

KUR'AN VE YORUM

Mevlüt ERTEN*

Özet

Bu makalede, yorum eyleminin iki yönünü oluşturan Kur'an ve yorum kavramları çeşitli boyutlarıyla ele alınmaktadır. Kur'an bağlamında; Kur'an'ın kaynağı, onu diğer kutsal metinlerden ayıran yönler ve metinsel özellikleri genişlemesine işlenmiştir. Yorum bağlamında ise İslam literatüründe yorum (*tefsîr-te'vîl*), yorumun gerekliliği, yorum şekilleri, geleneksel tefsirlerin yorum stratejileri ve yorumlama eyleminin temel sorunları ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: *Kur'an, yorum, tefsîr, te'vîl*

THE QUR'AN AND INTERPRETATION

Abstract:

This study deals with the terms of Kur'an and interpretation in details. In the context of Kur'an, we handled the origin of Kur'an and the aspects that separate Kur'an from the other holy books as well as its textual characteristics. As related to interpretation, it is dealt with the interpretation in Islam literature, the necessity of interpretation, the forms of interpretation, where stand our traditional exegesis' in the context of interpretation and the essential problems of it.

Key Words: *Qur'an, interpretation, tafseer, taveel.*

Giriş

Allah Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar bir çok peygamber göndermiştir. Onların görevi, tevhit akidesini yeryüzünde hakim kılmak, insanların hayatlarına yön vermek ve hayatlarını tanzim etmek olmuştur. İnsan fıtratına uygun olan bu tevhidi durum, tarihsel süreçte çeşitli sebeplerden dolayı bozulmuştur. Her bozuluşta Allah, yeni bir vahiy ve peygamber göndermiş, insanlara içinde buldukları çıkmazlardan kurtulmaları için yollar göstermiştir.

Bilindiği gibi Hz. Muhammed'e gönderilen Kur'an, kıyamete kadar baki kalacak olan en son vahiydir. İnsanlar diğer kutsal kitaplar gibi kendilerine gönderilen bu kitabı da tarih boyunca anlamaya, yani hayatlarıyla ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Onun binlerce cilt tefsirinin yapılmış olması da bunun en güzel göstergesidir. Keza böyle bir kitabın vahyinin bitimini müteakip, İslam geleneğinde, birkaç yüzyıl içinde tarih sahnesine çıkan yüzden fazla kelim okulu, en az dört büyük felsefe geleneği, yirmi civarında fıkıh ve hukuk okulu da bunun en büyük göstergesidir.

Biz bu makalemizde, bir yandan işte böyle bir kitabın, yani Kur'an metninin kaynağı, özelliklerini; diğer yandan da yorumun anlamı, gerekliliği, yorum şekilleri, Kur'an yorumunun ürünleri olan tefsirler, yorumlama eyleminin temel sorunları vb. konuları ele alacağız. Amacımız Kur'an metnini ve yorumunu çeşitli boyutlarıyla irdelemektir.

I. Kur'an ve Boyutları

* Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Kur'an her ne kadar insan diliyle indirilmiş olsa da ki, bu doğal bir durum olup aksi de mümkün değildir, O Allah kelimedir, beşer sözü değildir. Mu'cize oluşu da buradan kaynaklanmaktadır. Bu başlık altında, Kur'an'ın mahiyeti ve özellikleri üzerinde duracağız.

A. Kur'an'ın Kaynağı

Kur'an'ın kaynağı hem lafzıyla hem de manasıyla Allah'ın katındandır. Kur'an'ın bizzat kendisi birçok ayette bu hususa vurgu yapmıştır. Bu ayetlerden bazılarını zikrelelim:

Onlara bir mucize getirmedığın zaman, (ötekiler gibi) onu da derleyip getirseydin ya! derler. De ki: Ben ancak Rabbinden bana vahyolunana uyarım. Bu (Kur'an), Rabbinizden gelen kalp gözlerini açan beyanlardır (*basâir*); inanan bir kavim için hidayet ve rahmettir.¹

Ayetlerimiz onlara açık bir biçimde okunduğunda, Bizimle karşılaşacaklarını ummayanlar (sana): Sen bize, bundan başka bir Kur'an getir ya da onu değiştir! demektedirler. (Onlara) de ki: Benim, onu kendiliğimden değiştirmeye hakkım yoktur; çünkü ben, ancak bana vahyolunana uyarım. Bu yüzden ben, eğer Rabbime karşı gelecek olursam, o çok büyük günde beni cezalandırmasından korkarım.² O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.³

O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür. O elçi, pek güçlü, Arş'ın sahibinin katında itibarlıdır. O orada sayılan, güvenilen (bir elçi) dir.⁴

Ayette geçen elçi Cebrail olup, Kur'an'ı Allah'tan almış sonra da Hz. Muhammed'in kalbine açık bir Arapça ile ilka etmiştir. Yani Hz. Muhammed, Kur'an'ı herhangi bir talebenin hocasından bir metni öğrenmesi tarzında öğrenmemiş, onun oluşturulmasında en ufak bir katkısı olmamıştır. Kur'an'ı aldıktan sonra ise sırasıyla şunları yapmıştır:

1. Ezberlemek
2. Anlatıp tebliğ etmek
3. Açıklamak ve tefsir etmek
4. Tatbik ve icra etmek⁵

Yukarıda zikrettiğimiz ayetler, Kur'an'ın manalarının vahyedildiğini açıkça ifade etmektedir. Bunu ifade eden benzer delillere Kur'an'da çokça rastlanır. Keza lafzının vahyolunduğu konusunda Kur'an'dan deliller bulabiliriz. Onlardan bazıları şunlardır:

Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.⁶

Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşılınmış yumurtadan yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir. O Rab ki kalemle yazmayı öğretti. İnsana bilmediği şeyleri öğretti.⁷

¹ 7. A'raf, 203.

² 10. Yunus, 15.

³ 53. Necm,4.

⁴ 81. Tekvir, 19-21.

⁵ Draz, Abdullah M., *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev.: Suat Yıldırım, Akçağ Yay., Ankara 1985, s. 13.

⁶ 12. Yusuf,2.

Rabbi'nin Kitabı'ndan sana vahyedileni oku. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O'ndan başka bir sığınak da bulamazsın.⁸ Yahut biraz artır ve Kur'an'ı yavaş yavaş oku.⁹

Bu ayetlerde geçen 'okutma' (*ikra'*), 'okuma' (kıraat/tilavet), 'ağır ağır okumak' (*tertil*), "Kur'an'ın Arapça olması" gibi kavramlar manalarla değil lafızlarla ilgili olan hallerdir. Böylece diyebiliriz ki, kaynak itibariyle Kur'an, ne Hz. Muhammed'in, ne de başka birinin hiçbir rolü olmadan lafzı ve manasıyla Allah katından indirilmiştir.¹⁰

Buradan anlaşılacağı üzere, bazı çağdaş bilim insanlarının vahyin mahiyeti hususunda ileri sürdükleri 'yaratıcı düşünce' veya 'yaratıcı zeka' türünden açıklamaları ya da Hz. Muhammed'in aldığı mesajların aslında onun bilinç altından - kısmen kişisel bilinç altından ve kısmen de kolektif bilinç altından- geldiğine dair görüşleri, dolayısıyla da Kur'an'ın kaynağını lafzen Hz. Muhammed'e irca gayretleri bizzat Kur'an tarafından reddedilmiştir. Bu alanda görüşleriyle dikkat çekenlerin başında M. Watt gelmektedir. Watt bu hususta şöyle der:

Muhammed'e vahyedilen mesajların O'na bilinçaltından geldiğini söylemek, bu mesajların Allah'tan gelmediği anlamına gelmez; çünkü Allah, yaratılan varlıklar (melekler, erkekler ve kadınlar) vasıtasıyla mesajını iletebileceği gibi, yine yaratılmış bir insanoğlunun bireysel veya kolektif bilinçaltı vasıtasıyla da mesajını iletebilir. Böyle bir görüş, Mekke'de ilk muhatapların nazarında vahyedilen mesajların nasıl kabul gördüğünü anlamakta yardımcı olur. Dahası bu düşünce, Hz. Muhammed'in bir melek vasıtasıyla mesaj aldığına şahit olduğu şeklindeki iddialara da ters düşmemektedir. Çünkü bu bir temsil-dilidir ve bir realite esas itibariyle onun etkileri yoluyla bilinir.¹¹

Bu bağlamda Zerkanî, bir kısım insanların, Cebrail'in Kur'an'ı mana ile indirdiğini, Hz. Muhammed'in de onu kendi lafızları ile tabir ettiğini, diğer bir grubun da lafzın Cebrail'e ait olduğunu, Allah'ın Cebrail'e mana ile vahyettiğini düşündüklerini ifade ederek bütün bu görüşlerin batıl olduğunu, kitap, sünnet ve icmaya uymadığını ifade eder. Zerkanî bu görüşün Müslümanlara ait olduğuna inanmadığını, bunun bir iftira eseri Müslümanlara izafe edilmiş olabileceğini belirterek görüşünü şu sorularla destekler: Lafız Muhammed'e veya Cebrail'e aitse Kur'an nasıl mu'ciz olur? Lafız Allah'a ait olmadığı halde, O'na nispeti nasıl doğru olabilir?¹²

⁷ 96.Alak, 1-5.

⁸ 18. Kehf,27.

⁹ 73.Muzzemmil, 4.

¹⁰ Draz, Abdullah M., *a. g. e.*, s.14-15. Krş.: Derveze, İzzet, *Kur'an Çevap Veriyor*, çev.: Abdullah Baykal, Yöneliş Yay., İstanbul 1988, s. 80-88.

¹¹ Watt, W. Montgomery, *H. Muhammed'in Mekke'si*, çev.: Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1995, s. 122. Krş.: Watt, W. Montgomery, *H. Muhammed Mekke'de*, çev.: M. Rami Ayaz- Azmi Yüksel, A.U.İ.F.Y., Ankara 1986, s. 59 vd; Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev.: Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982, s. 23 vd., 148 vd. Vahyin mahiyeti hakkında çağdaş görüşler ve bu görüşlerin kritiği hususunda geniş bilgi için bkz.: Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği", *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu 17-18 Mayıs 2001*, Van 2001, s. 138-175.

¹² ez-Zerkanî, Muhammed Abdü'l-Azim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru İhyai't-Türasi'l- Arabi, Y. y. trs., I. 42.

