, 96 gibi.

<sup>396</sup> Albayrak, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 35-36.

<sup>397</sup> Ahmed, Aziz, a.g.e., s. 75.

değerlendirir ve onların insana secde etmelerinin anlamının, evrenin insan emrine verilmesi olduğunu ileri sürer.<sup>398</sup> Bu yorumun aynısını Muhammed Abduh'ta da görmekteyiz.<sup>399</sup>

Yine “*Biz de: Ey ateş! İbrahim'e serin ve esenlik ol, dedik.*”<sup>400</sup> âyetini Allah'ın Hz. İbrahim'i ateşe düşmekten kurtarması, aynı sûrenin “*Davud'a dağları ve kuşları boyun eğdirdik, onunla beraber tespih ediyorlardı.*”<sup>401</sup> âyetinde yer alan “tespih ediyorlardı” sözünü de, savaş sanatında kullandığı silahları dağdaki madenlerden yapan Hz. Davud'a bu madenlerin görünmesi şeklinde yorumlamıştır.<sup>402</sup>

Yukarıdaki âyet onun dediği gibi Hz. İbrahim'in ateşe düşmekten kurtarılmasını anlatıyorsa, o ateşe düşmemişse ateş niçin ona serinlik ve selamet olsun ki, yanmaya devam etsin! Diğer yoruma gelince; Hz. Davud hakkındaki âyetten murad, onun iddia ettiği gibi madenlerin ona görünmesi olsaydı, aynı durum herkes için mümkün olduğundan, burada Peygamber'e ait bir ayrıcalıktan söz edilmesi anlamsız olurdu.<sup>403</sup>

Aslında Mısır'daki modernist yönelişin ilk muharrik gücü olarak Seyyid Cemaleddin Efganî'yi (1839-1897) görmek mümkün.<sup>404</sup> Bir Kur'an tefsiri yazmamakla birlikte farklı konulardaki görüşleri, özellikle Müslümanları içinde buldukları derin uykudan uyandırma konusunda göstermiş olduğu gayretler –birçok meseleyi teori ve pratikte çözmüş olmamasına rağmen- bazı düşünce ve projelerin gün ışığına çıkmasına zemin hazırlaması, Abduh başta olmak üzere onun pek çok ilim ve fikir adamı üzerinde etkili olmasına yol açmıştır.<sup>405</sup>

M. Abduh'un (1846-1905) tefsir tarzı incelendiğinde onun toplumu ve din anlayışını ıslah projesinde aklın inkâr edilemez rolü hemen göze çarpar. Özellikle 30. cüzdeki sûre tefsirlerinde konteks dışı o kadar sık akıl vurgusunda bulunur ki, bazen okur onun akıl

---

<sup>398</sup> Rûmî, *İtticâhât*, III, 1091; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 275.

<sup>399</sup> M. Abduh - R.Rıza, *Tefsîru Kur'ani'l-Hakîm eş-Şehîr bi Tefsîri'l-Menar*, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz., I, 268-269.

<sup>400</sup> Enbiyâ 21/69.

<sup>401</sup> Enbiyâ 21/79.

<sup>402</sup> Rûmî, a.g.e., III, 1081 vd.; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 248-249; Demirci, Muhsin, *Kur'an ve Yorum*, s. 269-270.

<sup>403</sup> Bkz. Şimşek, a.y.

<sup>404</sup> Goldzher, a.g.e., s. 349. Efganî ve onun herkesin ictihad yapabileceği görüşünden hareketle bazı konularda yaptığı kendine has yorumları için bkz. Karaman, Hayrettin, “Efganî, Cemaleddin”, *DİA*, İst., 1994, X, 456-466.

<sup>405</sup> Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 268.

konusunu ideolojik bir bakış açısından değerlendirdiğini düşünmekten kendini alamaz.<sup>406</sup> Onun tefsir anlayışı genelde ictimaî tefsir ekolü olarak kabul edilmekle birlikte, bu ekole akla olan aşırı vurgusu nedeniyle “Modern Mutezile Ekolü” diyenler de olmuştur.<sup>407</sup> Buna dair misaller arasında birkaçını burada ifade etmek istiyoruz:

Şems sûresinin 7. âyeti olan “*Andolsun nefse ve onu şekillendirene!*” âyetindeki *tesviye* ile ilgili olarak, buradaki anlamın hayır ile şerri birbirinden ayıran aklın verilmesi olduğunu ifade etmektedir. “*Semûd azgınlığı yüzünden Hakkı yalanladı.*” mealindeki aynı sûrenin 11. âyetini de “Sahih aklın irşadından çıkarak taşkınlık gösterdiler.” şeklinde açıklamaktadır.<sup>408</sup> Yine onun Fil sûresinde Ebrehe ordusuna gönderildiği ifade edilen kuşları bir tür sivrisinek ya da bazı mikrop ve hastalıklar taşıyan sinekler olarak tefsiri de oldukça meşhurdur.<sup>409</sup>

Kur’an’ı zamanın şartlarına göre yeniden anlamayı teklif eden modern okumalarda dikkat çeken bir tez de, Kur’an’da ya da geçmiş dönemlere ait herhangi bir metinde nesnel anlamın yakalanmasının imkânsızlığı iddiasıdır. Bu iddianın kaynağı, modern düşünce ile onun uzantısı olarak nitelendirilebilecek postmodern düşüncedir. Zira postmodernizme göre hiçbir şeyin nihyeti yoktur ve her şey herkese göre değişik bir karaktere sahiptir.

Kur’an’ın her asırda herkesçe aynı ortak bir anlamının yakalanmayacağı yönündeki düşüncelerin önemli bir dayanağı da Batı’da Kutsal Kitap üzerinde yapılan çalışmalardır. Kutsal Kitap’ta var olan tek ve ezelf anlam, Luther ile birlikte yerini çok anlamlılığa bıraktı. Bununla birlikte önceleri birincil derecede önemli olan metin, yerini bireye bırakmak zorunda kalıyordu. Bireyi önceleyen Batı düşüncesi, kutsal olsun ya da olmasın tüm metinleri işlenmeye müsait alan olarak gördü ve sonucu açıkça kaos ve indî okumalar demek olan bu düşünce, dini metinlerin normatif oluşunu bütünüyle ortadan kaldırdı.<sup>410</sup>

Halbuki Müslümanların Kur’an algısı Batı’nın Kutsal Kitap telakkisinden çok farklıdır. Batı dünyasında herhangi bir değişikliğe uğramadan bugüne kadar gelmiş bir ilâhî kitap anlayışı yoktur. Oysa Kur’an ilâhîdir, evrenseldir ve bugüne kadar tevatür

---

<sup>406</sup> Albayrak, İsmail, a.g.e., s. 118.

<sup>407</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 80.

<sup>408</sup> Abduh, *Cüz-ü Amme*, Matbaatü Mecelleti’l-Menar, Mısır, 1329, s. 96, 97.

<sup>409</sup> Abduh, a.g.e., s. 160. Fazlurrahman da aynı şekilde fil olayını çiçek salgını ile izah eder. Bkz. “Allah’ın Elçisi ve Mesajı”, *İslâmî Yenilenme*, s. 37.

<sup>410</sup> Polat, F. Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 370.

yoluyla ulaşmıştır. Tarih de bu durumun aksini tespit etmiş değildir.

Ayrıca Kur'an'ın, her zaman için ortak bir şekilde anlaşılabilir bir anlamının olmadığını söylemek ya da nesnel anlamın asla yakalanamayacağını savunmak, aslında Kur'an'ın hiçbir anlamının olmadığını söylemektir. Pozitif bilimlerin nesnellığı apayrı olsa da, sosyolojik açıdan nesnel anlamı yakalamanın imkânsız olduğu da kesinlikle söylenemez. Aksi halde tüm metinler, anlamsız yığınlar olmaktan öte bir şey ifade etmeyecektir. Zira hayat, laboratuarda test edilen alanlardan, sayısal anlamda nesnellikten ibaret değildir. Sosyal bilimlerde de bir yere kadar ortak anlam mutlaka söz konusudur. Nesnel anlamın imkânsızlığı iddiası, izafiliğe kapı aralar. Bu da neticede, içini başkalarının dolduracağı anlam boşlukları yaratacaktır.

Bir dil ile gönderilmiş olan Kur'an metninin muhataplarca ortak bir şekilde anlaşılabilir olmasından doğal bir şey olamaz. Zira dil, herkesin kendine göre sınırsız sayıda ve çapta anlamlar yükleyebileceği bir alan değildir. Onun da kendine göre sınırları vardır. Aksi takdirde insana hitap edilmesinin bir anlamı olmaz. -İlahi bir metnin insana hitabını bırakalım.- Hiçbir metnin, yaklaşık olarak da olsa ortak bir anlamı, herkese yönelik mesajı, nesnel bir yönünün olamayacağı söylenirse, dünyada insanlar arası hukukun yazılı metinlerle ifade edilmesinin de bir manası olmaz. O takdirde, metinden istediğini anladığını söyleyen kimseye söylenebilecek bir şey yoktur. Özellikle Kur'an'ın çoğunluğunu teşkil eden muhkem âyetlerinin meal ve tefsirlerinde farklı ekol ve anlayışlara sahip yorumcular arasında dahi ortak anlam alanlarının çokluğu, nesnel anlamı yakalamanın mümkün oluşunun delilidir. Bunun dışında tabii ki herkes, kendi gücü ve kabiliyeti nispetinde söz konusu metinden ek anlamlar da çıkarabilir. Buna bir de uzmanlık gerektiren konular eklenince, anlam dünyalarının zenginleşmesi kaçınılmaz olacaktır. Maksatları ve hikmetleri tespit etmekten ayrı bir şey olan anlam, öz itibarıyla anlaşılırdır. Dolayısıyla Kur'an dili, insanların her çağda diledikleri anlamlar yükleyebilecekleri bir yapıda değildir.<sup>411</sup>

Sonuç olarak Hind ve Mısır modernistleri, pozitivistlerin etkisinde kalarak peygamberlerle ilgili harikulade olayları, melek ve cin gibi deney alanına girmeyen görünmez varlıkları tevil veya inkâr yoluna gitmişlerdir. Aynı şekilde Kur'an'daki siyaset, hukuk, ekonomi vb. pratik hayatla ilgili emir ve yasakları ya ilâhî tavsiyeler olarak algılamışlar; ya da bundan sonraki bölümde genişçe ele aldığımız tarihselci bakış

---

<sup>411</sup> Bkz. Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., 2. bs., İst., 1998, s. 274; Polat, F. Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 335, 376 vd.

açısıyla izah etmeye kalkışmışlardır.<sup>412</sup> Öyle görünüyor ki, onların sergiledikleri bu tavırların arka planında –İslâm’ın belli bir yönetim şeklini öngörmediği tezinden hareketle- dini toplum hayatından uzaklaştırıp bireysel hayata indirgeme isteği yatmaktadır.<sup>413</sup>

Modernistler, İslâm’ın mevcut beşerî sistemlerle uyuşmayan bazı emir ve yasaklarını da aynı şekilde tevil etmişlerdir. Ahmed Han ve Ebû Zeyd’in yasaklanan faizin bileşik faiz ya da fahiş yüzdelerle olan faiz olduğu görüşleri bu konuda oldukça meşhurdur. Bu konuda amaçlarına ulaşmak için kimi beşerî metinlerin anlaşılıp değerlendirilmesi için geliştirilmiş okuma yöntemlerini Kur’an’a uygulamaya çalışırlar. Bu okuma çeşitlerinden biri de tarihselci okumadır.

### 3.2. Tarihselci Anlayış ve Hermeneutik Yaklaşım

Son dönemlerde klasik modernist yaklaşımın ardından, ondan biraz daha farklı bir zemine oturtulan başka bir tefsir yönteminin ortaya çıktığını görmekteyiz ki, bunu da çağdaş veya neo-modernist yaklaşım olarak tanımlamak mümkündür. Bu yaklaşımın İslâm dünyasındaki belirgin ilk temsilcisi Pakistanlı bilgin Fazlurrahman olsa da, çağımızda Müslümanlar arasında Kur’an’a tarihselci bakış açısını ilk olarak ileri süren kişinin yine Ahmed Han olduğu söylenebilir. Onu öğrencileri, yine aynı bölgenin insanı olan Fazlurrahman, Mısırlı Ali Abdurrazık, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Hasan Hanefi, Cezayir asıllı Muhammed Arkoun gibi zatlar takip etmiştir.<sup>414</sup>

Ancak tarihselci bakış açısının bir yöntem olarak Kur’an ve Sünnet’e uygulanması önerisine öncülük yapanlar, tıpkı hermeneutiğin ilk olarak Kutsal Kitab’a uygulanmasında olduğu gibi yine Batılı akademisyenlerdir.

Burada tarihselciliğin ve en kaba bir biçimde “anlamın yorumu”<sup>415</sup> olarak tanımlanabilen hermeneutiğin Batı’da geçirdiği aşama ve dönüşümleri uzun uzadıya inceleyecek değiliz. Bu apayrı bir çalışma konusudur ve bununla ilgili müstakil eserler,

---

<sup>412</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 289.

<sup>413</sup> Demirci, *Kur’an ve Yorum*, s. 270.

<sup>414</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 290. Hâmid Ebû Zeyd, Hasan Hanefi ve Muhammed Arkoun örneğinde Kur’an’a modern yaklaşımlar konusunun genişçe ele alındığı özel bir çalışmaya burada işaret etmeliyiz. Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar*, İz Yay., İst., 2007.

<sup>415</sup> Aktay, Yasin, “Kur’an Yorumlarının Hermeneutik Bağlamı”, *İslâmî Araştırmalar*, IX (1996), 2, s. 78.



makaleler mevcuttur.<sup>416</sup> Kaldı ki, içerisinde pek çok yaklaşım şekilleri barındıran hermeneutik, terim olarak XIX. yy.'da ortaya çıkan tarihselcilikle bire bir aynı değildir. Zorunlu olarak tarihselciliği de öngörmez. Ancak pratikte genelde birbirinin devamı iki anlayış oldukları intibamı uyandırmaları ve birbirleriyle irtibatlı olmaları sebebiyle, bu iki konuyu birlikte ele almayı tercih ettik. Bizim burada üzerinde duracağımız husus daha çok, kilisenin Kutsal Kitap üzerindeki otoritesine tepki olarak XVI. yy.'da ortaya çıkan reform hareketlerinden itibaren Kutsal Kitap'a uygulanan; bunun bir yansıması olarak da günümüzde İslâmî nasslara uyarlanması öngörülen tarihselci ve tenkitçi hermeneutiktir.

Kuşkusuz tarihselciliğin en genel anlaşılma biçimlerinden birisi onun, insanların birbirlerinden farklı oldukları ve sürekli olarak ayrı tecrübeler yaşadıklarını ifade etmesidir.<sup>417</sup> Tarihsellik, herhangi bir fenomenin, varlık dünyasına gelişyle birlikte, bu âlemin ve dolayısıyla tarihin konusu olması anlamına gelebileceği gibi, yine herhangi bir olgunun yaşanmış, geçmiş olması hasebiyle artık bugünün değil, geçmişin malı ve doğrusu olması anlamına gelir. Bizim üzerinde durduğumuz ve bugün ilim dünyasında kullanılan tarihsellik de budur. Tarihselcilik bakımından bir şeyin tarihsel olması da bir yaşam felsefesi olarak onun tamamen tarih ürünü bir şey olduğu, tarihte kaldığı ve bu sebeple etkisinin de yaşadığı dönemle sınırlı olduğu anlamına gelir.<sup>418</sup>

Hermeneutik ise köken itibariyle Greklerin Mitolojik teolojisine dayanan bir düşünce geleneğine sahiptir. Mitolojik tanrı Hermes, tanrıların habercisi ve elçisi olarak onların mesajlarını ölümlülere iletir. Bunu da dümdüz değil, daha çok işaretler şeklinde, onların diline ve anlayabilecekleri şekilde çevirerek yapar, yani hermeneutik yaparak aktarır. Buna göre hermeneutik, dile getirmek, anlatmak ve bir dilden diğerine çeviri yapmak anlamlarını bir arada ihtiva eder. Hal böyle olunca Gadamer'in ifadesiyle hermeneutik etkinliği daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını, o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur.<sup>419</sup>

---

<sup>416</sup> Bunlar arasında Serinsu, Ahmet Nedim, *Tarihsellik ve Esbâbı Nüzûl*, Şûle Yay., İst., 1996; Özcan, Zeki, *Teolojik Hermeneutik*, Alfa Yay., İst., 1998; Gadamer, H.G., "Hermeneutik" (*Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Derleme ve tr. Doğan Özlem), Ark Yay., Ank., 1995; Tatar, Burhanettin, *Felsefi Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ank., 1999; Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İst., 2001; Tatar, Burhanettin, *Hermenötik*, İnsan Yay., İst., 2004 vb. sayılabilir.

<sup>417</sup> Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 39.

<sup>418</sup> Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 222.

<sup>419</sup> Özcan, Zeki, *Teolojik Hermeneutik*, s. 9-12; Gadamer, H.G., "Hermeneutik", s. 11; Kotan, Şevket,

Hermeneutiği tanımlama çabaları onun tarihsel gelişimine ve farklı düşünürler elinde kazandığı anlamlara göre farklılık arz etmektedir. Bunun yanı sıra bizzat hermeneutiğin “anlama”, “metin”, “yorum” ve “açıklama” gibi temel kavramlarının kendi mahiyetlerinden kaynaklanan belirsizlikler, herkesin üzerinde uzlaşacağı belirli bir hermeneutik tanımının yapılmasını imkânsızlaştırmaktadır. Meselâ, Yunan felsefî mirası üzerine yerleşen Romalılar döneminde hermeneutik, tefsir ve tefsir metodolojisi ile eş anlamlı olup, belli bir gelenek içinde söylenen şeyleri yorum çabasıyla açıklama ve aktarma sanatı konumundaydı.<sup>420</sup>

Yeniçağda Hermeneutik başlıklı ilk kitabın 1654 yılında Dannhauser tarafından yazılmasından itibaren Teolojik, Filolojik, Hukuksal Yönelimli ve Felsefî Hermeneutikten söz edilmektedir.<sup>421</sup> Sonraları bunlara Sosyolojik Hermeneutik de dahil olmuştur. F. A. Wolf’a (1759–1824) göre hermeneutik, bir yazarın düşüncesini, onun kendi metninden hareketle mutlak zorunlu bir biçimde ortaya çıkarma sanatıdır. Schleiermacher (1768-1864) ile birlikte evrenselleşen ve felsefî alana çekilen hermeneutik, din dışı konulara da uyarlanmıştır. Daha sonra Dilthey (1833-1911) ile bir bilim kuramına dönüşerek pozitivist bir temele oturan hermeneutik, Heidegger (1889-1976) ile ontolojik bir yapıya büründü. Var olanın varlığına ilişkin eski soru artık varlığın anlamına ilişkin bir soruya dönüşmüştü. Onu takip eden öğrencisi Gadamer (1900-2002), hermeneutiği rafine ederek, onun bir yöntem veya bilim değil; dinlemeye dayalı bir diyalog olduğu anlayışını ortaya koydu. Hatta felsefî ya da kuramsal açıdan bakıldığında kimilerince hermeneutik, “Bir metni kendi yazarı kadar, hatta ondan daha iyi anlamak” gibi özel bir görev dahi üstlenmiştir.<sup>422</sup>

Görüldüğü gibi bu tartışmaların içerisinde insan zihninin ürünü olmayan vahiy olgusu yoktur. Kutsal metinlerin hermeneutiğe tabi tutulması bu gerçeği değiştirmiyor. Zira Hristiyan vahiy görüşü, Müslümanların inandığı vahiyden tamamen ayrıdır.<sup>423</sup>

Bütün bu anlatılanlardan sonra denebilir ki, Batı’da filizlenen hermeneutiğin amacı, metne onu yazanların onu anladıkları gibi ulaşmaktır. Yani kutsal metinleri eşzamanlı/evrensel okumaktan vazgeçip, artzamanlı/zamanın şartlarına göre okumaya geçilmeli ve metinlerin literal tarihi anlamı ortaya çıkarılmalıdır. Dinî metinlere ve

---

*Kur’an ve Tarihselcilik*, s. 130-131; Tatar, Burhanettin, *Hermenötik*, s. 11-12.

<sup>420</sup> Tatar, *Hermenötik*, s. 35-36.

<sup>421</sup> Gadamer, “Hermeneutik”, s. 12.

<sup>422</sup> Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, s. 131-144; Tatar, *Hermenötik*, s. 36, 38 vd.

<sup>423</sup> Kotan, a.g.e., s. 165.

onların yorumuna bakışla ilgili Batıda yaşanan gelişmeler, Rönesans ve Reform hareketleri, tıpkı modernist yaklaşımlarda olduğu gibi yine zamanla İslâm dünyasına da sirayet etmiş ve dinî nassların yorumunda esas alınmaya başlanır olmuştur.<sup>424</sup>

Sözün burasında, konunun başında söylediğimiz “Batılı akademisyenlerin bu konudaki öncülüklerini” açıklama sadedinde şu örnekleri ifade edebiliriz:

“*Kur’an’ın lafız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip Kur’an’ın önerdiği yaşama düzeninin Hz. Peygamber’in çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından aşıldığı kabul edilmelidir.*”<sup>425</sup>

Paret’e (1901-1983) göre Kur’an’a giden en kestirme yol, tarihsel bakış açısından geçmektedir. Bu yolu izlerken Kur’anî tebliğleri hemen genel geçer mutlak ifadeler olarak görmemek gerekir. Bu tebliğlerde daha çok, M.S. VII. yüzyıl başlarında Mekke ve (622’den sonra) Medine’de içinde bulunulan ve Arap Peygamber’in üstesinden gelmek zorunda olduğu, son derece somut, tarihsel duruma karşı birer tavır alış görmektedir.<sup>426</sup>

M. Watt (1909-2006) ise tarihselci bakışın İslâm’da bir eksiklik olduğunu söyler. Ona göre Hz. Muhammed ve ilk dönem İslâmı’nın idealleştirilmesi, günümüz batılılarını ürkütmektedir. Bu aynı zamanda öldürücü bir tavidir. Hristiyanlıkta olduğu gibi tarihsel yöntemler izlenmelidir.<sup>427</sup>

İşte Batılı yazarların İslâm dünyası için bir kusur telakki ettikleri tarihselci bakış eksikliği, İslâm dünyasında kısa sürede yankısını bulur. Fazlurrahman, bu eleştirilerde gerçek payının olduğunu kabul ederek, bu doğrultuda yoğun bir fikrî faaliyete girer. Ona göre bu metod sadece İslâm Tarihi’nin yahut Sünnet’in oluşmasına değil, bizzat Kur’an’a da tatbik edilmelidir.<sup>428</sup>

O, önce klasik modernizmi eksik ve kusurlu yanlarından arındırmakla işe başlamış, sonra da yeni bir modern proje üretme yolunda çaba sarf etmiştir. Maksudı İslâm’ın

---

<sup>424</sup> Yiğit, Metin, “Hermeneutik Yöntem”, *YYÜİF Kur’an ve Dil–Dilbilim ve Hermeneutik– Sempozyumu* (17-18 Mayıs 2001), Erzurum, 2001, s. 135-136.

<sup>425</sup> Paret, Rudi, *Makaleler*, s. 18.

<sup>426</sup> Paret, a.g.e., s. 100.

<sup>427</sup> Yiğit, Metin, “Hermeneutik Yöntem”, s. 136’den naklen Watt, W. Montgomery, “İslâm’ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü” (tr. Turan Koç), *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, sayı: 9, Kış–1995, s. 87.

<sup>428</sup> Aydın, Mehmet S., “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar*, IV (1990), 4, s. 276, 278; Yiğit, Metin, “Hermeneutik Yöntem”, s. 137.

temelleri olan Kur'an ve onun pratik yorumu Sünnet'i yeniden yorumlayarak aktüelleştirmek, yani hayatın içine sokmaktır.<sup>429</sup>

Kur'an'ın tarihselliğini savunanların ne demek istediklerini şöyle özetleyebiliriz: Kur'an-ı Kerim, ekonomik, sosyal ve siyasal etkenlerin ortaya çıkardığı bir metindir. Vakıa tarafından oluşturulmuştur. İndirilmeden önce Levh-i Mahfuz'da mevcut olduğu tamamen bir safsatadır. O, belli bir siyasî ve sosyal çevrede ortaya çıkmıştır ve ancak o dönemi bağlar. Modernistlerin bazılarına göre Kur'an'da nesh olayı da bu iddiayı doğrulamaktadır.<sup>430</sup> Çünkü şartların değişmesiyle hükümler de değişmektedir. Eğer Kur'an günümüze kadar inmeye devam etmiş olsaydı, mevcut hükümlerinin birçoğu, belki de tamamı değişmiş olurdu.

Tarihselliği ileri sürenlerin ilgilendikleri hususların başında kadının örtünmesi ve erkek karşısındaki konumu gibi meseleler gelmektedir. Modernizmin etkisinde olan tarihselciler, günümüzde sosyal yapının değiştiğini, kadının da üretime katıldığını ve bu nedenle kız ve erkek çocuklar arasında mirasın eşit olarak bölünmesi gerektiğini savunurlar. Yine onlara göre Kur'an'ın indiği dönemde insanlar çok daha kaba idi. Kadınların iffeti ancak örtünme ile korunabiliyordu. Ayrıca önemli olan iffetli olmaktır. İffet, tesettür olmaksızın da korunabilir vs...<sup>431</sup>

Müslümanlar arasında tarihselci bakış açısının en belirgin örneği konumundaki Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*'ta önerdiği Kur'anî Hermenutik projesinde bu tarihselci yaklaşımı sergilemekte ve Kur'an'ı anlayabilmenin ilk şartının onun indiği dönemi incelemek olduğunu söylemektedir.<sup>432</sup> O, bu husustaki yaklaşımını, Kur'an tarihsel bir metin olarak ele alınmalı, geliştirilen yeni bir tefsir metodolojisiyle de Müslümanların modern dünyadaki sorunlarını çözebilecek ve bu alandaki ihtiyaçlarına

---

<sup>429</sup> Demirci, Muhsin, *Kur'an ve Yorum*, s. 271.

<sup>430</sup> Meselâ Arkoun bunu açıkça ifade edenlerdendir. Bkz. Polat, F. Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 245.

<sup>431</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 295-297. Meselâ, Muhammed Said el-Aşmâvî'ye göre bağlı bulunduğu sebepler ortadan kalktığı için Kur'an, bir hüküm kaynağı olma özelliğini yitirmiştir. Hz. Peygamber'in (a.s.) uyguladığı kimi hadler, artık bugün uygulanamaz durumdadır. Çünkü artık o hayatta değildir. Dolayısıyla Aşmâvî Kur'an'ı, lafzı olan ama anlamı olmayan metinler olarak görmektedir. Nüzul sebeplerini de sanki hükümlerin illeti kabul etmektedir. Bkz. Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 269.

<sup>432</sup> Paçacı, Mehmet, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İslâmî Araştırmalar*, IX (1996), 2, s. 123.

cevap verebilecek tarzda yorumlanmalı tezi üzerine kurmaktadır.<sup>433</sup>

Fazlurrahman'a göre Kur'an hem lafızlarının kaynağı, hem de içeriği itibariyle tarihsel bir metindir. Çünkü Kur'an, vahyin Peygamber'in zihninde ve toplumsal şartlarda "rengini aldığı" birtakım tezahürlerdir. Yani peygamberliğin tarihselliği içinde oluşmuştur. Böyle olunca, başka tarihsellikler söz konusu olduğunda Kur'an, başka şekillerde ifade edilebilir veya uygulamaya dökülebilir. Esasen o, ilâhî de olsa ebediyen geçerli tek dışa vurum olarak kastedilmiş olamazdı.<sup>434</sup> Yani Kur'an metni ya açıkça Hz. Peygamber tarafından yazılmıştır ya da onun kalbinde vuku bulan ilham ve yansımalar onun tarafından yazıya geçirilmiştir. İlhamlar ona ait olmasa bile, lafız Peygamber'e aittir ve onun dilbilgisi gücü ile ifade tarzının bir ürünüdür. Dil, kültüre ait bir olgu olduğundan; Kur'an metninde tarihsel bir durum belirleyici rol oynamaktadır. Böyle olunca Peygamber kendi bilgi, dil, eğitim düzeyi, içinde yaşadığı sosyal çevre ve bu çevrenin kendisine sunmuş olduğu şartların, yani tarihsel durumun etkisiyle bu metni meydana getirmiştir.<sup>435</sup>

Metni oluşturan kabuk kısmını tarihsel kabul eden Fazlurrahman, Kur'an'ın içeriğini de tarihsel olarak nitelendirmektedir. Çünkü ona göre içerik de Hz. Peygamber'in (a.s.) mücadelesi sürecinde ortaya çıkan sorun ve olaylara verilen cevaplardan, özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarını çözücü naslardan oluşmaktadır.<sup>436</sup>

Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği genel hedefleri tespit etmek için öncelikle vahiy ortamının tarihsel şartlarına gidilmesini ve bu şartları göz önünde tutarak Kur'an'ın somut olayları işleyişinden, bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket edilmesini teklif eden Fazlurrahman, buraya kadar Şatıbî'nin bütünlük ilkesi ile nüzûl sebeplerini ve vahiy döneminin kültürel dokusunu bilmeye yönelik şartlarını benimsiyor görünüyor. Ancak Fazlurrahman'ın önermiş olduğu bu hermeneutik yöntemin ikinci etabında problem açığa çıkıyor.

Şöyle ki: Fazlurrahman ikinci etapta vahiy döneminin tarihsel şartlarında yapılan genelleme düzeyinden, günümüzde geçerli olan konu ile mevcut toplumsal şartları göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yaşamaya doğru hareket edilmesi

<sup>433</sup> Fazlurrahman, "İslâm Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi", s. 71-74.

<sup>434</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (tr. Alpaslan Açıkgenç), Fecr Yay., Ank., 1987, s. 186.

<sup>435</sup> Çapan, Ergün, "Kur'an'ın Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım", *Yeni Ümit Dergisi*, sayı: 58, İst., 2002, s. 36-37; Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 271-272.

<sup>436</sup> Bkz. *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 73.

gerektiğini ileri sürmektedir. O, bu değişim kapsamından sadece inanç ve ahlâk prensiplerini istisna eder.<sup>437</sup> Yani onun temel aldığı Emilio Betti'nin bu hermeneutik teorisi, öznenin süreçteki etkinliği açısından ciddi bir zorlukla karşı karşıyadır.<sup>438</sup>

Tarihselci yaklaşım, Kur'an'ı Hz. Muhammed'in (a.s.) çağdaşlarına yönelik bir hitap olarak gördüğü için, Kur'an'ı oluşturan pasajların nesnel anlamlarını ait oldukları tarihsel bağlamda aramaktadır. Bu yaklaşımın doğal sonucu, tespit edilen lâfzî delâletin de tarihsel sayılmasıdır. Bu durum, Kuran'ın mesajının Kur'an sonrası dönemlere taşınması gereğini ortaya koymaktadır. Tasvir ettiğimiz bu süreci Fazlurrahman "ikili hareket" olarak nitelendirmektedir. Bunun birinci aşaması, nüzûl tarihinin yeniden kurgulanması olarak nitelendirilebilir ki bu, bütün tarih çalışmalarında aynı şekilde mevcut olan birtakım zorlukları taşımaktadır. Ancak burada üzerinde durmak istediğimiz mesele, ikinci aşama olarak ifade edilen metnin bugüne mesajını tespitini, yani yorumsamanın sorunlarıdır.

Emin el-Hûlî'nin (1890-1966) de isabetle kaydettiği gibi,<sup>439</sup> birinci aşama nesnel olunması mümkün ve zorunlu bir süreç iken; bu yöntemdeki ikinci etap, yani kurgulanmış nüzul ortamında tespit edilen genel ilkenin, nesnel anlamın çağdaş verili duruma uyarlanma edimi, en iyimser ifadeyle büyük ölçüde öznel bir süreçtir. Bilinen tarihselci yaklaşım örneklerinde gözlemlenen temel sorun, Kur'an pasajlarındaki tarihsel ve yerel boyutun teşhisinde zorluk çekilmezken, çağdaş verili durumun da sonuçta bir tarihsellik olduğunun her zaman aynı netlikte teşhis edilemeyeşidir.<sup>440</sup>

Söylemek istediklerimizi müşahhas bir örnek üzerinde somutlaştırmak için, Kur'an'da hırsızlık suçu için öngörülen "el kesme" cezasına konumuz açısından değinmek istiyoruz. Bu cezanın nüzul dönemi için önerilmiş bir ceza şekli olduğunu söylemek, tutarlı bir tarihsel bakış açısı nezdinde ille de bu cezanın bugün için geçerli olmayacağı anlamına gelmemelidir. Aynı ceza, nüzul tarihindeki vazediliş gayesini pekâlâ bugün de gerçekleştirebilir. Kur'an'da yer alan bu ceza biçiminin, konuluş gayesini hâlâ gerçekleştirip gerçekleştirmediğini sorgulamaksızın, sırf Kur'an'da yer aldığı için bu formda ısrar etmekle; bu sorgulamayı yapmaksızın, sırf bugün iğrenç veya vahşi algılanıyor diye bu formun değişmesi konusunda ısrar etmek arasında hiçbir fark

<sup>437</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 73 vd.

<sup>438</sup> Paçacı, Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usûlü'ne Dair", *İslâmî Araştırmalar*, VIII (1995), 2, s. 91.

<sup>439</sup> Bkz. Hûlî, Emin, "*et-Tefsîr*", Tahran, 1966, s. 267 vd.

<sup>440</sup> Özsoy, Ömer, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Analizi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, IX (1996), 2, s. 142. Ayrıca bkz. Öztürk, Mustafa, a.g.m., s. 86.

yoktur. Zira her iki tutum da açıkça olgusal ve tarihsel olanı evrenselleştirme sonucunu vermektedir. Nesnelci-tarihselci bir Kur'an yorumunun hedefi, metnin mevcut formunun ötesine geçerek 'söz'ün kendi dünyasına girmek ve onun başka bağlamlarda da gerçekleşebilecek anlamlarını (evrensel mesajı) keşfetmek ise, bu tür kaprislere prim verilmemelidir.<sup>441</sup>

Fazlurrahman, yukarıda belirttiğimiz bakış açısının bir sonucu olarak ahkâmın modern tarihsellikte değişmesi gerektiğini savunur. Ulemaya göre nikâhta mehir, mirastaki oranlar, boşanma ve iddet gibi hükümler taabbudî olduklarından her halükârda bu sınırlarda durmak gerekirken; Fazlurrahman meselâ burada geçen miras, ribâ, kadının şahitliği, zekât ve cezalar gibi birçok konuda hükümlerin değişebileceği, hatta değiştirilmesi gerektiği fikrindedir. Ayrıca ulemaya göre âdetlerin değişiminde ahkâmın da değişeceğinden maksat, aslî hitapta değişiklik olacağı değildir. Maksat, âdetler farklılık arz ettiğinde yeni bir şer'î asla dönüp, bu kez onun hükmünün alınacağıdır.<sup>442</sup>

O, hem Kur'an yorumunda hem de *-Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*<sup>443</sup> adlı çalışmasında açıkça ifade ettiği- "yaşayan sünnet" fikrinde temel olarak hep ictihadı esas almaktadır. Ama duracağı sınırları da iyi ayarlamış gözükmemektedir. Bunu kendisinin şu ifadelerinden anlıyoruz:

*"İctihad, düşünen kafaların çoğulcu bir tercihi olarak yaygınlaşmadığı taktirde, Kur'an'ın pek çok hükmü yanlış yorumlanacak ve bundan Müslümanlar sıkıntı çekecektir. Nitekim Müslümanlar bu durumu hal-i hazırda birçok meselede yakînen yaşamaktadır. Meselâ Kur'an'da tarihsel olarak ifade edilen "ribâ" kavramının ne olduğu, niçin kaba bir sömürü aracı olarak tanımlanıp yasaklandığı ciddi biçimde araştırılmış olsa, bunun günümüzdeki banka faiziyle ilgisinin olmadığı anlaşılacak ve doğabilecek sıkıntılar bertaraf edilecektir. Çok evlilik, kadının şahitliği ve miras gibi pek çok konuda da durum aynıdır."*<sup>444</sup>

Tarihselcilik ve hermeneutik yaklaşım bağlamında değinmemiz gereken şahsiyetlerden biri de Fransız düşünür Roger Garaudy'dir. Ona göre de Kur'an'ı tarihsel bir metin, bir hitap olarak görmemiz için geçerli nedenlerimiz vardır. (!)<sup>445</sup> Öncelikle bu

---

<sup>441</sup> Özsoy, a.g.m., a.y.

