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

KUR'ÂN TEFSİRİNDE ÖZNELLİK

Doktora Tezi

Ahmet Sait SICAK

İSTANBUL, 2013

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

KUR'ÂN TEFSİRİNDE ÖZNELLİK

Doktora Tezi

Ahmet Sait SICAK

Danışman: Prof. Dr. Abdülaziz HATİP

İSTANBUL, 2013

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi AHMET SAİT SICAK'nın KUR'ÂN TEFSİRİNDE ÖZNELLİK adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 20.11.2013 tarih ve 2013-44/8 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 27/11/2013

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ABDULAZİZ HATİP	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER ÇELİK	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ COŞKUN	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUSTAFA ALTUNDAĞ	
5.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. NECMETTİN GÖKKIR	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Ahmet Sait SICAK

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Tefsir

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Abdülaziz HATİP

Tez Türü ve Tarihi : Doktora - Aralık 2013

Anahtar Kelimeler : Öznellik, Nesnellik, Rölativizm, Perspektivizm, Plüralizm, Personalizm, Solipsizm, Yorum, Yorumda Öznellik, Yorumda Öznellik Çeşitleri, Yorumda Öznellik Sınıflandırmaları, Hermeneutik, Tefsir, Te'vîl, Rivâyet, Dirâyet, Rivâyet tefsiri, Dirâyet tefsiri, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kavram Tefsiri, Konulu Tefsir, et-Tefsîru'l Kur'ân bi'l/li'l/fi'l Kur'ân.

ÖZET

Nesnellik ve öznellik, Batı'da düşünürler ve felsefî akımlar aracılığıyla genellikle anlam açısından birbirinin karşısında, değer yönüyle ise birbirinin önünde ve arkasında konumlandırılan iki kavramdır. Bazı marjinal tutumlar istisna edilecek olursa, karşıt anlam alanlarına rağmen her iki kavram da ancak doğru ve gerçek olana ulaşma hedefi içerisinde bir değer ifade etmektedir. Bu çalışmanın birinci bölümünde öznelliğin, kendi kültürü içerisinde bağlantılı olduğu diğer kavramlarla irtibatları, benzerlik ve farklılıkları bağlamında belirlenerek, tarihi süreç içerisinde birçok farklı durağa uğradıktan sonra kavuşmuş olduğu bugünkü anlam alanları tespit edilmiştir. Yorum kavramının taşıdığı öznellik alanlarının belirlenmesinin ardından yorum kavramında öznellik sınıflandırmalarına gidilmiştir. Bu çalışmanın ikinci bölümünde ise, Kur'ân yorum geleneği içerisinde öznellik ve nesnellik ayrımını yansıtan temel sınıflandırmalar ele alınmıştır. Bu çerçevede tefsir-te'vîl ve rivâyet-dirâyet ayrımlarına yer verilmiştir. Konunun işlenişi sırasında ilk olarak bu kavramların öznellikle olan

ilişkileri tespit edilmiş sonrasında ise yapılan ayrımların temelinde öznelliğin konumu ve etkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Teori ve pratikteki uyuşmazlıkları bir tarafa bırakacak olursak her iki ayrım şekli de öznelliği ve nesnelliği yansıtmakta fakat bunu özneyi merkeze alarak değil de metnin anlaşılma imkânını ve metodolojik unsurları vurgulayarak yapmaktadır. Bu durum, Kur'ân'ı yorumlama faaliyetlerinin özne ve öznellik merkezli bir sınıflandırmaya tabi tutulması adına bir boşluğun bulunduğunu ayrıca özne ve öznellik merkezli bir sınıflandırma gerekliliğinin olduğunu göstermektedir. İkinci bölümde elde edilen bu sonuç üzerine tezin üçüncü bölümünde; merkeze öznenin alındığı, öznelliğin tespit edilen anlam alanlarının ve Kur'ân yorumları içerisindeki etkin rolünün gözetildiği bir yorum sınıflandırması teklif edilmektedir. Kur'ân yorumunda yapılan bu öznellik sınıflandırması, tefsir usulüne dair yazılmış eserlerde en nesnel tefsir çeşidi olarak tanıtılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde gösterilerek, bu sınıflandırmanın tefsir ürünlerine uyumluluğu daha net bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Ahmet Sait SICAK

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : İnterpretation

Supervisor : Professor Abdulaziz HATIP

Degree Awarded and Date : PhD - December 2013

Keywords : Subjectivity, Objectivity, Relativity, Perspectivism, Pluralism, Personalism, Solipsism, Comment, Subjectivity in The Comment, Types of The Subjectivity in The Comment, Classifications of The Subjectivity in The Comment, Hermeneutic, Tafsir/İnterpretation/Commentary/Exegesis, Ta'wil, Riwayah, Dirayah, al-Tafsir bi al-Riwayah (al-Tafsir al-Ma'thur), al-Tafsir bi al-Dirayah (al-Tafsir bi al-Ra'y), Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an, The Concept İnterpretation, Topic-Based İnterpretation Method, İnterpretation of the Qur'an by/with/in the Qur'an.

ABSTRACT

Objectivity and subjectivity, through the medium of Western thinkers and philosophical thoughts, are two concepts which are considered opposite to each other in terms of meaning, while they are positioned both in front of and behind each other with regard to value. With the exception of some marginal line of thoughts, both concepts have some value if and only if they attempt to reach the truth and reflect the reality, though they have some conflicting meanings. In the first part of this work, the definition of subjectivity is determined in relation to other concepts on the basis of similarities and differences after it has taken on the meanings of similar concepts in the course of the development of the concept of subjectivity throughout history. After determining the

areas of subjectivity in the concept of interpretation, the concept of subjectivity has been classified accordingly.

In the second part of this work, fundamental classifications regarding the difference between objectivity and subjectivity based on the tradition of the interpretation of Qur'an are dealt with. In this respect, we dealt with some distinctions between tafsir and ta'wil, and riwayah and dirayah. While working on the subject, first the relationship of these concepts with subjectivity was established, and later the place and effects of subjectivity were attempted to be established with regard to fundamental distinctions.

Putting aside the difference between theory and practice, both ways of distinctions reflect objectivity and subjectivity, yet it does this by emphasizing the likelihood of easy comprehension of the text and methodological aspects rather than placing the subject at the center. This leads us to the fact that the efforts to interpret Qur'an have some gaps regarding a subject- and subjectivity-centered approach to the matter and that it is imperative to provide a subject and subjectivity centered classification. Built on the results of the second part, the third part suggests a new classification on the basis of placing subjectivity at the center, its identified meanings and its effective role in the interpretation of Qur'an.

In the methodologies and examples of the interpretation of Qur'an by Qur'an, the most objective kind of tafsir, employing the subjective classification in the interpretation of Qur'an helps ensure a clear compatibility between the methodology of subjective classification and other methods of tafsir written according to long-established traditions of tafsir, thus making this method of tafsir stronger and more reliable.

ÖNSÖZ

Bilginin "ne olduğu" kadar kaynağı, elde ediliş yolları, imkânları ve değeri de tarih içerisinde cevap aranan sorular arasında olagelmiştir. İnsanlık bu sorulara cevap ararken, bilginin farklı medeniyetler dahilindeki farklı gayeler ve i'tibarlarla ortaya çıkan değerinin ötesinde –septisizm ve solipsizm vb. birkaç marjinal yönelimi istisna edecek olursak- farklılıklara yer vermeyen tanımlamasıyla "bilginin nesnelliği", değerli oluşu için temel bir şart olarak kabul edilmiştir. Bu düşüncemize günümüzde, özellikle doğal ve sosyal bilimler ayrımına gidilmesinden sonra, birçok felsefî akımın bir değer olarak öznelliği önceledeği itirazında bulunulabilir. Bu itirazı yaparken, ister günümüzde isterse geçmişte olsun, ilim elde etme adına gösterilen gayretlerin hem nesnellik hem de öznellik iddiasında bulunurken anlamlılık ve tutarlılıktan uzaklaşmamak için nesnelliği amaç ve gaye edinmelerinin gerekliliği hatırda tutulmalıdır.

Bununla birlikte her ne kadar bilginin değerliliği nesnelliğine bağlı kabul edilip, yapılan araştırmalarda gösterilen cehd ve gayretler sonucu nesnellik elde edilmeye çalışılmış olsa da tarih, bu çalışmalara, nesnelliğin peşinden gidenlerin öznelliklerini yansıtan bir ayna olma vasfıyla şahitlik etmektedir. Bu bağlamda tefsir geleneğimiz içerisinde karşılaştığımız doğru (nesnel) anlam ve yorum adına ortaya konan her çalışma, kendi iç tutarlılığı açısından nesnelliği amaçlarken parçasını oluşturduğu genel resimde öznel anlama ve tefsir etme gayretlerini göstermektedir.

Tefsir geleneğimizin resmedildiği tabloda nesnellik gayretinde olan bu öznel unsurları, metodolojik açıdan temel sebep ve sonuçları çerçevesinde tahlîlî bir üslûpla ortaya koymaya çalıştığımız bu tezde başta yaptığım araştırma boyunca çalışmalarımı takip etme zahmetine katlanan ve tavsiyeleri ile yönlendiren tez danışmanım Prof. Dr.

Abdülaziz HATİP'e, kendimi daha iyi ifade etmeme imkân tanıyan, anlayışını, teşviklerini benden esirgemeyen Prof. Dr. Ömer ÇELİK'e, genelde sosyal bilimler özelde bilgi sosyolojisi alanında hem alana ilgimin oluşmasına hem de yerinde okumalar yapmama vesile olan Prof. Dr. Ali COŞKUN'a, yoğunluğuna rağmen tez jürisinde yer alıp tezle alakalı önemli düzeltmelerin yapılmasını sağlayan Prof. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ'a, birçok önemli safhasında tezin temel formatı ve akademik içeriği hakkında kıymetli bilgilerine başvurduğum, sadece talep ettiklerime değil onun da ötesinde tez için gerekli ilave verilere de ulaşmama vesile olan Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR'a şükranlarımı sunarım.

Tez konusunun belirlenmesindeki katkılarından, tezin yazım sürecinde gösterdiği ilgi, alakadan ve verdiği desteklerden ötürü Prof. Dr. Suat YILDIRIM'a, tezimin oluşma sürecinde teşekkürle iadesi mümkün olmayan boyutlarda yardımını gördüğüm Prof. Dr. Bilal AYBAKAN'a, fikirlerinden ve çalışmalarından çokça istifade ettiğim ve yardımseverliğine şahit olduğum Prof. Dr. İbrahim GÖRENER'e, felsefî konularda yönlendirmelerini esirgemeyen ve tezin ilgili bölümlerini okumaya kıymetli vakitlerini ayıran Doç. Dr. Aydın TOPALOĞLU'na, tefsir geleneğinde öznellikle ilgili kitap ve fikirlerini cömertçe sunan Doç. Dr. Mevlüt ERTEN'e, tecrübelerinden yararlandığım, tezimi incelikle tetkik etme zahmeti gösteren Doç. Dr. Zafer AKBAŞ'a, hermeneutik ve öznellikle ilgili değerli fikirlerini paylaşan Yrd. Doç. Dr. Selami VARLİK'a ve ilmî hayatımızda bugünlere gelmemize vesile olan tüm hocalarımıza, ayrıca kitaplarından, eserlerinden ve fikirlerinden istifade ettiğim tüm ilim ve fikir erbabına teşekkürlerimi arz ederim.

Tez konusunun belirlenmesinde ve şekillenmesinde emeği olan Yrd. Doç. Dr. Süleyman KARACELİL'e, okumaları sırasında yaptığı düzeltmelerle tezin teorisinin oluşumuna katkı sağlamasının yanı sıra tecrübelerini de benimle paylaşan Dr. Adem YIGIN'a, tezin en yoğun okumalarını ve en müdakkik düzeltmelerini yapan Yrd. Doç. Dr. Musa GÜNAY'a, yaptığı okumalarda tefsir alanına dair düzeltme ve teklifleriyle Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali DURAN'a, önemli katkı ve düzeltmeleriyle Yrd. Doç. Dr. Cihat ŞEKER'e, tez yazmanın kolay taraflarını görmeme vesile olan tavrıyla Yrd. Doç. Dr. Cemal ÖZEL'e, fıkhü'l-luga adına tecrübelerinden müstefid olduğum

Abdullah YILDIZ'a ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ'ye, Türkçe ve edebiyata dair teklifleriyle Ebubekir Sıddık ERGÜN'e ve Ufuk DENİZER'e, okumaları ve düzeltmeleriyle tezin güzelleşmesini sağlayan Cumhur Ersin ADIGÜZEL'e, tezin bir mutasavvıfın nefesine dokunmasına imkân tanıyan kadim ve müstakim dostum Osman Sacid ARI'ya, tezimi okuyarak katkı sağlayan dostlarıma ayırdığım bu paragrafın hitam-ı misk'i vefâkâr dostum Dr. İsmail GÜLLÜK'e müteşekkirim.

Öğretmenlik vazifem sırasında tezime vakit ayırmama imkân tanıyan gösterdikleri yakınlıkları, tavır ve yardımlarıyla Okul Müdürlerim Süleyman GÖKÇİMEN, Mehmet Fettah BALTA Beyler'e ve yardımlarını esirgemeyen tüm meslektaşlarıma minnettarım. Dicle Üniversitesi'nde asistanlığım müddetince çalışma imkânı sağlama hususundaki yardımlarını unutmayacağım Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Sabri EYİGÜN başta olmak üzere enstitü müdür yardımcıları ve çalışanlarına, ayrıca Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN hocamıza ve yardımlarını gördüğüm tüm Dicle Üniversitesi mensuplarına en içten duygularla teşekkür ederim. Ayrıca araştırmacılara eşsiz bir çalışma ortamı sunan İSAM'ın kurucu, yönetici ve çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Bu vesileyle maddî, manevî, fikrî ve ilmî her daim desteğini gördüğüm ve hissettiğim, Babamı rahmetle anarım. Hayatımın her merhalesinde severek rehberliklerine başvurma imkânını bana tanıyan; latîf arkadaşlığını, kavî dost ve yoldaşlığını esirgemeyen Anneme ve sayıları ikiden fazla olan ablalarım ve büyüklerim başta olmak üzere; kalbî irtibatlarını, isimlerini teker teker saymayı istememi gerektirecek ölçüde hissettiğim tüm akraba, arkadaş, dost ve yakınlarıma ve bu güne kadar üzerimde hakkı olan, emeği geçen herkese minnetimi dile getir, can-ı gönülden teşekkür ederim.

Ahmet Sait SICAK

İstanbul, 2013

İÇİNDEKİLER

ÖZET I
ABSTRACT III
ÖNSÖZ V
İÇİNDEKİLER VIII
KISALTMALAR XII

GİRİŞ

1. Konu, Amaç ve Önemi 1
2. İddia ve Varsayımlar 19
3. Kapsam ve Sınırlar 28
4. Yöntem 33
5. Kaynaklar ve İlgili Literatür 35

BİRİNCİ BÖLÜM
YORUM ve ÖZNELLİK

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE 42
   1.1. Yorum 43
   1.2. Öznellik 54
2. YORUMDA ÖZNELLİK SINIFLANDIRMALARI 66
   2.1. Özneye Ait Oluş 67
   2.2. Özneye Ait Özellikler 69
   2.3. Gerçeğe Aykırılık 77

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN YORUM GELENEĞİNDE ÖZNELLİĞİ YANSITAN SINIFLANDIRMALAR

1. TEFSİR-TE'VİL AYRIMI 81
1.1 Tefsir Kavramında Öznellik 81
1.1.1. Sözlük Anlamı Açısından 81
1.1.2. Istılâhî Anlamı Açısından 88
1.2. Te'vîl Kavramında Öznellik 91
1.2.1. Sözlük Anlamı Açısından 91
1.2.2. Istılâhî Anlamı Açısından 96
1.3. Tefsir-Te'vîl Ayrımında Öznellik 107
1.3.1. Kat'îlik-Zannîlik Açısından Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Öznellik 111
1.3.2. Diğer Unsurlar Açısından Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Öznellik 122
2. RİVÂYET-DİRÂYET AYRIMI 126
2.1. Rivâyet-Dirâyet Kavramları ve Öznellik 127
2.1.1. Rivâyet Kavramı ve Öznellik 127
2.1.2. Dirâyet Kavramı ve Öznellik 131
2.2. Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Oluşum Süreci 135
2.3. Rivâyet ve Dirâyet Ayrımına Gidilmesinin Sebepleri Açısından Öznellik 145
2.4. Re'y Olgusunun Yansımaları Açısından Rivâyet-Dirâyet Tefsirlerinde Öznellik Sınıflandırmaları 157

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN YORUMUNDA ÖZNELLİĞİN YANSIMALARI: KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ ÖZELİNDE

1. KUR'ÂN YORUMU AÇISINDAN ÖZNELLİK SINIFLANDIRMALARI 165
2. KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİNDE ÖZNELLİK 176
2.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin İsimlendirilmesi ve Öznellik 177
2.2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Önemi ve Öznellik 179
2.3. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Temellendirilmesi ve Öznellik 183
2.3.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Teorik Temelleri ve Öznellik 185
2.3.1.1. Kur'ân'ın Açık Açıklayıcı ve Anlaşılır Olması 185

2.3.1.2. Kur'ân'ın Tutarlı Olması ve Kendi İçinde Çelişmemesi 187
2.3.1.3. Kur'ân'ın Tevkîfî Olması 189
2.3.1.4. Kur'ân'ın Bütünlük Arz Etmesi 191
2.3.1.5. Kur'ân'ın Mu'ciz Olması 193
2.3.2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Uygulaması ve Öznellik 195
2.4. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Metodu ve Öznellik 197
2.4.1. Metodun Belirsizliği Açısından Öznellik 197
2.4.2.1. Tefsirin Ana Metodunun Belirsizliği 201
2.4.2.2. Tefsirin Dayandığı Disiplinlerin Belirsizliği 204
2.4.2.3. Tefsirin Öznesinin Belirsizliği 205
2.4.2.4. Tefsirin Sınırlarının Belirsizliği 208
2.4.2. Metodun Tedrici Olarak Gelişmesi Açısından Öznellik 211
2.4.3. Metodun Uygulamasının Zorluğu Açısından Öznellik 214
2.4.3.1. Varoluşsal 215
2.4.3.2. Metinsel 216
2.4.3.2.1. Metnin Girift Yapısı 217
2.4.3.2.2. Kelime Anlamlarının Dinamik Yapısı 219
2.4.4. Metodun Uygulanmasındaki Farklılıklar, Tutarsızlıklar ve Aşırılıklar Açısından Öznellik 220
2.4.5. Metodun Rivâyet- Dirâyet Tefsirine Aidiyeti Açısından Öznellik 221
2.5. Bütünlük Çeşitleri Açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinde Öznellik 223
2.5.1. Muttasıl Bütünlük; Kur'ân'ın Kur'ân'ı Tefsiri (Siyak-Sibak) 227
2.5.2. Munfasıl Bütünlük; Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri (İlm-i Münasebet) 234
2.5.3. Nazarî Bütünlük; Kur'ân'da Kur'ân Tefsiri (Semantik, Kavram Tefsiri, Konulu Tefsir) 243
2.6. Değerlendirme 248
3. KUR'ÂN YORUMUNDA ÖZNELLİK SINIFLANDIRMALARI AÇISINDAN KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ 251
3.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinde Menfî Yorum Örnekleri 252
3.1.1. Menfî Öznellikte Aşırı Yorum Örnekleri 252
3.1.1.1. Mutlak Öznellik Açısından Aşırı Yorum 253
3.1.1.1.1. Yapılan Yorumda Mutlak Öznellik 253
3.1.1.1.2. Yorumlama Metodunda Mutlak Öznellik 259
3.1.1.2. Solipsizm 270

3.1.1.3. Nesnel Rölativizm 275
3.1.1.4. Kişiler Arası İspatlanması Zor Aşırı Yorum 277
3.1.2. Menfî Öznellikte Mutedil Yorum Örnekleri 284
3.1.2.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Metodunu Göz Ardı Etme 287
3.1.2.2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Metodunu Yanlış Kullanma 290
3.2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinde Müspet Yorumda Öznellik Örnekleri 294
3.2.1. Özneye Ait Olması Açısından Yorumda Öznellik 298
3.2.2. Özneler Arasında Farklılıkların Olması Açısından Yorumda Öznellik 300
SONUÇ 314
KAYNAKÇA 319

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı Geçen Eser.

bkz. : Bakınız

(cc) : Celle Celâlühu

der. : Derleyen

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

ed. : Editör

göz. geç. : Gözden geçiren

Haz. : Yayına hazırlayan

Hz. : Hazreti

md. : Madde

nşr. : Neşreden, tahkik eden

s. : Sayfa

trc. : Tercüme eden, tercüme edenler

t.y. : Tarihsiz

tsh. : Tashih eden

M.Ü.İ.F.D. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

yy. : Yüz yıl

y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Konu, Amaç ve Önemi

Öznellik en temel mânasıyla özneye ait olmak, subjektif hareket etmek demektir. Buna göre Kur'ân tefsirinde öznellik, değişik sebeplerden dolayı nassların farklı biçimlerde algılanması ve yorumlanması anlamına gelir.[1] Muhsin Demirci öznellikten kaynaklanan bu durumun, diğer bir deyişle Kur'ân yorumunda öznelliğin sebeplerini[2] iki başlıkta açıklamaktadır: Bunlardan birincisi, tefsire konu olan Kur'ân'ın, farklı yorumlara açık olması; diğeri de onu tefsir etmeye çalışan müfessirlerin anlayış farklılıklarıdır.[3] Kur'ân'ın farklı yorumlara açık mahiyetinin ana sebeplerini; Kur'ân'ın ilahî bir beyân oluşu, metin oluşu, dilinin Arapça oluşu ve muhtevası şeklinde belirleyebiliriz. Müfessirlerin anlayış farklılıklarını oluşturan ana sebeplerini ise; tefsir metodolojisi veya usûlü, tefsir ilimleri, çağın ve toplumun bilgi anlayışı, tefsir ilminin tedvin durumu, âyetlerle ilgili ilmî veriler, tarihsel, toplumsal ve bireysel sebepler olarak özetleyebiliriz. Bunlara ek olarak ifade edeceğimiz, tefsir faaliyetindeki öznelliğin belirttiğimiz sebeplerine göre biraz daha merkezi konuma sahip, "öznelliğin" ve "yorumda öznelliğin" bizâtihi ne olduğu sorusunun cevapladırılmasına da fayda sağlayacağını düşündüğümüz temel sebepler ise tez konumuzu oluşturmaktadır. Bunlar; "öznelliğin" özellikle de "yorumun kendi yapısından kaynaklanan öznelliğin" diğer sebeplerle ilişkisi içerisinde incelenmesi, ayrıca bunlara bağlı olarak ortaya çıkan "yorumda öznellik sınıflandırmaları" ve bu "sınıflandırmaların Kur'ân tefsir geleneği içerisinde örneklendirilmesi" dir.

Konusunu bu şekilde belirlediğimiz tezimizin "gereklilikler" üzerine temellendirildiği söylenebilir. Bu gerekliliklerin karşılanması tezimizin amacını

[1] Muhsin Demirci, *Tefsire giriş*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, s. 45.
[2] Öznelliğin sebeplerini ifade ederken "ana başlık" ve "temel unsurlar" şeklindeki bir izah önemlidir. Çünkü öznellik ve göreciliğin sebeplerinin "hepsinin" tespiti, araştırmacıyı sonsuz ve erişilmez bir imkânsızla karşı karşıya bırakmaktadır. Bkz. Faiz Kalın, "Kur'ân ve Bilim Işığında Rölativiteye Etki Eden Faktörler", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, sayı: 17, s. 173, 179.
[3] Demirci, *Tefsire Giriş*, s. 46.

oluşturuken, bunların varlığı ise tezimizin önemini ortaya koymaktadır. Şimdi tezimizin konusunu, amacını ve önemini belirleyen epistemolojik, varoluşsal, konjonktürel, yorumbilimsel, sosyal ve dinî açıdan gruplandırdığımız gereklilikleri incelemeye başlayabiliriz.

Tarih boyunca yapılan yorum çalışmalarında "nesnellik" en önemli gayeler arasında yer almıştır.[4] Nesnellik kavramı; metne - ki sözlü veya yazılı olabilir- uygunluk, metinle özdeşlik, geçerlilik, hakikat, doğruluk, genel-geçerlilik, kişiler-arasılık vb. birçok mânayı içermektedir.[5] Bu gibi anlam alanlarına sahip olan nesnellik kavramı, yorum çalışmalarında en önemli gayeler arasında yer aldığı gibi yorumcu tarafından bir iddia olarak da tarih boyunca önemini korumuştur. Böylece yorumda ya nesnel olmaya çalışılmış ya da yapılan yorumun nesnel olduğu iddia edilerek yoruma değer kazandırılmaya gayret gösterilmiştir.[6]

---

[4] Elbette nesnellik sadece yorum çalışmaları için değerli bir vasıf olmamıştır. İslam dini açısından akîdevî olarak da öne çıkarılan nesnelliğin, mutlak bırakılmaması ise ayrı bir önem taşımaktadır. Esmâ-i ilahîyi temel alan ayrıca Sofistlere karşıt konumuyla anlamlandırılan nesnellik, öznellik anlayışımızın da sınırlarını çizecek mahiyettedir. Bkz. "قالَ أهلُ الحقّ: حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ، والعلمُ بها مُتَحقّقٌ خلافًا للسوفسطائية" "Ehl-i Hak dedi ki; varlıkların hakikatları sabit ve mevcuttur. Sofistlerin aksine, varlıklar hakkındaki bilgi mümkün ve vâkidir" şeklinde tercüme edeceğimiz bu lafzın kaynağı ve diğer tercümeleri için bkz. Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefî*, y.y., 1294, (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası), s. 5; "Hak ehli olanlara göre eşyanın hakikatları sabit ve mevcuttur. Sofistlerin aksine, eşya hakkında, insanlar gerçek bilgi sahibidirler." Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Kelam ilmi ve İslam akaidi: şerhü'l-akaid*, haz. Süleyman Uludağ, 2. bs. İstanbul: Dergah Yay., 1982, s. 101-5; "İslam'a göre eşyanın varlığı bir realitedir. Ve ilim, bu eşya realitesine nüfuz eder." Ömer Nesefî, *Akaid: İslam İnancının Temelleri*, 7. bs. İstanbul: Otağ Yay., 1971, s. 27; Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî, Nesefî akaidi tercümesi, mütercim Arab-zade Abdulvehhab; yayımlayan Osman Karadeniz, y.y., 1999, İzmir: Anadolu matbaacılık, s. 21-2. Ebu'l-Hafs Nesefî'nin (537-1142) bu görüşünün mütekellimin içerisinde süje-obje ilişkisi açısından nerede durduğuna dair Ebu'l-Muîn Nesefî (508-1115) eksenli bilgilendirme için bkz. Mustafa Yüce, *Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Bilgi Teorisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE., Ankara, 2007, s. 72-5; Aktarılan cümlenin İslam düşüncesindeki konumuna dair özet bilgi için bkz. David Johnston, "20. Yüzyıl Fıkıh Usûlünün Bilgi Kuramı ve Yorum Anlayışında Dönüşüm", trc. Adem Yıgın, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2011, sayı: 17, İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı, s. 107-11.

[5] Yavuz Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniv. SBE., Ankara, 1997, s. 5-21.

[6] Krş. Michel Foucault, "Truth and Power" in *Contemporary Sociological Theory*, edited by Craig Calhoun, Joseph Gerteis, James Moody, Steven Pfaff, Indermohan Virk, Oxford: Blackwell Publishers, 2002, s. 202-10; Ayrıca bu ifademizin işârî tefsirde var olan subjektiflik yönünü/problemini açığa çıkardığı görülmektedir. Bu konu ise ilgili bölümde (Kişiler Arası İspatlanması Zor Aşırı Yorum) ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Bir gaye veya iddia olarak yorumu nesnel gösterme gayretinin ardında öznel ve nesnel bilgiye atfedilen değerin var olduğu söylenebilir. Bilim tarihi boyunca, doğa bilimleri[7] merkeze alınarak tanımlanmış[8] ve anlamını daha çok doğa bilimlerinde bulmuş bir nitelik olan nesnellik, değer açısından öznellik üzerinde ezici bir üstünlük sağlamıştır. Kur'ân yorumunda ise değerli olanın sahih, muhkem, kat'î, memduh gibi vasıflandırmalarla nesnel yorum olduğu genel bir kabul olarak gelmiş, nesnelliğin üstünlüğü tefsir geleneğinde de etkisini göstermiştir. Hatta bu üstünlüğün doğa bilimleri ve cebire ait metotların doğru, sosyal bilimlere[9] ait metotların ise yanlış olmasından kaynaklandığı da söylenilmiştir.[10]

Bununla birlikte bilgi felsefesi ve sosyolojisi tarihi açısından bakıldığında öznel/subjektif bilgi anlayışının nesnel/objektif bilgi anlayışı aleyhine genişlediği görülmektedir. İlk dönem düşünürler nesnel bilgiye önemli, öznel bilgiye önemsiz bir rol atfetmekteydiler. Fakat özellikle daha sonra gelen düşünürler,[11] nesnelliğe öznellikten daha fazla önem veren bu denklemi, tersine çevirmeye başlamışlardır.[12] Bu durum öznel ve nesnel bilgi açısından, doğal ve sosyal bilimler ayrımına gidilmesi sonucunu verirken, sosyal bilimlerde nesnelliğin hangi düzeyde hedef haline getirilmesi

---

[7] Doğa bilimleri ve sosyal bilimler tanımlamaları için bkz. Sabri Çakır, *Toplumsal Bilimlerde Yeni Yöntem Anlayışı ve Temel Yaklaşımlar*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006, s. 5-8.

[8] Aslı Üner, *Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniv. SBE, Denizli, 2011, s. 8.

[9] Günümüzde genel kullanımı açısından sosyal bilimlerin "Mânevî bilimler- historik ilim- kültür ilmi, insan ilimleri, tarihsel ilimler, tinsel ilimler" olarak adlandırmalarına da rastlamaktayız. Bu kullanım ve mânevî ilimler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kamıran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara: Akçağ Yay., 1998, s. 13-25; Krş. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1975, s. 188.

[10] Krş. Bu konuda İbn Kuteybe'nin (276/889) tespiti oldukça dikkat çekicidir: "Kelâmcıların, düşüncedeki metotları doğru olsaydı ihtilaf etmez, matematik, topoğrafya ve geometri uzmanları gibi ittifak ederlerdi. Çünkü onların âletleri sadece aynı sayıyı ve aynı şekli gösterir". Bkz. İbn Kuteybe, ed-Dîneverî, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 2. bs. Dâru't-Türâs, Kahire 1393/1973, s. 14.

[11] Konfüçyüs ve Platon'dan yeniplatonculuk, Augustinus, Aquinolu Thomas, Descartes, Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Gerçekçilik, Olguculuk, Pragmacılık, İşlemcilik, yenigerçekçilik, yeniolguculuk, fenomenoloji, personalizm ve varoluşçuluğa kadar bütün idealistler ve idealist öğretiler öznelcidirler. Bkz. James Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, 2nd ed., Edinburgh: T. & T. Clark, 1930. II, 908; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1978, V, 114-6.

[12] Bkz. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, trc. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 30.

gerektiği tartışmalarını da başlatmıştır. Bu tartışmaların varlığı ise tezimizi epistemolojik açıdan gerekli kılmaktadır.

İlimlerin tasnifinde kendine sosyal bilimler içerisinde yer bulan yorumbilimi de bu tartışmalara bağlı olarak gelişimine devam etmiştir. Modern yorumbilimi çalışmalarında bu tartışmaların ortaya çıkardığı soru ve problemler, kimi zaman yorum kuramlarını takip etmiştir. Kimi zaman da bu soru ve problemlerle bir metinsel yorum kuramı geliştirme amacı gütmeden, anlama ve yorumlamanın öznellik ve nesnellik değerleri başta olmak üzere felsefî sorunlarının tahliline başvurulduğunu da görmek mümkündür. Bu bağlamda çağdaş yorumbilim kuramlarının üzerinde durduğu sorunlar; anlama, yorumlama, uygulama, tarih, dil, yöntem, ön-anlama, hakikat ve geçerlilik ölçütü, anlam, nesnellik ve öznellik olmuştur. Bu sorunların önemli bir kısmı çağdaş felsefede epistemoloji sorunları olarak, diğer bir kısmı bilimsel yöntem sorunu olarak tartışılmaktadır.[13]

Bizim konumuzun genel çerçevesini oluşturan, yorumda öznellik ve nesnellik sorunu; asırlardan beri süregelen ve bizlere kadar intikal eden, birbirlerinden birçok yönüyle farklılık gösteren yüzlerce tefsirin varlığıyla, göz ardı edilemeyecek bir mesele olarak düşünce dünyamıza girmiştir. Tefsir literatürü ancak sahip olduğu çeşitlilik ve farklılıklarla, pratikte ve teoride yorumlamaya getirdiği yeniliklerle gelişerek var olmaya devam edebilmektedir.[14] Bu literatür, Kur'ân'la ilgili olarak bir yorumlama sürecinin var olduğunu gösterdiği kadar; bu sürecin muhtemelen pek çok farklı şekilde var olmaya devam edeceğine dair bir kanaatin oluşmasını da sağlamaktadır. Bu devamlılık ise tefsirin kişiden kişiye, zamandan zamana, mekândan mekâna değişen *doğal uyum* özelliği vesilesiyle elde edilmektedir. Devam eden bu süreç içerisinde hermeneutik ıstılahıyla yorumun, bizim özelimizde ise tefsir ve te'vîlin doğal uyum

[13] Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları, Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 33-34; Adnan Koşum, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", Usûl: İslâm Araştırmaları, 2006, sayı: 5, s. 6.

[14] Alparslan Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)", İslami Araştırmalar, 1989, 3. cilt - 3. Sayı, s. 95.

özelliği, kısaca yorum faaliyetinin tabiî olarak öznel oluşu[15] çok önemlidir. Çünkü bir taraftan bu varoluşsal ve doğaldır, diğer taraftan ise bir gerekliliktir.[16] Kur'ân'ın tüm insanlığa[17] hidayet rehberi[18] oluşunun hikmeti, ancak sürekli yorumlama ile etkili bir şekilde gerçekleşecektir. Elbette bu gerçekleşme, her medeniyetin değişen yapısına ve medeniyetin içinde bir birey olarak karşımıza çıkan müfessir ve yorumcunun değişen tecrübelerine, içinde yetiştiği toplumun kültürel kodlarına ve yaşadığı psikolojik ruh haletine göre[19] bir özgünlüğe ve öznelliğe sahip olacaktır.[20]

Doğal uyum özelliğinin tefsir faaliyetinin kendisinden kaynaklanan sebeplerinin yanında Kur'ân'dan, müfessirden, müfessirin yaşadığı kültür vb. faktörlerden kaynaklanan birçok sebebinin var olduğu da görülmektedir.[21] İndirgemeci

[15] Necmettin Gökkır, "İslam Yorumbilim Geleneklerinde Kur'ân ve Toplum Arasındaki Diyalektik İlişki", Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/1, sayı: 20, s. 22.

[16] Sadık Kılıç, "Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında 'Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2005, cilt: IX, sayı: 23, s. 1-24.

[17] En'âm, 6/19; Yûsuf, 12/104; İbrahim, 14/52; Furkân, 25/1; Kalem, 68/52. Ayrıca bkz. Muhammed Fatih Kesler, *Kur'ân-ı Kerim'in Evrenselliği*, Konya: Esra Yay., 1996; Mustafa Altundağ, "Kuran'ın Evrenselliği (Delilleri, Karşıt Görüşün Analizi)", Bakü Devlet Üniv. İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası, 2004, cilt: I, sayı: 1, s. 101-134; Kerim Buladı, *Kur'ân kendisini nasıl tanıtır?*, İstanbul: Kayıhan Yay., 2010, s. 237-249.

[18] Bakara, 2/1, 185; Âl-i İmrân, 3/138; En'âm, 6/157; Araf, 7/52, 203; Yunus, 10/57; Yûsuf, 12/111; İbrahim, 14/1; Nahl, 16/64, 89; Neml, 27/2, 77; Lokman, 31/3; Zumer, 39/23; Fussilet, 41/44; Şura, 42/52; Casiye, 45/11; Kur'ân tüm âlemler için bir uyarı; mü'minler, müttakiler ve muhsinler için ise hidayet rehberidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Çelik, *Kur'ân'a Göre Kur'ân-ı Kerîm ve Muhatapları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 1997, s. 119-123.

[19] Kişinin içinde bulunduğu ruh haletinin yaptığı yoruma aksetmesi bilgi psikoloji açısından değerlendirilebilir ve önemlidir. Fakat bilgi felsefesi açısından yapılacak değerlendirmede; Kur'ân'ın muhtevası açısından "insanların sevinç ve üzüntüsünden hiçbir iz taşımaması" gerçeği, Kur'ân'ın kendisinin ilahî ve nesnel oluşuna, yorumların insan psikolojisine dair izler taşıması ise Kur'ân yorumlarının beşerî ve öznel oluşuna delâlet eder. Krş. Abdülaziz Hatip, *Kur'ân ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul: Nesil Basım-Yayın, 1997, s. 389-394. Bu durum Kur'ân âyetlerinin, iknâ husisiyeti ve diğer açılardan muhatabın psikolojisini dikkate almadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Bkz. Muhammed Çelik, *Kur'ân'ın İkna Hususiyeti*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006. s. 290-6; ayrıca Kur'ân âyetlerindeki psikolojik referanslar için bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân Psikoloji Atlası*, Malatya: Kendini Bilmek Yay., 2010, I, II, III.

[20] Âmine Vedud-Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 156. Ayrıca bkz. Talip Özdeş, "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivâyet ve Dirâyet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar, 2010, s. 213-4.

[21] Doğal uyum özelliği veya yorumlama faaliyetinin mahiyetindeki öznelliğe açıklığın, birçok faktörle etkileşim içinde olduğu gerçeğinin bilim felsefesi açısından vurgusu son yüzyılda artmıştır. Bilim felsefesinin tarihsel süreç içerisinde gelişimi, bilimin hem kendi içindeki hem de bağlamsal koşulları içindeki tarihsel ve toplumsal süreçlere daha duyarlı olmayı gerektirdi. Bu anlayış en olgun haliyle Thomas Kuhn'un (1922-1996) bilim anlayışında görülmektedir. Bilimi birikimsel değil; bilim öncesi dönem, olağan bilim dönemi, bunalımlar ve devrimlerden oluşan, kesintili bir süreç olarak kabul eden

bir yaklaşımla Kur'ân yorumlarında ortaya çıkan farklılıkların "tefsirin usûlünün olmayışı" gibi tek bir sebebe bağlanıp olayın bir yönünü görerek verilen hükümler, kanaatimizce yüzeysel çalışmalara dayanmaktan ya da durumun bütüncül değerlendirilemeyişinden kaynaklanmaktadır.[22] Bu gibi yanlışlıklara düşmemek için yorumun mahiyetinde var olan doğal uyum özelliğinin ontolojik temellerine inme gerekliliği ise tezimizi varoluşsal olarak gerekli kılmaktadır.

Tefsir alanında yazılmış birçok eserde ve yorumda;[23] tefsirde izafîlik, görecelilik ve öznelliğin kabul edilmemesi gerektiği belirtilmektedir.[24] Ayrıca Kur'ân yorumunda öznelliğin var olduğu söyleminin Kur'ân'dan herkesin anlayacağı müşterek ve objektif bir alan olmadığı mânasına geleceği de iddia edilmektedir.[25] Kur'ân

---

Amerikalı bilim felsefecisi Kuhn'un ortaya attığı ve çeşitli alanlarda kullanılması yaygınlaşan bir kavram olan "paradigma" nın ne olduğunun bilinmesi, tefsirin doğal uyum özelliğini oluşturan ve etkileyen faktörlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Yunanca "misal, ilk örnek, örnek olabilen" anlamına gelen bu kelimenin Türkçe karşılığı, çerçeve kavram ve değerler dizisi olabilir. Kuhn "Bilimsel Devrimlerin Yapısı" adlı eserinde bu kavramı çeşitli anlamlarda kullanmaktadır. Bilim adamının yetiştiği ortam, onu çevreleyen kavram çerçevesi, fikir çerçevesi, bilimsel başarılar, gelenek, model, metafizik kurgu, siyasi kurumlar kümesi, herkesin kabul ettiği doktrinler bütünü, o dönemde hâkim olan dünya görüşü, evrensel ölçülerde bilinen bir bilimsel başarı, bütün bir gelenek ve bir model, bir analoji, başarılı bir metafizik spekülasyon, politik bir kurumlar takımı, iki tarzda görülebilen algı kalıbı, algılamayı yönlendiren bir ilke, genel bir epistemolojik görüş noktası, yeni bir görme tarzı, geniş bir gerçeklik alanını belirleyen bir etken paradigma için kullanılan anlamlardan bazılarıdır. Bkz. Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev: Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yay., İstanbul 2008, s. 75; Ted Benton, Ian Craib, *Sosyal Bilim Felsefesi: Toplumsal Düşüncenin Felsefî Temelleri*; trc. Tatlıcan, Ümit, Binay Berivan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008. s. 77-8; Üner, *Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu*, s. 33; S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 9. bs. Ankara: Akçağ Yay., 2004, s. 337-8; Caner Taslaman, "İzâfiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi", M.Ü.İ.F.D., 2007/2, sayı: 33, s. 9.

[22] Süleyman Karacelil, "Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti" Tarihten günümüze Kur'ân'a yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2010, s. 121.

[23] Tezimizi tamamlama sürecinde öznelliğin batı kaynaklı, klasik tefsir literatürüne yabancı bir kavram oluşundan ötürü birçok kereler "Mevcut klasik usûlün perspektiflerini, yöntemlerini –kavramlarını- tüketmeden yeni bir yöntem –ve kavram- arayışını teorik olarak meşrulaştırmamız ve kendimizi o geleneğin devamı saymamız mümkün olur mu?". Sorusuyla karşı karşıya kaldığımız belirtilmelidir. Bununla birlikte çağdaş birçok tefsir eserinde "öznellik" kavramına bağlı müspet ve menfî açıklamalarda bulunulmuş olması, bu kavramın ayrıntılı bir şekilde incelenmesini gerekli kılmıştır. Krş. H. Yunus Apaydın, "İslam Hukuk Usulünde Yorum Metotları", İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve "İslam Hukuk Usulünün Problemleri" Sempzoyumu Çorum 14-15 Mayıs 2004, 2005, s. 38.

[24] Tefsir ilminin tekelleştirilmesine karşı görüşler için bkz. Gıyasettin Arslan, *Hicri İkinci Asrın Siyasi Yapısı İçinde İmam Şafii'nin Kur'ân' ı Tefsir Metodolojisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2001, s. 243.

[25] Örnek olarak Bkz. Suat Yıldırım, "Kur'ân'ı Anlamada Klasik Yöntem" *Kur'ân'a bakışlar* içinde, İstanbul: Işık Akademi Yay., 2011, I, 327 vd.; Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân:*

hakkında objektif/nesnel bir anlayışın mümkün olmadığını söyleyenlerin, yani herhangi bir sınırlama olmaksızın Kur'ân yorumunda öznelliği kabul edenlerin ve aynı şekilde Kur'ân yorumları hakkında öznelliği reddedenlerin, öznelliğe atfettikleri mâna açısından kimi zaman haklı oldukları söylenebilir. Oysaki bir kavram olarak kendi anlam içeriğine sahip olan öznellik hakkında birbirine zıt mahiyette ortaya çıkan bu iddialar öznellik kavramına yüklenen anlam açısından iki ayrı marjinal kutbu oluşturmaktadır. Bu durumun; öznellik kavramı hakkında, şu ana kadar yeteri kadar araştırma yapılmamasından ve öznellik üzerinde sonuç elde edilmesini sağlayacak gerekli argümanlara sahip tartışmaların yokluğundan kaynaklandığı görülmektedir. Oysaki öznellik kavramının geçirdiği süreç, İslam düşünce ve tefsir tarihinde re'y[26] ve ihtilaf gibi birçok kavram için de bahis mevzuu olmuştur. Örnek olarak "ihtilaf" kavramında yapılan ilmî araştırma ve tartışmalar sonucunda tezâd ve tenevvü şeklinde bir ayrıma gidilmiştir.[27] Bu ayrım sonrasında ise artık vardır/yoktur şeklinde marjinal bir tavra götürecek genellemeler yerine tefsir geleneği içerisinde oluşan alanlarda uzmanlaşmanın göstergesi olan bir üslûpla yorumda bulunulmuş ve bu kavramla ilgili oluşan problemlerin önemli bir kısmı çözülmüştür. Biz aynı şekilde öznellik hakkında yapılacak gerekli araştırmaların bu kavram hakkındaki marjinal görüşlerin oluşturduğu problemleri de çözebileceğini düşünüyoruz. Yapılan bu araştırmalar vesilesiyle öznellik hakkındaki vardır/ yoktur genellemelerinin değişeceğini öngörmekteyiz. Bu genellemelerin yerini; öznelliğin şu şartları ve bu özellikleri taşıyan kısmı vardır/geçerlidir/ söz konusudur/meşrudur, şu özellikte olan öznellik çeşidi ise genel

---

Hermenötik Bir Deneyim: II., İstanbul: Tibyan Yay., 1995, s. 43-4; krş. Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'ân: Kur'ân Tek Kaynak mı, Temel Kaynak mı?*, İstanbul: Ekin Yay., 2002, s. 122-5.

[26] Kadir Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, cilt: III, sayı: 5, s. 17-46; Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", Bilimname: Düşünce Platformu, 2004/2, cilt: II, sayı: 5, s. 45-60; Muhammed Aydın, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 20, s. 1-32.

[27] Aslında bu ayrım ileriki bölümlerde ifade edileceği gibi öznellik içinde oldukça önemlidir. İhtilaf kavramıyla ilgili olarak yapılan bu ayrımla, söz konusu edilen ihtilafların genel olarak aynı hakikatin farklı şekillerde dile getirilmesi (tenevvü) şeklinde ortaya çıktığı yoksa mevzunun mahiyet açısından bir zıtlık içermediği (tezad) görülmüştür. Bkz. Şadi Eren, *Kur'ân-ı Anlamada Farklı Yaklaşımlar*, İstanbul: Nesil Basım Yayın A.Ş., 1998; Ferruh Kahraman, Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya, 2010, s. 71-132, ilgili literatür için bkz. a.g.e., s. 4-5.

yorumlama teorileri için geçerli olsa da Kur'ân tefsiri için varoluşsal olarak bulunmamakta/ epistemolojik açıdan bahis mevzuu olmamaktadır/ dinî olarak ise zemmedilmektedir şeklindeki değerlendirmelerin alacağını var saymaktayız. Var saydığımız bu faydalar ise tezimizi tefsir ilmi ve usûlü açısından gerekli kılmaktadır.

Böyle değişim ve gelişimlere vesile olacak bir araştırmanın ve araştırmalar sonucunda elde edilecek öznellik sınıflandırmalarının konjonktürel bir gereklilik olduğu da söylenebilir. Çağdaş entelektüel ve siyasal yaşamda etkin konuma sahip çokkültürcülük ve görecilik, başkalarını anlamanın imkânına ilişkin birçok soru sorulmasına yol açmıştır. Bu durum göz önüne alındığında, bugünkü sosyal bilimler felsefesinin temel sorusu, toplumsal araştırmaların bilimsel ve nesnel olup olmadığı şeklinde değil de, başkalarını - özellikle de farklı olanları - anlamanın mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse böyle bir anlamanın nasıl olacağı üzerinde şekillenmektedir.[28] Bu soru Kur'ân yorumlama faaliyeti açısından; tefsir çalışmaları içerisinde müfessiri, aynı zamanda müfessirin içinde bulunduğu toplumu ve tarihi anlamanın mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse böyle bir anlamanın nasıl olacağı şeklinde karşımıza çıkmaktadır.[29] Biz bu anlama faaliyetine başlamak için ilk şartın, müfessirin/yorumcunun yorum sürecindeki varlığının baştan kabul edilmesi olduğu kanaatindeyiz. Bu kabulün varlığı; yorumlamanın mahiyeti icabı nesnellik arz eden yönlerinin yanında öznelliğe açık taraflarının da olduğunu ve bunların farklı bağlamlarda farklı yoğunlukta görüleceğini, bu alanda atılmış bir ilk adım olarak, ortaya koymaya bağlıdır. Bu ilk adımın ise, tamamlayıcı diğer bir adımı yani yorumda öznellik çeşitlerinin sınıflandırılmasını gerektirdiği görülmektedir.

Yapılacak olan bu sınıflandırma konjektürel bir gereklilik olduğu gibi aynı zamanda tefsir geleneğinin daha iyi anlaşılmasına da katkıda bulunacaktır. Bu ise

[28] Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 17.
[29] Bilimin, üç boyutunu oluşturan; tarih, toplum ve bireyle birlikte ele alınmasına dair değerlendirmeler için bkz. Ahmet İnam, *Bilimin Binbir Yüzü*, İstanbul: Vadi Yay., 1999, s. 44-9.

yorumbilimsel bir gerekliliktir. Berger ve Luckman'ın[30] bilgi sosyolojisi alanında oluşturdukları öznelliği vurgulayıcı tavır bize, tefsir alanında oluşan literatürün nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili önemli bir teklif sunmaktadır. Doğru bir anlayışa ulaşmak için ilk olarak karşılaştığımız bilginin veya onu bize anlaşılır kılmaya çalışan yorumun nihâî geçerliliğini ya da geçersizliğini yargılamaya gitmemek gerekmektedir. Bu safhayı geçtikten sonra, bir toplumda veya toplulukta 'bilgi' addedilen her ne varsa; onları var oldukları, belki daha doğrusu "varoluş" halleriyle inceleyip nihâî geçerlilik ya da geçersizlik yargılarını fenomenolojik askıya aldıktan sonra, onların gündelik hayattaki gerçeklik ve geçerliliklerini ön yargısızca[31] anlamaya çalışmalıdır. Bununla birlikte ön yargısızca anlama, bilgi ve yorumla diyaloğa geçme gayretinin, her zaman hedefine ulaşmadığı; kimi zaman kişinin, monoloğun girdabına kapılarak, bir birey olarak kendi ön yargılarından kurtulamayıp sadece kendini anlamaya ve yorumlamaya devam ettiği de unutulmamalıdır.[32] Bu gerçeğin farkındalığının sağladığı temkinle, tamamıyla değil de imkânı ölçüsünde ön yargısızca ve ön yargıların varlığını görerek oluşturduğumuz bu tavrı benimsedikten sonra anlama faaliyetine girişilmelidir. Böylece sosyal yapı içerisindeki konumuyla ve yorumcunun yorumlama sürecindeki varlığını kabul etmekle yorumda öznelliğin bir kanadını oluşturan müfessir anlaşılmaya çalışılmalıdır. Yorumcuyu merkeze alarak girdiğimiz bu anlama sürecini devam ettirirken müfessirin ortaya koyduğu tefsiri anlamak için teklif ettiğimiz metodun da ana hatlarını belirlemiş olmaktayız.

Her ne kadar yapılan teklifi benimsediğimizi belirtsek ve ön yargı ile ilgili ihtiyâtî kaydımızı koysak da ana hatlarını belirttiğimiz metodumuzu ilgilendiren temkin gerektirici unsurlar sadece ön yargıyla sınırlı kalmamaktadır. Çünkü özelde dinî bilgiler genelde ise tüm bilgi türleri için farklı bir kültür ortamına taşınma eylemi, anlama sorununu daha da derinleştirmektedir. Tefsir eylemi için konunun bilgi değil de birçok

[30] Bkz. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, trc. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.
[31] Adil Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2009, s. 45.
[32] Bilal Aybakan, "Kur'ân (vahy) Monolog mudur, Diyalog mudur?", Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III, 2002, s. 292-3.

farklı anlaşılma imkânını taşıyan Kur'ân metninin kendisi olduğu düşünülünce bu anlama sorununun daha da çetrefilleştiği söylenebilir. Ayrıca metinden ve metnin oluştuğu dönemden sadece kültürel değil zamansal olarak da uzaklaşma söz konusu ise,[33] sosyal düşünce yapısındaki değişime bağlı olarak metnin anlaşılma sorunu daha da kronikleşir. Buna ek olarak farklı bir dil ve kültüre sahip bir çevreye bu metin tarihsel bağlamından koparılarak olduğu gibi aktarılırsa, anlamada oldukça ciddî sorunlar yaşanır. Bu bağlamda oluşan sorunların çözülmesi adına söz konusu metnin veya bilginin çift çeviriye *(double translation)* tabi tutulması bir öneri olarak sunulabilir. Birinci çeviri iki dil arasındaki engelin aşılmasını sağlarken asıl zor olan diğeri ise oluşan tarihsel veya kültürel mesafeyi kapatmaya yardımcı olur.[34] Bu çift çevirinin tefsir eylemi içerisinde birincisi itibariyle algılama ve anlama; ikinci çevirininse anlatma safhalarına tekabül ettiği söylenebilir.[35] Tefsir eylemi ve yorumlama faaliyetinin anlatma safhasını ilgilendiren ikinci çeviride mekanizma, olayın yaşandığı döneme veya çevreye geçiş yapmak ve onu kendi dinamikleri içinde anlamak ve bu keşfedilen espriyi yaşanan güne ve ortama sahih olarak taşımak şeklinde işler. Tefsir eyleminin algılama ve anlama safhalarını ilgilendiren birinci aşama, ilgili dilin öğrenilmesini gerektirirken ikinci aşama ise bilgi sosyolojisi, dil felsefesi, hermeneutik, özellikle de meta-dil (*meta-language*) olma iddiasında olan semyotik *(semiotics*) gibi pek çok sosyal bilimin desteğine ciddî olarak ihtiyaç duyar.[36] Yorumun ve yorumlamanın öznel olduğu üzerinde birleşen ve bu kabul üzerine nesnelliğin imkânını araştıran bu bilimlerin desteğini almak ise, ancak aynı temelde yani yorumlamanın öznelliğinin kabulünde birleşmekle mümkündür. Farklı kültür ortamlarında, farklı gelenekler içerisinde gelişen bu bilimlerin desteğini almak için onların yorumlama sürecinde var olduğunu kabul ettikleri öznellik olgusunu bazı kayıtlar koymadan almak

[33] Bkz. Said b. Muhammed Bu Herave, *el-Bu'dü'z-zamani ve'l-mekani ve eseruhuma fi't-teamül maa'n-nassi'ş-şer'i*, Kuala Lumpur: Darü'l-Fecr; Amman: Dârü'n-Nefâis, 1999/1420.
[34] Bilal Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", M.Ü.İ.F.D., 2000, sayı: 18, s. 63-4.
[35] Krş. İbrahim Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, sayı: 17, s. 275-304.
[36] Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", s. 63-4.

ise oldukça sakıncalıdır.[37] Koyulacak bu kayıtların, genel çerçevede yapılan yorumda öznellik sınıflandırmalarını takip edecek Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmalarına tâbi olacağı öngörülür. İslam geleneği içerisinde kendine yer bulan Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmalarını yapmak ise bu kayıtların belirlenmesine zemin hazırlayacaktır. Bu gereklilik ise tezimizi hermeneutik- yorumbilimsel- açıdan önemli kılmaktadır.

Ancak bu kayıtların konulmasını sağladıktan ve yorumda öznellik sınıflandırmalarını yaptıktan sonra yukarıda önerdiğimiz anlama süreci işletilebilir. Böylece yorumcunun yaptığı yorum vasıtasıyla; ne dediğini, nerede, hangi şartlar altında ve etkisinde dediğini, niçin ve hangi gaye ve ön yargılarla dediğini ve giderek "ne demek istediğini" anlamaya çalışma faaliyeti ikinci bir adım olarak gerçekleştirilebilir. Bu safhadan sonra ise yorumcunun ikinci metinleri oluşturan "anlamlandırma düzenleri"ni bulmaya çabalayıp bu anlamlandırma düzenlerinin dayattığı "öznellikle" ortaya koyulan metinleri, bir bilimsel araştırmanın gerektirdiği "nesnellikle" anlama gayretine girilebilir.[38] İkinci metinleri oluştururken iki husus, tarihî şartlar ve insan tabiatı, birincisi ikincisinin tahakkuk vasatı, ikincisi birincisinin görünüş formları olarak söz konusu oldukları bilinmelidir. Bütün meseleler ve hal çareleri böylesi "otantik" şartlarda gerçekleşmiş olmaktadır.[39] Bununla birlikte bilimsel araştırmanın gerektirdiği "nesnellik", ilk metinleri anlama ve yorumlamamızın ve kurduğumuz ikinci metinlerin ardındaki "öznellikleri" tespitle gerçekleşecektir. Bu, kendi öznelliğimizden sıyrılıp "başkasının öznel anlamlandırma düzenine ulaşması"

[37] Bkz. Metin Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği: Hitap-Muhatap Bağlamında Hermenötik Bir Çözümleme", Kur'ân ve dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu (17-18 Mayıs 2001). XV, 542 s. 2002, s. 125-186; İbrahim Görener, "Modern Yorum Biliminin Kavramsal Çerçevesi ve Bunun Kur'ân Tefsiri İle Doku Uyuşması Sorunu", İslamî araştırmalar, 2006, 19. cilt - 1. Sayı, s. 69-75.
[38] Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, s. 93.
[39] Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek, İstanbul, 2003, s. 22.

hasebiyle "nesnellik" anlamına da gelmektedir. "Anlamacı paradigma"daki[40] nesnelliğin bu anlamına tezimizin muhtelif yerlerinde değineceğiz.

Her ne kadar yorumda öznellik vurgusu üzerinde yoğunlaşsak da yorum ve anlamla ilgili tartışmalarda gaye; metinle, anlam ve yorumun özdeşliği konusu, yani nesnellik olmaktadır. Kimileri bunu metnin tarihselliğinde ve zamansallığında aramış, kimileri de yazarın niyetinde görmüş ve psikolojizme yönelmiştir. Bu yönelişin sonucunda ise değer kazanan subjektivizme reaksiyon olarak, zıt kutbu ifade eden objektivizme yaklaşıldığı da olmuştur.[41] Böylece kimi zaman öznellik temelinde nesnellik aranırken, kimi zaman da nesnellik temelinde öznelliğe ulaşılmaya çalışılmıştır. Biz araştırmamızda metinle yorumun özdeşliğinde nihai hedefe ulaşma, yaptığımız çalışmayla metin ve yorum arasında özdeşliği yakalamanın ilkelerini ortaya koyma iddiasında değiliz. Bizim amacımız metnin ortaya konulması, onu anlama ve yorumlama sürecinde yazarı etkileyen ve yönlendiren, iç ve dış sebeplerin etkisi ve yönlendirmesinin, yorumda öznellik olgusunda ve yorum açısından öznellik sınıflandırmalarında neye tekabül ettiğini belirtmeye çalışmaktır. Yapılan araştırmanın sadece bu etkiyi tespit etmekle kalmayacağını, metnin objektif olarak anlaşılmasının yollarını kolaylaştırırken, metnin yorumunun daha iyi anlaşılmasını da sağlayacağını düşünmekteyiz.

Ayrıca bahsedegeldiğimiz anlama ve anlamlandırma süreçlerinde bir ayrıma gidilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Bu ayrımın yapılmamasının sebep olduğu; bir tefsirci için öncelik, "Kur'ân'ı anlamak" mı yoksa "Kur'ân'ı açıklayanları anlamak" mı olmalıdır sorusunun cevabı, hâla bir sorun olmaya devam etmektedir.[42] Bu soruları "İnsan kendi tasavvurlarına göre mi Kur'ân'ı yorumlar" veya "Kur'ân'dan aldığı bilgilere göre mi kendi tasavvurlarını oluşturur?" yoksa "Karşılıklı bir etkileşim mi vardır?" gibi sorular takip etmektedir. Müfessir; kültürün oluşturduğu, kişinin öznelliği

[40] Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, s. 93.
[41] Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 7.
[42] Celal Kırca, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'ân'ı Anlama (Sorunlar Yöntemler)*, Marifet Yay. İstanbul, 2010, s. 238.

temelinde oluşan tasavvurlara sahip olarak (vahiy haricinde Kur'ân'ın direkt kendisiyle muhatap olamayacağına göre) Kur'ân'la karşılaşmaktadır. Buna ek olarak müfessirin zihni ise kültüre ve kişiliğe bağlı bir tasavvur, o kültür içinde şekillenmiş Kur'ânî mânalar ve kültür içinde yüzyıllar boyu şekillenmiş kavramlarla teşekkül etmektedir. Müfessirin bu şekilde teşekkül etmiş bir zihne ve tasavvurlara sahip olmasının yorumlarına etkisinin varlığı, çoğu araştırmacı tarafından kabul edilmektedir. Fakat bu etkinin nasıl, ne kadar, ne gibi sebeplerle ve hangi temeller üzerine bina edilebileceği ise araştırmalarımızda gördüğümüz kadarıyla kesinleşmemiştir. Bu konunun tespitinin gerekli ve araştırılmaya muhtaç olduğu da ortadadır. Bu araştırmalara girişilebilmesi için ise yorum ve öznellik kavramları arasındaki bağlantının kurulması gerekmektedir. Fakat bağlantının tek başına kurulup sınıflandırmaya gidilmemesi, bu araştırmaların yapılması için gerekecek zeminin tam mânasıyla kurgulanmaması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı yorum ve öznellik kavramları arasındaki irtibatların belirlenmesinin ardından, var olan irtibatlar kendi aralarında sınıflandırılmalı ve sonrasında ise tefsir geleneği içerisinde bu sınıflandırmaların neye tekabül ettiği örnekleriyle gösterilmelidir.

Metin çalışmaları söz konusu olduğunda karşımıza ekseriyetle anlamak ve izah etmek olguları çıkmaktadır. Metin, öznel ve nesnel unsurlara sahiptir. Hem yazarın şahsî tecrübelerinden bir şeyler taşır, hem de dilin herkes için aynı olması gereken kurallarını barındırır. Buna göre bir metne, onu araştırmak için ortaya konulan yaklaşım esnasında, daha nesnel bir sonuca ulaştıracağı düşünülerek sadece dilsel açı kullanılırsa, bu yalnızca niçin o kelimelerin mevcut sırasında (nahvî ve nazmî olarak) geldiğini izah etmeye yarar. Bu ise hiçbir zaman anlamanın tam gerçekleştiğini garanti edemez. Anlama, ancak yazar hakkında bilgi edindikten sonra oluşmaya başlayacaktır. Tercüme etmek, izah etmektir. Ama anlamak, bundan daha farklı olarak, yazar ile psikolojik bir bağ kurmayı gerektirmektedir. Konuşmak ve yazmak, insanî kasıtlara bağlı olarak öznel yönleriyle anlaşılması gereken fiillerdir. Yani bir konuşmanın veya bir yazının hangi maksatla ve hangi etkiler altında yapılmış ve yazılmış olduğunu bilmemiz, bizim

anlayışımızı etkileyecek ve çıkartılan anlamın daha doğru olmasını sağlayacaktır.[43] Günümüzde birçok tefsir tercüme edilmektedir. Fakat bu tefsirlerin sadece tercüme edilmeleri yeterli değildir. Tercümenin yanında bu tefsirlerin müellifleri tarafından yazılmış eserler olarak da okunmaları gerekmektedir. Bu ise öznel ve yorumda etkili bir unsur olarak müfessirin kabulünü gerektirmektedir. Ancak bu bilinç elde edildikten sonra yazar (müfessir) merkezli bir okumaya geçilebilir. Bunun için de yazarın ve yorumcunun yetiştiği ortam ve zamanın dikey ve yatay kesitler içerisinde bilinmesi ve tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; hiçbir hareketin veya şahsın, geliştiği ortamdan bağımsız olarak tam anlamıyla anlaşılması mümkün değildir. Bu nedenle bu tür analizlerde ilgili dönemin siyasî, sosyal, ilmî ve fikrî atmosferinin muhtemel etkilerinin göz önüne alınması[44] ve metne bu verilerle yaklaşılması gerekmektedir.

Tefsirde Kur'ân'ı anlama problemini bir tarafa bırakırsak,[45] yukarıda ifade ettiğimiz gibi müfessirin maksadını kavrama sorunuyla uğraşmamız gerekir. Dolayısıyla Kur'ân'a yönelişimizde "Allah'ın (cc) bu âyetteki muradı nedir?" sorusu gündemdeyken, bir tefsiri okurken "Müfessirin bu âyeti böyle açıklamasındaki maksadı nedir?" sorusu ön plana çıkmaktadır.[46] Bu maksadın keşfi ise müfessirin sahip olduğu amaç, gaye, maksat, ön kabul vb. ön yargıları şekillendiren dış ve iç sebeplerin ve şartların tespitini zorunlu kılmaktadır. Söz konusu zorunluluk giderilirken bu sebeplerin ve şartların tespitini önceleyen, kullanılan dil, metot, ilke gibi nesnelleştirici unsurların da müfessirlerin kullanımlarına bağlı olarak öznelleştirici fonksiyona sahip oldukları unutulmamalı ve öncelikli olarak bu unsurlar tespit edilmelidir.

Yorumlama faaliyeti tarihi süreç içerisinde kuşatıcı toplum anlayışı çerçevesinde kabul gören bir değer özelliği kazanmıştır. Yorum, etkileşimde bulunduğu

[43] Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 296.
[44] Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005, s. 33.
[45] Tefsir ilminin gayesinin Kur'ân'ı anlamak ve anlatmak olduğu açık ve seçiktir, bununla birlikte sonuca gidebilmek için bazı başlangıç noktalarının tespitinin de sonuçtan uzaklaşıldığı mânasını taşımadığı bilinmelidir.
[46] İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Laçin yay., Kayseri, 2004, s. 147.

şartlar çerçevesinde toplumca kabul görmekte ya da reddedilmektedir. Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunan müfessirin, bu durumdan etkilenme derecesinin hangi oranda olduğunun[47] tespiti araştırmamız için önemlidir. Buna ek olarak müfessirin etkileşimde bulunduğu faktörlerin, müfessiri etkileme dereceleri ve bir üst başlık olarak bu şart, etki, sebep ve faktörlerin her yorumcu için aynı kalıp kalmadığı da, müfessire ait oluşu açısından incelediğimiz yorum faaliyetini anlamlandırmamız adına önemli bir safhayı teşkil etmektedir. Fakat araştırmalarımız sonucunda yorumlama faaliyetinin anlamlandırılması için gerekli olan bu merhalenin hakkının verilerek yerine getirilmesi için ayrıca birkaç tez çalışmasının gerekli olduğunu gördük. Biz ise tezimizde, ileride yapılacak çalışmalarda, sonraki merhalelere geçilebilmesi için gerekli gördüğümüz, yorumda bizâtihi var olan öznelliği temellendirmeye çalışacağız. Bu temellendirmeyi ise yorum açısından öznellik sınıflandırmaları dâhilinde yapmayı amaçlamaktayız.

Bu temellendirmenin yapılmaması "farklılıklar" şeklinde ifade ettiğimiz zenginlikten tefsir araştırmalarının mahrum kalmasıyla sonuçlanacaktır. Sosyal paradigma bu temellendirmenin evvel emirde yapılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü küreselleşen dünyada, yakınlaşma arttıkça farklılık daha çok hissedilmekte ya da kaybolmaktadır.[48] Biz bu çalışmamızın sağladığı perspektifin ilk olarak; farklılıklar vesilesiyle meydana gelen zenginliğin farkına vararak bu zenginliği kaybetmemeye vesile olacağını düşünüyoruz. Sonrasında ise yaptığımız çalışmanın, marjinal şekilde hissedilmeye başlanan veya tarih boyunca gizli de olsa süregelen farklılıkların, zararlı etkilerini minimize etme yoluna gidilmesini sağlayarak, araştırmacılara bu etkileri kabul edilebilir bir çizgiye çekme imkânını vereceğini ummaktayız.

Konuya geçmeden önce "nesnel" vurgusunun "pozitif" bir değer ifade ettiği akademik araştırmalar algısı açısından, farklılıkların vurgulanmasını hedef alan

[47] Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2010, s. 252.
[48] Recep Alpyağıl, *Fark ve Yorum: Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 13.

çalışmaların "negatif" bir yerde konumlandırılmasının problemli olduğunu belirtmeliyiz. Farklılıkların fark edilmesi, farklılıkların ortaya çıkmasını sağlamaları veya farklılıkların oluşmasına sebep olmaları açısından "öznelliğin kabulünü" sonuç verecektir. Bunun ise konunun anlamlı[49] olabilmesinin ön şartı olduğu bilinciyle tez işleyişimizin değerlendirilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bu imkânı elde etmenin önemine sosyal yaşantımızda da şahit olmaktayız. Günümüzde birçok televizyon programında bir konu etrafında yapılan münazaralarda; konunun uzmanlarının dini bir meseleyi, farklı âyet ve hadislerle veya aynı âyet, hadis vb. dini nassların farklı yorumlarıyla, çoğu zaman birbirinden farklı, bazen de birbirine zıt olarak ele almaları, dinî hakikat ve gerçeklik konusunda seyircileri olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Birincil ve oluşturduğu geniş kitle açısından ilk olarak yukarıda belirttiğimiz durumla karşı karşıya kalanlar arasında halkın durumu öne alınabilir. Fakat dini yönlendirmede, geleceğimiz anlamını taşıması dolayısıyla ilahiyat öğrencileri başta olmak kaydıyla, din eğitimi alan gençlerimizin bu olumsuzluklardan daha fazla etkilendiklerini görülmektedir. Bu olumsuz durum, muhataplarını ya tepki olarak dinin insana verdiği yorum alanını inkâr eden bir bakış açısına veya din ve dine ait yorumları mutlak plüralist bir felsefeyle değerlendirme gibi sapmalara maruz bırakmaktadır. İkinci olarak ifade ettiğimiz mutlak öznel veya rölativist yaklaşım, bizim için sebebiyet verdiği negatif (menfî) sonuçları bakımından daha tehlikeli bir durum arz etmektedir. Yukarıda belirttiğimiz şartlardaki din adına yapılan yorumların sebep olduğu menfî sonuçlar ifade ettiğimiz örneklerle sınırlı kalmamaktadır. Biz bu ve bunun gibi daha birçok olumsuz sonucun giderilmesinde, bir yorum içerisinde öznelliğin konumunun ve yoğunluğunun bilinmesinin olumlu katkılar sağlayabileceği, bunun ise yorumda öznellik sınıflandırmalarıyla elde edilebileceği öngörüsündeyiz.

Kur'ân'ı ve ona muhatap olan insanın anlama ve yorumlama faaliyetinin öznel boyutunu konu aldığımız tezimizi oluşturan her başlığın tek başına bir teze konu olabilecek derinliğe ve yoğunluğa sahip olduğunun farkındayız. Aynı zamanda Kur'ân

[49] Krş. Görgün, Anlam ve Yorum, s. 31.

yorumunda öznellik açısından ele aldığımız konu başlıklarında (yorum, tefsir, te'vîl vb.) hali hazırda birçok tez, hacimli kitap ve çalışmanın var olduğu da ortadadır. Bu durum, üzerinde birçok emek verdiğimiz konuların "nasıl olsa daha önceden işlenmiş konular" şeklindeki bir algıyla yüzeysel olarak geçilmesine sebebiyet verebilir. Bu bağlamda ele aldığımız konuların, yorumun mahiyeti açısından öznellik merkezinde, olabildiğince orijinal bir yöntem ve sınıflandırmalarla işlendiğini belirtmemiz yerinde olacaktır.

Her ne kadar "tefsir ve ıstılâhî anlamı" gibi münferit olarak konu başlıklarının tekrar edildiği çalışmalar çok olsa da tez başlıklarımızı oluşturan konuların bir kaçının bulunduğu çalışmalar oldukça azdır. Yorumun öznellik tarafının ve öznelliği oluşturan sebeplerin veya sonuçların yer aldığı kitap sayısının da oldukça az, var olan kitap ve tezlerdeki muhteva yoğunluğunun ve hacminin ise yetersiz olduğu görülmektedir. Bunlara ek olarak özellikle serdedilen düşüncelerin kaynaklara dayandırılmaması ve konunun birçok disiplini ilgilendirmesine rağmen yapılan çalışmaların birçoğunun interdisipliner bakış açısından yoksun bulunması, konuyu birçok meslektaşımızın önemseyip, "Kur'ân Tefsirinde Öznellik" konusuna ilgi duyduğunu, fakat konunun tam anlamıyla çalışılmasının ise ertelendiğini göstermektedir. Kur'ân yorumunda öznellik konusunun; İsmail Cerrahoğlu'nun[50] eserlerinde ve sonrasında bu eserlerden etkilendiklerini düşündüğümüz araştırmalarda,[51] özellikle de son dönemde yapılan

[50] Çalışmamızda birçok kitap ve makalesinden yararlanmaya çalıştığımız İsmail Cerrahoğlu'nun hemen hemen her tespitinin yorumda öznellik konusunun bir temel taşını oluşturduğunu söyleyebiliriz. "Kur'ân tefsirinin doğuşu ve buna hız veren amiller" adlı 1960'ta doktora olarak kabul edilmiş eserinin, ilimlerin doğması ve bu süreç içerisinde bazı âmillerin etkili olması gibi bilgi sosyolojisinin temel görüşlerinde karşılıklarını bulabileceğimiz temellendirmelere sahip olduğu görülmektedir. Bu bakış açısının sonradan kaleme aldığı eserlerinin muhtevasını etkilediği de söylenebilir. Bununla birlikte bu bakış açısının Türkiye'de tefsir alnında yapılan araştırmaları etkilemesinin başlangıcı olarak tezin yayımlandığı 1968 yılını esas almak doğru olacaktır.

[51] Yaklaşık olarak 1968-2000 yılları arasındaki dönem. Bu açıklamanın ortaya çıkan gelişmelerin tamamıyla Cerrahoğlu'na bağlanması şeklinde anlaşılması yanlış olacaktır. Yukarıdaki ifademizle, toplum içerisinde sadece bir birey olan Cerrahoğlu'nun değil, temellerini tam belirleyemesek de Cerrahoğlu'nu etkileyen paradigma'yı ve tavrı kastettiğimiz bilinmelidir. Bu temellerin ne olabileceğiyle ilgili (tefsir tarihinin tasnifi konusunda) Cündioğlu'nun "Goldziher (1921) tarafından inşâ edilmiş ve İslâm dünyasında meşrûiyyet kazanması Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin bu çerçeveyi ciddiye almasıyla başlamıştır." şeklindeki kaynak gösterimi eser bazında doğru olabilir. Fakat biz bu tavrın arkasında, tezimizin iç bağlamı açısından; Batı'da uzun bir süreç içerisinde olgunlaşan, Thomas Samuel Kuhn'un (1996) "paradigma" adıyla kuramlaştırdığı görüşün ve tekabül ettiği faktörlerin olduğunu söylemenin daha uygun olacağı düşüncesindeyiz. Krş. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi

akademik çalışmalarda[52] genel teamül olarak önemsenmesi ise bu konuda tez çalışması yapılmasının gerekliliğini ve ehemmiyetini göstermektedir.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sırasında ortaya çıkan problemlerin çözümü adına ortaya konan teklifler, genellikle ya tefsir metodolojisini ya da tefsir pratiğini konu almaktadır. Bu tekliflerde müfessirin konumunun göz ardı edilmesinin temelinde tefsirde öznelliğin varlığının kabulüyle veya önem derecesinin tespitiyle ilgili yanlış telakkîlerin olduğu düşüncesindeyiz. Tefsirde öznelliğin varlığının kabulü ve önem derecesinin büyüklüğünün tespiti, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamayla ilgili problemleri aşmada müfessirin bizâtihi kendisinin bir çözüm olarak teklif edilmesini sağlayacaktır. İslam ülkelerinin en büyük problemi, Naîmâ'nın (1655-1716) yaklaşık iki yüz yıl önce tespit ederek öncülüğünü yaptığı ve Fazlur Rahman'ın (1409/1988) isabetle belirttiği gibi "güçlü liderlerden" yoksun olmalarıdır.[53] Öznelliğin kabulüyle tefsir faaliyetinde müfessirin varlığı ve önemine dair kazandığımız idrak; Naîmâ'nın "büyük adam sosyolojisinde" belirttiği vasıflara[54] ek olarak "insan-ı kâmil"[55] olmanın da hakkını verecek müfessirlerin[56] varlığının, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetinin önündeki

---

Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' - Bir Histografik Eleştiri Denemesi", İslâmiyât, 1999, cilt: II, sayı: 4 [Osmanlı özel sayısı], s. 69-70.

[52] Hermeneutik ve tefsirle ilgili tartışmaların zirvede olduğu ikibinli yıllardan bugüne kadar ki süreç. Örnek olarak Bkz. Kur'ân ve Dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu (17-18 Mayıs 2001).

[53] Krş. Fazlur Rahman, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri", çev; Turan Koç, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti* içinde, Der. P. M. Holt, B. Lewis, A. K. S. Lambton, Hikmet Yay. İstanbul. 1989, cilt; 4, s. 186.

[54] Ali Coşkun, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi: Naima Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 147-181, 197; "Büyük Adam Sosyolojisi" ve insan-ı kâmil anlayışının karşılaştırılması için bkz. Ali Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek*, İstanbul: Işık Akademi Yay., 2007, s. 57-8.

[55] Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülaziz Hatip, *İdeal Müslüman: (İnsan-ı Kâmil)*, İstanbul: Sebat Basın Yayın, 2005; Ömer Çelik, Mustafa Öztürk, Murad Kaya, *Üsve-i Hasene: Kullukta Ahlakta Adabda En Güzel İnsan Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, İstanbul: Erkam Yay., 2003-4, I-II. Krş. İlhan Kutluer, "İbn Rüşd'te Felsefî Otorite Fikri", Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd, İstanbul, 1998.

[56] Burada âlimin sosyal yapı içerisindeki yerine vurgu yaparak usûl kitaplarında yer alan müfessirin vasıfları (Müfessirin bilmesi gereken ilimler-müfessirlerin adab ve şeraiti) bölümlerindeki tavsiflerden daha fazlasını kastetmekteyiz. Tefsir çeşitleri mevzu bahis olduğunda ıslahî tefsir çeşidinin de böyle bir gerekliliği hesaba kattığı söylenebilir. Tabii ki bu vasıfların usûl kitaplarında farklı yoğunluklarda işlendiği de ayrı bir husustur. Mesela Ömer Nasuhi Bilmen (1391/1971), diğer tefsir usûlü kitaplarıyla karşılaştırıldığında müfessirin vasıfları (bilmesi gereken ilimler-müfessirlerin adab ve şeraiti) bölümlerine daha fazla önem vermiştir. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve (tabakatü'l-müfessirin): Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir,* İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973, I, 123-53; Müfessirin görevleri ve bilmesi gereken ilimler için ayrıca bkz. Yıldırım, Suat, "Kur'ân'ı Anlamada Klasik Yöntem"

problemlerin çözümü için en büyük, en etkili teklif mânasına geldiğini anlamamız neticesini verecektir.

2. İddia ve Varsayımlar

Konumuzla ilgili iddia ve varsayımları; öznellik, yorumda öznellik ve Kur'ân yorumunda öznellikle ilgili olmak üzere üç ana başlık altında toplayabiliriz. Genel mânasıyla bu üç ana başlıktaki iddia ve varsayımlara yer verdikten sonra tezimizle ortaya koymaya çalışacağımız iddia belirtilecektir.

Öznellik-nesnellik tartışmalarında; nesnelcilerin, öznenin nesneyi her zaman ve mekânda, farklı toplumlar içerisinde olduğu gibi bilebileceğini iddia ettiklerini söyleyebiliriz. Objektivizm çoğunlukla metafizik realizmi; bizden bağımsız olarak var olan bir objektif gerçeklik dünyasının var olduğu ve bu dünyanın bilebileceğimiz belirli bir doğasının ya da özünün olduğu iddiasını adlandırmak için kullanılmaktadır.[57] Nesnelciliği diğer adıyla objektivizmi, bu şekilde genel hatlarıyla tanımladıktan sonra tezimize genel bir bakış imkânı verecek, esas konumuzu alakadar eden öznellikle ilgili birkaç iddiayı genel hatlarıyla tanıtmaya geçebiliriz.

Felsefenin en son tartışmalarını da göz önünde bulundurarak öznellik ve nesnellik kavramlarının anlamlarını irdeleyen Otto Friedrich Bollnow'a (1903-1991) göre,[58] hakikat ancak hayat tecrübesi içinde algılanır. Her şahıs hakikati anlama ve yorumlamada etrafını çevreleyen varlıklardan etkilenir. Böylelikle o, bir tek insanla sınırlanmış olan bir hakikat kavramı ve dolayısıyla, yalnız bir tek insanla sınırlanmış olan bir nesnel bilgiyi kabul etmektedir. Ayrıca ona göre, zaten bir konunun bütün

---

Kur'ân'a Bakışlar içinde, I, 319-39 vd.; Türkiye'de yapılan çalışmalar bağlamında müfessirde aranan şartlar için bkz. Mustafa Kılıç, "The Required Disciplines For Commentators Of The Qur'ân In The Context Of The Qur'ân Commentaries Of The Turkish Republic Period (1923-2011)", (Yayımlanmamış Tebliğ), European Intensive Programme: Translating God(S): Fluid Religion And Orthodoxy, Constanţa, Romanya, 2012.

[57] Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, trc. Feridun Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 13.

[58] Koşum, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", s. 11.

insanlar tarafından aynı şekilde kavranmış olması da gerekmez.[59] Bununla birlikte bilginin meydana gelmesinde, öznenin özel kabiliyet ve iç kuvvetlerinin anlama olayının içine karışması, nesnelliği ortadan kaldırmaz.[60] Bollnow'un tezine göre, sosyal bilimler alanındaki anlama ve yorumlama yöntemlerinde süjenin (anlayan öznenin), öznelliği bütün derinlikleri, bütün içsel tecrübe ve kuvvetleri ile işin içine karışmaktadır.[61] Sosyal bilimler, doğa bilimlerinden farklı olarak, işin içine öznelliğin karışmasına rağmen, kendi konularını bütün özellikleri ile kavrayabilecek durumdadırlar. Bu durum, tabiat bilimlerinin yöntemlerinde kabul edilen anlamdaki nesnellikle ilgili olmayan, sosyal bilimlere has bir nesnellik kavramının varlığını gösterir.[62]

Öznellik, farklı doktrinlerde çeşitli anlam alanlarına sahiptir. Bunlara tekbencilik (solipsizm) doktrini ve bütüncülük öğretisinin[63] iddialarında karşılaşacağımız öznellik alanlarını örnek verebiliriz. Çokkültürlü farklılık deneyiminin teşvik ettiği bir düşünceyi ifade eden tekbencilik doktrininin - yani, beni sadece ben (ve belki de bana benzeyenler) bilebilirim (bilebilir) ve sadece benzer deneyim ve arka planı paylaşan insanların birbirlerini "gerçekten bilebileceği" düşüncesine sahip olduğu görülebilir. Bireylerin, toplumsal bir grup ya da genel bir anlam sistemi içindeki yerlerinin bir fonksiyonundan başka bir şey olmadıkları temel görüşüne sahip bütüncülük öğretisinde, benim, ötekilerden farklı olduğumun ayrımına varmamla

[59] Kâmıran Birand, *Mânevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1960, s. 15, 18, 19.
[60] Koşum, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", s. 11.
[61] Birand, *Mânevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, s. 15, 18, 19.
[62] Koşum, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", s. 11.
[63] Holizm [Bütün anlamına gelen Yunanca holostan; İng. holism; Fr. holisme] Bir fenomeni anlamak için, onu bütünlüğü içinde, yani onun bir parçası olduğu bütünü anlamak gerektiğini ve dolayısıyla bütünün her zaman öğelerinin yalın toplamından daha fazla bir şey olup, karmaşık bir fenomenin, salt onu meydana getiren öğelerin analizi yoluyla anlaşılamayacağını savunan anlayış. Holistic paradigm; birbiri ile ilintili ve eklemlenmiş birimlerin bir arada değerlendirilmesi ile öznenin niteliğinin kavranabileceğini kabul eden yaklaşım biçimidir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. bs. İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 503.

başlayan ve pekişen, içinde toplumsallaştığım ya da kültürlendiğim gruplardan dolayı kendim olduğum savını görebiliriz.[64]

Sosyal bilimlerde öznelliğin kendine has alanını inkâr etmeden kendine amaç olarak nesnelliği benimseyen düşünürler ve öğretiler de vardır. Bu şekildeki yaklaşımlarda "Geçmişi olduğu gibi ve kendi öznelliğimizden arınmış olarak aktarmak hemen hemen imkânsızdır."[65] ifadelerine rastlayabiliriz. Bunun yanında Gademerci-Mannheimci metodoloji gibi sosyal bilimler için özel terimler oluşturarak, sosyal bilimsel problemlere, sosyal bilimlerin amacının objektivite değil "anlama" olduğu varsayımıyla yaklaşılması gerektiğini[66] iddia edip savunanlar da vardır.

Bunlara ek olarak öznellikle ilgili iddiaları araştırırken; özneden ayrı bilginin varlığını kabul edenlerin karşısında şekillenen "Her tür bilgi, toplumsal yani özneler arası (intersubjectiv) kurulur." tezini tamamıyla kabul edenlerle karşılaştığımız gibi konuya ihtiyatlı yaklaşıp iki tezi birleştirerek kabul etmeye çalışanlara da rastlamaktayız.[67]

Yukarıdaki açıklamalara ek olarak, öznellikle alakalı bazı problemlere değinmekte yarar görmekteyiz. Objektivizm insanın araştırma ve algılamalarında kabul edip ettirebileceği sürekli ve tarihsel olmayan bir çerçevenin var olduğu veya olması gerektiği üzerine yoğunlaşmıştır. Bunun tersine öznelliği ortaya koyan bir bakış açısını ifade eden rölativizm; tarihsel ve zamansal değişimin konusu olmayıp, gerçekten evrensel olan standartların var olduğunu düşünmenin bir illüzyon olduğunu savunur. Bu savıyla rölativist; objektivisti, aslında tarihsel ve kültürel olarak istikrarlı olan şeyin yerine ebedi ve sürekli olanı koyma hatasına düşmekle itham eder.[68] Aynı şekilde bu duruma kendisi de maruz kalan rölativistin; hakikatin göreli (relative) olduğunda da

[64] Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi,* s. 18.
[65] Brice R. Wachterhauser, *"Anlamada Tarih ve Dil", İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der. ve trc. Hüsamettin Arslan), Paradigma, İstanbul, 2002, s. 225.
[66] Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, S. 206.
[67] Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, S. 27.
[68] Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, S. 12.

ısrar etmesi dolayısıyla doğru olarak aldığı şey yanlış olabilir. Bu da rölativizmi tutarlı bir tarzda savunabilmenin onu ortadan kaldırmaya bağlı olduğunu göstermektedir.[69]

Öznellik ve nesnelliğin problematik tarafından kesitler verirken öznellik adına aşırı ucu oluşturan solipsizm'den de bahsetmemiz gerekmektedir. Solipsizm dünyanın bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu reddetmekle, öznel idealizmin en aşırı şeklini temsil eder. Tekbenciye göre dünya kendi zihninin bir yaratısı, bir ürünüdür. "Dünya zihin ve bedende algılanan duyumların ötesinde, ontolojik olarak hiçbir varlığa sahip değildir."[70] sözüyle özetleyebileceğimiz bu iddia, mutlak mânadaki subjektifliği ifade etmekte ve objektivitenin tam anlamıyla karşısında durmaktadır.

Öznellik adına buraya kadar gördüğümüz çoğu zaman birbiriyle çatışan iddialara değindikten sonra bir uzlaşı noktasının var olduğunu, en azından günümüz için söylemek yerinde olacaktır. Diğer zamanlarda[71] kendini kabul ettiremese de çağımızın hâkim duygusu yanılabilirliktir (fallibilistic).[72] Eğer geçtiğimiz yüzyıldaki bilim

[69] Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, s. 13.
[70] Adil Çiftçi, *Toplumbilim Yazıları*, Anadolu Yay., İzmir, 1999, s. 42.
[71] "Diğer zamanlar" şeklindeki bir sınırlandırma Batı'da teşekkül eden bilgi felsefesi adına bazı istisnalar hariç tutulursa doğru olarak kabul edilebilir. Bununla beraber "yanılabilirliğin" İslam düşünce geleneğinin oluşum sürecinin ilk yüzyıllarından itibaren, müçtehidlerin hemen hepsi tarafından vurgulandığı görülecektir. Mezhep imamlarının bu konudaki sözlerine örnek olarak şunları aktarabiliriz: Ebû Hanîfe (150/767): "Bu benim re'yimdir ve elde edebildiğim görüşlerin en iyisidir. Bundan daha iyisini bulan olursa onu kabul ederiz." "Nereden söylediğimizi (hükmümüzün delil ve kaynağını) tetkik edip bilmeden bizim re'yimizle fetva vermek hiçbir kimse için helal değildir." (Bu söz onun talebesi Ebû Yûsuf'a (182/798) da nispet edilmektedir.) İmam Mâlik (179/795): "Şu kabrin sahibi (Rasûlullah) hariç herkesin sözü kabul edilebilir ve reddedilebilir. Ben bir beşerim. Hata da ederim isabet de. re'y ve ictihâdımı inceleyin. Kur'ân ve Sünnete uyan her sözümü alın. Onlara uymayan bütün sözlerimi de terk edin. Kendi imamını taklit yüzünden sahabe kavlini terk eden kimseye tevbe teklif edilir." İmam Şâfiî (204/819): "Delilsiz olarak bilgi toplayan kimse gece karanlığında odun toplayan kişiye benzer. Topladığı bir arkalık odunu, yüklenirken bunun içinde kendisini sokacak bir yılanın bulunduğunu bilmez... Sahih hadis bulununca mezhebim odur." Yine İmam Şafiî tartıştığı kişiler için şöyle dua ederdi: "Allah'ım, onun kalbine ve diline doğruyu ihsan et. Eğer doğru olan benim söylediğim ise onu bana tabi kıl, eğer doğru onun dediği ise beni ona tabi kıl." Ahmed b. Hanbel (241/855): "Dinini hiçbir müctehide ısmarlama! Hz. Peygamber ve ashabından geleni al. Sonra tabiîler gelir ki kişi bunlarda muhayyerdir... Ne beni, ne Malik'i, ne Sevrî'yi, ne de Evzâî'yi taklit et. Hüküm ve bilgiyi onların aldığı kaynaklardan al." Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 2. bs. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996, s. 149-152; Saffet Köse, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri -Bir Zihniyetin Eleştirisi-", İslâmiyât, II (1999), I, 41.
[72] Krş. "Şüphe rahatsız edici, kesinlik ise gülünçtür./ Le doute est un état mental désagréable, mais la certitude est ridicule." Voltaire -François Marie Arouet- (1694-1778). *Felsefe Kitabı*, trc. Emel Lakşe, İstanbul: Alfa Yay., 2011, s. 146-7.

anlayışımızın tarihine ya da bu dönemdeki epistemolojinin gelişimine bakacak olursak, başka hemen her şeyde ihtilaflı olan düşünürlerin, eleştiriden muaf olan bir bilginin var olmayacağında uzlaştıklarını keşfederiz. Bu idrak ise bir uzlaşı noktasına varıldığını göstermektedir. Öznellik ve nesnelliğin günümüzdeki konumu açısından Edmund Husserl'in (1859-1938) vardığı nokta önemlidir. Bütünüyle yeni bir bilim keşfetmiş olduğunu iddia eden ve transendental (aşkın) subjektivitenin yapısının kesin bilgisine ulaşabileceğimize inanan Husserl gibi bir filozof bile, yine de transendental fenomolojinin açık, işbirliğine yatkın ve yanılabilir olduğunu vurgular. O halde mutlakçılık (ne nesnellik ne de öznellik adına) artık canlı bir seçenek değildir.[73]

Öznellik ve nesnellik adına ortaya koyulan iddialar kadar bu iddiaların ortaya çıkma sebebiyle ilgili savlar da konumuz açısından önemlidir. Bunlardan birisine kısaca değinebiliriz. Bilimin insanın diğer aktivitelerine üstün kılınması, bir anlamda iktidar olması, ürettiği bilginin ve teknolojinin kıymetinden kaynaklanmaktadır.[74] Bilimin iktidar olması, bilimsel çalışmaların bir takım özelliklerle değerlendirilmesine sebep olduğu gibi bu aktivitenin de kendisine ayrıca değer atfedilmesini sonuç vermiştir.[75] Bu sürecin bilim tarihinde yanlılıkların karşımıza çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Sosyal bir olgu olarak gelişen bilgi edinme aktivitesi, zaman içerisinde insanı aşkın bir hal almış ve bu aktivitenin sosyal yönü unutulmuştur. Bilginin temelindeki, özne-nesne sorunsalının ortadan kaldırılmaya çalışılması, bilimin aşkın hale getirilme faaliyetinin temelinde yatar. Karl Popper'ın (1902-1994) "Nesnel Bilgi" adlı eserinde ortaya koyduğu öznesiz bilgi kuramı oluşturma çabaları, bilimi aşkın hale getirmekten başka bir şey değildir. Bu da bir anlamda bilimin ideolojik olmasının başlangıcı olmuştur. Çünkü artık bilim, söyledikleri tartışılmaz doğru kabul edilen ve saygı duyulan bir

[73] Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, s. 17.
[74] Habermas, insanda bilgi oluşturucu, üç çıkardan/istemden sözeder: anlama, kontrol etme ve özgürleşme. Yasin Aktay, *Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları*, İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi, 1997, s. 315. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, translated by Jeremy J. Shapiro, 2nd ed. Boston: Beacon Press, 1972.
[75] Krş. "Bilgi güçtür" Francis Bacon (1561-1626). *Felsefe Kitabı*, trc. Emel Lakşe, İstanbul: Alfa Yay., 2011, s. 110-1.

etkinlik halini almıştır.[76] Saygı duyulan etkinlik olarak bilimin bu özelliği ise iktidar ve hâkimiyet tarafından istihdam edilecektir.

Öznellikle ilgili iddialara, giriş bölümünün sınırlarının tahammülü ölçüsünde yer verdikten sonra şimdi de yorumda öznellikle ilgili iddialara geçebiliriz. Yorumda öznellik bağlamında modern hermeneutikte öznellikle nesnellik arasında yorum konusundaki tartışmalara değinmemiz gerekir. Modern hermeneutikte öznellik ve nesnellikle kastedilen, anlamın nesnel bir unsur olarak mı, yoksa öznel bir unsur olarak mı ortaya çıktığı sorunudur. Bu sorunun (öznellik-nesnellik) arka planında bazı temel sorular bulunmaktadır: Gerçekte metinler sabit midir, yoksa onlar sürekli olarak bir hareket ve faaliyet halinde midirler? Bir başka ifadeyle, metinler bir "şey" midir, yoksa onlar bir sürece ve dinamizme verilen addan mı ibarettirler? Yorumun nesnesi olarak kabul edilen metnin anlamı neredедir? Yazarın niyetinde mi, kâğıt üzerindeki veya bilgisayar ekranındaki karakterlerde mi, konuşanın telaffuzunda mı, yorumcunun zihninde mi, yoksa yorumcunun zihnini şekillendiren toplum ve kültürde mi? Yoksa metnin anlamı, yazılı veya sözlü metinlerle yorumcu arasındaki dil ortamında zamansal olarak ortaya çıkan bir süreç midir?[77]

Nesnelci, anlamın yeniden üretilebilirliği (metnin özdeşliği) fikrini savunur. Bu yaklaşım böylece anlamı, kendi perspektifinden hareketle üreten öznelciden farklı bir konuma sahip olduğu iddiasındadır. Nesnelciler, metnin özdeşliğini, farklı bağlamlarda aynı kalabilen anlam olarak tasarlamışlardır.[78] Bu özdeşliğin nerede olduğu konusunda ise aralarında ciddi farklılıklar vardır. Kimileri bu özdeşliği yazarın niyetinde, kimileri metnin belli bir takım linguistik kurallara göre düzenlenmiş olmasında, kimileri de, metnin sanatsal formunda aramışlardır. Buna karşı öznelci diye adlandırılan yaklaşımlardan bazıları, sabit bir özdeşlik fikrine karşı çıkarak, özdeşlik denilen şeyin ancak yorumcunun metne yaklaşımında zamansal olarak ortaya çıkabileceğini iddia

[76] Eyim, "Bilim Tarihi Yazımı ve Nesnellik Tartışmaları Üzerine", s. 268.
[77] Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, İstanbul: İnsan Yay., 2004, s. 93-94.
[78] Mevlüt Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, Araştırma Yay., Ankara, 2011, s. 83.

etmekte, bazıları da özdeşlik fikrinin, öznel iradeyi gerisinde gizleyen metafizik bir tasarımdan ibaret olduğunu söyleyerek tümüyle olumsuz bir tavır takınmaktadırlar.[79]

Kur'ân yorumunda öznellikle ilgili iddialara gelecek olursak Kur'ân yorum geleneği içinde; Kur'ân'ın Kelam-ı İlâhî olmasından kaynaklanan azâmeti, insan ve insan topluluklarını çağlar boyunca etkilemesi, bu "etkilemenin" bir çeşit anlamayı gerektirmesi gibi sebeplerle, "Kur'ân'a nesnel ya da öznel yaklaşım" tabiri Kur'ân için pek uygun gözükmemektedir.[80] Bunu söyleyenlerin yanı başında farklı üslûp ve mantıksal örgülerle Kur'ân yorumunun öznel veya nesnel tarafının ağır bastığını savunanlar da var olagelmiştir. Bu süreç ilk olarak öznelliğin var olup olmadığı, varsa hangi metodolojilerden istifade edilerek buna ulaşılacağı gibi sorularla başlamıştır. Sonrasında ise var olan öznelliğin sebeplerinin neler olabileceği şeklinde gelişim evresini sürdürmüştür.

Kur'ân yorumunda aşırı bir tavırla öznelliğin ağır bastığını iddia edenler; "Nass "şey" olarak nesnel bir anlam taşımaz. O, tedvin edildiği andan son okunuşuna (yorumuna) kadar tamamen insani bir faaliyettir... Nassın anlamı, aynı okuyucunun psikolojik durumlarına, fertler arasındaki farklılıklara, kültür çevrelerine, medeniyetlere ve çağlara göre değişir... Gerçekte nass çeşitli şuur muhtevalarına göre şekillenen bir kalıptır"[81] vb. iddialarda bulunmuşlardır.

Kur'ân yorumlarında öznelliğin ağır bastığı hakkındaki görüşlerin, genel olarak yerinde bir tercihle bazı disiplinlere bağlanarak temellendirmeye çalışılmış olduğu görülmektedir. Kimileri "bilgi felsefesi, kimileri "bilgi sosyolojisi", kimileri de "bilgi psikolojisi açısından bakarsak" gibi giriş cümleleri sonrasında bu disiplinleri temel alarak birtakım iddialar ortaya atmıştır. Bu yaklaşımları birkaç örnekle burada aktarmak istiyoruz.

---

[79] Tatar, *Hermenötik*, s. 95.
[80] M. Zeki Duman, "Tefsir'in Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", başlıklı bildirinin müzakeresi, İslâmi Araştırmalar Dergisi, 19. c. sayı: 1, 2006, s. 66-7.
[81] Hasan Hanefi, *Dirasât Felsefiyye*, Kahire, 1987, s. 536 vd.

Adil Çiftçi bilgi sosyolojisini esas alarak Kur'ân yorumlarında öznelliğin ağır bastığı hakkındaki görüşlerini şu şekilde belirtmektedir: "Toplumsal hayatta karşılaşılan hâdiseleri veya metinleri anlamada istihdam edilen her bir anlamlandırma sisteminin belli bir toplumsal-tarihsel ortamdaki anlamlandırma sistemi olduğu görülür. İslam Geleneği söz konusu olduğunda bu, Âyet veya Hadis metinlerini anlamlandırma/okuma hareketlerinin "metinden anlayan özneye doğru" gelmediğini söylemek demektir. Yapılan çalışmalar sonucunda geçmişteki ve bugünkü anlama edimlerinin muayyen zaman ve mekân dilimindeki "anlayan özne(ler)den metne doğru" gittiği fark edilmiştir. Bunu reddederek, "Âyet ve Hadis metinleri işte- orada-mevcut idiler, onlara yaslandırılan inanç ve uygulamalar da onların yansımasıdır hattâ kopyasıdır" diye düşünmenin ciddi bir epistemolojik ve bilgisel yanılsama olacağını söylemek mümkündür. Bu yanılsamanın sürdürülmesi hâlinde, tekil insanların veya insan gruplarının inanç ve uygulamaları arasındaki fiilî ve reddedilemez sosyolojik gerçeklik olarak dün ve bugün yüz yüze geldiğimiz hiçbir farklılığın mantıklı bir izaha kavuşturulamayacağını ifade etmemiz gerekmektedir."[82]

H. İbrahim Karslı ise hermeneutik temeli üzerinde metot olarak yine bilgi sosyolojisinin yardımıyla şekillendirdiği iddialarında; "Hermeneutiğe uygun olmayan Kur'ân metninin, yorumlarının nasslaşması sonrasında yorumların üzerinde hermeneutik bir yaklaşımın yapılmasının uygun olacağı düşüncesindeyiz. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân yorumuyla ilgili araştırmalarda teklif ettiğimiz okuma tarzı, bazı müsteşriklerin iddia ettikleri gibi, söz konusu yorum mirasının bütünüyle sosyo-kültürel çevrenin bir ürünü olduğu düşüncesinden hareket etmemektedir. Aksine bu zengin tecrübe, ilâhî üst değerler sistemine dayalı olarak yeni anlamlar üretmeye ve yaşanan şartları yorumlamaya yönelik bir faaliyeti ortaya koymaktadır. Bizim bu okuma tarzıyla ulaşmak istediğimiz amaç ise, yorumcunun topluma ilâhî mesajı iletmeye yönelik olarak gerçekleştirdiği bilgi üretme faaliyetini yorum-bağlam ilişkisi açısından tahlil ederek, müfessirin içinde yer aldığı lokal ya da global kültürün etkinliğini üzerinde hissederek düşüncesini yönlendirmeye, hatta

[82] Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, s. 99.

belirlemeye matuf eğilimleri ortaya çıkarmaktır."[83] şeklinde düşüncesini belirtmektedir. Karslı bu ve bunun gibi izahlarla Kur'ân yorumundaki öznelliği ve öznelliğin nasıl meydana geldiği hakkında bazı varsayımlarla, yeni anlama ve okuma tekliflerinde bulunmuştur. Disiplinlere bağlı olarak ortaya konan iddiaların genellikle ilk dönemlerde Kur'ân ve anlamı üzerine, sonraki devirlerde ise Kur'ân yorumunun anlamı üzerine yoğunlaştığını da ayrıca belirtmeliyiz.

Genel olarak son dönemde yapılan çalışmalarda öznelliğin Kur'ân yorumlarında var olduğunu kabul edenlerin direkt olarak bunun sebeplerini bulma safhasına geçtikleri görülmektedir. Belirtilen tavrın bir sonucu olarak, Kur'ân yorumlarında öznellik tartışmalarında bu şekildeki iddia ve varsayımlara daha çok rastlanılır olmuştur. Var olduğu herhangi bir araştırmaya tabi tutulmaksızın kabul edilen yorumda öznelliğin ne olduğu, ayrıca hangi temeller üzerinde var olduğu gibi sorulara cevap verebilecek dikey bir araştırmaya, temel bir analize gerek duymadan, hızlıca, yorumda öznelliğin sebeplerinin neler olabileceği hakkındaki iddia ve varsayımlara yoğunlaşmayı metodik olarak doğru bulmadığımızı söylememiz uygun olacaktır. Dikey bir çalışma metodolojisine sahip, temel analizlere, tariften çok tahlile yönelen bir çalışmanın yapılmasının zorluklarının farkındayız. Bununla birlikte eğer yorumda öznelliğin ne olduğu, ayrıca hangi temeller üzerinde var olduğu gibi soruların cevaplandırılması gerekli bir merhaleyi oluşturuyorsa bu safhanın atlanması, sonrasında yapılan çalışmalarda da istenen sonuçlara ulaşılamamasına sebep olacaktır.

Biz tezimizde; "Tefsir sahasındaki bunca eser ve bunca ihtilaf, Kur'ân'ın mucizevi bir kelam olmasından mı yoksa ilmî düzeyde hem zor hem de farklı şekillerde anlaşılabilir bir metin olmasından mı neşet etmiştir?[84] Yoksa meseleyi sadece Kur'ân'ın mucizevî bir kelam olmasına ve metnin özelliklerine indirgemeyerek bu iki ihtimal haricinde bir sebep düşünülmeli midir? Müfessirin öznelliğini bu sebeplerden birisi

[83] İbrahim H. Karslı, *Kur'ân Yorumlarında Kadın: Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'ân Yorumlarındaki Yansımaları*, Rağbet Yay., İstanbul, 2003, s. 16-7.
[84] Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine: Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 10.

olarak kabul edebilir miyiz?" vb. değer verdiğimiz ama daha öncesinde yorumda öznellikle ilgili temelin oluşturulmasına ihtiyaç duyan bu sorular ve bu sorulara cevap sadedinde ortaya koyulan iddiaları delillendirme yoluna gitmeyeceğiz. Araştırmamızda temel bir iddia olarak belirlediğimiz "Öznelik kavramı birçok anlam alanına sahiptir ve Kur'ân tefsirinde bu anlam alanlarının karşılığı bulunmaktadır." tezi, yaptığımız çalışmada yorumda öznelliğin ne olduğu, ayrıca hangi temeller üzerinde var olduğu gibi sorular ve bu sorulara verilen cevaplar yoluyla ortaya konulacaktır. Ortaya konulan tezin tutarlılığı öznellik ve yorum hakkındaki bilgilendirmenin ardından yorumda öznelliğin anlamı ve kapsamının belirtilmesi sonrasında Kur'ân yorum geleneğinde öznelliği yansıtan sınıflandırmalar ve bu sınıflandırmalara bağlı olarak şekillenen Kur'ân yorumundaki öznellik sınıflandırmalarının Kur'ân tefsirindeki örnekleri gösterilerek sağlanacaktır.

3. Kapsam ve Sınırlar

Yapılan her çalışmanın başında, yapılan çalışmadan iyi bir sonuç alınması için incelenecek olan materyal, olgu ve kavramların sınırlarının çizilmesi gerekmektedir. Fakat bu gerekliliğin, üzerinde çalışma yapılacak olan konuya göre önem derecesinin artıp-azaldığı da ayrı bir realitedir. Elle tutulur, gözle görülür, somut, nesnel varlıkları ifade eden kavramlar,[85] hem kendileri kendi sınırlarını çizerler hem de araştırmacı açısından zaten belirli olan hatları ifade etmek oldukça kolaydır. Öznellik gibi bir kavrama gelince bu gereklilik, nesnel bulgulara ulaşmaya çalışma gayesinde olan bir araştırma için kendisini daha yoğun bir şekilde hissettirmektedir.

Öznellik kavramını ele alacağımız araştırmamızda nesnel olana tamamıyla zıt olan bir özneli ifade etmeye çalışmak, zaten bir paradoksun başlangıcını oluşturacaktır. Bu sebeple "çalışmamızda mutlak öznelliğin esas alınmadığı, fakat düşünce dünyasındaki var oluşu açısından yeri geldiğince kendisine değinildiği" ifadesine

[85] Burada kavram tabirine felsefi anlamıyla değil kavram tabirinin dil içerisindeki kullanımı göz önüne alınarak yer verilmiştir.

tezimizin sınırlarını belirlemeye başladığımız bölümün ilk paragraflarında yer vermeyi uygun gördük.

Teze başlandığı hatta içerik ve muhtevasının oluşturulup teslim edilme sürecine girildiği dönemlerde dahi, araştırmalarımız sonucunda tefsirin öznellik bağlamında incelendiği müstakil bir tez veya kitap çalışmasının olmadığı görülmüştür.[86] Bu durum bizi "Kur'ân yorumunda öznellik" şeklinde, alanında ilk olan ve kendisinden sonra yapılacak çalışmalar için Kur'ân yorumunda öznelliğin genel çerçevesini çizecek bir araştırma yapmaya yönlendirmiştir. Tezin yazılma sürecinde kendini gösteren, ilerleyen paragraflarda belirtmeye çalışacağımız birçok zorluk ise konunun tahsis edilmesini gerektirmiştir. Bu tahsisin nasıl yapılacağı da, konunun öznellik gibi anlamını kompleks yapısına borçlu olan bir kavrama dayalı olmasından dolayı, bizi oldukça zorlamıştır. Bu durum bizim tez konumuzun kapsamını belirlerken tefsir kavramının ıstılâhî mânasının değil de genel anlamıyla "yorum" kavramı bağlamında incelenmesininin tercih edilmesi ve tezin başlığında tahsise gidilmesi zorunluğunu ortaya çıkarmıştır.

Tezimizin kapsam ve sınırları açısından öznellik kavramının kullanılma gayesi ve öznelliğin anlam alanlarının hemen hepsinin aktarılmaya çalışılması gayreti kadar, yorum kavramının seçilmesi de önemlidir. Yaptığımız araştırmalarda tefsir kelimesinin "yorum" kavramıyla örtüşen anlam alanı yerine kullanacağımız diğer kavramların ve temsil ettikleri anlam alanlarının, öznellik kavramının anlam alanları açısından, öznellik kavramıyla kullanımının bazı tutarsızlıklara sebebiyet verdiği görülmüştür. Bunları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1- Öznelliğin göreceli ve izafî anlamı düşünüldüğünde bilgi felsefesi, sosyolojisi ve psikolojisi açısından içinde yaşadığımız toplumun, kültürün, kullandığımız dilin ve bunun gibi birçok dış ve iç unsurun etkisiyle

[86] Tezin büyük çoğunluğunu tamamlamamızı müteakiben yayımlanan bir çalışma için bkz. Erten, Mevlüt, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, Araştırma Yay., Ankara, 2011.

şekillenen bir zihne sahip olan "bizler" için bu etki unsurlarını ancak "yorum" kavramı aksettirmektedir.

2- Yorum olgusunu ifade eden "yorum" haricindeki kavramların, kendi çevremiz haricinde, sadece eğitim sürecinde edinilmiş öznellik alanlarına tekabül eden "tefsir, te'vîl, hermeneutik, interpretation, exegesis" gibi kavramların yorum açısından öznelliğin birçok alanını göz ardı etmemize sebep olacağı ortadadır.

3- Ayrıca öznelliğin sınırlandırılması veya farklı bir ifadeyle öznelliğin yönetilmesi mânasına gelen, belirli bir metot ve sistemi ifade eden kavramların (bu yukarıda belirttiğimiz gibi "yorum"u kısmî olarak karşılayacak bir kavram olduğu gibi kişi veya ekol de olabilir)[87] kullanımı, yorumda öznelliğin aynı şekilde eksik tanıtılmasına sebebiyet verecektir.

4- Bunlara ek olarak tez konusunun amaç ve önemi bölümünde belirttiğimiz üzere Temel İslam Bilimleri Bölümünde yaptığımız bu tezde, tefsir ve te'vîlin öznellik değerlerinin belirlenmesi amacına yer vermekteyiz. Bu amacın gerçekleştirilebilmesi için ilk olarak kendi zihin dünyamızda genel mânasıyla yorumda öznelliğin belirtilmesi gerekmektedir. Ancak bu aşamanın sonrasında elde edilen yorumlama sürecindeki öznellik alanlarının, tefsir ve te'vîl terimlerinin anlam alanları içerisinde var olup olmadığına bakılabilecektir.

5- Son olarak, her ne kadar Temel İslam Bilimleri alanında akademik bir çalışmayı sürdürüyor olsak da, akademik araştırma anlayışımızın toplumun problemlerinden izole edilmiş bir faaliyeti ifade etmediğini belirtmek isteriz. Bu sebeple geçirdiğimiz eğitim süreci sonrasında edindiğimiz tefsir, te'vîl gibi yorumlama ıstılahlarının, muhatabımız olan toplumda tam

[87] Örnek olarak yedi ayrı tahsis unsuru içeren bir kitap ismi için bkz. Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti- Gadamer Versus Hirsch-*, Ankara: Vadi Yay., 1999.

mânasıyla şeklillenmediğinin farkındayız. Gündelik hayatta kullanılan yorum kavramının tekabül ettiği anlamların bilinmesinin, tefsir ve te'vîl kavramlarını topluma aktarmamız esnasında bizim daha iyi bir yol haritası çizmemize vesile olacaktır.

Bu gibi nedenlerle tez konumuzu "Kur'ân Tefsirinde Öznellik" olarak belirlemiş olsak da özellikle birinci bölümde öznelliği yorum kavramı ve öznellik açısından incelemeyi uygun bulduk. Böylece birinci bölümde "Yorumda Öznellik" belirlenmeye çalışılsa da ikinci ve üçüncü bölümlerde yorumda öznellik içerisindeki konumu açısından "Kur'ân Tefsirinde Öznellik" araştırılmış ve öznellik sınıflandırmaları açısından örrnekleriyle gösterilmeye çalışılmıştır.

"Kur'ân Yorumunda Öznellik" şeklinde genel bir başlıkla yapılabilecek olan araştırmamızı; aşağıda üç madde halinde belirteceğimiz birçok zorluk, "Kur'ân Yorumunda Öznellik ve nedenleri" şeklinde bir başlıkla değil de, Kur'ân yorumunda öznelliğin oluşturulabilecek alt başlıklarından birinin tercih edilerek yapılmasını gerektirmiştir.

1- Konunun birçok disiplinle (tefsir tarihi ve usûlü, Hermeneutik, genel olarak felsefe, sosyoloji ve psikolojinin yanında özel olarak bilgi felsefesi, sosyolojisi ve psikolojisi vb.) alakalı olması.

2- Özellikle kendi alanımızı oluşturan tefsir ilmi haricindeki kaynaklara başvuruda temkinli olma gerekliliğimiz ve her ne kadar konu hakkında söz söylemek için gerekli olan ön okumaların yapıldığını düşünsek de her ilmin kendi ıstılahlarının ve metodolojisinin uzmanlık gerektiriyor olması.

3- Ön okumalarla elde edilen bilgi ve verilerin öznelliğin tefsir geleneği içerisinde; Kelâmullah ve bir metin olarak Kur'ân'a, tefsir usûlüne, tefsir ilmi ve usûlünün ve ayrıca müfessir ve yorumcunun

içinde geliştiği mekân-zaman, toplum, kültür ve çağlara ait araştırmalar yapılmasını gerekli kılması.

4- Bunlara ek olarak öznelliğin; müfessirin bizâtihî kendisine ve ona etki eden yakın çevresine dair araştırma alanlarını ortaya çıkarması, bunların hepsinin bir doktora çalışmasının kapsamını aşan mahiyeti ve bu genişliğin sebep olduğu birçok zorluğun bulunmasını sayabiliriz.

Tefsir anabilim dalında yapılan tezler göz önüne alındığında; tezimizin belli bir zamana (Hicri İlk Üç Asır, Sahabi ve Tâbiîn Dönemi, Son Dönem, Çağdaş Tefsir Faaliyetlerinde- Geleneğinde vs. Öznellik); mekâna (Endülüs Emevi, Hint Alt Kıtası, Mısır, Türkiye'de Yapılan Tefsir Çalışmalarında Öznellik); hem zaman ve mekâna (20. yy. Mısır'ında, günümüz Türkiye'sinde vs. Yapılan Tefsir Çalışmalarında Öznellik) veya belli bir tefsir ekolüne (İşarî, Fennî Tefsir Ekolünde Öznellik); tefsir usûlünde konulan kaide ve metodolojisine (Tefsir Usûl Geleneğinde Öznellik) veyahut da birkaç farklı mekân, zaman ve ekolden seçilmiş müfessir bazında çalışmalara (Râzî, Mevdûdi, Yazır ve Tefsirlerinde Öznellik), itikadî-amelî-siyasî mezheplere -bu tahsislerin sayı ve şekillerini rahatlıkla çoğaltabiliriz- bağlanarak tahsis edilmesi araştırmamızı oldukça kolaylaştıracaktı.

Bununla birlikte öznelliğin mahiyeti düşünüldüğünde ise yorumun öznel olmasının sebebini oluşturan metin, usûl, zaman, mekân, toplum, mezhep, ekol, yorumcu vb. unsurlardan sadece birinin veya birkaçının incelenmesi, öznellik gibi kompleks[88] bir kavramın anlamsızlaştırılması anlamına gelecekti. Biz iddialar ve varsayımlar bölümünde belirttiğimiz gerekliliklere ek olarak yukarıda saydığımız

[88] Burada "Irreducible complexity" indirgenemez komplekslik olgusunun nesnel bir yargıya ulaşmak için aşılması gereken bir merhale olduğunu düşündüğümüzü belirtelim.

sebeplerle tezimizi "Yorumda Öznellik Sınıflandırmaları Açısından Kur'ân Tefsirinde Öznellik" şeklinde sınırlandırmayı uygun bulduk.

4. Yöntem

Tezimizi hazırlarken sosyal bilimlerde kullanılan ana metotlar olan betimleme (vasıflama), karşılaştırma, anlama ve açıklama yöntemlerine başvurduk. Vasıflama metodunun diğer bir adı olan belgesel gözlem (Dokümantasyon) metodunu kullanılırken iki teknikten istifade ettik: 1. Bilgi ve belgeleri toplama, 2. Bilgi ve belgeleri tartışma.

Bu araştırmada başvurulan ana metot belge tarama metodudur. Araştırmanın teorik kısımları belgelerde var olan bilgilerin tekniğine uygun olarak toplanması ve metodik olarak düzenlenmesi ile gerçekleştirilmiştir. Sosyal bilimlerde kullanılan genel metotlar olan vasıflama, karşılaştırma ve anlama ve/veya açıklama yöntemlerinin üçünden de yararlanılmıştır. Vasıflama yönteminin bir gereği olarak dolaylı gözlemler yapılmış, bilgi-belge toplama (dokümantasyon) ve bunları tartışma teknikleri kullanılmıştır. Belgesel gözleme, yani belgelerin güvenirlilik ve içerik analizlerine de başvurulmuştur. Üzerinde çalıştığımız konular "bizâtihi öznellikten kaynaklanan sebeplerle" herkesin üzerinde rahatça ittifak edebileceği türden değildir. Bu nedenle olabildiğince farklı görüşlere kaynakları belirtilerek yer verilmeye çalışılmıştır.

Anlama ve yorumlama problemi, başta felsefe[89] olmak üzere pek çok ilmi de ilgilendiren bir konudur.[90] Biz de Kur'ân'ı anlamada katkı sağlamasını düşündüğümüz tezimizde gerekli gördüğümüz felsefî alt yapıyı birinci bölümde vermeye çalıştık. İlk iki bölümde, ilgili felsefe ve tefsir alanını ilgilendiren kavramlar açıklama yöntemiyle işlenmiştir.

[89] "Bundan dolayı din ile hayat arasında ortaya çıkan mesafe, sadece tarihî, teolojik veya pratik bir mesele olmayıp, aynı zamanda felsefî bir mesele olarak görülmesi ve bu seviyede tartışılması gereken bir meseledir. Bugüne kadar dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda felsefî gayretlerin her zaman mevcut olmuş olması bunu gösterdiği gibi, her türlü meselenin aynı zamanda felsefî bir seviyede ele alınabilmesi de, bu konuyu aynı zamanda bir felsefe meselesi olarak ele almak için yeter sebep teşkil etmektedir. Burada ele alınan örnekler de bu konuda bir fikir verecek kadar açıktır." Görgün, Anlam ve yorum, s. 29.

[90] Krş. Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 131.

Üçüncü bölümde; ilk iki bölümde oluşturduğumuz felsefî ve kavramsal alt yapıdan ve "düşünsel ürünler ile toplumsal şartlar arasındaki ilişkiyi inceleyen disiplin" şeklinde umûmi bir tarzda tanımlanan[91] bilgi sosyolojisinden hareketle değerlendirmelerde bulunduk.

Özellikle üçüncü bölümde işlenen ve yapılan çalışmada belirtilen hususların tefsire etkisini gösteren örnekleri verirken bir örneği bir kaç başlıkta kullanarak müfessirin yorumuna bir değil birçok etkenin aynı zamanda müessir olduğunu göstermeye çalıştık. Bu yaklaşımla bir kaç örnek, tezin tüm alt başlıkları için örnek olarak gösterilip kullanılmaya yetebilecekti. Fakat biz tefsir geleneği içerisinden seçtiğimiz birçok örnekle, bir örneğin birçok konuda kullanılma tarzının, tez sınırlarının müsaade ettiği kadarıyla İslam te'vîl mirasının genel yapısını yansıtabilecek örneklerden yararlanma hususunda bizi engellemesine de fırsat vermemeye çalıştık.[92]

Ayrıca hem tümdengelim hem de tümevarım metotlarıyla konular işlenmeye çalışıldığı için öznelliğin sebeplerini bulmamızı sağlayan metinler tefsir kaynaklı olduklarında aynı zamanda Kur'ân yorumunda öznelliğin sonuçlarını da göstermiş olmaktadır.

Tüm bölümleri işlerken; "Toplumsal yaşam genellikten uzak, gelip geçici, bireysel olaylar alanıdır. Bu yüzden toplumsal yaşam doğa bilimlerindeki gibi yasalı olarak ele alınmaya elverişli bir alan değildir." sözleriyle tanıdığımız Dilthey'in ortaya koyduğu "Doğa bilimleri açıklama, sosyal bilimler ise anlama yöntemi ile işler."[93] ön kabulüyle biz de yorumbilim alanında bir teori oluşturmaktan çok, bugüne kadar yazılmış tefsirlerde müfessirin öznel yorumlar yapmasına sebep olan ve müfessiri etkileyen yorumda öznelliğin temellerini anlayarak anlamlandırmaya çalıştık.

[91] Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, s. 37.
[92] "Her bir sebebe örnek verirken, verilen her bir örneğin başka bir sebebe daha örneklik teşkil etmesi meseleyi zorlaştırmaktadır." Kahraman, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*, s. 134.
[93] Üner, *Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu*, s. 57.

5. Kaynaklar ve İlgili Literatür

Tezimizin çerçevesini oluştururken öznellik kavramı ve öznellik kavramının tarih ve disiplinler içerisindeki gelişimi yerli-yabancı telif ve çevirilerden istifade edilerek yazılmıştır. Yorum kavramı ise genel olarak hermeneutikle ilgili yerli ve yabancı eserlerden yararlanarak hazırlanmıştır. Yorumda öznelliğin alanlarına değindiğimiz birinci ve ikinci bölümlerde farklı kaynaklar kullanılmıştır. Birinci bölümde yorum ve öznelliği ele alan hermeneutik, bilgi felsefesi, bilgi psikolojisi ve bilgi sosyolojisiyle ilgili eserler temel kaynaklarımızı oluşturmuştur. Bunlara ek olarak, İslamî literatür içerisinde dil ve fıkıh âlimlerinin eserlerinden yararlanılmıştır. Yorum ve öznelliğin Kur'ân yorumuyla irtibatını kurarken, genellikle mütekaddimûn âlimlerinin eserleriyle son dönemde Kur'ân ve sünnetin anlaşılması hususunda anlam ve yorumla ilgili yapılmış çalışmalardan istifade edilmiştir.

İkinci bölümde başta ilk dönem Arapça sözlükler olmak üzere bir tahsise gerek duyulmaksızın tefsir usûlü ile ilgili yazılmış temel kaynaklardan ve başlıca tefsirlerden istifade yoluna gidilmiştir. Üçüncü bölümde ise konunun kapsamının genişliği dolayısıyla tefsir ve tefsir usûlüyle ilgili klasik ve modern ulaşabildiğimiz kaynaklardan istifade edilmiştir. Bu kaynaklardan istifade ederken tefsir literatürünü oluşturan klasik ve çağdaş eserlerin birincil olarak kendilerinden ve sonrasında ise bu eserlerle ilgili yapılan akademik çalışmalardan yararlanılmıştır.

Bu araştırmalar sırasında öznellik kavramının hem Batı'da hem de Doğu'da ilk olarak bilgi felsefesi açısından ele alındığı görülmüştür. Bilgi sosyolojisi açısından ele alınması ise sosyal bilimlerin gelişmesini müteakiben olmuştur. Oluşturulan metot ve usûller içerisindeki yerini alan bilgi sosyolojisini, bilgi psikolojisiyle yapılan çalışmalar takip etmiştir. İlk asırların hemen sonrasında Klasik İslam Geleneği içerisinde "öznellik" kavramı, anlam alanı itibariyle kendine çeşitli kavram ve olgular içerisinde yer bulsa da bir kavram olarak Batı kaynaklı olan öznelliğe direkt tekabül eden bir

kavrama[94] İslam geleneği içerisinde açık ve seçik olarak rastlanmamaktadır.[95] Bu durum araştırmamızda incelediğimiz öznelliğin, adı konulmuş olsa da olmasa da, tesir ve izlerini klasik dönemde ve sonrasında yazılmış eserlerde görmemizi zorlaştırmıştır. Fakat araştırmamıza mutlak mânada engel teşkil etmemiştir.