Bu hususta yapılan çağdaş bir çalışmada, Kur'an lafızlarının özenle ve incelikle seçilmiş olduğu, dolayısıyla onların beşere ait olamayacağı şöyle dile getirilir:

Kur'an kelimeleri özenle seçilmiştir. Bunu Kur'an'ın her yerinde görebiliriz. Örneğin, Yusuf kıssasında 'aziz, yine aynı kıssada *melik* ve Musa kıssasında *firavn* kelimeleri gibi bazı tarihi kelimelerin Kur'anî tabir olarak seçildiklerini gördüm ve bunların, o çok eski devirlerde kullanılan özellikli unvanlar olduklarını anladım. Buna göre 'aziz, o dönemde bu makamda bulunan kimse için kullanılan özellikli bir unvandır. Yine eski Mısırlılar, kendilerine hükmeden kralları Mısırlı olup olmamalarına göre ayırıyorlardı. Kökeni Mısırlı krallarına *firavn*, Mısırlı olmayanlara *melik* diyorlardı. Yusuf (a.s) zamanında Mısır'a hükmeden kişi Mısırlı değil Heksus'dan idi; bu yüzden Kur'an onun için *melik* demişti. Musa (a.s) zamanında hüküm süren kral Mısırlıydı, bu yüzden Kur'an ondan *firavn* diye bahsetmiştir. Böylece onların her biri eski zamanlarda nasıl isimlendirilmişse, Kur'an'da da o şekilde isimlendirilmiştir... Bunlar, Kur'an'ın i'cazının çeşitli açılarda ve farklı yönlerde bulunduğunu göstermektedir. İnsanlar, onun i'cazını ortaya koyan pek çok şey keşfetmeye devam ediyorlar. Bu durumda şöyle desem yanılmış olmam: Kuşkusuz Kur'an'ın i'cazı, hangi zamanda olursa olsun bir kişinin veya bir cemaatin altından kalkabileceğinden daha büyüktür.¹³

Konumuz açısından Kur'an'da geçen 'zevc' kelimesiyle ilgili yapılan şu ilginç tespit de manidardır:

Kur'an karı-koca arasındaki ailevi münasebeti, maddi ve manevi bir uyum hali olarak tanımlamaktadır. İşte Kur'an, bu uyum halinin devam ettiği ailevi ilişkide, kadını "zevc" kelimesiyle, uyumsuzluğun bozulduğu ilişkilerde ise, kadını "imrae" kelimesiyle zikretmektedir. Mesela karı ile koca arasında inanca dayalı bir ayrılığın söz konusu olduğu durumlarda Kur'an "imrae" kelimesini kullanmaktadır. Sözelimi **Hz. Nuh**, **Hz. Lut** ve **Firavun**'un karısından bahsederken devamlı "imrae" kelimesi kullanılmaktadır.¹⁴ **Hz. Adem** ile **Hz. Havva** arasındaki ilişkide ise **Hz. Havva**, "zevc" kelimesi ile ifade edilmektedir.¹⁵ Keza **Hz. Zekeriyya**, bir çocuk sahibi olmak için Allah'a niyaz ederken, karısının kısır olduğundan söz etmektedir. Ve bu anlatım içinde "zevc" kelimesini değil, "imrae" kelimesini kullanmıştır.¹⁶ Çünkü kendisiyle karısı arasında normal bir ailevi ilişki söz konusu değildir. Ancak daha sonra Kur'an ayetlerinde **Hz. Zekeriyya**'ya, bir oğlan çocuğu olarak **Hz. Yahya**'nın verildiği zikredilmiş ve aynı ayet içinde **Hz. Zekeriyya**'nın hanımı için "zevc" kelimesi kullanılmıştır.¹⁷ Çünkü ilahi kudret tarafından **Hz. Zekeriyya**'nın hanımının kısırılık hali giderilmiş, **Hz. Zekeriyya** ile hanımı arasında normal ailevi ilişki hali teessüs etmiştir.¹⁸

Yukarıdan beri anlattıklarımız, Kur'an'ın lafız ve mana olarak Allah'a ait olduğunu, bu hususta hiçbir mahlûkun ona müdahil olmadığını ve inşa anlamında Kur'an'ın sadece Allah'a izafe edilebileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

B. Kur'an'ın Diğer İlahi Kitaplardan Farkı ve Metinsel Özelliği

¹³ es-Samarrai, Fadıl Salih, *Kur'an'ın Edebi Dili Lafız-Mana Uyumu*, çev.: Fatma Serap Karamolla-oğlu, İşaret Yay., İstanbul 2011, s. 9-10.

¹⁴ 66. Tahrîm, 10-11; 11. Hûd, 81.

¹⁵ 2. Bakara 35; 7. A'raf, 19; 20. Tâhâ, 117; 33. Ahzâb, 37.

¹⁶ 19. Meryem, 5; 3. Âl-i İmrân, 40.

¹⁷ 21. Enbiya, 90.

¹⁸ Bkz. Koç, Mehmet Akif, *Bir Kadın Müfessir Aişe Abdurrahman Ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, İstanbul 1998, s.65-66.

Vahiy zincirinin son halkasını oluşturan Kur'an-ı Kerim, diğer ilahi kitaplara nazaran temayüz etmiş şu üç özelliği ile dikkat çekmektedir:¹⁹

1. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar vahyin tarihi gelişim sürecinin son aşamasını temsil etmektedir. Böylece elimizde son şeklini almış vahiy bulunmaktadır. Bu durum, Kur'an'ı neshedilmesi veya değiştirilmesi beklenmeksizin şeriatların bir esası olarak görmeyi mümkün kılmaktadır.

2. Orijinal lafızları ile iki kapak arasında yazılı olarak korunmuştur. Böylece Kur'an, İsrailoğullarının elindeki Tevrat ve İncil gibi diğer mukaddes kitapların başına gelen tahrif tehlikesinden korunmuştur.

3. Kutsal bir kitap olarak bir defada değil parça parça indirilmiştir. Böylece o, “**sunulmuş**” bir vahiy olmayıp, insanların içinde buldukları durum ve ihtiyaçların gerektirdiği “**istenilmiş**” bir vahiydir.²⁰

Kur'an'ın temayüz etmiş olan bu üç özelliği, ona inanan İslam toplumunu diğer toplumlar ve uygarlıklardan farklı kılan en önemli yönüdür. Çünkü, vahiy zincirinin son aşamasını oluşturması onu, şeriatların bir esası, özü olarak görmeyi sağlamıştır. Artık başka kitap gelmeyecektir. Dolayısıyla insanlar, ellerindeki bu kitapta verilen dünya görüşü doğrultusunda hayatlarına yön vereceklerdir.

Kur'an'ın bu özelliği, onun tarih içindeki yerini de açıkça ortaya koymaktadır. Zira Kur'an, vahiy geleneğinde bağımsız, tek başına bir kitap olarak ele alındığı takdirde mesajını sağlıklı bir bağlama yerleştirmek mümkün değildir. Kur'an'ın içeriği ile diğer kitaplar arasında farklılık bu gerçeği değiştirmez. Bilakis, kitaplar arasındaki farklı noktalar her bir kitabı çevreleyen tarihsel durumlara paralel olarak takip edildiğinde, vahiy zincirinin arasındaki birlik ve gerçekleştirmek istedikleri ortak hedef daha belirginleşecektir.²¹

Kutsal kitaplar arasındaki içerik farklılığının arkasında birçok neden vardır. Bu nedenlerin başında, her kitabın hitap ettiği çevrenin sorunları ile ilgilenmiş olması gelmektedir. “Bundan da dinlerin aynı, şeriatların farklı olduğunu çıkarabiliriz. Böylece din sosyolojik prensipleri kasteden şeriat ve değişmez felsefeyi içeren din şeklinde iki ana elemana bölünür.”²² Dolayısıyla kutsal kitaplar arasındaki içerik farkı dinin sosyolojik prensiplerini içeren şeriatlarda olup dinin kendisinde değildir.

Kur'an'ın ikinci özelliği olan, orijinal lafızlarıyla iki kapak arasından yazılı olarak korunmuş olması, ikincil muhataplar için onun anlaşılması ve yorumlanması noktayı nazarından çok ehemmiyet arz etmektedir. Çünkü ikincil muhataplar için, **söylenen**'in orijinal anlamını temin edecek husus, onun orijinal lafızlarıdır... Söylenen (şey) ile ne murat edildiğinin ikinci muhataplarca bilinebilmesi için, ne söylendiği aynıyla zapt edilmiş olmalıdır ki, anlamın doğruluğundan emin olunabilsin. İşte Kur'an'ı anlamak ve/veya yorumlamak

¹⁹ Hanefi, Hasan, *Kadaya Muasıra*, Daru't-Tenvir, Beyrut 1983, s. 175.

²⁰ Burada şunu ifade edelim ki, Kur'an öncesi ilahî vahiylerin inzali konusunda iki temel görüş mevcuttur. Bunlardan biri çoğunluğun görüşü olup bu kitapların bütün olarak bir defada indirildiği, diğeri de Kur'an vahyinde olduğu gibi tedricen inzal edildiği şeklindedir. Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Demirci, Muhsin, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, M. Ü. İ. F. V. Y., İstanbul 2012, s. 21-29.

²¹ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınları, Ankara 1994, s. 15.

²² Demirci, Kürşat, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 37-38.

isteyen kimselerin sahip oldukları en büyük nimetlerin biri de bu dur. Çünkü anlam, kendilerini sağlam bir mahfaza içerisinde (orijinal lafızlarıyla) intikal etmiştir.²³

Kur'an'ın sahip olduğu bu özelliğe hiçbir kutsal metin sahip olmamıştır. Bu hususa Hamidullah, Kur'an metinleri ile hadis metinleri arasında yaptığı ayırmada şöyle değinir:

Bazı durumlarda o (Hz. Peygamber): “Bu, Allah'ın katındandır; onu yazı ile tespit edin, ezberleyin ve namazlarınızda tilavet edin” diyor. İşte bu işaret ettiği şey Kur'an'ı Kerim çerçevesine girer.²⁴

Üçüncü özellik olan, parça parça olaylara binaen indirilmesine gelince, bu, Kur'an'ın nass-olgu bağlamında teşekkül etmiş bir kitap olduğunu gösterir ve Kur'an'ın yorumlanması bağlamında ehemmiyeti haiz bir özelliktir.

