

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR) ANABİLİM DALI

KUR'AN TEFSİRİNDE BAĞLAMSALCI YAKLAŞIM:
NASR HÂMİD EBÛ ZEYD ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

H.Yusuf Yılmazoğlu

Ankara-2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR) ANABİLİM DALI

KUR'AN TEFSİRİNDE BAĞLAMSALCI YAKLAŞIM:
NASR HÂMİD EBÛ ZEYD ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

H.Yusuf Yılmazoğlu

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Paçacı

Ankara-2006

ÖN SÖZ

Bu çalışma, çağdaş Müslümanların Kur'an'ı anlama ve yorumlama sorunu çerçevesinde yeni bir metod önerisiyle yapılan araştırmalar neticesinde ortaya çıkan ve ulûmu'l Kur'an'ı eleştiri noktasında da özgün bir eser ortaya koyan Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Kur'an'ı tefsir metodu hakkında olacaktır. Araştırma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusuyla ilgili temel veriler ışığı altında amaç, önem ve yöntem hakkında bilgiler sunulmuştur.

Araştırmada incelenen Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve tefsir metodu olan 'bağlamsalcılık' metodunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle araştırmacının hayatı ve eserleri birinci bölümde ele alınmıştır. İkinci bölümde bu metodun ortaya çıkmasındaki tarihsel gelişimi ve Ebû Zeyd'in katkısı ve uygulamadaki farklılıkları ele alınmıştır. Üçüncü ve son bölümümüzde de Ebû Zeyd'in Kur'an ilimleri konusundaki düşünceleri ve selef âlimlerinin eleştirilerini, 'nâsih-mensûh', 'Mekkî-Medenî', 'esbâb-ı nüzûl' ve 'münasebet' konu başlıkları altında inceledik. Bunlara ilaveten araştırmacıya yöneltilen eleştirileri ve bizim değerlendirmelerimizi de konular içinde vermeye çalıştık.

Son olarak bu çalışmanın hazırlanması esnasında kıymetli vakitlerinden feragat edip çalışmamı sabırla denetleyen danışman hocam Prof. Dr. Mehmet PAÇACI'ya, yurt dışına gidinceye kadar danışmanlığımı üstlenen, bu konuyu çalışmama vesile olan ve çalışmam sırasında yönlendirme ve desteklerinden dolayı Prof. Dr. Ömer ÖZSOY'a, kütüphanesini cömertçe kullanımına sunan Ar. Gör. Esra GÖZELER'e, çalışmamın her safhasında sonsuz destek ve yardımlarından dolayı

eşim Nurten YILMAZOĞLU ve yardımları dolayısıyla da kardeşim Rabia YILMAZOĞLU'na teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

H. Yusuf YILMAZOĞLU

Ankara 2006

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	V1

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI	3
III. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	5
IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	7

BİRİNCİ BÖLÜM

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Nasr Hâmîd Ebû Zeyd'in Hayatı	9
1.2. Nasr Hâmîd Ebû Zeyd'in Eserleri	13

İKİNCİ BÖLÜM

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'İN TEFSİR METODU

2.1. Çağdaş Müslümanların Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Problemi.....	18
2.2. Emin El-Hûlî ve Edebi Tefsir Anlayışı	23
2.2.1. Edebî Tefsir Metodunun Uygulanışı	24
2.2.1.1. Kur'an'ın Etrafında Yapılan Araştırma	24

2.2.1.1.1. Kur'an'a Yakın Araştırma	24
2.2.1.1.2. Kur'an'a Uzak Araştırma	25
2.2.1.2. Kur'an'ın İçinde Yapılacak Araştırma	25
2.2.1.2.1. Kelimelerin İncelenmesi	25
2.2.1.2.2. Terkiplerin İncelenmesi	26
2.3. Ebû Zeyd ve Edebi Yöntem	26

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NASR HAMİD EBÛ ZEYD'İN EDEBİ TEFSİR METODUNU UYGULAYIŞI

3.1.Mekki-Medeni	34
3.1.1. Mekki-Medeni Ayırımına İlişkin Kriterler	34
3.1.2. Üslup Kriteri	37
3.1.3.Rivayetler Arasını Uzlaştırma Yöntemi	39
3.1.4. Aynı Metnin Tekrar İndiği Varsayımı	41
3.1.5. Metin-Hüküm Ayırımı	43
3.2.Esbâb-ı Nüzûl	45
3.2.1.Kur'an'ın Peyderpey İnişinin Sebebi	45
3.2.2.Kur'an'ın Peyderpey İniş Keyfiyeti	47
3.2.3.Lafzın Umumiliği ve Sebebin Hususiliği Durumunda Anlam	48
3.2.4.Nüzul Sebeplerinin Belirlenmesi	50
3.2.5.Ayetin Tekrar İnmesi ve Aynı Sebebe Bağlı Olarak Birden Çok Ayet İnmesi	52
3.3.Nâsîh-Mensûh	53

3.3.1.Nesh Kavramı	54
3.3.2. Neshin İşlevi	54
3.3.3. Neshin Çeşitleri	56
3.3.4.Tilavet-Hüküm Ayırımı	56
3.3.5. Nesh ve Kur'an'ın Ezeliliği	57
3.4. Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet	59
3.4.1. Ayetler Arasındaki Münasebet	62
3.4.2. Sureler Arasındaki Münasebet	65
SONUÇ	78
KAYNAKÇA	80
ÖZET	84
ABSTRACT	85

KISALTMALAR

<i>a.e.</i>	: aynı eser
<i>a.g.e.</i>	: adı geçen eser
<i>a.g.m.</i>	: adı geçen makale
<i>a.mlf.</i>	: aynı müellif
Bkz.	: bakınız
Çev.	: çeviren
Ed.	: editör
Haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Krş.	: karşılaştırınız
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
sad.	: sadeleştiren
tah.	: tahkik
trz.	: tarihsiz
vd.	: ve devamı
y.y.	: baskı yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırmanın konusu, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve onun tefsir metodu olarak uyguladığını ifade ettiği ‘edebi tefsir yöntemi’ ya da başka bir ifadeyle ‘bağlamsalcı tefsir anlayışı’dır. ‘Edebi tefsir/inceleme’ olarak isimlendirilen bu yöntem, Kur’an’ı, bir ‘edebi metin’ olarak algılamakta ve edebi metinlerin ortaya çıktıkları tarihsel ve kültürel şartlar doğrultusunda okunması ve yorumlanması gerektiği düşüncesinden hareketle de onları ‘tarihsel’ bir okumaya tabi tutmaktadır.

“Bu yöntem hakkında, “Kur’an ifadelerinin tarihsel bağlamlardan hareketle, nassın delaletinin tespitine çalışması hasebiyle **“bağlamcı”** nitelimesinde bulunmak mümkündür.”¹

Biz de genelde bu metodun, özelde de Ebû Zeyd’in Kur’an’ı anlama ve yorumlama noktasında metin içi ve dışı özellikleri itibariyle bağlamı önceleyen ve aşırı değer atfeden yaklaşımları dolayısıyla çalışmamızda ve tezimizin isimlendirilmesinde **‘bağlamsalcı yaklaşım’** ifadesini kullanmayı tercih ettik.

Edebi okuma yöntemi, yeni bir yöntem olmadığı gibi, dinî metinlere dışarıdan zorla tatbik edilen bir yöntem de değildir. Gerçek olan şu ki, dinî metinler, öncelikle edebi metinlerdir; çünkü bu metinler, muhatap üzerindeki etkilerini, büyük ölçüde üslûp öğeleri ile şiirsel ya da anlatsal nitelikli dilsel form çerçevesinde icra ederler.

Bu yöntemi Kur’an’ın, her türlü ideolojinin ötesinde ve objektif olarak anlaşılmasını mümkün kılacak “tek yöntem” olarak algılayan Ebû Zeyd ², onun, Kur’an’ın edebi dile ve üsluba sahip bir kitap olma hasebiyle yeni bir yöntem olmadığını da belirtmiştir.³

Kur’an’ın mesajı, sosyal ve tarihsel olan alıcıya, sosyal ve tarihsel bir dille sunulmuş olduğuna göre, bu mesajın anlaşılması ve çözümlenmesi için beşere ait yöntemlerin dışında bir yöntemden söz etmek olası değildir.

¹ Maşalı ,Mehmet Emin, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Cağfer Karadaş, Arasta Yay., Bursa 2003, s.189.

² Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 31

³ a.e., s.10

Ebû Zeyd, bu yöntemle günümüz Müslümanlarının karşılaştıkları meselelere nesnel çözümler bulabileceklerini ifade etmiş ve bunun yapılabilmesi için de öncelikle usulden hareket edilmesinin gereğine inanarak Kur'an ilimlerini eleştirmiştir. Biz de bu çalışmamızda bu yöndeki görüş ve eleştirilerini ve bunların çağdaş Müslümanlar için ne ifade ettiği konusunu ortaya koymaya çalışacağız.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Tefsir alanında ve Kur'an üzerine yapılan bütün çalışmaların amacı, Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Kur'an'ı doğru anlamak Müslüman birey için çok büyük önem arz eder; çünkü hayatına bu esaslarla devam etmek onun için var oluşunun gereğidir.

Bu araştırmayla, tıkanan İslami düşüncenin günlük hayatta Müslümanların ihtiyaçlarına gerekli derecede cevap veremediğini ifade eden çağdaş bir araştırmacının fikirleri aktarılmaya çalışılacaktır. Onun selef âlimlerine eleştirilerine yer verdiğimiz ölçüde, ona karşı çağdaşlarının eleştirilerini de aktarmaya çalışacağız. Tüm bu fikirlerin isabet etmeleri beklenemese de, konuya ilgili olan kişilere bu çerçevede yeni ufuklar açmasını sağlayabileceği de söylenebilir.

Günümüz Müslümanları Kur'an'ı anlama noktasında metnin indirilmesinden uzaklaştıkları nispetçe daha fazla zorluklarla karşılaşabilmekteler. Çünkü Kur'an hitabı karşısındaki ilk nesil olan sahabenin ayrıcalıklı bir yeri vardır. Onların Kur'an'ı anlamaları için, hitabın kendilerine ulaşması yeterli idi. Kur'an vahyinin, inananıyla inanmayanıyla ilk nesli can damarından yakalayabilmiş olması, onun hitabını muhatapları açısından 'güncel bir sesleniş' kılan nitelikleri sayesinde mümkün olmuştur. Kuşkusuz Kur'an, bütün Müslüman nesiller üzerinde kurucu bir etkiye sahip olagelmiştir ve Müslüman toplumlar da dâhil olmak üzere, insanoğlunun yeryüzüne kapandığı var oluşunda ve yaşantısında aşkın olanın yerini günden güne daralttığı çağdaş dönemde bile Kur'an bu etkisini belli ölçüde de olsa sürdürmektedir. Ancak, onun ilk nesil üzerinde bıraktığı tesir ve icra ettiği dönüştürücü rol, sonraki hiçbir nesil üzerinde bir daha aynı ölçüde gerçekleşmemiştir.

Kur'an'ın ilk nesil üzerindeki tesir ve dönüştürücü rolün sonraki nesiller üzerinde ortaya çıkmamış/çıkamamış olması 'anlama' ya da 'yorumlama' problemi olarak da ele alınabilir. Müslüman kimliğini taşıyan bireyler çağdaş dünyada karşılaştıkları olaylar ya da problemler karşısında, düşünce ve davranışlarını oluşturabilmek için Kur'an'a yönelmişlerdir. Farkında olarak ya da

olmayarak içinde buldukları tarihsellik ilk neslin Kur'an'dan anladığı mesajı elde etmelerine engel olmuştur.

Tabii bu noktaya gelmeden önce Müslümanların modern çağa özgü yeni ihtiyaçlarla paralellik arz eden bir Kur'an telâkkisi ortaya koyması gerekir.

Yeni bir Kur'an telakkisi ortaya koymaya çalışan Ebû Zeyd'in ortaya koyduğu fikirler tartışılabilir, fakat hiçbir yeni fikir de, sırf yeni olduğu için de görmemezlikten gelinmemelidir.

III. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Kur'an üzerinde yapılan çalışmalarda hedef, ilk muhatapların anladıklarını bugün de aynı şekilde anlamaktır. Fakat bugün ile yedinci asır arasındaki tarihsel ve sosyal şartlar arasındaki farklılık bunu çok zorlaştırmaktadır. Ayrıca bugünün okuyucusunun düşünceleri, tasavvurları, tarihsel birikimi, toplumsal yapı içindeki konumu ve ideolojisi, doğru anlamayı daha da zorlaştırmaktadır. İşte bu nokta da doğru anlamayı sağlayacak yöntem arayışı ortaya çıkmaktadır. Ve günümüzde Ebû Zeyd'in uygulamaya çalıştığı edebi/bağlamsalci yaklaşım olarak isimlendirilen, dikkat çeken yöntemi, haliyle daha da önem arz etmektedir.

Bu yöntemi Kur'an'ın, her türlü ideolojinin ötesinde ve objektif olarak anlaşılmasını mümkün kılacak "tek yöntem" olarak algılayan Ebû Zeyd,⁴ onun, Kur'an'ın edebi dile ve üsluba sahip bir kitap olma hasebiyle yeni bir yöntem olmadığını da belirtmiştir.⁵

"Edebi tefsir yöntemi, gerek kültürel kökleri ile gerekse okuma ve çözümleme yöntemlerindeki baş döndürücü (çağdaş) gelişme ile irtibatlı bir yöntem olması hasebiyle, dinî metni, asrımızda tanık olduğumuz siyasi, iktisadî, bilimsel ya da felsefî içerikli ideolojik manipülasyonlarından koruma gücüne sahiptir."⁶

Bu yöntem en azından araştırmacıya anlam ve delaletin üretilmesiyle birbiriyle etkileşim içinde bulunan üç bağlamsal düzeyi ayırt etme imkânı tanır.

Bunlardan ilki, tarihsel bağlama ait düzeylerdir. Nitekim söz konusu bağlamsal okumadan ortaya çıkan tarihsel anlam da bu düzeyle irtibatlıdır.

İkinci düzey, okuyucunun ya da çağdaş araştırmacının içinde bulunduğu bağlamdır. Bu, 'tarihsel anlam' ile 'okuma bağlamı'nın karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olan 'çağdaş anlam'ı üreten düzeydir.

İkinci düzey bir üçüncü düzeye intikal eder ki, o da önceki iki düzeyin ortak faaliyetinin ürünü olan ve araştırmacının kendi konumuna yönelik eleştirel bilinci ile ön yargılarına yönelik eleştirel idraki çerçevesinde önceki iki düzeyden sudur eden 'anlam' düzeyidir.

⁴ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 31

⁵ *a.e.*, s. 10

⁶ *a.e.*, s. 22.

Araştırmayı, ön yargılarına, faaliyette bulunma ve etkisini icra etme imkânı tanımaktan koruyacak olan da, işte bu eleştirel bilinçtir. Keza, ‘çağdaş anlam’ı, kendisiyle çelişen ‘tarihsel anlam’a dayatmak suretiyle, zorlama bir şekilde şimdiden hareketle geçmişe yönelik maksatlı, anlamsal ‘eksiltme’ yahut ‘tahriflerden’ de araştırmacıyı bu bilinç korur.⁷

⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.22.

IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamız tabiatı gereği belli bir çalışma metodunu dikte eder. Konu belli eserler üzerinde bir tür alan çalışmasına dayanmaktadır. Bu yüzden temel metodumuzun deskriptif bir yapısı olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle edebi yöntem ve bağlamcı yaklaşım olarak dikkatimizi çeken konu etrafındaki kaynak taramasından sonra Ebû Zeyd'in bu yaklaşıma bakış açısını yansıtabilmek için, onun eserleri etrafında bir seyir takip ettik. Tabii bu arada onu bu noktaya getiren tarihi serüveninin de fikirlerini anlamada etkili olacağını düşünerek hayatıyla ilgili bir bölüm oluşturabilmek için, hakkında yapılmış çalışmaların yanı sıra, hayatını anlatan röportaj yöntemiyle ortaya konulan biyografik eserden de faydalandık. Bunun yanı sıra tüm eserlerinin merkezinde duran, hatta kendi ve onun hakkında yazanların nitelemesiyle birincil, diğer çalışmaları ise ikincil olarak isimlendirilen, kendi alanında ilk defa Kur'an ilimlerini tamamı itibarıyla eleştiri konusu yapan – ki buna ilk olarak isminden başlar- eseri 'İlahi Hitabın Tabiatı' ismiyle çevrilen '*Mefhûmu'n-nass : dirâse fi ulûmi'l –Kur'an*', en çok üzerinde durduğumuz eser oldu. Üçüncü eseri olan bu kitap, bir bütün olarak Kur'an ilimlerini eleştiri konusu yapar. Ebû Zeyd'in çalışmasının belki de en özgün yanı da budur. Zira ulûmu'l – Kur'an olarak isimlendirilen geleneksel ilmî uğraş alanlarının her biri üzerine eski ve yeni bir sürü eleştiri yöneltmiştir. Ancak, doğrudan ulûmu'l-Kur'an'a yönelik bir eleştiri, en azından İslam dünyasında yenidir. "Çalışmasında metin-nass kavramını ele almış ve onun muhtelif yönlerini müzakere etmiştir. Geleneğe yönelik bilimsel bir zihniyetin geliştirilmesi bağlamında yapılması gereken ilk işin geleneğin ana eksenini teşkil eden ve onun kaynağı olan dinî nassların ele alınmasının gerekli olduğu düşüncesinden hareketle kaleme aldığı bu çalışmada Ebû Zeyd, ilahi hitabı sağlıklı bir zemine oturtma ve onun yapısını iyi belirleme üzerine odaklanmıştır. Zira çalışmasında, bir taraftan ilahi hitabın tabiatının ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışırken diğer taraftan geçmişte olsun günümüzde olsun dinî söylemin Kur'an telakkisindeki yanlışlarını tespitte çalışmıştır."⁸

⁸ Maşalı, *a.g.e.*, s.173

Bunun haricinde bu kitabı ve diğer eserlerini incelemek ve eleştirmek için yapılmış çalışmalar da taranarak uygun gördüğümüz ölçüde çalışmaya dâhil edilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. 1. NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'İN HAYATI

10 Temmuz 1943 yılında Mısır'da; Tanta kasabasının Kuhâfe köyünde dünyaya gelmiştir.⁹ Dört yaşından itibaren köyündeki “kuttâb” adı verilen kursta okuma yazma ve Kur'an ezberleme dersleri almaya başlamıştır.¹⁰ Sekiz yaşında hafızlığını tamamlamıştır ve köyünün çocuklarınca “Şeyh Nasr” diye adlandırılmıştır.¹¹ Ebû Zeyd resmi ilkokulların öğrencisi kabul etme yaşını aştığı için, Tanta'da özel eğitim veren Âbidiyye Medresesine kaydolmuştur.¹² 1956 yılında temel eğitimini bitirdikten sonra Tefîkiyye Ortaokuluna başlamıştır.¹³ Ortaokuldan sonra kendisine yüksek tahsilin yolunu açacak olan- sınavlarında da başarılı olduğu- düz liseye devam etmek istemiştir. Fakat bir meslek sahibi olmasını arzulayan babasının isteği üzerine, sanat meslek lisesinin demir işletmesi bölümüne kaydolmak zorunda kalmıştır.¹⁴ Sanat lisesine başlamasından kısa bir süre sonra da, 14 yaşında babasını kaybetmiştir¹⁵ ve ailesine destek olmak için çalışmak zorunda kalmıştır. 1960 yılında sanat meslek okulunun telsiz bölümünü bitiren Ebû Zeyd Kahire'de İçişleri Bakanlığı'nın polis telsizi servisinde işe başlamıştır. On iki yıl burada çalışmış ve bu zaman içinde tüm Mısır'ı dolaşma fırsatı bulmuştur.¹⁶

Ebû Zeyd'in edebî kritisizme olan ilgisi, 1964 yılında bir dergide yazdığı yazılarla ortaya çıkmıştır. Çocukluk ve gençlik yıllarında ‘İhvan-ı Müslimîn’ hareketi içerisinde yer almış¹⁷ olan Ebû Zeyd 1960'lı yıllarda Mısır'da baskın olan sosyalizm ve devrimden etkilenmiş, ilk yazılarında tam olarak ifade etmese de İhvan-ı Müslimîn'i eleştirmeye başlamıştır.

⁹ Kermani, Navid, *İslam'la Bir Yaşam Nasr Hamid Ebû Zeyd*, çev. Celadet Moralıgil, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s.7-8.

¹⁰ a.e. s.13.

¹¹ a.e. s.25.

¹² a.e. s.28.

¹³ a.e. s.33.

¹⁴ a.e. s.36.

¹⁵ a.e. s.37.

¹⁶ a.e. s.38.

¹⁷ Maşalı, a.g.e., s.171

Onu hiç terk etmeyen üniversite hayalini gerçekleştirmek için 1967 yılında akşam okuluna başlamış ve liseyi dışardan bitirmiştir.¹⁸ 1968 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünü kazanmış ve 1972 yılında da mezun olmuştur. Aynı yıl buraya asistan olarak atanmıştır. Bölüm, hem mastur hem de doktora tezinde ana saha olarak İslamî ilimleri çalışmalarını gerekli gördüğü için ilgisini dilbilimsel ve edebî kriticizmden İslamî ilimlere, özellikle Kur'anî ilimlere yöneltmiştir. Ebû Zeyd 1975 yılında Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde iki yıllık bir eğitim için Ford Vakfı bursu kazanmıştır.¹⁹ İki yıl sonra ise Kahire Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünden yüksek lisans derecesini alarak mezun olmuştur.

1978-79 yıllarında Pennsylvania Üniversitesinde araştırmalarda bulunmuştur. Bu dönemde Ebû Zeyd, batı hermeneutiği ile daha yakından ilgilenme fırsatı bulmuştur. Ebû Zeyd, 1981 yılında yine aynı bölümden en yüksek dereceyi alarak Arap ve İslam ilimleri doktoru unvanı almıştır. 1985-89 yılları arasında Japonya'nın Osaka Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak dersler vermiştir. 1987'de Doçent, 1995'de de Profesör olmuştur.

1982 yılında Abdülaziz el-Ehvanî insan bilimleri ödülüne layık görülen Ebû Zeyd, 1993'te Tunus Devlet Başkanı tarafından yararlılık nişanı ile ödüllendirilmiştir.²⁰ 1995 yılında ise, hakkında mürted hükmü verilmesi ve eşinden zorla boşandırılmasının²¹ ardından Leiden Üniversitesi'nin misafir öğretim üyesi olma davetini kabul etmiştir. Halen çalışmalarını Hollanda'da sürdürmektedir.²²

Burada tekfir suçlaması ve Hollanda'ya gitme sürecinden bahsetmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Her şey Kahire Üniversitesi'ne profesörlük başvurusuyla başlamıştır. Ebû Zeyd'in sunduğu "*el-İmam eş-Şafii ve Te'sisü'l-Aydiyuluciyya el-Vasatiyye*"²³ ve "*Nakdü'l-Hitabi'd-Dînî*"²⁴ isimli kitapları ile çok sayıda bilimsel makalesi, üç kişilik jürinin ikisi tarafından olumlu rapor almıştır.

¹⁸ Kermani, *a.g.e.*, s.47

¹⁹ Polat, Fethi Ahmet, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefi ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife*, yıl 1, sayı.2, Güz 2001, s. 15.

²⁰ Maşalı, *a.g.e.*, s.171

²¹ Kermani, *a.g.e.*, s.175

²² *a.e.* s.177

²³ Bu çalışma, Hayri Kırbasoğlu'nun editörlüğünde yayımlanan "*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü*", Kitâbiyât, Ankara 2003, isimli çalışmaya alınmıştır.

²⁴ Bu eser Türkçe'ye çevrilmiştir. *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (çev.Fethi Ahmet Polat), Kitâbiyât, Ankara 2002

Üçüncü üye olan Abdussabur Şahin, adayın çalışmalarının profesörlüğe yükseltilmesi için yetersiz olduğunu belirtmiştir. Bununla da kalmayıp Ebû Zeyd'in fikirlerini cami kürsülerine taşıyarak aleyhine kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Hakaretler, tahrifat ve iftiralarla dolu vaazlarında sapık fikirler ve Marksist-Ateist düşünceler içermek yanında bir de dînin esaslarını menfurca hor gördüğü iddialarını dile getirmiştir. Basında da Ebû Zeyd'e saldıran makaleler yayınlanmaya başlamıştır.²⁵

“Ebû Zeyd, hakkındaki suçlamaların esas nedeninin, eserlerinin bir kısmında, bazı Müslüman ilim adamlarının (Abdussabur Şahin bunların başındadır), işbirliği yaptıkları şirketlerin uygulamalarını ‘İslami’ olarak lanse edip insanların kandırılmalarına ön ayak olduğu ve bu yolla maddi menfaatler kazandıkları yolundaki eleştirileri olduğunu belirtmiştir.”²⁶ Abdussabur Şahin'in formüle ettiği ve daha sonra Ebû Zeyd'le eşinin evliliklerinin feshi için dava açmaya kadar varan kararlar ve taleplerle beslenmiş farklı lafız ve ifadelerle tekrar edilen başlıca ithamları şu şekilde özetlenebilir:

“1. Kur'an ve Sünnet naslarına karşı şiddetli düşmanlık ve bunların getirmiş olduklarını ortadan kaldırma veya görmezden gelmeye çağrıda bulunma.

2. Ashaba saldırı. Örneğin, Osman b. Affan'ın birden fazla olan Kur'an kıraatlerini yalnızca Kureyş kıraatinde toplaması suçlamasında olduğu gibi, onlar hakkında yakışsız nitelendirmelerde bulunma.

3. Kuran'a saldırı ve onun ilahi kaynaklı oluşunu inkâr; Levh-i Mahfuz'daki ezeli kadim varlığının bir efsane olduğunu söyleme.

4. Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve ilk sebebi olduğu ilkesini inkâr; imanın esaslarından birisi olmasına rağmen, gaybı inkâr ve bu düşünceye saldırı.