Kur'ân ve yorumuyla ilgili Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen rivâyetlerden başlayarak yazılmış olan tefsir ve tefsir usûlüyle ilgili eserlerin hemen hemen hepsinin konumuza kaynaklık yaptığı söylenebilir. Özellikle direkt olarak ifade edilmese de müfessiri etkileyebilecek sebepleri ortaya koyan birçok bilgiyi aktarmalarıyla konuya yaklaşımlarını somutlaştıran Tabakâtü'l-Müfessirîn şeklinde yazılmış birçok eser konumuzla ilgili bilgi kaynakları arasında yer almaktadır. Son dönemlerde yazılmış konuyla alakalı kitapların yanında, ders kitaplarından makalelere kadar birçok eserde başlık halinde belirtilmese de paragraf veya sayfa boyutlarında konumuza değinilmiş bu yazılardan da akademik değerleri ölçüsünde istifade yoluna gidilmiştir.

Konunun önemini vurgularken değindiğimiz, özellikle temel İslam bilimleri alanında yakın zamanlarda yapılmış birçoğu itibariyle tezimize kaynaklık eden akademik çalışmaları şöyle sıralayabiliriz:

---

[94] Aslında bu şekilde ayniyet arz eden bir kavram arayışına girmenin hem dilbilimsel hem de mantıksal olarak yanlış olduğu söylenebilir. Çünkü aynı dil içinde bile ayniyet ifade eden bir eşanlamlı sözcüğün olmayacağı ayrıca aynı sözcüğün bile farklı dillere geçiş sırasında birçok değişikliğe uğrayacağı yapılan araştırmalarla ispatlanmış bir gerçek olarak aktarılmaktadır. Doğan Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı: Türk Dilinin Sözcükbilimiyle İlgili Gözlemler, Saptamalar*, Ankara: Engin Yayınevi, 1996. s. 12-3; Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp*, Ankara: Hece Yay., 2012, s. 18-9.

[95] Genel olarak Doğu- Batı gibi farklı medeniyetlerde oluşmuş ve gelişmiş kavramların karşılıklarının bulunması durumunda bile bu kavramların birbirleriyle kıyaslanmasını doğru bulmamaktayız. Bu şekilde bir karşılaştırma yerine, farklı medeniyetlere ait kavramların ilk olarak kendi medeniyetleri içerisindeki diğer kavramlarla karşılaştırılmasını teklif edebiliriz. Sonrasında ise bu karşılaştırma sonucunda elde edilen bağların ve irtibatların yine aynı şekilde farklı bir medeniyete ait kavramlarla ilgili yapılan karşılaştırma sonrasında elde edilen kavramlar arası irtibatlarla karşılaştırılmasının daha doğru ve gerçekçi sonuçlar elde etmemizi sağlayacağı öngörüsündeyiz. Bu düşüncemizin temelini oluşturan, Batıdaki felsefi hermeneutiğin İslam geleneğinde karşılığının aranmasına yapılan itirazlar için bkz. Selami Varlik, *Herméneutique Coranique et Objectivité du Sens: la Critique Philosophique de Fazlur Rahman Dans la Turquie Contemporaine*, Paris, EHESS, 2012, s. 354. Ayrıca "Metafor" kavramı bağlamında hemen aynı problemlerin dile getirildiği bir örnek için bkz. Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp*, s. 13-63.

Mustafa Öztürk ve İbrahim Görener'in[96] kitap ve makalelerinin büyük bir kısmı, araştırmamızda ele aldığımız konuya ait değerli bilgiler içermektedir. Adı geçen müelliflerin konuyu ele alış tarzının ve konuya yaklaşımının temel hatlarıyla hazırlamakta olduğumuz tezin işlenişine uyması, ayrıca konuyla ilgili araştırmalarının çokluğu bu eserlerden istifade imkânımızı arttırmıştır. Ayrıca Süleyman Karacelil'in, "Tefsir usûlünün yapısı ve işlevi", adlı doktora tezinin "Müfessirin Kurân'ı Tefsirini Etkileyen Unsurlar" adlı bölümü[97] tez konusunun tespitine yardımcı olmuştur.

Sadık Kılıç'ın "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum"[98] adlı makalesi öznellik konusunda Türkiye'de yapılmış çalışmalar içerisinde, başlığında öznellik ibaresi bulunan ve bu konuyu araştıran hemen hemen her çalışmanın kendisinden alıntı yaptığı bir eser olarak tefsir tarihindeki yerini almıştır. Dil ve metin olgusunun öznelliğe açık tabiatı vurgusu üzerine şekillenmiş Mevlüt Erten'in "İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik" adlı eseri[99] ise başlığında öznellik isminin yer aldığı, Kur'ân yorumunda öznellik konusuyla ilgili basılan Türkiye'deki ilk kitap çalışmasıdır.

Eserlerinde Kur'ân yorumunda öznellik konusuyla ilgili bölüm açmış araştırmacıları ise şöyle sıralayabiliriz:

[96] İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Laçin yay., Kayseri, 2004; "Tefsir Usûlü ve Kur'ân İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, 2009, s. 227-240; "Anlama-Algılama ve Tefsir", Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, sayı: 17. s. 275-304.

[97] Karacelil, Süleyman, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2010, s. 237-255.

[98] Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", İslâmî Araştırmalar, 1996, cilt: IX, sayı: 1-2-3-4, s. 103-114. Ayrıca Sadık Kılıç'ın birçok makalesinde yorumda öznelliğe farklı yönleriyle değindiği görülmektedir. Bkz. "Tefsirin Güncelliği, Kur'ân'ı Diri Bir Okuyuştur", Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu (22-23 Ekim 1992), 1992, s. 39-47; " 'Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında 'Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum' ", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2005, cilt: IX, sayı: 23, s. 1-24; "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?", Tefsir Nasıl Bir İlimdir?, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010, 2011, s. 58-77.

[99] Erten, Mevlüt, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, Araştırma Yay., Ankara, 2011.

1- Yaptığı sınıflandırmalarla öznellik konusunun geneline hâkim oluşuyla dikkat çeken Muhsin Demirci'nin Tefsire giriş adlı kitabındaki "Tefsirde Öznellik" bölümü.[100]

2- Talip Özdeş'in "Cinsiyet Kimliğinin; Dini, Kültürel ve Sosyal Boyutunun Kur'ân Perspektifinden Tahlili" adlı kitabında "Yorumun İzafiliği, Objektifliği ve Bağlayıcılığı" bölümü.[101]

3- Ahmet Nedim Serinsu'nun editörlüğünü yaptığı "İslam Dininin Temel Kaynakları" adlı ders kitabındaki "Kur'ân'ın yorumlanmasında öznellik sorunu" bölümü.[102]

4- Bu eserlere ek olarak Ömer Dumlu'nun "Kur'ân tefsirinde yöntem" adlı kitabının üçüncü bölümünü oluşturan: objektiflikten uzaklaşılmış, indî yorumların sebeplerinin açıklanmaya çalışıldığı; "Tefsirde Objektivizm"[103] bölümü,

5- Alekber Muradov'un "Elmalılı ve Tabatabai Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Âyetler ve Yorumlar" adlı yüksek lisans tezinde; "Yorumlarında Öznellik Boyutu"[104] bölümü belirlediğimiz katagori içerisinde sayılabilir.

Kur'ân yorumunda öznellik konusuyla ilgili doktora tezlerinde bölüm açmış araştırmacıları ise tezimize katkılarının ehemmiyetine binaen ayrı olarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Bunlar:

---

[100] Demirci, Muhsin, *Tefsire Giriş*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, s. 45-55.

[101] Talip Özdeş, *Cinsiyet Kimliğinin Dini, Kültürel ve Sosyal Boyutunun Kur'ân Perspektifinden Tahlili*, Seyran Yay., Sivas, 2000, s. 72-84; Talip Özdeş'in internette; konunun hakkı verilerek, öznellik ile ilgili yapılmış, bir kitabın içindekiler bölümünü oluşturacak mahiyetteki, tasnifine ulaşşak da kaynağını belirleyemedik. Ayrıca bkz. Talip Özdeş, "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivâyet ve Dirâyet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar, 2010.

[102] Bu eserin yorumda öznelliğin felsefî altyapısına birçok vurgu yaptığı ifade edilmelidir. Bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *İslam Dininin Temel Kaynakları*, Eskişehir: A.Ö. F. Yay., 1999, s. 109-11.

[103] Ömer Dumlu, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem*, Anadolu Yay., İzmir, 1998; s. 147-150.

[104] Alekber Muradov, *Elmalılı ve Tabatabai Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 2000, s. 50-65.

1- Muhammed Vehbi Dereli'nin "Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları" adlı doktora tezindeki "Dirâyete Dayalı Tefsirlerde Yanılgı Sebepleri" bölümünü.[105]

2- Ferruh Kahraman'ın "Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri"[106] adlı doktora tezindeki "Müfessirlerin Beşerî Özelliklerinden Kaynaklanan İhtilâflar" bölümünü.

3- Mevlüt Erten'in "Nas Yorum İlişkisi" adlı doktora tezinin son bölümünü oluşturan "Nass-Yorum İlişkisinde Öznellik-Nesnellik Problemi" bölümünü.[107]

4- H. İbrahim Karslı'nın "Kur'ân Yorumlarında Kadın: Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'ân Yorumlarındaki Yansımaları" adlı doktora tezinde "Yorumda Öznelliğin Öne Alınması" bölümünü.[108]

5- Zafer Koç'un "Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları" adlı doktora tezinin "Kur'ân Tefsirindeki Farklılıklar ve Nedenleri[109] ve Kur'ân'ın

---

[105] Muhammed Vehbi Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2008, s. 49-159, Her ne kadar belli sayfaları işaret etsek de hemen hemen işlenen her konuda yanılma sebeplerini oluşturan sebeplerin işlenilmiş ve böylece kendi konumuz açısından tezin genelinin istifade edilebilir özellikte olduğu belirtilmelidir.

[106] Ferruh Kahraman, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya 2010, 201-42; Bu tezin metodoloji açısından ayrılsa da üzerinde çalıştığı örnekler açısından tezimizle paralellik arz ettiği ayrıca konuları işleyişteki hassasiyetiyle istifadeye layık bir eser olduğu belirtilmelidir.

[107] Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 1998, s. 134-153. Ayrıca Mevlüt Erten'in "Kur'an'a Yaklaşımda Bilgi-Yorum İlişkisi" adlı makalesi de öznellik ve yorum üzerine bilgiler içermektedir. Bkz. EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2002, cilt: VI, sayı: 10, s. 27-40

[108] İbrahim H. Karslı, *Kur'ân Yorumlarında Kadın: Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'ân Yorumlarındaki Yansımaları*, Rağbet Yay., İstanbul, 2003, s. 60-5; Bu eserin de konumuzla ilgili yapılmış derli toplu bilgiler veren bir çalışma olduğunu belirtelim. Eserin akademik değeri ve konumu için kitabın önsözündeki Prof. Dr. Talip Özdeş'in değerlendirmelerine müracaat edilebilir.

[109] Zafer Koç, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 2007, s. 16-30, Bu tez için de her ne kadar belli sayfaları belirtsek de yöntem olgusunun öznelliğin hem sebeplerinden hem de sonuçlarından olmasının, kendi konumuz açısından tezin genelinin istifade edilebilir özellikte olmasını sağladığı belirtilmelidir.

Anlaşılmasında İzafilik Problemi"[110] bölümünü bu kategori içerisinde değerlendirebiliriz.

Buraya kadar aktardığımız çalışmaların içerisinde "İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik" şeklinde araştırmanın, isminde bulunan öznellik vasfının tezimizin adıyla ortak kullanımı, tezimizle bu çalışmanın farklarını ayrıntılı bir şekilde göstermemizi gerekli kılmaktadır.[111] "Öznellik ve nesnelliğin kavramsal çerçevesi"; "İslam tefsir geleneğinde öznelliğin tarihi arka planı"; "İlk muhataplarla sonraki muhatapların Kur'ân anlayışı bağlamında ortaya çıkan farklılıklar" şeklinde üç bölümden oluşan çalışmanın tezimizle farklarını şöyle belirtebiliriz. İki tez beraber incelendiğinde, tezimizin Mevlüt Erten'in çalışmasının birinci bölümünün toplamda on dokuz sayfa tutan 19-24; 40-47; 63-70. sayfaları arasında değindiği konuları ele aldığı görülecektir. İddia ve varsayımlar bölümünde belirttiğimiz gibi "öznellikle" ilgili farklı bir eksikliği giderdiğini düşündüğümüz Mevlüt Erten'in belirtilen sayfalarda konuyu tasvirî ve tahlilî olarak incelediğini, bizim ise hemen hemen aynı konuları, konunun felsefî ve etimolojik yönüne vurgu yaparak tahlilî ve tasvirî olarak incelediğimizi söyleyebiliriz. Son olarak farklarına değinerek tanıtmaya çalıştığım eserin "öznellik" konusuyla ilgili çalışmalarda bigâne kalınamayacak bir eser olduğunu belirtmek isterim.

Başlıkları açısından Kur'ân yorumunda öznellik konusuyla direkt alakalı olmasa da çalışmalarının muhtevalarından oldukça çok istifade ettiğimiz müellifleri ise iki grupta sıralayabiliriz. Birinci grupta; İslam âleminde eser veren öznellik konusunun yanında ve karşısında aldıkları konumlarıyla başta Ebu Hâmid M. Gazzâli olmak üzere

[110] Koç, Zafer, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, s. 68-70.

[111] Bu farklara geçmeden önce hem kendi çalışmasını yayımlamadan hem de yayımladıktan sonra araştırma sonuçlarını bizimle paylaşan Mevlüt Erten'e teşekkür borçlu olduğumu belirtmek isterim. Ayrıca 2008 yılında öznellik konusunu çalışmaya başlamamızı müteakiben inceleme fırsatı bulduğumuz yazarın "Nass-yorum ilişkisi" adlı doktora tezinin ilk bakışta - özellikle o zamana kadar elde ettiğimiz malumatlar muvacehesinde- yapılan bir değerlendirme ile "yorumda öznellikle" ilgili alt yapının oluşması için yeterli argümanları toplamış ve değerlendirmiş olmasının yanında tezini "Nass-Yorum İlişkisinde Öznellik-Nesnellik Problemi" adlı bir bölümle bitirmesi ve bilgi-yorum ilişkisi bağlamında öznellik-nesnellik konusunu "Kur'an'a Yaklaşımda Bilgi-Yorum İlişkisi" adlı makalesinde ele alması, bizi yazarın ileriki çalışmalarında "Öznellik" konusunu devam ettirmesi temennisine yönelttiğini de ayrıca belirtmeliyiz. Kur'ân yorumunda öznellikle ilgili çalışmalarımız devam ederken bu temennimizin gerçekleşmesi ise bizi ayrıca sevindirmiştir.

İbn Rüşd, İbn Teymiyye, Muhammed Abid Câbirî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in eserlerinden yararlanılmıştır. İkinci grupta ise herhangi bir sınıflandırma yapmaksızın genel olarak; İsmail Cerrahoğlu, Muhsin Demirci, Sadık Kılıç, Talip Özdeş, Celal Kırca, Ahmet Nedim Serinsu, Yusuf Işıcık, Doğan Özlem, Kâmıran Birand, Burhanettin Tatar, Necmettin Gökkır, Adil Çiftçi ve Yasin Aktay'ın eserlerinden çokça istifade ettiğimizi belirtmeliyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

YORUM ve ÖZNELLİK

Yorumda öznellik konusu işlenirken yorumda öznellik alanlarının belirlenmesi oldukça önemlidir. Yorumda öznellik alanlarının belirlenebilmesi için ise yorum ve öznellik kavramlarının anlam içeriklerinin tam anlamıyla birbirleri arasındaki irtibatlara yer verilerek incelenmesi gerekmektedir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kavramlar düşünce dünyamızı oluşturan yapıtaşlarıdır. Aynı zamanda kavramlar, düşünce dünyası için olduğu kadar ifade ve beyân için de vazgeçilmez zihin mülkleri teşkil etmektedirler. Karmaşık ya da soyut tasarımlar ancak kavramlar sayesinde ifade edilebilirler. Fakat bu işlevlerine rağmen onların kullanımı hiç de problemsiz değildir. Bazı kavramlar anlam bakımından karışıklıklara da sebep olabilir. Bu karışıklıkların nedeni, söz konusu kavramların öznelerarası ortak bir tanımlarının bulunmamasıdır.[1] Bu durum her disiplinin kendi içinde kaotik bir süreç yaşamasına neden olur. Bu durumla karşılaşmamızın en temel sebeplerinden biri de her akımın ve anlayışın kendi temellerinde ve kendi perspektifleriyle olguları anlamlandırma girişimidir. Tezimizin kavramsal çerçevesi içerisinde ele alacağımız "yorum" kavramının anlam alanının genişliği bir yana, "nesnellik" gibi "öznellik" kavramı da tanım çeşitliliği bakımından anlam kargaşasının en tipik örneklerindendir.[2]

[1] Tanımlanacak kavramın bilgi türlerinden (zarûriyyât, aklî nazariyyât ve sem'iyyât vb.) hangisinin kapsamına girdiğinin, tanımlamanın imkânı ve zorluğuna etkisini gösteren bir inceleme için Krş. Adem Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2013, s. 21-2; "Yorum" kavramı gibi "anlam" terimi için de yukarıda değindiğimiz duruma bağlı olarak, böyle bir terimin dahi olamayacağının savunulduğu görülmektedir. Bkz. Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi: Ana Çizgileriyle*, Ankara: Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1971, s. 49; John Lyons, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*; trc. Ahmet Kocaman, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1983, s. 360-1.

[2] Krş. Üner, *Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu*, s. 1.

Araştırmacının bilincinde yer etmesini umduğumuz bu durumu belirttikten sonra kavramlarımızı incelemeye geçebiliriz.

1.1. Yorum

Yorum kavramının anlamını tam olarak verebilmek için yorum kelimesinin hangi fiilin isimleşmiş hali olduğuna ait tercihimiz önem arz etmektedir.[3] Yorum kelimesinin kökünü oluşturma ihtimali olan birçok anlam içeriğine sahip bir kök (yor) ve dört farklı mastardan bahsedilebilir. Aynı kökten gelen bu mastarların üç tanesi dolayısıyla eşseslidir. Bunlardan birincisi yorgun duruma getirmek anlamında olan "yormak", ikincisi yürümek, hareket etmek anlamında olan "yormak", üçüncüsü ise bir sebebe bağlamak, bir duruma işaret saymak anlamlarına gelen "yormak" mastarıdır. Diğerlerinden farklı olan, fakat aynı kök ve dolayısıyla anlam içeriklerine sahip olma ihtimali bulunan dördüncü mastarın yorum kelimesiyle daha rahat benzeştiği söylenebilir. Bu ise "yorumlamak" mastarıdır. Belirtilen bu köklerin sözlük anlamları itibarı ile aralarında anlam bakımından benzerlikler bulunması oldukça dikkat çekicidir. Bu benzerliklerin ise yorum isminin bu köklerin hepsinden bazı nüansları taşıdığı şeklinde bir anlamlandırmaya imkân sağladığı ifade edilebilir.

Elbette sözlüklerde bu köklerin yorum ismine etkilerini gösterecek şekilde yorum tanımlarına rastlamak mümkündür. Fakat yorum tanımlamalarına geçmeden önce yukarıda ortak paydalara sahip olduklarını söylediğimiz bu köklerin yorum kelimesiyle irtibatlarını biraz daha belirginleştirmek yerinde olacaktır. Yorgun duruma getirmek anlamındaki "yormak" kökü, 'yorum' kavramının zorluk anlamı içeren yanını aksettirmektedir. Bu anlam alanına sahip olmasıyla, yormak fiilinin fıkıh usûlündeki ictihad kavramına atıfta bulunduğu da düşünülebilir. İctihâdın sözlük anlamı cehddir. Bu da meşakkat, külfet ve güç anlamlarına gelir. Terim olarak ictihad, klasik dönem

[3] Yorum kelimesinin tefsir ile irtibatını aynı yöntemle irdeleyen bir çalışma için bkz. Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 299.

fakihleri tarafından değişik şekillerde tanımlanır.[4] Genelde bu tanımlar, "zannî nasların anlaşılması ve yorumlanması için müctehidin bütün performansını göstermesi" etrafında kümelenir.[5] Bu şekilde yorgun hale getirmek anlamının, zorluğu göze alabilenler ve zorluğa rağmen başarılı olanlar veya ol/a/mayanlar açısından farklı öznellik alanlarına tekabül ettiği söylenebilir. Zorluğu göze almayan veya alamayanlar ise bu zorluğun oluşturduğu ayrı bir grubu oluşturmaktadır. Bu grup ise yorumlama cehd ve gayretine girişenler için hedef kitleyi teşkil etmektedir. Böylece bu kökün, yorumlayan ve açıklayanın yanında "kendisi hesaba katılarak açıklananlar" yani muhataplar/primitif alıcılar şeklinde farklı bir öznellik alanının daha oluşmasına sebebiyet verdiği söylenebilir.

Yorgun hale getirme anlamının yorumla irtibatı ve oluşturduğu öznellik alanları sadece yukarıda belirttiklerimizle sınırlı değildir. Bu anlam aynı zamanda yorum için tabii oluşun ötesinde menfî bir konumu ifade etmektedir.[6] Bu ise yorgun hale getirme anlamına sahip kökün zorluktan çok, zorlama (aşırı gitme) şeklindeki çağrışımından kaynaklanmaktadır.[7] Elbette genelde, kolaylaştırma gayeli, açıklama ve tefsir mânasında kullanılan bir terim olan yorum için bu kökün bir paradoks oluşturduğu söylenebilir. Her ne kadar bir zıtlık[8] oluştuğu düşünülse de vurgulanan anlamın yorumlamanın realitesine uygunluğu, bu kökün yorumlama ile benzeştiğinin kabulünü gerektirmektedir.[9]

---

[4] Bkz. H. Yunus Apaydın, "İctihad", DİA, İstanbul, 2000, XXI, 432-45.
[5] Koşum, İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu, s. 13.
[6] Elbette yormak kelimesi tamamıyla negatif bir anlam alanına sahip değildir. Çaba gösterip, gayret sarf etmenin dindeki değeri ve olumlu yönü için bkz. Abdulaziz Hatip, "Kur'ân ve Sünnet'te Çalışmanın Önemi", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 2006, sayı: 17, s. 89-116; Abdulaziz Hatip, "Tevekkülün Hakikati, Fazileti ve İnsan Sa'yi (Çabası) İle Bağdaşabilirliği Problemi", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 2006, sayı: 17, s. 41-58.
[7] Kavramın bu yönüne dikkat çeken bir makale için bkz. İlhami Güler, "Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vîl)", Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2009, cilt: VII, sayı: 2, s. 16.
[8] Bu zıtlığın "yor" kökünün anlam içeriğinde bulunan "olumlu bir nesne konusunda olumsuz davranmak (yoruncamak)" la benzeştiği de söylenebilir. Bkz. İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türkçe Kökler Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989, s. 175.
[9] Krş. "Yorumlama, her ne kadar kolaylaştırma amacına dönükse de, zorlama barındırır." Alpyağıl, *Fark ve Yorum*, s. 31.

Aynı zamanda yorum kelimesinin yürümek ve hareket etmek anlamına gelen "yor" kökünden türediği düşünüldüğünde yorumlamak, bir nesneyi daha ileriye, daha öteye götürerek, yürüterek anlaşılmasını kolaylaştırmak[10] ve "anlam"a özneyle beraber yol aldırmak mânalarına gelecektir. Yorumun bu yönüne vurgu yapmanın, sadece alet ilimleriyle metnin anlamına nüfuz edebilmenin imkânsızlığı üzerinde duran Schleiermacher ve sonrasında geliştiği söylenebilir.[11] Schleiermacher'in ifadesi ile "bir konuşmayı anlamak iki anı birleştirir. Dil konteksti içerisinde söyleneni anlamak ve bunu konuşmacının düşüncesinde bir olay olarak anlamak."[12] Sonraki süreç içerisinde "yorumlayarak anlamı yürütmek ve götürmek" vurgusu, hermeneutik içerisinde Dilthey'le birlikte, Schleiermacher'in metinleri anlamanın psikolojik yönüne yaptığı yönlendirmeyi geliştirerek metinlerin anlaşılmasından, o metinde kendisini ifade eden öteki kişiyi anlamaya yönelecek kadar genişlemiştir.[13] 20. yy.'da kendisinden epey söz ettiren ve Dilthey'in anlama temeli üzerinde yükselen epistemolojik hermeneutiğinden ayrılarak, ontolojik bir hermeneutik geliştiren M. Heidegger'in takipçisi olarak bilinen Gadamer (1900-2002) de bu tarzı devam ettirir. Hatta Gadamer'de öznenin yorum üzerindeki etkisi, temelde anlam ufkunun hiçbir zaman kapanamamazlığının (Unabschliessbarkeit) hesaba katılması gereken bir gerçek olduğu belirtilerek, mevzu bahis yürü/t/me ve götürme vurgusu zaman ve mekân kısıtlamasının da ötesine geçer.[14]

Bir şeye mâna yüklemek (anlam vermek), bir sebebe bağlamak, bir duruma işaret saymak anlamına gelen "yorma", kökü itibariyle yorumlamak, günlük dilde zanna ve sanıya dayandığı için, te'vîl, tefsir, şerh ve hermeneutik gibi açıklama ve beyân etme anlamlarında birleşen terimlerden daha öznel bir anlayışı belirtmede kullanılır.[15] Yorumlamanın bu kök itibarıyla anlamı, ferdî bir eylemi ifade etmesinin yanında var

[10] İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1988, s. 763-764.
[11] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Evanston,* Northwestern University Press, 1969, s. 86.
[12] Richard L. Corliss, "Schleiermacher's Hermeneutic and its Critics," *Religious Studies 29*, 1993, s. 370.
[13] Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II.*, translated by Kathlen Blamey, John B. Thompson, London: The Athlone Press, 1991, s. 62.
[14] M. Faik Yılmaz, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", Kur'ân ve dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu (17-18 Mayıs 2001), XV, 542 s. 2002, s. 71.
[15] Bkz. Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 23.

olan anlama katkıda bulunmayı da belirtir.[16] Fakat bu kökün yorumlama kavramında var olan öznellik alanlarının hepsini kapsamadığı görülmektedir. Yorma kökü, anlama ve yorumlama sürecindeki kişinin sadece kendisinin öznelliğini içermektedir. Oysaki yorumlamak kavramı, yorma kavramında belirtilen anlamlara ek olarak bir başkasına yapılan açıklamayı ve bu alanda oluşan öznelliği de ön plana çıkarmaktadır.[17]

Yapılan açıklamalar muvacehesinde Türkçe yorum kavramı düşünüldüğünde kavramın kullanıldığı bağlamla irtibatlı olarak bu dört kökün de anlam alanlarının yorum kavramıyla ve ileride irtibatını kuracağımız yorumun öznel taraflarıyla kesiştiği rahatça söylenebilir. Arapça te'vîl ve özellikle tefsir kavramlarının anlam alanları açısından bakıldığında ise yorum kelimesinin üç farklı anlam alanını açıkladığımız "yormak" mastarlarından türediğinin değil de yorumlama eyleminin ismi olduğunun tercih edilmesi daha uygun gözükmektedir. Çünkü te'vîl kavramı birçok farklı mastarla birlikte bu kelime ile öznellik ve nesnellik içeren aynı anlam alanlarını kapsamakla birlikte özellikle tefsir kavramı düşünüldüğünde yorumda kast olunanın nesnellik olduğu görülecektir. Bu durumda nesnel anlam içeriğiyle yorumlama eyleminin değil de "bir sebebe bağlamak, bir duruma işaret saymak" anlamlarına gelen yorma eyleminin ismi olarak öznel yapısını dillendirdiğimiz "yoru"nun[18] kabul edilmesi daha tutarlı gözükmektedir.[19]

---

[16] Bu anlam içeriğiyle yorumlamanın "yor" kökünün "eklemek (bir düşünceye, bir görüşe)" anlamını yansıttığı söylenebilir. Bkz. Eyüboğlu, *Türkçe Kökler Sözlüğü*, s. 175.

[17] Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1988, s. 1176.

[18] Yoru kavramı bu haliyle Türkçe sözlüklerde bulunmasa da, yıldızlara bakarak anlam çıkaran kâhin anlamında yorucu tabiri geçmektedir. Bkz. Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü: Etimolojik Sözlük Denemesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007, II, 1163. Ayrıca benzer tarzda kelime türetimi Türkçede mevcuttur. Mesela tanımak kökünden tanı ve tanış, tanımlamak kökünden de tanım kavramları gibi, böylece yormadan yoru, yorudan yorum, yorumdan yorumlamak şeklinde bir süreç de izlenebilir. Görener, bu meyanda bir kişinin zihnî faaliyeti anlamında yoru kavramının kullanılabileceği kanaatinde olduğunu belirtmektedir. Bkz. Bkz. Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 299; *Yeni Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1983, s. 250; *Derleme Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1993, sayı 211-11, XI, 4298.

[19] Krş. Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 299.

Yorumun etimolojik kökenine dair yapılan açıklamalardan[20] sonra yorum kelimesinin sözlük anlamına geçebiliriz. Genel olarak Türkçe sözlüklerde yorum kelimesine dört farklı anlam verildiği görülmektedir. Bu anlamlarda; birinci olarak verilen "Bir yazının veya bir sözün, anlaşılması güç yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturma, tefsir." anlamı "güç yönleri" ifadesiyle yorgun hale getirmek anlamını taşıyan "yormak" fiilinin göz önüne alındığını göstermektedir. "Açıklamak" ifadesi ise "yorumlama" kökünün tercih edildiğini göstermektedir.

İkinci olarak verilen "Gizli veya hayalî olan bir şeyden anlam çıkarmak" anlamı ise bir duruma işaret saymak anlamını taşıyan "yormak" fiilinin anlamının öncelendiğini göstermektedir. Bu anlamıyla yorum yukarıda belirttiğimiz üzere öznel bir faaliyeti simgelemektedir. Aslında verilen tüm anlamlarda öznelliğin eserlerini görmek mümkündür. Fakat yorumun bu anlamı öznellik konusunda ayrıntılı bir şekilde belirteceğimiz üzere nesnellik ve genel-geçerliğin karşıt anlamını temsil eden öznellik çeşidini ifade etmektedir. Bu öznelliğin ise yorumlama için menfî bir özellikte olduğu söylenebilir. Çünkü bu çeşidiyle subjektiflik, süje ile konu arasındaki gerçek ilintiyi karartır ve hakikatin ortaya çıkmasına engel olur. Bu anlamdaki subjektiflikten ise kaçınmak gerekmektedir.[21]

Sözlüklerdeki 3. ve 4. anlamlarda da ilk iki anlamda olduğu gibi yorumlamanın ferdi ve öznel olduğuna vurgu yapılmaktadır. "Bir müzik parçası veya tiyatro oyununun orijinal bir teknik ve duyarlılıkla sunulması" şeklindeki üçüncü anlamıyla yorum, yorumlama faaliyetine giren kişinin, yaptığı yorumu kendi kabiliyetleri ve donanımı ölçüsünde yaptığını belirtmektedir. Buna ek olarak yaptığı yorumla yorumcu diğer yorumculardan farklı olduğunu da gösterecektir. Bu şekilde

[20] Yorum kelimesinin etimolojik köklerinin anlam içerikleri sadece saydıklarımızla sınırlı değildir. Belirtilen anlamlara ek olarak aynı kökle ilgili şu anlamlarda verilmektedir; tasarlamak, genişletmek, yöntem, kural, koşul, ilke, gidiş, tutum, yol, yakışmak -yaraşmak, uygunluk, düzen, becerikli, iğne deliği (yurdu), bir tür at yürüyüşü, usanç, bıkkınlık, sıcak, durgun hava, gücü azalmak, gövdece kesilmek (yorulmak), dinlenme (yorgunluk giderme), kaya deliği, çatlak, yarık, ayrık, hızlı yürüyen (yortan), koşan, işsiz güçsüz gezmek (yortmak) ve çözülmek. Bkz. Eyüboğlu, Türkçe kökler sözlüğü, s. 175.

[21] Birand, Kamıran, -*Kamıran Birand Külliyatı- Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara: Akçağ Yay., 1998, s. 39.

verilen anlamıyla yorumun üç farklı öznellik alanını oluşturduğu söylenebilir. Bunlar; kişinin yaptığı yorumda kendini ve donanımını göstermesi, yaptığı yorumun kendine ait olması ve diğer yorumların kişinin kendi yaptığı yorumla farklılıklar taşımasıdır.

Sözlüklerde yorum kelimesine verilen son anlam ise "Bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, değerlendirme"dir. Bu anlamıyla yorumlama, kendisine bağlı olduğu öznenin öznellik kaynağına vurgu yapmaktadır. Çünkü bireyler toplum içinde gelişmekte ve şekillenmekte, içinde yaşadıkları kültürden ve aldıkları eğitimden etkilenmektedirler. Ayrıca verilen bu anlamıyla yorum, ileride ayrıntılı açıklanacağı gibi yorumlamanın yorumcuda hali hazırda var olan şema ve bilgiler üzerine olacağını göstermesi açısından da ayrı bir öznellik alanını oluşturmaktadır.

Bu dört anlamda kullanılan "açıklama-anlam çıkarma-değerlendirme-sunma" kelimeleriyle yukarıda vurguladığımız anlamlandırma süreçlerinde kişinin kendine özgü anlama faaliyetinin yanı sıra yorumlama sırasında "başkasının-ötekinin" hesaba katıldığı izleniminin verilmek istenildiği de düşünülebilir. Ayrıca bir izlenim olmaktan öte anlatmanın, muhatabın merkeze alındığı müddetçe başarılı olan, bundan dolayı da kendi mahiyeti içerisinde muhatabında öznelliğini taşıyan bir faaliyet olduğu bilinmelidir.[22]

Türkçe etimolojisini ve sözlük anlamlarını vermeye çalıştığımız yorum kavramının şimdi de genel mânasını vermeye geçebiliriz. Yorum[23] ve yorumsama, genel olarak, bir metni, bir haberi, motivasyonu, bilinmeyen veya anlaşılmayan bir

[22] Yorum kelimesinin Türkçe sözlük anlamları için bkz. *Türkçe Sözlük*, haz.; Şükrü Haluk Akalın... ve öte., 11. bs., Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011, s. 2608; ayrıca bkz. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 15. bs., Ankara: Vadi Yay., 2001, s. 1424; Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1995, s. 1660; *Türkçe Sözlük: Örnekleriyle*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996, IV, 3250.

[23] Felsefe sözlüklerine bakıldığında hem farklı eserlerde hem de aynı eser içerisinde yorum kavramının diğer dillerdeki karşılıkları verilirken üç farklı kelime kullanılmaktadır. Bunlar ise (Alm., ing. Interpretation, Fr. interprétation, Lat. İnterpretare), (İng. comment, Fr. commentaire, Alm. Kommentar), (Alm. Hermeneutik, Fr. herméneutique, İng. hermeneutics, Yun. hermeneutike, hermeneuein) kelimeleridir. Yorumun bu şekildeki başka dillerdeki karşılıkları arasında da bazı anlam farklılıkları olduğu unutulmamalıdır. Bkz. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 188; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1128.

eylemi, bir mesajı, bir olayı, vb., inceleyip açıklayarak değerlendirme, belli bir bakış açısından hareketle anlamlandırma olarak açıklanmaktadır. Olgulara, metinlere ya da olaylara ilişkin, konuyu anlaşılır hale getiren, teorik veya anlatısal açıklama[24] olarak da tanımlanan yorum, böylece var olabilmesi için hem nesnede hem de yorumcuda o anda var veya belirli olmayan bir tarafa, bir unsura ve kısma ihtiyaç duymaktadır. Yorumlama kavramının bu yönüne hermeneutik anlayış içerisinde de rastlamak mümkündür. Hermeneuein kelimesinin üç temel anlamı vardır: İfade etmek (dile getirmek, seslendirmek, sözle anlatmak, söylemek), yorumlamak (anlatmak, açıklamak, hüküm vermek, tarif etmek ve aktarmak), bir dilden diğerine çeviri yapmak (tercüme etmek veya yorumcudan yararlanmak).[25] Çağrışımlarıyla düşünülecek olduğunda bu kelime, bir olguyu anlamak, anlatmak ve bir mesajı taşımak türünden anlam alanlarına sahiptir. Bunların hepsinde ortak olan yön, yorumun genel anlamında belirtildiği gibi, yabancı ve bilinmedik bir şeyi tanıdık ve bildik bir hale getirme çabasıdır.[26]

Yorumlanan objenin genel olarak metin şeklinde anlaşılması[27] indirgemeci bir bakış açısına dayanmaktadır. Oysaki yorumlama eylemi sadece metin[28] değil, karşılaştığımız veya karşılaşabileceğimiz hemen hemen her olgu için kullanılabilmektedir. Böylece yorumlama akademik bir faaliyetin ötesinde yaşam biçimi olarak da görülebilir.

Yorum kavramı "tam olarak bilinmeyen bir nesnenin çeşitli unsurlarını, onu anlaşılır hale getirecek yeni bir form ya da görünüm altında, aralarında bağ kurarak, bir araya getirme, bir şeyi anlamlı bir biçimde açıklama" anlamında kullanıldığında ise

[24] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1128.
[25] Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*, trc. Doğan Özlem, Ankara: Ark Yayınevi, 1995, s. 11; Tatar, *Hermenötik*, s. 11-12; Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 8- 13, 149; Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 22-3; Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan Yay., 2001, s. 130-131; Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 114.
[26] Yiğit, "Hermeneutik Yöntem", s. 126.
[27] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 188.
[28] Sadece metnin yorumlanması vurgusuna uygun olarak, genel anlamda bir metni veya edebi bir eseri, özel anlamda ise Kutsal metinleri, açıklama, şerh etme, anlama kavuşturma sanatı olarak tanımlayabileceğimiz "exegesis" kavramının kullanılması uygun gözükmektedir. Bkz. Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 46-7.

yorumlayan kişide, kavramsal bir şema ya da modelin olmasını gerektirir. Öyle ki algılanan ve yorumlanan şeyin, mantıksal olarak, modelde yer alan olgu ve açıklamalara uyduğu kabul edilir. Bu şekilde değerlendirildiğinde, yorum; kullanılan kavramsal şema ya da modelin mahiyetine bağlı olarak farklılık göstermek durumundadır.[29] Böylece yorum yukarıda belirtilen obje ve sujede var olan anlamlara ihtiyaç duyduğu gibi anlamlı olabilmek için kendisine yorumlanan kişi için de var olan anlamlar ve formlara ihtiyaç duymaktadır. Kavramsal çerçevenin diğer bölümünü oluşturan öznellik açısından bakıldığında ise yukarıda belirtilen sebeplerle yorumun, kullanılan kavramsal şema ya da modelin mahiyetine bağlı olarak, farklılık göstermek durumunda olması öznellik açısından oldukça önemlidir. Çünkü yorumlanan objenin iki aşamada özneye tâbi olması bahis mevzuudur. Birinci aşamada obje olduğu gibi kalmaz ve yorumcunun öznelliğini simgeleyen kalıpları içerisinde şekillenir. Diğer aşamada ise ikinci bir kalıba yani muhatabın anlayacağı ve anlamlandıracağı bir forma girerek ikinci bir öznenin etki alanına girerek öznelleşir.

Yorum kavramı tarihi süreç içerisinde özellikle felsefenin ilgilendiği bir kavram olmuştur. Tezimiz açısından da bizi öncelikle felsefî ve teolojik yorum ilgilendirmektedir. Önceliğimiz felsefî ve teolojik yorum[30] olmakla birlikte yorumun diğer disiplinlerdeki tanımlarına kısaca değinilmesinin yorumla ilgili kavram haritasının zihnimizde daha iyi belirmesine katkıda bulunacağını düşünmekteyiz. Bu tanımları şöyle sıralayabiliriz:

Yorum mantıkta, formel (biçimsel) bir dilin deyimlerine anlam yükleme faaliyeti; formel bir dilin her düzgün deyimine karşılık olarak belli bir dildışı nesneyi, her değişkene karşılık olarak da belirli bir değer alanı belirleme işidir. Dilbilgisinde ise yorum; sentaktik (söz dizimsel- nahvî) oluşturucu tarafından üretilen yapılara, bir anlam yükleme imkânı veren işlemler bütünüdür. Psikanalizde yorum, analistin psikanaliz seansları sırasında hastanın anlatımlarından elde ettiği verilerin hakiki ve hasta için

[29] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1128.
[30] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Kavlak, *Felsefî Hermeneutik ile Dinî Hermeneutiğin Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniv. SBE., Ankara, 2007, s. 116-136.

bilinmez olan anlamını sembolik boyutları içinde ortaya koyması[31] olarak tanımlanabilir.

Genel olarak felsefî yorum ise geçmişten gelen felsefî bir metni şerh etmektir. Hermeneutiğin oluşturduğu genel çerçeve içinde felsefî yorumu; karanlık, anlaşılması zor bir metni, farklı bir kültür, zaman ya da geleneğin mahsulü olan bir yazı ya da kitabı, yazarın gerçek niyetini, özellikle ilk muhataplarına aktarmak istediği anlamı açığa çıkaracak şekilde anlaşılır hale getirme, anlamlandırma[32] şeklinde ifade edebiliriz. Teolojide ise yorum tanımı; kutsal metinleri anlaşılır kılma, kutsal kitabın örtük (bâtınî) ve belirtik (zâhirî) muhtemel tüm anlamlarını gözler önüne serme[33] olarak özetlenebilir. İslami terminoloji içinde ifade edecek olursak "Yorum, nassa açılım sağlar. Çünkü yorum, metnin ihtiva ettiği mâna ihtimallerini araştırıp sözün kavramsal tabakalarına girer ve söylemin fikrî yönelimlerini ortaya çıkarır."[34] Nasslar bir gerçeğe, hakikate işaret etmek için vardır. Yorum ise, varolan bu gerçeği açıklamak, belirli bir anlama kavuşturmak, varlık ile hayat arasındaki alakayı kurmak görevini üstlenmektedir.[35] Ayrıca "yorum", kanaatlerden birine uyan yeni mânalar elde etmek için aslî mânasından döndürme, nassdan zâhir mânalardan başka mânalar istinbat etme, nassın yalnızca zâhirini tefsir etme gibi anlamlara da gelir.[36] Farklı disiplinler içerisinde ve sözlük anlamları çerçevesinde vermeye çalıştığımız yorumun İslami literatürde karşılaştığımız tanımlarında da diğer tanımlarla hemen hemen aynı vurguların yapıldığını görmekteyiz. Bu şekilde yapılan tanımlamalarda, birçok noktada hemfikir olunduğu sergilenmekle birlikte, ileride ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz pek çok farklılıklara ve bu farklılıkların oluşturduğu öznellik alanlarına da değinildiği gerçeği ayrıca belirtilmelidir.

[31] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1128-9.
[32] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1129.
[33] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1128.
[34] Ali Harb, *Nakdü'n-Nass*, el-Merkezü's-Sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1985, s. 9.
[35] Erten, *Nass-Yorum İlişkişi*, s. 53.
[36] Abdurrahman Abdulhâdi, *Sultatü'n-Nass, el-Merkezetü's-Sekafî*, Beyrut, 1993, s. 196.

19. yüzyıldan beri yorum, tin bilimlerinin veya beşerî bilimlerin özgül ve temel bir boyutu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Özellikle anlama yöntemini insanın tarihselliği içinde felsefe açısından kendini anlaması[37] şeklinde belirleyen Dilthey'den itibaren yaşanmış deneyim ve gündelik dile dayanan tarihsel yorumun, insana yabancı yapımlara, gözlem ve teorik kavramlara dayanan bilimsel açıklamayla karşıtlaştırılmış olması yorumun öznel yönünü göstermesi açısından önemlidir.[38] Tabiî bilimlerin açıklayıcı/objektif olmasına karşın sosyal bilimler anlayıcı/subjektiftir.[39] Dolayısıyla bunlar, metot bakımından birbirinden ayrılırlar.[40] Bu durum aynı zamanda yorumun, nesnelliği merkez bir konumda değerlendiren fen bilimlerinden ayrılarak tarihsel-tinsel bilimlerin yöntem öğretisi[41] olarak kabulünü de ifade eder. Heidegger'de örneklerini görebileceğimiz insanın, varoluşuna yönelerek felsefe yoluyla açıklanması ve yorumlanması yöntemini vurgulayan[42] varoluşçu ve hermeneutik felsefede ise, yorum insan yaşamının en temel yönü olmuştur. Buna göre, insan varlığını belirleyen en temel unsur, onun kendisini, başkalarını ve dünyayı anlamasıdır. Söz konusu anlam ve kavrayış, klasik ontoloji ya da epistemolojide olduğu gibi, nesnel olma vurgusunun yapıldığı evren veya zihnin evrensel yönlerinden meydana gelmez, fakat tam tersine sosyal yaşama dünyasının öznel-göreli ve tarihsel olarak konumlanmış yorumlarından meydana gelir.[43]

Ünlü Alman düşünürü Friedrich Nietzsche (1844-1900), varoluşçu ve tarihselci- hermeneutik gelenek içinde çok büyük bir önem kazanan yorum etkinliğinin iki temel özelliğini ön plana çıkartmıştır. Bunlardan birincisine göre, yorum her zaman yaratıcı[44] ve inşa edici[45] bir etkinlik olmak durumundadır.[46]Aslında birincisinin sonucu

[37] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 188.
[38] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1129.
[39] Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu; Tinbilimlerinde Dogmatik Düşünme Formu ve Tarihselcilik Sorunu*, trc. Özlem, Doğan, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, s. 15; Doğan Özlem, *Bilim Tarih ve Yorum*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1997, s. 77.
[40] Dilthey'in tin bilimleriyle doğa bilimleri arasında yaptığı ayrımın özeti için bkz. Özlem, *Bilim Tarih ve Yorum*, s. 94-97.
[41] Krş. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 188.
[42] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 188.
[43] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1129.
[44] Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, s. 37.

da sayabileceğimiz ve Hans Georg Gadamer tarafından da vurgulanan ikincisine göre ise, tek bir mümkün yorum olmayıp, daima bir yorumlar çeşitliliği söz konusudur.[47]

Yorumların çeşitliliğini yorumların sınırsızlığının imkânı olarak anlamak, teoride yoruma herhangi bir değer atfedilmeyecekse doğru olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte değerler örgüsüne sahip bir anlayışta -özellikle anlaşılmak istenen metin, dini bir metinse- sınırsız anlama ve yorumlamanın varlığının olmasa da doğruluğunun savunulması, sonuçta büyük bir kaosa yol açacak mahiyettedir.[48] Öte yandan, yakın zamanlarda postmodernizm benzeri akımların, doğa bilimlerinin dahi başka hiçbir şey değil, fakat birer yorum olduğunu öne sürerek, yorumun evrenselliğini vurguladıklarını unutmamak gerekir.[49] Her ne kadar böylelikle felsefî açıdan yorumun evrenselliği vurgulanmış olsa da yorum faaliyeti, her ne şekilde olursa olsun mutlak surette öznelliği içinde barındırmaktadır.[50] Özetle ifade edecek olursak; "Dünyadaki bir şeye ister yazılı bir metin, ister ontolojik bir ifade, isterse bütün bir gelenek olsun, nesnelliği rahatça savunacak şekilde basit ve masum bir yaklaşım yoktur. Her şeyden önemlisi hiçbir hermeneutik modelin de masum olduğu iddia edilemez."[51]

Yorum etkinliğinin iki temel özelliğinden birincisi olarak ifade ettiğimiz yorumun her zaman yaratıcı ve inşa edici bir etkinlik olması, yorum kavramının kapsamı açısından, yapılan yorumun sonuçları da göz önüne alınarak düşünülmelidir. Ricoeur'ün da ifadesi ile bir kültürü "yorumlamak", aynı zamanda onu değiştirmekle aynı anlama gelmektedir. Bu sebeple; Marx, Freud ve Niethzsche'nin kuram ve eserlerinde[52] ortaya çıkan yorum örneğinde görülebileceği gibi yorum; bütün bir

---

[45] Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 97.
[46] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1129.
[47] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1129.
[48] Krş. Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, s. 231.
[49] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1129.
[50] Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, s. 231.
[51] Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi*, trc. Emir Kuşçu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 273.
[52] "Yansıma/Reflex", "Perspektivizm/Perspectivism", "Sansür/Censorship", "Kapı Bekçisi/Watchman", "Kılık Değiştirme/Disguises". Bkz. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: an Essay on İnterpretation*; translated by Denis Savage. New Haven: Yale University, 1970, s. 34; Paul Ricoeur, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*; trc. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yay., 2006, s. 43.

kültürü, sanatı ve dini değiştirmeye yönelik bir tavrı ve netice itibariyle özellikle tahrifler bir yana dinin ortadan kaldırılmasını hedefleyen[53] bir faaliyeti de ifade edebilmektedir.

Metin için yorum kaçınılmaz bir gereklilik iken yorumun yukarıda belirtmeye çalıştığımız negatif ya da pozitif değeri yorum tekniklerine, yöntemlerine kazandırılacak yeni açılımlarla ve farklı yaklaşımlarla bağlantılıdır.[54] Bu durum değerler örgüsüne ve mirasına sahip bir yorumcu için her zaman göz önünde bulundurulması gereken bir hakikati ifade etmektedir.

1.2. Öznellik

Öznellik kavramını açıklamaya geçmeden önce, öznellik kelimesinin kendisinden türetildiği öz, özne ve öznel kavramlarını irdelemek uygun olacaktır. Öz kelimesi dilimizde; kök, iç, benlik ve benzeri birçok mânaları içermekte[55] ve özne kelimesinin kökünü oluşturmaktadır.[56] İnsana göre dışsal bir yapı olan ve "bilinen varlık"ı dile getiren "nesne"[57] olgusu karşılığında özne, içsel bir yapı olan bilinçliliği ve bundan ötürü bilen varlık anlamında "insan"ı ifade eder.[58]

---

[53] Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 85.
[54] Krş. Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 103.
[55] Öz kelimesinin kökünün anlam içeriği baktığımızda birçok anlamı kapsadığı görülmektedir. Bunlar: kişi, benlik, kendi, yapı, taban, kurum, kuruluş, oylum, gövde, nesnel varlık (özdek), başka, ayrı, gövdeleşme, koyulaşmak, yoğunlaşmak, yağ, kadınlara verilen san, güçlü, sağlıklı, eğilim duymak, istemek (özlemek), aramak, göreceği gelmek, arınmak, saltlaşmak, sindirmek (yemekleri), yaptığı yanına kalmak, gırtlak, gevşek (özemük), bozulmak, ekşimek, dere, kuytu yer, ağaçlık, sazlık, söğütlük, öykünmek, imrenmek, kök, iç, öğe, süre (özlek), benimsemek, örnek olmak, öncülük etmek, yönlendirmek, soyluluk, derleyip toparlamak, düzenlemek, bağımsız. Eyüboğlu, *Türkçe Kökler Sözlüğü*, s. 113.
[56] Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü: Etimolojik Sözlük Denemesi*, II, 683.
[57] Nesne [İng. object; Fr. objet; Al. objekt]. Duyulardan biri ya da birkaçıyla algılanabilir olan, elle tutulabilen, gözle görülen, yani zaman ve mekân içinde var olan şey. Kendisinden söz edilebilen, kendisine isim verilen, dış dünyada tözsel bir varoluşu olan şey olarak nesne, belirli bir hacmi olan, yer kaplayan her türlü cansız varlığı gösterir. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 744.
[58] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1978, V, 112.

"Öz" kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında öz kelimesine bir kimsenin benliği, kendi manevî varlığı, nefis, derun, mecazî olarak bir şeyin temel öğesi, künh, zübde anlamlarının verildiği görülmektedir. Zamir olarak ise bu kelime; kendi, bir şeyin en kuvvetli veya kıvamlı bölümü, hulâsa[59] anlamlarına gelmektedir. "Öz" kelimesinin felsefi kullanımında ise; bir şeyi, her ne ise o yapan, kendisi olmadan o şeyin var olamayacağı şey, bir şeyi -başka bir şey değil de- her ne ise o şey yapan şey anlamlarına gelmektedir. Böylece öz hem kendisi olmayı hem de başkasından ayrışmayı ifade etmektedir. Kendisi olma çerçevesi içinde öz; bir varlık, nesne ya da şeyin; özsel ve zorunlu, tanımlayıcı özelliğini buna ek olarak bir şeyin, temel, ilk ve nihai gücünü, ya da bir şeyin zorunlu iç bağıntısı veya fonksiyonunu tanımlar.[60] Ayrıca öz kelimesi kalıcı, değişmez olan, gelip geçici olmayan, her zaman var olmakta olan varlık, bir şeyin bireysel ve gerçek olan kendine özgü biçimi; kendine özgü belirtisi[61] anlamlarına da gelmektedir. Tanımlama içerisindeki "kalıcı, değişmez olan, gelip geçici olmayan, her zaman var olmakta olan varlık" ifadelerinin ise nesne ve nesnel[62] kelimelerinin anlam içeriğiyle çakışması oldukça dikkat çekicidir. Bu yönüyle "öz"ün dolayısıyla da

[59] Öz kelimesinin Türkçe sözlük anlamları için bkz. *Türkçe Sözlük*, haz.; Şükrü Haluk Akalın... ve öte., 11. bs. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011, s. 1865; ayrıca bkz. Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1049; Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, s. 1207-8; *Türkçe Sözlük: Örnekleriyle*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996, III, 2238-9; Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, y.y., 1999, Ankara: Bizim Büro Basım Evi, s. 318.

[60] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 796.

[61] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 135.

[62] Nesnel [İng. objective; Fr. objectif, Al. objektiv]. Genel olarak, bilen zihinden bağımsız olarak var olan gerçek bir nesne olarak ifade edilir. Nesnel başka bir deyişle, gerçek, tanıtlanabilir ya da fiziki olan ve dolayısıyla, durum, fonksiyon ya da konumu içsel tecrübeye, zihinsel yaşantıya, öznel deneyime bağlı olmayıp, herkes tarafından gözlemlenebilir ve doğrulanabilir bir şey olarak nesne ve doğası fiziki ölçüm yoluyla belirlenebilen bir şey için kullanılan sıfattır. Nesnelcilik ise [İng. objectivism; Fr. objectivisme; Al. objektivismus]. Genel olarak, varlığın, gerçekliğin bilen özneden bağımsız olduğunu dile getiren görüştür. Metafizikte, nesnel idealizm anlamında kullanılan nesnelcilik, bilginin hem öznesi ve hem de nesnesinin aynı ölçüde gerçek olduğunu ve mutlak bir varlığın tezahür ya da ifadesi olduğunu savunan akıma karşılık gelir. Nesnelcilik bilgi felsefesinde ise, bir dış dünyanın kendisine ilişkin bilgimizden bağımsız olarak, kendi başına var olduğunu, bu dünyanın öznel bakış açımız ve önyargılarımızdan bağımsız olarak bildiğimiz bir dünya olduğunu savunan görüşü ifade eder. Bilginin, bilimin nesnel yöntemlere ve akıl yürütme yoluyla elde edilen bilimsel verilere dayandığını ve şeyleri gerçekte olduğu şekliyle tasvir ettiğini ileri süren görüş olarak nesnelcilik, epistemolojik tekbenciliğin tam karşıtı olan ve doğru bilginin duyu deneyinden türetilen ve yalnızca duyu deneyiyle doğrulanan bilgi olduğunu savunan bir öğretidir. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 744-5.

öznenin, kimi disiplinlerde ve bazı zamanlarda, nesne ve nesnellikle birbiri yerine kullanılabileceği ihtimali üzerinde durmamızı gerekli kılmaktadır.[63]

Öznenin sözlük anlamına baktığımızda genel olarak dilbilgisi alanında açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Öznenin bu alandaki anlamı; "bir cümlede bildirilen işi yapan, yüklemin bildirdiği durumu üzerine alan kimseyi ya da şeyi belirten sözcük veya sözcük öbeği" şeklinde verilmektedir.[64] Tezimizin ismini oluşturan öznelliğin (subjektiflik) kökünü teşkil eden "özne"nin ise hem farklı disiplinlerde hem de tarihsel süreç içerisinde birçok farklı anlam alanına sahip olduğu görülmektedir.

Özne Yunanca "dayanak", "temel" anlamına gelen hypokaimenon'un Latince'deki muadili subjectum'dan; İngilizce subject; Fransızca suj et; Almanca subjekt kelimeleriyle ifade edilir.[65] Özne mantık alanında, bir şeyin, yani bir nitelik, özellik, karakteristik, yüklem ya da bağıntının kendisi hakkında tasdik ya da inkâr edildiği, onaylandığı ya da reddedildiği şey anlamında kullanılır. Buna göre, bir önermede, yüklemin bir özellik ya da niteliği gösterdiği yerde, özne bir özellik ya da niteliğin taşıyıcısını, o özelliğe sahip olan şeyi gösterir.[66]

---

[63] Bu şekilde kullanıma örnek olarak Bkz. Özdekçilik (maddecilik, materyalizm). Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, s. 1208.

[64] Özne kelimesinin Türkçe sözlük anlamları için bkz. *Türkçe Sözlük*, haz.; Şükrü Haluk Akalın... ve öte., 11. bs. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011, s. 1871; ayrıca bkz. Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1050; Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, s. 1212; *Türkçe Sözlük: Örnekleriyle*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996, III, 2243.

[65] Özne kelimesinin Batı dillerindeki etimolojik incelemesini aktarmamız gelecek bölümler için yararlı olacaktır: Bu kelime Hint-Avrupa dil grubunun "atmak" düşüncesini veren "ye" kökünden türemiştir. İlkin Yunancada kök anlamını dile getirmek üzere hiemi (vi-ye-mi) olarak biçimlenen sözcük Lâtincede aynı anlamda jactum ve jectum deyimleriyle biçimlenmiş, önünde anlamını dile getiren ob öntakısının eklenmesiyle "önüne atmak" anlamında objectus ve altında anlamını dilegetiren sub öntakısının eklenmesiyle "altına atmak" anlamında subjectus deyimleri kullanılmaya başlamıştır. Fransızca (sujet-objet), Almanca (subjekt-objekt), İngilizce (subject - object), İtalyanca (sogetto -obietto) ve İspanyolca'ya (sujeto-objeto) Lâtinceden geçmiştir. Dilimizde Türkçe yazımıyla süje biçiminde de kullanılan deyim; mantıksal anlamında konu, ruhbilimsel anlamında denek ve siyasal anlamında uyruk deyimleriyle dile getirilir. Özellikle dilimizdeki konu deyimi, bilgi bilimsel anlamda özne'yle anlamdaş olarak kullanıldığı gibi bunun tam karşıtı olan nesneyle anlamdaş olarak da kullanılmaktadır. Bkz. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1978, V, 112. Öz kökünün "nesnel varlık (özdek)" anlamı için bkz. Eyüboğlu, *Türkçe Kökler Sözlüğü*, s. 113.

[66] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 804

Metafizikte ise özne, tarihi süreç içerisinde farklı bağlam ve temellendirmelerle iki zıt anlamı (özne-nesne) ifade edecek şekilde kullanılmıştır. İlk olarak özne, bugünkü anlamının tam karşıtı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aristoteles'te (M. Ö. 322) ve daha sonra da Ortaçağda "töz"[67] anlamına[68] benzer bir kullanımla "orada" zihinden bağımsız olarak ve fiilen var olan şey olarak tarif edilmiştir. Ki bu kullanım bu günkü anlayışımıza göre "nesne"yi ifade etmektedir. Bu iki bin yıllık süre boyunca[69] özne, dayanağı dış gerçekliği ifade ederken, kendisinde niteliklerin bulunduğunun söylendiği varlık olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda, bir ev, bir ağaç, vb. özelliklere dayanak olan, bağımsız bir töz veya öznedir. Felsefede Descartes'a (1596-1650) kadar hâkim olan ve hatta onda dahi kullanılan bu terminoloji, öznenin bağlılaşığını,[70] salt bir zihinsel içerik olarak mesela "ev"i de nesne diye tanımlar.[71]

Özne ve nesne terimlerinin anlamı, modern felsefenin başlangıcından itibaren kökten bir değişikliğe uğrar. Buna göre özne, algı, tasarım, izlenim, düşünce ve duyulara dayanak olan, düşünen, hisseden, bir şeylerin bilincinde olan şey olarak ruhbilim ve bilgi kuramında "ben" ya da "zihin" anlamına gelir. Ben, kendisi ben-olmayanın, nesnenin (object) karşısında bulunan, karşısına koyan ya da karşısına konduğu, kendini karşısında bulduğu nesneye bilme ve eyleme ereği ile yönelen bireydir. Nesne ise, söz konusu anlam içinde öznenin, yani bireysel bir zihin veya zihni olan bireyin dışındaki ya da ötesindeki varlıktır.[72]

17. yüzyıldan bu tarafa genel mahiyetiyle bugünkü anlamını kazanan özne kavramı, bu süreç içerisinde modernizmin ve postmodernizmin kendisine belirlediği

[67] Töz farklı filozoflarda farklı anlamlara gelmiş, hatta aynı filozofta bile farklı şekillerde tanımlanmıştır. Tözün sözlük anlamı ise kök, asıl ve cevher olarak tanımlanır. Felsefede: değişenlerin özünde değişmeden kaldığı varsayılan idealist kavram; Bir şeyin, kendisinden dolayı veya kendisi sayesinde, başka şeylerden ayrılmış bir şey olarak, belirlenmiş bir doğaya sahip olduğu şey şeklinde ifade edilir. Bkz. *Türkçe Sözlük*, haz.; Şükrü Haluk Akalın... ve öte., 11. bs. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011, s. 2378; Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 1035-6.
[68] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 139.
[69] M.Ö. 3. yy- M.S. 17. yy.
[70] Biri olmadan öteki düşünülemeyen iki şeyin bu gereklilik yönünden durumu. Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, s. 192.
[71] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 804-5.
[72] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 139-40.

kalıplar içinde anlam bulmaya çalışmıştır. Modernizmin tarifleriyle özne, bilginin temeli olan rasyonel ve iradi varlıktır. İnsanlığın geleceğine ve ilerleme imkânına iyimser bakan modern özne; aklı, duyguların önüne koyar. Dahası, modern özne çalışkan, disiplinli ve sorumlu bir kişiliktir. Kendine özgü anormallikleri olmayan özne geleceği planlar, haz almayı erteler, siyasi projelere bağlanabilir ve ideolojik nitelikli amaçlar için çalışabilir. Modern özne, irade özgürlüğüne ve kişisel özerkliğe inanmakla birlikte, çoğunluğun görüşüne saygı göstermesini bilir. O genelin kolektif iyiliği adına kişisel çıkarlarını ikinci plana atmaya hazırdır. Zira o, rasyonel kurallara, genel iradeye, toplumsal uzlaşımlara, adil görünen standartlara saygı gösterir ve hakikat arayışının boşuna olmadığından emindir.

Postmodernizm, bu şekilde tanımlanan öznenin, kurmaca bir şey olduğunu öne sürerken, öznenin ölümünü yüksek sesle ilan etmekten geri durmamıştır. Postmodernizm özneyi aynı zamanda doğa ile araçsal bir kontrol ilişkisi içine girmiş durumda bulunan akla, rasyonalite ve bilime güvenen bir varlık olarak açıklamaktadır. Postmodernizme göre, özne bir maske, bir kurban, modernliğin kalıntısı, liberal hümanizmin icadı, özne-nesne ikiliğinin kaynağıdır. O; eylemin, yazının ve ifade formlarının kökeni olmak bir yana, dildeki bir konum, bir söylem etkisinden ibaret olan bir şeydir.[73] Belirtilen düşünürler ve akımların özneye dair kurguladıkları kalıpların ve dolayısıyla özneye verilen (biçilen) anlamların değişiyor olması tarihsel süreç içerisinde değişikliklere uğrayan öznenin anlamının gelecekte de gelişip değişeceği kanısına ulaşmamıza sebep olmaktadır. Fakat bu anlam alanlarının giderek temeldeki (zatî) zıtlıklardan vasıflandırmalardaki (arazî) zıtlıklara ve farklılıklara doğru bir değişim sergilediği görülmektedir. İster aslî isterse ferî olsun bu zıtlıklar ve farklılıklar, değişik öznellik alanlarıyla karşılaşmamıza sebep olurken öz-özne dolayısıyla öznelliğin bizatîhî kendisinin de öznel olmasını gerektirmektedirler.

Öz ve özneyi açıkladıktan sonra temel kavramımıza geçebiliriz. Öznel kelimesi; Osmanlıca enfüsî, nefsî, zatî, cevherî, şahsî, mahallî, zihnî, nazarî, şuurî, aklî,

[73] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805.

kalbî, manevî, zamirî, gayri cismanî, gayri maddî, gayri hakikî kelimeleriyle karşılanırken diğer bazı dillerde; Fransızca subjectif, Almanca subjektiv, İngilizce subjective ve İtalyanca Soggettivo kelimeleriyle ifade edilir.[74]

Tarihsel süreçte öznel kavramının kullanılması özne[75] kavramının kullanılması ile paralel bir kullanıma sahiptir.[76] Bilginin "öznel" boyutuna felsefe tarihinde ilk kez M.Ö. 5. yüzyılda Demokritos dikkat çekmiştir.[77] Yaptıkları birincil-ikincil nitelikler ayrımı temelinde, öznenin "öznel" yaklaşımından ötürü bilgideki öznel yanı ortaya koyan Demokritos ve Yunan atomcularının görüşlerinden etkilenen Sofistler, doğayı insanlar arası uzlaşımdan kesin bir şekilde ayırt eden anlayışları temelinde, tarihteki ilk özne-nesne ayrımını yaparlar.[78] Yine aynı dönemde, bilgi/bilme bağlamındaki "özne-nesne ayrımı"nın öncüleri olurlar.[79] Bilen özne olarak insan, Antik dönemden itibaren varlığını nesneyle[80] veya Tanrıyla[81] olan ilişkisi içinde temellendirmeye çalışmış, modern felsefeye gelindiğindeyse Descartes[82] ile bu çaba, insanın kendi varlığına[83] yönelmiştir.[84] Sözü geçen temellendirme unsurlarının bu süreç içerisinde nesnelliği ifade ettiği ve bu nesnel ve nesnellik kaynağı varlıklarla irtibatın ise düşünce ve yoruma

[74] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1978, V, 114.
[75] Özne'nin var oluşunun ve oluşumunun farklı bağlamlarda temellendirilmesine örnek olarak Bkz. Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, trc. fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005, s. 9-20.
[76] Hançerlioğlu, *Felsefe ansiklopedisi*, 1978, V, 114-6.
[77] Buryak Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniv. SBE, Bursa, 2010, s. III.
[78] Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, s. 1.
[79] Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, s. III.
[80] Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, s. 27-32.
[81] Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, s. 32-37.
[82] Ted Honderich, *The Oxford campanion to philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 857; Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, s. 57-63; Volkan Ay, *Modern Felsefede Özne-Nesne Ayrımı ve Öznellik Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2003, s. 30-7.
[83] "(...) her şeyin böylece yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bir şey olmam gerekeceğinin farkına vardım ve şu Düşünüyorum öyleyse varım hakikatinin şüphecilerin (sceptiques) bütün taşkın varsayımlarıyla sarsılmayacak derecede sağlam ve kesin olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olmak üzere tereddütsüz kabul edeceğime hükmettim." Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*; trc. K. Sahir Sel, 2. bs. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 33.
[84] Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, s. 2.

nesnelleşme imkânı tanıdığı hatırlatılmalıdır.[85] Fransız düşünürü Auguste Comte (1798-1857) gibi öznel kavramını deyimleştirerek özel anlamlarda kullananlar da olmuştur.[86] Bununla birlikte Descartes ve Spinoza'da (1632-1677) olduğu gibi skolastik ve metafizikte öznel ve nesnel kavramlarını, öznel olan nesnel olanı ve nesnel olan öznel olanı dile getirecek şekilde, bugünkü anlamlarının tam tersine, birini diğerinin yerinde kullananlar da vardır.[87]

Elbette öznellikle-nesnellik her düşünce sisteminde zıt iki kavram olarak ele alınmamıştır. Öznel kavramı çoğu zaman nesnel kavramıyla metafizik karşılaştırmalarla ele alınırken diyalektik ve tarihsel materyalizm gibi öznel'le nesnel'i, özne'yle nesne gibi, metafizik karşılaştırmadan arındırılmış bir bütünlük içinde ele alan ve birbirleriyle ilişkileri içinde çözümleyen yaklaşımlar da var olagelmiştir.[88]

Ayrıca öznel sözcüğü, içinde yer aldığı bilimlere göre çeşitli sınırlandırmalara tabi tutulmuştur.[89] Bu şekilde belirginleşen öznel sözcüğünün anlam vurgusunu yedi maddede[90] toplayabiliriz:

---

[85] Bilginin veya yorumun elde edilmesinde bu temellendirmelerin etkisinin büyüklüğü ortadadır. Bununla birlikte bu temellendirmelere bağlı olarak oluşan bilgi teorileri ve elde edilen bilginin ifade edilmesini sağlayan kavramların gerçekliğine ait teoriler de bilgi ve yorumun nesnel oluş algısını bir hayli etkilemektedir. Bilginin elde edilmesine ait ortaya konulan teorilerde genel olarak bir öğenin öne çıkarıldığı görülmektedir. Sujeyi (özne) öne çıkaranlar idealizmi, objeyi (nesne) öne çıkaranlar materyalizmi, bilgi aktlarından algıyı öne çıkaranlar sensüalizm (duyumculuk) ve ampirizmi (deneycilik), düşünme aktını öne alanlar ise rasyonalizmi (akılcılık), anlama aktını öne alanlar entüisyonizmi (sezgicilik) ve egzistansiyalizmi (varoluşçuluk), açıklama aktını öne alanlar ise pozitivizmi (olguculuk) bilgi edinmek için geçerli ve nesnel bir yol ve metot olarak görmüşlerdir. Bilgiyi ifade ederken kullanılan kavramların neye dayandığı da ayrı bir öznellik alanını oluşturmaktadır. Nesne ile kavramın paralellik taşıdığı ve aynı anda var olduğunu savunan realizm (gerçekçilik), kavramların özellikle de tümellerin gerçek olmadığını savunan nominalizm (adcılık), kavramların nesnelerin soyutlanmasıyla değil de zihnin soyutlanmasıyla elde edildiğini ve nesne ile kavram arasında herhangi bir bağ olmayıp aradaki bağın bizler tarafından kurulduğunu savunan konseptüalizm (kavramcılık) nesnelliği farklı bağlamlarda ele almaktadırlar. Bkz. Mustafa Aydın, *Bilgi sosyolojisi*, İstanbul: Açılımkitap, 2004, s. 22-7.

[86] Yakınlarının bilincinde varlıklarını sürdüren ölüler için kullandığı anısal varlık (Os. Mevcudiyeti kalbiye, Fr. Existence subjective) ya da gerçekdışı bir şeyin anlıkta (anlamanın oluştuğu yer, akıl) varlaştırılması için kullandığı kuruntusal varlık (Os. Mevcudiyeti mevhume, Fr. Existence subjective) deyimleriyle özel anlamlarda kullananlar da vardır. (Comte, *Politique positive*, IV. 34, 50, 103 vd.) Aktaran: Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1978, V, 114-6.

[87] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1978, V, 114-6.

[88] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1978, V, 114-6.

[89] Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 908.

1- Nesnel'in karşıtı.[91] Genel olarak, ben ve ben olmayan ayrımıyla birlikte,[92] özne-nesne ikiliğinin bir sonucu olarak, öznenin dışındaki şeyler ve durumlarla değil de, özneyle ilgili olan şey, öznenin kendisine, kendi zihin hâllerine ilişkin, öznenin dolaylı olmayan deneyimi için kullanılan sıfat.[93] Bu anlamın, eşyanın zıtlıklar sayesinde bilinmesinden kaynaklanan epistemolojik bir gereklilik olarak ortaya çıkan bir tanımlama içerisinde şekillendiğini görmekteyiz. Ayrıca bu tanım, öznelliğin ne olduğundan daha çok, tanımlama için gerekli olan "ağyarını mani" unsuruna bağlı olarak gelişen bir anlam alanını betimlemektedir.[94] Bu sebeple her ne kadar ilk anlam olarak versek de öznelliğin temel anlamı olarak bir sonraki anlam alanını tezimizde kullanacağız.

2- Özneye ait olan. Bu şekilde tanımlanan öznelliğe dair açıklamaları, öznenin neye sahip olabileceği veya tasarruf ve etkisinin sınırlarının ne olacağı hakkındaki görüşlerin belirlediği görülmektedir. Bu görüşler ise genelde özneyi ben ve zihinle veya nesne ve öteki öznelerle sınırlama yoluna gitmektedir. Bu çerçevede verilen anlamlara örnek olarak; bir ben veya zihin olarak tasarımlanan özneye ait olan;[95] özne tarafından belirlenmiş,[96] özneye değin, nesneye değin olanı dile getiren nesnel deyimine karşı özneye değin olan;[97] nesneye ve öteki öznelere karşıtlığı açısından tek bir özne için geçerli, bireysel olan[98] şeklindeki tanımlar örnek verilebilir.

3- Bir sonraki, yani üçüncü tanımımızda ise yine "özneye ait olan" temel anlamı merkezde kalmakta ve yapılan sınırlandırmalar devam etmektedir. Bununla

---

[90] Birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerde ayrı ayrı yapacağımız; Mutedil-Aşırı; Mutlak-Mukayyed; Müsbet-Menfî şeklindeki yorumda öznellik sınıflandırmalarında öznelliğin bu anlam alanları kullanılacaktır.
[91] Manfred Buhr; Alfred Kosing, *Marksçı, Leninci Felsefe Sözlüğü*; trc. Engin Aşkın, İstanbul: Konuk Yay., 1976, s. 221.
[92] Honderich, *The Oxford Campanion to Philosophy*, s. 857.
[93] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805-6.
[94] Tanımın doğruluğu, tanımlananın kapsadığı bütün ögeleri içermesine ve kapsamadıklarını dışarıda bırakmasına (efrâdını cami', ağyârını mâni' olması) bağlıdır. Muhit Mert, "Kelamcıların Tanım Kuramları", Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 83; tanımlamayla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 19.
[95] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805-6.
[96] Buhr, Manfred, Kosing, Alfred, *Marksçı, Leninci Felsefe Sözlüğü*, s. 221.
[97] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1978, V, 114.
[98] Atilla Tokatlı, *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi*, İstanbul: May Yay., 1979. IV, 1724.

birlikte bu sınırlandırmalar örneklendirilerek, yapılan tanıma açıklık getirildiğine şahit olmaktayız. Bu şekilde yapılan tanımlara birkaç örnek vermek istersek; sadece, kavramaya yöneldiği fizik âleme yani nesnelerin ampirik doğasına karşıt tutulan,[99] dış dünyadan, nesnel temel veya kaynaklardan değil de, benden, zihinden, kişisel algılardan türeyen,[100] kişisel yargılarımızın sonucu olan;[101] bilen kişinin kendi bireysel deneyimlerine,[102] duyum ve algılarına, arzularına, inançlarına, ahlaki tercihlerine,[103] kişisel tepkileriyle tarihine göreli,[104] insan düşüncesine ilişkin olan,[105] şeklindeki tanımların aktarıldığı görülmektedir.

4- İkinci tanımlama sırasında verdiğimiz "öteki öznelerin" sınırlandırma unsuru olarak değil de toplum içerisindeki konumları merkeze alınarak öznellik kavramına verilecek dördüncü anlam ise; kamusal değil de özel ve kişisel olan şey ya da şeyler için kullanılan niteleme,[106] bireysel… şeklinde olacaktır.[107]

5- Beşinci anlam alanı, öznelliğin varoluşsal olarak merkezi konumu, ayrıca öznenin düşünce ve bilgiye kaynaklık etmesi bağlamında oluşturulmaktadır. Bu çerçevede öznellik; uzayda yer kaplayan varlıklardan ancak kendisi açısından söz edebileceğimiz, ancak sayesinde bir dış sezgi elde edebildiğimiz; bu öznel şartın dışına çıktığımız takdirde, uzay tasarımının hiç bir anlamı kalmadığı form,[108] özneye

---

[99] Tokatlı, *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi*, s. 1724.
[100] Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 908.
[101] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805-6.
[102] Burada öznel kavramının kullanımını bir örnekle vermek uygun olacaktır: Öznel Belirti; Ancak hastanın kendisi tarafından bilinebilen hastalık belirtisi... Hekimlik deyimidir ve nesnel belirti deyimi karşılığında kullanılır. Örneğin ağrı öznel bir belirtidir, bunu ancak hastanın kendisi duyabilir; buna karşı ateş nesnel bir belirtidir, hekim ya da başkalarınca da ölçülebilir. Bkz. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, V, 114-6. tabii verilen örneğin de belli bağlam ve öznellik değerlerine sahip olduğu unutulmamalıdır.
[103] Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, 1972. 1 c'de III-IV, 125-6; Hastings, Encyclopaedia of religion and ethics, II, 908.
[104] Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998, VII, 73-4; Honderich, *The Oxford Campanion to Philosophy*, s. 857; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805-6.
[105] Tokatlı, *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi*, s. 1724.
[106] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805-6.
[107] Tokatlı, *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi*, s. 1724.
[108] Tokatlı, *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi*, s. 1724.

bağımlı[109] anlamlarına sahiptir. Bu tanımda anlamlılık ve gerçeklik vurgusunun "öznenin nesneleri ve uzayı anlamlı kılmasına" yapıldığı dikkat çekmektedir. Aslında tanımda da belirtildiği gibi nesnelerin varlığının olmasa da varlıklarının bilinmesinin özneye bağlı olduğu mantıksal bir gerekliliktir.

6- Öznelliğin anlam alanlarından son iki tanım içerisinde kullanılan karşıtlık, nesneye veya öteki öznelere değil direkt olarak nesnelliğin kendisinedir. Nesnelliğe karşıt konumu içerisinde öznellik ise iki farklı anlam alanına sahiptir. Bunlardan birincisini bu maddede diğerini ise öznelliğin yedinci anlamı içerisinde inceleyeceğiz. Bunlardan birincisinin hareket noktasını öznelliğin kendi başına bir değere sahip olmasıyla birlikte bu değerin genel geçer olarak bilinemeyeceği, bilginin oluşmasını sağlayan süreçten geçirilerek; kıyaslanarak kategorize edilemeyeceği düşüncesi oluşturmaktadır.[110] Bu çerçevede öznelliğin tanımı; salt bilinç ya da zihinde var olan, fakat dış dünyada nesnel bir temeli veya doğrulaması olmayan, tartışılmaz ve doğrulanmaz olan,[111] diğer bir bağlamla mukayese edilemez olan[112] şeklinde yapılmaktadır.

7- Direkt olarak nesnelliğe karşıt konumu içerisinde tanımlanan öznelliğin yedinci anlam alanı ise bakış tarzı açısından tümüyle menfîdir. Bu tanımlama içerisinde öznellik, ne özneye ait oluşu yönüyle ne de öznenin kendisi dışında doğruluğun temellendirileceği nesne ve öteki özneler açısından bir değer taşır. Kısaca epistemolojik olarak hiçbir değere sahip değildir. Bu çerçevede öznelliğin tanımı; doğruluk ya da geçerlilikten yoksun ve keyfî olan, kişisel bir tercih ya da beğeniyle ilgili bulunan; [113] gerçek dışı, yanıltıcı olan şeklinde ortaya çıkmaktadır. [114]

---

[109] Buhr, Manfred, Kosing, Alfred, *Marksçı, Leninci Felsefe Sözlüğü*, s. 221.
[110] Krş. Koç, Zafer, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, s. 67-8.
[111] Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 908; Honderich, *The Oxford Campanion to Philosophy*, s. 857; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805-6.
[112] Mukayese edilemezlik [ing. incommensurability; Fr. incommensurabilité]. Genel olarak, ortak ölçülemezlik; ortak bir ölçüye sahip olmama, ortak bir ölçütle kıyaslanamama veya karşılaştırılamama durumu. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 729.
[113] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805-6.
[114] Tokatlı, *Sosyalist kültür ansiklopedisi*, s. 1724.

Öznelliğin bu anlamlarda kullanılması bağlamında; "zihin hallerine, bilinçte yer alan veya olup biten şeylere öznel fenomenler, pozitif bilimin nesnel, kamuya ve tartışmaya açık nesnel doğrularına karşıt doğrulara, öznel varoluş alanıyla ilgili hakikatlere ise öznel hakikatler adı verilir. Buna karşın, kişi ya da öznenin kendi kendisinin bilincinde olan perspektif ya da bakış açısı, insanın algılarının daha ziyade onun algıları ve ihtiyaçlarıyla, algılayanın beklentileri ve öndeyileriyle belirlendiğini dile getiren algılama ilkesi de öznellik diye tanımlanır."[115]

Anlam alanı belirlenirken nesnellikle karşı karşıya getirilen öznellik, taşıdığı değer açısından özellikle pozitivist metodoloji tarafından ciddî bir eleştiri unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte her akım ve düşünce sisteminin öznelliğe olumsuz bir yaklaşım sergilediği söylenemez. Öznellik son birkaç yüzyılda, varoluşçuluk ve hermeneutikte olumlu bir değer kazanmıştır.[116]

Öznelliği, etimolojisinden tarihsel süreç içerisinde kazandığı anlamlara kadar incelediğimizde; öznellikle kast edilenin çoğunluk itibariyle aslında nesnellik olduğu veya bilginin mahiyetinde öznelliğin değil de nesnelliğin merkeze alındığı ve hatta alınmak zorunda olunduğu rahatlıkla görülebilecektir. Bu bakış açısıyla öznelliğin, nesnelliğe giden yollardaki farklı temellendirme imkânlarını oluşturduğu söylenebilir. "Nesnelliğe giden yollar" ifadesindeki yolun çoğul kullanımı bize personalizm[117] ve plüralizmin,[118] subjektifliğin ortaya çıkardığı durumlar olduğunu nitelerken, nesnelliğe

[115] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805-6.
[116] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 805-6.
[117] Personalizm [İng. personalism; Fr. personnalisme; AL. personalismus]. Genel olarak, kişinin ve kişiselliğin önemini vurgulayan görüş. Bu görüş kişiyi en yüksek ve nihai değer olarak tanımlarken, gerçek olan her şeyin kişi ya da kişinin deneyimindeki bir öğe olduğunu savunur. Ebru Apaydın, *Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara 2006, s. 136; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 820.
[118] Çokçuluk [İng. pluralism; Fr. pluralisme; Al. pluralismus]. Genel olarak, aynı cinstenlik yerine çeşitliliğin, aynılık yerine farklılığın, tek bir şey yerine çokluğun önemini vurgulayan görüş. Evrenin, biriciklikleri içinde, tek bir (bircilik) ya da iki ayrı (ikicilik) gerçekliğe indirgenemeyecek olan, birçok varlık ya da gerçeklik türünden meydana geldiğini savunan anlayış. Var olan şeylerin tek bir ilkeye ya da iki karşıt ilkeye indirgenmesine karşı çıkıp, bütün bir varlık alanının birbirlerine indirgenemez, birbirlerinden bağımsız ve ayrı varlık ya da öğelerden meydana geldiğini savunan metafizik öğreti. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*; s. 238.

giden ifadesi ise kullandığımız öznelliğin solipsizme[119] düşme ve kendi geçerliliğini yitirme tehlikesiyle karşılaşmaktan sakındığını ortaya koymaktadır. Bu temkinli tavır objeyi ve değerleri mutlak olarak kabul ederek onlar hakkındaki bilgimizin göreceli olabileceği düşüncesiyle nesnelliğe yakınlığından ötürü öznellik anlayışımızın rölativizmden[120] perspektivizme[121] doğru var olan meylini göstermektedir. Bu sözümüzle meseleyi sadece bir bakış açısına veya insanın görüşünü, onun hayvansal ihtiyaçlarına indirgediğimiz anlaşılmamalıdır. Tüm gayretimize rağmen tezde kullanımı açısından, öznelliğin rölativiteye oldukça yaklaştığı hatta kimi yerlerde aynîleştiği, bir tenkit olarak söylenebilir. Bu yanılsamaya düşüldüğünde subjektifliğin, rölativiteye kaynaklık ettiği,[122] tezimizin genelinde ise yorumda var olan rölativitenin hangi subjektif temeller üzerine bina edildiğinin araştırılıp gösterilmeye çalışıldığı unutulmamalıdır.

---

[119] Tekbencilik [İng. solipsism; Fr. solipsisme; AL. solipsismus]. Genel bir çerçeve içinde, benmerkezcilik ya da egoizme yakın bir öğreti olarak, bene büyük bir önem atfeden, beni temele alan yaklaşım. Epistemolojide, kişi ya da insanın kendi benliği ve bilinç içeriklerinden başka hiçbir şeyi bilemeyeceğini öne süren öğreti. Bu görüş insan zihninin kendi zihin içeriklerinden, kendi içkin küresinde yer alanlardan başka hiçbir şeyi bilmediği savunur. Aynı zamanda bilgimizin yalnızca ve tümüyle zihin hallerimizin bilgisi olduğu düşüncesinden hareketle, kendi zihin hallerimiz dışında hiçbir şeyin var olduğunun bilinemeyeceğini, bilinemeyen bir şeyin varoluşunu öne sürmek için hiç bir neden bulunmadığını, bundan dolayı bildiğim zihin hallerinin evreni meydana getirdiğini iddia eden görüş. Bu öğretiye göre, zihin hallerine, bilinç içeriklerine ek olarak, başka bir şeyin daha var olup olmadığı bilinemez. Buhr, Manfred, Kosing, Alfred, *Marksçı, Leninci Felsefe Sözlüğü*, s. 251; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1012-3; Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 248.

[120] Görecilik [ing. relativism, Fr. relativisme Al. Relativismus es. t. izafiye]: Bütün bilgilerin göreli, olduğunu öne süren öğreti. Kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir hakikat, herkes için geçerli olan mutlak doğrular bulunmadığını, hakikatin ya da doğruların bireylere, çağlara ve toplumlara göreli olduğunu savunan anlayış; kişiden kişiye, çağdan çağa, toplumdan topluma değişmeyen birtakım doğrular, evrensel hakikatler bulunduğunu reddeden tavır. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 81; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 25, 365, 455.

[121] Perspektivizm (Bakışçılık) [İng. perspectivism; Fr. perspectivisme; AL. Perspektivismus]. Genel olarak, kavram, ilke ve kabullerden oluşup, insanlara dış dünyayı yorumlama imkânı veren, birbirlerine eşdeğer olmakla birlikte, aralarından birini tercih etmenin bir yolunun bulunmadığı alternatif sistemlerin var olduğunu savunan öğreti. Tüm bilgilerimizin genel dünya görüşümüzle ilişkili olup, ihtiyaçlarımıza uygun geldiğini, her bilginin hayvansal ihtiyaçlarımızdan birini karşıladığını, fakat bu arada içteki derin ve bireysel gerçekleri tümüyle göz ardı ettiğini öne süren tavır. Fay, *Çağdaş sosyal bilimler felsefesi*, s. 13; Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 251, 821; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1978, I, 133; Erdem H. Subhi, *Nietzsche: Perspektivizm Anlam ve Yorum*, Bilge Adam Yay.; İstanbul, 2008.

[122] Bkz. Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1977, II, 242-4; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 383, 746; Üner, *Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu*, s. 42.

2. YORUMDA ÖZNELLİK SINIFLANDIRMALARI

Öznel ve öznellik kavramının tarihi süreç boyunca farklı anlamlara ev sahipliği yaptığını belirtmiştik. Bu değişimler içerisinde anlaşılması gereken bir husus olarak; düşünme, bilme ve bilgilendirme süreçleri içerisinde kullanılan bu kavramın sonuç olarak nesnelliği dayanak noktası olarak kabul ettiğinin bilinmesi oldukça önemlidir. Elbette bu süreç tekdüze ve kendi içerisinde farklılaşmaksızın günümüze kadar işlememiştir. Önceki bölümlerde belirtildiği gibi anlamlı olmayı sağlayan nesnellik de süreç içerisinde kimi zaman nesne ve maddeyle, kimi zaman tanrı gibi aşkın varlıklarla, kimi zaman da insanın kendisiyle temellendirilmiştir. Bu şekildeki nesnellik arayışlarını ise sosyal bilimlerin metodoloji olarak öznelliğinin kabul edilişi takip etmiştir. Sosyal bilimlerin öznel olarak kabul edilişi onu daha öznel kılmayacağı gibi[123] bu kabulün ve bu temel üzerine hareket etmenin nesnelliğe ulaşma imkânı vereceği belirtilerek yine hedefteki nesnellikle aradaki mesafe kapatılmaya çalışılmıştır. Biz ise bu bölümde; varlığı bir türlü inkâr edilemeyen, fakat öznellik karşısında zıt bir kavram olarak duran nesnellikten de ayrıştırılamayan öznellik kavramını, yorumdaki etkileri açısından sınıflandırmaya çalışacağız.

Bu sınıflandırmayı yaparken üç kavram arasındaki ilişkilerin bizi yönlendirdiği söylenebilir; öznellik, nesnellik ve yorum. Bu üç kavramdan nesnelliğin merkeze alınması sonrasında öznelliğin ve yorumun kendisinden kaynaklanan öznellik alanlarının merkezdeki nesnellik kavramıyla karşılaştırılması ise takip edeceğimiz süreci tanımlamaktadır. Bu sınıflandırmada kullanacağımız öznellik alanlarını üç maddede özetleyebiliriz. Bunlardan birincisi, özneye ait oluştan kaynaklanan öznellik alanları ikincisi özneye ait olan özellikler ve bu özelliklerin her özneye ait oluşu açısından birbirleriyle farklılık göstermesinden kaynaklanan öznellik alanları, üçüncüsü ise nesnel (hakikate uygun, gerçek, reel) olmayıştan kaynaklanan öznellik alanlarıdır. Yorumdan kaynaklanan öznellik alanlarının birincisi ise; yorumun başta metin-okuyucu

[123] Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 37.

arasındaki ilişki içerisinde belirginleşen bir kapalılık ve bilinmezlik üzerine gerçekleşmesidir. Bundan sonraki öznellik alanlarını ise; mevzu-ı bahis kapalılığın yukarıda sahip olduğu farklı öznellik alanlarını belirttiğimiz özne tarafından giderilip açıklanması; açıklama da kullanılan bilginin yorumlamanın mahiyetine bağlı olarak kimi zaman katiyet kimi zaman ise zan içermesi; ayrıca bu açıklamanın, kendisine açıklama yapılan muhatap hesaba katılarak yapılması şeklinde üç başlıkta özetlenebilir. Böylece toplamda dört başlıkta özetlenmiş olan yorumda öznellik, ana başlıkları itibariyle kısaca metin, yorumcu (özne), bilgi (kaynağı, metodolojisi, vb.) ve muhatabı ilgilendirmektedir.

Öznelliğin en temel anlamının "kişiye ait oluş" olduğunu belirtmiştik. Kişiye ait oluş ise yorumda öznellik açısından yukarıda belirtilen üç öznellik alanını da kapsamaktadır. Yorum, birinci öznellik alanı düşünüldüğünde kişi tarafından metinle veya objeyle sadece öznenin ortaya koyabileceği bir ilişki sonucunda ortaya çıkabilecek öznel bir ilişkiyi simgelemektedir. Bu ilişki ya metin ve öznenin birlikteliğinden ya da öznenin yapıcı bir unsur olarak bilme ve yorumlama faaliyetine girişiyor olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci öznellik alanında ise yorumcu metin veya objeye sadece kendi iradesi ile değil aynı zamanda (kendine ait olan) özellikleriyle de beraber ve onların katkılarıyla yönelmektedir. İkinci öznellik alanını oluşturan kişinin özellikleri ise kişiye ait olan özellikler ve kişinin ait olduğu özellikler olarak ikiye ayrılabilir. Bu öznellik alanı ise ayrıca yorumcu ve muhatabının sahip olduğu özellikler şeklinde iki temel ayrıma tabi tutulacaktır. Üçüncü öznellik alanında ise; kişinin iradesine bağlı olarak oluşan bir olumsuz yöneliş, doğruyu, hakikati saptırma gayreti, metne, objeye veya hakikate değil de sadece kişinin kendi keyfi ve hevâsına bağlı olana, bir aidiyet vardır. Şimdi sırasıyla yorumda öznellik açısından bu alanları inceleyelim.

2.1. Özneye Ait Oluş

Otto Friedrich Bollnow'a (1903-1991) göre subjektiflik, ilkin, insanın, bilinen hakikatin muhtevası ile ilgili olması, içten ve şahsî olarak bilgiye katılması anlamına

gelebilir.[124] Böylece insan karşısında bulunan bilgi objesini kendisinden ayrı bir varlık olarak görmeyecektir. Bu yaklaşımın ontolojik olarak 'bilen'le 'bilinen'in aynı kaynaktan geldiği düşüncesi üzerinde temellendirildiği düşünülebilir. Bu anlamda subjektiflik kavramı, ilk defa, Kierkegaard (1813-1855), tarafından kullanılmıştır.[125] Burada, subjektiflik denildiği vakit, insanla kendi bilgisi arasındaki içten münasebet anlaşılır. Bunu kişinin yorumlayacağı metinle olan özel iletişimi şeklinde de anlayabiliriz.[126] Bu içten münasebetin, bilginin muhtevası içine girmesi gerekmez. Böylelikle bilenle bilinen arasında bir irtibat olmasına karşın bilen, bilinen üzerinde etkin değildir. Bu durumun nesnel bir bilgiye ulaşmaya katkı sağlayacağı düşünülebilir. Bu sebeple Kierkegaard, süje ile konunun doğrudan doğruya olan canlı münasebeti anlamındaki bu subjektifliğin, (insanın huşu ile Tanrı'ya yönelmesi ve Tanrı ile teması) bilginin muhtevasının (Tanrı bilgisi) tam olan genel geçerliği ile de uzlaştırılabileceğini düşünmüştür.[127] Böylelikle subjektiflik arttıkça aynı zamanda objektifliğe de ulaşılmış olunacaktır.

Bollnow'a göre, mânevi ilimlerle ilgili olan bilgide, kişinin özelliklerinin değil de kendisinin merkeze alınması durumunda ikinci bir imkân daha söz konusudur. Bu da hakikatin kavranılmasında, süjenin yalnız, hakikatin, kavranılmasına uygun veya kolaylaştırıcı bir unsur olarak değil tersine, yapıcı bir unsur olarak bilme ve dolayısıyla yorumlama sürecine tesir etmesidir. Gerçekten, manevi ilimlerle ilgili olan bilgide süje, bütün bir kereliği ve bütün fertliliği ile bilgiye katılmaktadır.[128] Öznenin bilme süreci içerisinde ortaya koyduğu bir kerelik ve kişiye özel olma durumunun öznelliğe kapı açtığı da düşünülebilir. Bununla birlikte, bilginin objektifliği bu durumda da, ortadan kalkmamaktadır. Tersine, süjenin iç hayatının bütün derinlikleri ile işin içine karışması, konunun bütün gerçekliği içinde kavranılmasını sağlamaktadır. Süjenin subjektifliği

[124] Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 37.
[125] O. F. Bollnow, Das Verstehen, Mainz/Rhein 1949, s. 87. Sören Kierkegaard, *Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift*, Gesammelte Werke, 1925 Bd. VI, 155. Aktaran: Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 37.
[126] Krş. Suat, Yıldırım, "Kişinin Kur'ân-ı Hakîm ile Özel İletişimi" *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, II, 222-7.
[127] Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 38.
[128] Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 38.

burada, bir gerçekliğin açılıp meydana çıkmasına imkân vermektedir. İşte hakikatin meydana çıkmasında süjenin yapıcı bir unsur olarak rol oynadığı bu ikinci imkân, yalnız, sosyal ilimlerle ilgili olan bilgi için söz konusudur.[129] Bu imkânın da sosyal bilimler içinde özellikle işârî ve bâtınî tefsiri ilgilendiren bir husus olduğu da söylenebilir. Her ne kadar hakikatin anlaşılması ve açığa çıkmasını sağlaması açısından bu subjektiflik şekli nesnellik kapsamında kalsa da diğer kişiler tarafından anlaşılamama ve diğer özneler açısından bir geçerliliğinin olmaması yönleriyle de öznellik içermektedir.

2.2. Özneye Ait Özellikler

İkinci tür öznelliğin aynı şekilde "kişiye ait olanlar" temel anlamına uygunluğu dikkat çekmektedir. Subjektifliğin bu ikici türünde, anlama ve yorumlama faaliyetinde yorumcunun sadece ben veya özne olması yeterli değildir. Anlamak ve yorumlamak için ayrıca özneye ait bazı özelliklere de ihtiyaç duyulmaktadır. Bollnow'a göre bu subjektiflik türünde hakikati kavramak için, yalnız, özel bir çabanın ve konunun kendine karşı tutkulu bir yönelmenin yetmeyeceği de düşünülebilir. Burada bir ayrıma gidilmesi gerekmektedir. Hakikatin bulunması ve ona erişilmesi açısından bazı özellikler ve şartlar gerektiği[130] ve bu özellik ve şartlar yorumda öznelliğe sebep olduğu gibi, hakikate ulaşılmasa da öznenin sahip olduğu özellikler ve şartların katkısıyla oluşturacağı yorum da öznellik barındırmaktadır. Hakikati kavrayabilmek açısından düşünüldüğünde diğerine göre öznellik alanının biraz daha daralıp, belirginleştiği görülecektir. Meselâ, hakikati kavrayabilecek bir süjenin, bir takım kabiliyetler göstermesi ve bir takım deneyimler kazanması gerekir. Bundan başka, hakikatin kavranılması, ruh durumunun elverişli bir anını gerektirebileceği gibi, insanüstü bir

[129] Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 39.
[130] Krş. Kılıç, Mustafa, "The Required Disciplines For Commentators Of The Qur'ân In The Context Of The Qur'ân Commentaries Of The Turkish Republic Period (1923-2011)"; Ayrıca bkz. Ebu'1-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir Süyûtî, *el- İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır, 1317, II, 1209-1212; Veli Kayhan, *Kur'ân'ı Tefsirde Usul ve Gerekli İlimler*, Bursa: Kur'ân Araştırmaları Vakfı, 2007.

gücü yahut tanrıca bir lûtfu da gerektirebilir.[131] Böyle olunca, yalnız bu özel kabiliyet ve şartlara sahip olan insanlar, hakikate ulaşabilirler. Belli kabiliyetlere sahip olmayan belli şartları yerine getirmemiş olan insanlar ise, hakikatin dışında kalırlar. Bu suretle, hakikatin kavranılmasında süje ile ilgili olan subjektif güdüler de rol oynayabilirler.[132] Bu şartları yorumun nesnelleşmesini sağlayan özelliklerin oluşturduğu yorumda öznellik alanları olarak tavsif edebiliriz.

Hakikate ve doğru yoruma ulaşma sınırlandırması haricinde, yorumun kişiye ait olan özelliklerin etkisiyle ortaya çıktığı realitesine bağlı olarak örneklendirilecek "kişiye ait olan özellikler" ise oldukça çok kategoriyi ve alt başlığı içermektedir. Bu kategorileri ve alt başlıkları oluşturacak ayrımlara, kişiye ait olan özellikleri iki bölümde değerlendirmekle başlayabiliriz.[133] Bunlardan birincisi kişinin yaratılışıyla birlikte kendiliğinden var olan zorunlu ve tanımlayıcı özellikleri ve imkânları, ikincisi ise kişinin sonradan edindiği özellik ve imkânlarıdır ki bunlar kendi tarafından kazanılmış veya kendisine başkası tarafından verilmiş olabilir. Bu özellik ve imkânların her halükarda toplum, zaman ve mekânla sınırlandığı söylenemese de bu faktörlerle şekillendiği rahatlıkla ifade edilebilir. Ayrıca bu özelliklerin kimisi, kişi için daimi ve kalıcıyken kimisi de gelip geçicidir. Gelip geçici olanlar ise kısa ve uzun süreli, artan ve azalan şeklinde birçok çeşitlilikleri içinde barındırmaktadır. Bu çeşitliliklerin de iki kategoride değerlendirilmesi gerekmektedir. Öznenin kendi tasarrufunda bulunanlar ve bulunmayanlar. Öznenin kendi tasarrufunda bulunanların üzerinde, tasarrufu dışındaki etkenlerin tesirinin varlığı söz konusuyken, kendi tasarrufu altında olmayanların

---

[131] Krş. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., II, 156; Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir*, thk. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniv. İlah. Fak. Yay., Ankara 1989, s. 12; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 399, 463.

[132] Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 38.

[133] Krş. "Konusuyla ilişkisinin sürekliliğine bağlı olarak mukavvim şeklinde isimlendirilen zâtî küllîler; cins, nevi ve fasıl olmak üzere üçe ayrılırlar. Konusuyla ilişkisinin sürekli olmayışına bağlı olarak gayr-ı mukavvim şeklinde isimlendirilen ârızî küllîler ise; hassa ve araz-ı âm olmak üzere iki kısımdır. Böylece zâtî ve arazî olmak üzere küllîler, toplamda beşe ulaşırlar." Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 15-6. Beş küllî ile ilgili açıklamalar için bkz. Esirüddin Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebherî, *İsaguci ve Tercümesi*, trc. Nevzat H. Yanık ve M. Sadi Çögenli, Erzurum, 1999, s. 4-7; Ebherî, *Açıklamalı İsagoci Tercemesi (Kırık Mâna): Mantık Terimleri Sözlüğü İlaveli*, trc. Talha Alp, İstanbul ts. s. 21-35; Hasan Küçük, *İslâm'da ve Batı'da Mantık*, İstanbul, 1988, s. 69-73; M. Naci Bolay, "Beş Küllî", DİA, İstanbul, 1992, V, 545-546.

üzerinde de öznenin fail, yani irade sahibi olmasının etkilerinin görülebileceği söylenebilir. Bu bağlamda kişinin sahip olduğu özellikler kadar olmasa da sahip olmadığı özelliklerin de öznelliğini etkilediği görülmektedir. Sahip olmadığı özellikler içinde ise sahip olmadığının bilincinde olduğu ve olmadığı özelliklerin farklı şartlar altında farklı yoğunlukta tesirleri olacağı belirtilebilir.

Kişinin sahip olduğu özellikleri yanında kişin ait olduğu özelliklerin de bilgi elde etme ve yorumlama sürecinde etkili oldukları söylenebilir. Kişiye ait olan ve kişinin ait olduğu şeklinde bir ayrıma gitmemizin merkezinde, toplumun ve içinde yaşanılan kültürün, kişinin yorumlarına etkisini vurgulamak olduğu söylenebilir.[134] Yoksa her iki grubun da kişiye ait olan özellikler olarak tavsif edilmesi de mümkündür. Kişinin ait olduğu özelikleri, bilginin dünya görüşü ile ilgili olması şeklinde de ifade edebiliriz. Dünya görüşü,[135] Dilthey tarafından kullanılan ve modern felsefeye mal edilmiş olan anlamıyla göz önünde tutulduğu vakit, bu anlamdaki dünya görüşü, her insanda mevcut olan ve bütünlük arz eden hayat anlayışıdır. İnsandaki bu parçalanma kabul etmez bütün, dünya ile ilgili olan bilgilerin, hayat denemelerinin her türlü değerlendirme ve reel şekillenmelerin, amaç ve araç ilintilerinin meydana getirdiği ve yönettiği bir bütündür. Dünya görüşü ile ilgili olan bu bağlılık, bilgi edinme ve dolayısıyla yorumlama imkânının temel şartıdır. İnsana, içinde yaşadığı dünyanın ufuklarını açan da yine bu bağlılıktır. Gerçekte, genel olarak, dünya görüşüne bağlı olmayan bir ilim düşünülemez. Çünkü, şekillendirici bir geri temel olarak tesir eden bu bağlılık, her çeşit bilginin imkânının şartıdır. Böylece bilgi, her vakit, belli bir dünya görüşü ile ilgili olan bir zemin üstünde gelişir.[136]

Bu iki gruba ait, kişinin sahip olduğu özellikleri örnekleyecek olursak başta temel özellikler olarak; öznenin canlı, insan ve akıllı olması sıralanabilir. Bunlara ek

---

[134] Krş. H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, trc. Mehmet Dağ, Samsun, etüt yay., 2000, s. 33; Aydın, Mustafa, *Bilgi Sosyolojisi*, s. 45; Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 14; Koç, Zafer, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, s. 73.

[135] Zahide Arslan, *Dilthey Hermeneutiğinin Oluşumu ve Temel Kavramları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla Üniv. SBE, Muğla, 2007, s. 47 vd.

[136] Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 39-40.

olarak; fıtrat, karakter, halet-i ruhiye, cinsiyet, nesep-etnik durum, yakın-uzak çevre, yaşadığı zaman, kendi yaşı, vatan, mukîm olduğu yer, seyahatler, eğitim, eğitim alınan hocalar-kurumlar, ilimler, kaynaklar, kültür, dil, mezhep, toplum içerisindeki statü, meslek, görev, eser, üslûp, amaç, niyet ve bunun gibi daha birçok özellik sayılabilir. Bu saydığımız özelliklerin her birisi kişinin öznelliğinde ve dolayısıyla zihnî bir faaliyet olarak oluşan yaptığı yorumda etkili olacaktır. Bu özelliklerin her birisi yorumlama faaliyetinde etken olduğu gibi zikredilen özelliklerin öznenin kendi yaratılışına uyumu ve öznenin sahip olduğu özelliğin az veya çok olması da kişinin yaptığı yorumu ayrıca etkiler ve farklı öznellik alanlarının oluşumuna sebep olur. Böylece kişinin kendine ait olan özelliğe uyumu, az veya çok miktarda sahip oluşu ayrıca sahip olduğu özelliğe vukufiyeti, yorumun öznelleşmesinde kendisini hissettiren farklı birer etkendir. Mesela kişinin zekâ ve donanım olarak sahip olduğu ilme yatkınlığı ve sahip olduğu ilim miktarı (bir veya birçok ilme sahip olması) ayrıca sahip olduğu ilme vukufiyeti ve ilimdeki uzmanlık derecesi hepsi kişinin yaptığı yorumu ayrı ayrı etkileyecektir.

Kişiye ait olan özelliklerin bilme süreci içerisinde hem kişinin kendinin hem de her öznenin ayrı ayrı, farklı şekilde algılama ve anlamalarına sebep olacağını ve bunun iki ayrı öznellik alanı oluşturacağını söylemiştik.[137] Yorumlama süreci düşünüldüğünde ise üçüncü bir faktörün yani muhatabın öznelliğinin de bu iki öznellik alanına ek olarak hesaba katılması gerekmektedir. Öznenin haricindeki öznelerin varlığının yoruma etkisi ise iki farklı açıdan ele alınabilir. Bu iki yaklaşımın yorumun ne olduğuna, yani nesnel olarak nasıl kavranacağına ait temel ilkeleri barındırdığı söylenebilir. Yorumlama kavramının anlam alanı düşünüldüğünde Schleiermacher ve Dilthey'de ortaya çıkan bir şey olarak hermeneutik yorumdaki, yazarın niyetinin, söylemin ilk durumundaki primitif alıcıların /muhatapların bakış açısından tanınması teklifi oldukça önemlidir. Bu teklif yorumun ortaya çıkmasında, muhatabın sahip olduğu özelliklerin ve kendisinin ne kadar etkin olduğunu açıkça göstermektedir. Böylece yazarın ve niyetinin oluşturduğu öznellik kadar, ilk dinleyicinin/muhatapların oluşturduğu öznellik de öne

[137] Krş. Mevlüt Erten, "Kur'an'a Yaklaşımda Bilgi-Yorum İlişkisi", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2002, cilt: VI, sayı: 10, s. 35-7.

çıkarılmaktadır.[138] İkinci teklif ise Karl Theodor Jaspers'e, (1883-1969) ait bir söz üzerinde temellendirilmektedir. Jaspers: "Başkalarıyla iletişim içerisine girmeden asla kendim olamam" demekle kişiye ait olan özelliklerin oluşturduğu yorumun ancak, her ferdin ayrı ayrı kendilerine ait olan özelliklerle oluşturdukları yorumlar arasında anlam kazanacağını göstermektedir. Elbette bununla iletişimin; ne tek başınalığın iptali ne de başkasında erime olduğu düşünülmelidir.[139]

Ayrıca genel anlamı dâhilinde yorumlamanın öznellik alanları içerisinde kalan metin ve bilgi olgusunun da, yukarıda belirttiğimiz kişiye ait olan özelliklerden kaynaklanan öznellik alanları kapsamında kalacak şekilde farklı öznellik alanlarına kaynaklık ettiği söylenebilir. Metinden kaynaklanan öznellik alanları, bir tez çalışmasına konu olabilecek kadar geniştir.[140] Bu sebeple biz bu bölümde metinden kaynaklanan öznelliğin uç sınırına ait iki yaklaşımı sergilemekle yetineceğiz. Yorumlama, hakikatin ötesinde artı değerler barındırmaktadır. Yazarın oluşturduğu metin veya ortaya çıkan söylem, yazarın öznelliğinden kaynaklanan birçok artı anlamı da içermektedir. Bu anlamların bir kısmı yazarın niyeti ve bilgisi dâhilinde metinde bulunurken yazarın niyetini ve bilincini aşan birçok artı anlam da yine yazarın veya yorumcunun ortaya koyduğu metin veya söylemde yer almaktadır.[141] Bu durumun

---

[138] Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*; trc. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007, s. 30.

[139] Otto Friedrich Bolnow, *Varoluş Felsefesi: Kierkegaard-Hiedegger-Jaspers*; trc. ve der. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Efkar Yay., 2004, s. 56.

[140] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 75-82; Görener, "Tefsir Usûlü ve Kur'ân İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", s. 237; Doğan Günay, *Metin Bilgisi*, Multilingual, İstanbul, 2003, s. 122; Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998; Temel Yeşilyurt, *Sözün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, Ankara, İlâhiyât, 2007; Abdullah Temizkan, *Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE. Ankara, 2008, s. 50-9, 63-77, 106-8, 116-20; Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 19; Süleyman Gezer, "Kur'ân'daki Belirsiz Anlatımlar / Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım", Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, cilt: I, sayı: 2, s. 253-264; Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", İslâmî İlimler Dergisi, 2007, cilt: II, sayı: 1, Kur'ân Özel Sayısı: 2, s. 8; Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yay., İstanbul, 1996; Hatice Güler, *Âl-i İmrân Sûresi 7. Ayeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2008; Mevlüt Erten, *Mübhematü'l-Kur'ân*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1992, s. 78-96; Mustafa Öztürk, "Mübhematü'l-Kur'ân ve İmamiyye Şiası", Dini Araştırmalar, c. 3, sayı 8, s. 126-133.

[141] Bkz. Ricoeur, Paul, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*; trc. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.

oldukça karmaşık ve öznel görünmesine rağmen Gadamer'in metinle ilgili olarak ortaya koyduğu görüş düşünüldüğünde oldukça basit kalmaktadır. Gadamer, metnin anlamının yorumcu için yazarın niyetiyle sınırlandırılmamasını öngörür. Metnin anlamı ona göre, yazarın ve yorumcunun "ufuklar karşılaşması" sonucunda, beraber olarak ortaya koydukları bir üründür.[142] Böylelikle sınırlandırılamayacak olan öznellik ve metin anlamlarının da önü açılmış olur. Her zaman vurguladığımız gibi bu yaklaşımla da Gadamer'in ön yargısız anlamanın olmayacağına bağlı realiter tavrıyla sınırsız bir öznelliğin değil, doğru ön yargı teklifiyle nesnelliğin peşinde olduğu ayrıca belirtilmelidir.[143]

Yorumun öznellik alanları içerisindeki konumuyla bilgi edinme süreci iki farklı yönüyle değerlendirilmelidir. Bunlardan birincisi bilgi edinme sürecinin ilim dallarına göre kazandığı farklı anlamların söz konusu olması, ikincisi ise bilginin kimi zaman kat'î, kimi zamansa zannî kaynak, yol ve metodolojilerle yani nesnel ve öznel olarak elde edilmesidir. Burada öznel görülen ilim dalının, kaynağın, yol ve metodolojinin mutlak olarak öznel olarak algılanıp algılanmayacağı veya gelişen ve değişen süreç içerisinde öznel olarak kalıp kalmayacağı da ayrı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu öznelliğin nesnel bilgiye ulaşmaya, yerine göre engel veya yardımcı olup olmayacağı da önemli bir husustur. Kimi zaman ise söz konusu öznelliğin nesnel bilgiye ulaşmak için etkisiz olup olmadığı da tartışılır ki, giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi bu, yorumda öznellik açısından daha temel bir problemi ortaya çıkartmaktadır.

Bilgi edinme sürecinin ilim dallarına göre kazandığı farklı anlamların söz konusu olması ve bu anlamlılığın mantıksal bir değere sahip olması oldukça önemlidir. Bu sebeple tek bir ilim dalını esas alarak veya sadece nesnel olduğu rahatlıkla, açık ve seçik görülen bilimleri ilim kabul ederek bunun dışında kalanları ilim olarak kabul etmemek, yanlış bir yönelimi ifade etmektedir. Nitekim tefsîr âlimlerinin bilgi

[142] Doğan Özlem, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları: (Kavramlar ve Tarihleri II)*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006, 44-5.
[143] Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York 1988, Continuum Publishing, s. 490-491.

anlayışının, daha çok Kur'ân'ı anlamaya yönelik olarak ortaya çıkan Kur'ân ilimleriyle irtibatlı olduğu görülür. Ayrıca bu ilim anlayışının zaman içerisinde değişime uğradığı da ifade edilebilir. Mesela son dönemlerde ise, bu anlayışın Kur'ân ilimlerinin yanında tefsir metodolojisini de içine alan bir kapsama sahip olduğu söylenebilir.[144] Hadisçilerin bilgi anlayışında, genel anlamda din bilgisi özel olarak da hadislerin bilgi olarak sunulduğu görülür. Hadisçilerin bilgi anlayışlarının temelini ise hadislerin araştırılması, kaynağına nispetinin tespiti, öğrenilmesi, aktarılması, kayda geçirilmesi gibi rivâyetle ilgili faaliyetlerin yanı sıra anlaşılması, eğitim ve öğretimi, hayata geçirilmesi gibi noktalar teşkil eder.[145] Bu ilim için de rivâyetü'l hadisten, dirâyetü'l hadis şeklindeki metodoloji yönünde bir değişim süreci geçirildiği belirtilebilir.[146] Mutasavvıfların bilgi anlayışları ise özellikle ma'rifet kavramıyla irtibatlıdır. Tasavvufçular, bilgi konusunda daha çok ahlâkî bir arınma ve yaşama sonunda ilâhî bir lütufla ortaya çıkan keşif ve ilhâm üzerinde dururlar. Ancak onlara göre tasavvufî bilgi, öznel bir mahiyete sahip olup, bu bilgiye şahsî bir zevk ile ulaşıldığı için başkalarına aktarılamaz. Fakat bu bilginin tecrübe edilmesinin yolu gösterilebilir ki, bu da, tamamen manevî bir yolculuktan (seyr u sülûk) ibarettir. Mutasavvıflar, duyuların ve aklın sağladığı bilgileri yetersiz olarak kabul ederler.[147] Bu ise kendi iç tutarlılığı açısından bir nesnellik arayışı olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla nazarî yola girmektense, kalbin her türlü kötü duygulardan temizlenerek ilâhî ilhâma hazır hâle getirilmesi daha güvenli ve nesnel bir yoldur.[148] Tasavvufçular duyu ve akıl kaynaklı bilgiye mesafeli yaklaşırken felsefeciler açısından akıl, zarûrî ve iktisâbî bilginin kaynağıdır. Burada akıl, zarûrî bilgide kesin bilgi sağlarken, iktisâbî bilgide kullanılan malzeme ve izlenen yönteme göre kesinlik ya

[144] İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yayıncılık 2001, s. 77-78.
[145] Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 78-80. Temel hadis kaynaklarının bilgi konusundaki muhtevaları ve yaklaşımları hakkında Bkz. Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, trc. Lami Güngören, İstanbul: Ufuk Kitapları 2004, s. 95-119.
[146] Bkz. İsmail L. Çakan, "Dirâyetü'l Hadis", DİA, İstanbul, 1994, IX, 366-7.
[147] Akıl, vahiy ve duyular arasındaki bilgi ilişkisinin hiyerarşik mahiyeti için bkz. Yasin Pişgin, *Kur'ân'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'ân Tefsirine Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2008, s. 65-72.
[148] Necip Taylan, "Bilgi", DİA, VI, İstanbul, 1992, s. 160; Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 85-86. Tasavvufçuların bilgi konusundaki görüşleri ve ilgili tartışmalar için bkz. Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 177-213.

da zan taşıyan bilgiye ulaştırabilir.[149] Yine ilmin çeşitli disiplinler içerisindeki farklılaşmasının sonucu olarak felsefecilerin, kelâmcıların aksine kesin olmayan verileri de ilim olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.[150] Bununla birlikte tahmin ve zan; ictihadla kavranabilen bir kısım ibadet, amel ve taabbüdât alanında duyulan zorunlu ihtiyaç sebebiyle mazur sayılabilirken diğer hususlarda mazur sayılmayabilir.[151]

Nesnellik ve öznellik arasındaki konumu açısından ilim dallarının farklılığı gibi bilginin beşerî veya ilahî oluşu da farklı kategorileri temsil etmektedir. Fakat bu farklı kategorilerde oluştan kaynaklanan ihtilaf, telif edilemeyecek türden değildir. Ayrıca bir ötekisinin reddedilmesi mânasına da gelmemektedir. Böylece kendi iç çeşitliliğiyle İslâm bilgi anlayışı, makul bir yapıdan oluşur. Dolayısıyla anlaşılabilirlik ve savunulabilirlik özelliklerine sahiptir. Kendisine has işleyişi ve sınırlarıyla İslâm bilgi anlayışı ilâhî bilgiyi esas aldığı kadar insânîdir ve gerçekçidir.[152] Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîmdeki ilim kavramı da sadece ilahî ilme, Allah'ın ilmine veya vahye delalet etmemekte; bunlarla birlikte insanların ve diğer varlıkların kabiliyet ve çabalarıyla elde ettikleri beşerî bilgiye de tekâbül etmektedir.[153] Yapılan tanımlardaki gerçeklik vurgusu İslâm bilgi anlayışında âlim ile malûm arasındaki ilişkinin kesinliğini göstermektedir.[154] Bu ise bu bilgi anlayışına göre sofistlerin bilgi teorilerinin inkârı anlamına gelmektedir. Öte yandan bilginin türleri içerisinde, bilgiye kulun dahlinin bulunduğunu îmâ etmekte olan "iktisâbî" ya da "kesbî" olarak isimlendirilen bilgi çeşitlerinin yer alması, bu tanım ve sınıflandırmalarda öznellik tasniflerine gidilmesini gerektirecek öznellik çeşitlerine yer verildiğini göstermektedir. Ayrıca söz konusu bilgi türünün elde edilme yoluna/metoduna işaret edilerek bilginin "nazarî" ve "istidlâlî"

[149] Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 49.
[150] Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn*; thk. Lütfi Abdülbedi'; trc. Abdünnaim Muhammed Hasaneyn; racea Emin Huli, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1963, II, 1219.
[151] Krş. el-Gazâlî, Ebu Hâmid, "Kanûnü't-Te'vîl", trc. Aybakan, Bilal, İslamî Araştırmalar Dergisi, 2000, Sayı 3-4, Cilt XIII, 524. Ayrıca bkz. Ebû Hâmid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mecmuatu Resâili'l-İmam Gazzâlî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006, VII, 128.
[152] Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 61.
[153] Musa Bilgiz, *Kur'ân'da Bilgi: Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 25.
[154] Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 28.

olarak isimlendirilmesi, olumlu öznelliğin kaynaklarından; her öznenin farklı metotlara sahip olma imkânının, bilginin tasnifinde göz ardı edilmediğini ifade etmektedir.[155]

İslâm bilgi telakkisinin oluşum sürecinde her ne kadar öne çıkan özellik kesinlik arayışı olsa da insânî gerçeklikler dikkate alınarak kesin bilgiye ulaşmanın her zaman mümkün olmadığı da kabul edilmiştir. Bu nedenle bilgi anlayışının oluşum sürecinde, bilgide kesinlik hedef olmakla birlikte, ona giden süreçlerin görülmesi, onunla karıştırılabilecek ihtimallerin fark edilmesi ve diğer bilgi seviyelerinde ne yapılması gerektiğinin bilinmesi açısından bütün bilgi seviyeleri gündeme alınmıştır.[156] Her ne kadar zandan uzak durulmaya çalışılmışsa da zannın, eksikliği ya da fazlalığına göre birçok mertebesi vardır. Zannın değişik desteklerle güçlenmesi durumunda kesinlik ortaya çıkabilmektedir.[157] Bu durumda daha işin başında zannî bilginin ilim olarak kabul edilmemesi, sonrasında ulaşılabilecek kesin bilgiden mahrum kalma sonucunu doğuracaktır. Bu sebeple kişiye ait özellikler içinde yer verdiğimiz bilgi tür ve metotlarında öznel bilgiyi dışarıda bırakacak bir kategorizasyona gidilmemelidir. Bu kendinden emin ve hâkim tavır, yorumcuya öznel bilgi ile nesnel bilgiye ulaşma imkânını sağlayacaktır.

2.3. Gerçeğe Aykırılık

Subjektiflik kavramının üçüncü ve son bir anlamı daha vardır. Bu son anlamdaki subjektiflik, sınırsız, hakikatten ayrı bağsız ve bağımsız keyfîliktir. Aynı zamanda her çeşit peşin hükümlere ve keyfî rastgeleliklere bağlılıktır. Bu çeşit peşin hükümler ve rastgele isteklerle konunun kavranılabilmesi ve doğru olarak aktarılabilmesi imkânsızdır. Kavranılmamış ve gerektiği üzere aktarılmamış doğru bir yoruma ulaşıldığında bile metodolojik olarak bu süreç yanlış olacaktır. Keyfî ve rastgele olan subjektiflik, bilginin ilintilerini karartır, konunun kendisini görmeye engel olur ve

[155] Krş. Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 103; Ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*, İstanbul: Furkân Yay., 1982, s. 31-47.
[156] Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 371.
[157] Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 327.

kişinin kendisini ve muhataplarını yanıltır.[158] Burada bağsız ve bağımsız vasıflandırması üzerinde durmak gerekmektedir. Subjektiflikle kastedilenin genel bir ifadeyle nesnellikten ayrılmadığını ifade etmiştik. Yorumcu keyfilik ve rastgelelik içerisinde kullandığı olumsuz öznellik şeklinde de aslında görüşünün nesnel olarak algılanmasını sağlayacak temellendirmelerde bulunacaktır. Fakat bu temellendirmeler ve gösterilmeye çalışılan ilinti ve irtibatlar sadece; gerçekliğe ve hakikate uymayan, kişinin bağlamlarından kopardığı ve böylece anlamsızlaştırdığı, sanal, sadece kendi zihnine bağlı ve hakikati olmayan zihnî ürünlerden ibaret olacaktır.

Subjektifliğin daha önce söylenmiş olan iki formu ile bu sonuncusu arasında çok köklü bir ayrılığın var olduğunun vurgulanması konumuz için ayrı bir önem arz etmektedir. Daha önce sözünü etmiş olduğumuz ilk iki subjektiflik formu, bilginin bölünmeyen ve bütünsel olan özü ile ilgilidirler. Bunlar, ilkin bu şekilde obje ve süje birliğinin temin edildiği, bütünsel bir bilginin meydana çıkmasını sağlarlar. Bilgi edinmenin ontolojik ve epistemolojik süreçleri içerisinde bu tip öznellik çeşitleri bilgi ve yorumun mahiyetinin ortaya koyduğu bir gereklilikle kendilerinden vardır. Bundan dolayı, subjektifliğin bu ilk formlarından kaçınmaya imkân yoktur. Çünkü bunlar, yorumun dolayısıyla da belli şartlar altında hakikatin meydana çıkmasında bazen yardım edici, bazen de yapıcı bir rol oynarlar. Buna karşılık, rastgele subjektiflik, süje ile konu arasındaki gerçek ilintiyi karartır ve hakikatin ortaya çıkmasına engel olur. Bu son anlamdaki subjektiflikten kaçınmak mümkündür ve kaçınılması gerekir.[159] Aslında menfî bir yönelişi belirten bu şekildeki subjektifliğin kaçınılmaz değil de iradi oluşu, dinin ilkeleri ve yorumlamanın imkânları beraber düşünüldüğünde "Teklîf-i mâ lâ yutâk" kapsamında dini bir gereklilik olarak kabul edilmelidir.[160] Böylelikle insan yaptığı yorumda menfi öznelliğe ancak kendisinin veya diğer irade sahibi varlıkların yönlendirmesi sonucunda maruz kalacaktır.

