

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
(Tefsir Özel Sayısı)

2016/1

yıl: 7 cilt: VII sayı: 13

Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların İstılâh Anlamlarının Kullanılması*

Muhammed ERSÖZ**

Özet

Kur'ân'ı hatalı yorumlamanın birçok sebebi vardır. Bunlardan bir tanesi de kelimenin istilâh anlamının Kur'ân'daki bir kelimeye yüklenmesidir. İstilâhi anlamın disiplinden disipline göre değişen bu yapısı göz önüne alındığında ve Kur'ân kelimelerinin istilâh olarak kullanılması söz konusu olduğunda Kur'ân'dan alınan kelimenin anlamında az veya çok değişiklik olması kaçınılmazdır. Bundan dolayı da hiçbir şekilde bir kelimenin istilâh anlamı Kur'ân'daki anlamının aynısı değildir. Dolayısıyla istilâh anlamı verilerek yorumlanan bir âyet doğru bir tefsir yapılmış olsa bile en azından yöntem olarak tefsir kaidelerine aykırı olacaktır. Bu çalışma Kur'ân'daki kelimelerin istilâh anlamlarını esas alarak yorum yapmanın yanlışlığını ve bundan kaçınmanın metodolojik olarak çözümünü örneklerle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Terim, Anlam, Yorum

Ignoring of Local Factors and Using of Terminological Meanings of the Words as a Reason of Misinterpretation

Abstract

There are many reasons doing mistake in Exegesis. One of them is using a terminological meaning of the words instead of lexical meaning in the Quran. It is clear that changing of the meaning of the Quranic word is unavoidable in view of terminological meanings of the word which depends on discipline and when the Quranic words is used in terminological meaning. Therefore the terminological meaning of the word is definitely not the same Quranic meaning of the word and so even the interpretation of the word is correct meaning on the basis of terminological meaning; at least this is against the basis of Exegesis in terms of methodology. This study aims to present fallacy of commentary with respect terminological meaning of the words in the Quran and also present avoiding from these misinterpretations by giving examples.

Keywords: Quran, Tafseer, Terms, Meaning, Comment

* Bu makale "Kur'ân Dili ve Kur'ân Kelimelerinin Terimleşmesi" isimli doktora tezimizden alınmıştır.

** Yrd. Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D., merso84@gmail.com

Giriş

Kur'ân, ilahi bir kelimedir. Kendine has özellikler taşır. İlk muhatapların Arap olması nedeniyle Arapça indirilen ilahi kelimeler, bu kültürün izlerini taşımakla birlikte Allah ile kullar arasında aracılık yapan bir metin olarak kendine özgü anlam dünyasına da sahiptir. Kur'ân'ın en önemli özelliği özelde bir mekân ve bir muhatap kitlesinin var olduğudur. Tefsir yaparken sebebi nüzûl, nâsih-mensûh ve Mekki-Medeni gibi Kur'ân ilimlerinden faydalanılması, Kur'ân yorumunda nüzûl dönemi şartlarının oldukça önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Arap dili ile indirilen Kur'ân'ın anlaşılmasında, herhangi bir dilde yazılmış metnin anlaşılıp-yorumlanmasında birbirine paralel ilkelerin olması kaçınılmazdır. Neticede on dört yüzyıl önce indirilmiş Kur'ân'ın sonraki muhatapları ile iletişimi dil sayesinde gerçekleşmektedir. Dil sayesinde gerçekleştirilecek iletişimin sağlıklı olması için kelimelerin, zihinlerde kurduğu dünyanın, konuşan için de muhatap için de aynı; en azından birbirine yakın olması gerekir. Çünkü kullanılacak lafızların temsil ettiği nesne, anlayış, olay ve durum hafızada kayıtlıdır. İletişimde kullanılan kelimelerin alıcı ile verici zihnindeki tasarımları farklı olursa iletişimin gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır.¹

Kur'ân'ın nüzûlünden sonra Kur'ân kelimeleri farklı ilmi disiplinlerde istilâh anlamı yüklenerek kullanılmaya başlamıştır. Bu kullanımlar yaygınlaşmış, Kur'ân'daki anlamı geri planda kalır olmuştur. Bu farklılaşma Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde başlamıştır. Çünkü dinin temel kaynakları tamamlandıktan sonra yeni problemlere çözüm bulacak, eleştirilere sistemli cevap verecek, sonraki nesillere gelenek olarak bırakılacak, gelişmeye açık ve ilmi kıstaslara uygun sistemler kurma ihtiyacı kendisini göstermiştir. Daha çok Kur'ân kelimelerinin kullanılarak kurulan bu ilmi disiplinler istilâh olarak kullandıkları kelimeleri

1 Daha geniş bilgi için bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara, 1998, s. 42.

Kur'ândakinden tamamen farklı olmasa da aynı anlam alanlarında da kullanılmışlardır. Dolayısıyla istılâh anlamının esas alınıp yapılacak bir Kur'ân yorumu hatalı olacak, nüzûl döneminin bazı ayrıntılarını gölgede bırakacak ve bizi doğru anlamdan uzaklaştıracaktır. Çünkü Allah tarafından inzâl edilen bir metin insan tarafından kurulmuş bilimsel bir kurgunun ögeleri ile anlamlandırılma durumunda kalacaktır.

Bundan dolayı müfessirler Kur'ân yorumunda hataya düşölmemesi için ortaya birtakım ilkeler koymuşlardır. Bu ilkelerden önemli bir kısmı âyetin indiğı bağlamı ortaya koymayı ve nüzûl ortamının göz ardı edilmesini engellemeyi amaçlamaktadır. řu halde burada iki kaideden söz etmek gerekecektir:

- Kur'ân'ın ifadeleri hitapta ümmilerin anlayış tarzlarına hamledilir.²
- Kur'ân'ın lafızlarının, sonradan oluşan istılâha hamletmek caiz değıldir.³

Bu iki kaide birbiriyle bağlantılı olan ve birbirlerini besleyen kaidelerdir. Müfessirler tarafından bu kaidelerin konulmuş olması aynı zamanda, indiğı dönemde Kur'ân'ın yaşayan Arapların dilini kullandığını ve söz konusu dilin üslûbunu takip ettiğini ortaya koymaktadır.⁴

Bir toplumun dilinin o toplumun kültürünün de bir ifadesi olduğı göz önüne alındığında Kur'ân'ın kullandığı dilde kültürel unsurların varlığı bu iddiayı daha da güçlendirmektedir. Nitekim günümüz Kur'ân araştırmacılarından Hâlid b. Sebt, âyetlerde Allah su, süt, şarap, bal, hurma ve üzümünden bahsettiğini ancak badem, ceviz, armut ve elma gibi Arap memleketlerinin dışında yetiştirilen ürünlerden bahsetmediğini söylemektedir.⁵

Kur'ân lafızlarının anlamlandırılmasında öncelikle Kur'ân'ın lafza yüklediğı anlam esas alınmalıdır. Eğer elimizde Kur'ân'ın lafza herhangi bir anlam yüklediğı sabit ise lugavi ve örfî anlam önceliğe sahip olmaktadır. Eğer lafız şer'i ve örfî anlama sahip değılse lugat manası ile anlamlandırılmalıdır.⁶ şinkiti (v. 1974) de bunu destekler mahiyette "bil ki tahkik, lafzın şer'i manaya sonra örfî manaya sonra lugavî manaya hamletmektir"⁷ demektedir.

Bu kâideyi sözlük anlamı dua olan "salât" kelimesi üzerinde tatbik etmeye çalışalım:

1- Salât, rükû ve secdeden oluşan anahtarı temizlik, başlangıcı tekbir, bitişi selam olan fiiller ve sözler anlamında kullanılmıştır. Bu anlam en fazla kullanıl-

2 Halid b. Usmân es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cemân ve Dirâseten*, Dâru İbn Affân, Kâhire, 1421, I, 219.

