

## KUR'ÂN'I ANLAMA SORUNLARI VE YÖNTEMLERİ

Celal KIRCA

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi  
ckirca28@hotmail.com

### Öz

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması konusu, bilim adamları arasında süregelen temel Tefsir problemlerinden biri olma özelliğini dâima korumuş ve korumaya da devam etmektedir. "Kur'ân'ı nasıl anlayalım?" veya "Nasıl anlamalıyız?" sorusu her zaman sorulan bir soru olmuştur. Böyle bir sorunun varlığı bile Kurân'ın anlaşılmasında bazı ana sorunların olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili mevcut problemler, genelde dil problemi, yöntem problemi ve bilgi problemi ile alâkalıdır. Bu problemlerden her birini nitelik ve nicelik açısından ele alıp, tanımı ve çözümü konusunda bir fikir üretmedikçe Kurân'ı doğru ve sağlıklı anlamak mümkün gözükmemektedir. Bunun için Kurân'ı anlama ile ilgili problemlerin öncelikle bilinmesinde ve buna bağlı çözüm önerilerinin ortaya konulmasında yarar bulunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Kuranı anlama, Anlama sorunları, Anlama yöntemleri, Metodolojik anlama.



### PROBLEMS AND METHODS IN UNDERSTANDING THE QUR'AN

#### Abstract

The subject of understanding and interpreting the Qur'an, has maintained and will maintain its place of being one of the ongoing tafseer problems among scholars. The questions of: "How should I understand the Qur'an?" or "How we should understand?" have always been main concerns. Even the existence of such questions shows us that there are some main problems in understanding the Qur'an.

Existing issues in terms of understanding and interpreting the Qur'an are concerned in general about language problems, methodical problems and knowledge problems. Unless one takes each problem quantitatively and qualitatively and produce some solutions for them, true understanding of the Qur'an will not be the case. For this reason, the first thing to do is to grasp such problems and put some appropriate recommendations.

**Keywords:** Understanding the Qur'an, Problem of understanding, Methods of understanding, Methodical understanding.

## Giriş

Kur'ân, inanan her birey için, hem bir inanç objesi hem de bir bilgi objesidir. Bilgi objesi oluşu onun aynı zamanda anlaşılmasını da gerekli kılmaktadır. Anlama, bir şeyi yalnızca dıştan değil, kendi içinden kavrama, bir şeyin özünü bir bağlam bütünü olarak anlamını tanımanın adıdır.<sup>1</sup> Ne var ki bu tanıma uygun anlama eylemi her zaman doğru bir biçimde gerçekleşmemektedir. Zira Söylenen bir söz ya da bir metin, muhatapı ya da muhatapları tarafından farklı sebeplerle yanlış anlaşılabilir. Mevlana bu gerçeği, "anlattıklarınız karşınızdakinin anladığı kadardır "sözüyle ifade eder.

Anlama Kur'ân için söz konusu olduğunda, daha karmaşık bir nitelik arz etmektedir. Zira Kur'ân'ı anlamayı, sadece lâfız tahlillerine indirgeyerek onu bir nesne olarak görme anlayışının yanında, anlayanı/özneyi, nesnenin bir hizmetkârı olarak görme anlayışı da söz konusu olmaktadır. Bu açıdan tefsir faaliyetine bakıldığında anlama ile açıklama arasında önemli farklar mevcuttur. Nitekim anlamada, sözün veya metnin bütünlüğüne ve orijinalliğine saygı göstererek iç münasebetlerin özüne nüfuz etmeye yönelme etken bir tavır olurken; açıklamada, olguların sebeplerini belirleme çabası ve parçalara bölme daha etkin bir tavır olarak ortaya çıkar. Kur'ân'ın, tarihi süreç içinde farklı anlamalara muhatap olmasının sebepleri arasında yaklaşım tarzlarındaki bu çeşitliliğin etkin rolü bulunduğu görülür.

Bu nedenledir ki tefsir faaliyeti, geçmişte "şerhu'l lafz"<sup>2</sup>, "ızhâr/açıklama"<sup>3</sup> ve "keşf"<sup>4</sup> gibi sözcüklerle tanımlanmaya çalışılmıştır. Ancak bu tanımlardan açıklama ve keşf tanımlarının günümüzün bilim ve yöntem anlayışı açısından sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu iki tanım, günümüzde daha ziyade pozitif bilimler için kullanılmaktadır. Dilhıtey'in de işaret ettiği gibi, Tefsirin açıklamaya dayalı bilimler içinde değil de anlamaya dayalı bilimler içinde yer aldığını var saymak, daha doğru bir yaklaşım tarzı olacaktır.<sup>5</sup> Zira Kur'ân, tabiat kanunları gibi keşfedilmeyi bekleyen bir nesne değil, muhatapları tarafından anlaşılması ve açıklanması gereken dini ve edebi bir metindir. Bu nedenle Kur'ân'ın öncelikle anlaşılması, sonrada anlaşılmanın açıklanması gerekmektedir. Ancak Kur'ân'ın hem anlaşılmasının da hem de açıklanmasında ciddi sorunların mevcut olduğu görülmektedir. Bu

<sup>1</sup> Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul,1994, s. 23-23; Bkz. Zeki Özcan, Teolojik Hermenötik, İstanbul,1998.s.104.

<sup>2</sup> Ebu Hayyan, el- Bahru'l Muhit, Beyrut,1993, 3/294.

<sup>3</sup> İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, Ankara,1976, s.214.

<sup>4</sup> Muhammed b: Süleyman el-Kafiyeci, Kitabu't Teysir fi Kavaidi İlmi't Tefsir, çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara,1989, s. 47.

<sup>5</sup> Doğa bilimlerinin açıklama yönteminin karşısına Dilhıtey tinsel bilimleri anlama yöntemini koymuştur. (Akarsu, a.g.e. s. 23) Yöntem ve alanlarına göre bilimler açıklamaya dayanan ve anlamaya dayanan bilimler olarak ikiye ayrılır. Akarsu, a.g.e. s. 36. Biz de bu yaklaşımın doğru olduğunu düşünüyüyoruz.

tebliğimde bu sorunlardan sadece anlamının sorunsallığına ve yöntemlerine dikkat çekmek istiyorum.

### 1. Kur'an'ı Anlama Sorunları

Kategorik olarak ele alındığında tarihi süreç içinde Kur'an'ı anlama faaliyetinin, asgari düzeyde basit/yüzeysel, ideolojik/yorumlayıcı ve metodolojik olmak üzere üç şekilde gerçekleştiği görülür.