---

[158] Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 39.
[159] Birand, *Kamıran Birand Külliyatı*, s. 39.
[160] Bakara, 2/233, 286; Enâm, 6/152; Arâf, 7/42; Buhari, Savm, 49; Müslim, "İman", 199. Ayrıca bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", DİA, XXXX, 385-7.

Sonuç olarak yorumda öznellik sınıflandırmaları açısından öznelliğin birçok fonksiyonunun olduğu görülmektedir. Bunlar yapıcı/keşfedici, kolaylaştırıcı-doğrulaştırıcı/zorlaştırıcı-yanıltıcı[161] ve yıkıcı/karartıcı öznellik şeklinde üç grupta incelenebilir. Yapıcı/keşfedici konumuyla öznellik objenin anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlayan bir faktör olması sebebiyle olumlu bir anlam alanına sahiptir. Buna rağmen ortaya çıkan anlam ve yorumun sadece öznenin kendisi tarafından bilinmesi durumunda -ki bunun aksi de mümkündür-, bir başkası tarafından bilinememe sebebiyle bu öznellik şekli, gerçeğe aykırılık anlamında olmamakla birlikte, herkes tarafından anlaşılmaması itibariyle nesnel yorumun karşısında bulunmaktadır. Özneye ait olan özelliklerin tesiriyle farklı bir öznellik, kolaylaştırıcı veya zorlaştırıcı öznellik çeşidi ortaya çıkmaktadır. Bu öznellik çeşidi ile ortaya çıkan anlam ve yorumun özneye ait oluşu açısından mutlak mânada doğru veya yanlış olduğu söylenemez.[162] Sadece her bir öznenin kendilerine has farklılıklarla hakikate uygunluk açısından olmasa da farklı oluştan kaynaklanan öznellik alanları oluşturduğu söylenebilir. Yıkıcı/karartıcı olarak vasıflandırdığımız öznellik şekli ise gerçeğe aykırı, sadece öznenin hevâ ve hevesine bağlı olan keyfî yorumu nitelendirmektedir. Diğer iki öznellik çeşidinden varoluşsal olarak kaçınmanın imkânı ve gereği yokken keyfî öznellik ve yorumdan kaçınmak ise mümkündür.

[161] Elbette hakikatin bulunmasını kolaylaştıran özellikler, elde edilmeleri açısından zor olabildikleri gibi; hakikatten uzaklaştıran, hakikate ulaşılmasını zorlaştıran, yanıltıcı özelliklerin ise elde edilmesi kolay olabilir. Krş. el-Gazâlî, "Kanûnü't-Te'vîl", s. 523. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Mecmuatu Resâili'l-İmam Gazzâlî*, VII, 126.

[162] Mutlak olarak doğru veya yanlış oluş bu öznellik çeşidinde öznenin kendisine değil sahip olduğu özelliklere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN YORUM GELENEĞİNDE ÖZNELLİĞİ YANSITAN SINIFLANDIRMALAR

Yorum ve öznellik kavramlarını ele alırken mümkün olduğu kadar işlediğimiz kavramın etimolojik, terimsel vb. anlamlarını ayrıntılı bir şekilde konunun bütünlüğü içinde vermeye çalıştık. Yorum ıstılahları ve nesnellik-öznellik ayrımı merkezli bu ıstılahlar çerçevesinde üretilen yorumlama yöntemleriyle ilgili bu bölümde ise konu ilk bölüme nazaran farklı bir işleyiş tarzıyla sunulacaktır. Çünkü temel İslam bilimlerine ait yazılmış birçok kitap ve tezde tefsir ve te'vîl, tefsir geleneğinin genelinde; rivâyet ve dirâyet kavramları ise özellikle son asırda yapılan tefsir çalışmalarında hali hazırda ayrıntılı olarak incelenmiş durumdadır. Bu sebeple biz bu kavramların tezimizi ilgilendiren öznellik alanlarına dikkat çekerek bu bölümü işlemeyi tercih ediyoruz. Elbette bu açıklamamız, tezimizin gerektirdiği bakış tarzımızdan kaynaklanan bu kavramlarla ilgili olarak daha önceden fazlaca değinilmeyen farklı alanların, ayrıntılı bir şekilde incelenme ihtiyacının giderilmediği şeklinde de anlaşılmamalıdır. Bu bölümde kavramlar hakkında yapılan açıklamalar üç farklı hareket noktasına sahiptir. Bunlardan birincisi bu kavramların sözlük anlamları açısından öznellik ve nesnelliğe tekabül eden bir anlam alanlarının olup olmadığıdır. İkinci hareket noktası ise ele alınan kavramların ıstılahlaşma süreçleri içerisinde, öznel/nesnel yorum ayrımının konumunun ne olduğu olmaktadır. Üçüncü hareket noktamızı ise tefsir ve te'vîl, rivâyet ve dirâyet şeklinde yapılan ayrımların Kur'ân yorumlarında öznellik sınıflandırmaları adına yeterli olup olmadığı sorusu şekillendirmektedir.

1. TEFSİR-TE'VİL AYRIMI

1.1 Tefsir Kavramında Öznellik

1.1.1. Sözlük Anlamı Açısından

Tefsir kelimesi "فسر" ya da taklib yoluyla "سفر" köklerinden gelmiştir.[1] Her ne kadar bu cümlede ilk planda iştikakın kastedildiği anlaşılsa da taklible kastın iştikak mı yoksa mâna birliği mi olduğu açık değildir. Çünkü taklible kastedilenin mâna birliği mi olduğu yoksa iştikakın mı bulunmaya çalışıldığı dilin vaz'î veya tevkîfî olduğu görüşleriyle ilgili sahip olunan yaklaşıma göre değişecektir. Vaz'î olması durumunda vaz' edenin kim olduğuna (ilahî, beşerî, tabiata bağlı/doğal/tabi'î, ilahî ve beşerî, beşerî ve tabi'î, hepsi etken - ilahî, beşerî, tabi'î-)[2] bağlı olarak farklı öznellik alanlarının kabulü gerekecektir. Tabiî ki mantıksal tutarlılık adına dile getirdiğimiz bu ifademiz için araştırmacılar istisnalar bulmakta zorlanmayacaktır. Bu istisnalar da teorik olarak oluşturulan öznellik alanlarının, pratikte görüldüğü üzere metodolojinin getirdiği öznellik alanlarına ek olarak daha birçok faktörün etkisinde kaldığını göstermektedir. Kelimelerin iştikakı ile ilgili semantik düşünceyi İbn Faris (395/1004), dördüncü asırda Kûfe ekolüne yeniden can vererek yoğun bir şekilde başlatmış olsa da dinî çekincelerle olsa gerek, onun dilin tevkîfîliğini savunması oldukça şaşırtıcıdır.[3] Bununla birlikte "فسر" ve "سفر" kökleriyle ilgili olarak ister mâna ister iştikak kast edilsin, ister nesnel isterse öznelliğin cari olduğu bir temellendirmeye gidilsin pratikte kelimelerin anlam alanları itibariyle dinamik ve öznel unsurlardan etkilenen bir mahiyete sahip oldukları

[1] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1413/1993, V, 3413; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Mısır, 1306. III, 470. ayrıca bkz. Süyûtî, *el- İtkân*, II, 173; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 5. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1985, s. 213.

[2] Gazzâlî dillerin kökeni ile ilgili ıstılâhî, tevkîfî, Tevkîfî olarak başlayıp ıstılâhî şekilde devam ettiğine dair üç ayrım yapar. İbn Cinnî ise dilin toplumsal uzlaşım ve uylaşıma yani muvâdaa'ya bağlı olduğunu savunur. Bkz. Ebu Hâmid b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfa fî İlmi'l-Usul*, el-Matbaati'l-Emiriyye, I. Baskı, Mısır, 1322 h, II, 320; Ebu'l-Feth Osman el-Mavsılî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Tah. Muhammed Ali en-Neccar, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır 1952, I, 40-1. Dilin kökenine ait batılı ve doğulu düşünür ve dilcilerin görüşleri için bkz. Koç, Zafer, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, s. 83-99.

[3] H. Fleisch, "İbn Fâris", trc. Kaya, Mustafa, Tülücü, Süleyman, Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, sayı: 34, s. 211.

görülecektir. Ayrıca isimlendirmesi yapılmasa da Halil b. Ahmed'den (175/791) bu yana gelen iştikak-ı sağir, kebir ve ekber'le[4] kelimelerdeki mâna birliğinin ortaya konulmaya çalışıldığı da açıkça görülmektedir. Bu ise kelimelerin mutlak mânada kendilerine ait tamamıyla dış unsurlardan bağımsız bir anlam alanlarının olmadığının anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu itibarla işleyeceğimiz kavramlar tevkîfî bir mahiyete sahip dahi olsalar, ki Kur'ân'da kullanılmaları açısından bu şekilde kabul edilebilir, süreç içerisinde özellikle ıstılahlaşma safhalarında birçok öznel unsura maruz kalarak şekillenmişlerdir.

Ne var ki tefsir kelimesiyle ilgili serdedilen bu iştikak oldukça uzak bir ihtimal gibi gözükmektedir.[5] Zira lügat ve sarf kurallarına uygun kökü bulunan bir kelimenin aslını, anlam birliğinden dolayı taklib yoluyla başka bir kelimede aramanın bir zorlama olduğu söylenebilir.[6] Bu yaklaşımın hangi sebeple ortaya çıkmış olduğuna dair düşüncemizi ise ilgili bölümde belirteceğiz. Bu tereddüdümüzü dile getirmekle birlikte bu iki kökün anlam alanının bilinmesinde tanımlama sürecinin oluşumu açısından fayda mülahaza ettiğimizi belirtmeliyiz. Bu iki kökün anlam alanı; "سفر" duyu organlarıyla kavranabilecek bir kapalılığı açmak, "فسر" akıl ile kavranabilecek bir mânayı açıklığa kavuşturmak şeklinde taksim edilebilir.[7] Ayrıca Emin el-Hûlî'ye göre "فسر" ve "سفر" köklerinin her ikisi de keşif mânasında olmakla birlikte "سفر" kelimesinde zâhirî ve maddî bir keşif, "فسر" kelimesinde ise manevî bir keşif söz konusu olmaktadır. Bu

[4] Ali Abdulvâhid Vâfî, *Fıkhu'l-Luga*, Kahire; Mektebetu Nahdati Mısr, 1393/1973. s. 139, 142 vd.
[5] Farklı bir değerlendirme için bkz. Abdu'l-Âl Sâlim Mükerrem, "Kur'ân-ı Kerim'in Kur'ân-ı Kerim'le Tefsiri, trc. Mücteba Uğur, Diyanet İlmi Dergi, 1973, cilt: XII, sayı: 6, s. 339.
[6] Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 21 (38 nolu dipnot); Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 125; Müsaid b. Süleyman b. Nasır Tayyar, *et-Tefsirü'l-Lugavi li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422/2001, s. 19. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", İslami Araştırmalar, 2001, c.14, Sayı:1, s. 77.
[7] Yazır, (1361/ 1942) "fesere" nin kamustaki mânası mahsusayı (duyuları) ilgilendiren bir açma işlemini gösterse de Ragıp'ın "aklın kabul edebileceği bir mânayı ortaya çıkarmak" şeklindeki izahı sebebiyle "fesere"nin his için değil akıl için ortaya koymak mânasına geldiğini söyler. Bkz., Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1935, I mukaddime s. 26; Hüseyin b. Muhammed Ragıb İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986, s. 380; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul: Çağrı Yay., 1981, s. 239; Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, s. 20.

kelimelerin "tef'il" babındaki anlamı ise, mânayı keşfetmek ve izhâr etmek demektir.[8] İbrahim Görener'e göre ise bu iki kavram anlam bakımından birbirine çok yakın olsalar da fesera fiili daha ziyade "akıldaki mânanın açığa konulması" anlamını taşırken sefera fiili "nesnelerin göz önüne serilmesini ifade etmektedir."[9] Bu ayrımla bâtın ve manevî vurgusunun yanında zihnin sürece dâhil olması ve aynı zamanda bunun bir muhatabı kastederek ve göz önünde bulundurularak yapılmasıyla "فسر"nın "سفر"ya göre daha öznel bir anlam alanına sahip olduğu söylenebilir. Bu bilgilere ek olarak iki kökü de ayrıntılı olarak incelememiz, farklı öznellik alanlarının varlığının tespitini de kolaylaştıracaktır.

"سفر" kelimesi keşf anlamına gelmekle birlikte[10] "سفر" fiili nesnelerin göz önüne serilmesini ifade etmektedir.[11] Nitekim gece bitip de ortalık aydınlandığı zaman " أسفر الصبحُ" denilmektedir.[12] "es-Sefr" kelimesi muhtelif anlamalara geliyorsa da, Araplar arasında bu kelimenin daha ziyade kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak gibi anlamlarda kullanıldığı görülür.[13] Fîrûzâbâdî'ye göre "sefera" kelimesi insanlar için kullanıldığında açmak anlamında kullanılmaktadır. Özellikle "قَدْ سَفَرَتْ الْمَرْأَةُ عَنْ وَجْهِهَا kadın yüzünü açtı" ifadesinde bu kelime zikredilmektedir.[14] Hatta insan dışındaki varlıklar için de kullanılan bu kavram,[15] insanlar arası bir ilişkiye delâlet etmekten çok nesnenin veya bireyin kendini veya kendine ait olan bir şeyi açmak mânasına gelmekte ve anlatmak mânasını açık bir şekilde içermemektedir.

---

[8] Emin Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*; trc. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı. İstanbul, 1995. 13; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 214. ayrıca bkz. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 341; Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 77.

[9] Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 300.

[10] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 294, İbn Fâris, *Mu'cemu Makayisu'l-Luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. bs., Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1970, III, 82.

[11] Bu konuda örnek olarak bkz: Süyûtî, *el-İtkân*, II, 173-174; Muhammed es-Seyyid Huseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Beyrut, 1987, s. 13-15; Mennau'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1981, s. 323-324. Ayrıca bkz. Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 300.

[12] Süyûtî, *el-Itkân*, II, 173.

[13] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, s. 214; Celal Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", Ebû Mansur Semerkandî Matüridî (862-944), 14 Mart 1986- Kayseri, 1986, s. 56.

[14] Ebü't-Tahir Mecdüddin Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhît*, Beyrut, 1987, s. 523, 587; Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 301.

[15] Özellikle sefera fiilinden türediğinde sabah, savaş, sürü, topluluk gibi kavramlarla birlikte kullanılmaktadır. Bkz. Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhît*, s. 523.

"سفر"nın "فسر" köküne kıyasla lafzın zâhirî anlamına tekabuliyeti ifade etmesi açısından daha nesnel bir mahiyette olduğu söylenebilir. Buna ek olarak "سفر"nın "فسر" gibi subjektif bir faaliyet olarak da nitelendirilebilen akılla oluşan anlamayı değil de daha nesnel olarak nitelendireceğimiz algılamanın duyum safhasını konu alması da aynı şekilde "سفر" nin nesnel mahiyetini göstermesi açısından değerlendirilebilir. "سفر"nin bu mahiyeti düşünüldüğünde, tefsir-te'vîl ayrımında tefsir için nesnel bir anlam alanı arayan zihniyetin, tefsirin iştikakı açısından bu kökün tercih edilmesinin veya böyle de bir ihtimalin var olmasının oluşturacağı nesnel zeminin peşinde oldukları söylenebilir. Tefsir kelimesinin iştikakıyla ilgili nesnel zeminin iki yönden desteklenildiği de düşünülebilir. Bunlar "سفر" sağladığı nesnel mahiyet ve "فسر"nın oluşturduğu öznel alandan uzaklaşmak şeklinde işlevselleşmektedir. Böylece nesnelleşmenin ikinci yönünü ilgilendiren bu iştikak; "فسر"nın akla "سفر"nin hisleri (duyuları) konu alan subjektif yapısına ek olarak Emin el-Hûlî''nin tasnifindeki tefsirin manevî keşfe yoğunlaşmasından[16] ötürü oluşan subjektif yapısının, tefsirin iştikakında nesnelliği ifade edecek farklı bir kök bulunmasıyla giderilmesi gayretlerinin sonucu olarak da görülebilir.[17]

"فسر", açıklamak, keşfetmek, izhar etmek ve üzeri kapalı bir şeyi açmak gibi anlamlara gelmektedir.[18] "Fesr" kelimesi İbn Manzûr'a göre kapalı olanı açmak, müşkil lafızdan muradı keşfetmek anlamlarına gelmektedir. Ayrıca "fesr" veya "tefsire" tabibin hastalığı teşhis için (vücuttan alınan) suya (üreye) bakması anlamında da

[16] Biz tefsirin bu yönünü subjektifliğe bağlamaktan çok anlamanın ve öncesinde algının imanî boyutunun da göz önüne alınmış olduğunun ifadesi olarak kabul etmekteyiz. Bu yönüyle tefsirin yorumda öznellik sınıflandırmaları bölümünde belirttiğimiz öznelliğin yorumun özneye ait olması şeklinde oluşan yorum realitesini de göz önünde bulundurduğu ifade edilebilr.

[17] Buna benzer bir yaklaşım "tefsir"le "et-tefsera" kelimeleri arasında bir bağlantı kurarak da sergilenmektedir. Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Metâbiu'l-Heyeti'l-Mısrıyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır, 1990, s. 262-263/ trc. 282; Çaykara, Faruk, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2007, s. 31; Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 68.

[18] Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1305, II, 606.

kullanılmaktadır.[19] Kendisiyle nesnenin mâna ve izahının bilindiği her şeye "o şeyin tefsire'si" denilir.[20] Tıpkı bir doktor gibi, bir müfessir de âyetin durumu, kıssaları, siyak-sibakı ve âyetlerin nüzûl sebepleri gibi çeşitli bilgiler doğrultusunda âyetin anlamını açıklığa kavuşturmaktadır.[21] Aynı zamanda tıpta uzmanlık ne kadar gerekli ve hayatî öneme sahip ise Kur'ân hakkında söz söylemek de o derece hatta daha çok uzmanlığa gerek duymakta ve hayatî önem arz etmektedir.[22]

Fesera ve tefsir; at sancılandığı zaman, bağırsaklarındaki gazı çıkarsın diye atı koşturmak, çevrede dolaştırmak anlamında da kullanılmaktadır. "Fesertü'l-ferase" cümlesinde olduğu gibi... el-Enbârî bu ifadenin tefsirle ilişkisini şöyle açıklamaktadır: "Müfessir de, maksud mânayı çıkartabilmek için âyetin metin ve mâna alanında zihnini ve düşüncesini dolaştırır, maksad-ı İlâhî'yi tespite çalışır."[23] Bu anlamı itibariyle tefsirin Türkçe yorum kelimesini açıklarken değindiğimiz, öznenin yaptığı bir faaliyet olarak, anlamı yürütme ve anlama yol aldırma anlamlarıyla bir uyum içerdiği de söylenebilir.

Celâleddin es-Süyûtî'ye göre ise "tefsir", beyân ve keşfetmek[24] Zerkeşî'ye göre açıklamak ve izhar etmek demektir.[25] Fîrûzâbâdî'ye göre "fesera" fiili "kapalı olanı açmak" mânasının yanı sıra "anlatmak" mânasını da taşımaktadır.[26] Râgıb el-İsfehânî'ye göre ise "fesr" kelimesi, "makul bir mânanın açığa çıkarılması" anlamındadır.[27] Bu izaha göre "fesr", teakkul (akıl yürütme, mânayı idrak etme) safhalarından daha sonraki bir eylemi ifade etmektedir. Çünkü makul mâna, akıl ile ulaşılmış bir şeyi ifade eder ki

[19] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 1095; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Dâru'l Sâdır, Beyrut. 1979, s. 473; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, II, 606.
[20] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 129; İbn Fâris, *Mu'cemu Makayisu'l-Luğa*, IV, 504.
[21] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 147; Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", s. 56.
[22] Krş. M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, Kayseri, 1992, s. 44.
[23] Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, s. 43, 44; ayrıca bkz Şahin Güven, *Çağdaş Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu*, İstanbul: Şura Yay., 2001, s. 33; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148.
[24] Süyûtî, *el-Itkân*, II, 173.
[25] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 147; Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", s. 56.
[26] Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhît*, s. 523, 587; Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 301.
[27] İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 571.

buradaki eylem akıl yürütmedir. Oysa fesr kavramı, bu eylemi değil, akıl yürütme sonunda ortaya çıkanın açığa çıkarılmasını da anlatmaktadır.[28]

Görülüyor ki tefsir kavramı teknik ve ıstılâhî olarak kullanılmadan önce "bir metnin başka bir kişiye açıklanması" anlamından başka bağlamlarda da kullanılmıştır. İnsanlar için kullanıldığında ise bu terimin anlamı, ferdî bir olayı anlatmaktan daha ziyade insanlar arası ilişkiden doğan sonuçları belirtmektedir.[29]

Tefsir kelimesi hem kökünü oluşturan harfler hem de ait olduğu vezin açısından değerlendirildiğinde tefsir kelimesinin birçok yönden öznelliğe açık yapıda olduğunu görülmektedir. "ف-س-ر", Harfleri mahreçleri ve Arap dili içerisindeki kullanımlarından kaynaklanan mahiyetlerindeki zayıflıktan ötürü, tef'il vezni ise zayıf olanı güçlendirmeyi ve takviye etmeyi ifade edişi dolayısıyla, sistematik bir metoda bağlı kalınmadığı müddetçe tefsir ameliyesinin sağlam ve nesnel olamayacağını göstermektedir.[30] Ayrıca Arapça'da tef'il vezni mübalağa[31] mânasının yanında teksir ve teveccühü de ifade eder.[32] Bizâtihi tef'il vezninin kendi içinde mânayı keşf ve izhar etme anlamının da olduğu söylenmiştir.[33] Mübalağa için olan "tef'il" kalıbının kullanılmasının mantığının, müfessirin gerçek anlamı elde etmek için sûre-sûre, âyet-âyet, cümle-cümle ve kelime-kelime Kur'ân'ı durmadan araştırması olduğu

[28] Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 301. Örnek olarak bkz: Ebû'l Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan Bikâî, *Nazmu'd Dürer fî (min) Tenâsübi'l ay(ati) ve's Süver*, Dâiretu'l maârifi'l Osmaniyye, Haydarabad 1978, I, 246; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, I, 51-60.

[29] Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 301.

[30]Muhammed İbn Cemâ'a, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân: Dirâsetün fî'l Mefhûmi ve'l Menheci", http://vb.tafsir.net/tafsir10657/.

[31] Buradaki mübalağa kelimesi lüzumsuz abartı ve aşırılık anlamından ziyade söz konusu fiilin(fiil-fâil-mef'ul ayrımıyla birlikte) çokça yapıldığını ifade etmektedir.

[32] Abduh er-Racihi, *et- Tatbîgu's Sarfi*, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2004, s. 34-5; En-nevevi, Abdülhak, *Tedricü'l-edani ila kıraati şerhi's-Sa'd ala tasrifi'z-Zencani*, Salah Bilici Kitabevi, t.y., 26; İbrahim ez-Zencanî, *İzzi, (Mecmuatu's Sarf içerisinde)*, İstanbul: Eser Neşriyat, s. 126; *Kitab'ul-Binai fi's-Sarf, (Mecmuat'us-Sarf içinde)* İst-tsz., s. 214-215; Kadri Yıldırım, *Sistematik Sarf Bilgisi*, Form Ofset, Diyarbakır, 2004, s. 44-5.

[33] Ahmet İnam'ın İ. Cerrahoğlu'nun, Tefsir Usûlünden aktararak verdiği bu bilgi hatalı anlamaya, diğer taraftan dilin çok anlamlılığına örnek olabilir. Bkz. Ahmet İnam, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Karşılıkları: Tefsir ve Te'vil", Kur'ân ve dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu (17-18 Mayıs 2001), XV, 2002, s. 88; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 214.

söylenebilir.[34] Bu tevcih ise teksir mânasının sadece fiil üzerindeki etkisini açıklayan bir yapıya sahiptir. Oysaki teksir mânası, fiilin çokluğunu bildirdiği gibi fail ve mef'ulün çokluğunu da bildirmektedir.[35] Böyle düşünüldüğünde ise birçok müfessir, birçok âyeti, birçok kereler, birçok zamanda ve mekânda, birçok biçimde ve yöntemle, birçok gayeyle açıklamaya, apaçık hale getirmeye çokça çalışacaktır. Bu durum ise teksirin etkilerine âyetlerin açıklığı gösterdiği gibi farklı zaman ve mekânlardaki farklı müfessirlerin, kendilerinin ve tesirinde kaldıkları etkenlerin, öznellikleriyle tefsir faaliyetinde bulunacakları mânasını da beraberinde getirmektedir.[36]

Tef'il veznindeki teveccüh[37] mânası ise müfessirin, sahip olduğu Kur'ân algısının ve tasavvurunun,[38] tefsir faaliyetini yapmadaki niyet[39] ve amacıyla[40] birlikte bütün ön yargılarının[41] tefsire olabilecek etkilerini göstermesi açısından önemlidir. Burada ön yargı kapsamında incelenebilecek unsurların Kur'ân yorumu için önemi belirtilmelidir. Yorumda öznellik sınıflandırmaları açısından yaptığımız tasnif içerisinde, ikinci öznellik alanını belirleyen; "kişiye ait özelliklerin" bir kısmını ilgili bölümde örneklendirmiştik. Ön yargı ise Gadamer hermeneutiğinde de vurgulandığı

---

[34] Mükerrem, "Kur'ân-ı Kerim'in Kur'ân-ı Kerim'le Tefsiri", s. 340; Ömer Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vîl", Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, cilt: VIII, sayı: 2, s. 315.

[35] En-nevevi, *Tedricü'l-edani*, s. 26; ez-Zencanî, *İzzi*, s. 126; Yıldırım, *Sistematik Sarf Bilgisi*, s. 44-5.

[36] Teorik olarak değinilen bu çıkarımların tefsir geleneği pratiğinde karşılığının var olması önemlidir. Ayrıca Türkçe yorum kelimesiyle "fsr" kökü düşünüldüğünde sadece "açıklamak" anlamı açısından uyuşan tefsirin, tef'il babından çıkarılan bu anlamlarının, Türkçe yorum kelimesinin; yormak, zorlamak, yürütmek ve anlama yol aldırmak vb. anlamlarıyla birkaç yönden benzeştiği de söylenebilir.

[37] Bu açıklamaları yaparken teveccüh anlamına örnek verilen fiiler içerisinde كوّف (Kûfe şehrine yöneldi) ve "ما أخذ الفعل منه" ibaresiyle mutlak olarak sadece yön değil de herhangi bir şeye yönelimin ifade edilmesinin tespiti önemlidir.

[38] Kırca, Hayatın içinde hayatla birlikte Kur'ân'ı anlama (sorunlar yöntemler), s. 19-20 vd. Yorumcunun Kur'ân hakkındaki tasavvurları oldukça önemlidir. Kur'ân hakkındaki tasavvurlar üzerine tartışılan meselelerin başında ise Halku'l Kur'ân meselesi gelmektedir. Hz. Peygamberin ve Hz. Cebrailin metne öznelliğini katan, yapılandırıcı etkisi olan iki yorumcu olarak değil de Kur'ân lafzı açısıdan vahiy sürecinde (Hz. Peygamberin Kur'ân mânalarının tebliğindeki etkisi hariç tutulmaktadır) sadece aktarıcı bir unsur olarak kabul edilmeleri Kur'ân'a bakışı temelinden etkileyecek mahiyettedir. İlgili görüşler için bkz. Mustafa Altundağ, Kelâmullah Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı, M.Ü.İ.F.D., 2000, sayı: 18, s. 170, 181 vd.

[39] Krş. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı: yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yay., 1996, s. 131.

[40] Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 145; Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 76 vd.

[41] Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, s. 31.

gibi hem kaçınılması mümkün olmayan hem de doğru yoruma ulaşmak için en önemli unsur olma konumuna sahip olan bir özelliktir. Bu yönüyle ön yargının hem yorum için vazgeçilmez oluşu hem de etkisinin büyüklüğü açısından kişiye ait olan özelliklerin başında geldiği ayrıca bu özelliklerle ortaya çıkan öznellik alanını büyük ölçüde şekillendirdiği belirtilmelidir.

Tefsir kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir âyette bir defa geçmektedir. Furkân süresindeki âyette "... ve ahsene tefsiren (en güzel tefsir olarak)"[42] şeklinde geçen "tefsîren" sözcüğünü ise Abdullah b. Abbas (68/687) "tafsîlen (açıklama)" olarak yorumlamıştır.[43] Tefsir kelimesinin Kur'ân'da kullanımı açısından öznelliğe ve nesnelliğe açıklığı ise "Tefsir-Te'vîl Ayrımında Öznellik" bölümünde, tefsir ve te'vîl kavramları arasındaki farklılıklarla birlikte değerlendirilecektir.

1.1.2. Istılâhî Anlamı Açısından

Tefsir kelimesinin ıstılâhî anlamına geçerken gündelik dildeki kullanımın, hiçbir zaman bilimsel dildeki kullanımları kısıtlayıp tanımlayamayacağını, sonuçta bir ayrımın var olduğunu bu anlamda "bir kelimenin lügat ve ıstılah anlamı" ifadesinin sıklıkla kullanıldığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Lügat ve ıstılah anlamlarının örtüşmesi[44] veya farklılıklar arz etmesi tamamen olmasa da tarihsel sürece ve o konudaki bilimsel çevrelerin vereceği karara bağlıdır. Aynı zamanda bu ifadelerle, tefsir kavramının teknik anlamının sözlükteki açıklamalardan tamamen uzak olduğunu[45] kastetmediğimizi de belirtmemiz gerekmektedir.[46] Bununla birlikte ileride temas edeceğimiz üzere bir kelimenin ıstılahlaşma sürecinin birçok öznel etkiye açık olduğu da bilinmelidir.

---

[42] Furkân, 25/33.
[43] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 163; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-*İsraliyyât ve'l-Mevzûât fî Kütübi't-Tefsir*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 2005, s. 25-27.
[44] Meseleye ihtiyatlı yaklaşmakla birlikte Mustafa Öztürk; Lügat ve ıstılah anlamlarının örtüşmesinin tefsir kelimesinin "fesr" kökünden türediğinin bir göstergesi olarak kabul edilebileceğini söylemektedir. Bkz. Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 77.
[45] Krş. Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 300.
[46] Krş. Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, Konya: Esra Yay., 1997, s. 21.

"Tefsir" terimi, mutlak olarak "Kur'ân'ın sûrelerini açıklayarak görüşler ileri sürme, bunları yazma, beyân etme, şerh etme, yorumlama ve müşkil olan sözden kastedilen mânayı ortaya çıkarma" anlamlarına gelmektedir.[47] Bu arada tefsir teriminin, Kur'ân dışında genel anlamda eski felsefî ve ilmî eserlerin açıklanması ve izâh edilmesi mânasına geldiği ve diğer bütün ilmî eserlerdeki açıklamalar için de söz konusu olduğu unutulmamalıdır.[48] Ayrıca "tefsir" teriminin ıstılâhî mânası ile ilgili olarak yapılan tanımların, âlimlere ve âlimlerin içinde bulundukları zamana ve kültürel faktörlere bağlı olarak değiştiği gözlemlenmektedir.[49]

İbn Manzûr ve Zerkeşî tariflerinde müşkil olan lafızdan kastedilen -murad edilen- anlamın ortaya çıkartılması vurgusunu kullanırlar.[50] Ebû Hayyân el-Endelüsî (745/1344) ise tefsirin bir ilim olduğunu ve Kur'ân lafızlarını ve delâletlerini ve lafızların delâlet ettiği şeylerdeki sözün mahiyetini araştırdığını söyler.[51] Zehebî'nin tefsir tarifinde ise, beşer takati ve murad-ı ilahî kavramları öne çıkmıştır.[52] Cürcânî Ta'rifât'ta "bir âyetin mânasını, durumunu, nüzûl sebebini ve delâleti açık bir ifade ile belirtmek"[53] şeklinde yaptığı tanımıyla, diğer tariflerden farklı olarak tefsirin açık ve anlaşılır olması kaydını düşer. Bu tariflerde yapılan vurgular ise tarifi yapan âlimin tefsir ameliyesinin öznellik boyutuna ait bakışına dair belirtiler taşımaktadır. Her âlim tespit ettiği öznellik alanını tefsir tarifinde koyduğu kayıtla ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Aynı şekilde yapılan tanımların tefsir ameliyesinin nesnel bir hüviyete kavuşmasını sağlayacak unsurları belirttiği de söylenebilir. Bu unsurlar tanımlarda

---

[47] İbn Fâris, *es-Sâhibî fıkhul-Luğa ve sünenü'l-Arabi fî kelamiha*, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1328/1910, s. 162-163; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 443-447; Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhît*, s. 587, 1244, 1696; Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir Râzî; *Muhtâru's-Sıhâh*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1989, a 28, 404, 443; Mustafâ b. Şemseddin el-Karahisârî, *Ahteri Kebir*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, II, 123; İbrahim Mustafa-Ahmed Hasan Zeyyât-Hâmid Abdulkadir-Muhammed Ali Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul, 1406/1986, s. 688; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 162-165; Ebû Zeyd, *Mefhumun-Nass Dirâsetun fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 252-262; Ayrıca bkz. İnam, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Karşılıkları", s. 85-90; Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vîl", s. 315.

[48] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 214; Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", s. 58.

[49] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 78-84 vd.

[50] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 55; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149.

[51] Süyûtî, *Itkân*, II, 174.

[52] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 5.

[53] Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Ta'rifât*, Beyrut, 1992, s. 63.

zikredilerek, yapılan yorumda bunların dışına çıkılmaması böylece tefsir ameliyesiyle nesnel yorumun ortaya çıkması ön görülmüştür.

"Tefsir" teriminin her âlimin farklı noktalarda öne çıkardığı özellikleri içeren tanımları verdikten sonra her bir tefsir ilminin ortaya çıkardığı yorumlama sınırlandırmalarına bağlı tanımlarında varlığından bahsedilmelidir. Bu ilimler vasıtasıyla oluşturulan öznellik yönetimine dair, toparlayıcı mahiyetteki bir tanımla tefsir, "Kur'ân âyetlerinin inişini, ait oldukları sûreleri ve kıssaları, onlarda indirilmiş olan işaretleri, mekkî ve medenî olanların sıralanışını, muhkem ve müteşâbihlerini, nâsih ve mensuhlarını, hâss ve âmmlarını, mutlak ve mukayyedlerini, mücmel ile müfesserlerini bilmektir." biçiminde tarif edilmektedir. Zerkeşî'nin bildirdiğine göre bazı bilginler, bu tanıma "(Kur'ân âyetlerinin) helal ve haramını, va'd ve vaidini, emir ve nehyini, ibretler ve mesellerini bilmedir" kısmını da ilave etmektedirler.[54] Yapılan tanımların birincisinde Kur'ân algısının oluşmasını sağlayıcı ilimlerin öne çıkarıldığı ikincisinde ise özellikle lafzın anlamı üzerine vurgu yapıldığı görülecektir. Yorumda öznellik açısından baktığımızda bu şekildeki tanımların da yukarıda belirttiğimiz gibi farklı nesnel dayanakların sunulması ve yorumun öznelleşmesine karşı koyulan engellerin farklı bir şekilde ifade edilmesinden öte gitmedikleri görülecektir. Böylece her ne kadar öznellikten uzak durulmaya çalışılsa da farklı şartları ve kuralları içeren tanımlarla, yorumda öznellik sınıflandırmaları bölümünde değindiğimiz kişiye ait özelliklerden metodun farklılaşması temeli üzerinde, farklı metotların gerektirdiği farklı unsurlarla her seferinde, yeni öznellik alanları oluşturulmuş olacaktır. Elbette gösterilen bu gayretler gerçeğe aykırılık açısından da öznelleşildiği anlamına gelmemektedir. Yorumda öznellik sınıflandırmaları açısından tefsir ıstılahlarının bu şekilde farklılaşması genel itibarıyla kolaylaştırıcı ve doğrulaştırıcı öznellik olarak kabul edilebilir. Tefsir ıstılahlarının farklılaşmasıyla genelin haricinde oluşan diğer bir kısım ise, yorumu tüm nesnelleştirme gayretlerine rağmen zorlaştırıcı ve yanıltıcı öznellik alanlarını oluşturacaktır.

[54] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 147.

1.2. Te'vîl Kavramında Öznellik

1.2.1. Sözlük Anlamı Açısından

"Tefsir" kelimesinin etimolojik kökenine ilişkin farklı iki görüş bulunmasına karşın, "te'vîl" kelimesinin "evl" kökünden türeyen tefîl vezninde bir masdar olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Bu ittifakla birlikte Arap dilinde bir şeyin âkıbeti, varılması gereken sonuç ve bitimi, elde edilmesi arzu edilen netice, bir şeyin başlangıcı, yalın geçişli haliyle geri vermek; yalın geçişsiz haliyle bir şeyin eksilmesi,[55] asla geri dönmek, aile -kişinin ona, onun kişiye rücû etmesinden dolayı-, katran, şıra ve bal, yoğunlaşmak, zayıflamak, kilo vermek -aldığı kiloyu geri verme, aslına dönme-, erkek dağ keçisi, -dağa dönmesinden dolayı-, yönetmek, idare etmek, hükmetmek, takdir etmek, tefsir etmek, istemek, talip olmak, bir söz ile söylenen ne ise o, görülen ya da işitilen şeyin kendisi, bir şeyin hakikati, gerçek mahiyeti[56] gibi mânalara gelmekte olan te'vîl kelimesinin kökünün, belirlenen "el-evl, el-meâl, el-İyâle" mastarlarından hangisinden türetildiği ile ilgili usûlcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır.[57]

Birinci mastar olan "el-evl" kelimesi**,** geri dönmek ve döndürmek[58] ana anlamıyla birlikte; asla dönmek,[59] bir şeyden vazgeçmek, neticede bir şeye varmak, dayanmak, atfedilmek, olmak, bir halden başka bir hale dönüşmek gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

---

[55] Te'vîl kelimesinin anlam alanında bulunan eksilme fiili, olumsuz çağrışımı açısından değil de yoğunlaşma, aslına dönme, katkılardan kurtulma saf ve arı hale gelme anlamlarını da içeren olumlu çağrışımları açısından kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", s. 64-5

[56] Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*; thk. Abdüsselam Muhammed Hasan-Muhammed Ali Neccar, Kahire: Müessesetü Sicili'l-Arab, 1964, I, 458; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 33; I, 171; Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhît*, I, 197. Bkz. İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-Lüga*, I, 158 vd.

[57] M. Zeki Duman, "Kur'ân'da Müteşâbihât", Bilimname: Düşünce Platformu, 2005/3, cilt: III, sayı: 9, s. 28; Güler, Hatice, *Âl-i İmrân sûresi 7. Ayeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, s. 36.

[58] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 32; el-İsfehanî, *el-Müfredâd*, s. 38, Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, III, 1159-61.

[59] İsfehânî, *el-Müfredâd*, s. 38.

İkinci mastar olan "el-meâl" kelimesi, âkibet[60] sonuçta varılacak merci mânalarına gelmektedir. Bu anlayışa göre te'vîl, bir şeyin neticesini (âkibet) ortaya çıkarmak, ümit edilen maksada, beklenilen sonuca ulaştırmak gibi mânalara gelmektedir.

Üçüncü mastar olan "el-İyâle" kelimesi, "siyaset, yönetme, gütme, yönlendirme, yorma/yorumlama,"[61] "idare etmek"[62] gibi mânalara gelmektedir.

Bununla birlikte, bahse konu kelimenin baskın anlamları, "rücu etmek, bir şeyin âkibetini ve varacağı noktayı bildirmek" olup "tefsir, beyân"[63] gibi anlamlarının, kelimenin ikincil anlamlarını oluşturduğu söylenebilir.[64] Bu yüzden usûlcülerin ekseriyeti, bu üç görüşten ilk ikisi hakkındaki görüşlerin isabetli olduğu kanaatinde ittifak etmişlerdir.[65] Zeki Duman'a göre, bu görüşlerin üçü de isabetlidir. Çünkü Kur'ân'da bu üç kökten türetilmiş ibârelerin geçtiği âyetler bulunmaktadır.[66]

Te'vîl'ul-kelam denildiğinde ise sözün âkibeti[67] ve tefsiri[68] anlaşılır. Âsım Efendi, Kâmus tercümesinde bu kelimenin açıklamak ve beyân etmek anlamlarında

[60] Esasen Arap dilinde âkıbet ile te'vîl lâfızları arasında bir nüans vardır ki, o da te'vîl'in, söz/kelâm ve rüyâ gibi ma'nevî ve kültürel kavramların sonuç ve âkıbetleri için kullanılması, âkıbet'in ise daha çok insan toplulukları ve dünyanın âkıbeti için kullanılmasıdır. Bkz. Yusuf Işıcık, "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vîl ve Müteşâbih", Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, sayı: 13, s. 17.
[61] İsfehânî, *el-Müfredâd*, "Evl", s. 39; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "Evl", I, 265.
[62] Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, s. 25; Zerkeşî, *el- Burhân*, II, 149; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 489.
[63] Tefsir kelimesiyle anlam birliği olan farklı kelimeler de vardır. Fakat bu kelimelerin farklı anlam muhtevalarına sahip oldukları akıldan çıkartılmamalıdır. Her ne kadar Arapça'daki te'vîl ve ta'bir kelimelerinin tefsir anlamında birleştiği görülse de, te'vîl kelimesi daha çok bulunduğumuz noktadan geriye doğru bir gidişi yani rücû' anlamını ve (ta'bir) kelimesinin kökü olan (abr) ise, daha çok ileriye doğru bir nüfuz etme ve geçiş anlamını ifade ettiği görülecektir. İnam, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Karşılıkları", s. 89.
[64] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 78; Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, s. 23.
[65] Güler, Hatice, *Âl-i İmrân sûresi 7. Ayeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, s. 36-7.
[66] Duman, "Kur'ân'da Müteşâbihât", s. 29.
[67] İbn Fâris, *Mu'cemu Makayisu'l-Luğa*, I, 162.
[68] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 133.

kullanıldığına da dikkat çekmektedir.[69] Aynı şekilde İbn Manzûr'a göre de bu kelime, tef'îl babında da açıklamak ve beyân etmek anlamlarında kullanılmaktadır.[70]

Elde ettiğimiz bilgiler muvacehesinde düşünüldüğünde te'vîl, ikisi daha baskın olmakla birlikte üç anlam alanına sahip olan bir kelime olmaktadır. Açıklama ve beyânın bu anlam alanlarında ifade edilmesiyle birlikte te'vîlin açıklama ve beyân adına ne anlama geldiği ortaya çıkacaktır.

Dönmek (rücû') mânasını merkeze aldığımızda "te'vîl", muhtemel mânalardan birine âyeti döndürmek[71] anlamına gelmektedir. Sonuç (akıbet) mânası merkeze alındığında ise âyetin te'vîli ifadesiyle kastedilen mâna; kelamdan murad edilen mânayı beyân etmek yani meali, yapılan işe uygun neticesi, ulaşılması gereken sonucu ve hikmeti gibi anlamlar olmalıdır.[72] Te'vîlin yönetme (siyaset) kökünden gelme durumunda ise sanki kelamı te'vîl eden kişi, kelamı düzeltmekte, onu yönetip idare etmekte, ifade üzerinde bir yönetici gibi tasarrufta bulunarak ondaki mânayı yerli yerine koymaktadır.[73] Bu üç kökü ayrı ayrı merkeze almakla belirttiğimiz mânalar çıksa da tüm mânaları esas alarak da te'vîlin anlam alanını belirlemek mümkündür. Nitekim Cevherî, (400/1009) "te'vîli" "Bir şeyin neticede varacağı âkıbet ve sonucu açıklamak"[74] şeklinde tanımlamak suretiyle kelimenin kökündeki, baskın iki anlam içeriğini telif etmiştir.[75]

---

[69] Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, III, 1159-61.
[70] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 33.
[71] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 164; Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1264-265; Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhît*, I, 587.
[72] Bu anlamın aynı zamanda; Resulüllah'ın (s.a.v.) Allah'ın (cc) âyetlerine uyarak yerine getirdiği her emir; söylediği her söz, yaptığı her iş ve davranış o âyetlerin pratiğe intikal ettirilmiş, pratik hayata aktarılmış halinin yani nassların akıbet ve sonucunun te'vîl olarak anlamlandırılmasını sağladığı söylenebilir. Bkz. M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul, 1997, s. 48; Duman, "Kur'ân'da Müteşâbihât", s. 30; Tefsir-te'sir tarihi ayrımı için ayrıca bkz. Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 166.
[73] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148-149.
[74] Cevherî, *Tacü'l-luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye (es-Sıhâh),* Beyrut, Daru'l-Alem lil Melayîn, 1990, IV, 1627.
[75] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 77.

Te'vîl'in kök anlamı için verilecek karar, aynı zamanda te'vîl sonucunda yapılan yorumun ne kadar öznelliğe maruz kalacağını da belirleyecektir. Birinci anlamın makul bir öznelliği ifade ettiği söylenebilir. Çünkü verilen anlam alanı itibariyle metnin birçok anlama gelebileceği realitesine vurguda bulunulmaktadır. Aynı zamanda öznenin bu anlamlardan birisini tercih etmesi de mümkün olarak kabul edilmektedir. İkinci anlam alanı düşünüldüğünde ise iki marjinal sonuçla karşılaşılmaktadır. Çünkü bu tevcihle Murad-ı ilahiyle yapılan yorumun aynîleştiği ima edilmektedir. Bu şekildeki te'vîl anlayışı sonucunda ya yapılan yorumun öznelliği, yorumcunun teşebbüsü tamamıyla engellenerek giderilmeye çalışılacak veyahut bu durumun tam olarak karşısında bir konum alarak yapılan yorumun tek geçerli ve bağlayıcı doğru/kutsal yorum olduğu vurgulanarak aşırı öznelliğe kapı açılacaktır. Te'vîlin üçüncü anlamında ise bireyden çok toplumun değerleri ve eğitim sisteminin Kur'ân'a uygunluğu yorumun öznelliğini daha çok belirleyecektir. Farklı bir ifadeyle ikinci mânada bireysel öznellik bahis mevzuu iken üçüncü mânada öznelliğin toplumsal boyutu daha belirgin bir şekilde hissedilecektir. Sonuç olarak ister mutedil bir öznellik içersin isterse bireysel ve metodik bir aşırı öznelliğin yolu açılsın veya yorumda öznelliğin toplum tarafından belirlendiği vurgulansın her üç anlam alanında da öznelliğin olduğu görülmektedir.

Te'vîl kelimesinin Kur'ân'da kullanılışına baktığımızda, kelimenin etimolojik anlamlarıyla örtüşmekte olup farklı anlamları içermediğini söylememiz mümkün olacaktır.[76] Kur'ân-ı Kerîm'de on beş yerde geçen te'vîl kelimesi, geçtiği tüm yerlerde, bir şeyin vukûu, varacağı son nokta, ortaya çıkması, nicelik ve niteliği, âkıbet, sonuç, gibi anlamlara gelir. Bu durumda te'vîl kelimesi Kur'ân'da, kesinlikle doğrudan "Bir sözün anlamı, açıklanması, tefsiri" gibi bir mânaya gelmemektedir.[77] Ne var ki te'vîl

[76] Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 38.
[77] Işıcık, "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vîl ve Müteşâbih", s. 15-34, Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 78.

kelimesi, zaman içerisinde ciddi bir anlam daralmasına uğramış ve ıstılahta yalnızca "tefsir ve beyân" gibi anlamlara hamledilir olmuştur.[78]

Görüldüğü gibi, te'vîl kelimesi hem kendi kelime kökünden kaynaklanan anlam alanlarının varlığıyla hem de Arap dilinin diğer milletlerin kültürleriyle yüz yüze gelmesinden ve çeşitli ilmî ve fikri cereyanlara bağlı olarak muhtelif ıstılahların ortaya çıkmasından[79] ötürü farklı anlamlarda ve öznelliğe açıklığı farklı düzeylerde olarak kullanılagelmiştir.

Buraya kadar etimolojik olarak te'vîl kelimesini incelemekle te'vîl kelimesinin öznelliğe açıklığını etimolojik tahlillerle belirlemeye çalıştık. Bu tahlillerin yanı sıra Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinin de te'vîl tarihinde önemli bir yeri olduğu malumdur.[80] Âyette bahsedilen te'vîle kapalı muhkem ve te'vîle açık müteşâbih âyetlerle ilgili birçok mesele bu güne değin tartışılagelmiştir. Bu meselelere "Muhkem ve müteşâbih âyetlerin ne oranda ve hangi vasıflarda olduğu", "müteşâbihlerin te'vîlini kimlerin bilebileceği", "dinde rusûh sahiplerinin müteşâbihlerin te'vîlleri bilebilecekleri tercihi sonrasında bunların kimler olabileceği" gibi sorular çerçevesinde ortaya çıkan tartışmaları örnek verebiliriz. Hepsi ayrı ayrı, farklı şekilde cevaplandırılabilecek olan ve pratikte de farklı şekilde cevaplandırılan bu soruların, Kur'ân'ın te'vîl edilmesi mevzu bahis olduğunda farklı öznellik keyfiyetlerini ortaya çıkartması da yorumda öznellik açısından büyük bir önem taşımaktadır.[81]

---

[78] Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, s. 22 vd.

[79] Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, s. 24.

[80] M. Zeki Duman, "Müteşâbihâtın Te'vîli", Bilimname: Düşünce Platformu, 2005/3, cilt: III, sayı: 9, s. 52. Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-fikr, Beyrut 1995, II, 113 vd.; Mustafa Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vîl", Hikmet Yurdu, 2010, cilt: III, sayı: 5; Tuncay Başoğlu, "Muhkem", DİA, İstanbul, 2006, XXXII, 42; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", DİA, İstanbul, 2006, XXXI, 206; Güler, *Hatice, Âl-i İmrân sûresi 7. Ayeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, s. 80-4.

[81] Ayrıntılı bilgi için bkz. Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yay., İstanbul, 1996; Güler, *Hatice, Âl-i İmrân sûresi 7. Ayeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2008.

1.2.2. Istılâhî Anlamı Açısından

Te'vîl kelimesinin sözlük anlamıyla ıstılâhî anlamı farklı anlam muhtevalarına sahip olduğu gibi, bu kelimenin selef âlimleriyle müteahhirûn âlimleri tarafından verilen ıstılâhî anlamı arasında da oldukça çok fark vardır.[82] Hatta diyebiliriz ki, üzerinde en çok durulan ve farklı anlamlar verilen, bir başka deyişle kişilere ve çağlara göre anlam değişikliğine en fazla uğrayan kavramlardan birisi de te'vîldir. Te'vîlin uğradığı kadar çok anlam değişikliğine tefsir uğramamıştır.[83]

Bazı müfessirler tarafından bu anlam değişikliğinin farkına varılmaması sonucunda Kur'ân'da geçen âyetlere de yanlış anlamlar verilmiştir. Reşîd Rızâ'ya göre, müfessirlerin Kur'ân'daki te'vîl kelimesine yükledikleri terimsel anlam son derece yanlıştır. Çünkü bu kelime sahabe, tabiîn ve mezhep imamlarının yaşadıkları ilk üç asırda, "bir lafzı ilk ve aslî mânasından ikincil mânasına hamletmek" şeklindeki terimsel anlamında kullanılmamıştır.[84]

Mütekaddimûn'un anlayışına göre te'vîl, lafzın zâhirindeki mânaya uygun düşsün ya da düşmesin kelâmın şerhi ve mânasının beyânı demektir. Yine aynı devirdeki diğer bir anlayışa göre ise te'vîl, cümle ister talep (emir, nehiy vb.) ifâde etsin ister haber, her ikisinde de o cümlenin te'vîli, cümlede kastedilen mânanın kendisidir.[85]

Müteahhirûn'un kullanımında ise "te'vîl" kelimesi ilk üç asırdaki baskın iki anlamının ötesinde üçüncül anlamlar için kullanılmış[86] ve tamamen farklı bir anlama bürünerek bugüne kadar da bu kavramsal yapısıyla kullanılagelmiştir. Müteahhir

---

[82] Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi: (Başlangıcından Tedvin Dönemine Kadar)*, s. 52; İbn Teymiyye, *Dekâiku't-Tefsîr el-Câmiu li Tefsîri İbn Teymiyye*, Müessesetu Ulumi'l-Kur'ân, Dımeşk, 1404, I, 330; İbrâhim b. Hasan Salim, *Kazıyyetü't-Te'vîl fi'l-Kur'âni'l-kerim beyne'l-Gulat ve'l-Mu'tedilin*, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993, I, 39-40.
[83] Krş. Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", s. 57.
[84] Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1990, III, 144-145, 150.
[85] Duman, *Uygulamalı tefsir usulü ve tefsir tarihi*, 52-3.
[86] Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 48.

kelamcıların, hadisçilerin ve mutasavvıfların ıstılahında "te'vîl" şu anlamlarda kullanılmıştır:[87]

Sa'lebî (427/1035) te'vîli, "Âyetin ön ve arkasına muvafık olduğu muhtemel mânalardan birine sarfıdır," diye tarif eder.[88] Kur'ân terminolojisinin en yetkin simalarından olan Râgıb el-İsfehânî (502/1108) te'vîli, "Bir şeyi, kendisinden murad edilen sonuca, ilmen ya da fiilen ulaştırmaktır." şeklinde ifade etmektedir.[89] İmam Gazzâlî'ye (505/1111) göre te'vîl, "Bir sözü veya terkibi görünür (zâhir) anlamını izale ederek açıklamaktır."[90] Başka bir yerde Gazzâlî te'vîlde delil ve karîne vurgusunu öne çıkararak te'vîli, "Bir delilin desteklediği ihtimalden ibaret olup, bu delil nedeniyle zâhirin delâlet ettiği anlamdan daha baskın ve zanna daha galip gelen anlamdır."[91] şeklinde tarif etmektedir. Beğavî'ye (516/1122) göre ise te'vîl, "Âyeti, öncesi ve sonrasına uygun olan muhtemel mânasına, Kitap ve Sünnet'e ters düşmeksizin istinbat yoluyla hamletmektir."[92] İbn Rüşd'e (595/1198) göre de te'vîl, "Bir sözü hakiki delâlet ve mânasından çıkararak, mecâzî delâlet ve mânaya götürmektir."[93] İmam Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün lafzın zâhiri mânası dışında bir mânanın aranması temelinde yaptıkları te'vîl tanımları, İslam âlimleri tarafından genel mânada benimsenmiş ve kabul görmüştür. Ebu'l-Ferac İbnu'l-Cevzî (597/1200) te'vîli şöyle tanımlamaktadır: "Başka bir mânaya delâlet ettiğine dair bir delilden, bir karîneden dolayı lafzı, asıl mânasından

---

[87] Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 27-8.
[88] İbrâhim Nisaburî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân (Tefsirü's-Sa'lebî)*; tahkik Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, I, 9a.
[89] İsfehânî, *el-Müfredâd*, "Evl", s. 38.
[90] Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, "İlcâmu'l-Âvam" *Mecmuatu'r-resâil*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, s. 307. Zâhir teriminin kullanımında mânanın kat'î olduğu şeklinde bir yanlış anlama oluşabilir. Kat'î olan hem zâhir hem de bâtın açısından hak olandır. Zâhir ise ihtilafı ve zannîliği ifade eder. Zâhir, mânaya zannî olarak delâlet eden lafız demektir. Öyle ki bu tür bir lafız birden fazla mânaya açıktır, ama bunlardan birine delâleti kesin olmasa da diğerlerine göre daha güçlüdür. Krş. Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", s. 65.
[91] Gazzâlî, "İlcâmu'l-Âvam", s. 306; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 196.
[92] Ebu Muhammed Hüseyn b. Mes'ûd Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2002, s. I, 35; Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütubi ve'l-Fünûn*, Dâru'l-Kutubi'l-llmiyye, Beyrut, 1992, I, 334; Saffet Bakırcı, *Mealimü't-Tenzil'in rivâyet tefsirleri içindeki yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 1990, s. 9.
[93] İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*; trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1985, s. 113.

gerektirmediği başka bir mânaya hamletmektir."[94] İbnü'l-Esîr (606/1209) ise te'vîli, "Lafzın zâhirini aslî anlamından, bir delilin gerektirdiği başka bir mânaya nakletmektir. Şayet bu delil yoksa lafzın zâhiri terk edilemez."[95] şeklinde tanımlamaktadır. İbn Manzûr'a (711/1311)) göre te'vîl, "Muhtemel iki mânadan (lafzın) zâhirine uygun olanına rücû etmektir."[96] Zerkeşî'ye (794/1391) göre ise "Âyeti taşıdığı anlamlardan birine döndürmektir."[97] Cürcânî'nin (816/1413) tarifinde te'vîl, "Lafzı, zâhir mânasından, Kitap ve Sünnete uygun taşıyabileceği/muhtemel mânasına çevirmek/döndürmektir."[98]

Bütün bu tanımlardan ortaya çıkan neticeye göre, lafzın te'vîl ile ulaşılan mânaya ihtimali olması ve ayrıca lafzın zâhir anlamından muhtemel anlamına yönelmeyi meşru kılacak bir delilin bulunması gerekmektedir.[99] Her ne kadar tariflerle ilgili bu şekilde bir genelleme yapabilsek de tariflerin bazılarında delil şartının kapalı bir şekilde, bazılarında ise açıkça belirtildiği görülecektir.[100] Ayrıca ister açık ister kapalı bir şekilde ifade edilsin âlimlerin yapmış oldukları tariflerde bu delilin ne olacağıyla ilgili farklı görüşlerde oldukları görülmektedir. Kimileri Kitap ve Sünnete uygunluğu esas alırken, kimileri lafzın zâhirini veya muhtemel anlamlarını esas almış, kimileri murad edilen sonucu, kimileri ise lafzın öncesi ve sonrasına uygun oluşunu karîne olarak kabul etmişlerdir. Bu durum ise temel noktalarda birleşilmesine rağmen müteahhirûn döneminde de metodolojinin farklılaşması temelinde farklı ve öznel yorum imkânlarının var olmaya devam ettiğini göstermektedir.

---

[94] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevazir fî İlmi'l-Vücuh ve'n-Nezair*; tahkik Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984. s. 216.
[95] Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., I, 80.
[96] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 55.
[97] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148-149.
[98] Cürcânî, *Ta'rifât*, I, 72.
[99] Çaykara, Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar, s. 28.
[100] Okumuş, "Gazzâlî'nin Te'vîl Yönteminin İbn Rüşd Üzerindeki Etkileri", s. 112.

Te'vîl faaliyetiyle ilgili karşılaştığımız diğer bir öznellik alanı bir metot olarak te'vîlin kökeninin hangi medeniyete, felsefi akıma veya dine ait olduğu meselesidir.[101] İslam yorum geleneğinin ana kavramları olan tefsir/te'vîl ve Greklerin mitolojik teolojisine dayanan, Hıristiyan-Batı yorum geleneğinin ana kavramı olan hermeneutikle[102] ilgili yapılan hemen hemen her değerlendirmede karşımıza "bu metotların ayrı kültür çevrelerinde ortaya çıktıkları, dolayısıyla birbirlerinin yerine ve mütemmimi olarak kullanılamayacakları" ifadesi çıkmaktadır.[103] Te'vîl olgusunun farklı bir medeniyet ve kültür çevresinden alınmış olması durumu, te'vîli, günümüzde üzerinde değerlendirmeler yaptığımız hermeneutikle aynı şekilde değerlendirmemize sebebiyet verecektir. Bu iddianın kabul veya reddedilmesinin nesnellik için farklı sonuçları olsa da öznellik için temelde iki durumun da hemen hemen aynı değerlere sahip olacağı söylenebilir. Çünkü her iki durumda da te'vîl toplum ve kültür içinde bireyin ortaya koymuş olduğu faaliyeti niteleyecektir. Böylece her iki durumda da birbirinden farklılık açısından aynı öznellik değerine sahip olan te'vîl hakikate uygunluk açısından farklı değerlere sahip olduğu gibi gerçeğe aykırılık mânasıyla farklı öznellik değerlerine de sahip olacaktır.

Oryantalistler genellikle, İslam'daki te'vîl hareketini dış kaynaklı göstermeye çalışmaktadırlar.[104] Goldziher gerek mecazî gerekse işârî te'vîlin, Müslümanlara Yahudi Philon'dan (mö. 25-ms. 50) intikal ettiği kanaatini öne sürmektedir. Goldziher'e atfedilen bir görüşe göre İslâmî te'vîl anlayışının hiç bir orijinal tarafı yoktur. Bu iddianın doğruluğu farzı muhal kabul edilmiş olsa bile Philon'dan mülhem olduğu söylenen bu sistemin bizzat Philon için orijinal olduğu acaba ispat edilebilecek midir?[105]

---

[101] İslâm öncesi diger din ve kültürlerin yorumbilim tasavvuru için bkz. Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniv. SBE, Samsun, 2010, s. 28-46.

[102] Gadamer, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s. 11; Tatar, *Hermenötik*, s. 11-12; Özcan, Zeki, *Teolojik Hermeneutik*, s. 9-12; Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 130-131.

[103] Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 109, 122; Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, s. 165, 313, Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 277, 289; Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri*, s. 114; Üner, *Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu*, s. 59-60; Tatar, *Hermenötik*, s. 36, 38.

[104] Benzer bir yaklaşım için bkz. Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, s. 28. 51no.lu dipnot.

[105] Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vîlin Yeri ve Önemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Tefsir Kürsüsüsü, Ankara, 1975, s. 188.

Tezimiz açısından iki yaklaşım tarzı da ehemmiyet arz etmektedir. Bunlardan birincisi te'vîlin başka kültürden etkilendiği iddiasıdır. İkinci yaklaşım ise insanlar, kültürler ve medeniyetler arası birbirinden etkilenme olgusunun inkâr edilemeyecek bir gerçek olmasını merkeze almaktadır. Birinci yaklaşım, te'vîlin nereden ilham alınarak İslam kültürüne dâhil olduğu ve değişik etkenlerin tesirinde kalarak oluşan te'vîlin mahiyetinin öznelliği açısından önemlidir. İkinci yaklaşımda ise insanlar arasında temel bazı sistemlerin ortak ve ana umdeler açısından eş, fakat ayrıntıları düşünüldüğünde birbirlerinden farklı, kendilerine has ve özel böylelikle de öznel oldukları gerçeğidir. Bu durumda sadece te'vîl değil hangi kavramı incelersek inceleyelim tamamıyla orijinal ve mutlak mânada öznel olmadığı ama aynı şekilde de mutlak mânada nesnel olmaktan da uzak olduğu görülecektir. Mutlak mâna da öznel bir kavrama ulaşılamayacağı gibi bu kavramı oluşturan veya ona tabi olan mutlak mânada öznel bir metodoloji de olmayacaktır. Aynı zamanda mutlak mânada öznel olmayan temellere sahip olan bir yorumlama sisteminin içerisinde oluşan yorumun da eşi benzeri bulunmayan, mutlak mâna da öznel bir yorum olmayacağı mantıksal bir gerekliliktir.

Te'vîlin kaynak olarak öznellik ve nesnellik açısından konumunu incelediğimizde karşımıza çıkan diğer bir bulgu ise bu metodun serdedilen kaynak ve isimlerden daha önce Sofistler tarafından kullanıldığı hakkındaki bilgilerdir.[106] Bu durum öznellik ve te'vîl ilişkisi için çok önemlidir. Çünkü Sofistler bilgi/bilme bağlamındaki "özne-nesne ayrımı"nın[107] ve tekilci, öznel doğa anlayışının öncüleridirler.[108] Bilgide öznelliğe ilk kez dikkat çekenler Sofistler olmuştur. Sofistlerin felsefe tarihine en büyük katkısı "her şeyin temeline insanı, dolayısıyla öznelliği yerleştirerek onu düşüncenin konusu haline getirmek ve bilginin bu yönünü

[106] Karmış, *Tefsir İlminde Te'vîlin Yeri ve Önemi*, s. 188.
[107] Budak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, s. III, 1; Ali Taşkın, "Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar", C.Ü.İ.F. Dergisi, c:VII/1, 2003, Sivas, s. 201-203.
[108] Doğan Özlem, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*: sempozyum bildirileri: yeni bir kavrayışa doğru; yay. haz. Bora, Tanıl, Sökmen, Semih, Şahin, Kaya, İstanbul: Metis Yay., 1998, s. 57; Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2002, s. 1318.

vurgulamaktır."[109] da denilebilir. Sofistlere göre "mutlak ve değişmez bir hakikat olmayıp, bilgi ve hakikat, bireyin algılarına, toplumsal, kültürel ve kişisel eğilimlerine görelidir."[110] Felsefî açıdan böyle bir konuma sahip bir ortamda gelişen, en azından bu ortamdan da etkilenen te'vîlin, yorum tarihi içerisindeki öznellik sonucunu veren ve öznellikle bağdaştırılan konumu yadırganmamalıdır.

Te'vîlin öznelliğe açıklığı, suistimale açık yapısı, onun âlimler tarafından sahîh (makbûl-karîb-münkâd) ve bâtıl (merdûd-baîd-müstekreh) olmak üzere iki kısma ayrılmasına sebep olmuştur.[111] Bu şekilde kısımlara ayrılarak, öznelliğe karşı te'vîl faaliyetinin nesnelliği dengelenmeye çalışılmıştır. Bu ayrımla birlikte hangi te'vîlin sahih, hangisinin ise batıl olduğunu belirlemek için bazı şartlar konulması gerekmiştir. Te'vîlin epistemolojik açıdan farklı kaynaklardan beslenmesi, her mezhebin ve mezhepler içerisindeki müevvillerin farklı temeller üzerinde te'vîl anlayışlarını bina etmeleri ve zaman içerisinde karşılaşılan problemlere çözüm arayışları te'vîlin sahih olması için farklı şartlar öne sürülmesi sonucunu doğurmuştur. Diğer bir deyişle nesnelliğe gidiş ve nesnelliği elde etme tarzları da öznellikten nasibini almış ve hatta kendileri öznelliğin oluşmasını sağlamışlardır.

Farklı ekollere mensup olan Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün te'vîl yapabilecek olanlarla ilgili olarak yaptıkları ayrıma bakıldığında konulan şartların farklılaşması rahatlıkla görülecektir. Gazzâlî insanları avam ve ehl-i cedel şeklinde ikiye ayırmış ve ehl-i cedelin ancak te'vîl yapabileceğini söylemiştir.[112] İbn Rüşd (595/1198) ise insanları avam, ehl-i cedel ve ehl-i burhan olarak üçe ayırmış ve dinî nasların te'vîlinin yalnızca 'burhan ehli' olarak nitelendirdiği felsefeciler tarafından yapılması gerektiğini savunmuştur.[113] Mevlanâ ise kalp gözü açık olmayan, Yüce Allah (cc) tarafından kendisine basiret bağışlanmayan müfessirlerin te'vîllerini basit ve eksik kabul

[109] Üner, *Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu*, s. 7.
[110] Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 81.
[111] Krş. Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 86.
[112] Okumuş, "Gazzâlî'nin Te'vîl Yönteminin İbn Rüşd Üzerindeki Etkileri", s. 118.
[113] Okumuş, "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", s. 237.

etmektedir.[114] Mu'tezilenin ve ehl-i sünnetin ortaya koydukları şartlar da birbirinden oldukça farklıdır. Ehl-i sünnet dil ve nassa bağlı şartları dengede tutmaya çalışırken Mu'tezilenin dili ve konuşanın kastını önceledi̇ği görülmektedir.[115] Meşşâî ekolünden gelenler ise konuşanın kastının bilinmesi şartına muhatabın durumunu da eklemektedirler.[116] Bununla birlikte usûlcülerin koydukları şartlardaki gelişmiş sistematik vazedilen şartların diğer ekollerdekilerden farklılaşmasını sağlamaktadır.[117] Bu farklılaşmanın gerçeğe aykırılık şeklindeki öznelliği değil de yorumda öznelliğin sınıflandırılması bölümünde ifade ettiğimiz gibi özellikle özneye ait olma ve özneye ait olan özellikler bağlamında öznelliği ilgilendirdiği söylenebilir.

Te'vîlin sahih olması için gereken şartlar genel olarak mezhepten mezhebe, müevvilden müevvile değişmekle birlikte usûlcüler ve sûfîler gibi farklı disiplinlerin Kur'ân yorumlarının sıhhatini tayin konusunda ortaya koydukları şartlar mukayese edildiğinde, büyük ölçüde benzeştikleri de görülebilecektir.[118] Yine var olan farklılıklara rağmen bu şartların tespitinde âlimlerin birbirlerinden etkilendikleri de gözden kaçmamaktadır.[119] Bu durum bize te'vîlin sıhhati için tesis edilen şartlar açısından genel fikir birliğinin bulunmasıyla birlikte farklılıkların var olageldiğini göstermektedir. Bu farklılıklar ise her zaman öznel yorumların oluşmasına imkân verecek kapasitededirler. Burada ihtilaf edilen ve üzerinde birleşilen özelliklerle ilgili

[114] Hüseyin Güllüce, *Mevlana ve Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. SBE, 1998, s. 144, İşarî tefsirin kabul şartları için ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, 1974, s. 21.

[115] Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemimlerinin Eleştirel Bir Analizi*; trc. Köroğlu, Burhan, Hacak, Hasan, Demirli, Ekrem, İstanbul: Kitabevi, 1999. s. 65.

[116] Muhammed Abid Câbirî, *Nahnu ve't-Turâs*, el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi, Mağrib 1986, s. 242-243; İbn Rüşd'ün te'vîl anlayışı hususunda geniş bilgi için bkz. Okumuş, "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", s. 215-239; Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 65.

[117] Bkz. Mustafa Öztürk, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", Bilimname: Düşünce Platformu, 2003/2, cilt: I, sayı: 2, s. 184; Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 8. bs., Kuveyt, ed-Dârü'l-Kuveytiyye, s. 164; Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkh*, ofs, İstanbul: Tebliğ Yay.[Dârü't-Teblig], t.y., s. 135-136; İbrahim b. Hasen, *Kadiyyetü't-Te'vîl Beyne'l-Gulât ve'l-Mu'tedilîn*, Beyrut 1993, I, 133-134; Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Beyrut, 1994, s. 58.

[118] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 86.

[119] İbn Rüşd (595/1198) ve Ebu İshak eş-Şâtıbî (790/1388) örneği için bkz. Okumuş, "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", s. 226. Ayrıca bkz. Yakup Bıyıkoğlu, *Şevkânî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir, 2012, s. 132-5.

bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Üzerinde ihtilaf edilen mevzuların üzerinde ittifak edilen meselelere nazaran çokluğu[120] genel mânasıyla ilimde ya da özelde te'vîlin sıhhatiyle ilgili şartlarda ihtilafın ağır bastığı anlamına gelmemelidir. İhtilaf ve ittifak edilen mevzular kıyaslandığında; sayılarının çokluğuna rağmen ihtilaf edilen mevzuların kapsamlarının dar olduğunun görülmesi önemlidir.[121] "te'vîlin, Kur'ân'ın zâhirine zıt bir mâna taşımaması" şartı örneklemesinde olduğu üzere; ilmin genelinde veya te'vîlin sıhhat şartlarında ittifak edilen, kapsam alanı geniş unsurların hâkim olduğu görülecektir.[122]

Te'vîl ve öznellik açısından değinmemiz gereken en önemli konulardan birisi de te'vîl çeşitleri ve bunların epistemolojik değerleridir. İslâmî gelenekte üç ayrı bilgi sistemi,[123] dolayısıyla üç ayrı te'vîl tarzı mevcuttur.[124] Bunlar; beyânî te'vîl, sûfî işârî-şiî bâtınî te'vîl ve burhânî te'vîl olarak isimlendirilmektedir.

Bunlardan ilki olan beyânî te'vîlin gerek tanımı, gerek türleri, gerekse sıhhat kriterleri büyük ölçüde usûlî fıkıhçılar tarafından tespit edilmiştir. En temel sıhhat kriteri, dilin kendine has kurallarına muvafakattır. Mânayı istinbat veya istihraç bir tür ictihad olduğu için, bu te'vîl şekli de ancak ictihad faaliyetinin epistemolojik değerine sahiptir. Bilindiği gibi, ictihad, yorum öznesinin (fakih, müfessir, müevvil) ilâhî iradeyi

[120] Bu çokluk ve azlık vasıflarının ittifak ve ihtilaf edilen meselelerin kendi arasındaki kıyasa bağlı olarak oluştuğu bilinmelidir. Yoksa ihtilafa gerek olmaksızın kesin olarak sema' (duymak/rivâyet) yoluyla bilinecek olan garâib-i Kur'ânîye oldukça çoktur. Ebu Hâmid b. Muhammed Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din; el-İmla an İşkalati'l-İhya*; hmş. tahric Ebü'l-Fazl Ziyaüddin Abdürrahim b. Hüseyin Iraki, 4. bs. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1997/1417, I, 386; trc. 827.

[121] Kapsamlı ve dar ifadeleriyle temelde iki hususun kastedildiği söylenebilir. Bunlardan birincisi konunun diğer mevzuları da kapsaması veya sadece kendini ilgilendirmesi diğeri ise herkesi ilgilendirmesi veya belli bir grubun ilgi alanına girmesidir. İmam Şafiî'nin ilmi; umum, husus şeklinde ikiye ayırması da bilgiye muhatap olanlar açısından bu tezimizi desteklemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s. 131-8.

[122] İcmanın, belirli sayıda hükümlerle sınırlı olmasının, sonuçları açısından icmanın küçümsenmesini gerektirmemesi ile ilgili olarak Bkz. İbrahim K. Dönmez, "İcma", DİA, XXI, 429. Bu konumu dolayısıyla ihtilaf: "ittifâkın gerçekleşememesi" şeklinde ihtilafın tâlî bir husus olduğu vurgulanarak tanımlanmıştır. Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhît*, s. 1045; Hasen Said Kermî, *el-Hâdî ilâ Lugati'l-Arap*, I-IV, Dâru Lübnan, 1. bs., Beyrut 1991, I, 662, 664. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtu'l- Müfessirîn*, I, 153; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, s. 153. Ayrıca krş. Kahraman, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*, s. 13-4.

[123] Muhammed Abid Câbirî, *Bunyetu'l Aklil-Arabî*, Merkezu Dirâsâti'l Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1990, s. 13-17.

[124] Öztürk, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 196.

keşfetme çabasıdır. Ancak bu çabayla ulaşılan sonuçlar dogmatik bir içeriğe/niteliğe sahip olmayıp her zaman için eleştiriye, kabul ve redde açıktır. İctihâdın dogmatik olmaması, nasları anlama ve yorumlama yetkisinin, Hıristiyanlık'taki yahut Şiî İslam geleneğindeki gibi muayyen kişi veya kurumlara (ruhban sınıfı, kilise, masum imam, hüccet, dâî) değil, ümmet arasından ehliyetli kişilere tevdi edilmiş olmasıyla açıklanabilir. Ayrıca, ictihadın zannî bilgi içermesi, bir tür ictihad olan beyânî te'vîlin de zannî bilgiye dayanması sonucunu ortaya çıkartmakta, dolayısıyla kabul ve redde açık bir nitelik taşımasına sebebiyet vermektedir.[125] Bu yüzdendir ki İmam Mâtürîdî'den (333/944) itibaren özellikle sünnî ulema ısrarla te'vîlde kesinlikten söz edilemeyeceğini ve bu yolla ulaşılan mânanın Allah'ın (cc) kastıyla bir tutulamayacağını söylemiştir.[126]

Şiî ve tasavvufî gelenekteki te'vîl ise irfânî bilgiye dayanmaktadır. Çünkü hakikatle özdeş olan bâtının bilgisi, entelektüel bir çabayla elde edilmediği için, nasların yorumunda esas alınan bilgi kesbî değil irfânî olmaktadır.[127] İrfânî bilgiyi öznellik açısından değerlendirdiğimizde iki farklı bakış açısına bağlı olarak zıt kutuplarda bulunan iki farklı sonuç elde etmekteyiz. Nesnellikten kastımız eğer kesinlik, kişiden kişiye değişmemezlik, hakkında bilgi edinilen objeyle aynîlik ise irfânî bilgi olabildiğince nesnel bir hüviyete sahip olmaktadır. Diğer bakış açısıyla nesnellikten kastımız doğrulanabilirlikse[128] irfânî bilgi aşırı subjektiflik olarak tanımlanacaktır. Sûfîlerin işârî te'vîlleri, doğrulanabilir ve ispatlanabilir olmayan irfânî bilginin ürünüdür. Oysa bilginin nesnelliğinde doğrulama son derece önemli bir vasıftır. Hâlbuki sezgi (kalbe doğma), keşf ve ilham özeldir; başkalarına iletilemez ve aktarılamaz. Dolayısıyla bu tür bir bilgide objektif bir doğrulamadan da söz edilemez. Herhangi bir

[125] Öztürk, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 196.
[126] Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Te'vîlatu Ehli's-Sünne*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat, 1983, s. 5-6. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne (yazma)*, H. Selim Ağa Ktp., No.: 40, vr.: l-b. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin te'vîl ve tefsir ayrımı hususunda geniş bilgi için bkz. Talib Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Ünv. SBE., Kayseri, 1997, s. 70 vd.; Öztürk, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 184.
[127] Öztürk, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 196.
[128] Aslında doğrulanabilirlik ifadesi hem kendi zatında doğru olma ihtimalini barındırdığından hem de doğruluk değeri başka bir şarta bağlanabildiği için nesnel olsa da şartların gerçekleşip-gerçekleşmemesi durumları düşünüldüğünde ise özneldir.

bilgi için de bu doğrulamanın yapılabilmesi, bu bilginin tespit edilebilme ve başkalarına bildirilebilme özelliklerine sahip olmasına bağlıdır. Oysaki sezgideki doğrulama, ancak araçsız ve kendi kendini kanıtlayıcı olabilir ve dolayısıyla özneldir. Ayrıca, tasavvufta subjektif bilgi kaynakları esas olduğu için, sûfînin kalbine doğan anlamlar kimi zaman beşerî-vaz'î dilin kalıplarına sığdırılamaz ve bu dilin kurallarıyla da sınanamaz.[129]

Şiî-bâtınî te'vîl de aynı şekilde aklî ve ictihadî bir faaliyet değildir. Masum imamların ve onların yetki verdiği ehil insanların tekelinde olan te'vîl faaliyetinde, dil kurallarına ve nassın zâhirî anlamına bağlı kalmak gibi bir zorunluluk yoktur. Çünkü bu sistemde, anlamın lafızdan değil, Allah'ın (cc) lütfuna mazhar olmuş imamdan sudûr ettiğine inanılmakta ve bu faaliyet imamlar vasıtasıyla ilâhî kaynağa irca edildiği için, ortaya konan anlamın nesnelliği de asla tartışma konusu yapılamamaktadır. Netice itibariyle, Mutasavvifenin işârî yorum telakkisi ile Şîa'nın bâtınî te'vîl nazariyesi arasında teorik ve epistemolojik açıdan hemen hemen hiçbir fark yoktur.[130]

Burhânî te'vîle gelince, İbn Rüşd her ne kadar "Kesin bilgi burhana, diyalektik bilgi zan ve tahmine, retorik ise hayale dayanır." demek suretiyle, te'vîli; bir bakıma diyalektik ve retorik söylemi, burhânî söyleme dönüştürme ameliyesi olarak görse de, felsefeyi dinle uzlaştırma projesindeki burhan, kesinlikle onun tarif ettiği burhan değildir. Dolayısıyla, filozofun burhânî te'vîlle ulaştığı sonuçlar da yakînden ziyade zan içermektedir. Sonuç itibariyle, İbn Rüşd'ün burhan temelli te'vîl metodu, nasları aklın ve dilin örfî kullanımı dâhilinde yorumlamayı salık vermesi itibariyle beyânî te'vîle benzemekte; ayrıca hata ve yanılgıya açık olması hasebiyle zannî bilgi içeren ictihadî bir mahiyet arz etmektedir.[131]

Yapılan değerlendirmelerle birlikte bu te'vîl tarzlarının hepsinin nesnellik iddiasında bulundukları ve kendi açılarından bu hedefe olabildiğince yakın bir konumda oldukları zannını taşıdıkları unutulmamalıdır. Bu nesnellik iddialarının merkezinde ise

[129] Öztürk, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 188.
[130] Öztürk, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 191.
[131] Öztürk, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", s. 196.

yorumun kaynağı ve delillendirilmesi bulunmaktadır. Sonuç olarak kutsal ya da başka literatüre ait herhangi bir metinde geçen, herhangi bir kavram veya ifadenin, o dilde kullanım alanı ve imkânı bulduğu başka bir anlam ve yoruma tercih ve tevcihi olarak isimlendireceğimiz te'vîl; her ne kadar bir delile dayanılarak yapılıyorsa da, bu işlemde her zaman için bir sanı ve olasılık bulunacağı için, elde edilen ve varılan sonucun insani epistemolojide mümkünlerle ilgili olmuş olabileceğini daima hatırda tutmak gerekmektedir.[132] Hatırda tutulması gereken diğer bir husus ise varılan sonucun mümkinat dâhilinde olmasının onun öznel olduğu kadar nesnel olmasına da imkan tanıdığı gerçeğidir.

İslâmî gelenek içerisinde gelişen üç ayrı bilgi sistemindeki öznelliğe açık alanları belirttikten sonra İslam yorum geleneği içindeki farklı disiplinlerin te'vîl anlayışlarına baktığımızda da aynı şekilde farklı öznellik alanlarıyla karşılaşmaktayız. Tefsir, fıkıh, kelam âlimlerinin, İslam felsefecilerinin, mutasavvıfların ve şiî geleneğin te'vîl açısından; kaynak, delil, metot, amaç ve te'vîlin sıhhati için koydukları şartlarla birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir.[133] Bu farklılaşmalar da diğer bölümler içerisinde değindiğimiz gibi te'vîl ve te'vîl ameliyesi sonucunda elde edilen anlam için birçok farklı öznellik değerinin oluşmasına sebep olacaktır.

Te'vîl bir kavram, terim, olgu olarak değerlendirildiğinde kaynakları, metotları ve amaçları açısından elbette bazı farklılıkları ve öznellik değerlerini içinde barındıracaktır. Fakat te'vîli bir faaliyet olarak düşündüğümüzde karşımıza buraya kadar belirlemeye çalıştığımız etkenlere muadil olabilecek keyfiyette ayrı bir öznellik unsuru çıkmaktadır. Te'vîli yapan özne yani müevvil olarak adlandıracağımız bu unsurun değerlendirilmesi ise ayrı bir tez konusu olacak kadar önemlidir. Öznellik adına merkezi bir konuma sahip, Kur'ân'ı anlama faaliyetine giren bir yorumcunun kendi geçmişinden, bilgisinden, bağlı bulunduğu mezhebî görüşlerden, içerisinde bulunduğu ekonomik, siyasî ve benzeri birçok şarttan etkilenmeden anlama ve yorumlama

[132] Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, s. 94.
[133] Mehmet Çiçek, *Hermenötik-Te'vîl İlişkisi ve Tefsirdeki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2003, s. 29-61.

faaliyetini gerçekleştirdiğini söylemek,[134] realist bakış açısından uzaklaşıldığı mânasına gelecektir. Bununla birlikte yorumcuyu etkileyen faktörlerin tam mânasıyla tespiti birçok disiplinden yararlanmaya ihtiyaç duyan oldukça zor bir araştırmayı gerektirmektedir.

1.3. Tefsir-Te'vîl Ayrımında Öznellik

Tefsir ve te'vîl kelimelerinin ister etimolojik anlamları ister ıstılâhî anlamları olsun, görüldüğü üzere kişilere ve çağlara, ilim ve bilim algısına, akımlara, yöntemsel yönelimlere vb. parametrelere göre birçok farklılık[135] göstermektedirler. Bu iki kavram ise aralarındaki fark nispetinde özne ve öznellikle ilgilidirler.[136] Dolayısıyla biz bu bölümde onları, öznellik bağlamında ele alarak var olan farklılıkların hangi alanlarda olduğunu ve öznellik adına neler ifade edebileceklerini açıklamaya çalışacağız.

Her ne kadar araştırmalarımız sonucunda ortaya çıkan tabloyu ifade sadedinde bu iki kavram arasında farklılıkların var olduğunu belirtsek de kimi zaman önemlilik-önemsizlik, ilk dönem-son dönem vb. ayrımlara tabi tutulmak kaydıyla bu farklılıkların

[134] Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 152-3.
[135] Her kavram gibi tefsir ve te'vîl kavramlarının da anlamının, tarih içinde birçok değişiklik geçirdiği kesindir. Özellikle tefsir ve te'vîlin birbirlerinin yerine veya muhalif olarak kullanılmaları konusunda da birçok görüş vardır. Bu konudaki tartışmalar ve görüşler için, Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât-ı Ehli's-Sünne*, s. 5-6; Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu Câmii't-Tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, *Dâru'd-Da'vet*, Kuveyt 1984, s. 47; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 221-222; Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Te'vîl Sorunsalı", s. 24-25; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*; trc. Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 265 vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara, 1968, s. 14; Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, s. 41; Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınilik ve Bâtını Te'vîl Geleneği*, Ankara: Avrasya Yayın Reklam Mat., 2003, s. 123-133; Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 63-70; Celal Kırca, "İslam'a Göre Bilgi Vasıtaları ve Tefsire Olan Etkisi", Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987, sayı: 4, s. 116; Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 29-33; Davut Aydüz, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, 2. bs. İstanbul: Işık Yay., 2004, s. 21-4; M. Taha Boyalık, *Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsiri* (Tahlil ve Değerlendirme), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2007, s. 102-5; Müsaid Tayyar, *Mefhumu't-Tefsir ve't-Te'vili ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l Müfessir*, Dâru İbnü'l-Cevzî, II. baskı, Suudiyye, 1427, s. 108-16; Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 25.
[136] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 63.

görmezden gelindiği de bir vakıadır.[137] Kimi zaman da konunun anlatımı ve akışı sebebiyle ilk devrelerde bu kavramların pek önemli farklılıklar göstermedikleri söylenerek ancak izafî doğruluk değerine sahip ve realiteden uzak bir tavır sergilenmektedir.[138] Merkezde bulunan küçük bir açının, uzayda büyük alanları içine alacak hatta sonsuzla eşdeğer hale gelebilecek potansiyele sahip yapısı unutulmamalıdır. Elbette gözden kaçan nüanslar; ekoller, mezhepler, medeniyetler haline geldiğinde bu farklar apaçık görülecektir. Bununla birlikte bu geniş çaplı farklı oluşumların temelinde ilk dönemlerde pek de önemli görülmeyen farklılıkların bulunduğu hatırda tutulmalıdır.

Merkez ve temeldeki küçük farklılıkların önemi göz ardı edildiğinde başta Ebû Ubeyde (209/824) ve İbn Cerîr et-Taberî (310/ 922) olmak üzere hemen hemen bütün selef âlimlerinin, tefsir ile tev'il kavramlarını eş anlamlarda kullandıkları söylenebilir.[139] Bu iki kavramın açıklamak ve izâh etmek şeklinde tek bir anlamda kullanılması da aynı şekilde kullanılan argümanlardandır. Oysaki serdedilen delillerle "tefsir" ve "te'vîl" kavramlarının aynı olduğu öne sürülmüşse de, doğru olan bunların farklı olmasıdır.[140] İlk dönemlerde bu kelimelerin aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığıyla ilgili ihtilaf olsa da her iki kelimenin de kullanıldığı ıstılâhî anlamların, kişilere ve çağlara göre bazı farklılıklar gösterdiği, bu kelimelerin selef tarafından aynı anlamlarda kullandığını iddia edenler tarafından da kabul edilmektedir.[141]

---

[137] Tefsir kelimesiyle eş anlamlı kullanılan kelime sadece te'vîl kelimesi değildir. Türkçe'de tefsir, Arapça'da "şerh" kelimesiyle eş anlamlı olarak "ilmî ve felsefî eserleri izah etmek" mânasında da kullanılmıştır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in yorumu hakkında genel olarak tefsir te'vîl, şerh kavramları kullanılsa da bunların dışında "tebyîn, beyân, tâlim, tafsil, tasrif, i'rab, tavzih" gibi kelimeler de kullanılmaktadır. Bkz. Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, s. 21; Abdulhamit Birışık, "Tefsir", DİA, İstanbul, 2008, XXXX, 281; Kur'ân'da, yorumlamanın bir safhası olan anlamayı çağrıştıran kavramlar için ayrıca bkz. Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, s. 95-110.

[138] İlk dönem son dönem ayrımı yapmaksızın bir farklılığın olmadığını da söyleyenlere rastlanmaktadır. Bkz. Müslim Abdullah Müsaid, *Gelişme Döneminde Tefsir*; trc. Muhammed Çelik, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006, s. 52-3.

[139] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 34; Süyûtî, *el-Itkân*, II, 173; Şihâbüddîn Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri's-Seb'i'l- Mesânî*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987, I, 4; Duman, "Kur'ân'da Müteşâbihât", s. 30.

[140] Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vîl", s. 317.

[141] Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", s. 57.

Bu ihtilaflar tefsir ve te'vîl kelimelerinin farklılık ve zıtlıkları içinde barındıran semantik açılımlarına ve kullanım serencâmelerine dayandırılabilir. Asr-ı saadette eş anlamda da kullanılan tefsir ve te'vîl kelimeleri arasında tefsir kelimesinin[142] daha meşhur olduğunu ve daha sık kullanıldığını görülmektedir.[143] Bu duruma zıt olarak Kur'ânî konumu içerisinde te'vîl kelimesi tefsirden çok daha fazla tekrarlanmaktadır. Aynı şekilde bu iki kelime Kur'ân'da birbirlerinden çok farklı mânalarda kullanılmışlardır. Tefsir ve te'vîl kelimelerinin Kur'ân'da farklı anlamalarda kullanımının öneminin yanı sıra; tefsirin Kur'ân'da bir kere kullanılmasından kaynaklanan mânası açısından oluşan netlik ve açıklığa ek olarak, bu kullanımda tefsirin Allah'a (cc) ve resulüne izafe edilmesinin, tefsirin Kur'ân'daki kullanımıyla nesnelliğe yakınlığını ortaya koyduğu söylenebilir. Ayrıca âyette geçen "ahsene" ifadesinin ise, yorumların bir realite olarak, birbirine kıyasen izafî olduklarına delil olduğu da belirtilebilir. Te'vîlin ise Kur'ân'da on beş âyette on yedi defa zikredilip birisinde Allah'a (cc), diğerlerinde kullara raci olması,[144] te'vîlin anlamının yanında faili açısından da öznelliğe yatkınlığınının vurgulandığını düşündürmektedir. Ancak, İlk dönem dînî ve edebî literatürdeki tefsir ve te'vîl kelimelerine gelince, durum tamamen değişmekte ve bu iki kelime, bazen birbirleriyle yakın anlamlı (mütekârib), bazen de eş anlamlı (müterâdif) olarak kullanılmaktadır.[145]

Tefsir ve tev'ilin aynı anlamda olduğunu savunanlar Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ ve Mecâzu'l-Kur'ân adlı eserini delil olarak getirmektedirler. Ancak Ferrâ (207/822), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (204/819), Ebû İshak ez-Zeccâc'ın (311/923) ve diğer pek çok ilk ve orta dönem âliminin te'vîl ve tefsir arasındaki ayrımı titizlikle belirttikleri söylenebilir.[146] Yine aynı şekilde Kur'ân kelimelerinin,[147] ıstılahların

[142] Hadis kitaplarında ki kullanımıyla ilgili Bkz. Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 26-7; Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, s. 90-2
[143] Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", s. 61.
[144] Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. SBE, Bursa, 2008, s. 322.
[145] Işıcık, "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vîl ve Müteşâbih", s. 25.
[146] Işıcık, "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vîl ve Müteşâbih", s. 19.

hegemonyasına uğramadan önceki ümmî, saf ve orijinal anlamlarını veren dilcilerden olan İbn Fâris'in (395/1004) "Mu'cemu Mekayîsi'l-lûğa" sı ile İsmâil el-Cevherî'nin (400/1009) "es-Sıhâh Tâcu'l-luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye" adlı sözlüklerinde ve benzeri ilk dönem sözlüklerde te'vîl ve tefsir ayrı anlamlardadır. Arapça kelimeler ıstılahların istilasına uğradıktan sonra kendi ümmî, saf ve orijinal anlamlarını koruyamamıştır. Te'vîl ve tefsiri tefrik etmeden veren İbn Manzûr'un (711/1311) büyük eseri "Lisânü'l-Arab"ı ile, Fîrûzâbâdî'nin (817/1414) "el-Kâmûsu'l-Muhît"i gibi lügatlerin de böyle bir yıpranma ve kargaşaya maruz kaldıkları söylenebilir.[148] Bu lügatlerden yapılacak dikkatsiz alıntılar da te'vîl ve tefsir arasındaki farklılıkların belirlenmesini engelleyecektir.[149]

Te'vîlin uğradığı anlam değişikliklerine tefsir aynı oranda uğramamış olmakla birlikte[150] her iki kelimenin de anlam değişikliklerine oldukça fazla maruz kaldıkları söylenebilir. Te'vîl lafzı, semantik özelliğinden olsa gerek, anlam çeşitliliği açısından "tefsir" lafzından ayrılmaktadır. Zira "tefsir" her ne kadar "açıklama, beyân" gibi anlamlar ifade etse bile, bir şeyin sonucunu, hakikatini bildirmek ya da henüz vuku bulmamış bir hadisenin neye müncer olacağını önceden kestirmek gibi iddialı bir anlam içeriğine sahip değildir.[151]

Te'vîl kelimesinin farklı anlamlarda kullanılmaya yatkınlığı nedeniyle**,** sonraki dönemlerde Kur'ân'daki mânasına paralel olmayan anlamlar kazanmıştır.[152] Kur'ân'daki kullanımına anlam vermek için bu anlamlardan yararlanılması büyük sorunlara yol açmıştır.[153] Özellikle Âl-i İmrân Sûresi'nin yedinci âyetinde geçen te'vîl kelimesine tefsir anlamı verildiği için, "Kur'ân-ı Kerîm'de, anlaşılmayan ve mânasını

[147] Krş. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 21; Muhammed Reşîd Rızâ,; Muhammed Abduh, *Menar Tefsiri, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim Tefsiru'l-Menar*, trc. Mehmet Erdoğan...[ve öte.], yayına haz. Fikret Başar, Hamza Türkmen, İstanbul: Ekin Yay., 2011, I, 35.
[148] Işıcık, "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vîl ve Müteşâbih", s. 20.
[149] Leksikografi (Sözlükbilim) ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mutlu Türkmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Brk', 'Sbh've 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2007, s. 73-6.
[150] Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", s. 57.
[151] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 81.
[152] İbn Teymiyye, *Dekâiku't-Tefsîr el-Câmiu li Tefsîri İbn Teymiyye*, I, 330.
[153] Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 28.

Allah'tan (cc) başka kimsenin bilmediği âyetlerin var olduğu" gibi abes ve bir o kadar da tehlikeli ve yanlış bir sonuç ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın anlaşılması konusunda böylesine sakıncalı bir metodoloji sorununu ortaya çıkaran bu dikkatsizlik, ayrıca, bu kelimenin geçtiği diğer birçok âyette anlam tıkanmalarına da sebep olmuştur.[154] Bu sebeple öznellik açısından tefsir te'vîl kavramlarının aralarındaki farkların bilinmesi gerektiği gibi bu kelimelerin zaman içerisinde farklı anlamlarda kullanıldıkları da göz ardı edilmemelidir.

1.3.1. Kat'îlik-Zannîlik Açısından Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Öznellik

Tefsir ve te'vîl kavramlarının ayrımlarına dair birçok tanımın olduğu aşikârdır. Önemli olan bu tanım farklılıklarının oturduğu merkez nokta ve kavramları tespit edebilmektir. Araştırmalarımız sonucunda bu nokta ve kavramların, tefsir ve te'vîl kavramlarına yeni bir yön çizerek bu iki kavrama orijinal boyutlar kazandıran[155] İmam Mâtürîdî'nin (333/944) belirttiği 'kesinlik' ve 'izafîlik' kavramları eksenine oturduğu[156] görülmektedir. Biz de bu iki kavramı merkeze alarak tefsir te'vîl mukayesesini yapmaya çalışacağız.

Tefsir ve te'vîl arasında yapılan mukayeselerde kullanılan kıstasları herbirisinin birbiriyle bağlantılı olmasına ve kısmî tedahüllerin varlığına rağmen üç grupta toplayabiliriz. Birinci grup bu iki kavramın metot oluşları perspektifiyle değerlendirilmesi sonucu oluşmaktadır. Bu gruptaki kıstaslar; Umum-husus (genel-özel), rivâyet-dirâyet, nakl-ictihad, geçmiş-hal ve gelecek, kat'îlik-zannîliktir. İkinci grup ise bilginin kaynağı açısından bir değerlendirmeye gitmektedir. Bu gruptaki parametreler ise; Hz. Peygamber'in ve sahâbelerin yorumu-müctehitlerin yorumu, tek yönlü- çok yönlü oluş (vahy/vehbî/ontolojik- ictihad/kesbî/epistemolojik) şeklindedir.

---

[154] Işıcık, "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vîl ve Müteşâbih", s. 21.
[155] Celal Kırca, İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler, İstanbul: Tuğra Neşriyat, t.y., s. 126; Talib Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 74; Ali Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2010, cilt: XV, sayı: 47, s. 168.
[156] Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 31.

Üçüncü grup tefsir ve te'vîl sonucunda ulaşılan "mâna"nın mahiyetini dikkate almaktadır. Bu gruptaki kriterler ise; lafız-mâna, birincil-ikincil anlam (aslî-tâlî), tek mâna-muhtemel mânalar, zâhir anlam-bâtın anlamdır (yüzeysel/açık-derin). Kesinlik iddiasında bulunulan-bulunulmayan şeklindeki ölçüt ise bu üç grupta zikredilen parametrelere bağlı olarak ortaya çıkan, bazıları için gerçek, bazıları için ise batıl olan, ortak bir mikyas olarak kabul edilebilir. Bu mukayeselerde 'kesinlik' ve 'izafîlik' kavramlarının merkezi bir konumda olmasını, basitçe öznelliğin anlam alanları içerisinde, nesnelin karşısında bulunuş keyfiyetine bağlı oluşuyla birlikte kazandığı anlam olarak, gerçeğe aykırılık şeklinde ifade etmek de mümkündür. Fakat bu şekildeki bir açıklama birçok ayrıntı ve bağlamın kaybedilmesi sonucunu doğuracaktır. Bunun için yukarıda saydığımız her ikilemeyi ayrı ayrı incelememiz gerekmektedir.

Kesinlik ve izafîlik terimlerine değinen elbette sadece Ebû Mansur el-Mâtürîdî değildir. Tehânevî (1158/1745) zanna dayanan açıklamaya te'vîl, katiyet ifade edene ise tefsir diyenlerin olduğunu da ifade eder.[157] el-Mâtürîdî'nin önemi dönemsel önceliği ve özellikle de kesinlik ve izafîliği kullandığı bağlamlarla ortaya çıkmaktadır. Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin açıklamalarında[158] kesinlik ve izafîlik anlamlarını merkeze alan beş farklı olgudan bahsedilmiştir. Bunlar; Hz. Peygamber'in ve sahabenin yorumu olan-müçtehitlerin yorumu olan, tek yönlü oluş-çok yönlü oluş (vahy/vehbî/ontolojik-ictihad/kesbî/epistemolojik), kat'îlik taşıyan-zannîlik taşıyan, kesinlik iddiasında bulunulan-bulunulmayan, tek mâna veren -muhtemel mânalar veren şeklinde ifade edilebilir.

Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye göre, tefsir kat'î bir bilgi imkânını sağlayan vahiyle müeyyed olan Hz. Peygamber'e veya yine kat'î sayabileceğimiz müşahede ederek

[157] Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn*, I s. 376.
[158] el-Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vîl arasında kesin ayrıma gitmesinin arkasında tefsirin, rivâyet ve dirâyet şeklinde ayrımına da kaynaklık eden "Her kim bilgisizce Kur'ân üzerine görüş beyân ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" muhtevasındaki hadislerin olduğu söylenebilir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2008, s. 72.

bilme[159] imkânına sahip olmuş sahabeye aittir.[160] Bilginin kaynağı açısından böylece kat'îyet kazanmış olan tefsirin bilgi değeri açısından da kat'î oluşu kesin hüküm vererek, "lafızdan maksat budur" ve Allah'ı (cc) şahit tutarak, "Allah (cc) bu lafızla bu anlamı kastetmiştir" şeklindeki sözlerin tefsir olduğu ifade edilmiştir. Bu şekilde bir iddiayla ortaya çıkan tefsir, şayet kesin bir delile dayanmıyorsa yasaklanmış olan 're'y tefsiri' sınıfına girer. Te'vîl ise, İslâm âlimlerinin yorumudur. Kaynağı ve değeri açısından kesinlik söz konusu değildir. Te'vîlde ihtimaller vardır. Bu yüzden te'vîl, kesin hüküm vermeden ve verdiği hükme Allah'ı (cc) şahit tutmadan kaçınarak lafzın muhtemel anlamlarından birini tercih etmektir.[161] Bir diğer ifade ile Hz. Peygamber'in yaptığı tefsir, vahiyle irtibatlı olması dolayısıyla tek yönlüdür ve nesnellik açısından büyük bir öneme hâizdir. Re'y kullanılarak ortaya çıkan dirâyet temelli fukahanın ve diğer âlimlerin yorumu ise çok yönlüdür. Bu sebeple adına tefsir değil, te'vîl denilmelidir.[162]

Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye göre tefsir yetisi, belirli bir çalışma ve gayretle elde edilebilecek türden bir şey olarak tanımlanmamaktadır. Tefsir edebilmek için sahabe olma zorunluluğu vardır. Bu ise insanların çalışarak kazanabilecekleri bir şey değildir. Te'vîlde ise belirli bir yöntem söz konusudur. Âyetin anlamının nerelere ulaşabileceği konusunda metotlu bir çalışmayı bünyesinde taşımaktadır. Böylece tefsirin bir dönem bilgi anlamında kullanıldığını,[163] te'vîlin ise adı geçen yaklaşım ile bugünkü bilimsel kriterlerle daha fazla benzeştiğini söylenebilir.[164] Başka bir ifadeyle, tefsir, vahye şahit

---

[159] Rivâyet ve şehâdet arasındaki farklar için bkz. Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, (trc. Mehmed Sofuoğlu), İrfan Yayınevi, İstanbul 1967, 32-34.

[160] Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 116.

[161] Mâtürîdî, *Te'vîlatu Ehli's-Sünne*, I, 5-6; el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne (yazma)*, H. Selim Ağa Ktp., No.: 40, vr.: l-b. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 5; Süyûtî, *el- İtkân*, II, 173, Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 334; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 20. Ayrıca îmam Mâtürîdî'nin te'vîl ve tefsir ayrımı hususunda geniş bilgi için bkz. Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, s. 70 vd.; Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", s. 58; Ali Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2010, s. 37-65; Erten, *Nass-yorum ilişkisi*, s. 43.

[162] Kırca, "İslam'a Göre Bilgi Vasıtaları ve Tefsire Olan Etkisi", s. 116; Kutlu Sönmez, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî", Dinî Araştırmalar, 2003, cilt: V, sayı: 15, s. 9.

[163] Muhsin Demirci, *Tefsirde metodolojik sorunlar*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012, s. 212.

[164] Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 116.

olan Sahabe ve sonraki nesillerin âyetlerden ne anladıklarına ilişkin tecrübelerini bize sunması ve dil ağırlıklı olması sebebiyle, sona ermeye dönük bir süreci işaret ederken; te'vîl, her zaman hareket halinde dinamik bir etkinliği ifade etmektedir. Böylece tefsir geçmişi nakletmeye çalışırken te'vîl tefsir temeli üzerinde hal ve geleceğe nüfuz ederek bir sentez oluşturmayı amaçlamakta ve vahyî düşüncenin geleceğe dönük açılımlarını sergileyebilme yöntemine işaret etmektedir.[165]

Tefsir ile te'vîl arasındaki farklılığa, onların sözlük anlamlarıyla ilgili tanımlarından hareketle de varmamız mümkündür. Nasr Hâmid Ebû Zeyd de tefsir ile te'vîl arasındaki farka iki kelimenin lügat anlamlarına işaret ederek değinir. Arapça'da tabibin hastanın hastalığını teşhis için baktığı suya *"et-tefsera"* denmektedir ki, bu bir anlamda vasıtadır. Tabib bu vasıta aracılığıyla hastalığı teşhis edebilir. Buna göre 'tefsir' eylemi daima müfessirin üzerinde düşünüp maksadını açıklamaya çalıştığı bir materyale "tefsera" yani aracıya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla müfessirin görevi, mânayı tesbit edeceği ön bilgileri elde etmektir. Bu ön bilgiler muvacehesinde Zerkeşî'ye göre tefsir, nassın anlamına götüren harici unsurları konu edinir. Bu harici unsurlar arasında esbab-ı nüzûl, kıssalar, mekkî, medenî, muhkem, müteşâbih, nasih, mensuh, hâss, âmm, mutlak, mukayyed, mücmel, müfesser vb. unsurlar sayılabilir. Bunların hepsi Kur'ân metninin bizzat kendisine değil, metni anlamayı kolaylaştıran dış özelliklere ait nakle dayanan bilgilerdir.[166] Te'vîlde ise bu aracıya gerek yoktur. Aksine 'te'vîl' bazen bir fenomenin aslını açıklamada veya neticesini araştırmada 'zihinsel hareket'e dayanan bir eylemdir. Başka bir ifadeyle 'te'vîl', özne ile nesne arasındaki doğrudan ilişki üzerine kurulmuşken, 'tefsir' eylemindeki ilişki, doğrudan değil bilakis bazen dilsel bir metin, bazen de anlam ifade eden herhangi bir 'şey'den ibaret olan, anlamayı temin edecek 'karîne' türünden bir aracı vasıtasıyla gerçekleşen bir ilişkidir.[167]

---

[165] Karslı, *Kur'ân Yorumlarında Kadın*, s. 34.
[166] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148.
[167] Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 262-263/trc. 282; Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 31; Erten, İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik, s. 68.

Dolayısıyla ‘tefsir ilmi’ ‘te’vîl’e hazırlayıcı ve giriş mahiyetindeki ilimleri bünyesinde toplayan bir ilim olarak görülmektedir. Buna göre tefsir, te’vîl eyleminin bir parçası olup, aralarında bir açıdan âmm-hâss ilişkisi vardır. Tefsirde te’vîl’e hazırlayıcı ve giriş mahiyetindeki ilimlerin temin edilmesinde kullanılan metot, nakil ve rivâyet üzerine bina edildiği, ayrıca te’vîlin zihinsel harekete dayanan bir eylem olduğu için aralarındaki ilişkinin naklin ictihadla olan ilişkisi türünden bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu ilişki, Ebu Nasr el-Kuşeyrî gibi önceki dönem âlimler tarafından; “tefsir; rivâyet ve nakle dayanırken, te’vîl ise istinbat/ictihada dayanır.”[168] ifadesinde belirtildiği gibi ‘rivâyet’ ve ‘dirâyet’ isimleriyle ifade edilmiştir.[169] Diğer bir değişle tefsir ve te’vîl arasındaki fark; tefsirin nakle dayanması ve te’vîlin ise doğru anlama (fehm-i sahih) üzerinde durmasıdır.[170] Molla Fenari (834/1431) de Fâtiha süresine yaptığı girişin ikinci faslında tefsir-te’vîl farkına aynı açıdan değinerek, Hz. Peygamber veya Sahâbe’den yapılan nakille Kur’ân mânalarının açıklanmasına tefsir, Arab dilinin kurallarına göre yapılan açıklamalara da te’vîl denildiğini ifade eder.[171] Rivâyet yaklaşıma göre tefsirin, sadece Peygamberin yapabileceği, bir eylem mi[172] olduğu, yoksa sahabenin de mi bu rivâyet oluşumuna kaynaklık edebileceği[173] de içinde ayrı problemleri barındıran aynı zamanda verilecek cevaplara göre yorumun öznellik değerlerini de belirleyebilecek bir meseledir.

Tefsir ve te’vîl arasındaki bu nakl-ictihad ilişkisini birçok âlim dile getirmiştir. Zerkeşî’nin (794/1392) kendisinden önceki bilginlerden de yararlanarak geliştirdiği tanımlamalara göre “tabi olma (itbâ’)”, “duyma (semâ’)” ve “nakil” daha çok “tefsir”

[168] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 150.
[169] Ebû Zeyd, *Mefhûmu’n-Nass*, s. 264/trc. 283.
[170] Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bagdadî Hâzin; *Lübabu’t-Te’vîl fî Maani’t-Tenzil*, (Tsh.: Abdusselam Muhammed Ali Sahin), Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, I, 12. Bu meyandaki farklılıkların incelendiği bir araştırma için ayrıca bkz. Vedat Tekin, *Zerkeşî’nin El-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ânında Anlama ve Yorum*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, Erciyes Üniv. SBE, 2007, s. 36-8.
[171] Molla Fenârî, *Aynü’I-A’yân*, Dersaâdet yay., İstanbul 1325, s. 5.
[172] Görener, “Tefsir Usûlü ve Kur’ân İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi”, s. 230.
[173] Sahabenin tefsirinin bağlayıcılığı için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998, s. 228-230, Sahabenin tefsirinin kaynakları için bkz. Nurettin Turgay, “Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri”, Bilimname: Düşünce Platformu, 2008/1, cilt: VI, sayı: 14, s. 45-48.

kavramında göz önünde bulundurulurken, "anlamlandırma", "yorum" ve "istinbât" ise ancak "te'vîl" kavramı ile ilişkilendirilebilmiştir. Dolayısıyla Zerkeşî'ye göre "müfessir" nakilde bulunan, "müevvil" ise istinbat edendir.[174] Nitekim Fethi ed-Dureynî de te'vîlin, derinlikli bir aklî etkinlik olduğunu söylerken aynı noktaya işaret etmektedir.[175] Tefsir, rivâyetlere, te'vîl de dirâyetlere tealluk ettiği,[176] müfessirin nakilci, müevvilin hüküm çıkarımında (istinbât) bulunan kimse[177] olduğu söylenmiştir. Aynı şekilde "te'vîlin, ıstılahtaki "lafzı, siyak sibakına uygun şekilde muhtemel olduğu anlamlardan birine hamletmek"[178] tarzındaki tanımında da te'vîl ameliyesi çerçevesinde öznenin ictihadî etkinliğinin mevzu bahis olduğuna dikkat çekilmektedir.[179]

Usûlcülere göre te'vîl, lafızdan maksadın ne olduğunu karîne zannî bir delil ile ve ictihad yoluyla beyân etmektir ve kesinlik ifade etmez.[180] Ünlü usûl âlimi Şâtıbî (794/1388) de te'vîl'in ictihadî bir mesele olduğunu[181] özellikle vurgulamaktadır. İctihâdî olma te'vîlin kat'î değil zannî oluşunu ifade etmesinin yanında te'vîlde öznenin tasarrufunun varlığı ve etkinliğini de belirtmektedir. Buna binaen diyebiliriz ki, te'vîlde nassın anlamını ortaya çıkarma hususunda okuyucunun rolü ve etkinliği söz konusu iken; bu durum tefsirde, te'vîldeki kadar değildir. Te'vîl tefsirin hazırladığı ve sunduğu harici bilgiler ve ilimler vasıtasıyla akli tasarrufla metinden bir netice elde etmektir. Tefsire dayanmayan te'vîl ise isabetli olmaz.[182] Yorumlama sürecinde müfessir, ictihad kapsamına girmeden tefsir dediğimiz nakil ağırlıklı metodu kullanarak objektif ve nesnel bir tavır sergilemiş olur. Fakat "te'vîl" sonucunda elde edilen ve varılan anlamın, zannî içeriğinden ötürü tek doğru olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Burada yorumcu metinde geçen lafızlar, cümle yapıları, metnin bağlamı, tarihi arka plan ve

[174] Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vîl", s. 319.
[175] Fethi Dureynî, *Dirâsât ve Buhus fî Fikri'l-İslâmi'l-Muâsır*, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1988. s. 288.
[176] Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I s. 5, Süyûtî, *el- İtkân*, II, 173; Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman, *et-Teysîr fî Kavâid-i İlmi't-Tefsîr*, çev: İsmail Cerrahoğlu, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, (Arapça metinle birlikte basılmış) çevirilen metinde s. 54, Arapça metinde s. 13.
[177] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 166; Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 264/trc. 283.
[178] Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I, 7; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 150.
[179] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 81.
[180] Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, 3. bs. Beyrut, 1990. s. 291.
[181] Ebü İshak İbrahim b. Musa Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, III, 92.
[182] Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 69.

kendi bilgi birikiminden yararlanarak daha çok dirâyet, subjektiflik ve öznellik yönü ağır basan ve bağlayıcılığı da kat'î olmayan yeni bir anlama biçimini geliştirmeye çalışır.[183]

Tefsir, Kur'ân'ı otantik anlamıyla (murâd-ı İlâhi) ortaya çıkaran anlama ve açıklama biçimi, te'vîl ise, müfessirin yaşadığı değişkenlere Kur'ân'ın otantik anlamını uyarlama faaliyetidir.[184] İkisi arasındaki farkı şöyle de ifade edebiliriz: Tefsir, nüzûl tarihine giderek o tarihten hareketle eş zamanlı olarak anlama çabasına girmek; te'vîl ise birinci aşamayı gerçekleştirenlerin ikinci defa bir anlama faaliyeti içine girerek, metni yaşanılan olgusal duruma uyarlamasıdır.[185] Anlama sürecinde ortaya çıkan sıralandırmadan ötürü "tefsir" sonucu elde edilen anlam, metnin aslolan birinci ve öncelikli anlamı iken "te'vîl" ise, metnin tâlî ve ikinci anlamı olması tefsir-te'vîl farklılığını gösteren önemli diğer bir husustur. Dolayısıyla Kur'ân metnini tefsir etmeden önce te'vîle yeltenmek doğru bir anlama biçimi değildir.[186]

Te'vîl kelimesinin henüz varlık âlemine çıkmamış olan bir şeyin sonucunu önceden haber vermek, yorumlamak şeklindeki anlamından hareketle te'vîlin herhangi bir kelamı anlama faaliyetinde 'özne'ye oldukça geniş yetki alanları tanınan bir mekanizma işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Dahası, te'vîlin anlama ve yorumlama faaliyetinde öznenin müdahalesini olabildiğine genişleten bir anlam içeriğine sahip olduğu da söylenebilir.[187] Te'vîlin semantik örgüsünde, anlama sürecinde öznenin müdahalesine yönelik geniş alanlar oluşturmaya imkân tanıyan bir anlam içeriğinin bulunması aynı zamanda onun manipülasyona da son derece açık olduğu fikrini kaçınılmaz kılmaktadır. Ammar b. Yâsir'in "Dün sizinle Kur'ân'ın tenzilinden ötürü savaşmıştık; bugün de te'vîlinden ötürü savaşıyoruz" şeklindeki sözü de "te'vîl"in manipüle edilmeye müsait bir mahiyete de sahip olduğuna işaret

[183] Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vîl", s. 319.
[184] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 68.
[185] Ömer Faruk Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'ân Tasavvuru*, Karadeniz Yay., Rize 2007, s. 169; Aktaran Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 69.
[186] Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vîl", s. 319.
[187] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 81.

etmektedir. Te'vîl lafzındaki bu semantik özellik, büyük ölçüde tefsir lafzında bulunmamaktadır. Zira "tefsir" her ne kadar "açıklama, beyân" gibi anlamlar ifade etse bile, bir şeyin sonucunu, hakikatini bildirmek ya da henüz vuku bulmamış bir hadisenin neyle sonuçlanacağını haber vermek gibi iddialı bir anlam içeriğine sahip değildir.[188]

Müteahhirûn âlimlerinin de te'vîl kelimesinin "Bir lafzı konulduğu anlamdan uzaklaştırarak bir karîne yardımı ile bir başka anlama veya âyetin öncesine ve sonrasına uygun taşıdığı anlamlardan birine çevirmek-döndürmek"[189] şeklindeki ıstılâhî anlamını oluştururken merkeze aldıkları, döndürmek kavramı oldukça önemlidir. Te'vîl kelimesinin "el-evl" şeklindeki mastar kökünden dönmek (rücû') mânasına gelen semantik örgüsüne baktığımızda tefsir ile te'vîl arasındaki farkı kısaca tefsirin tek anlam üzerinde, tek bir yöne sahip, tek bir mânayı gerektirecek mahiyette;[190] te'vîlin ise muhtemel mânalar üzerinde, birçok yönde cârî oluşu[191] şeklinde özetleyebiliriz.

Yapılan tanımlamalarda dönmek mânası sabit olmak kaydıyla muhtemel mânaların nasıl tercih edileceği de farklı ifadelerle dile getirilmiştir. Zehebî te'vîli; "zâhiri mutabık olan iki ihtimalden birini reddedip diğerini tercih etmek"[192] ifadesiyle yaptığı tarifinde rücu' kavramını red ve tercih etme olarak açarken "te'vîl, herhangi bir âyeti, muhtemel olan anlamlarından birine irca etmektir"[193] diyen Zerkeşî rücûdan ne kastedildiğini kapalı bırakmıştır. Ayrıca sözün zâhirî anlamından vazgeçilmesine sebep olan delil-karîne bulunamazsa lafzın zâhiri terk edilemeyeceğine[194] göre bu delilin bulunmasını sağlayan özne ya da zihnin varlığı ise te'vîlin oluşmasına epistemolojik bir şart hüviyetindedir. Te'vîl eylemi sırasında seçme, reddetme, tercih etme kısaca negatif

[188] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 81. Te'vîl'in tarihsel süreçte kazanmış olduğu ideolojik anlam içeriğine ilişkin ayrıca bkz. Ebû Zeyd. *Mefhûmu'n-Nass*, s. 265 vd.
[189] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 18; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 334, İbn Teymiyye, *Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't-Tefsîr*, Tah. Kasım en- Necdî, Mektebetu İbn Teymiyye, y.y., t.y., XVII, 367-368, Bkz. Zeydan, *el-Veciz*, s. 287.
[190] Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 30.
[191] Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l Kur'ân*, Raşid Efendi No;47 v. 1-b; Kırca, "Mâtürîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", s. 58, 60; Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 12.
[192] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 18.
[193] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148.
[194] İbn Teymiyye, *Kütüb ve Resâil*, XVII, 368.

veya pozitif tercihlerden hangisi metodu oluşturursa oluştursun lafzın muhtemel mânaları üzerinde tasarrufta bulunma-bulunabilme öznellik açısından önemlidir. Bu durum te'vîl eyleminin dilin ve metnin çok anlamlılığını ve bu olgunun oluşturduğu öznellik imkânlarını öne çıkartmaktadır. Ayrıca muhtemel mânaların varlığı lafzın zâhirinden vazgeçilmesi gerektiğini gösteren delili bulacak, buna ek olarak muhtemel anlamlar arasında tercih yapmayı sağlayacak zihnin ictihadî eyleminin oluşturacağı öznellik alanlarını vurgulamaktadır. Bu vurgu ise te'vîlin, dil-metin ve bunlara muhatap olan zihinden kaynaklanan öznel yapısına dikkat çekmektedir.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd tarafından yapılan, bir anlama ve yorumlama metodu olarak te'vîl eyleminin ve bu eylemin bir parçası olarak tefsirin mukayese edilmesi sonucu ulaşılan âmm-hâss (genel-özel/parça-bütün) ilişkisi; farklı âlimler tarafından, farklı bakış açılarıyla ve farklı değerlendirmelerle yine bu iki kavram arasındaki ilişkiyi göstermek için kullanılmıştır. Biz bunlardan iki tanesine değinmeye çalışacağız.

Râgıb el-İsfehânî'ye (502/1109) göre tefsir te'vîlden daha genel bir kavramdır. 'Tefsir' ekseriyetle lafızlarda ve onların müfredatlarında kullanılır. Te'vîl ise daha çok mânalarda, cümlelerde ve çoğunlukla da semavî kitaplarla ilgili izahlarda kullanılırken tefsir bunların dışında (da) kullanılmaktadır.[195] Yani tefsir, lafızlar üzerinde yapılan bir açıklamadır. Te'vîl ise mâna üzerinde icra edilen akli tasarrufa denir. Bu mukayese ise genel geçer olma, her yerde kullanılabilme, farklı kültürlerde de işlevsel olma gibi nesnel kriterleri yine tefsir eylemine; özel alan ve konularla ilgili, belirli muhteva ve mahiyetteki metin ve kitaplara ait olma gibi nesnellik sürecinde ilerleyen hermeneutiğin Schleiermacher öncesi öznel yapısını anımsatacak şekilde[196] subjektifliği sonuç verecek kriterler te'vîl için kullanılmıştır. Ayrıca tefsirin lafızlar, te'vîlin mânalarla ilgili olması;

[195] Bkz. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb İsfehânî, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, tahkik Safvan Adnan Davudi, 3. bs. Dımaşk: Darü'l-Kalem; Beyrut: ed-Darü'ş-Şamiyye, 2002/1423, s. 636; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 19; Gazzâlî, "İlcâmü'l-Avâm", s. 64 vd., Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 4; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 334; Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn*, I, 492; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 215.

[196] İnam, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Karşılıkları", s. 89.

anlamın kendi yapısından, kullanım şekillerine kadar birçok alanda karşımıza çıkan öznelliğe sebep olan özelliklerinin te'vîl için geçerli olduğunu göstermektedir.

Umumî ve hususî olma temelinde tefsirin nesnel, te'vîlin öznel oluş keyfiyetlerine dikkat çeken müfessirlerden birisi de Âlûsî (1270/1854) dir. Âlûsî'nin ortaya koyduğu mukayese, farklı bir perspektifin kullanımıyla oluşmuştur. Ayrıca Âlûsî'nin yaptığı değerlendirme, mutasavvıfların bu konuya bakış açılarını da yansıtmaktadır. Ona göre 'te'vîl'; kutsî işaretlerden ve sübhânî marifetlerden ibarettir. Bu mânalar da ancak sülûk ehli ariflerin kalplerine açılır. Tefsir ise böyle değildir.[197] Bu karşılaştırma da farklı bir perspektifle bize aynı şekilde genel-özel olma temelinde tefsirin objektiflik özelliğine te'vîlin ise öznelliği öne çıkaran tarafına işaret etmektedir. Tefsir için indirgemeci bir tavırla sadece zâhiri ilimleri bilmek yeterlidir ve bunu her âlim kendi imkânlarıyla yapabilmektedir. Te'vîl içinse belirlenen şartlar, safhaları tasavvufta belirlenmiş olan manevi bir arınmanın yanında ilmî-aklî bir olgudan ziyade ilmî-kalbî bir süreci ifade eden bir eylemle yorumlamayı gerektirmektedir.[198] Sembolizmi kullanması, aklın ince yönüne ve ilmî-kalbî bir sürece dayanması sebebiyle te'vîl, yalnız, sembolik dil konusunda uzmanlaşmış ve bizzat kendi iç boyutlarına uzanabilen geleneksel bir otorite tarafından uygulanabilir.[199] Bu ise herkese mal olabilecek genel bir imkândan oldukça uzak ve bu uzaklık ölçüsünde öznelliğe de yakındır.

Tefsir ve te'vîlle ilgili yapılan karşılaştırmalarda merkeze alınan anlam öbeklerinden birisi de dış/yüzeysel-derin/bâtınî şeklindeki sınıflandırmadır. Dış şekillerle yani zâhirle meşgul olduğu için tefsir metodu, aklın sadece mantıkî yönüne dayanır. Her insanın sahip olduğu ve kullanabileceği akla ait bu meleke; işleyişinde mantık, tahlil veya muhakeme gücünü kullanır. Yapılan açıklama te'vîl için kullanılan zihnî bir eylem oluşu ve buna dayanan öznel tarafını hatırlatıyorsa da rivâyet metodu

[197] Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 5.
[198] Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 31.
[199] Muhammed Salleh Ja'afar, "Doğu'ya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Te'vîl"; trc. Yılmaz, Sabri, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2004, cilt: II, sayı: 2, s. 167-168.

için bile aklın gerektiği, ayrıca tefsirlerin dirâyet ve rivâyet ayrımı için kullanılan parametrenin handikapları dikkate alındığında sonuç olarak kısmî, izafî, göreceli öznellikten kaçınılamayacağı aşikârdır. Bununla birlikte tefsir eyleminde, bir mantıki delilin geçerliliği -rasyonalizmde olduğu gibi- sadece ön bilgiye dayanmaz; ayrıca vahye ve diğer sahih kaynaklara olan inanca da dayanır.[200] Her ne kadar inanç faktörü materyalizm açısından öznelliğe kapı açsa da, bilginin epistemolojisi-kaynakları açısından tartışılmaz kesinliği ve bunun sonucunda nesnelliği de beraberinde getirmektedir.