Kur'an metninin bütününe hakim olan özelliği şümüllü olmasıdır. İ'cazı da bu özelliğinde gizlidir. Bu şümüllü oluş, onun zıtlıkları cem ve mütearızları kabul etmesini gerektirmektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Zâhir-bâttın, muhkem-müteşabih, hakikat-mecaz, mücmel-mufassal, âmm-hâss, vâkı'î-hilmî, hissî-misâlî, şâhid-gâib, tek-çok, akıl-nakil, emir-nehîy, cebir-ihtiyar, takva-fücur, ilâhî-şeytanî... Mesele, tearuz ve tenakuz meselesi değildir. Çünkü bu yukarıda sayılan ikililer birbirine zıtlık teşkil etmemektedir. Keza bu zıtlıklar kelimelerin yapısında olup anlamlarda zıtlık yoktur. Sadece metne tek taraflı yaklaşanlar için zıtlık söz konusudur. Ancak metinlere bağlam ve pozisyonlarının farklılığı, derece ve seviyelerinin bolluğu, boyutları ve amaçlarının çokluğu açısından yaklaşan, bu ihtilaf ve tearuzda bir açılım görecektir.²⁵ Kur'an metninin bu özelliğinden dolayı Ferra (ö. 207), Kur'an dilinin geniş bir dil olduğunu ifade eder.²⁶ Bu hususu, erken dönemde, dilci ve müfessir İbn Kuteybe (ö. 276) de Kur'an'da müteşabih bağlamında şöyle ifade eder:

Kur'an, icaz, ihtisar, uzatma, tekit, bir hususa işaret, sadece çabuk kavrayanların vakıf olması için bazı manaları gizleme, bazılarını izhar etme ve gizli şeylere darbı mesel hususunda Arapların lafız, anlam ve üslubu ile nazil olmuştur. Eğer Kur'an'ın hepsi, alim ve alim olmayanın eşit olarak anlayabileceği şekilde zahir, tek düze olmuş olsaydı, insanlar arasındaki üstünlük yok olur, dünya imtihanının amacı düşer, düşünme ölürdü.²⁷

Şah Veliyyullah Dehlevi de (ö. 1176), ‘Kelamdan muradın anlaşılmasının zorluğunun sebepleri’ başlığı altında Kur'an metninin yapısını şöyle betimler: Garip lafızların kullanılması, nasih ve mensuh, sebab-i nüzul, hazf, takdim ve tehir, zamirlerin yayılması ve birden fazla mercie rucuu, veya bir lafızdan birden çok mananın murad edilmesi, tekrar ve uzatma, ihtisar ve icaz, kinaye, müteşabih ve mecazın kullanılması.²⁸

Buraya kadar yorumlama eyleminin birinci tarafını oluşturan, yorumlamaya konu olan Kur'an metnini çeşitli boyutlarıyla gördük. Şimdi ikinci yönü; yorumu ve boyutlarını tahlil etmeye geçebiliriz.

²³ Cündioğlu, Düccane, “Kur'an'ı Anlamanın Anlamı Üzerine”, *Bilgi ve Hikmet*, Yaz-1994/7, s. 78.

²⁴ Hamidullah, Muhammed, *Kur'an'ı Kerim Tarihi*, çev.: M. Said Mutlu, D.İ.B.Y., Ankara 1991, s.12.

²⁵ Harb, Ali, *Nakd'ul-Hakika*, el-Merkez'us-Sekâfiyy'ul-Arabî, Beyrut 1933, s. 19-20.

²⁶ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâh'ul-Aklî fi't-Tefsîr*, Dar'ut-Tenvîr, Beyrut 1983, s. 104.

²⁷ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an*, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, Daru't-Turas, Kahire 1973, s. 86.

²⁸ ed-Dehlevi, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1984, s. 49-50.

II. Yorum ve Boyutları

Yorum, metnin (Kur'an) diğer yüzüdür. Her metin gibi, hatta daha elzem bir şekilde Kur'an da yoruma ihtiyaç duyar. Bu başlık altında yorumu çeşitli boyutlarıyla irdeleyeceğiz.

A. İslam Literatüründe Yorumun Kavramsal İfadesi: Te'vil ve Tefsir

Klasik İslam literatüründe, metinlerin yorumlanması eylemini ifade eden ve yorumun kavramsal çerçevesini belirleyen iki temel kavram bulunmaktadır. Bunlar, *te'vil* ve *tefsir* kavramlarıdır. Yorumun detaylarına girmeden bu iki kavramın mahiyetini kısaca anlamak gerekir.

Te'vil kelimesi, *evl* (*e-v-l*) kökünden gelen *tef'il* vezninde mastar olup²⁹ “dönme, döndürme (*rucu*)” anlamındadır.³⁰ Döndü (*âle, yeûlu*) manası ile ilgili olarak şöyle söylenir: “Yetkiyi ehline döndürdü (verdi) (*evvele'l-hukme ilâ ehlihi*)”.³¹ Hişam'ın bir şiirinde şu ifade geçer: “Develeri (üzerlerine binip gitmek için) çevirdiler (*âlû'l-cimâl*).³² *Te'vilü'l-keîâm* bu baktan olup anlamı, “kelamın akıbeti, sonucu, vardığı yer”dir.³³ Şu halde *te'vil* kelimesinin etimolojisinin “dönmek, döndürmek, kelamın akıbeti, sonucu, vardığı yer” anlamında olduğunu söyleyebiliriz.

Te'vil kelimesinin aslının “idare etmek, yönetmek” (*es-siyase*) anlamında (*el-iyale*) kökünden geldiği de söylenmiştir. Bu durumda, kelamı tevil eden kişi, sanki, onu yönetti idare etti ve ondaki manayı yerine koydu³⁴ anlamındadır.

Te'vil kelimesi Kur'an'da on yedi defa geçmektedir. Gelenekteki *te'ville* muradif olarak kullanılan *tefsir* kelimesi ise sadece bir defa varid olmuştur.³⁵ Bu durum, *te'vil* kelimesinin Arab kültüründe *tefsir* kelimesinden daha çok kullanımı olduğuna delalet etmektedir. “Muhtemelen bunun arkasındaki espi, *te'vilin*, İslam öncesi kültürde de bilinen ve rüya ya da birtakım olayların yorumlanmasıyla alakalı bir kavram olmasıdır.”³⁶

Te'vil kavramının üzerinde ittifak edilen bir tanımından bahsetmek zordur. Çünkü çeşitli ilim dallarını (fıkıh, kelam vb.) temsil eden alimler, kendilerine göre ve kendi

²⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut trs., XI. 33.

³⁰ el-Ezheri, M. b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luga*, thk.: İbrahim el-Ebyari, Daru'l-Katibi'l-Arabi, yy. 1967, XV. 437; el-Cevheri, İsmail. b. Hammad, *es-Sihah*, thk.: A. Abdulğafur Attar, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Mısır trs., IV.1627; el-İsfehani, Ragıb, *Müfredatü'Elfazı'l-Kur'an*, thk.: Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1992, s. 99; el-Cürcani, es-Seyyid eş-Şerif, *Ta'rifat*, Mısır trs., s. 43.

³¹ İbn Faris, Ahmed, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk.: A. M. Harun, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1366, I. 159.

³² Ezheri, a. g. e., XV. 440; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XI.32.

³³ Cevheri, a. g. e., IV.1627; İbn Faris, a. g. e., I.162; ez-Zebidi, Muhammed Murtaza, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Mısır 1306, VII. 215; ez-Zencani, Mahmud b. Ahmed, *Tehzibu's-Sihah*, thk.: A. M. Harun-A. Abdulğafur Attar, Daru'l-Mearif, Mısır trs., II.629.

³⁴ ez-Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *Esasü'l-Belaga*, Beyrut trs., s. 25; ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2004, II. 97; es-Suyuti, Celaledin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1987, II. 489.

³⁵ *Te'vil ve Tefsir Kelimelerinin Kur'an'daki anlamları hususunda bkz.: Erten, Mevlüt, Nass-Yorum İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998, s. 32-38, 42.

³⁶ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev.: M. Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 275.

açılarından tanımlar yapmışlardır.³⁷ Biz bu tanımlara girmeyeceğiz, ancak bu tanımları içerdiğine inandığımız İbn Rüşd (ö. 595), İbn Teymiyye (ö. 728) ve Zerkeşi'nin (ö. 794) tanımlarını zikredip bazı yorumlarda bulunacağız. Konumuzu aydınlatması açısından bunların yeterli olacağı kanaatindeyiz.

İbn Rüşd (ö. 595) te'vili şöyle tarif ve izah etmiştir: “Te'vilin manası, bir sözü hakiki delaletinden ve manasından çıkararak mecazi delalete ve manaya götürmektir. Fakat te'vil yapılırken bir şeyi; benzeri veya sebebi, veyahut sonucu veyahut da dengi vs. olan diğer bir şeyle isimlendirme gibi Arapça'daki mecazi ifadeleri kullanma hususundaki lisan geleneğinin ihlal edilmemesi şarttır. Bu gibi şeylerin, mecazi söz sınıflarına ve nevilerine ait tariflerin şumulüne girmesi ve onlardan sayılması gerekir. (temsil, teşbih, zikr-i sebep irad-i müsebbeb, zikr-i hal, irad-i mahal...vs.)”³⁸ İbn Rüşd'e göre te'vil, sözün muhtevasının dışında bir hakikat olmayıp öncüllerin neticeye bağlanmasıdır. Neticeler öncülleri ile birlikte lafzın içinde yer alırlar.³⁹ Keza, İbn Rüşd'e göre te'vil, nassları, akla ve vakiyaya uygulama çalışmasıdır. Allah'a, ahiret gününe ve Peygamber'e iman ile ilgili ayet ve hadislerin dışında bütün nasslar te'vil edilebilir. Ancak te'vil yapılabilmesi için üç şart gereklidir:

- 1- Arap dilinin üslub özelliklerine riayet etmek.
- 2- Dini söylemin iç bütünlüğüne saygı göstermek.
- 3- Te'vilin yöneltildiği kişinin (muhatap) bilgi seviyesini gözetmek.⁴⁰

İbn Teymiyye ise konuyu şöyle beyan eder: “Te'vil, fıkıhçı, kelimacı, hadisçi, tasavvufçu vb.den müteahhirinin örfünde, lafzı, racih manadan mercuh manaya kendisine bağlı bir delilden dolayı çevirmektir. İşte bu usulü fıkıh ve ihtilaf meselelerinde üzerinde konuştukları te'vildir. Dolayısıyla bu bağlamda te'vilcinin üzerine düşen iki görev vardır:

- 1- İddia ettiği manaya ihtimali olan lafzı beyan etmek,
- 2- Zahir manadan o manaya (muhtemel mana) çevirmeyi gerektiren delili açıklamaktır.