<sup>442</sup> Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 223-224; Başer, Vehbi, "Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi", *İslâmiyât*, IV (2001), 3, s. 68.

<sup>443</sup> Tr. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ank., 1995.

<sup>444</sup> Bkz. Fazlurrahman, "Allah'ın Elçisi ve Mesajı", s. 55 vd.; "İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar", s. 93 vd.

<sup>445</sup> Kotan, a.g.e., s. 238.

düşünceyi insana bizzat Kur'an vermektedir. Âyetlerin sebeplere bağlı olarak indirilmesi, hükümlerin tedricen açıklanmış olması ve gerektiği takdirde bazılarının nesh edilmesi gibi durumlar, bu düşüncenin kaynağıdır. Nesh vakiasıyla, ezelf prensiplerin farklı tarihselliklerde farklı uygulanması gereğinin örneğini bizzat Kur'an vermektedir.<sup>446</sup>

Onun Kur'an hakkındaki sözlerinden bazıları ise şöyledir: “*Kur'an, dinî ve ahlâkî bir çağrıdır, hukukî bir kanun kitabı değildir. Öyle olsaydı, cemiyetin anayasasından iktisadî düzenine kadar sosyal hayatın bütünü için kanunlar yapardı. Oysa o, her devirde toplumun ihtiyaçlarına uygun düzenlemelerin yapılabilmesi için ahlâkî prensipler veriyor, lâkin herhangi bir kanun teklifinde bulunmuyor. Politikaya gelince de, sadece tek bir kelime (şûrâ) kullanılıyor. Şeklinin nasıl olacağı hususu da insanlara bırakılıyor. Ekonomi için bir başka kelime (ribâ) kullanılıyor, onun da nizamî tanımı yapılmıyor. Dolayısıyla hep ahlâkî düsturlar veriliyor.*”<sup>447</sup> “...Kur'an'daki bazı pasajların bir devrin geleneklerinin apaçık izlerini taşıdığı doğrudur. Kur'an'ın bunları elbette bir kelimeyle silip atması imkânsızdı. Fakat bunları harfiyen devam ettirmeyi istemek de gariptir. Sözelimi, bir kadının tek bir sadakatsizlik şüphesi üzerine dövülebilmesi gibi hususlar İslâm öncesi Arabistan'ının geleneklerinin kalıntılarıdır, belli tarihi şartlara bağlı hususlardır...”<sup>448</sup>

Görüldüğü gibi Garaudy'nin Kur'an tarihselliğine dair düşünceleri Fazlurrahman'ın görüşleriyle büyük paralellik arz etmektedir. Her ikisine göre de asrın ihtiyaçlarına cevap veremeyen âyetlerin, Kur'an'ın varmak istediği toplumsal gayeler de göz önünde bulundurularak yorumlanması gerekmektedir. Bu yüzden ikisi de Kur'an'da bu yorumların dayanacağı bir esası, Allah Teâlâ'nın asıl niyetini aramışlardır. Garaudy'nin kendi görüşleri için örnek olarak seçtiği Hz. Ömer'de ve onun meşhur bazı farklı uygulamalarında, Ebû Hanife ve Şafîî'den hiçbirinde ahkâmın tarihselliği düşüncesinin en ufak izine dahi rastlanmaz.<sup>449</sup>

---

<sup>446</sup> Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar* (tr. K. Bilgin Çileçöp), Pınar Yay., İst., 1992, s. 63, 96-97; *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (tr. Cemal Aydın), Pınar Yay., İst., 2000, s. 78.

<sup>447</sup> Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, s. 84.

<sup>448</sup> *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 177. Nisa 4/34. âyetteki ortamı tek bir sadakatsizlik şüphesi olarak yorumlamak, âyetin bağlamını iyi tespit edemeyişin bir göstergesi olup asla kabul edilebilir bir ifade değildir.

<sup>449</sup> Bkz. Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 242-245.



Garaudy, “*Su bulamamışsanız, temiz toprakla teyemmüm edin!*”<sup>450</sup> âyetinin Eskimolara değil, çöl sakinlerine seslendiğini belirtir. “*Şafakta beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin, için. Sonra orucunuzu geceye kadar devam ettirin!*”<sup>451</sup> âyetini uygulamanın, Eskimolar için ölüm anlamına geleceğini söyler.<sup>452</sup> Halbuki son derece kesindir ki, Kur’an’ın hiçbir hükmü, şartlar oluşmadığı, ortam uygun olmadığı zaman zaten uygulanmaz, uygulanmamalıdır. Bu konuda baştan beri ümmet arasında ihtilâf yoktur. Âlim-cahil hiç kimse Eskimoların altı ay oruç tutacağını söylemez, söyleyemez.<sup>453</sup> Bu zaten hem aklen muhaldir, hem de insana gücü üstünde yükümlülük getirmektir ki, Kur’an Bakara sûresinin son âyetiyle Allah için böyle bir şeyin sözü konusu olmadığını belirtir. Bu âyetlerin kimleri kapsadığı, kimler için ne gibi farklı durumların olduğunu tespit etmek, insana yani Fikhî ictihadlara bırakılmış bir görevdir. Bu konu Kur’anı anlama metodolojisi ile doğrudan alâkalı olup, öteden beri zaten bilinen bir husustur. Bunları göz ardı edip yahut konuyu zor bir mesele telakki ederek, benzer durumları çözümede kolay yoldan gitmenin ilim adına da doğru olmadığı ve beraberinde daha büyük sorunlar getireceği kanaatindeyiz.

Tarihselciliği Kur’an’ın anlaşılmasında tek yöntem olarak görenler içerisinde belki de en radikal söylemlere sahip olan düşünür, Hasan Hanefî’dir. Kur’an’a antropolojik olarak yaklaşmayı teklif eden Hasan Hanefî, tarihselliği sadece vahyedilmiş metinlerin değil, Allah hakkındaki tasavvurların da bir özelliği olarak görmektedir. Ona göre insanlar her zaman nasıl bir Allah’a ihtiyaç duymuşlarsa, zihinlerinde onu üretmişlerdir. Kendilerine zulmedenlere karşı Allah’ı intikamcı, felâketlere uğrama durumunda koruyucu, günahlardan sakınmada ise bağışlayıcı olarak telakki etmişlerdir.<sup>454</sup> Yani Hasan Hanefî, Kur’an’ın tarihselliği bir yana, onun içerisindeki ilâhî sıfatları bile belli bir düşüncenin Kur’anî yansımalarından ibaret olarak görmektedir.<sup>455</sup>

Arkoun’a göre de hiçbir şey tarihsel olmaktan kurtulamaz. Her şey tarihselliğin cenderesindedir. Öyle ki, hakikat denen şey dahi neticede tarihseldir. Kur’an da tarihsel olmaktan kurtulamaz. Gökten yere inene kadar müteal olan Kur’an, o andan itibaren

---

<sup>450</sup> Mâide 5/6.

<sup>451</sup> Bakara 2/187.

<sup>452</sup> *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 80.

<sup>453</sup> Krş. Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, s. 246.

<sup>454</sup> Kotan, a.g.e., s. 251. Hanefî’nin Kur’an’a dair görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Polat, F. Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 37-54.

<sup>455</sup> Demirci, *Kur’an ve Yorum*, s. 278.

yatay boyuta mal olmuş ve tarihselleşmiştir.<sup>456</sup>

Kur'an'ın tarihselliği bağlamında başka örneklerle de yer vermek istiyoruz. Meselâ, yukarıda değindiğimiz 'el kesme' hükmünün,<sup>457</sup> Hz. İbrahim'in şeraitinden kaldığı bildirilmekte ve bu yüzden böyle bir cezanın cahiliyye döneminde de cari bir gelenek olarak uygulandığı kaydedilmektedir.<sup>458</sup> Allah Teâlâ, "*Sana söylenen şeyler, senden önceki peygamberlere söylenenden başkası değildir.*"<sup>459</sup> buyuruyor. Sanki Kur'an böyle bir şey söylememiş gibi, önceki vahiylerden kalıp insanlar arasında yaşamaya devam eden dinî geleneklerin bir kısmının Kur'an tarafından onaylanmasından yola çıkarak ahkâmın tarihselliğine bir yol aramaya kalkışmak, Kur'an hakkındaki önsel bir karara Kur'an'dan delil bulma çabasından başkası değildir. Yaşayan bu gelenekleri, geçmiş peygamberlerin vahiylerinden kalan izler olarak değerlendirmek pekâlâ mümkündür.<sup>460</sup>

Burada değinilmesi gereken bir husus da şudur: Kur'an, ilmiyle her şeyi kuşatan, kıyamete kadar gelecek bütün nesillerin ihtiyacını bilen ve hikmetle tasarrufta bulunan Yüce bir Zat'ın Kelâmı olduğu için, insanlığın son noktası da gözetilerek gönderilmiştir. Onda çok evlilik, zihar ve kölelikle ilgili ifadelerin bulunması bu gerçeği gölgelemez. Kur'an, şartlar gerektirdiği durumlarda adalete riayet şartıyla çok evliliği bir ruhsat olarak mübah kılmıştır. Ancak bu hükmün evrensel olması, onun herkese dayatılacağı anlamına gelmez. Ziharla ilgili âyetler de aynı şekilde evrenseldir. Ama bu sanıldığı gibi ziharı evrensel boşama yapma anlamına gelmez. Aksine bu, ziharın bulunduğu toplumlarda âyette belirtilen çerçeveye göre hareket edileceği, olmadığı toplumlarda ise onun yerine geçecek kinaî ifadelerin niyet esasına göre değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelir. Yine Kur'an'da kölelikten bahsedilmesi, köleliğe teşvik veya onu evrenselleştirmek anlamında ele alınamaz. Aksine bu, köleliği ortadan kaldırmaya bir teşvik şeklinde yorumlanmalıdır.<sup>461</sup> Kur'an- Kerim'de sadece Araplara ait olup da başka bir topluluğun anlayamayacağı türden bir örf zikredilmemiştir.<sup>462</sup>

Kur'an'da belli olay ve şahısların kimi davranışlarıyla ilgili olarak inmiş olan âyetlerde bile şahıs, yer ismi ve zamanın çok istisnaî durumlar hariç zikredilmemesi, söz

---

<sup>456</sup> Polat, a.g.e., s. 223-224.

<sup>457</sup> Mâide 5/38.

<sup>458</sup> Ateş, A. Osman, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay., İst., 1996, s. 446.

<sup>459</sup> Fussilet 41/43.

<sup>460</sup> Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 301.

<sup>461</sup> Krş. Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem", s. 173.

<sup>462</sup> Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 288.

konusu edilen ahlâkî ya da hukûkî mesajların evrensel bir nitelik kazanması içindir. Zaten bu konuda, “Sebebin özel olması, hükmün genel olmasına engel değildir.” prensibi meşhurdur.<sup>463</sup>

Ebû Leheb ve Kureyşliler gibi dönemin tarihî kişiliklerinden bahseden âyetlerde ise içerik ile hedeflenen şeyi birbirinden ayırmak gerekir. Evrensellik adına, içeriği ilk muhataplarını ilgilendirmeyen, sorun çözümede verdiği örneklerin onlardan seçilmediği bir tarzda bir metnin gönüllere şifa olacak mesajlar vermesi, herhalde hikmete uygun bir tavır olmayacaktı. Buna benzer âyetlerde belirgin amaç, insanların “büyük hakikat” karşısında duyarsız kalmamaları gerektiği, öyle olduğu takdirde Allah’ın elçisinin yakınları olmanın dahi sonucu değiştirmedeği şeklinde tezahür etmektedir. Açıktır ki bu tür âyetlerin ne anlattığı kadar, ne anlatmak istediği, yani hedefi de önemlidir.

İlâhî vahiy insan diline aktarılırken, dil olarak Arapça seçildiğinden, Kur’an’da Arapların kullandıkları bir dilin kullanılması son derece doğaldır. O, seçilen dil ve ilk muhataplar sebebiyle apaçık, anlaşılır bir Arapça ile indirilmiştir. Yani dil unsurunun oluşturduğu zaruret, mutlaka hesap edilmelidir.<sup>464</sup> Kur’an’ın kullanmış olduğu dilin bazı ifade özelliklerini gerekçe göstererek, onun koyduğu hükümlerin tarihselliğini ileri sürmek, bilimsel bir değer taşımaz.<sup>465</sup>

Kur’an-ı Kerim, dil (text) ve bağlam (context) yapıları açısından her ne kadar tarihsel olsa da, mesajı ve ortaya koyduğu değerler açısından evrenselidir. Hz. Peygamber’in Arap oluşu nasıl ki bütün insanlığa gönderilmiş olmasına engel değilse; Kur’an’ın, bu coğrafi yapının gerekli kıldığı şartlarda olması da evrenselliğine engel değildir. Örneğin “*Develere bakmazlar mı ki, nasıl yaratılmış onlar?*”<sup>466</sup> âyetini tarihsel olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü o günün Arabının kendi kültürel birikimine göre bundan aldığı ibretler olduğu gibi, bugünün insanının da kendi birikimleri ışığında birtakım şeyler çıkaracağı muhakkaktır. Neticede âyet, evrensel yönünden hiçbir şey kaybetmeyecektir. O halde Kur’an, belli bir dönem içinde dünyevi bir alanla buluşmuş olması açısından tarihsel, her dönem ve bölgeye uygun olarak içerdiği birtakım külli kaideler sebebiyle evrensel ve Kelâmullah olarak da tarih üstü

<sup>463</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 300-301.

<sup>464</sup> Bkz. Cabirî, Muhammed Abid, *Tekvînü’l-Akli’l-Arabî*, Beyrut, 1991, s. 75-77.

<sup>465</sup> Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, s. 303-304.

<sup>466</sup> Ğaşiye 88/17.

(aşkın) bir kitaptır.<sup>467</sup>

Kur'an'ın tarihe vurgusundan insanın tarihselliği yerine hükümlerin tarihselliği sonucuna varmanın yanlışlığı da ortadadır. Çünkü özellikle Mekkî-Medenî ve tedric esprisi, hükmün tarihsel duruma göre açıklandığını, tarihsel durum müsait değilse ertelendiğini, ama 'asl'ın asla değişmediğini, anlama ve uygulamaya dair bir sorunun söz konusu olduğunu anlatır.<sup>468</sup> Kaldı ki, Kur'an indirilmeden önce Levh-i Mahfuz'da bir bütün olarak mevcuttu. Bu durum, Kur'an'ın indiği dönemde vuku bulmuş olaylar ya da dönemin toplumsal şartlarının Kur'an'ı belirlemediği anlamına geliyor. Bunların belli olaylara ilişkin indirilmesi ise, Yüce Allah'ın takdiri ile izah edilebilecek bir şeydir.<sup>469</sup>

Diğer taraftan, Kur'an-ı Kerim "mübîn" bir kitap olduğundan; kendi kendisine yeterli olan bir kitabın, mesajını iletme açısından bir başka açıklayıcıya (Mekkî-Medenî bilgisine, esbabı nüzûle ya da nasih-mensuh bilgisine) vazgeçilmez derecede ihtiyaç duyması pek makul gözükmemektedir. Ayrıca Kur'an'ın açıklanması noktasında herhangi bir unsur bu derece önemli olsaydı, bu unsurun mutlaka Kur'an'da yer alması gerekirdi. Çünkü bu, anlaşılır olma vasfıyla bağdaşmayan bir şeydir.<sup>470</sup>

Tarihsellik iddiasında olanların öne sürdükleri bir başka husus, Kur'an'da, Hz. Peygamber hakkındaki kimi özel durumların zikredilmiş olmasıdır. Buna göre Kur'an-ı Kerim'de yer alan bu tür ifadeler, bir yerde sadece onun şahsı için gerekli olan hükümleri ihtiva etmekte, bu da otomatik olarak Kur'an'ın tarihsel bir kitap olduğunu ifade etmektedir. Buna dair verilen örnekler arasında Hz. Peygamber'e soru sormak isteyen kişilerin belli miktarda tasaddukta bulunmaları gerektiğini bildiren âyet<sup>471</sup> ile Rasûlullah'ın (a.s.) eşleri hakkındaki bazı Kur'an âyetleri<sup>472</sup> yer alır. Buna göre onun ölümüyle birlikte ilgili hükümler de ortadan kalkmıştır.

Bu düşüncelere katılmak mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'de her dönemin tüm şartlarını aynı anda ifade eden âyetler bulunmaması normal olduğu gibi, her âyetin aynı anda aktif olarak işler durumda kalma zorunluluğu da yoktur. Meselâ yine tarihsel

---

<sup>467</sup> Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 238-239, 242.

<sup>468</sup> Çiftçi, Adil, *Fazlurrahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ank., 2001, s. 80; Kotan, a.g.e., s. 349.

<sup>469</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 299.

<sup>470</sup> Krş. Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 271.

<sup>471</sup> Mücâdele 58/12.

<sup>472</sup> Ahzâb 33/30, 32, 50, 52.

olduğu sıklıkla dile getirilen Kur'an'ın kölelikle alakalı ahkâmı, ilgili şartlara bağlıdır. Ortam ve şartlar ne zaman o âyetlerin bulunduğu zemine ulaşırsa, ilgili âyetler aynı şekilde devrededir. Kur'an, kıyamete kadar baki hükümler içeren ve kendisinden sonra ilâhi kitap gelmeyecek bir kitaptır. Herhangi bir âyetin bir dönem için fonksiyonel olmaması, o âyetin bundan sonrası için de geçerli olmayacağı ya da işlevini tümüyle yitirdiği anlamında değildir. Kaldı ki hangi âyetin geçerliliğini tamamen kaybettiği noktasında karar verme yetkisi de hiçbir faniye verilmiş değildir.<sup>473</sup>

Şimdi, özel olarak Rasûlullah'ın (a.s.) yanında mü'minlerin nasıl durmaları gerektiğinden bahsediyor diye Hucurat sûresinin baş tarafını, yine "*Peygamber size ne verdiyse onu alın!*" diyen Haşr sûresi 7. âyetteki emri de tarihsel mi kabul edeceğiz? Hiç şüphe yok ki gerek sadaka-i necvâdan bahseden âyette gerekse Rasûlullah'ın evliliği ve eşlerinden bahseden âyetlerde esas olan, peygamberlik inancını ve peygamberin dindeki, toplumların ıslahındaki vazgeçilmez yerini kesin olarak zihinlere yerleştirmektir. Sadaka-i necvâ âyetinin, Allah Rasûlü'nün (a.s.) ve onun şahsında peygamberlere varis olan âlimlerin gereksiz yere ve lüzumsuz konularda sık sık rahatsız edilmemesi noktasında insanları eğitmeye yönelik caydırıcı bir hüküm olduğu, ilgili diyaloga bir ciddiyet ve anlam kazandırdığı pekala düşünülebilir. Ayrıca böyle durumlarda verilecek sadakanın, adı geçen diyalog öncesinde yine Kur'an'dan anladığımız bir başka şeye,<sup>474</sup> insanların arınıp temizlenmesine vesile olacağı da göz ardı edilmemeli.

Dolayısıyla, peygamberlerin hayatı ve yaşadıkları dönemlere ait anlatımlar tarihsel olsa da, peygamberlik inancının tarihselliği söz konusu dahi olamaz.<sup>475</sup> Yani bu tarz âyetler mantûk açısından tarihsel olmakla birlikte, içerik açısından tamamen evrensel değerler taşımaktadırlar. Nitekim, kıssalarda anlatılan olayların ifadeleri sözcük anlamıyla tarihsel olmalarına karşın, muhteva yönüyle her dönemin insanı için aynı şekilde uyarıcıdır, ibret vericidirler.<sup>476</sup>

Tarihsellik iddiasında bulunanlar, bu iddialarını Kur'an ile delillendirmek zorundadırlar. Çünkü Kur'an kendini "mübîn" olarak nitelemektedir. Mübîn, her şeyi apaçık ortaya koyan ya da kendisi apaçık olan anlamındadır. İki anlamdan hangisi

---

<sup>473</sup> Krş. Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 284-285.

<sup>474</sup> Tevbe 9/103.

<sup>475</sup> Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., İst., 2001, s. 107.

<sup>476</sup> Krş. Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 285.

alınıralsa alınsın, eğer tarihsellik iddiasında bulunanların söyledikleri doğru olsaydı, buna Kur'an'ın kendisi de işaret ederdi. İnsan bilgisi kimi hükümlerin illetini yakalamaktan acizdir ve kimi cezaların tespiti ile onları uygulama konusunda zafiyet içerisindedir. Bu nedenle ifade etmeliyiz ki, insanın illet tespiti zannîdir. Bununla birlikte nassta hükmü açıkça belirtilmeyen meselelerde illet tespiti de insana bırakılmıştır. Ayrıca nassın hükmüne medar olan illet şayet nassta geçiyor ve illetin de değiştiğini tespit edebiliyorsak, illet doğrultusunda hükmün değiştiğine karar verebiliriz. Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın insan aklına geniş bir alan bıraktığı görülecektir. Bunun yanı sıra Mecelle'deki “*Ezmanın teğayyürü ile ahkâm da teğayyür eder.*” kaidesinden ve İslâm'ın maslahatı gözettiği düşüncesinden de destek alarak, her türlü hükmün değişebileceğini iddia etmek, asla söz konusu olmayacaktır.<sup>477</sup>

Ayrıca şu husus kesinlikle göz ardı edilmemelidir: Tarihsel, hermeneutik, antropolojik<sup>478</sup> vb. okuma yöntemleri, beşerî metin ya da malzemeleri okumak üzere ortaya atılmış yöntemlerdir. Oysa Kur'an ilâhîdir. Beşerî mahsuller için geliştirilmiş olan bu okuma tarzlarının ilâhî kelâm olan Kur'an'a uygulanmaları elbette tutarlı olamaz. Kaldı ki bunların tamamı ithal kavramlardır. İnciller, yazarları Markos, Yuhanna, Luka ve Matta'nın isimleri ile bilinirler. Bu şahısların her biri, Hz. İsa'ya, döneminde gelen ilahi vahiylerin toplamını, kendi toplumları için ve kendi ifadeleriyle

---

<sup>477</sup> Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 303-305.

<sup>478</sup> Modernist yaklaşımlar içerisinde son zamanlarda dillendirilen bir okuma türü de antropolojik okumadır. Ancak bu okuma biçimi, diğer modern okumalara nazaran çok daha yenidir. Bu yüzden ayrı bir başlık altında ele alma ihtiyacı hissetmedik. Burada kısaca şunları ifade edebiliriz: Antropolojiyi, XIX. yy.'dan başlamak üzere Avrupa'nın, Batılı olmayan toplulukları, farklı gelenek ve dinleri tanımlama amacıyla geliştirdiği bilgi türü olarak görmek mümkün. Böyle bir yaklaşımı benimseyenler üç öncülden söz ediyor: 1-Deist bir paradigmadan hareketle vahiy gerçeğini göz ardı etmek, 2-Vahiy yoluyla tebliğ edilen dini öğretileri, belirleyici konumda ele alınan sosyal çevre faktörleriyle açıklamak, 3-İlerleme inancına dayanan bir tarih görüşü perspektifinden, değişme fenomeniyle dinî ve tarihsel mirası yargılayarak okumak. (Bulaç, Ali, “Kur'an'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Gözle Okumak”, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Bayrak Yay., İst., 2000, s. 125, 126.) Antropolojik okuma tabirine, henüz sistematik bir okuma mahsulü seviyesinde olmayıp, kurgusal birtakım öncüllere dayandığı gerekçesiyle eleştiri getirenler olmuştur. Bkz. Cündioğlu, Düccane, “Antropolojik Okuma Nedir?”, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, s. 151. Bu tabirle kastedilen okuma biçiminin literatürdeki gerçek adının pozitivist, tarihselci ve filolojik yöntem olduğu şeklindeki bir diğer itiraz için bkz. Güler, İlhami, “Kur'an'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Gözle Okumak” adlı tebliğin müzakeresi, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, s. 158.

kaleme almışlardı. Kur'an ise böyle değildir. O'nun yazarı bizzat Allah'ın kendisidir.<sup>479</sup>

Diğer taraftan, başta da belirttiğimiz gibi yukarıda sözü geçen ve önerilen okuma biçimleri ile ne kastedildiği, doğdukları ortamlarda dahi tam olarak netleşmiş değildir. Zira bu kavramlar herkeste ittifakla aynı çağrışımı da yapmamaktadır. Tarihsellik iddiasında bulunanlar şayet bunu nassların sarîh delâletlerinde değil de fıkhîta, geçmişte yapılmış ictehadlarda aramış olsalardı, buna katılmamak mümkün değildi. Çünkü ictehadlar beşerîdir ve bu yüzden her devirde ictehad edecek düzeyde âlim yetiştirmek farz-ı kifayedir.

Tarihsellik iddiasında bulunanların ibadet ve ahlâka dair âyetleri evrensel, sosyal kurumlara dair emir ve yasaklarla cezaları tarihsel olarak görmelerinin de hiçbir tutarlı yanı yoktur. Kur'an'ın şu veya bu âyetlerde kullandığı dil aynı iken, hangi kıstaslara dayanarak böyle bir ayırım yapılabilecektir. Hatta ahlâkî prensipleri hukukî ilkelerden ayıracak net bir kıstas dahi mevcut değildir. Ölçü hevaya uygun davranmak ya da Batı normlarını evrensel kabul ederek Kur'an'ı bunlara uydurmak mı olacaktır.<sup>480</sup>

Özetleyecek olursak, tarihselci İslâm modernizminin giderilemez sorunları vardır. Her şeyden önce Kur'an'ın literal anlamı, modernizmin talep ettiği değişikliklere imkân tanımaz. Kur'an'ın ahkâmını değiştirmekle somutlaştırılabilecek bir proje, Kur'an'dan meşrû bir dayanak bulmakta zorlanır. Geçmişteki kimi sahabe uygulamaları ile ulemanın tartışmaları da İslâm modernizminin taleplerine meşrû dayanak olamaz. Çünkü oralarda ahkâmın tarihselliğine yönelik bir sonuç çıkmamış; şartların avdetiyle, uygulamadan kaldırılan hüküm, tekrar yürürlüğe konmuştur. Kaldı ki geçmişte bunlar somutlaştırılıp, bunun neticesine göre de uygulama ile ilgili düşünceler geliştiriliyordu. Oysa İslâm modernizmi, akıl yürütmesini sadece teorik olarak yapmaktadır.

Konuyla ilgili bir diğer tehlike de şudur: Kur'an'a tarihselci bir yaklaşım bir kez kabul edildikten sonra, durulması gereken sınırlar belirlenemeyecek ve Hasan Hanefî'de olduğu gibi inanç esaslarına da teşmil edilecektir. Çünkü tarihsellik, Allah'ın ilminin bir ihsanı olan Kur'an'ı tarihsel bir bağlama oturtarak, O'nu da beşerin bilgisi gibi sonlu, sınırlı ve göreceli kılar.<sup>481</sup>

Ayrıca, “*Bugün size dininizi tamamladım.*”<sup>482</sup> âyetinden sonra da çeşitli konularda

<sup>479</sup> Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 38.

<sup>480</sup> Şimşek, a.g.e., s. 306-309.

<sup>481</sup> Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 17, 396-397.

<sup>482</sup> Mâide 5/3.

hüküm bildiren âyetlerin indiğinden hareketle, şeriatın henüz tamamlanmadığını ve devam eden bir süreç olduğunu iddia ederek,<sup>483</sup> Kur'an hükümlerinin tarihselliği noktasında insanoğlunun belirleyici olduğunu söylemek, Hz. Peygamber ile aynı vazifeyi paylaştığımız anlamına gelmez mi? Kuşkusuz bu, telafisi gerçekten çok zor tahribata sebep olabilir.<sup>484</sup>

Esasen Kur'an'ın ortaya koyduğu tarih bilinci, peygamber pratiği ve ictihad sistemi, modern dünyada yaşayan Müslümanlara da Kur'an'ı hayata müdahil kılacak olanaklar tanımaktadır. Müslümanlar bunları kullanarak ve Batı'daki tarih tartışmalarının, özellikle de var oluşsalci tarihselciliğin serimlediği tefekkürden yararlanarak, hem Kur'an'ı anlayıp tefsir etmeye yönelik çabaya verimli açılımlar sağlayabilir, hem de Kur'an ile ilişkilerini daha meşrû bir alana taşıyabilir, buldukları herhangi bir tarihsellikte tarihselliklerine denk düşecek bir hayat anlayışı geliştirebilirler.

Ne var ki geliştirilen bu anlayış, yaşadıkları tarihsellik için olmalıdır, gelecek ya da olmayan bir tarihe dair kehanetlerden kaçınılmalıdır. Çünkü tarihin gidişatı önceden saptanamadığından, gelecekteki bir tarihe dair kehanette bulunulamaz. Tarihsel hadiselerle karakter kazandıran onların biricikliği ve tekrarlanmazlıkları bunu gerektirir. Tarihin üstüne çıkacak ve oradan tarih üstü görüş ve projeler üretecek güç de insana bahşedilmemiştir.<sup>485</sup>

Hermeneutik yöneltişte de metnin, anlaşılması için lafızların ötesinde bir anlama çabasına ihtiyaç duyması söz konusu olduğundan; bu çabada hem yorumlayanın öznelliği vardır, hem de metnin içinde bulunduğu ortamla etkileşimi söz konusudur. Yani yeniden inşa edilen ama bunda literal anlamın çok da önemsenmediği bir yaklaşımdan bahsediliyor. Göreli bir inanç, asla herhangi bir din düşüncesiyle bağdaşmaz. Kur'an, herkesin kendine göre anladığının doğru olduğu bir metin gibi görülemez. Elbette ki herkes, kendi kapasitesine göre ondan bir şeyler anlayacaktır. Ancak bu, Kur'an-ı Kerim'in erişilebilir mutlak anlamlarının, şahısların anlayışlarına indirgenebilir değişkenler olduğunu kabullenmenin haklı bir gerekçesi olamaz. Âyetlerin ortalama her düzeyden insana ortak bir şekilde sunduğu mesajları ve Arap diline vakıf olanlarca anlaşılabilen açık anlamları vardır ve bunlar bir çırpıda silinip

---

<sup>483</sup> Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 272'den naklen Aşmâvî, *Usûlü'ş-Şerîa*, Kahire, 1996, s. 107.

<sup>484</sup> Polat, a.g.e., s. 273.

<sup>485</sup> Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, s. 397-398.



atılamaz.<sup>486</sup>

### 3.3. Sembolizme Yönelik Anlayışların Etkisi

Modern Kur'an okumalarının önemli özelliklerinden birisi de pek çok âyeti metaforik ve sembolik yaklaşımlarla açıklama çabalarıdır. Önceki bölümlerde belirtildiği üzere, Ahmed Han ile başlayan 'Allah'ın Kelâm'ı ile Allah'ın tabiattaki kanunlarının çelişmezliği söylemi', vahiy ve tabiat olaylarını özdeşleştirmekte; bunun tabii bir sonucu olarak da çok sayıda modernist Kur'an okuru, mucizeler konusunda olumsuz bir tavır sergilemekteydi. O halde, çağdaş İslâm modernistleri ile ilgili olarak en önemli ortak paydanın, Kur'an'a tarihselci ve sembolik yaklaşım olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Aslında sembolik yaklaşımın bütünüyle modernitenin bir ürünü olmadığından, yani nüvelerinin geçmişte de varlığından söz edilebilir. Zira geçmişte de bazı âyetleri hakikat anlamıyla değil, mecaz manâya giderek anlama eğilimleri vardı. Kur'an'da mecazî kullanım, temsîlî anlatımlar tabii ki vardır. Ama bilindiği üzere mecaza gitmek için ortada ciddi bir karine, delil ya da ipucu şarttır. Maalesef, akılla tartmakta zorlanılan her konuda mecaz, istiare ya da kinayeye sığınmak meşhur olmuştur.

Meselâ göklerde ve yerde olan her şeyin, dağların ve kuşların Allah'ı hamd ile tespih ettiğinden bahseden âyetleri<sup>487</sup> geçmişte şöyle izah edenler olmuştu: "Her varlık, Yararı'yı, O'nun kudretini ve hikmetini gösterir şekilde lisan-ı hal ile tespih eder. Sanki konuşuyor ve Allah'ı ortaklardan, O'nun hakkında caiz olmayacak her türlü şeyden tenzih ediyor gibidirler."<sup>488</sup>

Bugün ise bunun benzeri, belki ileri bir aşaması, çağdaş, modern veya güncel tefsir adına yapılmaktadır. Geçmişle bugün arasında konuyla ilgili böyle bir bağlantı herhalde yadsınamaz. Ancak biz burada konuyu daha çok son dönem yaklaşımları açısından ele alacağımızı ifade etmek istiyoruz.

Baljon'un tespitiyle konuyu ifade edecek olursak, İslâm modernizmi aklın gücünden fazlasıyla etkilenmiş ve Avrupa'da rasyonalizm uzun süre önce yerini vitalizm<sup>489</sup> ve

---

<sup>486</sup> Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 362.

<sup>487</sup> İsrâ 17/44; Enbiyâ 21/79.

<sup>488</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 643.