5. Batı kaynaklı Marksizm ve laikliği savunma ve bunların dinsizlik(ilhad) hareketleri olduğunu reddetme.

6. Düşünsel kokuşmuşluğuna ve edebi yönden iğrençliğine rağmen, Salman Rüşdi ve romanı *Şeytan Ayetleri*'ni savunma.

Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*'nde, kendisine karşı yürütülen kampanyayı yürütenlerin çıkarına dokunduğu için büyük bir tepki ile karşılaştığını

²⁵ Kermani, *a.g.e.*, s.137

²⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, (çev.Fethi Ahmet Polat), Kitâbiyât, Ankara 2002, s.24

vurgulamış ve ileri sürülen suçlamaları cevaplamıştır.”²⁷ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi* kitabı ile maskesi düşen dinsel/siyasal söylemin, kızgın tepkilerinin ardından “tekfir” kararını çıkartmada başarılı olduklarını söylemiştir. Ancak Ebû Zeyd, *et-Tekfir fi Zemeni't-Tekfir* isimli yeni bir kitapla kendine yönelik tekfir söylemlerinin de analizini yapmıştır.²⁸

“Ebû Zeyd hakkında ileri sürülen bu suçlamalarla gerilen ortamda Üniversite Bilimsel Komisyonu, teamüle aykırı olarak iki üyenin müspet raporunu değil de Şahin’in olumsuz raporunu itibara almıştır. 17.12.1992 tarihinde toplanan Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyeleri ise, Şahin’in raporunun bilimsel ölçütler çerçevesinde hazırlanmadığı gerekçesiyle Ebû Zeyd’e profesörlük unvanı verilmesi doğrultusunda oybirliği ile tavsiye kararı almışlardır. 18.03.1993’te toplanan üniversite senatosu’ndan, Ebû Zeyd’in profesörlüğe atanmasını onaylamayan bir karar çıkmıştır. Ancak bu kararın altında, daha önce olumlu rapor veren iki profesörün de imzasının olması olayın tam bir sansasyona dönüşmesine neden olmuştur.”²⁹

Şahin ve taraftarlarından etkilenen bir avukat mahkemeye müracaat ederek Ebû Zeyd hakkında şikâyette bulunmuştur. Cize İstinaf Mahkemesi 27 Ocak 1994’te, insanların dinî inançlarında hür olduğunu ifade ederek Ebû Zeyd’in lehine hüküm vermiştir. Fakat Ebû Zeyd’in hasımları yılmamış ve yeniden dava açmışlardır. Üniversitede profesörlük unvanını aldığı tarih olan 31 Mayıs 1995’ten iki hafta sonra da o meşhur karar gelmiştir. Kahire Yargıtay Mahkemesi 14. Dairesi, Faruk Abdülâlîm Mürsî başkanlığında –ki bu zat “İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğü” adında bir doktora tezi hazırlamıştır- 21 Haziran 1995 günü yaptığı oturumda, hakkında mürted hükmü verilen Ebû Zeyd’in hanımından boşandığı kararını almıştır. Daire başkanı, tövbenin bu hükmü düşürmeyeceğine de hükmetmiştir. Mahkeme bu karara, Ebû Zeyd’in; ”*Nakdü'l-Hitab ed-Dînî*”, “*el-İmam eş-Şafî ve Te'sisü'l-Aydiyuluciyya el-Vasatiyye*”, “*Mefhumu'n-Nass*” adındaki kitapları ve “*İhdaru's-Siyak fi Te'vilati'l-Hitab ed-Dînî*” adlı makalesinin tahkikinden sonra vardığını açıklamıştır. Daha sonra bu karar, 5 Ağustos 1996’da,

²⁷ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s.220

²⁸ a.e. s.25

²⁹ Maşalı, a.g.e., s.175

Kahire Temyiz Mahkemesi Ahval-i Şahsiyye Dairesince de onanmıştır. Tüm bu münakaşalar, Ebû Zeyd'in eşiyile birlikte Hollanda'ya gitmesine sebep olmuştur.³⁰

1. 2. NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'İN ESERLERİ

Ebû Zeyd'in ilk çalışması, “*el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir, dirâse fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-kur'an inde'l-mu'tezile*” isimli mastur tezidir. Burada bir yandan edebiyat eleştirisinin ve belâgatın kavramlarının gelişmesi arasındaki, diğer yandan bunlarla Kur'an'ın incelemesi arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Mûtezile'nin akılcı kelimcileri yorumlarında belâgatın en önemli kavramı olan mecaz kavramını, Kur'an'ın metni ve aklın idrakleri arasında görünürde var olan çelişmeleri çözmek için öne çıkarmışlardı. Ebû Zeyd Kur'an ve onun yorumunun klasik edebiyat biliminde belâgat kavramının gelişmesine ne ölçüde etki yaptığını araştırmıştır. Çalışmanın ikinci önemli sorusu, işaret ve işaret edilen veya anlam ile sözcük arasındaki ilişkileri hedef almıştır.³¹

“Diğer bir ifade ile Mûtezile'nin bilgi kavramını/epistemolojisini ‘temsil’, ‘teşbih’, ‘mecaz’ ve ‘tevil’ gibi dilsel kavramlar aracılığıyla ele almaya çalışmış; söz konusu kavramların, insan aklının ilahi hitapla yeniden iletişim kurmasını sağlayan vasıtalar olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Nüzûl sürecinden uzaklaşılması sonucunda ortaya çıkan yeni problemlere, Kur'anî çözümler bulma noktasında, Mûtezile'nin bu kavramlara tutunduğu ve bu sayede de Kur'an'dan yeni durumlara yönelik çözümler sunmada bir açılım sağladığını ortaya koymaya çalışmıştır.”³²

Bu çalışması, onun bilincinin şekillenmesine büyük ölçüde etkide bulunmuştur. Zira bu çalışmasıyla tanıdığı Mûtezile, onun düşünce alt yapısını en fazla etkileyen ekol olmuştur. Nitekim o, İslam düşünce geleneğinde Eş'ârîlerin bayraktarlığını yaptığı Allah merkezli Kur'an ve yorum anlayışı ile Mûtezile'nin temsil ettiği insan merkezli Kur'an ve yorum anlayışı olmak üzere iki temel yaklaşım olduğunu belirtmiş, sürekli olarak tercihini ikinciden yana koymuştur.

³⁰ Polat, *a.g.m.*, s.11

³¹ Kermani, *a.g.e.*, s. 102

³² Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir, dirâse fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-kur'an inde'l-mu'tezile*, Dâru't-Tenvir, Beyrut 1982, s.7

Ebû Zeyd'in tercihini Mûtezile'den tarafa kullanmasında, onların dilbilimi kullanmadaki başarılarının etkisi de büyüktür.³³

İkinci eseri, oluş ve vahiy üzerine kapsamlı bir kavrayış sunmuş olan mistik filozofların en büyüklerinden birini, İbn Arabî'yi konu alan '*Felsefetü't – te'vil: dirâse fi te'vili'l-Kur'an inde Muhyiddin Arabî*' isimli çalışmasıdır.³⁴ İlk eserinin devamı niteliğinde olan bu çalışmasında İslami düşüncenin diğer cephesini oluşturan irfânî anlayışın epistemolojisini ve yorum nazariyesini İbn Arabî örneğinden hareketle analize çalışmıştır. Ebû Zeyd Mûtezile'nin 'meczaz' kavramının, nassların anlam ve delâletlerine canlılık kazandırmayı sağlayacak bir araca dönüştüğünü belirtmiştir. Aynı zamanda mutasavvıfların nassın anlamı ve delâletini daha geniş şekilde 'sembolleştirmesi'nin ve İbn Arabî'nin bu çerçevedeki yorumlarının da nassın anlam zenginliğini ve açılımını gösterdiğini belirtmiştir.³⁵

Üçüncü eseri , '*Mefhûmu'n-nass: dirâse fi ulûmi'l-Kur'an*', bir bütün olarak Kur'an ilimlerini eleştiri konusu yapar. Ebû Zeyd'in çalışmasının belki de en özgün yanı da budur. Zira ulûmu'l-Kur'an olarak isimlendirilen geleneksel ilmî uğraş alanlarının her biri üzerine eski ve yeni bir sürü eleştiri yöneltilmiştir. Ancak, doğrudan ulûmu'l-Kur'an'a yönelik bir eleştiri, en azından İslam dünyasında yenidir. Çalışmasında metin-nass kavramını ele almış ve onun muhtelif yönlerini müzakere etmiştir. Geleneğe yönelik bilimsel bir zihniyetin geliştirilmesi bağlamında yapılması gereken ilk işin geleneğin ana eksenini teşkil eden ve onun kaynağı olan dinî nassların ele alınmasının gerekli olduğu düşüncesinden hareketle kaleme aldığı bu çalışmasında Ebû Zeyd, ilahi hitabı sağlıklı bir zemine oturtma ve onun yapısını iyi belirleme üzerine odaklanmıştır. Zira çalışmasında, bir taraftan ilahi hitabın tabiatının ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışırken diğer taraftan geçmişte olsun günümüzde olsun dinî söylemin Kur'an telakkisindeki yanlışlarını tespiti çalışmıştır.³⁶

“Bu doğrultudaki analizlerine '*Nakdü'l-hitâbi'd-dînî*' isimli bir sonraki eserinde de devam etmiş, bu eserinde dinsel söyleme yönelik eleştirilerini daha da ileriye götürmüştür. Nitekim anılan çalışmasında klasik dinsel söylemi nassı hâkim

³³ Maşalı, *a.g.e.*, s.172

³⁴ Kermani, *a.g.e.*, s.109

³⁵ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Felsefetü't – te'vil: dirâse fi te'vili'l-Kur'an inde Muhyiddin Arabî*, Darü't-Tenvir, Beyrut 1983, s.5

³⁶ Maşalı, *a.g.e.*, s.173

kılmak ve akli nassa boyun eğdirmekle suçlamış; bunun yanı sıra ‘İslamî sol/el-yesaru’l-İslamî’ olarak tanımlanan eğilimin söylemi ile aydınlanmacıların söylemini de değerlendirmeye tabi tutmuştur.”³⁷

Ebû Zeyd ‘*Dinsel Söylemin Eleştirisi*’ çerçevesinde öncelikle dinsel olgunun herhangi bir tarihsel görünüm veya ifadesine yönelik ‘eleştiri’nin çağdaş İslam kültüründe niçin büyük bir suç olarak görüldüğünü yargılamıştır.³⁸ Ebû Zeyd Müslümanların tarihini kutsal bir tarih olarak değil, beşeri bir tarih olarak değerlendirmek gerektiğini belirtmiştir.³⁹ Bu bağlamda Ebû Zeyd üç farklı söylemi ele almıştır:

Birincisi; geleneğe ve selevin otoritesine dayalı,⁴⁰ küçük ayrıntılar dışında tartışmaya kapalı olan ve tarihsel yönü hiçe sayan, İslam’ı, ulemanın İslam’ı haline getiren, akli değil nassı hâkim kılan dinsel söylemdir. Düşünce ve dini özdeşleştiren dinsel söylemin, insani ve tarihsel olanı kutsal saydığı için İslam’ı hem tarihten hem de olgudan kopardığını belirtmiştir. Ayrıca nassın hâkimiyetinin aklın özgürlüğünü yok etmeye neden olduğunu vurgulamıştır. Fakat bunun bir anda değil aşama aşama olduğunu belirtir. Ona göre nassın hâkim kılınması sürecinde, sosyal ve siyasi çatışma sonucu akıl nassın takipçisine dönüşmüş, ideolojik olgu temize çıkarılmak için nass istismar edilmiştir. Nassların hakem tayin edilmesi ilkesi akli, metinlerden beslenen metinlere sığınan ve metinlere sığınarak kendisini savunan bir uydu konumuna düşürmüştür.

İkincisi; siyasal ve düşünsel akımlardan beslenen ‘İslami sol’ söylemidir. ‘İslamî sol’ söylem ise Amerika-Avrupa bağımlılığını ve hegemonyasını reddeden yeni bir yapıdır. Bu yöneliş, çoğunlukla içe kapanma ve kendi kendine yeterli olmaya dayalı bir ‘özgürlük’ anlayışını benimser; bağımlılık ve hegemonyanın her türlüünden kurtulmanın sadece bu ümmetin medeniyet ve kültürünün asıllarına dönmekle sağlanmasının mümkün olmadığını görmezden gelir.⁴¹ Ebû Zeyd’e göre, İslam’daki düşünsel geleneğe dinamik bakışının yanı sıra, İslam için farklı bir okuma biçimi de geliştirmektedir.⁴²

³⁷ Maşalı, *a.g.e.*, s.174

³⁸ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s.8

³⁹ *a.e.*, s.10

⁴⁰ *a.e.*, s.52

⁴¹ *a.e.*, s.27

⁴² *a.e.*, s.28

Üçüncü yöneliş ise ‘çözüm İslam’da’ sloganında özetlenen projeye mücadele eden eğilimdir. Ebû Zeyd’e göre bu yöneliş, kökü oldukça eskiye dayanan bir akımdır. Bu akımın belki de en önde gelen temsilcileri kendilerini ‘aydınlanmacılar’ olarak isimlendirenlerdir ki, günümüzdeki ‘laikler’ de bu gruba dâhildir.⁴³ Ebû Zeyd’e göre laiklik, özü itibarıyla dinin gerçekçi yorumu ve bilimsel olarak anlaşılmasından başka bir şey değildir. Dinsel söylem ise, kasıtlı olarak siyasal otoritenin dinden ayrı tutulması ile dinin hayattan soyutlanmasını birbirine karıştırmaktadır. ‘Dinin hayattan soyutlanması’ ise, dinsel söylemin laiklikle mücadelesinde laikliği sapıklık olarak suçlamasını haklı göstermek için öne sürdüğü bir faraziye dir.⁴⁴

“Dinsel Söylemin Eleştirisi kitabı ile maskesi düşen dinsel/siyasal söylemin, kızgın tepkilerinin ardından tekfir kararını çıkartmada başarılı olduklarını söyler. Ancak Ebû Zeyd, *et-Tekfir fi Zemeni’t-Tekfir* isimli yeni bir kitapla kendisine yönelik tekfir söylemlerin de analizini yapmıştır.”⁴⁵

“*el-İmam eş-Şafii ve Te’sisü’l-Aydiyuluciyya el-Vasatiyye*” isimli çalışmasında Şafii hukuk ekolü kurucusu İmam Şafii’yle son derece eleştirel bir ortamda hesaplaşır.⁴⁶ Ayrıca Eş’ari ve Gazali’nin temsil ettiği İslam âlemindeki ılımlı ideolojilere de bir eleştirisidir. Ebû Zeyd’in eleştirisi Şafii’nin oluşturulan ilk metin olan Kur’an yerine, ikincil metin olan sünnet ve ulema yorumlarına geçirmesine yönelmiştir.

*İşkâliyyâtü’l-Kırâe ve Âliyyâtü’t-tevil*⁴⁷ isimli çalışmasında yorumbilim ile göstergebilimi ele almış ve bunların geleneğimizdeki temellerini incelemiştir. Ancak Ebû Zeyd, öncelikle geleneğin çok iyi tanınması, bunun akabinde çağdaş yaklaşımların itibara alınması gerektiği kanaatindedir ve geleneğe dair güçlü bir birikim olmaksızın salt çağdaş yaklaşımlardan ve eserlerden hareket edilmesini doğru bulmamaktadır.⁴⁸ Ebû Zeyd, yorumcu-metin ilişkisi üzerine yoğunlaşması

⁴³ Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s.28

⁴⁴ a.e., 30-31

⁴⁵ a.e., s.25

⁴⁶ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “İmam Şafî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”, çev.Salih Özer, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî’nin Rolü*, ed.M.Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, 2.Baskı, Ankara 2003, s.89-148.

⁴⁷ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İşkâliyyâtü’l-kırâe ve âliyyâtü’t-tevil*, el- Merkezü’s-Sekafiyü’l-Arabî, Beyrut 1996.

⁴⁸ Maşalı, a.g.e., s.177.

bakımından *hermeneutik*in sadece batı düşüncesine ait olmadığını, aksine, Arap-İslam geleneğinde de güçlü temelleri bulunduğunu belirtmiştir.⁴⁹

*En-nass es-sulta el-hakika*⁵⁰ kitabında metin ve gerçeklik arasında herhangi bir otoriteyi reddetmiştir. Dinî metinlerin yorumlanmasında tarihselcilik ve metinlerin kendi bağlamları gibi iki önemli hususun ihmal edildiğini belirtmiştir. Ayrıca Arap kültürü ve dilinde ifade edilen nass ve tevil hakkındaki teorik söylemleri ve mecaz ile hakikat arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Ebû Zeyd kitabının sonunda evren ile ilgili bir değerlendirmeye de yer vermiştir.⁵¹

⁴⁹ Maşalı, *a.g.e.*, s.190.

⁵⁰ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *En-nass es-sulta el-hakika*, el-Merkezü's-Sekafiyü'l-Arabî, Beyrut 1995

⁵¹ *a.e.*, s.33.

İKİNCİ BÖLÜM

2. 1. ÇAĞDAŞ MÜSLÜMANLARIN KUR'AN'I ANLAMA VE YORUMLAMA PROBLEMİ

Kur'an hitabı karşısındaki ilk nesil olan sahabenin ayrıcalıklı bir yeri vardır. Onların Kur'an'ı anlamaları için, hitabın kendilerine ulaşması yeterli idi. Kur'an vahyinin, inananıyla inanmayanıyla ilk nesli can damarından yakalayabilmiş olması, onun hitabını muhatapları açısından 'güncel bir sesleniş' kılan nitelikleri sayesinde mümkün olmuştur. Kuşkusuz Kur'an, bütün Müslüman nesiller üzerinde kurucu bir etkiye sahip olagelmıştır ve Müslüman toplumlar da dâhil olmak üzere, insanoğlunun yeryüzüne kapandığı var oluşunda ve yaşantısında aşkın olanın yerini gündün güne daralttığı çağdaş dönemde bile Kur'an bu etkisini belli ölçüde de olsa sürdürmektedir. Ancak, onun ilk nesil üzerinde bıraktığı tesir ve icra ettiği dönüştürücü rol, sonraki hiçbir nesil üzerinde bir daha aynı ölçüde gerçekleşmemiştir.

Kur'an karşısında ilk nesille sonraki nesillerin konumlarının farklılaştığı iki alandan söz edilebilir: Birincisi, ilk neslin Kur'an nüzûlüne ve Kur'an'ın rehberliğinde cereyan eden İslamî hareketin seyrine hem şahadet hem refakat etmiş olmasına mukabil, sonraki nesillerin bundan yoksun olmasıdır.

İkinci olan ise, Kur'an'ın algılanma biçimidir. Tâbiîn kuşağıyla başlamak üzere, sonraki bütün nesiller, Kur'an'ı bir metin olarak görmüş ve idrak etmişlerdir. Artık Kur'an, onların yaşadıkları olaylarla, kendi gerçeklikleriyle doğrudan ilgili, nazil olmaya devam eden, açık bir imkân değil; olmuş bitmiş bir bütünlük idi.

Kur'an'ın referans metni olarak algılanması, tek tek ayetlerin, hatta ifadelerin, tarihsel ve metinsel bağlamından bağımsız olarak, tek başına bir referans değerini taşıdığını varsaymaktadır. Kur'an'ın referans metni olarak okunmasında, kendi özgün bağlamından soyutlanan Kur'an ifadelerinin anlamını tayin edecek olan bağlam işlevini ise, öznenin mensup olduğu yorum geleneği üstlenmektedir. Nitekim her kelam ekolü, fıkıh ekolü ve düşünce akımı Kur'an'da

kendi görüşünü dayandırabileceği türden ayetler veya en azından ifadeler bulabilmiştir. Böylece Kur'an, işlevsel bakımdan, farklı gelenekler içinde farklı anlamlar ifade edebilen bir meşrulaştırma aygıtına dönüşmüş oluyordu.

“Artık yorumcu, Kur'an'da ihtiyaç duyduğu her konuda, ima yoluyla da olsa bir bilgi bulabilmekte; buna mukabil, yorumcunun etkin tarihinin onaylamadığı hiçbir şey Kur'an'da yer almamaktadır.”⁵²

Kur'an'ın ilk nesil üzerindeki tesir ve dönüştürücü rolün sonraki nesiller üzerinde ortaya çıkmamış/çıkamamış olması 'anlama' ya da 'yorumlama' problemi olarak da ele alınabilir. Müslüman kimliğini taşıyan bireyler çağdaş dünyada karşılaştıkları olaylar ya da problemler karşısında, düşünce ve davranışlarını oluşturabilmek için Kur'an'a yönelmişlerdir. Farkında olarak ya da olmayarak içinde buldukları tarihsellik ilk neslin Kur'an'dan anladığı mesajı elde etmelerine engel olmuştur.

Ebû Zeyd'e göre çoğu zamanda ideolojik tutumlar da Kur'an mesajını anlama noktasında etkili olur ve sapmalar bu noktada başlar. Geçmişte ve şimdi, Kur'an ve tüm dinî metinlerin, dinî, siyasî ve ekonomik amaçlar için ideolojik olarak yorumlandığından şikâyetçidir.

Bu tür yorumları en aza indirgeyen bir teori bu bağlamda çok büyük önem taşımaktadır. Ebû Zeyd için de yeni bir teori arayışı çok eskidir. Edebî teori ve kriticizme olan ilgisi, onun Kur'an metnini bu disiplinlerle yorumlamasına yol açmıştır. Zira gençlik yıllarındaki edebiyata ve şiire olan ilgisi, akademik çalışmaları sırasında karşılaştığı sorunları çözmeye ilk olarak aklına gelen yöntem de edebi kriticizm olmuştur.

Tabii bu noktaya gelmeden önce Müslümanların modern çağa özgü yeni ihtiyaçlarla paralellik arz eden bir Kur'an telâkkisi ortaya koyması gerekir. İlâhi hitabın tabiatının ne olduğu sorusu da bu aşamada zorunlu ve önemli bir sorudur. Çünkü bu soruya verilecek doğru yanıt, ilahi hitabın insanlığa yönelik bir söylem olmasından kaynaklanan temel prensiplerine aykırı düşmeyen bir telâkki çerçevesinde anlaşılması ve açıklanmasına ilişkin sağlıklı bir yöntem önerisinde bulunmak için gerekli ve zorunlu bir öncüdür.

⁵² Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s.146.

“Söz konusu soru, İslami geleneğimizde, Kur’an’ın ezeliyeti ve yaratılmışlığı ismiyle bilinen problem çerçevesinde ortaya atılmıştır. “Uzun tartışmalar sonunda siyasi otoritenin baskısıyla, ‘Kur’an’ın ezeliyeti’ dogması, aslında beşeri düşüncenin bir ürünü olmasına rağmen, biricik sahih sünnî inanç haline gelmiş; böylece söz konusu dogmaya, vahiyle belirlenmiş inanç hakikatlerinden bir parçaya dönüşmüş ve ‘zorunlu dinî bilgi’ kategorisine dâhil edilmiştir.”⁵³

Bazılarının gerçek İslam’ın ta kendisi olduğunu iddia etmekten geri durmadıkları Eşârielerin orta yolcu yaklaşımı ezeli olan ‘kelam’ı nefsi ile bu kelamın sonradan vücut bulmuş Kur’an formunda okuduğumuz taklidi arasında bir ayırım öngördüğü için, Eşârieler i’caz’ın nerede gerçekleştiğini tayin konusunda büyük bir sıkıntı yaşamışlardır. İ’caz acaba ezeli nitelikli kelam-ı nefside mi gerçekleşiyordu? Eğer böyleyse, bu durumda Araplara Kur’an’ın bir benzerini getirmeleri şeklinde meydan okunmasının anlamı neydi? Yok, eğer bu meydan okuma, ezeli kelamda değil de bu kelamın hâdis olan taklidinde vukû bulan bir şey ise, bu durumda i’caz, ilahi değil beşeri bir olgu olmuş oluyordu. İ’caz konusunda ezeli ‘kelam-ı nefsi’ ve onun hadis ‘taklidi’ şeklindeki ikilemi aşan bir açıklama geliştirebilen kişi, Yunan’dan olduğu kadar Mutezile’nin birikiminden de istifade eden ‘nazım’ kuramının sahibi Abdulkâhîr el-Curcânî olmuştur. O, “Kur’anî i’cazın incelenmesi ve kurallarının ortaya konması için işe Arap şiirinin incelenmesi” ile başlamanın gerekliliğini şart koşar. Zira –bir beşer kelamı olan- şiirin incelenmesi, i’cazın ancak kendisiyle anlaşılabilceği ‘beliği söze’ ait kuralların açığa çıkarılmasına yönelik ilk adımdır. İşte böylece Curcânî, çağdaş dönemde dil, belâgat ve edebi eleştiri bilimlerinde kaydedilen gelişmelerin yanı sıra, Kur’an’ın anlaşılması ve açıklanmasında kullanılan çağdaş edebi yöntemin de epistemolojik temelini teşkil eden ‘edebi yöntemi’ ortaya koymuş olmaktadır.

Edebi okuma yöntemi, yeni bir yöntem olmadığı gibi, dinî metinlere dışarıdan zorla tatbik edilen bir yöntem de değildir. Gerçek olan şu ki, dinî metinler, öncelikli edebi metinlerdir; çünkü bu metinler, muhatap üzerindeki etkilerini, büyük ölçüde üslûp öğeleri ile şiirsel ya da anlatsal nitelikli dilsel form

⁵³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.10

çerçevesinde icra ederler. Dinî metinlere özgü ilk karakteristik özellik budur. İkincisi ise, bu metinlerin (içsel) arınmaya ilişkin özel ritüellerin icrasında ‘terennüm edilmesi’ ya da Kur’an’ın ifadesiyle ‘ağır ağır okunması’dır (tertil). Nitekim Kur’an, birçok yerde Peygamber’e ve müminlere, Kur’an’ı ağır ağır okumalarını emreder. Keza Kur’an, Peygamber’den, az bir bölümü hariç, bütün geceyi ibadetle geçirmesini istedikten sonra ona “Kur’an’ı ağır ağır oku.” emrini yöneltir. Dahası, gece ve seher vakti gibi sükûnet ve zihinsel dinginlik zamanlarında ağır ağır okumanın bu denli önemsenmesi, bu metinlerle kurulacak irtibatın bir kendine özgülük vasfı taşıdığını vurgulamaktadır. Söz gelimi, seher vaktinde okunan Kur’an’a niçin tanıklık edilmekte ve kim tanıklık etmektedir? Kendilerine ilk kez Kur’an dinletilen kimseler üzerinde ilahî kelâmın bıraktığı etkiyi dile getiren çok sayıdaki rivayet, dinleme anında vuku bulan bir ‘hayret’, ‘şaşkınlık’ ve hatta zihinsel karışıklık ve depresif bir ruh haline vurgu yapmaktadır. Nitekim Kur’an, bize, ölçüp biçen ve düşünen; derken çevresine bakan; daha sonra yüzünü ekşitip kaşlarını çatan; ardından, sırt çevirip kibirlenen⁵⁴ ve en nihayet, dinlediği şeyi nitelemek için “Bu, (eski zamanlardan) intikal eden bir sihirdir.” demenin dışında bir şey bulamayan kişinin hâlet-i ruhiyesini aktarmaktadır. Dil, belagat ve kelim bilgileri, -Curcânî’den önce- ‘i’caz’ problemine ilişkin tartışmalarında, Kur’an’a onun üslûp ve edebî özelliklerini çözümlene açısından, yani edebî açıdan yaklaşmışlardır. Bütün bunlardan sonra bu konuda daha fazla ispata ihtiyaç var mıdır? Nesnel, bilimsel ve tamamen tarafsız bir biçimde değerlendirildiğinde, dinî metinler tasviri ve temsili yapılara sahip dilsel metinler değil midir? Hâl böyle olduğuna göre, Kur’an metninin incelenmesi için, bizzat metnin doğasından kaynaklanan bu metodoloji dışında bir metodoloji söz konusu edilebilir mi?⁵⁵

Milâdî yedinci asırda Araplar Kur’an’ı nasıl algılamışlar, bazıları ise Kur’an’ı nasıl algılamışlar, ondan nasıl etkilenmişler de sonuçta bazıları İslam’la kucaklaşmış, bazıları ise Kur’an’ın çağrısını reddetme yönündeki inadını sürdürmüştür? İşte bu soruya verilecek cevap, bizi, Kur’an’a edebi yaklaşımın, salt önemini değil, aynı zaman da, özünü keşfetme noktasında yaklaştıracaktır.

⁵⁴ 22/ Hac, 72

⁵⁵ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s.10-11

Bilhassa Kur'an ve İslam'a karşı inatlarını sürdürenler, edebi ve estetik bakımdan etkilendiklerini inkâr etmemişlerdir.

Buna bağlı olarak Mekkeliler Kur'an'ı şiir, kahinlerin secii, sihirbazların büyüsel sözleri gibi, aşına oldukları metinler kategorisine dâhil etme uğraşısında kesin bir biçimde başarısız olmuşlar ve sonuçta onun eskilerin masallarına ait olduğu, Muhammed'in bu masalları uydurduğu ya da başkalarının yardımıyla kurguladığı yahut da kendisine dikte ettirildiği iddiası bir kanıt bulamamışlardır.