Selefin sözünde 'te'vil'e gelince onun da iki manası vardır:

- 1- Kelamı tefsir, manasını beyandır. Zahirine muvafık ve muhalif olması müsavidir. Bundan dolayı onların nezdinde te'vil ve tefsir birbirine yakın ve müteradiftir.
- 2- Te'vil, kelamla murad olunan şeyin kendisidir. Kelam taleb ise te'vili matlup olan filin kendisi, haber ise te'vili haber verilen şeyin kendisi olur.

³⁷ Bkz.: İbn Salim, İbrahim İbn Hasan, *Kadıyyetu't-Te'vil fi'l-Kur'ani'l-Kerim Beyne'l-Gulâti ve'l-M'utedilin*, Daru Kuteybe, Beyrut 1993, I. 39 vd.

³⁸ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makal -el-Keşf an Minhâci'l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 119.

³⁹ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV. Yay., Ankara 1997, s. 20 (Muhammed Atif İraki, *Menhecü'n-Nakd fi Felsefeti İbn Rüşd*, s. 49'dan naklen).

⁴⁰ Cabiri, Muhammed Abid, *Nahnu ve't-Turâs*, el-Merkezü's-Sekafıyyü'l-Arabi, Mağrib 1986, s. 242-243. Ayrıca İbn Rüşd'ün te'vil anlayışı hususunda geniş bilgi için bkz.: Okumuş, Mesut, “İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl 4, sayı 1-2, Bahar-Güz 2009, s. 215-239.

Selefin sözündeki ikinci manayla birinci mana arasında fark vardır. Birincisinde te'vil, izah, şerh, tefsir gibi ilim ve kelam babındandır ve te'vilin kalp ve lisanda var oluşunda onun zihni, lafzi ve resmi varlığı vardır. İkinciye gelince, ondaki te'vil ister mazi ister mustakbel olsun, hariçteki mevcut durumların kendisidir. Böylece, 'güneş doğdu' (*Tale'at eş-şems*) dendiğinde bunun te'vili güneşin doğmasının kendisidir ve te'vil harici aynı varoluş babından olur. Dolayısıyla kelamın te'vili hariçteki sabit hakikatlerdir."⁴¹

Bütün bu ifade edilenlerden anlaşılabilir ki, te'vilin terim anlamı kelamı zahir manasından muhtemel manalarından birine bir delile dayanarak irca etme amelîyesidir. Bu manada te'vil, kelamın muktezası dışında bir hakikat olmayıp, bilakis kelamın muktezası çerçevesinde olan bir harekettir. Bu bağlamda Zerkeşi, te'vili şöyle tanımlar: "Te'vil, bir şeyi kelamın muktezasından ve şeriatın gücünden elde edilen mana ile tefsir etmektir."⁴²

Kısaca diyebiliriz ki te'vil, kelamın manası üzerinde icra edilen bir zihinsel faaliyettir.

Tefsir kelimesine gelince; *f-s-r* veya *s-f-r* köklerinden gelmekte olup sözlükte, "üstü kapalı olan bir şeyi açmak" anlamındadır. Arapça'da tabibin suya bakmasına (*el-fesr*), hastalığı teşhis için bakmış olduğu bekle ise (*et-tefsira*) denir.⁴³ Tabibin bu suya bakarak hastanın hastalığını ortaya çıkardığı gibi, müfessir de çeşitli bilgiler doğrultusunda ayetin anlamını ortaya çıkarır.

Tefsir kelimesi Kur'an'da bir defa geçmektedir:

*Onların sana getirdiği her misale (her batıl soruya) karşı mutlaka biz sana (o batılı yok edecek) gerçeği ve en güzel açıklamayı getiririz.*⁴⁴

Ayette geçen tefsir kelimesinin anlamı beyan etmek, açıklamaktır.⁴⁵

Tefsir kelimesinin terim anlamı; ayetin manasını, durumunu, hikayesini ve hakkında indiği sebebi kendisine açıkça delalet eden bir lafızla açıklamaktır.⁴⁶ Görüldüğü gibi tefsir kapalı olan bir şeyi ve karışıklığı açmak demektir. Bu hususu da tesbit ettikten sonra şimdi de te'vil tefsir ayırımına değinelim. Maturidi'ye (ö. 333) göre tefsir, Rasulü Allah'ın ve sahabenin yorumu, te'vil ise, bunlardan sonra gelen nesillerin yorumudur. Tefsirde kesinlik vardır, te'vilde ise, kesinlik söz konusu değildir. Te'vil'de ihtimaller vardır bu nedenle de Kur'an yorumunun çağlara göre değişmesi mümkündür.⁴⁷

⁴¹ İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim, *Mecmuu Fetava*, Mektebetü'l -Mearif, Mağrib trs., XIII. 288-290.

⁴² ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II.104.

⁴³ Ezheri, *Tehzibu'l-Luğa*, XII. 406-407; Cevheri, *es-Sihah*, II.781; İbn Faris, *Mu'cemu Makayisi'l- Luğa*, IV. 504; Zebidi, *Tacü'l-Arus*, III. 470; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V. 55.

⁴⁴ 25. Furkan, 33.

⁴⁵ el-Beydavi, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl*, Müessesetü Şa'ban, Beyrut trs., IV. 94.

⁴⁶ el-Cürçani, *Ta'rifat*, s. 55.

⁴⁷ el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, s. 3-4; Özdeş, Talib, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 90.

Ragıb İsfehani'ye (ö. 425) göre tefsir te'vilden daha geneldir. Tefsir, ekseriyetle lafızlar için, tevil ise daha çok manalar için kullanılır.⁴⁸ Yani tefsir, lafızlar üzerinde yapılan tasarruftur. Te'vil ise mana üzerinde icra edilen akli tasarrufa denir.

Zerkeşi'ye göre tefsir, nassın anlamına götüren harici unsurları konu edinir. Esbab-ı Nüzul, kıssalar, mekki-medeni, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh, hass-amm, mutlak-mukayyed, mücmel-müfesser gibi. Bunların hepsi nakle dayanan bilgilerdir. Te'vil ise ayeti ihtimali olan manalardan birine çevirmektir.⁴⁹

Cürcani (ö. 816), te'vili tarif ettikten sonra şu ayeti örnek vererek te'vil-tefsir farkını açıklar: “*Yuhricu'l-hayye minelmeyyiti ve yuhricu'l-meyyite minelhayyi.*”⁵⁰ Ayetin zahirinden anlaşılan Allah Teala'nın yumurtadan kuşu, kuştan yumurtayı çıkarması hadisesidir ki, bu tefsirdir. Bu ayetten müslüman olmayan (baba)dan mü'min çocuk veya cahilden alim meydana getirilmesi gibi mana çıkarılmasına ise te'vil denir.⁵¹

Suyuti'ye (ö. 911) göre tefsir; bir kelimeyi, hakiki veya mecazi manasıyla açıklamaya denir. Mesela; (*sırat*) kelimesinin (*tarik*) kelimesiyle, (*es-sayyib*) kelimesinin (*el-matar*) kelimesiyle tefsiri buna örnektir. Te'vil ise; kelimenin batınî manasının tefsiridir. Te'vil, murad edilen gerçek manayı bildirmektedir. Tefsir ise, murad edilen mananın delilini bildirmektedir. Kelime (*te'vil*), murad edilen manayı ortaya çıkarır, manayı ortaya çıkaran da, tefsire işaret eden delildir. Buna örnek Fecr suresi 14. ayetidir (*inne rabbeke lebi'l-mirsâd*). Ayetteki (*el-mirsâd*) kelimesi, bu kelimenin mastarından alınmış, murakaba manasındadır ve mif'al veznindedir gibi açıklamalar ayetin tefsiridir. Ayetin te'vili ise; ‘Allah’ın emirlerini küçümsememek, bu emirleri yerine getirmede gaflete düşmekten sakınmak’ şeklindedir. Kelimenin lügat manası dışında, katı delillerin bulunması kelimeye murad edilen mananın açıklanmasını gerektirir.⁵²

Yukarıda zikrettiğimiz te'vil-tefsir ayırımından anlaşıldığına göre, tefsir, kelimelerin açıklanması ve zahirden anlaşılan şey; te'vil ise lafzın zahirden çıkarılabilecek anlamlar ve bu anlamlara dayalı yorumlardır.

Bu konularda yaptığı çalışmalarla tanınan Nasr Hamid Ebu Zeyd de tefsir ile te'vil arasındaki farka iki kelimenin lügat anlamlarına işaret ederek değinir. Arapça'da tabibin hastanın hastalığını teşhis için baktığı suya (*et-tefsera*) denmektedir ki, bir anlamda vasıtaadır. Tabip bu vasıta aracılığıyla hastalığı teşhis edebilir. Dolayısıyla müfessirin görevi, manayı tesbit için ön bilgiler elde etmektir. Te'vile gelince, o, devamlı bir vasıtaya ihtiyacı olmayan bir ameliye olup olgunun aslını ortaya çıkarmada, yahut sonucunu izlemede zihni harekete dayanır. Başka bir ifadeyle ‘te'vil’de özne ile nesne arasında doğrudan bir ilişki vardır, tefsirde ise böyle bir ilişki yoktur.⁵³ Yani te'vilde özne ile nesne arasındaki ilişki doğrudan iken tefsirde dolaylıdır.

⁴⁸ el-İsfehani, er-Ragıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk.: Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem, Dımeşk 1992, s. 636; ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II. 97; Tahanevi, Muhammed Ali, *Keşşafü Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk.: Ali Dahruc, Lübnan 1996, I. 492.

⁴⁹ ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II. 96.

⁵⁰ 3. Al-i İmran, 27.

⁵¹ el-Cürcani, *Ta'rifat*, s. 43.

⁵² es-Suyuti, *el-İtkân*, II. 490.

⁵³ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 271-282.