<sup>489</sup> Vitalism, Dirimselcilik, Hayat Felsefesi, Hayatiye, Hayatiyyûn adlarıyla da bilinir. Genel olarak hayat

egzistansiyalizme/varoluşçuluğa bıraktığı halde onun tutkunu olmaya devam etmiştir. Buna uygun olarak çağdaş Kur'an tefsirinin temel gayelerinden biri de Kur'an metnini masalvarî özelliklerinden ve ilkel nosyonlardan temizleme olarak ortaya çıkmıştır. Yine bu maksatla Kur'an kıssaları yeniden yorumlanmıştır.<sup>490</sup>

Buna yönelik olarak Abdülhakîm Han, Allah'ın Sina dağına İsrail oğullarının başları üstüne kaldırdığını anlatan kıssaya<sup>491</sup> dair ifadelerin, zorunlu olarak dağın köklerinden sökülüp onların başlarının üzerine yerleştirildiği, dağın havada asılı bırakıldığı anlamlarını vermediğini; dağlık bölgelerde dolaşan insanların bazen büyük kaya parçalarının çıkıntı halinde yerlerinden oynayıp, tabiri caizse bir kubbe gibi durduklarına şahit olduklarını ve bunun aşağıdaki insanlarda dağın başlarına düşecekmiş izlenimi uyandırdığını çok iyi bildiklerini öne sürer.<sup>492</sup>

Çağdaş modernizmi veya hemen hemen onunla özdeş kabul edebileceğimiz tarihselciliği savunanlar içerisinde yer alan düşünürlerden biri de Muhammed Arkoun'dur. O, Kur'an'ı dinamik bir tarih içerisinde ve gündelik hayatın alışkanlıkları arasında ortaya çıkmış bir kitap olarak tanımlamaktadır.<sup>493</sup> Onun tarihsellik anlayışı, Kur'an'ı Allah tarafından indirilmiş boyutundan uzaklaştırma biçiminde kendini göstermektedir. Çünkü Arkoun, bu konunun girişinde yaptığımız 'İslâm modernistleri ile ilgili olarak en önemli ortak paydanın Kur'an'a tarihselci ve sembolik yaklaşım olduğu' tespitimizin en belirgin temsilcilerinden biri olarak, Kur'an'da geçen bütün kıssaların ve mucizelerin birer sembolik anlatım biçimi olduğunu söyler. Hatta ona göre bunlar, VII. yüzyıldaki Müslüman bilinç haritasını ortaya çıkaran ve bugünle pek de alâkası olmayan tarihsel bir tablodan ibarettir. Bu yüzden Arkoun, bütün çalışmalarında Kur'an'ın sosyolojik, antropolojik ve arkeolojik olarak okunmasını tavsiye etmektedir.<sup>494</sup>

---

olaylarının Fizik-Kimya'ya ait olaylara irca edilemeyeceğini, varlığın canlı olduğunu ve canlı varlıkta özel bir yaşama gücünün varlığını kabul eden her doktrin için kullanılır. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 101.

<sup>490</sup> Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 37.

<sup>491</sup> Bakara 2/63; A'raf 7/170-171.

<sup>492</sup> Baljon, a.y.

<sup>493</sup> Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 277'den naklen Harb, Ali, "Muhammed Arkoun Beyne Nassihî ve Sarîhihi", Beyrut, 1993, s. 65.

<sup>494</sup> Bkz. Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları* (tr. Ahmed Zeki Ünal), İnsan Yay., İst., 1995; Demirci, a.y. Muhammed Arkoun'un hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Polat, F. Ahmet,

Ğulam Ahmed Perviz, Âl-i İmran sûresi 37. âyetteki *من عند الله* ifadesinin, aracı vasıtalar olmadan yiyeceğin Meryem'e doğrudan Allah'tan geldiği anlamına gelmeyeceğini; zira insanların sık sık aynı îzahı, aracı vasıtalarla elde edilen olaylar için de kullandıklarını ileri sürer. Bu sebeptendir ki insanlar günümüzde manastırlarda olduğu gibi kendi istekleriyle buralara yardım malzemesi toplarlar.

Ona göre “Neml 27/17-20. âyetlerdeki *Tayr* (kuşlar)la da ya savaş maksadıyla kullanılan bir tür güvercin veya (mecazî olarak) çok süratli atlar (yani süvari bölüğü) ya da bu adı taşıyan bir kabile kastedilmiş olmalıdır.” *Hüdhüd* kuşu hakkında da şu ifadelerle karşılarız: “O dönemde insanlara kuşların ve hayvanların adları bir paye olarak veriliyor olabilir ki, meselâ Tevrat'ta kral zürriyetinden olan bir Edomi'ye Hadad adı verilmişti.”<sup>495</sup>

Modernistlerin mitolojik karakteri yok etmede en çok kullandıkları metot, kelime oyunlarına başvurmadır. Bu şekilde Mülk sûresi 5. âyetteki<sup>496</sup> *recmin* ikinci anlamına hileli bir yaklaşımla, ‘önceden haber vermenin’ astrologlara (bu âyette kullanıldığı şekliyle şeytanlara) karşı bir tehdidi ifade ettiği söylenmekte ve yorum şöyle devam etmektedir: “...Astrologlardan bazı dolandırıcılar, yıldızlara (zikredilen kandillere) dair bilgileri sayesinde geleceğe yönelik kehanette bulunabileceklerini iddia ederler... Ve bu astrologlar, fantezi ve varsayımlarla insanları yanlış yola sevk etmişlerdir. İşte bu hilekârlıkları ve fesatlıklarıyla şeytanlara benzerler.”<sup>497</sup>

Oldukça göreceli, tahminlere dayalı ve keyfilik arz eden bu tür sembolik ve metaforik izahlarla hedeflenen gayenin, linguistik oyunlarla Kur'an'ın bazı gaybî âyetlerinin içini boşaltmaktan ibaret olduğu görülmektedir. Perviz'in cennet ve cehennemle ilgili âyetleri dünyevî huzur ve sıkıntılar şeklinde algılaması, ya da Bakara sûresi 36. âyet olan “*Derken Şeytan onların ayağını oradan kaldırdı, içinde buldukları yerden (nimet yurdundan) çıkardı. Biz de dedik ki: Birbirinize düşman*

---

*Çağdaş İslâm Düşüncesinde...*, s. 55-122.

<sup>495</sup> Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 37-39. Tevrat'ın *Tekvin* kitabında Edom Kralları adlı bir bölüm bulunur. Burada sahip oldukları ülkede yaşadıkları yerlere adlarını veren Edom beylerinden ve Edomlulardan bahsedilir. (Tekvin, 36, 31-43.) Edom, Ürdün bölgesinde kurulan ilk devletlerdendir. Bölgeye M. Ö. 13. asırda İsrailoğulları hakim olmuştur. Medyenlilerin, Moab civarlarındaki kırlık bölgede, Edom kralı Hadad bin Bedad tarafından yenilgiye uğratıldığı, Tekvin, 36, 35'te geçmektedir.

<sup>496</sup> Meâli: “*And olsun ki, yakın göğü kandillerle donattık, onları şeytanlar için taşlamalar yaptık ve şeytanlara çılgın alev azabını hazırladık.*”

<sup>497</sup> Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 39-40.

olarak *inin!* (*ihbitû*). *Sizin yeryüzünde bir müddet yaşamamız lazım.*” ifadeleriyle ilgili olarak, gayr-ı mükellefin mükellef hale gelmesi şeklindeki izah ve yorumlar, sembolik okumaların diğer önemli örnekleridir.<sup>498</sup>

Kur’an kıssalarının tarihî gerçekliğinin tartışılması şeklindeki yaygın tutumun en önemli temsilcisi Mısırlı araştırmacı Muhammed Halefullah’tır. Halefullah (1916–1997), Kur’an’da anlatılan geçmiş peygamberler hakkındaki olayları, Hz. Peygamber’in kalbinde yankı bulan bir hikâye dizisi olarak yorumlamış ve bu kıssaların onu rahatlatıcı bir işlev gördüğünü iddia etmiştir. Ayrıca bu kıssaların gerçek olaylara dayanma mecburiyetinin de olmadığını belirtmektedir.<sup>499</sup> Oysa Kur’an-ı Kerim,<sup>500</sup> onun iddiasının aksine müşriklerin ‘evvelkilerin masalları’ nitelemesini açık bir şekilde reddetmektedir.<sup>501</sup>

Muhammed İnyetullah el-Meşriqî, cenneti ‘içinde iyi insanların tatlı huri kızlarıyla birlikte nehirlerin yanı başına yerleştikleri zevk bahçeleri’ olarak kabul eden düşünceyi gülünç bulur ve “Cennet, dünya hâkimiyetidir, âhiretle bir ilişkisi yoktur.” der.<sup>502</sup>

Aynı şekilde Muhammed Esed de, cennetin güzellikleriyle ilgili âyetlerin sembolik ve mecâzî anlatımlar ifade ettiğini belirtir.<sup>503</sup>

Bu yorum anlayışının arka planında, geleneksel evrensellik telakkisinin yanı sıra, özellikle müsteşriklerin Kur’an’daki cennet tasvirlerine yönelik birtakım eleştirilerde bulunmuş olmalarından kaynaklanan savunmacı bir refleks yatmaktadır. Ayrıca, ilgili tasvirlerde cennet nimetlerinin nüzûl dönemi Araplarına özgü zevk ve beğenileri yansıtan objelerden seçilmesi ve bu objelerin sıradanlaştırılarak yorumlanmasından, bilhassa cinselliğe ilişkin bölümlere rivâyetler aracılığıyla birtakım çirkin motifler eklenmesinden kaynaklanan bir rahatsızlık ya da tatminsizlik duygusunun varlığından

---

<sup>498</sup> Bkz. Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 322, 336; Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*, s. 57; Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 36-37.

<sup>499</sup> Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennü’l-Kasâfi fi’l-Kur’an*, Kahire, 1972, s. 178-180, 254-255. Ayrıca bkz. Şimşek, *Tefsir Problemleri*, s. 441; Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 53; Albayrak, *Kur’an’a Yaklaşımlar*, s. 37.

<sup>500</sup> Örnek olarak bkz. Furkan 25/4-6; Nahl 16/24-25.

<sup>501</sup> Şimşek, a.y.

<sup>502</sup> Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, s. 126.

<sup>503</sup> Örnek olarak bkz. *Kur’an Mesajı*, s. 520, 34. not; s. 913, 20-21. not; s. 931, 46. not; s. 1100, 22, 24, 26, 27, 29. not; s. 1104-1105, 6, 8, 15. not; s. 1264, 3. not.

da söz etmek mümkündür.<sup>504</sup>

Yine “*Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca...*”<sup>505</sup> âyetini Allah’ın gazabının şiddetlenmesi ve onlara olan kızgınlığının gerçekleşmesi ya da bir ışığın, ateşe girişteki hararetin yoğunluğunun zuhur etmesi şeklinde yorumlayanlar olmuştur.<sup>506</sup> Bütün bunlar, gerçeği ifade etmekten uzak ve delilden yoksun açıklamalardır. Dilde lafızların hakiki anlamı esastır. Hakikat anlamı terk etmek için ortada bir delil yoksa ondan vazgeçmek doğru olmaz. Tefsirlerde oluşan yanlışların bir sebebi de bu şekilde ortada bir ipucu, gerekçe olmaksızın mecaz, kinaye, istiareye başvurmak; sembolik anlatımlardan söz etmektir.

### **3.4. Kur’an’ı Gelenekten Bağımsız Olarak, Kendi Kendine Yeniden Anlayıp Yorumlama Gayreti**

Herkesin yaşadığı döneme göre Kur’an’ı yeniden anlamak istemesi, doğal olarak olumlu ya da olumsuz birbirinden farklı tefsirler ortaya çıkaracaktır. Bu durum, yerine göre bir açılım ya da zenginlik sayılabileceği gibi, bir yanlış sebebi de olabilir.

Kur’an’ı her çağda yeniden anlayıp insanlara sunma arzusu, görünüşte albenisi fazla, çok parlak bir düşünce olarak karşılanabilir. Ancak konunun asla göz ardı edilmemesi gereken bir başka yönü daha var: Kur’an’ın her dönem için farklı anlaşılmaya müsait, zamana göre farklılık arz eden birtakım değişken âyetleri veya hükümleri mi vardır? Varsa bunlar nasıl bir oran teşkil eder? Kur’an’ın itikadî konuları, ibadete dair emirleri ya da ahkâm âyetleri mi yeniden anlamlandırılacaktır?

Bir tefsirin önsözünde şu cümleler göze çarpıyor: “*Bu tefsirde daha çok âyetlerin içeriğinden günümüze projeksiyonlar yaparak, sosyolojik, psikolojik, eğitimle ilgili kural ve kanunlar ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Söylenmiş tekrarlamamak ve bu zamana kadar yapılanları taklit etmemek suretiyle orijinal yorumlar yapma gayretinde olduk. Çünkü orijinal şeyler üretmek, Kur’an tefsirinde bizim sevdamız ve tutkumuzdur.*”<sup>507</sup>

Âyetleri geçmişten, sahih gelenekten bağımsız, zamana göre yeniden ve orijinal

---

<sup>504</sup> Öztürk, Mustafa, “Kur’an’ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, *İslâmiyat*, IV (2001), 1, s. 162.

<sup>505</sup> Hûd 11/40.

<sup>506</sup> Ğumarî, *Bideu’t-Tefâsîr*, s. 66-67.

<sup>507</sup> Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, I, 63.

tarzda yorumlama arayışlarında ısrarcı olmak, sonuç itibariyle Kur'an'ın her dönemde evrensel tarzda ve ortalama aynı mesajı verdiği fikrine zarar verecektir. O takdirde bu durumu, Kur'an'ın bütün çağlara hitab ederek insanlığa ortak mesajlar sunduğu fikriyle bağdaştırmak nasıl mümkün olacaktır? Biz bugün Kur'an'dan, ashabın bundan bin dört yüz küsur yıl önce anladığından çok daha fazlasını mı anladığımızı iddia edeceğiz? Bilimsel tefsir konusunda da belirttiğimiz gibi, ilk muhatapların çok azını anlayabildiği bir mesaj, kesinlikle çağlar üstü olamaz. Kaldı ki ashaptan gelen sorular üzerine “Bu gibi âyetler, ileride insanlık şöyle şöyle dönemlere ulaştığında, falanca gelişmeler, ilerlemeler kaydedildiğinde, şunlar yaşandığında anlaşılacak” ya da “daha iyi anlaşılabilir” şeklinde Allah Rasûlü'nden gelen hadisler yahut ashaptan buna dair bize ulaşan birtakım ifadeler mi vardır ki, böyle düşünmemiz söz konusu olsun.

Geleneğe, geçmişe, ondaki muhtevayı sorgulama içine girmeksizin aşırı derecede bağlılık nasıl uç bir nokta ve yanılğı sebebi ise; bilinçli ya da bilinçsizce, selefte ait büyük külliyyatı, onca emeği ve mirası bir çırpıda kenara atma fikri de aynı şekilde diğer bir uç noktadır, yanlıştır, yanılıdır. Burada gelenekten kastımız, içerisini sağlam hadislerin doldurduğu sahih gelenektir. İlk dönem selef ulemasının ve tarih boyunca ümmetin bir hükmü nasıl anlayıp uyguladığı da önemlidir. Bunlar tabii ki kimseye dayatılamaz, hatta eleştirilebilir. Ancak bunu belli temeller üzerine oturtmak, sağlam delillerle ortaya koymak gerekecektir.

Kur'an'ı her şeyden bağımsız olarak kendi kendine yeniden tefsir etmek isteyen kişi bunu ya sırf lügat bilgisiyle ya da akıl ve rey eksenli olarak gerçekleştirecektir. Re'y/dirayet ağırlıklı tefsirlerde ne gibi hataların oluştuğuna daha önce değinmiştik. Dil konusu ile ilgili olarak ise şunları söyleyebiliriz: Dil, elbette tefsirin ilk şartıdır. Kur'an en güzel Arapça ile indirilmiştir. Ama dili bilmek, Kur'an'ın bütün âyetlerini hakkıyla tefsir etmek için tek başına yeterli olmayacaktır. Çünkü bu bilgi, bu çalışmanın son bölümünde ele alınan temel prensiplerle, diğer Kur'an ilimleriyle mutlaka desteklenmelidir. Ayrıca Kur'an'ın tamamına, sahih hadislere ve seleften sahih olarak senedleriyle geldiği tespit edilen rivayetlere de bakmak gerekecektir.

İlgili sahih haberleri, ashabın icmasını dikkate almadan kendince âyetlere anlam verme itiyadından aslında her dönemde söz edilebilir. Meselâ, “*Zekeriya mabedde namaz kılariken melekler ona, ‘Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa’yı) doğrulayıcı, efendi, nefesine hakim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı*

*müjdeler.’ diye seslendiler.”*<sup>508</sup> âyetindeki “*musaddikan bi kelimetin minallahi*” ifadesini geçmişte bazı Arap dilcilerin “Allah’ın kelimesini doğrulayıcı” olarak değil de “Allah’tan gelen kitabı doğrulayıcı” şeklinde tefsir ettiklerine değinen Taberî, bu görüşü Kur’an’ı kendi şahsi görüşüyle tefsir etme cüretkârlığı olarak değerlendirir ve eleştirir. Halbuki sahabe ve tabiînden gelen sayısız nakil ve sahih haberlere göre buradaki “kelime”nin Hz. İsa olduğunda hiçbir şüphe yoktur.<sup>509</sup>

Yine sırf dilbilgisi ve akılla yetinilerek Kur’an’da geçen Allah’ın sıfatlarını reddetmek, bunların geçtiği âyetlerde mecaz olduğundan bahsetmek de sonuç itibariyle bir şekilde Kur’an’ı kendince anlamlandırmak demektir.<sup>510</sup>

Son döneme baktığımızda ise meselâ Seyyid Ahmed Han’ın şu ifadeleri böyle bir anlayışı yansıtıyor: “*Yeni oluşan şartların ışığında, insanlığın ulaştığı bilim bu kadar gelişmişken, Kur’an’ı anlama konusunda yığınla hurafelerle dolu önceki tefsirlere güvenmek artık mümkün değildir. Kur’an’ı kendi bilgilerimiz ve şahsî tecrübelerimiz vasıtasıyla anlamalıyız. Çünkü bilgi ve tecrübemiz arttıkça, âyetler de bize daha önce fark etmediğimiz yeni manâlar hissettirecektir. İlk müfessirler de Kur’an nassını lugat, Sünnet ve zamanlarındaki umûmî tecrübeler ışığında anlıyorlardı....Kur’an öğretilerinin anlaşılması ve hayata geçirilmesi hususunda yeniden inceleme ve araştırmalar yapmak kesinlikle gereklidir. Bundan dolayı asrın ruhuyla, ilmin ilerleyişi ile birlikte yürüyen yeni tefsirlerin ortaya çıkması şarttır.*”<sup>511</sup>

Yine o, sahip olduğu tarihselci bakış açısının doğal bir sonucu olarak, Kur’an’daki ve hadislerdeki ahkâmın zaman ve mekânın değişmesiyle değişime müsait olduğunu, zira onların sebepler üzerine bina edildiğini, onlar değiştiğinde ahkâmın da zorunlu olarak değişmesi gerektiğini belirtir.

Taha Hüseyin (1889-1973) ise Arap Edebiyat Fakültesi öğrencilerine Kur’an’ın tenkit edilebilirliği düşüncesini yerleştirmeye çalışmış, beşerî ilimlerin kriterlerine göre onun hakkında yeni mülahazalara gidilebileceğini ifade etmiş ve Kur’an’ın herhangi bir Arapça kitap gibi eleştirilmeye, kabul edilip edilmemeye uygun olduğunu söyleyebilmiştir. Mustafa Sadık Rafî de haklı olarak onun bu düşüncelerini eleştirmiş ve şu üç yönden onun asabiyet duygusu içerisinde bulunduğunu dile getirmiştir:

<sup>508</sup> Âl-i İmran 3/39.

<sup>509</sup> Taberî, *Tefsir*, III, 253. Krş. Tahir Mahmud, *Esbâbü’l-Hata*, I, 227-228, 234-235.

<sup>510</sup> Örnek olarak bkz. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 641, (Maide 5/64. âyetin tefsiri). Ayrıca bkz. Zehebî, *et-Tefsir*, I, 383.

<sup>511</sup> Tahir Mahmud, *Esbâbü’l-Hata*, II, 794-795.

Kur'an'ın mucize bir vahiy olmadığına yönelik kanaati, Rasûlullah'ın sadece siyasî bir kişi olduğunu kabulü ve ashabın, selefin imamlarının konumunu aşağılayıcı faaliyetlerden yana oluşu.<sup>512</sup>

Yine modernizm ve Batı hayranlığının etkisiyle Zeki Necip Mahmut, şeriatın, selefin şeriatının bugünün gerçeklerine uymadığını, medeniyetimizi onların ahlâkî, kültürel ya da akidevî değerlerine iltifat etmeksizin; maddî, modern Batılı örnekler üzerine inşa etmemiz gerektiğini söyler.<sup>513</sup>

Modern yaklaşımların doğasında her halükârda bir geçmişle çatışma eğilimi göze çarpar. Zira modernizmin bir gereği olarak, geleneksel varsayımlar alt üst edilmeden, hiçbir yenilenme gerçekleştirilemez. Bu yüzden modern okumalar, geleneğe haddinden fazla yüklenmektedir. Çoğu zaman bu tepkiler geleneği de aşır, dinin bizatihi özüne varmaktadır. Islahat taraftarı olan modernist düşünürler, sömürgeciliğin ezikliği altında İslam dünyasındaki geri kalmışlığın bütün suçunun Müslümanların yanlış din anlayışından kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Meselâ Arkoun, Hanefî ve Ebu Zeyd gibi araştırmacılar, Müslümanların içinde buldukları ortamın oluşmasında geleneğe ve selef anlayışına sıkı sıkıya bağlılığın büyük etkisinden sıkça bahsederler.

Geleneği, Müslümanların sırtından atılması gereken bir yük olarak görenler ya da hatırasına saygı göstererek onu önemsiz konuma düşürenler, neticede bu tavırlarıyla ideolojiye, yine ideolojik bir silahla karşı çıkmış oluyorlar. Bu da tam anlamıyla bir paradokstur. Dolayısıyla bu tür tenkitler, faydadan çok zarar getirmekte, var olan anlaşmazlık alanlarını daha da genişletmektedir.<sup>514</sup> Diğer taraftan, gelenekten kurtulup bağımsızlığa ulaşma arzusunda olanlar, hemen hepsi Batı kaynaklı birtakım öneriler getirerek, bu defa farklılık ve yenilik saplantısında kalmışlar ve aslında yine bağımsız olmayı başaramamışlardır.

Kur'an'ı, geçmişten tevarüs ettiğimiz sahih geleneği bir tarafa koyarak, kendi kendine yeniden ele alma gayretleri çoğunlukla, mucizelerin ve ğayb haberlerinin inkârı, çok evliliğe karşı çıkma, dinlerin birliği ve mensuplarının birbirine yakınlığı, vahyi yeniden anlamlandırma, hadlerin yalnızca suçta ısrar halinde uygulanabileceği, Kur'an'da kadının açılmasını haram kılan bir nassın bulunmadığı düşüncesi ve ilgili

---

<sup>512</sup> Taha Hüseyin'in görüşlerine dair uzun bir reddiye için bkz. Rafîî, Mustafa Sadık, *Tahte Rayeti'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 80-124.

<sup>513</sup> *Esbâbü'l-Hata*, II, 797, 799.

<sup>514</sup> Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 383-386.



rivayetleri reddetme, miras ve şahitlikle ilgili hükümleri kabullenmeme... şeklinde tezahür etmiştir.<sup>515</sup>

Bunlardan pek çoğuna bilimsel tefsir, modernist yaklaşım ya da tarihselcilik konularını işlerken temas etmiştik. Burada da öncelikle vahyi yeniden anlamlandırma ve yorumlama faaliyetlerinin ürettiği sonuçlardan birine dikkat çekmiş olalım: “Vahiy, şahsın vasıtalı ya da vasıtasız Allah tarafından geldiğini kesin olarak bilmekle birlikte kendi nefisinden bulup çıkarttığı irfandır, bilgidir.”<sup>516</sup>

Konuyla ilgili son bir örnek olarak Nisa sûresinin 1. âyetinin tefsirine dair şu ifadelere yer verelim: “Âyetteki “Nefis” kelimesi “cevher”, “öz” anlamına gelmektedir: ‘Ey insanlar! Sizi tek bir cevherden yaratan Rabbinizden sakınınız.’ Burada geçen nefis kelimesinin Hz. Âdem olduğunda ittifak vardır. Bize göre âyette yer alan nefis kelimesi dışıdır. Dışı olan bir kelimenin Âdem olduğunu söylemek doğru değildir. Âyette kastedilen nefis, Hz. Âdem’in de yaratıldığı cevheri kastetmektedir. Hz. Âdem’in nereden yaratıldığı sorusuna cevap vermemiz zorlaşmaktadır. Âyetteki nefis, Âdem sonrası yaratılmayı değil, bizzat Âdem’in yaratıldığı cevheri gündeme getirmektedir. Zaten âyetin devamında şu ifade yer almaktadır: O nefisten de eşini yarattı. Bunun anlamı şudur: Âdem ile hanımı ayrı ayrı aynı cevherden yaratılmışlardır.

Âl-i İmrân sûresinin 59. âyetindeki “topraktan yaratılma” ile Nisa sûresinin 1. âyetindeki “bir cevherden yaratılma” arasındaki bağlantının kurulması gerekiyor. Diğer taraftan Enbiyâ sûresinin 30. âyetindeki “Her canlıyı sudan yarattık.” ifadesini de dikkate almak mecburiyetindeyiz. Su, toprak ve cevher kavramları canlı veya insan denen varlığın hayat kaynağı olmaktadır. Toprağın içindeki elementler, su ile karşılaştınca insanın cevherini meydana getirmektedir. Tıpkı ruh ile beden buluşunca insan nefsinin meydana gelmesi gibi H<sub>2</sub>O, yani iki hidrojen atomu ile bir oksijen atomunun bir araya gelmesiyle su meydana gelmektedir. Bu iki gaz topraktaki elementlerle buluşunca orada karbon ve azot gazlarıyla bir araya gelmekte ve insan denen varlığın DNA’sını meydana getirmektedir. İşte insanın yaratıldığı nefis ya da cevher budur.

Hz. Âdem’in eşeysiz yaratılışı, yerini eşeyli yaratılmaya bırakmıştır. Eşeyli yaratılmada cevheri kadının yumurtasıyla erkeğin spermi meydana getirmektedir. Bizlerin Hz. Âdem ve eşi gibi doğrudan olmasa bile dolaylı olarak topraktan

<sup>515</sup> İlgili diğer örnekler ve bunların eleştirisi için bkz. *Esbâbü'l-Hata*, II, 820-847.

<sup>516</sup> Abduh, *Risaletü't-Tevhîd*, Dâru Menar, Mısır, 1376, s. 108.

yaratıldığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu açıklamalarımızdan Nisa sûresinin 1. âyetindeki "tek bir nefis" kavramının Hz. Âdem'e değil "bir cevher"e işaret ettiği ortaya çıkmaktadır."<sup>517</sup>

Görüldüğü üzere, Kur'an'ı her şeyden bağımsız olarak, birtakım yeni ve özgün anlayışlarla yahut yaklaşımlarla farklı bir tarzda tefsir etme arayışları geçmişte ve günümüzde genellikle ya salt dilbilgisiyle ya da akıl ve rey eksenli olarak gerçekleşmektedir. Son dönemlerde ise birtakım Müslüman aydın ve araştırmacılar açısından daha çok geleneği dışlayarak akli merkeze almak ve farkında olmayarak da olsa modern durumu, önceki tüm tarihsel durumların yargıcı haline getirmek, böylelikle de modern dünyanın beklentilerine ve meydan okumalarına karşı durabilmek amacıyla Kur'an'ın yeniden ve farklı bakış açılarıyla okunma zorunluluğundan bahsetme şeklinde gerçekleşmektedir.

Modern dünyanın meydan okumalarına cevap verilmesi gereği ön plana çıkarılırken, bazı durumlarda İslam'ın sürekli değişen beşeri sistemlerden biri haline dönüştürüldüğünü ve bu sistemlerle aynı kulvarda yarıştırmaya çalışıldığını görmek mümkündür.<sup>518</sup> Bu konuda son olarak, ümmetin ve ulemanın ittifak ettiği hususlar yanlış bulunup dikkate alınmayacaksa –ki bu pekâlâ mümkündür-; en azından ortaya konan yeni ürünün, birtakım nazariyeleri, felsefî görüşleri ve bilimsel tefsir hareketlerini destekleyerek, Kur'an tefsirinde bir başka yönden bir tür yanılığa yol açmamasının gereğine işaret etmek isteriz.

## 4. DİĞER YANILGI SEBEPLERİ

### 4.1. Kur'an İlimlerinin Problematik<sup>519</sup> Yönlerinin Etkisi

Bu başlık altında ele alacağımız konular, müfessirlerce öteden beri üzerinde hep konuşulmuş, doğası itibariyle de aslında tartışılmaya ve hakkında farklı görüşler belirtilmeye müsait meselelerden oluşmaktadır. Çünkü Kur'an'da konu edildikleri yerlerde farklı manalara çekilebilecek bir tabiat arz etmektedirler. Aslında bunlar, tefsirde yanılığın sebepleri arasında sayılabileceği gibi, aynı zamanda müfessirlerin tefsir

<sup>517</sup> Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, V, 21-23.

<sup>518</sup> Demir, Şehmus, "Değişim Süreci Açısından Kur'an Yorumu Üzerine", *İslâmiyât*, IV (2001), 4, s. 224.

<sup>519</sup> Bilindiği üzere problematik, belkili-ihhtimalî demektir. Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 48.

anlayışlarındaki farklılığın sebepleri arasında da gösterilebilir.

#### **4.1.1. Nâsîh-Mensûh Meselesi**

Tefsir ilminde tartışma alanı oldukça geniş olan ve hakkında çok farklı görüşler bulunan meselelerden biri de nâsîh ve mensûh bilgisidir.

Bu konu, bizzat kendisinin nasslarda yer alışı yönüyle de başlı başına tartışmaya açık olup, hakkında farklı görüşler serd edilerek ihtilafa düşülmeye müsait bir konudur. Öncelikle bunu belirtmeliyiz. Örnek olarak, Kur'an'da neshin varlığını iddia ederken kendisine en çok başvuru olan Bakara Sûresinin 106. âyetine baktığımızda oradaki ifadenin "Biz daha iyisini veya benzerini getirmediğimiz sürece bir âyeti ne nesh ederiz ne de unuttururuz." manasına çıktığını; yani âyette "nesh ettik...", "nesh edeceğiz..." ya da "nesh etmedik...", "nesh etmeyeceğiz..." denilmediğini görüyoruz. Yine buradaki "âyet" ile kastedilen mananın, ıstılahi anlamıyla Kur'an âyeti değil de bu kelimenin lügat manaları arasında yer alan delil, belge gibi daha başka anlamlar olup olmama ihtimali daima tartışılmıştır.<sup>520</sup> Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.<sup>521</sup> Biz burada konuyu genişçe ele almak yerine, nesh konusundaki farklı telakkilere ve konuyu önemli bir yanlıgı sebebine dönüştürebilecek anlayışlara işaret etmek istiyoruz.

Sözlükte "değiştirmek ve gidermek" manasına gelen "nesih", ilk devirlerde mutlak olarak bu anlamlarda kullanıldığı halde; fıkıh usulünün oluştuğu ve tedvin edildiği zamanlardan itibaren şöyle tanımlanmıştır: "Sonra gelen bir nassın, öncekinin -ikisi bir arada olmayacak ölçüde karşıt- hükmünü kaldırması."<sup>522</sup>

Bu iki anlayış farkı sebebiyle Kur'an-ı Kerim'de nesheden (nâsîh) ve nesh edilmiş bulunan (mensûh) âyetlerin sayısı farklı tespit edilmiş, hükmü tamamen kaldırmayıp kapsamını daraltan, kayıt ve sınır getiren değişiklikleri de nesih sayan ilk devir yo-

---

<sup>520</sup> Konuyla ilgili âyetler ve bunların muhtemel anlamlarına dair benzer değerlendirmeler için bkz. Duman, Zeki, "Tebliğ Müzakereleri" (Tebliğler: Yakup Çiçek, "Nâsîh-Mensuh İlmini Bilmenin Tefsir'e Getirdikleri ve Götürdükleri"; Bedrettin Çetiner, "Kur'an'da Nesh Konusuna Değişik Bir Yaklaşım"), *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, s. 414 vd.

<sup>521</sup> Nitekim Kur'an'da neshin varlığı görüşünü benimseyenlerden M. Hamdi Yazır da bu âyetin sevk edilmiş anlamının eski kitapların bazı hükümlerinin neshindeki cevaz olduğunu belirtmiş, sonra da "min âyetin" kelimesinin umum ifade ettiği gerekçesiyle Kur'an âyetlerini de içine aldığını dile getirmiştir. *Hak Dini*, I, 380.

<sup>522</sup> Isfehanî, Rağîb, *Müfredât*, s. 509.

rumcularına göre sonraki usulcülerin tanımında mensûh âyet sayısı azalmıştır.

Allah'ın insana ve tabiata hâkim kıldığı kanunlar içinde bir de "değişim kanunu" vardır. Buna göre fert ve grup olarak insan bilgisi, becerisi, eseri... değişiklikler geçirmekte; bir zaman diliminde bir yönden terakki ederken, bir başkasında inişe geçmektedir. Bu kanun (kevnî hüküm) karşısında ilâhî dinlerin (şer'î hükümler) uyumsuz kalması düşünülemez; çünkü dini gönderen de tabiat kanunlarını koyan da Allah'tır.

Biri diğerinden sonra gelen iki din arasında uzunca bir zaman dilimi girdiği için, evrensel ve ebedî olan hükümler dışında kalan talimat ve kuralların değişmesi (sonra gelen dinin, öncekine ait bazı hükümleri yürürlükten kaldırması) tabiidir. Ancak bir dinin tebliğ ve tatbikinin ilk yıllarında, muhataplarını yeni hükümlere ve uygulamalara alıştırmak maksadıyla, birbirini değiştiren hükümlerin arka arkaya gelmesi caiz midir?

Bu mesele öteden beri İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Sahabe devrinde anlaşıldığı gibi "özel bir hükmün geneli özelleştirmesi, mutlak olan ifadenin sınırlandırılması, bir kayıt veya vasfın ihtirazî (bağlayıcı) olmadığına açıklanması, ilk bakışta anlaşılan mananın kastedilmediğinin beyan edilmesi..." kabilinden değişikliklerin, açıklamaların caiz ve vaki olduğu genellikle benimsenmiştir.

A ve B gibi birbirine her yönden zıt iki hükümden, sonra gelenin öncekini yürürlükten kaldırması manasındaki nesh, Sünnî çoğunluk tarafından caiz görülmüş ve örneklendirilmiş olmakla beraber; bazı âlimler "Nazarî olarak caizdir, fakat böyle bir örnek yoktur." tezini savunmuşlar, neshin gerçekleşmiş bulunduğu örnek olarak çoğunluğun gösterdiği âyetleri farklı yorumlamışlar, arada çelişki bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>523</sup>

Usul kitaplarında ve konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalarda uzun uzadıya neshi kabul edenlerin delilleri, neshi kabul etmeyenlerin gerekçeleri yer alır. Kur'an'da neshi benimseyenler ise genellikle ilgili âyetleri, *metni mensûh-hükmü cari, tilaveti bâki-hükmü mensûh* ve *hükmü de tilaveti de mensûh âyetler* gibi değişik kategorilere ayırmışlardır. Bunlara örnek olarak da genellikle kıblenin tahvili ve recm âyetinden bahsedilir.<sup>524</sup> Üçüncü kısmın örnekleri ise "Adem oğlunun iki vadi dolusu malı olsa,

<sup>523</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 213, 217; Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 34-35.

