

Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon

Celal KIRCA

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“Anlattıklarınız, karşınızdakilerin anladığı kadardır.” Mevlana

Giriş

Dini ilimlerin temel sorunlarından biri ve belki de en önemlisi, “anlama” ile ilgili olanıdır. Bu sorun, dinî bir metin olan Kur'an'ı anlamaya yönelik olduğunda, daha da önem arz eder. İşte bu yüzden, müslümanlar sırf Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgilenecek bir bilim dalı ihdas ederek adına “tefsir” demişlerdir. Kısaca, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumu olarak tanımlanabilecek “tefsir”in tarihi süreç içinde doğuşu ve gelişimine ilişkin tefsir tarihi ile ilgili eserlerde yer alan bilgiler; bize Kur'an'ı anlamadaki problemlerin boyutları hakkında bir fikir vermeye yetecek kadar çoktur. Geçmişten günümüze intikal eden tefsirle ilgili problemlerin yanında günümüzde ortaya çıkan bazı yeni problemleri de dikkate aldığımızda Kur'an'ın anlaşılmasına ilişkin sorunların sanıldığı kadar basit olmadığı, hatta daha da karmaşık hale geldiği görülür. Bu sorunlar arasında tefsir ilminin yeniden tanımı ve buna bağlı anlama yönteminin veya yöntemlerinin oluşturulması konusu ayrıca önem arz eder.

Geleneksel dinî terminolojimizde tefsir; genellikle izhar etmek, keşfet-

mek, ilahî muradı anlamak ve açıklamak,¹ “Keşfu me’ânî'l-Kur’ân ve beyânü'l-murad”,² “Kur’an lafızlarının ve mefhumlarının açıklayıcısı”³ gibi ifadelerle tanımlanırken, günümüzde “açıklama” kavramının fen bilimleri için kullanılır hale gelişi, bir sosyal bilim dalı olarak tefsirin terminolojik tanımında yeni bir sorun oluşturmuştur.⁴ Bu sorun fen bilimlerinin yaptığı işle sosyal bilimlerin yaptığı işin aynı olmayışı, tam aksine farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Fen bilimleri madde ve onun unsurları ile ilgili araştırmalarda ve keşifte bulunurken, sınıflandırmada sosyal bilimler⁵ içinde yer alan tefsir, önceleri söz olan daha sonrada yazılı bir metin haline getirilen Kur’an’ın anlaşılması ve yorumu ile uğraşmaktadır. Diğer bir ifade ile tefsirin konusu dinî bir metin olan Kur’an’dır; madde ile değil, yazı ile alakalıdır. Söz ve yazıda asıl olan ise anlama, açıklama ve yorumdur. Bu üç kavram, (anlama, açıklama ve yorum) tefsiri tanımlayan asgarî sözcüklerdir. Ne var ki Kur’an yorumlarında kullanılan anlama ve açıklamaya ilişkin yöntemler arasında önemli farklılıkların bulunduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Çünkü anlama ayrı bir olgu, açıklama ayrı bir olgudur. Önce anlama olgusu gerçekleşir, sonra anlaşılana açıklanır. Bu nedenle tefsir, yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere bir anlama olgusunu değil, açıklama olgusunu ifade eder. Zira açıklama, bir kavramı sözle ifade etme değil, bir durumu, bir olguyu, bir anlayışı sözle ifade etmedir. Bu nedenledir ki Tefsir İlmi, tarihi gelişim süreci içinde Kur’an metnini, kendi nesnel dünyası içinde açıklama yani Kur’an metninin “*ne demek istiyor?*”unu belli yönelişler veya yaklaşımlar açısından açıklama disiplini olarak algılanmış, rivâyet ve dirâyet tanımı buna göre yapılmıştır. Oysa yapılması gereken önce metnin “*ne diyor ?*”unun iyi ve doğru anlaşılması, daha sonra da o metnin ne *demek istiyor*’unun açıklanma-

¹ Geniş bilgi için bk. Celal Kırcı, “İmam Mâtürîdî’ye Göre Tefsir ve Te’vil Kavramları”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, 1989, sayı 3, s. 281-295; Kırcı, *Kur’an ve Bilim*, İstanbul, 1997, s. 166-167.