Te'vil ile tefsir kavramlarının ayrımıyla ilgili bu açıklamalar gösteriyor ki, iki kavram arasındaki fark şudur: Tefsir, Kur'an'ı sahih/gerçek/asıl/ilk anlamıyla (*murâd-ı İlâhî*) ortaya çıkaran anlama ve açıklama biçimi, te'vil ise, müfessirin yaşadığı değişkenlere Kur'an'ın sahih anlamını uyarlama faaliyetidir. İkisi arasındaki farkı şöyle de ifade edebiliriz: Tefsir, nüzul tarihine giderek o tarihten hareketle eş zamanlı olarak anlama çabasına girmek; tevil ise birinci aşamayı gerçekleştirenlerin ikinci defa bir anlama faaliyeti içine girerek, metni yaşanan olgusal duruma uyarlamasıdır.⁵⁴ Şu halde te'vilde alabildiğine öznellik varken, tefsir ona göre biraz daha dar bir öznelliğe sahiptir, zira tefsirde lafza bağlı kalmak, bir delile dayanmak, Arapça'nın kurallarını gözetmek, ilk ve tek anlamı bulmak gibi öznelliği sınırlayan harici etkenler vardır.

Bütün bu ifade edilenlerden anlaşılabilir ki, aslında tefsir ve te'vil birbirlerinin mütemmimidirler. Tefsir; esbab-ı nüzul, mekki-medeni, nasih-mensuh gibi nassı anlamaya götüren nakle dayanan harici bilgileri konu edinir. Dolayısıyla tefsir, te'vili hazırlayıcı tüm bilgileri, ilimleri toplayan bir ilim mesabesinde/ ön açıklama mahiyetindedir. Tefsirde nakl ve rivayet etkindir, oysaki te'vil istinbata dayanır. Buna binaen diyebiliriz ki, te'vilde nassın anlamını ortaya çıkarmada araştırmacının/yorumcunun/öznenin rolü ve etkinliği söz konusu iken bu durum tefsirde te'vildeki kadar değildir. Te'vil, tefsirin hazırladığı ve sunduğu harici bilgiler ve ilimler vasıtasıyla akli tasarrufla metinden bir netice elde etmektir. Böylece denilebilir ki tefsir te'vilden bir cüzdür. Tefsire dayanmayan te'vil isabetli olmaz. Tefsirle te'vil arasındaki bu ilişki, Kur'an'ı keyfi yorumlardan; onu şifreler kitabına çeviren şifrecilerin, semboller kitabına dönüştüren aşırı sembolizm tutkunlarının vb. bütün aşırı yorumlardan koruyup yorum anaarsizinin hakim olmasını önleyecektir. İslam literatüründe yorum faaliyetini anlatan kelimeleri (te'vil-tefsir) gördükten sonra şimdi de genel anlamda 'yorum'un ne ifade ettiği ve 'Kur'an yorumu'nun ne anlama geldiği üzerinde duralım. Genel anlamda yorumlama şöyle ifade edilmektedir:

Taşlardan, mermerlerden, müzik tonlarından, hareketlerden, sözlerden ve yazılardan, eylemlerden, ekonomik düzenlerden ve anayasalardan aynı insanlık 'Geist'i (ruh) bize hitap eder ve yorumlanmayı gerektirir. Yaratma ile yorumlama bu suretle karşılıklı olarak birbirlerini tanımlarlar. İnsanlık 'Geist'inin (ruhunun) gelişmesi, bunların karşılıklı münasebetleri içinde oluşur. İnsanlıkla ilgili her başarının, her eserin, geri güdüleri ve derin sebepleri, ancak yorumlamaya dayanan bir anlama ile kavranılabilir. Yorumlama, bir eserin ayrı ayrı bölümlerini yerli yerine koyup, bu eserin anlamını meydana çıkaran bir çalışmadır. Yorumlama, esere mükemmelliğini kazandıran bir çalışmadır. Bu anlamda yorumlama yaratıcı bir çalışmadır.⁵⁵

Bu ifadelerden anlaşılacağına göre, yorumlama, yaratma ve bir şey ortaya koyma, var olan bir nesneye yeni nitelikler katma eylemidir. Bu da bu işin, ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Yorumcu, tıpkı bir sanat eseri ortaya koyan sanatçı gibi, bir eser, bir yaratı ortaya koymaktadır.

Yukarıda dile getirilen bütün ifadelerden sonra, Kur'an'ı yorumlamanın anlamına gelince şunu söyleyebiliriz: O, Kur'an metinlerinin genel mantığı içinde şu sorulara doğru karşılıklar verebilecek olan bilgidir: Varlık, insan, yaşama, iyilik, doğruluk, güzellik, sonsuzluk ve Allah nedir? Biz insanlar nereden gelip nereye gidiyoruz, biz neyiz? İşte bütün

⁵⁴ Yavuz, Ömer Faruk, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, Karadeniz Yay., Rize 2007, s. 169.

⁵⁵ Birand, Kamiran, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1960, s. 37.

bu gibi soruların Kur'an metnine uygun olan karşılıkları, Kur'an yorumlaması dediğimiz bilgiyi meydana getirecektir.⁵⁶

B. Yorumun Gerekliliği

Metin okunmadığı sürece bir şey ifade etmez ve bir şey ifade etmesi için önce yorumlanması, başka bir ifadeyle, hayatla ilişkilendirilmesi gerekir.⁵⁷ Bu manada yorum metne içerik vererek⁵⁸ kimi, neyi, nasıl, niçin ihata ettiğini belirler. Yani yorum, söylemin içeriğini belirler ve metnin kime yöneldiğine işaret eder.

Metin, sadece yorum vasıtasıyla açılım sağlar. Çünkü yorum, metnin mana ihtimallerini araştırıp sözün kavramsal tabakalarına girer ve söylemin fikrî yönelimlerini ortaya çıkarır.⁵⁹ Yorumcu, yorum vasıtasıyla metindeki meçhul boyutu yakalar, önceden keşfedilmeyen anlamları keşfeder, öncekilerin kavrayamadığını okur, düşünilemeyi düşünür, manasız zannedilen yerden mana üretir, malumdan meçhulü istinbat eder. Yorum, anlamın yenilenmesine müsaade eden bir fişkırtıdır. Zira insan, onunla daha önceden vâkıf olmadığı hakikatlere vakıf olur, eşyanın yeniden tarif edilmesinin zaruretini hisseder ve zihni açık bir imkan olur.⁶⁰

Bir metnin anlama kavuşturulması ve yorumlanması çeşitli sebeplerden gereklidir. Yukarıda genişçe üzerinde durduğumuz gibi, metin, hepsi eşit düzeyde ve ayrı ayrı anlaşılabilir olan cümlelerin basit sıralanışından müteşekkil değildir. Metin bir bütündür. Bütün ile parçaların arasındaki ilişki –bir sanat yapıtında olduğu gibi- belirli bir yargılama türünü gerektirir.⁶¹ Metni yorumlamaya sevk eden nedenlerden bir diğeri, okumanın tek yanlı niteliğidir. Yani bir metni mekânda bir yer işgal eden küp gibi bir şeye benzetebiliriz. Metnin bu rölyefine çeşitli noktalardan bakabilir ve metin perspektivist anlamada olduğu gibi her noktadan farklı biçimlerde yeniden kurulabilir.⁶²

Bu bağlamda, Kur'an'ın yorumunun gerekliliği ilgili şunu söyleyebiliriz: O, mantûku açısından sabit dinî bir metin, fakat insan aklının kendisiyle karşılaşması açısından (yorumlama fiili) ise, sabitlik sıfatını kaybeden bir kavrama dönüşür. Böylece o hareket eder ve delâleti çoğalır. Sabitlik, mutlak ve mukaddes olanın sıfatlarındandır. Ancak insanî olana gelince, o nisbî ve değişkendir. Kur'an mantûku yönünden mukaddes bir metindir. Fakat insan tarafından nisbî değişken bir kavram olur ve insanî bir metne dönüşerek insanlaştırılır. Metin ilk nüzul anından beri –yani vahiy anında Nebî'nin onu okuması ile beraber- ilâhî metin olma durumundan çıkıp anlama (insanî metin) olmuştur. Çünkü o, tenzilden te'vile dönüşmüştür.⁶³

Kutsal kitapların bütününe ilgilendiren bu husus, Kitab-ı Mukaddes çerçevesinde şöyle ifade edilir: Hıristiyanlar 'Tanrı'nın kelamının (sözünün) Kitab-ı Mukaddes'te dile

⁵⁶ Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, "Kur'an Felsefesi Üzerine İnceleme", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1953, Sayı: I, s. 4.

⁵⁷ Krş.: Walter, J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1995, s. 190.

⁵⁸ Hanefi, Hasan, *Dirasat Felefiyye*, Mektebetü'l-Encilu el-Mısriyye, Kahire 1987, s. 535.

⁵⁹ Harb, Ali, *Nakdü'n-Nass*, el-Merkezü's-Sekafiyetü'l-Arabî, Beyrut 1993, s. 93.

⁶⁰ Harb, Ali, *et-Te'vil ve'l-Hakika*, Daru't-Tenvîr, Beyrut 1985, s. 9.

⁶¹ Ricoeur, Paul, "Anlamli Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", Derleyen: Paul, Rabinow- William Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev.: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 37; Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and The Human Sciences*, Cambridge University Press, New York 1989, s.211.

⁶² Ricoeur, Paul, a.g.m., s. 37; Göka, Erol, "Paul Ricoeur'un Hermeneotiği", *Türkiye Günlüğü*, 23/Yaz, 1993, s. 88.

⁶³ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dinî*, Kahire 1992, s. 93.

getirilmiş bulunduğunu' söylerler. Bu doğrudur, ancak, bu sözün insanî dil vasıtasıyla aktarıldığını söylemek için yeterli ölçüde basiret sahibi olunması gerekir. Onu işittiğimiz zaman kendi sözlerimizle, kendi sözel imajlarımızla anlarız ve onu kendi dilimizle konuşuruz. Bu eğer böyle olmamış olsaydı, insan hayatı sona ererdi.⁶⁴

C. Yorum Şekilleri

Yorum, kelimeleri kanaatlerden birine uyan yeni manalar eda etmek için aslı manasından döndürme, metinden zahir manalardan başka manalar istinbat etme, yani satırların arkasında ilk okumanın/anlamın/anlaşılanın içermediği yeni manalar araştırma ve metnin zahirini mücerret tefsir etme, yani mücerret nazar ile zihne gelen manaları ortaya koyma olabilir.⁶⁵ Bu bağlamda genel olarak Kur'an'ın iki tür anlama ve yorumlama şekli vardır. Bunlar, **ölü okuma** ve **canlı okuma** olarak isimlendirilmekte olup sırasıyla şunlardır:⁶⁶

1. Metnin kendisinden yola çıkarak metnin ihtiva ettiği anlamları öne alan literal, lafzî okuma-yorum: Bu okuma metnin arkasına, maksatlarına nüfuz edemeyen bir okumadır. Amacı söylenende durmak, ileriye gitmemektir.