<sup>524</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 700-723. Kur'an'da kible olarak Mescid-i Aksa'ya yönelme emri olmadığı halde, bu örneğin Kur'an'da nesh bağlamında gündeme getirilmesini anlamak mümkün değildir. Recm konusuna gelince; ilgili tartışmalar bir yana, bizce recmi zina haddi veya ona dair bir tür ta'zir olarak

---

kabul etmenin tek yolu, ilgili hadislerin Nûr sûresinin 2. âyetindeki “celde/sopa” emrini nesh ettiğine kail olmak değildir. “Benden alınız! Allah onlara bir yol gösterdi. Zina eden evli kimse, yüz değnekle dövülür, sonra recmedilir. Bekâr ise yüz değnek cezasından sonra bir yıllığına sürgün edilir.” (Müslim, “Hudûd”, 12,13; Ebû Davud, “Hudûd”, 2.) gibi hadislerin delaletiyle Sunnet, recm hükmünü vermeye zina suçlularına yüz değnek cezasını öngören âyeti tahsis etmiştir. Allah Rasûlü’nün dindeki konumu ve yetkileri bizzat Kur’an ile belirlenmişken, İslâm’ın tüm ahkâmının bütünüyle mutlaka Kur’an ile sabit olma zorunluluğu mu var ki burada nesihten bahsetme zorunluluğu hissedilsin. Hz. Ömer’in recm hakkındaki sözlerine gelince; “Şüphe yok ki Allah, Muhammed’i (s.a.s.) hak ile göndermiş ve O’na Kitab’ı indirmiştir. Recm âyeti de Allah’ın indirdiklerindedir. Biz onu okuyup idrak ettik ve öğrendik. İşte böylece Rasûlullah recmi uyguladı. O’ndan sonra biz de recmi uyguladık. Uzun bir zaman sonra birilerinin çıkıp da: “Vallahi, Allah’ın Kitabı’nda recm âyetini göremiyoruz.” diyerek Allah’ın indirdiği bir farîzayı terk etmekle yoldan çıkmalarından endişe duyuyorum. Apaçık bir delil sabit olduğu veya hamilelik meydana geldiği yahut bir itiraf söz konusu olduğu zaman, muhsan erkek ve kadınlardan zina edenlere Allah’ın Kitabı’na göre recm vaciptir.” (Buhârî, “Hudûd”, 31; Müslim, “Hudûd”, 15.) Bazı rivayetlerde Hz. Ömer’in yalnızca recmin vacip olduğunu söylediği, “Allah’ın Kitabı’na göre” ifadesinin yer almadığını görüyoruz. (Bkz. Buhârî, “Hudûd”, 30; Ebû Davud, “Hudûd”, 23; Tirmizî, “Hudûd”, 7; İbn Mâce, “Hudûd”, 9.) Diğer bazılarında ise onun, “İnsanlar, Ömer Kitabullah’a ilâvede bulunuyor demeyecek olsalar onu mutlaka yazardım.” dediği yer alır. (Ebû Davud, “Hudûd”, 23; Tirmizî, “Hudûd”, 7.) Hz. Ömer’in recm hakkında ileride söylenebilecek bir şeyi kestirmesini herhalde “Muvâfakât-ı Ömer”e dahil edebiliriz. Allah (c.c.) Kur’an’ı koruduğu için, Kur’an âyetleri hususunda bir endişemiz olmamalı. (Hicr 15/9) Ancak, Hz. Ömer’in recm hakkında bir âyetten söz etmesinin, - hükmü değil de sadece lâfzı nesh edildiği söylenen recm âyetine delâlet etmekten ziyade- her şeyden önce recmin Kur’an dışı bir vahyin sonucu olduğunu gösterdiğini ifade etmek çok daha tutarlı olacaktır. Yine anlaşılıyor ki o, recm hükmünü âyet olduğu için değil, sırf zâyi olmasın diye Mushaf’ın bir köşesine kaydetmek istemiş, ama insanların bunu yanlış değerlendireceklerinden çekinmiştir. Hz. Ömer’in maksadının bu olduğunu söylerken yine onun şu sözlerine dayanıyoruz: “Rasûlullah recmi uyguladı. Ebûbekir de öyle... Ben de recmettim. Allah’ın Kitabı’na ilâve yapmış olmaktan çekinmeseydim, recmi Mushaf’a yazardım. Çünkü ben, birtakım insanların gelip onu Kitabullah’ta bulamayarak inkâr etmelerinden endişe duyuyorum.” (Tirmizî, “Hudûd”, 7.) Kaldı ki, Kitabullah ifadesi, yalnızca Kur’an ve onun âyeti anlamında kullanılan bir tabir değildir. *Kitâb* (yazı) kelimesi farklı anlamlara gelebilmektedir. Meselâ, Nisâ 4/24. âyette *hüküm ve farz* manâsındadır. Yine Rasûlullah (a.s.) bir defasında, kendisinden Allah’ın Kitabına göre hüküm vermesini isteyen iki kimseye “Allah’ın Kitabı ile hükmedeceğim.” buyurduktan sonra “Senin oğluna yüz değnek ile bir yıl sürgün, bunun karısına ise recm gerekir.” kararını vermiştir. (Buhârî, “Sulh”, 5, “Şurût”, 9.) Kitap’ta recm ve sürgün cezası bulunmadığına göre bu durum, Rasûlullah’ın (s.a.s.) burada verdiği hükmün, Allah’ın muradı ve yazısı (hükmü) olduğu sonucunu ortaya koyar. Buna göre, Hz. Ömer’in yukarıda geçen “Allah’ın Kitabı’na göre recm vaciptir.” sözünü, recmin Allah’ın bir farîzası, hükmü olduğu tarzında anlamak ve bunu neshe dair bir örnek olarak ifade etmekten kaçınmak çok daha isabetli olacaktır. Bkz. Dereli, Kur’an-Sunnet İlişkisine Problematik Bir Yaklaşım, s. 99.

üçüncüyü ister...”<sup>525</sup> ile on defa emzirme yerine beş kez emmenin süt akrabalığı doğuracağı<sup>526</sup> bilgisidir.<sup>527</sup> Bunun yanında *kısmî nesh-küllî nesh* şeklinde diğer bazı ayrımlar da söz konusu olmuştur.<sup>528</sup>

Ancak verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, bütün bunlar ortaya konurken çoğu kez, sözü edilen nesh olayındaki “nasih” ile “mensûh”tan her ikisinin Kur’an âyetleri olup olmadığına, yani her iki durumun da Kur’an’da yer alıp almadığı hususuna dikkat edilmemiş; bizzat Kur’an’da bulunan ile bulunmayan birbirine karıştırılmıştır. Ayrıca yukarıdaki örneklerin, ilgili kısımlardan hangisine ait olduğu konusunda da ittifak bulunmamaktadır. “Nasih-mensûh ilmi sayesinde hangi âyetlerle nasıl amel edileceği ve hangilerinin de hükümlerinin kaldırılmış olup, onlarla amel edilmeyeceği bilinir.”<sup>529</sup> şeklindeki bazı kanaatlerin ortaya çıkaracağı tahribatı, Kitabullah’a güvensizliği ifade etmeye bile gerek yok.<sup>530</sup> Bu sebeple, konunun kaynaklarda yer alış şeklinin de konuyla ilgili yaklaşımların da son derece karmaşık ve problemlili olduğunu ifade etmeliyiz.

Öncelikle şu hususun altını çizelim: Şâtîbî’nin de ısrarla vurguladığı gibi, Mekke’de ortaya konan tümel ilkelere nesh, aklen mümkün olsa da; fiilen söz konusu değildir. Zira nesh, şer’î hükümlerin yerleştirilmesini sağlamak amacıyla ilâhî hikmet gereği çoğunlukla Medine döneminde gerçekleştirilmiş şer’î bir tasarruftur. Esasen bu, daha ziyade İslâm’a yeni girmiş insanların kalplerinin aslî hükme ısrarlı olarak döndürülmesine yönelik bir ön hazırlıktır. Namazın, önceleri iki vakit iken sonradan beş vakte çıkarılması; keza başlangıçta kişinin kendi tercihine bırakılan infakın daha sonra zorunlu bir vecibeye dönüştürülmesi bu tür bir tasarruftur.

Din, insan yararına belli maksatları gerçekleştirmek için tesis edilmiştir. Mekke döneminde inen şer’î hükümler genelde küllî hükümler ve dinin aslı ile ilgili genel esaslar olduğuna göre, bu durum Mekke döneminde inen hükümler içerisinde neshin

<sup>525</sup> Buhârî, “Rikâk”, 10; Müslim, “Rikak”, 116.

<sup>526</sup> Müslim, “Rada”, 24.

<sup>527</sup> Bunlar gibi nice rivayetler, âyet olmadıkları için, sahabe tarafından İmam Mushaf’a alınmadığı halde bunları Kur’an’dan mensûh âyetler olarak ifade etmenin hiçbir haklılık tarafı olamaz. (Kırş. Duman, Zeki, “Tebliğ Müzakereleri”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-III*, s. 408.)

<sup>528</sup> Örnek olarak bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ank., 1991, s. 127; Çiçek, Yakup, “Nâsîh-Mensuh İlmini Bilmenin Tefsir’e Getirdikleri ve Götürdükleri”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-III*, s. 377 vd.

<sup>529</sup> Çiçek, Yakup, “Nâsîh-Mensuh İlmini Bilmenin...”, a.g.e., s. 372.

<sup>530</sup> Bu tür düşüncelerin bir eleştirisi için bkz. Duman, Zeki, “Tebliğ Müzakereleri”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-III*, s. 398.

çok az meydana gelmiş olmasını gerektirecektir. Medine döneminde yapılan ise bunların sağlamaştırılmasıdır. Her halükârda mükellefler üzerinde sabit bir görevin nesh edildiğini söyleyebilmek için kesin delil gerekir. Halbuki Mekkî veya Medenî herhangi bir hükmün nesh edildiğini öngören deliller incelendiğinde, bunların büyük ölçüde ya zannî ya da tahsis ve takyid gibi yollarla araları uzlaştırılabilecek nitelikte deliller olduğu görülecektir.

Selefin nesh anlayışının usulcülerin tanımladıkları nesihden çok daha geniş kapsamda olduğu gerçeği de dikkatlerden kaçmamalıdır. Meselâ, İbn Abbas'tan, *"Dünyayı isteyeneye -istediğimiz kimseye dilediğimiz kadar- hemen veririz."*<sup>531</sup> âyetinin *"Âhret kazancını isteyeninin kazancını artırırız; dünya kazancını isteyeneye de ondan veririz."*<sup>532</sup> âyetini nesh ettiği nakledilmiştir. Dikkat edilirse burada söz konusu olan nesih değil kayıtlamadır. Zira âyette geçen "Ondan veririz." ifadesi mutlaktır; manası ise Allah'ın dilemesi ile kayıtlıdır. Diğer âyetteki -istediğimiz kimseye dilediğimiz kadar- ifadesi bunu gerektirmektedir. Başka türlü anlamak mümkün değildir. Çünkü âyetler, inşâî olmayıp ihbâr kipindedir. Haberlerde ise nesh cari değildir.<sup>533</sup>

Aynı noktaya dikkat çeken Dihlevî, haklı olarak konu hakkında şunları söyler: Konunun zorluğu, daha ziyade ilk dönem müfessirleriyle sonraki müfessirlerin ıstılah farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu konuda sahabe ve tabiîn sözleri iyice araştırıldığında şu sonuç çıkar: Sahabîler ve tabiîler nesh sözünü, usul âlimlerinin ıstılahında olduğu gibi değil de, bir şeyi bir başka şeyle izale edip gidermek manasından ibaret olan lügavi mana karşılığında kullanıyorlardı. Bundan dolayı onlara göre neshin manası, bir âyetin ortaya koyduğu anlamlardan bazısını diğer bir âyetle izale etmektir. Bu da ya nassla amel etme müddetinin sona ermesiyle yahut sözü zihne çabucak gelen manadan daha uzak manaya döndürmekle veya kayıtlardan bir kaydın ittifâkî (yani tesadüfî) oluşunu beyan ederek yahut umumî (herkese şamil) bir lafzı hususileştirmekle ya da cahiliyet âdetini veya geçmiş şeriatı izale etmek suretiyle olur.

Bu yüzden sahâbî ve tabiîler yanında nesh konusu genişlemiş, ihtilaf dairesi büyümüştür. İşte bunun için mensûh âyetlerin sayısını beş yüze kadar çıkaranlar olmuştur. Sonra gelen müfessirlerin nesh anlayışına göre mensûh âyetlerin sayısı ise çok

---

<sup>531</sup> İsrâ 17/18.

<sup>532</sup> Şûra 42/20.

<sup>533</sup> Şâtübî, *el-Muvafakât*, III, 96-100, 109. Ayrıca bkz. Öztürk, Mustafa, "Şâtübî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri", *İslâmiyât*, III, 1, s. 87-88.

daha azdır.<sup>534</sup>

Nesh kavramının anlamı ve Kur'an'da neshin varlığı konuları üzerinde bir ittifak olmadığı gibi, aynı şekilde Kur'an âyetleri arasında neshin gerçekleştiğini iddia edenler arasında da hiçbir zaman bir ittifak söz konusu olmamıştır. Hal böyle iken hangi âyetlerin hangilerini nesh ettiği konusunda –bazılarının iddia ettiği gibi- icma bulunduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>535</sup> Sahabeden nesihle ilgili olarak nakledilen sahih rivayetlerin, ıstılahi anlamdaki neshe delil olmadığı da aşikârdır. Buharî'nin, nesihten bahseden “*Biz bir âyeti nesh eder ya da unutturursak...*”<sup>536</sup> âyetinin tefsirinde İbn Abbas'tan farklı varyantlarla naklettiği hadisler<sup>537</sup> dikkatle incelendiğinde, bu haberlerin de Kur'an'ın bünyesinde neshin bulunduğu değil, bulunmadığına delil olabileceği görülecektir. Zira Hz. Ömer, neshi unutturma anlamında almaktadır.<sup>538</sup> Buna göre ilgili rivayetlerin kıraatlerdeki nesh konusuyla ilgili olduğunu ifade etmek çok daha isabetlidir.<sup>539</sup>

Neshi kabul edenlerden bir kısmı sayıyı hayli kabartırken, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (v. 543/1148), Suyûtî (911/1505) gibi âlimler sayıyı yirmi bire, çağdaş âlimlerden Faslı Hâcevî on ikiye, nihayet Hindistanlı Şah Veliyyullah Dihlevî (1176/1762) de beşe kadar indirmiştir.<sup>540</sup>

Dihlevî'nin nesh edilen âyet sayısını olabildiğince azaltarak, mensûh olduğunu kabul ettiği beş âyete göz atacak olursak; bunlardan üçü doğrudan Rasûlullah (a.s.) ile ilgilidir. Bunlardan birisi ona mahsus evlenme hakkı, diğeri yine bağlayıcılığı kendilerine özgü olan gece namazı (teheccüd) konusundadır; üçüncüsü ise onunla gizli bir şey konuşmak isteyenlerin önceden fukaraya sadaka vermelerini isteyen âyettir (Mücâdele 58/12). Bu üç âyetin mensûh olduğu kabul edilse bile –ki, bu da tartışmaya açıktır<sup>541</sup>– dinin kurallarını ümmeti alıştırarak teşri kılma gerekçesiyle bunların bir

<sup>534</sup> Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 53-54.

<sup>535</sup> Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İst., 1991, s. 104-105.

<sup>536</sup> Bakara 2/106.

<sup>537</sup> Buharî, “Tefsîru Sûreti'l-Bakara” (2), 7, “Fazailü'l-Kur'an”, 8.

<sup>538</sup> Şimşek, a.g.e., s. 106.

<sup>539</sup> Altundağ, Mustafa, “Kur'an'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlilî Bir Yaklaşım”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, s. 434.

<sup>540</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 708-712; Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 54-60.

<sup>541</sup> Yani geniş perspektiften bakıldığında neshe gitmeden de bu âyetlerin arasını telif etme imkânı bulunabilir. Örneğin, kendinden sonraki âyetle mensûh denilen sadaka-i necvâ (Mücâdele 58/12)



ilgisinin olmadığı açıktır. Bunlar, Hz. Peygamber'in (a.s.) hayatı ve hayatta olduğu dönemle ilgilidir. Diğer ikisi şunlardır:

1. Bakara sûresinin 180. âyeti. Ana-babaya ve akrabaya makul ölçüde bir malın vasiyet edilmesini isteyen bu âyetin hükmünü miras âyetinin <sup>542</sup> kaldırdığı söylenmektedir. Ancak bu âyetin, miras âyetinin kendilerine belirli pay getirdiği akraba dışında kalanlara vasiyet mecburiyetini devam ettirdiğini, vasiyet âyetini kapsamını daraltarak yürürlükte bıraktığını düşünmek, âyetleri böyle yorumlamak ve uzlaştırmak da mümkündür. Zaten miras taksiminden bahseden Nisa sûresinin 11. ve 12. âyetlerinde toplamda üç kez, bu paylaşırma işleminin ölenin vasiyetinin yerine getirilmesi ya da borçlarının ödenmesinden sonra olacağı belirtilmesi, vasiyet âyeti ile miras âyetleri arasında bir çelişki bulunmadığının bir göstergesidir.

2. Enfâl sûresinin 65. âyetinde müminler savaşa teşvik edilmiş, bir Müslüman'a karşılık on düşman bile olsa, inananların galip gelecekleri bildirilmiş; 66. âyette ise bu sayı azaltılarak, inananların bire iki vuruşma halinde bile savaşı kazanacakları ifade edilmiştir. Ancak burada nesihten söz etmek doğru olmayacaktır. Çünkü savaşta asıl olan, kazanma ihtimali veya savaşa girme zaruretidir, bunlar da durum ve şartlara göre her zaman değişebilir. <sup>543</sup> Allah'ın inananlara yardımı, ordu komutanının askerleri iyi motive edip etmemesine göre ya da askerlerin azim ve kararlılıkları, samimiyetleri doğrultusunda değişik oranlarda tecelli edecektir. Yani âyetler hüküm ifade etmiyor. İlk âyet, Rasûlulah'ın (a.s.) inananları cihada teşvik etmesini talep ediyor. Dolayısıyla

---

âyetine bakalım: *“Ey iman edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Şayet bir şey bulamazsanız, artık Allah bağışlayan ve merhamet edendir.”* Sûrenin 13. âyetiyle önceki yükümlülüğün hafifletildiği, dolayısıyla bu konunun kişinin isteğine bırakıldığı düşünülebilir. “Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir.” karinesinden dolayı burada emrin nedb ve istihbab ifade ettiği sonucuna varılabilir. Yine buradaki düzenlemenin, belirli ve kalıcı bir yükümlülük getirmekten çok; peygamberlik makamına gösterilmesi gereken saygı hususunda daha dikkatli olunması için bir hatırlatma amacı taşıdığı da pekâlâ söylenebilir. “Bulamazsanız ...” buyrulması buna bir işaret olabilir. Daha sonraki âyet ise maksadı iyice açığa çıkarmıştır. Nitekim bu uyarıyı takiben, Hz. Peygamber'i gereksiz yere meşgul eden görüşmeler azalmıştır. Esasen Peygamber'in gittikçe ağırlaşan görevi dolayısıyla onun fazla meşgul edilmemesi gerekiyordu. Diğer yandan, onun vahiy alıyor olması dolayısıyla yoğun bir soru yağmuruna tutulması da uygun değildi. Zaten bu husus Maide 5/101. âyette açık biçimde ifade edilmiştir.

<sup>542</sup> Nisâ 4/11-12.

<sup>543</sup> Krş. Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, II, 130.

ortada nesihle çözümlenebilecek bir problem gözüküyor. Kaldı ki, ikinci âyet son durumu kesin olarak bildiren bir hüküm âyeti olsaydı; Müslümanların buna göre tarih boyunca düşmanın yarısı oldukları her savaşı kazanmış olmaları gerekirdi.

Konu öteden beri tartışıldığı için, tefsirlere baktığımızda nesh konusunda belli bir anlayışa sahip olan bir müfessire göre kendisi gibi düşünmeyenler daima yanlış yolda ve yanılığın içerisinde görülmüştür.

Meselâ İbn Kesir (774/1372) kâfirler barışa yanaşırlarsa Müslümanların da barış yolunu tutmalarından bahseden Enfal 8/61. âyetin; Allah'a ve âhirete inanmayan, haramları kabullenmeyenlerle kendilerinden cizye alana dek savaşılmasını emreden Tevbe 9/29. âyetle nesh edildiği görüşlerine değinir ve bunu reddeder. Gerekçe olarak da şartlara ve düşmanın durumuna göre her iki âyetin de uygulanabileceğini, Rasûlullah'ın (a.s.) Hudeybiye'de önceki âyetle amel ettiğini, dolayısıyla âyetler arasında bir çelişkinin bulunmadığını; nesih, hatta tahsisin dahi söz konusu olmadığını ifade eder.<sup>544</sup>

Konu üzerindeki ihtilaflar o kadar yoğunlaşmış ve anlayışlar o kadar farklılaşmıştır ki, kimileri tefsirlerdeki usul hataları arasına “nesh olduğu sabit olanın muhkemliğini iddia etmeyi” de ekleyebilmiştir. Örnek olarak da oruçla ilgili âyetlerden oruç tutamayan -ya da bir diğer tercümeyle göre güçlüğüle tutabilen- kimselerin fidye vermeleri gerektiğinden bahseden Bakara 2/184. âyetin, 185. âyetle nesh edildiği ifade edilmiş, delil olarak Abdullah b. Ömer'in “Bu âyet mensuktur.” dediğine yer verilmiştir.<sup>545</sup> Halbuki kesin sonuca varmadan burada şu sorulara mutlaka cevap aranmalıdır: Adı geçen sahabî, burada neshi hangi anlamda kullanmıştır, mademki selefin nesh kavramına yüklediği anlam farklıydı, bu örnek neshin hangi kapsamda kullanımının bir örneğidir? Genellikle bu gibi ayrımlar üzerinde durulmamakta, tartışmalar ve anlayış farklılıkları sürüp gitmektedir.

O halde Dihlevî'nin de kısmen işaret ettiği gibi, bu tartışmaların gerçek sebebinin aslında bir kavram kargaşası olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Birilerinin nesh dediğine bir başkası tahsis ya da takyid olarak bakıyor ve karşı tarafı gereksiz yere neshe başvurmakla eleştiriyor. Diğer taraf ise yukarıda da değindiğimiz gibi konuya “Nesh olduğu sabit olanın muhkem olduğunu iddia etmek önemli bir usul hatasıdır.” şeklinde yaklaşıyor. Bunun sonucu olarak literatürde yer alan *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*

---

<sup>544</sup> *Tefsir*, II, 322-323.

<sup>545</sup> Buhârî, “Savm”, 39.

kitapları, uzlaştırılmaları hiç de zor olmayan pek çok âyet arasında nesh olduğu bilgileriyle dolmuştur. Meselâ takvayı emreden Âl-i İmran 3/102. âyetin, bu emri “gücünüz yettiği kadar” ilavesiyle takyid eden Teğabun 64/16. âyetle nesh edildiğinden bahsedilmiştir.

Yine “*Sebep ortadan kalkınca, hüküm de değişir.*” gibi meşhur hukuk kaideleriyle kolayca doğruya ulaşmak mümkün iken; sabır ve barışı emreden Bakara 2/109, Âl-i İmran 3/186, Enfal 8/61 ve Kaf 50/39 gibi âyetlerin; kılıç âyetiyle (Tevbe 9/5) neshine kail olanlar olmuştur.<sup>546</sup>

Bazı âlimlerce benimsenen “*Nass üzerine ziyade, neshtir.*” kaidesine de yeri geldiği için temas etmek istiyoruz. Kimileri bu kuralı işleterek, her halükârda âyetlerle yetinilmesi gerektiğini söylemişler ve aynı konuda genellikle hadisler vasıtasıyla oluşan ahkâmı, detayları kabullenmek istememişlerdir. Celde/sopa cezasına sürgün cezasını da eklemek, katl keffaretine kıyasla zıharda da azad edilecek kölenin mü’min olma şartını aramak, iki şahit olmadığında yerine göre bir şahit ve yeminle hüküm verme gibi hususları nassa ilave anlamında nesh değil, referansı Kur’an olan Sünnet’in ortaya koyduğu hükümler olarak algılamak çok daha isabetli olacaktır.

Görüldüğü gibi konu, bakış açısına göre farklı şekillerde anlaşılmaya müsaittir. Uygulama alanı olmadığı söylenen bazı âyetler için birileri geçmişte onların mensûh olduğundan bahsederken, birileri de bugün pek çok âyetin tarihsel olduğunu söyleyebilmektedir. Yani aslında her iki yaklaşım da Kur’an âyetlerinin evrenselliği ve her dönemde aynı şekilde geçerliliğini koruduğu inancını zedeleme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

O halde, aralarını telif imkânı bulunan âyetleri mümkün mertebe tarihsel arka plan farklılıklarını da dikkate alarak bütüncül bakış açısıyla değerlendirmek çok daha isabetli olacaktır. Neshin gerçekleşme şartları arasında hemen herkes tarafından kendisine vurgu yapılan “Nasih ile mensuh arasında telifleri mümkün olmayacak tarzda bir mana çatışması olmalı, şayet aralarında bir telif imkânı varsa o takdirde neshe gerek kalmaz.” prensibi teoride kalmamalı, pratikte de mutlaka benimsenmelidir.

Kanaatimizce Kur’an âyetleri arasındaki ilişkiler daha dikkatli gözden geçirilirse;

---

<sup>546</sup> Tahir Mahmud, *Esbâbü'l-Hata*, I, 386, 395, 404-405. “*Hibetullah b. Selâme'nin (v. 410 h.) yüz on civarındaki barış âyetini bir tek seyf âyetiyle nesh etmesi, olgusal, durumsal ve vakî bir yaklaşım değildir.*” Polat, F. Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 329. Bunlara dair çok sayıda örnek için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 100-108.

neshe gitmeden araları telif edilemeyecek durumda olan âyetlerin sayısının en çok birkaç örnekten öteye geçmeyeceği görülecektir. Bunlar arasında belki yukarıda da zikri geçen ve doğrudan Allah Rasûlü (a.s.) ve O'nun hayatındaki dönemle ilgili olan âyetleri ifade etmek mümkün olacaktır. Bunların dahi ümmete verdiği mesajlar mutlaka vardır. Nasıl ki Ebu Leheb'ten bahseden Tebbet sûresi herkese belli bir mesaj vermeye devam ediyorsa, namazlarda okuduğumuz her Kur'an âyeti de bir şekilde insanlığa kılavuzluk etmektedir. Yani hangi âyetlerle amel edileceğinin bilinmesi noktasında bu kadar problemlili bir nasih-mensuh ilmini bilmenin payını artırmanın bir gereği yoktur.

Ayrıca mensûh âyetlerin sayısını kabarık tutmak, Kur'an'ın tarihselliği fikrinin güçlenmesine de zemin hazırlayabilecektir. Sadece bundan dolayı değil ama bu yüzden de nesh konusunda mutedil olunmasının uygun olacağı kanaatindeyiz.

#### ***4.1.2. Müteşâbihlerle İlgili Farklı Telakkiler***

Muhkem sözlükte "engellenmiş, dış etkilere karşı korunmuş, güvenilir, sağlam, bozulamaz" gibi anlamlara gelir. Müteşâbih ise sözlükte "aralarında birbirinden ayır edilemeyecek ve zihin karıştıracak derecede benzerlik bulunan iki şey" demektir.

Muhkem ve müteşâbihin terim anlamları ve hangi manada kullanıldıkları hakkında geçmişten günümüze müfessirler arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Bunun sebebi bize göre Kur'an'da konuyla ilgili değişik, birbirinden farklı ifadelerin bulunuşu ve özellikle Âl-i İmran sûresi 7. âyette belirtilen müteşâbihleri kimin anlayabileceğine dair ifadenin anlaşılma farklılığıdır. Dolayısıyla bu konuda bir kanaate sahip olan müfessir açısından bakıldığında diğer yaklaşımlar birer yanlış veya yanılğı sayılacaktır.

Şevkânî (1250/1835) konuyla ilgili yedi tanıma yer verip bunları eleştirir ve kendi tercihini şöyle belirtir: Muhkem, "İster kendi başına ister başka ifadeler dikkate alındığında manası ve delâleti açık seçik anlaşılan"; müteşâbih ise, "Gerek kendi başına gerekse başka ifadeler dikkate alındığında manası ve delâleti açık seçik anlaşılmayıdır."<sup>547</sup> Bu farklı tanımlamalar sebebiyle Fahreddin Râzî (606/1209), her ekolün kendi görüşüne uygun âyetleri muhkem, karşı görüşe uygun olanları ise müteşâbih olarak niteleme gayreti içinde olduğuna dikkat çeker.<sup>548</sup>

Bazı âyetlerin muhkem, diğerlerinin ise müteşâbih olduğunu ifade eden Âl-i İmrân

---

<sup>547</sup> *Fethu'l-Kadir*, I, 394-395.

<sup>548</sup> *Tefsir*, III, 139.

sûresi 7. âyetin son kısmında yer alan müteşâbihatın anlamının kimler tarafından bilindiğine ilişkin ifadenin tefsiri, bu iki kelimenin buradaki terim anlamlarının belirlenmesinde temel etkeni oluşturmaktadır.

Esasen Kur'ân-ı Kerim'de bu yüce kitabın bütün âyetlerinin muhkem kılındığını,<sup>549</sup> yine onun müteşâbih olduğunu<sup>550</sup> belirten ifadeler de bulunmaktadır. Fakat buralardaki “ihkâm” (muhkem kılma) ve “müteşâbih” kelimelerinin bu âyet-i kerîmedeki anlamlarıyla kullanılmadığı açıktır. Genel kabul gören anlayışa göre Kur'an'ın bütününi kapsayan “muhkem” nitelemesiyle, onun dil özellikleri ve anlam derinliği açısından başka sözlerden üstün olduğuna ve benzerinin ortaya konamayacağına dikkat çekilmektedir. Bütününi kapsayan “müteşâbih” nitelemesiyle de üslûbundaki çeşitliliğe rağmen bir kısmının diğer kısmına tercihini imkânsız kılan bir güzelliğe sahip olduğuna, bıkmadan tekrar tekrar okunduğuna, her bir âyetinin iman sahiplerinin gönüllerinde ayrı bir heyecan ve manevî haz uyandırdığına ve aynı kaynaktan geldiğini gösteren bir tutarlılık taşıdığına işaret edilmektedir.<sup>551</sup>

Elmalılı M. Hamdi Yazır (v. 1942), Hûd sûresinin 1. âyetinde kitabın “âyetleri sağlam kılınmış” (uhkimet âyâtuhû) şeklinde nitelenmesinden ve müteşâbihatın da sonuç itibariyle onun bir parçası olmasından hareketle, bütünüyle düşünüldüğünde buradaki hikmetli üslûpla, kitabın tamamının muhkem olduğuna işaret edildiğini belirtir. Daha sonra ise “Bu hikmete aykırı olarak müteşâbihat ümmü'l-kitâb farz edilir de muhkematı müteşâbihatla te'vile gidilirse o zaman da hepsinin müteşâbih olacağını ve Zümer sûresi 23. âyetin hükmünün tezahür edeceğini” ifade eder.<sup>552</sup>

Kanaatimize göre Âl-i İmran sûresi 7. âyetle Hûd sûresinin 1. âyeti arasında böyle bir bağ kurulabilse bile Zümer sûresinin 23. âyetiyle müellifin düşündüğü bağı kurmak isabetli olmaz. Çünkü Âl-i İmran âyetiyle hikmete muhalif, yanlış bir yöntem izlenmesinden bahsedilmekte; gönderme yaptığı âyette ise, Kur'an'a yürekten inanmış kişilerden ve bu kitabın onların gönüllerinde uyandırdığı manevî haz ve heyecandan söz edilmektedir.<sup>553</sup>

Zümer sûresinin 23. âyeti bağlamında kitabın “müteşâbih” olarak nitelenmesi onun kendi içinde uyumlu ve çelişkilerden uzak olduğunu anlatmaktadır. Nitekim müellif de

<sup>549</sup> Hûd 11/1.

<sup>550</sup> Zümer 39/23.

<sup>551</sup> Râzî, *Tefsir*, III, 137-138.

<sup>552</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 308-309.

<sup>553</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 394-395; Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 490-491.

Hûd sûresinin 1. âyetiyle Zümer sûresinin 23. âyetini karşılaştırırken “... Bu yönden bakıldığında 'uhkimet âyâtühû' ve 'kitabten müteşâbihen' birbirinin karşıtı değil, belki birbirinin açıklamasıdır.” demektedir.<sup>554</sup>

Âl-i İmran sûresi 7. âyet-i kerimede ıstılahlaşan muhkem ve müteşâbih ifadeleriyle neyin kastedildiği hususunda tefsirlerde yer alan başlıca görüşleri şöyle özetlemek mümkündür:

1-Muhkem âyetler Allah'ın birliğine yürekten inanma, ana-babaya iyi davranma, kötülüklerden kaçınma vb. bütün ilâhî dinlerde ortak olan hükümleri içerenlerdir. Müteşâbih âyetler ise bazı sûrelerin başındaki harfler (hurûf-u mukattaa) gibi mânası açıklanmamış âyetlerdir. Bu görüş İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Yine ondan yapılan başka bir rivayette muhkem “helâller ve haramlar” şeklinde belirtilmiştir.

2-Nâsîh (başka âyetleri yürürlükten kaldıran) âyetler muhkem, mensuh (yürürlükten kaldırılmış) âyetler müteşâbihtir. Bu görüş İbn Abbas'tan ve Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilmiştir.

3-İçeriği hakkında bilgi sahibi olmanın mümkün olduğu âyetler muhkem, kıyametin ne zaman kopacağı gibi mahiyeti bilinemeyecek konular içeren âyetler müteşâbihtir.

4-Verdiği bilgiyle ilgili delil açıksa bu âyet veya o bilgiyle ilgili kısım muhkem, şayet delili açık olmayıp derinlemesine düşünme ve incelemeyi gerektiriyorsa müteşâbihtir.

5-Anlam bakımından benzeşen âyetler müteşâbih, diğerleri muhkemdir.

6-Mükerrer lafızlar içeren âyetler müteşâbih, diğerleri muhkemdir.

7-Kıssalar (öncekilerin başından geçen olaylar) ve meseller (muhakeme yapıp sonuç çıkarmaya yönlendiren örnekler) içeren âyetler müteşâbih, diğerleri muhkemdir.<sup>555</sup>

---

<sup>554</sup> Bkz. Yazır, a.g.e., II, 359.