Metnin derin anlamına ise tefsir değil de te'vîl veya sembolik yorumlama ile ulaşılabilir. Te'vîl de tefsir gibi işleyişinde akla dayansa da aklın sezgisel yönüne ağırlık vermesi tefsirle arasındaki farkı ortaya çıkarır. Tahlil eden ve ayrıştıran akıldan farklı olarak sezgi melekesi, terkip ve birleştirme fonksiyonunu yerine getirir. Te'vîl bunu sembolizm aracını kullanarak icra eder.[201] Böylece tefsir, metnin yüzeyinde veya lafzî düzleminde geçerli olan zâhirî yorum olarak isimlendirilirken, te'vîl, kişiyi dış görünümün ötesine götüren, olguların manevî hakikatine yönlendiren, bâtınî yorumcunun manevî hermeneutiği olarak isimlendirilmektedir.[202]

Ebû Tâlib es-Subkî ise tefsiri lafzî yorumlamaya, te'vîli de gâî yorumlamaya hasrederek, iki kavram arasındaki mukayeseyi şöyle yapar: "Tefsir, bir kelimenin sözlük anlamını, hakikat veya mecaz yönünü açıklamaktır. Te'vîl ise bir ibarenin iç yüzünü, o ibareden 'konuşan'ın asıl gayesinin ne olduğunu ortaya koymaktır".[203] Ebû Cafer en-Nehhâs (338/949) 'tefsir' ile 'te'vîl' arasındaki farklılıktan bahsederken,[204] tefsiri adeta bir tercüme faaliyeti olarak nitelemekte, te'vîlin ise daha derin ve lafzın zâhirini aşan bir yorumlama tarzı olduğuna işaret etmektedir.[205]

---

[200] Ja'afar, "Doğu'ya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Te'vîl", s. 167.
[201] Ja'afar, "Doğu'ya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Te'vîl", s. 167-168.
[202] Ja'afar, "Doğu'ya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Te'vîl", s. 166.
[203] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtu'l- Müfessirîn*, I, 98.
[204] Nehhâs, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Ali Sabunî, Camiatu Ummi'l-Kura, Mekke, 1409, I, 351.
[205] Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 31.

Yapılan karşılaştırmalarda merkeze alınan yön ister (vahiy, müşahede, zan olmak üzere) bilginin kaynağı ister (rivâyet, dirâyet olmak üzere) yorumun dayandığı metot ya da (tek anlamlılık, çok anlamlılık/ hakikat, mecaz /zâhir anlam, bâtın anlam/ lafız, mâna olmak üzere) metnin ve dilin kendine has özellikleri olsun; ya da isterse insanların geneline açık veya kapalı yöntem veya dinin aslını korumak, düşüncenin önünü açmak gibi gayeler olsun verilmek istenen mesaj tefsirin nesnelliğe te'vîlin ise öznelliğe yatkın mahiyetidir.

1.3.2. Diğer Unsurlar Açısından Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Öznellik

Tefsir ve te'vîl tanımlarının farklılığının kaynağı sorunu sadece bu iki kavramın semantik köklerine bağlanacak kadar basit değildir. Aksine kompleks bir mahiyet arz etmektedir. Bu kompleks yapı meselenin semantik boyutunun yanında epistemolojik,[206] etik, tarihsel, siyasi vb. birçok boyutunun da var olmasından kaynaklanmaktadır.

Birçok itikadî-amelî akım tarafından sıklıkla kullanılıp oldukça yaygın bir ıstılah haline gelen, böylelikle birçok tartışmanın yapıldığı bir mecra konumunu kazanan te'vîl kelimesi[207] özellikle IV. yüzyıldan itibaren[208] tefsir kavramıyla ayrışmaya başlamıştır. Hâlid Abdurrahmân el-Akk'a göre bu farklılaşma Mu'tezile kelamcıları ile Ehl-i Sünnet kelamcılarının te'vîl anlayışları arasındaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Bu ihtilafın sebebi olarak hem Yunan felsefesinin Arapça'ya tercüme edilmesi sonrası bu felsefeye sımsıkı sarılan Cebriyye ve Mu'tezile'nin te'vîl anlayışının farklılaşması[209] hem de Emevî-Abbâsî-Fâtimî üçgeninde ortaya çıkan siyasi gelişmeler gösterilebilir.[210] Cebriyye ve Mu'tezile'nin te'vîl anlayışının farklılaşması oldukça belirginken te'vîlin kelam, fıkıh gibi farklı disiplinlerce kullanımının ona geniş

[206] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 80.
[207] Hûlî, Emin, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 14.
[208] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 80.
[209] el-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhu*, s. 54.
[210] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 80.

bir manevra alanı sağladığı da söylenebilir.[211] Bu durum söz konusu kavramlar üzerinde kullanılma alanının ve sıklığının, tarihsel dönemlerin, mezheplerin, tercüme faaliyetleri gibi ilmî çalışmaların, devlet yönetimlerinin, siyasi tercih ve yönelimlerin etkisini göstermekte ve bu kavramlar özelinde, öznel unsurların tesirinin boyutlarını belirlememize imkân sağlamaktadır.

Bilginin epistemik değerini iktidar vasıtası olarak kullanmak[212] isteyen hem siyasi yönetimler hem de bu yönetimlerin ve kendi çıkarlarının hegemonyasındaki mezhepler ve mezhep salikleri tefsir ve te'vîl kavramlarının iyi-kötü şeklinde ayrışmasına sebebiyet vermişlerdir. İlk dönemlerde bu iki kavram yorumlama faaliyeti için rahatça kullanılabilirken daha sonraları te'vîl tefsirden ayrıştırılmış "mesnetsiz yorum" gibi tamamen olumsuz bir anlama çekilmiştir.[213] Te'vîl, İslam dünyasının geçirdiği sosyal değişim, gelişim ve kaçınılmaz olarak bunlara eşlik eden siyasal ve düşünsel cereyanlar içerisinde anlam kaymasına, hatta anlam kötülemesi ve kemlemesi şeklinde yansıyan[214] anlam değişmesine uğramıştır.[215] Bu sürecin sonrasında tahrif ile anlam kaynaşmasına uğrayan te'vîl; Kur'ân'daki nesnel anlamlardan ve maksatlardan kopuş, ilâhî hitaptaki kelime ve ifadelerin anlam ve delâletlerinin kasten tahrifinden kaynaklanan inanç ve düşüncelerin -daha doğrusu, sapık fikirlerin- ispatlanması girişimi olduğu yönünde bir kanaat yaygınlık kazanmıştır.[216] Öyle ki tefsir teriminin masumiyeti yönünde gelişen bu süreçte, müevvile (te'vîlciler) terimi Hâricîlerin yanı sıra Şia, Mu'tezile ve Mutasavvıfa'yı da kapsayan ve zihinde menfî bir anlam çağrıştıran bir

[211] İnam, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Karşılıkları", s. 89.
[212] Eyim, "Bilim Tarihi Yazımı ve Nesnellik Tartışmaları Üzerine", s. 268; Koç, Zafer, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, s. 77.
[213] Güler, Hatice, *Âl-i İmrân sûresi 7. Ayeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, s. 40.
[214] Bkz. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1976, I, 70-1.
[215] Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 46.
[216] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İşkâliyyeti Te'vîli'l-Kur'ân Kadîmen ve Hadisen: Tarihte ve Günümüzde "Kur'ân Te'vîli" Sorunsalı", trc. Ömer Özsoy, İslâmi Araştırmalar. c:9. s: 1-2-3-4. Ankara, 1996, s. 24.

terime dönüşmüştür. Bunun sonucunda da İslâm âlimlerinin ekserisi, te'vîl yerine tefsir terimini kullanmayı tercih edegelmişlerdir.[217]

Nassları anlama ve yorumlama sürecinde te'vîl etkinliğinde bulunan öznenin bilgi telakkisi de son derece önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.[218] Tefsir-te'vîl karşıtlığına yol açan en önemli faktörlerden birinin, farklı iki epistemik tavrın, yani beyânî epistemoloji ile irfânî epistemolojinin[219] arasında tebellür eden gerginlik ve çatışma olduğu görülecektir.[220] Aynı şekilde Zerkeşî'ye göre de "tefsir" ve "te'vîl" kavramları arasındaki ayrımı sağlamaya yönelik çabanın arkasında yatan neden; beyânî, burhânî, irfânî bilgide olduğu gibi "nakledilen" ve "istinbat edilen" bilginin doğası itibariyle farklı oluşundan kaynaklanmaktadır.[221]

Tefsir-te'vîl karşıtlığına yol açan etkenlerden biri de öznenin etik tavrıdır. Tefsir yerine te'vîl kavramının kullanımı, kendi tespitlerini en azından Hz. Peygamber ve sahabenin rivâyetleriyle bir tutmayan âlimlerin tevazuundan[222] veya ihtiyatlı tavırlarından[223] kaynaklanmış olabilir. Bu etik olarak vasıflandırdığımız bu tavırda aynı zamanda akademik bir tavrın varlığının işaretlerini de görmek mümkündür. Sahabe sonrasındaki âlimler bu tasnifle ilmî yetkinlik olarak birbirlerine rüchaniyet iddiasında bulunmaktan sakınacak ve tefekkür ve düşüncenin önü açılmış olacaktır. Ayrıca te'vîlin kesinlik iddiasını taşımaması İslâm âlimlerinin Kur'ân'ı yorumlamada belki de daha rahat hareket etmelerini netice vermiştir.[224] Öte yandan te'vîlde ihtimallerin varlığı Kur'ân yorumunun çağlara göre değişmesini mümkün kılmıştır.[225] Bunlara ek olarak te'vîlin öznel, yani insanın dünyasına bitişik karakterinden ötürü, te'vîl sürecine canlılık

---

[217] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 80. Bu konudaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vîl", İA. M. E. Basımevi İstanbul, 1979, XII/I, 216-217.
[218] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 81.
[219] Câbirî, *Bunyetu'l Aklil-Arabî*, s. 13-17.
[220] Öztürk, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", s. 81, 83.
[221] Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vîl", s. 319.
[222] Cerrahoğlu, *Kuran Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, s. 14; ayrıca bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 26.
[223] Aydüz, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, s. 21.
[224] Çaykara, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, s. 30.
[225] Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 43.

ve gerçekçiliğin hâkim[226] olduğu söylenebilir. Bu vasıflandırmanın ise kesinlik ve kat'îlik açısından olmasa bile hakikate uygunluk ve reel oluş açısından nesnelliği sağladığı ifade edilebilir. Ayrıca ister hadis-i şerifteki ifadeyle isterse tekliğin sadece Allah'a (cc) mahsus olmasıyla veya herşeyin çifter çifter bir düalizm içinde yaratılmasıyla delillendirilsin, her olgunun, eylemin ya da sözün olduğu gibi Kur'ân'ın kendisinin olmasa da mânasının bir açık (*zâhir*), bir de örtük anlamı vardır.[227] Ve bu örtük boyut da ancak, onu gerçek ilkelerine ve nedenlerine döndüren te'vîl ile ortaya çıkabilir.[228] Mâtürîdî'nin yaptığı ayrım sayesinde ve sonrasında şekillendiğini söyleyebileceğimiz tefsir ve te'vîl kavramlarının anlamlarıyla ilgili gelişmelerin aynı zamanda dinin temelleri adına, dokunulmazlarının belirlenilmesi ve öznelliğin sınırlandırılması açısından fayda sağladığı da söylenebilir. Ayrıca te'vîl kavramının yorumlama ıstılahları açısından öznelliği temsil ettiği düşünüldüğünde yukarıda saydığımız özelliklerin te'vîlin önemini belirttiği kadar aynı zamanda öznelliğin de müspet yönlerini göstermiş olduğu söylenebilir. Bu ise yapılacak olan Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmaları içerisinde müspet veya olumlu öznellik şeklinde bir taksimin yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Tefsir ve te'vîl ayrımına ait yaptığımız açıklamalar ışığında diyebiliriz ki, te'vîl, herhangi bir kelamı anlama ve yorumlama faaliyetinde 'özne'ye (yorumcu) oldukça geniş bir tasarruf imkânı sunan, ayrıca tarihî süreç içerisinde üzerinde birçok tasarrufun yapıldığına şahit olduğumuz yapısıyla etkin bir araç işlevi görmektedir. Bu sebeple te'vîl, anlama ve yorumlama faaliyetinde öznenin müdahalesini alabildiğine genişleten bir anlam içeriğine sahip iken tefsir biraz daha kısıtlı ve sınırlıdır. Şu halde her ne kadar sınırlar getirilmeye çalışılmışsa da te'vîlde alabildiğine bir öznellik alanı varken, tefsir ona göre biraz daha dar ve sınırlı bir öznellik alanına sahiptir. Zira tefsirde lafza ve rivâyet metoduna bağlı kalmak, bir delile dayanmak, Arapça'nın kurallarını

[226] Kılıç, Sadık, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?", s. 62.
[227] Kılıç, Sadık, " 'Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında 'Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum' ", s. 20.
[228] Ebu Zeyd, Nasr Hamîd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 259.

gözetmek gibi öznelliği sınırlayan harici etkenler vardır.[229] Ancak her iki kavramın da öznel bir faaliyeti ifade ettiğinde şüphe yoktur. Sonuç olarak, te'vîlde öznellik hâkim iken tefsirde bu sınırlıdır. Bu haliyle te'vîl öznelliği, tefsir ise kısmen de olsa nesnelliği ifade eder. Kanaatimize göre bu, nesnelliği hedef alan ve gerçekleştirmeye çalışan bir öznelliktir, öznelcilik değildir. Bundan dolayı tefsir ve te'vîl kelimelerini birbirini tamamlayan iki unsur olarak görmek gerekmektedir.[230] Sonuç olarak ister tefsir isterse te'vîl metoduyla oluşturulmuş olsun karşımıza çıkan, bize kadar da ulaşmış bulunan muazzam tefsir külliyatı Kur'ân metninin yorumunda görelilik ve nisbiliklerin kaçınılmazlığının en somut belgeleridir.[231]

2. RİVÂYET-DİRÂYET AYRIMI

Kur'ân ve Sünnet metinlerini anlama ve yorumlama sürecinde ilgili malzeme ve bu malzemeyi değerlendirme şekli iki temel noktada sorun teşkil edebilir. Birincisi bu malzemenin, kaynağına nispetindeki sıhhat (otantik olma) derecesi, diğeri ise metnin mânaya delâleti sorunudur. İkincisiyle bağlantılı olarak bağlam sorunu da hayatî bir önem arz eder.[232]

Tefsir; Hz. Peygamber, sahabî ve tâbiîn döneminde şifahi rivâyetler halinde nakledilmiş, sonrasında ise hadis babları içerisinde yer alarak varlığını devam ettirmiştir. Üçüncü bir safha olarak adlandıracağımız tefsirin hadis ilminden ayrılarak Kur'ân'ın âyetlerinin baştan sona tefsir edildiği, günümüzdeki tefsir anlayışını aksettiren durumuna ise, ilk iki safha sonrasında gelinmiştir.[233] Üçüncü safhanın ilk te'liflerinden olan Yahya İbn Sellam (200/805) tefsiri örneğinde de görüldüğü üzere,

---

[229] Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vîl", s. 334, Türker Ömer, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Te'vîl Anlayışı Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2006, s. 229-30.
[230] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 69-70.
[231] Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 108.
[232] Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", s. 61.
[233] H. Mehmet Soysaldı, *Nüzülünden Günümüze Kur'ân ve Tefsir*, Ankara: Fecr Yay., 2001, s. 242-4; Mustafa Çetin, *Tefsirde Dirâyet Metodu*, y.y., t.y., s. 111-2

rivâyet metoduyla birlikte dirâyet metodu da tefsir ilmini oluşturan temel iki metottan biri olarak tedvindeki yerini almıştır.[234] Üçüncü safha olarak adlandırılan tefsirlerin tedvininde, baskın metot olarak ortaya çıkan rivâyet metodunun yanında dirâyet metodu, onu da şekillendiren mahiyetiyle bu süreç içerisinde yer alsa da genellikle değer, kesinlik ve nesnellik açısından ikinci planda kalmıştır.

Kur'ân'ı anlama/açıklama çabası sonucunda ortaya çıkan iki temel metot olan rivâyet ve dirâyet, Kur'ân tefsirlerinde yöntem olarak farklı boyutlarda yer almıştır. Bu yöntemleri kullanan tefsirlerle ilgili olarak, rivâyet tefsiri ve dirâyet tefsiri şeklinde bir tasnife gidilmiştir. Aslında Kur'ân'ı anlama safhasında bu iki yaklaşımı birbirinden kesin bir şekilde ayırmak zor olduğu[235] gibi tefsirleri de bu şekilde tasnife tabi tutmak da oldukça sorunludur. Ayrıca bu tasnif, tefsirleri telif eden müellifler tarafından belirlenen bir tasnif değil, sonraki dönemlerde söz konusu eserlerde kullanılan yöntemlerden hareketle ortaya konulmaya çalışılan bir sınıflandırmadır.[236]

2.1. Rivâyet-Dirâyet Kavramları ve Öznellik

2.1.1. Rivâyet Kavramı ve Öznellik

Rivâyet tefsirleri şeklinde bir isimlendirmenin sorunsal yapısının dayandığı rivâyet kelimesinin kökü olan "*revâ*" fiili, Arapçada üç farklı anlam alanı için kullanılmaktadır. Bunlar: Sulamak, bağlamak (*Revâ, yervî, reyyen*); şiir ve hadis gibi söz mânası taşıyan kelimeleri ezberleyip nakletmek, söylemek, bildirmek ve başkalarına duyurmak (*Revâ, yervî, rivâyeten*) ve suyu içip doymak, suya kanmak'tır (*Reviye, yervâ, riyyen* ve *riven*).[237] Rivâyet kelimesi ıstılahta ise, Hz. Peygamber'in hadislerinin nakledilmesiyle eş mânada kullanılarak şöyle tanımlanmıştır: "*Belirli vasıfları taşıyan râvinin, haberin naklinde aranan kurallara bağlı kalarak hadis tahammül yollarından*

[234] Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Yahya ibn Sellam ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, 1970.
[235] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 95.
[236] Saliha Türcan, *Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesîr (Ö.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2011, s. 39.
[237] Cevherî, *es-Sıhâh*, VI, 2364-2365.

biri vasıtasıyla aldığı hadisleri, yine aynı şartlarla başkalarına nakletmektir."[238] Görüldüğü üzere rivâyet belli kural, metot ve şartlarla nesnel bir yapıya kavuşturulmaya çalışılmış bir nakil sürecini ifade etmektedir. Rivâyet kelimesi İslamiyet'ten sonra genel olarak hadis ve sünnetin nakli için kullanılmışken cahiliye devrinde de şiir ve diğer edebi ürünlerin nakli için kullanılmıştır.[239]

Rivâyet-dirâyet ayrımı, rivâyet-dirâyetin yanında daha birçok kavram ile de (hadis-fıkıh, menkûl-ma'kûl ve eser/haber/nakil-nazar) ifade edilebilmektedir. Rivâyet tefsirine ise me'sûr tefsir (et-tefsîr bi'l-me'sûr) veya naklî tefsir (et-tefsîru'l-mankûl) de denilmektedir.[240] Sözlüklerde de genel olarak rivâyet kelimesinin hadis, haber, nakil ve eser kelimeleriyle açıklandığı görülmektedir. Arapça "h-d-s" kökünden gelen "hadis" kelimesi sözlükte: "eski"nin zıddı "yeni" anlamına geldiği gibi, "söz" ve "haber" anlamlarına da gelmektedir. Bu kelimeden türeyen bazı fiiller ise "haber vermek", "nakletmek" gibi mânalarda kullanılmaktadır.[241] Tefsirle ilgili rivâyetlerin ilk dönemlerde hadis babları içerisinde yer aldığı ise bilinen bir durumdur.[242] Sözlükte, "herhangi bir şey veya bir mesele ile ilgili nakledilen bilgi"[243] şeklinde açıklanan "haber"in rivâyet tefsirleri için kullanımına rastlanılmamaktadır. Hâlbuki hadis literatüründe yaygın ve kabul gören tercih "haber"in "hadis" terimiyle eş anlamlı olarak kullanılmasıdır.[244] Bununla birlikte rivâyet tefsiri için haber kelimesinin tercih edilmemesinde aynı şekilde bir nesnellik kaygısı olduğu söylenebilir. İbn Hacer'in "İki

---

[238] Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, ty., s. 31-37; Kâdı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz İbn Mûsâ İbn İyâz el-Yahsûbî, *el-Îlma' ila Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyidi's- Sima'*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Dârü't-Türas, Kahire 1970, s. 68-121. Rivâyet kelimesi ile ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. Osman Bilgen, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri - Beni Kurayza Örneği -*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 2008, 22-3 vd.

[239] Togan, Zeki Velidi, "Dinî ve Gayr-ı Dinî Rivâyetler", Dârü'l-Funûn İlâhiyât Fakültesi Mecmûası, Sayı: 4, s. 172; Mehmet Efendioğlu, "Rivâyet", DİA, İstanbul, 2008, XXXV, 135; Bilgen, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri - Beni Kurayza Örneği -*, s. 26.

[240] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 228; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 244; Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 2.

[241] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 131.

[242] Soysaldı, *Nüzülünden Günümüze Kur'ân ve Tefsir*, s. 247; Çetin, Mustafa, *Tefsirde Dirâyet Metodu*, s. 121.

[243] Cevherî, *es-Sıhâh*, II, 641-642; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 226-227; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XI, 125-126.

[244] Subhi es-Salih, *Hadîs îlimleri ve Hadîs Istılahları*, (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1971, s. 7.

kelime arasında umum- husus ilişkisi vardır. Her "hadis" haberdir; fakat her "haber" hadis değildir."[245] şeklinde ortaya koyduğu ayrımda bu nesnellik kaygısı net olarak görülmeyebilir. Fakat "hadis" sadece Hz. Peygamber'e ait "merfû" rivâyetleri; "haber" ise Hz. Peygamber'in hadisleri dışındaki (mevkûf ve maktu') rivâyetleri de ifade etmektedir. Buradan hareketle hadisle meşgul olanlara "muhaddis", tarih, hikâye veya kıssa ile uğraşanlara da "Ahbârî" denildiği[246] göz önüne alındığında bu kelimenin tercih edilmemesinin nesnellik düşüncesine bağlı olduğu rahatça anlaşılmaktadır.

Ayrıca Kâdı İyâz (544/1149), bu konuda "*Maalesef bazı müfessirlerin de Allah'ın kitabında ve sahih hadiste mevzu ile alakâlı herhangi bir şey olmamasına rağmen ahbârîlerden aldıkları bilgileri eserlerine dercettikleri üzülerek görülmektedir*."[247] demektedir. Ahbârîler hakkındaki bu olumsuz niteleme, rivâyet tefsiri şeklindeki isimlendirmenin genel olarak sahih olarak kabul edilmeyen rivâyetleri ifade eden "haber" değil de, ya gerçekçi bir tavır olarak sahih ve sahih olmayan rivâyetleri ya da sadece sahih rivâyetlerin kastedildiğini göstermektedir. Her iki durumda da rivâyet kelimesi daha nesnel bir içeriği ifade etmektedir.[248]

Bununla birlikte tefsirle ilgili olarak, rivâyetle aynı mânayı taşıyacak şekilde "et- tefsir bi'l me'sûr" lafzıyla rivâyet kelimesini karşılayabilecek kavramlar arasından en fazla "eser"in kullanıldığı görülmektedir. Sözlükte "bir nesnenin yerinde kalan 'iz'i" anlamına gelen "eser" kelimesi[249] hadis literatüründe "haber" ve "hadis" terimleriyle eş anlamda kullanılmaktadır. "Eser", "hadis" ve "haber" kavramları arasında bazı farklılıklara dikkat çekilmekle birlikte genelde "haber", ister "merfu", ister "mevkuf" ve ister "maktu'" olsun, muhaddisler nazarında hepsinin de "eser" olduğu söylenmiştir.[250]

---

[245] İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, orj. Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nühbeti'l-Fiker, trc. Talat Koçyiğit, AÜİFY, Ankara 1971, s. 4.
[246] İbn Hacer, *Şerhu Nühbeti'l-Fiker*, takdim ve ta'lik. Muhammed Avvad, Muhammed Gıyas Sabbağ, Mektebetü'l-Gazzâli, Dımaşk, t.y., s. 7. Ayrıca bkz. Nihat M. Çetin, "Ahbâr", DİA, I, 486.
[247] Kâdı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz İbn Mûsâ İbn İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi Ta'rîfî Hukûki'l- Mustafa (s.a.s.)*, thk. Hüseyin Abdülhamid Nil, Dârü'l-Erkam, Beyrut 1415/1995, II, 136.
[248] Hadis-haber ayrımı hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Bilgen, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri - Beni Kurayza Örneği* -, s. 18-9, 79-83.
[249] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 6; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, II, 116.
[250] Bilgen, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri - Beni Kurayza Örneği* -, s. 19-20, 83-5.

"Semi'tu minhu'l-eser" ifadesi aynı zamanda "Ondan haber işittim" anlamına gelmektedir.[251] "Me'sûr" lafzı ise, öncekilerden bir şeyin rivâyet edildiğini, nakledildiğini belirten bir ifadedir.[252] "Hadîsun Me'sûr Ye'suruhu" kalıbı ise "bir neslin önceki nesilden naklettiği söz" mânasına örnek verilmiştir.[253] "Yenkuluhu halefun an selef" ifadesi ise "sonradan gelenin öncekinden naklettiği şey" anlamındadır.[254] Bu bilgiler çerçevesinde me'sûr lafzının da rivâyet etme ve nakletme sürecinin belli bir metodoloji ve disiplin altında yapılışını ifade ettiği söylenebilir.

Her ne kadar rivâyet-dirâyet ayrımı ve belli bir nakil metodolojisini ifade eden "rivâyet" tefsiri şeklinde isimlendirilmeyle bir nesnellik kaygı ve gayesi güdülse de tefsir rivâyetlerinde "nakletme faaliyeti" açısından, hadis ekolü içerisinde elde edilen başarıya ulaşılamadığı görülecektir. Bu çok açık bir şekilde Ahmed b. Hanbel'in (241/855) "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim (büyük olaylar ve savaşlar hakkındaki destanlar), meğâzi (kahramanlık hikâyeleri)."[255] şeklindeki ifadesinde belirtilmiştir. Elbette bu söz tefsirle ilgili sahih rivâyetlerin olmadığı mânasına gelmemektedir. Çünkü sınırlı sayıda da olsa sahih ve merfu' rivâyetler mevcuttur. Bununla birlikte genelde Ahmed b. Hanbel'in bu sözü; tefsir rivâyetlerinin çoğunun tâbiîne ait olup, bunların muttasıl bir senetten yoksun olduğu, sahabeye kadar sahih bir senetle ulaşan hadisler içinde de hüccet olabilecek merfu' hadislerin oldukça az olduğu şeklinde yorumlanmıştır.[256]

---

[251] Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, II, 116; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 6.
[252] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 2.
[253] Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, s. 11.
[254] Cevherî, "e-s-r" *es-Sıhâh*, II, 575.
[255] Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 156; Süyûtî, *İtkân*, II, 178; Cemaleddin Muhammed Tahir b. Ali el-Hindî Fettenî, *Tezkiretü'l-Mevzuat; Kanunü'l-Mevzuat ve'z-Zuafa*, y.y., t.y., s. 82.
[256] Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Ravi ve Âdâbü's-Sami'*, thk. Tahhan Mahmûd, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983, II, 162; İbn Teymiyye'nin (728/1328), Ahmed b. Hanbel'in (241/855) bu görüşü hakkında yaptığı açıklamalar için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, îşrâfu'r-ri'âseti'l-'âmme li şu'ûni'l-harameyru'ş-şerîfeyn, el-Mekrebetu'l- 'Arabiyyeu's-Suûdiyye, t.y., XIII, 346-347; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 156; Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 181; Krş. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 10; Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, *Menar Tefsiri*, I, 22; Mehmet Akif Koç, "Tefsir Rivâyetlerinin Güvenilirliklerini Belirlemek Amacıyla Herbert Berg Tarafından Geliştirilen "Uyum" (Consistency) Teorisi Üzerine", Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, cilt: XLV, sayı: 2, s. 55-6;

Rivâyet isminin belirli bir metodolojiyi ifade etmesi karşın rivâyet tefsirlerinin rivâyetin sıhhat değerine uygun olmayan nakilleri de içermesi elbette önemli bir problemdir. Bununla birlikte yine rivâyet ismine bağlı olarak nakil faaliyetinin hangi zaman aralığıyla sınırlandırılacağı veya sınırlandırılmasının gerekip gerekmediği mevzuu ayrı bir öznellik alanını oluşturmaktadır. Seleften gelen tefsir rivâyetlerine "rivâyet tefsiri" mânasına "et-tefsîru bi'l-me'sûr" denileceği gibi "et-tefsîru'l-mankûl" de denebilir. Nakil sürecini ifade eden rivâyetin ise IV. asırdan daha sonraki dönemlere ait bir ıstılah ile sadece Sahabe veya Tâbiîn[257] dönemleri gibi bir zaman dilimine has kılınması[258] halefin seleften[259] nakletme faaliyetini sınırlandırmaktadır. İlk üç asrın ve neslin kaynak aktarımı açısından oynadığı rol elbette önemlidir. Fakat ilmi bir veriye dayandığı bilinen tefsirin nakledilmesinde mahzur görülmemelidir. Elbette ki nakledilen yorum, sahibi için dirâyet; nakleden için rivâyet özelliği gösterecektir. Bununla birlikte IV. asır sonrasında te'lif edilen rivâyet tefsirlerinin de, tanımlarında geçtiği üzere şekillenmeyip, nakletme hususunda sadece sahabe ve tâbiîn rivâyetleriyle sınırlı kalmadıkları görülecektir. Rivâyet tefsirlerinde müfessirlerin seleflerinden ve çağdaşlarından çeşitli ilim dallarını kapsayacak şekilde yaptıkları birçok rivâyete rastlamak mümkündür.

2.1.2. Dirâyet Kavramı ve Öznellik

Bir şeyi bilmek, bir şeyden haberdar olmak, bir şeyin farkında şuurunda bilincinde olmak, bir şeyi anlamak, kavramak, idrak etmek anlamlarına gelen د-ر-ى kökünün mastarı olan dirâyet; algılama, idrak, kavrayış, zekâ, bilgi[260] mânalarına

---

Yusuf el-Kardavî, "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem", Çev. Muhittin Akgül, Diyanet İlmi Dergi, 2002, cilt: XXXVIII, sayı: 3, s. 63; Pakiş, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vil", s. 329.

[257] Rivâyet tefsirinin tabiinden gelen rivâyetleri kapsayıp kapsamadığı hakkındaki ihtilafı belirten kaynaklar için bkz. Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. bs. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1362/1943, II, 13; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, I, 154; Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 347; İsmail Karaçam, *En Büyük Mucize: Kur'an-I Kerim'in İlmi ve Edebi Sırları*, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2005, s. 285.

[258] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 2.

[259] Selef burada ıstılahî anlamıyla kullanılmamıştır.

[260] Celal Kırca, *İslami Kavramlar*, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı, 1997, s. 188-9

gelmekle birlikte bu kelimeye sözlüklerde genel olarak "ilim" anlamı verilmektedir.[261] Kur'ân'da fiil olarak geçen bu kök, tüm âyetlerde[262] "bilmek" mânasında kullanılmıştır.[263] İlimle dirâyetin aynı anlamda olduğunu söyleyenler olsa da farklı olduğunu ifade edenler de vardır. Farklı olduğunu savunanlar, ilmin dirâyetten daha umumi bir mâna ifade ettiğini söylerler. Hususi mânası ile dirâyet daha önce üzerinde bir şüphe olan şey hakkında, ortaya konulan ilimdir.[264] Dirâyet kavramını ilmin genel mânasıyla değil de bu şekilde tahsis ederek anlama, dirâyet kelimesinin anlam içeriği açısından daha uygun gözükmektedir.[265] Dirâyet kavramınının anlam alanına baktığımızda; bu kökten gelen "deriyye" (mızrakla) atış talimi veya yaralama talimi yapılan şeye denilmektedir. Ayrıca avcının hem avın alışıp rahatlaması hem de kendini gizlemesi için ayakta tuttuğu deveye veya bu amaçla kullanılan herhangi bir hayvana da "deriyye" denilmektedir.[266] Bunlara ek olarak koyunun, kendisini savunduğu boynuzu da bu şekilde isimlendirilmektedir.[267] Bu anlam alanlarına dayanan dirâyet, genel mânasıyla ilmi değil de "bir tür hile ve aldatma yolu ile algılanan bilgi"[268] şeklindeki belli şartlar altında oluşan bir bilgi çeşidini temsil etmektedir.[269] "Bir tür hile ve aldatma yolu ile algılanan bilgi" ifadesinin dirâyet kelimesinin anlam alanları ile irtibatı açısından biraz daha belirgin hale getirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Bu üç temel anlam alanına baktığımızda dirâyet kavramıyla özel bir bilgi çeşidinin kastedildiği anlaşılabilir. "Atış talimi yapılan şey" anlamı merkeze alındığında bu kökün ilimle irtibatı; tekrar ve tecrübe vasıtasıyla bilginin meleke haline gelmesini

[261] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 341-2; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, X, 126; Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhît*, IV, 329; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, s. XIV, 156-9; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, s. 953.
[262] Örnek olarak Bkz. Talak, 65/1; Enbiya, 21/111; Şûrâ, 42/17, 52; Kadir, 97/2, 3; Hâkka, 69/3; İnfitar, 82/18; Yûnus, 10/16; Abese, 80/3.
[263] İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 312.
[264] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X, 126. Tehânevî (1158/1745) de dirâyet ilmini fıkıh ilmi olarak tahsis etmiştir. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn*, I, 311.
[265] İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 312.
[266] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X, 126; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, s. XIV, 156.
[267] İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 312.
[268] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, X, 126; İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 312; Semih Dugeym, *Mevsuatu Mustalahati'l-İmam Fahreddin er-Râzî*, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2001, s. 320; Abdülhamid Ahmed Yusuf Hindavi, *Camiü'l-Beyan fî Müfredati'l-Kur'an*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007/1428, I, 325.
[269] Krş. Çetin, Mustafa, *Tefsirde Dirâyet Metodu*, s. 15-17.

sağlama şeklinde kurulabilir. Sözlüklerde en fazla yer alan ve dirâyetle genel mânasıyla ilmin değil de ilmin bir çeşidinin kastedildiği bağlamında kullanılan "Avı yakalamak için kullanılan materyal ve metot" anlamı merkeze alındığında kısaca metodik olarak (hile ile) bilginin elde edilme sürecinin ifade edildiği söylenebilir. "Savunma ve korunma materyali" şeklinde ifade edebileceğimiz üçüncü anlam merkeze alındığında ise bilginin zararlı tesirlerden korunması için gerekli olan kendi içinde güçlü kılınması ve bu güçlü yapının kendisinden korunulan unsurları uzakta tutacak mahiyette olması anlaşılabilir. Böylece dirâyetle kısaca "Öncüllerin ortaya konulması ve düşünme yoluyla elde edilen bilgi"[270] olarak ifade edebileceğimiz özel bir bilgi çeşidinin kastedildiği anlaşılacaktır.

Bu bilginin âlimin bilgi seviyesini, ilme olan vukufiyetini de gösterecek şekilde oluşan müdevven ilim kategorileriyle uyuştuğu göze çarpmaktadır.[271] Yorumda öznellik sınıflandırmaları bölümünde öznenin sahip olduğu bilgi kadar bu bilgiye olan vukufiyetinin de, yaptığı yorumda etken olduğunu belirtmiştik. İlim kavramı, müdevven bir ilmi ifade etmede kullanıldığında bazen söz konusu ilmi oluşturan meselelerin kendisi, bazen o ilmi oluşturan meselelerin tasdiki (doğrulanması-delillendirilmesi), bazen de tasdîklerin tekrar edilmesi ile ortaya çıkan meleke yani uzmanlık yetisi kastedilmektedir.[272] Bu kategoriler ise âlimin ilme vukufiyetinin; bir sonraki, bir öncekinden daha çok olduğunu gösterecek şekilde sıralanmıştır. Böylece dirâyet lafzı da, ortaya konulan çabaya ve kurgulamanın doğruluğuna göre ya ilmin elde edilmesini/meselelerin kendisinin bilinmesi; ya ilmin korunmasını/meselelerin tasdikini ya da ilmin meleke haline getirilmesi/uzmanlık yetisini göstermektedir. Kişinin öznelliğine bağlı bu üç kategoriyi de içerecek şekilde anlam alanı bulunan dirâyet kavramı da bilgiyi elde eden veya kullanan kişinin uzmanlık derecesine göre yorumda öznelliğin veya nesnelliğin oluşumunu şekillendirecektir.

[270] Dugeym, *Mevsuatu Mustalahati'l-İmam Fahreddin er-Râzî*, s. 320-321.
[271] Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn*, I, 3-4.
[272] Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'Ulûm*, Beyrut, 1978, I, 43.

Ayrıca dirâyet kelimesinin anlam alanına baktığımızda bu bilginin elde edilme sürecinin tamamıyla öznenin tasarrufu altında olmadığı görülmektedir. Bu sebeple kendi isteğine bağlı olarak mutlak mânada bilgiye ve hakikate ulaşmak insanının elinde değildir. Bir tür kurgu ve bu kurgu etrafında şekillenen metottan hareketle elde edilen bu bilginin doğru olarak oluşması, doğru kurgulanmasına, sonrasında ise elde edilen bilginin korunmasına bağlıdır. Bu şekliyle dirâyeti; Kur'ân'ın mânalarını, ilk muhataplarının anlayışlarını ve yaşayışlarını temel alarak tüm zamanlarda geçerli olabilecek tarzda, gerektiği gibi anlamak, sonrasında ise elde edilen tefsiri zamanın ilerlemesiyle ortaya çıkacak anlam ve mânaya[273] tesir eden tüm zararlı tesirlerden korumak şeklinde anlamlandırabiliriz. Bu şekilde tanımladığımız dirâyet ise öznelliğin dirâyetle kastedilen bilgiye tesirinin, yapıcı bir fonksiyon oluşu hüviyetiyle ele alınmasını gerektirmektedir. Elbette dirâyetin yorumda öznellik açısından; yapıcı/keşfedici, kolaylaştırıcı-doğrulaştırıcı şekliyle anlama ve yorumlama sürecine tesiri olduğu gibi kimi zamanlar da zorlaştırıcı-yanıltıcı ve yıkıcı/karartıcı şekliyle de tefsir faaliyetine etkilerinin olabileceği hesaba katılmalıdır. Ayrıca özne, bu bilgi çeşidinde; hem bilgiyi elde etmek, hem elde ettiği bilgide meleke kazanmak hem de sahip olduğu bilgiyi yanlışlardan korumak için yardımcı unsurlara ihtiyaç duymaktadır. Öznellik sınıflandırmaları açısından özneye ait özellikler başlığının bir kısmını ilgilendiren yardımcı unsurların bilgi edinme sürecinde yer alması ve buna ihtiyaç duyulması sebebiyle bu tür bilginin beşerî bilgiyi adlandırdığı da söylenebilir. Ayrıca bu şekilde kişinin aczini gösteren, kurgulamak, tuzak kurmak ve düşünmek gibi fiillerin Allah için kullanılması caiz değildir.[274] Bu sebeple dirâyet kelimesinin Allah (cc) için kullanılması doğru olmamaktadır.[275]

---

[273] Anlam ve mâna ayrımı için bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 35-40.

[274] Her ne kadar Arap şiirinde dirâyetin Allah (cc) için kullanıldığına dair örnekler varsa da (Bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, IV, 342) bu kullanımın bilgisizce ortaya atılan sözlerden olduğunun kabul edilmesi daha doğrudur. İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 312.

[275] Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, X, 126; Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhît*, IV, 329; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, s. 953; İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, s. 312; Dugeym, *Mevsuatu Mustalahati'l-İmam Fahreddin er-Râzî*, s. 321.

Dirâyet tefsiri şeklindeki kullanım,[276] hem dirâyetin anlam alanı açısından hem de dirâyet tefsiri pratiğine bakıldığında görüleceği üzere vakıaya uygunluğu dolayısıyla oldukça yerinde gözükmektedir. Çünkü dirâyet tefsiri: "sadece rivâyetlere bağlı kalmayıp farklı disiplinler içerisinde gelişen ilimlerden (dil, edebiyat, sosyoloji, tarih) yararlanarak yapılan tefsir" şeklinde tarif edilmektedir.[277] Dirâyette zekâ ve anlayış her ne kadar merkezi bir konuma sahip olsa da, ortaya konan yorumlarda zikredilen yardımcı ilimlerden yararlanılması, bu ilimlerin doğruluğuna veya öznel ve nesnelliğine bağlı olarak, ortaya konan yorumların da aynı vasıfları taşımasına sebebiyet verecektir. Kısaca araç (kişiye ait olan özellikler) izafî olunca, sonuç da izafî ve öznel olacaktır.[278]

2.2. Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Oluşum Süreci

Tarih itibariyle rivâyet ve dirâyet kavramlarının kullanımı, hicretin ilk asırlarına uzanacak kadar eskidir.[279] Nitekim bu konuda Hz. Peygamber'e nisbet edilen bir hadis de bulunmaktadır:

"Dirâyet ehli (durât) olun, rivâyet ehli (ruvât) olmayın. Fıkhını bildiğiniz bir hadis, rivâyet ettiğiniz bin hadisten daha hayırlıdır".[280]

Rivâyet ve dirâyet kavramlarının etimolojik anlamları kadar, bu anlamların neye tekabül ettiği ve bu kelimelerin ne zaman kullanılmaya başladığı gibi mevzular da oldukça önemlidir. Bununla birlikte Kur'ân tefsirinde öznellik sınıflandırmaları açısından rivâyet-dirâyet ayrımına gidilmesini sağlayan sebeplerin tefsir ilmi açısından hangi süreç içerisinde rivâyet-dirâyet ayrımı şeklinde karşımıza çıktığı daha merkezi ve önemli bir konuma sahiptir. Tefsir usûlü alanında bize ulaşan ilk çalışma olarak kabul

[276] Dirâyet tefsirinin bir diğer kullanımı da Rey tefsiri şeklindedir. Bkz. Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 479; Mustafa Özel, *Kur'ân ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kayıhan Yay., 2006, s. 44-5.
[277] Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009, s. 50-1.
[278] Kırca, *İslami Kavramlar*, s. 188-9.
[279] Zekeriya Güler, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", İLAM Araştırma Dergisi, 1996, cilt: I, sayı: 2, s. 114.
[280] Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkih*, tahk.: İsmâil el-Ensârî, Dımaşk 1975, II, 80.

edilen[281] "*el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân ve Meanihi*" adlı eserinde Muhâsibî (243/857), Kur'ân'da sürekli olarak akla vurgu yapıldığına işaret ederek, Allah'ın (cc) kelamının akıl vasıtasıyla anlaşılabileceğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım ise Muhâsibî'de dirâyet kavramının öncelendiği mânasına gelebilir. Ayrıca Muhâsibî ilmi, vahye muhatap ve hata yapmaktan korunmuş olan peygamberlerden almanın önemine dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımda ise rivâyetin vurgulandığı görülmektedir. Muhâsibî yine rivâyet vurgusunu geliştirerek Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir edilmesi hususunda da; sözü, söyleyenden daha iyi bilen olmayacağını belirterek bu metodun önemine işaret etmektedir.[282] Muhâsibî'nin bu görüşleri incelendiğinde, eserinin genelinde akla yaptığı vurguyla tefsir ameliyesinde aklı ihmal etmeksizin onun akla ve nakle şöyle bir rol biçtiğini görülmektedir: Akıl anlama faaliyetinin vasıtası iken Kur'ân'ın diğer âyetleri ve Hz. Peygamber'in açıklamaları ise, tabir yerindeyse tefsir faaliyetinde aklın kullanacağı işleyip sonuçlar elde edeceği birer malzeme konumundadır.[283] Böylelikle Muhâsibî, bugün bile devam eden tartışmalar içinde yerini alan rivâyet tefsirlerinde dirâyet metodunun da sıklıkla kullanıldığına ilişkin görüşlerin konumunu, oldukça erken bir dönemde açıkça belirtmiştir.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (597/1200) "*Funûnu'l-Efnân fî Ulûmi'l-Kur'ân*" *ve* Süleyman b. Abdülkavi et-Tûfî'nin (716/1316), "*el- İksir fî İlmi't-Tefsir*" adlı eserinde rivâyet dirâyet ayrımına rastlanmaz. Bununla birlikte bu eserlerde dirâyetin ve rivâyetin tefsirdeki konumuna dair açıklamalara rastlamak da mümkündür. Tûfî, açıkça anlayamadığımız âyetlerin anlaşılmasında bize yardımcı olabilecek deliller arasında kesin aklî delil ve Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla gelen nassı aynı kategoride değerlendirmektedir.[284] Tûfî'nin, Muhâsibî'den sonraki süreç içerisinde aklın bilgi elde

[281] Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul, 1991, s. 14. Bu konuda 10'a yakın eserin farklı delillendirmelerle aynı şekilde değerlendirilmesiyle ilgili Bkz. Karacelil, *Tefsir usûlünün yapısı ve işlevi*, s. 117-121.
[282] Ebû Abdullah Haris b. Esed Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*; thk. Hüseyin Kuvvetli, 3. bs. İrbid: Dârü'l-Kindi; Dârü'l-Fikr, 1982, s. 305-6.
[283] Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 46.
[284] Süleyman b. Abdülkavi et-Tûfi, *el-İksir fî İlmi't-Tefsir, Kahire* 1977, s. 11.

etmedeki kaynaklık değeri hakkında yapılan tartışmaları da[285] yansıtacak şekilde aklî delille ilgili olarak "kesin" kaydını koyduğu, ayrıca nassların rivâyet tefsirlerinde kullanımı ve bu kullanımın değişim ve dönüşümü açısından rivâyet metodundaki tartışmaları[286] yansıtacak şekilde "tevatür yoluyla gelen" kaydını koyduğu söylenebilir. Tûfî'nin muasırı olan İbn Teymiyye'nin (728/1327)[287] *"Mukaddime fî Usûli't- Tefsir"* adlı eserinde rivâyet-dirâyet diye ikili bir ayrıma rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, Mukaddime'de daha sonraki dönemde bu ayrımın içeriğini oluşturduğu kabul edilen unsurların net bir şekilde belirtildiği görülmektedir. Bu şekilde rivâyet-dirâyet ayrımının ilk belirtileri adına yapılan tespit rivâyet tefsiri açısından oldukça önemlidir. Fakat bu içeriğin başka bir bağlamda kullanılmış ve isimlendirilmiş olması rivâyet ve dirâyet tefsiri şeklindeki ayrımın oluşumu ve sonrasında oldukça problemli bir gelişme süreci yaşanmasına sebebiyet verecektir. İbn Teymiyye, eserinin sonlarına doğru "Tefsir yollarından en iyisi hangisidir?" sorusunu Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir edilmesi, daha sonra sırasıyla sünnet ile tefsiri, sahabe sözüyle ve tâbiîn sözüyle tefsiri olarak cevaplamaktadır.[288] İbn Teymiyye her ne kadar rivâyet-dirâyet adı altında bir ayrım yapmasa da onun yapmış olduğu Kur'ân'ın Kur'ân ile, sünnet ile sahabe ve tâbiîn sözü ile tefsir edilmesi aşamalarının kendisinden sonra gelen usûlcüleri etkilediğini söyleyebiliriz. Zerkeşî'nin (794/1392) *"el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân"* adlı eserinde, İbn Teymiyye'nin tasnifinden kısmen farklı bir tasnif görmekteyiz. Zerkeşî, tefsirin birçok kaynağının olduğunu belirtmekte, ancak, bunlardan en önemlilerinin dört kaynak

[285] Yıgın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 42-4.
[286] Türcan, *Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesîr (Ö.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*, s. 42-66.
[287] Rivâyet ve dirâyet ayrımı çerçevesinde Tefsir ilmi açısından kesin bir ayrımın oluşmamasına rağmen aynı çağda yaşayan bir ilimler tarihçisi olan İbnü'l- Ekfânî'nin (749/1348) Hadis ilmini "rivâyetü'l-hadîs" ve "dirâyetü'l-hadîs" tarzında ayrı ayrı ele alıp, mantıkçıların metodunu kullanarak ilk tarif eden kimse olduğu söylenilebilir. Bkz. Çakan, "Dirâyetü'l hadis", 366. Tefsir ilmindeki rivâyet ve dirâyet ayrımından önce İbnü'l- Ekfânî ve sonrasında hicrî sekizinci asırdan itibaren hadis ilminin, rivâyetü'l-hadîs ilmi (ilmu rivâyetil- hadîs/ilmu'l-hadîs rivâyeten) ve dirâyetü'l-hadîs ilmi (ilmu dirâyeti'l-hadîs/ilmu'l-hadîs dirâyeten) tarzındaki tasnifine birçok âlimde rastlamak mümkündür. Güler, Zekeriya, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", s. 114-5.
[288] İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Daru'l-mektebeti'l-hayat, Beyrut, ty., s. 93-102. Bilindiği gibi İbn Teymiyye'nin zikrettiği bu aşamalar daha sonra rivâyet tefsirinin aşamaları olarak kabul edilmiştir.

olduğunu söylemektedir. Bunlar sırasıyla; Hz. Peygamber'den nakil,[289] sahabe sözü,[290] Arap dili[291] ve mukteza, yani re'y ile tefsirdir.[292] Zerkeşî'ye göre, "en iyi tefsir yolu Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmektir",[293] eğer bu mümkün değilse Kur'ân'ı sünnet ile tefsir etmek, daha sonra sahabenin görüşlerine müracaat etmek ve son olarak belli şartlar dâhilinde nazar ve istinbat ile tefsir etmektir.[294] Zerkeşî'nin yaptığı bu tasniften onun, tefsirin kaynakları ile tefsir yöntemlerini birbirinden ayrı şeyler olarak değerlendirdiği sonucunu çıkarabiliriz. [295]

İbn Haldûn (808/1406), tefsiri; seleften nakledilenlere dayalı olan naklî tefsir ve irab, belagat, farklı üslûpların içerdikleri mânalar gibi dil esaslarına dayalı olan şeklinde, isimlendirmeksizin ikiye ayırmaktadır. Ayrıca İbn Haldûn, ikinci gruptaki tefsirin rivâyete dayalı tefsirden bağımsız olduğu durumların çok az olduğunu da ifade etmiştir.[296]

Süyûtî'ye hocalık yapmış olan Kâfiyeci (879/1478) ise, tefsir ilminin ikiye ayrıldığını belirtir: Rivâyete taalluk eden tefsir "Huve ma yetealleku bi'r-rivaye": Bu tefsir ancak nakil, sema/işitme, âyetlerin iniş sebepleri ile idrak edilen tefsirdir. Kâfiyeci bunu "tefsir" terimiyle ifade eder. Bu konuda nakil olmaksızın söz söylemek hatalıdır. Dirâyete taalluk eden tefsir "Huve ma yetealleku bi'd-diraye": Anlaşılması Arap dilinin kurallarına bağlı olan tefsir. Kâfiyeci bunu "te'vîl" terimiyle ifade eder. Bu konuda ise, dinin asıllarını bir yana bırakıp arzulardan hareket ederek söz söylemek hatalıdır.[297] Kâfiyeci'nin, "rivâyet ve dirâyet tefsiri" ifadelerini açıkça söylemese de rivâyet ve dirâyet ayrımına bağlı olarak tefsiri ilk kez tasnif ettiğini görüyoruz. Ancak,

[289] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 156.
[290] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 157. (Zerkeşî burada bir alt başlık olarak tabiinden gelen rivâyetleri de değerlendirmektedir. s. 158.)
[291] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 160.
[292] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 161.
[293] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 175.
[294] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 175-176.
[295] Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 46-9.
[296] Bkz. Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbü'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum min Zevi's-Sultani'l-Ekber*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413, I, 470-1.
[297] Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 13.

Kâfiyeci'nin burada tefsir-te'vîl ayrımına değindiği ayrıca yaptığı ayrımda içeriği net bir şekilde belirlemeyen, sadece ana hatlarıyla vurgulanmış bir tanım yaptığı söylenebilir.[298] Hem eserin hacmi hem de yapılan tanımlamanın rivâyet ve dirâyet tefsirine ait pratiğe uygunluğu düşünüldüğünde ise Kâfiyeci'nin ayrımının rivâyet ve dirâyet ayrımı için makul bir başlangıç noktası olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sonraki dönemlerde tefsir ilmi usûlünde gelişen rivâyet ve dirâyet ayrımına ait problemli sürecin ise, yapılan ayrımın bu başlangıç noktasından kaydırılarak İbn Teymiyye'nin farklı bir bağlamda kullandığı "en güzel tefsir" ile ilgili açıklamalara irca edilmesi sonucu oluştuğu ifade edilmelidir.

Süyûtî, (911/1506) "el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân" adlı eserinde, Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen kimsenin, ilk olarak Kur'ân'a, daha sonra sünnet ve sahabe sözüne müracaat edilmesi gerektiğini söyler.[299] Süyûtî tefsirin kaynakları konusunda, Zerkeşî'nin yaklaşımını aynen benimseyerek, Zerkeşî'nin adını sarih bir şekilde zikrettikten sonra onun saydığı dört kaynağı zikreder.[300] Şah Veliyullah Dihlevî (1176/1764), "el-Fevzü'l-Kebir fî Usûli't-Tefsir" adlı eserinde, tefsir çeşitleri diye bir bölüm açmış, fakat bu bölümde tefsir çeşitlerinden çok, farklı disiplinlerin tefsire yaklaşım çeşitleri olarak kabul edebileceğimiz bir tasnifte bulunmuştur. Dihlevî'nin tasnifi şu şekildedir: Hadisçilerin tefsiri, mütekellimînin tefsiri, fıkıhçıların ve usûlcülerin tefsiri, dilcilerin (gramer) tefsiri, edebiyatçıların tefsiri, kıraatle uğraşanların tefsiri, sûfîlerin tefsiri.[301] Dihlevî yaptığı bu tasnifle, daha çok her müfessirin farklı yönlerden Kur'ân'ı tefsir ettiğini ifade etmeye çalışmıştır. Bu tasnifin de kişiye ait olan özellikler içinde sayabileceğimiz sahip olunan ilmi disiplinin Kur'ân yorumunda oluşturduğu öznellik alanlarını ve bu sebeple tefsirlerde elde edilen bilginin gerçeklik değerindeki farklılığın değil de öznelerin birbirinden farklılığının vurguladığı söylenebilir. Dihlevî rivâyet-dirâyet tefsiri şeklinde net bir ayrım yapmadığı gibi,

[298] Krş. Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 49
[299] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1197.
[300] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 1204-1206.
[301] Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebir fî Usûli't-Tefsir*, Kahire, 1984, s. 171-172.

kendisinden önce yazılan eserlerde geçen ve bugün rivâyet tefsirinin merhaleleri olarak kabul edilen aşamalardan da söz etmemektedir.[302]

Çağdaş âlimlerden Zürkânî (1367/1948), ilk olarak İbn Abbas'a (68/687) ait olan; herkesin bilmesi gereken, Arapların, âlimlerin ve sadece Allah'ın (cc) bildiği şeklindeki klasik tefsir taksimini aktarmaktadır.[303] Bundan sonra ise bazı âlimlerin,[304] tefsiri; et-tefsîr bi'l-me'sûr (rivâyet), et-tefsîr bi'd-dirâye (dirâyet) ve et-tefsîr bi'l işâre (işârî) tefsir olmak üzere üç kısma ayırdığını nakletmektedir.[305] Zürkânî rivâyet tefsirini Kur'ân, sünnet ve sahabe sözünde Allah'ın (cc) maksadını açıklamaya yönelik olarak gelen şeylerin oluşturduğunu söylemektedir.[306] Zürkânî'nin yaptığı bu tasnif ve bu tasnifte yer alan rivâyet tefsirinin içeriğini Kur'ân, sünnet ve sahabe (ihtilaf olduğunu söylese de tâbiîni de ekleyebiliriz) şeklinde belirlemesi, kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir diyebiliriz.[307] Bundan sonra yazılan eserlerin hemen hemen tamamında bu tasnifi görmekteyiz.[308] Zehebî (1399/1977)[309] ve Abdurrahman el-Akk'ı[310] bu şekildeki ayrımı devam ettirenlere örnek verebiliriz.

"Rivâyet tefsiri" kavramındaki hem metot hem içerik yönüyle karışıklığın varlığı, bu kavramın kendisine yüklenen anlam açısından pek de sıhhatli olmadığını göstermektedir.[311] "Rivâyet tefsiri" ile ilgili zikredilen bilginin aslı, yani rivâyet tefsirinin dört çeşit oluşu rivâyet ve dirâyet ayrımının tarihi süreç içerisindeki gelişimine baktığımızda İbn Teymiyye'ye (728/1327) ait Mukaddime fî Usûli't-Tefsir eserinden

---

[302] Krş. Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 49-50.
[303] Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 478.
[304] Bazı âlimler ifadesinin, gelenek içerisinde İbn Abbas'ın tefsir çeşitleri şekliyle yaptığı tasnifin esas olduğunu belirtmek için veya İbn Abbas'ın yaptığı tasnife hürmeten kullanıldığı düşünülebilir. Benzer tasnifler için bkz. Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî, *Tefsirü's-sâfî*; tsh. Hüseyin A'lemi, 2. bs., Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1982/1402, I, s. 29-31.
[305] Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 479.
[306] Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 480. ayrıca krş. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebi Hatim (ö. 327/939) tefsiri örneğinde bir literatür incelemesi*, Ankara: Kitabiyat, 2003, s. 105.
[307] Krş. Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 105.
[308] Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 50; Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 7.
[309] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 112.
[310] el-Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduhu*, s. 111.
[311] Müsaid Tayyar, *Mefhumu't-Tefsir ve'-t-Te'vîli ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l Müfessir*, s. 6.

alınmıştır.[312] Fakat bu alıntının problemli olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Teymiyye'nin tefsir çeşitlerini, daha sonra gelenler gibi "rivâyet tefsiri" altında değil de "En güzel Tefsir Yolları/Metotları" başlığı altında ele aldığı görülmektedir.[313] Musaid Tayyar da özellikle, İbn Teymiyye'nin "me'sûr/rivâyet" yerine "turuk/yollar/metotlar" ifadesini kullandığına dikkat çekmiştir.[314] Anlaşıldığı üzere, onun bu tefsir çeşitleri (Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri, sünnet ile tefsiri, Sahabenin sözleri ile tefsiri ve Tâbiînin sözleri ile tefsir) için kullandığı "en güzel tefsir yolları/metotları" ifadesi, daha sonra Zürkânî, M. Hüseyin Zehebî gibi bazı müellifler tarafından içerikleri ve yapıları itibarıyla "rivâyet tefsiri" olarak ifadelendirilmeye başlanmıştır.[315] Bu usûlcüler, içeriğe dair bir değişiklik yapmadan İbn Teymiyye'nin "en güzel tefsir metotları" kavramını kaldırarak onun yerine "rivâyet tefsiri" kavramını koymuşlardır. Muhammed Aydın, bu hususta Zürkânî ve Zehebî gibi âlimlerin İbn Teymiyye'nin söylediğini kendilerine esas aldıklarına dair en önemli delilin, Tâbiîn'e ait tefsirlerin rivâyet türünden mi yoksa dirâyet türünden mi sayılacağı hususundaki ihtilafı İbn Teymiyye'nin *Mukaddime'*sinden nakletmeleri olduğunu söylemektedir.[316]

Netice itibarıyla İbn Teymiyye'nin (728/1327),[317] daha sonra da Zerkeşî'nin (794/1391)[318] kullandığı "en güzel tefsir metotları" terimi, "rivâyet tefsiri" kavramı ile değiştirilerek hata yapılmıştır. Terim sahibinin, içeriklerine uygun olacak şekilde adlandırdığı terimin, aynen aktarılması gerekirken, hem içerikleri ile uyumluluk problemi yaşayabilecek hem de hükmü ile bağdaşmayacak şekilde aktarımı, problemli

[312] İbn Teymiyye, *el-Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 93.
[313] İbn Teymiyye, *el-Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 93.
[314] Tayyar, Müsaid, *et-Tefsîru bi'l-Me'sûr, Nakdun li'l-Mustalah ve Ta'sil*, http://www.quranway.net/index.aspx?function=Item&id=18&lang.
[315] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 112; Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 480.
[316] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 14.
[317] İbn Teymiyye, *el-Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 92.
[318] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 175.

bir sürecin oluşmasına, ayrıca rivâyet ve dirâyet ayrımının tefsir literatürü ile uyumsuzluğu açısından bir çıkmaza girilmesine sebep olmuştur.[319]

Tefsirlerde ise rivâyet-dirâyet ayrımı yerine müfessirlerin birçoğu, re'y ile tefsir üzerinde durmuş ve Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilmesini yasaklayan hadisin ne anlama geldiğini açıklamıştır. Son devirlere kadar müfessirlerin rivâyet-dirâyet diye ikili bir tasnif yaparak bugünkü şekliyle bir tanım yapmadıklarını görüyoruz. Tefsirinde rivâyet-dirâyet ayrımından ilk olarak en açık bir şekilde bahseden kişi, Şevkânî'dir (1250/1834). Nitekim tefsirini, bu ayrımı çağrıştıracak şekilde "Fethü'l-Kadir el-Camiu beyne Fenneyi'-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir" şeklinde isimlendirmiştir. O, eserini bu şekilde isimlendirmesinin nedeni olarak bu iki yöntemi de kullanmayı amaçlamış olmasını gösterir.[320] Ayrıca kendisine kadar gelen müfessirlerin büyük çoğunluğunun bu iki yoldan sadece birisini tercih ettiğini açıkça söylemiştir. Kasımî (1332/1914) tefsir kaynaklarının Hz. Peygamber'den, sahabeden gelen nakil, lügat ve vehbî ilim şeklinde dört ana başlıkta toplamaktadır.[321] Tefsirin ise, seleften nakledilen haberlere dayanan ve dile, iraba, belağata vb. dayanan tefsir olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir.[322] Kasımî rivâyet-dirâyet şeklinde olmasa da bir tasnif yaparak, nakle dayalı olan ve olmayan tefsir olmak üzere tefsirin ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Tâhir b. Âşûr (1394/1973) tefsirinin mukaddimesinde ilk olarak tefsir ve te'vîlin tanımları, ikisi arasındaki fark ve tefsirin konusu gibi konuları ele almaktadır.[323] Tâhir b. Âşûr, mukaddimesinin üçüncü bölümünü re'y ile tefsirin değerine ve anlamına ayırmıştır.[324] İbn Âşûr'un bu bölümde kullandığı başlıktan, tefsiri; me'sûr tefsir ve re'y ile tefsir diye ikiye ayırdığı sonucuna ulaşabiliriz. Bununla birlikte bu tasnifin alt başlık-

[319] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 15.
[320] Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir*, thk. Abdurrahman Umeyra, 2. bs. Mansûre: Dârü'l-Vefa, 1997, I, 70-1.
[321] Muhammed Cemaluddin Kasımî, *Tefsirü'l-Kasımi: Mehasinü't-Te'vil*, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, 2 bs. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978, I, 7-8.
[322] Kasımî, *Tefsirü'l-Kasımi: Mehasinü't-Te'vil*, I, 13-14.
[323] Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Âşûr, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984, I, 10-17.
[324] İbn Âşûr, *Tefsirü't- Tahrir ve't-Tenvir*, I, 28-31.

larının ne olduğunu söylememiştir. Hatta o, me'sûr tefsir ve re'y tefsirinin ne olduğu konusundaki problemin farkında olduğu için olsa gerek, tefsirin sadece me'sûr tefsir olması gerektiğini söyleyenlerin "me'sûr" ile neyi kast ettiklerini açıkça belirtmediklerini ifade etmektedir.[325] "Rivâyet tefsiri var iken diğer tefsire geçmenin doğru olmadığı noktasında ısrarcı olanlar, aslında böyle bir şeyi, düşünmeden ortaya atmışlar ve me'sûr/menkûl/rivâyet tefsirinden ne anladıklarını beyân etmemişlerdir". İbn Aşûr daha sonra da şöyle devam etmiştir: "Taberî, kendisini sadece Sahabe ve Tâbiîn'den nakil yapmakla sınırlı kılmış ve buna da bağlı kalmıştır. Ancak bunu yaparken naklettiği görüşler arasından bir tanesini seçmekten, bazen de bir takım deliller ileri sürerek, zikrettiği görüşlerden birisini tercih etmekten geri durmamıştır. Taberî'nin bu tutumu, onun rivâyet tefsiri ile yetineceği prensibine aykırı düştüğünü göstermek açısından yeterlidir." [326]

Karagöz'ün çalışmasında[327] belirttiği, bizim de öznellik açısından gerekli eklemeler ve düzeltmelerde bulunarak yaptığımız buraya kadar ki bilgilendirmeler sonucunda tefsirin rivâyet-dirâyet şeklinde ayrımı hakkında şu genellemelere gidebiliriz;

Açık bir şekilde ne Kur'ân ne de hadislerde rivâyet-dirâyet ayrımı yapıldığı söylenemez. Bu ayrıma bazı nasslar delil getirilse bile yapılan ayrımın muhtevasıyla ilgili bir kesinlik bulunmamaktadır. Bu durum da rivâyet metodunun oluşumunun da re'ye dayandığını göstermektedir.[328] Rivâyet ve dirâyet ayrımında kesinlik olmamakla birlikte genel olarak herhangi bir kaynağa dayanmayan, murad-ı ilahiye ulaşma gayreti

[325] İbn Âşûr, *Tefsirü't- Tahrir ve't-Tenvir*, I, 32-33.
[326] İbn Âşûr, *Tefsirü't- Tahrir ve't-Tenvir*, I, 32.
[327] Ayrıntılı bilgi için bkz. Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 51-5.
[328] Rivâyet metodunun delillendirilme sürecinde bu durum hemen hemen kaçınılmaz olmaktadır. Ehl-i hadisten olan ve kendisinin bir nâkilci/zâmile olduğunu belirten Matarr el-Verrâk (129/746), "... eğer doğru iseniz bundan önce inmiş olan bir kitap ya da bir bilgi kalıntısı getirin" (el-Ahkâf, 46/4) âyetinin isnâda/sened işaret ettiğini belirtirken de apaçık bir şekilde kendi görüşüyle (re'y) bir yorumlamada bulunmuştur. Bütün bunları destekler nitelikte el-Evzâî (157/773) de, "Rasûl size ne verdiyse onu alınız" (el-Haşr, 59/7) ve "Her kim Rasûl'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiştir." (en-Nisâ, 4/80) âyetlerinin, re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilebileceğine işaret ettiğini belirtmiştir. Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 35.

haricinde bir kastı ve hedefi olan, özellikle kişinin, hevâ ve hevesini merkeze alarak mutlak öznellik yörüngeli yaptığı yorumlar zemmedilmiştir. Re'yin tefsir faaliyetinde yeri müsellem iken hangi sınırlandırmalarla kullanılacağı hakkında ise birçok farklı görüş beyân edilmiştir. Aklın tefsir faaliyetindeki yeri Muhâsibî'nin el-Akl ve Fehmu'l Kur'ân'ındaki gibi daha ilk çalışmalardan beri belli iken son devirlerde aklî bilginin rivâyete nazaran zannîlik ifade etmesinden kaynaklandığını düşündüğümüz bir tasnif çabası başlamıştır. Bu çabanın arkasında; Batı'nın bilim tarihinde geçirdiği evreleri İslam âlemi içinde geçerli kılmayı düşünen, en azından böyle bir hedefi olmasa da Batı'da pozitivizme doğru gerçekleşen evrimden veya sonuçlarından etkilenen veyahut da bu gelişmeler karşısında durmaya çalışan, bilginin nesnelleşme sürecini İslamî temeller üzerinde bina etme düşüncesinin olduğunu söyleyebiliriz.[329] Dirâyet ve rivâyet ayrımının oluşum sürecinde gördüğümüz üzere ilk dönemlerde tefsir adına herhangi bir tasnifin yapılmadığı görülmektedir. Sonraki dönemlerde ise ilimlerin birbirinden ayrılması ve kendi özerkliğini kazanması süreci açısından düşündüğümüzde Kâfiyeci'nin gruplandırması sonrasında Şah Veliyyullah Dihlevî'nin tasnifi, değişimi en güzel bir şekilde yansıtmaktadır. Zürkânî ve ondan sonra gelen âlimlerde ise ilimlerin farklılığı değil de, öznel veya nesnel ayrımındaki konumları önem kazanmış, yazılan eserlerde tefsir çeşitleri incelenirken bu tasnifi ifade eden rivâyet-dirâyet ayrımına gidilmiştir. Rivâyet ve dirâyet ayrımı genel kabul görerek, bu ayrım kişinin re'yinin zannî, naklin ise gerçek mânasıyla ilim oluşu[330] üzerine bina edilip Batı'daki bilim tarihi açısından gelişmelere ayak uydurulmaya çalışılmıştır. Bu ayrımın, rivâyet-dirâyet tefsiri için belirlenen yöntemlerde re'yi yani öznenin, kendi tercihlerini aktarması ve tefsir faaliyetine dâhil etmesiyle oluşacak zannîliği temel alarak yapıldığının tespiti, öznellik açısından Kur'ân tefsirinde yorum sınıflandırmaları için önemlidir. Her ne kadar tezimizi ilgilendirmesi yönüyle bu ayrımın öznelliği merkeze alması önemli ise de bu ayrımın tefsir eserleri açısından uygulanabilirliği, yani tefsir literatüründe karşılığının olup olmadığı, tezimiz için mevcut olan önemin kapsamını genişletmekte ve genel tefsir

[329] Genel olarak Avrupa'da meydana gelen fikrî ve ilmî hareketlerin İslam alemine etkisi için bkz. Soysaldı, *Nüzülünden günümüze Kur'ân ve Tefsir*, s. 257.

[330] "Nakle dayanmayan tefsirler ya "keyfi" ve "aklî" ya da "zan" ve "tahmin" den ibarettir ki, bu da "ilim" değildir." Demirci, Muhsin, *Tefsirde metodolojik sorunlar*, s. 212.

usûlü açısından da önemli kılmaktadır. Bu alanda yapılan çalışmalarda ise özellikle rivâyet tefsiri tanımı ve içeriği başta olmak üzere rivâyet ve dirâyet ayrımının tefsir literatürüyle uyuşmadığı belirtilmektedir.[331] Böylece eğer öznellik açısından bir sınıflandırma söz konusu ise rivâyet ve dirâyet ayrımının da tefsir ve te'vîl ayrımında olduğu gibi bu ihtiyacı tam olarak karşılamadığı görülmektedir.

Ayrıca tefsir-te'vîl ayrımının da tarihi süreç içerisinde rivâyet-dirâyet ayrımına gidilmesini geciktirdiği söylenebilir. Bunun yanı sıra rivâyet-dirâyet ayrımına gidilmesinin, tefsir ve te'vîl ayrımının öznelliği ve nesnelliği tam mânasıyla yansıtamamasının bir delili olduğu da ifade edilebilir. Bu durum ise Kur'ân tefsirinin öznellik açısından sınıflandırılmasını gerekli kılmaktadır.

2.3. Rivâyet ve Dirâyet Ayrımına Gidilmesinin Sebepleri Açısından Öznellik

Hz. Peygamber'in, ümmetinin geleceği hakkında en fazla korktuğu üç şey[332] arasında yer alan, *"Kur'ân'ı, içermediği şekilde yanlış yorumlarla tefsir eden kimselerin ortaya çıkması*"[333] tehlikesine karşı Kur'ân yorumunu koruma düşüncesi, tefsir metodolojisinin gelişmesinde etkili olmuştur. Bu endişenin etkisiyle gelişen tefsir metodolojisi, tefsir faaliyetini rivâyet ve dirâyet şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur.[334] Hz. Peygamber'in haber verdiği probleme karşı geliştirilen çözüm önerileri içerisinde böyle bir ayrıma gidilmesinin sebebi olarak birçok faktörden bahsedilebilir. Fakat bu sebepler arasında özellikle Hz. Peygamber ve sahabenin "re'y" ile yapılan tefsirle ilgili

[331] Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 72-5; Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 13; Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 85; Aydın Atik, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 167-9.

[332] Diğer ikisi birincisi dünya güzelliklerinin ve süslerinin açılması üçüncü sıradaki ikincisi ise âlimin sürçmesi veya hatasıdır.

[333] Ebû Dâvud, Suleyman b. el-Eş'as, es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Merâsîl*, tahk.: Şuayb el-Arnavut, Beyrut 1988, s. 358. Benzer bir rivâyet için ayrıca bkz. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l- İmâm Ahmed b. Hanbel*, (nsr. Suayb el-Arnaut ve digerleri), Beyrut 1416/1995-1421/2001, IV, 146, 155, 156.

[334] Bu durum gaybi bir habere bağlanabildiği gibi tersten bir okumayla gelişen sosyal değişimlere de bağlanabilir.

sözlerinin daha merkezi bir konumunun olduğunu söylememiz doğru olacaktır.[335] Hz. Peygamber'den *"Kim kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.",*[336] *"Kim kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse, isabet etse de hata yapmıştır.*"[337] ve Hz. Ebu Bekir'den "*Kur'ân hakkında kendi görüşüme göre bir şey söylersem veya bilmediğim bir şeyi söylersem hangi yer beni üstünde taşır ve hangi sema beni gölgelendirir.*"[338] şeklinde gelen, nasların "re'y" ile yorumlanmasını yasaklayan rivâyetler[339] tefsirde rivâyet-dirâyet ayrımına kaynaklık ettikleri gibi ehl-i hadis ve ehl-i re'y kutuplaşmasının da ana nedenini oluşturmuşlardır.[340]

Bu kadar önemli bir konumu olduğunu belirttiğimiz rivâyetlerin bir kısmı ile ilgili olarak birçok âlimin, "*sahih olmak kaydıyla, eğer sahih ise*" türünden ifadelerle bu rivâyetleri değerlendirmeye başladıkları görülmektedir.[341] Rivâyet senedi açısından zayıflık arz eden hadislerin etkinliklerinin, bu düzeyde olmayacağı şeklinde bir itiraz gündeme gelebilir. Fakat "Re'yle tefsiri men eden hadislerin ekserisinin isnadı

---

[335] Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 72; Re'yi zemmeden rivâyetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 59; Arif Ulu, "Re'y Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2007, cilt: XI, sayı: 31, s. 128-33; Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 9-11; Re'y ile ilgili lehte ve aleyhteki görüşler için bkz. eden rivâyetler için Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 31-8.

[336] Tirmizî, "Kitâbü't-Tefsîr" 1.

[337] Ebû Dâvûd, "Kitâbü'l-İlm" 5.

[338] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 54.

[339] Bu rivâyetlerin tartışıldığı kitaplarla ilgili uzunca bir liste için bkz. Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 17. Örneğin Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, Beyrut 1992, I, 34-35; Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-Mutefakkih, I, 57; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 46-47; Bedruddîn Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 303-305; Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 7; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 229; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- Mufessirûn*, I, 259; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtu'l- Müfessirîn*, I, 114-115; Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, s. 9; Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, İstanbul: Şule Yay., 1992, s. 59.

[340] Adnan Koşum, "Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkhî Boyutları", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2008, sayı: 12, s. 89.

[341] Suat Yıldırım, bu konuyla ilgili olarak: "Birçok âlim - el-Mâverdî (458/1065), el-Beyhakî (458/1065) Gazzâlî (505/1111), İbn Atıyye (542/1147), Şâtıbî (790/1388), Kurtubî (671/1237)-, sahih olmak kaydı ile, bu hadisleri çeşitli vecihlerle izah etmişler, bunlarla tefsirin mutlak bir tarzda men edilmediğini belirtmişlerdir" ifadesini kullanmaktadır. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006, I, 17; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 303-304. Bir Hadisin sahih olmaması ve isnadında bazı problemlerin var oluşunun o hadisin "uydurulmuş" olması mânasına gelmeyeceğini ayrıca belirtmeliyiz. Bununla birlikte ilgili bir değerlendirme için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", İslâmiyât, c. 3, sayı: 3, Ankara 2000, s. 125-126.

münakaşalıdır" değerlendirmesine[342] karşılık, re'yin men edilmesi mealinde nakledilen muhtelif rivâyetlerin birbirini teyit etmekte olduğu ve böylece re'y ile tefsir hakkında, âlimler nezdinde belli bir kanaatin oluşmasına zemin teşkil ettiği unutulmamalıdır.[343] Ayrıca mezkûr hadislerle ilgili tartışmaların, siyasi tefsirin ortaya çıktığı ve siyasal yorumların tefsirleri etkilediği Emeviler ve Abbâsiler dönemini[344] ve -deyim yerindeyse- ideolojik bilgi kirlenmesini yansıtıyor olması, re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilmesini yasaklayan rivâyetlerin ve bu rivâyetlerin gelişen ekoller üzerindeki tesirlerinin konjonktürel olarak da beslendiği hesaba katılmalıdır.[345]

"Re'y"le yorumlamanın zemmedilmiş olması temelinde, zaman içinde oluşan ehl-i Hadis ve ehl-i Re'y ekollerini birbirinden ayrıştıran, birini diğerinden farklı kılan ana neden, yine bu temel üzerine bina edilen, nassların anlaşılması ve yorumlanmasındaki yöntem ve yaklaşım farklılığıdır. Temel görüşleri aynı olsa da bu yaklaşım çeşitleri, anlamlandırma ve yorumlandırma açısından önemli farklılıkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu fonksiyonu sebebiyle ehl-i Hadis ve ehl-i Re'y ekollerini kısaca tanıtmakta yarar vardır. Her iki ekole göre de, hadisler/sünnet vazgeçilemez ve ihmal edilemez bir kaynaktır. Ehl-i Hadiste Hz. Peygamber'in ne dediğine bakılırken, ehl-i Re'y Hz. Peygamber'in ifadelerinde ne demek istediğine, neyi gerçekleştirmek istediğine de bakmışlardır.[346] Ehl-i Hadis, nassların anlaşılmasında hadisleri ana eksene koyarak onun otoritesini iyice pekiştirmiştir. Bu durum yorumlama sürecinde anlamın hangi kaynağa göre şekilleneceğini de belirlemektedir. Ehl-i Hadis'e göre sünnet, sadece Kur'ân ile aynı değerde olmakla kalmaz, Kur'ân'ın açıklaması olması hasebiyle onun anlamını belirleyici bir görev de üstlenir. Evzâî'nin, Yahyâ b. Ebî Kesîr'den naklettiği: "Sünnet Kur'ân'a hükmedicidir (anlamını belirleyicidir) fakat

[342] Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, s. 17; İsnadlar hakkındaki cerh değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Abdurraûf el-Münâvî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, Beyrut, ts. I, 132; Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 29, 40, 44, 45.

[343] Bu değerlendirme, 469 no.lu hadisin şerhinde rivâyetin senediyle ilgili olarak Kemal Sandıkçı tarafından yapılmıştır. Bkz. İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl*; tercüme ve şerh S. Kemal Sandıkçı, Muhsin Koçak, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, II, 454.

[344] İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara: Ankara Okulu, 2003, s. 19.

[345] Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 38.

[346] Ahmet Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri)", Bilimname: Düşünce Platformu, 2004/2, cilt: II, sayı: 5, s. 44.

Kur'ân Sünnet'e hükmedici (anlamını belirleyici) değildir."[347] sözü ile, bizzat Evzâî'nin kendisine ait olan: "Kitâb'ın Sünnet'e olan ihtiyacı Sünnet'in Kitâb'a olan ihtiyacından daha fazladır." [348] sözü bu anlayışın temellerini en güzel şekilde ifade etmektedir.[349]

Müfessirler ve tefsir usûlü müellifleri, ilk dönemlerden itibaren rivâyet dirâyet ayrımıyla ilgili bir tasnife gitmeseler de hadislerde zemmedilen "re'y"in ne olduğuyla ilgili tartışmaları, hem rivâyet-dirâyet ayrımının hangi temellere dayandığının belirlenmesi hem de bu temel üzerinde şekillenen tefsir çeşitlerinin öznellik değerlerinin tespiti açısından önem arz etmektedir. İslam düşünce tarihi içerisinde düşünce faaliyetinin temelini oluşturan "re'y" kavramının, re'yi zemmeden rivâyetlere rağmen işlevselleştirilmesi için birçok çözüm önerisi getirilmiştir. Örnek olarak "re'y" kullanımının fıkhî meselelerde olumlu karşılanıp, akâid ve imanla alakalı meselelerde ise yasaklandığı şeklindeki alan ayrımına gitmek suretiyle meselenin çözümü, bazı hakikatleri barındırmakla birlikte çok tutarlı durmamaktadır.[350] Biz bu konuda özellikle müfessirlerin ve tefsir usûlü müelliflerinin ortaya koyduğu çözümler muvacehesinde bu konunun öznelliğe bakan tarafını tespite çalışacağız.

Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilmesiyle ilgili izahlar genel olarak re'y ile tefsirin belli şartlara bağlı olarak yapılması gerektiği üzerinde birleşmekle birlikte, bu şartların neler olduğu farklı şekilde cevaplandırılmaktadır. Taberî (310/922) "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân" adlı eserinin mukaddimesinde re'yin mücmel (sadece Rasûlullah'ın yaptığı açıklamalarla bilinen) âyetlerin te'vîlinde kullanılmasının caiz

---

[347] İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbagi fî Rivâyetihi ve Hamlihi*, III, thk., Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbnü'l-Cevzî, II. baskı, Suudiyye, 1996, II, 1194. Bu söz ile ilgili olarak, el-Fadl b. Ziyâd, 'Sünnet Kitâb'ın anlamanı belirleyicidir.' sözü Ahmed b Hanbel'e sorulduğunda onun, 'Ben bunu söylemeye cesaret edemem. Fakat sünnet Kitâb'ı tefsir eder ve açıklar.' dediğini nakletmektedir. Bkz. İbn Abdilberr, II, 1194.

[348] İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbagi fî Rivâyetihi ve Hamlihi*, II, 1193-1194. Aynı yerde, Mekhûl'ün şu sözü de yer almaktadır: القرآن أحوج الى السنة من السنة الى القرآن 'Kur'ân'ın Sünnet'e olan ihtiyacı Sünnet'in Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır.' Bu sözün Evzâî'nin sözünden tek farkı 'Kitâb' kelimesi yerine aynı anlamda "Kur'ân" kelimesinin kullanılmış olmasıdır. Ayrıca bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, I, 14.

[349] İlgili diğer rivâyetler için bkz. *Ulûmü'l-Kur'ân inde'l-Müfessirin*, Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, III, 491-2.

[350] Krş. Ulu, "Re'y Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi", s. 140.

olmadığı, bu konuda konuşan kişinin isabet etmiş olsa da bilgiye değil zanna dayandığı için yanlış yapmış olacağını belirtmektedir.[351] Ebu'l-Leys es-Semerkandî (383/993) ise "Bahru'l-Ulûm" adlı tefsirinin mukaddimesinde zemmedilen re'y'i, dil bilgisine ait konuları ve esbâb-ı nüzûlü bilmeyen kimselerin Kur'ân'ı kendi görüşlerine göre tefsir etmeleri şeklinde açıklamaktadır.[352] Zemahşerî'nin (538/1143), tefsirine yazdığı iki sayfalık mukaddimesine bakıldığında; onun, Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilmesi hususunda özel bir bilgi vermese de meânî ve beyân ilmini bilmedikçe fıkıhçı, kelamcı, dilci ya da nahivci olsun kişinin, Kur'ân tefsirinde çok da başarılı olamayacağını belirttiği görülmektedir.[353]

Gazzâlî'nin (505/1111) ilgili hadise yaklaşımı oldukça orijinaldir.[354] Gazzâlî'nin bu hadisi değerlendirirken üç merhalede re'y ile tefsir konusunu ele aldığı görülür. Bunlar; Kur'ân'ın re'y ile tefsiri gerektiren zâhir açıklamasının haricinde de anlamları olduğu, re'yin men edilmesiyle kastedilenin; "tamamen menkul ve mesmu' (rivâyet) ile yetinip, düşüncede bağımsız hareket ederek hüküm çıkartmayı terk etmek" olmadığı ve yasaklanan re'yin mahiyetinin ne olduğudur.[355]

Gazzâlî birinci merhalede, bu hadisle ilgili görüşünü zâhirî mânaları açıklama şeklindeki tercüme ile Kur'ân'ın anlamlarının ifade edilip edilemeyeceği üzerine bina eder. Kur'ân'ın anlamlarının sadece zâhirî mânanın açıklamasıyla sınırlı olduğunu iddia eden kişi iki yönden hatalıdır. Bu iddia da o kişinin kendi görüşüdür. Kendi açısından doğru söylüyorsa da herkesi kendi seviyesine indirmekle hata etmektedir. Burada Gazzâlî'nin vurgulamış olduğu re'yi reddetmek için dahi kişinin "kendinden haber

[351] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 25-26.
[352] Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Tefsirü's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, I, 71.
[353] Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmıdı't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvili fî Vucûhi't-Te'vîl*, Mısır, 1354, I, 3.
[354] Bu orijinallik hem diğer âlimlerin görüşleri içinde hem de Gazzâlî'nin diğer eserlerindeki görüşlerine nazaran ortaya çıkmaktadır. Krş. Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, s. 288-95.
[355] Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, I, 383-9; 820-828

vermesi" şeklinde aslında kendi öznelliğini belirten, kişinin kendini ortaya koyan bir görüşle bu reddi savunması oldukça önemlidir.[356]

İmam Gazzâlî bu tespitinin sonrasında "Kur'ân'ın zâhiri, bâtını, haddi ve matla'ı vardır." hadisini aktarır. Kur'ân'ın zâhir anlamının dışında da anlamı olduğuna dair bu hadise ek olarak birçok hadis, sahabe kavli ve âyet-i kerîme ile görüşünü destekler. Bu ön kabul üzerine ikinci merhaleye geçen Gazzâlî, Hz. Peygamber ve sahabeden gelen re'y ile tefsirden men eden rivâyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durur. Bu rivâyetlerin iki şekilde anlaşılma ihtimali vardır. Bunlardan birincisi; tamamen menkul ve mesmu' (rivâyet) ile yetinip, düşüncede bağımsız hareket ederek hüküm çıkartmayı terk etmektir. İkincisi ise başka bir mânanın murad olunmasıdır.[357]

Birinci anlam dört sebepten ötürü yanlıştır. Bunlar 1-Hz. Peygamber'den Kur'ân'ın hepsinin tefsiri duyulmamıştır. 2- Sahabe ve müfessirler bazı âyetlerin tefsirinde cem'i mümkün olmayacak şekilde ihtilaf etmişlerdir. Bunların hepsini Hz. Peygamber'den duymaları ise imkân dâhilinde değildir. 3- Hz. Peygamber'in İbn Abbâs için "Allah'ım onu dinde fakîh (anlayışlı) kıl ve ona te'vîli öğret"[358] şeklindeki duasının Kur'ân'ın ezberlenmesi gibi te'vîl de sadece duyularak ezberlenseydi bir değeri olmazdı. 4- "Onlara güvenlik veya korkuya dair bir haber geldiğinde doğru olup olmadığını araştırmadan ve yaymakta mahzur bulunup bulunmadığını danışmadan hemen onu yayarlar. Hâlbuki onlar bu haberi peygambere ve aralarındaki yetkili zatlara arz etselerdi "*elbette işin içyüzünü araştırıp ortaya çıkaranlar, onun mahiyetini, haberin neye delâlet ettiğini bilirlerdi.*" Eğer Allah'ın lütuf ve rahmeti üzerinizde olmasaydı, pek azınız hariç hepiniz şeytana uymuş gitmiştiniz."[359] âyetindeki "onu onlardan istinbat edenler bilirlerdi" cümlesindeki istinbâtın duymanın haricinde olduğu

[356] Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, I, 383; 821.
[357] Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, I, 384; 824-5
[358] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 269; Buhârî, "Ashâbü'n-Nebî", 24; Askalânî, İbn Hacer, *İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe, Matbaatü's-saade*, Bağdat, 1328, II, 331; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, tah. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Kahire: Müessesetu Kurtuba; Mektebetü'l-Evladi'ş-Şeyh li't-Türas, 2000, I, 4.
[359] Nisâ, 4/83.

bilinmektedir.[360] Üçüncü merhalede ise Gazzâlî hadisin nasıl anlaşılması gerektiğini yani zemmedilen re'yin mahiyetinin ne olduğunu belirtir.

Böylece Gazzâlî ilk iki merhalede hem Kur'ân'ın anlamlarının anlaşılması hem de tefsir pratiği açısından re'yin gerekli ve meşru olduğunu savunmuş, üçüncü merhalede ise men edilen reyin mahiyetini açıklamıştır. Men edilen re'yin mahiyeti üzerine Gazzâlî'nin yaptığı sınıflandırma, çalışmamızda ileriki bölümlerde yapacağımız Kur'ân yorumlarında öznellik sınıflandırmaları için şekillendirici bir fonksiyona sahiptir.

Gazzâlî men edilen re'yi iki ana ayrıma tâbi tutmaktadır. Niyet ve metot açısından men edilen re'y. Niyet, amaç, gaye, garaz veya önyargı açısından ortaya çıkan yorum, varoluşsal keyfiyete hâizdir. Çünkü yorumcunun böyle bir ön yargısı olmasa Kur'ân'dan çıkarılacak bu yorum aklına bile gelmezdi. Gazzâlî ön yargıya bağlı olarak men edilen re'yi ilk olarak bir bilgiye dayanan ve dayanmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Sonrasında ise kişinin, kötü veya iyi niyetle,[361] söylediğinin yanlış olduğunu bildiği halde yaptığı yorum ve kişinin, birçok mânaya ihtimali olan âyet-i kerîmeyi cehaletinden dolayı kendi arzu ve isteğine uygun olanı tercih ederek yaptığı yorum olmak üzere farklı bir sınıflandırmaya tabi tutarak üçe ayırmaktadır. Gazzâlî metot açısından men edilen re'yi ise rivâyeti öncelemeden doğrudan dil kaidelerine müracaat edilerek yapılan yorum olarak açıklamaktadır.[362]

İbn Atıyye (546/1151), tefsirinin mukaddimesinde "Kur'ân'ı Tefsir Etmek ve Müfessirlerin Mertebeleri" başlığı altında (batıl) re'y ile tefsir konusunda hadislerde ifade edilmiş olan yasağı, insanın birtakım amaçları elde etmek için, âlimlerin bu konuda söylediklerine bakmadan Kur'ân'ı kendi görüşüne göre tefsir etmesi anlamına

[360] Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-din*, I, 385; 825-6.
[361] İyi niyetle yapılan bu şekildeki yorumun men edilmesindeki hikmet kolayca anlaşılamayabilir. Oysaki âyetten maksadın başka bir şey olmasına rağmen farklı bir mânaya bile bile hamledilmesi, tersten okumayla âyetle kasdedilen farklıyken maslahat uğruna, hakikate aykırı bir şekilde âyetlerin lafızlarının tayin edilmesi mânasına denk gelir ki bunu söyleyenin boynunun vurulması gerektiği hususunda ümmet içinde bir görüş ayrılığı yoktur. Krş. el-Gazâlî, "Kanûnü't-Te'vîl", s. 522. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Mecmuatu Resâili'l-İmam Gazzâlî*, VII, 124.
[362] Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-din*, I, 386; 827.

geldiğini belirtmektedir. Bunun dışında Kur'ân'ın lügat, nahiv ve fıkhî yönlerden değişik tefsirlerinin yapılabileceğini de söylemiştir.[363]

İbnü'l-Esîr ise (606/1209) men edilen re'yi, sadece birkaç kelime farklılığıyla Gazzâlî'nin bu konu hakkındaki ikinci ve üçüncü merhale olarak taksim ettiğimiz görüşlerini özet bir şekilde aktararak, kaynak vermeksizin açıklamaktadır.[364] Kadir Gürler bu konuyla ilgili olarak İbnü'l-Esîr'in (Gazzâlî'nin) görüşlerinin farklı kaynaklarda[365] da aktarıldığını belirtmiştir.[366] Bu durum ise Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerinin birçok âlim tarafından kabul gördüğü mânasına gelmektedir.

Kurtubî (671/1273), tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ı re'y ile tefsir etmekle, ilgili hadisleri zikretmekte ayrıca bahis mevzuu rivâyetin garip olduğunu, rivâyeti nakledenlerden birinin hakkında ise zayıf olduğuyla ilgili ifadelerin kullanıldığını belirtmiştir. Sonra buradaki "re'y"den maksadın ne olduğuyla ilgili âlimlerin görüşlerini aktarmıştır. Bunlar arasında Muhammed Enbârî'den naklettiği bir görüş oldukça önemlidir. Enbârî bu hadisi "Her kim Kur'ân-ı Kerîm hakkında hak olanın başkası olduğunu bile bile bir söz söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın." şeklinde açıklamaktadır. Kurtubî böyle bir yanlışa düşmemek için anlamı üzerinde ittifak edilen muhkem esaslara bağlı kalmayı önerir. Kurtubî kendi görüşü olarak Gazzâlî'nin konuyla açıklamalarını, İbnü'l Esîr'in yaptığı değişikliklerle birlikte İbnü'l Esîr'i de kaynak göstermeksizin aktarır. Bunlar ise özetle; Kur'ân'ı re'y ile tefsir etmekle kişinin kendi görüş ve maksadına delil getirmek için Kur'ân'ı kendi arzularına göre tefsir

[363] İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, y.y. Katar 1977, I, 28, 29.
[364] Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Câmiü'l-Usul min Ehâdîsi'r-Resul*; thk. Abdülkadir Arnaut, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1970, II, 4-7.
[365] el-Mubârekfûrî, İbnü'l-Esîr'in naklettiği bu bilgileri Nizâmuddin el-Hasan b. Muhammed el-Kummî en-Nîsâbûrî'nin (850/1446) görüşleri [Bkz. en-Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*, I, 49-50 (et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1987'nin kenarında)] olarak aktarmıştır. Feyz-i Kâşânî (1090/1679) de tefsirinde aktaranlar arasındadır. Bkz. el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî Şerhu Camii't-Tirmizî*, Kahire, 1991, VIII, 226; Feyz-i Kâşânî, *Tefsirü's-Sâfî*, I, s. 36-7.
[366] Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 40.

etmesi ve âyetlerin mânalarını sadece Arapça ifadenin ilk görünümünden hareketle çıkarma yoluna gidilmesidir.[367]

İbn Teymiyye (728/1327), bu konuyla ilgili olarak "Kur'ân'ın mücerred re'y (dil ve şer'i konularda bilgisi olmayanların re'yi)[368] ile tefsiri haramdır." demektedir. Ayrıca "Cehennemdeki yerini hazırlasın" "Doğru olsa da hata eder" ifadelerini kıyaslayarak böyle bir kimsenin her iki durumda da cehennemde olacağını, bizzat verdiği hüküm doğru da olsa, durumun değişmeyeceğini, fakat doğru tefsir edenin cezasının hata edenlere göre daha hafif olacağını belirtir.[369] Hâzin (741/1340) de tefsirinin mukaddimesinde diğer birçok müfessir gibi re'y ile tefsir hakkındaki rivâyetlerle kendi arzusuna göre tefsir yapanların kastedildiğini ifade etmektedir.[370]

Ebû Hayyân da (745/1344) el-Bahru'l-Muhît adlı tefsirinin mukaddimesinde, kendi dönemindeki bir kısım tefsircilerin Kur'ân'ı anlamada, Mücâhîd (104/722), İkrime (105/723) ve Tâvus (106/724) gibi bazı müfessirlerin nakline gerek bulunduğu şeklinde bir kanaate sahip olduklarını aktarmakta, ancak bunun doğru olmadığını belirtmektedir.[371]

İbn Kesîr (774/1372), insanın herhangi bir mesnede dayanmadan sırf kendi görüşüyle Kur'ân'ı tefsir etmesinin haram olduğunu söylemektedir. İbn Kesîr re'yin men edilmesiyle ilgili rivâyetleri şöyle açıklamıştır: "O kimse, görevi olmayan bir şeyi üstlenmiş, bilgisi olmadığı bir konuda konuşmuş, aynı zamanda takip edilmesi gereken metodun dışına çıkmıştır. O, hakikatte mâna bakımından isabet etmiş olsa bile, kesin olarak hata yapmış olur...".[372] Burada İbn Kesîr'in de, Gazzâlî'nin ikili tasnifini esas aldığı görülmektedir.

---

[367] Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'ân*, i'tina ve tsh. Hişam Semîr el-Buhari, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423. 1. c'de 1-2. c'ler, s. 31-4.
[368] İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 107.
[369] İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 102.
[370] Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzil*, I, 6-7;
[371] Esirüddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyani el-Endelüsi Ebû Hayyân, *Tefsirü'l-Bahri'l-Muhit*, y.y., Dârü'l-Fikr, 1983, I, 16.
[372] İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, I, 5-6.

Zerkeşî (794/1391) konuyla ilgili açıklamalarında Ebû Hayyân'ın yukarıda belirttiğimiz ifadesine yer vermekte, sonrasında ise şöyle bir not düşmektedir: Sebeb-i nüzûl, nasih-mensûh, müphemin tayini ve mücmelin beyânı gibi Kur'ân'ın tefsirine dair konular aslında nakle dayanır. Tefsirin bir de usûlüne göre yapılması kaydıyla, re'ye/ictihada dayalı kısmı vardır. Belki de bazılarının tefsir ve te'vîl kelimelerinin arasında fark olduğunu söylemeleri, nakil ve istinbat yoluyla elde edilen bilgileri ayırt etmek içindir. Tabii ki bu da, nakle itimadı sağladığı gibi, yorum yapmak için de istidlâl ve istinbâta teşvik etmektedir. Zerkeşî, ayrıca çok sık rastlanan bir durum olmamakla birlikte âyet hakkında herhangi bir nakil gelmemiş ise, kelimenin Arap dilindeki mânası ve siyak-sibak'a göre kullanılışına bakılarak tefsir edileceğini vurgulamıştır.[373]

Kâfiyeci (879/1478) tefsir-te'vîl terimleri arasındaki ilişkiyi tartışırken, kendinden önceki çözümlemelere ek olarak re'yin sahabeye nisbeti ile cevazını delillendirirken re'yi ikiye ayırarak tasnif edip farklılığını ortaya koyar. Re'y ile tefsir hakkındaki hadise rağmen, sahabenin Kur'ân'ı re'y ile tefsir etmesinin, onların bu hadisin aksine amel ettikleri anlamına gelmeyeceğini, zira her konuyla ilgili nakil olmadığı için sahabenin bu davranışının normal olduğunu ifade eder. Kâfiyeci re'y ile tefsiri memduh/övgüye değer ve mezmum/yerilmesi gereken tefsir olmak üzere ikiye ayırarak sorunu çözmeye çalışır.[374] Re'y-i memduh, tefsir yapabilmek için gerekli olan ilimleri bilmek kaydıyla dinin temel ilkelerine dayanarak yapılan tefsirdir. Bu şartlar altında tefsir yapan kişinin durumu müctehidin durumu gibidir. Dolayısıyla, söz konusu hadiste kastedilen bu şekilde ortaya çıkan re'y değildir.[375] Hadiste kastedilenler, kendi görüşünü Kur'ân'ı anlamada temel kriter olarak kabul edip görüşünü sağlamlaştırmak için lafızlardan anlaşılan anlamı terk ederek Kur'ân'ı kendi aklına göre tefsir edenlerdir. O halde, rivâyette yasak edilen mesele, herhangi bir delile dayanılmadan yapılan

[373] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 171.
[374] Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 49
[375] Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 7.

tefsirdir. Yoksa mütevâtir ve ümmetin icmâ'ı gibi bir takım temellere dayanan te'vîl yasak değildir.[376]

Âlûsî'nin (1270/1853) "Rûhu'l-Meânî" adlı tefsirinin mukaddimesinde bu konuda ortaya koyduğu çözüm ise (kısmen Kurtûbî'de görülse de) diğer âlimlerden oldukça farklıdır. Âlûsî; yaygın olan kanaate göre re'y ile tefsirin men edilmiş olduğunu, ancak Kur'ân'da birçok delille caiz oldukları bilinen re'y ile tefsirin ve ictihadın, sıhhati hakkında tartışma olan Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'deki hadislerle men'ine delil getirilmesinin kabul edilemeyeceğini söyler.[377]

Tâhir b. Âşûr (1394/1973) söz konusu hadisin kapsamına giren re'y tefsirini beş madde halinde zikrederek hadisteki sakındırmanın bu tür tefsirlerle ilgili olduğunu belirtmiştir. Bunlar: 1- Arapçanın ve şer'i makâsıdın gereklerine uymadan; 2- yeteri kadar düşünmeksizin Kur'ân'ın bütünselliğini göz ardı edip aklına ilk gelen yorumu söyleyerek; 3- mezhep taassubuyla kendi fikirlerini desteklemek için; 4- âyetle murad edilenin sadece kendi yorumu olduğunu iddia edip yorumlamanın önünü keserek ve 5- Allah'ın (cc) kelamı hakkında konuşulduğunun idraki ile gerektiği şekilde dikkatli davranmayarak yapılan yorumlardır.[378] Bu beş maddenin Taberî ve Âlûsî'nin görüşleri haricindeki hemen hemen tüm görüşleri birleştirdiğini söyleyebiliriz.

Buraya kadar izah edilen çözümlerin; Kur'ân'ın ve dinin temel prensipleri ve sahabe ve müctehidlerin uygulamalarıyla, nasları yorumlamada re'yin öneminin büyük olduğu şeklindeki bir ön kabulün üzerine bina edildiği görülmektedir. Bu ön kabulün üzerine bina edilen çözümler, yoruma konu olan/olmayan şeklindeki âyet tasnifiyle başlayıp bunun yanında ilk dönemlerde bilgisizlik sonraki dönemlerde ise kastın önüne geçmek için konulan şartlarla devam etmektedir. Re'yin öneminin gerekliliğinin kabulü durumunda ya hadislerin senedi ve mânası yanlış kabul edilecek ya da âlimlerin çoğunluğunun yaptığı üzere telif yoluna gidilecektir. Telif yoluna gidildiğinde ise hadis-

[376] Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s. 8.
[377] Âlûsî, *Ruhu'l-Meâni*, I, 13-17.
[378] İbn Âşûr, *Tefsirü't- Tahrir ve't-Tenvir*, I, 28-31.

i şeriflerde yerilen re'yin, re'yin bir kısmını oluşturduğunu söylemek gerekmektedir. Buna göre re'y ile tefsir iki çeşittir. Bunlardan birincisi, bilgisini, Allah'ın (cc) kendi zatına ayırdığı meselelere dalmadan[379] yani mutlak müteşâbih olarak tavsif edilen ve Hz. Peygamber'in açıklamalarından başka bir açıklamanın kabul edilmeyeceği âyetlerin dışında kalan âyetler için Kur'ân bütünlüğüne, sünnete ve sahabeye müracaat edip daha sonra lügat, ıstılah ve sarf ilmine başvurularak yapılandır. Bunlara ek olarak terkiplerin i'rabı, belağatı, hakîki mânanın mecaz üzerine tahmili, kelamın siyak ve sibakı, yapılan yorumların sosyoloji, tarih ve pozitif ilimlerin sabitelerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Tüm bu şartlar yerine getirildikten sonra ise elde edilen yorumun nihai yorum olmadığı, Allah'ın (cc) bizâtihi kastının bu olduğunun söylenemeyeceğinin belirtilmesi de önemlidir. Bu şartlara dikkat edilerek yapılan memduh/makul tefsirde herhangi bir problem yoktur. Problem teşkil eden husus, bunlara dikkat edilmeyip avâmî tefsir şekli diyebileceğimiz bir tarzla, ister cehaletten ve kötü niyetten isterse iyi bir niyetten kaynaklansın, kişinin hevâ ve arzusuna göre hareket edip bir yandan Kur'ân'ı aslî gayesinden uzaklaştırırken diğer yandan da kitleleri dalalete sürükleyen re'y tefsiridir.[380]

Re'y tefsiriyle ilgili buraya kadar aktardığımız açıklamalar ve çözüm şartları iki yönden öznelliği ilgilendirmektedir. Tespit edilen problem aynı olmakla birlikte ortaya konan çözümlerin hemen hemen her âlim için farklılık arz etmesi bu yönlerden birincisini oluşturmaktadır. Ortaya konan çözümler ilk olarak bir-iki maddede toplanırken sonrasında ayrıntıların ve maddelerin sayısı artmış, görüldüğü kadarıyla zamana ve karşılaşılan şartlara göre yeni çözüm yolları eklenmiş; ya da daha temel çözüm yolları ihdas edilmeye çalışılmıştır. Bu durum başta yaptığımız öznellik tasnifleri açısından; kişiye ait özelliklerin oluşturduğu öznelliğin anlam alanı içine girmektedir. Çözüm yollarının gelişen şartlara göre değişebilme imkânı; doğru yoruma ulaşabilmek, zemmedilen yorumdan kaçınabilmek için karşılaşılan sorunlara göre çözüm yolları

[379] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- Mufessirûn*, I, 275.
[380] Kahraman, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*, s. 48-9; Muhammed Fatih Kesler, "Kur'ân-ı Kerîm'in Bütünselliği Üzerine Bir Yöntem Denemesi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 4. 2002, s. 561.

adına farklı prensiplerin ihdas edilebilmesini sağlamıştır. Bu prensiplerin ihdasında âlimin bilgi birikimi, yaşadığı çağdaki ilim anlayışı, fikir açısından karşısındaki ve yanındaki muhatapları, kendine oluşturduğu veya tâbi olduğu metodu ve bunlara ek olarak kişiliği gibi bireyin öznelliğini oluşturan daha birçok faktör etkili olmaktadır.

Yapılan açıklamalarda görüldüğü üzere, gerek klasik dönemin gerekse daha sonraki dönemlerdeki çalışmalara bakıldığında, rivâyette geçen "re'y" kavramı, "herhangi bir asla ya da kitap ve sünnet bilgisine dayanmayan, araştırma yapılmaksızın söylenen, mücerret/soyut akıl, hevâ" anlamında tanımlanmış ve de yorumlanmıştır.[381] Hemen hemen bütün âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri, re'yin bu problemli tarafı Kur'ân'ın re'y ile tefsirinin öznellik açısından inceleyeceğimiz, diğerine göre daha temel bir konuma sahip olan ikinci yönünü oluşturmaktadır. Genel olarak âlimlere göre yasaklanan re'y, kişinin Kur'ân'ı kendi görüşüne göre tefsir edip/etmemesine göre değil, kişinin kendi görüşünün veya aktardığı görüşün ne hakkında olduğuna ve neye dayandığına bağlı olarak belirlenmektedir.[382] Yukarıda ifade ettiğimiz şartlara uymadan, belirtilen kaynaklara dayanmaksızın, kişinin bu kriterleri değil de sadece kendi hevâ ve hevesini baz alarak yaptığı tefsir, zemmedilen tefsirdir.

2.4. Re'y Olgusunun Yansımaları Açısından Rivâyet-Dirâyet Tefsirlerinde Öznellik Sınıflandırmaları

Âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri özellikler içerisindeki "herhangi bir asla ya da kitap ve sünnet bilgisine dayanmayan, araştırma yapılmaksızın söylenen" şeklindeki vasıfların hevâ kavramından ayrı olarak düşünülmemesi gerekmektedir. Bu tavrın gerekliliği, Mustafa Cora'nın Kur'ân'da, hevânın ilahlaşmasıyla sonuçlanan; hevânın

[381] Bkz. el-Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'ân*, I, 33; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 303; el-Münâvî, *Feydu'l-Kadîr*, VI, 190; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, c. VIII, 224-226; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtu'l- Müfessirîn*, I, 114; Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, s. 17-8; Gazzâlî'nin de benzer görüşler ileri sürdüğüne ilişkin olarak Bkz. Mesut Okumuş, *Gazzâlî'nin Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2000, s. 116-120; Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 43.

[382] Muhammed İbrâhim Abdurrahman, *et-Tefsirü'n-Nebevi li'l-Kur'âni'l-Kerim ve Mevkıfü'l-Müfessirin minhu*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1995/1415, s. 92.

insan üzerindeki tesir merhaleleri sınıflandırmasına bakıldığında rahatlıkla görülecektir. Hevâ, insanın doğrudan, tevhitten, hidayetten ayrılıp nefse uyması şeklindeki ilk safhasıyla insan üzerindeki etkinliğini göstermektedir. İnsanın kendisine (hevâ) tâbi olması sonrasında ve sonucunda ise hakkı idrâk duyularının işlevini yitirmesi ve hakkı kabul yetisinin zayıflamasıyla, bilgi edinmenin gayesi olan hakkı idrâk ve kabul, artık ulaşılmaz hale gelmektedir. Bunun sonucunda insanın vahiy ile irtibatının kesilmesi durumu ortaya çıkmaktadır. Bu safhaları takiben son olarak hevâ ilahlaşarak insanı kulluktan uzaklaştırmaktadır.[383] Hevânın, hadis-i şerifte buyrulan ve âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri tüm mânaları kapsayıcı bu özelliğinden olsa gerek, ehl-i ilm re'ye hevâ anlamını vermişlerdir.[384]

Zemmedilen re'y'in açıklamalarında hevâ tabirinin kullanımı, konumuzu oluşturan öznellik açısından da oldukça önemlidir. Hevâ, Kur'ân'da yer aldığı âyetlerin tamamında nefsin tüm kötü istek ve arzularının ifadesi olarak sunulmuştur. Bunun yanında hevâ Allah'tan (cc) gelen ilmi, yani Kur'ân-ı Kerîm ve onun düsturlarını benimsemeyip kişinin kendi görüş ve düşüncelerine göre hareket etmesi, ona tabi olması anlamında kullanılmıştır.[385] Genel mânasıyla herhangi bir ilmi veriye dayanmamak ve ötesinde kendi isteklerine tabi olmak şeklinde kullanılan hevânın belirlediğimiz öznellik çeşitlerinden menfî öznelliği yansıttığı söylenebilir.[386] Fakat Kur'ân'da belirtildiği üzere kişinin şahsî istek ve arzularını kendisine ilâh olarak seçmesi[387] mânasında kullanılan hevânın mutlak öznelliğin kapsamına girdiği ayrıca

[383] Cora, Mustafa, *Kur'ân'a Göre Hevâ*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE., Ankara, 2007, s. 70-123.
[384] el-Hatîb, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkih*, I, 57; el-Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, I, 32.
[385] Kahraman, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*, s. 166. Hevanın Kur'ân'da kullanılış şekilleri için bkz. Mustafa Yeniçeri, *Kur'ân-ı Kerim'de Heva Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv. SBE, 2007, s. 23-31.
[386] Rûm, 30/29.
[387] Kur'ân'da hevanın ilah olarak ittihaz edinmesi iki ayrı yerde geçmektedir (Furkân, 25/43, el-Câsiye, 45/ 23.). Bu âyetlerden yorumlama faaliyetinde hevânın ilah olarak ittihaz edilmesi açısından Furkân sûresindeki âyet ayrı bir öneme sahiptir. Âyetlerin siyak ve sibak münasebeti açısından bu âyetin Kur'ân'da tefsir kelimesinin geçtiği tek âyet olan Furkân, 25/43. âyetiyle aynı sayfayı paylaşması birkaç şekilde yorumlanabilir. Yorumlamanın Allah (cc) tarafından peygambere verilmiş en kesin ve doğru şekli "tefsir" ile insanın genel olarak yanlış yöneliminin zirveleştiği nokta olan hevanın ilahlaşmasının yorumlama ile de ilgili olabileceğine dikkat çekilmiştir. Bu ise te'vîlin en marjinal şekli olan sadece kendi

belirtilmelidir. Bu konuyla ilgili olarak bir hadîste "Allah (cc) katında günahların en büyüğü, şu gök kubbe altında kendisine tâbi olunan hevâdır"[388] denilmiştir. Burada "günahların en büyüğü"[389] lafzının kullanımıyla hevâ "şirk"le benzeşmekte, dolayısıyla insanın mabudu haline geldiği vurgulanmaktadır.[390] Çünkü insanın, Allah'ın (cc) istek ve irâdesine göre davranması gerekirken, o, içinde putlaştırdığı kendi istek ve arzularına göre hareket etmekte ve bu nedenle; özellikle ilah edinilen hevâ şiddetle kınanmaktadır.[391] es-Serahsî (490/1096) ve el-Münâvî (1031/1622) re'y ile ilgili rivâyete değinirken; kendi re'yi ile tefsirde bulunmayı, kişinin bizzat kendisini vahiy sahibi yerine koymasıyla[392] eşdeğer görmüşlerdir.[393]

Kur'ân'ın re'y ile tefsiri hakkında yapılan menfî ve mutlak öznelliğin alan ayrımı oldukça önemlidir. Menfî öznellik şeklinde kişinin yorumu kendi şahsî çıkarlarına bağlaması ilmî ve ahlakî kötü bir tavrın, yanlış bir yönelişin sonucu olarak ortaya çıkmakta fakat reel dünya ile bağlantısını hâlâ bazı sınırlandırmalar dâhilinde devam ettirebilmektedir. Mutlak öznellik açısından baktığımızda ise oldukça farklı bir tabloyla karşılaşmaktayız. İlahlaştırılmış bir hevânın ortaya koyduğu öznellik kendisi haricinde bir yorumun varlığını dahi kabul etmeyecek kadar ileri gitmeyi, epistemolojik tavırdan öte ontolojik olarak sınırını aşmayı ve sonucunda bir noktada temelsiz kalmayı da beraberinde getirmektedir. Bunun zihinsel bir sapma, tedaviye ihtiyaç duyan bir ruh

---

yorumunu doğru kabul ederek "tefsir" için var olan kesinliği kendi için de geçerli görmekten kaynaklanmaktadır.

[388] Celâluddîn Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'-me'sûr*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1993, VI, 261; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân*, nşr. Muhammed Hâmid Fıkî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1975, II, 148; Sadık Kılıç, *Kur'ân'da Günah Kavramı*, Konya: Hibaş Yay., 1984, s. 254.

[389] Lokman, 31/13.

[390] Kur'ân'a göre hevanın ilahlaşma süreci (tabi olma, bilgi vasıtalarını işlevsizleştirme, vahiyle insan arasına girme ve ilah edinme) ve hevanın ilah edinilişinin ayrıntıları için bkz. Cora, *Kur'ân'a Göre Hevâ*, s. 112-23.

[391] Ferruh Kahraman, "İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler", Usûl: İslam Araştırmaları, 2007, sayı: 8, s. 158.

[392] Bu durumla karşı karşıya kalmamak için müfessirlerin ihtilaflı mevzularda الله أعلمُ veya الله أعلمُ بمراده lafızlarının tekrarı ile ısrarlı bir şekilde yaratılmış bir varlık olarak kendi konumlarını belirtmeleri oldukça önemlidir.

[393] Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, t.y., I, 127; el-Münâvî, *Feydu'l- Kadir*, VI, 190; Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 39.

haleti olduğu da söylenebilir. Kendini yegâne gerçeklik kaynağı olarak gören, monolog tavır şeklinde de ifade edeceğimiz bu yaklaşım, gerçekliği tamamen ihata etmekten aciz kalırsa o gerçekliği zihne uygun hale getirmek için onu tahrif etmeye bile mütemayildir.[394]

Bu konuda özellikle hevânın değil de bazı mezhebi anlayışların böyle sonuçlar doğurduğu itirazında bulunulabilir. Bu durumda, tarihsel süreç içerisinde oluşan batıl mezheplerin de kişilerin hevâlarına uymak suretiyle teşekkül ettiği unutulmamalıdır. Yapılan birçok çalışmada belirtildiği üzere Kur'ân yorumlarına etki eden şartların mezhepçilik, taassup vb. kişinin kendisine göre tâlî unsurlara değil de daha merkezi ve aslî bir bakışla hevânın ilahlaştırılması yönüyle mutlak öznelliğe, hevâya tâbi olunması açısından menfî öznelliğe bağlanması hem tezimiz hem de tefsir alanında yapılacak çalışmalar açısından önemlidir. Bu arada özellikle mutlak öznellik söz konusu olduğunda; Kur'ân tefsirini yapan, Kur'ân'a ve Allah'a (cc) iman etmiş büyük çoğunluğun bu şekilde bir yönelişten uzak oldukları söylenebilir. Daha önce de belirttiğimiz, usûlcülerin özellikle doğru te'vîl için îmânî derinlik üzerinde durmalarının en önemli sebeplerinden biri de bu olmalıdır.

Son olarak re'y tefsirindeki öznellik sınıflandırmalarını yaparak rivâyet-dirâyet ayrımıyla ilgili bölümümüzü sonlandırmak istiyoruz. Yapılan araştırmalarda görüldüğü üzere ortaya konulan yorum, re'y ile tefsirin şartlarına uyulması durumunda, müsbet öznelliği ifade etmektedir. Re'yi zemmedilme durumundan koruyan şartların ise yorumda öznelliğe sebep olan kaynaklara bağlı olarak âlimler tarafından oluşturulduğu görülmektedir.[395] Kur'ân'ın kendisinden ve tefsir usûlünden, tarih ve toplumsal unsurlardan ve müfessirin kendisinden kaynaklanan öznellik alanlarını bunlar arasında sayabiliriz. Bu kaynakların yönetimini Allah (cc) tarafından beşere ihsan edilen, uyum ve ülfet prensibi üzerinde ikame olan fıtri imkânlılıklar sağlamaktadır.

---

[394] Aybakan, "Kur'ân (vahy) Monolog mudur, Diyalog mudur?", s. 292.

[395] Tarih boyunca Kasdu'l Mütekellim'in öznelliği koyulan şart ve yöntemlerle aşılmaya çalışılmıştır. Bkz. Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında-*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniv., Isparta, 2009, s. 224-31

Herhangi bir bilgiye dayanmamakla vasıflandırılan re'y ile tefsirin zemmedilmesinin ise üç yönü vardır. Bu yönlerden birincisi herhangi bir bilgiye dayanmamak, ikincisi hevâya tabi olmak ve sonrasında üçüncü yön ise hevânın ilahlaştırılmasıdır. Birinci bölümdeki öznellik alanını incelerken göz ardı edilmemesi gereken nokta herhangi bir bilgiye dayanmamanın birçok çeşidinin olduğu gerçeğidir. İnsan olmanın getirdiği sınırlılıktan kaynaklanan bilgisizliği veya yorumcu tarafından bilgi olarak addedilen verilerin gerçek mânada bilgi ifade etmemesi durumundan kaynaklanan öznelliği, nötr veya fıtri imkansızlıklardan kaynaklanan öznellik olarak tanımlayabiliriz. Bu öznellik çeşidi hadiste geçen sonuçları[396] itibariyle müsbet öznelliğin içinde yer almaktadır ve fıtrî imkânlılıkla aynı öznellik alanları ve kaynakları içerisinde caridir.

Hadiste geçen zemmedilen menfî öznellik, bilgi edinememekten ya da bilgi eksikliğinden daha çok, epistemolojik imkânlarına rağmen yapılan işi hafife alarak bilgiye ulaşmaya gayret göstermemek ya da daha kötü bir tavırla var olan bilgiyi görmezden gelmek durumuna işaret etmektedir.[397] Bunların ardından bilgi ve kaynaklarıyla irtibatını koparan öznenin, iyi veya kötü bir niyet ve garazla sadece kendi hevâsına uygun olacak şekilde yorumda bulunması ise menfî öznellik açısından bir sonraki safhayı teşkil etmektedir. Yapılan yorumlama işini önemsemeyerek bilgiye ulaşmaya gayret göstermeden ya da daha kötü bir tavırla var olan bilgiyi görmezden gelerek epistemolojik imkânlarını kullanmama durumu, zemmedilen re'yin birinci bölümünü ilgilendirmektedir. İyi veya kötü bir niyetle epistemolojik imkânları yadsıyarak hevâya tabi olmak ise zemmedilen re'yin ikinci bölümünü oluşturmaktadır.

---

[396] "Hâkim ictihâd eder ve isabet ederse kendisine iki ücret (sevap) verilir. Eğer ictihâd eder ve hata ederse ona bir ücret vardır." Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhü'l-Buhârî (el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuhâ*, I-VIII, haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul ve Tunus 1992/1413, "İ'tisâm" 21; Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahîh-i Müslim*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire 1374/1955-1375/1956, "Akdiye" 15, (1716); Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünenü Ebî Dâvûd (el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuhâ VII-XI, haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul ve Tunus 1992/1413, "Akdiye" 2, (3574); Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre es-Sülemî, *el-Câmi'ü's-Sahîh* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), y.y. ts., "Ahkâm" 2, (1326); Nesâî, Abdurrahmân Ahmed b. Suayb, *Sünenü'n-Nesâî* (el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuhâ XV-XVI, haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul ve Tunus 1992/1413, "Kazâ" 3, (8, 224).

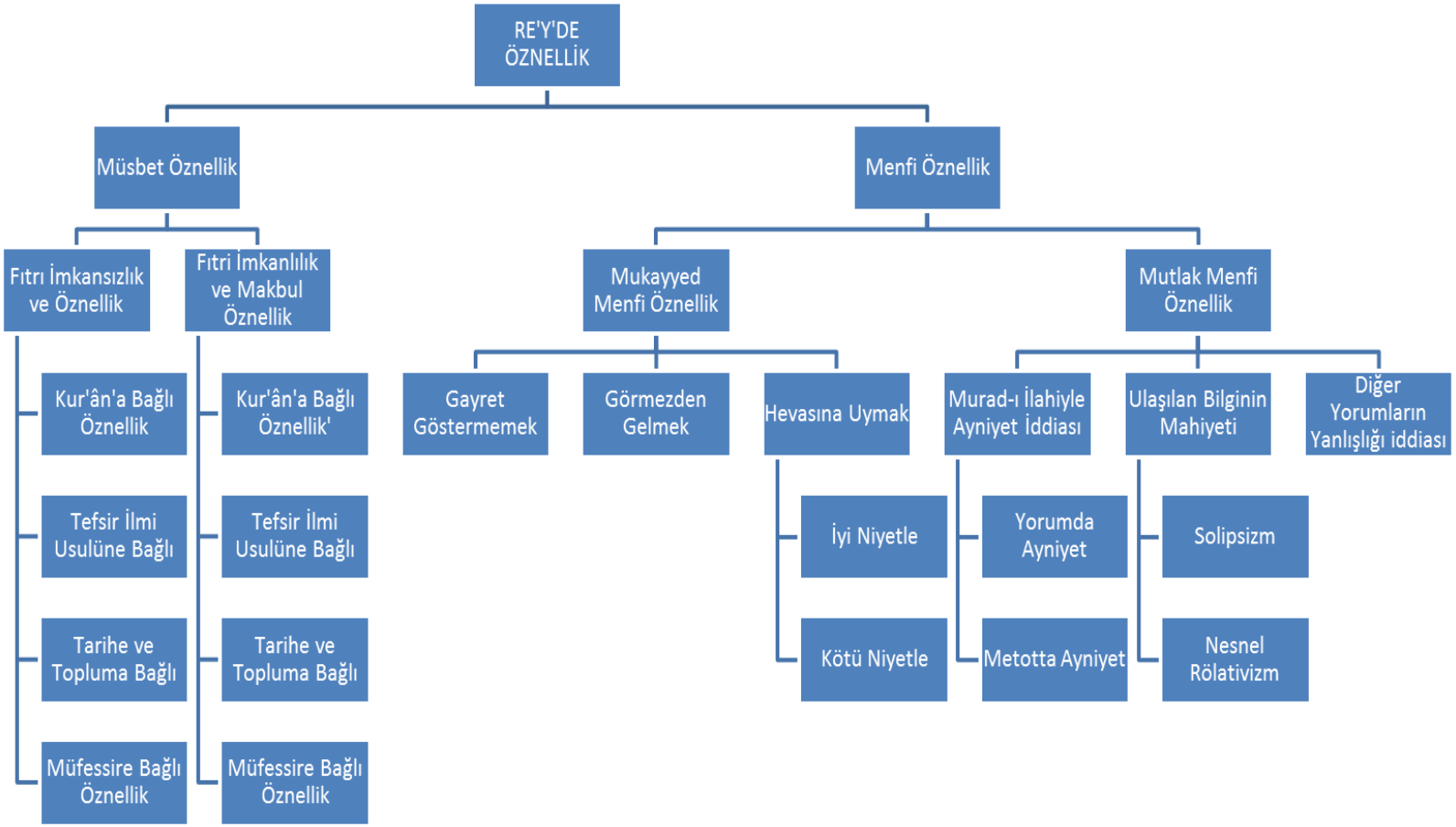
[397] Bakara, 2/7; Câsiye, 45/23; Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, s. 287-291.