- a. Bunlardan basit/ yüzeysel anlama, daha ziyade bireylerin günlük hayatlarında karşılaştıkları olay ve olgularla Kur'an arasında kurdukları ilişki ve buna bağlı anlama türünü sembolize eder. Bu anlama türü, herhangi bir mesleki, ideolojik ve metodolojik yönelişlerle ilgili olmaksızın doğrudan Kur'an'ı anlama tarzıdır. Bu anlama tarzı, bireyseldir ve sadece okuyanı veya okuduğunu anlayanı bağlar. Diğer bireyleri veya geneli bağlamaz. Bu nedenle sorunsallığı da çok büyük önem arz etmez. Hatta bu yaklaşım tarzı, bireyin doğrudan Kur'anla ilişki kurmasını sağladığı için de gereklidir. Zira bu anlama tarzı, Kur'an'ı edilgenlikten kurtarıp etken hale, pasif halden kurtarıp aktif hale getirmenin en tabii yoludur ve bu nedenle de hem geçmişte hem de günümüzde teşvik edilen bir uygulamadır. Tenzil döneminde ve sonrasında insanlar Kur'an'ı okumuşlar ve anlamaya çalışmışlardır. Nitekim tefsir tarihinde Osman b. Maz'un, Cafer es-Sadık, Kudame b. Maz'un, Sabit b. Kays, Adiy b.Hatim, Amr b. As gibi ünlü sahabilerin Kur'an'ı anlama tarzlarına ve bazı anlama hatalarına ilişkin bilgiler yer almakta ve örnek teşkil etmektedir.<sup>6</sup>
- b. İdeolojik/yorumlayıcı anlama tarzı ise, Kur'an'ın mesleki veya ideolojik anlamalara malzeme yapılarak anlaşılmasını ifade eder. Burada sözünü ettiğimiz ideolojik anlamadan kastımız, "siyasi hukuki, felsefi, ilmi ve dini düşünceler bütünü"<sup>7</sup> tanımına uygun tefsir ekollerine veya İslam düşünce sistemlerine atıf yapmak içindir. Bu anlama tarzı, her hangi bir ideolojiye aidiyet duygusuyla bağlı olan bütün fertleri kapsadığı ve düşünce sistemine bağlılığı zorunlu hale getirdiği için daha çok sorunlu gözükmektedir. Buradaki sorun, bireysellikten genelliğe, yerellikten evrenselliğe doğru bir seyir takip etme potansiyelinde olan ideolojik düşüncelerin, Kur'an'ı bir bütün olarak anlama yerine, kendi düşüncelerini desteklemek için malzeme olarak kullanmış olmalarıdır. Bir başka deyişle, ideolojik anlamada Kur'an, doğrudan anlama eyleminin bir objesi değil de ideolojik düşünce ve ilkelere göre anlamının objesi olmaktadır. Bu tarz bir anlamaya etki eden

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bkz. Celal Kırca, Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama, İstanbul, 2010, s. 79-108.

<sup>7</sup> TDK, Türkçe Sözlük, Ankara, 2005, s. 936, Bkz. Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 101-102

faktörler arasında ise, her ideolojinin sahip olduğu Kur'ân tasavvuru, anlamada kullanılan mantık türü, terimleştirilen sözcüklerdeki tanım farklılıkları, leksiyografik hileler (lügatle ilgili izahlar)<sup>8</sup> sezgisel algının ve bilimsel verilerin bağlam yapılması en belirgin olanlarıdır.

İdeolojik anlamalar, Kur'ân bütünlüğü hedeflenmediği için sadece kendi düşünce sistemlerini yansıtan bir "*Epistematik Cemâat*"<sup>9</sup> kültürü oluşturur. Bu kültür de ideolojik düşüncelerin zamanla dogmallaşmasının sebepleri arasında yer alır. Mesela *Kerhî'* nin (ö.340/951), "Mezhebimize aykırı olan her âyet ve hadis, ya te'vil edilmiştir ya da nesh edilmiştir"<sup>10</sup> sözü ile *es-Sâvî'* nin "dört mezhebin görüşleri, Kur'ân, sünnet ve sahabenin görüşlerine aykırı bile olsa onlara muhalefet asla câiz olmaz"<sup>11</sup> sözü, ideolojik düşüncelerin, Kur'an tasavvuru ve onu anlamaya olan etkisi açısından dikkat çekicidir.

Nitekim her ideolojik düşüncenin, kendine özgü bir Tanrı tasavvuru, bir Kur'ân tasavvuru ve bir Peygamber anlayışı oluşmuştur. Düşünce sistemlerine uygun olacak şekilde oluşturulan bu tasavvurların, Kur'ân'ı anlamaya olan etkileri ise çok büyük olmuştur. Nitekim Müslümanlıkta bir düşünce sistemi, Kur'ân'ı mahluk sayarken, diğeri mahluk saymamaktadır. Kur'ân hayata ilişkin belirli bir programla geldi diyenlerin yanında; Kur'ân hayata ilişkin belli bir programla gelmedi, hayata ilişkin programı insan, Kur'ânî kavramlarla gerçeklikler arasında ilişki kurarak kendisi formüle eder diyenler de bulunmaktadır. Kur'ân-bilim ilişkisi konusunda kompartımancı bakış açısına sahip olanlar, Kur'ân'ın pozitif bilimlerle bir ilişkisinin olmadığını savunurlarken, i'cazıcı/istinbatçı anlayışa sahip olanlar, pozitif bilimlerin bile Kur'ân'dan çıkartılabileceğini söyleyebilmektedirler.

Kur'ân tasavvuru ile ilgili bu farklı anlayışlar, haliyle Kur'ânı anlamaya da yansıtılmıştır. Bu Kur'ân Tasavvurları, neticede Kur'ân'ı bir nesne olarak algılama, (Biçimcilik), Kur'ân'ı bir araç, bir şifre, filolojik bir eser, bir prospektüs (tarife), bir bilim kitabı ya da bilimle ilişkisi olmayan bir kitap, bir ideoloji kitabı olarak görme şeklinde tezahür etmektedir. Bu nedenledir ki, bir din adamı, entegrist bir anlayışa sahip ise, geleneğin tesirini ve yorum biçiminin mutlaklığını savunmakta, fundemantalist bir anlayışa sahip ise, geleneği ve tarihsel formları aşip metnin ilk okunuş ve anlayış biçimini mutlaklaştırmakta, radikal bir anlayışa sahip ise, bilgi-iman özdeşliğine inanmakta ve dini bir ideoloji olarak algılamaktadır.

<sup>8</sup> Şaban Ali Düzgün, Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri, 2. Kur'an Sempozyumu, Ankara, 4-5 Kasım, 1995, s. 317.

<sup>9</sup> Geniş bilgi için bkz. Hüsamettin Aslan, Epistemik Cemaat, İstanbul, 1992.

<sup>10</sup> Hüseyin ez-Zehebi, et-Tefsir ve'l Müfessirun, Beyrut, 1976, 2/134.

<sup>11</sup> Muhammsd es-Savi, Haşiyetu's Savi ala Tefsiri'l Celaleyn, Mısır, Tsz, 3/10.

Nitekim kalıp yargısına göre bir harici, günah işleyeni kâfir, bir sünnî ise dinin esaslarından birini yapmayan kişi olarak anlamaktadır. “Hüküm Allah’ındır (16/87) “ayetini haricilerin “insanların hüküm vermesi haramdır “şeklinde anladığı da bilinen bir gerçektir. Bu denli farklı Kur’ân tasavvurlarının anlamaya olan etkileri de elbette farklı olacaktır.

Kur’ân’ı anlamada kullanan mantık türü ise, bir başka anlama sorundur. Anlamada kullanılan mantık, bizzat Kur’ân’ın özünde var olan mantığa/Kur’ân mantığına uygun olan bir mantık mıdır, değil midir? Kur’ân’ın bir mantığı var mıdır? Veya böyle bir mantıktan söz edilebilir mi?<sup>12</sup> Şayet Kur’ân mantığından söz edecek olursak bu mantık, hangi tür bir mantıktır? İki değerli bir mantık mı? Yoksa ikiden çok değere sahip olan bir mantık mı? Yoksa her ikisi de mi? Biz Kur’ân’ı anlarken ve yorumlarken hangi tür mantığı kullanıyoruz? Soruları aynı zamanda Kur’ân’ı anlamadaki mantık sorunsallığını da açıkça ortaya koymaktadır. Zira tercih ettiğimiz mantık türüne göre Kur’ân’ı anlama ve yorumlama tarzımız da değişmektedir. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, tenzîl dönemi ve onun hemen sonrası dönem hariç, *Emevîlerle* başlayan ve *Abbasîlerle* devam eden süreçte, Kur’ân’ı anlamada iki değerli mantık, etkin olmuş bir mantıktır. Bu hususa ilk dikkat çeken *İbn Teymiyye* olmuş,<sup>13</sup> daha sonraları *Muhammed Abduh*, *Muhammed İkbâl* ve *Musa Cârullah* bu mantığın sorunsallığına dikkat çekmeye çalışmışlardır. Bunlar arasında en dikkat çeken tespiti ve eleştiriyi ise *Musa Cârullah* yapmıştır.<sup>14</sup>