3 Sebt, *Kavâidü't-Tefsir*, I, 231.

4 Ebû İşhâk eř-Şâtbi, *el-İ'tisâm*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kâhire, ts., II, 293-294.

5 Sebt, *Kavâidü't-Tefsir*, I, 219-220.

6 Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzi, *el-Mahsûl*, Riyâd, 1400, I, 102-104; Ebû Muhammed Muvaffakuddin b. Kudâme el-Makdisi, *Ravzati'n-Nâzir ve Cenneti'l-Menâzir fi Usûli'l-Fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 2002, II, 14-15.

7 Muhammedü'l-Emin b. Muhammed el-Muhtâr eř-Şinkiti, *Müzekkira fi Usûli'l-Fikh*, Mektebetü'l-Ulüm ve'l-Hikem, Medine, ts., s. 168.

diği için naslardaki temel anlamdır. “الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ” (Mâide, 5/55) âyetinde olduğu gibi.

2- Salât dua anlamında kullanılmıştır. “إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا” (Ahzab, 33/56) âyetinde olduğu gibi. Allah’ın Hz. Peygamber’e olan salâtı ise mağfiret ve rahmettir.

3- Salât kıraat anlamında kullanılmıştır. “وَلَا جَهْرٌ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا” (İsrâ, 17/110)

4- Salât, din anlamında kullanılmıştır. “أَصَلَاتِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتَزَكَّى مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا” (Hûd, 11/87)

5- Salât, namaz yeri anlamında kullanılmıştır. “لَهَدَمْتُمْ صَوَامِعَ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ” (Hac, 22/40) “بِدَكْرٍ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا”

Bu kullanımlardan anlıyoruz ki şer’î kullanımda “salât” kelimesinin başka anlamları sözlük anlamı ile bağlantılı şekilde gelmiştir. Bu anlamların hepsi geçtikleri yerlerde murâd edilen anlamlardır.⁸ Kur’ân, “salât” kelimesini sözlük anlamına uygun kullanmakta ancak şer’î bir anlam da yüklemektedir. Burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, o dönemde kelimenin sahip olduğu sözlük anlamı ve şer’î anlamı kullanmak hatta Kur’ân’a bütüncül yaklaşım ilkesi gözetildiği müddetçe çok anlamlılığın kullanılmasında bir sakınca yoktur. Burada sakıncalı olan husus Kur’ân ve hadis metinlerinden alınarak bir disiplinin kendi sistemi içine yeni anlam yükleyerek dâhil ettiği terimlerin anlamlarını Kur’ân lafızlarına yüklenerek tefsir yapmaktır. Çünkü Kur’ân’da geçen ve Kur’ân’ın indiği asırdaki insanların üzerine anlaştıkları manalara sahip bazı lafızlar bu asırdan sonra farklı bir anlam kazanmışlardır. Kur’ân’ı yorumlayan birisinin Kur’ân lafızlarını nüzül sonrası dönemde yaşayan kişilerin yükledikleri anlamları esas alarak tefsir yapmaları doğru olmayacaktır. Bundan dolayı Kur’ân kelimelerinin, ilk nesil tarafından bilinen anlamlarıyla tefsir edilmesi gerekmektedir.

Suyûtî (v. 911/1505) Kur’ân’ın nüzülünden sonra kelimelerin anlamlarının hızlı bir değişim sürecine girdiğine ve bunun bir risk taşıdığına işarette şunları söylemektedir: “İmam Şâfiî’nin işaret ettiğine göre Me’mûn zamanında ortaya çıkan halku’l-Kur’ân’ın kabul edilmesi ve ru’yetullah’ın inkâr edilmesi gibi durumlar bid’attır. Bunların sebebi Kur’ân ve sünnet metinlerinin takip ettiği metot olan Arap dilinin bilinmemesi Yunan felsefesi ve Aristo mantığı temel alınarak sonuca gidilmesidir. Hâlbuki bu mantık ve felsefenin bir çerçevesi olduğu gibi Arap dilinin de bir çerçevesi vardır. Kur’ân ancak Arapların karşılıklı fikir alış-verişlerini ve istidlal konusundaki istilâhlarını esas alarak nâzil olmuştur, Yunan istilâhlarını değil. Her toplumun bir dili ve istilâh dünyası vardır. Kim şeriatin istilâhlarından yüz çevirir, başka bir dilin istilâhlarını kullanır ve hüküm istinbat ederse o kişi-

8 Cemâlüddin Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Nüzhetu’l-Ayuni’n-Nevâzir fî İlmi’l-Vücûhi ve’n-Nevâzir, Müessesetü’r-Risâle*, Beyrût, 1984, s. 393-396.

ye cehalet ve dalaletten başka bir pay düşmez. Böylece kasdı yakalayamazsa ve bu furûatta olursa hataya; usulde olursa bid'ata nisbet edilir.⁹ Ancak Zehebî (v. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'da Şafîî döneminde Aristo felsefesi eserlerinin henüz tercüme edilmediğinden hareketle bu sözün ona aidiyetini sorgulamaktadır.¹⁰ Fakat kanaatimizce İmam Şâfiî (v. 204/820) zamanında da Aristo'nun eserleri biliniyor ve üzerine çalışmalar yapılıyordu. İmam Şâfiî VIII. ve IX. yüzyılda yaşamış tercüme faaliyetleri de VIII. yüzyılda başlayıp X. yüzyılın sonlarına kadar üç asır devam etmiştir.¹¹ Tercüme faaliyetleri ile İmam Şafî'nin yaşadığı dönem keşifindedir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin böyle bir cümle sarf etmiş olması ihtimal dışı değildir.

İbn Teymiyye (v. 728/1328) bu konuda şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Allah'ın ve Resûlü'nün kelamını anlamada hata sebeplerinin büyüklerinden bir tanesi birinin yeni bir ıstihâl üzere yetişip Allah'ın kelamını bu ıstihâlde tefsir etmeyi istemesi ve geri döndüğü lafza bu anlamı yüklemesidir."¹² Tarihin belirli dönemlerinde bâtinî yorumlara çokça kayanlara veya mezhepsel saiklerle yapılan tartışmalarda kendi düşüncesini doğru çıkarmak için düşüncesini Kur'ân'a ya da sünnete söyletme hatasına düşenlere karşı geliştirilen bir ilke olma intibayı uyandıran bu ilkeler birçok âlim tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Gazzâlî (v. 505/1111): "Şeriat sahibinden bir haber olmaksızın ve akıl delâletinin gerektirdiği bir zarûret olmaksızın lafızların manalarını değiştirmek lafızlara güvenin ortadan kalkmasını beraberinde getirir ve Allah ve Resûl'ünün kelamının faydası ortadan kalkar. Bunların iddiasına göre anlaşılan manaya güvenmemek gerekir. Batın mana için bir kâide yoktur. Herkesin uydurmasına göre ayrı ayrı vücûhlara gidilebilir. İşte bu da İslam dinine büyük zararı olan bid'atlerdendir. Bunu yapanların gayesi insan tabiatı olağanüstüliklere meyilli olduğu ve bundan hoşlandığı için garip şeyler ortaya koymakla zahirini te'vîl ederek şeriatı yıkmak ve insanları kendi bâtın ve batıl inançlarına çevirmektir."¹³ demektedir.