<sup>555</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 394-395; *Kur'an Yolu*, I, 491-492. Bazı eserlerde dikkatsizce aktarılan ilginç tanımlar da göze çarpıyor. Bunlardan biri şöyle: “Müteşâbih, manası akla aykırı olduğu için ne murad edildiğini anlamının müstahîl/îmkânsız olduğu lafızlardır.” Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (Neşre hazırlayan: M. A. Yekta Saraç), Risale Yay., İst., 1996, I, 116. Halbuki, akılla anlaşılmanın zorluğu başka, akla aykırılık çok daha başkadır. Tefsirlerde ve Ulûmü'l-Kur'an kitaplarında muhkem ve müteşâbih için yukarıdakilere benzer şekilde birbirinden farklı onu aşkın tanımla karşılaşıyoruz. Örnek olarak bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 640. Bütün bu yorumlarda *teşâbehe* formu, bu formun kullanıldığı bütün âyetlerde, Âl-i İmran sûresindekinden ayrı tutulmuştur. Hepsine *benzeşme* anlamı verildiği halde, Âl-i İmran sûresindeki aynı kalıba bu anlam verilmemiştir. Fakat yine benzeşme anlamından hareketle, kapalı ya da bilinemez anlamında ittifak edilmiş gibidir. Bu tanımların tamamı ve benzer bir yaklaşım için bkz. Baydar, Ahmet, *Modernleşme Sürecinde Kur'an ve Müteşâbihler*,

İslâm bilginlerinin çoğunluğu “muhkem”le manası açık ifadelerin kastedildiği noktada birleşmekle beraber, “müteşâbih” hakkında başlıca iki gruba ayrılmışlardır:

Bir gruba göre bu, manası ancak Yüce Allah tarafından bilinebilecek ifadelerdir; Allah bunlarla neyi kastettiye onların gerçek olduğuna inanmak gerekir. Diğer grup ise bunun, manası kapalı ifadeler olduğu kanaatindedir. Sonuncu anlayışa göre bilimsel ehliyeti haiz kişiler için müteşâbih âyetleri veya onların bir kısmını anlamak ve yorumlamak mümkündür. Diğer âyetler ve başka bilgiler yardımıyla, özellikle ilimdeki gelişmeyle zaman içinde bunların mânası çözülebilecektir.

Bu görüş ayrılığına paralel olarak, 3/7. âyetin sonundaki “ve'r-râsîhûne...” ifadesinin başında yer alan “ve” (vav) harfi, ikinci anlayışı benimseyenlerce bağlaç olarak kabul edilmiş ve şu anlam verilmiştir: “...*Halbuki onun te'vilini ancak Allah ve ilimde yüksek payeye erişenler bilir.*”

Birinci anlayışa göre ise buradaki vav, yeni bir cümlenin başladığını göstermektedir ve âyetin anlamı şöyledir: “...*Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır, derler.*” Kaynaklarda genellikle, birinci anlayışın sahipleri “selef” veya “mütekaddimûn”, ikinci anlayışa sahip olanlar ise “halef” veya “müteahhirûn” şeklinde anılır. Bununla birlikte ikinci görüş bazı sahabe ve tabiîn âlimlerinden de nakledilmektedir.<sup>556</sup> Yine bunlardan hangisinin çoğunluğun görüşü olduğu hususunda müfessirlerin farklı kanaatlere sahip oldukları görülmektedir.

Bize göre müteşâbihlerin tefsirini Allah'ın dışında ilimde derinleşenlerin de bilebileceğini söylemek için âyetin “ve'rasîhûne...” ile başlayan kısmını, öncesine atfetme zorunluluğu yoktur. Çünkü Âl-i İmran 7. âyetten hareketle Kur'an'da manası anlaşılmayan âyetler olduğunu iddia etmek doğru değildir.

Zira *te'vil* kelimesi Kur'an'ın indiği dönem Arapçasında bir şeyin akıbeti, ortaya çıkması, mahiyet ve hakikati anlamındadır ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu kelime, tefsir/beyan gibi anlamları sonradan kazanmıştır. Âyette kalplerinde eğrilik bulunan, istikamet ve niyeti bozuk kimselerin müteşâbih âyetleri istismar ettiklerinden bahsediliyor. Kur'an-ı Kerim'e onun istediği kurallar dahilinde, dengeli ve bütüncül yaklaşmamanın yanlışlığı, yalnızca müteşâbihleri ele alıp muhkemleri ihmal etmenin Kur'an'ı eksik bir şekilde anlamaya sebep olacağı belirtiliyor. Âyette eleştirilen

---

Beyan Yay., İst, 2000, s. 53-58.

<sup>556</sup> Meselâ bkz. Râzî, *Tefsir*, III, 145. İbn Abbas'tan her iki görüşün naklediliyor olması da ilginçtir.

kimseler, Kur'an'a iyi niyetli ve doğru yolu bulma gayesiyle değil, fitne ve kargaşa çıkarmak, insanları yanıltıp şaşırtmak için yönelen ve Kur'an'ın müteşâbihlerine takılıp kalanlardır.

Dolayısıyla bu âyetle yasaklanan, müteşâbihlerin tefsir edilmeleri yani anlaşılması değil, te'vil edilmeleridir. Yani bu âyetlerin özellikle Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları, ümmetin eceli, kıyamet ve ötesiyle ilgili olarak ele aldıkları fizik-ötesi ve geleceğe dair hususların akıbet, mahiyet ve hakikatleridir. Allah Teâlâ'nın Kitabı'nda insanları ilgilendirmeyen, onların ihtiyacı olmayan hususlar olamaz.

Kur'an'da Allah Teâlâ hakkında kullanılan *nefs, vech, yed, istiva ve nüzul* gibi kavramlar ile Hz. İsa için söz konusu edilen Allah'ın ruhu ve kelimesi gibi ifadelere gelince; bunların anlamları kabaca bilinmekle beraber, İmam Malik'ten de nakledildiği şekilde bunların mahiyet ve hakikatleri bilinmez. Bunlar, aklın bilgi sınırları dışındaki, ötesindeki gerçeklerdir. Ayrıca bunlar kulların mükellefiyet sınırlarının da dışındadır ve bu tür bilgilere onlar açısından hiçbir ihtiyaç da duyulmaz.<sup>557</sup>

Esasen bizatihi Kur'an-ı Kerim'in muhkem-müteşâbih ayrımında kesin bir kıstas koymaması, bir zamanda veya bir kısım bilginlerce müteşâbih gibi düşünülen ifadelerin başka bir zamanda veya başka bilginler tarafından muhkem olarak telakki edilebilmesini ya da bunun aksinin meydana gelmesini tabii kılmaktadır.<sup>558</sup>

Hakkında bu tarz pek çok ihtilâf bulunan müteşâbihler, İslâm bilginleri tarafından "lafız yönünden, mana yönünden ve her iki yönden müteşâbih"<sup>559</sup> şeklinde ayrımlara tâbi tutulur. Fıkıh usûlü ilminde de lafızlar açıklık ve kapalılık bakımından incelenirken, muhkem ve müteşâbih terimleri üzerinde özel olarak durulur.

İslâm bilginlerince müteşâbih âyetlerle ilgili olarak kaleme alınan müstakil eserlerde ve tefsir külliyyatında bu problematik konu hakkında uzunca tartışmalar hep var olmuştur. Bu sebeple konuyu, duruma göre tefsirde yanılığa ya da ihtilaf sebebi olarak algılanabilecek şekilde ele almaya çalıştık.

---

<sup>557</sup> Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 110 vd.

<sup>558</sup> Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 493 vd.

<sup>559</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 647; Yazır, *Hak Dini*, II, 311.



## 4.2. Dış Tesirlerin Etkisi

### 4.2.1. Dönemin Egemen Siyasal Ortamı veya Akımlarının Etkisi

Tefsirde yanlış sebeplerinden biri de dönemin siyasal ortamının müfessiri etkilemesi ve onu bilinçli ya da bilinçsiz olarak mesajdan belli anlamlar çıkarmaya itmesidir.

Etkilenme aslında insanın doğasında mevcuttur. Her insanın sevip hoşlandığı, beğendiği şeyler ya da belli eğilimleri vardır ve bunlar ona kendisi farkında olsun veya olmasın mutlaka tesir eder. Bu kaçınılmazdır. Hiçbir şeyden etkilenmediğini söyleyen kimsenin de aslında farkında olmadan tesirinden çıkmadığı şeyler vardır.

Burada akla hemen meşhur “paradigma” kavramı geliyor. Yunanca "*misal, ilk örnek, örnek olabilen*" anlamına gelen bu kelimenin Türkçe karşılığı, çerçeve kavram olabilir. Bilim felsefecisi Thomas Kuhn'un (1922-1996) ortaya attığı ve çeşitli alanlarda kullanılması yaygınlaşan bir kavramdır. Kendisi *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde bu kavramı çeşitli anlamlarda kullanmaktadır. Paradigma, bilim adamının yetiştiği ortam, onu çevreleyen kavram çerçevesi, fikir çerçevesi, bilimsel başarılar, gelenek, model, metafizik kurgu, siyasi kurumlar kümesi, herkesin kabul ettiği doktrinler bütünü, o dönemde hâkim olan dünya görüşü ve benzeri birçok anlamda kullanılmaktadır. Bütün bir gelenek ve bir model, bir analogi, başarılı bir metafizik spekülasyon, politik bir kurumlar takımı, yarı metafiziğe uygulanan bir standart, algılamayı yönlendiren bir ilke, genel bir epistemolojik görüş noktası, yeni bir görme tarzı, geniş bir gerçeklik alanını belirleyen bir etken, bunlardan bazılarıdır.<sup>560</sup>

Bu kavramın konumuzla ilgisine gelince; müfessirin de tefsir yaparken etkisi altında kaldığı bazı şeyler mutlaka olacaktır. Belli inançlar, kişiler, eğilimler veya prensipler onu bir şekilde sınırlayacak, etki altına alacaktır. Yukarıdan itibaren ele aldığımız yanlış sebeplerinin pek çoğu aslında bir tür etkilenmenin sonucu olarak görülebilir. Kur'an tefsir tarihinde oluşan farklı görüşlerin, usullerin ya da anlayışların mevcudiyeti de zaten bunu ispatlıyor. Mademki bu etkileşim kaçınılmaz, o halde okuyucunun, gerek tefsirlere gerekse meal çalışmalarına bu açıdan da özel olarak dikkat etmesi ve metni anlayan öznenin/müfessirin anlama olgusuna yapabileceği katkıyı, aşırılıkları hesaba katması gerekecektir. Bu hususta müfessire düşen de, kendini olabildiğince kontrol

---

<sup>560</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 367 vd.

ederek, bunu asgari seviyeye indirmeye çalışmak ve -bu çalışmada da ele alındığı üzere- peşin fikirlilikten, taassuptan, parçacı yaklaşımdan ve tutarsız davranmaktan kaçınmaktır.

Etkileşimin kaynağı farklı şeyler, iç ya da dış sebepler olabilir. İşte yaşanan siyasî olayların ve dönemin egemen akım ya da anlayışlarının etkisiyle de bazı âyetler belli şekillerde anlaşılmaya çalışılmış, hatta bunları ispat sadedinde bazen zayıf birtakım haberlere değer verilmiş, ilgili görüşü destekleyici veya karşıt grubu yerici rivâyetler bile uydurulmuştur.

Konuyla ilgili çarpıcı bir örnek olarak Kadr Sûresinin tefsirini ifade edebiliriz. Şöyle ki: Bazı müfessirler, Kadr Sûresinde geçen Kadir gecesinin bin aydan hayırlı oluşuyla ilgili farklı yorumlar yapmışlar, bunları da birtakım rivâyetlere dayandırmışlardır. Meselâ, bu bin ayı, Emevîlerin saltanat süresi olarak açıklayanlar olmuştur. Buna dair, ilginç rivayetler dile getirilmiştir.<sup>561</sup>

Ancak böyle bir rivayeti nakleden İmam Tirmizî (279/892) aynı yerde, rivayetin tek yoldan gelmesi sebebiyle “ğarîb”, râvîlerden Yusuf b. Sa'd'ın “meçhûl” (hadisçiliği bilinmeyen) biri olduğunu ifade etmiştir. Taberî (310/922) de rivayeti aktardıktan sonra bu yorumların Kur'an'dan kaynaklanmayan, hakkında naklî ya da aklî sağlam bir delil bulunmayan ve Kur'an'da geçmeyen bir takım batıl, boş iddialar olduğunu söylemiştir.

Bu rivayeti nakledip eleştiren İbn Kesîr (774/1372) ise özetle şunları söyler: “*Bu sûrede Kadir gecesi övülüyor. Kötü sayılan Ümeyye oğullarının iktidar zamanı, bu sûre*

---

<sup>561</sup> Tirmizî (279/892) ve başkaları, Kasım b. Fadl el-Hudânî tarîkıyla Yusuf b. Sa'd'den; İbn Cerir et-Taberî (310/922) ise İsa b. Mâzin'den Hz. Hasan b. Ali'ye (r.a.) isnad edilen bir hadis rivayet etmişlerdir. Buna göre Yusuf b. Sa'd demiş ki: “Muâviye'ye biatten sonra Hasan b. Ali'ye, bir adam kalktı da “Sen, müminlerin yüzlerini kararttın.” yahut “Ey müminlerin yüzlerini karartan adam!” (Taberî'nin lafzında İsa b. Mâzin, Hasan b. Ali'ye (r.a.) dedi ki: “Ey mü'minlerin yüzlerini karartan adam! Kalktın da şu adama, yani Muaviye b. Ebi Süfyan'a biat ettin?”) dedi. Bunun üzerine Hz. Hasan'ın şöyle dediği nakledilir: “Allah sana rahmetle muamele etsin, beni azarlama. Çünkü Peygamber (s.a.s.) hazretlerine kendi minberi üzerinde Ümeyye oğulları gösterildi de o bunu kötü gördü. Bunun üzerine ” (Ey Muhammed!) Muhakkak biz sana Kevser'i verdik.” (Kevser 108/1) âyeti nâzil oldu. Yani, sana cennette bir nehir verdik, denildi. Yine Kadr sûresi nâzil oldu. Yani bu, “O Kadir gecesi, Ümeyye oğullarının hükümran olacağı bin aydan hayırlıdır ey Muhammed!” demektir.” Bunu rivayet eden Kasım, “Gerçekten Ümeyye oğullarının saltanatını hesap ettik, tam olarak bin ay ediyor, ne fazla ne de eksik.” demiştir. (Bkz. Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'an”, (Kadr), 97, 1; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XII, 653. Ayrıca bkz. Râzî, *Tefsir*, XI, 231; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 133; Suyûtî, *ed-Dürrol'l-Mensûr*, VIII, 569; Yıldırım, Celal, *Asrın Kur'an Tefsiri*, XIII, 6921.

ile nasıl övülebilir ki? Zira nakledilen rivayetten, bunun kötülendiği anlaşılıyor. Sûre, Mekke’de nazil olmuştur. Âyetin ne lâfzı, ne de manâsı Emevî Devleti’nin bin ay kadar hükümranlık süreceğini göstermemesine rağmen, âyet nasıl olur da böyle yorumlanabilir? Kaldı ki, rivayette geçen minber, hicretten sonra Medîne’de yapılmıştır. Bütün bunlar, hadisin zayıf ve münker olduğuna delâlet eder. Allah en iyisini bilendir.”<sup>562</sup>

Zaten hadisi nakleden İmam Tirmizî’nin kendi ifadelerinden, hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, ne böyle tartışmalı bir rivayetten, ne de bu rivayette Rasûlullah’ın minberinden bahsedildiğinden hareketle, Kadr sûresinin Medîne’de inmiş olduğunu söylemek mümkün olmaz.<sup>563</sup> Bu rivayetin Abbasi oğulları tarafından Ümeyye oğullarını kötülemek amacıyla uydurulmuş olabileceği ihtimali hiç de uzak görünmüyor.<sup>564</sup> Tarihe müracaat edildiğinde de ilk bakışta hesapta bir uyuşmazlık zaten göze çarpıyor. Çünkü bin ay, seksen üç sene ve dört ay yapar. Buna göre arada en az yüz ay kadar bir fark var demektir.<sup>565</sup> Bu kadar bir farkın önemli olmadığı düşünülebilir ama bir zorlama yoluna gidildiği de çok açıktır.

Ayrıca bu tür tefsirler, Kur’an’ı amacı dışına çıkarma anlamına gelir. Hz. Osman devrinin sonlarından itibaren baş gösteren siyâsî çekişmeler, maalesef bu tür tefsirlere yol açabilmiştir.<sup>566</sup>

Allah’ın dostlarının kimler olduğunu anlatan Maide 5/55-56. âyetlerin tefsirinde bazı tefsirlerde nakledilen şu hadise de bu duruma bir örnektir:

Rivayete göre; “İnsanların kimi rükûda, kimi kıyamda iken mescide giren Allah Rasûlü, orada bir dilenci gördü. Sonra da ‘Sana bir şey veren oldu mu?’ diye ona sordu. Adam: ‘Evet, gümüşten bir yüzük verdiler.’ dedi. Rasûlullah: ‘Onu sana kim verdi?’ deyince, adam: ‘Şu ayakta duran...’ diyerek Hz. Ali’yi işaret etti. Rasûlullah: ‘Hangi haldeyken onu sana verdi?’ diye sordu. Adam da ‘Rükûda iken...’ diye cevap verdi. Bunun üzerine Allah Rasûlü, tekbir getirdi ve Maide 56. âyeti okudu.”<sup>567</sup>

<sup>562</sup> Tefsir, IV, 530.

<sup>563</sup> Krş. Yazır, *Hak Dini*, IX, 342.

<sup>564</sup> Çetiner, Bedreddin, *Esbâb-ı Nüzûl (Kur’an Âyetlerinin İniş Sebepleri)*, Çağrı Yay., İst., 2002, II, 962.

<sup>565</sup> Yazır, a.g.e., IX, 343.

<sup>566</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, XI, 27.

<sup>567</sup> Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 178; Tabersî, Ebu Ali Fadl b. Hasen, *Mecmeu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’an*, Daru Mektebe bi’l-Hayat, Beyrut, tsz., II, 127; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, Cemaatü’l-Müderrişin Nşr., Kum, tsz., VI, 17, 24, 25.

İbn Kesir, bu rivayeti reddeder.<sup>568</sup> İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi, ilim ehli bu âyetin özel olarak Hz. Ali hakkında inmediği konusunda müttefiktir. O, yüzüğünü namazda iken tasadduk etmiş falan da değildir. Rivayet, ittifakla uydurmadır,<sup>569</sup> mezhebî taaasubun, siyasî anlayışın bir ürünüdür.

Müfessirin sahip olduğu veya kendisinden etkilendiği itikadî ya da siyasî düşünce, onun âyetlere bakış açısını da daraltmaktadır. Meselâ Mutezile'ye mensup âlimler, kendilerine karşı takınılan olumsuz tavırların da etkisiyle, bir yandan görüşlerini Kur'an nasslarıyla temellendirmeye çalışırken; öte yandan aleyhlerine delil olarak ileri sürülebilecek nassları da te'vil ederek, kendi prensipleriyle bağdaştırma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunu yaparken takip ettikleri en önemli metodlar, akla dayalı mantıkî münakaşa metodu ile lügavî metod olmuştur.<sup>570</sup>

Kadî Abdulcabbar (v. 415/1024), “Biz, işte böyle, her peygamber için suçlulardan bir düşman yarattık. Yol gösterici ve yardım edici olarak Rabbin yeter.”<sup>571</sup> âyetindeki “ce’alnâ” kelimesini “beyyennâ” ile açıklamaya çalışırken, bu âyeti Kur’anî bütünlük içerisinde ele almaktan da uzaklaşmıştır.<sup>572</sup> Yine, “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.”<sup>573</sup> âyetine de etkisi altında bulunduğu anlayış nedeniyle peşin hükümlerle yaklaşmış, âyetin ilk bakışta mutlak bir cebr anlamı ihtiva ettiğine inanarak, hemen kendi görüşünü savunmaya geçmiştir. Böylelikle âyetteki “mühürleme” ifadesini birtakım mantıkî izahlarla yorumlamaya çalışmıştır.<sup>574</sup> Âyeti, konuyla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlı olan Kur’an’ın diğer pasajlarıyla birlikte değerlendirme yoluna dahi gitmeden ele aldığı için, görüşünü savunurken oldukça zorlanmış, dolayısıyla belki de muhalifleriyle olası bir uzlaşma zeminine ulaşmaktan mahrum kalmıştır.<sup>575</sup>

Benzer durum, Ehl-i Sünnet mensuplarında da yaşanmıştır. Onlar da zaman zaman

---

<sup>568</sup> *Tefsir*, II, 71.

<sup>569</sup> *Minhâcî's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Nşr. Muhammed Reşad Salim), Mektebetü İbn Teymiyye, 2. bs., Kahire, 1989, VII, 11. Ayrıca bkz. Tahir Mahmud, *Esbâbü'l-Hata*, II, 678-680.

<sup>570</sup> Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yay., İst., 1998, s. 62.

<sup>571</sup> Furkan 25/31.

<sup>572</sup> Kadî Abdulcabbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an* (Nşr. Adnan Zerzur), Mektebetü Dari't-Türas, Kahire, tsz., II, 530.

<sup>573</sup> Bakara 2/7.

<sup>574</sup> Kadî Abdulcabbar, *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-Metain*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, tsz., s. 14.

<sup>575</sup> Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 64.

hissî davranmışlar, kelâmî meseleleri ele alırken çoğunlukla sadece kendi anlayışlarına mesnet olabilecek âyetleri delil göstermişlerdir. Meselâ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/936), Allah'ın meşîetiyle ilgili âyetleri incelerken, bu konuda sadece kendi cebr görüşünü destekleyebilecek âyetleri zikrederek, insanın yapıp ettiklerinden sorumlu oluşu,<sup>576</sup> inanıp inanmama konusunda seçme hürriyeti,<sup>577</sup> Mutezile'nin de hassasiyetle üzerinde durduğu bir konu olan Allah'ın asla haksızlık etmeyeceği<sup>578</sup> gibi hususları ifade eden diğer âyetleri göz önüne almamıştır.<sup>579</sup>

Burada son olarak şu örneği ifade edelim: Nisa sûresinin 59. âyetinde Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra kendisine de itaatin emredildiği *ülü'l-emr*, Sünnî muhitte genellikle devlet başkanları ve üst düzey yöneticiler, dinde derin anlayış ve bilgi sahibi âlimler veya Rasûlullah'ın ashabı şeklinde açıklanmıştır.<sup>580</sup> Bundan farklı olarak Şia, *ülü'l-emr* ifadesinin medlûlünü 'Masum Ehl-i Beyt İmamları' olarak belirlemiş; sûfiler ise bunun tasavvufî öğretilerdeki 'mürşid'e tekabül ettiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>581</sup>

Son devir müfessirlerinin yorumları incelendiğinde de karşımıza şu durum çıkıyor: Bunlardan bazısında kelimenin anlam alanı olabildiğince genişletilmiş, diğer bir kısmında ise anlamın teke indirildiği göze çarpmıştır. Kelimenin anlam alanını genişletenler, din bilginlerini, düşünürleri, kanaat önderlerini, siyasî liderleri, bürokratları, mahkeme yargıçlarını, aşiret liderlerini, hatta sivil toplum örgütlerine başkanlık edenler ile büyük işadamlarını dahi bu kelimenin kapsamına dahil edebilmişlerdir.<sup>582</sup>

Şia ve tasavvuftaki *ülü'l-emr* telakkisi bir tarafa bırakılacak olursa, klasik ve çağdaş döneme ait müfessirlere ait yorumlar içinde en dikkat çekici olanı Şafî mezhebine mensup müfessir Fahreddin er-Râzî'ye (606/1209) aittir. Ona göre âyette sözü edilen *ülü'l-emr*'den maksat, Usûl-ü Fıkıh kitaplarında 'ehlü'l-hal ve'l-akd' diye isimlendirilen icmâ ehlini ifade etmektedir. İcmâ ehli ise yalnızca fıkıh âlimlerinden müteşekkil olup;

<sup>576</sup> Âl-i İmran 3/182, Hac 22/10; Fussilet 41/46.

<sup>577</sup> Bakara 2/256; Yûnus 10/99; Kehf 18/29.

<sup>578</sup> Âl-i İmran 3/182, Enfal 8/51; Hac 22/10; Fussilet 41/46.

<sup>579</sup> Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*, Matbaatü Camiati'l-İslamiyye, Medine, 1975, s. 10. Bkz. Albayrak, a.g.e., s. 67-68.

<sup>580</sup> Öztürk, Mustafa, "İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu", *İslâmiyât*, III (2000), 3, s. 81.

<sup>581</sup> Bkz. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II, 138-139; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, IV, 398-399; Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 341. Bu ifade Kummî tefsirinde de (I, 149) "emîru'l-mü'minîn (a.s.)" şeklinde izah edilmiştir.

<sup>582</sup> Örnek olarak bkz. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, IV, 392. Geniş bilgi için bkz. Öztürk, a.y.

kelamcılar, muhaddisler ve müfessirler, bu kapsamın dışında kalmaktadırlar. İcmâ ehli olan bu zümre hatadan korunmuştur/*ma'sûm*'dur. Çünkü Allah kesin bir şekilde *ülü'l-emr*'e itaat edilmesini istemiştir.<sup>583</sup> Râzî'nin *ülü'l-emr* sözcüğüne hatadan korunmuş (*ma'sûm*) icmâ ehli şeklinde bir anlam yüklemiş olmasının temelinde esas itibariyle itikadî-mezhebî kaygılar yattığı söylenebilir.

Bunun en somut göstergesi de onun, yaşadığı dönemde, Nizârî İsmailî Hasan Sabbah'ın yeniden doktrine ettiği Bâtınîlik düşüncesi ve bu düşünce çerçevesinde gerçek bilginin ancak masum imamdan talim yoluyla öğrenilebileceğini savunan Bâtınîlerle sürekli mücadele etmiş olmasıdır. Bu itibarla Râzî'nin ortaya koyduğu bu yorumun, Şia'nın tezine karşı geliştirilen bir antitez olduğu ve böylece anılan mezhebin 'masum imam' teorisine 'masum icmâ' ile karşılık vermeyi hedeflediği ihtimali kuvvet kazanıyor. Şia'nın anılan kelimeye yüklediği anlam ile Râzî'nin yorumu mukayese edildiğinde, söz konusu durum çok daha belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Ancak Şiiler bu masumiyeti Ehl-i Beyt imamlarına atfetmekte; buna karşın Sünni düşünceyi temsil eden Râzî, masumiyetin, icmâ ehli olarak nitelediği fıkıh âlimlerine (ehlü'l-hal ve'l-akd) aidiyetini ileri sürmektedir.<sup>584</sup>

Aynı âyetin Haricilerce yorumuna baktığımızda, zulüm ve baskı altında bile olsa sultana itaati tavsiye eden rivayetlere iltifat edilmediğini; bunların yerine özellikle Habeşli köle bile olsa ona itaat edilmesini emreden rivayetlere yer verildiğini görüyoruz.<sup>585</sup> Tefsir geleneğinde *ülü'l-emr* örneği üzerinde yorum manipülasyonunu irdeleyen özel bir makalede de belirtildiği gibi, Haricilerin İbadiye kolundan Muhammed b. Yusuf İtfeyyîş'in (1332/1914) ortaya koyduğu bu tercihin arkasında Haricilerin hilafet ve halifeye itaat konusundaki malum anlayışlarının bulunduğu aşikârdır. Yine bu tercih, hem Sünnilerin, halifenin Kureyş'ten olması gerektiği şeklindeki anlayışlarını; hem de Şia'nın ilahi hak nazariyesi ekseninde geliştirdiği kişisel karizmaya dayalı imamet iddiasını çürütmektedir.

Zemahşerî'nin (538/1143) ise âyette hakkaniyet sahibi yöneticilere itaat konusuna vurgu yapıldığını ifade etmiş olması,<sup>586</sup> yine Mutezile'nin, içinde bulunduğu siyasal

---

<sup>583</sup> *Tefsîr*, IV, 112-118. Râzî'nin bu yorumu Elmalılı Hamdi Yazır tarafından da kabul görmüştür. Bkz. Yazır, *Hak Dini*, III, 16.

<sup>584</sup> Öztürk, a.g.m., s. 82-84'ten özetle...

<sup>585</sup> Öztürk, a.g.m., s. 94'ten naklen İtfeyyîş, Muhammed b. Yusuf, *Himyânü'z-Zâd ilâ Dâri'l-Meâd*, b.y.y., 1986, V, 18-19.

<sup>586</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 513.

bağlama oldukça uygun düşüyor. Zira onlar, asıl itibariyle özellikle bazı dönemlerinde, yaptıkları her icraatın aslında Allah'ın takdirinin bir tezahürü olduğunu söyleyebilen Emevî iktidarına karşı insanın özgürlüğünü savunan siyasi bir muhalefetle gün yüzüne çıkmışlardı. Mutezile, Ehl-i Sünnet'in aksine zalim ya da fasık yöneticinin buyruklarına itaati bir dogma haline getirmediği için *ülü'l-emr* ifadesiyle ilgili "*minküm*" detayına ihtimam göstermiştir. Yine burada tarihteki siyasi bir tavır alışın, Kur'an üzerindeki izdüşümünden de pekâlâ bahsedilebilir.<sup>587</sup>

Görüldüğü üzere itikadî-mezhebî kaygılar ile siyasî ortam, bağlam veya akımlar, her şeyi olduğu gibi Kur'an tefsirini de etkilemiş; müfessirin âyetlere bağımsız bir şekilde, yani yalnızca ilmî birikimini kullanarak yaklaşmasını genellikle engellemiştir.

#### ***4.2.2. Müfessirin İçinde Bulunduğu Dönemde Revaçta Olan Dünya Görüşü veya Sosyo-kültürel Yapının Etkisi***

Bundan önceki konuda da temas ettiğimiz gibi insanların yaşadıkları çağın, bağrında yetiştikleri kültürün ve ona ait değer yargılarının izlerini taşımaları yadırganacak bir şey değildir. Fakat Kur'an'ı anlamaya ve açıklamaya çalışan kişi, içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapının özelliklerini odak noktası yaparak Kur'an'a yönelecek olursa, o zaman durum farklıdır. Çünkü Kur'an bir bütündür, bir manzumedir. Herkese ve her döneme ortak mesajlar vermek üzere gönderilmiş bir kitaptır. Belli bir sosyal bünyede pratik değeri söz konusu değilse, -ki söz konusu olamaz- Kur'an'ın bazı özel belirlemelerini kaldırmaya çalışmanın bir anlamı yoktur. Çünkü Kur'an, belli bir takım olgulara uyan veya uydurulabilen bir kitap değil, aksine kendisine uyulması bizzat Allah (c.c.) tarafından istenen<sup>588</sup> ilahi bir kitaptır.

Kur'an'ı her şeye müdahil bir kitap durumuna sokmak -bilimsel tefsiri değerlendirirken ifade ettiğimiz gibi- ne kadar büyük bir hata ise, Kur'an dışı faktörlerin belirleyiciliği sonucu oluşan meseleleri temel çıkış noktası olarak Kur'an'ı yorumlamaya çalışmak da o derece önemli bir hatadır. Birincisi, Kur'an'ın alanını genişletip onu Kur'an dışı alanlara müdahil kılmak; ikincisi ise Kur'an dışı olguları Kur'an'a müdahil kılmaktır. Her ikisinde de alanın dışına taşma, sınırları çiğneme söz

<sup>587</sup> Geniş bilgi için bkz. Öztürk, a.g.m., s. 79-98.

<sup>588</sup> A'raf 7/3.

konusudur.<sup>589</sup>

Meselâ Hristiyanlarla lânetleşme âyetini<sup>590</sup> açıklayan bazı müfessirler, hem o dönemde yaygın bir görüş olduğundan, hem de âyetten bunu anlamaya bir engel yok diye “Rasûlullah falan kişinin elinden tuttu, şöyle şöyle oldu.” deme gereği hissetmiş olabilirler. Halbuki âyet, mutlak surette böyle bir şeyin yaşanmış olduğunu göstermez.

Müfessirlerin bu âyet hakkında naklettikleri bazı rivayetlere göre;<sup>591</sup> Nebi (a.s.), bu âyet nazil olduğunda Hasan, Hüseyin ve Fatıma'nın elinden tutmuş ve Hz. Ali'ye: "Sen de bize tabi ol!" diyerek onlarla birlikte mübahale/lanetleşme için çıkmış. Ancak, Hristiyan delegeler "Bu adamın gerçekten Peygamber olmasından çekiniyoruz. Zira Peygamberlerin daveti diğerlerinin daveti gibi değildir." diyerek çıkmamışlardı.

Müslim ve Tirmizi'nin rivayet ettikleri bir hadiste şu ifadeler yer alıyor: "Bu âyet nazil olduğu zaman Rasûlullah; Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma'yı çağırdı: Allah'ım! Bunlar benim ehlimdir, dedi."<sup>592</sup> Bu rivayetteki ifadeler Şia'nın getirdiği delillerin ve yorumların mihrini haline gelmiştir. Hatta Şia'dan bazıları ayette geçen "kendimiz" sözcüğünün Hz. Ali olduğunu, çünkü Rasûlullah'ın burada "çağrılan" değil "çağırılan" konumunda bulunduğunu ve dolayısıyla Ali'nin Rasûlullah'tan sonra insanların en hayırlısı olduğunu söylemişlerdir. Yine "kadınlarımız" sözcüğünün, Rasûlullah'ın hanımları manasında olmadığını, çünkü Nebi'nin (s.a.s.) Hz. Fatıma dışında kimseyi yanına almadığını iddia etmişlerdir. Ayrıca iddialarına göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Rasûlullah'ın soyundan olmamasına rağmen onun oğulları sayılmışlardır. Çünkü oğulları niyetiyle onları çağırmıştır.<sup>593</sup>

Özellikle Peygamber hanımlarının "kendimiz" tabirinin dışında telakki edilmesi, bu yorumlardaki ayrımcı zihniyeti ortaya koymaktadır. Rivayetlerin kaynağı Şia'dır ve onların bu rivayetlerdeki maksatları da aşikârdır. Onların, bu rivayetleri yayma çabası sonucu ehl-i sünnet kitaplarında da bunlara yer verilir olmuştur. Fakat burada birtakım

---

<sup>589</sup> Krş. Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 81, 83.

<sup>590</sup> Âl-i İmrân 3/61: “Sana (gerekli) bilgi geldikten sonra artık kim bu konuda seninle tartışacak olursa de ki: "Gelin, oğullarımızı ve oğullarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı çağıralım. Biz de siz de toplanalım. Sonra gönülden dua edelim de, Allah'ın lanetini (aramızdan) yalan söyleyenlerin üstüne atalım.”

<sup>591</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, III, 297-298; Beğavî, *Meâlim*, s. 212; Razî, *Tefsîr*, III, 247; Hazin, *Lübab*, I, 359-360; Kummî, *Tefsîr*, I, 112; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II, 99-100.

<sup>592</sup> Müslim, “Fazailü's-Sahabe”, 32; Tirmizî, “Tefsîru Sûreti Âl-i İmran” (3), 7, “Menâkıb”, 20.