Böylece mutlak öznellik de menfî öznelliğin üçüncü bölümünü oluşturmuş olacaktır. Mutlak öznellik ise, kendi yorumunun murad-ı ilahiyle ayniyeti iddiasında bulunmak ve kendi haricindeki hiçbir yorumu kabul etmemek üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu durumda menfî öznelliğin de beş ayrı derecesi olduğu söylenebilir.[398]

Bilgi eksikliğinin sebebiyet verdiği yanlış yorumlamayla kişinin kendi hevesini baz alarak yaptığı yorumu aynı değerde görmemek gerekmektedir. Bilgisi az olsa da nefsî arzuları peşinde koşmayan bir kimsenin, hakikat ortaya açıkça çıkınca ve hatası düzeltilince, yanlış düşüncesinden vaz geçmesi mümkündür. Ancak niyeti kötü olan kimsenin düşüncesinden ve yorumundan dönmesi hemen hemen imkânsızdır.[399] Niyetinin kötü olmasına rağmen iyi bir niyet taşıdığını farz eden kişinin doğru yorumu bulması ise kötü niyetli kişiden de daha zor olduğu görülmektedir.

Ortaya konan öznellik sınıflandırmaların ve ilgili açıklama ve değerlendirmelerin daha iyi anlaşılması için yapılan sınıflandırmaların şema halinde gösterilmesinin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

[398] Benzer bir sınıflandırma için bkz. el-Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, I, 32.
[399] el-Kardavî, "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem", s. 90.


RE'Y'DE ÖZNELLİK
Müsbet Öznellik
Menfi Öznellik
Fıtrı İmkansızlık ve Öznellik
Fıtri İmkanlılık ve Makbul Öznellik
Mukayyed Menfi Öznellik
Mutlak Menfi Öznellik
Kur'ân'a Bağlı Öznellik
Tefsir İlmi Usulüne Bağlı
Tarihe ve Topluma Bağlı
Müfessire Bağlı Öznellik
Kur'ân'a Bağlı Öznellik'
Tefsir İlmi Usulüne Bağlı
Tarihe ve Topluma Bağlı
Müfessire Bağlı Öznellik
Gayret Göstermemek
Görmezden Gelmek
Hevasına Uymak
İyi Niyetle
Kötü Niyetle
Murad-ı İlahiyle Ayniyet İddiası
Yorumda Ayniyet
Metotta Ayniyet
Ulaşılan Bilginin Mahiyeti
Solipsizm
Nesnel Rölativizm
Diğer Yorumların Yanlışlığı iddiası

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN YORUMUNDA ÖZNELLİĞİN YANSIMALARI: KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ ÖZELİNDE

Bir disiplin, bir ekol veya metot hakkında temel kaideleri yani nesnelliği sağlayıcı umdeleri belirlemek zor görülebilir. Oysaki bu zorluk bir disiplin, ekol, metot hakkındaki öznel unsurları belirlemenin, öznelliğin dayandığı temelleri ortaya çıkarmanın zorluğuyla kıyasladığında; nesnelliği belirlemeye matuf zorluğun nisbeten oldukça kolay olduğu müşahade edilecektir. Çünkü nesnellik genel geçerlik üzerine bina edilirken öznellik farklılık, çeşitlilik, ihtilaf, zıtlık gibi ihata edilmesi oldukça zor alanları içermektedir. Tezimizin başından bu bölüme kadar öznelliği tespit etmek adına karşılaşılan bu zorluk tefsir pratiğinin ele alınıp inceleneği bu bölümde daha açık ve yoğun bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Buna gerekçe olarak ilk iki bölümün üçüncü bölüme göre daha çok teori ve metodoloji ile alakalı olması gösterilebilir. Çünkü teori ve metodolojilerde pratiğe nazaran genellemelere gidilmesi daha kolay ve tabiidir.

Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmaları başlığı altında önceki bölümlerde temellendirmeye çalışılan görüşlerin tümünün, tefsir geleneği içerisinde oluşmuş tefsir disiplinlerinin hemen hemen hepsinde, özet olarak ifade edilmesi belki bu tezin tutarlılığı açısından ilk bakışta daha hoş karşılanacaktı. Fakat yukarıda belirtildiği gibi öznelliğin yapısı gereği ya bir konuda erişilebilen tüm ihtimallerin değerlendirilmesi, ya da sayılı konudaki imkân dâhilinde belirlenen tüm ayrıntıların incelenmesi gerekmekteydi. Bu çalışmada sağlanmaya gayret gösterilen tutarlılık gereği tezin ilk bölümleri de dâhil olmak üzere; işlenen sınırlı konularda, ulaşılabilen tüm ayrıntıların incelemesi tercih edildi. Çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturan bu son bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. Bunların birincisinde, ilk iki bölümde elde edilen veriler doğrultusunda Kur'ân yorumlarında öznellik sınıflandırmaları yapılacaktır. Daha sonra bu sınıflandırmalar, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri örneğinde gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu sınıflandırmaların gösterilmesi için bu metodu imkânımız dâhilinde ulaşılabilinen tüm ayrıntılarıyla incelenmesi ve bu metot içindeki öznellik alanlarının belirlenmesi gerekmektedir. Bu incelemelerin yapılacağı ikinci kısmın ardından belirlenen ayrıntılar da göz önünde bulundurularak Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmalarının Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri örneğinde gösterilmesi ise tezin son kısmını oluşturacaktır.

1. KUR'ÂN YORUMU AÇISINDAN ÖZNELLİK SINIFLANDIRMALARI

Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmalarına ulaşmamızı sağlayan dört ayrı aşamadan bahsedilebilir. Bunların birincisi yorum ve öznellik kavramlarının açıklanmalarını takiben yapılan yorumda öznellik sınıflandırmalarıdır. Bu açıklamalar sonucunda temelde öznellik açısıdan üç, yorum açısıdan ise dört farklı öznellik alanıyla karşılaşılmıştır. Tefsir ve te'vîl/ rivâyet ve dirâyet ayrımları sonrasında re'y olgusunun yansımaları açısından yapılan öznellik sınıflandırmalarının ise menfî, olumsuz /müsbet, olumlu şeklinde iki ana başlıkta yapıldığı görülmüştür. İkinci merhalede hevâ kavramına bağlı olarak oluşan hevâya tâbi olmak ve hevâyı ilah edinmek anlamlarının karşılığı olarak kullandığımız mutlak ve mukayyed öznellik sınıflandırmaları ise ayrıca belirtilmelidir. Üçüncü merhalede, önceki bölümlerde yapılan iki farklı temel öznellik sınıflandırması, Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmaları başlığıyla, aynı çatı altında birleştirilmeye çalışılacaktır. Elbette Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmalarına ait süreç bu üç merhaleyle sonlanmamaktadır. Tezin iç bütünlüğü adına bu sınıflandırmalara dair örneklerin verilmeye çalışıldığı üçüncü bölümün son kısmını oluşturan "Kur'ân Yorumunda Öznellik Sınıflandırmaları Açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri" isimli bölümde bu öznellik sınıflandırmalarının pratiğe uygunluğu açısından bir kez daha gözden geçirilmesi ise dördüncü merhaleyi oluşturmaktadır. Dördüncü merhale ise Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmalarına ait son safhayı teşkil etmektedir. Biz bu bölümü, konuya giriş mahiyetinde yapılacak bir kısım açıklamaları verilecek örneklerle daha iyi bir şekilde, etraflıca değerlendirilebilmesi için tezimizin son kısmına almayı uygun bulduk. Böylece hem konunun teori ve pratiğinin

yan yana incelenme imkânı doğacak hem de yapılan açıklamalar daha kolay anlaşılacaktır. Bu bölümde ise yukarıda sıraladığımız dört merhale sonucunda elde edilen öznellik sınıflandırmaları, "Kur'ân yorumu açısından öznellik sınıflandırmaları" başlığı altında ele alınacaktır. Ayrıntılı açıklamaların tezin son kısmına bırakıldığı bu bölümde yapılan tasnifler; ilk olarak, yapılan tasnifin temel kriterleri ve sonrasında ilgili şema ile anlaşılır kılınmaya çalışılacaktır.

İlk iki bölümde yapılan açıklamalarda öznelliğin anlamının yorumlama faaliyeti adına sadece bir değil birçok alanı içine aldığı görülmektedir. Tefsir, te'vîl, rivâyet ve dirâyet kavramlarının işin içine girmesiyle birlikte bazı netleşmeler ve sınırlandırmalarla birlikte, yorumda öznellik sınıflandırmalarında belirttiğimiz öznellik alanlarına, farklı öznellik alanlarının da eklendiği görülmüştür.

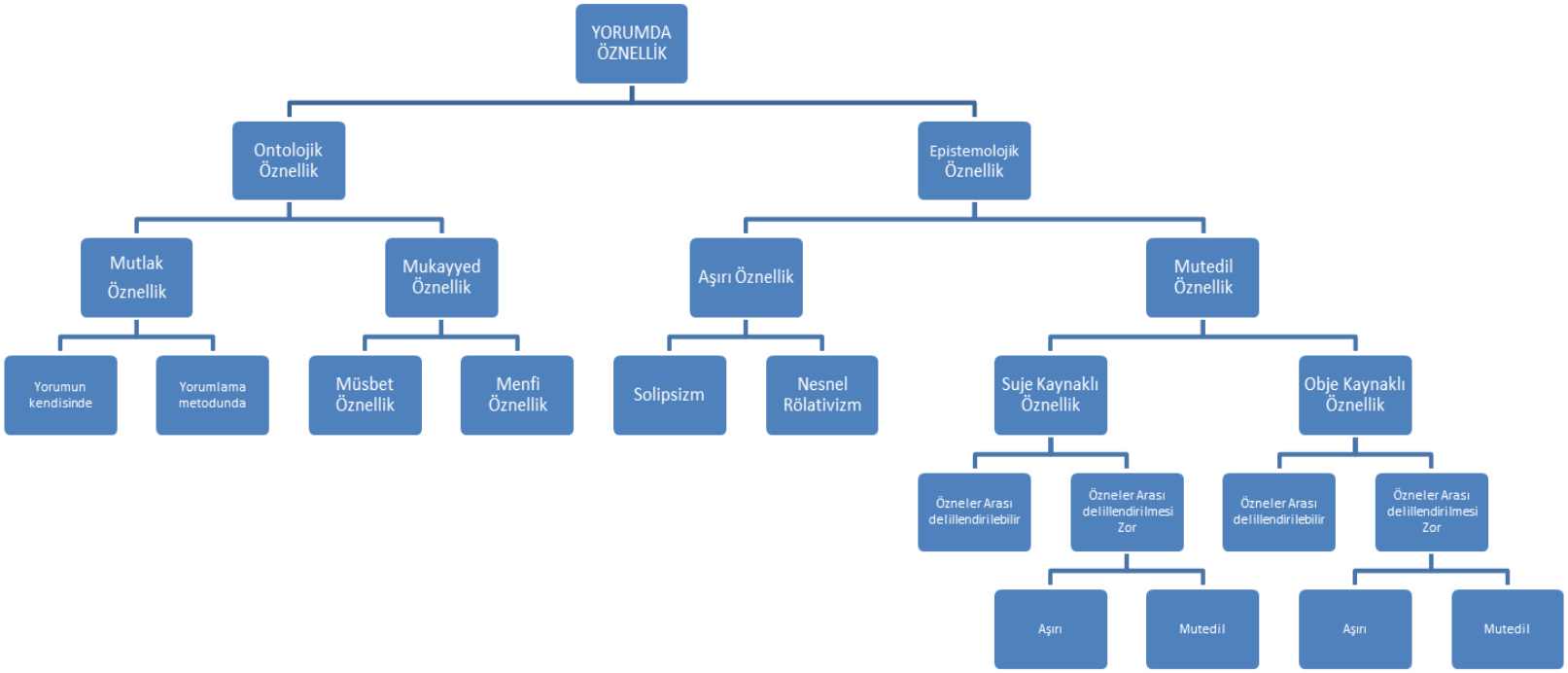
Bu açıdan bakıp Kur'ân tefsiri ve yorumda öznellik merkezli düşündüğümüzde, öznelliği ontolojik ve epistemolojik açılardan dört farklı şekilde sınıflandırabiliriz. Ontolojik ve epistemolojik ayrımların alt başlıklarında ise bazı tedahüller olabilmektedir. Bununla birlikte üst başlıklarda yaptığımız öznellik sınıflandırılmaları; ontolojik açıdan mutlak[1] ve mukayyed öznellik,[2] epistemolojik açıdan ise aşırı[3] ve mutedil öznellik[4] şeklindedir. Alt sınıflandırmalar açısından ise her başlık iki farklı öznellik sınıflandırmasına tabi tutulmaktadır. Mutlak öznellik yorumun kendisinde mutlak öznellik ve yorumlama metodunda mutlak öznellik olmak üzere; Mukayyed öznellik ise müsbet[5] ve menfî[6] öznellik olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Aşırı öznellik de solipsizm ve nesnel rölativizm açısından iki başlıkta değerlendirilmektedir. Son olarak mutedil öznellik yorumun kendi içerisinde ve yorumlar arasındaki öznellik değeri açısından ikiye ayrılmaktadır. Buna ilk olarak bir

[1] Mutlak öznellik için öznelliğin "gerçeğe aykırılık" anlamı geçerlidir.
[2] Mukayyed öznellik için öznelliğin "özneye ait oluş" ve "özneye ait özellikler" anlamları geçerlidir.
[3] Aşırı öznellik için öznelliğin "gerçeğe aykırılık" anlamı geçerlidir.
[4] Mutedil öznellik için öznelliğin "özneye ait oluş" ve "özneye ait özellikler" anlamları geçerlidir.
[5] Müsbet/olumlu öznellik için öznelliğin fonksiyonları açısından "yapıcı/keşfedici" ve "kolaylaştırıcı-doğrulaştırıcı" anlamları geçerlidir.
[6] Menfî/olumsuz öznellik için öznelliğin fonksiyonları açısından "yıkıcı/karartıcı" ve "zorlaştırıcı-yanıltıcı" anlamları geçerlidir.

obje üzerinde ikinci olarak ise çeşitli objeler üzerinde, öznellik açısından farklı yorumlama imkânları da diyebiliriz. Bir objenin yorumlama sürecinin sonunda oluşan yorumlama ürünleri açısından öznellik alanları ise özneler arası ispatlanabilirlik derecelerine göre; ispatlanabilir ve ispatlanması zor olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[7]

Ortaya konan öznellik sınıflandırmalarıyla ilgili açıklamalara ve değerlendirmelere geçmeden önce yapılan sınıflandırmaların şema halinde gösterilmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz.

[7] Bu tasnif zorlama olan olmayan te'vîl şeklinde de anlaşılabilir. Bu durumun insanların farklı fıtratlara, ilgi ve bilgi alanlarına veya zekâ ve kabiliyetlere sahip olmalarından kaynaklandığı da söylenebilir. Böylelikle öznelliğin "özneye ait özellikler" anlamını da yansıtmaktadır. Hz. Ömer ve Abdullah ibn Abbas'ın âyetlerle ilgili te'vîllerini bu şekilde anlayabiliriz. Bununla birlikte çoğunlukla bir farklılığı ortaya koymaya çalışmak ve böylece fark edilebilmek gayesiyle ortaya çıkan te'vîlleri bunlardan ayırmak gerektiği de ayrı bir husustur. Bu durumda, bu öznellik çeşidi içerisindeki aşırı ucu ortaya koymaktadır. Krş. Mahmut Ay, "İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek", İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, sayı: 24, s. 109-119; 136-141.


YORUMDA ÖZNELLİK
Ontolojik Öznellik
Epistemolojik Öznellik
Mutlak Öznellik
Mukayyed Öznellik
Aşırı Öznellik
Mutedil Öznellik
Yorumun kendisinde
Yorumlama metodunda
Müsbet Öznellik
Menfi Öznellik
Solipsizm
Nesnel Rölativizm
Suje Kaynaklı Öznellik
Obje Kaynaklı Öznellik
Özneler Arası delillendirilebilir
Özneler Arası delillendirilmesi Zor
Özneler Arası delillendirilebilir
Özneler Arası delillendirilmesi Zor
Aşırı
Mutedil
Aşırı
Mutedil

Mutlak öznellik insanoğlu için imkânsız olarak adlandırılabilir.[8] İnsan, hem varlık âlemi içerisinde kendisini çevreleyen varlıklardan hem de hemcinslerinden izole bir şekilde, var olamadığı gibi onlardan ayrı olarak ne yaşayabilir ne de düşünebilir. Bu şartlarda öznellik; kıyâm bi nefsihî, muhâlefetün li'l havâdis gibi sıfatları açısından düşünüldüğünde, mutlak şekliyle gerçek mânada sadece Allah'a (cc) mahsustur.[9] İnsanın yapmış olduğu yorumlar, zaman-mekân, maddî-manevî vb. açılardan çevresini teşekkül ettiren varlıklara bağımlı olarak, onların tesiri dâhilinde oluşabilmektedir. Böylece insan, yaptığı yorumlarda çevresini oluşturduğu gibi kendi oluşumuna da katkıda bulunan, insanın kendi özü itibariyle dış unsurlar (âfâk) olarak tanımlayacağımız etkenlerle kayıt altına alınmış olmaktadır. İnsanın kayıt altına alınmış olmasının yaptığı yorum açısından iki sonucu olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi kendisi gibi diğer kayıtlı ve sınırlandırılmış olan yorumcuların yaptığı yorumlarla kendi yaptığı yorumların ortak noktalarının olması, ikincisi ise yaptığı yorumun metnin kendisiyle aynîleşememesidir. Bu sınıflandırma ve sınırlandırma içerisinde yorumcunun ortaya koyduğu yorum, Kur'ân'ın kendisi gibi "kutsal" olarak kabul edilmeyecektir.[10] Ayrıca insan mutlak mânada kendine has bir yorum yapamayacağı gibi yaptığı yorumda eşsiz, benzersiz ve biricik de ol/a/mayacaktır.[11] Diğer bir deyişle vahiy metninden kastolunan mânayı tek bir anlamla sınırlamak ve tek bir anlamda dondurmak oldukça

[8] Mutlak öznellik olarak ifade ettiğimiz öznellik çeşidinin nesnellikle benzeştiği ifade edilebilir. Burada öznellik ve nesnellikteki rölativitenin, yaratılmış olanlara özgü bir hal olduğu ve mutlak öznelliği sadece Yaratan için kullandığımız bilinmelidir. Faiz Kalın, "Kur'ân ve Evrende Rölativite", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2001, cilt: III, sayı: 2, s. 142.

[9] Krş. "Tanrısal öznelcilik (theistic subjectivism)" ilgili açıklama için bkz. George F. Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", trc. F. Kerim Kazanç, Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, sayı: 8, s. 271.

[10] "Kur'ân'ın değişmezliği ve ilâhîliği üzerinde bir ihtilâf yoktur; nitekim Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul eden Mutezile de, Kur'ân'ın ilâhî ve şeytanların dokunma ve değiştirmesinden, insanların tağyirinden uzak olduğu konusunda farklı görüşte değildir. Fakat müfessirlerin ya da kelâmî ve fikhî mezheblerin Kur'ân yorumunda farklı görüşlere sahip olmaları, âlimlerin anlama ve yorumlama çabaları kutsal ve dokunulmaz değildir; her yorum eleştirilebilir. Bu anlayıştan dolayı İslâm'ın Sünnî yorumunda Allah'ın (cc) otantik, en sahih, O'nun doğrudan temsilcisi yorumcular ve âlimler yoktur. Kur'ân yorumu ümmetin anlayış ve birikimine bırakılmış ve bu, belli usûl çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu anlayıştan dolayı farklı görüşler ortaya çıkmış olsa da, inanılan kitabın aynı oluşu müslümanları birbirine bağlayan en önemli bağlardan biri olmuştur." Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, İstanbul: İnsan Yay., 2010, s. 48.

[11] Krş. Özdeş, *Cinsiyet Kimliğinin Dini, Kültürel ve Sosyal Boyutunun Kur'ân Perspektifinden Tahlili*, s. 77.

zordur, hatta mümkün de değildir.[12] Bunun sonucunda ne kadar yaklaşılırsa yaklaşılsın her zaman metin ve yorum arasında kapanmayan bir mesafe olacaktır.[13] Böylece kavrayış ve fikrî çabalarımız (ictihad) hangi düzeyde bulunursa bulunsun, elde edeceğimiz netice ister itikadî isterse amelî olsun (mâna, hüküm, uygulama…), kesinlikle vahyin, nihaî tam ve kusursuz bir tecellisi ve mukabili sayılamayacaktır.[14] Bu sebeple özellikle te'vîlde çekimser bir tavır takınmak daha güvenli bir yoldur.[15] Bu durum yorum için geçerli olduğu gibi yorumlama metodu veya kaynağı için de geçerlidir. Mutlak öznelliğin menfî öznellikle kesiştiği bu alana, Kur'ân'ın ifadesiyle kişinin kendi hevâsını ilah edinmesi sonrasında yaptığı yorumda eşsiz, benzersiz ve biricik olduğunu iddia etmesi ve hatta kendi yorumu haricindeki tüm yorumların yanlış olduğunu söyleyerek bir nevi şirkten münezzehiyyetini ilan etmesi örnek verilebilir. Hevânın sınır tanımaz yapısına[16] dayanan bu tutum aynı zamanda Kur'ân'da Allah'a (cc) has kılınan mutlak ilmin[17] elde edildiği iddiasını da taşımaktadır.[18]

Mukayyed öznelliğin; müsbet ve menfî öznellik şeklinde iki ayrı başlıkta incelenmesi gerekmektedir. Yorum ve özellikle Kur'ân tefsiri açısından müsbet ve menfî öznellik, tefsir geleneğimiz içerisinde birçok alana tekabül etmektedir. Yorumun öznel olabilme, zamandan zamana, mekândan mekâna, toplumdan topluma değişebilme, yani doğal uyum özelliği ve imkânı sayesinde Kur'ân, en önemli özelliklerinden biri olan evrenselliğini devam ettirebilmiştir. Bu özellik, Kur'ân'a farklı zaman ve mekânlardaki farklı topluluklara, kendini anlatabilme imkânı sağlarken aynı zamanda Kur'ân'ın, muhatabları tarafından dinin temel tercihlerinden birini ifade edecek şekilde kolaylıkla[19] anlaşılmasına vesile olmaktadır.[20] Ayrıca yorumda var olan ve varlığı

[12] Ali Harb, *Nakdü'l-Hakikat*, 3. bs. Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabi, 2000, s. 44.
[13] Sadık Kılıç, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'ân'ı Anlama Sorunu*, İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1999, s. 94.
[14] Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'ân'ı Anlama Sorunu*, s. 86.
[15] Krş. el-Gazâlî, "Kanûnü't-Te'vîl", s. 524. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Mecmuatu Resâili'l-İmam Gazzâlî*, VII, 127.
[16] Yıldırım Canoğlu, *Kur'ân ve Değişim*, İstanbul: Pınar Yay., 2010, s. 101.
[17] Kalın, "Kur'ân ve Evrende Rölativite", s. 140.
[18] Krş. Harb, *Nakdü'l-Hakikat*, s. 43-50.
[19] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Atay, "Din Kolaylıktır", Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, sayı: 3, s. 13-40; Ülfet Görgülü, "İslâm Hukukunda Kolaylık Prensibinin Yeri", Diyanet İlmi Dergi,

onaylanan öznellik alanlarının imkânı, Kur'ân'ın anlamının yorumcu tarafından sahiplenilmesi ve buna ek olarak yorumlama faaliyeti içerisinde kendisinin de var olmasıyla şahsiyetinin tescillenmesi gibi müsbet etkilerin oluşumuna da imkân verecektir. Böylece Kur'ân metni; yalnız, dar ve marjinal bir alana sıkışmış bireylerin ritüel ya da kısmî pratik uygulamalarına bir referans konumuna inmeyecek; aynı zamanda tarihin derinliklerinde sessiz ve soluksuz; Kur'ânî bir ifadeyle, "mehcûr"[21] olarak kalmaktan da kurtulacaktır.[22] Menfî açıdan yorumda öznellik ise hadis-i şeriflerde; hata etmek, cehennemle cezalandırılmak sonuçlarını doğuracağı bildirilen; aklî ve naklî bir delile dayanmaksızın, kişinin yorumunda, sadece kendi hevâ ve hevesine tabi olmasıdır.

Yorumun doğruluk değeri açısından düşünüldüğünde ise aşırı ve mutedil öznellik ayrımı oldukça önemlidir. Mutlak olarak doğrunun bilinemeyeceği gerçeği; ilk bakışta yorumlama çabasının devam etmesini, yapılan yorumla hiçbir zaman son noktaya ulaşılmadığını böylece hâlâ anlama ve yorumlamanın var olması gerektiği sonucunu vermektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde, yorumun devamlılığı ve canlılığı için gerekli görülse de, bu durum doğruluk değeri açısından bazı problemlerin ortaya çıkmasına da kaynaklık etmektedir. Bilgi felsefesinin konusu olarak, aşırı öznellik iki farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır; solipsizm ve nesnel rölativizm. İki yönelimde de bütün yorumlar aynı değerdedir. Solipsizmde hiçbir yorumun doğruluğu ispatlanamaz, böylece her yorum doğruluk değerinden mücerred, nötr olarak kabul edilirken; mutlak rölativizmde ise tüm yorumlar aynı derecede doğrudur. Bu şekilde bütün yorumların aynı değerde olduğunun savunulması realiteye, gerçekliğe uymayacak şekilde, doğru olan yorumun değer kaybına uğramasına sebep olduğu gibi yanlış yorum için ise değer artışına sebep olacaktır. Bu iki yaklaşımın kabulü ise yorum adına anarşi ve kaos anlamına gelmektedir.

2008, cilt: XLIV, sayı: 1, s. 79-92; Recep Cici, "Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği", Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, cilt: XIV, sayı: 1, s. 61-88.

[20] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 96, (3 no'lu dipnot).

[21] Furkân, 25/30; "O gün Peygamber: "Ya Rabbî, halkım bu Kur'ân'ı terk edip ondan uzaklaştılar!" der."

[22] Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve akılcılık bağlamında Kur'ân'ı anlama sorunu*, s. 83.

Aşırı öznelliğe alternatif bir tavır olan mutedil öznelliğe göre, mutlak olmasa da kıyasî bir yaklaşımla, izafî olarak, doğru yoruma ulaşılabilineceğinin kabulü gerekmektedir. Bu durumda yapılacak yorumun mutlak doğru olduğu iddiası, yerini; şeriata, akla, yaşanılan çağa en uygun, yanılma payı en az ve metot olarak en sağlam, şeklindeki vasıflandırmalara bırakacaktır.[23] Buna göre her tefsir ve yorum bütünüyle ve her yönüyle nesnel olamayacağı gibi izafî de olamaz. Yapılan Kur'ân tefsiri her ne kadar izafî ise de birçok yönü ile izafîliği aşar. Böylece yapılan yorum, özellikle kendi zamanında genel bir geçerlilik ve uygulanabilirlik kazanır.[24] Aşırı öznelliğin karşısında duran ve ilmin beşerî kriterler muvacehesinde var olmasını ve gelişmesini sağlayan bu tavrı İbn Hazm'ın (456/1064) İmam Şafiî'nin (204/820) umum, husus ayrımına bağlı olarak oluşturduğunu söyleyebileceğimiz; "İlim ikiye ayrılır; icma ve ihtilaf"[25] sözüyle özetleyebiliriz.

Mutedil öznelliğin doğruluk değeri açısından alanlarını ise iki başlıkta ifade edebiliriz. Bunların birincisi bir obje üzerindeki yorumun, kendi gelişme süreci içerisinde, murad-ı ilahî'ye ya da kast-ı mütekellim'e uygunluğunun doğruluk ve öznellik değeridir. Bunu "süje kaynaklı öznellik" olarak isimlendirebiliriz. İkincisi ise birçok özne üzerindeki yorumların birbirleri arasındaki bir kıyaslamayla nisbî olarak öznel ve nesnellik arasındaki skala üzerindeki konumlarıdır. Bu öznellik çeşidini ise "obje kaynaklı öznellik" olarak isimlendirebiliriz. Birinci başlık açısından yorum, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmesi ve Hz. Peygamber'in vahiyle müeyyed oluş imkânıyla yaptığı tefsir haricinde, hiçbir zaman için murad-ı ilahî ve kast-ı mütekellimle ayniyet arz etmeyecektir. Bunun sonucunda da her yorum öznelliği sebebiyle mutlak olarak değil de mutedil ve nisbî bir doğruluk değerine sahip olacaktır. Buna müfessirin, kısaca

[23] Krş. İnam, Ahmet, *Bilimin Binbir Yüzü*, s. 212.
[24] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 97.
[25] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *en-Nübez el-Kafiye fî Usuli Ahkâmi'd-Din*; thk. Ebû Musab Muhammed Bedri, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991, s. 25; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî İbn Hazm, *Usul-i Din: Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*; trc. İbrahim Aydın, İstanbul: İnsan yay., 1991, s. 16. Ayrıca bkz. "İlim iki çeşittir; zâhir ve bâtını yönüyle hak olan, zâhiri yönüyle hak olan" Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafii, *Cimaü'l-İlm*; thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, s. 35; Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Aybakan, *İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 82-5; Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, s. 131-2, 148.

farklı bağlamlar olarak da ifade edebileceğimiz, farklı zaman-mekân ve şartlarda farklı gerekçe ve delillendirmelerle, farklı muhataplar için yaptığı kendi yorumlamaları içerisinde belirli bir âyet ile ilgili yorumların; öznellik açısından değişik değerlerde olması örnek olarak verilebilir. Bu durum sadece bir müfessir açısından da düşünülmemelidir. Yine aynı âyetle ilgili çeşitli müfessirlerin yaptığı yorumların da öznellik değerleri birbirinden farklı olacağı gibi gelişen ve değişen birçok faktörle birlikte, sonraki çağlarda gelecek birçok müfessirin de aynı âyetle ilgili olarak yaptığı yorumlar farklı öznellik değerlerine sahip olacaktır. Bu farklılıkların temelinde, özne ile nesne arasında kurulan algı, düşünme, anlama, açıklama gibi bilgi aktlarının; yorumcunun öznelliğini farklı yoğunlukta aksettirmesinin veya yorumcunun öznelliğine farklı oranlarda maruz kalmasının olduğu söylenebilir.[26]

Yorumcunun kendisinden kaynaklanan öznellik değerini hariç tuttuğumuzda, farklılaşan öznellik değerlerinin temelinde iki unsur bulunmaktadır. Bunlar yorumlama faaliyetinde kullanılan bilginin kaynağı ve tefsir eylemi sürecinde kullanılan metottur.[27] Bu iki unsur ise özneler arası isbat edilebilirlik özelliklerine göre öznel ve nesnel olarak kabul edileceklerdir. Duyu ve algı kaynaklı bilgi farklılıklarında ispatlanabilirlik oldukça kolayken, akıl kaynaklı bilgilerle birlikte ispatlanabilirlik açısından bazı zorlukların ortaya çıktığı görülmektedir. İnsanların daha az paylaştığı bir alan olan sezgi kaynaklı bilgilerde ise ispatlanabilirlik ve genel geçerlilik oldukça zor ulaşılan hedefleri oluşturmaktadır.[28] İkinci unsur olarak belirlediğimiz metot ispatlanabilirlik açısından oldukça problemlidir. Tüm İslamî ilimlerle ilgili usûllerde geçerli olmakla birlikte[29] özellikle tefsir usûlü açısından bakıldığında ispatlanabilirlik veya genel geçerlilik

[26] Bkz. A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İnsan Yay., 1998, s. 60-72, 110-25.
[27] Krş. Kılıç, Yavuz, *Nesnellik Kavramı*, s. III, 21-75.
[28] Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", s. 57-8; Ayrıntılı bilgi için bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993, s. 114-131; Yüce, Mustafa, *Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Bilgi Teorisi*, s. 97-7; İsmail Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 2. bs. İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi, 1992, s. 31-55.
[29] Ayrıntılı bilgilere ulaşılacak kaynaklarla ilgili genel bilgi için bkz. Süleyman Karacelil, "Tefsir Usûlünün Yeterliliği", Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, 2009, s. 422, 3 no'lu dipnot.

yönüyle mahiyeti, sınırları, ilkeleri, ıstılahları ve konusu[30] tam anlamıyla belirlenmiş bir usûl anlayışının önünde birçok problem bulunmaktadır.[31] Burada özneler arası isbat edilebilirliğin, kaynağın ve metodun doğru olmasına ontolojik açıdan artı veya eksi bir etkisinin mevzu bahis olmadığı da belirtilmelidir. Bununla birlikte kendi iç tutarlılığı açısından diğer te'vîl metotlarına göre epistemolojik açıdan işârî te'vîli daha kat'î olarak kabul etmemize rağmen sezgi kaynaklı bu yaklaşımın özneler arası ispatlanabilirliği düşünüldüğünde çoğu araştırmacıya göre bu te'vîl çeşidi aşırı öznellikle nitelendirilmektedir. Biz ise aşırı öznelliğin, sezgi kaynaklı oluşun nesnel yönünü kullanan, nazarî işârî tefsirin veya bâtınî te'vîlin[32] bir kısmıyla ilgili olduğunu düşünmekteyiz.

İkinci başlıkta ise (beşerî imkânların sınırları açısından ya da teoride olmasa da pratikte) yorumların kiminin kat'î kiminin de zannî olarak nesnellik ve öznellik açısından değerlendirilmesi konu olarak ele alınmaktadır. Bu durum, hem ilmin gelişme süreci içerisinde hali hazırdaki durumu açısından bazı kat'î bilgilere sahip olduğunun kabul edilmesini sağlayacak hem de zannî olanlar için özneler arası değerlendirmeler ve aktlerle kat'î olmanın önünü açacaktır. Söz konusu olan bu özellik aklî ilimlerin var olabilme imkânıyla eşdeğerdedir. Bu sınıflandırmaya: muhkem âyetlerle ilgili anlama ve yorumlamanın kat'î; müteşâbih âyetlerle ilgili yorumlamanın ise yine müteşâbih olan âyetin hangi tür müteşâbih içinde yer aldığına göre farklı zannîlik değerlerine sahip olması örnek olarak verilebilir.[33]

[30] Krş. Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn*, I, 7.
[31] Ayrıntılı bilgi için bkz. Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*.
[32] Dilden bağımsız ve beyân ilkelerine kayıtsız bir nazarî işârî veya bâtınî yorum kuramının hiçbir ilmî dayanağı bulunmadığı gibi, öznellikten ve keyfîlikten başka bir kriteri de olmadığı bilinmelidir. Krş. Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Batınilik ve Batıni Te'vîl Geleneği*, s. 438.
[33] Hanefiye metodunu izleyen eserlerde Anlam katmanları hiyerarşik bir yapı içinde en açıktan en kapalıya doğru sekiz kademeli bir yelpazede değerlendirilmektedir. Bu yelpazenin bir ucundan diğer ucuna doğru lafızlar muhkem, müfesser, nass, zâhir, hafi, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde sıralanmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", s. 75-6.

Bu tasnifler sonrasında dört farklı aşırı öznellik alanının var olduğu söylenebilir:



Bu tasnif bir cümle halinde ifade edilecek olursa: aşırı yorum; sadece kendisinin doğru olduğu, doğrunun bilinemeyeceği, tüm yorumların aynı derecede doğru olduğu iddialarını taşıdığı gibi; bireyler arası var olan anlamı ve sonuç olarak anlaşmayı mümkün kılan ortak parametreleri de kullanmayan, kaçınılması mümkün yorum biçimidir. Aşırı öznellikten kaçınmanın mümkün olması oldukça önemlidir. Ayrıca birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi mutedil yorum içerisinde var olan öznellik çeşidinden de varoluşsal olarak kaçınmanın imkânı ve gereği yoktur. Aşırı yorum biçimleri arasında ilk üç iddia sonrasında ortaya çıkan yorumun yanlış olduğu, ortak parametreleri kullanmayan yorumun ise kişiye özel olarak doğru olabilme ihtimalini taşıdığı bilinmelidir. Aşırı yorum çeşitlerinin dışında kalan yorumlara ise mutedil yorumlar diyebiliriz.

2. KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİNDE ÖZNELLİK

Önceki bölümlerde edindiğimiz bilgiler sonucunda tefsir ve rivâyet tefsiri kavramının öznenin hareket alanının sınırlandırılmaya çalışıldığı birer disiplini temsil ettiğini görmüş olduk. Kur'ân'ı Kur'ân ile anlama teklifi de nesnellik adına tefsirde öznenin hareket/dirâyet alanını kısıtlamak maksadıyla vaz edilmiştir.[34] Bununla birlikte rivâyet tefsiri kavramının tanımı ve kapsamıyla ilgili önemli problemlerin bu anlama ve yorumlama metodunu da ilgilendirdiği söylenebilir. Özellikle "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri"nin "rivâyet tefsiri"nin bir çeşidi gibi algılanması, ciddî anlamda sorun teşkil etmektedir.[35] Burada rivâyet tefsiri yaklaşımının ve Kur'ân'ı Kur'ân'la anlama teklifinin nesnelliği sağlama ve öznelliği sınırlandırma gayesi düşünüldüğünde bu iki yönelimin bir uyum sergiledikleri ifade edilebilir. Fakat pratikte karşılaştığımız problemli sonuçların[36] varlığıyla "tefsir" kavramının genel anlamı içerisinde nesnel yönelimi ifade eden "Rivâyet tefsiri" kavramı dâhilinde ele alınan "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri" çeşidinin hangi gaye ve altyapıyla, nasıl ve hangi şekilde rivâyet tefsirinin bünyesinde barındığı meselesi araştırılmaya değer önemli bir konuyu teşkil etmektedir.

Genel olarak "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri"yle kastedilenin; Kur'ân'ın müfred lâfızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate alınarak ilgili Kur'ân pasajlarının yardımıyla açıklanması; buna ilaveten Kur'ân'daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeğe çalıştığı kavramların terkîbi ve nazarî bir yaklaşımla Kur'ânî bütünlük içerisinde incelenmesi olduğu görülmektedir.[37] Tefsir ile uğraşanların her zaman müracaat ettikleri hatta daha doğru bir ifadeyle; doğru anlam ve

---

[34] Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine -Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 25.

[35] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 2.

[36] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunun birçok güzel örneğine şahit olmakla birlikte bu metotla yapılan tefsir faaliyetleri sonucunda aynı âyetin farklı âyetlerle, farklı hatta zıt anlamlara ulaştıracak şekilde tefsir edildiği de bir realitedir.

[37] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine*, s. 43. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yay., 1987, s. 30-31; Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 97 vd.

yoruma ulaşabilmek için ya da fikirlerinin doğruluğunu ispat kastıyla sığınabildikleri özet şekilde tarifini yaptığımız bu tefsir çeşidi, sadece rivâyet tefsirini mi ilgilendirmektedir? Oysaki bu tefsir çeşidinin rivâyet yoluyla bize gelen kısmı olabileceği gibi, rivâyet dışı bir tefsir faaliyeti sonrasında da elde edilebileceği ilim erbabı tarafından bilinmektedir.[38]

Rivâyet tefsirlerinde kullanılan birincil ve en güvenilir metodun Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olduğunu söylemiştik. En sağlam ve en güvenilir metot olması bu metodun mutlak nesnel ve bu metodun ortaya koyduğu anlama ve yorumlama sonuçlarının nesnellik adına eşdeğer kabul edilmesini gerektirdiği söylenebilir mi? En sağlamlık ve en güvenilirlik vasfının dayandığı nokta Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi mi yoksa Kur'ân'ın Kur'ân'ı mı tefsir etmesidir? Daha anlaşılır bir ifadeyle bu tefsir eyleminin öznesi kimdir? Bu sorunun cevabı, "Kur'ân Tefsirinde Öznellik" açısından, rivâyet tefsirinin en nesnel görünümlü metodunun veya kaynağının öznellik değerinin tespit edilmesini sağlayacaktır.

2.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin İsimlendirilmesi ve Öznellik

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak çevirdiğimiz "تفسير القرآن بالقرآن" "tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân"ın kaynaklarda geçtiği üzere en güzel tefsir metodu veya kaynağı olduğunu belirtmiştik. Bu isimlendirme doğru olmakla birlikte özellikle rivâyet-dirâyet ayrımı sürecinin sonrasında bu tefsir çeşidine nesnellik ve mutlaklık izafe edilmesi dolayısıyla bu isimlendirmenin bazı anlam ve kapsam kaymalarına uğradığı söylenebilir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri çok geniş ve kapsamlı bir metot olup içerisinde birçok tefsir çeşidini barındırmaktadır.

Günümüzde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri isimlendirmesi genelde, öznesi Kur'ân'ın bizâtihi kendisi olan "تفسير القرآن للقرآن" "tefsîru'l Kur'ân li'l Kur'ân" olarak

[38] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 2.

isimlendireceğimiz Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri yerine kullanılmaktadır. Bu tefsir şeklinin "tefsîru'l Kur'ân li'l Kur'ân" şeklinde isimlendirilmesi vasıtasızlığı ve direkt olarak anlamayı gerektirmesi dolayısıyladır.[39] Bu isimlendirme sonucunda bu tefsir faaliyetinin fâilinin (özne) Kur'ân olarak[40] kabulü yorumda öznellik açısından önemlidir. Yorumun vasıtasız olması neticesini veren, öznenin Kur'ân olarak kabulü sebebiyle bu Kur'ân tefsiri şekli en nesnel ve öznelliğin tesirinden en uzak tefsir şekli olarak görülebilir. Bu yönüyle Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri, tefsir-te'vîl ayrımı açısından tefsir olarak adlandırılmaya müsaittir. Rivâyet-dirâyet ayrımı açısından ise bu tefsir şeklinin rivâyet tefsiri olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Fakat "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri"nin kendi alt başlıklarından olan "tefsîru'l Kur'ân li'l Kur'ân"ın mahiyetine sahipmiş gibi kullanımı hem yanlış hem de oldukça problemlidir. Bu kullanımın yanlış oluşunun altında indirgemeci ve yanlı bir yaklaşımın olduğu söylenebilir. Her metodun içinde barındırdığı birçok alt başlık içerisinde farklı öznellik değerlerine sahip bölümler olabilir. Bu ihtimali ve kimi zaman vakıayı görmezden gelerek bir metodu sadece en nesnel yönüyle sunmak belki hitabî olarak bir değer arz etse de burhanî açıdan birçok problemi de yanında getirecektir.

Özellikle son yüzyılda ortaya çıkan, yorumlamanın algı ve anlama safhaları açısından nesnellik arz eden ve yorumlamanın anlatma safhası açısından birçok öznellik alanını bazı nüanslarla içinde barındıran mahiyetiyle konulu, mevzuî, kavram tefsiri şeklinde isimlendirilen "تفسير القرآن في القرآن", "tefsîru'l Kur'ân fi'l Kur'ân" şeklindeki tefsir eyleminde Kur'ân, özneyi değil kullanılan kaynağı belirtmektedir.[41] Kur'ân'ın temel kaynak olarak benimsenmesi durumunda bile, birçok anlayış ve metodun,[42]

[39] Abdurrahman eş-Şehrî, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân ve Ehemmiyyetühû fî Usûli't Tefsir", http://vb.tafsir.net/tafsir31612/
[40] İbn Cemâ'a, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".
[41] İbn Cemâ'a, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".
[42] Hz. Peygamberin uygulamalarından, İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ı Kur'ân'la yorumlama yöntemine kadar, hatta Kur'ân'daki iman esaslarının bile zaman ve mekâna göre değişebileceği düşüncesinde olan Hasan Hanefî'nin tefsir anlayışından, Muhammed Abduh'un bütüncül yaklaşım dediği tefsir anlayışına; Fazlurrahman'ın Kur'ân'ın ana konularından, müsteşriklerin konulu çalışmalarına, onlardan da daha birçok tefsir yöntemine kadar geniş bir yelpazedeki birbirinden farklı tefsir teorilerinin 'konulu tefsir'

dolayısıyla da öznel yorumun ortaya çıkması yadsınmamalıdır. Kur'ân'da Kur'ân tefsiri özel adıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ifadesi ise ikinci bölümde birçok ayrıntısını vererek bahsettiğimiz, İmam Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vîl ayrımının sonucu olarak, Kur'ân'ı Kur'ân'la te'vîli şeklinde anlaşılmalıdır. Bu, oluşturulan tefsir-te'vîl ayrımı sistematiğine uygun davranmanın bir gereğidir. "*Kur'ân'ı Kur'ân'la te'vîl*" şeklindeki ifade, bir tefsir kaynağı olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin dirâyet unsuru olarak anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.[43]

2.2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Önemi ve Öznellik

Tefsir tarihi göz önüne alındığında tefsir faaliyetinin değerinin iki unsura bağlı olduğu görülecektir. Bunlardan birincisi tefsir için kullanılan kaynak ikincisi ise tefsir faaliyetini gerçekleştiren öznedir.[44] Tefsir tarihi açısından bir vakıa olarak, yorumlama faaliyetinde önemli bir rolü olan yorumlama metodunun, özneden sonra gelişi ise üzerinde durulması gereken ayrı bir konuyu oluşturmaktadır.[45]

Ulemanın icmaıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la açıklanması tefsir çeşitlerinin en şereflisi ve en yücesidir.[46] İbn Teymiyye'nin (728/1327) "Biri çıkıp, Kur'ân'ın en güzel tefsir yolu nedir? diye sorsa Kur'ân'ın yine Kur'ân ile tefsir edilmesidir, deriz."[47]

---

kavramıyla ifade edildiği görülmektedir. Bkz. Abdulkerim Seber, "Konulu Tefsir Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri", Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi [DÜİFD], 2009, sayı: 30, s. 141-2.

[43] Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı", s. 173.

[44] İbn Cemâ'a, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".

[45] Tefsir literatürüne bakıldığında belirli tefsir metotlarından çok, her müfessirin yazdığı tefsirinde ortaya koyduğu farklı metotlardan bahsedilebilir. Müfessirin de kendi metodunu oluştururken, algılama ve anlama safhasını etkileyen donanımının ve bu donanımını arkasına alarak Kur'ân'a sorduğu soruların, anlatma safhasında etkisinde kaldığı muhataplarının ve içinde yaşadığı çevresinin etkin olduğu söylenebilir. Tefsir faaliyetinde metodun tâlî bir unsur olarak yer almasıyla ilgili olarak, tefsir yapılırken Kur'ân'ın bizâtihi kendisinin yönlendirmesine tabii olmanın da etkili olduğu söylenebilir. Bkz. Görener, Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler, s. 147; Birışık, "Tefsir" s. 285.

[46] Şinkitî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr Cekeni, *Edvaü'l-Beyân fî İzahi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Riyad: el-Matabiu el-Ehliyye, 1983, I, 5; İzzet Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, trc. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul 1997, s. 178; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2005, I, 40.

[47] İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, s. 93.

şeklindeki ifadesini İbn Kesir (744/1372),[48] Zerkeşî (794/1392)[49] ve buna yakın bir şekilde Süyûtî (911/1506)[50] tekrar etmiştir. İzzet Derveze (1404/1984) ise Kur'ân'ın bir kısmını diğer bir kısmıyla irtibatlandırmak şeklinde ifade ettiği Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin; Kur'ân mesajının boyutlarını, işaret ettiği olayları, telkinlerin, hatta âyetlerinin indiği atmosferi ve âyetlerin birbirleriyle ilintisini anlamanın en üstün, en sağlam ve en güvenilir yolu olduğunu belirtmektedir.[51]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en sağlam ve güvenilir tefsir çeşidi olmasıyla ilgili olarak;

1- Allah'ın (cc) kelamının mânasını Allah'tan (cc) daha iyi hiç kimsenin bilememesi,[52]

2- Tefsirî açıklamaların Kur'ân'ın kendisinde çeşitli formlarda hali hazırda mevcut bulunuşu,[53]

3- Kur'ân'ın kaynağının mütevâtir oluşu,[54]

---

[48] İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1984, II, 4.
[49] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 315.
[50] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 225.
[51] Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, s. 178.
[52] Muhâsibî, el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân, s. 305-6. Bu kitabın yapılan tercümesinde ise "sözü, söyleyenden daha iyi bilen olmayacağını" esasına yapılan vurgu kaybedilerek Kur'ân'la konuşanın ve onu söyleyenin en bilgili olacağı ifade edilmiştir. Bkz. Ebu Abdullah Haris b. Esed Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân: akıl ve Kur'ân anlaşılması*, trc. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yay., 2003, s. 287; Ayrıca bkz. Şinkitî, *Edvaü'l-Beyân fî İzahi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, I, 5; Ayrıca bkz. Nahl, 16/89; Kur'ân okurken Allah'a (cc) sığınmanın konumuz bağlamında değerlendirilmesi ve diğer boyutları için bkz. Kılıç, Sadık, "Tefsirin Güncelliği, Kur'ân'ı Diri Bir Okuyuştur", s. 43.
[53] Bir yerde anlamı kapalı (mücmel) olarak beyân olunan bir âyet bir başka yerde tefsir edilmiş; bir yerde kısaltılmış (muhtasar) olan husus, bir başka yerde etraflıca anlatılmıştır. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 93.
[54] İbn Cemâ'a, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân". Bazı oryantalistlerin görüşlerini ve bir kısım sûre, âyet ve kelimelerde çıkarım ve tahriflerin olduğunu söyleyen imamiye şia'sındaki görüşleri bunun haricinde tutabiliriz. Bkz. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 2007, s. 107-138; Abdulkerim Seber, "Muasır Şii Alimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şii Kur'ân Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler", Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt: XVI, sayı: 2, s. 767-792; Mehmet Ünal, "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia' nın Buna Bakışı", Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 2011, cilt: VIII, sayı: 3, s. 77-114; es-Seyyid Ebu'l-Masım el-Musa el-Hûlî,

4- Kur'ân'la konuşanın doğruyu söylemiş olacağı,[55]

5- Âyetlerin Allah (cc) ve vahye ait olmak açısından aynı dili kullanmalarından kaynaklanan insicam ve bütünlüğü,[56]

6- Kur'ân'a bütüncül yaklaşımın Kur'ân'ı yorumlama sürecinde hataya düşmekten koruyan en önemli etken oluşu,[57]

7- Doğru anlama için Kur'ân'ı kendi iç bütünlüğü içerisinde anlamanın önemi[58] gibi birçok sebep sıralanabilir.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en sağlam ve güvenilir tefsir çeşidi olmasıyla ilgili yapılan açıklamalar sadece bu tefsir çeşidinin öneminin ne ile bağlantılı olduğunu göstermekle kalmaz. Aynı zamanda yapılan açıklamalar bu tefsir çeşidinin öznellik değeri hakkında oluşan ön kabulün dayanağını da açığa çıkartmaktadır. Birinci açıklamada tefsirin öznesi Allah (cc) iken ikincisinde Kur'ân'ın kendisidir. Bu iki anlayışın Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden mutlak mânada nesnel bir sonuç bekledikleri söylenebilir. Çünkü iki durumda da âyetlerin açıklaması ilahî bir kaynağa bağlanmış, beşer üstü bir keyfiyete büründürülmüştür.

İlk iki görüşten sonrakiler ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin nesnel oluşunu kaynağın ve metodun doğru oluşuna bağlamışlardır. Bu iki durum da öznellik değeri taşımaktadır. Çünkü kaynağın doğru ve güvenilir olması doğru yorum yapmak için tek başına yeterli olmayacağı gibi, mantıksal çıkarımın veya metodun doğru olmasının

---

"Şia'nın Kırâatlar Hakkındaki Görüşü", Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV, 2002, s. 459-476; Meir M. Bar-Asher, "İmâmiye Şiasının Kırâat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri", trc. Ömer Kara, Mehmet Dağ, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 1998, cilt: I, sayı: 3, s. 207-235; Süleyman Ateş, *İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998, s. 13-4; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009, s. 173-205.

[55] Hz. Peygamber Kur'ân'ı şöyle tanıtmaktadır: "… Kur'ân ile konuşan doğru söylemiş olur, onunla amel eden sevap kazanır, onunla hüküm veren adaletli davranmış olur, ona çağıran dosdoğru yolu göstermiş olur." Bkz. Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 14; Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 1.

[56] İbn Cemâ'a, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".

[57] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 25; Yıldırım, Suat, "Kur'ân'ı Anlamada Klasik Yöntem" Kur'ân'a Bakışlar, içinde, I, 337.

[58] Öztürk, Kur'ân, *Tefsir ve Usûl Üzerine -Problemler, Tespitler, Teklifler*, s, 20.

yorumun sonucunda elde edilen bilginin doğru olmasını tek başına sağlayamayacağı da unutulmamalıdır. Zira öncüllerdeki bilgilerinde, önermenin realiteye uyup uymaması çıkarılacak sonucun doğru veya yanlış olmasını belirlemektedir.[59]

Bu tefsir çeşidinin önemini kaynağının değerine bağlayan açıklamalar üçüncü, dördüncü[60] ve beşinci açıklamalardır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin kaynağının mütevâtir Kur'ân olduğu vurgulanan bu üç görüş için ilk iki görüşteki nesnellik derecesine ulaşılamasa da hemen hemen öznelliğe mahal vermeyecek şekilde nesnelliğin kastedildiği görülmektedir. Bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu üç açıklama için de öznel unsurların müdahalesi mevzu bahis olabilir. Bunları yorumcunun birbirlerini açıklayan âyetleri bulup bulamaması, irtibatını kurduğu âyetlerin her birerlerini doğru, yanlış veya eksik anlaması şeklinde özetleyebiliriz. Beşinci ve altıncı açıklamalarda ise bu tefsir çeşidine bir metot olarak bakıldığı ve nesnelliğin yanında öznel unsurların da hesaba katıldığı fark edilmektedir. Bu durumda ise yapılan yorumun öznellik ve nesnellik değeri uygulayıcının donanım ve maharetine, ayrıca bir metot olarak kabul ettiği Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini doğru, yanlış veya eksik teorize etmesine ve uygulamasına göre değişecektir. Böylece Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri nesnel olandan öznele doğru sırasıyla; vahye dayanan ilahî kaynaklı doğru yorumlamanın, doğru bilgiyle yorumlamanın, yanlış yorumdan korunmaya ve doğru yoruma ulaşmaya çalışmanın tekabül ettiği nesnellik ve öznellik değerlerine sahip olacaktır.

[59] İbrahim Emiroğlu, *Ana hatlarıyla klasik mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 1999, s. 24-6.

[60] Hadis-i şerifteki "Kur'ân ile konuşan" ifadesi, "Kur'ânın haber verdiğini söyleyen, O'nun haberlerini kabullenip doğrulayan ve O'nun ölçüleri doğrultusunda söz söyleyen" diye anlaşılmıştır. İlk iki açıklama nesnel bir aktarımı ifade etse de hadis'in "O'nun ölçüleri doğrultusunda söz söyleyen" şeklinde anlaşılması durumunda yorum öznel bir mahiyet kazanabilecektir. Bkz. el-Mübârekfûrî, Tuhfetu'l-Ahvezî, VIII, 221. Buna ek olarak Kur'ân'ın açıklamalarda kullanımı sadece tefsire mahsus değildir. Nesr, nazm ve konuşmalarda, Kur'ân'ın **"tazmin"** (ekleme / katma) veya **"iktibas"** (alıntılama) şeklinde kullanım örnekleri için bkz. Ali Akpınar, "Konuşmalarında Kur'ân'la İstişhad Edenler", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 1998, cilt: I, sayı: 2, s. 33-42

2.3. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Temellendirilmesi ve Öznellik

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ile ilgili yapılan araştırmalarda genel olarak Kur'ân'ın, yine Kur'ân'daki âyetlere açıklık getirmek için kullanılabileceğinin kabulünün, Kur'ân'da var olan metinsel bütünlüğe bağlı olduğu söylenmektedir.[61] Bununla birlikte meselenin daha ayrıntılı olarak tahlili ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilebilmesi için gerekli olan diğer ön kabullerin tespiti önemlidir. Bu tespit, hem bu metodun hareket noktalarını belirlememizi sağlayacak hem de aynı hareket noktalarını paylaşan tefsir metotlarıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu öznellik açısından kıyaslamamıza imkân tanıyacaktır. Bu ön kabullerin ilk ve en önemlisini; Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir ettiğine dair var olan inancın teşkil ettiği söylenebilir.[62] Aksi halde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini yapan kişi var olmayan bir şeyi varmış gibi göstermiş olacaktır.

Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir ettiğinin kabulü için, ilk olarak Kur'ân'ın kendi hakkında bildirdiği vasıfların bu kabule uyması gerekmektedir. Eğer Kur'ân'ın ve Kur'ân âyetlerinin vasıfları uygunsa; Kur'ân'da, Kur'ân'ın Kur'ân'la açıklandığına dair bir ifadenin olup olmadığına bakılır. Bu ifadenin bulunması durumunda, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmesi özelliği ile ilgili Kur'ân'da geçen bu ifadenin doğru anlaşılıp anlaşılmadığı yeniden Kur'ân'a arz edilir. Kur'ân'da bu şekilde anlamayı engelleyen durumların yokluğunun ve bu şekilde anlamayı destekleyen özelliklerin varlığının belirtilmesi anlamanın doğru olduğunu gösterir. Bu şartın da gerçekleşmesi durumunda, bu Kur'ânî emre, Kur'ânî emirlerin birincil uygulayıcısı[63] olan Hz. Peygamber'in ve O'nu takip eden sahabe ve tabiînin uygulamalarında rastlanılması beklenir. Ayrıca tefsir tarihi pratiğinin ortaya konulan teoriye uyumu da araştırılmalıdır. Bu bilgiler

[61] Mahmûd Şeltût, *Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Mısır 1946, s. 25-26; Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 20-6; Duman, "Tefsir'in Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", başlıklı bildirinin müzakeresi, s. 53.
[62] Burhanettin Tatar, "Ayrımların Eşiğinde Anlama", Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler), 02-06 Ekim 2002, 2004, s. 422.
[63] En'âm, 6/14; Tahâ, 20/65.

muvacehesinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin dayandığı ön kabulleri ve temelleri; teori ve uygulama şeklinde iki gruba ayırarak sıralayacak olursak;

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin teorik temellendirmesinin ön kabullerini;

1- Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri ettiğine dair var olan inanç,

2- Kur'ân âyetlerinin hem açık, açıklayıcı, anlaşılır ve anlaşılması kolaylaştırılmış olması,

3- Kur'ân âyetlerinin birbiriyle irtibatlı oldukları,

4- Kur'ân âyetlerinin birbiriyle çelişmezliği, tutarlılığı ve uyumluluğu,

5- Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinin tevkîfîliği,

6- Kur'ân'ın kendine has üslûbu, metin özellikleri ve bütünselliği,

7- İ'câzu'1-Kur'ân'ın daha öncesinde sayılan bu hareket noktalarının tümünü içermesi şeklinde sınıflandırabiliriz.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin uygulamaya ait temellendirmesinin ön kabullerini ise;

1- Hz. Peygamber,

2- Sahabe ve tâbiînin uygulamaları,

3- Ayrıca bu metodun tefsir tarihinde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilişinin başarılı örnekleriyle, kendini vazgeçilmez bir pratik olarak ortaya koyması şeklinde sıralayabiliriz.

2.3.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Teorik Temelleri ve Öznellik

2.3.1.1. Kur'ân'ın Açık Açıklayıcı ve Anlaşılır Olması

Kur'ân'ın[64] ve âyetlerinin hem apaçık[65] ve açıklanmış,[66] açıklayıcı[67] ve anlaşılır olması[68] ayrıca Kur'ân'da bu açıklamaların farklı farklı üslûplarla[69] yapıldığının belirtilmesi[70] Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir edip açıkladığı kabulünü desteklemektedir.[71] Ayrıca Kur'ân'ın "Beyân" ismine sahip olması hem kendisinin açık oluşunu hem de kendini açıklayıcı mahiyete sahip olması sağlamaktadır.[72] Çünkü "beyân" ibtidaen başlanılan bir söz için kullanıldığı gibi, sözün devamında ortaya konan açılıma da denilmektedir.[73] Bunlara ek olarak Kur'ân'ın anlaşılır olmasının yanında

---

[64] Mâide, 5/15; En'âm, 6/114; Yusuf 12/1; Hicr, 15/1; Şuarâ, 26/2; Neml, 27/1; Kasas, 28/2; Yasin 36/69; Zuhruf 43/2; Duhân, 44/2.

[65] Nur, 24/34, 46; Talak, 65/11; مُبَيِّنَاتٍ kelimesinin fethalı ve kesreli okunuşu için bkz. Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele Ebû Zür'a, *Huccetü'l-kıraa*, 4. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984, s. 498.

[66] A'râf, 7/, 52; Yûnus, 10/37; Hûd, 11/1; Yûsuf, 12/111; Kur'ân'da f-s-l ve s-r-f köküne bağlı olarak birçok yerde âyetlerin açıklandığı ifade edilmiştir. Âyetlerin Kur'ân'da açıklanmış olması dolaylı yoldan konumuzu ilgilendirse de bizim asıl kastımız Kur'ân âyetlerinin açıklanmış olmasıdır. Bu noktada bilinmesi gereken Kur'ân'da toplam olarak 382 yerde geçen âyet kelimesinin 88 yerde Kur'ân âyeti anlamına gelmesi 51 yerde ise Kur'ân'da yaklaşık 15 anlamda kullanılan âyet kelimesinin diğer anlamlarıyla ortaklaşa, 243 yerde ise direkt farklı anlamda kullanıldığı hususudur. Bkz. Muhammet Ali Duran, *Kurân'da Âyet Kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2004, s. 20 vd. Bununla birlikte Kur'ân âyetlerinin açıklandığını ifade edilen âyetler Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin teorisinin dayanağını oluşturması açısından önemliyken âyetlerin açıklanmasını ifade eden âyetlerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin pratize edilişini yansıttıkları ve bu yönüyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunun varlığını destekledikleri de unutulmamalıdır. Âyet kelimesinin diğer anlamlarıyla geçtiği ve açıklandığının belirtildiği yerler için bkz. En'âm, 6/ 55, 97, 98, 126; A'râf, 7/ 32, 174; Tevbe, 9/11; Yûnus, 10/5, 24; Ra'd, 13/2; İsrâ, 17/12; Rûm, 30/28.

[67] Âl-i İmrân, 3/138; Nahl, 16/89. Âyetlerde geçtiği şekliyle her şeyi açıklayan bir kitabın kendisini açıklamadığını söylemek zorlama bir yorum olacaktır.

[68] Kur'ân'ın anlaşılır olmasının yanında anlaşılır olmasının da istenilmesi önemlidir. Bkz. Yûsuf, 12/2.

[69] Kur'ân'ın mufassal, musarraf ve müfesser oluşunun boyutları için bkz. Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'ân: Kur'ân Tek Kaynak mı, Temel Kaynak mı?*, s. 351-3.

[70] İsrâ, 17/41, 89; Kehf, 18/54; Tâha, 20/113; bu konuda yapılmış bir çalışma için ayrıca bkz. Mehmet Dağ, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifat*, Erzurum: Salkımsöğüt Yay., 2008.

[71] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 20; Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 118.

[72] Beyânın; açıklama işine mi, açıklama vasıtasına mı, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı denildiği fıkıh üsûlü açısından üzerinde birçok tartışmanın cereyan ettiği bir konu olageldiği gibi, yorumda öznellik açısından da beyânla, izhârın mı yoksa zuhûrun mu kastedildiği oldukça önemlidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim K. Dönmez, "Beyân", DİA, 1992, VI, 23.

[73] Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 118.

"Yemin olsun: Biz, ders alınsın diye Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştırdık."[74] âyetiyle ifade edilen "anlaşılmasının kolaylaştırılması" ibtidaen olabileceği gibi, diğer âyetlerin vasıtasıyla olabilir ki, anlamı açık olan âyetlerin yanında anlamı kapalı olan âyetlerin de varlığı birinci şıkla beraber ikinci ihtimalin de geçerli olduğunu göstermektedir.

Birçok âlim ve müfessirin Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir edip açıkladığına dair görüşlerini delillendirdikleri[75] âyet ise "Sonra onu açıklamak da yalnız bize aittir."[76] âyetidir. Bu âyet Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirine delil getirildiği gibi, bir paradoksun varlığıyla birlikte, aynı zamanda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin vahiyle başladığına da delil olarak getirilmektedir.[77] Bununla birlikte âyetin sebeb-i nüzûlü ve siyak-sibakına bakıldığında ise âyette birincil mâna olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin kastedilmediği görülmektedir. Âyette genel mânasıyla Kur'ân'ın tebliği ve beyânının Allah'a (cc) ait olduğu, Hz. Peygamber'in telaşlanmasına gerek olmadığı kastedilmektedir.[78] "Beyân etmesi de bize düşer" sözünden sadece Allah'ın (cc) kelamının değil melekler, kevnî âyetler, kader-i ilahînin zamanı gelince ortaya çıkıp vuku bulması gibi Allah'ın (cc) yarattığı her şeyin kastedildiği de düşünülebilir. Fakat âyetin bağlamı açısından beyân görevi ve emri kendisine verilmiş Hz. Peygamber'in bile vasıta oluşunda vuku bulabilecek tereddütlere cevaben geldiği açık olan âyetle, birincil olarak en büyüğünden en küçüğüne kadar bu vasıtaların kastedilmediği ortadadır.[79] Kur'ân'ın beyân edilmesinin ilahî iradeye ait olduğunun bu şekilde garantiye alındığını ifade eden bu âyetin[80] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde anlaşılması da ayrı bir yorumlama problemidir. Âyetin te'vîli, tevcihi veya işareti[81] olarak görülecek bu yorumu tefsir olarak algılamak yanlış anlamalara sebebiyet

[74] Kamer, 54/17, 22, 32, 40.
[75] Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008, s. 128.
[76] Kıyâme, 75/19.
[77] Bintu İskenderânî, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân ve Ehemmiyyetühû fî Usûli't Tefsir", http://vb.tafsir.net/tafsir31612/
[78] İbn Cemâ'a, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".
[79] Âyetten çıkarılan Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir ettiği şeklindeki te'vîlin esasını da bu görüşün oluşturduğu söylenebilir.
[80] Görener, "Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler", s. 12.
[81] Mustafa Altundağ, *Ali b. Faddal el-Mücaşii'nin Nüketu Meani'l-Kur'ân isimli eserinin tahlili ve tenkitli neşri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 1994, s. 159.

verecektir. Bu ve bu gibi yeni okuma ve anlamaların, Kur'ân'ın 'söyledikleri' olarak değil de "çağrıştırdıkları" olarak düşünülmesi, işi belki biraz daha makulleştirebilir.[82] Bununla birlikte âyetin te'vîlî anlamları içerisinde Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirinin bulunduğunu söylemek de yanlış gözükmemektedir. Ayrıca En'âm sûresinin "İşte Biz, âyetleri iyice anlayıp kavramaları için farklı üslûplarla, türlü türlü beyân ederiz. Biliyoruz ki onlar neticede "Sen ders almışsın!" diyeceklerdir. Âyetleri böyle türlü türlü açıklamamız, bilmek isteyen kimselere, Kur'ân'ı iyice beyân etmek içindir"[83] mealindeki 105. âyet-i kerîmesinin de yukarıdaki te'vîli desteklediği söylenebilir.

2.3.1.2. Kur'ân'ın Tutarlı Olması ve Kendi İçinde Çelişmemesi

Pratik açıdan bakıldığında ise Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmesi Kur'ân âyetlerinin birbiriyle irtibatlı oldukları temeline dayanmaktadır. Bu irtibat ise Kur'ân âyetlerinin iki özelliğe sahip olmalarını gerektirmektedir. Bunlar, Kur'ân âyetlerinin mâna-konu birliğine ve tutarlılığına sahip olması ve Kur'ân âyetlerinin çelişmezliği olarak sıralanabilir. Âyetler arası bu tutarlılık ve çelişmezlik ise Kur'ân'ın bütünlüğünü inşa edecektir.

Konumuz açısından "Eğer Kur'ân Allah'tan (cc) başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı."[84] şeklinde Kur'ân'ın âyetleri arasındaki irtibatı ve Kur'ân'ın bütünlüğünü gösteren âyetin anlamıyla bağlam kavramının "bir düşüncenin, yapıtın, öğretinin bölümleri arasındaki çelişkiye yer vermeyen bağlantı"[85] şeklindeki anlam paralelliği önemlidir.[86] Ayrıca "Hâlbuki o eşsiz ve pek kıymetli bir kitaptır. Öyle bir kitaptır ki batıl ona ne önünden, ne ardından, hiç bir taraftan yol

[82] Murat Sülün, "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?", Tefsir Nasıl Bir İlimdir?, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010, 2011, s. 11-37.
[83] En'âm, 6/105. Ayrıca bkz. En'âm, 6/46, 65; Araf, 7/58.
[84] Nisâ, 4/82; Kur'ân-ı Kerîm kendi içyapısı ve sistemi içinde tutarlı oluşu bir yana o, aynı zamanda ihtilafları çözümleyici olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Nisâ, 4/59, 105; Bakara, 2/213; ayrıca bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 34, 29-41.
[85] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 24.
[86] Krş. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yay., 2008, s. 218

bulamaz."[87] âyeti de Kur'ân'ın âyetleri arasındaki irtibatın ne kadar muhkem olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın "ne önünden ne de ardından" hiçbir şekilde itiraz edilebilecek bir yönü yoktur. Dolayısıyla onun örgüsünde, âyetlerle sûrelerin birbiriyle olan uyum ve münasebetinde, herhangi bir irtibatsızlığın ya da bozukluğun bulunması asla mümkün değildir.[88]

Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleri hem mâna bakımından birbirine zıt değildir, hem de nazım yönünden birbirine muvafıktır.[89] Çünkü Allah (cc) Kur'ân'ı 'biri birine benzeyen, birbirini tamamlayan bölüm ve parçalar ihtiva eden kitap' mânasına gelmek üzere "kitâben müteşâbihen"[90] şeklinde tavsif etmiştir.[91] İbn Cüreyc ve Mücahid "kitâben müteşâbihen" ifadesini "Kur'ân'ın bir kısmı diğer bir kısmını tasdik eder." şeklinde açıklamışlardır.[92] Bu açıklamaların Hz. Peygamber'in, Allah'ın (cc) âyetlerini birbiriyle çelişmeyeceğine ve birbirini tasdik ettiklerine dair hadisinden alındığı da söylenebilir.

Nitekim Allah Resulü sahabeden bazılarının kader hakkında bir kısım âyetleri delil getirerek münakaşa etmeleri üzerine, şiddetli bir şekilde onları kınamış ve öfkeli bir şekilde: "Siz bununla mı emr olundunuz?" veya "Bunun için mi yaratıldınız? Allah'ın (cc) âyetlerini birbiriyle çeliştiriyorsunuz! Halbuki Allah (cc) bu kitabını, birbirini tasdik eden bir kitap olarak indirdi." buyurmuşlardır.[93]

Ayrıca Hz. Peygamber başka bir hadisinde "Allah'ın (cc) Kitabı, bir kısmı diğer kısmını tasdik eder hâlde nazil oldu. Öyleyse sakın ha bir kısmını diğer bir kısmıyla tekzib etmeyiniz. İyice bildiğinizi söyleyiniz, bilmediğinizi ise bilenine havale

---

[87] Fussilet, 41/41, 42.
[88] Itır, Nureddin, "Münasebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi", trc. Eyüp Yaka, İslâmî İlimler Dergisi, 2006, cilt: I, sayı: 2, s. 220-1.
[89] Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*, Dersaadet Basım ve Dağıtım, İstanbul t.y. I, 227.
[90] ez-Zümer, 39/23.
[91] Abdulhamit Birışık, "Kur'ân'da İç Bütünlük: İslahi'nin Tefsir Yöntemi", Dîvân: İlmî Araştırmalar, 2001, cilt: VI, sayı: 11, s. 59-90.
[92] Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 278.
[93] İbn Mâce, "Mukaddime", 10.

ediniz." buyurmuşlardır.[94] Böylece hem Kur'ân'ın mahiyeti hem de âyetlerin ifadeleri ve Hz. Peygamber'in Kur'ân hakkındaki sözleri, tefsir geleneği içerisinde "Şüphesiz Kur'ân âyetleri, birbirini tasdik eder, birbirini açıklar."[95] şeklinde bir ön kabul ve kanaatin oluşmasını sağlamıştır.

2.3.1.3. Kur'ân'ın Tevkîfî Olması

Kur'ân'da çelişkinin olmadığını, Kur'ân âyetlerinin birbiriyle uyumlu ve tutarlı olduğunu bildiren âyetler Kur'ân'ın bütünlüğü ve kendi bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunlara ek olarak Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinin tertibinin beşerî ilmi aşkın, Kur'ân'ın i'cazını ilgilendiren yapısı ve Kur'ân'ın kendine has üslûbu, O'nun, kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasını bir zaruret olarak ortaya koymaktadır.[96]

Kur'ân'ın tertibi (âyet ve sûrelerin düzeni), Kur'ân ve hadislerdeki pek çok delilin şahitliği ile, tesâdüfî değil "tevkîfî"dir.[97] Bilindiği gibi Kur'ân'ın vahyi, diğer İlâhi Kitaplardan farklı olarak, yirmi üç seneye yakın bir sürede, ayrı ayrı zamanlarda, bazı kısa sûreler hariç, âyet âyet veya birkaç âyetten müteşekkil gruplar halinde devam etmiştir. Nâzil olan âyet veya âyetlerin hangi sûrede, hangi âyetten önce veya sonra yer alacağı ise bizzat Allahu Taâlâ tarafından, vahyin muhatabı olan Resûlullâh'a (Sallallâhu aleyhi ve sellem) bildirilmiş olduğu ulemanın ittifakla kabul ettiği bir

---

[94] Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 1970-72, XI, 216 (no. 20367); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 185.

[95] el-Kardavî, "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem", s. 59; Yıldırım, Suat, "Kur'ân'ı Anlamada Klasik Yöntem" *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, I, 337.

[96] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 41; Ali Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, sayı: 31, s. 184.

[97] Birışık, "Kur'ân'da İç Bütünlük: İslahi'nin Tefsir Yöntemi", s. 71. Ayrıca Âyet ve sûrelerin tevkîfîliği meselesi için bkz. İbn Âşûr, *Tefsirü't- Tahrir ve't-Tenvir*, I, 85-6; M. Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, trc. Salih Akdemir, y.y., Mim Yay., 1993, s. 120; Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996, s. 86-98; Kerîm Velayeti, "Resûl-İ Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Âyetlerin Tenâsübü", İslâmî Araştırmalar Dergisi. Cilt: 18. Sayı: 3, 2005, s. 241-249; Muhammet Ali Duran, *Sûre İsimleri Açısından Kur'ân'ın Anlaşılması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya, 2013, s. 45-47; M. Kemal Atik, "Âyet ve Sûrelerin Tevkifîliği Meselesi", Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1989, sayı: 6, s. 201-218; İsmail Albayrak, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2002, cilt: VI, sayı: 13, s. 89.

görüştür.[98] Âyetlerin böyle bir tertible sûrelerde yer alması, kişinin aklî melekelerini veya duyu yetilerini işleterek kendi beşerî donanımıyla üretebileceği bir bilgi türü olmadığı için, tefsir ilminde "tevkîf' (üst bildirim) olarak nitelenmiştir.[99] Sûrelerin birbiri ardına Mushaf'ta yer alışı, yani tertibi konusunda ise, âyetlerin tertibinde olduğu gibi ittifak sağlanamamıştır. Bununla birlikte ileri sürülen görüşlerin çoğunluğu, sûrelerin de tevkîfî olarak tertîb edildiği noktasında toplanmaktadır.[100]

Musa Cârullah Bigi'ye göre "Onu hemen tekrarlamak için dilini depretme. O'nu cem etmek ve okutmak bize düşer"[101] mealindeki âyet, hem âyetlerin hem de sûrelerin tertibinin kesinlikle Allah (cc) tarafından yapıldığını ispat etmektedir.[102] Bu âyetleri takip eden "Sonra onu açıklamak da yalnız bize aittir."[103] Âyetindeki Kur'ân'ın Allah (cc) tarafından beyân edilip açıklanmasının, tevkîfîliğe ve sûreler arasındaki irtibata dayanması yönüyle, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirine işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca Kur'ân'ın bir bütün olarak anlaşılmasını zorunlu kılan Kur'ân'ın kendine has üslûbunun büyük kısmının bu tertibe bağlı olduğu görülmektedir. Ayrıca ezelî ilme dayalı olarak indirilmiş[104] ve âyetleri de ona göre tertip edilmiş[105] bir kitabın, her şeyden önce bütünlük arz eden insicâmlı bir içyapıya sahip olması dinî, aklî ve mantıkî bir gerekliliktir.[106]

---

[98] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 53.
[99] Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", s. 58; Bu, sadece bir iman mevzuu değil, aynı zamanda Müslümanların ilmî bir mesele olarak da ispatladıkları bir gerçektir. Bkz. Yıldırım, Suat, "Âyetlerin Tertibinde Oryantalist Şüphesi" *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, I, 103.
[100] Subhi Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 5. bs. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, t.y., s. 73-74.
[101] Kıyâme, 75/16, 17.
[102] Bkz. *Kitâbu Tertîbi's-Süveri'l-Kerîme ve Tenâsübihâ fi'n-Nüzûl ve fi'l- Mesâhif*, Hindistan 1972, s. 64. Aktaran: Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 90.
[103] Kıyâme, 75/19.
[104] Nisâ, 4/166; A'râf, 7/ 52.
[105] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 236; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 80; Tirmizî, Sünen, I, 272.
[106] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 23.

2.3.1.4. Kur'ân'ın Bütünlük Arz Etmesi

Tevkîfîlik sonucunda oluşan Kur'ân'ın bütünlüğü tefsir açısından birçok şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlara; Kur'ânî cümleler ile oluşan bütünlük, tarihî bütünlük, siyak-sibak bütünlüğü, Kur'ânî cümleler ve sûreler arasındaki bütünlük sûrelerin dâhilî bütünlüğü, teşriî bütünlük gibi[107] Kur'ân'ı doğru anlama faaliyetinin parçalarını oluşturan özellikler örnek olarak verilebilir. Fahreddin Râzî (606/1209), "Kur'ân'ın bütünü tek bir sûre hatta bir tek âyet gibidir." demiştir.[108] Kur'ân'ın birçok bütünlük çeşidini barındırması itibarı ile "bir söz- tek bir cümle" mahiyetinde oluşunu, kendisini "sözün en güzeli"[109] şeklinde tavsif ederek göstermesi de önemlidir.[110] Kâdî Ebu Bekr b. el-Arabi[111] ve Zemahşerî[112] gibi birçok âlim de aynı şekilde Kur'ân âyetlerinin birbirleriyle olan irtibatlarından dolayı Kur'ân'ın, tek bir söz hükmünde olduğunu ifade ederek "Bütün Kur'ân tek bir kelime gibidir." demektedirler.

Bu bağlamda İzzet Derveze (1404/1984) de Kur'ân'ın neredeyse tamamının, bir silsile görünümünde olduğunu ve bölümlerinin birbiriyle çok sıkı bir şekilde bağlantılı olduğunu belirtir. Bu anlayışın egemen olduğu bir bakış açısıyla Kur'ân'ı incelemek, birçok âyetin doğru anlaşılmasını sağlayacağı gibi, birçok âyetin tefsiri, iniş sebebi ve münasebeti bağlamında tefsir kitaplarında çokça yer verilen birçok rivâyetin sahihliğinin, zayıflığının ve yanlışlığının da ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır.[113]

Kur'ân'ın bütünlük arz eden insicâmlı içyapısı dolayısıyla, Kur'ân'ı anlamak isteyen özne, Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlamalıdır.[114] Kur'ân; herkesin bildiği harflerin ve seslerin en güzellerinden, yerine göre en güzel nağmelerinden, Arapların

[107] Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 207.
[108] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, l30-132.
[109] Zümer 39/23.
[110] Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 208.
[111] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 130-132; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 976-977.
[112] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 167.
[113] Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, s. 178.
[114] Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 66.

bildiği ve bütün insanların anlayabileceği kelimelerden seçilmiştir.[115] Bu seçimin etkisi en küçük birimi olan harflerden başlayarak kelimelere, yan cümlelere, ana cümlelere, ana cümlelerden müteşekkil âyetlere ve bu âyetlerin oluşturduğu daha büyük pasajlara kadar devam etmekte ve sonuç olarak birbiriyle uyumlu mükemmel bir yapı meydana gelmektedir.[116] Uyumlu bu yapının, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in hayatını yani bir kurguyu değil de yaşanılan ve başarı ile sonuçlanan bir vakıayı yansıtmasına bağlı olduğu da söylenebilir.[117] İnsanı irşad etmek ve onun kâinatla münasebetlerini düzenlemek için gönderilen Kur'ân-ı Kerîm'in bu yapısı, tabir yerinde ise insan vücudundaki ve kâinat sistemindeki nizamı yansıtır. İnsanın bedenindeki organlar ve hücreler ile kâinattaki unsurlar birbirleriyle organik bir bütünlük içinde oldukları gibi, Kur'ân'ın âyetleri de birbirleriyle bütünlük içindedir. Kur'ân'ın âyetleri hem birbirleriyle hem de onların tamamından oluşan Kur'ân'ın hey'et-i umumiyesiyle içten içe bütünlük arz eder.[118]

Kur'ân'ın maddî ve mekanik değil de organik bir bütünlük arz ettiğinin belirtilmesi önemlidir. Kur'ân'ın eşsiz ve mu'ciz üslûp özelliklerinden birini teşkil eden, içinde birçok hikmeti barındıran[119] "konuların iç içeliği" hususu zâhiren Kur'ân'ın bütünlüğüne ters düşmektedir. Oysaki vücudu meydana getiren ve ilk bakışta dağınık duran birçok uzuv, nasıl organik bütünlüğe mani değil ise, bilâkis ayrı ayrı yerlerde olmaları canlı organizmanın devamının şartı ise Kur'ân'daki çeşitli mevzuların arasına, siyakla uyum sağlayacak şekilde, merkezî mânanın serpiştirilmesi de ruhun, bedenin her tarafına sirayet etmesi kabîlindendir.[120]

---

[115] Yazır, *Hak dini Kur'ân dili*, I, 15-16.
[116] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 21-22; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, s. 294.
[117] Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, s. 178.
[118] Yıldırım, Suat, "Kur'ân'ı Anlamada Klasik Yöntem", *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, I, 337. Ayrıca bkz. İbrahîm b. Mûsâ Şâtıbî, *El-Î'tisâm*, Beyrut, t.y., I, 245.
[119] Krş. Ebu Abdilaziz Kutbüddin Ahmed b. Abdirrahim b. Vecihiddin Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebir fî Usuli't-Tefsir*, trc. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Çağrı Yay., 1980, s. 98.
[120] Yıldırım, Suat, "Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûbu", *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, I, 284-5.

Kur'ân'ın yine eşsiz ve mu'ciz üslûp özelliklerinden birini oluşturan ve birçok hikmeti barındıran[121] "tekrarlar"[122] ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir tarzları içerisinde[123] bile diğerlerine kıyasen öznellikten uzak, en nesnel anlam ve yorumların ortaya konulmasına imkân vermektedir.[124]

Bu sebeple Kur'ân'ı ister baştan sona âyet âyet tefsir etsin, ister herhangi bir konusunu açıklamaya çalışsın, isterse onun tercümesini yapsın hiçbir müfessir ve Kur'ân araştırıcısı, Kur'ân'ı yine kendi içyapısı içerisinde anlamaktan müstağni kalamamıştır.[125] Zaten Kur'ân'ın bir kısmını alıp veya belli bir kaç âyetini göz önünde tutup diğer kısımlarını dikkate almamanın yanlışlığı bizâtihi Kur'ân tarafından belirtilmiştir.[126]

2.3.1.5. Kur'ân'ın Mu'ciz Olması

Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir ettiği inancının oluşması veyahut kuvvetlenmesini sağlayacak, konunun merkezini oluşturan ön kabul ise; saydığımız tüm gerekliliklerin vahiy tarafından karşılanıldığı, ilahî kaynaklı olarak giderildiğidir. Bu ise i'cazu'1-

[121] Tekrarın faydaları ve Kur'ân'daki tekrarların özellikleri için bkz. Ali Erbaş, *Kur'ân'daki Tekrarlar ve Sırları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 1987; s. 38-92; Ayşegül Şen, *Kuran-ı Kerimde Tekrarlar*, Yeminler ve Mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE., Ankara, 2006, s. 112-7; Mehmet Emin Mamiş, *Kur'ân tekrârlarına istatistiki bir yaklaşım*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniv. SBE, Van, 2007, s. 28-30; Cengiz Kanık, *Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlara Orjinal Bir Bakış: Risale-i Nur Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniv. SBE, Diyarbakır, 2010, s. 16-55; Muhammed Saîd Ramazan Bûtî, *Min Revâii'l-Kur'ân: Teemmulât Ilmiyye ve Edebiyye fî Kitâbillahi Azze ve Celle*, 2. bs. Dımaşk: Mektebetü'l-Farabi, 1970, s. 116; Mustafa Sâdık Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belagatü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Saîd Uryan, Kahire: el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, 1961, s. 247-248; Erdoğan Baş, *Kur'ân'ın Üslubu ve Tekrarlar*, İstanbul: Pınar Yay., 2003, s. 55-59; M. Halil Çiçek, *Kur'ân Nasıl Bir Kitaptır*, İstanbul: Beyan Yay., 2007, s. 92-93.

[122] Aydın Temizer, *Bir Üslûb Özelliği Olarak Kurân'da De Ki Hitâbı*,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2010, s. 49-52; Yıldırım, Suat, "Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûbu", *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, I, 285.

[123] Mükerrem, "Kur'ân-ı Kerim'in Kur'ân-ı Kerim'le tefsiri", s. 345.

[124] Krş. Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 55; Erbaş, *Kur'ân'daki Tekrarlar ve Sırları*, s. 129-130; Üslubun metnin parçaları arasındaki bütünlüğü oluşturmasına dair örnekler için bkz. Celalettin Divlekci, A*nlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'ân'ın Üslûp Analizi (Fâtiha sûresi örneklemesi)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2009, s. 244-8.

[125] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine*, s. 11-12; Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 184.

[126] Bakara, 2/85.

Kur'ân'ın; Kur'ân'ın lafızların, mânaları, nazmını[127]ve bunlara ek olarak Kur'ân'ın tertibini[128] de kapsadığının kabul edilmesini gerektirmektedir.[129] Bu ilişkinin birbirini gerektirdiği de söylenebilir. Kur'ân'ın bütünlüğü Kur'ân'ın i'cazını gösterdiği gibi Kur'ân'ın i'cazı da Kur'ân'ın bütünlüğünü gerektirmektedir. Çünkü i'caz, bütünlüğü ve sözün mükemmelliğini sonuç verdiği gibi tam tersine sözün dağınıklığı, ilgi ve irtibatının zayıf olması da, onu sıradan bir söz seviyesine indirir ve sönükleştirir.[130]

Âyetler ve sûreler arasındaki uyumun yani Kur'ân'ın bütünlüğünün, muhatabın anlaması gerekenleri (mefhum) taşıyan her kelam için geçerli olduğu söylenebilir. Fakat bizim, Kur'ân'ın bütünselliğiyle kastettiğimiz beşerî imkânlar içinde kelamın taşıdığı uyum özelliğini aşan bir durumdur.[131]

Kur'ân harfler, kelimeler, terkipler ve cümlelerin birleşiminden oluşan; ama ilahî kaynaktan neşet ettiği için beşerî metinlerden ayrılan bir kitaptır. Kur'ân'ın mu'cîz olarak diğer metinlerden ayrılıyor oluşu oldukça önemlidir. Hatta bu durum bilgiden öte bir inancı gerektirmektedir. Elbette her metnin parçaları arasında; yazar, konu, kaynak, üslûp, metot ve bunun gibi unsurların birliğinden kaynaklanan bir uyum bulunabilir. Ve bu uyum ve bütünlük metnin daha iyi anlaşılmasına da vesile olabilir. Fakat beşerî oluşun getirdiği eksiklikler bu uyum ve bütünlüğün yukarıda saydığımız unsurların doğruluğu ve doğru kullanımına bağlı olarak az ya da çok bozulmasına sebep olacaktır. Böylelikle hiçbir zaman, hiçbir beşerî metin için, kusursuz ve mükemmel bir bütünsellik

---

[127] Kur'ân'ın nazmının i'cazına vurgu yapan belagatçılar, ilk devirlerde genel olarak cümlenin kuruluşu üzerinde nahiv endeksli olarak bu teorilerini temellendirmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz. J. Boullata, Issa, "Kur'ân'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular", trc. İbrahim H. Karslı, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi _ [www.dinbilimleri.com], 2005, cilt: V, sayı: 4, s. 255-274; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Abdülkâhir Cürcânî'nin "Nazım" (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma-", trc.; Numan Konaklı, M.Ü.İ.F.D., 2010/1, sayı: 38, s. 231-262.

[128] Sadece bir âyetin kelimeleri (parçaları) arasındaki nazmın değil de âyetlerin sûre içerisindeki nazmının ve sûreler arasındaki nazmın da kendilerince münasebet ilminden kapsamlı görülen tenâsüb ilmi içerisinde incelenmesiyle oluşan "Kur'ân, âyet ve sûreleriyle mükemmel bir tertip ve nazm içermektedir." şeklinde temellendirilen görüşün ayrıntıları için bkz. İsmail Albayrak, "Abdülhamîd el-Ferâhî ve Emin Ahsen el-Islâhî'nin Geliştirdikleri Kur'ân Tefsiri Metodolojisi", Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 4, s. 71-6; Birışık, "Kur'ân'da İç Bütünlük: İslahi'nin Tefsir Yöntemi", s. 59-90.

[129] Krş. Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 89.

[130] Itır, "Münasebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi", s. 221.

[131] Krş. Velayeti, "Resûl-İ Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", Sayfa: 238.

mevzu bahis ol/a/mayacaktır.[132] Bundan dolayı Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmesini; beşerî bir eseri metin yapan kelime, terkip ve cümle gibi unsurların, zaman zaman yine bu metnin zikri geçen unsurlar tarafından açıklanmasıyla[133] eşdeğer görmemek gerekmektedir. Müfessirlerin, rivâyet tefsirinin en sağlam yönü olarak kabul ettikleri Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metnin kendi kendini açıklaması açısından, hâlihazırdaki durumları itibari ile İlahî Kitab'lar içinde bu seviyede sadece Kur'ân'a ait bir husustur. Kur'ân'ın i'cazı, yani mu'ciz kelam oluşu ile kâmil mânada etkin olabilen bu özellik âyet ve sûreler arasında bir yakınlık, uygunluk ve irtibat olduğu görüşüne de kuvvet kazandırmaktadır.[134]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri teorisinin üzerine bina edildiği temellerin her birinin bir metodun vaz edilmesine uygun olarak, bu tefsir çeşidinin de nesnel bir hüviyet arz etmesini sağladığı söylenebilir. Açıklık, kendini açıklayıcı ve anlaşılır olmak, tutarlılık, çelişmezlik ve üslûp şeklindeki bu unsurların hepsi, Kur'ân'ın bütünselliğini gerektirdiği gibi başlı başına da nesnellik sağlayan unsurlardır. Kur'ân'ın bütünselliğinin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin nesnel bir yöntem olmasıyla birebir alakalı olduğu doğrudur. Fakat bu bütünselliğin herhangi bir metin için geçerli olan nesnellik düzeyinin üzerinde değerlendirilmesini sağlayan çok önemli iki unsur göz ardı edilmemelidir. Tevkîfîlik ve i'caz, Kur'ân'ın vakıa olarak sahip olduğu bütünselliği beşer üstü bir seviyede ve bazı yönleriyle mutlak olarak algılamamızı gerektirmektedir.

2.3.2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Uygulaması ve Öznellik

Kur'ân'ın kendisini, Kur'ân'ı tefsir ediş örneklerinin sonrasında, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ilk örneklerini Hz. Peygamber'de görmekleyiz. Bilindiği üzere Hz. Peygamber ihtiyaç oldukça âyetleri çeşitli yöntemlerle tefsir etmiştir. Bu yöntemlerden

---

[132] Bakara, 2/24.
[133] Krş. Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir*, s. 68. Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 185.
[134] Sakıb Yıldız, "Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, sayı: 7, s. 64.

birisi de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiridir. Bu sebeple Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin Nebevî bir metod olduğu ve Hz. Peygamber'e dayandığı da söylenebilir.[135] Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine (En'âm 6/82) âyetindeki zulüm kavramını (Lokman 31/13) âyetindeki şirkle[136] ayrıca "*Gaybın anahtarları O'nun nezdindedir, onları O'ndan başkası bilemez...*"[137] âyetinde geçen gaybın anahtarlarından muradın ne olduğunu da "Gaybın anahtarları beştir, onları Allan'dan başkası bilemez*: 'Kıyamet saatini bilmek ancak Allah'a mahsustur. Yağmuru O indirir, rahimlerde bulunanı O bilir. Kimse yarın ne kazanacağını ve hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Muhakkak ki Allah her şeyi hakkıyla bilen ve her şeyden haberdar olandır.*'[138] "[139] şeklinde yine bir âyet ile tefsir etmesi örnek verilebilir.

Sahabîler de tefsirde önemli bir yere sahiptir. Bu önem sahabenin sarsılmaz imana ve vahyin iniş bilgisine sahip olması sebebi iledir. Sahabîler, tefsir için Hz. Peygambere müracaat etmeleri yânında kendi ictihadlarıyla da tefsir yapmışlardır.[140] Sahabîler, âyetleri açıklarken Kur'ân bütünlüğünü göz önünde bulundurmuşlardır. İbn Mes'ud'un (32/652) tefsirdeki yerini ele alan bir araştırmada onun ilk tefsir kaynağının Kur'ân olduğu ve tefsirinde ilk olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi yolunu tercih ettiği ifade edilmiştir.[141] Yine Hz. Ömer de Kur'ân'ı bir bütün olarak algılamış, âyeti âyetle anlamaya gayret göstermiş, âyetleri anlarken siyak ve sibaktan yararlanmış, aynı konudaki âyetleri gruplayarak Kur'ân'ı anlamaya çalışmıştır.[142] Hz. Ömer'in bu

[135] Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân'ı tefsiri*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2007. II, 192-3; el-Kardavî, "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem", s. 60; Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 40; Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 184.
[136] Lokman, 31/13. Hadis için bkz. Buhârî, "Îman", 23, "Tefsir" (31), 1. "Tefsîru Sureti'l-En'âm", (6), 3; Müslim, "Îman", 197; Tirmizî, "Tefsîru Sureti'l-En'âm", (6); Ahmed b. Hanbel, Müsned (Fethu'r-Rabbânî, 18/140); Taberî, Câmiu'l-Beyân 11, s. 95.
[137] En'âm, 6/59
[138] Lokman, 31/34.
[139] Ahmed b. Hanbel, Müsned, ha. no. 4752; *Yıldırım, Suat, Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, II, 192-3.
[140] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 234
[141] Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlimdeki Yeri*, Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971, s. 146.
[142] Davut Şahin, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2009, s. 154-165.

konudaki tutumu birçok çalışmada ayrıntılı bir şekilde yer almıştır.[143] Sahabe sorasında gelen tâbiîn ve daha sonra gelen müfessirler Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir edegelmişlerdir.[144] Bütün tefsir literatürün Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine vazgeçilmez bir tefsir metodu olarak şahitliği ise önemlidir. Böylece tefsir eylemi kendi zatı itibari ile de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine dayanak oluşturmuş olmaktadır.[145]

2.4. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Metodu ve Öznellik

Bu bölümde bir metod olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini öznelleştiren sebepler ele alınacaktır. Öznellik sebepleri değil de "öznelleştiren sebepler" şeklindeki vurgu üç maddede açıklanabilir. Sayılacak sebepler hem Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun öznel olmasına sebep olan hem de öznel bir metotmuş gibi görünmesine imkân tanıyan taraflarıyla incelenecektir. Bunlar ise ilk iki maddeyi oluşturmaktadır. Ayrıca "öznelleştiren" şeklindeki vurgu öznelliğin bir süreci ifade ettiğini de göstermektedir.

2.4.1. Metodun Belirsizliği Açısından Öznellik

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir metot olarak öznel oluşu, alt başlıklara geçmeden önce, iki açıdan ele alınmalıdır. Bunlardan birincisi, kabulü ve reddi açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ana metodu; ikincisi ise yine kabulü ve reddi açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la tesirine yardımcı disiplinler. Ayrıca ana metot ve yardımcı disiplinlerin, metotlarının belirlenilmesi ve uygulanılması açısından da birçok öznellik alanının oluşacağı görülmektedir. Saydığımız bu öznellik alanlarını, önceki bölümlerde yaptığımız Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmaları açısından tasnif

[143] Bkz.; Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, Rağbet Yay., İstanbul: 2011, s. 156-157; Muhammet Ali Erdal, *Hz. Ömer'in Tefsir Rivâyetleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniv. SBE, Adana, 2011; Hz. Ömer'in Kur'ân'ı Kur'ân'la yorumlamasına dair bir örnek ve ne için olmadığına dair bir açıklamayla karşılaşamadığımız bir çalışma için bkz. Ali Galip Gezgin, *Özgün Bir Kur'ân Yorumu: -Hz. Ömer Örneği-*, İstanbul: Rağbet Yay., 2009.
[144] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 41; Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 184, 195.
[145] Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, İstanbul: Marifet Yay., 2009.

ederek, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir metot olması açısından hangi öznellik alanları içerisinde değerlendirilebileceğini göstermek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Kur'ân'ın açık bir kitap, âyetlerinin birbirlerini tasdik eden ve açıklayan âyetler olduğu inancı üzerine bina edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrinin bu yönünün, bu metodun nesnel olmasını ve nesnel olarak algılanmasını sağladığını belirtmiştik. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun temel içeriğini belirlemesi yönüyle de, Kur'ân'ın açık bir kitap, âyetlerinin birbirlerini tasdik eden ve açıklayan âyetler olduğu inancı önemlidir. Belirtilen inanç üzerine bina edilmesi yönüyle bu metodun en önde gelen açıklama çeşitlerini iki temel yönteme indirgeyebiliriz. Genişletme ve daraltma. Bu durumda Müphem'in tavzîh'i ve mücmel'in tafsîl'i genişletmeye; mutlak'ın mukayye'de, âmm'ın da hâss'a yorulması ise daraltmaya örnek verilebilir. Mantık imkânları açısından her açıklamanın bir kayıt ve sınırlandırma faaliyeti olmasından ötürü[146] bu iki yöntemi de belirginleştirmek şeklinde özetleyebiliriz.

Âyetleri tefsir ederken, âyetlerin birbirini temelde yukarıda ikiye indirgediğimiz dört yöntemle açıkladıklarının bilgisi, reddine ve kabulüne bağlı olarak bizi birçok farklı öznellik alanıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Bunlardan ilki bu bilginin reddi yani, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmediği önkabulü ile oluşacak olan aşırı öznellik çeşitlerinden solipsizmi ilgilendiren öznellik alanıdır.

Bu bilginin kabulü durumunda, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodu için yorumda öznelliğin birkaç farklı çeşidinden söz edilebilir. Bu bilginin kabulüyle birlikte bir âyeti tavzîh, tafsîl, takyîd, tahsîs eden bir âyetin olup olmadığına bakmadan atomik, parçacı bir yaklaşımla elde edilen yorum, birçok yanılgı ve yanlışı barındırabilmektedir.[147] Biz Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun kullanılmamasından kaynaklanan bu öznellik çeşidini mukayyed öznellik çeşitlerinin alt birimlerinden olan menfî öznellikle isimlendireceğiz. Buradaki menfî öznellik ise kişinin hevâsına uymasından kaynaklanan gayret göstermemek veya görmezden gelmek sebebine bağlı

[146] Ki Allah'ın (cc) tam mânasıyla bilinememesinin buna bağlı olduğu da söylenebilir.
[147] Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 72-3, 168.

olan öznellik çeşidine girmektedir. Bu şekildeki bir yanılgıya düşmemek düşüncesiyle veyahut sadece görünüşte tutarlı gözükmek gayretiyle yukarıda belirtilen açıklama şekillerinin, birbiriyle irtibatı olmayan âyetlerde kullanımı ise ayrı bir yanlışa sebebiyet vermektedir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin yanlış kullanımından kaynaklanan bu öznellik alanı da aynı şekilde menfî öznellik içinde değerlendirilmektedir. Bunun sebebinin ise iyi veya kötü bir niyet üzerine bina edilen, hevâsına uyan bir kişinin oluşturduğu öznellik olduğu söylenebilir. Hatta kişinin, bu metodu dikkate alınması gereken unsurlarını gözetmeksizin, metodun gereklerini yerine getirmeden kullanarak, sadece kendi re'yine bağlı olarak ulaştığı yorumda isabet etmesi durumunda bile menfî öznellik alanına tekabül eden bir yorum ortaya koymakta olduğu belirtilmelidir. Bu yapılan tasnifte kişinin hevâsına uyduktan sonra her ne kadar isabet etmiş olsa da hata etmiş olacağı hatırlanmalıdır. Elbette müfessirin elinden gelen gayreti gösterdiği, dikkate alınması gereken her hususun hakkını vermeye çalışıp, hevâsına da uymaktan kaçındığı durumlarda da yanlışa düşme ihtimali vardır.[148] Bu süreçlerden geçerek oluşan yorum çeşidinin ise, re'y'e bağlı yorum çeşitlerinin alt birimi olarak kabul edilen, yorumda müspet öznellik çeşidinin fıtrî imkânsızlıklara bağlı olarak ortaya çıkan öznellik kapsamında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Bu çeşit öznelliğin sebeplerini ise Kur'ân'a bağlı, tefsir ilmi usûlüne bağlı, tarihe ve topluma bağlı, müfessire bağlı öznellik şeklinde sınıflandırabiliriz.

Müfessirler, hem bir âyeti tefsir ederken doğru âyet/ler/le tefsir edebilmek için hem de diğer bir âyet veya âyetlerle yanlış irtibat kurma hatasına düşmemek için farklı iki alanda gayret göstermişlerdir. Bu iki alan; Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin temel ilkelerine ulaşmak ve ulaşılan metodu uygularken bazı Kur'ân ilimlerinden yararlanarak mevcut metotlarını desteklemektir.

Bu iki yaklaşım şeklinden istifade ediş keyfiyeti de ayrı öznellik alanlarının ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Herhangi bir yanlış yoruma sebebiyet vermeksizin, ister metinden isterse elde edilen metotların çeşitliliğinden veya özneden kaynaklansın

[148] Bu anlayış ve kabul kullanılan metodun ve yapılan yorumun mutlak olarak doğruyu yansıttığının kabul edilmemesi ve metot ve yorumun ilahlaştırılmaması için önemli bir parametreyi oluşturmaktadır.

uygulamadaki farklılıklar sonucunda oluşan farklı âyet veya âyetlerin, bir âyetin tefsirinde kullanımıyla gerçekleşen yorumlar, yorumda öznellik sınıflandırmaları içinde mukayyed öznelliğin alt birimi olan müsbet öznelliği ilgilendirmektedir. Mukayyed öznellik başlığında değerlendirilen müsbet ve menfî öznelliğin konumuz adına önemli iki etken olduğu görülmektedir. Oysaki metot açısından öznelliğin mutlak ve aşırı öznellik şeklinde marjinal kutuplarını kendinde toplayacak şekilde etkin bir konuma sahip olan öznellik çeşidi, müsbet ve menfî öznellikte olduğu gibi ana metodu değil, metodik açıdan tâlî bir safhayı ilgilendirmektedir.

Müfessirlerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri adına ortaya koydukları gayret ve oluşturdukları metot sonuçları itibariyle müspet ve menfî şeklinde ikiye ayırdığımız mukayyed öznelliği oluşturmaktadır. Buna karşın müfessirlerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri adına ortaya koydukları metot kadar önemli görülmeyen, ana metodun yanında destekleyici disiplinlerin de kabulü yorumda öznellik adına oldukça önemlidir. Bu disiplinlerin de varlığının ana metoda ek olarak kabul edilmemesi, yorumcuların ortaya koydukları metodu, mutlak doğrunun bir parçasıymış gibi gördüklerini bize göstermektedir. Bu durum ise bir noktada metodun ilahlaştırılması mânasına gelmektedir. Bu da yorumda öznellik sınıflandırmaları açısından mutlak öznelliğin alt başlığında yer alan metoda bağlı mutlak öznelliği oluşturmaktadır.

Müfessirin ortaya koyduğu metoda taparcasına bağlanmak yerine her ne metot oluşturulursa oluşturulsun diğer Kur'ân ilimleriyle desteklenmesi gerektiğini kabul etmesiyle birlikte yine farklı öznellik alanlarının oluştuğuna şahit olmaktayız. Bunlar, müfessirlerin ortaya koyduğu veya takip ettiği metodu desteklemek için hangi ilmi[149] tercih ettikleri[150] ve tercih ettikleri ilmi hangi derecede bir başarıyla kullandıklarına göre

[149] Her Kur'ân ilminin de kendi zatında bazı öznellik imkânlarını barındırdığı söylenebilir. Bu ise ayrı bir tez çalışmasını gerektirecek kadar kapsamlı bir mevzudur.

[150] Bir müfessirin bilmesi ve müracaat etmesi gereken ilimler (Lügat, Nahiv, Sarf, İştikak, Meânî, Beyân, Bedî', Kıraat, Kelâm, Fıkıh Usulü, Esbâb-ı Nuzûl, Nesh, Fıkıh, Hadîs, Vehbî ilm. Bkz. Süyûtî, *el- İtkân*, II, 1209-1212.) genel hatlarıyla bellidir. Fakat bazı müfessirlerin donanımları gereği, bazı Kur'ân ilimlerini daha yoğun olarak kullandıkları da bilinen bir gerçektir.

değişen yine mukayyed öznellik içerisinde yer alan menfî ve müsbet öznellik alanları olarak karşımıza çıkacaktır.

2.4.2.1. Tefsirin Ana Metodunun Belirsizliği

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznel oluşunun dayandığı en önemli gerekçelerden biri de pratikte hemen her âlimin bu tefsir çeşidine ait uygulamasına rastlamamıza rağmen, son zamanlardaki birkaç çalışmayı istisna edecek olursak[151] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin metodunu veren veya açıklayan bir müfessir bulunmamasıdır.[152] Belki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesine dair metodolojinin varlığı tartışılmadan önce bu tefsir metodunun üzerine bina edildiği Kur'ân'ın bütünlüğü meselesinin formülarize edilip edilmediğine bakmak gerekmektedir. Bütün tefsircilerin kabul ettiği üzere, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin temelini oluşturan Kur'ân'ın bütünlüğü hususu bugüne kadar açık bir şekilde formüle edilmemiştir.[153] Bu yüzdendir ki, bazı kimseler "bütünlük" denince bundan sadece "Kur'ân'ın bir bütün olarak kabul edilmesi gerektiğini" anlamışlardır. Bu zaten açık bir hakikattir. Kur'ân'ın bir kısmını alıp veya belli bir kaç âyetini göz önünde tutup diğer kısımlarını dikkate almamak,[154] Kur'ân'ın kendi içinde çelişki doğurabilir.[155] Oysaki Kur'ân'ın bütünlüğü daha önce belirttiğimiz üzere, dinî olarak temellendirmesi ve Kur'ân'daki pratiği

[151] Yapılan çalışmaları istisna edişimiz mutlak olarak anlaşılmamalıdır. Elbette yapılan çalışmalar ve bunların sonucunda elde edilen metotların öznelliğe açık keyfiyetleri de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznel taraflarını oluşturacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, işlediğimiz konunun metotların öznelliğini değil, belli bir metot belirlenmemiş oluşunun her müfessirin kendine göre pratiğinde gizli olan bir metot geliştirmiş olmasını sonuç vermesidir. Ayrıca tefsir literatütünü konu alan çalışmamız açısından hali hazırda elde edilmiş tamamıyla nesnel bir metodun varlığının, daha öncesinde oluşmuş olması hasebiyle tefsir tarihi için bir geçerliliğinin olmayacağı da ortadadır. Geçen yüzyıl içerisinde geliştirilmiş metotlar için bkz. Albayrak, İsmail, "Abdülhamîd el-Ferâhî ve Emin Ahsen el-Islâhî'nin Geliştirdikleri Kur'ân Tefsiri Metodolojisi", s. 71-6; Birışık, "Kur'ân'da İç Bütünlük: İslahi'nin Tefsir Yöntemi", s. 59-90; Mustansir Mir, "The Sûra as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'an Exegesis", in G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds.), Approaches to the Qur'an, London: Routledge 1993; Neal Robinson, Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text, SCM Press, London, 1996.

[152] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 178-9.

[153] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 95.

[154] Bakara, 2/85.

[155] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 95.

açısından birçok farklı veçhesi olan kapsamlı bir çalışmayı gerektirecek bir hususdur. Ayrıca Kur'ân'ın Kur'ân'ı hangi şekillerde tefsir ettiğinin net bir şekilde bilinmemesi yani ilmin mevzunun sınırlandırılamaması da bu metottaki belirsizliklerin oluşmasının en başta gelen sebepleri arasında sayılabilir.[156]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesiyle ilgili klasik eserlerde benzer noktalar dile getirilmiştir. Ancak eleştiri olarak dile getirilebilecek bir ifade ile tatminkâr bir içerik sunulamamıştır.[157] Genel olarak bir âyette kısa ve özlü (mücmel) biçimde zikredilen bir hususun başka bir âyette tavzih edildiği, mutlakın takyit ve âmmın da tahsis edilerek tefsir etmesi dışında bir yöntemden bahsedilmemiştir.[158] Bahsedilen hususların Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin temel metodunu oluşturduğu ve bu konuların klasik usûl eserlerinde ayrıntılı bir şekilde örnekleriyle işlendiği söylenebilir. Ancak bu içerik Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine özel değil genel olarak tefsiri ilgilendirmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirini sadece lafzî bir açıklama olarak anlamamak gerekmektedir. Bu Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirinin sadece bir çeşidini temsil etmektedir. Oysaki Kur'ân'ın anlaşılmasına vesile olan Kur'ân'dan edinilen her çeşit açıklama Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirinin farklı bir veçhesini oluşturmaktadır.[159] Bu açıdan bakınca Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin açık bir şekilde formülize edilmediği rahatlıkla anlaşılacaktır.

Müfessirler âyeti başka âyet veya âyetlerle açıklarken kendilerine göre bir yöntem kullanmışlarsa da bununla ilgili özel olarak bir metot değerlendirmesine girmemişlerdir.[160] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde her ne kadar tatminkâr bir içerik bu

---

[156] Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*; trc. Ömer Özsoy, Ankara: Bilgi Vakfı, 1995, s. 122; Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", İslamiyat, sy., 4, 2003, s. 73, 79; Karacelil, *Tefsir usûlünün yapısı ve işlevi*, s. 52, 54-5; A. Cüneyt Köksal, *Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2007, s. 19-35; Muhsin Demirci, "Tefsir İlim midir? Değil midir?", Tefsir Nasıl Bir İlimdir?, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010, 2011, s. 109, 111; Mustafa Karagöz, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?" Tartışmasına Tefsir Müktesebatı Çerçevesinde Bir Yaklaşım, Tefsir Nasıl Bir İlimdir?, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010, 2011, s. 206;

[157] Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, cilt: VIII, sayı: 2, s. 4.

[158] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 178-9.

[159] Ahmet Büreydî, "Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân", http://www.vb.tafsir.net/tafsir235/ .

[160] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 178-9.

zamana kadar sunulamamış olsa da bu durum bu konunun yabana atılabileceği[161] ayrıca tersten okumayla çözümlenebilecek tefsir literatürü içerisine serpilmiş metodolojilerin var olmadığı anlamına gelmemelidir. Son zamanlarda tefsirler üzerine yapılan çalışmalarda müfessirlerin kullandıkları bu yöntemler açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Kur'ân'ın Kur'ân'la açıklanmasına konu olan isim, fiil, edat, terkip ve cümle gibi unsurlar arasında değişik açılardan bağ ve irtibat kurulabilmektedir.[162] Herhangi bir ifadenin diğeri ile bağ ve irtibatından anlaşılması gereken şey ise o iki ifadenin şekil, yapı ve ifade ettiği mâna yönünden birbirine yakın, benzer ve uygun olması, aralarında çeşitli yollarla alaka kurulması durumudur.[163] Kurulan bu alakalara binaen de tefsir âlimleri, yöntemlerini pratik üzerinde uygulamışlardır.[164] İmam-ı Mâtürîdî ve Fahreddin Râzî'nin yöntemini ele alan araştırmalarda bu iki müfessirin âyetleri açıklarken tefsire konu edilen unsurlar arasında benzerlik (tanzîr: ifade, konu, amaç benzerliği vb.), zıtlık, eş seslilik (vücûh), eş anlamlılık (nezâir), türdeşlik (iştikak) ve özdeşlik (ayniyet) gibi ilişki özelliklerinden hareket ettiği görülmüştür.[165] Açıklama biçimleri içerisinden ise uzlaştırma, tahsis, takyid, örneklendirme, nesh, gerekçelendirme, anlamı zenginleştirme, sıla, anlamı netleştirme, kendi görüşünü destekleme, müphemâtı açıklama, hükmü açıklama, dolaylı katkı sağlama, zorlamalı ilişkilendirme biçimlerini kullanmışlardır.[166] Fakat konunun başında dipnotta belirttiğimiz üzere münferit olarak ortaya konan metotlar, nesnelliği elde etmiş olsalar bile uygulamada oluşabilecek aksamalardan dolayı ne kendileri için ne de genel geçer bir metodun olmayışından ötürü tefsir literatürünün tamamı için Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin metot olması zaviyesinden nesnel oluşunu garanti edememektedirler.

---

[161] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 196.
[162] Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 86
[163] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 99; Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 187.
[164] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 195.
[165] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 187. Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Niyazali Aripov, *Tefsir-i Kebir'de Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2005, s. 50-102; Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 139-221.
[166] Aripov, *Tefsir-i Kebir'de Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 20-50; Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 86-102.

2.4.2.2. Tefsirin Dayandığı Disiplinlerin Belirsizliği

Müfessirler, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde yardımcı öğelerden yararlanmaktadırlar.[167] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin Kur'ân'ı anlamak için en güzel metot olduğunu söyleyen İzzet Derveze'ye göre Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, hiç şüphesiz dil, münâsebet, üslûp, hüküm, konum ve açıklama sınırları içinde gerçekleştirilmesi gerekmektedir.[168]

"Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir" başlıklı bir doktora çalışması yapan Ali Karataş'a göre öznelliği engelleyici ölçütler de sunabilecek olan bu yardımcı öğeler, âyetleri tefsir ederken keyfiliği ve öznelliği engellemede önemli kaynaklar olarak kabul edilebilir. Bu kaynaklar Hz. Peygamber ve Sahabe'nin açıklamaları, vahyin indiği ortamın bilgisi,[169] Arap dilinin ifade ve üslûp özellikleri ve edebî sanatlardır.[170] Ayrıca metnin bağlamı[171] ve âyetler arasında ilişki kurmada mantıksal araçlardan da yararlanılmalıdır.[172] Kıraat farkları da âyetlerin birbiri ile ilişkilendirilmesinde dikkate alınabilir.[173] Nitekim müfessirler bu anlamda zaman zaman farklı kıraatleri de kaynak olarak kullanmışlardır.[174]

Kur'ân'ı kendi içinde açıklamak diğer kaynakları reddetmek anlamına gelmemektedir. Diğer kaynakların reddedildiği durumlarda ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en marjinal ve aşırı örnekleriyle karşılaşıldığı görülmektedir. Öznelliği engelleyici ölçütler sunan bu kaynaklar bağımsız olarak tefsirin kaynakları olabileceği gibi âyeti âyetle açıklamanın yardımcı kaynakları da olabilir. Dolayısıyla bunlar

[167] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 187.
[168] Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, s. 178.
[169] Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 130-4; Aripov, *Tefsir-i Kebirde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri*, s. 113-6.
[170] Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 102-15; Aripov, *Tefsir-i Kebirde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri*, s. 102-13.
[171] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 136; Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 121-30; Aripov, *Tefsir-i Kebirde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, s. 116-25.
[172] Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 134-9; Aripov, *Tefsir-i Kebirde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, s. 125-30.
[173] Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 115-8.
[174] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 187.

öznelliğin sınırını belirli bir noktada tutabilecektir. Bu kaynakların kullanımında farklı tercihlerde bulunulması, tercih edilen kaynaklardan ise çeşitli düzeylerde istifade edilebilmesi Kur'ân'ın Kur'ân'la yorumu için birçok öznellik alanı oluşturmaktadır. Ayrıca bu kaynakları dışlayarak âyetleri kendi keyfine ve hevâsına göre konuşturanların düşüncelerinin yanlışlığı ve oluşturdukları tefsir örneklerinin aşırı öznel keyfiyeti yine bu kaynaklar ve bütüncül bakış açısıyla gözler önüne serilebilir. Böylece âyetleri delâlet ettikleri mânaya uygun olmayacak şekilde irtibatlandırarak tefsir etmenin önüne de geçilebilir.[175]

2.4.2.3. Tefsirin Öznesinin Belirsizliği

Kur'ân tefsirinin rivâyet-dirâyet ayrımının yapıldığı eserlerin hemen hemen tamamında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri rivâyet tefsirinin en önemli kaynağı olarak geçmektedir. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz üzere rivâyet-dirâyet ayrımında olduğu gibi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin de rivâyetle tefsir anlayışı içerisinde değerlendirilmesi[176] ve sadece rivâyet ve nakletmeyle ilgili bir faaliyet olarak kabulü oldukça problemlidir.[177] Bu problem rivâyet tefsirinin mahiyeti ve kapsamı alanında oluşan tutarsızlıklardan, Kur'ân'ın Kur'ân'la yapılan her tefsirinin mutlak doğru ve nesnel olarak görülmesine[178] kadar birçok meseleyi içermektedir. Problemli hale gelen bu meselelerin temelinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin temellendirilmesi bölümünde işlediğimiz bazı noktaların bulunduğu söylenebilir. Özellikle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznesinin, her halükarda Allah (cc) veya Kur'ân'ın bizâtihi kendisi olarak görülmesinin, mutlak öznellik bölümünde işlediğimiz akîdevî açıdan da sorun oluşturan bir mahiyete sahip olduğu görülmektedir. Bu gibi problemlerden ötürü, son devirde yapılan birçok çalışmada Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznesinin insan olduğu bu yönüyle rivâyet değil de dirâyet tefsiri sayılması gerektiği belirtilmektedir.

---

[175] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 195.
[176] Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 55
[177] Adnan Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân Medhal ila Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İcazihi*, Beyrut 1991, s. 404.
[178] Bu durum mutlak öznellikle ilgili bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir.

Bu iddialar gerekçelendirilirken iki ana noktanın hedeflendiği söylenebilir. Birinci olarak Kur'ân'ın, ikinci olarak ise tefsir faaliyetinin mahiyeti bu ana noktaları oluşturmaktadır. Kur'ân'da kaynağı yine vahiy olan "şu âyet tefsir edilen (müfesser) şu âyet tefsir edendir (müfessir)" gibi herkese açık, belirli ve somut aynı zamanda müfessirin de bunu hazır bulduğu bir durum söz konusu değildir.[179] Hangi âyetin müfessir hangi âyetin müfesser olduğunu tespit, müfessirin gücü ve kudretine dayanmaktadır. Kur'ân'ın kendini beyânı; çoğunluk itibariyle O'nun beyâna, tefsire doğrudan bir katkısı olmayıp[180] "insana ve aklî melekelerine ait bir tefsir gayretidir."[181] Aynı zamanda özneye ait bir durumdur.[182] Kur'ân âyetlerinin açık, anlaşılır ve anlamlarının nesnel kabul edilmesi durumunda bile bir âyeti anlamaktan daha önemli olduğu düşünülen ancak öznenin gayretiyle ortaya çıkacak, âyetlerin içinde bulunduğu münasebet sisteminden doğan mânaların, ilişkisel (relational) oldukları söylenebilir.[183] Böylece hem Kur'ân'ın yapısı hem de âyetlerle ilgili yapılan tespit ve seçimlerin müfessire ait olması Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, aslında müfessirin dirâyetine ve dolayısıyla öznelliğine bağlı bir keyfiyet arz ettiğini göstermektedir.[184]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini, yorumcunun kendisine ve dirâyete bağlayan, bu yaklaşımın Kur'ân âyetlerini birbiriyle irtibatlandıran her yorumun mutlak olarak doğru kabul edilmesi gibi bazı sorunları çözdüğü söylenebilir. Bununla birlikte rivâyet-dirâyet

[179]Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 59; Pak, Zekeriya, *Tefsir El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yay., 2012, s. 175.
[180]Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 59.
[181] Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebi Hatim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: Kitabiyat, 2003, s. 106; Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 54-56.
[182] İbn Cemâ'a, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".
[183] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, s. 12-3. Kimi tercümelerde olduğu gibi metinde geçen ilişkisel (relational) kelimesinin izafî/göreli olarak Türkçeye çevrilmesi anlam sapmasına sebebiyet verecektir. Alıntı yapılan tercümeler ve bu tercümeler hakkında anahtar kelimelerin yanlış tercümesi ve kavramsallaştırmanın teorik alt yapı eksikliği sebebiyle kitabın aslından farklı olarak gerçekleşmesi şeklinde ileri sürülen tenkitler için bkz. Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan: Kur'an'da Allah İnsan ve İslam Düşüncesinde Islah (Modernizm)*; trc. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y., s. 26-7; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan: Kur'ani Dünya Görüşü'nün Semantiği*; trc. M. Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012, s. 44-5; Necmettin Gökkır, "Izutsu sonrası Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma Problemi", İslami Araştırmalar Toshihiko Izutsu 1914-1993 Özel Sayısı, 18, 2005/1, s. 76-81.
[184] Öztürk, Kur'ân, *Tefsir ve Usûl Üzerine -Problemler*, Tespitler, Teklifler, s. 14.

ayrımına gidilmeksizin, Kur'ân tefsirinde atılacak en sağlıklı adım ve takip edilecek en güvenilir yöntem olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin sadece yorumcuya değil aynı zamanda mu'ciz bir metnin sağladığı anlama ve yorumlama imkânına dayandığının unutulmaması gereklidir. Ayrıca konusu aynı olan bir kıssanın farklı yerlerde farklı şekillerde geçmesi[185] gibi birbiriyle ilgili olduğu açıkça anlaşılan âyetlerin[186] irtibatlandırılmasıyla oluşan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ağırlıklı olarak özneye değil metne bağlı olduğu söylenebilir. Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir eden müfessirin, ancak bu gibi istisnalarla,[187] tefsir eden âyetle tefsir edilen âyet arasındaki bağlantıyı kendisinin kurduğunu söylemek daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır.[188]

Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir ettiği ve âyetler arasındaki bağın herkes tarafından açıkça görüldüğü -kurulduğu değil- yerler haricinde yapılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin sahibine göre kategorize edilmesi daha doğru olacaktır. Bu şekilde yapılacak bir tasnifte Kur'ân metninin mu'ciz yapısı akılda tutulmak kaydıyla "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri"ni icra edene bakılır. Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir eden Hz. Peygamber (s.a.v) ise Hz. Peygamber'in tefsiri, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir eden Sahabe'den birisi ise, o Sahabî'nin tefsiri olarak değerlendirilir. Eğer Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir eden Tâbiîn'den birisi veya herhangi bir müfessir ise yine öznesine nispet edilerek değerlendirilir.[189]

Bir tefsirin oluşumu esnasında tefsir eyleminin kim tarafından gerçekleştirildiği oldukça önemlidir. Değişik vesilelerle buna vurgular da yapılmaktadır.[190] Kur'ân ancak kendi iç bütünlüğü içerisinde anlaşılabilir. Fakat Kur'ân'da var olan bu bütünlüğü, Kur'ân'ı açıklamak gayesiyle kendi zihninde yeniden tesis etmek, anlayan/yorumlayan özneye aittir. Dolayısıyla Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak da en nihayet bir dirâyet işidir. Tam bu noktada şöyle bir

[185] Kıssaların Kur'ân'daki tekrarları ve bu tekrarların özellikleri için bkz. Baş, Erdoğan, *Kur'ân'ın Üslubu ve Tekrarlar*, s. 49-55; Mamiş, *Kur'ân Tekrârlarına İstatistiki Bir Yaklaşım*, s. 57-61.
[186] Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 55.
[187] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde hangi alanda metnin hangi alanda ise müfessirin re'yinin ağır bastığı, "Bütünlük Çeşitleri" adlı başlıkta belirlenecektir.
[188] Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 55.
[189] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 8.
[190] Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 117.

paradokstan söz edilebilir: Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak sahih ve nesnel anlamın keşfedilmesine katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte söz konusu bütünlüğün yorumcunun zihninde, subjektif veya objektif faktörlerden etkilenen ve böylece kendi öznelliği oluşan yorumcu tarafından inşa edilmesi, ister istemez öznellik riskine yol açmaktadır.[191] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metoduyla yapılan tefsir; kaynağın mütevatir olması ve mu'ciz olan Kur'ân metninin bütünselliğinin etkisi sebebiyle aynı öznenin yaptığı diğer tefsirlere nazaran daha nesnel bir hüviyet taşımaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde âyetler arasındaki irtibatı açıklayan öznesine bağlı olarak, yapılan tefsirin nesnellik ve öznellik değerleri artıp azalacaktır. Ayrıca öznenin nesnel olmasını engelleyen, subjektifliğe sebep olan tüm hususlar Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri için de geçerli hale gelecektir.[192]

O halde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bağlamında anlatılan eylem, Kur'ân'ın değil, genel itibariyle müfessirin eylemidir. Bu sebeple doğruluğunun her zaman garantisi yoktur. Bağlamı ve maksadı farklı iki âyet grubunu müfessirin birbiriyle irtibatlandırmış olma ihtimali her zaman için mevcuttur. Bu çerçeve içerisinde "Kur'ân'ın bir kısmı diğer bölümlerini tefsir eder" sözündeki özneyi, tefsir eylemi açısından, yapılacak istisnalarla beraber, müfessir olarak ele almanın, tefsir usulü ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodolojisi açısından daha az riskli olacağı kanaatini taşımaktayız.[193]

2.4.2.4. Tefsirin Sınırlarının Belirsizliği

Kur'ân'ın kendisini tefsir ediş biçimini ana hatlarıyla; bir yerde umumî olarak gelen bir ifadenin başka bir yerde tahsis edilmesi (sınırlandırma), müphem olan bir lafzın başka bir bölümde belirli hale gelmesi, mutlak olarak verilen ifadenin diğer bir

[191] Öztürk, Kur'ân, *Tefsir ve Usûl Üzerine -Problemler, Tespitler, teklifler*, s. 20.
[192] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde doğru anlamayı engelleyen subjektif unsurlar için bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 58-71.
[193] Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 118.

yerde mukayyed olarak geçmesi (kayıtlama) şeklinde üç maddede özetleyebiliriz.[194] Bu maddelerde belirtilen hususlardan tamamen ayrı olmamakla birlikte Halis Albayrak bu maddelere ek olarak Kur'ân'ın kendisini tefsir ediş biçimini; garip (yabancı) kelimelerin açıklanması, ifadelerdeki ihtimallerin bir'e indirgenmesi,[195] kısa ve veciz ifadelerin geniş olarak açıklanması (mücmelin tafsili), ifadelerin mecazî oluşlarının tayin edilmesi, izahı güç hususların açıklanması, müşkillerin giderilmesi (uzlaştırma) gibi başlıklarda toplamıştır.[196] Zehebî ayrıca mâna takdirinde kıraat farklılıklarını dikkate almayı bu meyanda kabul eder.[197] Bu başlıklara bazı tedahüllerle birlikte, açıklama biçimlerini oluşturan; bir kelimeye birkaç mâna vererek kelimenin kavram çerçevesinin oluşması,[198] aynı konuya ait farklı aklî deliller içeren âyetlerle bir konunun isbatı,[199] bir âyetin diğer âyeti nesh etmesi[200] anlamı zenginleştirme ve netleştirme, görüşünü destekleme, gerekçelendirme, sıla, örneklendirme, hükmü açıklama, zorlamalı ilişkilendirme ve dolaylı katkı sağlama[201] gibi başlıklar da eklenebilir.