Kur'ân'ın oluştuğu tarihsel bağlamı hesaba katmadan yapılan yorumlara sistemli şekilde tepki gösteren ve koyduğu sistem üzerinde bu refleksif tavrın izleri görülen Şâtibî (v. 790/1388) Kur'ân'ın yorum ekseninin kayması ihtimaline karşı bazı ilkeler belirlemiştir. Hatta bilimsel bir yorumun dahi yapılmasına cevaz vermeyen bu sistemde Kur'ân'ın yorumunun bedevî Arapların dünya görüşü ile ancak anlaşılabilceği ifade edilmektedir. Önemine binâen bu ilkeleri açıklamaya çalışacağız. Şâtibî'nin tefsir metodunu tamamen anlatabilmek çalışmamızın sını-

9 Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an İlmi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, ts., s. 15-16.

10 Şemseddin Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1993, X, 74.

11 Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, III, 375.

12 Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dârü'l-Vefâ, Mansûra, 2005, XXII, 106-107.

13 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, Dârü'l-mâ'rife, Beyrût, ts., I, 37.

larını aşacaktır. Bizim burada ele almak istediğimiz konu özellikle Kur'ân'ın yerel unsurlarına özen gösterme konusundaki ilkeleri olacaktır.

Kur'ân Tefsirinde İki Önemli Prensip: Arabîlik ve Ümmîlik

Şâtîbî'nin bu konuda koyduğu iki ilke konumuzla doğrudan ilgilidir. Buna göre Kur'ân tefsirinde gözetilmesi gereken ümmîlik ve arabîlik ilkeleridir. Şâtîbî'ye göre dinin, dolayısıyla da ilk kaynak olan Kur'ân'ın anlaşılması için, ümmîlerin yani Kur'ân'ın kendi dillerinde nazil olduğu ilk muhataplar olan Arapların bilgi düzeylerine tabi olmak gerekir. Arapların dillerinde süregelen bir örf varsa dinin kaynaklarının anlaşılması hususunda bunu terk etmek doğru değildir. Eğer böyle bir örf yoksa dinin anlaşılması için onların bilmedikleri bir şeyi gerekli saymak da uygun değildir.¹⁴ Şâtîbî bu görüşü bazı sebeplere dayandırmaktadır. Öncelikle Arap diliyle inmiş Kur'ân'ın yazılı bir metin olması ve Arap dilinde kural dışı kullanımların mevcûdiyeti dolayısıyla dilin, indiği ortamı tam yansıtamadığı kanaatindedir. Kur'ân'ın yedi harf üzere inmiş olması da bu düşüncesine temel teşkil etmektedir. Çünkü Arap dilinin bir özelliği kastedilen anlamda bir sorun yaşanmayacaksa bazı lafızların eş anlamlıları ve yakın anlamlı olanları kullanılabilir. Arap dilinde hazf üslûbu, Arap dilinde yapmacıklığa yer olmadığı ve tabîi olması sebebiyle Arap dilinin sınırladığı alanda kalınması gerektiğini savunmakta, Arap dilinin sınırladığı alanın üzerinde görüş beyan edilmesini doğru bulmaktadır.¹⁵ Şâtîbî'nin bu gerekçelerle ulaşmayı hedeflediği şey hitabın manasını anlamaktır. Çünkü hitaptan birinci derecede kastedilen ilk hitaptır. Eğer âyetlerin ifade etmediği şekilde manalar ve bilinmeyen anlamlar çıkarılırsa bu durumda anlam arayışında olanlar kapalılıkla karşı karşıya kalacaklardır.

Şâtîbî, lafız için, Arapçanın genel geçer kurallarına uyma anlamında “arabîlik”; mana için ise, o anlamın çıkarılabileceğine bir “delil” bulunması gerektiğini ifade etmektedir. O, bunlar gözetilmeden elde edilecek anlamların Allah'ın kelamının anlamında bir tahrife sebep olabileceği kanaatindedir.¹⁶ Çünkü Kur'ân'ın Arap dili ile nâzil olması ile Şâtîbî'nin kastı; Kur'ân'ın özel lafızlar ve manaları ifade ederken, kullandıkları üslup itibarıyla Arapların kullandıkları dilleri üzere nâzil olduğudur.¹⁷ Arabî sınırlar içerisinde yorumlamamanın sonucunda düşülecek hatalara Hz. Adem hakkında Tâhâ 20/121. âyetteki “غوى” lafzını “hazımsızlık”, Hz. İbrahim hakkında Nisa 4/125. âyetinde yer alan “خليل” lafzını ise “fakir” olarak anlayanları örnek olarak göstermektedir.¹⁸ Delil olmadan âyetten çıkarılan çeşitli anlamları da, yukarıda belirtildiği gibi delilsiz olması sebebiyle doğru bulmamaktadır. Mâide 5/3. âyette “domuz etinden” bahsedildiğinden dolayı, domuzun iç yağı ve

14 Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru ibn Affân, Mısır, 1421, II, 131.

15 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 132-133.

16 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 231.

17 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 103.

18 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 229-231.

derisinin, âyette anılmaması sebebiyle helal olduğu yönünde bir anlama bu türdendir.¹⁹ Bir diğer örnek de, bir erkeğin dokuz kadına kadar evlenebileceğini Nisa 4/3. âyette yer alan “مثنى وثلاث ورباع” yani “...ikişer üçer dörder...” ifadelerindeki sayıların toplamı olarak algılayanların görüşüdür.²⁰ Tüsterî'nin (v. 283/896) yorumlarına göre Nisâ 4/36. âyetindeki “والجار ذي القربى” ifadesinin batınî anlamı kalptir. “والجار الجنب”, “nefs-i tabîî”; “والصاحب بالجنب”, “dine uyan akıl”; “وابن السبيل” ise Allah'a itaatkâr organlardır.²¹ Şâtıbî bu tür yorumlara gidilmesine engel olan durumları şöylece özetlemektedir:

a- Sahâbe ve tabiûndan oluşan selef âlimlerinden buna benzer veya yakın anlamda Kur'ân tefsiri nakledilmemiştir. Böyle bir anlam biliniyor olsaydı mutlaka nakledilirdi. Ayrıca anılan nesil Kur'ân'ın zâhiri ve bâtınını anlama hususunda en dikkatli ve dini bilgiler konusunda en bilgili kimseler olarak pek çok konuda olduğu gibi ölçü olarak kabul edilmektedir.

b- Bu tefsirin doğruluğunu gösteren bir delil de yoktur.

c- Âyetin lafzî bağlamı da bu tür bir anlamaya imkân vermemektedir.

d- Bu şekilde anlaşılmasına dair hârici bir delil de bulunmamaktadır.

e- Aksine bu ve benzeri tefsirler, Kur'ân yorumunda kabul edilemezliği ve olumsuzluğu sâbit olan Bâtınîler'in ve benzerlerinin yorumlarına daha yakın durumdadır.²²

Şâtıbî'nin Kur'ân yorumunda bu kadar rivâyete önem vererek Arap dilinin imkân sınırları içerisinde kalmak ve ümmî bir dünya görüşünün bakış açısıyla yetinilmesi konusunda bu kadar ısrarcı olmasına dair Hz. Ebû Bekr'e ait şu iki rivâyeti zikreder:

“Allah'ın kitabı hakkında kendi görüşüme göre konuşursam hangi gök beni gölgelendirir, hangi yer barındırır” ve Kur'ân'da ifadesi geçen “كلامه” hakkında sorulduğunda “bu konuda kendi görüşüme göre konuşuyorum. Eğer doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandandır” rivâyetleridir.²³

Kur'ân'daki Kelimelere İstılâh Anlamı Verilen Örnekler

Kur'ân sonrası oluşan düşünce sistemleri her ne kadar Kur'ân'dan ve onun kelime dünyasından beslense de kendi üst dillerini oluşturmuşlardır. Bu süreç, onlara göre, iç ve dış kültürlerin etkileriyle kısmen veya ekseriyetle Kur'ân'ın anlam dünyasına yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple Kur'ân keli-

19 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 228.