<sup>593</sup> Bkz. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II, 101-102.



problemler vardır. Çünkü Araplar, "enfüsena/kendimiz" tabirini, kız için kullanmazlar. Üstelik hanımlar da işin içinde olursa hiç kullanılmaz. Kaldı ki, ilgili âyetin haklarında nazil olduğu söylenen Necran heyetinin beraberinde ne hanımları ne de çocuklarının var olduğuna dair kesin bir durumdan da söz edilemez. Şia'nın bu rivayeti karşısında boş durmayan bir kısım Sünnîlerin ortaya koyduğu intibainı uyandıran hadis ise şöyledir: "Âyet nazil olduğu zaman Rasûlullah, Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali ile bunların oğullarını çağırdı..."<sup>594</sup>

Nebi (a.s.) ile Necran heyeti arasında geçenleri ayrıntılarıyla anlatan İbn Hişam (218/833), Âl-i İmrân âyetlerini zikreder. Ancak bu rivayetlerden bahsetmez. İbn Hişam'ın bu hususta naklettiğine göre, Nebi onları lanetleşmeye davet etmiş; onlar ise istişare için mühlet istemişlerdi. Ertesi gün Rasûlullah'a gelerek "Ey Ebe'l-Kasım, biz lanetleşmemeye karar verdik." demişlerdi. İbn Hişam'ın bu hususta naklettiği bundan ibarettir.<sup>595</sup> Muhaddis müfessir İbn Kesir de, Taberî'den birçok rivayette bulunmasına rağmen bu rivayetleri nakletmemiştir. İbn Kesir'in bu konudaki rivayetleri İbn Hişam'ın rivayetleriyle yaklaşık olarak aynıdır. Bu yüzden Nebi'nin, lanetleşmeye -anlatıldığı şekliyle- fiilen hazırlık yaptığını ifade eden rivayetlerin muteber olduğunu söylemek güçtür. Böyle düşünüyor olmamız, adı geçen ehl-i beytin ya da ashabın şerefinden, değerinden tabii ki hiçbir şey eksiltmeyecektir. Burada yalnızca bir vakıayı tespit söz konusudur. Üstelik 61. âyette meydan okuma üslubu kullanıldığından; âyetin, bu rivayetleri destekler yanının olduğu da söylenemez. En doğrusunu bilen Allah'tır.<sup>596</sup>

Kur'an, fonksiyonel olması hasebiyle meselâ örnek insan ya da ideal bir sosyal yapı önermekte ve bunun yollarını göstermektedir. Gayet tabiidir ki, belli bir coğrafyada var olanla Kur'an'a göre var olması gereken, her zaman ayniyet arz etmez. Gayr-ı Kur'anî dinamikleri olan bir çevredeki sosyo-kültürel yaşantı ve genel kabul görmüş değer yargılarının bir kısmı esas alınarak Kur'an'ın yorumlanması, her şeyden önce onun bütününe ihmale yol açacaktır. Bu tür yaklaşımlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de görülmektedir. Özellikle bilim ve teknolojinin artık belirleyici rol oynadığı sosyal ortamlarda yaşayan Kur'an araştırmacıları, Kur'an'a yönelirken bazen bu yanlış yolu izleyebilmektedirler. Onlar Kur'an'ın, bütün birimleriyle bir bütün, bir sistem

<sup>594</sup> Heysemî, Ali b. Ebîbekr, *Mecmeu'z-Zevaid*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1967, "Menakıb", IX, 40, 216.

<sup>595</sup> Bkz. *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Nşr. Mustafâ es-Sekkâ ve diğerleri), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1971, II, 232-233.

<sup>596</sup> Krş. Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis* (tr. V. İnce ve diğerleri), Ekin Yayınları, İst., 1998, V, 426-427.

oluşturduğunu unutarak, mevcut teorik ve pratik olguları esas almakta, Kur'an'ın bazı genel prensiplerini ön plana çıkararak, özel hükümler taşıyan bölümlerini bu istikamette yorumlamaya çalışmaktadırlar.

Örneğin, Fazlurrahman, dört kadınla evlilikten söz eden Nisâ sûresinin 3. âyetini yorumlarken, hükmün yetimlerle ilgili olduğunu ifade etmeye çalışıyor. Bu meyanda, aynı sûrenin 129. âyetinin ilk kısmını ele alarak kadınlar arasında adaletin asla temin edilemeyeceği, dolayısıyla hüküm de buna bağlı olduğu için, çok kadınla evliliğe izin verilmesinin, geçici, kısıtlı bir gaye için olduğunu belirtiyor ve bu görüşü bir bakıma modernist Müslümanlara mal ediyor.<sup>597</sup>

Nedense çok evliliğin muayyen bir dönem için söz konusu olabileceğini ileri sürenler, âyetin sadece baş tarafını göz önüne almaktadırlar. Halbuki Nisa 4/129. âyet şöyledir: *“Kadınlarınız arasında her yönden adaletli davranmaya ne kadar uğraşsanız buna güç yetiremezsiniz. Bari birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve haksızlıktan korunursanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”* Bu kimseler, sûrenin 3. âyetindeki *“Eğer adaleti gözlememekten korkarsanız, o zaman bir kadın ile evlenin...”* ifadesine dayanarak, o takdirde bir kadınla evlenilmesi gereği ortaya çıkar, demektedirler. Kocanın adaletle davranamayacağı gerçeği, hemen bütün tefsirlerde belirtildiği gibi onun, önüne geçemeyeceği ve asla objektif olamayacağı duygu yönüyle alakalı olsa gerektir. Kur'an, eşlere, onların hukuku açısından adil davranmayı emretmiş; sevgi, ilgi konusunda ise adil olunamayacağını ifade etmiştir. Burada bir âyete dair ifadelerin, âyet çerçevesinde kazandıkları mana tespit edilmeden, başka bir âyetin bir bölümüyle karşılaştırmalar yapılmış ve hataya düşülmüştür.<sup>598</sup> Bunda da dönemin hakim görüşü ile sosyo-kültürel yapısının etkisi asla göz ardı edilemez.

Yine Hanefî, Ebu Zeyd ve Arkoun gibi düşünürlerin –daha önce modernist ve tarihselci yaklaşımları ele alırken değindiğimiz- fikirlerinde, içinde buldukları ortamın etkisi kesinlikle göz ardı edilemez. Adı geçen araştırmacıların hepsinin, Marksist düşünceden ciddi biçimde etkilendikleri açıktır. Maalesef bugün İslâm dünyasından birçok isim, sol görüşlerden, özellikle epistemolojik açıdan çok etkilenmiş ve bu fikirlerini dini nasslar üzerinde uygulamıştır. Modernist fikirlerin yeşermesinde bir hakim söylem baskısını, akli ve bilimi putlaştıran ve bilgiyi bir güç aracı olarak

---

<sup>597</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 123.

<sup>598</sup> Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 81-83.

gören modernizmin tesirlerini kabul etmek gerek.

İslâm dünyasının son birkaç yüzyıldır pek çok açıdan içinde bulunduğu durum, Müslümanları etkilemiş ve Batı karşısında bir ezikliği de beraberinde getirmiştir. Aynı durum, geçmişin kimi dönemlerinde olduğu gibi, maalesef bugün de İslâm dünyasının Kur'an'a yaklaşımlarında etkili olmaktadır. Özellikle Batı kaynaklı düşüncelere karşı gelişen güven ve duyulan kompleksin bir eseri olarak birçok düşünce, hiçbir filtreden geçirilmeden buraya aktarılmaktadır.

Batıdaki tarihsellik tartışmaları, dini metinleri herkesin kendi dönemine göre ve kendince anlayıp yorumlayabilme özgürlüğüne yönelik bir arayışın meyvesidir. Luther'in, kilisenin tekeli kırma konusundaki reformizasyonundan sonra, bu defa dinî metinler o dönemde var olan dilbilimleri teknikleri ve hermeneutiğin kuralları çerçevesinde dogmalarını tartışır olmuştur.<sup>599</sup> Çağdaş düşünürlerin İslâm'a da uyarlamak istedikleri bu metod, sonuçta, ilgili olduğu kutsal kitap ve doğduğu ortam açısından son derece isabetli olan, ama Kur'an için düşünüldüğünde onun konumuyla hiç de örtüşmeyecek tarihselci bir hermeneutik doğurmuştur.

Bir araştırmacının bir âyetin tefsiriyle ilgili şu ifadeleri de, hakim zümrenin, dönemin revaçtaki sosyo-kültürel anlayışının Kur'an'a bakışı nasıl etkilediğini ortaya koyuyor: *“Kur'an'ın dördüncü sûresi Nisa sûresinin 34. âyetinde meşhur bir dayak meselesi var ve her zaman temcit pilavı gibi önümüze getiriliyor. Bilhassa İslam'a soğuk bakan kesim, kadınlar taifesi. Diyorlar ki: Kur'an kadına dayak vurmaya emrediyor... Kelime kelime tahlil edersek, burada karşı gelen kadınlar demiyor, karşı gelmelerinden korktuğunuz kadınlar deniyor. Ünlü tefsirler âyeti, “serkeşliğinden korktuğunuz kadınlara vaaz edin, öğüt verin, ondan sonra olmadı yataklarından ayrılın, olmadı dövün!” şeklinde açıklıyor... Kur'an'da ben bunu araştırdım. Yirmi küsür yerde darb kelimesi geçiyor ve bunların hiçbiri adam dövmek manasında değildir. Bu âyetteki “ıdrîbühünne” ifadesinin bir manası dövmektir. Diğer manaları seyahat etmek, terk etmek, yüz çevirmek, vazgeçmek şeklindedir. Biz de bunları denesek ve tartışsak da dayağın faziletini anlatma, ispat etme ihtiyacında olmasak. Lugat manalarından birini çekip alsak, buraya monte etsek ve desek ki kadınlarınızı terk edin...”<sup>600</sup>*

<sup>599</sup> Bkz. Polat, F. Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 260-261, 359-360, 381, 386.

<sup>600</sup> Yavuz, Yunus Vehbi, “Asr-ı Saadet'te ve Günümüzde Kur'an'a Bakış Açısı” adlı tebliğin müzakeresi, *Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız?*, Rağbet Yay., İst., 2002, s. 59-60.

Burada hakim zümreye, egemen anlayışa âyeti izah etmede çekilen güçlük nedeniyle, siyak-sibakı hiçe sayarak ortaya konan izafi bir bakış açısı göze çarpıyor. Şunu sormadan edemeyeceğiz: Aynı mantıktan hareketle, İslam'a soğuk bakan kesimi memnun etmek, etrafa şirin görünmek için İslam'ın faiz, zina ve içki gibi konulara dair hükümleri de göz ardı mı edilecektir?<sup>601</sup>

Bu bölümde dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus da hemen her müfessirin, yaşadığı dönemde revaçta olan yahut kendi uğraşı alanları olan ilimleri Kur'an tefsirinde ön plana çıkarma gayretleridir. Önceleri Arap dilinin çeşitli açılardan sistemleştirilmesinden sonra tefsirlerde Arap dili ve edebiyatının çeşitli disiplinleri, Kur'an'da kendilerine yeterince malzeme bulmuşlardır.

Meselâ, Ebû Hayyan (v. 745/1344), Neseî (710/1311) gibi müfessirler sarf ve nahiv ilimlerine dair izahlara dalmışlar, Zemahşerî (538/1143), Beydavî (685/1286) ve Ebu's-Suud (982/1574) gibileri de belagatla ilgili açıklamalara (meânî, bedî, beyan ilimlerine) ağırlık vermişlerdir. Öte yandan Cassas (370/981), Kurtubî (671/1272) gibi fıkıh sahasında derinleşenler, fikhî meselelere; Tantavî (v.1940) gibi kevnî ilimlerle uğraşanlar da eserlerinde bu dallara daha çok yer vermişlerdir.

Bu durum, son dönemde Kur'an'ı belli yaklaşımlarla<sup>602</sup> yahut ilmî gelişmeler ışığında tefsir etme şeklinde kendini göstermektedir. Bunlara daha önce özel olarak değindiğimiz için, burada yalnızca Kur'an'ı farklı bir açıdan ele alan bir çalışmadan örnek vermekle yetinmek istiyoruz. Kitab'ın muhkem ve müteşabihlerinden bahseden Âl-i İmran sûresinin 7. âyetinin tefsirinde şu ifadeler yer verilmiştir: “*Âyetin başı kitap, sonu akıl ile bitmekte; ortada kalp kavramı yer almaktadır. Bu kavramların birleşmesi, bilgi ve düşünceyle olacaktır. Eğitim, bu bağlantıları kurma amacını gütmeli ve başarı ölçüsü olarak onu tanımalıdır.*”<sup>603</sup>

Buna göre sanki müfessirler, yetkin oldukları disiplinlerde ne kadar bilgiye sahip

---

<sup>601</sup> Krş. Yıldız, Recep, “Yanlış Anlamanın İdeolojik Arka Planı”, *İnkişaf*, sayı: 5, İst., 2006, s. 51.

<sup>602</sup> Örneğin, yeni bir anlayışın ışığında Kur'an'ı tefsir etmeyi hedefleyen bir eserde, her müfessirin kendi bakış açısını, ilmini, anlayışını ortaya koymaya çalıştığı, bu tefsirde ise eğitim ve öğretimin en önemli aracı olan "kitap" ve buna bağlı olarak "kitaplı" bir anlayışın yöntemlerinin öne çıkarılmaya çalışıldığı açıkça belirtilmiştir. İnsan hayatının, ister örgün, ister yaygın olsun, eğitim ve öğretime dayandığı, bu tefsirde de bu mantalitenin benimsendiği; yeri geldikçe ilahî vurgudaki pedagojik yöntemlere değinmek suretiyle yeni bir yaklaşımla, Allah'ın Kitabı'nın yorumlanmasına çalışıldığı ifade edilmiştir. Bkz. Bayraklı, Bayraktar, *Kur'an Tefsiri*, I, 18.

<sup>603</sup> Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, III, 482.

olduklarını ispata çalışırcasına Kur'an'a yaklaşmış oluyorlar. Kanaatimizce bu da tefsir yapanların Kur'an'ı, içinde buldukları dönemin anlayışlarıyla, genel kabulleriyle ve kendi ilgi alanlarıyla değerlendirmelerine yol açıyor. Sonuç itibariyle Kur'an'ı, baştan belirlenmiş özel bir bakış açısıyla tefsir etmenin -az ya da çok- kişiye ona bağımsız bir şekilde yönelmekten uzaklaştırdığını ifade etmek istiyoruz.<sup>604</sup>

---

<sup>604</sup> Benzer bir yaklaşım için bkz. Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 87.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KUR'AN'IN DOĞRU ANLAŞILMASINI SAĞLAYAN TEMEL PRENSİPLER

Önceki bölümlerde Kur'an'ı tefsir ederken müfessiri yanlış ve yanılgıya düşüren durumlar üzerinde durmuştuk. Bu bölümde ise “Kur'an'ın doğru tefsiri nasıl olmalı?” ve “Tefsirde hataları en aza indirmek için nelere dikkat edilmeli?” gibi ardı ardına sıralanabilecek, ama temelde aynı karşılığı bekleyen bir dizi soruya cevap aramayı düşünüyoruz.

Aslında tefsirde yanlış nedenlerini belirledikten sonra, doğru ve hatasız tefsirin ilkelerini, bu yanlışlara düşmemek şeklinde tek cümle ile ifade etmek de mümkün. Yani evvelki bölümün konusunu tersinden ele alacak olursak, yanlış sebeplerinden uzak olmak, Kur'an'ın doğru anlaşılması anlamına gelir, diyebiliriz. Ancak bunun dışında temel bazı esaslar daha vardır ki, onlara riayet etmenin de aynı şekilde tefsiri geçerli ve makbul hâle getirmede büyük rolünün bulunduğu kanaatindeyiz. Şimdi bunlar üzerinde durmaya çalışalım.

#### 1. KUR'AN'I BİR BÜTÜN OLARAK ELE ALMAK

Kur'an'ı en güzel tefsir eden, yine Kur'an'ın kendisidir. O, inanç esaslarını, ahlâkî prensipleri, şer'î hükümleri, kıssaları, kâinata Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren delilleri, davet ve öğütleri, ibretleri, inzâr ve sakındırmaları, son derece belîğ ve vecîz bir üslûpla ele almıştır.<sup>605</sup>

Kur'an'ın bütünlüğü, kendi içinde birbiriyle bağlantılı bir yapı oluşturmuş olmasındandır. Onun usandırmadan, yer yer değindiği irili-ufaklı konular, onu oluşturan birer öğedirler. Tabir yerindeyse onun bu parçaları, tek başlarına muayyen bir rol

<sup>605</sup> Candan, Abdulcelil, *Müşkilü'l-Kur'an*, s. 33.

üstlenmekle birlikte, aynı zamanda Kur'an'ın tümünün ahenkli bir şekilde çalışmasını sağlayan fonksiyonlar da icra etmektedir. Dolayısıyla, Kur'an'ın pasajları, yerine göre birbirini tamamlayan, yerine göre de birbirini açıklayan nitelikleriyle ayrılmaz bir bütün oluştururlar. Çünkü onun bir yerinde kapalı olan bir ifade, bir başka yerde açık hale getirilmiştir. Bir yerde muhtasar olarak değinilen bir konuya, diğer bir tarafta tafsilâtli şekilde değinilmiştir. Yine bir yerdeki mutlak lâfız, başka bir yerde kayıtlanmış; ya da genelleme halinde verilen bir husus, diğer bir tarafta tahsis edilmiş şekliyle geçmiştir.<sup>606</sup>

Tefsirde dikkat edilmesi gereken belki de en önemli husus, genel ve mübhem âyetleri, aynı konudaki sınır getirici ve ayrıntılara inen husûsî âyetler ışığında anlamaktır. Yani bir konuda son ve geçerli sözü, ayrıntılar getiren ve sınır çizen âyetlere söyletmek gerekir. Bunun için, tek ve aynı türden birkaç âyetle yetinmeyerek, Kur'an-ı Kerim'e bütüncül bakmak, kaçınılmazdır.

*Kur'an'ın Kur'anla Tefsiri, genellikle şu şekillerden biriyle olur:*

a-Çok kısa, özlü ve kapalı bir ifade ile gelen bir âyet, araya fasıla girmeden hemen ardından şerh ve îzah edilir. Meâric sûresindeki “Gerçekten insan, pek hırslı (ve sabırsız) yaratılmıştır.”<sup>607</sup> âyeti, hemen devamındaki “Kendisine fenalık dokunduğunda sızlanır. Ona imkân verildiğinde ise cimriliği tutar.”<sup>608</sup> âyetleriyle tefsir edilmiştir.

b-Mânâsı özlü ve kapalı âyetler, aynı yerde değil de, gerek kendi sûresi içinde farklı bir yerde, gerekse başka sûrelerde yer alan âyetlerce tefsir edilir. Meselâ Fatiha sûresinin صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “Bize kendilerine lütufta bulunduğu kimselerin yolunu göster!”<sup>609</sup> âyetinde sözü edilen kimselerin kimler olduğunu Kur'an'ın bir başka yerinden öğreniyoruz:

“Kim Allah'a ve Rasûlü'ne itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddîkler, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdir.”<sup>610</sup>

c-Kur'an'ın Kur'an ile tefsîrinin bir çeşidi de mutlakın mukayyede, âmmin da hâss'a yorulması sonucu oluşan tefsirdir ki buna daha önce usulden kaynaklanan yanlışlı sebepleri arasında saydığımız parçacı yaklaşım başlığı altında değinmiştik.

d-Bir diğer bütüncül yaklaşım örneği de birbirinden farklı âyetlerin bir araya

<sup>606</sup> Bkz. Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 22.

<sup>607</sup> Meâric 70/19.

<sup>608</sup> Meâric 70/20-21.

<sup>609</sup> Fâtiha 1/7.

<sup>610</sup> Nisâ 4/69.



toparlanıp, birlikte değerlendirilmesi tarzıdır. Buna dair meşhur örnek ise Kur'an'ın çeşitli yerlerine serpiştirilmiş olan ve insanın neden yaratıldığını ifade eden âyetlerdir.<sup>611</sup> Kur'an, Allah'ın insanı yaratmaya başladığı ilk maddenin çamur olduğunu kesin olarak belirtir.<sup>612</sup> Çamur ise hem suyu, hem toprağı, hem arzı, hem pişmiş kuru çamuru ve hem de kara balçığı içerir. Bu maddelerin beşi de Kur'an'da ilk insanın aslı olarak zikredilmiştir. Ama Cenab-ı Hak, ilk insandan sonrakilerin yaratıldıkları maddenin ise ماء مهين : zayıf, basit, hor ve değersiz bir sudan ibaret olan meni olduğunu belirtmiştir.<sup>613</sup> Bu suyun da sulb ve terâib kemikleri arasından fişkırp çıkan meni olduğunu aynı şekilde ifade buyurmuştur.<sup>614</sup> Böylelikle, bu âyetler arasında hiçbir çelişkinin bulunmadığı ortaya çıkmış olur.

O halde Kur'an'ın doğru anlaşılması için âyetler arası bu tür ilişkiler mutlaka gözetilmeli, parçacı yaklaşımdan uzak durulmalıdır. Âyetlerin bağlamı da aynı şekilde doğru tespit edilmeli ve yapılan tefsîrin siyak-sibak açısından uygun olup olmadığı hesaba katılmalıdır.

## 2. NÜZUL SEBEPLERİ VE SÜNNET'İN AÇIKLAMALARINDAN YARARLANMAK

### 2.1. Nüzûl Sebeplerinin Önemi

Nüzûl sebepleri derken kastımız, önceki bölümlerde ifade ettiğimiz gibi hem muayyen olaylar, hem de geniş anlamda âyetlerin indiğı ortam ve onların içerdiği konudur.

Kur'an'ı tam ve doğru anlayabilmek için nüzul sebeplerini bilmek gerekir. Nüzul sebebi ve ortamını bilmemek, âyetler üzerinde şüphe ve çıkmazlar içerisine düşmeye yol açar. Gerçekte zahir olan nassları mücmel hâle sokar ve bunun sonucunda ihtilâflar meydana gelir. Bu hususu ortaya koyan ilginç bir olay nakledilir:

“Bir gün Hz. Ömer (r.a.), yalnız başına iken düşünceye dalar ve kendi kendine:

<sup>611</sup> Bu âyetler için bkz. Hacc 22/5; Hicr 15/26; Hûd 11/61; Secde 32/7; Mürselât 77/20.

<sup>612</sup> Secde 32/7.

<sup>613</sup> Mürselât 77/20.

<sup>614</sup> Târik 86/6-7.

-Peygamberi bir, kıblesi bir olmasına rağmen bu ümmet nasıl olur da ihtilâfa düşebilir? diye söylenir. (Onun bu düşüncesini okur gibi) İbn Abbas (r.a.) şöyle der:

-Ey Mü'minlerin Emîri! Bize Kur'an indi ve biz onu okuduk. Okurken onun hangi konuda (ve kimler hakkında) inmiş olduğunu biliyorduk. Bizden sonra birtakım insanlar gelecek ve ne konuda indiğini bilmeden Kur'an'ı okuyacaklar. Bunun sonucunda Kur'an hakkında şahsî görüşler ortaya çıkacak. Böyle olunca ihtilâfa düşecek, sonra da birbirlerine girecekler.

Bunun üzerine Hz. Ömer onu susturup azarlar. İbn Abbas da oradan ayrılır. Hz. Ömer, onun sözleri üzerinde düşünür ve ne kastettiğini anlar. Sonra onu çağırır ve:

—Sözlerini bir daha tekrarla bakayım, der. O da tekrarlar. Hz. Ömer bu sözü iyice anlar ve bu yorum onun hoşuna gider.”<sup>615</sup>

Şâtübî'nin de belirttiği gibi İbn Abbas'ın bu sözü dikkate değerdir ve iyi anlaşıldığı takdirde maksat, lâyıkiyle ortaya çıkacaktır.

Nüzul ortamı ve konusunun bilinmemesinden kaynaklanabilecek yanlışlıklara daha önce örnekler vermiştik. Burada da nüzul sebeplerini bilmemenin, âyetlerden kastedilen mânânın dışına çıkılmasına sebep olduğunu bir örnekle ifade etmiş olalım:

Şam ahalisinden bir grup insan içki içerler. Başlarında da vali olarak Yezîd b. Ebî Süfyan vardır. Bunlar, “İçki bize helâldir.” derler ve “İnananlara ve yararlı işleyenlere, tatmış olduklarından ötürü bir günah yoktur.”<sup>616</sup> âyetini kendilerince delil olarak kullanırlar. Yezîd, durumu Hz. Ömer'e bildirir. Hz. Ömer, cevabında “Halkı ifsâd etmeden, onları bana gönder!” der. Onlar gelince de konuyla ilgili olarak ashapla istişare eder. Onlar: “Ey Mü'minlerin Emîri! Bizce onlar, Allah'a iftira ediyorlar ve O'nun izin vermediği şeyi dine sokmak istiyorlar...” derler. Halbuki bu âyet, (içkinin haram kılınması hâdisesinden) öncekiler için bir özür, sonrakiler aleyhine ise bir hüccettir. Öncekiler, içki haram kılınmadan önce Allah'a kavuşmuş olduklarından dolayı mazur görülmüşlerdir. Kudâme b. Maz'ûn ile Hz. Ömer arasında aynı âyet bağlamında geçen tartışmalarda, bu açıklamaları İbn Abbâs'ın yaptığını ve konuyu kesin olarak netîceye bağladığını görmekteyiz.<sup>617</sup>

Kur'an tefsirinde doğruya ulaşmanın bir yolu da Rasulullah'ın açıklamalarını dikkate almaktır. Bu sebeple Sünnet'in Kur'an karşısındaki konumuna işaret etmek

---

<sup>615</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 311.

<sup>616</sup> Mâide 5/93.

<sup>617</sup> Bkz. Şâtübî, a.g.e., III, 312-313.

istiyoruz.

## 2.2. Kur'an-Sünnet İlişkilerinde Sünnet'in İcra Ettiği Fonksiyonlar

Sünnet'i genel olarak “*Rasûlullah'ın hayatında izlediği yol (metod) ve davranış modeli*” şeklinde tanımlayabiliriz. Allah, Kur'an'ın pek çok âyetinde Rasûlü'nü doğrudan kendisine tâbî olunacak bir merci' olarak tanıtmış ve bizden ona itaat etmemizi istemiştir. Konuya fazla girmeden, ilgili âyetlerden birini hatırlatmak istiyoruz:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ “Kim Rasûl'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.”<sup>618</sup>

Allah (c.c.), aramızdaki anlaşmazlıklarda O'nu hakem tayin edip, O'nun verdiği hükme tâbî olmamızı emretmiş,<sup>619</sup> Allah ve Rasûlü'nün verdiği hükümlerin ardından mü'minlerin seçim yapma haklarının bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>620</sup>

Bunların yanı sıra O'nun Kur'an'ı açıklama özelliğinden<sup>621</sup> ve Kur'an'a bağlı ve tâbî olarak teşride bulunma, haram ve helal tayin etme fonksiyonundan söz etmiştir.<sup>622</sup>

Rasûlullah da “Sünnetimden uzak duran, benden değildir.”<sup>623</sup> buyurarak Sünneti'nin dindeki bağılılığına vurgu yapmıştır.<sup>624</sup> Buna göre Sünnet'in Kur'an karşısındaki belli başlı fonksiyonları şunlardır:

1-Kur'an'ın belirlediği hükmü destekleme. Buna Cibrîl (a.s.) hadisini örnek olarak verebiliriz.<sup>625</sup>

2-Kur'an âyetlerini açıklayıp îzah etme.

3-Kur'an'da bulunanlara ilâve olarak hükümler koyma. Erkeklerle altın takmanın ve ipekli elbise giymenin yasak oluşu,<sup>626</sup> fitır sadakasının vücûbiyeti<sup>627</sup> ve nineye mirastan

<sup>618</sup> Nisâ 4/80. İlgili diğer âyetler: Âl-i İmran 3/31, 32; Nisâ 4/59, 64, 115 vb.

<sup>619</sup> Nisâ 4/65.

<sup>620</sup> Ahzâb 33/36.

<sup>621</sup> Nahl 16/44.

<sup>622</sup> Bkz. A'râf 7/157; Tevbe 9/29.

<sup>623</sup> Buhârî, “Nikâh”, 1; Müslim, “Nikâh”, 5.

<sup>624</sup> Ashabın ve ulemânın Sünnet'e bakışlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Dereli, M. Vehbi, Kur'an-Sünnet İlişkisine Problematik Bir Yaklaşım” (Yüksek Lisans), s. 43-54.

<sup>625</sup> Müslim, “İman”, 1; Nesâî, “İman”, 6; Tirmizî, “İman”, 4.

<sup>626</sup> Tirmizî, “Libâs”, 1.

<sup>627</sup> Buhârî, “Zekât”, 70.

altıda bir pay verileceği<sup>628</sup> vb. hükümler bundandır.

İkinci maddede yer alan beyan etme fonksiyonu da kendi arasında üç kısım hâlinde incelenebilir.

- a-Mücmel âyetleri vuzûha kavuşturma,
- b-Umum ifade edenlerin kapsamını daraltma,
- c-Mutlak ifadeyi takyîd etme.

Böylece anlaşılmıştır ki, Sünnet'in Kur'an karşısında sahip olduğu fonksiyonlar, beş kısımda değerlendirilebilir. Müfessir, Sünnet'teki bu özellikleri bilmeli ve tefsirinin her aşamasında Sünnet'ten faydalanmayı amaçlayarak, ona aykırı yorumlarda bulunmamalıdır. Zira Kur'an'ın tefsirinde Sünnet, Kur'an'ın kendi kendisini tefsir etmesinin ardından ikinci sıradaki kaynaktır. Sünnet, aslında Kur'an'ın hayata geçirilerek uygulanmış ve yaşanmış hâli sayılır.

Rasûlullah döneminde ashâb, kendilerine müşkil gelen âyet ya da lâfızları bizzat O'na sormak sûretiyle çözerlerdi. Bu, onun vefatından sonraki dönemlerde ancak Sünnet'e müracaatla mümkündür. Kur'an konusunda karşılaştığımız herhangi bir anlama zorluğunda veya bugün Müslümanların zihinlerini karıştıran her türlü bakış açısını test edip değerlendirmede Sünnet, vazgeçilmez kriterdir ve referansını da bizzat Kur'an'dan almaktadır. Bugün şayet –rivayetlerin kritiği yapılmaksızın- kadınların aybaşı hallerinde de oruç ve namaz gibi ibadetlerini<sup>629</sup> yerine getirebilecekleri söz konusu edilebiliyorsa, burada Sünnet'i devre dışı bırakmaktan pekâlâ söz edilebilir.

Kaldı ki Sünnetle belirlenen hükümler, geniş plâformda Kur'an'ın;

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

*“Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden men ederse ondan geri durun!”*<sup>630</sup>  
âyetinin bir gereğidir.

İbn Mes'ûd da dövme yapan ve yaptırana kendisinin lânet etmesine itiraz eden kadınla olan münakaşasında bu âyeti delil getirerek şunu kastetmişti: Allah (c.c.) bazı şeylerle ilgili hükümleri Rasûlü'ne (a.s.) bırakmıştır. Bu gibi şeyleri yapanlara bizzat

<sup>628</sup> Ebû Davud, “Ferâiz”, 5.

<sup>629</sup> Konuyla ilgili hadislere örnek olarak bkz. Müslim, “Hayız”, 69.

<sup>630</sup> Haşr 59/7. âyetteki emir, her ne kadar ganîmetlerle ilgili olarak inmişse de âyetin hükmü umûmîdir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 490; İbn Kesîr, *Tefsir*, IV, 336; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VII, 498.

Rasûlullah lânet etmiştir. Kendisinin lânet edişi de bundandır.<sup>631</sup>

Bu konuyu şu tespitlerle bitirmeyi uygun buluyoruz: Kur'an ve Sünnet, İslâm'ın iki temel kaynağıdır ve asla çelişmezler. Kur'an'ı anlamak, Rasûlullah'ın hayatını ve onun sünnetini anlamaya da bağlıdır. Aynı şekilde Rasûlullah'ın hayatını anlamak da öncelikle Kur'an'ı anlamaya bağlıdır. Kur'an'ı anlamadan, Allah Rasûlünü doğru anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla İslâm'ı anlayıp yaşayabilmek, Kur'an ve Sünnet'i birlikte anlamakla mümkündür.<sup>632</sup>

### 3. İLK DÖNEM ARAPÇASI'NI VE METNİN ZÂHİR MÂNÂSINI ESAS ALMAK

Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında esas olan, lâfızlardan o günkü insanların ne anladığıdır.

Çünkü Allah Teâlâ, her peygamberi kendi milletinin diliyle göndermiştir.<sup>633</sup> Zamanının insanların anlamadığı bir mesaj, taraftar bulamaz ve evrenselliğe giden yolda, işin başında kalır.

Kur'an, doğal olarak apaçık bir Arapça ile<sup>634</sup> indirilmiştir. Zira bu, ilk muhataplarının dili olmakla birlikte, aynı zamanda Allah'ın, tüm insanlığa hitab edecek kelâmını bildirmeye lâyık bulup seçtiği lisandır. Diğer taraftan din, yalnızca özel bir sınıf veya zümrenin değil, bütün insanlığın yaşayıp bağlanması için gerekli olan bir hususiyettir. Nasslar da toplumun tamamı tarafından müşterek bir şekilde anlaşılıp hayata geçirilsin diye indirilmişlerdir.

O halde, âyetleri anlamlandırmada temel kriter, Kur'an'ın hitab ettiği ilk dönem Arapçası ve herkesin ortak olarak anladığı (zâhir) manâdır.

Bir kelimenin lugavî anlamı dışında kazandığı farklı manaları da olabilir. Biz buna ıstılah (terim) anlamı diyoruz. İstılahlar, bir bakıma geniş insan kitlelerinin değil, belli ilim ve branşların ve bunlara mensup ilim erbabının, yani ihtisas ehlinin anlaşma vasıtalarıdır. İlimlerde ıstılahların önemi inkâr edilemez. Terimler, uzun tariflerin veya geniş manaların özetini sunan yoğun/yüklü lâfızlardır.

<sup>631</sup> Rivayetler için bkz. Buhârî, "Libâs", 84; Müslim, "Libâs", 120; Nesâî, "Zînet", 72.

<sup>632</sup> Krş. Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 46.

<sup>633</sup> İbrahim 14/4.

<sup>634</sup> Yusuf 12/2; Nahl 16/103.

Bazı kelimeler, dilin tarihî seyrinde belli dönemlerde farklı terminolojik anlamlar kazanmışlardır. Bu manalarla asıl konuluş anlamları arasında –çoğunlukla temelde bir irtibat bulunsa da- büyük farklılıklar dahi oluşabilir. Bundan dolayı lâfızların lugavî ve ıstılâhî manaları arasındaki farkı bilmek, önemlidir.<sup>635</sup> Bilhassa dinî metinlerde yer alıp tarih boyu çeşitli anlamlar kazanan lâfızların saf, hâlis hallerini dikkate almak, onları doğru yorumlamanın olmazsa-olmaz şartlarından biridir. Buna daha önce yanlış sebepleri konusunda verdiğimiz te'vîl örneğinin yanı sıra *fitne* kelimesini de misal olarak verebiliriz. Bu kelime Kur'an'da özgürlüğün, din ve vicdan hürriyetinin kısıtlanması anlamındadır ve böyle bir fitne, katilden daha büyük bir olaydır.<sup>636</sup> Kelimenin savaş, anarşi ve kargaşa gibi anlamları, onun sonraki karşılıklarıdır.

İlk dönem Arapçası'nı dikkate almanın yanı sıra tefsirde bir diğer önemli husus da âyetleri birtakım tevillerden, zorlama çıkarımlardan uzak durup, zahire uygun şekilde anlamaya çalışmaktır.