Genel teamüllerin böyle olmasına karşın Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin hem bir metot olarak benimsenmesini hem metotlaşmasını hem de bu metotla oluşturulacak tefsir ürünlerinin öznellik ve nesnellik değerlerinin belirlenmesini zorlaştıracağı düşüncesinden olsa gerek, Muhammed Aydın Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin kapsamının bu kadar geniş tutulmasına karşı çıkmaktadır. Muhammed Aydın'a göre "*Kur'ân'daki âyetleri birbirleri ile ilişkilendirmeyi "Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri" olarak değerlendirmek, çok iyimser bir şekilde israf olarak değerlendirilebilir. Çünkü bunun, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirin ötesinde bir şey olduğundan sonu da gelmez. Bazıları*

[194] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 29-30; Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 93; el-Kardavî, "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem", s. 59; Öztürk, Kur'ân, *Tefsir ve Usûl Üzerine -Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 14.
[195] Mükerrem, "Kur'ân-ı Kerim'in Kur'ân-ı Kerim'le tefsiri", s. 348.
[196] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 114-33.
[197] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 29-30.
[198] Mükerrem, "Kur'ân-ı Kerim'in Kur'ân-ı Kerim'le Tefsiri", s. 344-5.
[199] Mükerrem, "Kur'ân-ı Kerim'in Kur'ân-ı Kerim'le Tefsiri", s. 347-8.
[200] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bu başlıkla birlikte on sekiz başlıkta incelendiği bir makale için bkz. Büreydî, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".
[201] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 189.

konulu tefsir yaparken aynı konu etrafındaki âyetleri bu babtan değerlendirebilir.[202] *Bir başkası aynı kıssa ile ilgili âyetleri bir araya getirip bunun Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir olduğunu söyleyebilir, diğer bir başkası da Kur'ân'da çelişki görünümü veren âyetleri bir araya getirip âyetler ışığında çelişki sebeplerini ortadan kaldırmayı "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir" çeşidinden sayabilir. Dolayısıyla âyetler arasında bulunabilen her yakın veya uzak ilişkiyi, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri türünden saymamak gerekir.*" [203] Biz de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bu kadar geniş kapsamlı olarak algılanmasının, yukarıda sıraladığımız ve bunlara benzer birçok zorluğu beraberinde getireceği kanaatindeyiz. Bununla birlikte bu şekildeki geniş kapsamlı oluşu, bölümün başından beri vurguladığımız Kur'ân'ın bütünselliğinin sonuç verdiği de unutulmamalıdır. Bu sebeple kısıtlandırılmış bir alanda elde edileceği zannedilen nesnel bir yapı için, genelin sağlayacağı nesnellikten feragat etmek her koşulda doğru sonuca götürmeyebilir. Biz bu problemi ileriki bölümlerde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle ilgili alt başlıklar açarak gidermeye çalışacağız.

Kur'ân-ı Kerîm'in her bir âyetinin müstakil bir mânası olduğu gibi, her bir âyetin bu mânaya ek olarak siyâk ve sibakına, içinde bulunduğu sûreye ve Kur'ân'ın bütünlüğüne bakan farklı ve önemli bir veçhesi[204] ve bu veçhelerine bağlı olarak oluşan değişik mânaları da vardır.[205] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini yaparken de yukarıda saydığımız ve sayamadığımız Kur'ân'ın Kur'ân'ı açıklama yönlerinin tümünden istifade, hem Kur'ân'ın anlam zenginliğinin ortaya çıkmasına vesile olacak hem de Kur'ân'ın anlam zenginliğinden mahrum kalınmasını engelleyecektir. Elbette bu durumun, menfî ve müsbet öznelliği içinde barındırdığı da unutulmamalıdır.

---

[202] Enver Arpa'nın, Rivâyet ve dirâyet ayrımı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin metotlaşma sürecinde önemli bir yeri olan İbn Teymiyye'nin "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri"ni, günümüzdeki adlandırmasıyla "konulu tefsir"in içeriğini yansıtacak şekilde kabul ettiğini de belirtmeliyiz. Bkz. Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, Ankara: Fecr Yay., 2002, s. 207-8. Uygulamasıyla ilgili Bkz. a.g.e., s. 232-4.

[203] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 28.

[204] İzutsu, Toshihiko, *Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (trc. Selahattin Aydın), Pınar Yay., İstanbul t.y. s. 92.

[205] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 43-56.

2.4.2. Metodun Tedrici Olarak Gelişmesi Açısından Öznellik

İlimlerin tedrici olarak geliştikleri insanlık tarihinin ortaya koyduğu bir realitedir. Bu realitenin çeşitli ilim dallarındaki yansımaları ise o ilim dalına ait öznel sonuçları, zamana ve kişiye bağlılık, ait olma anlamında ortaya koymaktadır. İlimlerin gelişme süreci için nesnelliğe yaklaşıldığıyla ilgili bir genelleme yapılabilecek olsa da özellikle sosyal bilimlerde bu gelişme sürecinin nesnellik adına bazı gidip gelmeleri barındırdığı da bilinmelidir. Kur'ân'a dayalı her ilim gibi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri de tedrici olarak gelişmiş[206] ve bir metot olarak saydığımız öznellik unsurlarından etkilenmiştir.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bizâtihi Kur'ân tarafından başlatıldığını söylemiştik. Bununla birlikte genel kanı Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ilk olarak Hz. Peygamber tarafından uygulandığıdır. Sahabenin de bazen bir kesinlik arz edecek şekilde hüküm vererek, bazen de sadece Kur'ân'ın bütünlüğünden kaynaklanan âyetler arası benzerliği aktarıp herhangi bir hüküm belirtmeden bu metodu uyguladıkları bilinmektedir. İlk rivâyet tefsirleri göz önüne alındığında da bu metodun tahmin edilenden oldukça az kullanıldığına şahit olmaktayız. İmam-ı Şâfiî ile başlayan, her şeyin Kur'ân'da bulunduğu ve Kur'ân'a dayanılarak açıklanabileceği; Hz. Peygamber'in sünnetinin, sadece Kur'ân'ı lafzî olarak açıklayan bölümlerinin değil tümünün Kur'ân'ı tefsir ettiği düşüncesi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde önemli bir değişime sebebiyet vermiştir. Bu değişimin ardından özellikle yazılan dirâyet tefsirlerinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine ait örneklerin çoğaldığı rahatlıkla fark edilebilmektedir. Diğer Kur'ân ilimlerinin gelişimiyle özellikle i'caz'ul Kur'ân ilmi içerisinde nazm teorisinin kuvvetlenmesi ve buna bağlı olarak tenâsüp ve münasebet ilmindeki gelişmeler, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde metotlaşmaya doğru önemli adımların atılmasını sağlamıştır. İmam Mâtürîdî (333/944) ve Fahreddin Râzî (606/1209) örneklerinde görüldüğü üzere bu metotlaşma süreci sonrasında oluşan ilkeler, âyetlerin irtibat vecihleri ve açıklama çeşitleri ayrıca bunların diğer ilimlere arz

[206] Yıldız, "Ayet ve Sûreler Arasındaki Münasebet", s. 60.

edilerek desteklenmesi şeklinde uygulanmıştır. Uygulama örneklerinin verilmesine rağmen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin teorisine ait bir açıklamanın yapılmadığını da bir önceki bölümde belirtmiştik.[207]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesinin metodlaşma sürecinin belirlenmesinde İbn Teymiyye'nin (728/1327) de özel bir yerinin olduğunu belirtmek gerekir. Tefsir usûlü eserlerinde daha öncesinde bazı işaretler olmakla birlikte bir kategorizasyonu ifade edecek şekilde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, Kur'ân tefsirinin en iyi yolu olduğu ilk defa İbn Teymiyye tarafından belirtilmektedir. Bu tespitin önemiyle birlikte ayrıntılı bir içerik verilmediği de ayrı bir gerçektir. İbn Teymiyye'den sonra yapılan bu konuya dair açıklamalar ise meseleyi vuzuha kavuşturmaktan çok, tam bir geçiş dönemi hüviyetiyle bazı metodik problemleri de ortaya çıkarmıştır.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri son iki asırda çok farklı anlayışlar içerisinde temsil edilmiştir. Bunlara; Ehl-i Kur'ân ekolü, edebî ve konulu tefsir metodu, Mustansir Mir, Izutsu, Robinson ve Islâhî gibi âlimlerin oluşturdukları Kur'ân'ın bütünselliğini öne çıkartan metotlar örnek olarak verilebilir.[208] Bu yaklaşımlardan biri olan her şeyin vahiy kaynaklı olarak açıklanması gerektiği görüşünün süreç içerisinde beraberinde getirdiği[209] Kur'ân'ın sadece Kur'ân'la tefsir edilmesi gerektiği düşüncesi, oldukça problemli bir tavrı oluşturmaktadır. Kur'ân'ın anlaşılır kılınması ve bizâtihi Kur'ân'ın kendisinin muhataplarına (öncelikle Müslümanlara ve sonrasında tüm insanlığa) ulaştırılması gerektiğine vurgu yapan bir diğer yaklaşımın ise oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımın pratik sorunlar ekseninde oluşması, teoride eksik yanların

[207] İlk dönem müelliflerinin hiçbirisi bugünkü mânasıyla bir tefsir metodolojisi ortaya koyduğundan bahsetmemektedir. Acaba bunun nedeni; o dönemde tefsir metodolojisi anlamında bir anlayışın olmaması mıdır? Yoksa burada söz konusu olan neden; bir şahıs olarak, ilâhî kelâmın bir metodolojiyle sınırlanması gibi bir durumu kabul etmemeleri midir? Veya farklı nedenlerle onun özel bir usûlünün belirlenmesinin imkânsızlığına inanmalarından mı kaynaklanmaktadır? Bkz. Karacelil*, Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, s. 76.

[208] Bu yaklaşımlar la ilgili ayrıntılı bilgi "bütünlük çeşitleri" içerisinde verilecektir.

[209] Tefsirle ilgili yapılan araştırmalarda genellikle bu yönelim İslam geleneği içerisinden temellendirilmeye çalışılsa da son iki asırda ortaya çıkan Kur'ân'ın sadece Kur'ân'la anlaşılabileceği düşüncesine dayanan yönelimlerin ağırlıklı olarak batı kaynaklı oldukları söylenebilir. Genel olarak Avrupa'da meydana gelen fikrî ve ilmî hareketlerin İslam alemine etkisi için bkz. Soysaldı, *Nüzülünden günümüze Kur'ân ve Tefsir,* s. 257.

oluşmasına sebebiyet vermekle birlikte muhataplarının üzerinde "etkinlik" vasfına sahip olduğu görülmektedir. Kur'ân'ın bütünlüğüne vurgu yapan ve metot merkezli olarak ortaya çıkan anlayışın ise diğer yaklaşımlara nazaran Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin nesnellik değerine daha fazla vurgu yaptığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Bu süreç içerisindeki Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirinin mutlak nesnellik arz ettiği zaten inanca bağlı bir konudur. Hz. Peygamber'in yaptığı Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ise aynı kaynakla müeyyed olduğu bilinmektedir. Böylelikle bu tefsiri de nesnel olarak kabul etmeliyiz.[210] Sahabenin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsirinin sonraki tüm tefsirlere rüçhaniyetinin varlığıyla birlikte öznelliğe açık olmasını gerektiren durumların da olduğu, sahabe kavlinin hüccet oluşunun tartışıldığı eserlerde ayrıntılarıyla yer almaktadır. İlk dönem rivâyet tefsirlerinde bulunan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin nesnellik değeri rivâyetin sıhhatine göre değişiklik arz etmektedir. Dirâyete ve ictihada bağlı olarak yapılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bu tefsiri destekleyen unsurların ilim dalları içerisindeki gelişimiyle git gide nesnelliğe yaklaşan bir süreci teşekkül ettirdikleri söylenebilir. Bununla birlikte bu yorumların öznesinin yani müfessirlerin dirâyetlerinin göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Sadece Kur'ân kaynaklı bir yorumlamayı kabul eden görüşün Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri adına en marjinal ve nesnellikten oldukça uzak örnekler verdikleri görülmüştür. Yorumlamada anlatma safhasını öne çıkartan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir yaklaşımlarının nesnellik değerini, öncelikli olarak amaçlarına ulaşmaları belirleyecektir. Kur'ân'ın bütünlüğünü formülize ederek ortaya konan metotların ise nesnellik değerlerinin bir önceki yönelime göre oldukça yüksek olduğu söylenebilir.

[210] Bu iki tefsirin bağlamlarıyla beraber nesnel oldukları ayrıca belirtilmelidir. Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirinin bağlam sınırlandırmasının biraz daha zor olduğu da söylenebilir.

2.4.3. Metodun Uygulamasının Zorluğu Açısından Öznellik

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri diğer tefsir çeşitlerine göre mesuliyeti açısında daha zor olan bir tefsir türüdür.[211] Yapılan yorumun özellikle re'y kaynaklı olmasına rağmen, Kur'ân'ın Kur'ân'la te'vîli değil de kesin ve katiyetine vurgu ile Allah (cc) adına konuşma ve Allah'tan (cc) rivâyet etme mânasına gelen tefsirle[212] tavsif edilmesinin bir Müslümana yüklediği manevi sorumluğun, söz konusu zorluğun en önde gelen tarafı olduğu ortadadır. Ayrıca bu zorluğun öznelliği değil nesnelliği sonuç vereceği de oldukça açıktır. Konumuz açısından ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir etmenin zorluğunun en önemli tarafının, Kur'ân'ı doğru anlamak için büyük öneme haiz olan[213] Kur'ân'ın bütünlüğüne nüfuz edebilme olduğu söylenebilir. Kur'ân'ın bütünlüğüne vakıf olmadaki zorluk ise bu vukufiyetin ya hiç olmamasını ya da eksik veya yanlış olma, kişiden kişiye değişme ihtimalini, dolayısıyla öznelliği sonuç vermektedir. Pratikte de hemen her müfessir, tefsir eden âyet ile tefsir olunan âyeti bu faaliyeti zorlaştıran çeşitli sebeplerden dolayı farklı anlayabilmiş veya tefsir eden âyeti yakalayamamış[214] sonuçta bu metodun zorluğunu eserleriyle belgelendirmişlerdir.

Çağdaş araştırmaların ortaya koyduğu gibi rivâyet tefsirlerinde, rivâyet tefsirlerine kaynaklık eden Hz. Peygamber'in ve sahabenin uygulamalarında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine örneklik teşkil eden rivâyetler oldukça azdır. Bu da bu işin zorluğunu göstermektedir.[215] Rivâyetlerin az oluşu ise Hz. Peygamber veya sahabenin Kur'ân'ın bütününe nüfuz etmediği şeklinde yanlış bir kanaate yönlendirmemelidir. Bu durumun ilmin gelişiminin bir süreci gerektirmesine bağlanması, bu sürecin ise zorlu olduğunun ifade edilmesi daha tutarlı gözükmektedir. Hem Kur'ân'ın bütünlüğüne nüfuzun zorluğu hem de süreç içerisinde çoğu müfessirin bu konuda zorlanmaları sonucunda bazı İslam

---

[211] Elnur, Aliyev, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, Bakü Devlet Üniv. İlahiyyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuasi = Bakü Devlet Üniv. İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası, 2008, sayı: 10, s. 425.
[212] Kasımi, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Said Cemaleddin, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*; trc. Sezai Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990. s. 153-6.
[213] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 43.
[214] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 43
[215] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 59.

âlimleri Kur'ân'ın bütünlüğünü oluşturan unsurların bir kısmını inkâr etmiş[216] hatta birçok oryantalist Kur'ân'ın üslûbundan kaynaklanan bu zorluğu O'nun kutsal kitap olmaması şeklinde yorumlamıştır.[217] Ayrıca genelde Kur'ân'ı doğru anlamanın özelde ise Kur'ân'ın bütünlüğünü anlamanın sadece dil ve dilin özelliklerine bağlanması ve böylece kolaylığının delillendirilmesi yanlıştır. Nitekim "bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar"[218] ifadesi, ana dilleri Arapça olan bir topluma indiğine göre bu âyet, sözün muhataplarının dilin kendisini değil,[219] Allah'ın (cc) muradının ne olduğunu anlamadıklarına işaret etmektedir.[220]

2.4.3.1. Varoluşsal

Bilindiği gibi Kur'ân yirmi üç yıl zarfında olaylara binaen tedrici olarak peyder pey nâzil olmuştur. Bu bağlamda Kur'ân'da zikredilen olaylar ve konular, bu süre içerisine serpiştirilmiş vaziyettedir.[221] Kur'ân'ın yirmi üç yıllık tenzil sürecinde, hayata dair bütün İlâhî müdahalelerin, belli ihtiyaç ve şartların oluşturduğu bir ortamda parça parça gerçekleştiğini düşünürsek, bunların arasında tanışık ve irtibatlı olanları, yani bir bütünün dağınık parçaları durumundaki bölümleri bir araya getirmenin ne kadar ciddi bir iş olduğunu daha iyi anlayabiliriz.[222]

Bu gayret ve çabanın ciddiyeti ve zorluğu dolayısıyla bu parçaları bir araya getirip olaylar arasında irtibat kurarak Kur'ân'ın bütünlüğünü sağlamak bir dirâyet işi olup aynı zamanda müfessirin öznelliğine de bağlıdır.[223] Aslında bu zorluk, oluşturulan

---

[216] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 977; Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 90.
[217] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 88.
[218] Nisâ, 4/78.
[219] Kur'ân'ın indiği dönemde anlaşılmazlığı konusunda ne inananlar ve ne de inanmayanlar tarafından ileri sürülen bir iddianın bulunmadığı bilinmektedir. Bkz. M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., Konya, 1995, s. 27. Krş Bakırcı, *Mealimü't-Tenzil'in Rivâyet Tefsirleri İçindeki Yeri*, s. 11; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, I, 469.
[220] Kasımî, *Tefsirü'l-Kasımi: Mehasinü't-Te'vil*, I, 51; Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Said Cemaleddin Kasımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*; trc. Sezai Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 53. Ayrıca bkz. Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 65.
[221] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 59.
[222] Kesler, "Kur'ân-ı Kerîm'in Bütünselliği Üzerine Bir Yöntem Denemesi", s. 572.
[223] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 59.

metotların doğruluğunu, bu alanda gayret gösteren müfessirlerin samimiyetini belirlemek üzere bir ölçüt ve mihenk taşı gibi de işlev görebilir.[224] Bu anlayışın egemen olduğu bir bakış açısıyla Kur'ân'ı incelemek, birçok âyetin tefsiri, iniş sebebi ve münasebeti bağlamında tefsir kitaplarında çokça yer verilen birçok rivâyetin sahihliğinin, zayıflığının ve yanlışlığının da ortaya çıkmasına yardımcı olur. Kapsamlı ve geniş boyutlu bu hususa[225] önem verilmesi ise nesnelliğe vesile olabilir. Bu ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde ve Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine yapılan çalışmalarda ancak mükemmel düzeye gelindiğinde görünür hale gelebilecek bir husustur.

İlk seviyelerde ve zamanlarda ise bu zorluk; müfessirin gayret sarf etmeden, adeta müfessir (tefsir eden) âyetle müfesser (tefsir edilen) âyetlerin çok kolayca, basit ilişkilerle birbirlerini tefsir ettiklerinin, bunların hangileri olduğuna dair bilgiye ise Kur'ân'a müracaat etmekle hemen ulaşılabileceği düşüncesi içerisinde kendini göstermektedir. Yanlış umdelerle ayakta tutulmaya çalışılan bu görüş dolayısıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini güvenilir, sağlam ve nesnel bir metod olduğu zannedenler için,[226] Kur'ân bütünlüğünün zorlu yapısı öznelliğin yorum çeşitleri içerisinde değerlendirdiğimiz marjinal yorumlarla karşı karşıya kalınmasını kolaylaştıracaktır.

2.4.3.2. Metinsel

Nesnelliği ve öznelliği sağlama açısından varoluşsal/metinsel şekilde tasnif ettiğimiz Kur'ân'ın bütüncül olarak anlaşılmasının zorluğu meselesinin temelinde, varoluşsal olarak tenezzül (Kur'ân âyetlerinin tedrici olarak peyder pey nuzülü) olduğu gibi metinsel olarak da yine tenezzüle bağlı bir şekilde ortaya çıkan iki özellikten bahsedilebilir. Bunlar ise Kur'ân metninin girift yapısı ve Kur'ân'da geçen kelimelerin geçirdiği anlam değişiklikleridir.

---

[224] Krş. Kesler, "Kur'ân-ı Kerîm'in Bütünselliği Üzerine Bir Yöntem Denemesi", s. 572.
[225] Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, s. 178.
[226] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 43

2.4.3.2.1. Metnin Girift Yapısı

Kur'ân'da inanç esasları, kâinatta Allah'ın (cc) varlığını ve birliğini gösteren âyetler, ahlaki prensipler, şer'î hükümler, kıssalar; ibretler, davet ve öğütler, nasihatler, azarlamalar, korkutmalar, emir ve yasaklar, teşvik, inzar ve sakındırmaların mu'ciz, belîğ ve vecîz[227] bir şekilde ifade edildiği gibi son derece de girift bir üslûpla ele alındığı bir vakıadır.[228] Bu girift üslûp sebebiyle Kur'ân, ele aldığı konuları çoğunlukla aynı yerde bir veya alt alta sıralanan birden fazla paragrafta çözümlemez. Aynı şekilde üzerinde durduğu konuyla ilgili birçok şeyi ve nihâî olarak son sözü aynı yerde söylemez. Ayrıca değinilen konular başlıklar ve alt başlıklar altında sistemli olarak da sıralanmazlar. Aksine problemlere getirilen çözümler, çeşitli konularda yapılan açıklamalar çoğunlukla farklı âyet grupları ve sûreler arasına serpiştirilmiş durumdadır.[229] Bütün bunlara ilaveten, bir takım çözüm önerilerinin ve verilmek istenen mesajların bazen konuyla ilgili, bazen de ilk bakışta konuyla ilgisizmiş gibi gözüken âyetlerin satır aralarına yerleştirilmiştir.[230]

Kur'ân üzerine yaptığı semantik çalışmalarıyla tanınan Toshihiko İzutsu (1914-1993), Kur'ân bütünlüğüne vakıf olmanın zorluğu ile ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

> "Kur'ân'da belli başlı kavramları, yani Kur'ân'ın âlem tasavvurunun oluşumunda belirleyici bir rol oynamış gibi görünen kavramları analitik ve metodolojik olarak inceleyerek, Kur'ân'dan bu türde canlı bir dinamik ontoloji çıkarmak ilk bakışta oldukça basitmiş gibi görünebilir. Mesela, Allah (cc), İslam, nebi, iman, kâfir gibi çok önemli

[227] Abdulcelil Candan, *Ulemâyı Uzun Süre Düşündüren Anlaşılması Güç Âyetlerin Tefsîri (Müşkilü'l-Kur'ân)*, Kitap Dünyası, Konya, 2001, s. 33.
[228] Ebu'l-A'la Mevdudî, *Kur'ân'ı Anlamak İçin Temel Prensipler*, trc. M. Söylemez, Adana 1969, s. 9. Kur'ân'ın tertibinin diğer kitaplardan farklı oluşu için bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 20-1; Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 41.
[229] Kur'ân uslübunun bu ve buna benzer özellikleri, Kur'ân metninin sözlü kültürü yansıtıyor oluşuna da bağlanabilir. Şu farkla ki Kur'ân'ın sözlü yazılı veya imaj kültürünü yansıtıyor oluşu Kur'ân'ı o kültürün ürünü olarak görmeyi gerektirmemektedir. Erten, İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik, s. 175-90; Zülaloğlu, Temel kaynağımız Kur'ân: Kur'ân tek kaynak mı, temel kaynak mı?, s. 51-61.
[230] Kesler, "Kur'ân-ı Kerîm'in Bütünselliği Üzerine Bir Yöntem Denemesi", s. 560.

> Kur'ân sözlerini toplayıp Kur'ân'da ne anlam verdiklerine bakmakla bu işin yapılmış olacağı sanılabilir. Fakat hakikatte mesele öyle sanıldığı kadar basit değildir. Çünkü bu kelimeler Kur'ân'da birbirinden ayrı, yalın halde bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın bir ilişkisi vardır. Bu kelimeler, somut anlamlarını, birbiriyle olan bu ilişki sisteminden alırlar. Diğer deyişle bu kelimeler kendi aralarında büyük, küçük çeşitli gruplar teşkil ederler ve birbirlerine muhtelif yollarla bağlanırlar. Bu suretle sonunda gayet düzenli bir bütün, son derece karmaşık kavramsal ilişkiler ağı kurarlar. İşte önemli olan husus, bu kavramsal sistemini yakalamaktır."[231]

1930 yılında vefat eden Ferâhî'den uzun süre ders alan, Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine ürettiği teoriye bağlı olarak, 1967-1980 yılları arasında 8 cilt halinde "Tedebbür-ü Kur'ân" adlı tefsirini tamamladıktan sonra 15 Aralık 1997'de Lahor'da vefat eden Islâhî'ye[232] göre, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri çok fazla veçhesi olan bir mesele olduğu için yüzeysel araştırmayla sonuca ulaşılamaz.[233] Her bir cümle ve kelime üzerinde dikkatli bir şekilde ve derinliğine düşünülmesi gerekir. Bazı insanlar bu konuda eskilerden gelen bilgilerle yetindikleri için ulaşılması gereken sonuca ulaşamamış ve Kur'ân'ın anlaşılması için çok önemli olan bir vasıtadan yararlanamamışlardır. Kendisi ise Kur'ân'da aklına takılan önemli soruların cevaplarını yaşanılan sürecin zorluğuyla birlikte en sonunda yine Kur'ân'da bulduğunu önemle ifade eder.[234] Aynı şekilde Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine doktora yapan Halis Albayrak da âyetler arası irtibatı kurmanın, çoğu zaman yoğun bir zihni konsantrasyon gerektirdiğini söylemektedir. Bunun için de Kur'ân'ın birçok yerinde Kur'ân üzerine düşünülmesinin istendiği söylenebilir.[235]

---

[231] Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an,* s. 4; Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*; s. 18; Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan,* s. 35.

[232] Albayrak, İsmail, "Abdülhamîd el-Ferâhî ve Emin Ahsen el-Islâhî'nin Geliştirdikleri Kur'ân Tefsiri Metodolojisi", s. 70-1.

[233] Bu sözü, Gazzâlî'nin tefsirin geneli ile ilgili "Kişi, Kur'ân için pek çok yön ve anlayış biçimleri ortaya koyamadıkça derinlemesine bir anlayış elde edemez" şeklindeki sözünün Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine uyarlanması olarak da düşünebiliriz. Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, I, 290; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 154; Kılıç, Sadık, "Tefsirin Güncelliği, Kur'ân'ı Diri Bir Okuyuştur", s. 40.

[234] *Mebâdî-i Tedebbür-i Kur'ân,* 58-61, 215; *Tedebbür-i Kur'ân,* I, 27-8; nakleden Birışık, "Kur'ân'da İç Bütünlük: İslahi'nin Tefsir Yöntemi", s. 68.

[235] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 55; ilgili âyetler için ayrıca bkz. Bakara, 219, 266; Nisâ, 82; Mâide, 75; Yûnus, 24; Ra'd, 3; Nahl, 44; Müminûn, 68; Sâd, 29; Muhammed, 24; Haşr, 21.

2.4.3.2.2. Kelime Anlamlarının Dinamik Yapısı

Genel olarak dildeki kelimeler birbirleriyle ilişkileri açısından çok girift bir ağ teşkil etmektedirler. Çeşitli ilişkilerden doğan kelime hazinesinden beslenen Kur'ân kelimeleri de birçok bakımdan çok değişik ve karışık yollardan birbirleriyle bağlantılıdır.[236] Bu bağlantıları basit ve kolay ilişkiler bağı olarak algılamanın yorumcuyu bazı hatalara götüreceğini söylemiştik. Kur'ân'ın kendi kendini tefsir etmesini aynı kelimelerin birbirini açıkladığı şeklinde düşünmek de bu yanılgılar arasındadır. Eş anlamlı olarak kabul edilen kelimeler için, çoğu zaman bu kelimelerin aynı anlamda görülüp nüansların kaçırılmasında da rastladığımız bu yanılgı[237] Kur'ân'da geçen bir kelimenin her zaman aynı anlamda olduğunun kabul edilmesi durumunda oldukça büyümektedir. Zira Kur'ân'ın pek çok kelimeye[238] yeni anlamlar yüklemesinden kaynaklanan bir anlam gelişmesi söz konusudur;[239] o denli ki, nüzûlü yirmi yıldan fazla süren bir metinde "Şu kelimenin anlamı budur." demek oldukça zordur. Nitekim bu mülahazayı çağdaş dönemde Muhammed Abduh ve Emin el-Huli de dile getirmiştir.[240] Bu ifadelerden hareketle Kur'ân kelimelerinin "seyyâl" olup dinamik bir mahiyet arz ettikleri söylenebilir.[241]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kapsamlı ve çok boyutlu olup öznenin etkinliği olmadan hemen elde edilecek, sanıldığı gibi kolay bir husus değildir. Bu metodun zorluğunun bir başka sebebi de metnin uzun bir süreçte oluşmasından

[236] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve insan*, s. 25-27.
[237] Muhammed b. Ziyâd İbn Arabî (231/845) bu hususta şöyle demektedir: "Arab'ın tek manâya hamlettiği iki lafzın birinde, ötekinde olmayan bir anlam vardır." Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Rağıb el Isfahani Örneği-*, Van: Bilge Adamlar, 2009, s. 13
[238] Bu kelimelerden olan 's-b-h' kökü ilk başta *yüzmek* kök anlamından *tenzîh, temize çıkarmak, temiz olmak; ululamak; yüce olmak* gibi asıl anlamlara (ki metnin grift yapısıyla kast edilen bunlar olmaktadır.) sonrasında ise *namaz, zikir, dua; övgü, övme; şükretme, hamdetme; ululuk, görkem, şan, ün; tesbih aleti; yüzücü, yüzgeç; gemi, at, melek, yıldız* şeklindeki dolaylı/yan/ türemiş anlamlara (ki bu anlamların tefsir literatürünü ilgilendirdiği söylenebilir.) doğru bir genişleme göstermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Türkmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Brk', 'Sbh'ye 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi*, s. 318-9.
[239] Krş. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 22; Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, *Menar Tefsiri*, I, 35.
[240] Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Te'vîli Sorunsalı", s. 30.
[241] Ali Özek, *el-Vücuh ve'n-Nazair: (Kur'ân'daki Çok Anlamlı Kelimelerin Farklı Manaları ve Benzerleri)*; haz. Ali Özek, İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993, s. 27.

kaynaklanmaktadır. Zira zaman içerisinde kavram ve ifadelerin anlam içeriğinde gelişme, hatta yer yer değişmeler olabilmiştir.[242] Keza, aynı kökten türeyen kelimeler, değişik ortamlarda farklı anlamlar kazandığı gibi, kök itibarıyla büsbütün farklı olan kelimeler birçok yerde aynı anlamı vurgulayabilmektedir.[243] Nitekim Kur'ân kelimelerinin bu yapısı bu zorluğun bir ilim dalı olarak gelişmesine sebep olmuş, el-*Vücûh ve'n- Nezâir* Kur'ân metninin bu zorlu yönünü inceleyen bir ilim olarak Kur'ân ilimleri arasında yer almıştır.[244]

2.4.4. Metodun Uygulanmasındaki Farklılıklar, Tutarsızlıklar ve Aşırılıklar Açısından Öznellik

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodu hakkında şimdiye kadar açtığımız tüm başlıklar teoriyi ilgilendirmesi hasebiyle soyut bir mahiyet arz etmektedir. Bu soyut mahiyetin ise konunun anlaşılırlığını zorlaştırdığı açıktır. Oysaki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunu ilgilendiren uygulamaları ele almayı düşündüğümüz bu bölümün daha anlaşılır bir keyfiyet arz ettiği söylenebilir. Gücünü uygulamalarla ilgili verilen örneklerin somut oluşundan alan bu bölümün ayrıntılı olarak incelenmesi, yorumda öznellik gibi anlaşılması zor bir konunun Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirindeki tezahürlerini rahatça görebilmek açısından önemlidir.

Bu sebeple Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunu öznelleştiren diğer sebeplerin toplamıyla hemen hemen aynı hacimde işlemeyi düşündüğümüz bu bölümü ayrı bir başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk. Bu şekildeki değerlendirmeyle iki fayda umduğumuz söylenebilir. Bunların birincisi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin uygulamalarındaki öznelliği bize müşahhas bir şekilde gösterecek olan, bu metotla ortaya konulmuş yorumların ayrıntılı bir şekilde tahlil edilebilmesidir. İkinci olarak ise tezimizin birinci bölümünde "Yorumda Öznellik Sınıflandırmaları" ile tezimizin ikinci bölümünde işlediğimiz "Re'y Tefsirinde Öznellik Sınıflandırmaları"nın ve en

[242] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 43
[243] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 22.
[244] Süyûtî, *el-İtkân*, I, 381.

nihayetinde tezimizin üçüncü bölümünün ilk kısmını teşkil eden "Kur'ân Yorumu Açısından Öznellik Sınıflandırmaları"nın pratiğini ayrıntılı bir şekilde göstermektir. Böylelikle bu başlıkta işlenilmesi gereken Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir örneklerinde görülen farklılık, tutarsızlık ve aşırı yorum örneklerini "Yorumda Öznellik Sınıflandırmaları Açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri" bölümünde incelemeye çalışacağız.

2.4.5. Metodun Rivâyet- Dirâyet Tefsirine Aidiyeti Açısından Öznellik

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunu öznelleştiren sebepler arasına yerleştirdiğimiz bu başlık direkt değil dolaylı olarak öznellik ve nesnellikle alakalıdır. Istılâhî olarak olmasa da metodik olarak tartışmalı bir hüviyet arz eden Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin "me'sûr tefsir" olarak isimlendirilmesi[245] bu dolaylı sebebi oluşturmaktadır. Algılarımızın yaşadığımız çağa ve bilimsel telakkilere göre şekillendiği düşünüldüğünde ortaya koyulan sebebin dolaylı oluşu etkinliğinin azlığı mânasına gelmemelidir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunu öznelleştiren sebepler arasında rivâyet-dirâyet ayrımını saymamızın sebebini oluşturan bu telakkinin özellikle Zürkânî ve sonrasında oluştuğu görülmektedir. Bu anlayışa göre Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivâyet tefsiri içerisinde değerlendirilmesinin, bu metodun nesnel olarak algılanması mânasına geldiği söylenebilir. Bu durumda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznesi, belirsizlikleri, zorluğu ve bunun gibi sebeplere bağlı olarak bu metodun dirâyete bağlı olması gerektiren bulgular kadar rivâyet tefsirine ait olmadığını gösteren sebepler de öznelliğini göstermiş olacaktır.

Bu arada bizim görüşümüzün rivâyetin dirâyetten, dirâyetin ise rivâyetten müstağni kalamaması[246] sonucunda, rivâyet tefsirinde az olmak kaydıyla, rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin her ikisinde de kendi mahiyetlerine bağlı olarak öznel yönlerin olabileceği şeklinde olduğunu hatırlatalım.

---

[245] Adnan Zarzur, *Ulûmu'l-Kur'ân Medhal ila Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İcazihi*, Beyrut 1991, s. 404.
[246] Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı", s. 162; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: DİB Yay., 1998, II, 236.

Rivâyet tefsiri genel olarak Sahabe, bazı ihtilaflarla Tâbiîn,[247] istisnaî diyebileceğimiz bir kaç görüşle de Etbâu't-tâbiîn dönemiyle[248] sınırlandırılmıştır. Çağdaş bir telakkiyle[249] rivâyet tefsirinin Sahabe veya Tâbiîn dönemleri gibi bir zaman dilimi ile sınırlandırılması "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri" türünün nasıl me'sûr/rivâyet tefsirinden sayılacağı problemini ortaya çıkarmıştır.[250] Bu problemin sebeplerini üçe ayırabiliriz; rivâyet tefsirinin belli bir zamanla sınırlandırılmasına rağmen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine tüm dönemlerdeki tefsir kitaplarında rastlanması, rivâyet tefsiriyle ilgili belirlenen dönemlerdeki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin azlığı, dönem olarak bu sınırlandırmaya girmeyen ve özellikle dirâyet tefsiri olarak vasıflandırılan tefsirlerde, bu metotla yapılan yorumlarla daha fazla karşılaşılması.

Tefsir literatürüne baktığımızda Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin sadece belirlenen dönemlerle sınırlı değil her dönemde uygulamalarına rastlanacak bir tefsir metodu olduğu görülür.[251] Rastladığımız örneklerin dönemsel yoğunlukları ise ayrı bir önem arz etmektedir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, ilk dönem rivâyet tefsirlerinde yoğun olarak kullanılan bir yöntem değildir.[252] Bu konuda İbn Ebi Hatim'in (327/938) tefsirindeki tefsir malzemesine dair şu tespit oldukça önemlidir: "Gerçekten de İbn Ebi Hatim'in tefsirinde örneği en az olan rivâyetler, 'Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirine örneklik teşkil eden rivâyetlerdir."[253] Ayrıca ilk dönem rivâyet tefsirlerinde az rastlanan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yönteminin de sonraki dönem rivâyet tefsirlerinde artarak kullanıldığı görülmektedir.[254] Bu konuda Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir metodu yönüyle öne

[247] Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 13; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, I, 154; Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 347; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 228; Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize*, s. 285; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 244.
[248] Suphî Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Terc. M. Said Şimşek), Hibaş Yay. Konya, s. 232.
[249] Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 10; Zehebî, *et-Tefsir ve'l- Mufessirûn*, I, 152; Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 358; Sabûni, M. Ali, *et-Tibyan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 63.
[250] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 2.
[251] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 28.
[252] Türcan, *Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesîr (Ö.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*, s. 68-9.
[253] Koç, *Mehmet Akif, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 105.
[254] Türcan, *Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesîr (Ö.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*, s. 69.

çıkan İbn Kesir'in tefsiri örnek olarak verilebilir.[255] İbn Kesîr (774/1372), kendisinden önceki rivâyet tefsirlerine nazaran çok daha sık müracaat ettiği Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini diğer müfessirlerden farklı olarak sistematik bir tarzda kullanmıştır.[256] Bunlara ek olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri rivâyet-dirâyet ayrımı açısından dirâyet tefsirleri arasında sayılan tefsirlerde bazı rivâyet tefsirlerinden daha yoğun bir şekilde, bir yorum metodu olarak kullanılmaktadır. Örneğin dirâyet tefsiri olarak öne çıkarılan Razî'nin (606/1209) tefsirinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi, rivâyet tefsirlerinin en meşhuru olarak kabul edilen Taberî'nin (310/922) eserinden daha fazladır.[257]

2.5. Bütünlük Çeşitleri Açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinde Öznellik

Bu bölümde; bir sonraki bölümde yapılacak olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından yorumda öznellik sınıflandırmalarına temel oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu temel, öznellik ve nesnellik arasında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, bütünlük çeşitlerine göre aldığı konum ve değerler tarafından oluşturulmaktadır. Bütünlük sözcüğü bir felsefî terim olarak çok anlamlı, izâfî (göreli) bir kavramdır.[258] Kur'ân'ın bütünlüğü temele alınarak yapılan çalışmalarda da Kur'ân'a isnat olunan bu sıfatın birçok veçheden ele alınabileceğini söylemek mümkündür. Mesela İmam Şâtıbî (790/1388) *el-Muvâfakât*'ta, Mâlik bin Nebî (1393/1973) *ez-Zâhiretu'l Kur'âniyye*'de (Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi), Muhammed Abdullah Draz (1377/1958), *En Mühim Mesaj* ve *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*'da, Abdurrahman el-Meydânî *Kavâidu't-Tedebbür*'de, R. Garaudy (1913-2012) *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*'nde, Halis Albayrak *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*'de, Alparslan Açıkgenç Tefsir *Usulünde Bütünlük Sorunu*'nda

[255] İbn Kesîr'in bu metotla kullandığı âyetlerin listesi için bakınız. Atik, Aydın, *İbn Kesîr'in Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya, 1996.
[256] Türcan, *Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesîr (Ö.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*, s. 69, 165.
[257] Koç, *Mehmet Akif, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 102; Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 56.
[258] Bütünlük kavramının izâfî karakterinin felsefî boyutu için bkz. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, VIII, 814-815.

Kur'ân'ın bütünlüğü kavramını farklı veçhelerden ele alıp incelemişlerdir.[259] Yapılan araştırmalarda Kur'ân'ın bütünlüğüyle kastedilenin Kur'ân'ın kendine ait bütünlüğü mü yoksa Kur'ân'ın tefsir geleneği içerisinde oluşan tefsir tarzlarına ait bütünlük telakkisi mi olduğu da ayrıca önemlidir.[260] Kur'ân bütünlüğünün mantıksal, yapısal, konusal (tematik), didaktik ve tarihî birçok türü olduğu söylenebilir.[261] Biz de bu bölümde yorumun öznellik ve nesnellik değerlerine daha fazla etkisi olduğunu düşündüğümüz, Kur'ân'ın yapısal ve konusal bütünlüğüne ait bazı tasnifler ışığında konumuzu işleyeceğiz.

Kur'ân dikkatli bir şekilde tekrar tekrar okununca O'nun, en küçük biriminden en büyük parçalarına kadar tamamının birbirleriyle bağlantılı bir yapı oluşturduğu gözlenir.[262] Bu durum Kur'ân parçalarının, birbirlerini tamamlayan, destekleyen ve açıklayan özelliği ile inşa olan bir bütünlüğü oluşturur. Zira bir yerde kapalı olan bir ifade, başka bir yerde açık, bir yerde muhtasar olarak geçen bir fikir, başka bir yerde tafsilatlı, bir yerde mutlak veya genel olarak geçen bir husus başka bir yerde kayıtlanmış şekliyle geçebilir.[263] Dolayısıyla âyetleri teker teker değil, münasebet içinde bulundukları diğer âyetleri de bulmaya çalışarak birlikte ele almak gerekir. Yoksa yanlış sonuçlara ulaşılması kaçınılmaz olur.[264] Bu süreç içerisinde vurgulanması gereken diğer bir husus ise karşılaşılan yanlış sonuçların, üzerlerinde gayret sarfedilmiş, ulaşılmış doğru sonuçlar olarak algılanmasıdır.

---

[259] Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 206; ilgili bölümler için bkz. *el-Muvâfakât*, III, 413-416; ez-*Zâhiretul-Kur'âniyye*, s. 223 vd. (*Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi*, s. 120 vd.*); En Mühim Mesaj*, s. 156; *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,* s. 119; *Kavâidu't-Tedebburi' l-Emsel*, s. 3- 38; *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 52-54; *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 20-26; 47-56; "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu", s. 95-101; Halis Albayrak, "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu Adlı Makalenin Düşündürdükleri ve Farklı Bir Yaklaşım", İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: 4, sayı: 4 (Temmuz 1990), s. 203-219.

[260] Albayrak, Halis, "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu Adlı Makalenin Düşündürdükleri ve Farklı Bir Yaklaşım", s. 204-5.

[261] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 88.

[262] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 41.

[263] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 22. İlgili örnekler için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 31 vd.

[264] Yıldırım, Suat, "Kur'ân'ı Anlamada Klasik Yöntem" *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, I, 337. Ayrıca krş. Şâtıbî, *El-Î'tisâm*, I, 245.

Genel olarak yukarıda belirtildiği şekliyle Kur'ân'ın bütünselliğine bağlı olarak yapılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin farklı öznellik değerlerine sahip olabileceğini bir önceki bölümde, öznelliğin sebepleri açısından görmüş olduk. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin dayandığı ilkelerde ifade edildiği şekliyle Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine inşa edilen bu tefsir çeşidinin yine bu bütünlükten kaynaklanan sebeplerle nesnel ve öznel değerlere sahip olacağı da açık bir mantıksal gerekliliktir. Biz de bu bölümde yapılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznellik derecesini, öznenin dışında ağırlıklı olarak, belirleyen bütünsellik çeşitlerini yorumda öznellikle ilişkisi açısından inceleyeceğiz.

Son dönemde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda bazı kayıtlar konulmakla birlikte çoğunlukla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ictihadla elde edildiği, bu çeşit tefsirin bir dirâyet sonucunda müfessirin tercihlerine bağlı olarak ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte konulan kayıtların meselenin birçok yönüne ışık tutmasına rağmen var veya yok şeklinde bir öznelliği göstermekten öteye gitmediği, bir ayrıma gidilecekse bile bunun sağlam bir temellendirilmeye gidilmeksizin bir-iki ana başlıkla yapıldığı görülecektir.[265] Aslında bu çalışmaların bir metot oluşturmaktan çok tefsirde dirâyet-rivâyet ayrımına gidilmesini takip eden süreç içerisinde oturaklaşan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznellik içermediğine ilişkin kanaate tepkisel olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'den (728/1327) bu güne kadar gelen birçok usül kitabında ayrıntılı nesnellik ve öznellik değerlendirmesine girilmeden "en iyisi, sağlamı, güveniliri" şeklindeki nesnelliğe vurgu yapan ifadelerde aynı zamanda mutlak değil de kıyasî bir nesnelliğin varlığının belirtildiği görülecektir.

Elbette meseleyi bütünlük açısından temellendirmemekle birlikte Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin çeşitlerini vaz eden, konuyu yeri geldikçe yapılan yorumun nesnellik değerine de değinerek işleyen başarılı çalışmalar vardır. Bu çalışmalardan

[265] Elbette bu durumun, mevzu bahis çalışmaların konusunun ve yazılış gayelerinin farklı oluşundan kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca bu konuda muhteva açısından olmasa da ana başlıklar düşünüldüğünde bölümümüzün çatısını oluşturan Alparslan Açıkgenç'in ilgili makalesini ayrı tuttuğumuzu belirtmemiz gerekmektedir. Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 95-101.

birisinde yapılan tasnifi, hem konumuzun gelişiminin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için hem de taksimin zati değerinden ötürü nakletmek istiyoruz.

Sekiz farklı bölümde konuyu ele alan bu taksime göre Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin çeşitleri:

1- Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsiri,

2- Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri,

3- Hz. Peygamber'den sonra gelenlerin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsiri,

4- Kur'ân'da siyak-sibak-bağlam ilişkisi,

5- Vücûh ve nezâir ilmi,

6- Âyetleri birleştirmek (yaratılış merhalelerinde olduğu gibi),

7- Âyetleri benzeştirmek (tanzîr),

8- Kur'ân'da Kur'ân'ın tefsiri, konulu tefsir, kavram tefsiri.[266]

Dikkat edilecek olursa yukarıdaki tasnifin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde tefsir faaliyetinin öznesi, Kur'ân metninin bütünlük şekilleri ve âyetlerin münasebet ilişkileri göz önünde bulundurularak yapıldığı görülecektir. Bizim bu tasniften ayrılışımız hem konuyu temellendirme şeklimizden kaynaklanmakta hem de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini, yorumda öznellik sınıflandırmalarına bağlı olarak işleyeceğimiz ayrı bir bölümün varlığı da farklı bir taksime gitmemizi sağlamaktadır.

Bu bölümde Alpaslan Açıkgenç'in yaptığı tasnife uyarak bütünlük çeşitlerini (nesnelden öznele doğru); muttasıl, munfasıl ve nazarî bütünlük başlıklarında inceleyeceğiz. Yapılan bilgilendirmelerden sonra, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bütünlük çeşitlerine göre alacakları öznellik ve nesnellik değerlerine ve hangi bütünlük

[266] Bintu İskenderânî, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân ve Ehemmiyyetühû fî Usûli't Tefsir".

şekline bağlı olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin hangi yoğunlukta hangi dönemlerde kullanıldığına dair açıklamalarımıza geçebiliriz.

2.5.1. Muttasıl Bütünlük; Kur'ân'ın Kur'ân'ı Tefsiri (Siyak-Sibak)

Bu bütünlük şeklinde ittisalin kaynağı vahiydir. Bu bütünlük şekli, vahyin hangi şekilde bize ulaştığı nazara alınarak iki başlıkta incelenebilir. Bunlardan birincisi bizâtihi Kur'ân metninin tertibinin sağladığı bütünlük, ikincisi ise bir habere bağlı olarak oluşan bütünlüktür. Her iki bütünlük şeklinin ise genel bağlam teorisi içerisinde karşılıklarının olduğu söylenebilir.[267] Bununla birlikte bu bütünlük çeşidinde âyetler (veya âyet içindeki unsurlar) arasındaki irtibat açıktır. Âyetler arasındaki irtibatın açık olmasını sağlayan unsur ise yukarıdaki sınıflandırmamıza temel olacak şekilde ya metinsel ya da haberîdir. Âyetlerin tertibinin tevkîfî oluşundan kaynaklanan, müfesser ve müfessir âyetlerin art arda sıralanmalarıyla meydana gelen, rahatlıkla fark edilebilen bu yapısal[268] bütünlük vahy kaynaklıdır ayrıca haber değeri olarak ise mütevâtirdir.

Kur'ân metnini okunurken çoğu zaman anlamın, âyet içinde var olan siyak ve sibak'a göre oluştuğu, yani âyet içindeki bütünlüğün kabulüne göre anlama faaliyetine girildiği gözden kaçmaktadır. Bundan ötürü olsa gerek, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin Kur'ân'ı Kur'ân'ın tefsir ettiği, açık noktaların çok az olduğu dile getirilmektedir.[269] Âyet içindeki bütünlük ve metinsel bağlam düşünüldüğünde Kur'ân'ın tefsirinin büyük çoğunluğunun bu âyet içi bütünlüğe bağlı olduğu görülecektir. Âyet içi harf, kelime ve

---

[267] Londra Okulu, bağlam teorisini, bağlamsal yaklaşım (contextual approach) ya da ameli yaklaşım (operational approach) ismiyle tanımlamıştır. Bu okula bağlı teoriler içerisinde 'kelime'nin anlamı; kelimenin dil içindeki kullanımından, kullanıldığı şekilden ve kelimenin üstlendiği işlevden ibarettir. K. Ammer, bağlam için şu dört bölümü kapsayan bir taksimat önermektedir; Dilsel Bağlam (es-Siyâku'l-Lügavî/Linguistic Context), Duygusal Bağlam (es-Siyâku'I-Atfî/Emotional Context), Durumsal Bağlam (es-Siyâku'l-Mevkıfî/Situational Context), Kültürel Bağlam (es-Siyâku's-Sekafî/Cultural Context). Bkz. Ömer, Ahmet Muhtar, "Bağlam Teorisi", trc. Şahin Güven, Bilimname: Düşünce Platformu, 2011/1, sayı: 20, s. 197-208; Krş. Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 216-222; Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 121-128.

[268] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 91.

[269] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 13; Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı", s. 164.

cümlelerin bir bütünlük oluşturarak birbirini açıklaması ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak değil Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri olarak kabul edileceğinde herhangi bir şüphe yoktur. Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine doktora çalışması olan Halis Albayrak ise Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde anlaşılması gayretine âyet çerçevesinden başlanması gerektiğini söylemektedir. Bu çerçeve sözün sarfedildiği yer olarak düşünebileceğimiz çerçevedir. Kur'ân, kendi bütünlüğü içinde anlaşılmaya çalışılırken öncelikle değerlendirmeye tabi tutulacak olan bu çerçevedir. Yani kelimeleri ve terkipleri, önce cümlenin bütünlüğü içinde anlamaya çalışmak gerekmektedir.[270] Çünkü cümlenin tamamlayıcı unsurlarından herhangi biri değerlendirmeye alınmadığı takdirde, ulaşılacak sonuç genellikle, Kur'ân'ın o bölümde iletmek istediği fikirlerden az/çok farklı veya bu fikirlerin zıddı olabilir. Bu itibarla Kur'ân'ı anlarken öncelikle cümle ve âyet bazında anlatılmak isteneni tespit etmek gerekmektedir.[271]

Burada nesnellik ve öznellik ilişkisi açısından önemli bir nokta da âyet içi kontekstin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından bütünselliğin öneminin öne çıktığı bir yer olarak görülmemesidir.[272] Anlama faaliyetine vurgu yapan birçok âlimin Kur'ân'ın âyet içindeki nazmını vurguladıkları bir gerçek olmakla birlikte bunu Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri olarak değil de nahvî ve dilsel bir yöneliş olarak görmeleri üzerinde tartışılması gereken bir konudur.[273] Aslında fıkh usûlü kitaplarında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bu türüne beyân başlığı altında rastlamak mümkündür.[274] Ayrıca "mevsûl müstakil" ve "gayr-ı müstakil" muhassıs bölümlerinde de âyet içindeki unsurların birbirlerini tefsirleriyle ilgili örnekler verilmektedir.[275]

---

[270] Kur'ân'ın en küçük parçası olan kelimeden başlayarak terkipler, cümleler, belli konulardaki âyet gruplarının ve kıssalar gibi daha büyük Kur'ân pasajlarının hepsi birbirine son derece bağlı ve birçok yönden irtibatlıdır. Bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 48.
[271] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 44.
[272] Krş. Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 113.
[273] Cürcânî, Zemahşerî, Râzi, Beydâvî örnekleri için bkz. Yunus Ekin, *Ebussuud Tefsirinde Siyakın Yeri*, İstanbul: Işık Akademi Yay., 2012, s. 116-157.
[274] Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1988, s. 239-246.
[275] Zekiyyüddin Şaban, İslam *Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-Fıkh*; trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990, s. 298-300.

Nesnellik ve öznellik ilişkisine gelecek olursak, âyet içi bağlamın Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri olarak görülmemesinde bir ön yargının olduğu söylenebilir. Bu ön yargıyı ise nesnelliğin birçok gayreti gerektiren çabalar ve uzun uğraşlardan sonra ortaya konulan metotlar sonucunda elde edilebileceğine olan inançtan kaynaklandığı kanaatindeyiz. Oysaki Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirinin en çok karşılaştığımız örneği olan âyet içindeki metin içi bağlamın, beşerî genel anlayış seviyesi için problem oluşturmaması (bundan bazı âyetler istisna edilebilir)[276] bu tefsir çeşidinin ne kadar genel geçer ve nesnel olduğunu göstermektedir.[277]

Ayrıca Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin âyet içi bütünlüğü içerecek şekilde ele alınmamasının sebebinin, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde en küçük birimin âyet olarak kabul edilmesinin olduğu da söylenebilir. Oysaki âyetler arası yapılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde, genelde âyetlerin bütününün diğer bir âyetin bütününü değil de tefsir için kullanılan âyetin bir parçasının veya bütününün diğer âyetin bir bölümünü veya tümünü tefsir ettiği görülür.[278] Bu durumda kıyasî olarak âyeti oluşturan unsurların

[276] Doğrusu Kur'ân, teknik anlamda tefsir faaliyetine konu olduğunda kimi zaman gerçekten zor anlaşılır bir metindir. O kadar ki Bakara, 2/102; Mâide, 5/106-107; Hicr, 15/90-91; Secde, 32/5; Necm, 53/5-18 ve daha birçok âyette kastedilen mânayı vuzuha kavuşturmak neredeyse imkânsız gözükmektedir. Nitekim Ebû Ca'fer en-Nehhâs (338/950), Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045), Fahreddîn er-Râzî (606/1210) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (745/1344) gibi büyük âlimler ve müfessirler dahi bazı âyetlerin tefsirinde çok zorlandıklarını itiraf etmişlerdir. Mesela Nehhâs Mâide 5/106. âyeti Kur'ân'ın en zor anlaşılan (müşkil) âyetlerinden biri olarak nitelendirmiş, Mekkî b. Ebî Tâlib de yine Mâide, 5/106-108. âyetler hakkında, "Bunlar meânî âlimleri nezdinde hem i'râb hem mâna hem de hüküm yönünden en müşkil addedilen âyetlerdir" demiştir. Ebû Hayyân el-Endelüsî ise Enfâl, 8/5. Âyetteki "kemâ ehraceke rabbüke min beytike bi'l-hakk" ibaresinin irabına dair on beş görüş aktardıktan sonra bu görüşlerden hiçbirinin tatminkâr olmadığını belirtmiştir. Elbette âyetlerin i'râbına ait zorluklar sadece metinden kaynaklanmamakta, metnin zorluğu yanında genellikle oryantalistlerin ileri sürdükleri; i'râbın sonradan Kur'ân'a tatbik edildiği, Kur'ân metninde lahn olduğu gibi iddialarda Kur'ân metnini zor anlaşılır hatta anlaşılmaz bir metin gibi gösterilmektedir. Bunlara ek olarak yine özneye ait özelliklerin anlamaya etkisi açısından i'râb merkezli zorluklara da rastlanabilmektedir. Bunlar ise; kişisel özellikler, filolojik-itikâdî mezhep taraftarlığı, işârî-fıkhî ekol taraftarlığı şeklinde özetlenebilir. Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 2-3; Emrullah Ülgen, *İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2012, s. 28-32; 60-74, 250-89; Ayrıca bkz. Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, İ'râbu'l-Kur'ân, Beyrut 1988, II, 44; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 223; Esirüddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyani Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsirü'l-Bahri'l-Muhit*, Beyrut 1993, IV., s. 457.

[277] Âyet çerçevesinde Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir örnekleri için bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 44-5; Âyet içi siyak ilişkisi için bkz. Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 110-3; H. Mehmet Soysaldı, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara: Fecr Yay., 2001, s. 123-5.

[278] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, ha. no. 4752; Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, II, 192-3.

birbirlerini açıklamalarını da Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri olarak kabul etmek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en güzel tefsir metodu olmasının yanında en hacimli ve geniş tefsir metodu olduğu da görülecektir.

Muttasıl bütünlük, âyetin kendi içindeki unsurlarının oluşturduğu bütünlüğü kapsadığı gibi birbirini takip eden âyetler arasında var olan bütünlüğü de kapsamaktadır. Âyetler arası irtibatın açık olduğu, metnin tertibinden kaynaklanan bu bütünlük çeşidinde; çok kısa, özlü ve kapalı bir ifade ile gelen bir âyet, araya fasıla girmeden hemen ardından gelen âyetle şerh ve îzah edilir.[279] Bunun en sık rastlanan şekillerine, bilinmeyen kelimenin, ardından gelen âyet tarafından açıklanması, sorulan sorunun cevabının hemen âyetin peşindeki âyetle verilmesini, mevsûfun hemen akabinde kendisini açıklayıcı vasıfların gelmesini örnek gösterebiliriz.[280] Bu şekiller arasında önceki âyetteki bir kelimenin sonraki âyet tarafından açıklamasına "Gerçekten insan, pek hırslı (ve sabırsız) yaratılmıştır."[281] Âyeti ile hemen devamındaki "Kendisine fenalık dokunduğunda sızlanır. Ona imkân verildiğinde ise cimriliği tutar."[282] âyetleri örnek olarak verilebilir. Sorulu cevaplı kısmına ise "Gökyüzüne ve Tarık'a (sabahyıldızına) yemin ederim. Tarık'ın ne olduğunu ne bildirdi sana? O, pırıl pırıl parlayan bir yıldızdır."[283] âyetleri örnek gösterilebilir. Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir edildiği bu türde anlamın diğer âyetle kesinleştiği hususunda âlimler istisnasız hemfikirdir.[284] Mevsûfun hemen akabinde kendisini açıklayıcı sıfatların (belirleyici özelliklerin) gelmesine de şu örneği verebiliriz:[285] "İyi bilesiniz ki Allah'ın velîlerine hiçbir korku yoktur, onlar kederlenecek de değillerdir."[286] âyetindeki "Allah'ın

[279] Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 168.
[280] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 26.
[281] Meâric, 70/19.
[282] Meâric, 70/20-21.
[283] Tarık Sûresi, 86/1-3.
[284] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 26.
[285] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 27.
[286] Yûnus, 10/62.

velileri"nin kim olduğu bundan sonraki âyet-i kerîmede: "*Onlar iman edip emirlere aykırı davranmaktan sakınan kimselerdir*"[287] şeklinde açıklanmaktadır.[288]

Bu âyetler muvacehesinde araya fasıla girmemesi durumunda genel olarak Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmesinin, kaynağının kutsallığı seviyesinde anlaşılmasında problem olmadığı görüşündeyiz. Fakat bu durumda bile anlamanın öznel oluşuna bağlı öznel durumları istisna ettiğimizi belirtmeliyiz. Tefsir faaliyetinin öznesinin bizâtihi Kur'ân olduğu ve "Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri" olarak isimlendirdiğimiz bu tefsir çeşidi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir türleri arasındaki en nesnel tefsir türüdür. Bu tefsir türü Kur'ân'ın kendini beyânıdır, tefsiridir. Kur'ân'ın kendisini beyân etmesi ise müfessirin herhangi bir âyetin tefsiri sadedinde başka âyetleri sıralaması türünden bir beyân değildir ve olamaz da.[289] Açık olması bakımından "Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirinde" hiç kimsenin tereddüdü söz konusu değildir. Zira Kur'ân'ı indiren Allah'tır (cc) ve Kur'ân ile neyi murad ettiğini en iyi o bilir.[290]

Muttasıl bütünlüğün bu çeşidinin yorumda öznellik açısından önemi sadece sahip olduğu nesnellik değerinden kaynaklanmamaktadır. Hemen bu değer kadar bu tefsir şeklinin diğer önemli tarafı da yanlış yorumlamalara engel olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim kendi doğrularını Kur'ân'a onaylatmaya çalışanların, ifadeleri çoğunlukla siyâk-sibâk bütünlüğünden soyutlayarak anlamaya çalıştıkları bir vakıadır. Gerçekten Kur'ân'ın küçük birimlerini fikrî bütünlükten mücerret olarak "şu âyet veya âyetin şu bölümü, bizim görüşümüzün doğruluğunu gösterir", yahut "şu kelimeden şöyle bir hüküm çıkarabiliriz" gibi ifadelerle değerlendirilmesi, bu âyetlerin unsurlarının tefsirinde siyâk-sibâkın göz ardı edildiğini göstermektedir. Ne yazık ki, gerek tefsir kitaplarında, gerekse kelâm ve İslâm hukukuna dâir kitaplarda bu tür değerlendirmelere çokça rastlamak mümkündür. İhtilafları körükleyen en büyük

[287] Yûnus, 10/63.
[288] Âyetler arasındaki fasılasız olarak ortaya çıkan siyak örnekleri için bkz. Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 113-5; Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 46-7; Soysaldı, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, s. 125-9.
[289] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 59.
[290] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 27.

âmillerden birinin, muttasıl bütünlük olarak isimlendirdiğimiz âyetlerin, siyâk-sibâk çerçevesini dikkate almadan anlamaya ve tefsir edilmeye çalışılması olduğu söylenebilir.[291]

Âyetler arası bütünlüğün haberî oluşunda ise iki âyet arasındaki irtibatın var olduğuna ayrıca bu irtibatın var oluş şekline ve yönüne ait Hz. Peygamber'den gelen haber olması gerekmektedir.[292] Âyetler arasındaki irtibatın Hz. Peygamber tarafından kurulması durumunda ise bu irtibatın kaynağı ya vahydir veya vahiyle müeyyeddir. Haberi değeri ise mütevatir, ehad, sahih, hasen, mevzu vb. birçok değerde olabilir. Kur'ân'ın yine vahy kaynaklı olarak yapılan bu tefsiri ise âyetler arasındaki irtibatı aktaran hadisin sıhhat derecesine göre öznellik ve nesnellik değerlerini alacaktır.

Bu iki bütünlük şeklinin de bir örnekte birleştiği yani Hz. Peygamber'in âyetin siyakına göre Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ettiği durumlar da vardır.[293] İki bütünlük şeklinin vaki olduğu örneğe gelince Hz. Aişe "Ve Rablerine dönecekleri için kalpleri ürpererek vereceklerini verirler/yapacaklarını yaparlar"[294] âyetininin anlamı hakkında, Resûlullah'a "Onlar içki içip hırsızlık mı yapıyorlar da korku içindeler?" diye sorar. Peygamber Efendimiz (s.a.s.): "Hayır, Ey Sıddîk'ın kızı, onlar namaz kılıyor, oruç tutuyor ve mallarından tasadduk ediyorlar, onların korkusu amellerinin kabul edilmemesindendir" buyurur ve bir sonraki "İşte onlar hayırlarda yarışıp ilk sırayı alanlardır"[295] âyetini okuyarak istidlâl eder.[296] Âyetin siyakına bakılmadığında âyetin ibaresinden iki mâna anlaşılmaktadır. Birincisi Hz. Aişe validemizin de aklına gelen, âyette günah işleyen ve bundan ötürü de korku ve endişe duyan insanlar anlatılmaktadır, ikinci anlam ise, âyetin öncesi ve sonrasına yani siyaka bakıldığında anlaşılması gereken, âyette Rablerine inanmış hayırda yarışan ve amellerinin kabul edilmemesi

[291] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 46.
[292] Örnekler için bkz. Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, I, 237-445, II, 9-441.
[293] Hz. Peygamberin siyak münasebetiyle yaptığı açıklamalar için bkz. Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, I, 134-138.
[294] Mu'minun, 23/60
[295] Mu'minun, 23/61.
[296] Tirmizî, *Sünen*, "tefsir": mü'minun sûresi.

endişesi yaşayan salih müminlerden bahsedilmesidir. Peygamber Efendimiz burada siyaka göre âyeti tefsir etmiş ve bir sonraki âyetle de istidlâl etmiştir.[297]

Muttasıl bütünlük çeşidine ait Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin nesnelliğine değindikten sonra şimdi de muttasıl bütünlüğün öznelliğe açık noktalarına geçebiliriz. Bunları siyakla ilgili ihtilaflar, hadislerin tahsisinin mutlaklığı, hadislerin sıhhat değerleriyle ilgili ihtilaflar ve irtibatı açık olarak belirtilen âyetlerin farklılık arz etmesi şeklinde özetleyebiliriz.

Kur'ân lafızlarını metin içi bağlam çerçevesinde ele alarak anlaşılmasını sağlayan Kur'ân ilimlerinin başında siyak-sibak ilmi[298] gelmekle birlikte siyak'ın âyetin tefsiri ile ilgili mutlak bir nesnellik verdiği söylenemez. Bu konuda Taberî'nin geliştirdiği teori önemlidir. Âyetin siyakının muhtevasını belirlemesinde etkili olması yanında, muhtevanın da siyakını belirlemede etkili olması gerektiğine dair düşüncesi, Taberî'nin yine siyak alanına kazandırdığı önemli temel teorik katkılardan biridir.[299] Taberî'ye göre bir söz, âyetin zâhirinin delaletinden, başka bir deyişle akışından ve siyakından ancak şu iki sebeple ayrılabilir: 1. Teslim olunması gereken bir hüccet. 2. Hz. Peygamber'den (sas) gelen ve üzerine hüccet bina edilen bir haber.[300]

Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsirinini mutlak olarak kabul etmeyenlerin de var olduğu bilinmelidir. Bunun sebebinin ilmî bir kaygı olduğu söylenebileceği gibi bu durumun bazen de hadislere karşı takınılan genel bir tavrın sonucunda oluştuğu da ifade edilebilir. Hata ve yanılgı sebepleri arasında sayılabilecek bir husus olarak hadislerin görmezden gelinmesi durumuyla da ilgili olan bu mevzuya Vehbi Dereli şu örneği vermektedir. "Geçmiş dönemlere baktığımızda; En'âm 6/82. âyetin tefsirinde böyle bir durumun söz konusu olduğunu görürüz. [301] Şöyle ki: En'âm

[297] Ekin, *Ebussuud Tefsirinde Siyakın Yeri*, s. 82-3.
[298] Necmettin Gökkır, "Tefsir Usulünde "Lafız-Mana" İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, 2009, s. 339.
[299] Mustafa Ünver, "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi", Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, 11-13 Haziran 2010, 2010, s. 80.
[300] Ünver, "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi", s. 60-1, 80.
[301] Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 82.

Sûresi'ndeki bu âyeti anlamaya çalışırken sahabe ve tabiûnun tamamı meşhur nebevî tefsiri benimserken, bazı müfessirler âyetteki "zulm" ifadesinin umûmî olduğunu ve bu yüzden sınırlandırılmaması gerektiğini söyleyerek buna muhalefet etmişlerdir.[302] Taberî bunlara değinmiş ve en doğru olanın Rasûlullah'tan gelen sahih haberle amel etmek olduğunu belirtmiştir."[303]

Bu tefsir çeşidiyle ilgili zorlukların ve farklı kabullerin sadece siyak ve hadisle ilgili ihtilaflarla sınırlı kalmadığını söylemiştik. Biz bölümün başında âyet içi ve âyetler arası irtibatın kaynağını vahiy olarak belirlemekle, yukarıda yaptığımız tasnifleri aşağıda belirtmeye çalışacağımız ihtilaflı ve öznelliğe kimilerince açık olabilecek durumlardan ayrı tutmaya çalıştık. Birbiriyle irtibatı açıkça anlaşılan âyetlerin neler olabileceği ile ilgili yukarıda saydığımız; bir âyet içinde olma, ardı ardına gelme ve vahiyle müeyyed olan Allah Resulü tarafından irtibatın kurulması gibi örneklerin haricinde farklı teklifler de bulunmaktadır. Bunlardan biri, birbiriyle alakalı oldukları aklî olarak apaçık belli olan âyetlerdir. Bunlara Kur'ân kıssaları[304] ve aynı konuya ait iki âyetin neshten başka bir yolla bağdaştırılamadığı[305] nâsih ve mensuh âyetler örnek olarak verilebilir. Zaten nesh meselesi muttasıl bütünlük açısından, Kur'ân'ın bütünlüğünü gösteren en güzel örneği teşkil etmektedir.[306]

2.5.2. Munfasıl Bütünlük; Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri (İlm-i Münasebet)

Kur'ân âyetlerinin birbiri ile irtibatı her zaman muttasıl bütünlükte verdiğimiz örnekler gibi açık olmayabilir. Bu yüzden Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, az da olsa bazen

---

[302] Zemahşerî, (538/1143) âyetteki zulmü, kişiyi fasık yapan masıyetle, günahla tefsir etmiş ve daha da ileri giderek, zulmü küfür ve şirkle izah eden anlayışa âyette bir reddiye olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 40; Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 82.

[303] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 254-255. Taberî ayrıca bu âyetteki zulmün şirk demek olduğuna dair otuz beş kadar rivâyete yer verir. V, 251-254. Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 82.

[304] Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 55; Kıssaların Kur'ân'daki tekrarları ve bu tekrarların özellikleri için bkz. Baş, Erdoğan, *Kur'ân'ın Üslubu ve Tekrarlar*, s. 49-55; Mamiş, *Kur'ân Tekrârlarına İstatistiki Bir Yaklaşım*, s. 57-61.

[305] Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 263-4.

[306] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 95.

kapalılık arz edebilir ve ilk planda herkes tarafından idrak de edilemeyebilir.[307] Biz bütünlük çeşitleri içerisinde ictihada mesağ olacak tarzda bir miktar kapalılık arz eden ikinci tür bütünlük şeklini "munfasıl bütünlük"[308] olarak adlandıracağız. Munfasıl bütünlük de muttasıl bütünlükte olduğu gibi iki başlıkta incelenebilir. Bunlardan birincisi bir âyetin tertip açısından kendisiyle ard arda gelmeyen diğer bir âyetle irtibatlandırılması, ikinci olarak ise bir konu etrafındaki âyetlerin toplanılıp var olan konunun ve mânanın farklı veçhelerinin aydınlatılmasıdır. Bu iki türün de, Kur'ân'ın konusal (tematik) bütünlüğünü temel aldığı söylenebilir

Bu irtibat şeklinin birincisinde, mânası özlü ve kapalı âyetler, aynı yerde değil de, gerek kendi sûresi içinde farklı bir yerde, gerekse başka sûrelerde yer alan âyetlerce tefsir edilir.[309] Aynı sûre içerisindeki âyetlere "Yine: "Ne oluyor bu Peygambere, böyle Peygamber mi olur: Yemek yiyor, çarşı pazarda dolaşıyor! Bari yanında heybetli bir melek olsaydı da etrafındaki insanları korkutup uyarıda bulunsaydı!"[310] âyetiyle, aralarındaki siyak bozulmaksızın 13 âyet sonra gelen "Senden önce gönderdiğimiz peygamberler de yemek yer, çarşılarda ihtiyaçlarını temin ederlerdi. Böylece sizi birbirinizle imtihan ediyoruz: bakalım buna sabredecek misiniz, sabredemeyecek misiniz? Rabbin zaten her şeyi görmektedir."[311] âyeti örnek olarak verilebilir.[312] Farklı sûrelerdeki birbiri ile irtibatlı âyetlere[313] eserlerde genel olarak Fâtiha ve Nisâ sûrelerinden birer âyetle örnek verilmektedir. Fâtiha sûresinin "Bize kendilerine lütufta bulunduğun kimselerin yolunu göster!"[314] âyetinde sözü edilen kimselerin kimler

[307] Büreydî, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".
[308] Munfasıl bütünlüğü en başarılı kullanan klasik tefsir Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb'ıdır. (Çalışmanın son bölümünde diğer tefsirlerle karşılaştırmalı olarak gösterilecektir.) En yaygın kullanıldığı çağ ise yirminci yüzyıldır: Seyyid Kutub'un fî Zilâli'l-Kur'an; Elmalılı Mehmed Hamdi efendinin Hak Dini Kur'ân Dili; Muhammed Abduh'un Tefsir el-Kur'an el-Hakim'i ve Prof. Dr. Süleyman Ateş'in Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsir'i adlı eserleri başlıca örnekler olarak sayılabilir.
[309] Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 168.
[310] Furkân, 25/7.
[311] Furkân, 25/20.
[312] Aynı sûredeki âyetlerin bağlamlarıyla ilgili örnekler için bkz. Mustafa Müslim, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem: Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*; trc. Salih Özer, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993, s. 103-121.
[313] Farklı sûredeki âyetlerin bağlamlarıyla ilgili örnekler için bkz. Müslim, Mustafa, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem: Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım,* s. 127-142.
[314] Fâtiha, 1/7.

olduğu Kur'ân'ın bir başka yerinde açıklanmaktadır: "Kim Allah'a ve Rasûlü'ne itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddîkler, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdir."[315] Bu âyetlerdeki irtibatı bulmanın siyak ve münasebet ilminin öneminin en fazla ortaya çıktığı bir nokta olduğu söylenebilir.[316] Çünkü âyetler arası irtibat herhangi bir okuyucununun değil de belirli bir ilmi melekeye sahip olan kişilerce ortaya çıkarılabilecek zorluk derecesine ulaşmıştır.

Munfasıl bütünlüğün ikinci türü birbirinden farklı âyetlerin yorumcu tarafından bir araya toplanıp, birlikte değerlendirilmesi şeklinde ortaya çıkar.[317] Bununla kast edilen, bir âyeti anlama çabası süreci içerisinde oluşan belli bir fikrin, fikrin kaynağı olan âyet merkeze alınıp diğer âyetlerle irtibat kurularak geliştirilmesi faaliyetidir.[318] Buna dair meşhur örnek ise Kur'ân'ın çeşitli yerlerine serpiştirilmiş olan ve insanın neden yaratıldığını ifade eden âyetlerdir.[319] Bu âyetlerin ilk olarak hem birbirleriyle alakalı oldukları görülmekte hem de bu âyetler aralarında bir çelişki olduğu sanılacak şekilde bir yapı arz etmektedirler. Bu çelişkinin sebebi ise insanın neyden yaratıldığıyla ilgili su, toprak, pişmiş kuru çamur ve kara balçık gibi birçok maddenin sıralanmasıdır. Kur'ân, Allah'ın (cc) insanı yaratmaya başladığı ilk maddenin çamur olduğunu kesin olarak belirtir.[320] Çamur ise hem suyu, hem toprağı, hem arzı, hem pişmiş kuru çamuru ve hem de kara balçığı içerir. Bu maddelerin beşi de Kur'ân'da ilk insanın aslı olarak zikredilmiştir. Ama Cenab-ı Hak, ilk insandan sonrakilerin yaratıldıkları maddenin ise zayıf, basit, hor ve değersiz bir sudan ibaret olan meni olduğunu belirtmiştir.[321] Bu suyun da sulb ve terâib kemikleri arasından fışkırıp çıkan meni olduğunu aynı şekilde ifade buyurmuştur.[322] Böylelikle, bu âyetler arasında hiçbir çelişkinin bulunmadığı ve insanın yaratıldığı maddenin ayrıntıları ortaya çıkmış olur.[323] Bu gibi örneklere hem

[315] Nisâ, 4/69.
[316] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 113.
[317] Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 169.
[318] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 96.
[319] Bu âyetler için bkz. Hac, 22/5; Hicr, 15/26; Hûd, 11/61; Secde, 32/7; Mürselât, 77/20.
[320] Secde, 32/7.
[321] Mürselât, 77/20.
[322] Târık, 86/6-7.
[323] Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 169.

sûre içinde hem de sûreler arasındaki âyet ve âyet grupları arasında rastlamak mümkündür.[324] Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'deki tekrarları da bu tür içerisinde kabul etmek gerekir. Çünkü bu tekrarlar bir nevi tefsir ve tavzihtir.[325] Farklı bağlamlara sahip bu tekrarlar âyetin mânasının farklı veçhelerini ortaya koymaktadırlar.

Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri munfasıl bütünlük dâhilinde kalan kesimi az da olsa bazen kapalılık arz edebilir ve ilk planda herkes tarafından idrak edilemeyebilir. Bu sebeble idraki cehd ve ictihada bağlı ve re'ye dayalı olan bu tefsir çeşidinde[326] kapalılıktan dolayı tefsirlerde farklılıklar ortaya çıkabilir. Zira bu pozisyonda ictihad söz konusu olduğu için, her müfessir kendi yaptığı yorumun âyetin tefsiri olduğunu düşünebilir.[327] Aslında dolaylı yollardan Kur'ân'ın âyetlerinin birbirini açıklaması Kur'ân'ın üslûbuna ait bir vakıadır. Bu sebeple de müfessirler bir âyeti başka bir âyetle tefsir ederken, bazı durumlarda, açıklayıcı mahiyetteki âyetle, açıklanan durumundaki âyet arasında doğrudan bir ilişki olmadan da iki âyeti birbiri ile tefsir edilebilir. Bu durumda müfessir olarak getirilen âyet konuya dolayı bir katkı sağlamaktadır.[328] Âyetin tefsirine sağlanan katkıyla birlikte bu açıklama şekillerinin kimi zaman yorumun öznellik yoğunluğunun oldukça arttırdığı da ayrı bir gerçektir. Hatta Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir çeşidi içerisinde birbiri ile tefsire konu edilen kelime, âyet, sûre gibi unsurlar arasında doğrudan ve dolaylı yoldan bir ilişkilendirme bulunmadığı durumlar bile olabilir. Doğrudan ve dolaylı yoldan bir ilişkilendirme bulunmadığı bu durumlarda; benzerlik, zıtlık gibi çeşitli ilişki özelliklerden hareketle zorlamalı ilişkilendirilmelere gidilerek âyetler birbiri ile tefsir edilmektedir.[329] Yukarıda belirttiğimiz çeşitlerinden ötürü de munfasıl bütünlüğe bağlı Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznel ve özneye bağlı

[324] Örnekler için bkz. Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 115-21. Soysaldı, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, s. 129.
[325] Mükerrem, "Kur'ân-ı Kerim'in Kur'ân-ı Kerim'le tefsiri", s. 345.
[326] Büreydî, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".
[327] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 27.
[328] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 193; örnekler için bkz. Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 213.
[329] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 194; örnekler için bkz. Karataş, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, s. 216.

bir faaliyet olmasının yanında kendi içerisinde de birçok farklı öznellik değerine sahip yorumlama türlerini barındırdığı söylenebilir.

Kur'ân'ın metin içi bağlamını ele alan ilimlerinin başında siyak-sibak ilmi[330] gelirken ikinci olarak Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi onu takip eder.[331] Siyak-sibak üzerine araştırma yapan Mustafa Ünver siyak ve sibak'ın; âyet içi, âyetler arası, konular arası ve metin ötesi bağlam/tabi bağlam/büyük bağlam da diyebileceğimiz tarihsel arka plan alanlarında cari olduğunu belirtir.[332] Bu şekilde anlaşılacak siyak ve sibak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin sahasını oldukça aşmaktadır. Münasebet ilminin kapsamının da bir o kadar geniş olduğu söylenebilir. Süyûtî münasebet ilminin konusunu altı bölüme ayırmıştır. Bunlar; birinci olarak, sûrelerin tertibinin münasebetinin ve Kur'ân'da her sûrenin yerinin hikmetinin beyânı; ikinci olarak ise, Kur'ân'ın her sûresinin bir önceki sûrenin genel hatlarıyla muhtevasını açıklaması şeklindedir. Üçüncü bölüm ise; bir sûrenin başının önceki sûrenin sonuyla irtibatlı olduğu açıklamaktadır. Bu bölümlerin dördüncüsü ise; ıstılahta berâ'at-i istihlâl denen sûrenin başının sûrenin sevk edildiği amaç ile münasebet halinde olduğu açıklamaktır. Beşincisi; sûrenin başı ile sonu arasındaki münasebetin açıklanmasıdır. Altıncısı; Kur'ân âyetlerinin tertibi münasebeti ve bazı âyetlerin diğer bazılarıyla olan irtibatının açıklanmasıdır.[333] Bu açıklama türlerinin hemen hepsi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak kabul edilebilecek muhtevaya sahiptir. Bununla birlikte konumuzu özellikle altıncı türün ilgilendirdiği açıkça görülmektedir. Suat Yıldırım'ın yapmış olduğu tarifte ise münasebet ilminin hemen hemen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle aynîleştiği görülmektedir. "Bir saraya benzeyen Kur'ân'ın bölmeleri arasındaki uyumu, armoniyi ortaya koyan uzmanlık alanı "tenâsübü'l âyât" ilmidir. Tek tek her bir âyetin cüzleri arasında, keza sûre içinde bir takım teşkil eden âyet grupları arasında, daha büyük halkaların birbiri arasında, sûrenin

[330] Siyak ve sibak kavramıyla ilgili kavramsal çerçeve için bkz. Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 72-83; Soysaldı, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, s. 115-120; Ekin, *Ebussuud Tefsirinde Siyakın Yeri*, s. 47-82.
[331] Gökkır, Necmettin, "Tefsir Usulünde "Lafız-Mana" İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", s. 339.
[332] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 110-24.
[333] Celâluddîn Süyûtî, *Tenâsük'üd-Dürer fî Tenâsübi's- Suver*, Beyrut, ty., I, 25; Velayeti, "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", Sayfa: 238.

baş tarafı ile bu bölümleri, keza baş tarafı ile sonu, hatta sûrelerin birbiri arasında mevcut münasebetlerini bu bilim dalı gösterir."[334]

İki ilmin de hem muttasıl hem de munfasıl bütünlükle ilgisi olsa da siyak-sibak ilminin muttasıl bütünlükle münasebet ilminin ise munfasıl bütünlükle diğer ilme göre daha fazla alakadar olduğu görülecektir. Farklı bir deyişle münasebet ilmi muttasıl bütünlükle ilgili alanlarda siyak sibak ilmi dâhilinde algılanırken, siyak-sibak ilmi ise munfasıl bütünlükle ilgili alanlarda münasebet ilminin usûl ve metoduna bağlı olarak faaliyet göstermektedir. Siyak ve sibak ilminin münasebetin sanat oluşu açısından yapılan tanzîr, muzâdde, istidrâd, tahallus, intikâl, hüsnü'l matlab, ihtirâs, teşâbühü'l etrâf, hüsnü'l hâtim şeklindeki sınıflandırmalarından[335] tanzîr, muzâdde, istidrâd gibi birçok unsurunu kullandığı görülmektedir.[336]

Kur'ân'ı anlama faaliyetleri içerisinde Kur'ân'ın bütünselliğini öne alan münasebet ilmi bazı müfessirlerin üzerinde durduğu ve i'caz kadar önem verdiği bir konudur. Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in tertibinin, hikmetlerinin bilinmesini sağlayan, mânaların duruma uygunluğunu tahkik eden belâgat ilminin özüdür. Sözdeki mânaların anlaşılması sûrenin maksatlarının bilinmesi ile gerçekleşir.[337] Bu yönüyle tefsir faaliyetinin anlama safhasından sonraki süreciyle alakalıdır. Dolayısıyla Kur'ân'ın bütün cümlelerinin mâna ve kastının bilinmesi gerekir. Bu nedenle bu ilmin önemi büyüktür.[338]

Münasebet ilmi, Kur'ân'ın bütünlüğünü esas alması, âyetler ve sûreler arasındaki irtibatı ortaya koyması açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle birçok ortak paydaya sahiptir. Münasebet ilminin öznelliğe olan açıklığının belirtilmesi aynı

[334] Suat Yıldırım, "Kur'ân'ın Sûrelerindeki Eşsiz Âhenk", Yeni Ümit Der., sy., 60, Haziran 2003, s. 9.
[335] Mehmet Faik Yılmaz, *Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009, s. 13-26; Faruk Tuncer, *Kur'ân Bütünlüğü Açısından Sûrelerin Baş Tarafı ile Sonu Arasındaki Münasebet*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2000, s. 6-10; İlhami Günay, *Kur'ân-ı Kerim Sûreleri Arasındaki Münasebet (Tenâsübü's-Süver)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 1996, s. 20-8.
[336] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 110.
[337] Yıldız, "Ayet ve Sûreler Arasındaki Münasebet", s. 58.
[338] Bikâî, *Nazmu'd Dürer*, I, 6.

zamanda munfasıl bütünlüğü esas alan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin öznellik değerini de gösterecektir.

Münasebetin bir ilmî disiplin olarak kurulması İslâm medenîyetinin ilk döneminde olmayıp, daha sonraki asırlarda gerçekleşmiştir.[339] Bu ilmi ilk olarak kimin tespit ettiği bilinmemektedir. Ancak hicrî dördüncü asırın ilk çeyreğinde Bağdad'da Ebû Bekr en-Neysâbûrî'nin (324/935) bu husus üzerinde durduğu bildirilmektedir.[340] Zemahşerî de bu konuya tefsirinde yer vermiştir.[341] Münasebet ilmi Fahreddin Râzî (606/1209) ile canlılık kazanmıştır.[342] Süyûtî haricinde münasebet üzerine müstakil bir çalışma yapan âlim yok gibidir. Her ne kadar bazı tefsirlerin bu ismi taşıması söz konusu ise de burada yalnızca yapılan bazı uygulamalar vardır.[343] Zamanla tefsirlerde artık âyetlerin nüzûl sebebi zikredilirken, âyetlerin önceki âyetle münasebet yönü de açıklanmaya başlanmış, her âyette olmasa bile ilk bakışta önceki âyetle alakası yokmuş gibi görünen âyetler arasında irtibat kurma yoluna gidilmiştir. Dirâyet tefsirlerinde daha çok Kur'ân-ı Kerîm'in lafız ve mâna güzellikleri üzerinde durulduğundan âyetler arasındaki tenâsüb ve insicam tefsir türünün belli başlı bir unsuru haline gelmiştir.[344]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin hem varoluşsal hem de metinsel yapısından kaynaklanan zorluğu için aktardığımız hususlarla münasebet ilmi için söylenenler uyuşmaktadır. Tenâsüb ilmine karşı koyulan tavırlar delillendirilirken tenâsüb ilminin tekellüflü ve zorlama yorumları gerektirdiği, çünkü Kur'ân'ın yirmi üç yılda indiği ve âyetler arasında bir tenâsüb ve uyumun aranamayacağı belirtilmektedir.[345] Ebû Bekr İbnü'l Arabî de (543/1148) münâsebâtü'l Kur'ân ile ilgilenmiş ancak insanların fazla

[339] Suat Yıldırım, "Kur'ân'ın Sûrelerindeki Eşsiz Âhenk", s. 9.
[340] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 36; Süyûtî, *el- İtkân*, II, 108; Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 151.
[341] Bu konuya yer veren başka müfessirler de mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Faruk Tuncer, *Tenâsüp İlmi Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yay., İstanbul, 2003, s. 41-52; Yılmaz, Mehmet Faik, *Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, s. 37-8; Musa Bilgiz, *Âyetler ve Sûreler Arasında Münasebet: Said Havva Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2006, s. 34-36.
[342] Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri", Atatürk Üniv. İslami İlimler Fak. Der., sy., 2, 1977, s. 757.
[343] Yıldız, "Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet", s. 64.
[344] Yılmaz, Mehmet Faik, *Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, s. 36.
[345] Krş. Velayeti, "Resûl-İ Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", Sayfa: 241; diğer itirazlar için bkz. Itır, "Münasebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi", s. 222-233.

rağbet göstermemeleri sebebiyle bu konuda özel mahiyette çalışma yapmadığını beyân etmiştir.[346] Münasebet ilmi her ne kadar övgüyle bahsedilen ve önem verilen bir ilim olsa da örnekleri tefsirlerde çokça yer almaz. Bu durum teori ve pratik uyumsuzluğu yaşandığını göstermektedir.[347] Münasebet ilmi üzerinde çok fazla çalışma yapılmamasının sebebi bu ilmin zorluğuna bağlanabilir. Nitekim Bikâî'nin (885/1480) münasebetleri keşfetmek için bazen aylarca düşündüğünü ifade etmesi[348] bu durumu özetlemektedir. Bikâî kurduğu münasebeti bazı ilim erbabına gösterdiği zaman, o kişiler kendisine şifa talebinde bulunarak yaptığı hizmetin zorluğunu kabul etmişlerdir.[349] Subhi Salih (1407/1986) de "Münasebet bazen açık olabildiği gibi bazen de gizlidir." diyerek bu zorluğa işaret etmektedir.[350]

Müfessirlerin rivâyet tefsirlerinin en sağlam yönünü oluşturan âyetle âyetin tefsiri, tertibin ve münasebetin (apaçık oluşu ve basitliğinden dolayı gizlenen) bir yönü olarak da düşünülebilir.[351] Gizliliğin getirdiği zorluktan dolayı müfessirlerin büyük bir kısmı, ilâhî kelâmın bu yönüne girmekten mümkün mertebe uzak kalmışlardır. Bu zorluk, az sayıdaki kısa sûreler hariç diğer sûrelerde, Kur'ân'ın kendine has özelliği olan, sayıları yerine göre değişen âyet gruplarının meydana getirdiği farklı hüküm ve konuların bulunmasından kaynaklanmaktadır. Belli bir konuyu işleyen âyetlerden diğerine geçişte, aralarında bir bağ kurmada bu sebeple birçok güçlükle karşılaşılmıştır.[352]

Âyetler arasındaki bağlantı ve münasebetleri bilmek, tevkîfî (yani vahye dayanan) bir iş değildir.[353] Bu sebeple münasebet ilmi için geçerli olan bu durumun munfasıl bütünlüğe bağlı olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri içinde söylenebilir. Süyûtî'nin

[346]Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 37; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 108; Ayrıca bkz. Muhammed Mahmûd Hicâzî, *el-Vahdetu'l Mevduiyye fi'l Kur'âni'l Kerîm*, Dâru'l kütübi'l hadise, Kahire 1970, s. 21.
[347] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 90.
[348] Bikâî, *Nazmu'd Dürer*, I, 15-16.
[349] Bikâî, *Nazmu'd Dürer*, I, 14-5.
[350] Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 152.
[351] Yıldız, "Ayet ve Sûreler Arasındaki Münasebet", s. 64.
[352] Sakıb Yıldız, "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet II", Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi], 1985, cilt: XXI, sayı: 2, s. 36.
[353] Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 97.

belirttiği ve bunlara ek olarak söylenecek birçok münasebeti bilmek, müfessirin ictihadına, Kur'ân'ın i'câzına, belâgat sırlarını ve eşsiz beyânının vecihlerini tatma derecesine dayanır.[354] Bu konuda doktora çalışması olan Faruk Tuncer de münasebeti bilmek için dil bilgisinin yanında sosyoloji ve psikolojiye dair birçok bilgiye de sahip olunması gerektiğini nakletmektedir.[355] Münasebet ilmi bu yönüyle, âyetler arası münasebetleri ortaya çıkarma faaliyetinde bulunan öznenin yani müfessirin, öznellik tasniflerinde "özneye ait olan özellikler" şeklindeki kısmı kapsamında yer alan kişinin donanımıyla birebir alakalıdır. Bireysel ve özneldir. Öznel bir çaba sonucunda elde edilen münasebet ve tefsir, eğer siyak ile insicamlı ve arabî ilimlerdeki lügavî asıllarla ittifak etmiş olarak ortaya konulan bir mâna inceliğini içeriyorsa kabul edilir. Bu hususta dikkat edilmesi gereken durum her âyet için bir münasebet arama ve bunun sonucunda zorlama yorumlara gidilmemesidir.[356]

Nazarî bütünlük, bütünlük şekilleri arasında üçüncü olarak işlenecektir. Bütünlüğün bu çeşidine geçmeden önce, nazarî bütünlük, benzerliklerinden ötürü munfasıl bütünlükle karıştırılabileceği için aralarındaki farkın açık bir şekilde belirtilmesi gerekmektedir. Bu benzerlikten olsa gerek Mustafa Müslim "bağlam bilgisi (Münasebet ilmi) konulu tefsirle sıkı bir şekilde ilişkilidir." diyerek bağlamla, nazarî bütünlüğü temel alan konulu tefsiri beraber işlemiştir.[357]

Munfasıl bütünlük, önemi son yüzyıllarda daha çok anlaşılan bir bütünlük şeklidir. Bu tür bütünlüğü çoğu zaman rivâyet tefsirlerinde görmemiz mümkün değildir. Ancak her dirâyet tefsiri de bunu başarılı bir ölçüde uygulayamamıştır. Bunun sebebi ise, yorumların tek bir âyet etrafında geliştirilmesidir. Her ne kadar bu yaklaşımda birçok âyete müracaat edilse de asıl gaye tefsiri yapılmakta olan âyetin açıklanmasıdır.

---

[354] Bkz. Tahir b. Salih b. Ahmed es-Sem'ani Cezairî, *et-Tibyan liba'zi'l Mebâhisi'l Müteallika bi'l Kur'ân ala Tarîki'l İtkân*, i'tina Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1991, s. 289.

[355] Bu konuda Bikâî, Zerkeşî, Subhi Salih, Ömer Nasuhi Bilmen, Muhammed Draz, İmam Şâtıbî ve El-Mağribî'den yapılan nakiller için bkz. Tuncer, *Tenâsüp İlmi Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, s. 32-3.

[356] Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 97.

[357] Müslim, Mustafa, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem: Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*, s. 87 vd.

İşte bu gaye ve yaklaşım şekli munfasıl bütünlük ve nazarî bütünlük arasındaki ayrım noktasını oluşturmaktadır. Munfasıl bütünlükte gaye Kur'ân'daki sırasıyla, açıklanması gereken âyetin birçok âyet yardımıyla tefsirini yapmakken nazarî bütünlükte, ileri atılan yeni yorum veya fikir, Kur'ân çerçevesinde hem delillendirilmeye hem de açıklanmaya çalışılmaktadır.[358]

2.5.3. Nazarî Bütünlük; Kur'ân'da Kur'ân Tefsiri (Semantik, Kavram Tefsiri, Konulu Tefsir)

Bütünlük çeşitleri arasında Kur'ân'ın konusal (tematik) bütünlüğü üzerine inşa edilen nazarî bütünlük belki de öznel yorumları en fazla ilgilendiren bütünlük çeşididir. Nazarî bütünlükte, Kur'ân'ın konuları esas alınır. Böylece alışılmış tefsir usûlü olan Kur'ân'ı âyet âyet sûrelerdeki sıralarına göre tefsir etme artık terkedilir. Rivâyet-dirâyet türü tefsirlerde görülen bu türlü Kur'ân'ı âyet âyet ve sûre sıralarına göre tefsir etmenin elbette birçok faydası vardır. Ama bu usûl belli konularda Kur'ân'ın bir bütün olarak görüşünün ne olduğunu sergileyemez. Yalnızca söz konusu edilen Kur'ân pasajının kapsamına girdiği bağlam dikkate alınır.[359] İşte bu durumda nazarî bütünlüğün önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü nazarî olarak ve bir bütün halinde yapılan böyle bir çalışma, Kur'ân'ın o konudaki görüşünü sistemli bir şekilde ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda hem de yeterli olarak açıklayabilmektedir. Bu yönüyle nazarî bütünlükle Kur'ân'ın anlaşılmasından çok Kur'ân'ın etkin kılınmasının ve Kur'ân'dan yararlanma imkânlarının arttırılmasının bir gaye olarak gözetildiği düşünülebilir. İşte Kur'ân'ın «bu şekilde bir bütün olarak» ele alınmasına bir tefsir usûlü (metodu) olarak "nazarî bütünlük" denmektedir.[360]

Tefsir faaliyetinde nazarî bütünlüğün merkeze alınmasının, tefsir geleneğinde klasik ve modern ayrımının oluşmasına sebebiyet verecek kadar önemli bir adım olduğu söylenebilir. Geleneksel tefsirlerin Kur'ân'ı âyet âyet (atomik) ya da âyet grupları

[358] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 96.
[359] Aydüz, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, s. 72.
[360] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 96.

şeklinde yorumlama tekniği -ki buna müselsel, mevziî, geleneksel ve parçacı tefsir de diyoruz-[361] dolaylı da olsa bütünü algılamada ciddî bir engel oluşturmaktadır.[362] Bütünün algılanmasına ait bu engelin varlığına rağmen muttasıl veya munfasıl bütünlük rivâyet-dirâyet tefsirleri içerisinde bugüne kadar uygulana gelmiş yaklaşımlardır. Zaten müfessirlerin "Kur'ân bir bütündür, bir kısmı alınıp diğer bir kısmı ne kadar az olursa olsun terkedilmez" derken kastettikleri bütünlüğün bu iki yaklaşımdan her ikisini kapsadığı söylenebilir.[363] Nazarî bütünlük için özellikle klasik dönemdeki müfessirlerin bütünün algılanmasına ait bu engeli aştıkları genel itibariyle söylenemese de muttasıl ve munfasıl bütünlüğe ait çalışmalarıyla, konulu tefsirin yani nazarî bütünlüğe bağlı Kur'ân tefsirinin temellerini attıkları rahatça görülebilir.[364]

Kur'ân'ın bütüncül yapısını öne alan yaklaşımların nihai olmasa da günümüz açısından son çeşitleri kavram[365] ve konulu tefsirdir.[366] Bazı araştırmacılar günümüz için olduğu gibi Kur'ân araştırmalarının geleceğini konulu tefsir tarzı çalışmalarda görmekle birlikte[367] bunun kesinlik arz etmeyen bir genelleme olduğu da söylenebilir. Kur'ân'ın bir bütün olduğu gerçeği, öteden beri bilinen bir husus olmakla birlikte asrımızda, özellikle son yıllarda üzerinde daha çok durulan bir konu haline gelmiştir. Kur'ân araştırıcıları, artık günümüz insanının zihnî işleyişinin, düşünce tarzının ve özellikle de beklentilerinin her geçen gün hızla değiştiğinin farkına vararak, Kur'ân'ın hayata, eşyaya, beşere ve kâinata bakışını daha net, daha anlaşılır ve daha bütüncül bir yaklaşımla insanlığa sunma gayreti içine girmişlerdir. Dolayısıyla Kur'ân tefsir edilirken artık sadece kelime, terkip ve cümle bazındaki lisânî tahlillerde kalınmayıp

[361] Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydüz, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, s. 72-75; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 35-8.
[362] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 91.
[363] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 96.
[364] Ömer Dumlu, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsir*, İzmir: Anadolu Yay., 1999, s. 56.
[365] Kavram tefsiri ve semantik ilişkisi için bkz. Hasan Yılmaz, *Kur'ân Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum, 2003, s. 91-98, 109-113.
[366] Kavram tefsiri genellikle konulu tefsirin bir alt başlığı olarak incelenmektedir. Kavram ve konulu tefsir arasındaki farklar için bkz. Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 101-3; Yılmaz, Hasan, *Kur'ân Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*, s. 91-98, 119-123.
[367] Muhammed Gazali, *Kur'ân'ın Konulu Tefsiri*; trc. Güven, Şahin, Demir, Ekrem, İstanbul: Şura Yay., 2000, s. 9.

bunların ötesinde, Kur'ân'ı bir bütün olarak ele alma ve muayyen konuları bu bütünlük içerisinde inceleme faaliyetlerinin çoğaldığı görülmektedir.[368]

Bu konuyu geniş bir şekilde işleyen Mustansir Mir de klasik ve modern tefsirler arasındaki en önemli farkın burada yattığını bildirmektedir.[369] Kısaca, modern müfessirler Kur'ân'ın konusal (tematik) bütünlüğünü kabul etmektedirler.[370] Elbette bu kabulü herhangi bir temele dayanmayan sadece klasik tefsir geleneğine karşı bir reaksiyon olarak algılayanlar da vardır.[371] Bu düşüncede olan oryantalistler farklı konuların işlendiği Kur'ân sûrelerine edebî açıdan bir yaklaşıma sıcak bakmamaktadırlar.[372] Hâlbuki son yıllar içinde konuyla ilgili olarak yayımlanan bazı makale ve kitaplar,[373] Kur'ân'daki tematik ve yapısal bütünlüğü gösteren sağlam kriterler sunmaktadır. Hem Müslüman hem de bazı gayr-i müslim araştırmacıların çalışmaları, modern edebiyat kuramları çerçevesinde Kur'ân'a edebî yaklaşımın, çok verimli bir alan olduğunu göstermektedir[374]

Atomik ve bütüncül tefsir faaliyetlerinin müfessire biçtikleri fonksiyon ise yorumda öznellikle birebir alakalıdır. Muhammed Bagır Sadr'ın da (1413/1993) ifade ettiği gibi atomcu tefsir akımı ile bütünsel tefsir akımı arasında en önemli ve başta gelen fark: atomcu/tecziî tefsir metodunda müfessirin sadece dinlemek ve ondan öğrendiğini

[368] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine*, 50.
[369] Mir, Mustansir, "The Sûra as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'an Exegesis", in G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds.), Approaches to the Qur'an, London: Routledge 1993, s. 211; aktaran; Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 91.
[370] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 91.
[371] Krş. Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*; haz. Faruk Tuncer, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003, s. 237-8, 262-4; Oryantalistlerin Kur'ân'la ilgili bu ve buna benzer iddialarına cevap olmak üzere yazılan kitapların listesi için bkz. Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 92-93.
[372] Alford T. Welch, "Sura", *The Encyclopaedia of Islam* : new edition: prepared by a number of leading orientalists, Leiden : E. J. Brill, 1997, IX., s. 886.
[373] Kur'ân'da …. Kavramı (Yök. Tez veri tabanında bu isimde 62 tez bulunmaktadır.) ve …. Konusu şeklindeki sayısı yüzleri bulan eserlerin künyelerini aktarmak bile onlarca sayfayı tutacak düzeye gelmiştir. Konulu tefsirin metodolojisi üzere yazılan eserlerle ilgili bir liste için bkz. Aydüz, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, s. 198-203.
[374] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 91.

kaydetmekle yetinerek pasif bir rolü yüklenmesi, konulu/mevzuî tefsirin ise kendine has yapısıyla müfessire aktif bir rol yüklemesidir.[375]

Konulu tefsir çalışmalarında müfessir aktif bir fonksiyona sahiptir.[376] Konulu/mevzuî tefsir metodunda müfessirin görevi her merhalede ve her asırda yaşanan beşerî kültürün tamamından sürekli haberdar olmak, yapının düşünceleriyle yüklü olmak ve bununla beraber beşerî deneyimlerden elde ettiği verilerle beraber gelip; onları önünden ve ardından hiç bir batılın yol bulamadığı Kur'ân-ı Kerîm'in önüne koymaktır. Müfessir bu eyleminde elde ettiği onca malzemeyi âyet-i şerîfelerin bütünü ışığında anlayacak, dile getirecek ve açıklayacaktır.[377] Ancak bir fikrin başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için o fikrin nazarî olarak çok iyi bilinmesi esastır. Kur'ân'ın çağımızda insan hayatı ile olan ilgisini ortaya koymak için, fikirlerinin anlaşılır bir şekilde bir bütün olarak ortaya konması gerekir. Bu da onu klasik mânada rivâyet-dirâyet nev'inden tefsir etmekle mümkün değildir. Kur'ân ancak bir bütün olarak göz önünde tutulup belli bir konuda neler söylediği ortaya konularak tefsir edilmelidir ki, fikirleri anlaşılır bir şekilde sergilensin. Bu da nazarî bütünlüğe dayalı tefsir usûlü ile mümkündür.[378]

İster semantik metot ister kavram tefsiri veya konulu tefsir olsun bu yaklaşımların bizâtihi Kur'ân'ın bizzat kendi önerdiği, objektif bir metot olması sebebiyle[379] bu metotları mutlak mânada müfessirin öznelliğine bağlı öznel metotlar olarak algılamamak lazımdır. Emin el-Hûlî'nin de ifade ettiği gibi, Kur'ân'ı kaynak alan bu yöntemler, Kur'ân'ı anlama gayesinde olanlara, doğruyu bulma ve Allah'a ve Rasûl'üne aslı olmayan bir takım sözler izafe etmiş olmaktan korunma imkânı sağlamaktadır.[380] Dolayısıyla böyle bir yöntem, Kur'ân'ı kişilerin kendi doğrularını

[375] Muhammed Bagır Sadr, *Kur'ân Okulu*; trc. Mehmed Yolcu, 2. bs. Ankara: Fecr Yayınevi, 1995, s. 24.
[376] Güven, Şahin, *Çağdaş Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu*, s. 181.
[377] Sadr, *Kur'ân Okulu*, s. 24.
[378] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 96.
[379] Ali Galip Gezgin, "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?", Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 7, s. 143.
[380] Emin Hûlî, "Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu", (I) trc. Mevlüt Güngör, İslami Araştırmalar, Ankara, 1988, Sayı: 6, II, 40.

onaylatma mercii olmaktan çıkararak, O'nun doğrularını kabule yanaşmalarını sağlamaktadır.[381] Ayrıca müfessirin ihtisas alanı olsun olmasın, her alanda konuşması yerine, hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olduğu bir alanla ilgili Kur'ânî bilgileri araştırması daha nesnel sonuçlar alınmasını sağlamaktadır.[382]

Bununla birlikte bütünlük çeşitleri içerisinde işlediğimiz nazarî bütünlüğün ismi öznellik değerini açıkça belirtmektedir. "Nazarî" isminin tercihindeki esas sebep, Kur'ân'ın bir bütün olarak ele alınması ile ortaya çıkarılan fikir, temelde Kur'ân'dan kaynaklansa dahi bu fikrin müfessirin düşünceleri ile karışık olmasıdır. Müfessirin düşünceleri ise birçok öznel etkiye açıktır. Bu düşünceler kendi çevresinin etkilerini, aldığı eğitimin izlerini ve en önemlisi de kendi çağının bilimsel ve sosyal kültürünü içermektedir. Bu durumda geliştirilen fikir ancak bir "nazariyedir". Bundan daha ileri gidemez. Nazariye ise daima bir izafiyeti kendinde bulundurur. Bu yüzden nazarî bütünlük bir tefsir usûlü olarak da nazarî ve izafîdir. İzafiyeti ise çağa göredir, yani zamana bağlı olarak şekillenir. Aslında genel olarak her türlü tefsir, yapıldığı zamanla bağımlıdır ve dolayısıyla izafîdir. Bir metot olarak ilk merhalede araştırılacak fikri ve mevzuyu ortaya atan[383] konulu tefsir için de aynı durumun geçerli olduğu söylenebilir. Bu izafîlik rivâyet tefsirlerinde çok azdır, ama dirâyet tefsirlerinin tümünde hâkim durumdadır. Yalnız şurası unutulmamalıdır ki, her tefsir bütünüyle ve her yönüyle izafî olmaz. Bu bakımdan yapılan izafîlik isnadının mutlak olmayıp, belli kurallar çerçevesinde ortaya konulduğu da belirtilmelidir.[384]

[381] Gezgin, "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?", s. 142.
[382] Güven, Şahin, *Çağdaş Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu*, s. 182.
[383] Hemen her eserde metotla ilgili merhaleler sıralanırken ilk olarak konunun tespiti yer almışsa da sonradan yazılan eserlerde ayrıca konunun tespitinin Kur'ândan yapılması gerektiği söylenmiş böylece bir nebze öznel yaklaşımdan korunma yoluna gidilmeye çalışılmıştır. Bkz. Ahmed b. Abdullah Zehrani, *Konulu Tefsir*; trc. M. Fatih Kesler, Van, y.y., 1995, s. 17; Dumlu, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsir*, s. 54, 73; Güven, Şahin, *Çağdaş Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu*, s. 153-157; Aydüz, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, s. 163-164; Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 113-15.
[384] Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu", s. 97.

2.6. Değerlendirme

İçtihada ve re'ye bağlı olması dolayısıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bağlayıcı olmadığı söylenmiştir.[385] Bu metodun kullanılması sonucunda elde edilen yorumun doğruluğu ise tefsir eyleminde bulunan kişinin maharetine bağlıdır.[386]

Şüphe yok ki, bir âyetin mânasını başka bir âyetin yardımı ile tespit etmek, müfessire ait bir ictihadtır. Bu ictihad, Sahabe veya Tâbiînden birine hatta daha sonra gelenlerden birine de ait olabilir. Bilindiği üzere yapılan ictihadta isabet olabileceği gibi isabetsizlik de olabilir. İlmî kıstaslar çerçevesinde ictihad değerlendirilir ve gerekli şartlara haiz ise kabul edilir. İşte tam burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta da şudur: Kur'ân'ın en önemli ve en doğru tefsir kaynaklarından birisi olması ile Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirini rivâyet tefsirinden saymak birbirinden farklı şeylerdir.[387] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir ettiği öngörüsü temeli üzerine bina edilmiştir. Bu öngörünün varlığı ise Kur'ân'ın bütünsel yapısına bağlıdır. Âyet ve sûrelerinin tevkîfîliği, bu bütünselliği sağlayan Kur'ân'ın i'cazı, nazmı gibi birçok etkenin başında gelmekte, hatta diğer etkenlerin de temelini oluşturmaktadır. Kur'ân sûre ve âyetlerinin tevkîfîliği ve Kur'ân'ın bütüncül yapısının fark ve kabul edilmesi sonucunda Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir ettiği daha açık ve net olarak görülebilmektedir. Mu'ciz bir kelam oluşu dolayısıyla Kur'ân'ın bu yapısı, Kur'ân'ın kendi kendini tefsir edişini mutlak nesnel olarak kabul etmemizi sağlayacaktır. Diğer hiçbir kelam ve kitap için kendi kendisini açıklama noktasında nesnellik açısından mutlaklık söz konusu değildir. Bununla birlikte kendi kendisini açıklama yönteminin diğer söz ve kitaplar için öznellikten en fazla soyutlanmış ve nesnelliğe en yakın tavır ve yöntem olduğu da göz ardı edilmemelidir. Kur'ân haricindeki kitapların çoğunluğu kendi iç bütünlükleri sayesinde kendilerini doğru anlama adına bize bazı doneler verebilirler. Fakat bu

[385] eş-Şehrî, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân ve Ehemmiyyetühû fî Usûli't Tefsir".
[386] İbn Cemâ'a, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân".
[387] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 29.

verilerin elde edilmesi onların tam ve doğru anlaşılmaları için yeterli şartlara sahip olunduğu anlamına gelmez.

Kur'ân'ın diğer kitaplardan farklı olarak kendini mutlak nesnellik mânasında doğru olarak açıklaması ve tefsir etmesi Kur'ân tefsiri adına önemli bir metodun oluşmasını sağlamıştır. Bu metot rivâyet tefsirinin en güvenilir, en sağlam ve en doğru metodu olan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiridir. Biz verdiğimiz örneklerle bu metodun birçok güzel tefsirin oluşmasını sağladığını ve kendi hakkındaki en güvenilir, en sağlam ve en doğru vasıflarını hak ettiğini göstermek istedik. Bununla birlikte bu metotla yapıldığı söylenen her tefsirin de aynı değerde olmadığı belirtilmelidir. Bunun sebeplerini maddeleştirecek olursak:

1- Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiriyle Kur'ân'ın Kur'ân'la veya Kur'ân'da Kur'ân'ın tefsiri hem isim hem mahiyet hem de öznellik değeri olarak birbirinden farklıdır. Birincisinde özne Kur'ân'ın kendisi iken ikincisinde özne bu tefsiri yapan kişi yani müfessir olmaktadır. Üçüncüsünde ise Kur'ân kaynağı belirtmektedir. Böylelikle birincisi mutlak olarak nesnelken ikincisinin ve üçüncüsünün öznel taraflarının var olduğu kabul edilmelidir.

2- Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde de bazı sınıflandırmalar yapılmasına ihtiyaç vardır. Sûre içindeki tertibi açısından siyak-sibak uyumu içerisinde birbirini açıklayan hatta birbirinin anlamlı olmasını sağlayan, aynı konudan veya kıssadan bahseden âyetlerle, farklı bağlamlara sahip gibi gözüken bundan dolayı irtibatlarının kurulması zor olan âyetlerin hatta aynı bağlama sahip gibi gözükse de farklı anlamları olan bundan ötürü irtibatlarının kurulması yanlış olan âyetlerin birbirini aynı değerde tefsir ettiği söylenemez. Birincisinde mutlak nesnel bir tefsir yapıldığı veya nesnelliğe yaklaşıldığı iddia edilebilirken ikincisinde dirâyete bağlı öznellik ve nesnellik dengesinin ortaya çıktığı, üçüncüsünde ise öznelliğin hüküm sürdüğü söylenebilir.

3- Bu yöntem içerisinde yapılan sınıflandırmalar sonrasında âyetler arasındaki bağın, irtibatın ve uyumun öznelliği öne alan bir ifadeyle kurulması ve nesnelliği öne çıkaran bir ifadeyle ise fark edilmesi veya ortaya çıkartılması ameliyesinin hangi vasıflara sahip olduğu önemlidir. İzdırârî olarak elde edilen irtibatla kesbî olarak elde edilen irtibat öznellik ve kesinlik açısından farklı değerlerde olacaktır. İzdırârî olarak ortaya çıkan irtibat kesbî olana nisbeten oldukça nesneldir. Bununla birlikte günümüze kadar ulaşan tefsir külliyatı içerisinde müfessirin dirâyetine bağlı, kesbî olarak ortaya çıkan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin örnekleri ise önemli bir yer tutmaktadır. Kesbî olarak, zor bir işlem sonrası elde edilen irtibatın; değerli ve problemli oluş gibi iki özelliği vardır.

4- Zor ve herkesin yapamayacağı bir işlem sonrası olmuştur. Bu durum ortaya konulan irtibatın değerli görülmesini sağlamaktadır. Fakat bunun yanında aynı zamanda problemlidir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin dirâyete bağlı olduğunu söylememizi gerektirecek bu zorluğun yanında getirdiği problem iki farklı öznellik alanını ilgilendirmektedir. Bunlardan birincisi müfessirin dirâyetin hakkını verememesi durumunda doğru yorumdan ve nesnellikten uzaklaşmış olmasıdır. İkincisinde ise müfessirin bulduğu irtibatı herkes ortaya koyamadığı gibi herkes de anlayamayacaktır. Bu ise yapılan yorumun her ne kadar murâd-ı ilâhîye uygun olsa bile özneler arası ve nesnel olarak kabul edilemeyişine de sebep olacaktır.

5- Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin Kur'ân'ın bütünlüğü vasfının sonucunda ortaya çıkan diğer anlama ve tefsir etme metotlarından ayrı olarak değerlendirilmesi ise ayrı bir problemli noktayı oluşturmaktadır. İster münasebet ilmi olsun isterse son devirlerde daha çok kullanılan kavram ve konu tefsiri olsun Kur'ân'ın bütüncül yapısını göz önünde bulundurarak ortaya çıkan, siyak-sibak, bağlam, semantik gibi metotları kullanan bu tefsir çeşitlerinin tamamıyla dirâyete bağlanması; Kur'ân'ın Kur'ân'la

tefsirinin ise rivâyet metodu olarak değerlendirilmesi tutarsız gözükmektedir.

Sonuç olarak, ister subjektiflikten, ister metottan, isterse müfessirin farklı donanımından veya yetersizliğinden kaynaklansın, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, çoğunluğu itibariyle tek düze, standart, değişmez ve nesnel bir durum olmayıp müfessirden müfessire değişebilen bir farklılık arz edebilmektedir.[388]

Özetle, Kur'ân'ı kendi iç bütünlüğü içerisinde anlamak önemlidir; fakat bu bütünlüğü tesis etmek, anlayan/yorumlayan özneye aittir. Dolayısıyla Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak da nihayetinde bir dirâyet işidir. [389]

3. KUR'ÂN YORUMUNDA ÖZNELLİK SINIFLANDIRMALARI AÇISINDAN KUR'ÂN'IN KUR'ÂN'LA TEFSİRİ

Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmaları iki tarzda yapılabilir. Bunlardan birincisi yorumda öznelliği; ontoloji (varlık felsefesi), epistemoloji (bilgi felsefesi) ve aksiyoloji (değer bilim; etik ve estetik) açısından değerlendirip sınıflandırmak şeklinde olabilir.[390] İkinci tarz ise "Re'y Olgusunun Yansımaları Açısından Rivâyet-Dirâyet Tefsirlerinde Öznellik Sınıflandırmaları" bölümünde yaptığımız üzere üst başlık olarak müsbet ve menfî öznellik şekillerini içermektedir. Bu tarzın alt başlıkları ise aşırı ve mutedil öznellik şeklinde olacaktır. Biz "Kur'ân yorumu açısından öznellik sınıflandırmaları" bölümünde birinci tarzı benimsemiştik. Bu tarzı benimsememizin sebebi olarak oluşturulan kategorilerin tutarlı ve sağlam bir şekilde temellendirilmiş

[388] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 47.
[389] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 11.
[390] Oluşturulan kategorilerin tutarlı ve sağlam bir şekilde temellendirilmiş olmasına gösterilen özen dolayısıyla söz konusu üç kategori içerisinde bulunan aksiyolojiye Kur'ân yorumu açısından yapılan öznellik sınıflandırmalarında yer verilmemiştir. Bunda aksiyolojinin; moral olguların gerçekten var olup olmadıkları, var iseler bunların nasıl bilinebileceği gibi veyahut olmadıkları halde eylemlerimizi güdülemek için sadece "inanç" olarak nitelendirilebilecek bu olguların varlığının kabul edilmesinin ne kadar doğru olduğuna dair problem ve sorunları içermesi başlıca sebepler olarak gösterilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Berfin Kart, *Etikte Nesnellik ve Öznellik Tartışması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2013, s. 85-120; 158-174 vd.

olmasına ait gayretimiz gösterilebilir. Biz görüşlerimizi temellendirdiğimiz bölümle, bunları örneklendirip açıklayacağımız bölümlerin -yorumda anlatma safhasının etkisini de göz ardı etmeyerek- mantalitesinin farklı olmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple yaptığımız kategoriler arasında herhangi bir boşluğa ve tutarsızlığa mahal vermemeye çalışarak bu bölümde ikinci tarzı tercih edeceğiz. İkinci tarzın, pragmatik ve işlevsel yönü biraz da pratiğe yönelik açık duruşu sebebiyle anlaşılmayı daha kolay hale getirecek bir yöntem olduğu görüşündeyiz.

3.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinde Menfî Yorum Örnekleri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde menfî yorumdan kastımızın ilgili hadiste geçen yasaklanan ve zemmedilen re'y olduğunu daha önceki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde yaptığımız tahlillerle belirtmiştik. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde menfî öznellik örnekleri iki bölümde incelenebilir. Bunların birincisi aşırı öznelliktir ki istisnai durumları bir tarafa bırakacak olursak sadece menfî öznelliğe ait bir gruplandırmadır. İkincisi ise mutedil öznellik olarak adlandırılabilir. Mutedil öznellik hem menfî hem de müsbet öznellik kapsamında değerlendirilebilecek bir yapıya sahiptir. Biz bu başlık içerisinde mutedil özneliğin menfî öznellik içerisinde değerlendirilebilecek örnekleri üzerinde duracağız.