20 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 227.

21 Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, Kâhire, ts., s.30.

22 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 248-249.

23 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 276.

melerinin nüzul dönemindeki orijinal anlamını tespit etmek oldukça önemlidir.²⁴ Çünkü Kur'an'ı okurken rastladığımız kelimeler aynı zamanda kelâm, fıkıh, felsefe gibi ilimlere ait kitaplarda veya günlük hayatta kullandığımız, akâid ve ilmihâl kitaplarında sıklıkla gördüğümüz kelimelerdir. Dolayısıyla her gördüğümüz kelime az ya da çok Kur'ândaki anlam dünyasından uzaklaşmıştır. Bundan dolayı Kur'an'ı anlama faaliyetinde bulunurken ilk anlamı tespit etmek öncelikli işimiz olmalıdır. Aksi takdirde anlama hatalı olacaktır. Örneğin “abd” kelimesi cahiliyede “hür” kelimesinin zıddı olarak kullanılmakta idi. İnsanın köle edinilmesi ve putlara tapma bu kelime ile ifade edilirdi. Klasik lugatlarımız incelendiğinde de “عبد الطاغوت” ifadesinin putlara hizmet etmek anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.²⁵ Dolayısıyla “ibâdet” kelimesi de bunun mastarı olmaktadır. Kur'an bu anlamı muhafaza etmiştir. Fakat nüzul sonrasında bu kelime kulluğun daha çok şekil yönünü ifade eder şekilde kullanılmış günümüzdeki “ritüel” kelimesinin yerini almıştır. Kur'an tefsiri yapılırken bu konuda dikkatli olunmalı ve daha çok “kul olma” anlamı vurgulanmalıdır. Bu kelimelerin çoğu, Kur'ân'da ifade ettikleri anlamlarından ziyade, yeni kazandıkları anlamlarıyla dildeki yerlerini almışlardır. Bu durumda, düşünce örgüsünü kelimelerin yeni anlamlarıyla şekillendiren okuyucu, Kur'ân'a yöneldiğinde bazı âyetleri yanlış anlayacaktır. Zira Arkoun'un da kaydettiği gibi, Kur'an ve Hz. Peygamber'in tarihi tecrübesini, yaşantısını ve sünnetini, İslam devletinin genişlemesinden sonra gelenek tarafından kullanılan kelimelerle ve anlamlarla okuyup anlamaya ve yorumlamaya çalışma ameliyesi isabetsizlikle sonuçlanabilir.²⁶ Bu tür hatalardan korunmak için verilen anlam, bazı hususlara ters düşmemesi gerekmektedir. Kur'an'ın kendisine ve sahîh kıraâtlere, sahîh sünnete, ashâbın icmâına, Arap diline, âyetin zahirine ve bağlamına, sağlam mantığa, ve kesinleşmiş ilmi verilere ters düşmemelidir.²⁷

Muhammed Abduh (v. 1323/1905), Kur'an kelimelerinin nüzûl sonrası dönemde kullanımıyla alakalı olarak: “Lafızların çoğu tenzil zamanında bazı manalar için kullanılıyordu. Sonra yakın veya uzak zamanda bu lafızlar farklı anlamlar için kullanılır oldu ve ilk anlamın önüne geçti. “Te'vîl” kelimesi bu lafızlardandır. Mutlak veya vechi mahsûs tefsir manasıyla şöhret bulmuştur. Fakat Kur'ân'da başka anlamlara gelmektedir” demektedir. “... هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ...” (Arâf 7/53) âyetinde geçen “te'vîl” kelimesinin anlamını sorgulayan Muhammed Abduh doğru anlamın peşinde olan kişinin Kur'ân'da geçen kelimelerle sonradan oluşmuş ıstılâhları birbirinden ayırmak için dinde oluşmuş ıstılâhları araştırmasının bir

24 Yunus Ekin, “İzutsu'nun Kur'an Semantiği Gelişmeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 18, sy:1, 2005, s. 100.

25 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990, III, 65; Muhammed b. Hasan el-Ezdi, *Cemheretu'l-Luga*, Beyrût, 1345, I, 245.

26 Muhammed Arkoun, *İslami Düşüncede Otorite Kavramı: Lâ Hükme İlla Lillâh* (İslam'da Siyaset Düşüncesi adlı derleme içerisinde), çev. Kasım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 52.

27 Abdulcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul, 2000, s. 80.

zorunluluk olduğunu söylemektedir. Müfessirlerin çoğu Kur’ân kelimelerini ilk üç yüzyıldan sonra ortaya çıkmış istılâhlarla tefsir etmektedirler. Abduh’a göre Kur’ân tefsirinde müdakkik olan kişiye düşen, Kur’ân’ı nüzûl döneminde kullanılan anlamlarına göre tefsir etmektir.²⁸

İbnü'l-Esîr (v. 606/1210) “اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل” hadisini açıklarken “te’vîl” kelimesinin lugat anlamını “آل الشيء يؤول إلى كذا” cümlesinden hareketle “dönmek” şeklinde vermektedir. Sonra “te’vîl” kelimesinin hadisteki tanımını “lafzın zâhirinin, vaz’ olunan aslından; olmadığı takdirde lafzın zâhirinin terk edilmeyeceği bir delile ihtiyaç duyduğu anlama nakletmektir” şeklinde vermekte ve ardından Hz. Aişe’den rivâyet edilen “كان النبي صلى الله عليه وسلم يُكثِرُ أن يقول في” “رُكُوعه وسجوده سبحانك اللهم وبحمدك يتأول القرآن Kur’ân’ı te’vîl ederek ‘sühbânekellahümme vebihamdik’ duasını çok söyledi” şeklindeki hadisi zikretmektedir. Hz. Âişe’nin bu ifadeyi “فَسَبَّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرُهُ” (Nasr, 110/3) âyetinden aldığını da ilave etmektedir. İbnü'l-Esîr devamla içinde “te’vîl” kelimesi geçen diğer bir rivâyeti zikretmektedir. Rivâyete göre Zührî, Urve’ye “seferde namazı tam kılan Hz. Aişe hakkında ne dersin” deyince cevaben Urve “تَأَوَّلْتُ كَمَا تَأَوَّلَ عُمَانٌ” “Hz. Osman’ın yaptığı gibi te’vîl ediyor” demiştir. Burada Hz. Osman’ın te’vîlinden maksat kendisinden rivâyet edilen Hz. Peygamber’in hac vaktinde ikamete niyet ederek Mekke’de namazı tam kıldığı rivâyeti kaydetmektedir.²⁹

İbnü'l-Esîr’in, te’vîlin anlamını bu şekilde verdikten sonra bu rivâyetleri zikretmesini Müsâid b. Süleymân Tayyâr eleştirmekte ve yukarıdaki ifadelerle karşı söyle demektedir:

“Kur’ân’ın te’vîl edilmesi nerede burada? ‘فَسَبَّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرُهُ’ (Nasr, 110/3) âyetini te’vîl ederek ‘سبحانك اللهم ربنا وبحمدك. اللهم اغفر لي’ şeklinde dua etmesi âyeti uyarlaması değil bu emri tatbik etmesi anlamına gelir. Allah Resûlü’nün sözü kendisinden oldukça sonra oluşan bir manaya nasıl hamledilebilir. İçine düşülen hatalardan bir tanesi şeriatin lafızlarının ve selevin sözlerinin üzerine, sonradan oluşan istılâhların hâkim olmasıdır. Bu yolla da âlimler hakkında yanlış kanaatler ve tahrîf oluşmaktadır. *Lisanu'l-Arab* sahibi İbn Manzûr, İbnü'l-Esîr’den nakil yapmaktadır. Çünkü İbnü'l-Esîr’in kitabı İbn Manzûr’un kaynaklarından birisidir. Bundan dolayı bununla ihticac edilemez. Aynı şey *Tâcu'l-Arûs* için de geçerlidir. O da İbnü'l-Esîr’in ve başkalarının sözlerini nakletmiştir. Bu tür lugatların içine girmiş unsurlardandır. Arabın lugatında bunların aslı yoktur.”³⁰

28 Muhammed Abduh-Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, el-Hey’etü'l-Misriyye'l-Âmme lil-Kitâb, Kâhire, 1990, I, 21-22.