2. Metnin arkasındaki hedefleri, maksatları ortaya çıkarmaya çalışan, tarihsel, öznel, vakîf, tecrübî yorum: Bu yorumlama şeklinin hareket noktası, keşf ve sonuna dek araştırma olup gayesi, yaratma ve yeniliktir. İşte bu yüzden bu okuma zahire takılıp kalmaz, malumun şerhi veya açıklananın izahı ile yetinmez. Bilakis, metnin arkasındaki hedefleri ve maksatları ortaya çıkarmaya önem verir.

Bu iki anlama ve yorumlama şeklini değerlendirecek olursak; her şeyden önce metnin kendisinden yola çıkarak metnin ihtiva ettiği anlamları öne alan literal, lafzî yorum, 'Metin ne demektir?' sorusuna cevap aramaktadır. Metnin arkasındaki maksatları ortaya çıkarmaya çalışan tarihsel, öznel, vakîf ve tecrübî yorum ise, 'Metinle ne söylenmek istenmiştir?' sorusunun cevabını aramakta ve bununla uğraşmaktadır. Yani, metnin kendisine karışıp onunla bütünleşmek durumunda olduğu dış realiteyi, beşerî vakia ve oluş ufkunu gözetken, metnin içinde olduğu tarihsel, kültürel, toplumsal bağları dikkate alan anlama ve yorumlama biçimidir.

Bu iki yorumlama şekli, birbirinin mütemmimidir diyebiliriz. Yorumcu ilk önce, 'Metin ne demektir?' sorusunun cevabını arayarak metnin literal yapısını (metnin dili) analiz etmelidir. Daha sonra 'Metin ne demek istemiştir?' sorusunun cevabını aramalıdır. Zira Kur'an'ı anlamak, sadece onun dilini, yani 'ne demektir'ini anlamak değildir. Bilakis bununla birlikte dil ile ifade edilmek istenen anlamı, yani 'ne demek istiyor'unu da anlamak demektir. Bunun için de Kur'an'ın indiği tarihsel ortamın, nüzul ortamının ve sebeplerinin de bilinmesi gerekmektedir. Böylece 'metin ne demektir' sorusu metnin dilini, 'metin ne demek istemektedir' sorusu ise bağlamını tahlil etmeyi içerir.

⁶⁴ Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 1998, s. 61.

⁶⁵ Abdurrahman, Abdulhadi, *Sultatü'n-Nass*, el-Merkezu's-Sekafi, Beyrut 1993, s. 196.

⁶⁶ Harb, Ali, *Nakdü'n-Nass*, s. 204. Krş. Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Ammetü li'l-Kitab, Mısır 1990, I. 22; Tatar, Burhanettin, *İslam Geleneğinde Metin-Yorum ilişkisi*, Etüt Yay., Samsun 2001, s. 29-30 Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 2012, s. 269-273.

Bütün bunlar, metinleri yorumla etkinliğinin birbirinden ayrılmaz iki boyutu olduğunu ortaya koyar. Birincisi, dahilî boyut olup, metin içi bütün dilsel unsurların ilişkilerini kapsar. İkincisi ise, haricî boyuttur. Eserin içinde olduğu tarihsel, kültürel, toplumsal bağları içerir.⁶⁷ Biz bunlara metinsel bağlam, harici/tabii bağlam diyoruz...

Bu hususu Emin el-Hulî, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında ortaya koyduğu Edebî Tefsir Metodu'nda ortaya koymuştur. Bu metot, iki safhalı bir araştırma ile gerçekleşir:

1. Kur'an'ın etrafında yapılacak araştırma. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır:

a. Kur'an'a yakın özel araştırma

b. Kur'an'a uzak genel araştırma.

2. Kur'an'ın içinde yapılacak araştırma. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır:

a. Kelimelerin incelenmesi

b. Terkiplerin incelenmesi⁶⁸

Kur'an'ın, 'ne demektir'ini ve 'ne demek istiyor'unu daha doğru ve sağlıklı anlayabilmek için örnekle açıklayalım. Kur'an'da yer alan bir kelime, kullanıldığı bağlama göre, ya kavramsal, ya da Kur'an tarafından yüklenen terimsel anlamda kullanılmaktadır. Hatta yerine göre mecaz, kinaye ve deyim olarak kullanıldığı da bilinen bir husustur. "Küfr" kelimesini bu konuya örnek verebiliriz. Bu kelime Kur'an'da, hem sözlük anlamını ifade eden çiftçi⁶⁹ ve biraz anlam genişlemesine uğrayarak nankör anlamında⁷⁰, hem de Kur'an'ın yüklediği imanın zıddı, Hz. Peygambere geleni inkâr etme⁷¹ manasında terim anlamında kullanılmıştır. Bütün bu kullanımları biz ancak iç bağlama giderek belirleyebiliriz. Dolayısıyla, dilbilimsel tahlille ayetin 'ne diyorunu', 'ne demek istiyorunu' ise ancak iç bağlama giderek anlayabiliriz.

Bu konunun daha iyi anlaşılması için *tekbîr* kelimesini de ele alabiliriz. Bu kelimenin kavramsal anlamı, Arapça lügatlerde genellikle 'yüceltme, ululama (ta'zîm)' anlamında açıklanmaktadır.⁷²

Kur'an'da bu kelime, *tukebbir* ve *kebbir* şeklinde dört defa geçmektedir.⁷³ Türkçe mealler ve tefsirler genellikle kelimeyi kavramsal anlamında 'yüceltmek ve ululamak' anlamında yorumlamışlardır. Ancak, "De ki, övgü, çocuk edinmeyen, egemenliğinde ortağı bulunmayan ve güçsüzlükten dolayı herhangi bir yardımcıya gereksinme duymayan Allah'a aittir; o halde O'nu gereği gibi ulula!" ayetini (17 İsrâ 111), kavramsal anlamının yanında

⁶⁷ Göktürk, Akşit, *Okuma Uğraşı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1988, s. 123-124.

⁶⁸ Bu hususta geniş bilgi için bkz.: el-Hulî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metot*, çev.: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 76-90.

⁶⁹ 57. Hadid, 20.

⁷⁰ 26. Şuara, 18-19.

⁷¹ 39. Zümer, 63.

⁷² el-İsfehani, er-Ragîb, *Müfredâtü 'l-Fâzâ'l-Kur'an*, s. 698; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-'Arab*, V. 127.

⁷³ Bkz. 2. Bakara, 185; 17. İsrâ, 111; 22. Hacc, 37; 74. Müddessir, 3.

'*Allahu Ekber* lafzıyla Allah'ı tazim etmek' şeklinde terimsel anlamda yorumlayan tefsirler de olmuştur.⁷⁴

Bu bilgilerden, Kur'an'da *tekbîr* kelimesinin kavramsal anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Kelimenin terim anlamıyla, Kur'an'da kullanılmış olması konusunda ise, (salat, hacc ve savm terimlerinin aksine) kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Tefsirlerde yer alan bu bilgiler vasıtasıyla biz, 'tekbir' sözcüğünün, tenzil sonrası dönemde bilhassa fakihler, kıraat imamaları ve bazı sofi ekoller tarafından terimleştirilmiş olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Namazın farzları arasında yer alan 'İftitah Tekbiri/başlangıç tekbiri' ifadesi bunun bir delilidir. Ancak bu terimleştirmenin dinî dayanağı hiç şüpheye meydan vermeyecek şekilde Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanmaktadır. Zira bu hususta namaza başlama tekbiri ile Kurban Bayramı günlerinde getirilen tekbir uygulamalarının (teşrik tekbirleri) Hz. Peygamber'e dayandığı bilinen bir gerçektir. Buradan hareket ederek Kur'an'da yer alan tekbirin kavramsal anlamına bağlı terimleştirilme sürecinin, Hz. Peygamberle başladığı söylenebilir.⁷⁵ Nitekim Buhari ve Müslim'de yer alan hadislerde, bir sefer esnasında yüksek sesle tekbir getiren Sahabeyi, Hz. Peygamber yavaş tekbir getirmeleri konusunda uyarmıştır.⁷⁶

Kaynaklarda yer alan bu ve bunun gibi rivayetler, bu kelimenin terimleştirilmesine Hz. Peygamber tarafından başlandığını ve bilhassa fakihler tarafından bir dinî terminoloji olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu sebepten tekbir sözcüğü, Kur'an'da yer alan dinî bir kavramdır, fakat ibadet alanında kullanıldığında dinî bir terime dönüşmüştür. Bu anlamda tekbir 'İftitah Tekbiri', yani namaza başlarken iki eli kulak memelerine değdirerek 'Allahu ekber' demektir. Ezanın ilk cümlesinde yer alan 'Allahu ekber' de bir tekbir ifadesidir. Kurban Bayramı günlerinde '*Allahu ekber-Allahu ekber lâilâhe illallâhü vâllahu ekber Allahu ekber velillâhil-hamd*' şeklinde söylenen teşrik tekbirleri de dinî bir davranış türü olarak uygulanagelmiştir.⁷⁷

Açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, Kur'an'ı dilbilimsel analize tabi tutarak, onun 'ne diyor'unu bilebiliriz. Onun 'ne demek istiyor'unu bilebilmemiz için, Ku'an'ın iç bağlamına, tenzil dönemindeki bağlama (dış bağlam) ve tenzil sonrası dönemdeki bağlama gitmek zorundayız. Ancak o zaman Kur'an'ın ne demek istediğini öğrenebiliriz.

D. Geleneksel Tefsirler ve Yorum

İslami gelenekte yorum denildiğinde tefsirler akla gelir. Dolayısıyla burada Kur'an'ın yorumu olarak telakki edilen tefsirlerimizin, yorumun neresinde durduğu üzerinde duracağız. Bu hususta Musa Carullah'ın geleneksel tefsirlerimizle ilgili tespitleri şöyledir:

⁷⁴ er-Razi, Fahrudin, *Mefatihü'l-Ğayb, Daru'l-Fikr*, Beyrut 1990, XXI. 73; el-Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câm 'i li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 2004, X. 300.