3.1.1. Menfî Öznellikte Aşırı Yorum Örnekleri

Yorum açısından öznellik sınıflandırmaları bölümünde aşırı öznellik çeşitleri içerisinde işlediğimiz; mutlak öznellik, solipsizm ve nesnel rölativizmin bazı istisnalarla birlikte hemen tamamının menfî öznellik kapsamı dâhilinde kaldığı görülmektedir. Yine aşırı yorum türleri içerisinde ele aldığımız "kişiler arası ispatlandırılması zor aşırı yorum" çeşidinin ise kendi yapısından ötürü ne menfî ne de müsbet öznellik içerisinde değerlendirilmesi çok tutarlı gözükmemektedir. Bu ön kabulle birlikte işlediğimiz bölüm içerisinde meseleyi basite indirgeme ve anlaşılır kılma çabasından ötürü bu

öznellik çeşidinin ekseriyetle yorumu yapan açısından değil de yoruma muhatap olan kitle açısından düşünüldüğünde menfî öznelliğe gireceğine olan zannımız bu öznellik çeşidini de menfî öznellik kategorisinde değerlendirmemiz sonucunu vermektedir. Aşırı ve menfî öznellik arasındaki bu bağlantıyı ifade ettikten sonra aşırı öznelliğin en sakıncalı türlerinden başlamak üzere örneklendirmelerimize geçebiliriz.

3.1.1.1. Mutlak Öznellik Açısından Aşırı Yorum

Yorum açısından öznellik sınıflandırmaları içerisinde konumunu aşırı öznelliğin en üst noktası olarak belirlediğimiz mutlak öznelliği iki başlıkta incelemekteyiz. Her iki başlıkta incelendiği üzere söz konusu olan ister yorumun kendisi isterse yoruma ulaştıran metod olsun bu iki olgunun hiçbir açık kapı bırakılmaksızın mutlak olarak kabul edilmeleri oldukça sorunludur. Bu yüzden olsa gerek Elmalılı da "zâhirîlikte ifrat etmek bâtınîlikte ifrat etmek kadar muzırdır."[391] demiştir. Çünkü yorumun veya metodun mutlak olarak kayıtsız kabul edilmesi düşüncesi hem söz konusu olgulara hak etmedikleri bir paye biçmekte hem de kurgulanan değerin herkes tarafından genel geçer olarak kabulünü zorunlu tutmaktadır.

3.1.1.1.1. Yapılan Yorumda Mutlak Öznellik

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri konusunda yapılan yorumun mutlak öznellik içermesine sebebiyet veren iki hususun varlığı görülmektedir. Birincisi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri olarak görülmesi, ikincisi ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, bağlayıcı ve kendisine uymanın vacib olduğu söylenilen rivâyet tefsiri kategorisinde değerlendirilmesidir. Elbette bu iki sebebin rivâyet-dirâyet ayrımı bölümlerinde anlatmaya çalıştığımız üzere birbirlerini destekleyen birbirlerine müdahil yapıları da ayrıca değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.

[391] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5613.

Biz bütünsellik çeşitlerini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir çeşitlerini bir önceki bölümde göstermeye çalıştık. Her ne kadar farklı ve ayrıntılı birçok sonuca ulaşılmış olsa da yapılan tespitlerin ana gayesi; her Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri olarak görülmemesiydi. Ana gayenin bu şekilde belirlenmesinin sebebinin, yorumda öznellik çeşitleri içerisinde gördüğümüz ve en tehlikeli yorumlama çeşidi olarak vasıflandırdığımız mutlak öznelliğe dikkat çekmek için olduğu belirtilmelidir. Bu yönelim Kur'ân-ı Kerîm'de "De ki: "Doğrusu, Rabbim, yalnızca, açık ya da gizli, utanç verici davranışları, günahı(n her çeşidini), (başkasının elindekine) haksız yere göz dikmeyi, Allah'tan (cc) başkasına hakkında hiçbir delil indirmediği halde tanrısal nitelikler yakıştırmanızı ve bilmediğiniz şeyi Allah'a (cc) izafe etmenizi yasaklamıştır."[392] âyetiyle çok açık bir şekilde nehyedilmiştir.

Âyette mutlak öznelliği ilgilendiren iki merhaleye atıf olduğu anlaşılabilir. Bunlardan birincisi Allah'ın (cc), hakkında hiçbir delil indirmediği şeyleri O'na ortak koşmak, yani aslı esası bulunmadığı apaçık ortada olduğu halde birtakım varlıkları tanrılaştırmaktır. İkincisi ise bu sürecin nihayetinde oluşan, Allah (cc) hakkında herhangi bir doğru bilgi ve delile dayanmadığı halde, "Allah (cc) şunu helâl kıldı, bunu haram kıldı" gibi rastgele sözler sarf etmenin yasaklanmış olduğudur.[393] Dikkat edilecek olursa yorumun mutlak olarak görülmesi için ilk adım olarak Allah (cc) haricinde bir takım varlıkların ilahlaştırılması gerekmektedir. Bu konuyu ayrıntılarıyla "hevâ"nın ilahlaştırılma süreci içerisinde incelemeye çalışmıştık. Hevânın ilahlaştırılmasından bir sonraki adım ise Allah (cc) hakkında herhangi bir doğru bilgi ve delile dayanmadığı halde "Allah (cc) şunu helâl kıldı, bunu haram kıldı, bu âyette şöyle buyurdu hatta bunun delili ise şu âyettir" şeklinde yorum sınıflandırmaları açısından mutlak öznelliği ifade edecek yorumların yapılmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de hevânın ilahlaştırılmasına rağmen sözün hâlâ Allah (cc) adına söyleniyor olmasıdır. Din adına kişinin kendi anlayışına uymayan tüm yorumları küfre düşmek

[392] Araf, 7/33.
[393] Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, II, 410.

şeklinde tanımlaması da aynı meyanda ele alınabilir.[394] Bu ise münafıklık dâhilinde incelenebilir.[395] Eserinde nifakla ilgili rivâyetleri bir araya getiren Firyâbî (301/913) "Hevâsını ilah edineni gördün mü?"[396] âyet-i kerîmesiyle ilgili olarak Hasan Basrî'den (110/728) münafığın hevesinin peşinde olduğunu ve zevkini ma'bud olarak kabul edip ona ibadet ettiğini aktarır.[397]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin mutlak öznellikle irtibatının bu tefsir çeşidinin oluşturduğu intibadan da kaynaklandığı söylenebilir. Bu hususu biraz daha açacak olursak, diyebiliriz ki, "Kur'ân'ı Kur'ân'la -âyeti âyetle açıklama" ifadesi, söz konusu açıklamanın vahiy mahsulü olduğu intibaını uyandırmaktadır.[398] Bu intibaın sebepleri iki başlıkta incelenebilir. Birincisi, metodun kendisinden kaynaklanan; ikincisi ise metodun haricinde var olan ve onu ontolojik ve epistemolojik olarak etkileyen dış sebeplerdir. Dış sebeplerin en önde gelenleri arasında; mezhepler ve siyasi oluşumlar, hatta bunların arkasında ilmin nesnel gösterilmesini gerekli kılan insanın yaratılışından bu yana süregelen iktidar mücadelesi sayılabilir.[399]

Metodun kendisinden kaynaklanan sebeplerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin teorik temelleriyle birebir uyuştuğu, hatta Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir metot olarak kabul edilmesini gerektiren her unsurun bu sebeplere dâhil edilebileceği rahatlıkla söylenebilir. Fakat bunlar içerisinde özellikle Kur'ân'ın tevatür yoluyla nakledilmesi, tertibinin tevkîfî olması ve kendisinin ve bütünlüğünün mu'ciz olmasının Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin güvenilirliğini gerektirip bağlayıcı olduğunu gösterdiği[400] hatta atılan adımların nihayetinde mutlak öznel olarak kabul edildiği ifade edilmelidir. Tam bu noktada şöyle bir paradokstan söz edilebilir: Elbette Kur'ân'ı kendi bütünlüğü

[394] Akif Akay, İslam İnancında Şefaat, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniv. SBE, Konya, 2013, s. 156-7.
[395] Münafıklığın şirkle ilişkisi bağlamında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kurt, *İslam İnancına Göre Nifak ve Münafık*, İstanbul: Nesil Yay., 2004, s. 70-1.
[396] Casiye, 45/23.
[397] Ebû Bekr Cafer b. Muhammed b. Hasan Firyâbî, *Sıfatü'n-Nifak ve Zemmü'l-Münafıkin*; thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, s. 60.
[398] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 47.
[399] Bu konuda her ne kadar birçok çalışma yapılmış olsa da hem konunun önemi hem de hacmi daha birçok çalışmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır.
[400] Krş. Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, s. 287.

içinde anlayıp yorumlamak bahsettiğimiz teorik temellerden dolayı sahih ve nesnel anlamın keşfedilmesine katkı sağlamaktadır. Ancak söz konusu bütünlüğün birçok zaman yorumcu tarafından inşa edilmesiyle ister istemez öznellik riskini [401] taşıyan bu metodun nesnel veya kendi oluşturduğumuz bağlamla mutlak öznel olarak kabul edilmesi yapılan yorumu dinin meşru ve makul sınırları dışında kalmasını sonuç vermektedir.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri konusunda yapılan yorumun mutlak öznellik içermesine sebebiyet veren ikinci amili, hatırlanacağı üzere Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, bağlayıcı ve kendisine uymanın vacib olduğu söylenilen rivâyet tefsiri kategorisinde değerlendirilmesiydi. Bu durum "Rivâyet tefsiri" kavramının, Hz. Peygamber, Sahabe, Tâbiîn ve Etbâu't tâbiînden gelen tefsir rivâyetlerine bir ad olarak verilmesinin yanlış olduğunu göstermez. Şüphe yok ki Hz. Peygamber'den sahih yollarla gelen tefsir, tartışmasız geçerli kabul edilen tefsirdir. Ancak çağdaş âlimlerin "Rivâyet tefsiri" kavramına yüklemiş oldukları yeni anlam, bir takım ilmi tutarsızlıkları da beraberinde getirmiştir.[402] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri dâhilinde yapılan yorumun mutlak öznellik içermesine de bu tutarsızlıkların kaynaklık ettiği söylenebilir.

Rivâyet tefsiri kavramını benimseyenlerden bazıları, bağlayıcılık açısından, varsa rivâyet tefsirini almanın ve hatta ona uymanın vacib olduğunu söylemişlerdir.[403] Bu hükmün, konu ile ilgili söylenen sözlerden ve rivâyet-dirâyet ayrımının oluşturduğu ön kabul ve yargılardan esinlenerek verildiği söylenilebilir. Ancak bu hükmü beyân edenler, aynı zamanda şaşırtıcı bir şekilde Tâbiîn tefsirinin delil ve bağlayıcı olup olmadığı hususunda, hatta Sahabe tefsirinin de bağlayıcılığı hususunda ihtilafın varlığına dikkat çekmişlerdir. İhtilafın varlığı söz konusu iken, ihtilaf hiç dikkate alınmadan rivâyet tefsirinin bağlayıcı olduğu hükmüne varılması ve hatta

[401] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 11.
[402] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 12.
[403] Bkz. Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 358; Sabûni, *et-Tibyan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 63.

bağlayıcılığının vacib olduğunun söylenmesi bir tenakuzu oluşturmaktadır.[404] Bu durum, genelde rivâyet tefsirlerinde özelde ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde var olduğu söylenen ihtilafların göz ardı edildiğini, bu ihtilafların mahiyetleri ve bu tefsirlerdeki konumlarıyla ilgili gerekli araştırmaların ise yapılmamış olduğunu göstermektedir.[405]

Ayrıca öznellik riskinin sadece rivâyet tefsirinin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsiri haricindeki Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiînden gelen rivâyetlerde mevzu-ı bahis olmadığı görülmektedir. Örneğin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ederken müfessirin âyetleri kendine göre konuşturabilmesi de ihtimal dâhilinde değil midir?[406] Aynı şekilde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde Peygamber, sahabe ve tâbiînden gelen rivâyetleri bağlamlarından koparark aktarmak müfessirin elinde değildir demek realiteye ne kadar uygun bir iddia olur?

Yukarıda belirtilen şartların yanı sıra aynı konulardaki âyetleri aktaran müfessirin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmesi bu müfessir sahabe de olsa Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmesi mânasına gelmediği de ayrı bir gerçektir. Bu sebeple olsa gerek hem sahabe hem de selef uleması bu ayrımı vurgulamaya çalışmışlardır. Selefin, bildikleri hususlarda yorum yaptıklarını ve bilmedikleri noktalarda da söz söylemeyi hüner saymadıklarını ve özellikle biliyormuş, kesin bir bilgiyi nesnel bir şekilde aktarıyormuş gibi görünmekten kaçındıklarını gösteren Abdullah b. Abbâs'la ilgili şu anekdotu da vermeden geçemeyeceğiz: Birisi İbn Abbâs'a, *"göklerden yere kadar bütün mevcûdâtı O düzenleyip yönetir ve sonunda tümü, sizin hesabınızla bin yıl kadar süren bir günde (yargılanmak üzere) O'na yükselir"*[407] âyetindeki günün mâhiyetini sorunca, İbn Abbâs ona, *"melekler ve ruh, miktarı ellibin yıl süren bir gün içinde O'na çıkar"*[408] âyetini okumuş, bunun üzerine soru soran da: "Ben sana bu günü haber

[404] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 9.
[405] Bkz. Tayyar, Müsaid, *et-Tefsîru bi'l-Me'sûr: Nakdun Li'l-Mustalah ve Ta'sil*.
[406] Krş. Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 178.
[407] Secde, 32/5.
[408] Maâric, 70/4.

vermen için soruyorum, sen bana başka bir gün daha söylüyorsun" deyince İbn Abbâs: "Bu, Allah'ın kitabında zikrettiği iki gündür ki, onu ancak Allah (cc) bilir" demiş[409] ve Allah'ın (cc) kitabında bilmediği bir şey hakkında konuşmayı, özellikle de kendi ictihadını Kur'ân'ın kendi kendini açıklaması gibi göstermeyi hoş karşılamamıştır.[410]

Burada dile getirilen çekinceler aslında sadece Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri için geçerli görülemez ve görülmemelidir de. Benzer endişeler haberlere dayalı olarak yapılan tefsir için de geçerli olabilir. Nitekim haberleri öznel tavrına göre değerlendirip âyetleri buna göre yorumlayan herhangi birisi de çıkabilir. Bu sebeple rivâyet ile tefsiri nasıl bir kenara atamayacaksak mutlak öznellik riskinden dolayı Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsirini de "son derece sakıncalı bir tutum olarak görme" sebebiyle bir kenara atamayız.[411] Elbette rivâyet kaynaklarının her birinde öznellik riskinin bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirine vahiy mahsulü olduğu intibaıyla kutsiyet atfedilmesi ona bağlı var olan öznelliğin belirtilmesini daha fazla gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte öznelliğin haddini aştığı zamanlarda "tefsir" adı altında yapılan çeşitli tahrifleri ortaya çıkarmanın ilk başvurulması gereken yolu da yine Kur'ân'ın kendisi ve kendi bütünselliği içerisinde değerlendirilmesidir.[412]

Bununla birlikte Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin birçoğu, ictihad yoluyla elde edilmektedir ve kıyamete kadar da bu şekilde devam edecektir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, aynı zamanda bir dirâyet tefsiridir ve ictihada bağlılığı ölçüsünde zannîdir.[413] Dolayısıyla "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri"nin en iyi tefsir türlerinden biri olması, onun başka ölçülere bakılmadan, mutlak nesnel olarak kabul edilmesini gerektirmez. Tefsirin nesnel veya öznel oluşu tefsirin sahibine ve geldiği yolun sıhhat derecesine bağlıdır. Bu nedenlere ek olarak kendisinde ihtilaf

---

[409] Bkz. el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, tahk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1990, IV, 652.
[410] Krş. Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 35
[411] Krş. Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 181.
[412] Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'ân: Kur'ân Tek Kaynak mı, Temel Kaynak mı?*, s. 377-81.
[413] "İctihâd: Nassın lafiz ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbât metotları kullanılarak şer'î hüküm hakkında **zannî bilgiye** ulaşma çabasının genel adı." Bkz. Apaydın, H. Yunus, "İctihad", s. 432.

bulunan bir tefsir çeşidinin mutlak anlamda bağlayıcılığını söylemek ise imkân dâhilinde değildir.[414]

3.1.1.1.2. Yorumlama Metodunda Mutlak Öznellik

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ameliyesinin sonucunda ortaya çıkan yorumun mutlak öznellikle irtibatını belirtmek kadar önemli ikinci bir husus da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun mutlak öznellikle olan irtibatını belirtmektir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun mutlak ve tartışılmaz kabul edilmesiyle ilgili olarak üç noktanın irdelenmesinde yarar vardır. Bunlardan birincisi metot kavramının imkânları açısından mutlaklığı kaldırıp kaldıramaması meselesidir. İkincisi Kur'ân'ın kendisinin kutsiyetinin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodu için söylenip söylenemeyeceği, üçüncüsü ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu Kur'ân'ın tefsiri için tek başına yeterli olup olmadığı meselesidir.[415] Bu üç noktanın Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından yanlış değerlendirilmesi sadece Kur'ân'ın Kur'ân'la değil Kur'ân tefsirinin tüm çeşitleri içerisinde en marjinal olanlar arasında sayılabilecek yorumların oluştuğu ehl-i Kur'ân ekolünü ve yorumlarını ortaya çıkarmıştır.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodu ve öznellik başlığında ortaya koyduğumuz bu metoda ait tüm belirsizlik ve öznellik riskini taşımasına sebebiyet veren tüm unsurlar birinci ve ikinci meselenin pratikteki cevabı olarak alınabilir. Bununla birlikte gelişmesi ve değişmesi beklenen hiçbir şeyin de mutlaklık arz etmediği apaçık ortadadır. Aslında rölativizmden izler taşıyan paradigma kavramıyla düşünüldüğünde iki metot veya teoriyi birbiriyle karşılaştırmak bile kimi zaman tutarsız olabilir. Kuhn (1922–1996) ve Feyerabend'in (1924-1994) göreci bakış açısına göre, bilimsel teoriler, onları birbirleriyle mukayese ve tasnif eden geleneksel ölçütlere dayanıldığında, iki teoriden hiçbirinin diğerinden daha iyi ve doğru olduğuna karar verilememesi anlamında

[414] Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 13.
[415]Ayrıntılı bilgi için bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 135-53; Zülaloğlu, Fevzi, *Temel Kaynağımız Kur'ân: Kur'ân Tek Kaynak mı, Temel Kaynak mı?*, İstanbul: Ekin Yay., 2002.

mukayese edilemezdir.[416] Bir âyetin tefsirini, Kur'ân, hadis, sahabe kavli, şiir veya başka herhangi bir bilgi kaynağına bağlı olarak tefsir edildiği için sonucuna bakmaksızın sadece kaynağı dolayısıyla başarılı veya başarısız kabul etmek doğru bir tavır değildir.[417] Bu konuya delil olarak serdedilebilecek birçok tefsir örneğini vermek ise mümkündür.

İlmî düzeyde, kesinleşmiş bir metot olarak, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir metodundan söz etmenin mümkün olmadığını ilgili bölümlerde ifade etmiştik. Şayet mümkün olsaydı bile bu metodun Kur'ân metninde verili olup olmadığı bilgisi[418] mutlak öznellik açısından önemlidir. Çünkü Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin kaynağının mütevatir ve mu'ciz, tertibinin tevkîfî olmasının bu metodun kutsiyet arz etmesini tek başına gerektirmeyeceği açıktır. Böyle bir kutsiyetin varlığı mevzu bahis metodun da vahiy mahsulü olmasını gerektirmektedir. Bunu iddia etmek ise vahyin sahibi haricinde kim tarafından ortaya atılırsa atılsın mesnetsiz bir yaklaşım olacaktır.[419] Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız iki nokta aslında üçüncüsünü hem oluşturmakta hem de kapsamaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'ın Kur'ân tefsiri için yeterli tek kaynak olup olmadığı meselesi diğer ikisine göre araştırmalarda daha fazla ele alınmıştır.[420]

Sadece Kur'ân tefsiri çeşitleri için değil birçok farklı ilim dalı da zaman zaman birbirine destek verir, birbirini tamamlar ve biri diğerine ihtiyaç duyar mahiyette birbirleriyle ilişkili olabilir. Dolayısıyla hepsinin de amacı Kur'ân'ı açıklamak olan tefsirler birbirinden müstağni değildir.[421] Bundan dolayı olsa gerek, tefsir uleması dirâyet tefsirinin sıhhat şartını rivâyet tefsirlerine dayanması olarak tespit etmiştir.[422] Özellikle bazı tefsir çeşitleri, hangi türde tefsirle uğraşırsa uğraşsın her müfessir için hareket noktası olarak temel kabul edilir. Örneğin tahlilî (çözümlemeli) tefsirden ne

[416] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 729.
[417] Krş. Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 103.
[418] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 2.
[419] Burada Kur'ân'ın metodun varlığını içkin olması açısından değil bir ilim olarak konusu, meseleleri ve ilkeleriyle açık bir şekilde bildirilip bildirilmemesi çerçevesinde ifade edilmiştir. Krş. Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn*, I, 7.
[420] Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'ân: Kur'ân Tek Kaynak mı, Temel Kaynak mı?*, s. 330-7.
[421] Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 109.
[422] Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 350.

îcmalî tefsirle uğraşan, ne konulu tefsirle uğraşan ne de karşılaştırmalı tefsirle uğraşan müstağni kalamaz.[423] Çünkü ister konulu tefsir özelinde, isterse diğer tefsir çeşitleri genelinde olsun bir metodun veya yöntemin ne kadar mükemmel olduğu söylenirse söylensin bulunan yöntem de diğer tefsir çeşitlerinden müstağni olmayı gerektirmez.[424] Tahlilî tefsirden örnek verecek olursak bu tefsir çeşidi kelimelerin sözlük ve şerî anlamları üzerine eğilir, cümledeki kelimeler, âyetteki cümleler ve sûredeki âyetler arasındaki bağları inceler. Keza değişik kıraatlar ve onların âyetin anlamı üzerindeki etkilerini, irâb şekillerini, onların ifade şekillerindeki yönlerini ele alır.[425] Diğer tefsirlerin ise bu kaynakları kullanmadan sağlıklı sonuçlara ulaşmaları mümkün değildir. Aslında sağlıklı bir usûl anlayışı için tefsir adına geliştirilen her yeni yöntemin, bir tamamlayıcı unsur ve sınırlı gayretlere eklenen bir çabadan[426] ibaret olduğu temel bir ilke olarak kabul edilmelidir. Aksi takdirde Kur'ân'ın anlaşılmasına dair sunulan her yöntemin tek geçerli ve bağımsız yöntem olarak görülmesi hem oluşturulan yöntemin yararlarını örseleyecek hem de Kur'ân'ın yanlış anlaşılmasına sebebiyet verecektir.[427]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun bu yanlış anlamalara verilen örnekleri arasında ehl-i Kur'ân'ın ortaya koyduğu yorumların ele alınmasının tartışmalı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin önemi ve güvenilirliğine yapılan vurgunun Kur'ân'ı tek kaynak olarak gören çevrelere, dolaylı da olsa haklılık payesi verme sonucunu doğurduğu da söylenebilir. Mustafa Öztürk Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri üzerine yazdığı makalesini de bu görüş üzerine inşa etmiştir.[428] Ali Karataş ise yazdığı makalesinde bu benzeştirme ile ilgili çekincelerini ifade etmiştir.[429]

Mustafa Öztürk'ün tezine göre; gerek İbn Teymiyye (728/1327) ve İbn Kesîr (774/1372) gibi selefî âlimlerin "en güzel tefsir metodu" başlığı altında sundukları teklif gerekse me'sûr tefsirle ilgili geleneksel tarif, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin aslında

[423] Müslim, Mustafa, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem: Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*, s. 81.
[424] Krş. Gazali, Muhammed, *Kur'ân'ın Konulu Tefsiri*, s. 9.
[425] Müslim, Mustafa, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem: Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*, s. 81.
[426] Krş. Gazali, Muhammed, *Kur'ân'ın Konulu Tefsiri*, s. 9.
[427] Ünver, "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi", s. 58.
[428] Bkz. Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 1-20.
[429] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 177-197.

selefiyye (ehl-i hadis) damarından beslendiğini göstermektedir. Ne var ki bu damar bilhassa İmam Şâfiî'nin şahsında re'ye karşı sünnet ve hadisin otoritesini savunmaya çalışırken, dinî ahkâmın kaynağını Kur'ân'la sınırlandırma eğilimine koz vermiş gözükmektedir. Nitekim tarih boyunca Kur'ân'ı ön plana çıkaran tüm eğilimlerin en temel referansı olan, "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*"[430] mealindeki âyetin tefsirinde bu âyetteki "kitab"dan maksadın Kur'ân olduğunu, dolayısıyla onun bir bakıma sonsuz anlam potansiyeline sahip bulunduğunu savunan Fahreddîn er-Râzî'nin (606/1210), İmam Şâfiî ile ilgili aktardığı olayda[431] İmam Şâfiî'nin Kur'âncı eğilime kendi düşüncelerini temellendirmek için bazı argümanlar verdiği söylenebilir.[432]

Bununla birlikte Râzî'nin Vahidî'den aldığı üç örneğin ilkini İbn Mes'ud'dan verdiği görülmektedir. Rivâyet olunduğuna göre, İbn Mes'ud (r.a), "Dövme yapan ile yaptıranı ve peruk yapan ile takanı kastederek, "Allah'ın (cc) kitabında lanet ettiği kimseye, ben niye lanet etmiyeyim ki..." demiştir. Yine rivâyet edildiğine göre bir kadın bütün Kur'ân'ı okumuş, sonra Abdullah İbn Mes'ûd'a (r.a) gelerek "Ey İbn Ümmi Abd, dün gece Kur'ân'ın iki kapağı arasındaki herşeyi okudum ama onda dövme yapan ile yaptırana lanet edildiğine rastlamadım" dedi. İbn Mes'ûd (r.a) dedi ki: "Eğer gerçekten okumuş olsaydın, onu bulurdun. Nitekim Cenâb-ı Hak, "Peygamber size ne verdiyse onu alın"[433] buyurmuştur. Resûlullah'ın, bize verdiği şeylerden birisi de, "Allah (cc), dövme yapan ve yaptırana lanet etti"[434] buyurmuş olmasıdır."[435]

---

[430] En'âm, 6/38.

[431] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut 2004, XII, 179; Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Er-Râzi, *Tefsir-i Kebir: Mefatihü'l-Gayb*, ed. Ahmet Hikmet Ünalmış; trc. Suat Yıldırım...[ve öte.], Ankara: Akçağ Yay., 1991, IX, 418-419.

[432] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 14.

[433] Haşr, 59/7.

[434] Müslim, "Libas", 119 (III/1677).

[435] Fahreddîn er-Râzî bu konuda şöyle bir açıklama yapar. Ben derim ki: "Bu mânayı, Kur'ân'da, bundan daha açık bir şekilde bulmak mümkündür. Çünkü Cenâb-ı Hak Nisâ sûresinde, "(onlar) o çok İnatçı bir şeytandan başkasına tapmış olmazlar. Allah ona lanet etti" (Nisâ, 4/117-118) buyurmuş ve şeytana lanet ettiğini bildirmiştir. Daha sonra da, şeytanın kötü fiillerini saymış ve o fiillerden biri olarak, "Onlara muhakkak emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler" (Nisâ, 4/119) sözünü zikretmiştir. Bu âyetin zâhiri, Allah'ın (cc) yarattığını değiştirmenin, laneti gerektirdiğini gösterir." Fahreddîn er-Râzî'nin diğer misallerle ilgili de açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Fahreddîn er-Râzî'nin bu

Diğer misalde; İmam Şafiî Mescid-i Haram'da oturup: "Bana ne sorarsanız sorun, mutlaka ona Allah'ın (cc) kitabı ile cevap veririm" demiş. Bunun üzerine bir kimse, "ihramlı birisi bir eşek arısı öldürürse, bunun hükmü nedir?" deyince, Şafiî (r.h), "Bu kimseye bir şey gerekmez" dedi. Adam da, "Bu, Allah'ın (cc) kitabının neresinde?" diye sordu. O, "Allah (cc), "Peygamber size ne verdiyse onu alın"[436] buyurmuştur" der. Sonra Hz. Peygamber'e (s.a.s) isnâd ederek O'nun, "Sünnetime ve benden sonra Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine bağlı kalın"[437] dediğini; daha sonra Hz. Ömer'e (r.a) isnad ederek, Hz. Ömer'in, ihramlı kimse eşek arısını öldürebilir" dediğini söylemiştir. sözünü naklederek verdiği hükmü Kur'ân'dan nasıl çıkarttığını açıklamıştır.[438] Vahidî ise bu konuda "Şâfiî bu kimseye, Kur'ân'dan, üç merhalede istinbatta bulunarak cevap vermiştir" der.[439]

Vahidî'nin verdiği üçüncü misal ise şöyledir: "Zinakâr Asîf hadisinde bildirildiğine göre Asîf'in babası Hz. Peygamber'e, "Aramızda Allah'ın (cc) kitabı ile hükmet" deyince Hz. Peygamber, "Kurban olduğum Allah'a (cc) yemin ederim ki aranızda O'nun kitabı ile hükmedeceğim" buyurmuştur. Ve ardından Asîf'in celde (sopa) vurulup sürgüne gönderilmesine; zina ettiği kadının da suçunu itiraf etmesi şartıyla recmedilmesine hükmetmiştir. Hâlbuki Kur'ân'da açık olarak sopa ile birlikte sürgün cezasına dair bir hüküm yer almamaktadır. İşte bu da Hz. Peygamber'in her hükmünün Allah'ın (cc) kitabıyla aynı olduğunu göstermektedir."[440]

Fahreddin er-Râzî (606/1209) de *"[Ey Peygamber!] İnsanlara yönelik mesajlarımızı kendilerine açıkça beyân edesin diye sana Kur'ân'ı indirdik"*[441] âyetini delil getirerek Vahidî'yi destekler. Ayrıca Fahreddin er-Râzî bu üç misalde şöyle bir

---

açıklamalarının ise Kur'ân'ın tek kaynak olarak kabul edilmesi adına daha sağlam bir zemin hazırladığı söylenebilir.

[436] Haşr 59/7.

[437] Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/424.

[438] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 14.

[439] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, 179.

[440] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 14; Fahruddin Er-Râzi, *Tefsir-i Kebir*, IX, 420.

[441] Nahl, 16/44.

çıkarım yapar Kur'ân; icma, haber-i vâhid ve kıyasın birer delil olduğunu ve bu üç yoldan birisiyle sabit olan her hükmün gerçekte Kur'ân'la sübut bulduğunu gösterir.[442]

Aslında Kur'ân'da her türlü bilginin olduğuna dair kanaat sadece ehl-i Kur'ân ekolündeki sıra dışı yorumların oluşmasına sebebiyet vermemiştir. Biz Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini ilgilendirdiği için ehl-i Kur'ân örneğini genişletmekteyiz. Oysaki İsmâilîlerin, bâtınî te'vîlin meşruiyetine ilişkin öne sürdükleri delillerden biri[443] de yine "Kur'ân'da her şey vardır" tezidir.[444] Bu tezin Kur'ân'daki dayanakları ise:[445] "O'nun (Allah'ın) yanında, hakkında hiç kimsenin bilgi sahibi olmadığı gaybın anahtarları vardır. O, karada ve denizde olanı bilir. Düşen her yaprağı ve yerin karanlıkları içindeki taneleri bilir. Kuru ve yaş ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır";[446] "Biz O kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık";[447] "Bu kitabı sana her şey için bir açıklama olarak indirdik"[448] ve "Zaten Biz her şeyi apaçık bir kitapta (imâm) yazmışızdır."[449] mealindeki âyetlerdir.[450] Hâlbuki bu âyetlerde geçen *kitâb* kelimesi, müfessirlerin hemen hepsinin ortak kanaatine göre, Hz. Muhammed'e indirilen Kur'ân'a değil, keyfiyeti meçhul olan "Levh-i Mahfuz"[451]a işaret etmektedir.[452]

---

[442] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, 179; Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 15; Fahruddin Er-Râzi, *Tefsir-i Kebir*, IX, 421.

[443] Ali b. Muhammed İbnü'l-Velîd, *Tâcu'l-'Âkâid ve Madenü'l-Fevâid*, thk. Arif Tamir, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1967, s. 100.

[444] Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Batınilik ve Batını Te'vîl Geleneği*, s. 223.

[445] Kur'ân harici konu ile ilgili rivâyetler için bkz. İsmail Çalışkan, "Kur'ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi - Kur'ân'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, cilt: VII, sayı: 1, s. 236-9.

[446] En'âm, 6/59.

[447] En'âm, 6/38.

[448] Nahl, 16/89.

[449] Yâsîn, 36/12; ayrıca bkz. Yusuf, 12/111; Kehf, 18/109; âyetler iyice analiz edildiğinde böylesi bir çıkarım için hem bağlam ve· içerik, hem de âyetlerdeki kavramlar bakımından çok da elverişli olmadıkları ve eleştiriye açık oldukları görülecektir. İlgili analizler için bkz. Çalışkan, "Kur'ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi - Kur'ân'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", s. 239-41.

[450] Ebû Hanife İbn Hayyum Nu'man b. Muhammed b. Mansur Nu'man b. Muhammed, *Kitabu İhtilaf-ı Usuli'l-Mezahib*, thk. Mustafa Galib, 3. bs. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983, s. 39.

[451] Levh-i Mahfuz'la İlgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hidayet Aydar, "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfuz", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 2, s. 102-41.

[452] Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Batınilik ve Batını Te'vîl Geleneği*, s. 224; Ayrıca bu konudaki görüşler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 20; III, 7; Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'ân*, VI,

Ne var ki, İsmâilîler, Kur'ân'ı yorumlama konusundaki klasik yaklaşımları gereği, burada da ilgili âyetleri ait oldukları metinsel bağlamlarından koparmışlardır. Söz konusu âyetlerin sadece İsmâilîler tarafından değil de, İmâmiyye Şîası[453] ile Sünnî mutasavvıflar tarafından da aynı şekilde anlaşılması gerçekten ilginçtir. Nitekim sufîler, bu âyetlerde geçen *kitâb*'ı Kur'ân-ı Kerîm'e hamletmek suretiyle, onun her bir harfinin altında ehline mahsus binlerce gizli mâna bulunduğu hatta bu manaların nihayetine ulaşılamayacağı düşüncesine kapılmışlardır.[454] Yine bu âyetlerdeki *kitâb* lafzı, İslam tefsir tarihindeki ilmî tefsir ekolünün savunucuları tarafından da aynı şekilde anlaşılmış ve Kur'ân, bu defa da pozitif bilimler ansiklopedisine dönüştürülmüştür.[455]

İster ehl-i Kur'ân veya İsmailî bâtınî te'vîl veya isterse sufî işârî te'vîl veya bilimsel tefsir ekolleri olsun bir kaynağı, bir metodu veya teoriyi mutlaklaştırmak, tek başına kabul etmek yorumda öznellik açısından oldukça tehlikeli sonuçlar vermektedir. Kur'ân'da her şeyin bilgisinin var olduğunu, her konunun yer aldığını, Kur'ân'ın her şeyi açıkladığını ve hatta Kur'ân'ın genel prensipler çerçevesinde içerdiği her şeyi açıklamak için gönderildiğini' ifade eden ilgili âyetleri[456] anlarken şu husus çok önemlidir:[457] "Elbette Kur'ân, kâinatta meydana gelmiş ve gelecek her şeyi bütün detaylarıyla açıklamamıştır. Fakat insanlar için gerekli olacak bütün genel prensipleri vaz etmiş, Allah'ın (cc) insanlara yönelik temel buyruklarını açık bir şekilde ifade etmiş[458] ve her türlü yolu da göstermiştir. Kur'ân bir âyetle belki tatbikatta binlerce, on binlerce hâdise ve duruma açıklık getirecek mahiyete sahiptir.[459] Bununla birlikte

---

270; XII, 11; Beğavî, *Meâlimu't Tenzil*, II, 95; III, 7; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*; II, 131; III, 566; Nesefî, *Medârik*, II, 11; IV, 4; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, II, 115; IV, 362.

[453] Feyz-i Kâşânî, *Tefsirü's-Sâfî*, I, 32.

[454] Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi Serrâc, *el-Lüma'*; thk. Taha Abdülbaki Surur, y.y., Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960, s. 106-7.

[455] Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Batınilik ve Batıni Te'vîl Geleneği*, s. 224-5.

[456] Âl-i İmrân, 3/138; En'âm, 6/6, 38, 55, 59, 97-98, 126; A'raf, 7/32, 52, 174; Tevbe, 9/11; Yûnus, 10/5, 24, 37; Hûd, 11/1; Yusuf, 12/111; Ra'd, 13/1-2; İbrahim, 14/4, 52; Nahl, 44, 89; Kehf, 18/109; Nur, 24/34, 46; Rûm, 30/28.

[457] Hasan Yılmaz, "Kur'ân'da Her Konu ve Bilgi Var Mı? -Genel Bir Bakış-", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, sayı: 26, s. 195.

[458] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 2.

[459] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 27-29; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü: Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, İstanbul, Şule Yay., 1998, s. 62-65, 70.

Kur'ân'ın yorumlanmasında, onun seçmeci ve her şeyi bir amaç için kullanıcı yapısına özellikle dikkat edilmelidir. Aksi takdirde, amaçtan sapma kaçınılmaz olacaktır. Böylelikle de Kur'ân'ın bütününü kapsayan nitelikte bir yaklaşımla, yorumda aşırı öznelliğin ve izafîliğin kapısı açılmaktadır.[460]

Mustafa Öztürk'ün selefin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine bağlı yaklaşımlarıyla ehl-i Kur'ân arasında kurduğu ilişkiye dönecek olursak; Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri daha ziyade Selefî-Hanbelî geleneğe mensup âlimlerce önemsenmiş olmasına karşın bu tefsir tarzı günümüzde hadis, eser, rivâyet gibi kavramlara son derece mesafeli durmakla maruf "Kur'âncılar" tarafından benimsenmiştir. Bu akımının temelinde "Bize Kur'ân yeter" düşüncesinin olduğu dile getirilmektedir.[461] Ayrıca bu görüşe göre Kur'ân, hayatın her ihtiyacını karşılayacak potansiyele sahiptir.[462] Ehl-i Kur'ân ekolü temsilcilerine göre, Hz. Muhammed'e indirilen tek vahiy Kur'ân[463] olduğu için hadis devre dışı bırakılmış ve bu sebeple her şey Kur'ân'da aranmıştır.[464]

Mesela, Hint Alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın (1409/1898) "sünnet ve hadisin otoritesini reddetmek ve salt Kur'ân'la yetinmek" şeklinde özetlenebilecek görüşleri 20. yüzyılın başlarında Ehl-i Kur'ân ekolü tarafından daha ileri bir noktaya taşınmış, diğer bir deyişle, Ahmed Han'ın düşüncelerini ekstrem denebilecek fikirlerle şerh eden bu ekolün temsilcileri dinî alanda Kur'ân'ın tek kaynak olduğunu savunmuştur.[465]

---

[460] Yılmaz, Hasan, "Kur'ân'da Her Konu ve Bilgi Var Mı? -Genel Bir Bakış-", s. 198.
[461] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 180.
[462] Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 146.
[463] Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed-İki Tasavvur Bir Gerçek*, Düşün Yay., İstanbul 2008, s. 206. Bu hususta ise Hz. Peygamber şöyle Buyurmaktadır; "Şunu kat-i olarak biliniz ki, Bana Kur'ân ve onun bir benzeri verilmiştir. Karnı tok bir halde rahat koltuğuna oturarak; "Bize Kur'ân yeter! Onda helal olarak ne görmüşseniz onu helal, neyi de haram görmüşseniz onu da haram kabul ediniz." diyen bazı kimseler gelmek üzeredir." Bkz. (Ebu Dâvûd 2/610, Tirmizî 4/145, İbn Mace 1/6 Dârimî 1/117; ilgili rivâyetler için bkz. *Ulûmü'l-Kur'ân inde'l-Müfessirin*, Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, III, 490.) Hadisin Farklı bir versiyonunda ise "Sizden biriniz gururla, kibirle koltuğuna yaslanarak -O'na benim hadislerim, emirlerim ve nehiylerim geldiği halde-"Bize Kur'ân yeter, Kur'ân'dan başkasını tanımıyoruz." diyen adamın meclisinde bulunmasın" buyrulmaktadır.
[464] Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 163.
[465] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 6.

Kuşkusuz bu iddia her şeyden önce sünnet ve hadisin otoritesini reddetmek anlamına gelmektedir. Bütün görüşleri, "Kur'ân her bakımdan şâfî ve kâfîdir" iddiasından ibaret olan Ehl-i Kur'ân ekolü temsilcileri, Kur'ân'ın her bakımdan mükemmel bir kitap olduğu noktasında ittifak etmektedirler. Bununla birlikte sınırlı sayıda âyetten oluşan Kur'ân metninin gerek tüm fer'î hükümlere kaynaklık etme gerekse pratik hayatta her gün bir yenisi ortaya çıkan sayısız problemi çözme keyfiyeti hususunda bu ekolün temsilcileri görüş ayrılığına düşmüştür. Bu noktada Abdullah Çekrâlevî -Çakır Ali- (1332/1914) tümeller ve tikeller açısından Kur'ân'ın her türlü ihtiyacı karşılayacak nitelikte olduğunu ileri sürmüştür. "Kur'ân'da gerek farz gerekse nafile ve ibâha türünden her mesele zikredilmiştir" diyen Çekrâlevî, "Kur'ân mücmel, hadisler mufassaldır" şeklindeki geleneksel görüşün Kur'ân'ın beyânına ters düştüğü gerekçesiyle büsbütün yanlış olduğunu savunmuş ve bu konuda, *"[Ey Peygamber!] Sana bu Kur'ân'ı her şeyi açıklamak için indirdik"*[466] âyetiyle istidlâlde bulunmuştur.[467]

Kur'ân'dan başka bir kaynağa teşri' yetkisi tanımayı şirk kabul eden ve bu görüşe "Hüküm ancak Allah'ındır" mealindeki âyetleri[468] mesnet gösteren ekol klasik tefsir yöntemlerini de işe yaramaz oldukları gerekçesiyle yok hükmünde saymıştır. Kur'ân'ın kendi kendini açıkladığı ve bu konuda başka hiçbir kaynağa veya yardıma ihtiyaç bulunmadığı fikrinde ısrarcı olan Ehl-i Kur'ân'a göre Cayracpûrî'nin[469] de ifade ettiği gibi kâfi düzeyde Arapça bilgisi Kur'ân'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamaya yeterlidir.[470] O kadar ki, başta Çekralevî olmak üzere ekolün diğer bazı temsilcileri

---

[466] Nahl, 16/89.

[467] Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şübühâtühüm Havle's-Sünne*, Taif 1989, s. 265-270; Aktaran; Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 7.

[468] Bu âyetlere örnek olarak Bkz. En'âm, 6/57, 62; Yûsuf, 12/40, 67; Ra'd, 17/41; Kasas; 28/70, 88; Mü' min, 40/12; Şûrâ, 47/10.

[469] Bkz. Muhammed eslem Cayracpûrî, *Ta'limâtu'l- Kur'ân*, delhi, 1934; aktaran; Daniel W. Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*; trc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002, s. 69; aynı minvalde Hafız Muhammed Eslem'in görüşleri için bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'ân Ekolü", Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, cilt: III, sayı: 1, s. 184.

[470] Oysaki filolojik (dilbilimsel) tefsir ile ilgili birçok çalışmada âyetleri anlamada sadece dile ait kaidelerin yetersiz kaldığı bu metodun da öznelliğe açık yönlerinin olduğu birçok örnekle ortaya konulmaktadır. Bu sebeple filolojik tefsirinde bir sınırının olduğu bilinmelidir. Bu konuda yapılan çalışmalar ve örnekler için bkz. Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'ân: Kur'ân Tek Kaynak mı, Temel Kaynak mı?*, s. 81-94; b. Tayyar Müsaid, *et-Tefsirü'l-Lugavi li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422/2001; Mehmet Yaşar Soyalan, *Vahiy Savunması: Kur'ân Dışı Vahyin İmkânsızlığı*, İstanbul:

namazın rekâtlarına varıncaya değin furûatla ilgili tüm hükümleri hayalî yorumlardan ibaret olduğunu söyleyebileceğimiz, Kur'ân'dan istinbatlarla elde etmişlerdir. Mesela Çekrâlevî; "*Gündüzün iki uç vaktinde [sabah ve akşam] ve bir de gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl*"[471] mealindeki âyete istinaden namazın yirmi dört saatlik zaman dilimine yayılabilecek bir ibadet olduğunu ileri sürmüştür. Yine o, namazların rekâtları konusunda Fâtır 35/1. âyete müracaat etmiş ve "*Gökleri ve yeri var eden, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a her daim hamd olsun*" mealindeki bu âyeti akılla bağdaşmayacak biçimde şöyle yorumlamıştır: "Ey gök ve yer ehli! Allah'ın rızasına nail olmak için beş vakit namazınızda elhamdülillahı [Fâtiha] okuyun. O Allah ki sizi [kıyam, kıraat, rükû vb.] altı rüknü bulunan namaza yöneltmek için elçi meleklerini gönderir."[472] İftitah tekbirinde ellerin kulak hizasına kaldırılması gerektiği hususunda, "*[Ey Peygamber!] De ki o müşriklere: Söyleyin bakalım, eğer Allah kulaklarınızı sağır, gözlerinizi kör eder, kalplerinizi de mühürlerse, O'ndan başka kim bütün bunları size geri verebilir?*"[473] mealindeki âyete müracaat eden Çekralevî bu âyetten de şöyle bir anlam çıkarmıştır: "Allah'tan başka size bütün bunları iade edecek kimse olmadığına göre, namazda ellerinizi kulaklarınızın hizasına kaldırmanız, gözlerinizi sağa sola çevirmekten kaçınmanız ve kalplerinizde her daim Allah korkusu taşımanız elbette hayrınızadır."[474] Bu örnek, hem Çakır Ali'nin kıymeti haiz her şeyin Kur'ân'dan çıkarılabileceğini ispatlamak için her yola başvurduğunu, hem de tefsir disiplininden sünnetin belirleyici etkisinin kaldırıldığında, fantastik yorumların nasıl mümkün olabildiğini göstermektedir.[475]

Anka Yay., 2005, s. 190-200; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2010; İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu (Tarihsel Gelişim ve Sorunlar)*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2012; İsmail Aydın, *Kur'ân Müphemleri Olarak Zamirler*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2012, s. 137, 147-8, 154-5.

[471] Hûd, 11/114.

[472] İlâhî bahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 367-368; aktaran; Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 7.

[473] En'âm, 6/46.

[474] Brown Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996, s. 46. Krş. Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 8; benzer örnekler için bkz. Öztürk, Mustafa, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'ân Ekolü", s. 187-99.

[475] Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 71.

Ali Karataş'ın ise bu konuda bazı haklı itirazlarının olduğu söylenebilir. Ona göre Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmeyi tefsir yollarının en güzeli olarak ifade edenler için Kur'ân tek kaynak olarak değil de temel kaynak olarak görülmektedir.[476] Ayrıca her şeyin Kur'ân'da kâfi bir şekilde yer aldığı iddiası ile hadisleri reddetme fikri[477] Kur'ân'ı kendi içinde açıklayan ilk dönem âlimlerince dile getirilmemiştir.[478] Dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren zikredilen Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsir etmesi fikri ile çağdaş Kur'âncılar tarafından dile getirilen Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri etmesi düşüncesinin çıkış noktaları aynı değildir.[479] Yöntem açısından da arada bir fark olduğu söylenebilir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin önemini belirten selef uleması Kur'ân'ın yanında diğer tefsir kaynaklarını da dikkate almış ve Kur'ân'ı tefsirde tek kaynak olarak görmemişlerdir. Dolayısıyla Kur'ân'ı tek kaynak görerek Kur'ân'ın kendisine yeteceğini iddia eden modernistlerle çıkış noktası ve yöntem açısından birbirinden farklıdırlar.[480]

Bizim Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin böyle bir görüşü tetiklediği şeklindeki görüşe katılmadığımızı da belirtmemiz gerekmektedir. Fakat hem te'vîl-tefsir hem rivâyet-dirâyet hem de ehl-i hadis-ehl-i re'y ayrımının temelinde yatan öznellik ve nesnellik düşüncesinin bu ayrımların hepsinde aktif bir rol oynadığı açık bir vakıadır. Nesnelliği mutlaklaştırma eğiliminin ise ehl-i Kur'ân ve benzeri akımların çıkmasına sebep olduğu söylenebilir. Ayrıca ehl-i Kur'ân ekolünün de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin dayandığı temel kavram olan bütünlükten beslendiği bilinmelidir. Ve bu yaklaşım, Kur'ân tefsiri açısından bütünlük düşüncesinin öznellik adına hangi noktalara uzanabileceğini görmemiz açısından önemlidir. Ayrıca yorumda mutlak öznellik sınıflandırması içinde ele aldığımız bütün bu ilginç yorum örneklerinden de anlaşılacağı gibi, Kur'ân'ı Kur'ân ile anlayıp yorumlamak, en güzel/en mükemmel yöntem olmak

[476] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 178.
[477] Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. İslamoğlu, *Üç Muhammed-İki Tasavvur Bir Gerçek*, s. 202-225.
[478] J. M. S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelişler*, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 31-32. Elde var olan bilgilerin azlığı gerçeğiyle birlikte klasik dönemde Kur'ân yeterlidir diyen anlayış ve karşıtlarına göre gerekçeleri için bkz. Soyalan, *Vahiy Savunması: Kur'ân Dışı Vahyin İmkânsızlığı*, 459-489.
[479] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 180.
[480] Karataş, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", s. 195.

şöyle dursun, bazı çeşitleri itibariyle son derece sakıncalı ve istismara açık bir tefsir tarzıdır.[481]

3.1.1.2. Solipsizm

Solipsizmi anlamada, kuşkuculuk ve nihilizmin objenin bilinebilirliğine dair tavrını bilmek kolaylaştırıcı bir fonksiyon eda edebilir. Kuşkuculuk ve nihilizme göre; varolanlar sürekli bir akış içindeyse, duyum da hareket halindeki nesnenin duyunun hareketiyle karşılaşmasının bir sonucu olup, kişiden kişiye değişiyorsa ve hangi görünüş ya da algının doğru olduğuna karar verecek nesnel bir standardımız, görünüşleri kendisiyle yargılayacağımız nesnel bir gerçeklik var değilse, genel geçer bilgiden söz etmek hiçbir zaman mümkün olamaz.[482] Bu düşünce, öznelliğin marjinal tarafını temsil eden solipsizmin, kişinin kendi için olmasa da kendi dışındaki varlıklar için (obje), var saydığı nesnel ve mutlak olarak bilin/eme/mezliğin temelini oluşturmaktadır. Böylece solipsizmin dayanakları ya akıllı bir varlık olarak bizim (süje/özne) bilemeyeceğimiz ya objenin bilinemeyeceği ya da bilme aktinin bize doğru bilgi sağlayamayacağı şeklinde özetlenebilir. İster genel, ister ontolojik ve isterse epistemolojik veya psikolojik açıdan bakılsın "tekbenci", kendinden başka bir gerçeklik kabul etmez.[483] Bu tavır tefsir ameliyesi içinde araştırmacının daha anlama safhasına geçmeden algının sağladığı ve algı aşamasında oluşan bir tepkiyle, Kur'ân metnini değerlendirmesini sonuç verir. Kimi zaman yorumcu kendi bilgi kaynaklarında yaşadığı birçok tutarsızlığı görmezden gelirken bir iman bağıyla[484] irtibata geçmediğinden ve buna ek olarak çoğu zaman kendinden ve içinde bulunduğu zaman ve mekânla birlikte edindiği donanımından kaynaklanan sebeplerle Kur'ân'da olduğunu düşündüğü tutarsızlıkları gerçeğin kendisi

[481] Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine -Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 16.
[482] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 949.
[483] Buhr, Manfred, Kosing, Alfred, *Marksçı, Leninci Felsefe Sözlüğü*, s. 251; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1012; Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 248.
[484] İmanın yoruma etkisi için bkz. Bakara, 2/26, 282; A'raf, 7/146; Enfal, 8/29; İsrâ, 17/82; Erdoğan Baş, "Kur'ân'ı Anlama Dereceleri ve Takvâ", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2002, cilt: III, sayı: 9, s. 187-207; İbrahim H. Karslı, "Dini Tecrübenin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamadaki Rolü", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, sayı: 24, s. 93-120. Krş. Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 111-2.

olarak algılar.[485] Kur'ân'ı algılama söz konusu olunca, onunla karşılaşmadan bile ona kutsal bir kitap olarak inanan bir kişinin[486] algılaması ile inanmayan bir kişinin[487] algılaması birbirinden farklı olabileceği[488] Kur'ân'da birçok yerde vurgulanan bir gerçek olarak dikkatlerden uzak değildir.

Ayrıca yorumcunun algı, anlama, anlatma gibi tefsir faaliyeti sürecindeki tüm merhaleleri etkileyecek olan Kur'ân tasavvuru da oldukça önemlidir. Bir Kur'ân yorumcusunun, nasıl bir Kur'ân tasavvuru var ise, anlama ile ilgili paradigması da anlama yöntemi de ona göre şekillenmektedir.[489] Bu noktada kitabın kendisine imandan çok nasıl bir kitaba iman edildiği önem kazanmaktadır. Bu nedenle Kur'ân yorumcuları arasında bir Kur'ân tasavvuru sorunu mevcuttur.[490] Bu sorun tefsir çeşitlerini de etkilemektedir. "Kur'ân'da her bilgi vardır" düşüncesiyle ilgili bölümde geçtiği üzere müfessirlerin Kur'ân'la ilgili tasavvurları ne ise Kur'ân'dan beklentileri ve dolayısıyla çıkarımları da ona bağlı olarak gelişmekte ve şekillenmektedir. Şimdi ise özellikle munfasıl bütünlük çeşidine bağlı olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiriyle ilişkilendirdiğimiz münasebet ilmiyle ilgili olarak hem iman hem de tasavvur sorunlarını aksettiren örnekleri vereceğiz.

Münasebet ilmiyle ilgili olarak ortaya konulan problemlerde genel olarak iki farklı eğilimden bahsedilebilir. Bu eğilimlerden birincisini oluşturan ve daha fazla problem içerdiğini söyleyebileceğimiz oryantalistlerin sorunlarının kaynağını imanın teşkil ettiği görülmektedir. İkinci eğilim Müslüman yorumcular tarafından zaman

---

[485] Tefsir ameliyesinde algı safhasının yeri ve önemi için bkz. Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s. 275-304.

[486] Mü'minlerin Kur'ân'a yaklaşımları ve Kur'ân'ın onlarla muhatap oluş keyfiyeti için bkz. Çelik, Ömer, *Kur'ân'a Göre Kur'ân-ı Kerîm ve Muhatapları*, s. 123-211.

[487] Münafık ve Kâfirlerin Kur'ân'a yaklaşımları, Kur'ân'ın onlarla muhatap oluş keyfiyeti ve onların Kur'ân hakkındaki görüşleri için bkz. Çelik, Ömer, *Kur'ân'a Göre Kur'ân-ı Kerîm ve Muhatapları*, s. 217-266.

[488] Ehl-i Kitabın Kur'ân'a yaklaşımları tek düze değildir. Ehl-i Kitabın Kur'ân karşısındaki tavırları ve Kur'ân'ın onlarla muhatap oluş keyfiyeti için bkz. Çelik, Ömer, *Kur'ân'a Göre Kur'ân-ı Kerîm ve Muhatapları,* s. 211-215; 215-217.

[489] Ayrıntılı bilgi için bkz. Akif Topuz, *Sorunsallığı Açısından Kur'ân Tasavvurları,* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv.. SBE, Kayseri, 2013.

[490] Kırca, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'ân'ı Anlama (Sorunlar Yöntemler)*, s. 19-20.

zaman farklı bağlamlarda ortaya çıkmakta ve bu eğilime genel çerçevesiyle yorumcunun Kur'ân tasavvuru kaynaklık etmektedir. Her iki eğilimde de oryantalistlerde tamamıyla, Müslüman yorumcularda ise bazı yönleriyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin teorik temelleri bölümünde ortaya koymaya çalıştığımız Kur'ân'ın bütünlüğünün kabul edilmemesi ve yok sayılması merkez noktayı oluşturmaktadır. Solipsizmde de gördüğümüz gibi Kur'ân'ın bütünlüğünün varlığının kabul edilmemesi Kur'ân'ın metinsel özelliklerini kendisiyle yargılayacağımız nesnel bir gerçekliğin de yok kabul edilmesi mânasına gelmektedir.

Oryantalistlerin Kur'ân'la ilgili iddiaları uzun yıllar boyunca (17. yy. kadar) her ne kadar doğrudan doğruya değil de ârızî tenkitler olarak gelişse de,[491] Kur'ân ile ilgili olarak öne sürdükleri problemlerin başını aslî bir tenkit olan Kur'ân-ı Kerîm'in kaynağı meselesi çekmektedir.[492] Kur'ân'ın kaynağı algısına bağlı olarak gelişen Kur'ân metninin sıhhati[493] ve özellikle metnin sıhhati içerisinde değerlendirilmesi gereken bir unsur olarak Kur'ân âyetlerinin tertibi[494] konusundaki oryantalistlerin düşünceleri, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde yorumda aşırı öznellik şekillerinden solipsizme bolca rastlayacağımız bir sahayı oluşturmaktadır. Oryantalistlerin iddialarının, bütünlük şekillerinden nazarî ve munfasıl bütünlüğün kapsamında ortaya çıkan Kur'ân'da çelişkinin var olduğu ve Kur'ân'da tematik bir bütünlüğün aranmasının gereksiz olduğu iddiasından bütünlük şekillerinden muttasıl bütünlüğü ilgilendiren

[491] Krş. Yıldırım, Suat, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s. 77.
[492] Oryantalistler temelde, kimi zaman Hz. Peygamberi kimi zamansa Müslüman-Yahudi polemiğini Kur'ân'ın kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Oryantalistlerin Kur'ân'ın kaynağı hakkındaki görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hatip, *Kur'ân ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, s. 229-383; Mahmud Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*; trc. Abdülaziz Hatip, İzmir: Işık Yay., 1993, s. 75-83; Bilal Gökkır, "Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", Bilimname: Düşünce Platformu, 2005/1, cilt: III, sayı: 7, s. 29-40.
[493] Ayrıntılı bilgi için bkz. Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, s. 83-9.
[494] Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, Suat, "Âyetlerin Tertibinde Oryantalist Şüphesi" *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, I, 103-114.

Kur'ân âyetlerinin tertibi[495] konusuna kadar geniş bir yelpazeyi ilgilendirdiği söylenebilir.

13. yüzyıl polemikçilerinden Ricoldo da Montecroce (1243-1320),[496] Kur'ân'ın diğer ilâhî metinlerde var olan tarz ve üslûptan yoksun olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın ilâhî bir Kitap *(lex dei)* olamayacağını ileri sürmektedir.[497] Amerikalı oryantalist C. C. Torrey (1863-1956) ise, çok sayıdaki meslektaşı gibi, Kur'ân'ın bütünlük ve düzenden yoksun, değişik redaksiyonlara tâbi tutulmuş, eklemelerin ve çıkartmaların yapıldığı, çelişkilerle dolu bir kitap olduğunu iddia etmektedir.[498] Ayrıca Torrey, Kur'ân'ı, edebî sanattan yoksun, son derece sıkıcı karakterlerle dolu, mizah duygusundan uzak bir anlatı olarak görmektedir.[499] Hz. Peygamber'in (sav) samimiliği konusunda hiç şüphe duymadığını belirten Thomas Carlyle gibi liberal bir düşünür bile Kur'ân'ın anlatımı söz konusu olduğunda, rahatlıkla bu anlatımı, bu durumu milli zevk farklılıklarına bağlayarak ifadesini yumuşatsa da, düzensiz ve sıkıcı bulduğunu söyleyebilmektedir.[500] Kısaca ifade edilecek olursa; oryantalistler, Kur'ân'da ne mantıkî, yapısal, konusal (tematik) ve didaktik, ne de tarihî bir bütünlük görmektedirler. Ayrıca Kur'ân'ı, Kitab-ı Mukaddes'in bozulmuş bir şekli olarak algıladıkları için, O'nun anlamının ancak Kitab-ı Mukaddes ışığında değerlendirilerek açıklanabileceğini düşünmektedirler.[501]

Oryantalistlerin Kur'ân hakkındaki düşünceleri tabii olarak Kur'ân hakkında yapılan çalışmalara da aksetmektedir. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız iddialara sahip olan oryantalistler nazarî ve munfasıl bütünlüğün sonucunda oluşturulan Kur'ân

---

[495] İddia sahipleri, Kur'ân'ın beş yerinde âyetlerin takdim ve tehire uğradıklarını iddia edilmektedir. Yıldırım, Suat, "Âyetlerin Tertibinde Oryantalist Şüphesi" *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, I, 104-5.
[496] Monte Croce'lu
[497] Hartmut Bobzin, "A Treasury of Heresies" *Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild, Leiden: Brill, 1996, s. 164-167.
[498] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 88.
[499] Torrey, Charles C., *The Jewish Foundation of the Qur'an*, New York: Jewish Institute of Religion Pres, 1933, s. 107-108.
[500] Thomas Carlyle, *On Heroes Hero-Worship and the Heroic in History*, ed. Carl Niemeyer, Lincoln: University of Nebraska, 1966, s. 64- 65; *Kahramanlar:* trc. Behzat Tanç, İstanbul: Kutluğ yay., 1976, s. 108-9.
[501] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 89.

kaynaklı çalışmaların da yersiz olduğunu iddia etmektedirler. Kur'ân'da tematik ya da yapısal bütünlük arama gayretlerinin son dönem tefsir çalışmalarında görülmesi sebebiyle bazı günümüz oryantalistleri bu tür bir yaklaşımı zorlama olarak değerlendirmektedir. Ayrıca oryantalistler, Müslümanların Kur'ân'daki tenâsüble ilgili çalışmalarını, bu çalışmaların Batı'lıların Kur'ân'ın konu bütünlüğüyle ilgili eleştirilerine cevap verme kaygısı taşıdığına inandıkları için genellikle objektif bulmamaktadırlar.[502] Ayrıca oryantalistler tarafından ileri sürülen munfasıl bütünlüğe dair itirazlar olduğu gibi, kıble hakkındaki âyetlerle ilgili olarak ortaya atılan bir iddia da muttasıl bütünlüğü ilgilendirmektedir. Bu iddiaya göre Bakara sûresinin 115, 142, 143 ve 144. âyetlerin yerleri değiştirilmiş olup, yapılması gereken sıralama 143-115-144-142 şeklinde olmalıdır.[503] Böyle bir düşünce ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en nesnel olduğunu ifade ettiğimiz muttasıl bütünlük çeşidini alakadar eden kısmının bile tamamen mesnetsiz olduğunu söylemekle eş değerdir.[504]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir bölümünü oluşturan münasebet ilmiyle ilgili Müslümanlar tarafından birçok itirazın geldiği görülmektedir. Bunlar: "Kur'ân, yirmi üç yılda olaylara göre parça parça inmiştir, Kur'ân'ın aslında olmayan bir şeyi onda varmış gibi göstermek yanlıştır; müfessirler âyetler arasında münasebet kurmak için kabul edilemez tekellüflü ve zorlama yorumlar yapmışlardır.[505] Kur'ân'ın i'cazının münasebet ilmine bağlanması, zayıf imanlı kalplere şüphe sokar. Münasebet Kur'ân hakkında re'ye dayalı konuşmayı gerektirir, bu da açıkça yasaklanmıştır; münasebet ilminin hiçbir faydası yoktur; şiir divanlarındaki kasidelerde ve hatiplerin hutbelerinde her zaman münasebet aramak doğru değildir. Kendisi de bir metin olan Kur'ân'da her zaman münasebet aramak mesnetsiz yorumlara sebebiyet verebilir."[506] şeklindeki münasebetle ilgili görüşlerdir. Ayrıca bu konuda, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini temellendirirken Kur'ân'ın bir yerde ihmal ettiği konuyu başka bir yerde telafi ettiği tarzında bir

[502] Albayrak, İsmail, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", s. 91.
[503] Yıldırım, Suat, "Âyetlerin Tertibinde Oryantalist Şüphesi" Kur'ân'a bakışlar içinde, I, 105.
[504] Bu ve diğer dört âyet grubuyla ilgili asılsız iddialara verilen cevaplar için bkz. Yıldırım, Suat, "Âyetlerin Tertibinde Oryantalist Şüphesi" *Kur'ân'a Bakışlar* içinde, I, 105-14.
[505] Krş. Velayeti, "Resûl-İ Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", Sayfa: 241.
[506] Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 85-87

açıklama veya bunu ima edecek başka bir söz Kur'ân'ın yüceliğine gölge düşürür. Tarihsel okumada bunun bir sakıncası olmasa da dîni okuma böyle bir yaklaşıma şiddetle karşı çıkar.[507] şeklindeki görüşlere rastlamak da mümkündür. Bu şekilde herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan[508] bir kısmını vermeye çalıştığımız Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine ve özellikle münasebet ilmine yönelik bu itirazları oryantalistlerin görüşlerinden ayrı tutmak gerekmektedir. Bununla birlikte serdedilen görüşlerin oryantalistlerin görüşlerindeki kadar ekstrem örnekleri sonuç vermese de yorumda öznellik açısından aşırı öznellik sınıflandırmasına giren solipsizmin kapsamında kalan yorumların oluşmasına sebebiyet vereceği görülmektedir.

3.1.1.3. Nesnel Rölativizm

Bir teori olarak rölativizm veya izafiyet teorisi, öznelliği öne çıkaran bir yaklaşım olarak algılanmakla birlikte aslında postmodernizmin karşısında duran bu teori; zaman, uzay, kütle gibi mutlak zannedilen objelerin izafîliğini göstermesine karşın ışığın hızı ve daha da önemlisi doğa yasalarının evrensel olduğunu ifade etmektedir.[509] Tabii ki her akım, içinde farklı oluşumları da beraberinde getirmektedir. Yine rölativizm içerisinde değerlendirilen nesnel görecilik (objective relativism); algının nesnesinin, farklı perspektiflerin ürünü olan tüm görünüşlerine gerçek bir nesnellik yükleyen epistemolojik öğretidir. Bu öğreti nesnenin algılayan bireylerin farklılıklarına, bakış açılarına bağlı olan farklı görünüşlerinin aynı ölçüde gerçek olduğunu ve bunun nesnel bir temeli bulunduğunu dile getirir.[510] Perspektif realizmi olarak da tanımlanan nesnel görecilik, yorumda öznellik sınıflandırmaları açısından

[507] Görener, *Tefsir ve Tefsir Usulü Üzerine Düşünceler*, s. 118.
[508] Serdedilen görüşlerin bir kısmıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Itır, "Münasebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi", s. 224-233.
[509] İzafiyet teorisi ile ilgili özet bilgi için bkz. Taslaman, "İzâfiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi", s. 2-9, 10.
[510] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 746.

yapılan yorumların her birinin doğru olabileceği ve bu yorumların aynı ölçüde gerçek olduğunun kabul edilmesini gerektirir.[511]

Kur'ân'ı Kur'ân'la anlama faaliyeti içerisinde her ne kadar şiddetle eleştirilmiş[512] olsa da yorumda öznellik çeşitleri sınıflandırmamızda aşırı öznellik olarak belirlediğimiz nesnel rölativizme uyan yaklaşımlara da tefsir tarihinde rastlandığı görülmektedir. Kur'ân'ı Kur'ân ile anlama faaliyetinde "mâna" lafızda aranacağı için, kimi zaman metnin hermenötik imkânlarını zorlamak ve onu hiç konuşmadığı konularda konuşturmak kaçınılmazdır. Nitekim İslam tefsir tarihinde kasıtlı veya kasıtsız olarak Kur'ân'ı her şey hakkında konuşturmanın sayısız örneğine rastlamak mümkündür. Meselâ, Halife Mehdi zamanında Basra kadısı Ubeydullah b. el- Hasen el-Enbârî'nin (168/785) şu sözleri, Kur'ân'ı salt lafız-mâna ekseninde anlayıp yorumlamanın ne tür sonuçlar doğuracağı konusunda hem çok öğretici hem de ibret vericidir:[513] "Kur'ân ihtilafa delalet eder. Onun için kim kaderi reddediyorsa onun sözü doğrudur; çünkü Kur'ân'da bu görüşün dayanağı mevcuttur. Sınırsız ilâhî irade karşısında insan iradesinden söz edilemeyeceği (cebr) görüşü de doğrudur; zira Kur'ân'da bu görüşün dayanağı da mevcuttur. Her kim bu iki görüşten birini ileri sürerse her ikisi de isabet etmiş demektir; çünkü bir âyet iki farklı anlam boyutuna sahip olabilir ve birbirine zıt iki mânaya çekilebilir... Ubeydullah İbnu'l-Hasen, zina eden kimsenin durumu hakkında da şunları söylemektedir: Her kim "zina eden, mümindir" derse, isabet etmiştir. Buna mukabil zinakârı kâfir olarak nitelendiren kimse de doğru söylemiştir. Öte yandan, 'Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; gerçekte o fâsıktır' diyen kimse de haklıdır. 'Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; o münafıktır' diyen kimse de

[511] İçtihadda hata-isabet meselesi içerisinde tartışılan Musavvibe (her müçtehidin isabet ettiğini savunanlar), Muhattıe (sadece içlerinden birinin isabet edeceğini savunanlar) ve Taaddüdu'l hukuk (doğruların çokluğu) ile ilgili Bkz. Apaydın, H. Yunus, "İctihad", s. 440-2; Ayrıntılı bilgi için bkz. Oğuzhan Tan, *İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla doğru Yorumun Olabilirliği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2000; Koşum, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", s. 5-32; Mustafa Çil, *İctihadda Hata- İsabet Tartışması (Cessas'ın el-Fusul fi'l-Usul Adlı Eseri Ekseninde)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2010.

[512] Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, trc. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979, s. 63.

[513] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 17. Ayrıca bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 33.

haklıdır. ‘Zinakâr müşrik değil, kâfirdir’ diyen kimse de haklıdır; keza, ‘Zinakâr hem kâfir hem müşriktir’ diyen kimse de haklıdır. Çünkü Kur’ân bütün bu farklı mânalara delalet etmektedir.”[514]

Görüldüğü üzere yapılan bu yorum, yorumda öznellik sınıflandırmaları içerisinde aşırı yorum örneklerinden nesnel rölativizmin ne kadar sakıncalı olduğunu göstermektedir. Giriş bölümünde belirttiğimiz üzere özellikle son birkaç on yılda medyanın da farklı amaç ve gayelerle ortaya koyduğu, bu türden din ve Kur’ân yorumlarına şahit olduğumuz programlar oldukça üzücüdür. Ve bu tür öznellik de diğer yorumda aşırı öznellik türleri içinde geçerli olan müsamahayla karşılanılmama ve engelleyici tedbirlerin alınması gibi önlemleri gerektirmektedir.

3.1.1.4. Kişiler Arası İspatlanması Zor Aşırı Yorum

Bu öznellik türü çerçevesinde Kur’ân nassı ile ilgili olarak geliştirilen yorumları doğru bir değerlendirme ile tetkik edebilmek için, konuyla ilgili bazı önemli hususların bilinmesi gerektiği düşüncesindeyiz.[515] Konumuzu oluşturan öznellik türü içerisinde değerlendireceğimiz yorumlarla, genel olarak nazarî/felsefî[516] işârî tefsir olarak adlandırılan[517] ve çoğunlukla “Vahdet-i şühûd” ve “Vahdet-i vücûd”[518] nazariyeleri üzerine temellendirilen işârî te’vîller dâhilinde karşılaşmaktayız. Bu konuda ilk bilinmesi gereken husus ise bu yorum örneklerinin dayandığı nazariyelere klasik

[514] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muhtelefi’l-Hadîs*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiye, 1988, s. 51-52.
[515] Krş. Ömer Pakiş, “Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili”, M.Ü.İ.F.D., 2002/2, sayı: 23, s. 13.
[516] Sufî işârî tefsiri bu kategoride ele almadığımız özellikle vurgulanmalıdır. Sufî işârî tefsir örneklerine bolca rastladığımız İbn Acîbe Kur’ân’ın özellikle muttasıl ve munfasıl bütünlüğü içerisinde ele aldığı Bakara sûresindeki farklı âyetlerin tefsirinde tasavvufî inceliklere değinerek toplam altmış iki âyet çerçevesinde güzel bir Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri örneği oluşturmuştur. İbn Acîbe, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi Haseni Şazeli, *el-Bahrü’l-Medid fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecid*; tahkik Ömer Ahmed er-Ravi, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002/1423. I, 51-286.
[517] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 8; Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s. 288; Aydüz, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, s. 86-7.
[518] İşarî tefsir bağlamında “Vahdet-i vücut” ve “İbn Arabî” hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Kur’ân’ın Tasavvufi Yorumu: İbn Acîbe’in el-Bahru’l-Medid Adlı Tefsiri*, İstanbul: İnsan Yay., 2011, s. 403-29.

mantıkî çıkarımlarla değil sırasıyla şühûd ve zevk yoluyla ulaşıldığı gerçeğidir.[519] Bu durum ise bu türde incelenecek yorumları savunurken veya tenkid ederken[520] ölçülü olmayı hatta mantıkî-kategorik bir gereklilik olarak herhangi bir değerlendirmeye girmemeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte yapılan yorumun kendisi hakkında herhangi bir değerlendirilmeye gidilmesini engelleyecek kadar öznel yani nesneler arası olma keyfiyetinden uzak olması, yorumda öznellik açısından konumuz dâhilinde kalmaktadır. Bu şartlar içerisinde herhangi bir değerlendirmeye gitmeksizin sadece varlığından bahsedeceğimiz bu aşırı öznel yorum çeşitleriyle ilgili gösterdiğimiz tavırda hem yorumcular hem de ortaya çıkan yorumu değerlendirenler açısından yalnız olmadığımızı da belirtmeliyiz. İbn Arabî'nin (638/1240) bizzat kendisinden nakledilen "Biz, kitaplarının zâhirine bakılması haram olan bir topluluğuz."[521] sözü, -eğer İbn Arabî'ye ait ise- yukarıda belirtmeye çalıştığımız yorumun kendisinin ve bizim yorum karşısındaki konumumuzun ne kadar önemli ve hayatî olduğunu doğrular niteliktedir.[522] Gazzâlî de (505/1111) tasavvuf erbâbının kullandığı dili "Kur'ân ve Sünnet'in müteşâbihlerine benzettiğini, dolayısıyla o ifadeleri zâhir anlamı üzerine anlayanın dinden çıkacağını"[523] söylemektedir. Sonraları ise Süyûtî'nin (911/1505) "İbn Arabî'nin veli olduğuna inanmanın gerektiği, kitaplarına bakmanın ve okumanın ise haram olduğu, çünkü onların te'vîllerinde kavramlaşmış bir dil kullandıklarını" söylediğini görmekteyiz.[524]

Yine İbn Arabî'nin bütün kitaplarını incelediğini söyleyen Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565); kendisinin, İbn Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'deki bazı ifadelerini anlayamayıp bir yere oturtamadığını ifade ettikten sonra, keşif ehlinin

[519] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yay., 1997, s. 741.
[520] Çoğunlukla bu tür yorumların sahibi olarak karşılaştığımız İbn Arabî hakkında Arapça literatürde aleyhinde (zem ve tekfir şeklinde) yazılan eser sayısı otuz dört, savunma amaçlı kaleme alınanların sayısı ise yirmidir. Aynı şekilde aleyhinde iki yüz otuz sekiz, lehinde ise otuz üç fetvâ verilmiştir. Bkz. Yahyâ Hüveydî, *Târîhu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Karreti'l-İfrikıyye*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1965. I, 320.
[521] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II, 392. Aktarılan bu sözdeki "biz" ve "topluluk" kelimelerinin aşırı subjektif olarak nitelenen yorumların aynı tecrübeleri yaşayanlar için genel geçer ve objektif yönlerinin var olduğuna vurgu yaptığı söylenebilir.
[522] Krş. Pakiş, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", s. 14.
[523] Bkz. Ali-i İmran, 3/7.
[524] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II, 392.

sözlerini kavramaktan âciz olanlara, kelâmcıların söyledikleriyle yetinmelerini tavsiye etmektedir.[525] Zehebî ise İbn Acîbe ile ilgili olarak tefsirinin "şatahât" olarak kabul edilecek yönlerinin dahi bâtınî yönüyle değil de sadece zâhiri üzerine kabul edilmemesi gerektiğini söylemektedir.[526] Çünkü ona göre zâhirî anlamın ötesinde müellif kusursuz mânalar kastetmiş olabilir.[527] Bu ifadenin aynı zamanda işârî yorumu anlamanın zorluğu kadar anlatmanın da zorluğuna vurgu yaptığı düşünülebilir.[528] Bu konuda yaptığı çalışmada; Gazzâlî, Süyûtî ve Şa'rânî'nin görüşlerine yer veren Ömer Pakiş, yorumcunun kendisini değil de muhatabı önceleyerek "Bâtın ehlinin te'vîl metodunda görüldüğü üzere nassın lafızlarını, naklî ve aklî bir delil olmaksızın zâhir anlamlarının dışına taşımak, faydadan çok özellikle avam tabakası üzerinde büyük zarar meydana getirmektedir." sonucuna ulaştığını söylemektedir.[529]

"İşarî te'vîl"in kaynağının ilahî olduğu düşüncesi[530] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin "bir metni aynı kaynakla açıklama" şeklindeki temel prensibi düşünüldüğünde birçok sorunsalı da yanında getirmektedir. Bu sebeple aslında bilgi kaynağı değişikliğinin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından işârî tefsir içerisinde bir paradoks oluşturduğu da söylenebilir. Teorik açıdan başkası için olmasa da sufînin kendisi için[531] aynı kaynak değerine sahip bir bilgi türüyle âyet tefsir edilirken diğer bir âyetten istidlâl yapılması gereksiz de görülebilir.[532] Pratikte ise aşırı yorum örnekleri içerisinde

---

[525] Ebü'l-Mevahib Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkıt ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akaidi'l-Kebâir el-Kibritü'l-Ahmer fî Beyâni Ulumi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, y.y., 1305, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, I, 2-3 vd.
[526] Krş. Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara: Akçağ Yay., 1998, s. 40-1.
[527] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, III, 415.
[528] Abdulaziz Hatip, "Takdim" *Bahrü'l-Medid fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, İbn Acîbe el-Hasenî; trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2011, I, 15.
[529] Pakiş, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", s. 27.
[530] "Te'vîl, ibârelerin üzerindeki örtülerin kalkmasıyla sâliklere âşikâr olan ve âriflerin kalplerine gayb bulutlarından yağan kutsî bir işâret ve ilâhî kaynaklı bilgilerdir." (Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 5). Mahmut ay yaptığı çalışmasında Âlûsî, İbn Acîbe, Zürkânî ve Pierre Lory'den alıntılar yaparak şu sonuca ulaşmıştır; Bu dört tanımda da ortak nokta, işârî yorumun, aklî bir faaliyet ve gayret neticesinde değil, doğrudan Allah (cc) tarafından ârif bir kişinin gönlüne ilkâ edilmesi ile ortaya çıktığıdır. Ay, "İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek", s. 106.
[531] "Bir "işârî tefsir", onu ilk dile getirene nispetle "işârî tefsir"dir; ama onu nakledene nispetle bir "işârî tefsir" değildir."Ay, "İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek", s. 106.
[532] İbn Acîbe'nin tefsirini örnek verecek olursak Fâtiha ve Bakara sürelerine ait 265 (21-286) sayfalık bölümde hacim yönüyle takribî olarak yapılan tefsirin 1/3 ini kapsayan âyetlerin işârî yönüne ait bölümlerde yaklaşık olarak altmış âyete (64) rastlanmaktadır. Diğer bölümlere nazaran (İbn Acîbe sadece

değerlendirilen Bâtınî te'vîlin temsilcilerinin Kur'ân'da dayandıkları bazı pasajların dışında açıklayıcı hiçbir bölümü değerlendirmedikleri görülmektedir.[533] Böylece onların, Kur'ân'ı bütünselliği içerisinde değerlendirmeksizin tamamen kendi subjektif tasavvurlarını metnin fehvasına yakıştırmaya çalıştıkları söylenebilir.[534]

Yorumda öznellik sınıflandırmaları açısından aşırı yorum olarak tespit ettiğimiz "kişiler arası ispatlandırılması zor aşırı yorum" çeşidine İbn Arabî'nin (638/1240) bâtınını bilemesek dahi zâhiri açısından Tevbe 9/60. âyetle ilgili yorumunu örnek olarak verebiliriz.[535] İbn Arabî bu âyetle ilgili yorumunda zekâtın sözlükte temizlik mânasına gelmesinden yola çıkarak, zekâtın kendilerine verilmesi üzere zikredilen sekiz sınıfı, temizlenmesi gereken sekiz organ olarak yorumlamıştır. Bu çıkarım dolayısıyla sadaka, ona göre bütün bedeni temizlemek demektir.[536] Bu örneğin aşırı yorumlamaya örnek olduğu zâhiri açısından söylense ve netlik arzetmese bile metinde aktarıldığı kadarıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri konusu dışında olduğu kesindir. Biz yaptığımız araştırmalarda genel olarak işârî tefsir alanında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metoduna bağlı kalınarak yapılan yorumları daha mutedil bulduk. Elbette bu durumun yapılan yorumların nesneler arası rahat anlaşılacağı mânasına geldiğini kastetmediğimizi belirtmeliyiz. Bununla birlikte yapılan yorumların muhtevasını Kur'ân âyetlerinin teşkil etmesinin yukarıda ifade ettiğimiz intibanın oluşmasına sebebiyet verdiği de söylenebilir. Fakat bu olumlu intibaı aynı şekilde âyetler arasında kurulan irtibat için geçerli kabul etmediğimiz de ayrı bir husustur.

Fâtiha, 1/6. Âyetinde 11 âyetten istifade ederek Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu kullanmaktadır.) Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından oldukça az olan bu sayı – farklı faktörlerinde yapılan denklemde yer almasıyla- birçok şekilde yorumlanabilir. Örnek olarak; İşârî tefsirlerde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine az rastlanılması, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin nesnel olup işârî tefsiri kısıtlaması, işârî tefsirin yukarıda da belirttiğimiz üzere metodik olarak rivâyet ve dirâyet kaynaklarının genel epistemolojisine uymaması ve bunun gibi şekillerde yorumlanabilir. Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medid fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, I, 21-286, 37-41.

[533] Örnekler için bkz. Bkz. Et-Tabresî, Ebû Ali el-Fadl b, el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Tahran, ty., I, 38, 115; İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, Tefsîru İbni'l-Arabî, ty., I, 57, l4l; II, 291.

[534] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 69-70.

[535] Aynı âyet Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde müsbet öznellik başlığında ayrıntılı olarak işleneceği için diğer müfessirlerle karşılaştırılmasını kolaylaştırmak amacıyla bu âyetin yorumunu tercih ettik.

[536] İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1983, VIII, 316-7; bu bağlamda verilebilecek diğer örnekler için bkz. Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s. 288-9.

İbn Arabî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine örnek verecek olursak İbn Arabî Fâtiha sûresi 7. Âyet-i kerîmesinde şöyle demektedir;

"…Sapmışların dalalette bulunanların yolunu değil nûrânî perdelerden ibaret bâtınî nimetlere takılıp kalan, dolayısıyla rahîmî nimetlerle perdelenip rahmânî hikmetlerden yoksun olan, Hakk'ın zâhirliğinden gâfil bulunan, bu yüzden doğru yolu yitiren ve bunun neticesinde sevgilinin cemâlini her şeyde müşâhede etmekten mahrum olan Hıristiyanlar gibi toplulukların yolunu değil. Çünkü onlar bâtına, kutsî âlemlerin nurlarına çağırdılar. Buna karşılık muvahhid Muhammedîlerin çağrısı bütüne, zâtın cemâlinin muhabbeti ile sıfatların güzelliğini cem etmeye yöneliktir. Nitekim, birçok âyette şöyle buyrulmuştur: "Rabbinizin bağışına takva sahipleri için hazırlanmış cennete koşun.";[537] "Allah'tan korkun ve Resulüne inanın ki O, size rahmetinden iki kat versin ve size ışığında yürüyeceğiniz bir nur lütfetsin.";[538] "Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın."[539]… Böylece Muhammedî muvahhidler, bu üç çağrıya da icabet etmişlerdir. Nitekim, onlar hakkında şöyle denilmiştir: "O'nun rahmetini umarlar ve azabından korkarlar.";[540] "Ey Rabbimiz! Nurumuzu bizim için tamamla.";[541] "Rabbimiz Allah'dır, deyip sonra da dosdoğru yaşayanlar..."[542] Yüce Allah'ın haber verdiğine göre bütün bunlara karşılık olarak sevaplarını almışlardır: "Onların Rableri katındaki mükâfatları, adn cennetleridir.";[543] "Onların mükâfatları ve nurları vardır.";[544] "Nereye

[537] Âl-i İmrân, 3/133.
[538] Hadîd, 57/28.
[539] Nisâ, 4/36.
[540] İsrâ, 17/57.
[541] Tahrîm, 66/8.
[542] Ahkâf, 46/13.
[543] Beyine, 98/8.
[544] Hadîd, 57/19.

dönerseniz Allah'ın vechi oradadır.";[545] "Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır.";[546] "Her şeyin hazineleri yalnız bizim yanımızdadır. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz."[547] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri adına verilen bu âyetlere baktığımızda âyetler arası bir irtibatın olmadığı söylenemese de kimi zaman var olan irtibatı anlamada zorlanıldığı ifade edilebilir.

İbn Acîbe'nin Bakara 2/108. "Yoksa siz daha önce Mûsâ'dan istendiği gibi Resulünüzden de olur olmaz şeyler istemek, onu sorguya çekmek mi istiyorsunuz? Kim imana bedel inkârı alırsa, artık doğru yoldan sapmış olur." âyetiyle ilgili yaptığı Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine bakacak olursak; "Bir velide keramet görünmesi şart değildir. Veli için şart olan, ancak tam bir istikamet halidir. Velinin elinde insanların hidayete gelmesi de şart değildir; çünkü bu bir peygamber için bile şart değilken, veli için nasıl şart olur? Allah Teâlâ bir âyette şöyle buyurmuştur: "İman etsinler diye insanları zorlayacak mısın?"[548] Halkın tabiatına, kâfirlerin tabiatında olan hal sirayet etmiştir. Kâfirler Hz. Peygamberce, "Sen bizim için yerden bir su kaynağı fışkırtmadıkça sana iman etmeyiz!"[549] dediler. Halkın çoğu, kendisinden bir keramet ve olağan üstü bir hal görmeden veliyi kabul etmez. Hâlbuki bir veli, marifette ileri seviyeye yükseldikçe ve manevi makamında sabit-kadem oldukça, kendisinden keramet görülmesi azalır; çünkü keramet, ancak zayıf insanlara bir yardım, destek, imanlarını artırma ve yakînlerini temin sebebidir. Büyük ve yüksek dağların herhangi bir dayanağa ihtiyacı yoktur."[550] Yapılan tefsirde (gördüğümüz kadarıyla) sadece peygamber ve

[545] Bakara, 2/115.
[546] Yûnus, 10/26.
[547] Hicr, 15/21; İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Tefsir-İ Kebir Te'vîlat*; trc. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yay., t.y., I s. 31-2; İbn Arabî üzerine yapılan iki çalışmada zikrettiğimiz Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir örneklerine yer verilmemiştir. Bkz. Mahmûd Gurab, *Rahmetun mine'r-Rahman fî Tefsiri ve İşaratü'l-Kur'ân min Kelâmi'ş-Şeyhi'l Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabi*; Dımaşk: Matbaatu Nadr, 1989. I, 31-42; Muhammed İbrâhim Muhammed Salim, *Acâibü'l-irfan fî Tefsiri İcazi'l-Beyân fi't-Terceme ani'l-Kur'ân li-Muhyiddin b. Arabi*, Kahire: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1999, s. 12-3.
[548] Yunus, 10/99.
[549] İsrâ, 17/90.
[550] İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medid fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, I, 410-1; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medid fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, I, 126.

velinin kendi şartları açısından benzeştirildiği ve bunun diğer âyetlerle desteklendiği görülmektedir. Yani âyetler arası irtibat kurma işârî olarak oluşmamakta tasavvufu ilgilendiren bir konu âyetler çerçevesinde açıklanmaktadır. Buna ek olarak İbn Acîbe, Bakara sûresi 2/153. âyetin işârî tefsirinde 153, 155, 157. âyetler arasında sabır ehline Allah'ın (cc) vereceği mükâfatlar açısından bir irtibat kurmakta ve diğer üç âyetle[551] yine aynı bağlamı kullanarak hem muttasıl hem de munfasıl bütünlük açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine ait güzel bir yorum yapmaktadır. Her ne kadar iki örnek de tefsirin tasavvufî işaretler bölümlerinde yer alsa da birinci örnekte ikincisine nazaran tasavvuf nazariyesinin daha hâkim olduğu görülmektedir. Bununla birlikte ikinci örneğin tasavvufî yönünü kaçırmış olabileceğimiz gibi bu örneğin işârî te'vîl olarak alınmaması gerektiği de söylenebilir. Bu düşüncemizi ifade ederken sadece İbn Acîbe'nin yorumlarının değil elde mevcut işârî tefsir örneklerinde yer alan işârî yorumların çoğunun, ârifin gönlüne doğrudan Allah (cc) tarafından atılmış olma şartını taşımamakta olduğu da söylenebilir.[552] İbn Acîbe'ye ait, verilen her iki örnekte de İbn Arabî'de hissedilen işârî te'vîl yoğunluğunun olmaması da ayrı bir gerçektir. Bu karşılaştırmalar sonucunda hem farklı yorumcuların hem de aynı yorumcuların işârî te'vîle ait verdikleri yorum örneklerinin farklı öznellik değerlerinde olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak öznelliğin bu şeklinin yorumda aşırı öznellik olarak kabul edilmesi ancak bazı açıklama ve kayıtlarla mümkündür. Oysaki tefsir usulüne dair yazılan eserlerde aşırı yorum kavramıyla işârî tefsir hemen hemen bütünleştirilmiş ve aşırı yorum açıklamalarında çoğunlukla işârî tefsir örnekleri kullanılmıştır. Bu örneklerin kişiler arası genel kabullere uymaması onların hakikati yansıtmamaları anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla genel geçer olmamak mânasında ele alınan ve gerçeğe aykırı olmak anlamına gelen aşırı öznellik birbirinden tefrik edilmemesi yanlış genellemelere gidilmesine sebebiyet vermektedir. Yapılacak açıklamalarda ancak bu kayıtlar koyularak ve öznelliğin bu iki farklı anlam alanı belirtilerek işârî tefsir

[551] Âl-i İmrân, 3/146; Furkân, 25/75; Zümer, 39/10.
[552] Ay, "İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek", s. 106.

değerlendirilmeli veya genel geçer olması açısından değerler üstü-dışı görülmelidir. Ancak bu tefsir şeklinin muhatapları üzerinde yapacağı olumsuz etki düşünülerek, bu yorumların kendi anlamları açısından değil de mutahaplarının anlamlandırmalarında oluşacak bazı hatalar göz önünde bulundurulmasıyla sakıncalı olarak kabul edilmeleri uygun görülebilir.

3.1.2. Menfî Öznellikte Mutedil Yorum Örnekleri

Daha önceki iki bölümde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir metot olarak yanlış algılanışından kaynaklanan iki aşırı öznellik şekli incelenmişti. Bunlardan birincisinde bu metodun başka kaynaklara ihtiyacı olmadan tek başına yetebilen, mutlak, tek ve yegâne metot olarak kabul edilmesi aşırı yorumlara sebebiyet vermişti. Diğerinde ise böyle bir metodun kullanılmayacağı, Kur'ân'da bir bütünlük aramanın yanlış olduğu şeklindeki aşırı iddiaların oluşturduğu öznellik ele alınmıştı. Şimdi ise öznellik açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun bilinçli bir şekilde iyi veya kötü bir niyete bağlı olarak, kullanılmaması veya yanlış kullanılması sonucunda ortaya çıkan mutedil yorumlar incelenecektir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bir metot olarak benimsemekle birlikte menfî olarak vasıflandırdığımız bu iki yaklaşımın temelinde kendi öznel tercihini rahatlıkla ifade etmek veya kendi öznel tercihine uymayan sonuçları gözardı etmek gibi iki sebebin olduğu söylenebilir. Ayrıca bu metodu kullanmama şeklinde oluşan mutedil yorumda menfî öznellik örneklerine, metodun yanlış kullanılması sonucunda oluşan mutedil yorumda menfî öznellik örneklerinden daha fazla rastladığımızı belirtelim. Karşılaştığımız bu durumun da bize menfî öznellik açısından Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin engelleyici bir fonksiyonunun olduğunu gösterdiği söylenebilir.

Kişinin kendi görüşüne uyan, âyetin bağlamından koparılmış yalın anlamını tercih etmesi veya âyetin var olan anlamını kendi görüşüne göre eğip bükmesi şeklinde ortaya çıkan yorumda mutedil menfî öznellikten sakınmak oldukça önemlidir. Bu öneminden dolayı, Halis Albayrak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini incelediği doktora

teziyle ilgili olarak şöyle demektedir; "Çeşitli görüşlerin Kur'ân'a onaylattırılmasının anlamsızlığı ve yanlışlığı bizi bu konu üzerine çalışmaya iten en büyük âmildir."[553] Aşırı öznellik şekillerinden değil de özellikle mutedil menfî öznellikten sakınılmasının öneminin vurgulanmasının iki sebepten kaynaklandığını düşünüyoruz. Bunlardan birincisi iyi ve sahih niyetli Müslüman müfessirlerin de bu hataya düşmesi, yani menfî öznellik kapsamında kalacak yorumlamalarda bulunma ihtimallerinin var olmasıdır. İkincisi ise tefsir geleneği içerisinde, bu tür yorumda öznellik örnekleriyle menfî öznellik içerisinde aşırı yorum olarak nitelendirdiğimiz diğer yorum şekillerinden daha sık karşılaşıyor olmamızdır.[554]

Muhammed Aydın böyle bir yaklaşıma ancak çeşitli çıkarcıların, Kur'ân'a ideolojik yaklaşanların, bidat ehli veya sapık mezhep sahibi kimselerin tevessül edebileceğini belirtmektedir. Bu kimselerin görüşlerini desteklemek için "Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri" metoduna yeltenerek âyetlerin anlamlarını çarpıtmaları sonucunda nasıl bir sonuç çıkarsa çıksın ilk olarak bilinmesi gereken husus, ortaya çıkan sonucun menfî öznellik olarak tespit edilmesidir.[555] Bu tespit mutedil bir yorumlama eylemi içerisinde, herkes tarafından kabul görmüş Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde bile bazı yanlış yorumların ortaya konulabileceğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak, sahih ve nesnel anlamın keşfedilmesine katkı sağlamaktaysa da, söz konusu bütünlüğün yorumcu tarafından inşa edilmesi, ister istemez öznellik riskine yol açmaktadır. Nitekim İslam düşünce tarihinde, bazılarının daha fazla zorlama yorumlara girdiğini müşahede etsek de, birbirine muhalif fırka ve mezheplerden her birinin kendi görüşlerini Kur'ân'a dayandırmakta pek zorlanmaması Kur'ân'ın anlamlandırılması açısından öznellik riskini ortaya koymaktadır. Buna ek olarak mezhep saliklerinin Kur'ân'a atıfta bulunurken çok kere

[553] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 14.
[554] Krş. Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, s. 182.
[555] Krş. Aydın, Muhammed, " 'Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 27.

âyetler arasında irtibat kurarak, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu kullanmış olması, söz konusu metot dâhilinde öznellik riskinin pratikteki tezahürleri olarak okunabilir.[556]

Burada şunu belirtmek gerekir ki, herkes, Kur'ân'ı kendi şahsî düşüncesine, ideolojik görüşüne ve fikri saplantısına hizmet ettirmek gayesiyle, Kur'ân'da, kendisini destekleyecek dayanaklar bulma gayreti içinde olursa tabiatıyla murâd-ı ilâhîye zıt olan çok farklı sonuçlara varılabilir. Hatta varılan farklı sonuçlar, bazen rakamlarla bile ifade edilemez boyutlara ulaşır. Çünkü bu tarz bir yaklaşım; Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasından ziyade, önceden inanılan ve peşin olarak kabullenilen doğruların Kur'ân'a onaylatılması anlamını taşır. Oysa Kur'ân'ın, kendi bütünlüğü içinde anlaşılması büsbütün farklı bir şeydir.[557]

Kur'ân'ı Kur'ân ile anlama teklifini, gerek İbn Teymiyye gerekse diğer usûlcüler nesnellik adına tefsirde öznenin hareket/dirâyet alanını kısıtlamak maksadıyla vaz etmiştir. Fakat gerek geçmişte gerek günümüzde birçok örneğine şahit olunacağı üzere en uç yorumlar üretmek de maalesef yine bu tefsir tarzı içerisinde yer alan aşırı yönelimlerle mümkün olmuştur.[558] Çünkü Kur'ân, -Hz. Ali'nin ifadesiyle-"suskun olduğu, onu insanlar konuşturduğu"[559] için tarih boyunca Kur'ân'ın bütünlüğüne dikkat etmeyen hemen herkes hasmına karşı argüman oluştururken Kur'ân'ı dilediği gibi konuşturmuştur. O kadar ki, bir âyet üzerinde iki zıt vasıf farklı mezheplerce kullanılabilmiş ve bir mezhebin müteşâbihattan saydığı âyet, diğer bir mezhep nezdinde muhkem addedilmiştir. Bu tuhaf gerçek Âl-i İmrân 3/7. âyetin tefsirinde Fahreddîn er-Râzi, tarafından şöyle itiraf edilmiştir:[560]

"Ümmette çoğunluğun (cumhûr-i nâs) nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: (Herhangi bir mezhebe mensup) kimselerin kendi mezheplerine uygun düşen her

[556] Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usul Üzerine*, s. 20; Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 11.
[557] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 33-4.
[558] Öztürk, Kur'ân, *Tefsir ve Usûl Üzerine -Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 25.
[559] İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, II, 607.
[560] Öztürk, Kur'ân, *Tefsir ve Usûl Üzerine -Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 25.

âyet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her âyet de müteşâbihtir."[561] veya "o şekilde isimlendirilmiştir."[562]

3.1.2.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Metodunu Göz Ardı Etme

Müfessirin sahip olduğu veya kendisinden etkilendiği itikadî, amelî ya da siyasî düşünce, onun âyetlere bakış açısını daraltmaktadır.[563] Meselâ Mu'tezile'ye mensup âlimler, kendilerinin, ehl-i sünnet'e zıt bir konumla ötekileştirilmelerinin de etkisiyle,[564] bir yandan görüşlerini Kur'ân nasslarıyla temellendirmeye çalışırlarken; öte yandan aleyhlerine delil olarak ileri sürülebilecek nassları da te'vîl ederek, kendi prensipleriyle bağdaştırma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunu yaparken takip ettikleri öncelikli metotlar, akla dayalı mantıkî münakaşa metodu ile lügavî metod olmuştur.[565] Benzer durum, Ehl-i Sünnet mensuplarında da yaşanmıştır. Onlar da zaman zaman hissî davranmış, kelâmî meseleleri ele alırken çoğunlukla sadece kendi anlayışlarına mesnet olabilecek âyetleri delil göstermişlerdir.[566]

Bu şekilde oluşan menfî mutedil öznel yorumlara ilk olarak muttasıl bütünlüğün göz ardı edilmesi şeklinde ortaya çıkan bir yorumu örnek göstermeye çalışacağız.

Zemahşerî, "Ne mesih Allah'a kul olmaktan çekinmiştir ne de büyük melekler…"[567] âyetini açıklarken, meleklerin insanoğlundan üstün olduklarını söylemektedir.[568] Hâlbuki gerek bu âyette, gerekse daha önceki âyette verilmek istenen mesaj, Allah'ın (cc) oğul edinmekten berî olup, yer ve gökteki her şeyin sahibi olduğu, Hz. İsâ'nın da Allah'ın (cc) oğlu olmayıp kulu olduğunu vurgulamak ve ehl-i kitabın bu

[561] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, IV'de 7-8c., s. 152.
[562] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, IV'de 7-8c., s. 149.
[563] Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 156.
[564] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 67-70.
[565] Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 62.
[566] Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 156-7.
[567] Nisâ, 4/172.
[568] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 9.

konudaki aşırı tutumlarının asılsızlığını ortaya koymaktadır. Kısaca, söz konusu âyetler Kur'ân'ın, ulûhiyyetle ilgili zihniyetinin bir cephesini ele almaktadır. Burada gerçekten meleklerin, beşerden üstün olduklarını gösteren veya ona en ufak bir işarette bulunan herhangi bir unsur göstermek mümkün değildir.[569] Kanaatimizce bu, siyak-sibak çerçevesinin vurgulamaya çalıştığı ana temanın yani muttasıl bütünlüğün[570] ihmalinin ve önceden kabullenilen doğruların Kur'ân'a tasdik ettirilmesi isteğinin tipik bir örneğidir.[571]

Menfî mutedil öznellik olarak ortaya konulan yorumlara muttasıl bütünlük kapsamında rastladığımız gibi munfasıl bütünlük çerçevesinde de rastlamak mümkündür. Meselâ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/936), Allah'ın (cc) meşîetiyle ilgili âyetleri tetkik ederken, bu konuda sadece kendi cebr görüşünü destekleyebilecek âyetleri zikretmiştir.[572] Bununla birlikte insanın yapıp ettiklerinden sorumlu oluşu,[573] inanıp inanmama konusunda seçme hürriyeti,[574] Mu'tezile'nin de hassasiyetle üzerinde durduğu bir konu olan Allah'ın (cc) asla haksızlık etmeyeceği[575] gibi hususları ifade eden diğer âyetleri ise göz önüne almamıştır. Buna ek olarak el-Eş'arî'nin Allah'ın (cc) dilemesiyle ilgili birçok âyeti de görmezlikten geldiği söylenebilir.[576]

Hem muttasıl hem de munfasıl bütünlüğün göz ardı edilmesiyle ilgili bir örnek ise En'âm sûresi 159. âyetle ilgilidir. Bu âyette "*Gerçek şu ki, dinlerini parça parça edip kendileri de gruplaşanlar, sen hiçbir şeyde onlardan değilsin. Sonra Allah,*

---

[569] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 46-7.

[570] İbnü'l Müneyyir'in (683/1284) hem muttasıl hem de munfasıl bütünlük açısından Zemahşerî'ye yaptığı eleştiri örnekleri için bkz. Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezili Zemahşerî'ye Eş'ari İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 155-9; 242-5.

[571] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 47. Fahruddîn er-Râzî'nin bu görüşle ilgili tenkitleri için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XI, 118.

[572] "O, her istediğini yapandır" (Hud, 11/107; Buruc, 85/16), "Allah dileseydi birbirlerini Öldürmezlerdi" (Bakara, 2/253), "Dileseydik herkese hidayet verirdik." (Secde, 32/13), "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (İnsân, 76/30; Tekvir, 81/29), "Allah dilemedikten sonra, artık sizin dininize dönmemiz bize yakışmaz" (Araf, 7/89).

[573] Âl-i İmran, 3/182, Hac, 22/10; Fussılet, 41/46.

[574] Bakara, 2/256; Yûnus, 10/99; Kehf, 18/29.

[575] Âl-i İmran, 3/182, Enfal, 8/51; Hac, 22/10; Fussılet, 41/46.

[576] Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*, Matbaatü Camiati'l-İslamiyye, Medine, 1975, s. 10. Bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 67-68. Krş. Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, s. 180.

işlemekte olduklarını kendilerine haber verecektir." yer alan "*dinlerini parça parça edip gruplaşanlar*"ı müfessirler ve mezhep âlimlerinin birçoğu,[577] Peygamberimiz'den sonra baş gösterecek ihtilaflara, çekişmelere, gruplara ve bidatlara işaret eden gaybî işaretler içeren bir ifade şeklinde yorumlamışlardır.[578] Ancak, Rum sûresi 30-31. âyetleri okunduğunda, En'âm sûresi 159. âyetinde yer alan ifadelere benzer cümlelerin geçtiğini ve bununla da müşriklerin kastedildiği açıkça görülür:[579] "*Gönülden katıksız bağlılar olarak, O'na yönelin ve O'ndan korkup sakının, namazı dosdoğru kılın ve müşriklerden olmayın. O müşrikler, kendi dinlerini fırkalara ayırmış ve kendileri de parça parça olmuşlardır, her grup kendi elindekiyle övünüp sevinç duymaktadır.*" Şayet bu iki âyet munfasıl bütünlük içerisinde göz önünde bulundurulur ve bunlarla En'âm süresindeki âyet arasında bir bağlantı kurulursa, Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkan ihtilaflara, çekişmelere, gruplara, fırkalara ve bidatlara işaret ediyormuş izlenimini veren bu tür menfî mutedil öznel yorumlara gerek kalmayacaktır. Hatta En'âm süresindeki bu âyet, sûrenin kendi içindeki diğer âyetlerle bir arada değerlendirildiğinde, yani sûre bağlamı dikkat alındığında bile, âyetin asıl maksadı doğru anlaşılabilmektedir. Bu anlama cehdinde, muttasıl bütünlük içerisinde değerlendireceğimiz özellikle 155 ve 156. âyetler üzerinde düşünülürse bu âyetlerin müşriklerin Kur'ân çağrısı karşısındaki tavırlarına işaret ettiği anlaşılacaktır.[580] Böylece bu âyetin yapılan yorumlarında hem muttasıl hem de munfasıl bütünlüğün göz ardı edildiği rahatça söylenebilir.

---

[577] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 121-123; el-Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'ân*, VII, 134-135; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, II, 203-204.
[578] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 44.
[579] Burada "itibar sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğinedir" şeklinde gelebilecek bir itiraz için bkz. Ömer Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umumiliğinedir İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 1998.
[580] Derveze, *Kur'ânü'l-Mecîd*, s. 178-179.

3.1.2.2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Metodunu Yanlış Kullanma

Bu başlık altında ortaya konulabilecek örneklerin çoğunluğunu munfasıl bütünlüğe bağlı olarak yapılan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bağlamındaki yorumlar teşkil etmektedir. Bunun sebebi olarak muttasıl bütünlüğün öznelliğe açık olmayan mahiyeti ve munfasıl bütünlüğün yorumcuya bağlı olarak daha fazla öznellik riski içermesi gösterilebilir.

Allah'ın (cc) âhirette görülüp görülmeyeceği (rü'yetullah) meselesi klasik dönemde[581] gündemi bir hayli meşgul etmiş bir meseledir.[582] Günümüzde de üzerinde müstakil çalışmalar[583] yapıldığı gibi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri siyak-sibak, Kur'ân'ın bütünlüğü gibi konularda çalışma yapan araştırmacıların "yanlış metot kullanımı" bağlamında öne çıkardıkları bir örnek olmaya devam etmektedir.[584]

Bu tartışmaların genel olarak iki âyet etrafında yapıldığı söylenebilir. Allah Teâlâ'nın âhirette görülemeyeceğini söyleyen ve "*Gözler O'nu idrak edemez; O ise gözleri idrak eder.*"[585] âyetini delil getiren Mu'tezile bu âyeti muhkem olarak alıp

[581] Meselâ Bkz. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullâh Huleyf, İst. 1979, s. 77-85; Bu konuda ehl-i sünnet âlimlerinden Mu'tezile gibi düşünenler de vardır. Bkz. el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut, 1405/1985, IV, 169

[582] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 206.

[583] Talat Koçyiğit, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, 1974; Nasrullah Pürcevadi, *Gökyüzünde Ayın Görülmesi: İslam Düşüncesinde Allah'ın (cc) Görülmesi Tartışmaları*; trc. Ahmet Çelik, İstanbul: İnsan Yay., 1999; Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2001; Hikmet Akdemir, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, cilt: IX, sayı: 3, s. 7-26; Burhan Baltacı, "Yunus 10/26. Âyette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Ruyetullah" Olarak anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi", Dinî Araştırmalar, 2006, cilt: VIII, sayı: 24, s. 293-304; Michel Chodkiewicz, "İbn Arabi'ye Göre Ru'yetullah", Aşk ve Hikmet Yolu, 2012, s. 63-77

[584] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine*, s. 68-9; Ünver, *Kur'ân'ı anlamada siyakın rolü*, s. 206-8; Soysaldı, H. Mehmet, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara: Fecr Yay., 2001, s. 151-2; Zülaloğlu, *Temel kaynağımız Kur'ân: Kur'ân tek kaynak mı, temel kaynak mı?*, s. 31-2; Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, 72-3; Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 8-10.

[585] En'âm, 6/103. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 52.

"*Yüzler vardır, o gün ter-ü tazedir; Rablerine bakmaktadırlar.*"[586] âyetini ise müteşâbih olarak kabul etmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri ise bunu tam tersini savunmuşlardır. Gerek âhirette Allah'ın (cc) görüleceğini savunan Ehl-i Sünnet âlimleri gerekse görülmeyeceğini savunan Mu'tezile âlimleri olsun, konuyla ilgili âyetleri en ince kelime tahlillerine varıncaya kadar incelemişlerdir.[587] Her iki taraf da, bu iki âyetten hareket ederek görüşlerini ileri sürmektedirler. Ancak görebildiğimiz kadarıyla her iki gurup da âyetleri bağlamları içerisinde ele almadan, kendi düşünceleri doğrultusunda kullanmışlardır.[588]

Rü'yetullah meselesiyle ilgili olarak düşüncemizde ehl-i sünnetle aynı tarafta bulunsak da sadece Mu'tezile değil iki görüşün de metodik olarak hatalı olduğu görülmektedir. Bu hatanın üç merhaleden oluştuğu söylenebilir. İlk adım olarak iki görüş de muttasıl bütünlüğe dikkat etmemektedir. Çünkü âyetlerin siyak ve sibakına bakıldığında Allah'ın (cc) görülemeyeceği ifadesinin âhirete ait bir husus olmadığı genel bir ifade olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Allah'ın görüleceğine dair âyetin ise âhirete mahsus bir bilgi verdiği de açıktır.[589] Bu merhalede yapılan yanlış bir önceki konuya metodun yanlış kullanılmasına değil kullanılmamasına ait bir hatayı örneklendirmektedir. Bu safhanın yanlış yapma şeklini değil sebebini oluşturduğu da ayrıca belirtilmelidir.

İkinci yanlış adım ise iki âyetin de birbirine denk olarak kabul edilmesi ve irtibatlandırılmasıdır. Oysaki âyetler farklı bağlamlarda (genel[590]/âhiret)[591] farklı

---

[586] Kıyâme, 75/23. Zemahşerî, bu âyeti görüşlerine uygun olacak şekilde te'vîle uğraşmıştır: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 649.

[587] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 77-85; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 695; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Ru'yetü'l-Bârî)*, nşr. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî, Kahire trs. IV. 144-145; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Beyrut trs. s. 255; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965, s. 239-240; Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 206; Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 8-9. Burada Mutezilenin kelimeleri lügatte yaygın olmayan anlamlara da yüklediklerinin hatırda tutulması gerekmektedir. Bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 62-3.

[588] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 207.

[589] Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 136; Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 68-69. Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 207.

[590] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 207.

olgulardan (idrak/nazar)[592] bahsetmektedirler. Hal böyle olunca iki âyeti birbiriyle kıyaslayarak veya birini muhkem, diğerini müteşâbih kabul ederek birini ötekinin doğrultusunda anlamak söz konusu olamaz.[593] Bu konuda Mu'tezile, tek başına mücmel olan âyeti esas almakla büyük bir yanlışa düşmüştür.[594] Süyûtî bu konudan söz ederken, bir âyetteki mücmel ifadenin başka bir âyette tavzih edildiğini belirtir ve bununla ilgili olarak, وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ve اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ âyetlerinin[595] hem rü'yetullahın imkânına hem de En'âm 6/103. âyetteki لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ ibaresinin "Onu göremez" değil, "Onu ihata edemez" mânası taşıdığına delil teşkil ettiğini söyler.[596] Bu merhalede yapılan yanlışın direkt işlediğimiz bölümü ilgilendirdiği söylenebilir. Bu safhanın yanlış yapma sebebini değil yanlış yapma şeklini oluşturduğu böylelikle yanlışın oluşum sürecinin olmasa da ortaya konuşunun temelini oluşturduğu vurgulanmalıdır.

Üçüncü merhalede ise Mu'tezile'nin bu sefer muttasıl değil munfasıl bütünlükten yararlanmadığı görülmektedir. Bu durum da bir önceki başlığı alakadar etmektedir. Bu merhaleyi yapılıp bitmiş olan işlemin sağlamasının yapılmaması ve ortaya konan yorumun doğru olup olmadığının Kur'ân'a bir kere daha arz edilmemesinden kaynaklanan yanlışın oluşturduğu da söylenebilir. Konuyla ilgili, munfasıl bütünlük içerisinde değerlendirilecek, Kâf 50/35, Yûnus 10/26 ve Mutaffifîn 83/15. âyetler de dikkate alınıp, konuya bütüncül bir gözle Kur'ân'ın muttasıl bütünlüğü içerisinde bakıldığında ise şu sonuca ulaşmak kaçınılmaz olacaktır: Cennete ilâve olarak

---

[591] Halis Albayrak ise âyetlerin siyaklarıyla ilgili olarak dünya hayatını/kıyamet ahvali şeklinde bir ayrım yapmaktadır. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın bütünlüğü üzerine*, s. 69.

[592] Ehl-i sünnete göre "İdrâk" ve "ru'yet" birbirinden ayrı fiillerdir. Âyette söylenen, gözlerin Allah'ı (cc) bütünüyle kuşatamayacağıdır, yoksa O'nu göremeyecekleri değil. Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, 72-3; Mu'tezilî âlimler ise edrake ve ra'â fiilleri arasındaki farkla ilgili lisânî tartışmada "idrak"in ihata (kuşatma) anlamına gelmediğini savunur. Bkz. Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 8.

[593] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 69.

[594] Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, s. 72; Ayrıca bkz. Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezili Zemahşerî'ye Eş'ari İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, s. 155-9; 279-90.

[595] Kıyâme, 75/22, 23.

[596] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 695.

mü'minlerin mazhar olacağı, fâcirlerin ise mahrum bırakılacakları nîmet, Allah Teâlâ'nın âhirette görülmesi nîmetidir.[597]

Ehl-i sünnet açısından düşündüğümüzde üçüncü merhalede yapılan yanlış Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden istifade etmeksizin daha önceden belirttiğimiz üzere Mu'tezilenin te'vîl yönteminin dayandığı dilsel argümanlar ve mantıkî çıkarımlara tevessül edilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysaki bazen mantıkî bir metodla ulaşılan sonuç, Kur'ân'ın öngördüğü veya tasvip ettiği bir sonuç olmayabilir.[598] Ayrıca tefsirin sağladığı nesnellik imkânı yerine, çeşitli te'vîller ve açıklamalarla meseleye yaklaşmak öznellik riskini attıracaktır.[599]Aslında İmam Mâtürîdî özelinde bu tavırda haklılık payı olduğu da düşünülebilir. Çünkü Ehl-i sünnetin rü'yet ile ilgili oluşan tercihin muttasıl ve munfasıl bütünlük göz ardı edilerek oluştuğunu söylemek hem imkân dâhilinde hem de doğru değildir. Burada ehl-i sünnetin amacının âyetlerin nasıl anlaşılacağını değil âyetten anlaşılan anlamın nasıl savunulacağı olduğu söylenebilir. Bu savunma ise muhatabın kullandığı argümanlarla ve anladığı şekilde olmalıdır.[600] İmam Mâtürîdî'nin rü'yetullah konusunu incelerken[601] Allah'ın (cc), âhirette görülemeyeceğini ileri sürenlerin delillerini tek tek ele alıp mantıkî bir yolla çürütmeğe çalışması[602] ise bu yaklaşımımızda bizi desteklemektedir.

Bu konuda verilecek örneklerden diğer biri de Muhammad Ali Maulana'ya (1370/1951) aittir. Muhammad Ali Maulana'ya göre Kur'ân'ın Hz. Musa ile ilgili anlattıkları bildik bir mucizeye işaret etmez.[603] Bunun için dilbilimsel açıklamalara başvurur ve açıklamalar için Kur'ân'ın muttasıl ve munfasıl bütünlüğünden yararlanır. "Biz Mûsâ'ya şöyle vahyettik: Kullarımla geceleyin Mısır'dan yola çık. Asanı vurarak denizde onlara kuru bir yol aç! Firavun'un size ulaşmasından ve boğulmanızdan endişe

[597] Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Burak Matbaası, Ankara, 1997, s. 48-49.
[598] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 69.
[599] Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 207.
[600] Mantıkta cedel; meşhur olan (meşhûrat) ve doğru kabul edilen (müsellemât) öncüllerden oluşmuş kıyas demektir. Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", DİA, 1993, VII, 208.
[601] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 77-85.
[602] Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 68.
[603] Maulana, Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, s. 27, 698, 969; aktaran: Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kâdiyânîlik ve Kur'ân*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011, s. 164.

edip korkmayın!"[604] âyetiyle "-Denizi açık hâlde bırak.- Çünkü onlar boğulacak bir ordudur."[605] âyetindeki "وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا" ifadesi deniz zeminini sudan arınmış olduğuna işaret eder. Bu ise ya Tanah'da bildirildiği üzere kuvvetli bir rüzgarla veya gel-git sayesinde olmaktadır. Sonuç olarak, Hz. Musa ve İsrail oğulları denizin çekildiği sırada güven içinde karşıya geçmiştir. Firavun ve ordusu ise denizin çekildiği yere gelince suların kabarmasıyla boğulmuştur.[606] Bu örnekte de müfessir kendi düşüncelerini Kur'ân yorumları içerisinde dile getirmiş bunu desteklemek içinse yine Kur'ân'ı kullanmış ve yanlış bir sonuca ulaşmıştır.

Sonuç olarak ister muttasıl bütünlüğün kullanılmaması ister munfasıl bütünlüğün yanlış kullanılmasından isterse de yapılan yorumun munfasıl bütünlük içerisinde teyid edilmemesinden veya Kur'ân'la delillendirmek varken dil ve mantık gibi başka yollara tevessül etmekten kaynaklansın ortada farklı ve yanlış bir anlamanın olduğu muhakkaktır. Rü'yetullah meselesinde Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin aynı âyetlerden birbiriyle tabana tabana zıt mânalar ve sonuçlar çıkarması ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde öznenin ne denli belirleyici olduğunu göstermeye kâfidir.[607]

3.2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinde Müspet Yorumda Öznellik Örnekleri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde müspet öznellik dâhilindeki yorumlar tamamıyla mutedil öznellik kapsamındadır. Diğer bir deyişle aşırı öznelliğin müsbet olarak kabul edilme imkânı yoktur. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde de müsbet öznellik yorum için genel olarak tanımladığımız müsbet öznellikle hemen hemen aynı özelliklere sahiptir. Yorumun öznel olabilmesinin metnin veya âyet/ler/in anlamına dair birincil, muhkem kat'î anlam veya anlamların olmadığı mânasında kullanılmadığını bir kez daha hatırlattıktan sonra müsbet öznellikle neyi kastettiğimizi biraz daha açabiliriz. Bir metne

[604] Tâha, 20/77.
[605] Duhân, 44/24.
[606] Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kâdiyânîlik ve Kur'ân*, s. 164.
[607] Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine -Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 19.

veya genel olarak bir olguya dair yapılan yorumun bir değer ifade edebilmesi için herkesin veya çoğunluğun üzerinde ittifak edeceği bir kabul veya akt üzerinde yapılması gerekmektedir. Eğer bir yorum iyi bir niyetle ve iyi bir gaye için Kur'ân'ın muhkemlerine uyacak şekilde âyetin dil, bağlam, tefsir geleneği, tarihi ve te'sir tarihi gibi anlamını belirleyen kayıtlara[608] muhalif olmaksızın oluşabiliyorsa biz bu yoruma müsbet yorum diyoruz.

Bununla birlikte yapılan yorum, gerek algılama veya anlama gerekse anlatma evresinde ifade tarzının farklılığından ötürü aslî anlam sabit kalmak şartıyla çeşitli ek değerlere sahip olabilir. Ayrıca metin sadece bir âyet bağlamında düşünüldüğünde bile içerdiği cümlelere, kelimelere, harf ve harekelere göre birçok anlam ifade edebilir. Kıraatler arası istisnaî farklılıkları göz ardı etsek[609] dahi yorumcu tarafından âyetin aynı kabul edilen her unsuru bireysel farklılıklarla, farklı kişilikler ve ruh haletleriyle, farklı yoksunluk/imkân ve donanımlarla, farklı zamansal/mekânsal/içtimaî/kültürel/ bilimsel/ilmî/mezhebî/siyasî ve iktisadî bağlamlarla farklı şekillerde algılanabilir.

İfade edilen faktörlerin etkisi devam ettiği halde yapılan yorumda âyetin unsurları farklı yoğunlukta vurgulanabilir, farklı kaynaklar ve metotlarla, farklı şekillerde doğru veya yanlış olarak anlaşılabilir/anlaşılmayabilir/anlaşılmış gibi yapılabilir/anlamazdan gelinebilir.[610]

İki grup halinde verilen faktörlerin etkin olduğu süreç devam ettiği halde yine yapılan yorumda âyetin unsurları farklı niyetlere mebni olarak, farklı dillerle/kelimeler

---

[608] Krş. Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 165-6.

[609] Bkz. Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatlar*, İstanbul: Marifet Yay., 2001, s. 110-467. Ayrıca asılsız bir iddia olmaktan öte gitmediği gerçeğiyle birlikte (ki bu gerçek Kur'ân'ın yorumunun nesnellik değeri açısından oldukça önemlidir), Kur'ân'da gramer, kelime seçimi ve anlam yönünden hatalı olduğu iddia edilen onaltı âyetle ilgili ayrıntılı analizler için bkz. Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği: Mushafta lahn meselesi*, Bakü: Nurlar neşriyat, 2004, s. 61-91. Lahn meselesiyle ilgili açıklamalar için ayrıca bkz. Davut Aydüz. "Kur'ân-ı Kerimin Gramer Yapısına Bir Bakış" Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, YÜİF 17-18. Mayıs 2001, s. 327-365; Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2002, s. 51-81.

[610] Yanlış anlamak kadar bazı meselelerin anlaşılmama imkânının varlığını reddetmek de hatalıdır. Krş. el-Gazâlî, "Kanûnü't-Te'vîl", s. 523-4. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Mecmuatu Resâili'l-imam Gazzâlî*, VII, 126-8.

ve kavramlarla, farklı şekillerde, farklı tarzlarda ve üslûplarla, farklı iletişim vasıtaları ve şekilleriyle, farklı uzunluk ve kısalıkta, farklı hedeflere ulaşmak gayesiyle, farklı kitleleri ve muhatapları gözeterek açıklanabilir hatta açıklamak suretiyle gizlenebilir, daha da ötesi doğru beyânlar yalan sözler olarak aktarılabilir,[611] yapılan yorumda isabet ederken dahi hata edilebilir[612] veya hata edildiğinde dahi sevap umulabilir.[613]

Yorumda öznelliğe etki edebilecek ve yorum haline gelen düşüncenin aktarımının sonucunda yorumda oluşacak farklılıkları dile getirmeye çalıştığımız yukarıdaki üç paragrafta toplamda yaklaşık olarak otuz faktör bulunmaktadır. Elbette bazı âyetler için bunların sayıları az veya çoktur veya azaltılıp çoğaltılabilir. Hatta yorumlamanın algılama ve anlama safhalarında bir âyetten sadece tek bir anlam çıkartılabilir. Daha da ötesi âyetin belirli bir anlamının olmadığı da söylenebilir.[614] Fakat tefsir eyleminde yani yorumlamanın son safhası olan açıklama ve anlatmada, yeniden eski faktörler işlevsel kılınacak ve oluşturdukları bağlam anlatmanın yanında getirdiği diğer faktörlerle yorumu çeşitli hale getirecektir.[615] Elbette Umberto Uco'nun

---

[611] Munafikun, 63/1.

[612] "Kim kendi görüşüne göre Kur'ân'ı tefsîr ederse, isabet etse de hata yapmıştır." Tirmizî, "Kitâbü't-tefsîr" 1.

[613] "Hâkim içtihad eder ve isabet ederse kendisine iki ücret (sevap) verilir. Eğer içtihad eder ve hata ederse ona bir ücret vardır." Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 15, (1716); Ebu Dâvud; "Akdiye" 2, (3574); Tirmizî, "Ahkâm" 2, (1326); Nesâî, "Kazâ" 3, (8, 224).

[614] Mutlak müteşâbih olarak kabul edilen Hurûf-u mukattaalarla ilgili olarak tefsirlerde sayfalarca malumata rastlamak mümkündür. Bu malumatın anlamadan çok algılama ve anlatma safhalarına bağlı olarak şekillendiği söylenebilir. Böylelikle belirli bir anlamın olmadığı belirtilirken bile birçok farklı yorum ortaya çıkmaktadır.