29 Ebu’s-Seâdât el-Mübârek b. Esiruddîn Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, 1979, I, 192.

30 Müsâid b. Süleymân Tayyâr, *Mefhûmu't-Tefsir ve't-Te’vîl ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l-Müfesser*, Dâru ibni'l-Cevzi, Demmâm, 2010, s. 54.

Süleymân Tayyâr devamla “te’vîl” kelimesi ile ilgili şunları söyler:

“Te’vîl’ kelimesinin sonradan kazanmış olduğu anlam sonraki dönem lugalarda bulunmaktadır. *Lisanu’l-Arab*’da İbnü’l-Esîr’den nakille; *Tacu’l-Arus*’ta *Cem’u’l-Cevâmi*’, İbn Kemal ve İbnü’l-Cevzî’den nakille “اول” maddesinde bu açıkça görülmektedir. Bu nakiller lafzın medlûlünün araştırılması neticesinde değil usulcülerin te’vîle yükledikleri istılâh anlamlarının zikredilmesinden ibarettir. Te’vîlin bu anlamının dilcilerin kitabında zikredilmesine aldanılmamalıdır.”³¹ “Te’vîl” kelimesinin istılâh anlamı oluştuktan sonra İbnü’l-Esîr te’vîlin istılâh anlamını vermiş ve ardından rivâyetleri zikretmiştir. Fakat istılâh anlam daha sonra oluştuğu için istılâhî anlamın hadis metinlerine yüklenmesini Süleymân Tayyâr usûlen hatalı görmüştür.

Örnekte olduğu gibi istılâhî anlamın esas alınması durumunda bazı muhtemel hatalara da düşülebilir. Örneğin İmran b. Husayn’dan rivâyet edilen: “Resûlüllah zamanında temettu’ yaptık sonra da bu âyet indi...”³² şeklindeki hadise dayanarak birisi Hz. Peygamber kırân haccı değil temettu’ haccı yapmıştır şeklinde yorum yapsa hatalı bir tespitte bulunmuş olur. Çünkü sahâbe kırân haccına da temettu’ demekte idiler.³³ İstılâhta ise âfâkî bir müslümanın hac aylarında devamlı bir şekilde Mekke’de olmak şartıyla iki ihramla ailesi ile herhangi bir cinsi teması olmadan önce umre sonra hac yapmak suretiyle yapılan hacca denmektedir.³⁴ Kırân haccı ise tek ihramla önce umre sonra hac yapmaktır.³⁵ Bu ayırım sahâbe zamanında mevcut olan bir ayırım değil sonraki devirlerde ortaya çıkan bir ayırmadır.

“Sadaka” kelimesi de nüzûldan sonra terimleşmiş olan ve Kur’ândaki anlamı daraltılarak kullanılan bir kelimedir. Bu kelime nafîle olarak yapılan harcama, zekât ise dinen farz ibadeti ifade eden bir harcama olarak tanımlanmaktadır.³⁶ Fakat Kur’ân’da sadaka, zekâtı da kapsar bir şekilde kullanılmaktadır.

“Fıkıh” kelimesi de Kur’ândaki anlamından oldukça farklılaşarak istılâh anlamı kazanmıştır. İlk asırda “âhîret yolunu, nefislerin afetlerinin inceliklerini, amel-leri ifsâd eden şeyleri ve dünyanın bayağılığını bilmek, ahîret nimetlerine gözü dikmek ve kalbi korkunun kaplaması anlamında”³⁷ kullanılmakta idi. Nitekim قَلْوًا “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndükle-

31 Tayyâr, *Mefhûmu’t-Tefsir ve’t-Te’vîl*, s. 52.

32 Buhârî, *Hacc*, 35.

33 Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, *el-Hakikatü’ş-Şer’iyye fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Riyâd, 1995, s. 68; ayrıca bkz. Nuruddîn b. Abdilhadî Ebu’l-Hasen es-Senedî, *Haşiyetü’s-Senedi ale’n-Nesât*, Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, Halep, 1986, V, 151.

34 Allâme Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu İstılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrût, 1996, I, 506.

35 Tehânevî, *Keşşâfu İstılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, II, 1313.

36 Bâzmûl, *el-Hakikatü’ş-Şer’iyye*, s.111.

37 Bâzmûl, *el-Hakikatü’ş-Şer’iyye*, s.128.

rinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.” (Tevbe, 9/122) âyeti göz önüne alındığında dinde fıkıh sahibi olmanın ikaz etmeyi gerektirdiği ifade edilmektedir. Bu da ilk asır “fıkıh” anlamına çok uygundur. Nitekim müfessir Reşid Rıza: “Mu’cem sahipleri “fıkıh” kelimesini şeriatin furûlarını kapsayan ilim olarak tanımlamışlardır. Bu sonradan oluşturulmuş bir ıstılahtır. Bu yüzden bu anlam ile Kur’ân ve sünnette geçen bu kelime tefsir edilemez”³⁸ demektedir.

“Kaza” lafzı da nüzûlden sonra terimleşmiş bir kelimedir. İslam fakihleri bu kelimeye bir ibadetin, vaktinin dışında yerine getirilmesi manasını vermişlerdir. Fakat bu kelimenin anlamı Kur’ân ve sünnette böyle değildir. Kaza demek bir ibadetin gerek vaktinde gerekse vaktin dışında tamamlanması demektir. Nitekim “*Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılmış ve Allah’ın lütfundan nasip arayınız*” (Cuma, 62/10) âyetinde “*فضى*” fiili namazın vaktinde yerine getirilmesinden bahsetmektedir. Fakat sonra fukahâ bu kelimeyi terimleştirmiş ve “kazâ” lafzını ibadeti vakti dışında yapmaya, “edâ” lafzını da vaktinde yapmaya terim olarak kullanmaya başlamışlardır. Fakat bu ayırım Kur’ân’da ve sünnette yapılmamıştır. Nitekim bir hadiste “*فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتوا*” yani “vaktine ulaştığınız namazı kılın, geçirdiğinizi de tamamlayın”³⁹, başka bir rivâyette de “*فاتوا*” yerine “*فاقضوا*”⁴⁰ ifadesi vardır. Buradan da kaza fiilinin bir ibadeti vakti dışında yapmak anlamında kullanılmadığını görmekteyiz. İbn Teymiyye bu hadisle alakalı şu izahı yapmaktadır:

“İbadetler için iki vakit vardır: 1- Genel vakit 2- Özür sahipleri için uyandıklarında veya hatırladıklarında ibadetlerini yapacakları özel vakit. Bu vakit özür sahibi olmayanlar için (ibadet) vakit(i) değildir.”⁴¹ Dolayısıyla Kur’ân ve sünnette ibadet için vakit olarak belirlenmemiş bir vakitte ibadeti yerine getirmeyi ifade eden herhangi bir kelimenin olmadığını söylenebilir.