Kur’ân’ın içeriğinde iki değerli mantığa işaret eden bazı konular olsa da, iki değerli mantıkla kavranamayacak kadar geniş ve ihatalı olan konular da mevcuttur. Ancak Kur’ân’ın tümünü iki değerli mantık anlayışıyla kavramaya çalışmak, Kur’ân’ı doğru anlamamanın önündeki en büyük engellerden birini oluşturmuştur. Böyle bir mantık ve yöntemle Kur’ân’ın daha doğru ve daha sağlıklı anlaşılması ve yorumlanması da mümkün olamamıştır. Mesela;

- a. Allah dilediğini hidâyete erdirir, dilediğini dalâlette bırakır,
- b. Allah dileyeni hidâyete erdirir, dileyeni dalâlette bırakır,

c. Dileyen hidâyete erer, dileyen dalâlette kalır, ilkelerinden her birinin referanslarını Kur’ân’da rahatlıkla bulabiliriz. Ancak iki değerli mantık anlayışına bağlı kalındığı için, Cebriyeci anlayış bu ilkelerden birini,

<sup>12</sup> İbrahim Emiroğlu Ana Konularıyla Klasik Mantık, (Kur’ân Mantığı Bölümü) İstanbul, 1999, s. 347-368; Ayrıca bkz. Hüseyin Atay, Dinde Mantıklılık, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1993, c. 34, s. 25-50.

<sup>13</sup> Süleyman Uludağ, İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi, İslami Araştırmalar, Ankara, 1987, sayı: 4, s. 40-51.

<sup>14</sup> Celal Kırca, Kur’ân’ı Anlama, (Kur’ân’ı Anlamada Mantık sorunu Musa Carullah Örneği) s.200-207. Aristo mantığının eleştirisi için bkz. Alev Alatlî, Aklın Yolu Bir Değildir, Ankara, 2009, s. 47-78.

Mu'tezili anlayış ise bir diğerini ideolojik anlayışlarına dayanak yapabilmişlerdir. Neticede Kur'ân'ı merkeze alan bir anlama yerine ayetlerin ideolojik düşüncelere malzeme yapıldığı bir anlama tarzı geliştirilmiştir. Bunu elde etmek içinde indüktif (tümevarımsal) bir yöntem uygulanmıştır. Bu yöntem ise Kur'ân'ın bir bütün olarak kavranmasını değil, parçalanarak analitik bir tarzda algılanması ve anlaşılması sonucunu getirmiştir.<sup>15</sup> Nitekim Muhammed İkbâl'in, Grek felsefesinin Müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen, genellikle onların Kur'ân ile ilgili görüşlerini kararttığını<sup>16</sup> düşüncesi, bu gerçeği yansıtmaktadır.

Kur'ân'ı anlamadaki mantık sorunlarından bir diğeri de, dil mantığı ile ilgilidir. Her dile ait bir dil mantığının bulunduğu hepimizin malumudur. Örnek olarak Türkçe ve Arapça dil mantıklarını mukayese edecek olursak, Türkçenin kendine özgü bir dil mantığı, Arapçanın da kendine özgü bir dil mantığı olduğu görülür. Bazı konularda dil mantığı aynı veya birbirine yakın olsa da, ayrı oldukları birçok alan bulunmaktadır. Nitekim Arapçada kelimelerin dişilik ve erkekliklerinin bulunuşu, çoğul sayısının asgari üç oluşu, tesniyenin bulunuşu ve irade dışı eylemlerin meçhul sığısıyla ifade edilmesine karşılık, Türkçede dişilik ve erkekliğin olmayışı, çoğul sayısının asgari iki oluşu, tesniyenin olmayışı, irade dışı eylemlerin edilgen değil, ekken oluşu gibi dil mantığına bağlı dil kurallarının farklılığı, sözcükleri anlamlandırırken müteradif veya mütegarip anlamları açısından sorun olmaktadır. Bu sorun meallerde daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle örneklemelerde meallere ağırlık verilecektir.

Mesela Kur'ân'da geçen ism, zenb, lemem cünah gibi sözcüklerin, bazı meallerde sanki müteradif sözcüklermiş gibi sadece günah sözcüğü ile Türkçeye çevirisi yapılırken<sup>17</sup> bazı meallerde ise mütekarip anlamlarının verildiği görülmektedir. Mesela, "cünah" sözcüğünün sakınca<sup>18</sup>; "ism" sözcüğünün günah,<sup>19</sup> "zenb" sözcüğünün ise hata, kusur,<sup>20</sup> veya suç(lama)<sup>21</sup> şeklinde Türkçeye çevirilerinin yapıldığı görülmektedir. Kur'ân'da yer alan bu sözcükleri, müteradif olarak anlayıp tek bir sözcükle çevirisini yapmak ne derecede sağlıklı bir çeviri olmaktadır. Zira bu sözcükleri müteradif

<sup>15</sup> Geniş bilgi için bkz. Düzgün, Rasyonalist Düşünce, s.316-317.

<sup>16</sup> Muhammed İkbâl, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. Ahmet Asrar, İstanbul,1984,s.19.

<sup>17</sup>Ali Özek ve diğerleri, Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meal, Medine,1992, 424,425; İbrahim Paçacı ve diğerleri, Kur'ân-ı Kerim Meali, Ankara, 2001 424, 425, 510, 516; Süleyman Ateş, Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali, Ankara, Tarihsiz s.424, 425, 510, 516; Hüseyin Atay, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, s. 424, 425, 510, 516; Bkz. Celal Kırca, Günah maddesi, İslami Kavramlar, Ankara,1997, s.266-268

<sup>18</sup> Abdülkadir Şener ve diğerleri, Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meali, İzmir, 2009 s. 424,425; Mustafa Öztürk, Kur'ân-ı Kerim Meali, Ankara, 2008, s. 424-425.

<sup>19</sup> Şener ve diğerleri, s.516, Öztürk, s. 516.

<sup>20</sup> Öztürk, s. 510.

<sup>21</sup> Şener ve diğerleri, s. 510.

sözcükler olarak görerek tek anlamla çeviri yapmak, dil mantığına da ters bir durumdur.

Böyle bir anlayış, neticede ibil, be'ir, cemel ve naka sözcüklerini de müteradif saymamızı gerektir ki, böyle bir anlama asla doğru bir anlama olmaz. Zira Arapçada ibil, develer<sup>22</sup> beir deve, cemel erkek deve, naka ise dişi deve demektir.<sup>23</sup>

Türkçe Kur'ân çevirilerinde ise "ibil"<sup>24</sup>, deve<sup>25</sup> "beir"<sup>26</sup> deve<sup>27</sup>"cemel"<sup>28</sup> deve; naka<sup>29</sup> hem deve ve hem dişi deve şeklinde çevrilmiştir.<sup>30</sup> Bundan daha da garibi bazı meallerde, naka sözcüğünün bir yerde deve,<sup>31</sup> diğer bir yerde ise dişi deve<sup>32</sup> şeklinde çevirisinin yapıldığı görülmektedir. Oysa "ibil" tıpkı "nas" sözcüğü gibi çoğul anlam ifade eder ve bu nedenle de develer şeklinde bir çevirisinin yapılması gerekirdi. Muhammed Esed ise "ibil" sözcüğünün "yağmur yüklü bulutlar"<sup>33</sup> anlamına da geldiğini ve kendisinin bu anlamı tercih ettiğini söylemektedir. Bu fotoğrafa bakıp da doğru bir anlamadan nasıl söz edilebilir?

Aynı şekilde Türkçeye kıyasladığımızda Arapçada zaman anlayışının zayıf oluşu, geniş zamanın net olmayışı, Arapça dil mantığında insanın değil eşyanın önde oluşu ve öznenin eğil de eylemin önde oluşu gibi kurallar, anlamada önemli mantık sorunları arasında yer alır. Ne demek istediğimi, dildeki uzmanlığı ile tanınan Ali Özek'in bir tebliğinden yaptığım şu alıntı ile açıklamak istiyorum.