“İstesek (bunun bir) benzerini biz de söyleriz.”⁵⁶

Kur'an bu iddiaya, medyan okumayı kabul edip, “ (sözlerinde) doğru iseler onun benzerini “⁵⁷ getirmelerini istemekle cevap vermiştir.

Daha sonra, bu meydan okuyuş, uyduracakları on sûre ve diledikleri kimseleri yardıma çağırılmaları ile sınırlandırılmıştır.⁵⁸ Kur'an onları daha fazla alaya almak ve âcizliklerini ispat etmek için, kendilerine yardım edebilecek güçte olan herkesten yardım istemek suretiyle, bir tek sûre getirmeleri için işbirliği yapmaları noktasında da meydan okumuştur.⁵⁹

Kur'an ile Araplar arasında vuku bulan bu çekişmelerde, Kur'an vahyinin sebep olduğu ‘şaşkınlık’ ve ‘yadsıma’ durumunun yanı sıra, edebi boyutun, fonksiyonel aktiviteye sahip bir metin olan Kur'an'ın ayırt edici özelliğe yönelik de bir vurgu söz konusudur. İşte, çağdaş dönemde Emin el- Hulî (1895-1966) bu edebî boyutun farkına varmış ve şu tespitte bulunmuştur:

“İslami çağrı, güçlü bir edebi ameliye ya da bu ameliyenin somut bir birimidir. Zira bu çağrı eleştirel bir yaklaşıma dayanmakta, sözlü sanatta ise düşünceyi esas almaktadır. Hal böyle olunca, herhangi bir Arap bu edebi çağrıya muhatap kılınıp onunla yüz yüze geldiğinde hemen ona inanır ve ikna olur. Dolayısı ile onun Müslüman oluşu –gerçekte- eleştirel bir yargıdan ve Allah'ın dinine yönelik edebi bir kabullenmeden başka bir şey değildir.”⁶⁰

Ebû Zeyd'in daha önce işaret ettiğimiz nitelikte edebiyata olan ilgisi, Emin el-Hulî'nin, Kur'an araştırmalarında mutlaka göz önünde bulundurulmasının zorunlu olduğu ve diğer yöntemlerle öncelenmesi gerektiği düşüncesiyle teori

⁵⁶ 8/ Enfal, 31

⁵⁷ 52/ Tur, 33

⁵⁸ 11/ Hud, 12-13

⁵⁹ 10/ Yunus, 37-38

⁶⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.14

düzeyinde ortaya attığı⁶¹ Muhammed Abduh'un ön çalışmaları ile Tâhâ Hüseyin'in tezlerinin tadilatından ibaret olan ve Hûlî'nin talebeleri Şulevi Ayyâd ile Muhammed Halefullah'ın çalışmalarında pratiğe aktarılmış bulunan 'edebi inceleme yöntemi', onun, Kur'an'ın incelenmesinde takip edilecek yöntem arayışına cevap vermiştir.⁶²

Bu yöntemi Kur'an'ın, her türlü ideolojinin ötesinde ve objektif olarak anlaşılmasını mümkün kılacak "tek yöntem" olarak algılayan Ebû Zeyd⁶³, onun, Kur'an'ın edebi dile ve uslûba sahip bir kitap olma hasebiyle yeni bir yöntem olmadığını da belirtmiştir.⁶⁴

Bu noktada bu yöntem teori düzeyinde ortaya koyan ve Ebû Zeyd'in tüm çalışmalarını bu yöntemle sürdürmesine etki eden Emin el-Hûlî ve edebi tefsir yönteminden bahsetmenin yerinde olacağını sanıyoruz.

2. 2. EMİN el-HÛLÎ VE EDEBİ TEFSİR METODU

"Kur'an, Arapçayı edebileştiren, varlığını koruyan, kendisi de onunla birlikte edebileşen ve Arapçanın medarı iftiharî ve kültür mirasını süsü olan bir kitaptır."⁶⁵

"Hâlis Arap olsun veya Arapçaya sonradan bağlanmış olanlar olsun, hepsi de bu yüce kitabı okuyacak ve onu edebi bir araştırmaya tâbi tutacaktır. Tıpkı, muhtelif milletlerin kendi dillerindeki temel edebi eserleri araştırıp inceledikleri gibi..."⁶⁶

"Kur'an hakkında, onun dinî değeri hiç nazarı itibara alınmaksızın, bir sanat eseri serisinde yapılacak olan böyle bir edebi araştırma, bizim ve bizimle birlikte, bütün Arapların ve sonradan Araplaşanların önem verdikleri her gâyeyi geçmesi ve her türlü maksatlarından önce gelmesi gereken, ilk hedef ve uzun boyutlu bir gâye olarak kabul edecekleri bir araştırma olmalıdır.

⁶¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.21

⁶² Maşalı, *a.g.e.*, s.176

⁶³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.31

⁶⁴ *a.e.*, s.10

⁶⁵ el-Hûlî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüd Güngör) Kur'an Kitaplığı, İst.1995, s.67-68

⁶⁶ *a.e.*, s.69

Hulâsa, bugün tefsir, -benim anlayışına göre- programı doğru, bütün yönleri eksiksiz ve planlaması uyumlu bir edebi araştırma ve inceleme demektir. Ve bugün Tefsirin asıl hedefi sadece ve sadece edebi olmalıdır. Bunun ötesinde herhangi bir maksat ve değerlendirmeden asla etkilenmemelidir. Çünkü bundan başka arzu edilen her türlü hedefin gerçekleşmesi önce buna bağlıdır... İşte bizim bugün Tefsire bakışımız ve ondan kastımız da budur.”⁶⁷

“Tefsirde takip edilecek usulden önce, tefsirin nasıl yapılacağından bahsedelim. Kur’an –bilindiği gibi- mevzulara ve meselelere göre tertip edilmemiştir. Dolayısıyla onda, konular hakkında fasıllar ve bâblar da yoktur. Bunun için tefsirde izlenecek en doğru yol Kur’an’ın konu konu tefsir edilmesidir. Mushaf-ı Kerim’deki tertibine göre, sure sure, yahut bölüm bölüm tefsir edilmesi değil... Sonra, müfessirin, surelerdeki mana bütünlüğü, ayetler arasındaki münasebet ve devamlılık hakkında bir takım fikirleri varsa, bunları da ancak, Kur’an’daki bu muhtelif konuların tefsiri tam olarak yerine getirildikten sonra ele alınması uygun olur.”⁶⁸

2.2.1. Edebî Tefsir Metodunun Uygulanışı

Edebî tefsir metodu iki safhalı bir araştırma ile gerçekleşecektir. Nitekim bütün edebî metinlerin araştırılmasında da en iyi usûl budur.

- a) Kur’an’ın etrafında yapılan araştırma
 - 1. Kur’an’a yakın araştırma
 - 2. Kur’an’a uzak araştırma
- b) Kur’an’ın İçinde Yapılacak Araştırma
 - 1. Kelimelerin İncelenmesi
 - 2. Terkiplerin İncelenmesi

2.2.1.1.1. Kur’an’a yakın araştırma

Bu safhada, Kur’an gibi yüce bir kitap etrafında mutlaka bilinmesi gereken hususlar araştırılır. Zira Kur’an, yirmi küsur senede ortaya çıkmış, sonra muhtelif

⁶⁷ el-Hûlî, *a.g.e.*, s.69-70

⁶⁸ *a e.*, s.75

devirlerde ve çeşitli şartlarda toplanıncaya kadar senelerce parça parça olarak kalmış toplanması ve yazılması zamanın şartlarına uygun olarak epey uzun sürmüş ve sonunda elimizdeki şeklini almıştır.

Kur'an'ın nüzü'lü, toplanması, kıratı v.b. gibi konular aşağı yukarı hicri altıncı asırdan beri, bir terim olarak, “ Ulûmu'l- Kur'an” ismiyle bilinmektedir. Ayrıca, bu gibi bilgilerle metin arasında verimli bir ilişki kurmak lazımdır. Kur'an'ın anlaşılabilmesi için bu tür bilgilere olan ihtiyaç, bizzat eskilerin de hissetmiş oldukları bir ihtiyaçtır.⁶⁹

2.2.1.1.2. Kur'an'a uzak araştırma

Kur'an'ın ortaya çıktığı ve yaşadığı maddi ve manevî çevreyle ilgili araştırmalardır. Kur'an'ın hedeflerine tam olarak nüfuz edebilmek ancak, o şartları eksiksiz bir şekilde göz önünde canlandırabilmek ve bu Arap ruhunu, Arap mizacını ve Arap zevkini inceden inceye tetkik edip tespit temekle mümkün olur.⁷⁰

“İşte, bu edebi metotla Kur'an'ın tefsirine girişen bir kimse, eğer o tefsire başvuran kimselerin ihtiyacını gerçekten karşılayabilecek bir çalışma yapmak istiyorsa, her şeyden önce, o günkü Arap dünyasının bu maddi ve manevi çevresi ile ilgili bütün bilgilerin her türlü malzemesini topladıktan sonra bu işe koyulmalıdır.”⁷¹

“Buraya kadar, Kur'an'ın etrafında yapılacak olan inceleme ve araştırmalara kısa bir göz attık. Özetlersek, bunlar ya nassın tahkiki, tam olarak tespiti ve tarihi seyrinin ortaya çıkarılması ile ilgilidir, ya da Kur'an'ın içinde ortaya çıkıp, kendisinden bahsettiği ve onun kelime ve evlerinde dolaştığı çevrenin bilinmesi ile ilgilidir. İşte bütün bunlar tam olarak yerine getirildikten sonra, artık Kur'an'ın bizzat kendisinin araştırılmasına geçilebilir.”⁷²

2.2.1.2.1. Kelimelerin İncelenmesi

Kelimelerin manalarının zaman içinde gösterdiği değişimleri göz önünde bulundurması gerekir.

⁶⁹ el-Hûlî, *a.g.e.*, s.77

⁷⁰ *a.e.*, s.80

⁷¹ *a.e.*, s.81

⁷² *a.e.*, s.83

Kelimelerin ilk olarak ortaya çıktıkları sırada ve onların ilk okuyucusu olan Resulullah (s.a.v.) tarafından okunduğunda, onun etrafında bulunan kimselerin onlardan ne anladıklarını tespit etmeye bilhassa dikkat etmesi gerekir.⁷³

“Dinî, siyasi, kültürel hareketler kelime anlamlarının değişmesine yol açmıştır. Bilhassa farklı milletlerin Arapçayı kullanmaları bunu hızlandırmıştır. Bir araştırmacının Kur’an metnindeki bir kelimeyi, şu an elimizdeki lügatlerle bulması mümkün gözükmemektedir. Bu durumda müfessirin tefsirini yapmak istediği kelimeyi dil açısından incelemekten başka yapacak bir şeyi yoktur. Bu çalışma kısa veya uzun, ne kadar zamana mâl olursa olsun, bugün için mümkün olan şey sadece budur.”⁷⁴

2.2.1.2.2. Terkiplerin İncelenmesi

“Kelimelerden sonra terkiplerin incelenmesine geçer ve bu hususta – şüphesiz- nahiv, belâgat v.b. edebi ilimlerin yardımına başvurulur. Fakat bunu yaparken onları sadece yardımcı bir unsur olarak kullanır... Bilakis bu ilimler onun için sadece, mananın açıklanması ve belirlenmesi için kullandığı aletlerden birer alettirler.”⁷⁵

2. 3. EBÛ ZEYD VE EDEBİ YÖNTEM

Ebû Zeyd, edebi eleştiri eğiliminin çağdaş bir temsilcisidir. Özelde Kur’an metinlerini, genelde dinî İslami metinleri anlamak ve yorumlamak için, dilbilimde ve edebi eleştiride getirilen/geliştirilen teorileri kullanarak, kapsamlı bir teoriyi kuraya girişmiştir. Ebû Zeyd, dil, toplumun ve kültürün ilerlemesi ile yeni fikirleri üretmek ve daha karmaşık ilişkileri ifade etmek için terminolojisini geliştirdiği için, Kur’an metnini orijinal tarihi ve sosyal bağlamda ayetlerin kelimelerini korumakla birlikte eski yorumların yerine daha insancıl ve gelişmiş olan, çağdaş yorumları getirmek yoluyla yeniden yorumlamanın gerekli ve tabii olduğunu ileri sürer.

⁷³ el-Hûli, *a.g.e.* s.84-85

⁷⁴ *a.e.*, s.85-86

⁷⁵ *a.e.*, s.89-90

“Edebi inceleme yönteminin Ebû Zeyd’in üzerindeki tesiri, çalışma konularını seçmesinde de etkili olmuştur. Nitekim *Mefhûmu’n-nass* isimli çalışması bütünüyle bu yöntem doğrultusunda kaleme alınmış bir incelemedir.”⁷⁶

Ebû Zeyd, Kur’an’ı anlama ve yorumlama uğraşısında çağdaş yöntemlerden de yararlanması gerektiği düşüncesindedir.⁷⁷

Ancak, öncelikle geleneğin çok iyi tanınması, bunun akabinde çağdaş yaklaşımların itibara alınması gerektiği kanaatindedir ve geleneğe dair güçlü bir birikim olmaksızın salt yaklaşımlardan ve eserlerden hareket edilmesini doğru bulmamaktadır.⁷⁸

Ebû Zeyd, nass-olgu ilişkisini ‘teşekkül/biçimlenme’ ve ‘teşkil/biçimlendirme’ olmak üzere iki düzeyde ele almaktadır. İlk sürecin vahyin, hitap ettiği kültür ve olgu doğrultusunda ilkelerini vazetmesi, diğer bir ifade ile Kur’an metninin kültürden istifade etmesi ve kültürü dile getirmesi süreci, ikincisinin ise, vahyin hitap ettiği kültüre etkide bulunması ve onu değiştirmesi süreci olduğunu belirtmektedir.

Olguyu ifade ettiği ilk süreçte nassın olgunun salt pasif bir taşıyıcısı olmadığını, ona yeni bir yapı kazandırdığını, ikinci süreçte ise olgunun nass üzerindeki etkisinin nassın yeniden okunması ve yorumlanması bağlamında kendini gösterdiğini düşünmektedir.⁷⁹

Ebû Zeyd, Emin el-Hûlî’den etkilenerek, Kur’an’ın nesnel olarak anlaşılabilmesi için tek metot dediği edebi metoda karşı en büyük eleştiri, tüm Kur’an dışı olarak adlandırılan metotlara karşı yöneltilen şu sözler olmuştur: İlahi kaynaklı bir kelamın izah ve yorumu, nasıl olur da beşeri bir metotla yapılabilir.

Bu, hakkında yeni bir fikir beyanında bulunmak için, kökleri ve kendisini oluşturan elemanları üzerinde biraz düşünmeye gereksinim duyan bir problemdir. Anılan iki husus arasında çelişki olduğu faraziyesi ve dolayısıyla da bu çelişkinin giderilmesi talebi, Kur’an’ın anlaşılması ve çözümlenmesini, onun ilahi kaynağıyla uyum arz eden ilahi bir yönleme ihtiyaç duyduğunu varsayar.

⁷⁶ Maşalı, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s.177

⁷⁷ a.e., s.177

⁷⁸ a.e., s.177

⁷⁹ a.e., s.181-182

Bu varsayımda bir takım metodik, teolojik ve tarihsel çelişkiler söz konusudur. Buradaki metodik yanılığ, Kur'an'ı gönderenin, esas itibariyle bir insan, yani her şeyden önce sosyal ve tarihsel bir varlık olan 'alıcı'nın dilini seçtiği bir mesaj olmadığı varsayımında kendini gösterir.⁸⁰

Modern İslami hermeneutikte de, klasik paradigmanın Kur'an hermeneutiğini aşan bir yaklaşım bulmak oldukça zordur. Daha çok geliştirilmiş edebiyat kurumları üzerine oturan ve çok sayıda modern düşünür tarafından kullanılan edebi yaklaşım da Kur'an'ı sade bir metin düzeyine indirmektedir.

"Alıcının mananın üretilmesi sürecine girmesiyle uyumlu olarak anlam (semantik) çokluğuna vurgu yapan sufi hermeneutik, kelamcı, felsefeci ve fıkıhçılara nazaran Kur'an'ın tabiatını daha iyi tanımış gibi görünmektedir. Onlar aynı zamanda semâ'(işıtmek) kavramını geliştirerek, Kur'an'ı okumak, seslendirmek ve anlamlandırmak şeklindeki madalyonun öbür yüzünü de göstermektedir."⁸¹

"İster ibadette, ister günlük yaşamda ya da herhangi bir sosyal, siyasi ve ahlaki tartışmada Kur'an'ın seslendirilmesi, tonlama ve yakınlık ile belirli yorum ve yeniden şekillendirilmesini beraberinde getirir. Kur'an, tıpkı orkestra tarafından çalınan müzik gibi, yaşayan bir fenomendir. Yazılı bir metin olan Mushaf ise müzik notaları gibi sessizdir."⁸²

"Hâlbuki seçilen dil, tarihi ve edebiyatı hakkında bilgi sahibi olduğumuz Arap dilidir. Dil ise, bütünüyle beşeri ve tarihsel varlık alanına ait sosyal ve kültürel fenomendir."⁸³

"Onlara iyice açıklasın diye, biz her peygamberi, yalnızca kendi toplumunun diliyle gönderdik."⁸⁴

"Düşünmeleri için onu Arapça bir Kur'an kıldık."⁸⁵

"Bu Kur'an apaçık Arapçadır."⁸⁶

⁸⁰ Bknz.(18/ Kehf,110; 41/ Fussilet, 6; 7/ İsrâ,93)

⁸¹ Ebû Zeyd, "Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Anlayışı", çev. İsmail Albayrak, *İslamiyât*, c.7, s.1, 20004, s.59.

⁸² *a.m.*, s.60.

⁸³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.19.

⁸⁴ 14/ İbrahim, 4.

⁸⁵ 43 /Zuhruf, 3.

⁸⁶ 16/ Nahl, 103; 26/ Şûra, 195; 13/ Ra'd, 37.

Kur'an'ın mesajı, sosyal ve tarihsel olan alıcıya, sosyal ve tarihsel bir dille sunulmuş olduğuna göre, bu mesajın anlaşılması ve çözümlenmesi için beşere ait yöntemlerin dışında bir yöntemden söz etmek olası değildir. Bahsi geçen vehmin kaynağı da, muhtemelen, Kur'an'la beşeri tahlil yöntemleri arasında bağıntı kurma ile icaz kavramı arasında bir çelişki olduğu düşüncesidir ki, bu da, bütünüyle bir tahayyülden ibarettir. Bu tartışmanın kaynak referansları ve değer ölçütleri, İslam öncesine ait Arapça edebi ve şiirsel metinlere dayanır. Bu durum i'caz meselesine yaklaşımın edebi bir yaklaşım olduğunu rahatlıkla söylememizi sağlar. Abdulkâhir el-Curcânî 'nazım' nazariyesi çerçevesinde, bu yaklaşıma Arap edebi düşünce tarihindeki en gelişmiş ve nihai biçimini vermiştir.

Curcânî anlayışına göre, şiir, diğer yardımcı ilimler gibi, doğrudan Kur'an'ı anlamaya katkıda bulunan bir ilimdir; dahası o, 'dinî zorunluluk' kategorisinde yer alması sebebiyle, kendisinden müstağni kalınması mümkün olmayan ve 'en zorunlu ilim' mertebesini işgal etme konusunda diğer ilimleri önceleyen bir ilimdir.

Curcânî, başta Kâdî Abdulcebbar el-Esedâbâdî olmak üzere, sadece kendinden önceki âlimlerin ortaya koydukları çalışmalarından değil, aynı zamanda Yunanlı Aristo'nun Şiir ve Retorik isimli eserlerindeki birikimlerinden de istifade ettiğine göre, biz çağdaş araştırmacıların da 'dilbilim' 'yorum bilim' ve 'gösterebilim' ile ilgili çağdaş ve modern yöntemlerden ve bu yöntemlerin bize Kur'an'ı anlama ve tahlil etme noktasında sunduğu enstrüman ve argümanlardan yararlanmamız gerekir.

"Edebi tefsir yöntemi, gerek kültürel kökleri ile gerekse okuma ve çözümlenme yöntemlerindeki baş döndürücü (çağdaş) gelişme ile irtibatlı bir yöntem olması hasebiyle, dinî metni, asrımızda tanık olduğumuz siyasi, iktisadî, bilimsel ya da felsefî içerikli ideolojik manipülasyonlarından koruma gücüne sahiptir."⁸⁷

Bu yöntem en azından araştırmacıya anlam ve delaletin üretilmesiyle birbiriyle etkileşim içinde bulunan üç bağlamsal düzeyi ayırt etme imkânı tanır.

Bunlardan ilki, tarihsel bağlama ait düzeylerdir. Nitekim söz konusu bağlamsal okumadan ortaya çıkan tarihsel anlam da bu düzeyle irtibatlıdır.

⁸⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.22.

İkinci düzey, okuyucunun ya da çağdaş araştırmacının içinde bulunduğu bağlamdır. Bu, ‘tarihsel anlam’ ile ‘okuma bağlamı’nın karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olan ‘çağdaş anlam’ı üreten düzeydir.

İkinci düzey bir üçüncü düzeye intikal eder ki, o da önceki iki düzeyin ortak faaliyetinin ürünü olan ve araştırmacının kendi konumuna yönelik eleştirel bilinci ile ön yargılarına yönelik eleştirel idraki çerçevesinde önceki iki düzeyden sudur eden ‘anlam’ düzeyidir.

“Araştırmayı, ön yargılarına, faaliyette bulunma ve etkisini icra etme imkânı tanımaktan koruyacak olan da, işte bu eleştirel bilinçtir. Keza, ‘çağdaş anlam’ı, kendisiyle çelişen ‘tarihsel anlam’a dayatmak suretiyle, zorlama bir şekilde şimdiden hareketle geçmişe yönelik maksatlı, anlamsal ‘eksiltme’ yahut ‘tahrifler’ den de araştırmacıyı bu bilinç korur.”⁸⁸

Tüm bu aktardıklarımızdan sonra sonuç olarak, ‘edebi tefsir/inceleme’ olarak isimlendirilen bu yöntem, onun doğrultusunda kaleme alınan çalışmalardan da görüleceği üzere, Kur’an’ı, bir ‘edebi metin’ olarak algılamakta ve edebi metinlerin ortaya çıktıkları tarihsel ve kültürel şartlar doğrultusunda okunması ve yorumlanması gerektiği düşüncesinden hareketle de onları ‘tarihsel’ bir okumaya tabi tutmaktadır.

“Bu yöntem hakkında, “Kur’an ifadelerinin tarihsel bağlamlardan hareketle, nassın delaletinin tespitine çalışması hasebiyle “**bağlamcı**” nitelimesinde bulunmak mümkündür.”⁸⁹

Biz de genelde bu metodun, özelde de Ebû Zeyd’in Kur’an’ı anlama ve yorumlama noktasında metin içi ve dışı özellikleri itibarıyla bağlamı önceleyen ve aşırı değer atfeden yaklaşımları dolayısıyla çalışmamızda ve tezimizin isimlendirilmesinde ‘**bağlamsalci yaklaşım**’ ifadesini kullanmayı tercih ettik.

⁸⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.22.

⁸⁹ Maşalı, *a.g.e.*, s.189.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'İN EDEBİ TEFSİR METODUNU UYGULAMASI

Kur'an'ın yorumlanmasında nass-olgu ilişkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğini, bunun içinde anlama ve yorumlama etkinliğinde olgunun merkeze konmasının zorunluluk arz ettiğini belirtir ve buna 'çıkan diyalektik' der.

O başta vahiy olmak üzere, Mekkî- Medenî, esbâb-ı nüzûl ve nesh konusunu nass- olgu ilişkisini ispat eden konular olarak değerlendirir ve bu açıdan analizlerde bulunur.⁹⁰

Nass olgu sürecinde asıl önemli olan, Ebû Zeyd'in, nassın oluşum aşamasında olgunun etkinliğine olan vurgusudur. Zira onun tespitine göre, ulûm-ı Kur'ân edebiyatı, nass ile olgu arasında böyle bir ilişki bulunduğunun pek farkında görünmemektedir.

Ebû Zeyd'e göre, ulûm-ı Kur'an arasında, nass-olgu ilişkisindeki çıkan diyalektiği yakalama konusunda en şanslı olanlar, Mekkî- Medenî, esbâb-ı nüzûl, nâsîh- mensûh konularıdır.⁹¹

Bunun için bu bölümümüzde, Ebû Zeyd'in selef âlimlerine yaptığı eleştirilerin daha çok yoğunlaştığı ve nass-olgu ilişkisini en çok yansıtan konular olarak bu üç başlığı seçtik. Ayrıca edebi tefsir ve bağlamı metot olarak uygularken geleneğe bu denli sert tavır alan Ebû Zeyd'in, kendi düşüncelerini ifade edebilecek bir alan yaratacak olan münasebet konusunda da gelenekle uyumu da incelenmeye değer diğer bir konu başlığı olarak yerini aldı.

Esasen 'edebi tefsir' veya 'edebi inceleme' olarak isimlendirilen yöntem, bazı Batılı Kur'an araştırmalarında izlenen 'tarihsel yöntem'le büyük paralellik arz etmektedir.

Şu farkla ki, oryantalist, Kur'an ifadelerinin tarihsel bağlamlarından hareketle, peygamberin bu sözlerle neyi kastetmiş olabileceğini anlamaya

⁹⁰ Maşalı, *a.g.e.*, s.182

⁹¹ Özsoy, *a.g.e.*, s.28

çalışırken, Müslüman edebiyat araştırmacısının izleyeceği yöntemde ise, söz konusu tarihsel bağlamda Allah'ın neyi kastetmiş olabileceği araştırılmaktadır.

Ama olaya metin açısından bakıldığında, her ikisinde de amaçlanan, metnin delaletini belirlemektir.

“Sonuç olarak ‘tarihsel’ veya ‘edebi’ yöntemin Kur’an’ın anlaşılmasında nesnelliği aradığı ve ideolojiden kaynaklanan riske tamamen kapalı olmamakla birlikte, nesnelliği büyük ölçüde yakaladığı söylenebilir.”⁹²

Kur’an ne kadar mahfuz olsa bile, lafızların ilk muhatapların zihinlerindeki anlam içerikleri bugün yeniden keşfedilmeye muhtaçtır.

Dolayısıyla bu lafızların nüzûl ortamında neye delalet ettiklerini belirlemek kesinlikle zorunlu bir keyfiyettir. Zira Kur’an hemen her ayetinde nazil olduğu tarihsel ortama atıfta bulunmaktadır. Bu itibarla, onu, ait olduğu tarihten koparmak mümkün değildir. Daha doğrusu, bizimle Kur’an arasındaki tarihsel mesafe sebebiyle tarihin anlamı yabancılaştırması, ancak tarihe başvurmak suretiyle giderilebilir. Kaldı ki, bugün yorum da salt lafza itibar etmek, Kur’an’ı doğrudan anlamak şöyle dursun, kimi zaman onu tahriften korumaya dahi kifayet etmemektedir.⁹³

“Geçmişte ve günümüzdeki Ehl-i Sünnet’in tavrındaki esas hata, tarihsel harekete ve zamanın ilerlemesine her açıdan ‘daha kötüye gidiş’ hareket olarak bakmasıdır. Bundan dolayı onlar, Kur’an’ın anlam ve delaletini Hz. peygamberin yaşadığı ve vahyin indiği dönem olan altın çağa bağlamaya çalışırlar. Onlar bunu yaparken, sadece Kur’an metninin oluşu ve biçimlenişi bakımından değil, aynı şekilde onun anlam ve maksadı bakımından da vahyin tarihsel olduğunu vurguladıklarını fark etmezler. Bu, salt bir anlayış hatası değil, bilakis geri kalmışlığa dayanan, ilerlemeye karşı çıkan ve olguya karşı ideolojik tutum sergileyen bir tavrın ifadesidir.”⁹⁴

‘Tarihsellik’ kavramı ‘Halku’l Kur’an’ tartışmaları bağlamında ele alınmaktadır.