⁷⁵ Kirca, Celal, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama (Sorunlar-Yöntemler)*, Marifet Yay., İstanbul 2010, s. 177.

⁷⁶ el-Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, thk.: Muhammed Züheyr b. Nasır, Daru Tavki'n-Necat, yy. 1422, *Daavât*, 50, Kader, 7; Müslim b. el-Haccac, Ebu'l-Hüseyn, *Sahihu müslim*, thk.: Muhammed Fuâd Abdulkakî, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut trs., *Zikir*, 44, 45.

⁷⁷ Kirca, Celal, *a. g. e.*, s. 177.

İslam âleminde İslam âlimlerinin kalemleriyle telif olunmuş tefsirler gayet çoktur. Ancak o tefsirlerin her biri himmetlerini yalnız ya Arap diliyle ilgili konulara ya da rivayet yönlerine hasretmiş olup, ‘insanlık âleminin medenî hayatında rehber’ olmak sıfatıyla gökten inmiş Kur’an-ı Kerim’in hem ilmî hem de hayatiyet arz eden yönlerine himmet sarf etmiş hiçbir tefsir yoktur. Taberî, Keşşâf, Beydavî, Razî gibi İslam âleminde en muteber ilmî tefsirlerin münderecatı benim iddiamı ispat edebilir.⁷⁸

Carullah, tefsirlerimizin bu hallerinin şüpheşiz Kur’an’ın kendisinden kaynaklanmayıp Kur’an ve bundan alınmış olan şeriata bakış açısından, başka bir deyişle Usulü Fıkıh’tan kaynaklandığını ifade ederek tespitlerini şöyle sürdürür:

Kur’an ayetlerini tefsir ederken, müfessirler, genelde bir metot takip ederek hem tefsirleri hem de istidlallerini usul kitaplarında beyan edilmiş esaslara bina etmişlerdir. Kur’an’ı Kerim’in manalarını hem Arapça dil kulları hem de rivayet gibi iki muhkem çerçeve ile tahdit ederek, fikir ve akılla bulunabilecek manaları tamamen ihmal etmişlerdir. İnsanlık hayatında kanun (hukuk) olarak şer’î hükümlere delalet eden ayetleri tefsirde yalnız umum, husus, ibare, işâre, muhkemlik, mücmeellik gibi, nazmın çeşitlerine ehemmiyet verip, o hükümlerin insan hayatındaki önemine, tesirine o kadar itina gözüyle bakmamışlardır. Bu hal, İslam şeriâtının donmasına yani terakki edemeyip aynı halde kalmasına en güçlü bir sebep olmuştur.⁷⁹

Reşid Rıza meşhur tefsirinde, geleneksel tefsirlerle ilgili bu gerçeği başka bir dille şöyle ifade eder:

Müslümanların kötü nasipleri ki, tefsir kitaplarının çoğunluğu, okuyucularını Kur’an’ın yüce gayelerinden ve üstün rehberlik (hidayet) vasıflarından uzaklaştırmaktadır. Bu müfessirler, Kur’an’da i’râb bahisleri, nahiv kaideleri, meânî nükteleri ve beyan ıstılahları aramışlar ve tefsirlerini kelimelerin cidalleri, üsulcülerin tahriçleri, taklitçi fakihlerin istinbatları, tasavvufcuların te’villeri, mezhep ve fırka mensuplarının görüşleriyle doldurmuşlardır. Fahrettin Razi, bunlara ilaveten tefsirine riyaziyat ve tabiî ilimleri, Batlamyus astronomisini ve çağına kadar devam edip gelen diğer bütün ilimleri toplamış ve tefsirini bu ilimlerle doldurmuştur. Böylece bu müfessirler insanları, Kur’an’ın asıl hedefinden uzaklaştırmışlardır.⁸⁰

Musa Carullah’ın ve Reşid Rıza’nın bu cesaretili ifadelerinden anlaşılan, Kur’an’ın yorumu olarak telakki edilen geleneksel tefsirlerimizin, tefsiri iki nesnel alana hasretmiş olmalarıdır. Birincisi dil, ikincisi ise, rivayetlerdir. Ancak, bu durumun olumsuz yanları yanında olumlu yanlarının olduğunu da görmezlikten gelemeyiz. Her şeyden önce geleneksel tefsirlerimiz, Kur’an metninin indirildiği dönemin tarihi, edebi ve sosyal şartları konusunda bilgi verir. Keza Kur’an’ın dili ile ilgili eşsiz malumat sunar. Dolayısıyla geleneksel tefsirlerimiz, engin bir tarih ve dil müktesebatı içermektedir. Bu da Kur’an yorumcularının sahip olduğu en büyük imtiyazdır.

E. Yorumlama Eyleminin Temel Sorunları

⁷⁸ Carullah, Musa, “el-Muvafakat Neşrine Ait Bir İki Söz”, Şatıbî, *el-Muvafakat*, çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, I/XVI.

⁷⁹ Carullah, Musa, *a. g. e.*, I/XXI.

⁸⁰ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menar*, el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme Lilkitabî, Mısır 1990, I. 8.

Buraya kadar metinlerin yorumlanması üzerinde durduk. Ancak yorumlama, kesin sonuç ifade eden bir faaliyet değildir. Bilakis metinlerin yorumlanması “klasik felsefedeki bilgi teorisi gibi, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi belirleyen”⁸¹ bir faaliyettir. Dolayısıyla yorumlama her zaman sorunları beraberinde taşır. Diğer bir ifadeyle, sorunsuz bir yorumlama yoktur. Yorumlamaya ilişkin sorunların temel karakteristiklerini genel olarak şöyle sıralayabiliriz:⁸²

1. Söylemin (*hitap*) ortaya koyduğu durumların (*el-mevakıf*) veya görüşlerin (*el-ârâi*) tabiatına bağlı olan sorun.

2. Dilin yapısına bağlı olan sorun. Çünkü insan dili; insan ve eşyanın mahiyetiyle nihai birleşmeden devamlı olarak acizdir ve bu birleşmeye güç yetiremez.

3. Herhangi bir söylemi (*hitap*) yorumlayıcının, bu söylemi (*hitap*) tarihsel anı çerçevesinde, bu tarihsel anı, hitabın dili ve söylemin (*hitap*) söyleniş gerekçesi veya söyleyenin amacı ile irtibatlandırarak anlama gayretidir. Şimdi bu hususları biraz açalım.

Kur'an'da hayatın her alanına ilişkin insanlığa rehberlik edecek bir ayet veya ayetler grubu bulabiliriz. Zira Kur'an, bir iman objesi olması yanında, bir bilgi objesidir de. İnsanın hayatını ihata edecek birçok bilgiler ihtiva etmektedir. Onun rehber (*hüden*) olması bunu gerektirmektedir. İşte bundan dolayı Kur'an, Allah, insan, hayat, ahiret, dünyanın oluşumu vb. birçok konularda açık veya kapalı, geniş veya özet halinde genel veya özel bilgiler vermektedir. Ancak bu konular kendi içinde birçok durum ve görüşleri de içermektedir. Dolayısıyla bu durum ve görüşlerden mütevellit gibi görünen sorunları çözmek yorumla ilgili bir problemdir. Bu problemin çözümünde konulu tefsirin ideal çözüm olduğu kanaatindeyiz.

İkinci hususa gelince, Kur'an Allah, cennet, cehennem, ahiret gibi metafizik konulardan bahsetmektedir. İnsan dili, bu konularda ve özellikle de Allah'la ilgili olarak, konuyu bütün yönüyle ifade etmesi mümkün değildir. Bunun sebebi dilin yetersizliğidir. Dolayısıyla Kur'an bu konularda insan-biçimci nitelermeler kullanmaktadır. Yani, metafizik konuları, insanın anladığı dil ile sunmaktadır.

Bu problemin sebebi ise, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, **dildir**. Dilin yetersizliğidir. İnsan zihni, tecrübeler âleminin dışında kalan bir şeyi tasavvur edemez veya onun hakkında bir fikir oluşturamaz. O halde, ne zaman zahirde “yeni” bir zihinsel imaj veya fikre ulaşırsak, olaya daha yakından bakınca, onun bileşik bir bütün olarak yeni olsa bile bileşenleri açısından hiç de yeni olmadığını görürüz; zira yeni olduğu kabul edilen bu “yeni” zihinsel imaj veya fikirler, şimdi sadece yeni bir birleşim veya yeni birleşimler serisi halinde bir araya getirilmiş olan önceki ve bazen oldukça farklı zihinsel tecrübelerden aynen türetilmişlerdir.⁸³

Şimdi, insan zihninin önceki tecrübelere -yani, söz konusu zihinde zaten kaydedilmiş bulunan kavrayış ve kabullenişlere- dayanmadan işleyemeyeceği anlaşıldığında şu önemli soru ile karşı karşıya kalırız: Madem ki dinin metafizik kavramları, nitelik bakımından, insan kavrayışının yahut tecrübesinin ötesindeki bir alem ile ilgilidir, o halde bu kavramlar bize nasıl başarıyla aktarılabilir? Tecrübelerimizle kazanmış olduğumuz kavramların hiç birinde

⁸¹ Hanefi, Hasan, *Dirasat Felsefiyye*, s. 526.

⁸² Abdurrahman, Abdulhadi, *Sultatü'n-Nass*, s. 197.

⁸³ Esed, Muhammed, “Kur'an'da Sembolizm ve Alegori”, *Ek I, Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İst. 1996, III.1329 .

kısmen bile olsa bir karşılığı olmayan fikirleri kavramamız nasıl beklenebilir. Bu soruların cevabı açıktır: Bizim fiili -fiziksel veya zihinsel-tecrübelerimizden türetilmiş ödünç- imajlar yoluyla; yahut Zemahşeri'nin Ra'd suresi 15. ayeti ile ilgili yorumundaki sözleriyle, “kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi, tecrübelerimizden bildiğimiz bir şey ile temsilen göstermek suretiyle (*temsîlen li-mâ ğâbe ‘annâ bi-mâ nuşâhidu*)”dır.⁸⁴ Bu sorunun çözümü görüldüğü gibi, *sembolik ve alegorik* yöntemdir.