<sup>22</sup> Bkz. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, Kuveyt, 2001 (e-b-l), XXVII, 413-414; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, Beyrut, Beyrut 1388/1968, (e-b-l), XI, 3

<sup>23</sup> Bkz. ez-Zebîdî, Tâcü'l-'Arûs (c-m-l), XXVIII, 230. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Tehzîbü'l-Lüğa, Kâhire 1387/1967, (c-m-l), XI, 106. Ebu Hilâl el-Askerî, el-Furûku'l-Lugaviyye, Beyrut,1981, s.217; İbn Fâris, Mu'cmu Mekâsî'l-Luga, , Kahire, 1972, 1/481;krş. Ebu Hilâl el-Askerî, el-Furûku'l-Lugaviyye, Beyrut,1981, s. 217; İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, Daru'l-Meârif, Kahire, ts. 3/311-312

<sup>24</sup> Enam,6/144, Gaşiye,88/17.

<sup>25</sup> Atay, s.146; Y.Nuri Öztürk, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, İstanbul ,2003, s.148; s.146.

<sup>26</sup> Yusuf, 12/65, 72.

<sup>27</sup> Ateş, 242; Atay, s. 242;

<sup>28</sup> Araf,7/40

<sup>29</sup> Araf, 7/ 73, 77; Hud,11/64; İsrâ, 17/59; Şuara, 26/155

<sup>30</sup> Şaban Piriş, Kur'ân'ın Türkçe Anlamı,İstanbul,2006, s.260.

<sup>31</sup> Y. N. Öztürk, s. 160 (Araf,7/73) s.231(Hud,11/64); İbrahim Paçacı ve diğerleri, , s.158-159; Ali Özek ve diğerleri, s. 158 (Araf 7/73)

<sup>32</sup> Y. N. Öztürk, s. 161 (Araf 77); s. 289 (İsrâ, 17/59), s. 374 (Şuara,26/155); Paçacı ve diğerleri s. 288 (Hud,11/64) s. 287, (İsrâ,17/59), s. 372 (Şuara, 26/155); Özek ve diğerler, s. 159 (Araf, 7/77)

<sup>33</sup> Muhammed Esed, Kur'ân Mesajı, Ter. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak, İstanbul, 1999, s. 1264.

Arapçada geniş zaman da net değildir. Mutlak olarak muzarî zikredildiği vakit bunun hâle ve istikbale delalet etmesi muhtemeldir. Bu itibarla tercüme ederken bu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Dil mantığı meselesi de oldukça önemlidir. Zira bazı hallerde fail mef'ul yerine geçer ki, bu durumda mana değişir. Buna Örnek olarak فاتنتى الصلاة cümlesini verebiliriz. Bu cümlede salât kelimesi faildir. Buna göre mana “Namaz beni geçirdi” demektir. Bu ifade Arap dil mantığına göre doğrudur. Türk dil mantığına göre ise “*Ben namazı geçirdim*” demektir. Buradaki incelik, İnsan ile eşya arasındaki münasebettir. Arap dil mantığına göre varlıklarda asıl olan insan değil eşyadır. İnsan ona tabidir. Türk dil mantığına göre ise varlıklarda asıl olan insandır, diğer varlıklar ona tabidir. Kur’an’da و آتينا موسى الكتاب denilmiştir. Burada Arap dil mantığına göre “Biz Musa’yı kitaba verdik” demektir. Hâlbuki Türk dil mantığına göre doğru olan “Biz kitabı Musa’ya verdik” şeklindedir.”<sup>34</sup>

Sorunlardan bir diğeri de tercih edilen ideolojik düşüncenin merkeze konularak Kur’ân’ın bu düşünce istikametinde anlaşılması veya bu düşünceyi destekleyen bir malzeme konumuna getirilmiş olmasıdır. Bunu sağlayabilmek için de pek çok sözcüğün terimleştirildiği, soyut kavramların somutlaştırıldığı veya iç ve dış bağlamlarına bakılmaksızın ideolojik düşünceye uygun gelecek tarzda tahsisleştirildiği görülmektedir. Mesela, İslam düşünce sisteminde yer alan bir ideolojik yaklaşım, imanı sadece kalb ile tasdik etme; ikincisi kalb ile tasdik ve dil ile ikrar etme; üçüncüsü ise kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve amellerle gösterme şeklinde tanımlamakta ve her ideoloji sahibi Kur’ân yorumcusu, sahip olduğu ideolojisinin iman tanımına göre ayetleri anlamakta ve yorumlamaktadır. Bu tanımlardan hangisi Kur’ân’ın ruhuna uygundur? Uygunluk kriterimiz nedir? Soruları cevabını aramaktadır.

Bu nedenle, bizzat Kur’ân’ın veya “teybin”le görevli Hz. Peygamberin yaptığı terimleştirmeleri hariç tutarsak, tenzil sonrası dönemde yapılan terimleştirmelerin sorgulanması gerekmektedir. Çünkü ideolojik tanımlamalar ve anlamalar, çoğu kez linguistik oyunlarla yapıldığından doğrulunu test etmek için sorgulanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Mesela “seyücennebuhal etka/ muttakiler cehennemden uzaklaştırılacaktır”<sup>35</sup> ayetinde geçen etka sözcüğünü ideolojik düşüncelere uygun olacak şekilde Hz. Ebu Bekir ya da Hz. Ali olarak anlamak<sup>36</sup> “Allah’ı seven Allah’ın da kendilerini sevdiği kavmin”<sup>37</sup> ayetini de ensar ve Yemenli ya da Hz. Ali

<sup>34</sup> Ali Özek, Kur’ân Tercümelerinin Yeterliliği Problemi, Kayseri, Kur’an’ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu, 5 Kasım, Kayseri. 2010 Basılmamış tebliğ.

<sup>35</sup> Leyl, 92/ 17.

<sup>36</sup> Fahreddin er-Razi, Mefatihü'l Gayb, Tahran, tsz.31/204.

<sup>37</sup> Maide, 5/54.



olarak<sup>38</sup> anlamak ne kadar doğru bir anlamadır? İki farklı anlamadan hangisi doğru anlamadır ve bu doğru anlamının kriteri nedir?

Birçok tefsirde “*lâ yemessu*” ifadesinin, nehiy/yasaklama olarak algılandığı ve buna bağlı olarak abdestsiz Kur'an'a dokunulmayacağı hükmü ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Oysa Arapça dil mantığına göre “*messe-yemessu*” fiilinin nehiy formu “*lâ yemessu*” şeklinde değil, “*lâ yemese, lâ yemesi*” şeklindedir. Bu durumda bu kelime nehiy değil, nefy (olumsuzluk) bildiren bir siyga'dır. Buna göre “*lâ yemessu*” kelimesinin mânâsı bir yasağı değil, bir tespiti bildirmekte “el sürülmesin” anlamını değil, “el süremez” anlamını içermektedir. Dilbilimsel açıdan bir kısım Kur'an yorumcuları bu durumu kabullenmelerine rağmen yine de nehiy formuna göre anlaşılması gerektiğini söyleyebilmişlerdir. Örnek olarak Hanefî hukukçusu ve müfessiri Cassas'ı gösterebiliriz.<sup>39</sup>