⁹² Özsoy, a.g.e., s.23

⁹³ Öztürk, Mustafa, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak*, s.40

⁹⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 270

“Tarihsellik: ‘Tarih içinde meydana gelme’. Bu anlamıyla, zamanın başlangıcını ifade eden evrenin yaratılışı sonrasında vuku bulan her şeyi tarihsel olarak değerlendirir.”⁹⁵

Ebû Zeyd, Kur’an’ın tarihsel bir kitap oluşunu açıklarken temel olarak Kur’an’ın dilsel bir olgu olması, insani yorum çabasına ihtiyaç duyması nass-olgu ilişkisinde olguyu gözeten bir yapıda olmasını kendisine bir zemin olarak seçer ve Halk’ul Kur’an konusunda Mutezile tarafından benimsenen fikirler ışığında konuyu değerlendirir.

“Kur’an’ın tarihselliği, beşeri oluşuyla yakından ilgilidir. Beşerileşen bir metin, beşer gelişimine paralel olarak değişime ve başkalaşıma uğrar. Hakikat olan bir anlam zaman içerisinde mecaza dönüşebilir. Ebû Zeyd’in bu noktada dayanağı, dinî olsun ya da olmasın her metnin, birtakım dilsel sınırlandırmalar ve belirlenimlerle yönlendirildiği ve Kur’an-ı Kerim’in de bu kurala uymuş olduğudur. Bunun neticesinde metinlerin, lafzı baki kalsa da, içerikleri ve açılımları değişime uğrar. Çünkü bu metinler, lafız ve anlamlarıyla bir dönemde tecelli ettiği andan itibaren tarihsel bir sürecin içerisine girmiş olur ve oda değişken bir yapıya boyun eğmek zorunda kalır. Lafızda sabit, anlamda değişken olmak demek, nass karşısında gerçekleşen okumanın, bir anlamda ‘örtme’ ve ‘açığa çıkama’ ameliyesine maruz kalması demektir. Dolayısıyla Kur’an metni üzerinde her türlü dilsel metodu uygulamak, Kur’an’la ve onun ilahi kaynaklı oluşuna imanla çatışan bir unsur değildir.”⁹⁶

Tarihselciliğin, Kur’an ve tarihsellik özelinde, bize büsbütün yabancı bir tez olduğu da söylenemez. Zira İslami geleneğe mal olan şekliyle Halku’l Kur’an tartışmasından nesh teorisine, esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî bahsinden makasüdüş’şeria kavramına kadar pek çok konuda tarihsellik ve tarihselcilikle ilintilendirilebilecek temalara rastlamak olasıdır.

⁹⁵ Maşalı, a.g.e., s.184

⁹⁶ Polat, Fethi Ahmet, “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur’an’a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefi ve Ebû Zeyd Örneği”, *Marife*, yıl 1, sayı.2, Güz 2001,s. 17-18

3.1. MEKKKÎ-MEDENÎ

Kur'an'ın, canlı tarihsel olgusuyla olan karşılıklı etkileşimin bir ürünü olduğu Mekkî-Medenî konusunda açıkça ortaya çıkar. Mekkî-Medenî ilmi, bu etkileşimin karakteristiklerini belirlerken, esbab-ı nüzûl ilmi, bu etkileşimin ayrıntılarını ortaya koymakta ve hatta neredeyse, Kur'an metninin olgu ve kültürün içinde biçimlenişinin en detaylı kesitlerini bize sunmaktadır.

“Kur'an âlimlerinin Mekkî-Medenî ve esbâb-ı nüzûle verdikleri önem, metinlerden fıkhi ve şer'î hüküm çıkarmak için nâsîh, mensûh, âmm ve mukayyedi belirleme amacı taşıyan fıkhi bir hareket noktasına sahiptir. Bu hakikat özü itibarıyla, delaleti (anlam) esas alan bir hareket noktasıdır. Çünkü metinden hüküm çıkarmak, ancak onun derin anlamlarını ortaya koymakla mümkün olur. Ancak Mekkî-Medenî ve esbâb-ı nüzûl konularının tartışılmasında sadece fıkhi hareket noktasının temel alınması, Kur'an âlimlerinin, özellikle hangi ayet ya da surenin Mekkî hangisinin Medenî olduğunu belirleyen kıstaslarla ilgili konularda gerek içerik ve gerekse yapı ve terkip düzeyinde bir dizi kavramsal çelişkiye düşmelerine sebep olmuştur.”⁹⁷

3.1.1.Mekkî-Medenî Ayırımına İlişkin Kriterler

Kur'an âlimleri, Mekkî-Medenî ayırımı noktasında genellikle ‘mekan kriteri’ni esas almışlardır. Bazıları “ Mekkî, Hicret'ten sonra da olsa Mekke'de inendir; Medenî ise Medine'de inendir.”⁹⁸ görüşünü benimsemiştir. Bazıları ise mekansal ayırımda aşırıya gitmiş ve Hz. Peygamber'in seferlerinde Mekke ile Medine arasında nazil olanlarla, Hicret sonrası Mekke'nin fethi günü ya da hacc esnasında nazil olanlar için bile farklı kategoriler oluşturmuşlardır. Onlar Mekke ve Medine'nin dışında, dağda, mağarada inenleri tespite de önem vermişlerdir; keza yolculukta, ikamette, gece ve gündüz, gökte ve yerde inenler arasında bile ayırımı öngörmüşlerdir.⁹⁹

⁹⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 103

⁹⁸ Suyûti, Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr , *el-İtkân fî ulumi'l Kur'an*, Beyrut, trz. c.I, s.9

⁹⁹ a.e., c.I s.9

Bu detaylı ayırımların tamamı, esas itibarıyla mekân kriterine dayanır. Ne var ki, bu ayırımlar, mekânı esas alırken, içerik ya da biçim açısından, metnin mekân üzerindeki etkisini dikkate almaz. Mekkî-Medenî ayırımına ilişkin bir diğer ölçüt de, metnin mekan üzerindeki etkisini dikkate almaz. Mekkî-Medenî ayırımına ilişkin bir diğer ölçüt de, metnin bu ilk dönemdeki muhataplardan hangisine hitapta bulunduğunu dikkate alan ölçüttür.

Bu ölçütü benimseyenler “Mekkî, Mekkelilere hitap eden; Medenî ise Medinelilere hitap edendir.” görüşündedirler.¹⁰⁰ Ne var ki, bu, eksik bir ölçüttür. Şöyle ki, Kur’an’ın muhatapları ‘insanlar’ ve ‘inananlar’ kelimelerini aşacak kadar çeşitlidir. Söz gelimi, bu durumda, Kur’an’daki vahyin ilk alıcısı olan Hz. Peygamber’e yönelik pek çok hitabı nasıl kategorize edeceğiz?

Ayırım için başvurulacak kriter, bir taraftan olguya, diğer taraftan da Kur’an metnine dayanmalıdır. Olguya dayanmalıdır; çünkü metnin hareketi olgunun hareketiyle bağlantılıdır. Bu kriter, içerik ve yapı itibarıyla da, metne dayanmalıdır. Zira metnin Mekkî-Medenî kısımlarına damgasını vuran, onun olgu içindeki hareketinin etkileridir. Olgunun hareketine baktığımızda Mekke’den Medine’ye yapılan hicretin, sırf mekânsal bir intikal olmadığını görürüz. Zira Mekke’deki davet çok az istisna dışında, ‘uyarı’ safhasından ‘risalet’ safhasına hemen hemen geçmezken, Medine’ye hicret, vahyi ‘risalet’e dönüştürmüştür. ‘Uyarı’ ile ‘risalet’ arasındaki fark, ‘uyarı’nın, düşünce düzeyinde eski telakkilerle mücadele etme ve yeni anlayışlara çağrıda bulunmayla alakalı olması ve bu şekliyle de olgunun bozukluğuna, dolayısıyla da onu değiştirmeye teşebbüs etme bilincini harekete geçirmeye yönelmesi; ‘risalet’in ise, yeni toplumun ideolojisinin oluşturulması anlamına gelmesidir. Fakat bu geçiş, bir çarpıda gerçekleşmemiştir. Söz konusu bu ikinci aşama, fiili olarak –bazı Müslümanların Habeşistan’a hicret etmelerinin ardından- Hz. Peygamberin hacc mevsiminde Mekke’ye gelen bir takım heyetlerle irtibata geçtiği anda başlamıştır. Bunun neticesinde İslam’ı kabul etmelerini müteakiben Medine halkı, kendi aile ve çocuklarının canlarını ortaya koydukları gibi, Hz. Peygamber’in uğrunda da her şeyi feda edecekleri üzerine ona bağlılık yemini (bi’at) etmişlerdir. İşte bu,

¹⁰⁰ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî ulumi’l Kur’an*, thk: Muhammed Ebu’l Fadl İbrahim, Darul-İhyâi’l kütübi’l Arabiyye, yy., m. 1957 c.I., s. 188

İslam'a çağrı tarihinde, dolayısıyla da metnin hareketinde yeni bir dönüm noktasının habercisi olmuştur.

Şu halde olguya dayalı ayırım ölçütünün, bu iki süreci birbirinden ayrı tutmayı temel alması gerekir. "Mekkî-Medenî isimlendirmesinin sadece mekâna değil, aynı zamanda tarihi iki döneme işaret etmesi gerekir. Bu itibarla, biz şu görüşü tercih ediyoruz: " Mekkî, Hicretten önce, Medenî ise Hicret'ten sonra inendir. Bunun Mekke'de, Medine'de Mekke'nin fethi yılında, Veda Haccı yılında ya da herhangi bir sefer sırasında inmiş olması fark etmez."¹⁰¹

Bu tarz bir tarifte, söz konusu ayırıma mekân kriteri temel teşkil etmediğinden, Hicretten sonra Mekke'de ineni Medenî sayarız. Medine'ye ilk defa giderken yolda nazil olanlar ise Mekkî olur ve bu noktada daha başka bir ölçüte de itibar edilmez.¹⁰²

Geçmiş dönemdeki âlimler, Mekkî-Medenî ayırımı için bizzat metnin muhtevasından çıkarılan bir takım ölçütler belirlemişler ve şu sonuçlara varmışlardır.

"İçinde *yâ eyyuhâ'n-nâsu* ifadesi bulunup, *yâ eyyuhâ'llezîne âmenû* ifadesi bulunmayan surelerin tamamı Mekkîdir. Fakat 22. Hacc suresinde ihtilaf vardır.

İçinde *kellâ* ifadesi bulunan tüm sureler Mekkîdir. Bunun sebebi Kur'an'ın son yarısının (nüzü'l tertibi itibarıyla değil de, tilavet tertibi itibarıyla) çoğunun Mekke'de inmiş olması ve tehdit içermesidir. Bundan dolayı Kur'an'ın ilk yarısının aksine, bu yarısında, Mekkelileri tehdit etme, azarlama ve kınama amacıyla bu ifade tekrar etmiştir.

2. Bakara ve 3. Al-i İmran sureleri hariç, içinde mukata'a harfleri bulunan surelerin tamamı Mekkîdir. 13. Ra'd suresinde ihtilaf vardır.

2. Bakara suresi hariç, içinde Âdem ve İblis kıssası bulunan bütün sureler Mekkî, 29. Ankebût suresi hariç, münafıklardan söz edilen tüm sureler de Medenîdir. Yine bünyesinde hadd cezaları ve miras hükümleriyle ilgili ayetler bulunan surelerin tamamı Medenî; geçmiş toplumlardan söz edilen bütün sureler Mekkîdir."¹⁰³

¹⁰¹ Suyûtî, *a.g.e.,C.I., s. 9.*

¹⁰² Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 104-105

¹⁰³ Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 191-192; Suyûtî, *el-İtkân*, I.9.

“Aynı şekilde muhteva ölçütü de kesin bir ölçüt değildir. Bunun sebebi, fikhî yaklaşımın, Mekkî-Medenî ayırımında, açık ve belirgin bir farklılığın bulunmasını zorunlu kılıyor olmasıdır. Gerçek şu ki, bu nevi açık, kesin ve belirgin bir ayırım, Mekke ve Medine dönemlerini birbirinden ayrı iki süreç olarak düşünmemiz dışında, varsayımdan öteye geçmez. Zira gerek olgu bazında olsun, gerekse metin bazında olsun, ilerleme/gelişme bir çırpıda gerçekleşmez. Bundan dolayı, Kur’an’da Mekkî-Medenî arasında yapılacak ayırım, genel karakteristiklere dayanmakla birlikte, kesinlik arz etmeyen bir ayırım olarak kalacaktır. Kur’an’ın yazılı mushaftaki tertibini zamansal iniş tertibinden farklı olduğunu bilmemiz hasebiyle, bu ayırım için kesin bir ölçüt belirlemenin güçlüğü bir kat daha artmaktadır. Zira Mekkî ve Medenî metinlerin aynı surede iç içe geçtiği yerler az değildir. Bu yüzden Kur’an’ın her bir pasajının ya da ayetinin hangi döneme ait olduğunu belirleyebilmek, titiz bir dilsel incelemeye gereksinim duyar. Bu durum, özellikle, önceki âlimlere karışık gelen Kur’an pasajları için söz konusudur. Böyle bir incelemede ise, zamansal ölçütün, gerek içerik ve gerekse yapı ve oluşum itibarıyla, metin kriteri ile yan yana bulunması gerekir.”¹⁰⁴

3.1.2. Üslup Kriteri

Mekkînin belirlenmesi ve Medenîden kesin bir biçimde ayrılması ihtihadi bir mesele olduğundan, öncekilerin uğraşları, genellikle, rivayetler arasında tercihte bulunma üzerine yoğunlaşmıştır. Fakat onların bu uğraşları, birkaç istisna dışında, zamansal ve konusal ölçütlerden ayrı olarak, ayırt edici üslup özelliklerinin araştırılması aşamasına geçememiştir. Mekkî-Medenî ayırımını yapmamıza katkıda bulunacak bu özelliklerin en azından ikisini belirleme imkânımız vardır. İbn Haldun, vahiy bahsinde, bir karşılaştırma yapıldığında Mekkî ayetlerin kısa Medenî ayetlerin uzun olduğuna işaret etmek suretiyle bu özelliklerden birini ortaya koymaktadır.¹⁰⁵

“Bu yüzden, Kur’an’ın Mekke’de inen ayet ve sureleri Medine’de inenlerden daha kısadır. Söz gelimi, Tevbe savaşında 9. Berâ’e (Tevbe) suresinin inişi ile ilgili nakledilenlere göre, bu surenin tamamı ya da çoğunluğu,

¹⁰⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.106

¹⁰⁵ a.e. s. 106-107

H.z.Peygamber, devesi üzerinde yolculuk yaparken inmiştir. Hâlbuki Mekke’de, kısâr-ı mufassal (ayetleri kısa ve besmeleli fâsılaları çok olan) surelerin bir kısmı belli bir zamanda, diğer kısmı ise başka bir zamanda inmekteydi. Bir diğer örnek de Medine’de en son inen ‘deyn ayeti’ dir (2. Bakara, 282). Bu ayet son derece uzundur. Mekke’de inenler ise, 55. Rahman, 51. Zâriyât, 74. Müddessir, 93. Duhâ, 113. Felâk, vb. surelerin ayetleri gibi kısa ayetlerdir. Ben bunu Mekkî-Medenî sure ve ayetler arası ayırımı sağlayan bir gösterge addediyorum.”¹⁰⁶

Bu ölçütün iki temel ilkeye dayandırılması ve bu ilkeler çerçevesinde izah edilmesi mümkündür. Bunların ilki, davetin ‘uyarı’ sürecinden ‘risalet’ sürecine intikali ilkesidir. İkinci temel ilke ise, vahye alışması açısından ilk alıcının durumunun gözetilmesidir.

Mekkî-Medenî arasında ayırımı sağlayan üslup özelliklerinden ikincisi, ‘fâsılalar’ın dikkate alınmasıdır. Bu özelliği, etkileyici dile –uyarı diline- ait dilsel yapının bir parçası olarak kabul etmek mümkün olmakla birlikte, aynı şekilde, Kur’an metninin mekanik/enstrümental unsurlarıyla kültürdeki diğer metinlerin mekanik unsurları arasındaki benzerliğin ışığında da izah etmek mümkündür.

Bu iki üslup kriterini, içerik kriteri ve metnin hareketinin olguyla bağlantılı oluşu-ki bu nüzûl sebepleri olarak bilinir-kriteriyle birlikte mütalaa ettiğimizde, geçmiş dönem âlimlerinin, Mekkî-Medenî konusuna ilişkin fikir ayrılıklarının çoğunu çözme imkânı buluruz. Anılan âlimlerin, Kur’an metni ile kültürdeki diğer metinleri birbirinden ayırmaya yönelik çabaları, Kur’an ile olgu arasında kesin bir ayırım yapılması noktasına kadar varmıştır. Bunun sebebi, onların metni kutsama anlayışını sürdürme gayretleridir. Bu gayretin arka planında ise, söz konusu kutsallığın, metnin olgudan hareket edişi ve olgu ile karşılıklı etkileşimde bulunuşuyla bağdaşmayacağını düşünmeleri yer almaktadır. Şayet onlar, Kur’an metni ile diğer metinler arasındaki ayırımı yönelik bu gayretlerinden biraz olsun sıyrılabilselerdi, sure başlarındaki hurûf-u mukatta’ayı-ki bunları Mekkî surelerin bir özelliği sayarlar- muhkem-müteşabih problemine girmeyen ve metnin kültürel bağlamıyla irtibat kuran bir anlayış doğrultusunda yorumlayabilirdi. Ancak her halükarda bu, öncelikle, kültürel anlayışlar çerçevesinde, ikinci olarak da,

¹⁰⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dâru İhyait-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, trz., s. 99

geleneğimizdeki düşünce hareketinin gelişimine gerekçeci-gaybçı eğilimlerin hâkim olması sebebiyle pek mümkün gözükmemektedir.¹⁰⁷

3.1.3. Rivayetler Arasını Uzlaştırma Yöntemi

Geçmiş dönemin düşünürü, Kur'an metnini, genelde olgu ve kültürle, özelde de diğer metinlerle irtibatlandıramamasının bir sonucu olarak, bir metnin Mekkî mi, Medenî mi olduğuna ilişkin farklı ve çelişik rivayetler arasında tercihte bulunmaya koyulur. Rivayetler, metin dışı tenkit kriterleri olan 'senedin sahihliği' ve 'ravilerin güvenilirliği' açısından birbirine eşit olduğunda, o, şu iki varsayımdan birini benimser: İlki, metnin (ayet) biri Mekke'de inmesi, buna karşın onun şer'i ve fıkhi hükmünün Medine dönemine ertelenmesidir. Diğer bir ifadeyle, bu düşünür, bir taraftan Mekkî-Medenî arasındaki farkları, diğer taraftan da nüzûl sebeplerini tamamen geçersiz kılacak nitelikte bir varsayıma sığınır ki, bu da "metnin tekrar indiği" varsayımdır. Hükmün metinden sonraya ertelenmesi şeklindeki ikinci varsayım ise, metni anlamından ayırmaya ve onun anlam ve delaletini askıya alıp bunları metin dışına itmeye neden olmaktadır. Her iki varsayım da sonuçları mantık sınırlarını zorladığında söz konusu düşünürün bizzat kendisinin bile kabul edemeyeceği bir takım nahoş durumlara yol açmaktadır.

Sure ya da ayetin tekrar indiği varsayımı, gerçekte, öncekilerin düşünce ve ictihadlarını eleştiriye tâbi tutamama ve süzgeçten geçirememeden başka bir şey değildir. Bu ise, kişilerin kutsallığına ve dolayısıyla da onların düşünce ve ictihadlarının doğruluğuna olan inançtan kaynaklanır. Bu inanç ve geçmişe bağlılık, çağdaş dinî söylemin, eski rivayetleri kutsama, bunların aralarını uzlaştırmayla yetinme ve belli ölçüde bilimsel bir anlayış kazanarak onlardan herhangi birinin hatasını ortaya koyamam noktasındaki tavrıyla büyük ölçüde benzerlik arz eder. Geçmişte ve günümüzde söz konusu olan bu tutumun tek bir açıklaması vardır; o da, İslami toplumların sosyal hayatına gerici güçlerin hâkim olduğudur. Bunlar, düşünce hürriyetine karşı çıkan ve geleneğe karşı eleştirel tavır takınmaya yönelik her türlü girişime cephe alan güçlerdir. Bilinçli ya da bilinçsizce bu güçleri destekleyen bu düşünürlerin önündeki tek seçenek,

¹⁰⁷ Ebû Zeyd, *İlahi hitabın Tabiatı*, s.109

kendilerini- varsayımlarına göre- dünya ve âhiret kurtuluşunu garanti edecek olan ‘taklid’e meyletmektir.

Bu yüzden Kur’an âlimlerinin Mekkî-Medenî ve esbâb-ı nüzûl konuları ile ilgili herhangi bir görüşü reddettiklerini göremeyiz. Zira onlara göre her görüş bir değer ifade etmektedir. Sened tenkiti ve ravilerin güvenilirliği gibi metin dışı tenkit yöntemleriyle sıhhati belirlendi sürece bütün rivayetlerin geçerliliği ve meşruiyeti vardır.¹⁰⁸

Bir ayetin iki kere inmesini benimseyen görüş, bunu, ‘hükümün önem arz etmesi’ ve ‘hatırlatılması’ esasları doğrultusunda yorumlayan geçmiş dönem Kur’an âliminin perspektifinden bakıldığında hatırı sayılır bir görüş gibi gözüktür. Ancak bilimsel araştırma açısından bakıldığında anılan görüş hem Mekkî-Medenî, hem de esbâb-ı nüzûl meselesine ilişkin bir takım sakıncalar ihtiva etmektedir.

Bir ayet, şanını yüceltmek ve sebebi tekrar vuku bulduğunda, unutulur endişesiyle hatırlatmak için iki defa inebilir. Nitekim 1. Fatıha suresinin, biri Mekke’de diğeri Medine’de olmak üzere iki defa indiği belirtilmiştir... Aynı şekilde “De ki: Allah birdir.” ayetiyle ilgili olarak da, Mekke’de müşriklere Medine’de ise Ehl-i Kitab’a cevap sadedinde indiği nakledilmektedir... Bütün bunların hikmet şudur: Ayetin inmesini gerektiren bir soru ya da olay meydana gelir. Hâlbuki nüzûle sebep olan bu durumu içeren ayet daha önce inmiştir. Ancak bu yeni durum, söz konusu ayetin Hz. Peygamber tarafından insanlara aynıyla hatırlatılmasını gerekli kılar.(Bu durum şuna benzer:) Bir âlim birtakım olaylarla karşılaşır ve o anda aklına bu olayla ilgili bazı ayet ve hadisler gelir. Hâlbuki o, söz konusu ayeti ezbere bilmektedir. Fakat daha önce böyle bir olayla karşılaşmamıştır.¹⁰⁹

“Açıkça görülmektedir ki bu varsayım- ayetin tekrar indiği varsayımı-, önceden inmiş olan Kur’an metinlerinin -Hz. Peygamber tarafından bile- unutabileceği anlamı taşıyan bir başka varsayıma daha yol açmıştır. Öyle ki, Hz. Peygamber benzer olayların yeniden vuku bulmasıyla, kendisine, daha önce vahyedilen metni hatırlatmak için Cebrail’in -bir defa daha- gelmesine gereksinim duyuyordu. Hem Hz. Peygamberin hem de sahabenin Kur’an metinlerini korumaya yönelik gayretlerine dair çok sayıdaki rivayetle çelişen bu varsayım

¹⁰⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 110

¹⁰⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 29-31

doğru olsa bile, Cebrail'in 'hatırlatıcı' olarak inişi ne metnin tekrar inişi anlamına gelir, ne de esbâb-ı nüzûle –ya da Mekkî-Medenî'ye– dair bütün rivayetlerin sahih olduğunu ifade eder.”¹¹⁰

3.1.4. Aynı Metnin Tekrar İndiği Varsayımı

“Gerek olaylarla örtüşmesi ve gerekse metnin verileriyle uyuşması açısından doğruluğuna bakmaksızın farklı ve çelişik rivayetlerin arasını uzlaştırma yöntemi, esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî arasındaki ayırım ölçütlerini aşarak, tefsirdeki ihtilafli görüşler sahasına kadar sirayet etmiştir. Öyle ki, geçmiş döneme mensup bir ilim adamı, bu uzlaştırıcı yöntemi sayesinde, bir veya birkaç ayetin, önceki âlimler tarafından dile getirilmiş bulunan farklı anlamların hepsini taşıyabileceğini söyleme imkânı bulmuştur. Rivayetleri uzlaştırma yöntemi, mademki bir ayet ve surenin iki defa inmesinin mümkün olduğunu varsaymaya götürüyor; o halde, ayet ya da surenin her bir inişi niçin belli bir anlamla bağlantılı olmasın ki? Öyle ki, burada söz konusu olan çok anlamlılık, okuyucunun metinle diyalektiğinin ya da metnin olgu ve kültürle etkileşiminin neticesine değil, ayet ya da surenin müteaddit defalar inmesine bağlı olmaktadır. Şu halde, metinlerdeki çok anlamlılığa ilişkin bu kabul, bunların münbit ve diri metinler olduğunu kabulden değil; bilakis belli bir ayet hakkında sahabe ve tabiinden gelen farklı ve çeşitli ictehadların arasını uzlaştırma girişiminden kaynaklanmıştır. Söz konusu ictehad ve çeşitlilik ise, kimi zaman lafızların çok anlama gelebilirliğinden, kimi zaman da metnin tekrar inmesinden ortaya çıkmaktadır.”¹¹¹

Kur'an âlimleri –lafzın müşterekliği ya da çok anlama gelebilirliği varsayımları dolayısıyla- selefin dile getirdiği bütün anlamların doğru olduğu kanaatine varmışlardır. Bunun sebebi, onların, eskiye ait bir görüşe karşı gerçek bir eleştiriden kaçınmalarıdır. Bu varsayımlar ve bunlara eşlik eden “ayetin birden fazla indiği” varsayımı, metnin olguyla ilişkisinden ve kültürle diyalektiğinden kaynaklanan anlamsal kökleri yok etmek suretiyle, bizzat metnin kendisini anlaşılabilir kılar.

¹¹⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 111

¹¹¹ *a.e.*, s.115

1. Fâtiha ve 112. İhlâs surelerinin Mekkî yahut Medenî oluşlarına dair rivayetlerdeki farklılıkların ve sonraki âlimlerin bütün rivayetleri uzlaştırma çabalarının arkasında, bu iki surenin, biri Mekke’de diğeri Medine’de olmak üzere iki defa indiği yönündeki ısrar yatar. Hâlbuki 1. Fatiha suresi, namazın temel bir birimi olup, okunmaması hâlinde namazın tamam olması söz konusu değildir. Her ne kadar İbn Hişâm, daha önce farz kılındığı görüşünde olsa da, namazın, Mekke döneminin sonlarında, Miraç gecesi farz kılındığı ve bunda ihtilaf bulunmadığı herkes tarafından bilinmektedir.