Yukarıda zikredilen yorumlamaya ilişkin sorunların temel karakteristiklerinden üçüncüsü bağlamla ilgilidir. Bunu yukarıda örnekle açıkladık. Burada şunu ifade edelim ki, bağlam konusu çok boyutları olan bir husustur. Hele Kur'an gibi söz olarak inen bir metin için bağlam daha çok boyutluluk arz eder.⁸⁵ Bu sorunsalın çözümünde, Fazlur Rahman'ın ortaya koyup geliştirdiği iki aşamalı tefsir yönteminin yararlı olacağı kanaatini taşımaktayız.⁸⁶

Sonuç

Yorumlama eyleminin birinci yönünü oluşturan Kur'an, mahiyeti açısından hem lafzıyla hem de manasıyla Allah katındandır. Bu itibarla onun lafızları özenle seçilmiştir ve o, şümüllü bir metindir. İcazı da bu şümüllülükte gizlidir. Kur'an diğer kutsal kitaplardan farklı olarak; Hz. Adem'le başlayan vahiy zincirinin son şeklini oluşturması, orijinal lafızları ile iki kapak arasında yazılı olarak korunmuş olması ve 'sunulmuş' değil 'istenilmiş' bir vahiy olması özelliklerine sahiptir. Her metin gibi, kutsal metinler de yoruma ihtiyaç duyarlar. Metin, bir şey ifade etmesi için önce yorumlanması, yani hayatla ilişkilendirilmesi gerekir. Klasik İslam literatüründe yorum, tefsir ve te'vil kelimeleriyle ifade edilmektedir ve bunlar birbirlerinin mütemmimidirler. Tefsir; esbab-ı nüzul, mekki-medeni gibi nassı anlamaya götüren nakle dayanan harici bilgileri konu edinir. Dolayısıyla tefsir, te'vili hazırlayıcı tüm bilgileri, ilimleri toplayan bir ilim mesabesindedir. Tefsirde nakl ve rivayet etkindir, oysaki te'vil istinbata dayanır. Te'vil, tefsirin hazırladığı ve sunduğu harici bilgiler ve ilimler vasıtasıyla akli tasarrufla metinden bir netice elde etmektir. Böylece denilebilir ki tefsir te'vilden bir cüzdür. Tefsire dayanmayan te'vil isabetli olmaz.

Genel olarak iki yorum şekli vardır. Birincisi, literal, lafzî yorum, ikincisi ise, metnin maksatlarını ortaya çıkarmaya çalışan, tarihsel, öznel, vakîî, tecrübî yorum. Bu iki anlama ve yorumlama şeklini değerlendirecek olursak; her şeyden önce metnin kendisinden yola çıkarak metnin ihtiva ettiği anlamları öne alan literal, lafzî yorum 'Metin ne demektedir?' sorusuna cevap aramaktadır. Metnin arkasındaki maksatları ortaya çıkarmaya çalışan tarihsel, öznel, vakîî ve tecrübî yorum ise, 'Metinle ne söylenmek istenmiştir?' sorusunun cevabını aramakta ve bununla uğraşmaktadır. Yani, metnin kendisine karışıp onunla bütünleşmek durumunda olduğu dış realiteyi, beşerî vakîa ve oluş ufkunu gözetken, metnin içinde olduğu tarihsel, kültürel, toplumsal bağları dikkate alan anlama ve yorumlama biçimidir. Bu iki yorumlama şekli birbirinin mütemmimidir. Yorum bağlamında geleneksel tefsirlerimize baktığımızda, tefsiri iki nesnel alana hasrettiklerini görürüz. Birincisi dil, ikincisi ise, rivayetlerdir. Dolayısıyla geleneksel tefsirlerimiz, çoğunlukla, 'Metin ne demektedir?' sorusuna cevap aramakla yetinmiştir diyebiliriz. Yorumlama, kesin sonuçları olan bir etkinlik değildir. Bilakis özne ile nesne arasındaki ilişkinin bir hâsılasıdır. Bu ilişki de çeşitli etkenlerden dolayı

⁸⁴ Esed, Muhammed, a.g.e.,s. 1330 .

⁸⁵ Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998, s. 118-134.

⁸⁶ Bu hususta bkz.: Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Fecr Yay, Ankara 1990, s. 73-75.

sorunsuz değildir. Yani sonsuz bir yorumlama yoktur. Yorumcu da bu sorunları aşmak için vardır. Yorumlama hareketinin gereği de buradan çıkmaktadır.

Kaynakça

Abdurrahman, Abdulhadi, *Sultatü'n-Nass*, el-Merkezu's-Sekafî, Beyrut 1993.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, "Kur'an Felsefesi Üzerine İnceleme", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1953, Sayı: I, s. 4.

el-Beydavi, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl*, Müessesetü Şa'ban, Beyrut trs.

Birand, Kamıran, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1960, s. 37.

el-Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buharî*, thk.: Muhammed Züheyr b. Nasır, Daru Tavki'n-Necat, yy. 1422.

Cabiri, Muhammed Abid, *Nahnu ve't-Turâs*, el-Merkezü's-Sekafîyyü'l-Arabi, Mağrib 1986.

Carullah, Musa, "el-Muvafakat Neşrine Ait Bir İki Söz", Şatıbî, *el-Muvafakat*, çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, I/XVI.

el-Cevheri, İsmail. b. Hammad, *es-Sıhah*, thk.: A. Abdulğafur Attar, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Mısır trs.

Cündioğlu, Dücane, "Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı Üzerine", *Bilgi ve Hikmet*, Yaz-1994/7.

el-Cürcani, es-Seyyid eş-Şerif, *Ta'rifat*, Mısır trs.

ed-Dehlevi, Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1984.

Demirci, Kürşat, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 2012.

Demirci, Muhsin, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, M. Ü. İ. F. V. Y., İstanbul 2012.

Derveze, İzzet, *Kur'an Çevap Veriyor*, çev.: Abdullah Baykal, Yöneliş Yay., İstanbul 1988.

Draz, Abdullah M., *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev.: Suat Yıldırım, Akçağ Yay., Ankara 1985.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâh 'ul-Aklî fî't-Tefsîr*, Dar'ut-Tenvîr, Beyrut 1983.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev.: M. Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Nakdu'l-Hitabi'd-Dinî*, Kahire 1992.

Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 1998.

Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998.

Esed, Muhammed, "Kur'an'da Sembolizm ve Alegori", *Ek I, Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İst. 1996.

el-Ezheri, M. b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luga*, thk.: İbrahim el-Ebyari, Daru'l-Katibi'l-Arabi, yy. 1967.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev.: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Fecr Yay, Ankara 1990.

Göka, Erol, "Paul Ricoeur'un Hermeneotiği", *Türkiye Günlüğü*, 23/Yaz, 1993.

Göktürk, Akşit, *Okuma Uğraşı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1988.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV. Yay., Ankara 1997.

Hamidullah, Muhammed, *Kur'an'ı Kerim Tarihi*, çev.: M. Said Mutlu, D.İ.B.Y., Ankara 1991.

Hanefi, Hasan, *Dirasat Felefiyye*, Mektebetü'l-Encilu el-Mısriyye, Kahire 1987.

Hanefi, Hasan, *Kadaya Muasıra*, Daru't-Tenvir, Beyrut 1983.

Harb, Ali, *et-Te'vil ve'l-Hakika*, Daru't-Tenvîr, Beyrut 1985.

Harb, Ali, *Nakd'ul-Hakika*, el-Merkez'us-Sekâfiyy'ul-Arabî, Beyrut 1933.

Harb, Ali, *Nakdü'n-Nass*, el-Merkezü's-Sekafîyyetü'l-Arabî, Beyrut 1993.

el-Huli, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metot*, çev.: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995.

Ibn Faris, Ahmed, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk.: A. M. Harun, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1366.

el-Isfehani, Ragıb, *Müfredatü Elfazı'l-Kur'an*, thk.: Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem, Dımeşk 1992.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, Daru't-Turas, Kahire 1973.

İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut trs.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makal -el-Keşf an Minhâci'l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1985.

İbn Salim, İbrahim İbn Hasan, *Kadıyyetu't-Te'vil fi'l-Kur'ani'l-Kerîm Beyne'l-Gulâti ve'l-M'utedilîn*, Daru Kuteybe, Beyrut 1993.

İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim, *Mecmuu Fetava*, Mektebetü'l - Mearif, Mağrib trs.

Kırca, Celal, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama (Sorunlar-Yöntemler)*, Marifet Yay., İstanbul 2010.

Koç, Mehmet Akif, *Bir Kadın Müfessir Aişe Abdurrahman Ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, İstanbul 1998.

el-Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câm'î li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 2004.

el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005.

Müslim b. el-Haccac, Ebu'l-Hüseyn, *Sahihu müslim*, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbakî, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut trs.

Okumuş, Mesut, "İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", *İslami İlimler Dergisi*, yıl 4, sayı 1-2, Bahar-Güz 2009.

Özdeş, Talib, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınları, Ankara 1994.

er-Razi, Fahrüddin, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990.

Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Ammetü li'l-Kitab, Mısır 1990.

Ricoeur, Paul, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", Derleyen: Paul, Rabinow-William Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev.: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.

Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and The Human Sciences*, Cambridge University Press, New York 1989.

es-Samarrai, Fadıl Salih, *Kur'an'ın Edebi Dili Lafız-Mana Uyumu*, çev.: Fatma Serap Karamollaoğlu, İşaret Yay., İstanbul 2011.

es-Suyuti, Celaleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1987.

Tahânevi, Muhammed Ali, *Keşşafü Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk.: Ali Dahruc, Lübnan 1996.

Tatar, Burhanettin, *İslam Geleneğinde Metin-Yorum ilişkisi*, Etüt Yay., Samsun 2001.

Walter, J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1995.

Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev.: Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1995.

Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev.: M. Rami Ayaz- Azmi Yüksel, A.U.İ.F.Y., Ankara 1986.

Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev.: Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982.

Yavuz, Ömer Faruk, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, Karadeniz Yay., Rize 2007.

Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği", *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu 17-18 Mayıs 2001*, Van 2001.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Mısır 1306.

ez-Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *Esasü'l-Belaga*, Beyrut trs.

ez-Zencani, Mahmud b. Ahmed, *Tehzibu's-Sihah*, thk.: A. M. Harun-A. Abdulğafur Attar, Daru'l-Mearif, Mısır trs.

ez-Zerkanî, Muhammed Abdü'l-Azim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Y. y. trs.,

ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2004.