Benzer durum, “*el-mutahherûn*” kelimesi için de söz konusudur. Zira Türkçe meâllerde genelde bu kelimeye “*temizlenenler*” anlamı verilmektedir. Oysa bu anlam, el-mutahherûn sözcüğünün anlamı değil, mutahhirun sözcüğünün anlamı olabilir. Çünkü el-mutahhârun ismi- mefuldur ve buna göre bu sözcüğün anlamı “*temizlendirilenler*” veya “*temiz kılınanlar*” demektir. Temizlenen sözcüğünün karşıtı ise Kur'an'da “*mütetahhir*” ya da “*müttahhir*” sözcükleri ile ifade edilmiştir. Nitekim Kur'an'da bir yerde “*elmüttahhirîn*” şeklinde iki yerde de “*el-mütetahhirîn*” şeklinde ismi- fail olarak da geçen bu sözcüklere, meâl yazanlar tarafından temizlenenler şekline bir anlam verildiği görülmektedir. Yani “*el-mutahharun*” sözcüğüne de ismi- meful olduğu halde sanki ismi fail imiş gibi anlam verilmektedir. Böyle bir anlamın, dilbilimsel açıdan yanlışlığı tartışılmaz. Ama bu yanlışlık, abdestsiz Kur'an'a dokunulamaz anlayışına uygun düştüğü için rahatlıkla yapılmakta ve hiç sorgulanmadan tekrar edilip durmaktadır.<sup>40</sup>

Nitekim tenzil döneminde henüz terimleştirilmemiş olan ve “görüş sorma” anlamında kullanılan “*istifta*”<sup>41</sup> sözcüğünü, “*fetva istiyorlar*”<sup>42</sup>; uydurulmuş söz anlamına gelen “*hadisen yüftera*”<sup>43</sup>yı “*terim anlamını çağrıştıran bir ifade ile “uydurulacak bir hadis”*<sup>44</sup> şeklindeki çevirileri, kavram ve terim ayırımı yapılmadan yapılan çeviri hataları arasında sayabiliriz.

<sup>38</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberi, Camiu'l Beyan Mısır, 1968, 6/282; Fadl b. Hasan et-Tabressi, *Mecmuu'l-Beyân*, Lübnan 1986, 3/321.

<sup>39</sup> Ebu Bekr el-Cassas, Ahkamu'l Kur'an, Beyrut, tsz. 3/415-416; İbn Arabi, Ahkamu'l Kur'an, Beyrut, Tsz. 4/1737\_1739.

<sup>40</sup> Celal Kırcı, Türkçe Kur'an Çevirilerinde Kur'an'ı Anla(ma)ma Sorunları, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Dilinde Kur'an Edebiyatı Ulusal Sempozyumu İstanbul, 24-28 Mayıs 2011 Sunulmuş Tebliğ, s.11.

<sup>41</sup> Nisa, 4/127, 176.

<sup>42</sup> Zülfikar Durmuş, Kur'an'ın Türkçe Tercümeleleri, Ankara, 2004, s. 247.

<sup>43</sup> Yusuf, 12/111.

<sup>44</sup> Yaşar Nuri Öztürk, s. 249.

Mesela Duha suresinde geçen “ahiret” sözcüğünün, terim anlamı ile “ahiret senin için dünyadan daha hayırlıdır”<sup>45</sup> anlamı mı, yoksa kavram anlamı ile “bundan sonraki hayatın bundan önceki hayatından daha iyi olacaktır”<sup>46</sup> anlamı mı daha doğru bir anlamadır? Zira her iki şekilde de çevirisi yapılan bu sözcüğün, hangi çevirisinin daha doğru bir anlama olduğunu kabul edeceğiz? Tercihimizdeki doğruluk kriterimiz ne olacaktır?

Benzer durum, “ellezine hum lizzekati failun”<sup>47</sup> ayetinde geçen “zekat” sözcüğü için de geçerlidir. Zira bu sözcüğün, bazı meallerde terim anlamında zekat<sup>48</sup>, bazı meallerde ise kavramsal anlamda arınma<sup>49</sup> olarak Türkçe çevirilerinin yapıldığı görülmektedir. Nitekim bu ayetin, “Onlar zekatını verirler”<sup>50</sup> şeklindeki çevirisine karşılık “Her türlü kötülükten aranmak için çaba harcarlar”<sup>51</sup> şeklinde bir çevirisi de yapılmıştır. Buradaki sorun, ayette geçen “zekat” sözcüğünün, terim anlamında mı yoksa kavramsal anlamında mı kullanılmış olduğu konusundaki anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Burada surenin Mekki oluşu ile siyak ve sibaki dikkate alındığında, kavramsal anlamının; dikkate alınmadığında ise terimsel anlamının tercih edildiği görülmektedir. Bu da çevirilerde genelde bir anlama yönteminin bulunmadığını göstermektedir. Anlamdaki metotsuzluğu göstermesi açısından “nüşüz” sözcüğünü de örneklemek istiyorum.

“Kur’ân’da “nüşüz” sözcüğü, Nisa 34 de, evli bir kadının, Nisa 128 de ise evli bir erkeğin yaptığı olumsuz bir davranışı ama aynı davranışı tanımlamak için kullanılmıştır. Yani bu sözcük, hem kocanın hem de eşinin yaptığı aynı tutum ve davranışı tanımlamaktadır. Gel gör ki pek çok mealde, Nisa 34 de geçen nüşüz sözcüğüne bir anlam, Nisa 128 de geçen nüşüz sözcüğüne başka bir anlam verildiği görülmektedir. Bir mealde, Nisa 34 de geçen nüşüz sözcüğüne “dik başlılığından yıldığınız” anlamı verilirken; Nisa 128 de geçen nüşüz sözcüğüne “kocasının kötü muamelesi ve kendisinden yüz çevirmesi” anlamı verilmektedir. Aynı şekilde, birinci ayetteki nüşüza, “evlilik yükümlülüklerini reddetme ve sizi başkalarıyla aldatma” anlamı verilirken ikinci ayette geçen nüşüza “yaşlılığı veya hastalığı gibi nedenlerle kocasında kendisine karşı bir isteksizlik veya kendini terk etme durumunu sezme” anlamı verilmekte; bir diğerinde ise birincisine “sadakatsizlik ve iffetsizlikten endişelenme” ikincisine “kocasının kendisine kötü

<sup>45</sup> Atay, 596.

<sup>46</sup> Şener, 596.Krş. Öztürk, , s. 596.

<sup>47</sup> Müminun, 23/4.

<sup>48</sup> Paçacı ve diğerleri, s.341; Atay, s.341; Suat Yıldırım Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, İstanbul, 2002, s.341; Ateş, s.341; Ömer Dumlu, Hüseyin Elmalı, Ayet Ayet Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, İzmir, 2003 s. 348; Ali Özek ve diğerleri, s.341.

<sup>49</sup> Şener ve diğerleri, s.341, Öztürk, s.341; Krş. Yusuf Işıcık, Kur’ân Meali, Konya, 2008, s.244 (zekat/ ruhi ve mali arınma).

<sup>50</sup> Atay, s. 341.

<sup>51</sup> Şener ve diğerler, s.341 Krş. Öztürk, s. 341.

davranmasından veya ilgisizliğinden endişe etme” anlamları verilmektedir.<sup>52</sup>

Aynı suçu tanımlayan bir sözcüğe, bu denli farklı anlamlar verilmesi, hiç şüphesiz, çeviri yapanın sahip olduğu düşünce tarzı ile doğrudan alakalıdır. Zira bu sözcüğün içinde yer aldığı iki ayet, aile içinde erkeğin egemen olduğu düşüncesine sahip olan mütercime göre farklı; kadının erkekle eşit olduğu düşüncesine sahip olan mütercime göre farklı anlaşılabilir. Hatta bir ayette içinde geçen sözcüğe birbirinden çok farklı anlamların verildiği de görülmektedir. Mesela “darp” sözcüğüne verilen geleneksel dövme anlamına ilaveten terbiye etme, cinsel ilişkide bulunma veya boşama anlamları verilmektedir.<sup>53</sup> Bu anlamlardan dövme klasik anlama tarzını, diğerleri ise çağdaş anlama tarzını sembolize etmektedir. Çünkü birinci anlama tarım toplumunun erkek egemen anlayışına, diğer anlamlar ise sanayi toplumunun eşitlikçi anlayışına uygun anlamlardır. Ancak bu anlamlardan hangisinin doğru olduğu konusu ise sorunsallığını korumaktadır. Zira çok anlamlı bir sözcüğün kullanıldığı bağlama göre sadece bir anlamı söz konusudur. Çünkü bu sözcükteki bütün anlamların kast edildiğini zan etmek ve bu anlamları rast gele sıralamak, dilbilimsel ve bağlamsal anlama yöntemleri açısından yanlıştır. Ayrıca bu ve benzeri sözcüklerin, semantik açıdan anlam sorgulanmasının da yapılması gerekmektedir. Verilen anlamın, tenzil döneminde Araplar tarafından kullanılıp kullanılmadığının bilinmesi ve anlam tercihinin buna göre yapılması da yöntemsel açıdan doğru bir anlama olacaktır.