Namaz, ister Miraç’tan önce ister sonra farz kılmış olsun, 1. Fâtiha suresinin bu olaydan önce inmiş olması, dolayısıyla da Mekkî olması gerekir. Zerkeşî ve Suyûtî, eserlerinin “Mekkî-Medenî” bölümünde bu surenin Mekkî olduğunu kabul etmelerine rağmen, “Esbâb-ı Nüzûl” bölümünde onun iki defa inen surelerden olduğunu söylemektedirler. Onların ifadelerindeki bu çelişkinin sebebi, müfessirlerin, bu surede geçen “kendilerine gazap edilenler” ve “sapanlar” ifadelerinin Yahudi ve Hıristiyanlar anlamına geldiği görüşünde olmalarıdır. Bu açıklama daha doğru ifadeyle bu te’vil, sonraki âlimler nazarında bu ayetin ifade ettiği kesin anlam olarak algılanmış; surenin Medenî olduğu görüşü de buradan kaynaklanmıştır. Çünkü bu durumda sure, Yahudi ve Hıristiyanlara yani ehl-i kitaba yönelik bir göndermede bulunmaktadır. İşte sureyi Medenî sureler kategorisine dâhil eden bu anlayışla, onun Mekkî olduğunu teyit eden rivayet ve hakikatler arasındaki çelişki, bu noktada baş göstermiştir. Daha sonra gelen bir ilim adamı ise eleştirel bir tavır takınamaması sebebiyle, surenin iki defa indiğini söyleyerek iki anlayışı bağdaştırma yoluna gitmiştir.¹¹²

“Sure ve ayetlerin tekrar indiği varsayımı, tefsir sahasında olsun, Mekkî-Medenî ve esbab-ı nüzûl sahaslarında olsun, bütün rivayetleri kabul etme ve aralarını bağdaştırma noktasında kalmamış, bundan da öte, aynı metin için Kur’an’ın farklı şekilde inişine neden olduğu bildirilen ‘yedi harf’ dahi ‘inişin tekrarı’ olarak değerlendirilmiştir. Buna göre Kur’an her bir inişte farklı bir harf için inmekte, yani metin yedi defa inmiş olmakta ve böylece yedi harf olgusu “ayetnin tekrar inmesi” olarak izah edilmektedir.”¹¹³

¹¹² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.116-117

¹¹³ a.e. s.117

“Yedi harfi bu bakış açısıyla ele alması, metnin anlaşılmasını imkânsız kılması bir tarafa, esbâb-ı nüzûl ve Mekkî-Medenî olguların daha da karmaşık bir hal almasına neden olmaktadır. Yedi harfi gerçekte, Arap Yarımadasındaki kabilelerin çok lehçeliliğinden kaynaklanan dilsel çeşitlilik olgusu göz önünde bulundurularak, metnin okunmasında Müslümanlara tanınan bir çeşit kolaylıktır.”¹¹⁴

3.1.5. Metin-Hüküm Ayırımı

Hiç şüphesiz, bir metnin dilsel ibaresi ile ifade ettiği anlamı arasındaki ayrılmazlık ilişkisi, bilinen bir şeydir. Bunu daha güncel bir dille şu şekilde ifade edebiliriz: Verici ile alıcı arasındaki dilsel iletişim ilişkisi anlamın öğrenilmesinin kendisini takip ettiği birtakım göstergelere/simgelere ayrılmakta, aksine anlama ve mesajın şifresinin çözümü, mesajın verici tarafından aktarılması ile eş zamanlı bir süreçte gerçekleşmektedir.

“Fakat Kur’an âlimleri, bir metnin (ayetin) Mekke döneminde inmesi, onun şer’i ve fıkhi hükmünün ise daha sonra Medine döneminde tahakkuk etmesi şeklinde, metnin, hükmünden önce inebileceği yönündeki varsayımlarından ötürü, zaman zaman metinle anlam arasındaki bu zorunluluk ve eş zamanlılık ve birliktelik ilişkisini ortadan kaldırmışlardır. Yine onlar-bir önceki varsayımın mantıksal uzantısı olarak– Mekke döneminde hükmün inebileceğini, bu hükmü ifade eden metnin ise daha sonra Medine döneminde gelebileceğini farz etmişlerdir. İlk varsayım, hükmü işlev görmeyen, yani bir anlam ifade etmeyen metinlerin var olduğu sonucuna götürür. Hâlbuki metin, anlam ifade etmediğinde, metin oluşundan kaynaklanan en önemli özelliğini yitirir; daha doğrusu, geçici olarak metin olmaktan çıkar. İkinci varsayım ise açıkça, metinsiz vahyin/ iletişimin mümkün olduğu sonucuna götürür. Oysa bir hükmün metinsiz indiği nasıl düşünülebilir?”¹¹⁵

Âlimlerin, metnin inişinin, hükmünden sonraya kalmasına dair serdettikleri örneklerin analizinden hareketle, onların içine düştüğü ve –daha önce belirtildiği gibi- önceliklerden gelen bütün rivayetleri eleştiri ve analize tâbi

¹¹⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.118

¹¹⁵ a.e. s.118-119

tutmaksızın kabul etmelerinden kaynaklanan yanılmanın karakterini ortaya koymamız mümkündür.¹¹⁶

Metnin (ayet) inişinin hükümden sonraya kalacağı varsayımı, bir taraftan dinî metin anlayışı noktasındaki hatalı değerlendirmeden, diğer taraftan da metinlerin dilsel analizini gerçekleştirmede ki beceriksizlikten kaynaklanan kurgusal bir varsayımdır. Aynı şekilde, hükmün metinden sonraya kaldığı; diğer bir ifadeyle, metnin, zaman olarak hükmünün ve anlamının önüne geçtiği kabulünün arkasında da, bir dizi hata mevcuttur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Metinlerdeki ‘lügavi anlam’la ‘şer’i anlam’ arasında ayırma gitmemek.¹¹⁷

2. Sahabe ya da tâbiîne nispeti sebebiyle ilim adamının reddedemediği bir rivayette, ayete ilişkin belli bir yorumun yer alması ve bu yorumun da ayetin Medenî olduğunu ifade etmesidir.¹¹⁸

3. Herhangi bir ayetin iniş sebebi ile söz konusu ayetin tanıklığına müracaat edilen bir başka bağlamı birbirine karıştırmak.¹¹⁹

“Âlimlerimiz Mekkî-Medenî ayrımının her zaman için kesinlik ifade eden bir ayırım olmadığını fark etmişlerdir. Zira Medenî metinler arasında Mekkî metin özelliği taşıyanlar bulunduğu gibi, Mekkî metinler arasında da Medenî metin özelliği taşıyanlar vardır. Bir süreçten diğerine geçiş-olgu ve metin bazında bir anda gerçekleşmez; dahası, bu, aşamalı bir geçiş sürecidir. Bundan dolayıdır ki, Mekkî metinlerde Medine dönemine ait bir gelişmeye delalet eden ifadeler bulmak mümkündür.”¹²⁰

¹¹⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.119

¹¹⁷ *a.e.*, s.121

¹¹⁸ *a.e.*, s.123

¹¹⁹ *a.e.*, s.124

¹²⁰ *a.e.*, s.125

3. 2. ESBÂB-I NÜZÛL

Esbâb-ı nüzûl ilmi, metin olguyla ilişkisini ve diyalektiğini gösteren ve bu ilişkiyi gözler önüne seren en önemli ilimlerden biri kabul edilir. Arap eleştirmenler, edebi metinlerin olgu ile ilişkisini ‘benzerlik kurma-taklit’, ‘benzeşme’, ‘benzetme’ ve ‘tasvir’ kavramları çerçevesinde ele aldıklarına göre, esbâb-ı nüzûl ilminin bize, metnin olguyla olan ilişkisine yönelik farklı bir anlayış sunabilmesi, pekâlâ mümkündür.

Kur’an’dan elde edilen empirik gerçekler, onun, yirmi küsur yıl zarfında peyderpey nazil olduğunu; keza, her bir ayet grubunun, inişini gerektiren bir sebebe bağlı olarak indiğini, doğrudan-yani harici bir sebep olmaksızın- inen ayetlerin de son derece az olduğunu teyit etmektedir. Kur’an âlimleri, sebep ya da belli bir olayın ayet ya da ayetlerin anlaşılmasını sağlayan olgusal bağlamı belirlediğini dile getirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, onları müfessirin metnin delaletini anlama gücüne erişebilmesi için, öncelikle metinlere vücut veren olayları bilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Kur’an âlimleri, metin ile olgu arasındaki bu mekanik ilişki düzeyinde kalmamışlar; bunun da ötesinde, metnin –dilsel bir metin olması hasebiyle- kendilerine cevap teşkil ettiği tikel olaylarının sınırlarını aşmasını sağlayan özel aktivitelere sahip olduğunu da ifade etmişlerdir. Bu, onların “âmm-hâss” konusu çerçevesinde detaylı şekilde tartıştıkları bir meseledir.¹²¹

3.2.1.Kur’an’ın Peyderpey İnişinin Sebebi

Kur’an’ın parçalar halinde inişinin ve iniş sıralamasının nedeninin araştırılması, genel olarak kültürde, özelde de Kur’an araştırmaları nezdinde bilinen bir şeydir. Bu soru, daha önce Hz. Peygamber’den başka mucizelerin yanı sıra kendilerine gökten bir kitap indirmesini isteyen Mekke müşrikleri tarafından –itirazcı bir üslupla- ortaya atılmıştı. Müşriklerin bu talebi, muhtemelen, onların, Hz. Musa’ya indirilen levhalarda olduğu gibi, Yahudi peygamberlerine gelen önceki kitapların, tam ve yazılı olarak indirildiği şeklindeki tasavvurlarından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, Kur’an’ın parçalar halinde inişine yönelik

¹²¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.126

itirazları, haddizatında metnin kaynağı hakkında bir tarz şüphe uyandırmaktan ibaretti.

“İnkâr edenler, “Kur’an ona bir bütün olarak bir kere de indirilseydi ya!” dediler. Oysa (Biz onu parçalar halinde indiriyoruz) onunla senin kalbini pekiştirelim.”¹²²

“Şüphesiz, bu ayette geçen ‘kalbi pekiştirmek’ ifadesi, vahiydeki iletişim faaliyetinin en azından İbn Haldun’un dediği gibi, vahyin ilk günlerinde, Hz. Peygambere zor gelmesi ve kültüründe bu uzunluktaki bir metni(n ağırlığını) taşıması mümkün olmayan sözlü bir kültür olması hasebiyle, vahyin ilk alıcısının durumunun gözetildiğine işaret etmektedir. Binaenaleyh ilk alıcının durumunun gözetilmesi, salt kişiye özel faktörlerin gözetilmesi olmayıp, aynı ölçüde metnin diğer muhatapları ile birlikte vahyin ilk alıcısının da içinde bulunduğu genel durumun gözetilmesidir. Ne var ki, Kur’an âlimleri, meselenin bu yönünü kavrayamamışlar ve Kur’an’ın parçalar halinde iniş nedeninin, yalnızca, metnin ilk alıcısını durumunun gözetilmesinden ve onun kalbinin pekiştirilip desteklenmesinden ibaret olduğunu düşünmüşlerdir.”¹²³

Kur’an âlimlerine göre Kur’an, kendisine vahiy gönderilen ilk muhatabın içinde bulunduğu hal ve durumlara cevap vermektir. Hiç şüphesiz, esas olan, Kur’an’ın diğer muhataplarının durumlarına cevap vermesidir Her ne olursa olsun, bu konuda ilk alıcı ile muhataplar arasında ayırma gitmeyi haklı kılacak hiçbir gerekçe yoktur. Burada metin, başta şifahilik olmak üzere, kendine özgü verili koşullara sahip kültürel olguya cevap vermektedir. Kur’an, önceki peygamberlere inen kitaplara ve içinde her şeyin yazıldığı Musa’nın levhalarına işaret etmektedir. Şüphesiz, önceki peygamberlerin okur-yazar kimseler oldukları şeklindeki kültürel geleneğe ait tasavvur -ki bu tarihsel bir gerçek değildir- söz konusu Kur’anî ifadeleri literal olarak anlamının bir sonucudur. Bundan dolayıdır ki, Kur’an’ın peyderpey inişinin gerekçesi, önceki kitapların toplu olarak indirildiği tasavvuruyla irtibatlandırılmıştır. Nitekim Mekke müşriklerini Kur’an’ın peyderpey inişine itiraza sevk eden de bu irtibat noktasıdır.

¹²² 25/.Furkan, 32

¹²³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 127

Dinî geleneğimizde metinle olgunun birbirinden koparılmasının sebeplerini, kültürel mirasımızın hemen bütününe gelenekçi eğilimlerin hâkim olmasında ve onların sosyal ve siyasal olguya hâkim güçleri desteklemesinde bulmak mümkün olduğu gibi çağdaş kültürümüzdeki ve özellikle dinî söylemdeki metin olgu kopukluğunun da, her ne kadar şartlar değişmiş olsa da benzer sebeplere bağlı olduğunu görürüz.

3.2.2. Kur'an'ın Peyderpey İniş Keyfiyeti

Metnin olguyla olan ilişkisine yönelik anlayışın-dinî düşünce düzeyinde-maruz kaldığı sapmayı, Kur'an âlimlerinin, ekseninde şu iki ayetin yer aldığı kelami tartışmalarında bulabiliriz.

“Ramazan ayı, Kur'an'ın indirildiği aydır.”¹²⁴

“Biz onu (Kur'an'ı) Kadir gecesinde indirdik.”¹²⁵

Buradaki soru şudur: Bu iki ayette zikredilen ‘indirme’, ayetlerin zahidlerinden anlaşıldığı gibi, Kur'an'ın toplu indirilmesindedir? Yoksa burada kast olunan, Kur'an'ın indirilmeye başlanmasıdır?

“Kur'an'ın nasıl indiği hususunda farklı görüşler sürülmüştür. ‘Kadir gecesinde topluca dünya semasına inmiş, daha sonra da Hz. Peygamber’in nübüvvet sonrası Mekke’deki ikamet süresiyle ilgili farklı görüşler uyarınca, yirmi, yirmi üç, ya da yirmi beş yıl zarfında peyderpey nazil olmuştur. Bu görüş en sahih ve en meşhur görüştür. Nitekim âlimlerin çoğu da bu görüşü benimsemiştir. “Kur'an Levh-i Mahfuz’dan alındı ve dünya semasındaki beytü’l-izze’ye kondu. Buradan da Cebrail onu Hz. Peygambere indirmeye başladı.” Bu hadisin senedi sahihtir. Hasan b. Erbi'l-Eşres’i, Nesâ’î ve başkaları güvenilir kabul etmişlerdir.”¹²⁶

Farklı varsayım ve kurgulamaların tek bir nedeni vardır; o da, daha önce de ifade edildiği üzere, eski rivayetlere karşı eleştirel bir tavır takınmaktan çekinmektir. Gerçek şu ki, Kur'an'ın bir mekandan alınarak, olaylar ve nesnelere âlemi olan bu dünyanın dışında başka bir mekana topluca nakledilmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Çünkü bu tür bir tasavvur, yalnızca tartışmanın eksenini

¹²⁴ 2 /Bakara,185

¹²⁵ 97/ Kadir, 1

¹²⁶ Zerkeşî, *el- Burhân*, I.228-229

oluşturan ayetle değil, aynı zamanda ‘nesh’le, yani nassın hükmünün ve anlamının kaldırılması ile de çelişir. Tartışmanın eksenini oluşturan ayetteki geçmiş zaman kipi (mâzî), gerçekte, öncelikle vahyin inmeye başlamasına, ikinci olarak da –önceki bölümde geçen- iletişim (vahiy) durumuna delalet etmektedir. Fukahâ ve usûlcülerin esbâb-ı nüzûle karşı takındıkları tavır, daha tutarlıdır Nitekim bu durum onların Kur’an’ın peyderpey iniş hikmetine ve bu iniş biçiminin onun anlamının belirlenmesindeki önemine yönelik müzakerelerinde açıkça görülür.¹²⁷

3.2.3. Lafzın Umumiliği ve Sebebin Hususiliği Durumunda ‘Anlam’

“Nüzûl sebeplerini bilmek, sadece metnin biçimleniş sürecini çevreleyen tarihsel sürecini çevreleyen tarihsel gerçekleri gözlemlemeye yönelik bir merak değil, aynı zamanda bu nassı anlamaya ve onun delaletini açığa çıkarmayı hedefleyen bir bilme isteğidir. Çünkü âlimlerin de belirttiği üzere, sebebin bilinmesi, sonucun (müsebbeb) bilinmesini sağlar. Bunun yanı sıra, sebeplerin ve olayların irdelenmesi, özellikle de ahkâm ayetlerinde, ‘hükmün illeti’nin anlaşılmasını sağlar. Zira ‘hikmet’ ya da ‘illet’in anlaşılması, hükmü, tikel olaydan-ya da özel sebepten- aktarmada ve onu ‘kıyas’ yoluyla benzeri olay ve durumlara genellemede fakihe yardımcı olur. Ancak şunu hatırdan çıkarmamız gerekir ki, ‘sebeb’ten ‘sebebe benzer olana’ (şûretu’s-sebeb), diğer bir ifadeyle, özellikli olaydan onun benzerine doğru gerçekleştirilen bu aktarımın, anlamın ‘özel’ yani tikel olandan ‘genel’ yani tümel olana transferini sağlayan ‘metin içi göstergelere’ dayanması kaçınılmazdır.”¹²⁸

Şurası muhakkak ki, olaylar sonsuzdur; olgu sürekli bir devinim içerisinde. Buna karşın metinler (nasslar), her ne kadar dilin genelleme ve soyutlama özelliği sayesinde bütün hadiseleri kapsayabilseler de, yine de sınırlıdır. Metinlerin yeni olayları kapsamasının, ya bizzat metnin yapısında bulunan ya da kendi hitabının sosyal bağlamında, yani iniş sebebinde mevcut olan birtakım ‘göstergeler’ e dayanması zorunludur. İşte, Ömer b. el- Hattâb, zekâttan müellefe-i kulûba da bir pay ayıran hükmün illetini, bizzat nassın yapısından değil, onun genel bağlamından çıkarmış ve ‘kalplerin ısıdırılması’ndaki hikmetin, zayıf olan İslam’ı güçlendirmeye matuf olduğunu kavramıştır. Ona

¹²⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*. s. 132

¹²⁸ a.e., s. 132-133

göre, İslam'ın güçlenmesi, Arap Yarımadası'na hâkim olması ve bu hâkimiyetin Yarımada'nın ötelere kadar uzanmasıyla birlikte, hak etmeyenlere (müellefe-i kulûb) zekâtın pay vermede herhangi bir 'hikmet' kalmamıştır. Zekâtın hikmetinin, zengin ve gücü yetenlerden alınıp, fakir ve muhtaçlara dağıtılması olduğu şeklinde bir diğer hikmet yorumu da, yine bu anlayış kapsamında varlığını sürdürür. Hırsızlık suçuna öngörülen cezanın hikmetine yönelik olarak da Hz. Ömer'in aynı anlayışı sergilediği görülür. Zira o, kendilerini aç bırakan efendilerinin malını çalan iki köleye hırsızlık cezasını uygulamamış; bizzat efendinin kendisini, kölelerin tekrar hırsızlık yapmaları durumunda, elini kesmekle tehdit etmiştir.¹²⁹

Çağdaş dinî söylem Hz. Ömer'in bu ictihadını görmezlikten gelemez. Ne var ki çağdaş dinî söylemin, ancak metin olgusuyla olan ilişkisinin irdelenmesiyle açığa çıkarılabilecek olan 'makâsıd-ı şeriat'ı bilmezden gelme yönündeki yoğun ısrarı hala devam etmektedir. Bunun nedeni, sebebin hususiliği göz ardı etmenin, dinî düşüncenin kendisinden zor kurtulacağı birtakım sonuçlar doğurması kaçınılmazdır. Bu konuda en önemli tehlikeli sonuç, helal, haram konularında ve özellikle de yeme-içme ile ilgili hükümler konusunda, hükmün konuluşundaki tedricilik hikmetinin göz ardı edilmesidir.

“Kur'an içinin haram kılınışında üç aşamalı bir yöntem izlemiştir. Hüküm koymadaki bu tarz tedricilik, üzerinde ısrarla durduğumuz metin olgu diyalektiği bağlamında son derece önemlidir. Hüküm koymada bu şekilde aşamalı bir seyir izlemek, sadece vahyin olguyla olan diyalektiğini teyit etmekle kalmaz; bunun da ötesinde, nassın olguyu değiştirme ve ondaki eksiklikleri/olumsuzlukları giderme noktasında takip ettiği yöntemi gösterir.”¹³⁰

Ayetlerinin iniş sebeplerinin (esbâb-ı nüzûl), anlam ve delaleti açığa çıkarma hususunda önemli ve temel bir unsur oluşu, ayetlerin anlam sınırlarının, özellikli olay(lar)a işaret düzeyinde kalacağı anlamına gelmez. Bu tarz yanlış bir değerlendirmede, dilin ve metinlerin, dolayısıyla da olgu ve kültürü ifade etmede metnin kullandığı enstrümanların göz ardı edilmesi söz konusudur. Burada, metinlerin 'iniş sebepleri'ne yönelik delaletlerini ortaya çıkaran 'sebebin özel oluşu' boyutunu vurgulamaya çalışmamızın, ayrıca 'umum' meselesini bir sonraki

¹²⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.134

¹³⁰ a.e., s, 136

bölümde ‘metinlerden anlam çıkarımı’ açısından tartışmaya açacak olmamızın nedeni, dinî düşüncedeki genel eğilimin ‘lafzın genel oluşu’ adına ‘sebebin özel oluşu’nu heder etmeye yönelik olmasıdır. Metinlerin anlamı, onların dil ve olgu tarafından biçimlenişinde söz konusu olan karşılıklı etkileşim faaliyetinin sonucundan öte bir şey değildir. Bu yüzden, metinlerin anlamını ortaya çıkarmada her iki yön de (metin ve olgu) önemlidir. ‘Nüzûl sebepleri’ bu derece önemli olduğuna göre, şu ya da bu olayın, ayetin iniş sebebi olduğunu belirlemenin ve bu belirlemeyi özellikle de rivayetler çeliştiğinde ve aynı ayetin iniş sebebi olarak farklı ve birbirinden bağımsız ‘olaylar’ aktarıldığında yapabilmeyi ölçütü nedir?¹³¹

3.2.4.Nüzûl Sebeplerinin Belirlenmesi

Nüzûl sebeplerinin tam olarak tespit edilememesinin, daha doğru bir ifadeyle, bunun önemsenmemesinin çok sayıda müfessir ve mezhep âliminin, daha başka ayetlerle ve özellikle de insan hürriyetine ait olanlarla çeliştiği zannına kapıldıkları Kur’an ayetleri karşısında içine düştükleri sıkıntının sebeplerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.¹³²

“Ancak, nüzûl sebeplerini kesin ve kati olarak tespit edemediğimizde ne yapacağız? Bu soruya cevap sadedinde Kur’an âlimleri yine, farklı rivayetler arasında nasıl tercihte bulunacağı probleminin içine düşmüşler ve bu çerçevede bir dizi ölçüt ve şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunun ardında yatan sebep, onların iniş sebeplerine dair bilgiye ancak nakil ve rivayetle ulaşılabileceği ve bunda ictihada, çıkarıma yer olmadığı şeklindeki tasavvurlarıdır. Bu yüzden ictihad ve çıkarım etkinliğini, rivayetleri mukayese ve aralarında tercihte bulunmaya indirgemişlerdir.”¹³³

Geçmiş dönem âlimlerinin rivayetler arası tercih yönteminin –Mekkî-Medenî konularının müzakeresinde gördüğümüz gibi-, bize nüzûl sebebini kesin şekilde belirleme imkânı vermesi zor gözükmektedir. Hal böyle olunca, ‘nüzûl sebepleri’ni bilmek, ictihadi bir mesele olmaya devam eder. Bu itibarla, çağdaş araştırmacının ictihad ve farklı rivayetler arasında tercihte bulunma konusunda

¹³¹ Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s.139-140

¹³² a.e., s.140

¹³³ a.e., s.141

daha yetkin metotlardan faydalanması gerekir. Bu ise metnin oluşumunu sağlayan metin içi ve metin dışı unsurların ve göstergelerin bütününe dayanmakla olur. Zira nüzûl sebepleri, nassların sosyal bağlamından başka bir şey değildir. Bu sebeplere, nassın dışından ulaşılabileceği gibi, aynı şekilde gerek tek nassın yapısı, gerekse bu nassın diğerleriyle olan ilişkisi çerçevesinde genel nassın(Kur'an'ın) bütünlüğü içerisinde de ulaşmak mümkündür. Öncekilerin açmazı, 'nüzûl sebepleri'ne ulaşmak için dış olguya ve rivayetler arası tercihe dayanmanın ötesinde başka bir yol bulamamaları ve nassın bünyesinde, analiz edilmeleri halinde metin dışı unsurların açığa çıkarılabildiği daimi göstergelerin bulunduğunu, dolayısıyla da dış bağlamın bilinmesiyle nassın anlamının açığa çıkarılabileceği kadar, nassın içinden hareketle de 'nüzûl sebepleri'nin açığa çıkarılabileceğini fark edememeleridir. Nassların analizi ve anlamlarının ortaya konması, dıştan içe ya da içten dışa şeklinde tek yönde değil, bilakis iç-dış arasında 'mekiksel' bir seri hareket içinde seyretmesi gereken karmaşık bir etkinliktir.

“Öncekilerin sadece ya rivayetler arası tercih yöntemini kullanmak suretiyle metinsel bünyeyi tamamen göz ardı etmek ya da nassın dilinin biçimsel analizine dayanarak metin dışı unsurları tamamen göz ardı etmek şeklindeki yöntemi; kelamcılarının, nassın yorumunda tek tahlil kavramı olan ve bilahare 'ideolojik' bir fonksiyon icra eden bir kavrama dönüşen 'mecaz'a dayandıklarında düştüklerine hatalara yol açmıştır. Rivayetler arasında tercihte bulunma yöntemi, Mekkî-Medenî konusunda ele aldığımız kurgusal varsayımların aynısına neden olmuştur. Kur'an âlimleri, rivayetler çerçevesinde nüzûl sebeplerini belirleme sadedinde, daha önce tartıştıklarımıza ilaveten şu ölçütleri de vazetmişlerdir.

1. İki rivayet farklı olup biri diğerinden daha sahih ise, sahih olan esas alınır.
2. Sıhhat noktasında her iki rivayetin senedi de eşit ise, rivayetlerden birinin ravinin olaya tanık olması gibi tercih yönlerine sahip olması, onun diğerine tercih edilmesini sağlar.
3. İki rivayet arasında tercihte bulunmak imkânsız olduğunda, çözüm, ayetin iki ya da daha çok sebebin ardından birden fazla indiği varsayımı... Bu varsayım bizi, “tek bir ayetin farklı sebeplere birden

fazla inmesi”nin ve yine bunun mantıksal uzantısı olan “farklı ayetlerin tek bir sebebe bağlı olarak inmesinin” tartışılmasına sevk etmektedir.”¹³⁴

3.2.5. Ayetin Tekrar İnmesi ve Aynı Sebebe Bağlı Birden Çok Ayet İnmesi

“Rivayetler arasında tercihte bulunma metodunun, Mekkî-Medenî konusuyla ilgili meselelerde olduğu gibi, sahabe ya da tabiinden, kendilerine birtakım kutsallık vasıfları atfedilen kimselerden nakledilmiş olmalarından ötürü, birtakım görüş ve rivayetlerin arasını uzlaştırma amacına matuf olan varsayımlarla sonucu bağlaması kaçınılmazdır. Bu durum, sonraki âlimleri, araştırma ve inceleme yapmaksızın, sahih zayıf tüm rivayetleri aynı kefeye koyma çabasına sevk etmiştir.”¹³⁵

Kur’an âlimleri, farklı ve çelişik rivayetlerin arasını-ayetin tekrar indiği varsayımıyla – bağdaştırma yerine, ayetin bir olaya bağlı olarak inmiş olmasıyla, başka bir sebebe bağlı olarak önceden inip de daha sonra onun yeniden okunmasını gerektiren benzeri bir olayın vuku bulması arasında bir ayırma gitmeleri gerekirdi. Zira ayetin benzeri bir olay karşısında okunması bir (tekrar) ‘iniş’ değildir. Aksi takdirde, okuyucunun gücü ve durumu ölçüsünde, ayetlerin mükerrer olarak indiği şeklindeki tasavvufi anlayışı benimsemiş oluruz. Bu ayırım, âlimler tarafından bilinmektedir. Fakat onlar, bu bilgilerini hiçbir zaman pratiğe yansıtmamışlar.