Kur'an'ın zahirînden maksadın, yalnızca Arap dili esaslarına göre anlaşılan mânâ olduğu konusunda herhangi bir problem bulunmamaktadır. Çünkü herkes, Kur'an'ın açık bir Arapça ile indiği konusunda görüş birliği içerisinde. Arap dilinin husûsiyetlerinden olup Kur'an'ın anlaşılması için gerekli olan her şey, “zâhir” kapsamına dahil olmaktadır. Meselâ, beyân ve belâğata âit meseleler, edebî özellikler Kur'an'ın zahiri kapsamında mütalâa edilir.

Zâhir-bâtın ayrımında şunları da söyleyebiliriz: Zâhirden maksat, Arap dili açısından anlaşılan mânâdır. Bâtın ise, kelâm ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksadıdır. “Kur'an'ın bu şekilde bir zahiri, bir de bâtını vardır.” diyen bir kimsenin maksadı bu ise, doğrudur ve hakkında herhangi bir tartışma da gerçekleşmez. Ama bunun dışında başka bir şeyi, özel birtakım anlamları kastediyorsa o zaman sahabe ve onları takip eden selef tarafından bilinmeyen yeni bir şey getiriyor demektir. Bu iddiasını ispat için de kesin bir delile ihtiyaç vardır. Böyle bir iddia, zan ile sabit delillerle bir ilke hâline dönüşemez. Delil olarak kullanılan ve zahir-bâtın, had-matla' ayrımından söz eden rivâyetler ise, nihayet mürsel seviyesindedirler. Hal böyle olunca biz, zahir ve bâtınla kastedilenin, bu îzah çerçevesinde olması gerektiği sonucuna varmış oluyoruz.<sup>637</sup>

Daha önce değindiğimiz üzere, Nasr sûresinden İbn Abbâs ve Hz. Ömer'in,

<sup>635</sup> Işıcık, *Te'vîl*, s. 21.

<sup>636</sup> Bakara 2/217. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 254.

<sup>637</sup> Şâtıbî, *el-Muwafakât*, III, 347, 349, 354.

Rasûlullah'ın vefatının haber verildiğini anlamaları da<sup>638</sup> konuyu böyle değerlendirme gerekliliğini ortaya koyuyor.

Konunun bir de şu yönü vardır ki o da ihmal edilmemelidir: Eğer Allah Teâlâ, bir kavmi akılsızlıkla, anlayışsızlıkla ve bilgisizlikle suçluyorsa<sup>639</sup> mutlaka bu, onların zahire takılıp kalmaları ve o sözden muradın ne olduğuna itibar etmemeleri sebebiyledir. Eğer bir toplum hakkında da, onların anlayışlı, akıl ve bilgi sahibi olduklarını belirtmişse,<sup>640</sup> bu da onların Allah'ın hitabından maksadın ne olduğunu anlamaları sebebiyledir.

Böyle söylemekle zahir değil, onunla kastedilen esastır, demiş olmuyoruz. Esas olan her zaman zahirdir. İkincil manalar, zaten ondan hareketle ve onun delâletiyle anlaşılabilen anlamlardır. Bu tür (zımnî) manaları kabul edebilmek için daha önce beş şart üzerinde durmuştuk. Bunlar da aslında iki maddede özetlenebilir. Şöyle ki:

1-Bu anlamların, Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde, zahire uygun olması,

2-Başka bir yerde o mananın doğruluğunu gösterecek bir nass ya da zahir bir delâlet şeklinin bulunması ve buna bir muarızın olmaması gerekir.

İlk şart, Kur'an'ın Arapça olmasının bir gereğidir. İkinciye gelince; eğer o manayı destekleyen ve Kur'an'ın başka bir yerinde bulunan bir delil olmaz ve aksine onunla çelişen durumlar bulunacak olsa; yapılan şey, Kur'an hakkında ileri sürülen iddialardan biri olur. Delilden yoksun kuru iddialar ise asla kabul edilemez.

Bâtınîlerin yapmış olduğu te'vîller, böyledir. Onların, bizim açıkladığımız manada bâtın ya da zâhirle ilgileri yoktur. Meselâ onlara göre beş vakit namaz, dört esas ve imam üzerine getirilen delillerdir. İbrahim'in (a.s.) ateşi gerçek ateş olmayıp Nemrud'un öfkesidir. Kudret helvası (menn), gökten inen ilim; selvâ (bildircin) ise, dâîlerden biridir...<sup>641</sup>

Şu halde, Kur'an'dan elde edildiği ileri sürülen, fakat Arap dili üzere cari olmayan ya da ilk dönem Arapçası'na mutabık bulunmayan hiçbir mananın, Kur'an ilimleri ile ilgisi yoktur. Bunlar, ne kaynak olur, ne de metot. Aksine iddialarda bulunanların

<sup>638</sup> Buhârî, "Tefsîru Sûreti'n-Nasr", (110), 4.

<sup>639</sup> Bkz. Haşr 59/13; Tevbe 9/127.

<sup>640</sup> Bkz. Âl-i İmran 3/7; Ra'd 13/19.

<sup>641</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakât*, III, 349, 357-358.

görüşleri ise batıldır.<sup>642</sup>

#### 4. SOMUT PROBLEMLERİN ÇÖZÜMLERİNİ KUR'AN'DA ARAMAK

Kur'an-ı Kerim'de işlenen muayyen bir konuyu algılayabilmesi ve serpiştirilmiş bulunduğu âyetler içerisinde onu fark edebilmesi için insanın, o meseleyi kendisine problem edinmesi gerekir. Bir bakıma, kişinin o konuya ihtiyaç duyması ve onun arayışı içine girmesi lâzımdır.<sup>643</sup> Yani algıda seçicilik durumunun kendisine sağladığı avantajdan yararlanması îcab eder.

Böyle bir yaklaşıma sahip olmayan insan, Kur'an'ın yüzlerce ahkâm ve ahlâk düsturlarının yazılı bulunduğu işaret levhalarının önlerinden geçtiği halde, hiçbir şeyin farkına varamayacaktır. Bu yüzden, Kur'an okuru, problemleri bir kafayla ve meselesinin hal çaresine bakmak üzere Kur'an'a yönelmelidir.

Meselâ, her gün namazlarımızda okuyup geçtiğimiz Mâûn sûresinde, cimrilik ve yetimlere acımasızlığın, aslında kâfirlere âit bir özellik olduğunu, ancak bu konuyu kendimize problem edindiğimiz zaman anlayabiliyoruz. Allah'ın (c.c.) bu sûredeki hitabı şöyle: *“Baksana dini yalanlayana! Odur yetimi itip kakan ve yoksulu doyurmaya teşvik etmeyen...”*<sup>644</sup>

Bu âyetlerdeki temayı iyi belirlemek gerekiyor. Burada inkârcının temel huyu, karakteri, düşüncesi ve davranış tarzı, cimrilik ve acımasızlık olarak sunuluyor. Bu demektir ki; mü'min, cimri olamaz. Olursa kâfirlerin ahlâkından birine sahip demektir. Bu tabii ki, Kur'an'ı, belli perspektiflerden ve şartlanmışlık duygusu içerisinde anlamak ve ona peşin fikirle yaklaşmak için değil, aksine onun âyetleri içerisinde kendine has bir üslûpla serpiştirilmiş bulunan ihtiyaç ve problemlerimizin çözümlerini bulup öğrenmek, hayatımıza da buna göre yön vermek içindir.

Siyasî ve ekonomik nazariyelerin oldukça önem kazandığı zamanımızda insan, bu nazariyeler hakkında Kur'an'ın ne gibi hükümler getirdiğini merak ettiğinde, oldukça ilginç (beklemediği) hükümlerle karşılaşır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'in, yalnızca kendine bağlanıp inananlara değil, Müslümanlar arasında yaşayan gayr-ı müslim

---

<sup>642</sup> Krş. Şâtıbî, a.g.e., III, 355.

<sup>643</sup> Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 77.

<sup>644</sup> Mâûn 107/1-3.



vatandaşlara da huzur ve güvenlik getirdiği, onların din ve yaşama hürriyetlerini de garanti altına aldığını görür. Yeter ki Allah'ın Kitabı, uyanık bir vicdan, açık bir zihin ve çağdaş meselelerin farkında olan bir kafa yapısıyla okunsun.

Bu konuda: “*Ey îman edenler! Akitlerinize sadık kalın!*”<sup>645</sup> diyerek evrensel bir hitapla söze başlayan Mâide sûresinin sonraki âyeti, azınlıkların inanç ve ibadet özgürlükleri konusunda, modern nazariye ve sistemlerin halâ yakalayamadıkları bir seviyeyi on beş asır öncesinde insanlığa armağan etmiştir.

*“Ey îman edenler! Allah'ın şiarlarına, haram aya, (Allah'a hediye edilmiş) kurbanlık hayvanlara ve gerdanlıklarına, Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram'a doğru gitmekte olanlara (hacılara) saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. (Daha önce) sizi Mescid-i Haram'dan alıkoydukları için bir topluluğu olan öfkeniz, sizi haddi aşmaya yöneltmesin. İyilik ve takva üzere yardımlaşın, günah ve haddi aşma üzere yardımlaşmayın. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın cezası çetindir.”*<sup>646</sup>

Hem nüzul sebebi hem de muhtevasından anladığımıza göre bu âyet-i kerîme, kurbanlık hayvanlarını yanına alarak, hem kendi inançlarına göre hac veya umre yapmak, hem de ticârî kazanç sağlamak amacıyla Kâbe'ye gitmekte olan gayr-ı müslimler hakkında inmiş ve onlara ilişilmemesini, kendi ibadet ve ticaretlerine mani olunmamasını emretmiş bulunmaktadır.<sup>647</sup>

İbn Ebî Hatim'in Zeyd b. Eslem'den rivayetine göre Hz. Peygamber ve Müslümanlar, Hudeybiye yılı, müşrikler tarafından Kâbe'yi ziyaretten alıkonmuşlar ve bu, Müslümanların çok ağırına gitmişti. Bilahare, doğudaki müşrik kabilelerinden bir grup, umre yapmak üzere Medîne yakınlarından geçerken, Rasûlullah'ın (a.s.) ashabı: “Bunlar bizi nasıl engelledilerse, biz de onları engelleyelim.” demişlerdi ki, hemen bu âyet nâzil oldu.”<sup>648</sup>

Dolayısıyla âyetin manası şöyledir: İçerisine girenlerin emniyette oldukları Allah'ın Beyt-i Haram'ına gitmek üzere yola çıkanlarla savaşmayı helâl görmeyin. Yine Allah'ın lütfunu (ticaret ve kazancı) ve O'nun rızasını isteyerek Kâbe'ye doğru yola çıkanları

---

<sup>645</sup> Maide 5/1.

<sup>646</sup> Mâide 5/2.

<sup>647</sup> Işıcık, *Temel İlkeler*, s. 78-80.

<sup>648</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, II, 6.

oradan alıkoymayın ve rahatsız etmeyin.<sup>649</sup>

Görüldüğü gibi Kur'an, pek çok konuya ışık tutmuş ve insanlara ölümsüz mesajlar sunmuştur. Tabii ki bunlar, onun değerini fark edebilen, derdinin dermanını Kur'an'da arayan kimselere fayda sağlayacaktır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'i, muayyen problemler, bize lâzım olan ve kendisine ihtiyaç duyduğumuz konular üzerinde kafa yorarak tekrar tekrar okumak icap eder.

Son dönemde "Konulu Tefsir Metodu" olarak anılan *Kur'an'da Kadın, Kur'an'da İnsan Hürriyeti, Kur'an'a Göre Ehl-i Kitâb* gibi adlarla yazılan kitap ve makaleler de hep somut ve belli meseleleri çözüme amacıyla Kur'an'a yönelmenin birer ürünüdür.

## 5. GEREKSİZ AYRINTILARA DALMAKTAN KAÇINMAK

Yüce Kitabımız Kur'an'ın bir özelliği de, insanları faydalı olan şeylere yönlendirip, kişi ya da topluma yararı olmayacak şeylerden alıkoymasıdır. Allah'ın "*Bilmediğin şeyin ardına düşme!*"<sup>650</sup> emri de geniş mânâda buna işaret eder.

Kur'an, gereksiz soruların yönünü değiştirmiş ve onları insanlara yarar sağlayacak ve kendilerine ihtiyaç duyulacak biçimiyle cevaplandırmıştır. Bu bağlamda, ayın hilâl şekliyle alâkalı sorulara Kur'an'ın verdiği cevabı zikredebiliriz.<sup>651</sup>

"*Sana hilâl şeklinde doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.*"<sup>652</sup> Âyet, hilâlin yaratılışı vs. gibi konulara -insanlara bir yarar sağlamayacağı için- girmeden, doğrudan onun faydası ve fonksiyonunu kısaca belirtmiştir.

Daha önce tefsirde yanılığın sebepleri bağlamında ele aldığımız gaybî konulara girme yanlışlığını da aslında gereksiz ayrıntılara dalma olarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre, tefsirde dikkat edilmesi gereken ilkelerden birinin gaybî, gereksiz ve faydasız ayrıntılar üzerinde fikir yürütmek olduğunu söyleyebiliriz.

Meselâ Ashab-ı Kef'in köpeklerinin rengi, cinsiyeti ve olayın geçtiği yer ve zamanı gibi konular, hem geçmişe ait olup hakkında bilgi verilmeyen hususlardır, hem de bilinmesi insana herhangi bir fayda getirmeyen konulardır. Zaten bunları bilmenin bir

---

<sup>649</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, II, 5.

<sup>650</sup> İsrâ 17/36.

<sup>651</sup> Candan, Abdulcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma*, s. 167.

<sup>652</sup> Bakara 2/189.

faydası olsaydı, Kur'an onlara mutlaka değinir, gerekli açıklamaları yapardı.

Konuyu Kur'an'da bildirildiği kadarıyla irdelemek ve onun ötesinde bir şeyler söyleme heveslisi olmamak gerekir. Ancak böyle davranıldığı takdirde kıssalardan dersler çıkarılacak ve Kur'an'ın bunlarla hedeflediğine mazhar olunabilecektir. Konuyla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim şunları söyler:

*“(İnsanlardan kimi:) “Onlar, üç kişidir; dördüncüleri köpekleridir.” diyecekler. Yine, “Beş kişidirler; altıncıları köpekleridir.” diyecekler. (Bunlar) bilinmeyen hakkında tahmin yürütmektir. (Kimileri de:) “Onlar yedi kişidir; sekizincisi köpekleridir.” derler. De ki: Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan, çok azdır. Öyle ise onlar (Ashab-ı Kehf) hakkında delillerin açık olması haricinde, bir münakaşaya girişme ve onlar hakkında (ileri-geri konuşan) hiç kimseden bilgi isteme!”<sup>653</sup>*

Âyet, bu gibi konularda tahmin yürütmeyi, karanlığa taş atma saymış ve elimizde kesin bilgiler olmadığına göre konunun detaylarına girmekten de insanları men etmiştir.

Belkıs'ın tahtının büyüklüğü hakkında söylenen görüşler de tahminden öteye geçmez. Zira Kur'an ondan sadece “büyük taht” olarak bahsetmiştir.<sup>654</sup> Sebe' kraliçesi Belkıs'ın, Hz. Süleyman'a (a.s.) gönderdiği hediye türü de Kur'an'da belirtilmemiştir.<sup>655</sup> Onun altın, silâh veya başka tür bir hediye olduğuna değinilmemiştir. Buna benzer örnekleri çoğaltabiliriz.

Gereksiz ayrıntılara dalmanın tipik iki örneği, cifir hesabı ve hurûfliktir. Cifir, ebced, cemel veya cümmel olarak ifade edilen hesap ile Kur'an'ın bazı harf veya âyetlerine rakamsal anlamlar verilmeye çalışılmıştır. Buna göre Kur'an'ın bazı âyet ve harfleriyle, birtakım hâdiseler sembolize edilmiştir.<sup>656</sup>

Cafer es-Sadık'tan tevârüs yoluyla geldiğine inanılan mitolojiye göre bu ilim, Hz. Peygamber'den itibaren, ona kadar intikal etmiştir. Bu, harflere ait bir ilimdir ve kendisiyle kıyamete kadar meydana gelecek olayların bilinebildiği söylenir.<sup>657</sup>

Şayet böyle bir ilmin gerçekliği varsa, o zaman İslâm ümmetinin ömrü ve hatta kıyamet saatinin kolaylıkla hesaplanması söz konusu olabilecektir ki bunları kimsenin

---

<sup>653</sup> Kehf 18/22.

<sup>654</sup> Neml 27/23.

<sup>655</sup> Bkz. Neml 27/35.

<sup>656</sup> Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma*, s. 168-170.

<sup>657</sup> Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 47.

bilemeyeceğini Allah (c.c.) kesin olarak ifade etmiştir.<sup>658</sup> Bu da gösteriyor ki böyle bir şeyin Kur'an'la bir ilgisi olamaz.

Hurufilik, tarihin en eski hurafe yöntemlerinden biridir. Harfler ve rakamlarla insanların duyguları üzerinde baskı kurma, onları tabiatüstü varlıkları harekete geçiren birer parola olarak kullanma işinin bir parçası olan rakam değerli harf sistemini (ebced, cifir) Yahudileşen İsrail oğulları, sistematik bir biçimde kullanmışlardır. *Ebced* (Ebû Câd) hesabını bazıları Araplara mal etmişse de işin aslı öyle değildir. Bu sistem, Yahudiler tarafından daha önce kullanılmakta olup, Araplara onlar vasıtasıyla geçmiştir.<sup>659</sup>

Cemâlüddîn el-Kâsımî (v.1914) bu konuda şöyle der: “*Arapların rakam değerli harf kullanmaya alışık olduklarını kabul etmek, oldukça su götürür bir durumdur. Belki de onların böyle bir şey kullandıkları vaki değildir. Siyercilerin söylediklerine göre onun aslı Yahudilere dayanmaktadır.*”<sup>660</sup>

Kur'an'dan rumuz ve işaretlerle anlam çıkarmaya çalışmak, tamamen Kur'an ve Sünnet dışı bir yöntemdir. Bu tarz izahlarda ne âyetlerin siyak-sibâkı, mecaz-hakîkî mefhum ve mantık etimolojisi ne de sebep-i nüzülle herhangi bir bağlantı mevcuttur. Bu tür mitolojik yaklaşımlara karşı ciddî tavırlar takınılmalı ve gereken önlemler alınmalıdır. Zira bu yöntem, insanın dünya ve âhîret mutluluğunu temin etmek için gönderilen Kur'an'ın hedefini saptırmaktan başka bir şey değildir. Allah (c.c.), kitabını fasih bir dille indirmiştir. Cifir yöntemi, Asr-ı Saadette ve selef uleması nezdinde kabul görmüş bir uygulama da olmamıştır.<sup>661</sup>

## 6. ERDEMLİ VE SAMİMİ OLMAK

Erdemli olmak, hayatta insanın edinebileceği en önemli donanımdır. Bunu elde etmenin yolu saygı, dürüstlük ve tevazudan geçer. Samimiyet ise, içten ve dürüst olmak

---

<sup>658</sup> Nâziât 79/42-44.

<sup>659</sup> İslâmoğlu, Mustafa, *Yahudileşme Temayülü*, Denge Yay., İst., 1998, s. 228.

<sup>660</sup> Kâsımî, *Mehâsin*, I, 69.

<sup>661</sup> Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma*, s. 171-172. Meselâ bu hesaba göre Hz. İsa'dan bahseden âyetlerin (Meryem 19/30 vd.) otuz üç kelimedenden oluştuğu gerekçesiyle Hz. İsa'nın ömrünün 33 yıl olacağı sonucu çıkarılmıştır. Yakın tarihte yaşadığımız üzücü deprem felâketlerinin ardından yapılan “Depremden bahseden Zilzâl sûresi şu kadar âyettir, bu depremin şiddeti de şudur, arada şöyle bir ilişki vardır.” gibi bazı senaryoları da bu anlayış bağlamında değerlendirebiliriz.

olarak değerlendirilebilir.

Erdem, akla dayanan bir yeterlidir. Ahlâkın övdüğü iyilik, doğruluk, alçak gönüllülük gibi faziletleri ifade eder. İslam, insanların gönüllerini arındırmak, onları manen güzelleştirmek için gönderilmiş bir dindir. Bu nedenle, güzel işler yapılması ne kadar önemli ise, bunların güzel niyetlerle yapılması da o kadar önemlidir.

Belki her işte gereği tartışılmaz olan bu ilkeyi Kur'an tefsirinde, âyetleri anlamaya çalışırken itidali yakalama, kötü düşüncelerden ve önyargılardan arınmaya ve doğru bir niyet üzere bulunmaya gayret etme şeklinde ifade edebiliriz.

Erdemli ve samimi olmakla yakından ilgili bir Kur'an terimi de takvâdır. Takvâ, sorumluluğun bilincinde olarak Allah Teâlâ'nın emirlerine sarılıp, yasaklarından kaçınmak şeklinde açıklanabilir. Allah, Kur'an'ın başında Kitabının, takvâ sahipleri için hidâyet kaynağı olduğunu haber veriyor.<sup>662</sup> Bundan dolayı, Kur'an'ı anlamaya ve anlatmaya çalışan insanların, Kur'an ile hidayet bulmaları için takvâ elbisesinden giyinmiş olmaları da önemlidir.<sup>663</sup>

Takvâ, Müslüman kimsenin îmanını süsleyen ulvî bir mertebedir. Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamayı hedefleyen kimseyi, bu hedefine hizmet edecek neticelere kavuşturur. Bunu Kur'an'ın şu âyetinden öğreniyoruz:

*“Ey îman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız (takvâli olursanız) O, size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış (furkan) verir.”*<sup>664</sup>

Âyette geçen ve verilmesi vaad edilen *furkan* kelimesi, iki şeyin arasını; yani iyilikle kötülüğü, aydınlıkla karanlığı ve yanlışla doğruyu fark edebilmek anlamındadır. Diğer bir anlatımla âyet, eğer hakkıyla takvâyâ bürünürseniz, onun sayesinde Allah size hak ile bâtili ayırmaya yarayan ilim, hikmet ve bunları kazandıracak bir meleke lutfeder, demektedir.<sup>665</sup>

Allah Teâlâ, erdemli, samimi olan, takvâyı elden bırakmayan ve dua ile kendisine yönelen kullarına elbette yardımda bulunacaktır. Çünkü dua, mü'minin elinde hazır bir silâhtır. Meşrû istekler için hâlisâne bir kalple yapılan duaların kabul edileceğini bizzat Allah müjdelemiştir. *“Rabbiniz dedi ki: Bana dua edin, size icâbet edeyim.”*<sup>666</sup>

---

<sup>662</sup> Bakara 2/2.

<sup>663</sup> Takvâ elbisesinden bahseden âyet için bkz. A'râf 7/26.

<sup>664</sup> Enfâl 8/29.

<sup>665</sup> Candan, Abdulcelil, *Müşkilü'l-Kur'an*, s. 39.

<sup>666</sup> Ğâfir (Mü'min) 40/60.

Kur'an'da artırılması istenen tek husus da ilimdir.<sup>667</sup> Kur'an'ın özellikle işkâl arz eden âyetlerini anlayabilmek için Allah'tan yardım istemek, en makul dualardandır.

Tefsirde doğruyu yakalayabilmek için gerekli gördüğümüz ilkeler arasında erdemli ve samimi olarak Kur'ân'a yönelmek gibi bir prensibe yer vermiş olmak, bilimsel bir çalışmada belki biraz sübjektif bir hususu önermek, izafîliğe yönelmek olarak değerlendirilebilir. Ancak, Allah'ın kendisine gönderdiği kitabı -bir bakıma O'nun adına söz söylemek demek olan- tefsir etme işini üstlenen kişide kalp ve zihin eğitiminin de çok önemli olduğu düşüncesindeyiz. Bununla geniş manada samimî olmayı, dikkatli ve mutedil davranmayı, Âl-i İmran sûresi 8. âyette bize öğretilen "*Bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme Ya Rab!*" duasını prensip edinmeyi; taassup, önyargı ve taklit gibi kirlere arınmaya çalışarak bu hususta Allah Teâlâ'dan da yardım istemeyi kastettiğimizi ifade etmek isteriz.

Konumuza ilk müfessir Rasûlullah'ın (s.a.s.) bize bu konuda da örnek olacak şu duasını hatırlatarak son vermek istiyoruz: "Ey Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil'in Rabbi, göklerin ve yerin yaratıcısı olan, gizliyi de âşikârı da bilen Allah'ım! İhtilâfa düştükleri konularda kulların arasında hüküm verecek olan Sensin. Beni izninle, hakkında ayrılığa düşülen doğruya ulaştır. Hiç şüphe yok ki Sen, dilediğine dosdoğru yolu gösterirsin!"<sup>668</sup>

---

<sup>667</sup> Tâhâ 20/114. Meâli: "*De ki: Rabbim, ilmimi artır!*"

<sup>668</sup> Müslim, "Salâti'l-Müsafirîn", 200.

## SONUÇ

Hiç şüphe yok ki Kur'an-ı Kerim, tarih boyunca üzerinde en çok çalışılan alanlardan biri olmuştur. Kur'an'ın doğru anlaşılması, İslâm toplumunda görülen birçok problemin çözümü için de son derece gereklidir. Tefsir külliyatına baktığımızda, rivayete dayalı tefsirlerin önemli problemlerinin, tahkiki yapılmadan alınan rivayetler, her âyet hakkında nakilde bulunma gereği (!), isrâîliyyâta dalma ve fazlaca abartılan nüzul sebepleri konusundaki yanlış telakkiler olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynağı ve hükmüne bakılmadan nakledilen rivayetlerden kastımız, uydurma hadislerle, Kur'an'a ters ya da İslâmî bir delilden yoksun isrâîlî haberlerdir. İlk dönemlerde senedleriyle birlikte verilen rivayetler, sonraları senedsiz aktarılmaya başlanınca, okuyucunun bunlar üzerinde araştırma yapma imkânı da ortadan kalkmış oldu. Bu tür uydurma ya da oldukça zayıf haberlerin en meşhur olanları, sûrelerin fazîletleriyle ilgili olanlardır.

İlginç olanı, bu tür nakillerin sadece rivayete değil, *el-Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl*'de olduğu gibi dirâyete dayalı tefsirlerde de bulunuyor olmasıdır. Bu da gösteriyor ki, rivayet ve dirayet, Kur'an tefsirinde birbirinden ayrı düşünülemeyen iki önemli unsurdur. Kur'an'ın doğru olarak tefsir edilip anlaşılması, hem sahîh rivayetlerin yardımı, hem de ictihadla gerçekleşen bir keyfiyettir.

Tefsirlerde tahkik edilmeden aktarılan uydurma rivayet ve olaylar, maalesef İslâm'a mal edilmiş, bundan da çoğu kez Müslümanlar zarar görmüştür. Rivayetlerin seçiminde titizlik gösterilmeyip, zayıf veya uydurma haber ya da rivayetler yorumsuz bir şekilde nakledildiklerinde; bu durum özellikle sahîh olanla olmayanı ayırıştırma gücüne sahip olmayan kimseler açısından problem oluşturmaktadır. "Bunları ilim ehli ayıklasın!" demek de çözüm olmayacaktır. Her insan Kur'an'ın muhatabıdır ve tercümele vasıtasıyla bu çalışmalar her seviyeden insana ulaşma imkânına sahiptir.

Dirayete dayalı tefsirlerdeki hataların ise genel olarak müfessirin şahsından ya da tefsir anlayışı ve takip ettiği usulden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Takip edilen usulün kaynağı da nihayetinde yine tefsir yapan kişidir. Ancak bunlardan birincisi ile müfessirin şahıs olarak hazır bulunuşluğunu ve şahsî zafiyetlerini; diğeriyle ise müfessirin tefsir yaparken içine düştüğü durumu, genel anlamda dikkatsizlik ve ihmali

kastediyoruz.

Müfessirdeki önyargı, onun ilerlemiş hali olan taassup ve geçmişi taklit zihniyeti, kişiyi gerçekler karşısında gözü kör ve kulağı sağır bir pozisyona düşürür. Tarihte ortaya çıkan siyasal, itikadî ve fikhî mezhepler arasındaki münakaşalar, her ekolün kendi anlayışını savunmak için ortaya koyduğu çalışmalar, bu durumun bir göstergesidir. Taassupları ve atalarını taklit gelenekleri yüzünden müşrikleri pek çok defa kınayan Kur'an'ın bizzat kendisinin anlaşılmasında bu gibi badirelere düşmek, bir müfessir adına – en hafif ifadesiyle - çok büyük talihsizliktir. Yine âyetlerin anlamlandırılıp, Kur'an'a âit kavramların açıklanmasında Kur'an'ın indiği dönemi ve onun dilini esas almamak da dirâyet tefsîrinin, müfessir kaynaklı yanlış îzahlar ortaya koyması demektir ki bu takdirde devreye ıstılâhî anlamlar girmiş olacak ve âyetler, zaman ve şartların etkisiyle yorumlanmış olacaktır. Bu tür yanlışların, te'vîli ve tahrifi de beraberinde getirdiğine tefsir kitapları şahitlik etmektedir.

Müfessir için bir başka tehlike de herkese şirin görünmeye çalışmak ya da hangi konuda nasıl davrandığının belli olmaması şeklinde ifade edebileceğimiz tutarsızlık yani kendisiyle çelişme durumudur. Bunun nedeni bazen bilginin net ve kesin olmayışıdır. Bazen de tefsir yapan kimsedeki kişilik problemidir. Ama her halükârda bu durum, Kur'an'ı anlama ve anlamlandırmada yanılığa yol açmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla müfessirler, Kur'an'ı tefsir ederken en çok hadislerden yararlanma konusunda tutarsızlık sergilemektedirler. Yine esbab-ı nüzûle dair haberlere karşı takındıkları tavır yönüyle de çelişkiye düşmektedirler. Nassların uygulanmasıyla oluşan sahih gelenekten bağımsız bir şekilde orijinal ve çağdaş yorum iddialarıyla yola çıkan kimi araştırmacılar, yeri geldiğinde kabul edilemez rivayetlere yer vermişler; bazen de tevatüre yakın derecedeki meşhur haberleri ve hadisleri, kendi görüşlerine uymadığında, hiçbir ilmi gerekçe ya da kriter tayin etmeksizin reddetmişlerdir.

Bunlar dışında, yanlış tefsirlerin oluşmasında etkisi büyük olan unsurları, Kur'an'a bütüncül bakmamak, âyetlerdeki bağlam ilişkisini görmezden gelmek, Sünnet kaynaklı açıklamaları dikkate almamak ve âyet ya da sûrelerin nüzul ortam ve konularını hesaba katmamak şeklinde sıralayabiliriz. Diğer taraftan, âyetler üzerinde bâtinî veya felsefî mânâlar arayışında olmak, gaybî ve gereksiz ayrıntılar peşinde koşmak ve aradığı her şeyi Kur'an'da bulabileceğini düşünerek, Kur'an'da her şeyin bilgisinin tafsilatıyla mevcut olduğu iddiasında olmak da aynı şekilde âyetlerin gözettiği hedef manâların ve onlardan alınacak özel mesajların, önem kaybına uğrayarak belki de ortadan kalkmalarına yol açacak önemli metot yanlışları arasındadır.



İslâm dünyasını son birkaç asırdır meşgul eden modernleşme, dini ve ona ait metinleri bağlamları dışına çıkararak çağdaş okuma yöntemleri ile yeniden anlamlandırma, bilgiyi ve akli nassa egemen olacak şekilde temel kriterler olarak benimseme çabaları da modern yaklaşımların ürünü olan yanılgılar arasında değerlendirilmelidir. Bütün bu çabalarda -son birkaç yüzyıldır elde ettikleri maddi başarılarından ötürü- Batı dünyasına duyulan bir hayranlık duygusu ile buna paralel biçimde oluşan pozitivist düşünceden etkilenme inkâr edilemez.

Ayrıca modern okuma taraftarlarının Kur'an için de uygulanmalarını teklif ve tavsiye ettikleri tarihsel, hermeneutik, antropolojik vb. okuma yöntemleri, beşerî metin ya da malzemeleri okumak üzere ortaya atılmış yöntemlerdir. Bunların ortaya çıktığı ortamlardaki insanların kutsal kitap telakkileri, Müslümanların Kur'an algısından çok farklıdır. Kur'an ilâhîdir, evrensel ve bugüne kadar tevatür yoluyla ulaşmıştır. Beşerî mahsuller için geliştirilmiş olan okuma tarzlarının Kur'an'a uygulanmaları tutarlı olmayacaktır. Tamamı ithal olan bu kavramlarla ne kastedildiği, doğdukları ortamlarda dahi tam olarak net değildir. Tarihsellik iddiası, nassların sarîh delâletlerinde değil de, özellikle fikhî icthadlarda söz konusu edilseydi, buna katılmamak mümkün olmazdı.

Tarihsellik iddiasında bulunanların ibadet ve ahlâka dair âyetleri evrensel, sosyal ve hukuki konulara dair emir ve yasaklarla cezaları ise tarihsel olarak görmelerinin de hiçbir tutarlı yanı olamaz. Kur'an'ın genel anlamda kullandığı dil ve üslûb aynı iken, hangi kıstaslara dayanarak böyle bir ayırım yapılabilecektir.

Modern yaklaşımlar içinde mütalaa ettiğimiz bir diğer konu da herkesin gelenekten bağımsız olarak yaşadığı döneme göre sırf akla veya Arapça bilgisine güvenerek kendi kendine Kur'an'ı yeniden anlama ve yorumlama isteğinin ortaya çıkardığı birtakım olumsuzluklardır. Öncelikle şunu belirtelim: Kur'an elbette tüm zamanlara hitab eder. Dolayısıyla, her dönemin ihtiyaçları ve sorunları doğrultusunda sürekli ona yönelmek gerekir. Günün somut problemleri ışığında Kur'an'a yönelerek, evrensel mesajı insanlara farklı şekillerde sunmanın gayreti ve mücadelesi içinde olmak elbette lazımdır. Ancak, Kur'an'ı her çağda orijinal birtakım yorum iddialarıyla, baştan belirlenmiş özel bazı yaklaşımlar ışığında yeniden anlayıp insanlara sunma arzusu yanlışlıklara, parçacı yaklaşımlara sebebiyet verebilmektedir. Bu ise Kur'an'a, etki altında kalmadan bağımsız olarak yönelişi engelleyecektir.

Kaldı ki, Kur'an'ın her dönem için farklı anlaşılmaya müsait, zamana göre farklılık arz eden âyetleri yoktur ve onun itikadî, taabbudî ve ahkâmla ilgili âyetlerini değiştirmek de mümkün değildir. Ancak, ortaya çıkan örnekler göstermektedir ki bu tür

anlayışlar, özel bazı yaklaşımlar benimsenince, çoğunlukla durulması gereken nokta tayin edilememiş ve âyetleri anlamlandırmada birtakım zorlamalara gidilebilmiştir.

Âyetleri geçmişten bağımsız, zamana göre yeniden yorumlama arayışlarında ısrarcı olmak, sonuç itibariyle Kur'an'ın her dönemde evrensel tarzda ve ortalama aynı mesajı verdiği fikrine de zarar verecektir. O zaman da Kur'an'ın çağlara bütünüyle hitab ederek, insanlığa ortak mesajlar sunduğu düşüncesini savunmak tam manasıyla bir tutarsızlık olacaktır.