Nüzul ortamını veya nüzul sebeplerini dikkate almadan, sezgisel algıların ve bilimsel verilerin bağlam yapılması ise başlı başına bir anlama sorunudur. Kastımız, sufi anlama ile bilimsel anlamada kullanılan yöntemleri ve anlayışları sorgulamaktır. Sufi görüşlere uygun gelecek tarzda kavramlara veya ayetlere anlam verilmesi ile sufinin sezgisel algılarının ayete bağlam yapılarak anlamlandırılması ne kadar sorunlu ise, bilimsel verilerin ayetlere bağlam yapılarak anlaşılması da o kadar sorunlu gözükmektedir. Sufi anlamadaki sorun, dilbilimsel anlama yöntemine ve dil mantığına uygun olmayan anlama tarzlarıdır. Bilimsel anlamada ise sorun, ayetlerin rasyonalizasyonudur.<sup>54</sup>

Mesela, Hz. İbrahim ile ilgili olarak Alusi, Bakara suresinde anlatılan kıssada geçen dört kuşu; akıl, kalb, nefis ve ruhtan oluşan dört gayb kuşu olarak anlamaktadır.<sup>55</sup> Burada somut bir ifadenin soyutlaştırılması söz konusudur. Bu da dil mantığı açısından sorunlu bir anlamadır. Zira

<sup>52</sup> Kırca, Türkçe Kur'an Çevirilerinde Kur'an'ı Anla(ma)ma Sorunları, s. 8.

<sup>53</sup> Ateş, s. 83; Mehmet Çakır, Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi, Ankara, Tsz. S.85; Hüseyin Atay, Kur'an Türkçe Çeviri, Ankara, 2002, s. 83.

<sup>54</sup> Celal Kırca, Kur'an'ı Anlama, (Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon) s.236-270

<sup>55</sup> Mahmud el-Alusi, Ruhul Meani, Beyrut, Tsz. 3/21.

kavramlara, o kavramların içerdiği ve kapsadığı anlamları vermek, en doğru anlama yöntemidir. Şayet kavramlara o kavramların içeriğini ve kapsamını aşacak ölçüde aşkın anlamlar verilir ise, bu anlamlar, maksadı yansıtan doğru anlamlar olmayacaktır. Aynı şekilde bilimsel tefsirde uygulanan rasyonalizasyon bu kurala tabidir. Mesela, “üzerine sürü sürü kuşlar gönderdi”<sup>56</sup> ayetinde geçen “tayr/kuşlar” sözcüğünü, bir kısım hastalık ve mikrop taşıyan sinek ve sivrisinekler olarak; “hicaret/taşlar” sözcüğü ise, rüzgârların taşıyıp getirdiği mikroplu tozlar olarak anlamak<sup>57</sup> ne kadar doğru bir anlama olacaktır.

“Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı”<sup>58</sup> ayetini insanoğlunun aya inişi ve oradan bazı taşların dünyaya getirilmesi olarak<sup>59</sup> veya “Onu sakara kokacağım”<sup>60</sup> ayetinde geçen “sakar”ı elektrik enerjisiyle çalışan “bilgisayar”<sup>61</sup> olarak anlamak da bir başka rasyonalizasyon örneğidir.

Neticede ideolojik görüşlerin, Kur’ân bütünlüğüne dayalı bir anlama yöntemi geliştirememiş olması, buna karşılık ayetlerin ideolojik anlamlara malzeme yapılması, “ilgili parçanın ait olduğu bütünle ve diğer parçalarla sürekli bağlantılı ve alması (münavebeli) bir ilişki içinde düşünülmesini öngören ‘alternasyon’ ilkesine aykırı düşmektedir.”<sup>62</sup>

Bu açıklama ve verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, ideolojik anlamanın sorunsallığı ortadadır. Öyleyse sorunsuz bir anlama yöntemi var mıdır? Sorusu akla gelebilir. Hiç şüphesiz sorunsuz bir anlama yönteminden söz etmek mümkün değildir. Şayet mümkün olsaydı yüzlerce tefsir kitabı ve sadece Türkçede iki yüzü aşkın meal yazılmazdı. Ancak anlamayı belli oranda da olsa öznellikten kurtararak ona nesnellik kazandıracak ve daha az sorunlu olabilecek bir anlama yöntemden söz etmek gerekirse, bunun “metodolojik anlama” yöntemi olduğunu söyleyebiliriz.

## 2. Kur’ân’ı Metodolojik Anlama

Bu anlama, dilbilimsel anlama ile bağlamsal anlamanın birlikte kullanıldığı bir anlama tarzıdır. Dilbilim, “Dil ya da lehçeyi objektif bir şekilde inceleyerek, dilin özelliklerini; fonetik, morfolojik, sentatik, semantik ve etimolojik olguların tabi olduğu dil kanunlarını, bu olguların birbiriyle ve

<sup>56</sup> Fil,105/3

<sup>57</sup> Mustafa el-Merağî, *Tefsiru’l Merağî*, 30/243.

<sup>58</sup> Kamer, 54/1.

<sup>59</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, İstanbul, 1997, s. 91

<sup>60</sup> Müddessir, 74/26

<sup>61</sup> Öztürk, *Kur’ân’daki İslam*, s. 21.

<sup>62</sup> Mehmet Türkeri, *Dinî Anlamada Kur’ân’ın (Etik) Referans Çerçevesi*, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, Günümüzde Dinin Anlaşılması Problemi Sempozyumu, Adana 1-2 Mayıs 2008, s. 7.

psikolojik, toplumsal coğrafi diğer olgularla ilişkisini açıklamayı amaçlayan bir bilim”<sup>63</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Dilbilimsel anlama ise, ayetlerin başta Morfolojik (Sarf), Sentaks (Nahiv) özellikleri ve Semantik (Delalet)leri olmak üzere dil kurallarına kısaca dil mantığına uygun olan anlama demektir.<sup>64</sup> Böyle bir anlama, Kur'an'ın ne dediğini, bağlamsal anlama ise ne demek istediğini daha iyi anlamamızı sağlar. Bu nedenle, ayetlerin öncelikle ne dediğini, dil mantığına ve kurallarına uygun anlamamız gerekmektedir

Baglamsal anlamının iki boyutu mevcuttur. Biri iç bağlam, diğeri de dış bağlamdır. İç bağlam sözün söyleniş biçimini, dış bağlam ise o sözün söyleniş sebebini ve ortamını gösterir. Bu da anlamı yakalamada veya doğru anlamada anlayana etkinlik sağlar. Zira söylenen bir söz, sözün söylendiği bağlama göre anlam kazanır. Çünkü sözün kendisi kadar, o sözün söylendiği ortamın da, anlamada etkin bir rolü mevcuttur. Zira bir metinde geçen ifadelerin hangi anlamda kullanıldığını tespit etmenin en doğru yolu, sözün söylendiği veya yazıldığı bağlamı bilmektir. Sözcük aynı olsa da, sözün anlamı bağlamına göre değişebilmektedir. Sözün kimin tarafından, nerede, hangi ortamda ve hangi amaçla söylendiği bu açıdan önem arz eder. Çağrışım anlamları da buna göre oluşur ve buna göre değişir. Bu nedenle, “anlamı belirleyen bağlamdır” demek abartılı bir söz olmayacaktır.