[615] Yorumda öznellik açısından yorumu öznel kılan faktörleri sınırlandırmak veya belli bir sayıyla ifade etmek varoluşsal olarak imkânsızdır. Bu durum sonsuz faktörün etkin kılınmasının sonsuz yorumu gerektirdiği şeklinde anlaşılır. Oysaki teorik olarak yorumlama imkânları sonsuz olsa da pratikte yorumcunun ve metnin kendine has özellikleriyle sınırlıdır. Bu açıdan her yorumun belirli faktörlerle belirli ihtimaller arasında oluştuğu söylenebilir. Bununla birlikte ihtimallerin kısıtlandırılması matematiksel olarak küçük bir sayıyla yani çok az yorum çeşidiyle karşılaşacağımız anlamına gelmemelidir. Yukarıdaki faktörleri ele alırsak; basit bir matematiksel hesaplamayla bu otuz faktörün ortaya çıkacak yorumu oluşturan sözcüklerin nazmında (sıralama/permitasyon) etkin olduğunu düşünelim. Ve her faktörün ortalama beşer farklı alt elemanı (ki bunların farklı sayıda elemana sahip olan alt kümeler olduğu da düşünülebilir) olduğunu farz edelim. Bunlardan sadece biri veya hepsi beraber kullanılabileceğine göre ortalama olarak bir den ona kadar oluşabilecek kombinasyon (seçilme) ihtimallerinin ortalamasının beş olduğunu düşünürsek elde ettiğimiz sonuç: 150! (Faktöriyel) olmaktadır. Bu ise 5,71338395644585459047893286526l1e+262 şeklinde ifade edilebilir. Matematiksel ifadelerin nesnelliğine başvurmuş olsak da bu sayının kendi oluşturduğumuz subjektif bir evren içerisinde bir değerinin olduğu yani kısaca öznel olduğu bilinmelidir. (Her ne kadar alt küme sayısını ortalama olarak

"sonsuz yorumlar yelpazesi" şeklinde ifade ettiği bu durumun; algıyı, anlamayı ve anlatma eylemini sınırlandıran birçok kayıtla sınırsız anlam ve anlatım kaosuna sebebiyet vermesi engellenmektedir.[616] Fakat ne kadar çok sınırlandırmalar olsa da konunun ilerleyen paragraflarında görüleceği üzere bu sınırlandırma çalışmaları tefsir geleneğimiz içerisinde birçok farklı yorumla karşılaşmamızı engelleyemeyecektir. İşte genel mânada yorum açısından karşılaştığımız bu farklılıklara, müsbet yorum söz konusu olduğunda "müsbet yorumda öznellik" diyoruz. Şimdi bu öznellik çeşidiyle ilgili yorum örneklerine geçebiliriz.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından müsbet yorumda öznellik örnekleri indüktif (tümevarım) ve dedüktif (tümdengelim) olarak iki ayrı yaklaşımla ortaya çıkar.[617] Bunlardan birincisi yapılan yorumun bir birey tarafından o bireye ait olan özellikler etkisiyle oluşup ortaya çıkmasıdır. Yapılan yorumda yorumcudan izler görülmesi ister rivâyet ister dirâyet, her ne kaynaklı olursa olsun yorumcunun öznelliğini aksettirir. İkinci olarak ise yapılan yorumun bireye ait oluşu sonucunda yapılan her yorumun bireye ait olacağı şeklinde değil de yorumun bireyler arasında farklılık arz etmesinden ötürü öznel olarak kabul edilir.

---

beş kabul etsek de ihtimaller düşünüldüğünde buna en az da denilebilir. Kur'ân'ın 6236 âyeti arasında bir harften oluşan âyet olduğu gibi bir sayfa uzunluğunda olan âyet de vardır. Ayrıca bir kelime tek mânaya gelebileceği gibi onlarca anlama da gelebilir. Tek bir olgu içinse onlarca kelime kullanılabilir. Âyetler yine sayısı onları bulan tefsir çeşitleri ekseninde farklı biçimde açıklanabilir.)

[616] Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (trc. Kemal Atakay) Can Yay., İstanbul 1996, s. 51.

[617] "Tümdengelimi ve tümevarımı karşılaştıracak olursak: Tümdengelimde öncüller, sonuç için yeterli gerekçeyi taşır. Tümevarımda ise öncüller, sonuç için yeterli gerekçeyi taşımaz. Sonucun doğruluğu hiçbir zaman kesin değildir. Bunun sebebi, tümdengelimde sonucun öncüllerle sınırlı olmasıdır. Öncüllerde gizli olan şeyler tümdengelimle açık hale getirilir. Sonuç olarak bilgimizi arttırıcı değildir. Tümevarımda ise sonuç, öncüllerde verilenden daha fazlasını ihtiva eder. Öncüllerin çok ötesine taşar. Tümevarımda öncüllerin doğruluğunu kabul etsek bile sonucun doğruluğunu kabul etmeyebiliriz. Tümdengelimde ise bu mümkün değildir. Tümdengelimde öncüller doğruysa sonuç da doğru ve sonuç öncüllerden çıkarılıyorsa da geçerlidir. Tümevarımda ise bütün öncüller doğru olsa bile sonuç yanlış olabilir." Semiha Akıncı, *Klasik Mantık*, AÜAÖF. Yay. no:1772, Ankara, 2013, s. 6-7.

3.2.1. Özneye Ait Olması Açısından Yorumda Öznellik

Bu tür yorum Fâtiha sûresine şöyle uygulanabilir: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ "Her türlü övgü âlemlerin Rabb'i Allah'adır."[618] Burada Rubûbiyet'ten maksadın ne olduğu belirtilmemiştir. Ancak: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى/اَلَّذٖى خَلَقَ فَسَوّٰى/وَالَّذٖى قَدَّرَ فَهَدٰى "Tenzih et Rabb'inin yüce adını. O seni yaratıp, mükemmel yaratılış vereni. O her canlıyı bir ölçüye göre yapıp hayatının devamını sağlayacak yolları göstereni."[619] âyetlerini okuduğumuzda, Rubûbiyet'in, mahlûkat üzerindeki tesviye, takdir ve hidayet olarak tecelli ettiğini görürüz. Aynı şekilde Fâtiha'da âlemin'den maksadın ne olduğu açıklanmamıştır. Buna Şuarâ sûresinde, Firavun ve Hz. Musa arasında geçen konuşmada işaret edilmiştir: "قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ Firavun: "sahi, şu bahsettiğin Rabbu'l Âlemin de ne?" dedi. قَالَ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ"Eğer işin gerçeğini bilmek isterseniz söyleyeyim: O, göklerin, yerin ve ikisi arasında olan her şeyin Rabbidir."[620] Bu âyette ise, âleminin anlamının, semâvât ve yeri de içine aldığı görülmektedir. Yine مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ "Din gününün sahibi"[621] âyetini okuduğumuzda, bunun anlamını İnfitâr sûresinde buluyoruz: "وَمَا اَدْرٰيكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ Din gününün, o hesap gününün ne olduğunu sen bilir misin? ثُمَّ مَا اَدْرٰيكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ Evet, bir daha söylüyorum: Din gününün ne olduğunu sen bilir misin? يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْـًٔا وَالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِO, kimsenin kimseye hiç fayda veremeyeceği bir gün! O gün, bütün hüküm ve yetki yalnız Allah'ın!"[622] ve "Din gününün sahibi"nin diğer açılımını, يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا

[618] Fâtiha, 1/2.
[619] A'la, 87/1-3.
[620] Şuarâ, 26/23-24.
[621] Fâtiha, 1/4.
[622] İnfitâr, 82/17-19.

يَخْفٰى عَلَى اللّٰهِ مِنْهُمْ شَىْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ "O büyük Buluşma Günü, bütün insanların kabirlerinden çıkıp meydana çıkarıldıkları bir gündür. Öyle ki onların işlerinden ve hallerinden bir tek şey bile Allah'a saklı kalamaz. Allah onlara şöyle hitap eder: "Bugün mülk ve hâkimiyet kimin? Mutlak galip, tek Hâkim olan Allah'ın!"[623] âyetinde buluyoruz. اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ "Nimet ve lütfuna mazhar ettiklerinin yoluna ilet!"[624] âyetinde, kendisine nimet verilenler açıklanmamış, ancak Nisâ sûresinde belirtilmiştir: وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُولَ فَاُولٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدّٖيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ اُولٰئِكَ رَفِيقًا "Kim Allah'a ve Resulüne itaat ederse işte onlar, Allah'ın nimetlerine mazhar ettiği nebiler, sıddîkler, şehidler, salih kişilerle beraber olacaklardır. Bunlar ne güzel arkadaşlar."[625]

Fâtiha sûresinin Kur'ân bütünlüğü içerisindeki tefsirine bakıldığında, her ne kadar âyetler arasındaki irtibatı kurmak yine özneye ait olsa da, bu bütünselliğin, Kur'ân'ı Kur'ân ile anlama-yorumlama imkânının bizzat metinde verili olduğu fikrine mesnet teşkil edecek nitelikte olduğu görülür. Bu şekilde öznenin varlığının gizlenmesi Kur'ân'ın bütünlüğünü gösterdiği kadar, öznenin yaptığı yorumda âyetleri tertibindeki başarısını da gösterir. Elbette bunun da bir paradoks oluşturduğu söylenebilir; çünkü özne ne kadar kendi iradesini kendi sahip olduğu parametrelerle ortaya koyar, objenin hakikatine uyabilirse, o ölçüde de nesnel olacaktır. Ne var ki bu açıklıkta örneklerin sayısını çoğaltmak pek kolay değildir. Nitekim Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri bağlamında adeta standart örnek olarak Fâtiha 1/7 ve Nisâ 4/69. âyetlerin zikredilmesi de bunun bir göstergesi sayılabilir. Bununla birlikte, birçok âyetin çapraz atıflarla başka âyetler ışığında izah edilebilirliği de müsellemdir.[626] Ayrıca, genelde Kur'ân bütünlüğüne,

[623] Gâfir, 40/16.
[624] Fâtiha, 1/6.
[625] Nisâ, 4/69; İbn Kesîr, Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim, I, 208-24; el-Kardavî, "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem", s. 60.
[626] "Çapraz atıflar" lafzının sadece munfasıl bütünlük olarak algılanmasının yanlış olduğu söylenebilir. Hicr, 15/87: "سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِى", Zumer, 39/23: "مُتَشَابِهًا مَثَانِىَ" şeklinde tavsif edilen Kur'ân'ın, munfasıl bütünlük içerisinde görülen ayrı ikili parçalarının Kur'ân'ın bu özelliğinden ötürü muttasıl bütünlük

özelde sûre ve siyak-sibak (pasaj) bütünlüğüne dayanan bu izah tarzının anlam ve yorumda isabet oranını yükselttiği şüphesizdir.[627] Aslında yorumda isabet yani nesnellik oranı yükselirken öznellik oranı da paralel olarak yükselmektedir. Çünkü muttasıl, munfasıl ve nazarî bütünlüğü ortaya koyan özne müsbet öznellik açısından düşünüldüğünde kendi öznelliğini, yorumun nesnelleşmesi için sahip olduğu ve kullandığı her unsurla ortaya koymaktadır.

3.2.2. Özneler Arasında Farklılıkların Olması Açısından Yorumda Öznellik

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kapsamında aynı âyeti farklı müfessirlerin farklı âyet/ler/le tefsir ettiği bilinen bir gerçektir. Bu sebeple de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri için araya dirâyet unsurunun dolayısıyla öznelliğin girdiği söylenebilir.[628] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri üzerine son çeyrek asırdır yapılan, inceleme fırsatı bulduğumuz tüm çalışmalarda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, yani Kur'ân'ı kendi iç bütünlüğü içinde anlamanın, sanıldığı gibi nesnel olmadığı vurgulanmaktadır. Bu kanının temellendirilmesi ise genel olarak Kur'ân'ın var olan bütünlüğünü ortaya çıkaran ve âyetler arasında iç bağlantılar kurarak yorumlayanın özne olduğu görüşüdür. Bu olgu, tefsirin doğasından kaynaklanmaktadır. Zira tefsir yapma eylemi, insana ait bir iştir. İnsanın öz nitelikleri ile ortaya konan bütün maddi ve manevi eylemler ise, değişken ve farklı olabilir, failinin sahip olduğu her imkân ve yoksunluğu yansıtabilir. Dolayısıyla Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlamak sonuçta bir dirâyet işidir ve özneldir.[629] Bu bilgiler muvacehesinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde farklı yorumcuların âyetleri kullanımına dair örnekler vermeye çalışalım.

---

içerisinde değerlendirilmesi de mümkündür. Ayrıntılı uygulama ve örnekler için bkz. Muzaffer Ecevit, *Kur'ân'ın İkili Simetrik Yapısı*, Simetri Yay., 2005; Krş. Soyalan, *Vahiy Savunması: Kur'ân Dışı Vahyin İmkânsızlığı*, s. 186-190.

[627] Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", s. 10.

[628] Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı", s. 164.

[629] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 46.

Tevbe sûresinin 60. Âyetini ele alırsak;[630]

اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِى سَبِيلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"Zekâtlar sadece fakirlere, düşkünlere, zekât toplayan görevlilere, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlara, esirlik ve kölelikten kurtulmak isteyenlere, borçlulara, Allah yoluna ve bir de muhtaç kalmış yolcu ve gariplere mahsustur. Allah tarafından kesin olarak böyle farz buyuruldu. Allah alîmdir, hakîmdir (her şeyi bilir, tam hüküm ve hikmet sahibidir)."

Taberî (310/923) bu âyetin tefsirinde oldukça hacimli açıklamaları içerisinde sadece Bakara, 2/61, 273;[631] Kehf, 18/29. âyetlerinden istifade etmiştir. Bu âyetlerden üçü: Bakara, 2/273; Kehf, 18/29, naklettiği rivâyetler içerisinde geçmekte, kendisi ise yalnızca Bakara sûresinin 2/61. âyetini mesâkîn kelimesini açıklarken bir dirâyet unsuru olarak kullanmaktadır.[632] İmam Mâtürîdî (333/944) bu âyeti iki önceki Tevbe 9/58. âyetle siyak sibak ilişkisi içerisinde açıklamaya başlamaktadır. Sonrasında ise Tevbe, 9/103; En'âm 6/141; Haşr 59/8; Beled 90/15, 16; Bakara 2/273; Enfâl 8/67; Nisâ 4/43. âyetlerini farklı bağlamlarda kullanarak tefsir etmektedir.[633] Semerkandî,

[630] Bu âyetin seçiminde birkaç unsurun etkili olduğu söylenebilir. Bu âyet birçok müfessir tarafından tefsir geleneği içerisinde muttasıl ve munfasıl bütünlük kapsamında ele alınmıştır. Ayrıca nazarî bütünlük açısından da son devirlerde bu âyetin üzerinde birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu yönüyle Tevbe sûresi 60. âyetle ilgili yapılan yorumlar bütünlük çeşitleri bağlamında konuyu rahatça inceleme imkânını verecektir. Elbette bu âyeti incelemenin bazı handikapları da barındırdığı ifade edilmelidir. Bunlardan en önemlisi kimi müfessirlerin âyetle ilgili bazı meselelere daha önceki âyetleri incelerken değinmiş olma böylece bu âyetin tefsirinde bu meseleleri tekrardan kaçınarak ele almama ihtimalinin olmasıdır. Ayrıca bu âyet-i kerîme birçok hususu barındırdığı için kullanılan hangi âyetin, tefsir edilen âyetin hangi meselesini açıklamak için kullanıldığı (kimi zaman belirtmeye çalışsak da) meçhul kalmaktadır.

[631] Farklı iki rivâyette geçmektedir.

[632] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 509-34.

[633] Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân: el-A'raf-et-Tevbe*, tahkik Ertuğrul Boynukalın; müracaa Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, VI, 383-92.

(373/983) iki sayfalık az hacimli açıklamasında üç âyet-i kerîmeden istifade etmiştir. Bunlar; Beled, 90/16; Kehf 18/79 ve Bakara 2/273. âyetlerdir.[634]

Abdülkerîm el-Kuşeyrî (465/1072) ise yolda kalmış yolculara lafzını açıklarken kulun gurbete düştüğü zaman Allah'ın (cc) misafiri olarak sayılacağını belirtmiş ve İnsan sûresinin 76/21. âyetiyle "Rableri onlara tertemiz bir içecek içirmiştir." bu şekilde kurduğu irtibatı açıklamıştır.[635] ez-Zemahşerî de (538/1144) ilgili âyetin tefsirini yaparken diğer âyetlerden istifade etme gereği duymamıştır.[636]

Dirâyet tefsirinin en önemlilerinden sayılan Râzî'nin tefsirinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine sıkça rastlanmaktadır. Râzî (606/1209), pek çok âyetin tefsirinde Kur'ân âyetlerini kullanmıştır. O, genellikle kişisel eğilimine göre âyetler arasında irtibat kurarak, konu edindiği âyeti tefsir etmeye çalışmaktadır.[637] Mesela o, Tevbe sûresinin 60. âyetini tefsir ederken; zekâtın gerekliliğini mantık zeminine taşıyarak açıklamaya çalışmakta; insan-mal sevgisi ile tasadduk arasındaki bağlantıyı kurmak için Alak 96/6, 7; Hud 11/6; Rad, 13/17. âyetlerini gündeme getirmektedir. Burada zekât sisteminin makuliyetini ortaya koymak için üç âyet tercih edilmiş ve bu tercihte sadece Râzî'nin öznelliği yönlendiren faktörler rol oynamıştır. Bu âyetler Râzî'nin sadece âyet içi bir mesele ve bağlamda kullandığı âyetlerdir. Razî, âyetin muhtevasını ilgilendiren diğer meseleler için ayrıca: Tevbe 9/13, 60, 103; Enfâl 6/41; Kıyâme, 75/24, 25; Kehf, 18/79; Muhammed 47/38; Beled, 90/14-6; Zâriyât 51/19; Bakara 2/177; Nur, 24/33 bunlara ek olarak Zâriyât 51/19;

[634] Semerkandî, Tefsirü's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm, II, 56-7.
[635] Abdulkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât: Kuşeyri Tefsiri*; terc. Mehmet Yalar, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012, II s. 383.
[636] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 59-61.
[637] Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 47.

Tevbe 9/103 ve Beled, 90/16. âyetleri ise iki farklı bağlamda ikişer defa kullanılmıştır.[638]

Kurtubî (671/1273) ise bu sûrenin tefsirinde Bakara, 2/271, 273; Kehf 18/79; Duhâ, 93/8; Tevbe 9/103; Nisâ, 4/1; Haşr sûresi 59/18. âyetleri kullanmıştır.[639] Nesefî (710/1310) bu âyeti tefsir ederken Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunu kullanmamış fakat Medârikü't-tenzîl'in şerhi İklîl'de Şeyh Abdülhak (1333/1915) zekâtın zikredilen sınıfların mevcut olanları arasında paylaştırılması gerektiği meselesini Enfâl sûresinin 41. âyetiyle tefsir etmiştir.[640]

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en güzel örneklerini veren bir müfessir olarak İbn Kesir (774/1373) bu âyetin tefsirinde mükâfatın yapılan işin cinsinden oluşu bağlamında tek bir âyetle, Sâffât sûresinin 37/39. âyetiyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunu kullanmıştır.[641] Tefsirin Türkçe çevirisinde ise özellikle kavram tefsirini hatırlatacak tarzda ve fıkıh ağırlıklı izah bölümleri eklenmiştir. Bu bölümlerde ise Bakara, 2/155, 188, 267,[642] 273; Zâriyât 51/19; Enfâl, 8/41; Teğâbun, 64/15; Tevbe, 9/103;[643] En'âm, 6/141; Nisâ 4/29. âyetleri yer almıştır.[644] Süyûtî (911/1505) ise İsrâ, 17/26; Bakara, 2/271, 273; Zâriyât 51/19. âyetlerinden istifade etmiştir.[645] Hatîb Şirbînî, (977/1570) tefsirinde sadece iki âyet-i kerîmeden; Kehf 18/79 ve Enfâl, 8/41 âyetlerinden yararlanmıştır.[646]

---

[638] Fahreddîn er-Râzî, *Tefsir-i kebir*, XII, 36-60; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1411. VIII'de 15-16c.'ler, s. 70-92.
[639] el-Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'ân*, IV, 167-192.
[640] Hanefî, Muhammed Abdülhak b. Şâh Hindi, *el-İklil ala Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîli'l-İmam en-Nesefî*; tahkik Muhyiddin Üsâme el-Bayrakdâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, IV, 60.
[641] İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, III, 124-128.
[642] Başka bir bağlamda iki yerde kullanılmış.
[643] Başka bir bağlamda iki yerde kullanılmış.
[644] İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, 1994, VII, 3515-60
[645] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, IV, 220-7.
[646] Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerim: es-Siracü'l-münir*; harace ehâdîse ve allake aleyh Ahmed İzzu İnaye Dımaşki, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004/1425. II, 413-5.

İbn Acîbe, (1224/1809) ise tefsirinde Kehf 18/79 ve Beled, 90/16. âyetlerinden istifade etmiştir.[647] Sıddîk Hasan Han (1307/1890) bu âyetin tefsirinde tek âyetle Bakara 2/271 yetinmiştir.[648] Bu âyetle ilgili olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine en fazla müracaat eden tefsirlerden biri de Menâr'dır. Reşîd Rızâ'nın (1354/1935) çeşitli bağlamlarla Tevbe sûresi 60. âyetin tefsiri için kullandığı âyetler ise; Nisâ 4/135, 6, 5; Nur 24/32; Muhammed 47/38; Duhâ, 93/8; Beled, 90/16; Bakara 2/173, 271, 273; Kehf 18/29; Mâide 5/42; Âl-i İmrân, 3/104; Haşr, 59/7, 19. âyetleridir.[649] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1361/1942) ise, bu âyetin tefsirinde; Meâric, 70/25; Bakara, 2/273;[650] Beled, 90/16; Enfâl, 8/41, 60. âyetlerini kullanmıştır.[651] Merâgi'nin (1371/1952) Beled, 90/16; Kehf, 18/29 ve Tevbe, 9/103[652] âyetleriyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini gerçekleştirdiği görülmüştür. Mahmûd Âlûsî (1270/1854) ise Tevbe 9/59. âyetle siyak ilişkisini kurarak başladığı tefsiri, Beled, 90/16; Kehf, 18/29, 79; Bakara 2/271. âyetleriyle devam ettirmiştir.[653] Seyyid Kutub (1386/1966) ise bu âyeti tefsir ederken Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yer vermeyenlerdendir.[654] İbn Âşûr (1394/1973) sadece âyetin sibakına değil hem âyet içi hem de âyetler arası muttasıl bütünlük içerisinde âyetin siyakına atıfta bulunmuştur. Bunun haricinde ise sadece Bakara, 2/185. âyetiyle iktifa etmiştir.[655] Mevdûdî (1903-1979) tefsirinde Tevbe 9/103. âyetiyle munfasıl bütünlüğün sûre içindeki âyetler arasındaki irtibatını kullanmıştır.[656] Hadis ve esbâb-ı nüzûl ağırlıklı açıklama yapan İzzet Derveze (1404/1984) bu âyeti

---

[647] İbn Acîbe, el-Hasenî, *Bahrü'l-Medid fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*; trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2012, III, 744-52.
[648] Sıddik Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci, *Fethü'l-Beyân fî Makasıdi'l-Kur'ân*; göz. geç. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992, V, 327-333.
[649] Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, *Menar tefsiri*, XII, 292-322.
[650] Üç Farklı yer ve bağlamda kullanılmıştır.
[651] Yazır, *Hak Dini Kur'ân dili*, IV, 2572-82.
[652] Ahmed Mustafa Merâgi, *Tefsirü'l-Merâgi*, 5. bs. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1974. 1 c.'de 10-12, s. 142-6.
[653] Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Ruhü'l-Meani fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Ths. Muhammed Hüseyin Arab, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997,. 1 c'de 9-10. c., s. 174-82.
[654] Seyyid b. Kutub b. İbrâhim Seyyid Kutub, *Fî zılali'l-Kur'ân*, 11. bs. Beyrut: Dârü'ş-Şuruk, 1985. III s. 1668-1270
[655] İbn Âşûr, *Tefsirü't- Tahrir ve't-Tenvir*, VI'de X-XII'ler; s. 234-41.
[656] Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'la, *Tefhimü'l-Kur'ân*; trc. Ahmed Asrar, İstanbul: Bengisu Yayıncılık, 1997, II, 227-32.

siyak ve sibak ilişkisi içerisinde 58-9. âyetlerle birlikte değerlendirmiş ayrıca Tevbe 9/29, 34, 103; Enfâl 6/41; Haşr 59/7; Bakara 2/272. âyetleriyle tefsirinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yer vermiştir.[657]

Saîd Havvâ (1409/1989) siyak-sibak ilişkisi içerisinde Tevbe, 9/58-60. âyetleri beraber işlemesi dışında sadece Bakara 2/271. âyetiyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini kullanmıştır.[658] Süleyman Ateş ise Meâric 70/24 ve 70/25. âyetleriyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu uygulamıştır.[659] Sâbûnî de bu âyeti tefsir ederken Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yer vermeyenlerdendir. [660]

Mahmud Ustaosmanoğlu, yaptığı tefsirde Tevbe, 9/103;[661] Bakara 2/271, 273; İsrâ, 17/26; Zâriyât 51/19;[662] Duhâ, 93/8, 10; Mümtahine, 60/8, 9; Al-i İmran, 3/92; İnsân, 76/8; Hud, 11/6;[663] Râ'd, 13/17; Necm, 53/17. âyetlerinden faydalanmıştır. Bunlara ek olarak özellikle münasebetini belirtmek üzere Bakara, 2/177; Nisâ, 4/36; Haşr, 59/7. âyetleriyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin muttasıl ve munfasıl bütünlük dâhilinde değerlendireceğimiz örneklerini vermiştir.[664] Hererî bu âyetin tefsirinde; Kehf 18/79; Beled, 90/16; Tevbe 9/60, 103; Furkan 25/65. âyetlerinden istifade etmiştir.[665] Şiî tefsirlerde de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri konusunda müfessirden kaynaklanan farklılıklar görülebilir.[666] Mesela Kummî, tefsirinin genelinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir

[657] Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, VII, 354-70.
[658] Saîd Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, 3. bs. y.y., Dârü's-Selam, 1991, IV, 2304-11.
[659] Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1989, IV, 99-103.
[660] Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefasir: Tefsirlerin Özü*; trc. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992. II, 494-5.
[661] Farklı bağlamda iki yerde
[662] Farklı bağlamda iki yerde
[663] Farklı bağlamda iki yerde
[664] Mahmud Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân Tefsiri*, İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2011. XVII, 393-458.
[665] Hererî, Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan Uremmi Alevi Esyubi, *Tefsiru Hadaiki'r-Ravh ve'r-Reyhan fî Ravaye Ulûmi'l-Kur'ân*; işraf ve müracaa Haşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdi, Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 2001. 1I, 299- 316.
[666] Sünnî ve Şiî iki müfessiri karşılaştıran Mustafa Şentürk'ün verdiği örneklerde her iki yaklaşıma sahip olan müfessirin de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden istifade ettikleri fakat bu yöntemden faydalanarak açıkladıkları âyetlerin diğer bir deyişle bu yöntemi kullanarak pekiştirmek istedikleri düşüncelerine tekabül eden âyetlerin farklı olduğu görülmektedir. Krş. Mustafa Şentürk, K*ur'ân'ın Sünni ve Şii Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresi Örneği-*, İstanbul: İnsan Yay., 2010, s. 203-8.

metoduna Ayyâşî'den daha fazla yer vermektedir.[667] Fakat Tevbe 60. âyette ikisi farklı âyetleri kullansalar da eşit sayıda âyetten istifade etmişlerdir. Kummî bu âyet için Bakara, 2/273. âyetine Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunda yer verirken[668] Ayyâşî ise bu âyetin tefsirinde sadece bir âyetten (Nisâ, 4/98) istifade etmiştir.[669]

Genelde semantik yöntemin kullanıldığı konulu tefsir veya kavram tefsirleri gibi tefsir çeşitlerinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine veya diğer âyetlerin kullanımıma daha fazla rastlanmaktadır. Bu tür çalışmaların nazarî bütünlük çerçevesinde Kur'ân'ı anlamaya çalıştıklarını önceki bölümlerde söylemiştik. Mustafa Öztürk, Kur'ân'da "sadaka" kavramına dair yaptığı çalışmasında[670] Tevbe sûresinin 9/60. âyetinin sadece ilk ismi diyebileceğimiz "sadaka" kelimesi için; Bakara, 2/196, 271, 276, 263, 264; Nisâ, 4/114; Tevbe, 9/58, 60, 79, 103, 104; Mücâdele, 58/12, 13. ve bunlara ek olarak Yûsuf, 12/88; Bakara, 2/280; Nisâ 4/92; Mâide, 5/45; Tevbe, 9/75; Münâfikûn, 63/10; Ahzâb, 33/35; Hadîd, 57/18. âyetlerinin zikredildiğini görmekteyiz.[671] Tefsir alanında yapılan kavram tefsiri ağırlıklı "infak" konulu bir yüksek lisans tezinde ise sadaka, infak ile ilişkili diğer yirmi üç kavramla[672] birlikte ele alınmış ve Tevbe, 9/60, 103; Bakara, 2/3; Yâsîn, 36/47; Enfâl, 8/3; Bakara, 2/264. âyetleri ışığında açıklanmıştır.[673] Yine aynı konuda fakat konulu tefsir ağırlıklı yapılan ayrı bir tezde "Tasadduk" kavramı zekât ve sadaka ayrımına yer verilerek işlenmiş ve diğer sekiz kavramla[674] beraber infakla ilişkisi içerisinde değerlendirilmiştir. "Sadaka" kavramı açıklanırken; Bakara 2/196, 263, 264,

[667] Habibov, *İlk dönem Şii tefsir Anlayışı*, s. 154.
[668] Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*; thk. Tayyib el-Musevi el-Cezairi, y.y., Mektebetü'l-Hüda, t.y., I, 298-9.
[669] Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud Ayyâşî, *Tefsirü'l-Ayyâşî*; tlk. Haşim Resuli Muhallati, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1991, II, 96-9.
[670] Mustafa Öztürk, " 'Sadaka' Kavramının Kur'ân'daki Anlam Çerçevesi -Semantik Bir Tahlil Denemesi-", Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 12-13, s. 457-487
[671] Öztürk, " 'Sadaka' Kavramının Kur'ân'daki Anlam Çerçevesi -Semantik Bir Tahlil Denemesi-", s. 464-482.
[672] İhsân, Hayr, El-Amelu's-Sâlih (Sâlih-Sâlihât), Birr, Sabır, Takvâ, Ma'rûf, Salât, Rızık, Fî Sebîlillâh, Îsâr, Kerîm-İkrâm, Îtâ, İt'âm, Sadaka, Zekât, Buhl, Katr, Şuhh, İsrâf, Tebzîr, Zulüm, Münker, Şerr.
[673] Ayhan Kaya, *Kur'ân'da İnfak Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniv. SBE, Sivas, 2009, s. 76-9.
[674] Nafaka, İhsân, Îtâ, Atâ, Tasadduk, Zekât- Sadaka, Hayır, Karz-ı Hasen, Teâvün, Kerem.

271, 276; Tevbe 9/58, 60, 79, 103; Yûsuf, 12/88. âyetlere değinilmiştir.[675] Tevbe sûresinin 60. âyetinin unsurlarından İslam kültürü içerisinde vahiyden sonraki süreç içerisinde kavramlaşan "Fî Sebîlillâh" terkibi için, yapılan bir araştırmada hem âyetin kendisinden hem de; Bakara, 2/217, 273; En'âm, 6/116; Muhammed, 47/1; Sad, 38/26; Hûd, 11/19, Nisâ, 4/167, Zâriyât, 51/19 âyetlerinden örnekler verilerek kavramın anlam alanı tespit edilmeye çalışılmıştır.[676] Hem kavram hem de konulu tefsir özelliği gösteren bir doktora çalışmasında ise Tevbe sûresi 60. âyet merkeze alınmasa da[677] yine bu âyetin bir unsurunu oluşturan "fakir" ve "fakirlik" kavramları Kur'ân'da geçtikleri bağlamlarla ayrıntılı bir şekilde araştırılmıştır. Bu araştırmalarda Kur'ân bütünlüğü içerisinde fakirlik kavramı, fakirlik konusu ve zenginlik kavramıyla fakirlik kavramının ortak ele alındığı konularda tekrarlarla beraber yaklaşık olarak üç yüz kır bir âyetten istifade edilmiştir.[678] Konulu tefsir çalışması olarak adlandırabileceğimiz bir doktora tezinde ise zekâtın verileceği yerlerin tedrici olarak gelişimi üzerinde durulmuş nihai hükmün geldiği Tevbe, 9/60 âyete kadar ki geçen süreç "İhtiyaç Dışı Malların Verileceği Gruplar" başlığında; Bakara 2/177, 215, 219; Duhâ, 93/9; Beled, 90/15, 16; Rum 30/38; İsrâ, 17/23, 26; Nahl 16/90; Fecr 89/17, 18 ve Mâûn, 107/2, 3. âyetleriyle gösterilmeye çalışılmıştır.[679] Yine konulu tefsir bağlamında yapılan bir çalışmada "Zekâtın Sarf Yerleri" başlığı altında âyetin unsurlarından sadece yolcularla ilgili açıklama için (İsrâ, 17/26; Rûm, 30/38; Nisâ, 4/36; Enfâl, 8/41; Haşr, 59/7) Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine başvurulmuştur.[680] Tefsir alanında yapılmasa da Kur'ân'ı anlama gayretinin en güzel örneklerine şahit olduğumuz fıkıh ekolü içerisinde, Tevbe sûresi 60. âyet merkeze alınarak "Zekât verilecek kimseler" ismiyle yapılan yüksek lisans

[675] Aziz Tekiner, *Kur'ân'da İnfak*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2006, s. 11-2.
[676] Murtaza Köse, " 'Fî Sebîlillâh' Kavramının Zekât Açısından Tahlili", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, sayı: 21, s. 107-134
[677] Mustafa Şen, *Kur'ân'da Zenginlik ve Fakirlik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2008, s. 21, 211.
[678] Şen, Mustafa, *Kur'ân'da Zenginlik ve Fakirlik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2008.
[679] Ali Çiftci, *Mekkî Sûreler Bağlamında Kur'ân'da İnfak-Zekat İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2008, s. 269-73.
[680] Nihat Temel, *Kur'ân'da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2001, s. 66-81

çalışmasında ise tekrarlarla birlikte yaklaşık 76 âyetten yararlanılmıştır.[681] Fıkıh alanında yapılan diğer bir çalışmada ise "Zekâtın Ödeneceği Yerler" başlığında yaklaşık olarak metin ve dipnotlarda elli küsur âyet-i kerîmeden yararlanılmıştır.[682] Yine fıkıh alanında yapılan farklı bir çalışmada "Zekâtın Verileceği Yerler" başlığında metin ve dipnotlarda toplam on bir âyetten istifade edilmiştir.[683] Başka bir çalışmada ise "Zekât Nerelere Verilir?" başlığında on beş âyetten yararlanılmıştır.[684] Ayrıca toplumun sorunlarına vurgu yapan ve dolayısıyla tefsir eyleminde özellikle muhatabı merkeze alarak Kur'ân'ı yorumlayan Abdullah Azzâm'ın (1989) Tevbe sûresi 60. âyetin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde diğer müfessirlerin bu metot dâhilinde kullandıkları âyetlerden farklı olan birçok âyet-i kerîmeyi kullandığı görülecektir. Abdullah Azzâm'ın kullandığı âyetler ise; Bakara 2/173, 271, Enfâl 6/, 17; 29, 41, 61, 63; Yâsîn, 36/6; Âl-i İmrân, 3/126; Saf, 61/4; Tevbe 9/47, 61; Mâide, 5/33 ve Nisâ sûresinin 136. âyet-i kerîmeleridir[685]

Tevbe sûresi 60. âyetin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bağlamında, yorumcuların kullandıkları âyetlerle ilgili değerlendirmelere geçmeden önce yukarıda sıraladığımız bilgilerin tablo halinde gösterilmesi meselenin daha rahat bir şeklilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

---

[681] Sibel Yılmaz/Duman, *Zekât Verilecek Kimseler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, Erciyes Üniv. SBE, 2010.
[682] Vecdi Akyüz, *Zekat*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 502-45; metin 20/dipnotlar 34.
[683] Yunus Vehbi Yavuz, *İslamda Zekat Müessesesi: (Zekatın Önemi, Nisabı, Verileceği Yerler, Devlete Verilmesi,) (Tamamlayıcı Bilgiler)*, 2. bs. İstanbul: Türdav, 1975, s. 307-72; Metin 1/dipnotlar 10.
[684] Mustafa Şentürk, Hikmet, *Soru ve Cevaplarla Zekat*, İstanbul: Rehber Yay., 2006, 167-209
[685] Abdullah Azzâm, *Tevbe Sûresi Tefsiri (Cihat Dersleri)*, 3. bs., İstanbul: Buruc Yay., 2007, s. 452-505.

SIRA NO		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	MÜFESSİRLER	KULLANILAN AYETLER									
1	Taberî (v. 310/923)	2/61	2/273	2/273	18/29						
2	Maturîdî (v. 333/944)	2/273	4/43	6/141	8/67	9/58	9/103	59/8	90/15	90/16	
3	Semerkandi, (v. 373/983)	2/273	18/79	90/16							
4	el-Kuşeyri (v. 465/1072)	76/21									
5	Zemahşerî (v. 538/1144)	KULLANMAMIŞ									
6	Razi (v. 606/1209)	2/177	6/41	9/13	9/60	9/103	9/103	11/6	13/17	18/79	24/33
6		47/38	51/19	51/19	75/24	75/25	90/14	90/15	90/16	90/16	96/6
6		96/7									
7	Kurtubî (v. 671/1273)	2/271	2/273	4/1	9/103	18/79	59/18	93/8			
8	Nesefî (v. 710/1310)	KULLANMAMIŞ									
9	İKLİL	8/41									
10	ibn-i Kesir (v. 774/1373)	37/39									
11	T. ÇEVİRİSİ	2/155	2/188	2/267	2/267	2/273	4/29	6/141	8/41	9/103	9/103
11		51/19	64/15								
12	Suyûtî (v. 911/1505)	2/271	2/273	17/26	51/19						
13	Şirbini, (v. 977/1570)	8/41	18/79								
14	İbn Acibe (v. 1224/1809)	18/79	90/16								
15	Hasan Han (v. 1307/1890)	2/271									
16	Reşid Rıza (v. 1354/1935)	2/173	2/271	2/273	3/104	4/5	4/6	4/135	5/42	18/29	24/32
16		47/38	59/7	59/19	90/16	93/8					
17	H.Yazır (v. 1361/1942)	2/273	2/273	2/273	8/41	8/60	70/25	90/16			

SIRA NO		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	MÜFESSİRLER	KULLANILAN AYETLER									
18	Meragi, (v. 1371/1952)	9/103	18/29	90/16							
19	M. Alusi (v.1270/1854)	2/271	9/59	18/29	18/79	90/16					
20	S. Kutub (v. 1386/1966)	KULLANMAMIŞ									
21	İbn-i Aşur (v. 1394/1973)	2/185	9/59	9/60							
22	Mevdudî (v. 1903-1979)	9/103									
23	İ. Derveze (v. 1404/1984)	2/272	6/41	9/29	9/34	9/58	9/59	9/103	9/103	59/7	
24	S. Havvâ (1409/1989)	9/58	9/59	9/60	2/271						
25	Süleyman Ateş	70/24	70/25								
26	Sabunî	KULLANMAMIŞ									
27	Mahmud Ustaosmanoğlu	2/177	2/271	2/273	3/92	4/36	9/103	9/103	11/6	11/6	13/17
27		17/26	51/19	51/19	53/17	59/7	60/8	60/9	76/8	93/8	93/10
28	Hererî	18/79	9/60	9/103	25/65	90/16					
29	Ayyaşî	4/98									
30	Kummi	2/273									
	TÜM MÜFESSİRLER	2/61	2/155	2/173	2/177	2/185	2/188	2/267	2/271	2/272	2/273
		3/92	3/104	4/1	4/5	4/6	4/29	4/36	4/43	4/98	4/135
		5/42	6/41	6/141	8/41	8/60	8/67	9/13	9/29	9/34	9/58
		9/59	9/60	9/103	11/6	13/17	17/26	18/29	18/79	24/32	24/33
		25/65	37/39	47/38	51/19	53/17	59/7	59/8	59/18	59/19	60/8
		60/9	64/15	70/24	70/25	75/24	75/25	76/21	76/8	90/14	90/15
		90/16	93/8	93/10	96/6	96/7					

SIRA NO			1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	YAZAR	KONU	KULLANILAN AYETLER									
1	Mustafa Öztürk	Sadaka Kavramı	2/196	2/271	2/276	2/263	2/264	2/280	4/92	4/114	5/45	9/58
1			9/60	9/75	9/79	9/103	9/104	12/88	33/35	57/18	58/12	58/13
1			63/10									
2	Ayhan Kaya	Sadaka (Kavram)	2/3	2/264	8/3	9/60	9/103	36/47				
3	Aziz Tekiner	Sadaka (Konu)	2/196	2/263	2/264	2/271	2/276	9/58	9/60	9/79	9/103	12/88
4	Murtaza Köse	Fî Sebîlillâh	2/217	2/273	4/167	6/116	9/60	11/19	38/26	47/1	51/19	
5	Mustafa Şen	Fakirlik kavram ve konusu	341 AYET									
6	Nihat Temel	Yolcular	4/36	8/41	17/26	30/38	59/7					
7	Ali Çiftci	İhtiyaç Dışı Malların Verileceği Gruplar	2/177	2/215	2/219	16/90	17/23	17/26	30/38	89/17	89/18	90/16
7			90/15	93/9	107/2	107/3						
8	Sibel Yılmaz	Zekât Verilecek Kimseler	76 AYET									
9	Vecdi Akyüz	Zekâtın Ödeneceği Yerler	54 AYET									
10	Y. Vehbi Yavuz	Zekatın Verileceği Yerler	11 AYET									
11	M. H. Şentürk	Zekat Nerelere Verilir?	15 AYET									
12	Abdullah Azzâm	Tevbe Sûresi (Cihad Dersleri)	2/173	2/271	3/126	4/136	5/33	6/17	6/29	6/41	6/61	6/63
12			9/47	9/61	36/6	61/4						

MÜFESSİRLERDE AYET KULLANIM SIKLIKLARI										
Ayet Sayısı	0	1	2	3	4	5	7	9	12	15
Müfessir Sayısı	4	7	3	3	3	2	2	2	1	1
Ayet Sayısı	20	21	65 Ayet							
Müfessir Sayısı	1	1	30 Müfessir Toplam							

Genel itibariyle tefsirlere bakıldığında müfessirlerin birbirlerinden az-çok aynı-farklı âyetleri aynı-farklı bağlamlarda, farklı tekrar sayılarıyla, diğer açıklama unsurları arasında farklı yoğunluklarla kullandıkları görülmüştür. İncelediğimiz müfessirler arasında Zemahşerî, Nesefî, Seyyid Kutub, Sâbûnî bu âyeti tefsir ederken açık olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunu kullanmamışlardır.[686] Bu âyetin tefsirinde el-Kuşeyrî, İbn Kesir, Sıddîk Hasan Han, Şeyh Abdülhak, Mevdûdî, Ayyâşî ve Kummî ise sadece birer âyet kullanmışlardır. Bu yedi müfessirin ise iradî bir tercih olduğunu düşündürecek şekilde farklı farklı âyetlerden istifade ettikleri görülmektedir. Yine incelediğimiz müfessirlerden üçü tefsirlerinde ikişer âyet kullanmışlardır. Bu altı âyetin hepsinin olmasa da %66'sı yani dört tanesi birbirinden farklı âyetlerdir. Sonuç olarak beş farklı âyet ve sadece bir tekrar bulunmaktadır. Tevbe 60. âyetin tefsirinde en fazla âyet kullanan müfessir ise yirmi bir âyetle, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini tefsiri için bir esas kabul eden[687] Fahreddin Râzî'dir. Onu, yirmi âyetle Mahmud Ustaosmanoğlu ve on beş âyetle Reşîd Rızâ takip etmektedir. Tüm müfessirlerin kullandıkları toplam âyet sayısı altmış beş olduğu için pratikte bu gerçekleşmese de teori olarak en fazla âyet kullanan bu üç müfessirin tamamen farklı âyetleri kullanma imkânları da vardır. Bu basit sıralama ile bile ilmin ve ilim imkanlarının sürekli biriktiği ve geliştiği düşünüldüğünde -sadece âyet sayısı baz alındığında- diğer tüm faktörleri, Fahreddin Râzî'nin öznelliğinin nasıl geride bıraktığı rahatlıkla görülebilir.[688] Genel olarak muttasıl ve munfasıl bütünlüğe en fazla dikkat eden müfessir Fahreddin Râzî olsa da sûre içi munfasıl bütünlüğü en fazla kullanan İzzet Derveze'dir. Muttasıl bütünlüğü diğer müfessirlere nazaran daha fazla vurgulayan müfessirler ise Mâtürîdî, M. Âlûsî, İbn Âşûr, İ. Derveze, S. Havvâ ve Hererî'dir. Genel bir ifadeyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından kısmi çakışmaların ve ittifakların varlığıyla birlikte tam uyuşmanın,

[686] Özellikle muttasıl bütünlük çerçevesinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden bigâne kalmanın mümkün olmadığını belirtmiştik. "Açık olarak" kaydıyla sözü geçen müfessirlerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini belirgin bir şekilde istifade edilen âyetler gösterilerek kullanmadıkları söylenilmek istenmektedir.
[687] Cerrahoğlu, "Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri", s. 29.
[688] Benzer bir yaklaşım için bkz. Muhammet Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2013, s. 458.

sadece dört müfessirin bu metodu kullanmama üzerine yaptıkları icma'da olduğu söylenebilir.

Son devirlerde yapılan çalışmalara gelince, hem kullanılan âyet sayılarının fazlalığı hem de kullanılan âyetlerin birbirinden farklı olmasını baz alarak öznelliğin daha da belirginleştiği rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca Mustafa Şen'in "Kur'ân'da zenginlik ve fakirlik" adlı doktora tezindeki sadece fakirlik kavramıyla alakalı olarak [689] âyetlerin sayısının üç yüz küsür olması temel on iki unsura sahip olan Tevbe sûresi 60. âyetin farklı bağlamdaki tekrarlarla beraber yaklaşık 4000 âyetle tefsir edilebileceğini teorik olarak göstermektedir. Bununla birlikte konunun spesifikleşmesi ölçüsünde tekrarların başladığına ve arttığına da şahit olunmaktadır. Bu durumun her konuda var olan âyetlerin bağlamlarıyla belirlenmesi sonrasında değişebileceği düşünülebilir. Fakat tefsir geleneği içerisinde Tevbe sûresi 60. âyet pratiğinde, tarih boyunca yorumlarını Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından kısmen ortaya koymaya çalıştığımız müfessirlerin tefsirleri ortaya koydukları çeşitlilikle bu düşüncemizde temkinli olmamızı gerektirmektedir. Şu anki şartlara göre ilerideki bilgi birikimi ve yöntemler nesnelliği ve tek sesliliği getirse de yeni şartların ortaya çıkışı, yorumcuları nesnelleşen gelenek üzerinde öznelliğe sürükleyecektir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri adına pratiğe ve teoriye geçmişe ve geleceğe ait bu söylemlerimiz, Kur'ân tefsir yöntemlerinden herkesin ittifakla kabul ettiği bir yöntemde bile ne kadar çok farklılıklar olabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte bu farklılıkların, azlık ve çokluğun başarılı olmak veya olmamak, diğer bir değişle nesnel olmak mânasına gelmemesi ise dikkat çekilmesi gereken bir diğer husustur.[690]

[689] Bu tez hem zenginlik hem de fakirlik kavramlarını incelese de sadece fakirlikle ilgili bölümlerdeki âyetler hesaplanılmıştır.
[690] Krş. Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 103.

SONUÇ

Öznellik kavramı son yüzyıllarda Batı'da artan değerini aksettirecek şekilde temel İslam bilimlerini ilgilendiren birçok çalışmada da yer almıştır. Ne yazık ki bu kavram, yapılan çalışmalarda kimi zaman birbirinden farklı kimi zaman ise birbirine zıt anlam alanları için kullanılmıştır. Bu çalışmada Batı yorum geleneği içerisinde anlaşılması gereken bu kavramın Kur'ân tefsiri açısından hangi anlam alanlarını ilgilendirdiği tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Bu tespit yapılırken ilk olarak tezin birinci bölümünde öznellik ve yorum kavramlarının, birbirleriyle ilişkilerini ortaya çıkarmamızı sağlayacak şekilde anlamları verildikten sonra öznellik kavramının yorum kavramıyla ilişki ve bağlarını gösterecek sınıflandırmalara gidilmiştir. Tezin ikinci bölümünde Kur'ân yorum geleneğinde öznelliği yansıtan sınıflandırmalar ele alınmış ve bu sınıflandırmalara bağlı olarak yorumda öznellik sınıflandırmaları yeniden şekillendirilmiştir. Tezin son bölümünde ise yapılan sınıflandırmaların Kur'ân tefsiri ürünlerine uyumu araştırılmış ve bu uyum Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri açısından metot ve bu metotla ortaya konulan ürünler bağlamında örnekleriyle gösterilmiştir.

Yorum kelimesi yaşadığımız coğrafya ve kültür açısından zihnimizi şekillendiren bir yapı taşı konumundadır. Ve bu konumuyla sonradan, öğretim faaliyetleri içerisinde elde ettiğimiz ikincil değere sahip kavramlara göre düşünce dünyamızda daha etkindir. Bu hüviyetiyle yorum kavramı, açıklanan olgunun açıklanma sebebini oluşturan bilinmeyen yönünün varlığı, açıklama sürecinin bir özne tarafından yönetilmesi ve gerçekleştirilmesi ve açıklamanın bir muhatabı hedef alıp ona göre şekillenmesinden ötürü oldukça öznel bir faaliyeti simgelemektedir.

Yorumda öznellik üç farklı formda karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi anlam ve yorumun bir özne tarafından keşfedilerek ortaya konulması yani öznenin

yorumlama sürecinde yapıcı ve var edici konumuyla yorumlama sürecinde yer almasıdır. Bu süreç var olanı kendi zihninde yeniden inşa etme şeklinde de ifade edilebilir. İkinci form ise yorumlama faaliyetinde bulunan öznenin yorumlarına, özneye ait olan özelliklerin de etki etmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Öznelliğin üçüncü formunda ise öznenin, yaptığı yorumu bir veya birçok sebep ve gaye ile gerçeğe aykırı bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir.

Yorumda öznellikte; özneye ait oluş, özneye ait özellikler ve gerçeğe aykırılık şeklinde yaptığımız sınıflandırma, fonksiyonları itibariyle de yapıcı/keşfedici, kolaylaştırıcı-doğrulaştırıcı/zorlaştırıcı-yanıltıcı ve yıkıcı/karartıcı öznellik olarak isimlendirilebilir. Bu tasnif sonucunda, yorumda öznellikle ilgili söylenilecek sözlerin bu öznellik çeşitlerinden hangisinin kastedildiğinin vurgulanarak söylenmesi gerektiği görülmektedir. Aksi halde "Kur'ân yorumunda öznellik vardır veya yoktur" şeklindeki açıklamaların farklı mevzuları ilgilendirmelerinden veya birbirine zıt lafızlarıyla dahi aynı anlama gelebilmelerinden ötürü oluşabilecek anlam kargaşası önlenemeyecektir. Ayrıca yorumda öznellik kavramının hem yapıcı hem de kolaylaştırıcı/doğrulaştırıcı yönüyle zihin dünyamızda pozitif bir kavram olarak yer alması gerekmektedir. Diğer bir yönüyle öznellik, pozitif anlam çerçevesi itibariyle yorumlama faaliyeti açısından varlığı zorunlu bir hüviyete sahiptir. Zorlaştırıcı ve yanıltıcı keyfiyetiyle karşımıza çıkan öznellik ise ilim ehlinin tedbiri elden bırakmaması için gerekli ve iyi bir niyete bağlı olduktan sonra sevap umulması için yeterlidir. Aynı zamanda bu öznellik ifade ve hız kaynağımızı oluşturacak, gündüzün geceye muhtaç olması ölçüsünde doğru yoruma ulaşmak için de gerekli ve vazgeçilmez bir unsur olarak yorumlama sürecindeki yerini alacaktır. Ayrıca kaçınılmaz olması hüviyetiyle bu öznellik çeşidi; kişinin, kendisini her an hataya düşebilme ihtimaline sahip bir özne ve en doğru bildiğinin dahi bazı öznel unsurlar taşıma ihtimalli yorumlar olduğunu idrak etmesini sağlayacaktır. Bu idrakin ise kişi ve mutlak öznellik yani hevâsını ilahlaştırarak kendi yorumunu tek ve mutlak doğru, kendi haricinde oluşturulan tüm yorumları ise eksik ve yanlış olarak kabul etmesi arasında tampon bir bölge oluşturduğu görülmektedir.

Öznelliğin problemli ve negatif tarafını oluşturan yıkıcı ve karartıcı öznellik şeklinde isimlendirdiğimiz, gerçeğe aykırılık sonucunu veren öznelliğin ise diğer öznellik çeşitlerinin aksine önüne geçilebilir ve kaçınılması mümkün olan bir öznellik alanını ilgilendirdiği görülmüştür. Dinin vaz edilmesi adına belirtilen gayelerin her zaman bir yönünü vahye muhatap olan insan oluşturmaktadır. Allah'a (cc) kulluktan uzaklaşan, bilgi kaynaklarını reddeden veya görmezden gelen, kolaya kaçarak iradesinin hakkını vermekten kaçınan, ilk safhalarında hevâsını takip eden sonraki merhalelerde ise hevâsını ilâh edinen bir öznenin bu duruma düşmesini engellemenin ve bu duruma düşmüş olan bir özne varsa, bu özneyi bulunduğu durumdan kurtarmanın da bu gayeler dâhilinde olduğu açıktır. Böylelikle belirtilen duruma sahip bir öznenin ortaya koyabileceği yorumları ilgilendiren bu öznellik alanının engellenebilmesinin dinin varlığının efektif ve dolayısıyla manâlı oluşu anlamına geleceği de bilinmelidir.

Yorumda öznelliğin Kur'ân yorum geleneği içerisinde tekabül ettiği kavramların incelendiği ikinci bölümde ise farklı tasnif, takdir ve tanımlamalarla yorumda öznelliğin te'vîl, nesnelliğin ise tefsir kavramıyla ifade edilmeye çalışıldığı görülmüştür. Tefsir ve te'vîl ayrımı adına ortaya konulan tüm gayretlerin ictihad faaliyetini, dolayısıyla zannî bilgiyi ilgilendirmesi bu ayrımın kesinlik değerini ortaya koymaktadır. Bu şekilde yapılan tasnif ve tanımlamaların zannî bilginin de taşıdığı değere dikkat çekilerek önemli olduğu kabul edilmekle birlikte asıl vurgulanması gereken, bu şekildeki tasniflere gidilmesini gerektirenin öznellik ve nesnellik değerlerinin kendisi olduğu gerçeğidir. Öznelliğin yorum geleneğimiz içerisindeki yönlendirici etkisinin kabulünün yorumda nesnelliğe ulaşmanın en önde gelen şartlarından biri olduğunu varsaymaktayız. Öznellik ve nesnellik aynı şekilde Kur'ân yorum ürünlerinin sınıflandırılmasında da etkin rol üstlenmiş, sonuç olarak rivâyet ve dirâyet ayrımına gidilmesine sebebiyet vermiştir. Yapılan araştırmalarda bu iki kavramın tefsir ve te'vîl kavramlarında da olduğu gibi tam mânasıyla, ıstılahî bir açıklık ve seçikliğe sahip olmadığı görülmüştür. Aynı zamanda bu iki kavrama yüklenen anlamlarla tefsir usûlüne dair kaynaklarda yapılan örneklendirmeler tam anlamıyla

uyuşmamaktadır. Bu durum ise yorum geleneği içerisinde önemli rollerine dikkat çektiğimiz öznellik ve nesnellik merkezli bir yorum sınıflandırmasını gerekli kılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde ise öznelliği merkeze alan, ana başlıkları ontolojik/epistemolojik, müsbet/menfi, mutedil/aşırı öznellik şeklinde oluşturulan bir yorum sınıflandırmasına gidilmiştir. Bu sınıflandırma sonucunda yorumlama faaliyetinde öznelliğin özellikle sakınılması gereken çeşidini oluşturan aşırı yorumun tarifi yapılmıştır. Bu tarife göre aşırı yorum: "Sadece kendisinin doğru olduğu, doğrunun bilinemeyeceği, tüm yorumların aynı derecede doğru olduğu iddialarını taşıdığı gibi; bireyler arası var olan anlamı ve sonuç olarak anlaşmayı mümkün kılan ortak parametreleri de kullanmayan, kaçınılması mümkün yorum biçimi" olarak belirlenmiştir. Elbette yapılan bu sınıflandırmanın sadece, geçmişte yapılanları takip eden ve onlardan beslenerek ortaya çıkan, gelecek için ise belirleyici olacağına dair bir iddianın değil de ümidin beslenildiği bir emekleme ve belki de bir ilk adım hüviyetinde olduğu itiraf edilmelidir. Yapılan sınıflandırma sonrasında tefsir geleneği içerisinde bu sınıflandırmanın vakıaya mutabakatını ortaya koyacak örneklerin rahatlıkla bulunması, ümidimizi arttırdığı gibi yapılan sınıflandırmanın doğruluğu ve tutarlılığı konusunda da olumlu bir fikre sahip olmamızı sağlamıştır. Bu sınıflandırmanın, ilk bölümde ortaya konulan öznellik sınıflandırmalarının Kur'ân yorumu söz konusu olduğunda birçok alt başlıkta incelenmesini gerekli kıldığı söylenebilir. Kur'ân yorumunda bu şekilde ortaya konulan ayrıntılı bir sınıflandırma gerekçeleri ve örnekleriyle Kur'ân yorumunda öznelliğin varlığını tespit etmiş olacaktır. Ayrıca detayları belirtilerek yapılan bu tespitin Kur'ân yorumunda var olduğu kabul edilen öznelliğin, nesnelliği sonuç verecek şekilde yönetilmesinde de önemli bir rol oynayacağı kanaatindeyiz.

Kur'ân yorumunda öznellik sınıflandırmalarının Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bağlamında işlenmesi ve örneklendirilmesinin de ayrı bir değeri olduğu belirtilmelidir. Böylece Kur'ân tefsiri adına nesnel olarak adlandırılmaya en uygun görülebilecek bir tefsir çeşidi ele alınmış ve bu tefsir çeşidinde de öznelliğin farklı yoğunluklarda fakat her çeşidiyle etkin olduğu örneklendirilerek gösterilmiştir.

Öznelliğin; en doğru, sağlam, güvenilir ve güzel vasıflarıyla "nesnel" olarak algılanan tefsir çeşidinde bile tüm unsurlarıyla ve gözardı edilemeyecek şekilde görülmesi, Kur'ân yorumunda öznellik alanında daha birçok çalışmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır. Elbette yapılacak bu çalışmaların, metin ve usûlden ziyade fakat onlardan bîgâne kalmaksızın, onlarla birlikte özellikle özneye vurgu yapması gerekmektedir. Bu ise dinin temel gayeleri içerisinde var olan insan-ı kâmile ulaşmanın, öncelenmesi ve tefsir disiplini içerisinde de hak ettiği yeri alması anlamına gelmektedir. Böylece, çoğunlukla İslam ahlakı kapsamı içerisinde incelenen insan-ı kâmile ulaşmanın gerekliliği ve yolları, tefsir usulünün de önemli bir parçası olacaktır. Bu şekilde ortaya konulan insan-ı kâmile ulaşma hedefi; özellikle içinde bulunduğumuz zamanı ilgilendiren bir unsur olarak Kur'ân'ı doğru yorumlamanın olmazsa olmaz bir şartı olduğu bilincinin gelişmesini, daha önce bu hususta usûl kitaplarında yazılanların altı çizilerek bir kere daha okunmasını, anlaşılmasını ve yeniden anlamlandırılmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Abdilkadir Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b., *Muhtâru's-Sıhâh,* Mektebetu Lübnan, Beyrut 1989.

Abdulhâdi, Abdurrahman, *Sultatü'n-Nass*, el-Merkezetü's-Sekafî, Beyrut, 1993.

Abdurrahman eş-Şehrî, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân ve Ehemmiyyetühû fî Usûli't Tefsir", http://vb.tafsir.net/tafsir31612/

Abdurrahman, Muhammed İbrâhim, *et-Tefsirü'n-Nebevi li'l-Kur'âni'l-Kerim ve Mevkıfü'l-Müfessirin minhu,* Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1995/1415.

Açıkgenç, Alparslan, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)", İslami Araştırmalar, 1989, 3. cilt - 3. Sayı, s. 95-101.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l- İmâm Ahmed b. Hanbel* (nsr. Suayb el-Arnaut ve digerleri), Beyrut 1416/1995-1421/2001.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1975.

Akay, Akif, İslam İnancında Şefaat, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniv. SBE, Konya, 2013

Akdemir, Hikmet, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, cilt: IX, sayı: 3, s. 7-26.

Akıncı, Semiha, *Klasik Mantık*, AÜAÖF. Yayınları no:1772, Ankara, 2013.

Akk, Hâlid Abdurrahmân, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Beyrut, 1994.

Akpınar, Ali, "Konuşmalarında Kur'ân'la İstişhad Edenler", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 1998, cilt: I, sayı: 2, s. 33-42.

Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi: Ana Çizgileriyle*, Ankara: Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1971.

_____, *Türkçenin Sözvarlığı: Türk Dilinin Sözcükbilimiyle İlgili Gözlemler, Saptamalar*, Ankara: Engin Yayınevi, 1996.

Aktay, Yasin, *Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları*, İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi, 1997.

Akyüz, Vecdi, *Zekat*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri*, İstanbul: Şule Yayınları, 1992.

_____, *Tefsir Usulü: Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, İstanbul, Şule Yayınları, 1998.

_____, "Tefsir Usûlünde Bütünlük Sorunu" Adlı Makalenin Düşündürdükleri ve Farklı Bir Yaklaşım, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: 4, sayı: 4 (Temmuz 1990), s. 203-219.

Albayrak, İsmail, "Abdülhamîd el-Ferâhî ve Emin Ahsen el-Islâhî'nin Geliştirdikleri Kur'ân Tefsiri Metodolojisi", Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 4, s. 69-84.

_____, "Kur'ân ve Anlatı(m) Bilim", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2002, cilt: VI, sayı: 13, s. 87-103.

Ali b. Muhammed İbnu'l-Velîd, *Tâcu'l-'âkâid ve Madenü'l-Fevaid*, thk. Arif Tamir, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1967.

Alpyağıl, Recep, *Fark ve Yorum: Kur'ân'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Altundağ, Mustafa, "Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı", M.Ü.İ.F.D., 2000, sayı: 18, s. 149-181.

_____, "Kuran'ın Evrenselliği (Delilleri, Karşıt Görüşün Analizi)", Bakü Devlet Üniv. İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası, 2004, cilt: I, sayı: 1, s. 101-134.

_____, *Ali b. Faddal el-Mücaşii'nin Nüketu Meani'l-Kur'an İsimli Eserinin Tahlili ve Tenkitli Neşri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 1994.

_____, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği: Mushafta Lahn Meselesi*, Bakü: Nurlar neşriyat, 2004.

Altunya, Hülya, *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında-* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniv., Isparta, 2009.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri's-Seb'i'l- Mesânî*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987.

Apaydın, Ebru, *Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2006.

Apaydın, H. Yunus, "İctihad", DİA, İstanbul, 2000, XXI, s. 432-45.

_____, "İslam Hukuk Usulünde Yorum Metotları", İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve "İslam Hukuk Usulünün Problemleri" Sempzoyumu Çorum 14-15 Mayıs 2004, 2005.

Aripov, Niyazali, *Tefsir-i Kebir'de Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2005.

Arslan, Gıyasettin, *Hicri İkinci Asrın Siyasi Yapısı İçinde İmam Şafii'nin Kur'ân' ı Tefsir Metodolojisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2001.

Arslan, Zahide, *Dilthey Hermeneutiğinin Oluşumu ve Temel Kavramları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla Üniv. SBE, Muğla, 2007.

Asım Efendi, *Kâmüs Tercümesi*, İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1305, II.

Askalânî, İbn Hacer, *İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Matbaatü's-saade, Bağdat, 1328.

Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1988.

Atay, Hüseyin, "Din Kolaylıktır", Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, sayı: 3, s. 13-40.

_____, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.

Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, 1974.

_____, *İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.

_____, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Atik, Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vîl Tercihleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004.

_____, *İbn Kesîr'in Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya, 1996.

Atik, M. Kemal, "Âyet ve Sûrelerin Tevkifîliği Meselesi", Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1989, sayı: 6, s. 201-218.

Atmaca, Gökhan, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, Rağbet Yay., İstanbul: 2011.

Ay, Mahmut, "İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek", İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, sayı: 24, s. 103-148.

_____, *Kur'ân'ın Tasavvufi Yorumu: İbn Acibe'in el-Bahru'l-Medid Adlı Tefsiri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Ay, Volkan, *Modern Felsefede Özne-Nesne Ayrımı ve Öznellik Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2003.

Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

_____, *İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

_____, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", M.Ü.İ.F.D., 2000, sayı: 18, s. 57-77.

_____, "Kur'an (vahy) Monolog mudur, Diyalog mudur?", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III, 2002, s. 289-308.

Aydar, Hidayet, "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-ı Mahfuz", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 2, s. 63-141.

Aydın, İsmail, *Kur'ân Müphemleri Olarak Zamirler*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2012.

_____, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu (Tarihsel Gelişim ve Sorunlar)*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2012.

Aydın, Muhammed, " 'Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 20, s. 1-32.

Aydın, Mustafa, *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Açılımkitap, 2004.

Aydüz, Davut, "Kur'ân-ı Kerimin Gramer Yapısına Bir Bakış" Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, YÜİF 17-18. Mayıs 2001, s. 327-365.

_____, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, 2. bs. İstanbul: Işık Yayınları, 2004.

Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud, *Tefsirü'l-Ayyâşî*; tlk. Haşim Resuli Muhallati, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1991.

Azzâm, Abdullah, *Tevbe Sûresi Tefsiri (Cihat Dersleri)*, 3. bs., İstanbul: Buruc Yayınları, 2007.

Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Ravi ve Âdâbü's-Sami'*, thk. Tahhan Mahmûd, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.

_____, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine ts.

_____, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkih*, tahk.: İsmâil el-Ensârî, Dımaşk, 1975.

Bakırcı, Saffet, *Mealimü't-Tenzil'in Rivâyet Tefsirleri İçindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 1990.

Baljon, J. M. S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelişler*, Fecr Yay., Ankara 1994.

Baltacı, Burhan; "Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Ruyetullah" Olarak anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi", Dinî Araştırmalar, 2006, cilt: VIII, sayı: 24, s. 293-304.

Bar-Asher, Meir M., "İmâmiye Şiasının Kırâat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri", trc. Ömer Kara, Mehmet Dağ, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 1998, cilt: I, sayı: 3, s. 207-235.

Baş, Erdoğan, "Kur'ân'ı Anlama Dereceleri ve Takvâ, Tasavvuf": İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2002, cilt: III, sayı: 9, s. 187-207.

_____, *Kur'ân'ın Üslubu ve Tekrarlar*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Başoğlu, Tuncay, "Muhkem", DİA, İstanbul, 2006, XXXII, s. 42-4.

Bayar, Fatih, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. SBE, Bursa, 2008.

Beğavî, Ebu Muhammed Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2002.

Benton, Ted, Craib, Ian, *Sosyal bilim felsefesi: toplumsal düşüncenin felsefi temelleri*; trc. Tatlıcan, Ümit, Binay Berivan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008.

Berger, Peter L., Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, trc. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Bernstein, Richard J., *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, trc. Feridun Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Beydâvî, Nasıruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaadet Basım ve Dağıtım, İstanbul t.y.

Bıyıkoğlu, Yakup, *Şevkani'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir, 2012.

Bikâî, Ebû'l Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan, *Nazmu'd Dürer fî (min) Tenâsübi'l Ay(ati) ve's Süver*, Dâiretu'l maârifi'l Osmaniyye, Haydarabad 1978.

Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları, Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*, Kitâbiyât, Ankara, 2002.

Bilgen, Osman, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri - Beni Kurayza Örneği* -, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 2008.

Bilgiz, Musa, *Âyetler ve Sûreler Arasında Münasebet: Said Havva Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006.

_____, *Kur'ân'da Bilgi: Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve (Tabakatü'l-Müfessirin): Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973. 1. c.

Bintu İskenderânî, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân ve ehemmiyyetühû fî usûli't tefsir", http://vb.tafsir.net/tafsir31612/

Birand, Kamıran, *-Kamıran Birand Külliyatı- Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

_____, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Birışık, Abdulhamit, "Kur'ân'da İç Bütünlük: İslahi'nin Tefsir Yöntemi", Dîvân: İlmî Araştırmalar, 2001, cilt: VI, sayı: 11, s. 59-90.

_____, "Tefsir", DİA, İstanbul, 2008, XXXX, s. 281-90.

Bobzin, Hartmut, "A Treasury of Heresies" *Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild, Leiden: Brill, 1996.

Bolay, M., Naci, "Beş Küllî", DİA, İstanbul, 1992, V, s. 545-6.

Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 9. bs. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Bolnow, Otto Friedrich, *Varoluş Felsefesi: Kierkegaard-Hiedegger-Jaspers*; trc. ve der. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Efkar Yayınları, 2004.

Boullata, Issa J., "Kur'ân'ın Belağat Açısından Tefsiri: İ'câz ve İlgili Konular", trc. İbrahim H. Karslı, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi _ [www.dinbilimleri.com], 2005, cilt: V, sayı: 4, s. 255-274.

Boyalık, M. Taha, *Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayan Adlı Tefsiri (Tahlil ve Değerlendirme)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2007.

Brown, Daniel W., *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*; trc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

_____, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996.

Bu Herave, Said b. Muhammed, e*l-Bu'dü'z-Zamani ve'l-Mekani ve Eseruhuma fi't-Teamül maa'n-Nassi'ş-Şer'i*, Kuala Lumpur: Darü'l-Fecr; Amman: Dârü'n-Nefâis, 1999/1420.

Budak, Buryak, *Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniv. SBE, Bursa, 2010.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, S*ahîhü'l-Buhârî (el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuhâ* I-VIII, haz. Bedreddin Çetiner),İstanbul ve Tunus 1992/1413.

Buhr, Manfred, Kosing, Alfred, *Marksçı, Leninci felsefe Sözlüğü*; trc. Engin Aşkın, İstanbul: Konuk Yayınları, 1976.

Bulaç, Ali, *Tarih, Toplum ve Gelenek*, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2007.

Buladı, Kerim, *Kur'an Kendisini Nasıl Tanıtır?*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Min Revâiı'l-Kur'ân: Teemmulât Ilmiyye ve Edebiyye fî Kitâbillahi Azze ve Celle*, 2. bs. -- Dımaşk : Mektebetü'l-Farabi, 1970.

Butler, Judith, *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, trc. fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Büreydî, Ahmet, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân", http://www.vb.tafsir.net/tafsir235/

Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemimlerinin Eleştirel Bir Analizi*; trc. Köroğlu, Burhan, Hacak, Hasan, Demirli, Ekrem, İstanbul: Kitabevi, 1999.

_____, *Bunyetu'l Aklil-Arabî*, Merkezu Dirâsâtil'- Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1990.

_____, *Nahnu ve't-Turâs*, el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi, Mağrib 1986.

Candan, Abdulcelil, *Ulemâyı Uzun Süre Düşündüren Anlaşılması Güç Âyetlerin Tefsîri (Müşkilü'l-Kur'ân)*, Kitap Dünyası, Konya, 2001.

Canoğlu, Yıldırım; *Kur'ân ve Değişim*; İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

Carlyle, Thomas, *Kahramanlar: on Heroes Hero - Worship and the Heroic in History*, trc. Behzat Tanç, İstanbul: Kutkuğ yay., 1976.

_____, *On Heroes Hero- Worship and the Heroic in History*, ed. Carl Niemeyer, Lincoln: University of Nebraska, 1966.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları, 1997.

Cerrahoğlu, İsmail, *Yahya İbn Sellam ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, 1970.

_____, "Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri", Atatürk Üniv. İslami İlimler Fak. Der., sy., 2, 1977, s. 7-57.

_____, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.

_____, *Tefsir Usûlü*, 5. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1985.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut, 1405/1985, IV.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 3. bs. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

_____, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

Cevziyye, İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân*, nşr. Muhammed Hâmid Fıkî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1975.

Cezairî, Tahir b. Salih b. Ahmed es-Sem'ani, *et-Tibyan liba'zi'l Mebâhisi'l Müteallika bi'l Kur'ân ala Tarîki'l İtkân*, i'tina Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1991.

Chodkiewicz, Michel; "İbn Arabi'ye Göre Ru'yetullah", Aşk ve Hikmet Yolu, 2012, s. 63-77.

Cici, Recep, "Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği", Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, cilt: XIV, sayı: 1, s. 61-88.

Cihan, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Cora, Mustafa, *Kur'ân'a Göre Hevâ*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE., Ankara, 2007.

Corliss, Richard L., "Schleiermacher's Hermeneutic and its Critics", Religious Studies 29, 1993.

Coşkun, Ali, *Osmanlı'da din sosyolojisi: Naima örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Craig, Edward, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998, 7. c.

Cündioğlu, Dücane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' - Bir Histografik Eleştiri Denemesi", İslâmiyât, 1999, cilt: II, sayı: 4 [Osmanlı özel sayısı].

_____, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an: Hermenötik Bir Deneyim: II*., İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Ta'rifat*, Beyrut, 1992.

Çakan, İsmail L., "Dirâyetü'l Hadis", DİA, İstanbul, 1994, IX, s. 366-7.

Çakır, Sabri, *Toplumsal Bilimlerde Yeni Yöntem Anlayışı ve Temel Yaklaşımlar*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006.

Çalışkan, İsmail, "Kur'ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi - Kur'ân'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, cilt: VII, sayı: 1, s. 235-248.

_____, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara: Ankara Okulu, 2003.

Çaykara, Faruk, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2007.

Çelik, Muhammed, *Kur'an'ın İkna Hususiyeti*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Çelik, Ömer, *Kur'ân'a göre Kur'ân-ı Kerim ve Muhatapları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 1997.

_____, Öztürk, Mustafa; Kaya, Murad, *Üsve-i Hasene: Kullukta Ahlakta Adabda En Güzel İnsan Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2003-4 c. 1-2.

Çetin, Abdurrahman, *Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatlar*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.

Çetin, Mustafa, *Tefsirde Dirayet Metodu*, y.y., t.y.

Çetin, Nihat M., "Ahbâr", DİA, I, 1988, s. 486-9.

Çiçek, M. Halil, *Kur'ân Nasıl Bir Kitaptır*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.

Çiçek, Mehmet, *Hermenötik-Te'vîl İlişkisi ve Tefsirdeki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2003.

Çiftci, Ali, *Mekkî Sûreler Bağlamında Kur'ân'da İnfak-Zekat İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2008.

Çiftçi, Adil, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları: Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.

_____, *Toplumbilim Yazıları*, Anadolu Yayınları, İzmir, 1999.

Çil, Mustafa, *İctihadda Hata- İsabet Tartışması (Cessas'ın el-Fusul fi'l-Usul adlı Eseri Ekseninde)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2010.

Dağ, Mehmet, *Kur'ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifat*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2008.

Demirci, Muhsin, *Tefsire Giriş*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.

_____, "Tefsir İlim midir? Değil midir?", Tefsir Nasıl Bir İlimdir?, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010, 2011, s. 108-116.

_____, *Konulu Tefsire Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

_____, *Kur'ân'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yay., İstanbul, 1996.

_____, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008.

_____, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009.

_____, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998.

_____, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012.

Dereli, Muhammed Vehbi, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2008.

Derleme Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1993, sayı 211-11, XI.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş, *Kur'ânü'l-Mecîd*, trc. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul 1997.

_____, *et-Tefsirü'l-Hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, trc. Mehmet Baydaş, Vahdettin İnce, Ramazan Yıldırım, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.

Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*; trc. K. Sahir Sel, 2. bs. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Dihlevî, Ebu Abdilaziz Kutbüddin Ahmed b. Abdirrahim b. Vecihiddin Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebir fi Usuli't-Tefsir*, trc. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

_____, *el-Fevzü'l-Kebir fî Usûli't-Tefsir*, Kahire, 1984.

Divlekci, Celalettin, *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'ân'ın Üslûp Analizi (Fâtiha Sûresi Örneklemesi)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2009.

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 15. bs., Ankara: Vadi Yayınları, 2001.

Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniv., SBE, Samsun, 2010.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1988.

Dönmez, İbrahim K., "Beyân", DİA, 1992, VI, s. 23-5.

_____, "İcma", DİA, XXI, 2000, s. 417-31.

Draz, M. Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, trc. Salih Akdemir, y.y., Mim Yayınları, 1993.

Dugeym, Semih, *Mevsuatu Mustalahati'l-İmam Fahreddin er-Râzî*, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2001.

Duman, M. Zeki, "Kur'ân'da Müteşabihât", Bilimname: Düşünce Platformu, 2005/3, cilt: III, sayı: 9, s. 13-37.

_____, "Müteşâbihâtın Te'vîli", Bilimname: Düşünce Platformu, 2005/3, cilt: III, sayı: 9, s. 39-54.

_____, "Tefsir'in Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Tartışması", başlıklı bildirinin müzakeresi, İslâmi Araştırmalar Dergisi, 19. c. sayı: 1, 2006, s. 61-7.

_____, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi: (başlangıcından tedvin dönemine kadar)*, Kayseri: Erciyes Üniv., 1992.

Dumlu, Ömer, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsir*, İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.

_____, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem*, Anadolu Yayınları, İzmir, 1998.

Duran, Muhammet Ali, *Kurân'da Âyet Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2004.

_____, *Sûre İsimleri Açısından Kur'ân'ın Anlaşılması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya, 2013.

Dureynî, Fethi, *Dirâsât ve Buhus fî Fikri'l-İslâmi'l-Muâsır*, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1988.

Ebherî, Esirüddin Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal, *Açıklamalı İsagoci Tercemesi (Kırık Mâna): Mantık Terimleri Sözlüğü İlaveli*, (trc. Talha Alp), İstanbul ts.

_____, *İsaguci ve Tercümesi*, (trc. Nevzat H. Yanık ve M. Sadi Çögenli), Erzurum 1999.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Merâsîl*, tahk.: Şuayb el-Arnavut, Beyrut 1988.

_____, *Sünenü Ebî Dâvûd* (el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuhâ VII-XI, haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul ve Tunus 1992/1413.

Ebû Hayyân, Esirüddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyani el-Endelüsî, *Tefsirü'l-Bahri'l-Muhit*, [y.y.]: Dârü'l-Fikr, 1983.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsraliyyât ve'l-Mevzûât fî Kütübi't-Tefsir*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 2005.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, ofs, İstanbul: Tebliğ Yayınları[Dârü't-Teblig], t.y.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "İşkâliyyeti Te'vîli'l-Kur'ân Kadîmen ve Hadisen: Tarihte ve Günümüzde "Kur'an Te'vîli" Sorunsalı", trc. Ömer Özsoy, İslâmi Araştırmalar. c:9. s: 1-2-3-4. Ankara, 1996, s. 24-44.

_____, "Abdülkâhir Cürcânî'nin "Nazım" (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma-", trc.; Numan Konaklı, M.Ü.İ.F.D., 2010/1, sayı: 38, s. 231-262.

_____, *Mefhûmu'n-Nass Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Metâbiu'l- Heyeti'l-Mısrıyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır, 1990.

Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-Kıraa*, 4. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Ecevit, Muzaffer, *Kur'ân'ın İkili Simetrik Yapısı*, Simetri Yayınları, 2005.

Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, 1972. 1 c'de 3-4. c.

Efendioğlu, Mehmet, "Rivâyet", DİA, İstanbul, 2008, XXXV, s. 135-7.

Ekin, Yunus, *Ebussuud Tefsirinde Siyakın Yeri*, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2012.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 1999.

Erbaş, Ali, *Kur'ân'daki Tekrarlar ve Sırları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 1987.

Erdal, Muhammet Ali, *Hz. Ömer'in Tefsir Rivâyetleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniv. SBE, Adana, 2011.

Erdem H. Subhi, *Nietzsche: Perspektivizm Anlam ve Yorum*, Bilge Adam Yay.; İstanbul, 2008

Eren, Hasan, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, [y.y.: y.y.], 1999, Ankara: Bizim Büro Basım Evi.

Eren, Şadi, *Kur'ân-ı Anlamada Farklı Yaklaşımlar*, İstanbul: Nesil Basım Yayın A.Ş., 1998.

Erten, Mevlüt, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.

_____, *Mübhematü'l-Kur'ân*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1992.

_____, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 1998.

_____, "Kur'an'a Yaklaşımda Bilgi-Yorum İlişkisi", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2002, cilt: VI, sayı: 10, s. 27-40.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*, Matbaatü Camiati'l-İslamiyye, Medine, 1975.

Eyim, Ahmet, "Bilim Tarihi Yazımı ve Nesnellik Tartışmaları Üzerine", I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 2006, c. I.

Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1988.

_____,*Türkçe Kökler Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga*; thk. Abdüsselam Muhammed Hasan-Muhammed Ali Neccar, Kahire: Müessesetü Sicili'l-Arab, 1964.

Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları, 1987.

_____, "İslam'da İhya ve Islahat Hareketleri", çev; Turan Koç, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti içinde, Der. P.M.Holt, B.Lewis, A.K.S.Lambton, Hikmet Yay. İstanbul. 1989, cilt; 4.

Felsefe Kitabı, trc. Emel Lakşe, İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin, *Kamusu'l-Muhît*, Beyrut, 1987.

Firyâbî, Ebû Bekr Cafer b. Muhammed b. Hasan, *Sıfatü'n-Nifak ve Zemmü'l-Münafıkin*; thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Fleisch, H., "İbn Faris", trc. Kaya, Mustafa, Tülücü, Süleyman, Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, sayı: 34, s. 209-219.

Foucault, Michel, "Truth and Power" in *Contemporary Sociological Theory*, edited by Craig Calhoun, Joseph Gerteis, James Moody, Steven Pfaff, Indermohan Virk, Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*, trc. Doğan Özlem, Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

_____, *Truth and Method*, Continuum Publishing, New York 1988.

Gazali, Muhammed, *Kur'ân'ın Konulu Tefsiri*; trc. Güven, Şahin, Demir, Ekrem, İstanbul: Şura Yayınları, 2000.

Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa fî İlmi'l-Usul*, el-Matbaati'l-Emiriyye, I. Baskı, Mısır, 1322.

_____, "Kanûnü't-Te'vîl", *Mecmuatu Resâili'l-İmam el-Gazzâlî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

_____, "Kanûnü't-Te'vîl", trc. Aybakan, Bilal, İslamî Araştırmalar Dergisi, 2000, Sayı 3-4, Cilt XIII, s. 521–526.

_____, "İlcâmu'l-âvam" *Mecmuatu'r-Resâil*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

_____, *İhyau Ulumi'd-Din; el-İmla an İşkalati'l-İhya*; hmş. tahric Ebü'l-Fazl Ziyaüddin Abdürrahim b. Hüseyin Iraki, 4. bs. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1997.

Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Gezer, Süleyman, "Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar / Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım", Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2, cilt: I, sayı: 2, s. 253-264.

Gezgin, Ali Galip, "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?", Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 7, s. 123-147.

_____, *Özgün Bir Kur'ân Yorumu: -Hz. Ömer Örneği-*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

Göka, Erol, Topçuoğlu, Abdullah, Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996.

Gökkır, Bilal, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı -Disiplinlerarası Bir Yaklaşım-", Bilimname: Düşünce Platformu, 2005/1, cilt: III, sayı: 7, s. 29-40.

Gökkır, Necmettin, "İslam Yorumbilim Geleneklerinde Kur'an ve Toplum Arasındaki Diyalektik İlişki", Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/1, sayı: 20, s. 1-23.

_____, “Tefsir Usulünde “Lafız-Mana” İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”, Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, 2009.

_____, “Izutsu sonrası Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma Problemi”, İslami Araştırmalar Toshihiko Izutsu 1914-1993 Özel Sayısı, 18, 2005/1 s. 76-81.

Görener, İbrahim, “Anlama-Algılama ve Tefsir”, Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, sayı: 17, s. 275-304.

_____, “Modern Yorum Biliminin Kavramsal Çerçevesi ve Bunun Kur’ân Tefsiri İle Doku Uyuşması Sorunu”, İslamî araştırmalar, 2006, 19. cilt - 1. Sayı, s. 69-75.

_____, “Tefsir Usûlü ve Kur’ân İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi”, Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, 2009, s. 227-240.

_____, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Laçin yayınları, Kayseri, 2004.

Görgülü, Ülfet, “İslâm hukukunda kolaylık prensibinin yeri”, Diyanet İlmi Dergi, 2008, cilt: XLIV, sayı: 1, s. 79-92.

Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, Gelenek, İstanbul, 2003.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Gurab, Mahmûd Mahmûd; *Rahmetun mine’r-Rahman fî Tefsiri ve İşaratü’l-Kur’ân min Kelâmi’ş-Şeyhi’l Ekber Muhyiddin İbni’l-Arabi*; Dımaşk: Matbaatu Nadr, 1989. I.

Gülensoy, Tuncer, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü: Etimolojik Sözlük Denemesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007.

Güler, Hatice, *Âl-i İmrân Suresi 7. Ayeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2008.

Güler, İlhami, “Kur’ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Tevil)”, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2009, cilt: VII, sayı: 2, s. 11-18.

Güler, Zekeriya; “Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü”, İLAM Araştırma Dergisi, 1996, cilt: I, sayı: 2, s. 113-132.

Güllüce, Hüseyin, *Mevlana ve Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. SBE, 1998.

Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1990.

Günay, Doğan, *Metin Bilgisi*, Multılıngual, İstanbul, 2003.

Günay, İlhami, *Kur'ân-ı Kerim Sûreleri Arasındaki Münasebet (Tenâsübü's-süver)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 1996.

Güneş, Kamil, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Gürler, Kadir, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, cilt: III, sayı: 5, s. 17-46.

Güven, Mustafa, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vîl", Hikmet Yurdu, 2010, cilt: III, sayı: 5.

Güven, Şahin, *Çağdaş Tefsir Çalışmalarında Konulu Tefsir Metodu*, İstanbul: Şura Yayınları, 2001.

Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, translated by Jeremy J. Shapiro, 2nd ed. Boston: Beacon Press, 1972.

Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 2007.

Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, tahk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1990.

Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 8. bs., Kuveyt, ed-Dârü'l-Kuveytiyye, 1983

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976-7-8, 1., 2., 5. c.

Hanefi, Hasan, *Dirasât Felsefiyye*, Kahire, 1987.

Hanefî, Muhammed Abdülhak b. Şâh Hindi, *el-İklil ala Medârikü't-Tenzîl ve Hakaikü't-Te'vîli'l-İmam en-Nesefî*; tahkik Muhyiddin Üsâme el-Bayrakdâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Harb, Ali, *Nakdü'l-Hakikat*, 3. bs. Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabi, 2000.

_____, *Nakdü'n-Nass*, el-Merkezü's-Sekafiyyu'l-Arabî, Beyrut 1985.

Harmancı, Mehmet, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp*, Ankara: Hece Yayınları, 2012.

Hastings, James, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 2nd ed., Edinburgh: T. & T. Clark, 1930. 2. c.

Hatip, Abdulaziz, "Kur'an ve Sünnet'te Çalışmanın Önemi", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 2006, sayı: 17, s. 89-116.

_____, "Takdim" *Bahrü'l-Medid fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, İbn Acîbe el-Hasenî; trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2011.

_____, "Tevekkülün Hakikati, Fazileti ve İnsan Sa'yi (Çabası) İle Bağdaşabilirliği Problemi", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 2006, sayı: 17, s. 41-58.

_____, *İdeal Müslüman: (İnsan-ı Kamil)*, İstanbul: Sebat Basın Yayın, 2005.

_____, *Kur'an ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul: Nesil Basım-Yayın, 1997.

Havvâ, Saîd, *el-Esas fi't-Tefsir*, 3. bs. [y.y.]: Dârü's-Selam, 1991.

Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bagdadî, *Lübabu't-Te'vîl fî Maani't-Tenzil*, Tsh.: Abdusselam Muhammed Ali Sahin, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, trc. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Hererî, Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan Uremmi Alevi Esyubi, *Tefsiru Hadaiki'r-Ravh ve'r-Reyhan fî Ravaye Ulûmi'l*-Kur'ân; işraf ve müracaa Haşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdi, Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 2001.

Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *el-Vahdetu'l Mevduiyye fi'l Kur'âni'l Kerîm*, Dâru'l kütübi'l hadise, Kahire 1970.

Hindavi, Abdülhamid Ahmed Yusuf, *Camiü'l-Beyan fi Müfredati'l-Kur'an*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007/1428, I.

Hindî, Cemaleddin Muhammed Tahir b. Ali Fetteni, *Tezkiretü'l-Mevzuat; Kanunü'l-Mevzuat ve'z-Zuafa*, y.y., t.y.

Honderich, Ted, *The Oxford Campanion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Hourani, George F., "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", trc. F. Kerim Kazanç, Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, sayı: 8, s. 271-281.

Hûlî, Emin, "Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu", (I) trc. Mevlüt Güngör, İslami Araştırmalar, Ankara, 1988, Sayı: 6, II, s. 103-15.

_____, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*; trc. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı. İstanbul, 1995.

Hûlî, Seyyid Ebu'l-Masım el-Musa, "Şia'nın Kırâatlar Hakkındaki Görüşü," Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV, 2002, s. 459-476.

Hüveydî, Yahyâ, *Târîhu Felsefeti'l-İslâm fi'l-Karreti'l-İfrikıyye*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1965.

Işıcık, Yusuf, "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vîl ve Müteşabih", Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, sayı: 13, s. 15-34.

_____, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Burak Matbaası, Ankara, 1997.

_____, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, Konya: Esra Yayınları, 1997.

Itır, Nureddin, "Münasebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi", trc. Eyüp Yaka, İslâmî İlimler Dergisi, 2006, cilt: I, sayı: 2, s. s. 219-246.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbagi fî Rivâyetihi ve Hamlihi*, III, thk., Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbnu'l-Cevzî, II. baskı, Suudiyye, 1996.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi Hasenî Şazelî, *el-Bahrü'l-Medid fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*; tahkik Ömer Ahmed er-Ravi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.

_____, *Bahrü'l-Medid fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*; tercüme Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2011.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, y.s. Katar 1977.

İbn Cinni, Ebu'l-Feth Osman el-Mavsıli, *el-Hasais* (Tah. Muhammed Ali en- Neccar), Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır 1952, I.

İbn Cemâ'a, Muhammed, "Tefsîru'l Kur'ân bi'l Kur'ân: Dirâsetün fî'l Mefhûmi ve'l Menheci", http://vb.tafsir.net/tafsir10657/

İbn Faris, *es-Sâhibî Fıkhul-Luğa ve Sünenü'l-Arabi fî Kelamiha*, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1328/1910.

_____, *Mu'cemu Makayis'ul-Luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. bs., Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1970.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi*, orj. *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nühbeti'l-Fiker*, trc. Talat Koçyiğit, AÜİFY, Ankara 1971.

_____, *Şerhu Nühbeti'l-fiker*, takdim ve ta'lik. Muhammed Avvad, Muhammed Gıyas Sabbağ, Mektebetü'l-Gazzâli, Dımaşk, t.y.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbü'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum min zevi's-Sultani'l-Ekber*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *en-Nübez el-Kafiye fî Usuli Ahkâmi'd-Din*; thk. Ebû Musab Muhammed Bedri, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991.

_____, *Usul-i Din: Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*; trc. İbrahim Aydın, İstanbul: İnsan yayınları, 1991.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, tah. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Kahire: Müessesetu Kurtuba; Mektebetü'l-Evladi'ş-Şeyh li't-Türas, 2000.

_____, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, trc.Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1984.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Hadis Müdafası*, trc. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979.

_____, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1988.

_____, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 2.bs. Dâru't-Türâs, Kahire 1393/1973.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1413/1993.

İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-makâl)*; trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.

İbn Teymiyye, *Dekâiku't-Tefsîr el-Câmiu li Tefsîri İbn Teymiyye*, Müessesetu Ulumi'l-Kur'ân, Dımeşk, 1404, 1.c.

_____, *Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't-Tefsîr*, (Tah.Kasım en- Necdî), Mektebetu İbn Teymiyye, (b.y.), (t.y.), 17.c.

_____, *Mecmû'u Fetâvâ*, îşrâfu'r-ri'âseti'l-'âmme li şu'ûni'l-harameyru'ş-şerîfeyn, el-Mekrebetu'l- 'Arabiyyeu's-Suûdiyye, t.y.

_____, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Daru'l-mektebeti'l-hayat, Beyrut, ty.,

İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., I.

İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütuhatü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1983, VIII.

_____, *Tefsir-i Kebir Te'vîlat*; trc. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yayınları, t.y. I.

_____, *Tefsîru İbnu'l-Arabi*, ty., I.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevazir fî İlmi'l-Vücuh ve'n-Nezair*; tahkik Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed el-Cezerî, *Câmiü'l-Usul min Ehâdîsi'r-Resul*; thk. Abdülkadir Arnaut, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1970.

_____, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.

_____, *Câmiu'l-Usûl;* tercüme ve şerh, S. Kemal Sandıkçı, Muhsin Koçak, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, II.

İbrahim b. Hasen, *Kadiyyetü't-Te'vîl Beyne'l-Gulât ve'l-Mu'tedilîn*, Beyrut 1993.

İnam, Ahmet, "Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Karşılıkları: Tefsir ve Te'vîl", Kur'ân ve dil : dilbilim ve hermenötik sempozyumu (17-18 Mayıs 2001), XV, 2002.

İnam, Ahmet, *Bilimin Binbir Yüzü*, İstanbul: Vadi Yayınları, 1999.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb, *Müfredatu elfazi'l-Kur'an*, tahkik Safvan Adnan Davudi, 3. bs. Dımaşk: Darü'l-Kalem; Beyrut: ed-Darü'ş-Şamiyye, 2002/1423.

_____, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986.

_____, *Mukaddimetu Câmii't-Tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Dâru'd-Da'vet, Kuveyt 1984.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*; *Kur'an'da Allah İnsan ve İslam Düşüncesinde Islah (Modernizm)*; trc. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.

_____, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan: Kur'ani Dünya Görüşü'nün Semantiği*; trc. M. Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

_____, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.

Ja'afar, Muhammed Salleh, "Doğu'ya Yolculuk: İslam Hermeneutiğinin Bir Tarzı Olarak Te'vîl"; trc. Yılmaz, Sabri, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2004, cilt: II, sayı: 2, s. s. 165-174.

Jeanrond, Werner G., *Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi*; trc. Emir Kuşçu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Johnston, David, "20. Yüzyıl Fıkıh Usûlünün Bilgi Kuramı ve Yorum Anlayışında Dönüşüm", trc. Adem Yıgın, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2011, sayı: 17, İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı, s. 105-44.

Kâdı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz İbn Mûsâ İbn İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şîfâ bi Ta'rîfî Hukûki'l-Mustafa (s.a.s.),* (thk. Hüseyin Abdülhamid Nil), Dârü'l-Erkam, Beyrut 1415/1995.

_____, *el-îlma' ila Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyidi's- Sima'* (thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr), Dârü't-Türas, Kahire 1970

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Ru'yetü'l-Bârî),* nşr. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî, Kahire trs. IV.

_____, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Beyrut ty.

_____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1965.

Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, *et-Teysir fî Kavâidi İlmi't-Tefsir*, (thk. İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniv. İlah. Fak. Yayınları, Ankara 1989.

Kahraman, Ferruh, "İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler", Usûl: İslam Araştırmaları, 2007, sayı: 8, s. 139-168.

_____, *Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniv. SBE, Sakarya, 2010.

Kalın, Faiz, "Kur'ân ve Bilim Işığında Rölativiteye Etki Eden Faktörler", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, sayı: 17, s. 179-192.

_____, "Kur'ân ve Evrende Rölativite", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2001, cilt: III, sayı: 2, s. s. 139-147.

Kanık, Cengiz, *Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarlara Orjinal Bir Bakış: Risale-i Nur Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniv. SBE, Diyarbakır, 2010.

Kara, Ömer, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umumiliğinedir İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 1998.

_____, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Rağıb el Isfahani Örneği-*,Van: Bilge Adamlar, 2009.

Karacelil, Süleyman, "Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti", Tarihten günümüze Kur'ân'a yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2010.

_____, "Tefsir Usûlünün Yeterliliği", Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü, 2009, s. 421-440.

_____, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2010.

Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize: Kur'an-ı Kerim'in İlmi ve Edebi Sırları*, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2005.

Karahisârî, Mustafâ b. Şemseddin, *Ahteri Kebir*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, II.

Karagöz, Mustafa, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?" Tartışmasına Tefsir Müktesebatı Çerçevesinde Bir Yaklaşım, Tefsir Nasıl Bir İlimdir?, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010, 2011, s. s. 204-219.

_____, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", Bilimname: Düşünce Platformu, 2004/2, cilt: II, sayı: 5, s. 45-60.

_____, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İçtihad*, 2. bs., İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.

_____, vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, 1c.

Karataş, Ali, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2010, cilt: XV, sayı: 47, s. 161-174.

_____, "Kur'ân'ı Kurân ile Anlama", Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, sayı: 31, s. 177-197.

_____, *Matüridi'nin Te'vîlatü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2010.

Kardavî, Yusuf, "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem", trc. Muhittin Akgül, Diyanet İlmi Dergi, 2002, cilt: XXXVIII, sayı: 3, s. 57-90.

Karmış, Orhan, *Tefsir İlminde Te'vîlin Yeri ve Önemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Tefsir Kürsüsüsü, Ankara, 1975.

Karslı, İbrahim H. "Dini Tecrübenin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamadaki Rolü", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, sayı: 24, s. 93-120.

_____, *Kur'ân Yorumlarında Kadın: Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'ân Yorumlarındaki Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.

Kart, Berfin, *Etikte Nesnellik ve Öznellik Tartışması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2013.

Kasapoğlu Abdurrahman, *Kur'an Psikoloji Atlası*, Malatya: Kendini Bilmek Yayınları, 2010, 1., 2., 3. c.

Kasımî, Muhammed Said Cemaleddin, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*; trc. Sezai Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

_____, *Tefsirü'l-Kasımi: Mehasînü't-Te'vîl*, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.

Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz, *Tefsirü's-Sâfî*; tsh. Hüseyin A'lemi, 2. bs., Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1982/1402.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütubi ve'l-Fünûn*, Dâru'l-Kutubi'l-llmiyye, Beyrut, 1992, I.

Kavlak, Ahmet, *Felsefî Hermeneutik ile Dinî Hermeneutiğin Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniv. SBE., Ankara, 2007.

Kaya, Ayhan, *Kur'ân'da İnfak Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniv. SBE, Sivas, 2009.

Kayhan, Veli, *Kur'ân'ı Tefsirde Usul ve Gerekli İlimler*, Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2007.

Kermî, Hasen Said, *el-Hâdî ilâ Lugati'l-Arap*, I-IV, Dâru Lübnan, 1.bs., Beyrut 1991, I.

Kesler, Muhammed Fatih, "Kur'ân-ı Kerim'in Bütünselliği Üzerine Bir Yöntem Denemesi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 4. 2002, s. 559-72.

_____, *Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği*, Konya: Esra Yayınları, 1996.

Kılıç, Mustafa, "The Required Disciplines For Commentators Of The Qur'ân In The Context Of The Qur'ân Commentaries Of The Turkish Republic Period (1923-2011)", (Yayımlanmamış Tebliğ), European Intensive Programme: Translating God(S): Fluid Religion And Orthodoxy, Constanţa, Romanya, 2012.

Kılıç, Sadık, " 'Varoluşsal Değişim'in Yadsınamazlığı Karşısında 'Varolan'ı da Gözeten 'Diri Yorum'", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2005, cilt: IX, sayı: 23, s. 1-24.

_____, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", İslâmî Araştırmalar, 1996, cilt: IX, sayı: 1-2-3-4, s. 103-114.

_____, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?", Tefsir Nasıl Bir İlimdir?, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010, 2011, s. 58-77.

_____, "Tefsirin Güncelliği, Kur'an'ı Diri Bir Okuyuştur", Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu (22-23 Ekim 1992), 1992, s. 39-47.

_____, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya: Hibaş Yayınları, 1984.

_____, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'ân'ı Anlama Sorunu*, İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1999.

Kılıç, Yavuz, *Nesnellik Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniv. SBE., Ankara, 1997.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", İslâmiyât, c. 3, sayı: 3, Ankara 2000.

Kırca, Celâl, "İslam'a Göre Bilgi Vasıtaları ve Tefsire Olan Etkisi", Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987, sayı: 4, s. 107-124.

_____, "Mâturîdî'nin Tefsir, Te'vîl Anlayışı ve Metodu", Ebû Mansur Semerkandî Matüridî (862-944), 14 Mart 1986 - Kayseri, 1986, s. 51-70.

_____, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'ân'ı Anlama (Sorunlar Yöntemler)*, Marifet Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, İstanbul: Tuğra Neşriyat, t.y.

_____, *İslami Kavramlar*, Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı, 1997.

Kitab'ul-Binai fis-Sarf, (Mecmuat'us-Sarf içinde) İst-t.y.

Koç, Mehmet Akif, "Tefsir Rivâyetlerinin Güvenilirliklerini Belirlemek Amacıyla Herbert Berg Tarafından Geliştirilen "Uyum" (Consistency) Teorisi Üzerine", Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, cilt: XLV, sayı: 2, s. 45-56.

_____, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebi Hatim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: Kitabiyat, 2003.

Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.

Koç, Zafer, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem Arayışları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 2007.

Koçyiğit, Talat, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi, 1974.

Koşum, Adnan, "Akıl (Re'y)-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkhî Boyutları", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2008, sayı: 12, s. 87-98.

_____, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", Usûl: İslâm Araştırmaları, 2006, sayı: 5, s. 5-32.

Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.

Köksal, A. Cüneyt, *Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2007.

Köse, Murtaza, " "Fî Sebîlillâh" Kavramının Zekât Açısından Tahlili", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, sayı: 21, s. 107-134.

Köse, Saffet, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri -Bir Zihniyetin Eleştirisi-", İslâmiyât, II (1999), I.

Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev: Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2008.

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim, *Tefsirü'l-Kummi*; thk. Tayyib el-Musevi el-Cezairi, [y.y.]: Mektebetü'l-Hüda, t.y.

Kurt, Hasan, *İslam İnancına Göre Nifak ve Münafık*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2004.

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'ân*, i'tina ve tsh. Hişam Semîr el-Buhari, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.

Kutluer, İlhan, "İbn Rüşd'te Felsefî Otorite Fikri", Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd, İstanbul, 1998.

_____, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yayıncılık 2001.

Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhim Seyyid, *Fî zılali'l-Kur'ân*, 11. bs. Beyrut: Dârü'ş-Şuruk, 1985.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *Letâifu'l-İşârât: Kuşeyri Tefsiri*; terc. Mehmet Yalar, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012.

Küçük, Hasan, *İslâm'da ve Batı'da Mantık*, İstanbul 1988.

Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlimdeki Yeri*, Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971.

Lyons, John, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*; trc. Ahmet Kocaman, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1983.

Mamiş, Mehmet Emin, *Kur'ân Tekrârlarına İstatistiki Bir Yaklaşım*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniv. SBE, Van, 2007.

Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed es-Semerkandi, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân: el-A'raf-et-Tevbe*, tahkik Ertuğrul Boynukalın; müracaa Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, VI.

_____, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullâh Huleyf, İst. 1979.

_____, *Te'vîlatu Ehli's-Sünne*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat, 1983.

Mennau'l-Kattân, *Mebahis fî Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1981.

Merâgi, Ahmed Mustafa, *Tefsirü'l-Merâgi*, 5. bs. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1974.

Mert, Muhit, "Kelamcıların Tanım Kuramları", Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 81-91.

Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'la, *Tefhimü'l-Kur'ân*; trc. Ahmed Asrar, İstanbul: Bengisu Yayıncılık, 1997.

_____, *Kur'ân'ı Anlamak İçin Temel Prensipler*, trc. M. Söylemez, Adana 1969.

Mir, Mustansir, "The Sûra as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'an Exegesis", in G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds.), Approaches to the Qur'an, London: Routledge 1993.

Molla Fenârî, *Aynü'I-A'yân*, Dersaâdet yay., İstanbul 1325.

Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi Şerhu Camii't-Tirmizi*, Kahire, 1991.

Muhâsibî, Ebu Abdullah Haris b. Esed, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân: akıl ve Kur'ân anlaşılması*, trc. veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yayınları, 2003.

_____, el-*Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*; thk. Hüseyin Kuvvetli, 3. bs. İrbid: Dârü'l-Kindi; Dârü'l-Fikr, 1982.

Mukatil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir, el-Vücuh ve'n-nazair: (Kur'ân'daki çok anlamlı kelimelerin farklı manaları ve benzerleri); haz. Ali Özek, İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.

Munâvî, Abdurraûf, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, Beyrut, ts. I.

Muradov, Alekber, *Elmalılı ve Tabatabai Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 2000.

Mustafa, İbrahim; Zeyyât, Ahmed Hasan; Abdulkadir, Hâmid; Neccâr, Muhammed Ali, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1406/1986.

Mükerrem, Abdu'l-Âl Sâlim, "Kur'an-ı Kerim'in Kur'an-ı Kerim'le Tefsiri", trc. Mücteba Uğur, Diyanet İlmi Dergi, 1973, cilt: XII, sayı: 6, s. 339-353.

Müsaid, Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*; trc. Muhammed Çelik, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, (trc. Mehmed Sofuoğlu), İrfan Yayınevi, İstanbul, 1967.

Müslim, Mustafa, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem: Konulu Tefsire Metodik Bir Yaklaşım*; trc. Salih Özer, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, II.

_____, *Meâni'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Ali Sabunî, Camiatu Ummi'l-Kura, Mekke, 1409, I.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Nesefî Akaidi Tercümesi*, mütercim Arab-zade Abdulvehhab; yayınlayan Osman Karadeniz, y.y., 1999, İzmir: Anadolu matbaacılık.

_____, *Akaid: İslam İnancının Temelleri*, 7. bs. İstanbul: Otağ Yayınları, 1971.

Nevevî, Abdülhak, *Tedricü'l-Edani ila Kıraati Şerhi's-Sa'd ala Tasrifi'z-Zencani*, Salah Bilici Kitabevi, t.y.

Nu'man b. Muhammed, Ebû Hanife İbn Hayyum Nu'man b. Muhammed b. Mansur, *Kitabu İhtilaf-ı Usuli'l-Mezahib*, thk. Mustafa Galib, 3. bs. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.

Okumuş, Mesut, *Gazzâlî'nin Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2000.

Ömer, Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Te'vîl Anlayışı Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2006.

Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa yayıncılık, İstanbul 1998.

Özdeş, Talib, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlâtu Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri, Erciyes Üniv. SBE, 1997.

_____, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

_____, *Cinsiyet Kimliğinin Dini, Kültürel ve Sosyal Boyutunun Kur'ân Perspektifinden Tahlili*, Seyran Yayınları, Sivas, 2000.

_____, "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivâyet ve Dirâyet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar, 2010.

Özel, Mustafa, *Kur'ân ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006.

Özlem, Doğan, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*: sempozyum bildirileri: yeni bir kavrayışa doğru; yay. haz. Bora, Tanıl, Sökmen, Semih, Şahin, Kaya, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

_____, *Bilim Tarih ve Yorum*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1997.

_____, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları: (kavramlar ve tarihleri II)*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006.

Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

Öztürk, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'de Halife Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2006.

Öztürk, Mustafa, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", Bilimname: Düşünce Platformu, 2003/2, cilt: I, sayı: 2, s. 179-197.

_____, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, cilt: VIII, sayı: 2, s. 1-20.

_____, "Mübhematü'l-Kur'ân ve Îmamiyye Şiası", Dini Araştırmalar, c. 3, sayı 8, s. 126-133.

_____, "Sadaka" Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi -Semantik Bir Tahlil Denemesi-, Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 12-13, s. 457-487.

_____, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, cilt: III, sayı: 1, s. 167-200.

_____, "Tefsir Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", İslami Araştırmalar 2001, c.14, Sayı:1, s. 77-88.

_____, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", İslamiyat, sy., 4, 2003, s. 69-84.

_____, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2002.

_____, *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Batınilik ve Batını Te'vîl Geleneği*, Ankara: Avrasya Yayın Reklam Mat., 2003.

_____, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

_____, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine: Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

_____, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.

_____, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Paçacı, Mehmet, "Klasik Tefsir Neydi?", İslâmî İlimler Dergisi, 2007, cilt: II, sayı: 1, Kur'ân Özel Sayısı: 2, s. 7-20.

Pakiş, Ömer, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", M.Ü.İ.F.D., 2002/2, sayı: 23, s. 5-27.

_____, "Zerkeşî'ye Göre Mana, Tefsir ve Te'vîl", Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, cilt: VIII, sayı: 2, s. 315-335.

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*; trc. Ömer Özsoy, Ankara: Bilgi Vakfı, 1995.

Pişgin, Yasin, *Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2008.

Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezili Zemahşerî'ye Eş'ari İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Pürcevadi, Nasrullah, *Gökyüzünde Ayın Görülmesi: İslam Düşüncesinde Allah'ın (cc) Görülmesi Tartışmaları*; trc. Ahmet Çelik, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Püsküllüoğlu, Ali, *Türkçe Sözlük*, İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1995.

Racihi, Abduh, *et- Tatbîgu's Sarfî*, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2004.

Râfiî, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belagatü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Saîd Uryan, Kahire: el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, 1961.

Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Tefsir-i Kebir: Mefatihü'l-Gayb*, ed. Ahmet Hikmet Ünalmış; trc. Suat Yıldırım...[ve öte.],Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.

_____, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Reşîd Rızâ, *Muhammed Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1990.

_____, Muhammed Abduh, M*enar Tefsiri, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim Tefsiru'l-Menar*, trc. Mehmet Erdoğan...[ve öte.], yayına haz. Fikret Başar, Hamza Türkmen, İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.

Rickman H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, trc. Mehmet Dağ, Samsun, etüt yay., 2000.

Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: an Essay on İnterpretation*; translated by Denis Savage. New Haven: Yale University, 1970.

_____, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*.; translated by Kathlen Blamey, John B. Thompson,London: The Athlone Press, 1991.

_____, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*; trc. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.

_____, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*; trc. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Robinson, Neal, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SCM Press, London, 1996.

Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, (trc. Lami Güngören), İstanbul: Ufuk Kitapları 2004.

Rothacker, Erich, *Tarihselcilik Sorunu; Tinbilimlerinde Dogmatik Düşünme Formu ve Tarihselcilik Sorunu*; trc. Özlem, Doğan, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

Sa'lebî, İbrâhim Nisaburî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân (Tefsirü's-Sa'lebi)*; tahkik Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, I.

Salih, Subhi, *Hadîs Îlimleri ve Hadîs Istılahları*, (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1971.

_____, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 5. bs. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, t.y.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefasir: Tefsirlerin Özü*; trc. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992

Sadr, Muhammed Bagır, *Kur'ân Okulu*; trc. Mehmed Yolcu, 2. bs. Ankara: Fecr Yayınevi, 1995.

Salim, İbrâhim b. Hasan, *Kazıyyetü't-te'vîl fi'l-Kur'âni'l-Kerim Beyne'l-Gulat ve'l-Mu'tedilin*, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993, I.

Salim, Muhammed İbrâhim Muhammed, *Acâibü'l-İrfan fî Tefsiri İcazi'l-Beyân fî't-Terceme ani'l-Kur'ân li-Muhyiddin b. Arabi*, Kahire: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1999.

San'ânî, *Abdürrezzâk el-Musannef*, Beyrut 1970-72, XI.

Seber, Abdulkerim, "Konulu Tefsir Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri", Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi [DÜİFD], 2009, sayı: 30, s. 139-172.

Seber, Abdulkerim, "Muasır Şii Alimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şii Kur'ân Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler", Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt: XVI, sayı: 2, s. 767-792.

Semerkandî, Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Tefsirü's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlu's-Serahsî*, tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, t.y.

Serinsu, Ahmet Nedim, *İslam Dininin Temel Kaynakları*, Eskişehir: A.Ö. F. Yayınları, 1999.

_____, *Kur'an ve Bağlam*, İstanbul: Şule Yayınları, 2008.

_____, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi, *el-Lüma'*; thk. Taha Abdülbaki Surur, y.y., Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.

Sıddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci, *Fethü'l-beyân fî makasıdi'l-Kur'ân*; göz.geç. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.

_____, *Ebcedü'l-'Ulûm*, Beyrut, 1978.

Sinanoğlu, Mustafa, "Teklif", DİA, XXXX, s. 385-7.

Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Soyalan, Mehmet Yaşar, *Vahiy Savunması: Kur'ân Dışı Vahyin İmkânsızlığı*, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

Soysaldı, H. Mehmet, *Kur'ân'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2001.

_____, *Nüzülünden günümüze Kur'ân ve Tefsir*, Ankara: Fecr Yayınları, 2001.

Sönmez, Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî", Dinî Araştırmalar, 2003, cilt: V, sayı: 15, s. 5-28.

Süyûtî, Ebu'1-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1993.

_____, *el- İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır, 1317, II.

_____, *Tenâsük'üd-Dürer fî Tenâsübi's- Suver*, Beyrut, ty., I.

Sülün, Murat, "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?", Tefsir Nasıl Bir İlimdir?, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010, 2011, s. 11-37.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-Fıkh*; trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990.

Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *Cimaü'l-İlm*; thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Şahin, Davut, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2009.

Şahinoğlu, M. Nazif, "Te'vîl", İA. M. E. Basımevi İstanbul, 1979, XII/I.

Şa'rânî, Ebü'l-Mevahib Abdülvehhâb, *el-Yevâkıt vel-Cevâhir fî Beyâni Akaidi'l-Kebâir el-Kibritü'l-Ahmer fî Beyâni Ulumi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, y.y., 1305, Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye.

Şâtıbî, Ebü İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.

_____, *El-Î'tisâm*, Beyrut, t.y., I.

Şeltût, Mahmûd, *Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Mısır, 1946.

Şen, Ayşegül, *Kuran-ı Kerimde Tekrarlar, Yeminler ve Mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE., Ankara, 2006.

Şen, Mustafa, *Kur'ân'da Zenginlik ve Fakirlik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniv. SBE, Konya, 2008.

Şentürk, Mustafa, *Hikmet, Soru ve Cevaplarla Zekat*, İstanbul: Rehber Yayınları, 2006.

_____, *Kur'ân'ın Sünni ve Şii Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresi Örneği-*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir*, thk. Abdurrahman Umeyra, 2. bs. Mansûre: Dârü'l-Vefa, 1997.

Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, Konya, 1995.

_____, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul, 1997.

_____, "İnsanın Halifeliği", Bilgi ve Hikmet, güz, 1995, sayı: 12, s. 110-6.

Şinkitî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr Cekeni, *Edvaü'l-Beyân fî İzahi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Riyad: el-Matabiu el-Ehliyye, 1983.

Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerim: es-Siracü'l-Münir*; harace ehâdîse ve allake aleyh Ahmed İzzu İnaye Dımaşki, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004/1425. II.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1995.

Tabresî, Ebû Ali el-Fadl b, el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Tahran, ty., I.

Tan, Oğuzhan, *İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Doğru Yorumun Olabilirliği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2000.

Taslaman, Caner, "İzâfiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi", M.Ü.İ.F.D., 2007/2, sayı: 33, s. 5-20.

Taşkın, Ali, "Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar", C.Ü.İ.F. Dergisi, c:VII/1, 2003, Sivas, s. 199-209.

Tatar, Burhanettin, "Ayrımların Eşiğinde Anlama", Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler), 02-06 Ekim 2002, 2004.

_____, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti- Gadamer Versus Hirsch-*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

_____, *Hermenötik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Taylan, Necip, "Bilgi", DİA, VI, İstanbul, 1992, s. 157-161.

Tayyar, Müsaid, et-*Tefsîru bi'l-Me'sûr Nakdun li'l-Mustalah ve Ta'sil*, http://www.quranway.net/index.aspx?function=Item&id=18&lang.

_____, *Mefhumu't-Tefsir ve'-t-Te'vîli ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l Müfessir*, Dâru İbnu'l-Cevzî, II. baskı, Suudiyye, 1427.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhü'l-Akaid*; haz. Süleyman Uludağ, 2. bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

_____, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefi*, [y.y. : y.y.], 1294, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Keşşâfu Istılahati'l-Fünun*; thk. Lütfi Abdülbedi'; trc. Abdünnaim Muhammed Hasaneyn; racea Emin Huli, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1963.

Tekin, Vedat, *Zerkeşî'nin El-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ânında Anlama ve Yorum*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, Erciyes Üniv. SBE, 2007.

Tekiner, Aziz, *Kur'ân'da İnfak*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2006.

Temel, Nihat, *Kur'ân'da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2001.

Temizer, Aydın, *Bir Üslûb Özelliği Olarak Kurân'da De ki Hitâbı*,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2010.

Temizkan, Abdullah*, Râğıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE Ankara, 2008.

Togan, Zeki Velidi, "Dinî ve Gayr-ı Dinî Rivâyetler", Dârü'l-Funûn İlâhiyât Fakültesi Mecmûası, Sayı: 4, s. 132-210.

Tokatlı, Atilla, *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi*, İstanbul: May Yayınları, 1979.

Topaloğlu, Aydın, *Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı*, M.Ü.İ.F.D., 2004/2, sayı: 27, s. 105-119.

Topuz, Akif, *Sorunsallığı Açısından Kur'ân Tasavvurları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv.. SBE, Kayseri, 2013.

Torrey, Charles C., *The Jewish Foundation of the Qur'an*, New York: Jewish Institute of Religion Pres, 1933.

Tûfi, Süleyman b. Abdülkavi, *el-İksir fî İlmi't-Tefsir*, Kahire 1977.

Tuncer, Faruk, *Kur'ân Bütünlüğü Açısından Sûrelerin Baş Tarafı ile Sonu Arasındaki Münasebet*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2000.

_____, *Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yayınları, İstanbul 2003.

Turgay, Nurettin, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", Bilimname: Düşünce Platformu, 2008/1, cilt: VI, sayı: 14, s. 45-48.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.

Türcan, Saliha, *Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü İbn Kesir (Ö.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2011.

Türkçe Sözlük, haz.; Şükrü Haluk Akalın...ve öte., 11. bs., Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.

Türkçe Sözlük: Örnekleriyle, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996, 4. c.

Türkmen, Mutlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Brk', 'Sbh've 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv., SBE, Ankara, 2007.

Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2002.

Ulu, Arif, "Re'y Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2007, cilt: XI, sayı: 31, s. 125-140.

Ulûmü'l-Kur'ân inde'l-Müfessirin, Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, III.

Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (trc. Kemal Atakay) Can Yayınları, İstanbul 1996.

Ustaosmanoğlu, Mahmud, *Rûhu'l-Furkân Tefsiri*, İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2011.

Uyar, Ahmet, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri)", Bilimname: Düşünce Platformu, 2004/2, cilt: II, sayı: 5, s. 29-44.

Ülgen, Emrullah, *İ'râbü'l-Kur'ân'ın Tefsirdeki Yeri ve Önemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2012.

Ünal, Mehmet; "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia' nın Buna Bakışı", Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 2011, cilt: VIII, sayı: 3, s. 77-114.

Üner, Aslı, *Sosyal Bilimlerde Nesnellik Sorunu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniv. SBE, Denizli, 2011.

Ünsal, Hadiye, *Tefsirde Heterodoksi Kâdiyânîlik ve Kur'ân*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Ünver, Mustafa, "Siyakın Hegemonik Duruşuna Taberî Düzeltmesi", Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, 11-13 Haziran 2010, 2010, s. 57-80.

Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996.

Vâfî, Ali Abdulvâhid, *Fıkhu'l-luga*, Kahire; Mektebetu Nahdati Mısr, 1393/1973.

Varlik, Selami, *Herméneutique Coranique et Objectivité du Sens: la Critique Philosophique de Fazlur Rahman Dans la Turquie Contemporaine*, Paris, EHESS, 2012.

Vedud-Muhsin, Âmine, *Kur'ân ve Kadın*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Velayeti, Kerîm, "Resûl-İ Ekrem Zamanında Kur'ân'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", İslâmî Araştırmalar Dergisi. Cilt: 18. Sayı: 3, 2005, Sayfa: 237-249.

Wachterhauser, Brice R., "Anlamada Tarih ve Dil", İnsan Bilimlerine Prolegomena, der. ve trc. Hüsamettin Arslan), Paradigma, İstanbul, 2002.

Welch, Alford T. "Sura", *The Encyclopaedia of Islam: new edition: prepared by a number of leading orientalists*, Leiden: E. J. Brill, 1997, IX.

Yakıt, İsmail, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 2. bs. İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi, 1992.

Yavuz, Yunus Vehbi, *İslamda Zekat Müessesesi: (Zekatın Önemi, Nisabı, Verileceği Yerler, Devlete Verilmesi,) (tamamlayıcı bilgiler)*, 2. bs. İstanbul: Türdav, 1975.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Cedel", DİA; 1993, VII, s. 208-10.

_____, "Müteşâbih", DİA, İstanbul, 2006, XXXI, s.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1935. 1. c.

Yeni Tarama Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1983.

Yeniçeri, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim'de Heva Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniv. SBE, 2007.

Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Malatya, Kubbealtı Yayıncılık, 2001.

_____, *Sözün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*, Ankara, İlâhiyât, 2007.

Yıgın, Adem, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2013.

Yıldırım, Kadri, *Sistematik Sarf Bilgisi*, Form Ofset, Diyarbakır, 2004.

Yıldırım, Suat, "Kur'ân'ın Sûrelerindeki Eşsiz Âhenk", Yeni Ümit Der., sy., 60, Haziran 2003.

_____, *Kur'an'a Bakışlar*, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.

_____, *Oryantalistlerin Yanılgıları*; haz. Faruk Tuncer, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.

_____, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006-7, 1., 2. c.

Yıldız, Sakıb, "Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, sayı: 7, s. 64.

_____, "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet II", Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi], 1985, cilt: XXI, sayı: 2, s. 35-40.

Yılmaz, Hasan, *Kur'ân Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. SBE, Erzurum, 2003.

_____, "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var Mı? -Genel Bir Bakış-", Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, sayı: 26, s. 186-201.

Yılmaz, Mehmet Faik, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", Kur'ân ve dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu (17-18 Mayıs 2001), XV, 542 s. 2002, s. 59-73.

_____, *Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.

Yılmaz/Duman, Sibel, *Zekât Verilecek Kimseler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, Erciyes Üniv. SBE, 2010.

Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği: Hitap-Muhatap Bağlamında Hermenötik Bir Çözümleme", Kur'an ve dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu (17-18 Mayıs 2001). XV, 542 s. 2002, s. 125-186.

Yüce, Mustafa, *Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Bilgi Teorisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. SBE., Ankara, 2007.

Zakzuk, Mahmud Hamdi, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*; trc. Abdülaziz Hatip, İzmir: Işık Yayınları, 1993.

Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Mısır, 1306.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Huseyin, *et-Tefsîr ve'l- Mufessirûn*, Beyrut 1987.

Zehrani, Ahmed b. Abdullah; *Konulu Tefsir*; trc. M. Fatih Kesler, Van, y.y., 1995.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Dâru'l Sâdır, Beyrut. 1979.

_____, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmıdı't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvili fî Vucûhi't- Te'vîl*, Mısır, 1354.

Zencanî, İbrahim, *İzzi*, (Mecmuatu's Sarf içerisinde), İstanbul: Eser Neşriyat.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, t.y. II.

Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, 3. bs. Beyrut, 1990.

Zülaloğlu, Fevzi, T*emel Kaynağımız Kur'ân: Kur'an Tek Kaynak mı, Temel Kaynak mı?*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. bs. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1362/1943.