“Bazen iki rivayetten birinde “okundu”(telâ) ifadesi geçmekte; ancak rivayeti nakleden kişi, “Bunun üzerine ayet indi.” demektir. Tirmizî’nin İbn Abbâs’ tan naklettiği ve sahih kabul ettiği şu rivayet buna örnektir: İbn Abbâs şöyle demiştir: “Bir Yahudi Hz. Peygamber ‘e geldi: ‘Allah gökleri şöyle, yeryüzünü şöyle yaratsaydı ne olurdu? Buna ne dersin ey Ebû’l-Kâsım “ diye sordu. Bunun üzerine Allah, ‘Allah’ı gereği gibi takdir edemediler.’ ayetini indirdi.” Bu hadis Buhârî’de “Allah Resulü (ayeti) okudu.” ifadesi ile geçmektedir. Doğru olan da budur; çünkü bu Mekkî bir ayettir.”¹³⁶

¹³⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.143-144

¹³⁵ a.e. s.144

¹³⁶ Suyûtî, *el-İtkân* I. 33-34

Âlimler, farklı sebepler ve olaylar üzerine ayetlerin yeniden indiğini varsaydıklarına göre, bu varsayımın diğer mantıksal yönünün de tamamlanması gerekirdi; ki bu da, tek bir münasebet ve muayyen bir olay hakkında çok sayıda ayetin inmesi varsayımdır. İlk varsayım, burada mantıksal karşıtına götürmektedir.

Şu halde tek bir olay ekseninde birden çok ayetin inmesi diye bir şey söz konusu değildir. Bizim yapmamız gereken, bu ayetlerden hangisinin önce indiğini araştırmak, yani bu ayetleri inişlerine göre sıralamaktır.

Tek bir olaya cevaben çok sayıda ayetle indiği varsayımı-ki bu, bir veya çok sayıda ayetin farklı sebep ve olaylara bağlı olarak tekrar inişine benzer- daha önce de işaret edildiği gibi, metin ile onun anlamı arasında ayırma yol açmakta, dolayısıyla da bizzat metnin anlaşılmasına neden olmaktadır.¹³⁷

3.3.NÂSİH- MENSÛH

Âlimlerin Kur'an metninde vuku bulduğunu kabul ettikleri nesh fenomeni, vahiy ile olgu arasındaki diyalektiğin en güçlü delili kabul edilebilir. Çünkü nesh, ister bir hükme delalet eden metnin iptal edilmesi ve tilavetinin kaldırılmasıyla, ister 'mensûh hükm'e delalet eden metnin varlığının devam etmesiyle ilintili olsun, sonuçta bir hükmün yürürlükten kaldırılması, geçersiz kılınmasıdır.

Neshle ilgili yerleşik dinî düşüncede iki problem gündeme getirilmekten kaçırılır: İlki, ilga ve hükmün geçersiz kılınması yoluyla metinle ilgili bir yenileme sebebiyle, nesh ile Kur'an metninin Levh-i Mahfuz'da ezeli bir mevcudiyetinin ne şekilde uzlaştırılabileceği. İkinci problem ise, Hz. Ebu Bekir dönemindeki Kur'an'ın cem'i meselesidir. Bu mesele ile nesh arasındaki irtibat, Kur'an'ın bazı kısımlarının insan hafızasınca unutulmuş olduğu vehmini uyandıran birtakım rivayetler.

¹³⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.146-147

Ancak, bu iki meseleyi tartışmadan önce, Kur'an âlimlerinin 'nesh'i ve işlevini nasıl aldıklarını çözümlenmemiz; onların düşüncelerindeki nesh türlerini tartışmaya açmamız gerekir.¹³⁸

3.3.1.Nesh Kavramı

Âlimler, 'nesh'in anlamını belirleme hususunda Kur'an'ın iki ayetine dayanmaktadırlar. Bunlardan ilki Mekki'dir:

"...Bir bir ayetin yerine bir başka ayeti getirdiğimizde –ki Allah adım adım ne indirdiğini bütünüyle bilmektedir- (hakkı inkâr edenler) "Sen sadece uyduruyorsun!" derler..."¹³⁹

Medine inişli diğer ayet de şudur:

"...Biz yürürlükten kaldırdığımız veya unuttuğumuz herhangi bir ayeti mutlaka daha iyisi veya benzeri ile değiştiririz..."¹⁴⁰

Buna göre 'nesh'in anlamı; her iki ayet de varlığını korumakla birlikte, bir ayeti başka bir ayetle değiştirmektir.(ibdâl) Bu itibarla, âlimlerin 'nâsih-mensûh' meselesi kapsamında zikrettikleri birçok ayeti ve nesh türlerini kabullenmemiz oldukça zordur. Nitekim neshin amaç ve işlevlerini mütalaa ettiğimizde, söz konusu nesh türlerinin daha da netlik kazanması mümkün olacaktır.¹⁴¹

3.3.2.Neshin İşlevi

Kuşkusuz, bir hükmün başka bir hükümle yürürlükten kaldırılmasını gerektiren "bir ayetin başka bir ayetle değiştirilmesi" meselesini, farklı açılardan mütalaa etmek mümkündür. Bunlardan en önemlisi, İslami yaşamada, değiştirme işlemindeki tedricilik kuralına riayet edilmek suretiyle aşamalı bir seyir izlenmiş olmasıdır. Kur'an kendisinin bir 'vahiy' olması gibi en temel kavramda bile verili kavramların sınırlarından hareket ettiğine göre, gelişim sürecinde aynı verili durumu göz önünde bulundurması kaçınılmazdı. Bu anlayışın, "Allah için değişim söz konusu değildir; O'nun ilmi, bir hükmü koyduktan sonra bunu değiştirmeye engel olacak şekilde, geçmişi, şimdiki ve geleceği, tümelleri ve tikelleri

¹³⁸ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.149

¹³⁹ 16/ Nahl, 98-103

¹⁴⁰ 2/ Bakara, 105-108

¹⁴¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.152

kuşatmıştır.” şeklinde bir yaklaşımla geçiştirilmesi doğru değildir. Olgu, akışkan, devingen ve süreklilik arz eden bir hareket olduğu için, değişim onun sabit ve olmazsa olmaz bir niteliğidir. Mademki Kur’an, olguya yöneliktir; öyleyse bunun şartlarını da göz önünde bulundurmamak durumundadır.¹⁴²

Nasıl ki, Allah’ın evrendeki fiillerinin değişmesi, Allah’ın Zatı’nda veya ilminde değişiklik olması anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde, bir ayetin yerine başka bir ayet getirmesi ve hükmü değiştirmesi de ‘bedâ’ veya Allah’ın bir konuda karar verip daha sonra kendisi için farklı bir görüşün ortaya çıkması anlamına gelmez. Vahiy ve Kur’an’la ilgili meselelerin tartışılmasında, bakış açısını sürekli olarak Allah’a yöneltmek, bir başka önemli boyutun, ‘olgu’nun ve ‘muhataplar’ın göz ardı edilmesi demektir. Şer’i hükümler, insanların toplum içersindeki davranışlarına yönelik hükümlerdir. Bu nedenle, olguyu, statik, gelişmeyen ve hareket kabiliyeti bulunmayan hükümlere mahkûm etmek doğru değildir.

Daha önce esbâb-ı nüzûlle ilgili meseleleri tartışırken içkinin ve bazı yiyeceklerin haram kılınışı hususunda şer’i yasamanın aşamalı bir yöntem izlediğini ifade etmiştik. Söz konusu tedrici yasamaya ilişkin olarak, iniş sırası bakımından son dönemde nazil olan ayetlerin, kendilerinden önceki ayetlerin hükümlerini nesh ettiğini söylemek mümkündür. Nâsîh-mensûhu belirlemede önemli olan, mushaftaki okunuş sırası değil, nüzûl sırasıdır. Bunun anlamı şudur: Kur’an ayetlerindeki nâsîh-mensûhun belirlenmesi, temelde, esbâb-ı nüzûlle ilgili detaylı bir tarih bilgisine ve ayetlerin iniş sıralarını bilmeye dayanır. Ancak bu, düşünüldüğü kadar kolay bir iş değildir.¹⁴³

Neshin işlevi, şer’i yasamada tedricilik ve kolaylık sağlama olduğuna göre, şüphesiz, mensûh ayetlerin nâsîh ayetlerle yan yana bulunmalarını zorunlu bir durum olarak kabul etmek gerekir. Zira olgunun, mensûh hükmü yeniden zorunlu kılması da pekâlâ mümkündür. Âlimler, Müslümanların, kafirlerin yaptıkları eziyetlere sabretmekle emrolunmaları ile onlara karşı savaş emrinin verilmesi arasında Kur’an’ın takip ettiği stratejiyi değerlendirirken bu durumun farkına varmışlar ve şöyle demişlerdir: Sabır emri, munse yani kendisiyle amel edilmesi ertelenmiş ya da şartların değişmesine bağlı olarak geçici bir süreyle yürürlükten

¹⁴² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.153

¹⁴³ a.e., s.154

kaldırılmış hükümler türündendir. Şartlar önceki durumuna döndüğünde, ertelenen hüküm de işlev ve etkinliğine geri döner.¹⁴⁴

“Kur’an âlimleri, bu ‘ertelenmiş hüküm’ (munse) olgusunu nâsîh-mensûh kapsamının dışında tutunca, neshin işlevinin şer’i yasamada tedricilik ve kolaylıkla sınırlanması, bütün mensûhları ‘ertelenmiş hüküm’e dönüşmektedir. Dolayısıyla, daha önce mütalaa ettiğimiz ayetlerle ilgili değiştirme, hükümlerin değiştirilmesi anlamında olup, hem hüküm hem lafız olarak önceki ayetin yeni bir ayetle yürürlükten kaldırılmasını ifade etmemektedir. ‘Nesh’in, ayetin bütünüyle ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılması, şer’i yasamadaki tedricilik ve kolaylık sağlama hikmetiyle çelişmektedir.”¹⁴⁵

3.3.3.Neshin Çeşitleri

Selef âlimleri, Kur’an’daki nesh biçimlerini farklı nesh anlayışlarına göre tasnif etmektedir. Nâsîh-mensûh ayetlerin yapılarını incelediğimizde, karşımıza, Kur’an-Sünnet karşılaştırması çerçevesinde, Kur’an nasslarının Sünnet nasslarıyla nesh edilmesinin mümkün olup olmadığı sorusu çıkmaktadır. Gerçek şu ki, görüşler arasındaki çelişkiler, dinî metinler arasında bir ayırma gidilmemesinden ve bunları birbirinden farklı kılan özelliklerin iyi kavranmamasından kaynaklanmaktadır. Kur’an ve Sünnet birer dinî nass olmakla birlikte, diğer bazı yönlerden birbiriyle farklılık arz ederler. Nitekim fıkıhçılar ve usûl âlimleri, önem açısından Sünnet’i Kur’an’a nispetle ikinci derecede (bir kaynak) konumuna yerleştirmektedirler. Sünnet’in Kur’an’la birlikteliği göz ardı edildiğinde, Kur’an’ın anlaşılması noktasında çok önemli bir husus göz ardı edilmiş olur; ancak şu da var ki, Kur’an ile Sünnet’i birbirine eşitlemek de, en az Sünnet’i bütünüyle göz ardı etmek kadar sakıncalıdır.

“Nesh meselesine bu perspektiften baktığınızda, âlimlerin nâsîh-mensûh ayetlere ilişkin yapmış oldukları tasnifin, şu şekiller çerçevesinde gerçekleştiğini görürüz:

- 1.Tilaveti mensûh, hükmü baki ayetler
- 2.Hükmü mensûh, tilaveti baki ayetler
- 3.Hem hükmü, hem de tilaveti mensûh ayetler

¹⁴⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.156

¹⁴⁵ a.e., s.157

İlk ve üçüncü nesh türleri, Kur'an metninde birtakım değişikliklerin bulunduğunu varsaymaktadır. Buna göre, ister ilk nesih biçiminde olduğu gibi hükmün baki kalması şeklinde olsun, ister üçüncü nesh biçiminde olduğu gibi hükmünde ilga edilmesi şeklinde olsun, Kur'an'dan bazı ayetler kaldırılmıştır(hazf). Bu varsayım çok sakıncalı durumlara neden olur. Biz burada ikinci nesh türünü, nesh kavramı olarak sınırlı tutma eğiliminde bulunduğumuzu söyleyebiliriz.

Nesh olgusuna ilişkin selef âlimlerinin hataları, 'nâsih-mensûh' ilmine ait rivayetler konusunda eleştirel bir tavır takınmama eğilimlerinden, sadece kendilerinden öncekilerin rivayetlerine dayanmalarından ve çelişik rivayetler, icthadlar ve görüşleri uzlaştırmaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki bu mesele, rivayetleri uzlaştırmanın ötesinde birtakım icthadlara muhtaçtır.

Buna göre, sonraki dönem âlimleri, tüm rivayetleri, sahih-zayıf ayırımı yapmadan ya da bu rivayetler arasını uzlaştırmadan bir araya toplamışlar; bundan daha da kötüsü, rivayetleri bir araya toplarken gerçek anlamda bir icthadî etkinlikte bulunma cesareti göstermemişlerdir.”¹⁴⁶

3.3.4.Tilavet-Hüküm Ayırımı

Kur'an âlimleri, hükmü ve tilaveti nesh edilen ayetleri tartışmaları sırasında, vahyin sona ermesi ve Hz. Peygamberin vefat ermesinin ardından Kur'an'da yenileme gerçekleştiği vehmini uyandıran bazı örnekler serdedilmektedir. Neshin, Hz. Peygamberin vefatından sonra mümkün olması, yalnızca dinî açıdan değil, aynı zamanda kültürel gelenek açısından da, Kur'an'ın mevsûkiyetine yönelik geniş bir şüphe kapısının aralanmasına yol açmaktadır. Arka plandaki sâikler ne kadar iyi niyetli olursa olsun, bu tür te'viller, mantıksal açılımları itibarıyla bizzat nass kavramının ortadan kaldırılması sonucuna götürmektedir. Hiç şüphesiz, ilk dönem âlimlerinin, kendisinden kaçmaya çabaladıkları olumsuz durumlardan çok daha kötü sonuçların ortaya çıkmasına yol açan birtakım varsayımlardan hareketle rivayetleri uzlaştırmak yerine, söz konusu rivayetlere ilişkin problemlerin çözümlenmesi noktasında son derece cesareti/dirayetli bir tutum sergilemeleri gerekirdi. Şayet âlimler nesh olgusunun,

¹⁴⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.160

nassların ortadan kaldırılmasını kapsamadığını bunun ancak hükümlerle ilgili olduğunu; keza ister Kur'an ister sünnet olsun, nesh edilen hükmün tek bir nass çerçevesinde meydana geldiğini bir prensip olarak benimseselerdi, hiç şüphesiz, rivayetlerle ilgili nu tür karmaşalardan ve ne yaptığını bilmez şaşkınlıklardan kendilerini koruyacak bir ilkeye dayanmış olurlardı.¹⁴⁷

3.3.5.Nesh ve Kur'an'ın Ezeliliği

Âlimler, ister hükmü baki kalmış isterse nesh edilmiş olsun, tilavetin neshi veya metinlerin hafz edilişi olgusunun, Kur'an'ın metninin Levh-i Mahfuz'da ezelde mevcut olduğuna ilişkin daha önce işaret edilen düşüncelerini büsbütün çürütmeye yol açtığını tartışmamışlardır.

“Levh-i Mahfuz'da bulunan ayetlerin nazil olup, daha sonra da tilavet olunan Kur'an'dan kaldırılması, varsayılan bu edebilik anlayışına ters düşmektedir. Dolayısıyla ebediliğe delalet eden ayetleri, literal manalarının ötesinde anlamamız gerekmektedir. İlk döneme mensup bir müfessirin, söz konusu her iki görüşe birden temessük etmesi mümkün değildir. Buna birde Kur'an'ın bazı bölümlerinin ortadan kaktığına, Müslümanların zihinlerinden silindiğine dair çok sayıda rivayetleri ekleyecek olursak, bu takdirde selef âlimlerinin ve kendileriyle aynı konumda bulunan muhaddis takipçilerinin yüzleşmek durumunda buldukları problemin zorluk derecesi bir kat daha artacaktır.”¹⁴⁸

Hz. Peygamberin ve Müslümanların, hem yazımı hem de ezberlenmesi hususunda gösterdikleri titizliğe işaret eden bunca rivayete rağmen, yukarıda zikri geçen haberlerden hareketle, Kur'an'ın bazı ayetlerinin insanların hafızlarından silinmiş olduğunu farz edebilir miyiz? Yahut Hz. Osman'ın insanların kıraat konusunda ayrılığa düşmelerinin ardından, onları bir Kur'an etrafında birleştirmesini-ki bu cem işi, Kur'an'ın, yedi harf içerisinde yalnızca bir harf üzere yazılması sonucunu doğurmuştur- Kur'an'ın Kureyş lehçesi üzere

¹⁴⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.164

¹⁴⁸ a.e.. s.168

okunmasına yönelik bir standardizasyon mesabesinde olduğunu mu düşünmek durumundayız?¹⁴⁹

“Yahut da bu rivayetlerin tümünün yalan ve uydurma olduğunu, Kur’an’dan hiçbir şeyin çıkarılmadığını varsayabilir miyiz? Bu hususta dayanağımız, rivayetlerin çoğunun Yahudi âlimlerinden olan Ubeyy b. Kaab kanalıyla geliyor olmasıdır. Ancak akla gelmesi mümkün hangi varsayım ileri sürülürse sürülsün şunda şüphe yoktur ki bu örneklerin hiçbirinin, tanımladığımız anlamdaki nesihle, ne ahkam açısından ne de işlevsellik açısından uzaktan yakından bir alakası vardır. Aynı şekilde şu da şüphesizdir ki, Kur’an âlimlerinin nesh anlayışı sadece onların Kur’an’ın ezeli yazılı varlığına yönelik mitolojik tasavvurlarıyla çelişmekle kalmamakta, aynı zamanda bizzat metin (nass) kavramının da buharlaşmasına yol açmaktadır.”¹⁵⁰

3.4. AYETLER VE SURELER ARASINDAKİ MÜNASEBET

“Esbab-ı nüzûl ilmi, bir ya da birden çok ayeti, ait oldukları tarihsel bağlamla irtibatlandırırken; ayet ve sureler arasındaki uyumu ele alan ilim (tenâsub/münasebet), Kur’an’ın mevcut sıralamasındaki –ki bu, ‘iniş/nüzûl sıralamasına’ karşılık ‘okunuş/tilavet sıralaması’ adıyla anılır- ayet ve sureler arasındaki ilişkinin yönlerini araştırmak maksadıyla, Kur’an pasajlarının tarihsel sıralamasının ötesine geçer. Kur’an âlimleri ayetlerin sure içi sıralamasının tevkifi olduğunda ittifak etmekle birlikte, surelerin Mushaf içi sıralamasını da tevkifi mi yoksa ictihadi mi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ancak, sonraki âlimler, surelerin Mushaf içi sıralamasını da tevfiki kılma çabası içerisine girmişlerdir. Bunun sebebi, söz konusu anlayışın, Kur’an’ın Levh-i Mahfuz’da ezeli bir mevcudiyetinin olduğu düşüncesiyle örtüşüyor olmasıdır.”¹⁵¹

Ayetler çeşitli zamanlarda ve çeşitli sebeplere binaen nazil olmakla beraber, aralarında öyle bir irtibat vardır ki, onlardan birini yerinden oynatmak mümkün değildir. Kur’an’ın i’cazı bu yöne de teşmil edilebilir. Belagat ve ahenk bakımından Kur’an’ın böyle bir insicama sahip olması, onun ebedi bir mucize

¹⁴⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.171

¹⁵⁰ a.e., s.171-172

¹⁵¹ a.e., s.196

olduğunun delilidir. Arapçada kelimelerin teşkil ettikleri terkiplerin güzelliğini yaşatan ilelebet yaşatacak olan Kur'an'dır. Onun terkipleri gibi terkiplerle yapmak insanoğlunun kudretinde değildir.¹⁵²

Bu açıdan bakıldığında, 'münasebet' ilminin, esas itibarıyla Kur'an metnini kültürdeki diğer metinlerden ayıran özel enstrümanların tetkikini ifade eden i'caz konusuyla bağlantılı olduğu görülür. Bu ilim dalı ile esbab-ı nüzûl ilmini birbirinden ayıran unsur, birinde Kur'an metninin nihâf şeklindeki ilişkilerin incelenmesi, diğerinde ise metnin pasajlarının harici şartlarla olan ilişkilerinin ya da diğer bir ifadeyle metnin, oluşum ve biçimlenişinin harici bağlamıyla olan ilişkilerinin incelenmesidir. Başka bir deyişle, bu farklılık, birinde metnin estetik yönlerini irdelenmesi, diğerinde ise metnin harici olaylarla irdelenmesidir. Nitekim önceki âlimlerin, 'münasebet ilmi' ayetler ve sureler arasındaki ilişki biçimleriyle ilgilenen 'üslûp' eksenli bir ilim iken, 'esbab-ı nüzûl' ilminin 'tarihsel ' bir ilim olduğu yönündeki ısrarlarını da bu noktadan hareketle anlayabiliriz.¹⁵³

"Münasebet ilminin faydası, ifade birimleri arasında bir ilinti kurmaktır ki, bu sayede bağlantı kuvvetlenir. Böylece sözün yapısı, bölümleri arasında uygunluk bulunan sağlam binanın durumu gibi olur."¹⁵⁴

Ayetler ve sureler arasındaki 'münasebet', Kur'an metninin, parçaları birbiriyle bağlantılı yapısal bir birlik oluşturduğu temeline dayanır. Müfessirin görevi, hem ayetleri hem de sureleri birbirine bağlayan ilişki ve münasebetleri açığa çıkarmaktır. Şurası açıktır ki, bu ilişkilerin ortaya çıkarılması, müfessirin gücüne ve metnin derinliklerine nüfuz etmedeki keskin zekâsına dayanır. Şüphesiz, bu ilişkiler, kimi zaman âmm, kimi zaman hâss, kim zaman da akli, zihni yahut hissi veya varsayıma dayalı olur. Bunun anlamı şudur: 'ilişki' ve 'münasebetler' mümkün ihtimaller olup, müfessire düşen, metnin her bir pasajında onları açığa çıkarma ve belirleme yönünde çaba harcamaktır. Ayet ve surelerin birbiriyle olan irtibatını ortaya çıkarmak, metinde yerleşik, mevcut, sabit ilişkileri açığa çıkarma anlamında olmayıp, aksine müfessirin kavrayışı ile metin arasında bir ilişki tesis etmektir ki bunlar aracılığıyla da metnin bölümleri

¹⁵² Cerahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, T.D.V., Ankara 1998, s.204-205

¹⁵³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.197

¹⁵⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, c.I. s.36

arasındaki bağlantılar açığa çıkarılır. Bu yüzden, bir müfessir, özel ilişkileri ortaya koymasını sağlayacak metne ait veriler dayanırken, bir diğer müfessir, daha başka verilere dayanmakta ve farklı tarzda ilişkiler ortaya koymaktadır. Metnin bölümleri arasındaki söz konusu ilişkiler, gerçekte, müfessirin kavrayışı ile metnin verileri arasındaki ilişkinin bir başka boyutundan öte bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle, bu, müfessirin, kendisi ile metin arasındaki diyalektik çerçevesinde, metnin bölümleri arasındaki diyalektiği açığa çıkarmasıdır. Muhtemelen, metnin özel bir sebeple irtibatını ifade eden ‘tarihsel boyutu’ hareket noktası kabul eden bazı âlimleri ‘münasebet ilmi’ne karşı çıkmaya sevk eden de budur.

“İzzuddin b. Abdisselam şöyle demiştir: “Münasebet ilmi güzel bir ilimdir. Ancak bir ifadenin bağlantısının güzel olması için onun başı ile sonunun birbiriyle bağlantılı tek bir konu hakkında olması şartı aranır. Çeşitli sebepler üzerine vazedilmiş bir kelamda, başı ile sonu arasında irtibat şartı aranmaz. Bu tarz münasebeti kurmaya çalışan kimse, altından kalkamayacağı zorlama bir işe kalkışmış demektir. Böylesi bir zorlama bir irtibat ise, sözün güzeli (Kur’an) şöyle dursun, normal bir sözün bile şanına yakışmayan zayıf bir münasebettir. Zira Kur’an, yirmi küsur yılda farklı hükümler hakkında muhtelif sebepler bağlı olarak inmiştir. İlet ve sebeplerin farklı olması hasebiyle, Kur’an’ın ayet ve sureleri arasında irtibat kurulamaz. Bu itibarla, Allah’ın kulları ve hükümlerine ilişkin (farklı) tasarruflarını birbirine irtibatlandırmak yakışıksız bir iştir. Nitekim idareciler, hâkimler ve müftülerin (farklı) tasarrufları da böyledir. Keza bir insanın birbiriyle uyumlu ve çelişik konulardaki tasarrufları da böyledir. Bizzat kendilerinin ve oluş zamanlarının farklı olması hasebiyle, hiç kimsenin bu tasarrufları birbiriyle irtibatlandırmayı talep etme hakkı yoktur.”