Böyle bir anlamada, sözü söyleyen Allah, kendisine söz söylenen Hz. Peygamber, (bugün için o söze muhatap olanlar) söylenen önce sözlü bir ifade, sonra yazılı bir metin olarak ayetler; söylediği mekan Mekke ve Medine; söylediği zaman h.610-622 arası; nasıl söylendiği, her bir ayetin ifade biçimine ve bağlamına göre övgücü, yeric, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici açıklayıcı, tartışmacı, tespit edici, hikâye edici, örnek verici vs. anlatım tarzlarından hangisine uygun olduğunun ve nihayet niçin söylendiğinin bilinmesi (özel nüzul sebepleri, kültürel, ekonomik ve politik ortamın/ nüzul ortamının bilinmesi) gerçekleşmiş ve “Kur'an'ı anlama” tanımının içi de doldurulmuş olacaktır.

Çünkü böyle bir anlama yöntemi, doğru anlamının vazgeçilemez bir ölçütüdür. Kullanılan sözcüklerin söylendiği zaman, mekân ve söyleyiş sebebi dikkate alınmadığı takdirde, o sözün söylendiği veya okunduğu zamandaki anlamı dikkate alınır ki, bu da çoğu zaman kast edilen anlamı değil, yorumcunun anladığı anlamı ifade eder. Bu duruma Eco'nun şu ekstrem örneğini verebiliriz: Geçen yüzyıllardan birinde yaşamış olan *Wordswoth'un* “A poet could not be gay” dizesini, günümüzde iki şekilde anlama imkanı vardır.

### 1. “Bir şâir neşeli olabilir ancak”

<sup>63</sup> Mustafa Karagöz, Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı, Ankara, 2010, s. 43-44; Tanımla ilgili geniş bilgi için bkz. Karagöz, Dilbilimsel Tefsir, s.81.

## 2. “Bir şâir eşcinsel olabilir ancak”

Şiirin birinci anlamı, söylendiği dönemdeki anlamına uygun olan anlamdır. Zira bu dönemde “gay” sözcüğünün cinsel bir yan anlamı bulunmamaktadır. Çevirmen veya yorumcu, doğru bir anlama için metnin bu kültürel ve dilsel ortamlarına dikkat etmek zorundadır.<sup>65</sup> Aksi takdirde söze kast edilmemiş bir anlam vererek yeni bir anlam inşasında bulunulmuş olur. Benzer durumların Kur’ân için de söz konusu olduğu, özellikle tenzîl sonrası dönemde terimleştirilen birçok kavramın, Kur’ân’daki kavramsal anlamı yerine, sonradan terimleştirilen anlamları ile anlaşılmaya çalışıldığı bilinen bir olgudur.

Bu nedenle Kur’ân dilini bilmek kadar, Kur’ân’ın indiği sosyokültürel, sosyoekonomik ve sosyo-politik şartların da bilinmesi, anlamının doğruluğu açısından büyük önem arz eder. Nitekim dış bağlamın yani nüzûl ortamının bilinmesi, tasviri olan âyetlerin kural koyucu olarak algılanmasına engel olduğu gibi, lafzın anlamının ait olduğu bağlamdan kopararak anlam genişlemesi veya anlam daralması yapılmasına da engel olmaktadır. Aynı şekilde bağlam, duruma bağlı yani durumsal olan uygulamaları, duruma bağlı olmaktan çıkartarak teorik ilke haline getirilmesine de bir engel teşkil etmektedir. Ayrıca nüzûl sebepleri veya nüzûl ortamı, anlamada dikkate alınmaz ise, Kur’ân’ın evrenselliği, tarihselliği, yerelliği veya durumsallığı ile ilgili görüşler de doğru dürüst anlaşılabilir. Buna mukabil nüzûl sebepleri ve nüzûl ortamı öne çıkartılır ve Kur’ân metni bu tarihsel bağlama hapsedilir ise, bu takdirde de Kur’ân’ın evrenselliğinden söz edilemez. Burada bağlamı dikkate almanın önemi, kavramların tenzîl önemindeki anlamlarını veya Kur’ân’la kazandığı anlamları yakalayabilmektir. Zira bir kavramın sözlük anlamı, bir sonraki dönemde yeni ve farklı yönelimlerin etkisiyle anlam genişlemesine, daralmasına ve başkalaşmasına konu olabilmektedir. Bu nedenle hiçbir sözlük, Kur’ân’daki bir sözcüğün anlamını tayin etmede kesin adres olamamakta, sözün söylendiği bağlama da ihtiyaç bulunmaktadır.

## Sonuç

Kur’ân’ı veya mealini okuyan her insan, ondan az veya çok bir şeyler anlar. Ama her insanın anlama düzeyi aynı değildir. Zira anlama, bireyin bilgi seviyesi ve fitrî yeteneği ile doğru orantılıdır. Nitekim bir çobanla bir alimin bir köylü ile bir şehirlinin Kur’ân’ı anlama düzeyleri de aynı değildir. Aynı şekilde nüzûl ortamını yaşayan bir sahabinin Kur’ân’ı anlaması ile nüzûl ortamını yaşamayan bir insanın Kur’ân’ı anlaması da bir değildir. Alimler arasında bile Kur’ân’ı anlama ve yorumlama farklılıkları mevcuttur. Aynı şekilde Kur’ân’a ilk muhatap olanlarla, daha sonra muhatap olanların Kur’ân’ı anlamları da bir olmamıştır. Kur’ân’ın anası olan muhkemleri (somut kavramları) bir ölçüde herkes; müteşabihleri ise (soyut kavramları)

<sup>65</sup> Recep Alpyağılı, Özel Bir Dilin Olabilirliği Sorunu ve Kur’ân’a Anlam Vermeye Çalışmak, Tezkire, Yıl 11, Sayı, 27-28, 2002, s. 149.

ise bilgi düzeyi yerinde olanlar, daha iyi anlayabilmektedir. Ancak inanç ve bilgi objesi olan kutsal bir kitabın bu kadar farklı anlaşılması, yeterince doğru anlaşamadığını da göstermektedir.

Herkesin kendine göre veya kendi mesleki ve ideolojik anlayışlarına göre farklı farklı anladığı bir kitabın yeterince doğru anlaşıldığı söylemek mümkün değildir. Bir kısım ayetler kimi kişiler ve gruplar tarafından yanlış anlaşılabilir. Bunda bir sorun yoktur. Ancak kutsal bir kitabın tarihi süreç içinde bu kadar farklı anlaşılması da izaha muhtaç bir durumdur. Çünkü böyle bir durum, anlama yöntemi açısından sorunludur. Sorunun çözülebilmesi için de bu durumla ilgili sebep- sonuç ilişkilerinin gözden geçirilmesi ve en azından çoğunluğun kabul edebileceği bir anlama metodolojisinin oluşturulması gerekmektedir. Bu da, Kur'an'ı anlamayı, belli oranda da olsa öznellikten uzaklaştırarak nesnellığe yaklaştıracak, kişi veya grup merkezli bir anlamamanın yerine, yöntem merkezli bir anlamayı ikame edecektir. Böyle bir anlama, tamamen öznellikten uzaklaşmasa da, en azından yöntemsel anlama ile sınırlı nesnellığe kavuşturulmuş olacaktır.

Bu tarz bir anlama, ancak Kur'an'ı nazil olduğu dönemdeki sosyokültürel bağamlarına ve indirildiği dilin mantık kurallara uygun olarak anlamayı sağlayacak bir yöntemle mümkündür. Zira böyle bir anlama, Kur'an'ın ne dediğini ve ne demek istediğini amaçlayan bir anlama tarzıdır. Bir diğer ifade ile böyle bir anlamada Kur'an, mesleki ve ideolojik anlamalara malzeme yapılmadan, doğrudan anlamaya obje yapılmış olacaktır. Anlamamanın doğruluğu açısından bu gerekli hatta zorunludur. Zira Kur'an'ın indirildiği tarihsel şartların ve ortamın bilinmesi, en az Kur'an metnini dilbilimsel olarak bilmek kadar önemlidir. Zira metnin dilini bilmek, o metnin *ne dediğini*; tarihsel şartların ve ortamın bilinmesi ise *ne demek istediğini* bilmek açısından büyük önem arz eder. Bu nedenle dilbilimsel anlama ile bağlamsal anlamamanın birlikte kullanıldığı bir anlama daha doğru anlama tarzı olmaktadır.