“Mihrap” kelimesi Kur’ân’da geçen fakat anlamı günümüze kadar değişmiş bir kelimedir. Günümüzde bu kelime mescitte kible yönünde imamın durduğu bölüme denmektedir. Fakat Kur’ân’da bu kelime “bir kişinin insanlardan ve dünya işlerinden uzaklaşıp içinde yalnız kaldığı oda veya yüksek bir yer”⁴² anlamında kullanılmaktadır. Ulemâ Kur’ân’da kullanılan anlamıyla mihrapta namaz kılma konusunu sert bir dille eleştirmiş ve bunun bir bid’at olduğunu söylemişlerdir. Örneğin İbn Mes’ûd “mihrablar kiliselerindir siz de ehl-i kitaba benzemeyin buralardan uzak durun”⁴³ demiştir. Sahâbe ve tabiûndan nakledilen bu konuda hayli fazla rivâyet mevcuttur. Hatta Suyûtî tarafından bu konuda yazılmış “*اعلام الاريب بحدوث*”

38 Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, IX, 352.

39 Buhârî, *Ezân*, 21.

40 Nesâî, *İmamet*, 861.

41 İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, XII, 106.

42 Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrût, 1404, I, 379-380.

43 Heysemî Nûreddin Ali b. Ebî Bekr, *Keşfü’l-Estâr an Zevâidi’l-Bezzâr ale’l-Kütübi’s-Sitte*, thk. Habibu’r-Rahmân el-Âzamî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 1399, I, 210.

”بدعة الحارِب“ isimli bir risâle mevcuttur.⁴⁴ Fakat buradan mescitlerde bulunan mihrapların bid’at olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunmak kesinlikle yanlış olacaktır.

Kelimeler ıstılâh anlamı kazandığı gibi bazı fiil ve terkipler de ıstılâh anlamı kazanabilmektedir. İstilâh anlamı esas alınıp Kur’ân yorumlandığında yine hatalı bir anlama olacaktır. Örneğin “لا يَنْبَغِي” ifadesine “yapanın cezalandırılmadığı, terk edenin de mükâfatlandırılmadığı amel” anlamında “kerâhet” anlamı verenleri İbn Kayyim *İ’lâmu’l-Muvakkı’in*’de şöyle eleştirmektedir: “Allah’ın, Resûlü’nün ve ilk dönem âlimlerin sözlerinde geçen “لا يَنْبَغِي” lafzına, sonradan kazandığı ıstılâhî anlamı hamleden kişi “الكراهة” lafzını sonradan kazandığı anlama hamledenden daha kötü bir hata yapmıştır. Allah’ın ve Resûl’ünün sözlerindeki “لا يَنْبَغِي” ifadesinin kullanımı dâimi sûrette şer’î olarak sakıncalı ve düşünülmesi mümkün olmayan şeylerde kullanılmaktadır.”⁴⁵

İmam Muhammed (v. 189/805), mezhebinin görüşü haram olmasına ve elinde delil bulunmasına rağmen mut’a nikâhı hususunda şöyle demektedir: “Mut’a nikâhı mekrûh olup yapılması yakışık almaz (لا يَنْبَغِي). Hz. Peygamber onu birçok hadiste nehyetmiştir.” İmam Muhammed garar içeren satışlardan bahseden hadisleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Bütün bu satışlar mekruhtur, yakışık almaz (لا يَنْبَغِي) Çünkü onlar bize göre garardır. Garar satışını ise Hz. Peygamber nehyetmiştir.”⁴⁶ demektedir. Bu ifadelerinde İmam Muhammed “لا يَنْبَغِي” ifadesini Kur’ân’daki anlamı ile değil ıstılâh anlamını esas alarak kullanmıştır.

“kelime/kelime” lafzı Kur’ân ve sünnette tam cümle anlamında kullanılmaktadır. *(Resûlüm!) de ki: Ey ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz*” (Âl-i İmrân, 3/64) âyetindeki “kelime” lafzı da tam cümle anlamındadır. *كلمات حبيبتان إلي الرحمن. خفيقتان علي اللسان. ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده. سبحان الله العظيم* “Rahman’a sevimli iki söz vardır ki dile kolay fakat mizanda ağırdır. Bunlar sübhânellâhi ve bihamdihî ve sübhânellâhi’l-azîm’dır”⁴⁷ Fakat nahiv âlimleri “kelime” lafzını isim, fiil ve harf olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁸ Onun için Kur’ân’daki “kelime/kelime” lafızlarına nahivcilerin ıstılâhındaki anlamı vermek yanlış olacaktır. Âyetin anlamını “ortak bir kelimeye gelin” şeklinde çevirmek yukarıda zikrettiğimiz hadisteki anlamına aykırı olacaktır. Çünkü “سبحان الله وبحمده” ve “سبحان الله العظيم” ifadeleri iki kelime olarak ifade edilirken ıstılâh anlamı esas alındığında üçer kelimedenden altı kelime olmaktadır.

Gece ve gündüzün günlük kullanımlardaki anlamları ile Kur’ân’daki anlam-

44 Bâzmül, *el-Hakikatü’ş-Şer’iyye*, s.158.

45 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr, *İ’lâmu’l-Muvakkı’in an Rabbi’l-Âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sâd, Dâru’l-Cil, Beyrût, 1973, I, 43.

46 Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Medenî, *Muvattau Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Medine, ts., I, 275.

47 Buhârî, *Dâvât*, 65; Buhârî, *el-Eymân ve’n-Nüzür*, 18; Müslim, *Kitâbü’z-Zikr ve’d-Duâ*, 2694.

48 İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, I, 245-246.

ları farklılık arz etmektedir. Örneğin günlük kullanımda gündüz, güneşin doğması ile başlar, gece ise fecrin doğmasına kadar veya güneşin doğmasına kadar devam eder.⁴⁹ Fakat şer'î kullanımda “gece/الليل” ve “gündüz/النهار” kelimeleri mutlak olarak kullanıldığında “gündüz/النهار” fecrin doğması ile başlar. İbn Teymiyye bu konu ile ilgili şu bilgileri kaydeder: “Ne Allah'ın kelâmında ne de selevin kullanımında gündüzün yarısı ile başlangıcı fecrin doğması olan gündüz kastedilmez. Bu durumda gündüzün yarısı zevâlin öncesine tekâbül eder. Bundan dolayı sonraki dönem ulemâ hata yapabilmektedir. Örneğin ulemâyâ nâfile oruç tutan kişinin oruca gündüzün yarısından önce niyet edip edemeyeceğine dair soru sorulduğunda gündüz ile muradın başlangıcı fecrin doğuşu olan orucun gündüzü zannetmektedirler. Buradaki hatanın sebebi mutlak olan gündüz ile orucun gündüzü arasındaki farkı göz önünde bulundurmamalarıdır. ‘Yarı/نصف’ ifadesi izâfe edilen gündüz, güneşin doğmasından itibaren başlarken mutlak gündüz, fecrin doğmasından itibaren başlar. Gecenin üçte biri kaldığında meleklerin yeryüzüne indiği yönündeki Hz. Peygamber'den gelen rivâyetteki üçte bire izafe edilen “gece/الليل” ifadesinin “yarı/نصف” ifadesi izafe edilen gündüz cinsinden olduğu görülür. Buradaki gece güneşin doğmasıyla sona eren gecedir. Fukahânın, gecenin yarısı veya üçte biri gibi mutlak kullanımı, gündüzün yarısı şeklinde mutlak kullanımı gibidir. Vakitler hesaplanırken de bu şekilde hesaplanır.”⁵⁰