Öncekilerin de belirttiği gibi, İzzuddin b. Abdisselam burada yanılıya düşmüştür. Onun yanılığının sebebi, yalnızca, Kur’an’ın “hikmete mebni şekilde sıralanmış olması “değil, bundan da öte, onun ‘genel tasarruf’ (tutum/davranış) ile ‘dilsel tasarruf’u birbirine karıştırmasıdır. Zira dilin, olguyu dile getiren özel mekanik unsurları vardır. Dil ‘olaylar’ı olduğu gibi resmetmeyip, onları özel mekanik unsurlara ve kurallara bağlı olarak sembolik bir tarzda formüle eder. Bundan dolayı, bazen harici olaylar arasındaki ilişkiler kaybolur; fakat dil, bu

olayları dilsel ilişkiler içerisinde kalıba döker. Her ne kadar pasajları, farklı olayları dile getirse bile, Kur'an metni, dilsel bir metindir ve pasajları arasındaki ilişkileri geliştirme ve bunlara yeni bir boyut katma gücüne sahiptir.”¹⁵⁵

3.4.1.Sureler Arasındaki Uyum

Bir ayetin diğer bir ayet, bir surenin de diğer bir sure yanına konmasındaki hikmeti sorgulamadan hareketle sure ve ayetler arasındaki ‘münasebet’i araştırmaya koyulan âlimlerin, öncelikle, muhteva bakımından sureler arasındaki genel bağlantıları ortaya koyma gayreti içine girmeleri doğaldı. 1. Fatiha suresinin, *fatiha* ve *ummu'l-kitab* simlerinde de açıkça görüldüğü gibi, Kur'an'ın ana girişini temsil etmesi hasebiyle, zorunlu olarak özel bir konuma sahip olması gerekiyordu. Şu halde, 1. Fatiha'nın – işaret yoluyla da olsa- Kur'an'ın bütün kısımlarını ihtiva etmesi gerekmektedir. Zira o, bir başlangıç veya senfonik şiirdeki ilk hareket mesabesinde olup, diğer hareketlere de işarete bulunması gerekmektedir. Bu itibarla, Kur'an ilimlerini her birine 1. Fatiha suresinin hazırlık ve kabilinden işrette bulunduğu ve bu sayede de *ummu'l-kitâb* vasfını elde ettiği üç bölüme indirgememiz mümkündür. Kur'an ilimlerinin aslı üçtür: Allah'ın birliği (tevhid), öğüt (tezkir) ve hükümler (ahkam).¹⁵⁶

Kur'an ilimlerini bu üç ilme (tevhid, tezkir ve ahkam) hasretmek 1. Fatiha suresi ile Kur'an'ın tamamı arasındaki bağlantıları açığa çıkarmasının yanında, 112. İhlas suresi hakkında söylenen O, Kur'an'ın üçte birine denktir.” şeklindeki ifadenin de ne anlama geldiğini açıklamaktadır.

Ancak burada şuna dikkat etmemiz gerekir ki, bu genel ilişkiler, 1. Fatiha suresi ile ondan sonraki 2. Bakara suresi arasında mevcut olan özel ilişkilerle aynı şeyi ifade etmemektedir. Zira genel ilişkiler içerik ve muhteva bazında olurken, özel ilişkiler daha ziyade dilsel üslup irtibatı şekline vuku bulmaktadır.

Ancak burada şuna dikkat çekmemiz gerekir ki, bu genel ilişkiler, 1. Fatiha suresi ile 2. Bakara suresi arasında mevcut olan özel ilişkilerle aynı şeyi ifade etmemektedir. Zira genel ilişkiler, içerik ve muhteva azında olurken, özel ilişkiler daha ziyade dilsel üslup irtibatı şeklinde vuku bulmaktadır.

¹⁵⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.197-199

¹⁵⁶ a.e., s.199

“1. Fatiha suresi ile 2. Bakara suresi arasındaki bağlantı üslup eksenli bir bağlantı iken, 2. Bakara ile 3. Âl-i İmrân sureleri arasındaki bağlantı, daha ziyade ‘delil’ ile “bu delile karşı yöneltilen şüpheler” arasındaki bağlantı tarzındadır. Nitekim 2. Bakara suresi ‘dinin ana ilkeleri’ni içerdiğinden, “hükme delalet eden delili ortaya koyma” konumunu temsil etmekte, 3.Ali İmran suresi ise, “hasımların şüphelerine yönelik cevap” konumunda bulunmaktadır.”¹⁵⁷

“Surelerin mushaf içi sıralaması, ilk olarak 1. Fatiha suresinin formüle ettiği, daha sonra da 2. Bakara suresinin hükümlerini açıkladığı genel ilkelerden işe başlanması esasına dayanır. Bu bağlamda 3. Ali İmran suresi, söz konusu hükümlere ilişkin “hasımların şüphelerine yönelik cevabı” temsil ederken, 4. Nisa ve 5. Maide sureleri beşeri ilişkiler alanındaki hadlere yönelik şer’i açıklama konumunda bulunmakta, bunları takip eden iki sure de, şeriatın maksatlarını ve bu ayrıntılı hükümlerin gayelerinin açıklanması görevinin ifa etmektedir.”¹⁵⁸

İçerikle ilgili bu ilişkilerin tamamı, daha önce 1. Fatiha suresi ile 2. Bakara suresi arasında var olduğu belirtilen özel ilişkilerde de işret edildiği üzere, dil ve üsluba ilişkin başka irtibatların varlığına engel teşkil etmez. Dil ve üsluba ilişkin söz konusu irtibatların ortaya çıkarılmasının da, içerikle ilgili irtibatların ortaya konmasında dayanak yapılan yorumdan pek farklı olmayan bir çeşit yoruma dayanıyor olması gayet tabiidir. 5. Maide suresinin sonu ile 6. Enam suresinin başı arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasını sağlayan yorum da bu türdendir. Zira 5. Maide suresi “Bu, doğrulara doğruluklarının fayda vereceği gündür; onlara içinde ebedi kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler vardır. Allah onlardan razı olmuştur; onlar da Allah’tan razı olmuşlardır. İşte büyük kurtuluş ve kazanç budur. Göklerin, yerin ve içlerindeki her şeyin hükümrânlığı Allah’ındır. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”¹⁵⁹ ifadesi ile bitip, 6. Enam suresi ise, “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur. Ama inkâr edenler, başka varlıkları Rableri ile eş tutarlar.”¹⁶⁰ ifadesi ile başlamaktadır. Çağdaş araştırmacı, iki sure arasında dilsel ‘münasebet’ ya da ‘ilişki’ kurmak için, ilk surenin sonu ile ikinci surenin başında *es-semavat ve’l-ard* (gökler ve yer)

¹⁵⁷ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.200

¹⁵⁸ *a.e.*,s.202

¹⁵⁹ 5.Maide, 119-120.

¹⁶⁰ 6.Enam,1.

lafızlarının tekrarının yeterli olduğunu düşünür. Fakat yalnızca tekrar olgusuna dayanmak, ortaya koyduğu ilişkiye dair –bir üçüncü sureye ait bile olsa- bizzat Kur’an metninden bir dayanak bulmaya çalışan Kur’an âlimi için yeterli değildir.

Bu sebeple, Kur’an âlimi, 5. Maide suresinin son beş ayetini anlayabilmek için, sadece surenin son ayeti üzerinde durmakla kalmaz. Zira bu ayetlerde, Allah’ın, kıyamet günü, İsa b. Meryem’in ilah olduğu yönündeki iddiaları konusunda kavmi ise Hz. İsa’nın arasında hüküm vereceğinden söz edilmektedir. 5. Maide suresinin sonunun genel durumu ‘(meseleyi) hükme bağlamak’ (faşl) olduğuna göre, bu surenin sonuyla, “Hamd Allah’a mahsustur.” diye başlayan 6. Enam suresinin baş tarafı arasındaki ilişki, ancak Kur’an’daki bir üçüncü sureye ait olan “Ve meleklerin, arşın etrafında toplanıp Rablerini hamd ile andıklarını görürsün. Artık (ölen) herkes hakkında adaletle hükmedilecek ve (şu) sözler söylenecektir: Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah içindir!”¹⁶¹ ayetine dayanılarak açığa çıkarılabilir.¹⁶²

Bu ölçüde bir yoruma gereksinim duymanın ötesinde, dilsel bir irtibata ya da bir surenin sonu ile onu takip eden surenin başındaki lafız arasındaki dilsel tekerrüre dayanan sure ilişkileri de söz konusudur. 56. Vakıa suresinin tesbih emri ile sona erip 57. Hadid suresinin de tesbih ile başlaması, bunların ikincisine; 18. Kehf suresi ile 17. İsrâ suresi arasındaki ilişki ise, ilkinde örnektir. Bu iki arasındaki ilişki, önceki örneklerde olduğu gibi, ilk surenin sonu ile ikinci sure başı aracılığıyla değil, her iki surenin de baş kısmı aracılığıyla açığa çıkarılsa da, bu iki sure arasındaki bağlantıyı ortaya koyan, *subha’nallah ve’l-hamdu li’llah* şeklindeki dua sigasında, tesbihin, hamd ile birlikte yer almasıdır. Zira 17. İsrâ suresi “Kulunu geceleyin yürüten/götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir.”(subhane’llezi...)¹⁶³ şeklinde tesbih şeklinde başlarken 18.Kehf suresi, Hamd, kuluna Kitab’ı indiren Allah’a aittir!”(el-hamdu li’llahi’llezi...)¹⁶⁴ şeklinde hamd ile başlamaktadır.¹⁶⁵

Sure başlangıçları arasındaki benzerlik fikrine binaen Kur’an âlimi *ha mim* gibi benzer harflerle başlayan ve *havamim* olarak anılan surelerin sıralanışı da

¹⁶¹ 39. Zümer, 75.

¹⁶² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.203-204

¹⁶³ 17. İsrâ, 1.

¹⁶⁴ 18. Kehf, 1.

¹⁶⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 204

açıklama imkânına sahip olabilmektedir. Bununla birlikte, kısa sureler arasındaki ilişkiler bizi daha belirgin dilsel ilişkilere götürür. Mesela 105. Fil suresi ile 16. Kureyş suresi arasındaki ilişki, dilsel bağlantı ilişkisidir ve bu durum, geçmiş dönem âlimlerin bakış açısını kabul edersek, bu ikisini adeta tek bir sureye dönüştürür.¹⁶⁶

105. Fil ve 10. Kureyş sureleri arasındaki ilişki, dilsel ve anlamsal bir ilişki iken, 111. Mesed (Tebbet) ve 112. İhlas sureleri arasındaki ilişkisi, 111. Mesed suresinin son ayetinin fasılası (ayet sonu) ile 112. İhlas suresinin fasılları arasındaki ses harmonisine dayalı tınısal bir ilişkidir. 111. Mesed suresinin son ayetindeki fasılların, diğer ayetlerinin fasıllarından farklı olması, bu bağlantıyı kuvvetlendiriyor olsa gerek. Zira bu surenin diğer fasılları ‘be’ iken, son ayetinin fasılası ‘dal’ harfidir. 112. İhlas suresinin bütün fasılları da ‘dal’ olduğuna göre, tabiatıyla bu durum, iki sure arasında tınısal bir ilişki oluşturmaktadır.¹⁶⁷

“Kısa sureler arasındaki ilişki biçimlerinin sonuncusu ‘tekabül’ (birebir karşılaşma) ilişkisidir. *Ve’d- duha* ile Elem neşrah sureleri gaye ve maksat bakımından aynıdırlar. Keza, el- Kevser suresiyle el- Maun suresi arasında da şöyle bir münasebet açık olarak görülür. el- Maun suresinde, münafığın dört vasfı zikredilmiştir. Onlar da, pintilik, namazı terk, namaza riya ve yardıma mani olmaktır. el-Kevser suresinde ise, pintiliğe mukabil, hayrı kesir olan Kevser, namazı terk yerine namaza devam, namazda riya yerine Rab için namaz kılmak, yardımı men etmek yerine, kurban keserek onun etini tasadduk etmek gibi bir mana açık olarak kendini göstermektedir.”¹⁶⁸

3.4.2. Ayetler Arasındaki Uyum

“Sureler arasındaki uyumun araştırılması, görüldüğü üzere, genellikle yoruma dayalı çeşitli ilişkiler tesisi etme çabası içerisinde Kur’an’a yönelik genel bir bütünlük oluşturmaya çalışmaktadır; ayetler arasındaki uyumun araştırılması ise, bizi doğrudan metnin enstrümental unsurlarına yönelik dilsel araştırmanın içine sokmaktadır. Burada göz önünde bulundurulması gereken husus şudur:

¹⁶⁶ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.205

¹⁶⁷ a.e., s.205

¹⁶⁸ Cerrahoğlu, a.g.e., s.206

‘Münasebet’ ilmi ne harici ilişkileri araştırır ne de metin dışı delillere dayanır. Çünkü bu ilim dalında metnin bizzat kendisi ‘delil’dir ve dilsel, akli ve maddi terkip yapısına bağlı olarak pasajları arasındaki ilişki ölçütlerini Kur’an da yine metnin kendisidir. Bu, söz konusu ilişkilerin, okuyucu ve yorumcunun aklını işletmesinden bağımsız ‘tematik’ ilişkiler olduğu anlamına gelmez. Aksine bunlarda, okuma faaliyeti esnasında okuyucunun metinle olan diyalektiğinden kaynaklı olan ilişkilerdir.”¹⁶⁹

“17. İsrâ suresinin ilk ayetlerinin, ayetler arasında uyum konusunda özel bir yeri olduğu aşikârdır. Zira aralarındaki ilişki, bilinen atf ilişkilerinin ötesinde açıklamaya ihtiyaç duan bir ilişkidir. Şöyle ki, ilk ayet ‘İsrâ’dan (gece yürüyüşü) bahsetmekte, ikinci ayet ise, Hz. Musa ve İsrailoğulları’nın kıssasına geçmektedir. Burada atf ise ‘vav’ harfi ile yapılmıştır. Üçüncü ayet İsrailoğulları’nı, “Hz. Nuh’la birlikte gemide taşıdıklarımızın soyundan gelenler” şeklinde özel bir sıfatla niteler ve bu arada, “O, çok şükreden bir kuldu” mealindeki, Hz. Nuh’u nitelemeye ilişkin bir ara cümleye yer verir. Daha sonra dördüncü ayet Allah’ın İsrailoğulları’na yönelik vaadine dayanır ve bu, sekizinci ayete kadar devam eder. Dokuzuncu ayette, metin kura’dan söz etmeye geçer. Bütün bu ayetlerde fasılaların (ayet sonları) farklı olduğunu görürüz. Zira birinci ayette fasıla ‘re’ iken, ikinci ayette ‘la’, üç-dokuz ayetleri arasında ise medli olarak ‘ra’ şeklindedir. Burada şöyle bir soru gündeme gelmektedir: İsrâ olayı ile İsrailoğulları’nın anlatılması arasında ne gibi bir ilişki söz konusudur? Bütün insanlık Hz. Nuh’un zürriyetinden olduğu halde, İsrailoğulları’nın Hz. Nuh’la birlikte gemide taşınan kimselerin soyundan oldukları üzerinde durulmasının ardından da Kur’an’dan söz etmeye geçilmesinin sebebi nedir?”¹⁷⁰

“Kulu Muhammed’i, bir gece Mescid-i Haram’dan (Kabe), kendisine bazı işaretlerimizi gösterelim diye, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa’ya götüren Allah, noksan sıfatlardan münezzehtir. O, her şeyi işiten ve her şeyi görendir. Biz Musa’ya Kitab’ı verdik ve İsrailoğulları’nın “Benden başkasını dayanak edinmeyiniz.” diyerek bu Kitabı onlara bir hidayet rehberi kıldık. Ey Nuh ile birlikte taşıdığımız kimselerin nesli hiç şüphesiz Nuh çok şükreden bir kuldu. Biz Kitapta İsrailoğulları’nı “Sizler

¹⁶⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.206

¹⁷⁰ a.e., s.207-208

yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibire kapılacaksınız.” diye bildirdik...”¹⁷¹

Bakıllânî, bu ayetler arasındaki ilişkinin, Kur’an’ın i’caz şekillerinden biri olduğunu açığa çıkarma gayreti içerisinde, binci ve ikinci ayetler arasında görülen ‘fasl’ın gerçekte ‘vasıl’ olduğunu ve bunun da ayetlerin, sıradan bir ifadede- insana ait ifadede- bulunması mümkün olmayan söz düzeninden (nazım) kaynaklandığını söylemiştir. İşte Hz. Nuh’un zikredilmesine sebep olan da bu düzendir. Hz. Nuh’un, ifadenin bir kısmını diğer kısmıyla irtibatlandırarak tarzda çok şükreden bir kul olarak nitelenmesi ise, bir taraftan ayet sonu uyumunu sağlamak, diğer taraftan da Kur’an’ın çağdaşı olan İsrailoğulları’na, Hz. Nuh’un yaptığı gibi şükretmeleri gerektiğini belirtmek içindir. Bakıllânî, bütün bu noktalarda, kuran metni ile diğer metinler arasında ayırım üzerine vurgu yapmış; ancak bunu yaparken birinci ayetle ikinci ayet arasındaki ilişkinin yönünü kesin olarak belirlemeksizin sadece şu sözleri söylemekle yetinmiştir:

“Konudan konuya geçme şeklindeki bu durum, şayet (ilahi nitelikte olmayan) bir başka kelimada olmuş olsaydı, söz konusu bölümler arasında bir ilinti bulunmadığı düşünülebilirdi. Hâlbuki Kuran’ın nazmındaki muhteşemlik ve çarpıcılıktan ötürü, ifadeler arasında bir kopukluk mevcut değildir. Bazen, bütünlüğe sahip bir ifadedeki birimler arasında kopukluklar olabilir ve söz dizgesindeki bozukluktan ötürü, onda farklılık ve irtibatsızlık ortaya çıkar. Bu (ayetlerdeki) fasıl, çok hassas oluşundan ötürü vasıl olarak tasavvur edilebilir; dolayısıyla, valsın üzerine ayetler arasında kopukluk olduğu (iddiası) temellendirilemez.”¹⁷²

Zerkeşi, ilk ayette İsrâ’nın (gece yürüyüşü/ yolculuğu) zikredilmesi ile sonraki ayetlerde İsrailoğulları’ndan bahsedilmesi arasındaki ilişki yönlerinden birini tespit etmiş; bu sayede de İsrailoğulları kıssası ile dokuzuncu ayette Kur’an’ın zikredilmesi arasındaki ilişkiyi açığa çıkarabilmiştir. Ona göre İsrâ ile İsrailoğulları kıssasının zikredilişi arasındaki ilişki şöyledir:¹⁷³

“Bu ayetlerin takdiri anlamı şudur: “Biz onu açık bir şekilde gabya muttali kıldık. Mucizesine bir delil teşkil etmesi için ona öncekilerin haberlerini apaçık

¹⁷¹ 17. İsrâ, 1-9

¹⁷² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.209

¹⁷³ a.e., s. 209-210

olarak bildirdik. Yani öğüt olarak anlatman için seni bazı ayetlerine muttali kılan, her iki seferde de Musa ve kavminin başına gelenleri bir başka ayet (mucize) olması için sana bildiren Allah'ı tenzih ederim.” veya “Allah, korku içinde ve etrafı gözetleyerek şehirden çıktığında Musa'yı gece yürüttüğü gibi Muhammed'i de geceleyin Rabbine yürütmüştür.”¹⁷⁴

“ İsrailoğulları kıssasından Kur'an'dan söz etmeye geçilmesi ise, Kur'an'ın bir başka hikmetine geçilmesidir. Çünkü o, en büyük mucizedir. İşte bir konudan diğer bir konuya geçişi de sen buna göre kıyasla.”¹⁷⁵

İsra ile İsrailoğulları kıssası arasındaki ilişki, iki açıdan ortaya konulabilir. İlki, İsrâ olayı ile gaybın görülmesinin hedeflenmesidir ki Kur'an kıssalarıyla gerçekleşen de aynı amaçtır. İsrâ olayı ile kıssalar arasındaki fark, kıssaların 'açıklama' ya dayanmasına karşın, İsrâ'nın 'gözle görme'ye dayanıyor olmasıdır. Şurası kesindir ki, İsrâ olayı 'metafizik gayba' yönelik bir gözlemdir. Kıssalar ise 'tarihi gaybı' haber verme ve açıklamadır. İsrâ olayı ile İsrailoğulları kıssası arasındaki ilişkiyi açığa çıkabilecek ikinci yön ise, Hz. Peygamber'in geceleyin yürümesi ile Hz. Musa'nın bir Mısırlıya vurup onu öldürdükten sonra korku içinde etrafı gözetleyerek şehirden çıkışı arasındaki benzerliktir.

Bundan sonra Hz. Nuh'un zikrine geçilmesi, Kur'an metninin olgu ile ilişkisi bağlamında kıssanın tümüne bir anlam kazandırmaktadır. Kur'an kıssaları ile güdülen amaç, sadece (Müslümanları) teselli veya hoşnut etmek değildir; aksine, amaç, -Hz. Muhammed'in tarihsel gayba muttali kılınmasına yönelik anlamının yanında- diyalektiksel ilişki çerçevesinde Kur'an'ın olguyu değiştirmeye matuf genel gayesiyle de irtibatlıdır. Bu sebeple, Hz. Nuh'un zikredilmesi, Kur'an'ın çağdaşı olan İsrailoğulları'na, Allah'ın Hz. Nuh'la birlikte onları kurtardığında kendilerine bahsettiği nimetin bir hatırlatılması olarak kabul edilebilir. Bu yüzden, Hz. Nuh'un şükreden bir kul olarak nitelenmesi, İsrailoğulları'nın, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderiliş nimetine şükretmelerinin gerekliliğine dair ima ve gönderme yollu bir nitelemedir. Doğal olarak, bütün bu nitelemeler, ayeti sonraki ayetlere bağlayan güzel ses uyumunu sağlayan bir söz düzeni eşliğinde yapılmaktadır.

¹⁷⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, I.42

¹⁷⁵ *a.e.*, I.43

Dokuzuncu ayette Kur'an'dan söz etmeye geçilmesi en büyük mucize olan üçüncü mucizeden söz etmeye geçmedir. Bundan önce, tufandan kurtarma, Allah'ın İsrailoğulları'na vaat ettiği mucizeleri ihtiva eden İsrâ ve gaybdan haber verme mucizeleri anlatılmıştı. İşte bu ayetler, Kur'an'ın mücadele içinde olduğu hem Hz. Peygamber'i hem de İsrailoğulları'nı bünyesinde barındıran reel duruma göndermede bulunması bakımından birbiriyle irtibatlı olduğu gibi, içerik ve şekil düzeyinde de birbirleriyle irtibatlı bir mahiyet arz etmektedir.

Bahsi geçen ayetler, aralarındaki ilişkinin açıklanması noktasında 'nüüzül sebebine' gereksinim duymazken, bazı ayetlerdeki ilişkinin ortaya çıkarılması 'nüüzül sebebi' bilgisine gereksinim duymaktadır. Çünkü bu tür ayetlerde ilişki ve bağlantı yönünün ortaya çıkarılmasında müfessire yardımda bulunan mânâ ve delalet, nüüzül sebebi vasıtasıyla belirlenebilmektedir. Şu ayet buna örnektir:

“Sana ayın evrelerini soruyorlar. De ki: Onlar, haccın ve insanların (öteki faaliyetlerinin) vaktini gösterir. Gerçek iyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Lakin gerçek iyilik sahibi, Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyan kimsedir. O hâlde, evlere kapılarından girin ve Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun ki, gerçek mutluluğa eresiniz.”¹⁷⁶

“Burada sual soranların ters soruları bir temsille izah edilmektedir. Onlar ayın tam veya noksan haldeki durumunu soruyorlar, Hz. Peygamber ise onlara ayın asıl hikmetini izah etmiş oluyor. Bedihi olan bir şeyi niçin soruyorsunuz da, asıl sizin için menfaat olan yönünü sormuyorsunuz demek istemektedir. Nasıl evinin kapısından çıkan bir kimse, evine kapısının aksi bir cihetinden girmezse – ki bu iyilik değildir- o halde sizde suallerimizi eve ters girenler gibi aksi şekilde sormayın demek istemektedir.”¹⁷⁷

Ayet, bu tür anlayışta, haricî olayı –nüüzül sebebini- sembolik ve temsili bir şekle dönüştürmektedir. O, söz konusu olayı ne otomatik bir şekilde ne de enstrümental bir üslûpla ifade etmekte; (aksine) onu mecazi bir forma dönüştürmek suretiyle yansıtmakta ve aynı zamanda da (olayı) atlamaktadır. Ancak burada şuna da dikkat çekmek gerekir ki, bu anlayış, her ne kadar nüüzül sebebine dayansa da, yine de bir yorumdur. Buradaki yorum ise, ayetin nüüzül

¹⁷⁶ 2. Bakara, 189.

¹⁷⁷ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s.206

sebebini bilmenin sağladığı anlam ile evlere arkadan girmeden çıkarılan mecazi ‘form’ arasındaki ‘örtüşme’ ye dayanmaktadır.

Ayetin iki bölümü arasındaki irtibat yönüne dair ikinci ihtimal ise, evlere arkalarından girme şekline yönelik bu ‘temsili’ anlayışı pek makul karşılamaz ve metnin olgu ile olan ilişkisi üzerine odaklaşmakla yetinerek, ‘haccdan’ bahsedilmesinin ardından onların ayın evreleriyle ilgili sorularına cevap meyanında evlere arkalarından girmenin zikredilmesinin bir tür ara söz (istitrad) olduğunu düşünür.

Bu ara söz kabilinden serdedilmiş bir ifadedir. Çünkü daha önce ayın evrelerinin hacc vakitlerini belirlediği zikredilmiştir. Eve arkalarından girmek, onların haccla ilgili uygulamalarından biriydi. Hadiste şöyle geçer: Ensardan bazıları ihrama girdiklerinde bahçeye, eve veya çadıra kapısından girmezlerdi. Şayet yerleşik hayat süren kimseler iseler, evin arkasından bir delik açar, oradan girer çıkarlar yahut da bir merdiven kurar ve ona tırmanarak eve çıkarlardı. Yok, eğer göçebe iseler, o zaman da çadırın arkasından dışarı çıkarlardı. İşte bu kimselere denilmiştir ki: Gerçek iyilik kapıdan girmeyi günah addetmeniz değildir. Bilakis gerçek iyilik sahibi, Allah’ın haram kıldığı şeylerden sakınan kimsedir. Onların ayın evrelerinin ne işe yaradığını değil, bu meseleyi (evlere arkalarından girmeyi) sormaları gerekirdi.

Bu ikinci ihtimal bizi, ‘münasebet’ ile ‘sebep’ arasındaki ilişkiyi irdelemeye sevk eder. Nüzûl sebebi, ayetin, gerek red, gerek kabul ve gereke tashih etme sadedinde kendisine cevap olarak indiği bir mesele ya da olay olduğuna göre, bu fakihin, ayetin ihtiva ettiği hükmü ortaya koymada dayandığı temel dayanaktır. Ancak farklı ayetler aslında, ‘nüzûl sebeplerine’ değil de ‘tenasüp’ ilişkilerine dayalı, bir birliktelik oluştuğunda, bu durum bazı ayetlerde, fakihin hüküm çıkarmasına engel teşkil eden bir çeşit kapalılığa yol açmaz mı? Mesela şu iki ayet böyledir:

“Kendilerine ilahi kelamdan pay verilenleri görmedin mi? Putlara ve tağuta iman ediyorlar, sonra da kâfirler için “Bunlar Allah’a iman edenlerden daha doğru yoldadır.”¹⁷⁸ diyorlar.

¹⁷⁸ 4. Nisa, 51

“Allah size, emanetleri mutlaka ehil olanlara tevdi etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor! Şüphesiz Allah, her şeyi işiten, her şeyi görendir.”¹⁷⁹

“Birinci ayetin iniş sebebi; Ehl-i Kitaptan Kab b. Eşref, Bedir savaşından sonra müşrikleri Hz. Peygamber’e karşı kıskırtmış ve intikam almaya teşvik etmişti. Bunun üzerine müşrikler kendilerinin mi, yoksa Hz. Muhammed’in mi daha doğru yolda olduğunu sormuşlar, o da “siz daha doğru yoldasınız.” demişti. Elleriindeki kitapta Hz. Peygamber’in gönderilişi ve nitelikleri bulunurken, bunu gizleyerek, yerine getirilmesi gereken bir emanete karşı ihanette bulundular.”¹⁸⁰

İkinci ayet ise, Mekke’nin fethedildiği gün ‘Kâbe’nin anahtarları’ hakkında inmiştir. Bu iki ayet arasında ne tür bir ilişki olduğu, ancak ayetlerin iniş sebebinin bilinmesiyle kavranabilir.