Bağlamlarından koparılmış bir dilbilimsel anlama, ne kadar eksik ise, dilbilimsel anlamadan kopuk bir bağlamsal anlama da o kadar eksiktir. Doğru bir anlama için mutlaka bu iki yöntemin birlikte olmasında gereklilik hatta zorunluluk vardır. Dilbilimsel anlama, sözcüklerin anlamlarının ve anlam delâletlerinin tespitinde ilk kriterdir, fakat tek kriter değildir. Doğru bir anlama için dilbilimsel anlamamanın yanında, mutlaka iç bağlamın (siyak-sibak), sözün söylendiği sosyokültürel ortamın veya özel indiriliş sebeplerinin de dikkate alınması gerekir. Zira lafzın onaylamadığı bir anlam, ne kadar doğru bir anlam olacaktır? Aynı şekilde bağlamından koparılmış bir anlama da, ne kadar doğru bir anlama olacaktır?

Yöntem olarak bütünlükten yoksun, resmin tamamı görülmeden parçaların bütün yerine koyulduğu (tümevarım) ve indirgemeci bir yaklaşımla, pek çok ayetin anlamlarının, ait olduğu bağamlarından

kopartılarak, anlam genişlemesine veya daraltılmasına maruz bırakıldığı bir anlama ne karar doğru bir anlamadır?

Sonuç olarak bu açıklamalar, tefsirin öncelikle bir anlama sonra açıklama işi olduğunu; anlama ile ilgili birçok sorunun bulunduğu ve bu sorunların çözülebilmesi için de mutlaka Kur'an'ın tümünü hedefleyen bir anlama yöntemine ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Sadece geçmişte yapılan yorumları aynen veya değiştirerek nakletmek, sözcüklere dilbilimsel kuralların onaylamadığı anlamlar vermek ve ayetlere bağlamlarıyla olan ilişkilerini dikkate almadan anlamlar yüklemek, tefsir yazmak tanımına uygun olsa da, "tefsir yapmak" tanımına uygun düşmemektedir. Zira tefsir yazmakla "tefsir yapmak" aynı şey değildir. Tefsir yapmak için mutlaka doğru bir anlama yöntemine ihtiyaç vardır. Bu yöntemin de öncelikle doğru anlamayı sağlayacak bir yöntem olması gerekmektedir.



#### KAYNAKÇA

Akarsu Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1994.

Alatlı Alev, Aklın Yolu Bir Değildir, Ankara, 2009.

Alpyağlı Recep, "Özel Bir Dilin Olabilirliği Sorunu ve Kurana Anlam Vermeye Çalışmak", Tezkire, Yıl: 11, Sayı: 27-28, 2002.

Aslan Hüsamettin, Epistemik Cemaat, İstanbul, 1992.

Atay Hüseyin, "Dinde Mantıklılık", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1993, C. 34.

-----, Kuran Türkçe Çeviri, Ankara 2002.

Ateş Süleyman, Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali, Ankara, Tarihsiz.

Cerrahoğlu İsmail, Tefsir Usulü, Ankara, 1976.

Çakır Mehmet, Kuran-ı Kerim ve Türkçesi, Ankara, Tsz.

Dumlu Ömer, Hüseyin Elmalı; Ayet Ayet Kuran-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, İzmir, 2003.

Durmuş Zülfikar, Kuranın Türkçe Tercümeleleri, Ankara, 2004.

Düzgün Şaban Ali, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri", 2. Kuran Sempozyumu, Ankara, 4-5 Kasım, 1995.

Ebu Hayyan, el-Bahru'l Muhit, Beyrut, 1993.

el-Alusi Mahmud, Ruhul Meani, Beyrut, Tsz.

el-Askerî Ebu Hilâl, el-Furûku'l-Lugaviyye, Beyrut, 1981.

el-Cassas Ebu Bekr, Ahkamu'l Kuran, Beyrut, tsz.



- el-Ezherî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, Tehzîbü'l-Lüğa, Kâhire 1387/1967, (c-m-l), XI.
- el-Kafiyeci Muhammed b: Süleyman; Kitabu't Teysir fi Kavaidi İlmi't Tefsir, (Çev. İsmail Cerrahoğlu), Ankara,1989.
- Emiroğlu İbrahim; Ana Konularıyla Klasik Mantık, (Kuran Mantığı Bölümü), İstanbul,1999.
- er-Razi Fahreddin, Mefatihü'l Gayb, Tahran, tsz.
- Esed Muhammed, Kuran Mesajı, (Ter. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak), İstanbul, 1999.
- es-Savi Muhammed, Haşiyetu's Savi ala Tefsiri'l Celaleyn, Mısır, Tsz.
- et-Taberi Muhammed b. Cerir, Camiu'l Beyan, Mısır, 1968.
- et-Tabressi Fadl b. Hasan, Mecmuu'l-Beyân, Lübnan 1986.
- ez-Zebîdî Muhammed Murtezâ, Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, Kuveyt, 2001 (e-b-l), XXVII.
- ez-Zehebi Hüseyin, et-Tefsir ve'l Müfessirun, Beyrut,1976.
- Işıcık Yusuf, Kuran Meali, Konya 2008.
- İbn Arabi, Ahkamu'l Kuran, Beyrut, Tsz.
- İbn Fâris, Mu'cemu'l Mekâsi'l-Luga, Kahire, 1972.
- İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem, Lisânü'l-'Arab, Beyrut 1388/1968, (e-b-l), XI.
- İkbal Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (Çev. Ahmet Asrar), İstanbul, 1984.
- Karagöz Mustafa, Dilbilimsel Tefsir ve Kuran'ı Anlamaya Katkısı, Ankara, 2010.
- Kırca Celal, "Günah" maddesi, İslami Kavramlar Ansiklopedisi, Ankara, 1997.
- ,"Türkçe Kuran Çevirilerinde Kuran'ı Anla(ma)ma Sorunları", Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Dilinde Kuran Edebiyatı Ulusal Sempozyumu, İstanbul, 24-28 Mayıs 2011 Sunulmuş Tebliğ.
- ,"Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kuranı Anlama, İstanbul, 2010.
- Özcan Zeki, Teolojik Hermenötik, İstanbul,1998.
- Özek Ali ve diğerleri, Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meal, Medine, 1992.
- Özek Ali, "Kuran Tercümelerinin Yeterliliği Problemi", Kayseri, Kur'an'ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu, 5 Kasım, Kayseri 2010.
- Öztürk Mustafa, Kuran-ı Kerim Meali, Ankara, 2008.

- Öztürk Yaşar Nuri, Kuran'daki İslam, İstanbul, 1997.
- , Kuran-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, İstanbul, 2003.
- Paçacı İbrahim ve diğerleri, Kuran-ı Kerim Meali, Ankara, 2001.
- Piriş Şaban, Kuranın Türkçe Anlamı, İstanbul, 2006.
- Şener Abdülkadir ve diğerleri, Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali, İzmir, 2009.
- TDK, Türkçe Sözlük, Ankara, 2005.
- Türkeri Mehmet, "Dinî Anlamada Kur'an'ın (Etik) Referans Çerçevesi", Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, Günümüzde Dinin Anlaşılması Problemi Sempozyumu, Adana 1-2 Mayıs 2008.
- Uludağ Süleyman, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", İslami Araştırmalar, Ankara 1987, Sayı: 4.
- Yıldırım Suat, Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, İstanbul, 2002.