Başka bir örnek olarak “necis” kelimesini zikredebiliriz. Mukbilî (1108/1697) Tevbe 9/28. âyette geçen “إِنَّمَا التَّشْرِكُ بِحَسِّ” âyetinden istidlâl ederek müşriklerin necis olduğu sonucuna varmaktadır. Hâlbuki “necis” kelimesi kötü anlamındadır. Mesela “الاعمال السيئة بحسِّة” ibaresinde geçen “necis” kelimesi lugat anlamında kullanılmıştır ve kötü anlamındadır. Fakat “والخمر بحسِّة” ifadesindeki necis ise ıstılâh anlamında necistir. Yani namaz kılan kişinin elbisesinde veya namaz kılacağı yerde bulunması halinde namazın sahih olmasına engel olan necisliktir. Şevkânî, Mukbilî'yi eleştirmekte ve bu hatalı yorumun sebebinin “حَسِّة” kelimesinin burada lugat anlamında kullanıldığı halde ıstılâh anlamını esas almak olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹

“الخيرة” (el-Kasas, 28/68) âyetinde geçen “وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ” kelimesine “الارادة” anlamı verenleri İbn Kayyim eleştirmektedir. Hatalı anlamalarına sebep olarak da “الخيرة” kelimesinin ıstılâh anlamını esas almalarını gösteren İbn Kayyim “Burada ihtiyar, -Allah ihtiyar (irade) ile edip eyler diyen kelimcilerin dediği gibi- irade anlamındadır diyen bu âyeti anlamamıştır. Bu ıstılâh sonradan oluşmuştur. Bu anlam Allah kelamının üzerine hamledilmez. “İhtiyâr” lafzı Kur'ân'da lugat anlamına uygun olarak kullanılmıştır. Lugatta bu kelimenin anlamı

49 Bâzmûl, *el-Hakikatü'ş-Şer'iyye*, s. 155, 166.

50 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, V, 470-472.

51 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, İdâratü't-Tabââtü'l-Müniriyye, Kâhire, ts., I, 25.

bir şeyi başka bir şeye tercih etme anlamındadır. Böyle olunca mutlak iradeden daha hususi bir anlamı vardır⁵² ifadelerini kullanmaktadır.

Bu âyeti mezhebi sâiklerle açıklama teşebbüsü, kelimenin istılâh anlamını esas alıp yorumlamanın yanı sıra nahiv kaidelerinin istenen doğrultuda işletilmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Mu'tezile bu âyeti salah-aslah anlayışı doğrultusunda değerlendirmiş ve âyete "Allah kullarının yararına olacak şeyleri tercih eder" şeklinde bir anlam vermiş iken, Ehl-i sünnet, Allah'ın dilediğini seçeceğini, kulların, Allah'ın seçimine herhangi bir etkide bulunmasının söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir. Buna bağlı olarak Mu'tezile âyetteki "ما" yı "الذي" yani ismi mevsûl olarak değerlendirmişken, Ehl-i sünnet, "ما" yı nâfiye olarak algılamış ve "ما كان لهم الخيرة" cümlesini müstakil bir cümle kabul etmişlerdir. Hâlbuki âyetin sebebi nüzûl rivâyeti incelendiğinde "كَيْفَ نَزَّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْنَيْنِ عَظِيمٍ" "Keş-ke Kur'an iki şehirden olan büyük bir adama indirilseydi" (Zuhruf, 43/31) şeklinde Mekkeli müşriklerin Peygamber'imizin peygamber olarak seçilmesine itirazlarına bir cevap vardır. Dolayısıyla bu âyette Allah, kimi peygamber seçeceği noktasında tek yetki sahibinin kendisi olduğunu, bu seçimde kendi iradesi dışında hiçbir şeyi esas almayacağını ifade etmektedir.⁵³

Kavâidü't-Tefsir isimli eserin müellifi Hâlid b. Sebt de bazı kelimelerin günümüzde kullandığımız dildeki anlamının esas alınması durumunda yanılmanın olabileceğini ifade etmekte ve "zerra/الذرة" kelimesini örnek vermektedir. Bu kelime lugatta "küçük karınca" anlamındadır.⁵⁴ Müellif bu kelimenin atom diye yorumlanmasını doğru bulmamaktadır.⁵⁵

Dinen kutsal kabul edilen yerlerin de istılâh anlamlarının esas alınması yanlış yorumlara sebep olmaktadır. Örneğin "Mescid-i Aksâ" kavramının şu an mescit olarak bilinen mekâna verilmesi sonradan oluşmuş bir kavramdır. Kur'an'da ise Kudüs'teki Harem-i Şerîf duvarlarının arasındaki yere denmektedir. Şu anda ise Kubbetü's-sahre, mescid ve birçok bina vardır.⁵⁶ İbn Teymiyye bu konu ile alakalı şu uyarıyı yapmaktadır: "Ka'be' lafzı asıl olarak Ka'be yapısının ismidir. Sonra Kur'an bu kelimeyi Ka'be çevresi için de kullanmıştır. Örneğin Maide 5/95'te "هَدْيًا" "Kabe'ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere" ifadesinde bu tür bir anlam değişmesi vardır. 'Mescid-i Harâm' lafzı da hem mescidi hem de haram bölge olan mescid çevresini ifade etmektedir."⁵⁷

52 İbn Kayyim, *Şifâu'l-Alîl fî Mesâilî'l-Kadâi ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl*, Beyrût, 1978, I, 32.

53 Bkz. Ebu'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizî't-Tenzîl ve Uyûmi'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Tevîl*, thk. Abudurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, ts., III, 177; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 11.

54 Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâi, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, ts., VIII, 175; Cevherî, *es-Sihâh*, II, 226; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrût, ts., IV, 303.

55 Sebt, *Kavâidü't-Tefsir*, I, 231.

56 Sâlih er-Rakb, *el-Heykelü'l-Yehûdî*, Merkezü'n-Nûr li'd-Dirâsati ve'l-Ebhâs, Gazze, 2002, s. 98.

57 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIX, 247.

Kur’ân’da geçen ve Hz. İbrahim’in mantıksal çerçevede rabbinin kim olduğunu bulma çabası olarak özetlenebilecek pasaj içerisinde geçen “felemmâ efele/فلما أفل” ifadesini “kaybolmak” değil de “hareket” olarak anlamlandıran dolayısıyla da hareket ediyor olmasından da ayın rab olması yönünde yorum yapanları eleştiren İbn Kayyim bu yorumun batıl olduğu düşüncesindedir. Kur’ân’ın nâzil olduğu dilde “أفل” kelimesinin hareket anlamına geldiği bir kullanımın olmadığını ifade eden İbn Kayyim aynı şekilde “الأحد/el-ehad” kelimesini “kendisinden bir şeyin ayrılması kesinlikle söz konusu olmayan şey” olarak yorumlayıp “Allah eğer arşın üzerinde olmuş olsaydı ehad olmazdı” şeklinde gerekçelendirenleri sert bir şekilde eleştirmektedir. Burada konumuzla alakalı olan nokta İbn Kayyim’in eleştirisine gerekçe olarak sunduğu “oysa ‘ehad’ kelimesinin bu anlama geldiğini ne Araplardan ne de dil ehlinden biri bilmektedir. Arapların dilinde bu kelimenin bu anlamda kullanıldığı tek bir yer bile mevcut değildir. Bu, Cehmiyye, felsefe, Mutezile ve onlara uyanların bir kullanımıdır”⁵⁸ şeklindeki ifadeleridir. Çünkü Arapların bilmedikleri daha doğrusu nüzûl ortamında sahip olmadıkları anlamları “أفل” ve “أحد” kelimelerine yüklemeleridir.