Kur'an'ı zamanın şartlarına göre yeniden anlamayı teklif eden modern okumalarda dikkat çeken bir tez de, Kur'an'da ya da geçmiş dönemlere ait herhangi bir metinde nesnel anlamın yakalanmasının imkânsızlığı iddiasıdır. Böyle bir anlayışı savunmak doğru olamaz. Çünkü Kur'an'ın, her zaman için ortak bir şekilde anlaşılan bir anlamının olmadığını söylemek, aslında Kur'an'ın hiçbir anlamının olmadığını söylemektir. Pozitif bilimlerdeki oranda olmamakla birlikte sosyolojik açıdan da nesnel anlam pekâlâ mümkündür. Aksi halde ilahî ya da beşerî tüm metinlerin, hatta insanlar arası hukuku düzenleyen kanun maddelerinin herkese aynı şekilde hitap etmediği de kabul edilecek ve böylelikle bu metinler anlamsız yığınlar olmaktan başka bir şey ifade etmeyecektir.

Dolayısıyla, muhataplarına yönelik bir dil ile gönderilmiş olan Kur'an metninin yine onlar tarafından ortak bir şekilde anlaşılabilir olmasından doğal bir şey olamaz. Zira dil, içerisine herkesin kendince sınırsız anlamlar yükleyebileceği, içini istediği gibi doldurabileceği bir alan değildir. Onun da kendine göre sınırları, belli bir anlam dünyası vardır.

Kur'an ilimleri arasında bazıları da vardır ki, bunlar bizzat nasslarda yer alış biçimleri itibariyle başlı başına tartışmaya açıktırlar ve haklarında farklı görüşler benimsenerek ihtilafa düşülmeye müsait konumdadırlar. Bunlar arasında en göze çarpan meseleler, nesih konusu ile muhkem-müteşâbih ayrımıdır. Bu konular, tabir yerindeyse doğası itibariyle tartışılmaya müsait meselelerdir. Çünkü Kur'an'da konu edildikleri yerlerde farklı manalara çekilebilecek bir tabiat arz etmektedirler. Aslında bunlar, tefsirde yanlgı sebepleri arasında sayılabileceği gibi, aynı zamanda müfessirlerin tefsir anlayışlarındaki farklılığın sebepleri arasında da gösterilebilir. Bu sebeple bu konuların, duruma göre tefsirde yanlgı ya da ihtilaf sebebi olarak algılanabileceğini ifade etmek gerekiyor.

Nesh konusundaki tartışmaların gerçek sebebinin aslında bir kavram kargaşası olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İlgili tartışmalara baktığımızda şunu görebiliyoruz: Birilerinin nesh dediğine bir başkası tahsis ya da takyid diyor ve karşı tarafı gereksiz

yere neshe başvurduğu için eleştiriyor. Diğer taraf ise aynı konuya “Nesh olunduğu sabit olanın muhkem olduğunu iddia etmek, önemli bir usul hatasıdır.” şeklinde yaklaşabiliyor. Bunun sonucu olarak literatürde yer alan *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* kitapları, uzlaştırılmaları hiç de zor olmayan pek çok âyet arasında neshin varlığı iddialarıyla dolmuştur.

Kur'an âyetleri arasındaki ilişkiler daha dikkatli gözden geçirilirse; bakış açısına göre ya neshe gitmeden araları telif edilemeyecek durumda âyetler olmadığı ya da böyle olanların sayısının kesinlikle birkaç örneği geçmeyeceği görülecektir. Ayrıca mensûh âyetlerin sayısını kabarık tutmanın, Kur'an'ın tarihselliği fikrinin güçlenmesine zemin hazırlayacağı da gözden uzak tutulmamalıdır.

Kur'an-ı Kerim'in müteşâbihler konusunda kesin bir kıstas koymaması, bir zamanda veya bir kısım bilginlerce müteşâbih gibi düşünülen ifadelerin başka bir zamanda veya başka bilginler tarafından muhkem olarak telakki edilebilmesini ya da bunun aksinin meydana gelmesini tabii kılmaktadır. Meselâ sûre başlarındaki huruf-ı mukatta'anın ne anlama geldiği konusunda ilme ve öğrenmeye karşı çok arzulu oldukları bilinen ashabın Rasûlullah'a (a.s.) sorular yönelttiğine dair sağlam haberlerin bulunmayışı, bize bu harflerin onlar açısından müteşâbih olmadığı, onların bu kullanıma aşına oldukları intibahını veriyor.

İçinde bulunduğu siyasal ortam ya da akımların, dönemin egemen sosyo-kültürel yapısının da zaman zaman müfessiri etkilediğine şahit oluyoruz. Bu durum, Kur'an tefsirinde geçmişte olduğu gibi bugün de söz konusudur. Etkileşim elbette kaçınılmazdır. Ancak bunu mümkün merteye kontrol etmek ve tabii düzeyinde tutmak, zor olsa da imkânsız değildir. Tefsirlerde göze çarpan bazı hataların kaynağında, taassup düzeyine varan siyasî düşünce ve buna paralel olarak ortaya çıkan peşin yargıların yattığını söylemeliyiz.

Geçmişte müfessiri etki altında bırakıp, onun Kur'an'a bağımsız bir şekilde yaklaşmasını engelleyen amil, çoğunlukla hilafet anlayışları, iktidar tartışmaları ya da mezhep kaygılarıydı. Son dönemlerde bunlara bir de sosyal yaşam bakımından hakim zümrenin ve egemen anlayışın etkisini ilave etmek gerekiyor. Yaşadığı ortamda Kur'an'ı kendi tarihselliği ile bağdaştırmada zorlanan kişi, âyeti izah etmede zaman zaman çektiği güçlük sebebiyle, âyetlerin bağlamını, bütünselliğini hiçe sayarak, izafi bakış açıları sergileyebiliyor. Ancak bu mantıktan hareketle, İslam'a soğuk bakan her kesimi memnun etmek amacıyla Kur'an'ın ya da İslam'ın hangi hükümlerinin göz ardı edilebileceği (!) konusu da son derece ucu açık bir mesele olarak karşımızda duruyor.

Tefsirde yanılı sebepleri ile ilgili olarak, şöyle bir durumun varlığından söz etmemiz gerekiyor: -Durumu net olarak belli olanlar dışında- yapılan yanlış tefsirlerin sebebi, herkesçe farklı gerekçelerle ortaya konabilir. Aynı yanlış, kişinin bakış açısına göre değişik sebeplere bağlanabilir. Bazen âyete verilen yanlış manâ, birden çok nedenden kaynaklanmış da olabilir. Meselâ, abdest âyetindeki “Yıkayın!” emrinin, Batınîlerce “İmama verdiğiniz sözü yenileyin!” şeklinde tefsir edilmesi, hem Arapça açısından zahir anlama aykırılığı, hem de Kur’an’a zihinde mevcut bazı öncüllerle önyargılı şekilde yaklaşımı ifade eder. Ayrıca buradaki yanlış, batınî anlamlar arayışında olmak şeklinde bir nedene bağlamak da mümkündür.

Bu çalışmada tefsirde yanılı sebepleri olarak tespit edilen konuların her biri, müstakil olarak çalışılmaya müsaittir. Bu sebeple konunun, hem rivayet hem de dirayet tefsirleri üzerinden ayrı ayrı işlendiği özel çalışmalarla ele alınması büyük önem taşımaktadır. Çünkü Müslümanların bugün sahip olduğu din anlayışına tesiri tartışma götürmeyen tefsir külliyyatının, bütünüyle süzgeçten geçirilmesi şarttır. Bunun için belki de tefsir mirasımızın belirli dönemlere ayrılarak, onlardan her birine dair özel ve derinlemesine çalışmalarla mercek altına alınmasına ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz.

Kur’an’ın yanlış anlamlandırılmasına neden olan hususlar, tersinden düşündüğümüzde aynı zamanda bize, doğru tefsirin ilkelerini, başlıca prensiplerini vermiş oluyor. Yani, yanılı nedenlerinden uzak durmaya ve korunmaya çalışmak, beraberinde Kur’an’ın doğru anlaşılması neticesini getirecektir. Ancak bunlar haricinde faydalı diğer bazı prensipler de yok değildir.

Somut problemlerin çözümlerini Kur’an’da aramak prensibi, Kur’an ile sürekli barışık olmayı ve onu bütünüyle hayatın içinden görmeyi sağlayacağı için büyük önem taşımaktadır. Yine âyetleri tefsir ederken, gereksiz ve faydasız, hakkında bilgi sahibi olunmayan ve bilinmesi de insana bir şey kazandırmayacak türden konularla, detaylarla uğraşmaktan kaçınmak da şarttır. Maalesef tefsirlerimiz büyük ölçüde lüzumsuz bilgilerle, hurafelerle doludur. Zaten uydurma haberlerin, isrâîliyyât kültürünün, Hurufîlik ve ebced hesabı gibi ithal birtakım unsurların tefsirlerde yer etmesinin altında da büyük ölçüde bu ilkeye riayetsizlik yatmaktadır.

Son olarak, Kur’an tefsirinde şu hususun da önemine işaret etmek istiyoruz: Bütün bu çalışmalarda samimî bir niyet taşıyıp, dikkatli ve mutedil davranmak; erdemli, alçak gönüllü, başka görüşlere de saygılı olabilmek, takva elbisesine bürünerek, taassup, önyargı, taklit ve kibir gibi kirlerden arınma hususunda Allah Teâlâ’dan yardım istemek de mutlaka doğruyu yakalamada katkı sağlayacaktır. Vallahu A’lem!

## BİBLİYOGRAFYA

**ABDUH, Muhammed**, (v. 1905), *Tefsîru Cüz-i Amme*, Matbaatü Mecelleti'l-Menar, Mısır, 1329.

\_\_\_\_\_, *Risaletü't-Tevhîd*, Dâru Menar, Mısır, 1376.

**ABDUH, Muhammed -RIZA, Reşid**, (v. 1935), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm eş-Şehîr bi Tefsîri'l-Menar*, I-XII, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz.

**AHMED, Aziz**, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* (tr. Ahmet Küskün), Yöneliş Yay., İst., 1990.

**AHMED, Kaderuddin**, “Kur'an'ın Muhafazakâr ve Liberal Anlaşılması”, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (telif ve tr. Mevlüt Uyanık-K. Hamdi Okur), Fecr Yay., Ank., 1997.

**AHSAN, Abdullah**, “Emir Ali, Seyyid”, *DİA*, XI, İst., 1995.

**AKARSU, Bedia**, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yay., Ank., 1975.

**AKTAY, Yasin**, “Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”, *İslâmî Araştırmalar*, IX (1996), 2.

**ALBAYRAK, Halis**, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yay., İst., 1998.

**ALBAYRAK, İsmail**, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Nşr., İst., 2004.

**ALTUNDAĞ, Mustafa**, “Kur'an'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlîl Bir Yaklaşım”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, Ensar Nşr., İst., 2002.

**ÂLÛSÎ, Şihâbüddîn Mahmud**, (v. 1270/1853), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1408/1987.

**ARKOUN, Muhammed**, *Kur'an Okumaları* (tr. Ahmed Zeki Ünal), İnsan Yay., İst., 1995.

**ATAY, Hüseyin**, *Kur'an/Türkçe Çeviri*, Atay ve Atay, Ank., 2002.

**ATEŞ, Abdurrahman**, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II (2002), 4.

**ATEŞ, A. Osman**, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay., İst., 1996.

- ATEŞ, Süleyman**, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜ Basımevi, Ankara, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Nşr., b.y.y., tsz.
- AYDEMİR, Abdullah**, *Tefsirde İsrâiliyyât*, DİB Yay., Ank., 1979.
- AYDIN, Mehmet S.**, “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar*, IV (1990), 4.
- AYNÎ, Bedruddin Ebu Muhammed**, (v. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XII/I-XXV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- BALJON, J. M. S.**, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (İngilizce'den tr. Ş. Ali Düzgün), Fecr Yay., Ank., 1994.
- BAŞER, Vehbi**, “Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi”, *İslâmiyyât*, IV (2001), 3.
- BAYDAR, Ahmet**, *Modernleşme Sürecinde Kur'an ve Müteşabihler*, Beyan Yay., İst., 2000.
- BAYRAKLI, Bayraktar**, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, I-XXI, Bayraklı Yay., İst., 2001-2006.
- BEĞAVÎ, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd**, (v. 516/1122), *Meâlimü't-Tenzîl*, Dâru İbn Hazm, Bir mücelled halinde yeni bs., Beyrut, 2002.
- BEYDÂVÎ, Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali**, (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Şeyhzâde Haşiyesi ile birlikte), I-IV, İhlas Vakfı Yay., İst., 1415/1994.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi**, (v. 1971), *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, I-VIII, Akpınar-Huzur Yay., İst., tsz.
- BİRİŞİK, Abdülhamid**, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay., İst., 2001.
- BOLAY, Süleyman Hayri**, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay, 7. bs., Ank., 1997.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail**, (v. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul-Tunus, 1992.
- BULAÇ, Ali**, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Bakış Yay., İst., tsz.
- \_\_\_\_\_, “Kur'an'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Gözle Okumak”, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Bayrak Yay., İst., 2000.
- CABİRÎ, Muhammed Abid**, *Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut, 1991.

**CANDAN, Abdulcelil**, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İst., 2000.

\_\_\_\_\_, *Ulemâyı Uzun Süre Düşündüren Anlaşılması Güç Âyetlerin Tefsiri (Müşkilü'l-Kur'an)*, Kitap Dünyası, Konya, 2001.

**CASSAS, Ebubekir Ahmed b. Ali er-Râzî**, (v. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an* (Nşr. M. Sâdık Kumhâvî), I-V, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405.

**CERRAHOĞLU, İsmail**, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ank., 1991.

\_\_\_\_\_, *Tefsir Tarihi*, I-II, Fecr Yay., Ank., 1996.

**CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammad**, (v. 393/1003), *es-Sihâh*, I-VI, 1. bs., Kahire, 1956.

**CEVHERÎ, Tantavî**, (v. 1940), *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'an*, I-XXVI, Matbaatü Mustafa el-Babi, Mısır, 1350/1931.

**CÜNDİOĞLU, Düccane**, *Kur'an, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler*, 1. bs., Kitabevi Yay., İst., 1998.

\_\_\_\_\_, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, Kitabevi Yay., İst., 1997.

\_\_\_\_\_, “Antropolojik Okuma Nedir?”, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Bayrak Yay., İst., 2000.

**ÇANTAY, Hasan Basri**, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (Neşre hazırlayan: M. A. Yekta Saraç), I-III, Risale Yay., İst., 1996.

**ÇAPAN, Ergün**, “Kur'an'ın Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım”, *Yeni Ümit Dergisi*, sayı: 58, İst., 2002.

**ÇELİK, Ahmet**, *Kur'an Semantiği Üzerine*, Ekev Yay., Erzurum, 2002.

**ÇETİNER, Bedrettin**, *Esbâb-ı Nüzûl (Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri)*, I-II, Çağrı Yay., İst., 2002.

\_\_\_\_\_, “Kur'an'da Nesh Konusuna Değişik Bir Yaklaşım”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, Ensar Nşr., İst., 2002.

**ÇİÇEK, Yakup**, “Nâsîh-Mensuh İlmini Bilmenin Tefsir'e Getirdikleri ve Götürdükleri”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, Ensar Nşr., İst., 2002.

**ÇİFTÇİ, Adil**, *Fazlurrahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ank., 2001.

**DAVUDOĞLU, Ahmed**, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli*, Sentez Nşr., İst., tsz.

**DİHLEVÎ, Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahman**, (v. 1176/1762), *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr* (Farsça'dan Arapça'ya tr. Süleyman el-Hüseynî en-Nedvî), Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut, 1987.

- DEMİR, Ömer - ACAR, M.,** *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay., Ank., 1997.
- DEMİR, Şehmus,** “Değişim Süreci Açısından Kur’an Yorumu Üzerine”, *İslâmiyât*, IV (2001), 4.
- DEMİRCİ, Muhsin,** *Kur’an Tarihi*, Ensar Nşr., İst., 2005.
- \_\_\_\_\_, *Kur’an ve Yorum*, Ensar Nşr., İst., 2006.
- DERELİ, Muhammed Vehbi,** “Kur’an-Sünnet İlişkisine Problematik Bir Yaklaşım” (Yüksek Lisans), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Kur’an’ın İklimi’nden (Duhâ’dan Hümeze’ye On İki Sûre Tefsiri)*, Esra Yay., Konya, 2004.
- DERVEZE, İzzet,** (v. 1984), *et-Tefsîru’l-Hadîs* (tr. V. İnce ve diğerleri), I-VII, Ekin Yayınları, İst., 1998.
- DEYLEMÎ,** (v. 509/1115), *Kitâbü Firdevsi’l-Ahbâr* (İbn Hacer’in *Tesdîdü’l-Kavs’ı* ile beraber), Kahire, 1408/1987.
- DOĞAN, Mehmet,** *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yay., 2. bs., Ank., 2003.
- DUMAN, Zeki,** “Tebliğ Müzakereleri”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-III*, Ensar Nşr., İst., 2002.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. el-Eş’âs el-Ezdî es-Sicistânî,** (v. 275/889), *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yay., İst.-Tunus, 1992.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî,** (v. 745/1344), *el-Bahru’l-Muhît* (Nşr. Şeyh Adil Ahmed ve diğerleri), I-VIII, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1993.
- EBU’S-SUÛD, Muhammed b. Ahmed el-Imâdî,** (v. 982/1574), *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, I-IX, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1990.
- EBU ZEYD, Nasr Hamid,** *Mefhûmu’n-Nass/İlahi Hitabın Tabiatı* (tr. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ank., 2001.
- ENİS, İbrahim ve diğerleri,** *el-Mu’cemü’l-Vesît*, I-II, Çağrı Yay., İst., 1989.
- ERSÖZ, İsmet,** *Kur’an Tarihi*, Ravza Yay., İst. 1996.
- \_\_\_\_\_, “Kur’an ve İlmü Esbâbi’n-Nüzûl”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-III*, Ensar Nşr., İst., 2002.
- ESED, Muhammed,** (v. 1992), *Kur’an Mesajı* (tr. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İst., 2002.
- EŞ’ARÎ, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail,** (v. 324/936), *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, Matbaatü Camiati’l-İslamiyye, Medine, 1975.



**FAZLURRAHMAN**, (v. 1988), *İslâm ve Çağdaşlık* (tr. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu), Fecr Yay., Ank., 1990.

\_\_\_\_\_, *Ana Konularıyla Kur'an* (tr. Alparslan Açıkgenç), Fecr Yay., Ank., 1987.

\_\_\_\_\_, "Allah'ın Elçisi ve Mesajı", "İslâm: Sorunlar ve Fırsatlar", *İslâmî Yenilenme-Makaleler 1* (Derleme ve tr. Adil Çiftçi), Ankara Okulu, Ank., 2004.

\_\_\_\_\_, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (tr. Salih Akdemir), Ankara Okulu, Ank., 1995.

**GADAMER, H.G.**, (v. 2002), "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (Derleme ve tr. Doğan Özlem), Ark Yay., Ank., 1995.

**GARAUDY, Roger**, *Entegrizm Kültürel İntihar* (tr. K. Bilgin Çileçöp), Pınar Yay., İst., 1992.

\_\_\_\_\_, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* (tr. Cemal Aydın), Pınar Yay., İst., 2000.

**GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid**, (v. 505/1111), *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır, 1312.

**GOLDZHER, Ignaz**, (v. 1921), *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî/İslâm Tefsir Ekolleri* (tr. Mustafa İslâmoğlu), Denge Yay., İst., 1997.

**GÜLER, İlhami**, "Kur'an'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Gözle Okumak" adlı tebliğin müzakeresi, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Bayrak Yay., İst., 2000.

**ĞUMARÎ, Abdullah Muhammed Sıddık**, (v. 1960), *Bideu't-Tefâsîr*, Mektebetü'l-Kahire, 2. bs., Kahire, 1994.

**HALEFULLAH, Muhammed Ahmed**, (v. 1997), *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'an*, Kahire, 1972.

**HÂLİDÎ, Salâh Abdulfettah**, *Tasvîbât fî Fehmi Ba'dı'l-Âyât*, Daru'l-Kalem, 1. bs., Dimeşk, 1987.

**HÂZİN, Alâüddin Ali b. Muhammed el-Bağdadî**, (v. 741/1341), *Lübabü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl* (Beğavî tefsiri ile beraber), I-IV/I-VII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.

**HEYET (ÇAĞRICI, Mustafa - DÖNMEZ, İbrahim Kâfi - GÜMÜŞ, Sadrettin - KARAMAN, Hayreddin)**, *Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir)*, I-V, DİB Yay., 2. bs., Ank., 2006.

**HEYSEMÎ, Ali b. Ebîbekr**, (v. 807/1404), *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbeu'l-Fevâid*, I-X, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1967.

- HÛLÎ, Emin**, (v. 1966), *et-Tefsîr*, Tahran, 1966.
- ISFEHÂNÎ, Râğîb**, (v. 502/1108), *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an* (Nşr. Necib el-Macidi), Mektebe-i Asriyye, Beyrut, 2006.
- İŞİCİK, Yusuf**, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yay., Ank., 1997.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl)*, Esra Yay., İst., 1997.
- \_\_\_\_\_, "Kur'an-ı Kerîm'in Terceme Edilmesi ve Âyetlerin Sihhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülâhazalar", *SÛİFD*, sayı: 11, Konya, 2001.
- İZUTSU, Toshihiko**, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (tr. Süleyman Ateş), Kevser Yay., Ank., tsz.
- İBN ARABÎ, Muhyiddin**, (638/1240), *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Kahire, 1293.
- İBN ATIYYE, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib el-Endelüsî**, (v. 541/1146), *el-Muharraru'l-Veciz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, I-XVI, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmi, Kahire, 1975.
- İBN EBÎ HATİM, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî**, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm* (Nşr. Es'ad Muhammed Tayyib), I-X, Mektebetü Nezzar el-Bâz, Mekke-Riyat, 1997.
- İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyn Ahmed**, (v. 395/1004), *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa* (Nşr. Abdesselâm Muhammed Hârûn), I-VI, Mısır, 1969–1972.
- İBN HACER, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî**, (v. 852/1448), *Lisânü'l-Mîzân*, I-VII, Müessesetü'l-A'lemî, 3. bs., Beyrut, 1406/1986.
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buharî*, I-XVII, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Mısır, 1959.
- İBN HANBEL, Ahmed**, (v. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul-Tunus, 1992.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Said ez-Zâhirî**, (v. 456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XII, Daru'l-Mektebi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- İBN HİŞAM, Ebu Muhammed Abdülmelik**, (v. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Nşr. Mustafâ es-Sekkâ ve diğeri), I-IV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1971.
- İBN KAYYİM, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed el-Cevziyye**, (v. 751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, I-II, Dâru'l-Beyan, Dimeşk, 1421/2000.

**İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail b.Ömer b. Kesir el-Kuraşî,** (v. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-IV, Dâru't-Turâs, Kahire, 1400/1980.

**İBN KUTEYBE, Muhammed b. Müslim,** (v. 276/889), *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis/Hadis Müdafaası* (tr. M. Hayri Kırbasoğlu), Kayıhan Yay., İst., 1989.

**İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd,** (v. 273/886), *es-Sünen*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul-Tunus, 1992.

**İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed,** (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâr-ı Sadr, 1. bs., Beyrut, 1990.

**İBN TEYMIYYE, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm,** (v. 728/1327), *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* (Nşr. Adnan Zerzur), Müessesesi-i Risale/Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut-Kuveyt, 1392/1972.

\_\_\_\_\_, "Risâle fî İlmi'l-Bâtın", *Mecmeatü'r-Rasâili'l-Münîriyye*, Beyrut, 1970.

\_\_\_\_\_, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Nşr. Muhammed Reşad Salim), I-IX, Mektebetü İbn Teymiyye, 2. bs., Kahire, 1989.

**İBNÜ'L-CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed,** (v. 597/1201), *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, I-IX, el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. bs., Beyrut, 1404/1984.

**İBNÜ'S-SALÂH, Ebu Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî,** (v. 643/1245), *Ulûmü'l-Hadîs*, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 1986.

**İSLÂMOĞLU, Mustafa,** *Yahûdîleşme Temâyülü*, Denge Yay., 3. bs., İst., 1998.

**İZZÜDDİN B. ABDİSSELAM, Ebû Muhammed es-Sülemî,** (v. 660/1262), *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Beyrut, 1410/1990.

**JANSEN, J.J.G.,** *Kur'an'a Yaklaşımlar* (tr. Halilrahman Açar), 2. bs., Fecr Yay., Ank., 1999.

**KADÎ ABDULCEBBÂR, İbn Ahmed,** (v. 415/1024), *Müteşâbihü'l-Kur'an* (Nşr. Adnan Zerzur), I-II, Mektebetü Dari't-Türas, Kahire, tsz.

\_\_\_\_\_, *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-Metain*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, tsz.

**KARAÇAM, İsmail,** *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî Sırları*, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İst., 2005.

**KARAMAN, Hayrettin,** "Efganî, Cemaleddin", *DİA*, X, İst., 1994.

**KÂSİMÎ, Cemâlüddîn,** (v. 1914), *Mehâsinü't-Te'vîl*, I-XVII, Mısır, 1958.

**KAYAPINAR, D. Ali,** *Tefsîr Usul ve Tarihi*, Basılmamış Çalışma, Konya, 2001.

**KAZICI, Ziya -TAYLAN, Necip,** *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Çağrı Yay., İst., 1999.

**KILIÇ, Mahmut Erol,** "Hermes", *DİA*, XVII, İst., 1998.

- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri**, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ank. Okulu, Ank., 1999.
- KIRCA, Celal**, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra, İst., tsz.  
 \_\_\_\_\_, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yay., İst., 1981.
- KİTABI MUKADDES**, Kitabı Mukaddes Şirketi, İst., 1997.
- KİYÂ EL-HERÂSÎ, İmadüddin Ebu'l-Huseyn Ali b. Muhammed**, (v. 504/1110), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403.
- KOÇ, Turan**, *Din Dili*, İz Yay., 2. bs., İst., 1998.
- KOTAN, Şevket**, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İst., 2001.
- KÖSE, Saffet**, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri –Bir Zihniyetin Eleştirisi-", *İslâmiyât*, II (1999), I.
- KUMMÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim**, (v. 307/919), *Tefsîru'l-Kummî*, I-II, Müessesetü'l-A'lemî, 1. bs., Beyrut, 1991.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî**, (v. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XXII, Dâru'l-Fikr, 1. bs., Beyrut, 1407/1987.
- KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin**, (v. 465/1072), *Letâifü'l-İşârât* (Nşr. İbrahim Besyûnî), Mısır, 1981.
- KUTUB, Seyyid**, (v. 1966), *Fî Zılâli'l-Kur'an*, I-VI, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut-Kahire, 1992.
- KÜÇÜK, Raşit**, "Kur'an-Sünnet İlişkisi", Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, *Sünnet'in Dindeki Yeri*, Ensar Nşr., İst., 1997.
- MAHALLÎ, Celaledin - SUYÛTÎ, Celaledin**, *Tefsîru'l-Celaleyn*, I-II, Salâh Bilici Kitabevi Yay., İst., tsz.
- MATURÎDÎ, Ebû Mansur Muhammed**, (v. 333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Nşr. Fatıma Yusuf), I-V, Müessese-i Risâle, Beyrut, 2004.
- MEHMED VEHBÎ (Konyalı)**, (v. 1949), *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, I-XVI, Üçdal Nşr., İst., 1969.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ**, (v. 1979), *Tefhîmü'l-Kur'an* (tr. Heyet), I-VII, İnsan Yay., İst., 1996.  
 \_\_\_\_\_, *Sünnet'in Anayasal Konumu* (tr. Durmuş Bulgur – H. Zaferullah Dâudî), Dizgi Ofset, Konya, 1997.
- MİZZÎ, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yusuf**, (v. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, I-XXXV, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1413/1992.

**MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn İbnu'l-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbüri**, (v. 261/874), *el-Câmi'u's-Sahîh* (Nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, Nevevî Şerhi'nin özetiyle birlikte), I-III, Çağrı Yay., İstanbul-Tunus, 1992.

**NA'NÂ'A, Remzi**, *el-İsrâîliyyat ve Eseruhâ fî Kütübi't-Tefsîr*, Dimeşk, 1970.

**NECCÂR, Abdülhalim**, *Goldzher'in Mezâhib'i Üzerine Yapılmış Kritik (Mezâhib ile beraber, tr. Mustafa İslâmoğlu)*, Denge Yay., İst., 1997.

**NESÂÎ, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb**, (v. 303/915), *es-Sünen*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul-Tunus, 1992.

**NESEFÎ, Ebu'l-Berakât, Abdullah Ahmed b. Mahmud**, (v. 710/1311), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-IV, Eda Nşr., İst., 1993.

**ÖZ, Mustafa**, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, II, İst., 1989.

**ÖZCAN, Zeki**, *Teolojik Hermeneutik*, Alfa Yay., İst., 1998.

**ÖZSOY, Ömer**, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihi Hitabın Nesnel Analizi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, IX (1996), 1-2-3-4.

**ÖZTÜRK, Mustafa**, "Şâtübî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", *İslâmiyât*, III (2000), 1.

\_\_\_\_\_, "İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu", *İslâmiyât*, III (2000), 3.

\_\_\_\_\_, "Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler", *İslâmiyât*, IV (2001), 1.

**PAÇACI, Mehmet**, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu, Ank., 2000.

\_\_\_\_\_, "Anlama (Fıkıh) Usûlü'ne Dair", *İslâmî Araştırmalar*, VIII (1995), 2.

**PARET, Rudi**, (v. 1983), *Kur'an Üzerine Makaleler (Derleme ve tr. Ömer Özsoy)*, Bilgi Vakfı Yay., Ank., 1995.

**POLAT, Fethi Ahmet**, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yay., İst., 2007.

**RÂFİÎ, Mustafa Sadık**, *Tahte Rayeti'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

**RAZAVÎ, Mehdi Amin**, "Modern Dünyanın Meydan Okumaları ve Geleneksel İslam", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (telif ve tr. Mevlüt Uyanık-K. Hamdi Okur), Fecr Yay., Ank., 1997.

**RÂZÎ, Fahreddin**, (v. 606/1209), *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-XI/I-XXXII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1417/1997.

**RÛMÎ, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman**, *Usûlü't-Tefsîr ve Menâhicüh*, Mektebetü't-Tevbe, Riyat, 1413.

\_\_\_\_\_, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Râbi'Aşer*, Suudi Arabistan, 1986.

**SABÛNÎ, M. Ali**, *Safvetü't-Tefâsîr*, I-XX, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut, 1981.

\_\_\_\_\_, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dersaadet Yay., İst., tsz.

**SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmail**, (v. 1182/1768), *Sübülü's-Selâm Şerhu Bülûği'l-Merâm*, I-IV, Daru'l-Hadis, Kahire, 1994.

**SARAÇ, Tahsin**, *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ank., 1976.

**SERİNSU, Ahmet Nedim**, *Tarihsellik ve Esbâbı Nüzûl*, Şûle Yay., İst., 1996.

**SOYSALDI, Mehmet**, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yay., Ank., 2001.

**SUYÛTÎ, Celâlüddîn**, (v. 911/1505), *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, 1. bs., Beyrut, 1983.

\_\_\_\_\_, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sünne*, Medîne, 1411.

\_\_\_\_\_, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

\_\_\_\_\_, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut, 2002.

**ŞÂTİBÎ, Ebû İshak**, (v. 790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, I-IV, Daru'l-Marife, Beyrut, 1417/1997.

\_\_\_\_\_, *el-İ'tisâm* (Nşr. Ahmed Abdüşşâfi), I-II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut, 1991.

**ŞENKÎTÎ, Muhammed Emin**, (v. 1973), *Advâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, I-IX, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1988.

**ŞERÂBÂSÎ, Ahmed**, *Kıssatü't-Tefsîr*, Daru'l-Cil, 2. bs., Beyrut, 1978.

**ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali**, (v. 1250/1835), *Fethu'l-Kadîr* (Nşr. Halid Abdülfettah), I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1417/1996.

**ŞİMŞEK, M. Said**, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İst., 1991.

\_\_\_\_\_, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Esra Yay., İst., 1997.

\_\_\_\_\_, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., İst., 2001.

**TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin**, (v. 1981), *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, I-XX, Cemaatü'l-Müderrişîn Nşr., Kum, tsz.

**TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir**, (v. 310/922), *Câmiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'an*, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1412/1992.

**TABERSÎ, Ebu Ali Fadl b. Hasen**, (v. 548/1153), *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, I-VI, Daru Mektebe bi'l-Hayat, Beyrut, tsz.

**TAHİR Mahmud Muhammed Yakub**, *Esbâbü'l-Hata' fî't-Tefsîr*, I-II, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan, 1425/2004.

**TATAR, Burhanettin**, *Hermenötik*, İnsan Yay., İst., 2004.

\_\_\_\_\_, *Felsefî Hermeneutik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ank., 1999.

**TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali**, (v. 1158/1745), *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn*, I-III, Kahraman Yay., İst., 1984.

**TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ**, (v. 279/892), *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul-Tunus, 1992.

**ÜNVER, Mustafa**, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Ank., 1996.

**YAVUZ, Yunus Vehbi**, "Asr-ı Saadet'te ve Günümüzde Kur'an'a Bakış Açısı" adlı tebliğin müzakeresi, *Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız*, Rağbet Yay., İst., 2002.

**YAZIR, M. Hamdi**, (v. 1942), *Hak Dîni Kur'an Dili*, I-X, Azim Dağıtım, Sadeleştirilmiş bs., İst., tsz.

**YEŞİL, Mahmut**, "Temim ed-Dârî ve Rivayetleri", *SÜİFD*, sayı: 21, Konya, 2006.

**YILDIRIM, Celal**, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, I-XIII, Anadolu Yay., İzmir, tsz.

**YILDIRIM, Suat**, *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsiri*, Kayıhan Yay., İst., 1983.

**YILDIZ, Recep**, "Yanlış Anlamanın İdeolojik Arka Planı", *İnkişaf*, sayı: 5, İst., 2006.

**YİĞİT, Metin**, "Hermeneutik Yöntem", *YYÜİF Kur'an ve Dil –Dilbilim ve Hermeneutik – Sempozyumu* (17-18 Mayıs 2001), Erzurum, 2001.

**YÜCEL, Abdullah**, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Azim Dağıtım, İst., tsz.

**ZEBÎDÎ, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtezâ**, (v. 893/1488), *İthâfu Sâdâtî'l-Muttakîn bi Şerhi İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut, 1989.

**ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed**, (v. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Nşr. Şuayb el- Arnâud ve diğerleri), I-XXV, Müessesetü'r-Risale, 7. bs., Beyrut, 1410/1990.

**ZEHEBÎ, Muhammed Huseyn**, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1995.

\_\_\_\_\_, *el-İsrâîliyyat fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Kahire, 1971.

**ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer el-Harezmî**, (v. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmızı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

**ZERKÂNÎ, M. Abdülazim**, (v. 1948), *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

**ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed**, (v. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1994.

**ZEYDAN, Abdulkerim**, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, 3. bs., Beyrut, 1990.