Fakat şu fıkhi soru hâlâ cevap beklemektedir: Bu iki ayetten hangisi diğerinin hükmü altına girecektir? Burada cevap açıktır: İkinci ayet, kipi gereği, emaneti yerine ulaştırmanın gerekliliğine delalet etmektedir. Zira birinci ayet haber meyanında gelirken, ikinci ayet emir lafızları içermektedir.

İlk ayetin “emanete hıyanette bulunmaya” delalet ettiği, sadece ‘nüüzül sebebi’nden değil, aynı zamanda müfessirin bu iki ayet arasındaki ‘münasebet’ i kavramasından ortaya çıkmaktadır. Bütün bu söylediklerimiz, ‘nüüzül sebebi’ ve ‘münasebet’in metnin anlamının ortaya çıkarılmasında birbirine yardımda bulunduğu ve herhangi bir kapalılığa yol açmadığı anlamına gelir.¹⁸¹

Yukarıdaki iki ayet arasındaki ‘münasebet’, özellikli olaylardan öte, genel çerçevede her ikisinin iniş bağlamları arasındaki benzerlikten kaynaklanan bir ilişkidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Kur’an metinleri, olayları bizzat oldukları gibi resmetmediğinden, bu iki ayet arasında ortak yön bulunması, iniş sebepleri birbirinden uzak ve farklı da olsa, ne bir tezat oluşturmakta ne de bir kapalılığa yol açmaktadır. Bu sebeptir ki, âlimler, Kur’an metinlerini farklı açılardan ele alıyor olmalarından ötürü ‘münasebet’ ilmi ile ‘esbab-ı nüüzül’ ilmini birbirinden ayrı tutmaya aşırı önem vermişlerdir.

¹⁷⁹ 4. Nisa, 58

¹⁸⁰ Zerkeşi, *el-Burhan*, 1. s. 26

¹⁸¹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 214

Zira esbab-ı nüzûl ilmi, ayetlere, bu ayetlerin olaylara delaleti ve onlarla ilişkisi açısından yaklaşırken münasebet ilmi, onları, ayetler arasındaki dil ve üsluba ilişkin irtibatlar ya da akli ve zihni ilişkiler açısından ele almaktadır. Esbab-ı nüzûl ilmi, metnin olguda yer alan harici unsurlarla ilişkisini incelerken, münasebet ilmi, metin içi ilişkileri incelemektedir. Bu iki açıdan incelenmesini temsil ettiğinden, bazen bu iki farklı bakış açısı, metnin herhangi bir pasajının anlamının ortaya konması noktasında ortak bir paydada birleşebilmektedir.¹⁸²

Ebû Zeyd'in düşüncelerini aktardıktan sonra bu konularda ona yöneltilen bazı eleştirilere de yer vermek istiyoruz.

İlk olarak, edebi eleştiri yöntemini esas alması dolayısıyla Kur'an'ı edebi bir metin olarak görmesi ve bunun nesnel bir anlama için gerekliliği konusunu ele alalım.

Kur'an, kendisini hiçbir şekilde salt edebi güzellikler sergileyen bir kitap olarak takdim etmemektedir. Onun bütün vurgusu içeriğe yöneliktir.

Dolayısıyla, Kur'an'ı salt edebi bir metin olarak nitelemenin ve bu niteleme üzerine kurulan varsayımların isabetli olmadığını düşünüyoruz.

Onun her pasajı muhatabına 'bir şey' söyler. Bu 'şeyler' de, her anlamayı doğru kabul etmeyecek tarzda bir 'anlama'nın konusudur. Dolayısıyla, 'doğru' ya da 'yanlış' anlamadan söz edilebilir. En azından, nassın kendisi bundan söz eder ve doğru anlaşılmayı beklemektedir.

Doğru anlamanın en sağlam güvencesi ise, yine Ebû Zeyd'in vurgulaya geldiği, nassın teşekkül sürecinde olgu ile girdiği diyalogun kavranmasıdır.¹⁸³

İkinci olarak teşekkül ve teşkil süreçlerindeki diyaloga getirilmektedir. Metnin oluşum aşamasında olgu ile nass arasında içkinden aşkına doğru (çıkan) bir hareket olduğunu reddetmek mümkün olmamakla birlikte teşkil sürecinin de teşekkül süreciyle birlikte başladığını ve fakat nassın oluşumu tamamlandıktan sonra bu ilişkinin tek yönlü devam ettiğini söylemek, sanırım tarihsel bakımdan daha isabetli olur. Yani nassın oluşumu ile olguyu şekillendirmesi, nassın tarihinde birbirini izleyen iki aşamaya değil iç içe işleyen iki sürece delalet etmektedir. Zira daha nassın oluşum aşamasında olguda da görmezlikten gelinmesi mümkün olmayan ciddi bir değişim gerçekleşmiştir. Kur'an bu değişimi

¹⁸² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 215

¹⁸³ Özsoy, *a.g.e.*, s. 35-36

tarihsel bir başarı olarak kabul etmekte ve bu başarıyı kendi ifade özellikleri çerçevesinde tamamen sahiplenmektedir. Zaten söz konusu başarıda nassın bir payı olmasaydı, daha sonra da nassın olguya biçim verdiği bir teşkil döneminin varlığından söz edilemezdi. Dahası günümüzde Kur'an'ı olgu karşısında konuşurma çabaları anlamını yitirirdi. Nassın potansiyel olarak böyle bir güce sahip bulunduğu olan inanç nassın tarihte olgu üzerinde dönüştürücü bir fonksiyon icra ettiğine dair, asla temelsiz olmayan bu bilince dayanmaktadır.¹⁸⁴

Ebû Zeyd Kur'an'ın nass-olgu ilişkisinde bir takım bağlamların etkisinden kurtulmasının mümkün olmadığını söyler:

1. Kültürel bağlam
2. Dil- harici siyak
3. Anlam araçları enstrümanlar-dâhili- siyak
4. Farklı kıraatlerin dayattığı siyak
5. Hepsinin ortaya koyduğu bağlam; bütünsel yaklaşım

İşte tüm bu bağlamlar bize Kur'an'ın, bir ortamın etkileşiminden doğduğunu göstermektedir.

Ebû Zeyd'de bu yaklaşımın var olanı/vakayı tespiti aşır, nassları yönlendiren bir anlama dönüşmesi bize göre onun çabalarını bilimsel tutarlılıktan yoksun bir iddia konumuna büründürmektedir.

Metafiziği bir anlamda fiziğe mahkum eden bu yaklaşım daha sonra anlam koyma imkanını kendi hükümranlığına ve uhdesine aldığını söylemekte bu sefer kendisi bir metafiziğe düşmektedir.

Kaldı ki bir nevi tez, antitez ve sentez üçlüsünü çağrıştıran bu düşünce geleneğinin, vahyin bir teze inmiş antitez mesabesinde olmadığını, çünkü bu ilişki sonrasında farklı bir sentez sayılabilecek bir nassın meydana gelmediğini görmesi gerekmektedir.¹⁸⁵

Ebû Zeyd'in anlamada nesnellğin olamayacağı yorumu birçok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Yorum farklılıkları Kur'an metni ve yorumcu hususları düşünüldüğünde kaçınılmaz ve doğal olduğunu düşünen Ebû Zeyd böylece mutlak nesnellikten bahsetmenin imkânsız olduğunu da altını çizmiş olmaktadır. Zira ona göre metni anlamada durağan ve yerleşik bir nesnellik söz konusu değildir;

¹⁸⁴ Özsoy, *a.g.e.*, s.27

¹⁸⁵ Polat, *a.g.m.*, s.19

tarihin belli bir alanındaki nesnelliktir söz konusu olan. Bu sebeple anlama sürecindeki nesnellik hakikat anlamına gelmez. Ancak bu hakikatin olmadığı anlamına da gelmez. Zira tarihsel hakikat vardır, kültürel hakikat vardır, göreceli hakikat vardır.¹⁸⁶

Ebû Zeyd'e göre metin çeşitli biçimlerde anlaşılmaya elverişlidir. Ne var ki o, bu görüşünü selefin yanılmazlığı ilkesi veya yedi harf olgusu ile değil öznelci hermeneutikçilerin kurumlarıyla temellendirmektedir. Ebû Zeyd anlama konusunda sergilediği öznelci yaklaşımla izlediği edebi yöntemin temel ilkeleriyle açık bir çelişki içerisine düşmektedir. Zira bu yöntemlerde son tahlilde metnin veya Allah'ın neyi kastetmiş olabileceği araştırılır. Bunun temelinde ise anlamamanın nesnelliği ilkesi yani her bir pasajın müstakil ve sabit bir özgün anlamı olduğunun kabulü yer almaktadır. Nitekim Ebû Zeyd'in Kur'an ilimlerine yönelik eleştirileri, ancak böyle bir paradigma içerisinde etkili olabilir. Onun sıkça vurguladığı nass –olgu ilişkisini gözetmekte ancak böyle bir bağlamda anlam kazanmaktadır. Aksi takdirde okuyucunun, nassın tarihsel bağlamına gidip, orada nassın olgu ile ilişkisini görmesini, söz konusu müstakil özgün anlamın tespitinden başka neye katkıda bulunması umulabilir ki?¹⁸⁷

Ebû Zeyd'e belki en büyük eleştiri de, batı etkisinde kalmak ve ideolojik bir tavır sergilemek olmuştur. Araştırmacıyı derinden etkileyen batı geleneği, hassaten aklın ve bilimsel tecrübenin vazgeçilmezliğine vurgu yapan aydınlanma düşüncesidir. Modernizm süreciyle başlayan felsefe akımlarından oldukça fazla etkilenmiştir. Ebû Zeyd'in Marksist yaklaşımlara açık görüşlere sahip olduğu da görülür. İkinci olarak postmodernizm akımından etkilenmiştir.¹⁸⁸

Burada Hûli'nin sözlerini aktarmak yerinde olacaktır. Akla ve bilime mümkün olan en geniş özgürlük alanı verilmedikçe İslam'ın istikbali güvende değildir. Bunun yanında Kur'an'da hiçbir şekilde ideolojik bakış yoktur. Bu nedenle kapitâlim ve sosyalizm gibi akımların Kur'an'dan temellendirmeye çalışmak zorlamadır. Kur'an belli bir ideoloji değil gelişimi esas almıştır.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Maşalı, *a.g.e.* s.181

¹⁸⁷ Özsoy, *a.g.e.*, s.35

¹⁸⁸ Polat, *a.g.m.*, s. 19-20

¹⁸⁹ Karadaş, *a.g.m.*, s.95

“Ebû Zeyd’e akademik camiada yöneltilen eleştiriler onun meselelere ideolojik yaklaştığı yönündedir. Kamuoyundaki tartışmalarda laikler tarafında yer almıştır. Bu yüzden kimi çalışmaları onu, siyasi ve ideolojik bir dil kullanmaya sevk etmiştir. Siyasi parti söylemlerini aratmayacak bazı kitap önsözleri de vardır.”¹⁹⁰

Farklı çağlarda farklı yorumların ortaya koyulması normal görülebilir. Bu yorumların ne derece doğru yöntemlerle yapıldığı ya da sonuçlara varılırken kullanılan yöntemlere ne derece sadık kalındığı da önemli bir noktadır.

Müslüman araştırmacı varılacak noktayı ideolojik bir yaklaşımla belirleyerek geriye dönük olarak ya da kendi sonucuna götürmeyen metodun gereklerine de itibar etmeden yola devam edebilmektedir. Hâlbuki Müslümanlık içindeki yeni yorumlar İslam kaynaklarından ve geleneğinden süzülerek gelen ve bizzat onun dünyaya bakışını yansıtan ön anlamalarının, öncül olarak koşulması ile üretilmelidir. Öncülünüzü başka bir dünya görüşünün kendi toplumlarına ait kaygıların sağladığı ilkeler tarafından belirliyorsanız, bu takdirde yorum süreci sonunda kendi toplumumuzun gerçek çıkar ve gereksinimlerini karşılayacak sonuçlar üretmemiz mümkün olmamaktadır. Gerçekte bu yorum taklit olmaktan kurtulamamaktadır.¹⁹¹ Öncüllerini sorgulamayan yorumcuların, öncülleri tarafından bu öncüllere uygun sonuçlara alıp götürüldüğü ve böylece bunların yorum süreçlerinin de bir şekilde etkilediği bir gerçektir.¹⁹²

Bu arada Ebû Zeyd’in gelenekle girdiği çatışma da çok ilginçtir. Ebû Zeyd Zerkeşi ve Suyuti’nin yaptıklarına bir derleme ameliyesi olarak görmektedir. Ona göre, yapılan işlem içe kapanma ve nassla ilgili bilgilere sarılmadan başka bir şey değildi. Bu da nassı dilsel bir yapı olmaktan çıkarıp kutsala dönüştürmüştü. Böylece namaz artık anlamının, yorumlamanın konusu olmaktan çıkıp, kutsal bir aksesuar hale gelmiş oluyordu.¹⁹³

Geleneğe karşı menfi bir tavrın izlerine kolayca rastladığımız araştırmacı, kaynak olarak yine geleneğe başvurmuş olması ve kaçınılmaz bir biçimde düşünce tarihimiz içerisinde kendilerine uygun damarlar araması ilginçtir. Bu

¹⁹⁰ Maşalı, a.g.e., s.175-176

¹⁹¹ Paçacı, Mehmet, “Bir Yorum Eleştirisi”, *Kur’an Sempozyumu* 7, Fecr, Ankara 2005, s.91

¹⁹² Paçacı, a.g.m, s.89

¹⁹³ Özsoy, a.g.e., s.24

tavrı kimi zaman sadece mevcut dinî yapılanmanın tepkilerini hafifletme adına yapılan bir takiyeden ibarettir. Ancak çoğu zaman bunun hâkim söylemin dayanılmaz bakışı altında söylenmiş kimi düşüncelerden ibaret olduğunu düşünüyoruz. Aslında bu durum, gelenek içerisinde muhafazakâr olarak niteleyebileceğimiz tüm okumalara karşı geliştirilen bir eleştiri yöntemidir.¹⁹⁴

Ebû Zeyd'in nesih konusunda, mensûh ayetlerin daha sonraki zamanlarda uygulanabilme ihtimali dolayısıyla bekletilmesi düşüncesi de kendi düşünsel tutarlılığı açısından eleştiri aldığı bir noktadır. Şöyle ki mensûhun uygulanmasına izin veren hatta uygulanmasını zorunlu kılan şartların yeniden oluşma ihtimali her zaman için söz konusudur. Bunun bir ihtimal olmasının anlamı şudur: Aynı şartlar oluşabilir de oluşmayabilir de; hatta öyle şartlar oluşabilir ki ne nâsîh ne de mensûh uyulama alanı bulabilir. Bu tür Kur'an pasajlarını tarihsel zorunluluk gereği askıya alınmış, Kur'an metninde öylesine duran, olguyla yeniden örtüşebileceği tarihsel anın gelmesini bekleyen ifadeler olarak değerlendirmek, kanımızca nass-olgu ilişkisini bir yönüyle zedelemektedir. Kur'an'da, bugün yaşanan olguya doğrudan hitap etmeyen pasajlar bulunduğu doğrudur ve bu tür pasajlar mensûh ayetlerle sınırlı değildir. Ancak nassın ait olduğu olgu ile ilişkisini canlı tutmak suretiyle onu anlam imkanımızı sürekli kılabilmişimiz ölçüde, bu ilk diyalogdan hareketle nassı yeniden yorumlayabilir ve bu şekilde onu yeniden olgu ile ilişkiye sokabiliriz. Mensûh bir pasajın, nesh olayının tahakkuk etmesinden itibaren işlevi, nassın olgu ile girdiği ilişkinin biçimini (dolayısıyla Şâri'nin kastını) yansıtmaktadır. Neshin cari olduğu alanın ahkam ile sınırlı olduğunu göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, nâsîh ile mensûhun Kitap'ta bir arada bulundurulması, bize Kur'an'ın izlediği yaşama mantığını (hikmetu't-teşri', makâsıdu'ş-şeri'a) yakalama imkanı vermiştir. Kur'an metni, ait olmadığı bütün zaman dilimlerinde yeniden güncelleştirebilme, zamana mal edilebilme yetisini, bünyesinde barındırdığı bu dinamizmden almaktadır.¹⁹⁵

Son olarak da münasebet ilmi ile ilgili bir eleştiri getirmek istiyoruz. Kur'an'ın nass ile olgu arasındaki diyalektik süreç sonucunda oluşması üzerine metodunu inşa eden Ebû Zeyd, münasebet konusunda bağlamı bir kenara koyup, ayet ve sureler arasındaki ilişkileri kullanarak yoruma gitmek fikrini, beklenenin

¹⁹⁴ Polat, *a.g.m.*, s.23

¹⁹⁵ Özsoy, *a.g.e.*, s.34

aksine savunmuştur. Birçok konuda eleştirdiği selef âlimleri ile bu konuda tamamen hemfikirdir. Fakat burada dikkat çeken bir başka nokta ise Ebû Zeyd'in bu ilme yüklediği anlamdır. Zira ona göre münasebet ilmi ile yorum süreci içinde keşfedilecek bağlantı ihtimalleri söz konusu olduğu için, yorumcu ile aktif bir etkileşim sağlanabilecektir. Böyle olunca da bu ilim, insan akli ve yeteneğine bırakılmış olacaktır. Dolayısıyla insan metin ile diyalektik bir süreç içine girebilecektir; hem de dil haricinde metinle insan arasında hiçbir müdahale de söz konusu olamayacaktır. Tefsir anlayışını hep akıldan yana oluşturmuş bir kişi için bu düşünce heyecan verici olsa gerek.

SONUÇ

Ebû Zeyd'in, çocukluk yıllarından itibaren edebiyata karşı büyük bir tutkusu vardır. Gençlik yıllarında yazdığı bazı şiir ve hikâyeler de, çeşitli dergilerde yayımlanmış ve ödüller almıştır. Edebiyata ilgisi daha sonra onu fikri eserler okumaya yöneltmiş ve dinî tartışmalar da ilgisini çekmiştir. Daha sonra akademik çalışmaları sırasında karşısına çıkan Kur'an eksenli tartışmalarda, gençlik yıllarından da aşına olduğu ve Emin el-Huli'nin teori düzeyinde ortaya attığı edebi kriticizm yöntemini tefsir alanına uygulamaya çalışmıştır.

Tabii bu metodu tefsir sahasında uygulaması, Kur'an'ı edebi bir metin düzeyine indirgemesi anlamına geldiği için çok eleştiri almıştır. Ama zaten günümüzde yaşanan Kur'an'ı anlama sorunu da Kur'an'ın kutsallaştırılarak, yeterince incelenmemesi yüzünden ortaya çıktığını düşünür. Aynı zamanda bu indirgeme anlayışının da Kur'an'a zarar vereceğine katılmaz çünkü metin olguya bağlı, ondan etkilenen ve ona yön veren bir karaktere sahiptir.

Metnin olgudan etkilenmesi ve ona göre şekillenmesi de 'levh-i mahfuz' kavramına zarar verdiği gerekçesiyle tartışmalara sebep olur. Bu noktada da Mutezile etkisi ortaya çıkar. Ama en çok üzerinde durduğu konu ise Ulûmu'l-Kur'an'ın metni anlama noktasında yetersiz kaldığı ve olgu-metin ilişkisine gereği gibi riayet etmemesidir. Hatta edebi/bağlamsalcı metodu savunma ve geliştirme çabasının arkasındaki tek neden de budur.

Ona göre nassın bir gerçekliği olan bu diyalektiğin farkına varılmış olsaydı, bu bilgilerin yönlendirdiği anlama ve yorumlama süreçlerinde, bariz hatalara düşülmeyeceği gibi, pek çok avantaj da yakalanmış olurdu. Nassı yeniden olgu ile ilişki içine sokmanın tek yolu, nassın oluşum döneminde olgu ile girdiği diyalogun bilincinde olmaktır. Zira olaylar sonsuz çeşitlilik arz etmektedirler; nass ise sınırlıdır, olmuş bitmiştir. Ancak nass, dilin doğası gereği, genelleme ve soyutlama gibi manevralara elverişlidir. Nassın yeni olayları kapsamaması ya kendi bünyesindeki bir ipucuna ya da tarihsel bağlamdaki bir ipucuna dayanmak durumundadır. Nassın bünyesinde böyle bir ipucu bulunduğu durumlarda sıkıntı yoktur; ancak, nass-olgu ilişkisini canlı tuttuğumuz takdirde, nass yeni olaylara doğrudan hitap etmese de, biz onu yeni olaylarla diyaloga sokma şansını

yakalayabiliriz. Bu şans da çağdaş toplumların, karşılaştıkları yeni sorunlar karşısında düştükleri çaresizlik karşısında çok önemsenecek bir durumdur.

Ebû Zeyd'in bu eleştirilerine karşı, İslamî bilimlerde mevcut olan düşünce mirası ve birikimler, Kur'an'ı anlama noktasında bizler için, metodolojik açıdan yeterli malzemeye sahip olduğu, ancak büyük bir kısmı işlenmemiş olan bu malzemelerin, istifade edilebilecek duruma getirilmeleri gerektiği söylenebilir. Bu malzemelerin işletilmesinde modern bilimlere duyulan ihtiyaç noktasına katılmakla birlikte, bugün Kur'an'ı anlama gibi bir sorun yoktur; Kur'ânî hakikatlerin modern topluma hangi formlarda sunulması gerektiği noktasında bir sorundan bahsedilebilir.

Ebû Zeyd'e farklı sebeplerle birçok eleştiri yapılmıştır, ama onun çalışmaları iyi niyetli olarak düşündüğümüzde, alanında kayda değer çalışmalardır. Ebû Zeyd'in ortaya koymuş olduğu fikirlerin hepsinin özgün olduğunu söyleyemesek de, Kur'an ilimlerini baştan sona eleştiri konusu etmesini ve bunu sistematik olarak yapmasını özgün olarak niteleyebiliriz. Bu ise tefsir sahası için önemli bir yaklaşımdır. Zira getirdiği eleştiri ve önerileri, Müslümanların ve ilim dünyasının gündemine Kur'an'ın yeni bir boyutla girdiği günümüzde ilgililere birtakım fikri açılımlar kazandırabileceği düşünülebilir.

KAYNAKÇA

AKDEMİR, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004

ALBAYRAK, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yayınları, İstanbul 1996

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1998

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, “İmam Şafii ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi”, çev. Özer, Salih, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, haz. M.Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 89-148.

_____, *Mefhûm'un-nass dirâse fi ulûmi'l-kur'an*, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, Beyrut 2000

_____, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M.Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001

_____, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât, Ankara 2002

_____, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir, dirâse fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-kur'an inde'l-mu'tezile*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1982

_____, *Felsefetü't-te'vil: dirâse fi te'vili'l-kur'an inde Muhyiddin Arabi, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1983*

_____, *İşkâliyyâtü'l- kırâe ve âliyyâtü't-tevil, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, Beyrut 1996*

_____, “Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Anlayışı”, çev. İsmail Albayrak, *İslamiyât, c.7 s.1, 2004, s.39-60*

_____, *En-nass es-sulta el-hakika, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, Beyrut 1995*

_____, “Şeratin Tümel (Küllî) Maksatları (Yeni Bir Okuma), çev. Mustafa Ünver, *İslamî Araştırmalar, c.8, n.2, 1995, s. 139-143.*

_____, *el-Hitab ve 't-te'vil, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, Beyrut 2000*

EL-HULÎ, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod, çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995*

ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşâret Yayınları, İstanbul 1999*

HÜSEYİN, Taha, *Cahiliye Şiiri Üzerine, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003*

İBNİ HALDUN, *Mukaddime*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trz.,

İMAM ŞAFİİ, *er-Risale*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara 1996

KARATAŞ, Şaban, “İlahi İle Beşerinin Buluştuğu Zemin Olarak Arap Dili Emîn el-Hûlî ve Edebî Tefsir Ekolünün Yorumu”, *İslamiyât*, c.7, s.1, 2004, s 77-96.

KERMANİ, Navid, *İslam'la Bir Yaşam Nasr Hamid Ebu Zeyd*, çev. Celadet Moralıgil, İletişim Yayınları, İstanbul 2004

KOÇ, Mehmet Akif, “Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak ‘Kur’an Metni’ ”, *İslamiyât* c.7,s.1, 2004 s.113-124.

Kur’an-ı Kerim Meali, TDV Yayınları, Ankara 2003

MAŞALI, Mehmet Emin, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Çağfer Karadaş, Arasta Yayınları, Bursa 2003

ÖZSOY, Ömer, *Kur’an’ın Metinleşme Tarihi*, İlâhiyât, Ankara 2002

ÖZSOY, Ömer; Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur’an*, Fecr Yayınları, Ankara 1999

ÖZSOY, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2004

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002

PAÇACI, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000

POLAT, Fethi Ahmet, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefi ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife*, yıl 1, sayı.2, Güz 2001,s. 15-25.

SUYÛTÎ, Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulumi'l Kur'an*, Beyrut, trz.

ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî ulumi'l Kur'an*, thk: Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Daru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, yy., m. 1957

Yılmazoğlu, H.Yusuf, Kur'an Tefsirinde Bağlamsalrı Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Paçacı, 91 s.

ÖZET

Araştırmamız çağdaş Müslümanların Kur'an'ı anlama ve yorumlama sorunu çerçevesinde yeni bir metod önerisi ile yapılan çalışmalar neticesinde ortaya çıkan ve bu konuda özgün çalışmalar ortaya koyan Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Kur'an'ı tefsir metodu hakkındadır. Araştırmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, önemi ve yöntemi hakkında bilgiler sunduk.

Araştırmamızda Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Kur'an'ın yol gösterici olabilmesi için nass-olgu ilişkisinin ön plana alınması gerektiğini vurguladığı ve bu düşüncesini en iyi yansıtabilecek 'Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh' konularını nasıl ele aldığını aktardık. Bununla birlikte geçmiş âlimlere eleştirilerini ve çağdaşlarının Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e eleştirilerine de yer verdik . Son konu olan 'münasebette' ise, akla istediği özgürlüğü sunacak bir saha yaratması hasebiyle, sistematik düşüncesinden saptığını ve çokça eleştirdiği önceki âlimlerle hemfikir olduğunu da vurgulamak istedik. Sonuç olarak ortaya koyduğu fikirler ve metodunun tamamen yeni ve özgün olmasa da, Kur'an ilimlerine toptan bir eleştirinin yeni ve dikkat çekici olabileceğini ve konuya ilgi duyanlara açılımlar sağlayabileceğini vurgulamaya çalıştık.

Yılmazoğlu, H.Yusuf, Contextual Approach in Interpretation of The Qur'an: Nasr Hamid Abu Zayd Model, Master's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mehmet Paçacı, 91 p.

ABSTRACT

Our research is about Nasr Hamid Abu Zayd and his interpretation method of The Qur'an that arisen as a result of researches made with a new method suggestion in the frame of understanding and interpretation problem of modern Muslims and who put original studies on this matter. And this research takes form an introduction and three basic chapters.

In the introduction we put forward informations about the subject, aim, importance and method of the study.

We expressed in our research that Nasr Hamid Abu Zayd emphasizes that dogma–fact relation should be taken foreground to ensure The Qur'an as a guide and how he discuss the subjects of 'Makki-Madani, reasons of revelation, Nash-Mensuh' that can reflect his thought in the best way. Moreover we expressed his critiques for past scholars and critiques of his coevals to Nasr Hamid Abu Zayd. With the last subject 'harmony on relation' we wanted to emphasize that he swerves from systematic though and agreeable with past scholars that he criticized too much because of its creating a field that can be submit freedom to the mind it wishes. Finally, we attempted to emphasize a whole criticism to The Qur'an sciences can be new and attractive and can obtain expansions to the ones that feel an interest to the matter although the ideas and the method that he introduced are not new and original completely.