Kur’ân’daki kelimelerin anlamları tespit edilirken mümkün mertebe mezhepsel ihtilaf ve tartışmalardan etkilenmemiş kaynaklardan faydalanmak bir zarûret arz etmektedir. Bundan dolayı da başvurulacak kaynaklar h. IV. asrın ötesine geçmemelidir. Çünkü ilk üç ve dördüncü yüzyıldaki kaynakların müellifleri belli bir mezhebe aidiyet içerisinde olsalar da, onların herhangi bir ayrışmanın içerisinde olmadıkları söylenebilir.⁵⁹

Sonuç

Kelimelerin dinamik bir yapıya sahip olduğu genel anlamda kabul edilen bir olgudur. Bundan dolayı kelimelerin anlam değişmelerine uğraması zamanla her insan topluluğunda rastlanan bir durumdur. Fakat olumlu veya olumsuz anlamda toplumda değişiklik yapma, yeni bir medeniyet kurma, bir medeniyetin değerlerini itibarsızlaştırma veya yok etme, yeni değer yargıları üretme ve her konuda yenilenmeye gitmeyi hedefleyen iradenin ilk yapması gereken dilde kullanılan kelimelerin medlûllerinde değişime gitmesi, bazı kelimeleri unutturması ve yeni kelimeler ve tabirler üretmesi olacaktır. Kur’ân da hedefini gerçekleştirmek için bu yöntemi benimsemiş ve bu konuda başarılı olmuştur.

Kur’ân yaptığı bu değişikliklerle kullandığı kelimelerin anlamları itibariyle cahiliye döneminin dilinden az da olsa farklı bir metin olarak ortaya çıkmıştır. Kur’ân’ın, anlamında değişiklik yapmadan kullandığı kelimelerin anlamlandırılmasında cahiliye dönemine ait şiir ve nesir gibi edebi malzemeler bizim için en

58 İbn Kayyim, *es-Savaikü'l-Mürsele ale'l Cehmiyye ve'l-Muattile*, Daru'l-Âsime, Riyâd, 1998, I, 189-191.

59 Mehmet Emin Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, *Bilimname XV*, 2008/2, s. 131.

önemli kaynaklardır. Buradan elde edilen kelimelerin anlamlarına dair veriler bizi doğru bir anlama yönlendirecektir. Fakat şer'î anlam yüklenen kelimelerin anlamlandırılmasında aynı durum söz konusu değildir. Şer'î anlamın belirlenmesinde cahiliye dönemi kaynakları ancak genel dilden şer'î alana geçişteki ilk anlamı belirlemeye yardımcı olur. Bu ilk anlam bizim çok önemli olmakla beraber asıl anlamı tespit için Kur'an bütünlüğüne, hadislere ve şeriatın vaz' edildiği örfü bilmeye ihtiyaç duyulacaktır. Çünkü yeni yüklenen anlam yeni anlam alanı içinde oluşmuştur. Anlamının tespiti de ancak yeni oluşan sistemin analizinden sonra tespit edilebilir.

Kur'an'ın nüzûlünden sonra gerek Kur'an tarafından anlamları değiştirilen kelimeler gerekse de cahiliyedeki anlamında kullanılan kelimeler farklı ilmi disiplinlerde ıstılâh anlamı yüklenerek kullanılmaya başlamıştır. Bu kullanımlar o kadar yaygınlaşmıştır ki kelimenin Kur'andaki anlamı geri planda kalır olmuştur. Bu farklılaşma Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde başlamıştır. Çünkü dinin temel kaynakları tamamlandıktan sonra yeni problemlere çözüm bulacak, eleştirilere sistemli cevap verecek, sonraki nesillere gelenek olarak bırakılacak gelişmeye açık ve ilmi kıstaslara uygun sistemler kurma ihtiyacı kendisini göstermiştir. Daha çok Kur'anda geçen kelimeler kullanılarak kurulan bu ilmi disiplinler ıstılâh olarak kullandıkları kelimeleri Kur'andakinden tamamen farklı olmasa da aynı anlam alanlarında da kullanmamışlardır. Dolayısıyla bir kelimenin ıstılâhî anlamının esas alınarak yapılacak bir Kur'an yorumunun tamamen yanlış olmamakla beraber nüzûl döneminin bazı ayrıntılarını gölgede bırakacak ve bizi doğru anlamdan az da olsa uzaklaştıracaktır. Çünkü Allah tarafından kurgulanıp inzâl edilen bir metin insan tarafından kurulmuş bilimsel bir kurgunun öğeleri ile anlamlandırılma durumunda kalacaktır. Bizi bu konuda en çok yanıltan nokta bir kelimenin anlamını öğrenmek için başvurduğumuz sözlüklerin nüzûl sonrasında, kelimelerin anlamlarının kronolojiye dikkat edilmeksizin ve lugavî-şer'î-ıstılâhî anlam gibi herhangi ayrıma tabi tutulmaksızın telif edilmeleridir. Bunun için sözlüklerden faydalanan sözlüklerin telif edilme yıllarına göre bir sıra izlenerek araştırılan kelimenin ıstılâh anlamından arındırılıp nüzûl dönemi anlamı yakalanmalıdır.

Kaynakça

Abduh, Muhammed-Muhammed b. Ali Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme lil-Kitâb, Kâhire, 1990.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yay., Ankara, 1998.

Arkoun, Muhammed, *İslami Düşüncede Otorite Kavramı: Lâ Hükme İlla Lillâh İslami Düşüncede Otorite Kavramı: Lâ Hükme İlla Lillâh* (İslam'da Siyaset Düşüncesi adlı derleme içerisinde), çev. Kasım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-Hakikatü-Ş-Şer'iyye fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Riyâd, 1995.

Candan, Abdulcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yay., İstanbul, 2000.

- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990.
- Ekin, Yunus, "İzutsu'nun Kur'an Semantiği Gelişmeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 18, sy:1, 2005, (96-107).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddin*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, ts.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Habibu'r-Rahmân el-Âzamî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1399.
- İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luga*, Beyrût, 1345.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed, *es-Savaikül-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattile*, Daru'l-Âsime, Riyâd, 1998.
- , *Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Kadâi ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl*, Beyrût, 1978.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî, *Ravzati'n-nâzir ve Cenneti'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Fezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrût, 2002.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrût, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Dârü'l-Vefâ, Mansûra, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût, 1404.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebî'l-Ferec Abdurrahman, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nevâzir*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1984.
- İbnü'l-Esir, Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, 1979.
- Kaya, Mahmut, "Aristo", *DİA*, III, 375-378.
- Mâlik b. Enes, Mâlik b. Âmir el-Medenî, *Muvattau Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname XV*, 2008/2, (123-146).
- Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, Riyâd, 1400.
- , *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.
- Sâlih er-Rakb, *el-Heykelü'l-Yehûdî*, Merkezü'n-Nûr li'd-Dirâseti ve'l-Ebhâs, Gazze, 2002.
- Sebt, Halid b. Usmân, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*, Dâru ibn Affân, Kâhire, 1421.
- Senedî, Nurüddîn b. Abdilhadi Ebu'l-Hasen, *Haşiyetü's-Senedî ale'n-Nesâî*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- Suyûtî, Celâlüddîn, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an İlmi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- Şâtîbî, Ebû İshâk, *el-İ'tisâm*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kâhire, ts.
- , *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru ibn Affân, Mısır, 1421.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr*, İdâratü't-Tabâati'l-Müniriyye, Kâhire, ts.
- Şinkitî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Müzekkira fî Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, ts.

- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân, *Mefhûmu't-Tefsir ve't-Te'vil ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l-Müfesser*, Dâru ibni'l-Cevzî, Demmâm, 2010.
- Tehânevî, Allâme Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrût, 1996.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1993.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. Abudurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, ts.