² Muhyiddin Ebû Abdillâh el-Kâfiyeci, *Kitabü’t Teysîr fi Kavâidi İlmi’t-Tefsîr* (nşr. İsmail Cerrahoğlu), Ankara, 1989, s. 4.

³ Emîn el-Hûlî, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod* (çev. Mevlüt Güngör), İstanbul, 1971, s. 13.

⁴ Anlama ve açıklama ile ilgili görüş ve tanımlar için bkz Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994, s. 22-23; H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev. Mehmet Dağ), Ankara, ts., s. 3-6; Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, 1998, s. 99-142.

⁵ Aslında “sosyal bilimler” ifadesi yerine “beşeri bilimler” de denebilir. Ancak biz üniversite sistemindeki tasnife de uygun olması açısından fen bilimlerinin karşılığı olarak sosyal bilimler ifadesini tercih ettik.

sıdır. Fakat ortada yapılmış onlarca hatta yüzlerce tefsir bulunmaktadır. Bu tefsirlerin/Kur'an açıklamalarının acaba anlama yöntemleri var mıdır? Varsa bu yöntem/ yöntemler nelerdir? Müfessirler tarafından anlama yöntemleri bizzat açıkça beyân edilmiş midir? Yoksa sonradan gelenler, yapılan açıklamalara bakarak onların anlama yöntemleri hakkında bir bilgi sahibi mi olmaktadır?

Bu ve benzeri soruların ve cevaplarının sorunsallığı, maalesef güncelliğini hala korumaktadır. Bir tefsirci için öncelik, “Kur'an'ı anlamak mı, yoksa “Kur'an'ı açıklayanları anlamak mı olmalıdır?” sorusunun cevabı hala bir sorun olmaya devam etmektedir. Zira geçmişten günümüze Kur'an'ı açıklayanları, doğru dürüst anlamadan, bugün Kur'an'ı nasıl doğru anlayıp açıklayabileceğiz? Geçmişini anlamadan, bugünü nasıl anlayacağız? Bugünde yaşarız, ama bu günümüzü geçmişimizle birlikte yaşarız. Bu nedenle günümüz, yaşamak için ne kadar gerekli ise, geleceğimiz için geçmişimizi anlamak da o kadar gereklidir Zira geçmişini anlamadan bugünü ne anlayabilir ne de yaşayabiliriz. Bu kural, tefsir için de aynen geçerlidir. Ne var ki geçmişte yazılan tefsir kitaplarında yukarıda belirttiğimiz anlama sorunu/sorunlarına ilişkin yeterli ve doyurucu bilgilerin yer almadığı da bir gerçektir. Bu nedenle bize düşen görev, onların yazdıkları kitaplardan ve yaptıkları tefsir örneklerinden hareketle “anlama yöntemlerini” araştırmak ve ne gibi anlama yöntemleri kullandıklarını tespit etmek olacaktır. Bu tebliğimde geçmişte ve özellikle de geçen yüz yılda Kur'an açıklamalarında kullanılan bir anlama yöntemine dikkat çekmek ve analizini yapmak istiyorum. Bu, bir çeşit Kur'an yorumunu tanımlayan “dirâyet tefsiri” içinde uygulama şansı bulmuş olan “rasyonalizasyon” yöntemidir. Yapılan yorumlardan hareketle, bu yöntemi anlamaya çalışmak ve müfessiri böyle bir yöntemi kullanmaya sevk eden nedenler üzerinde durmak ve analizini yapmak da bizim yöntemimiz olacaktır.

A. Kur'an Yorumunun Tanımı Sorunu

Tarihi süreç içinde Kur'an'ı anlama, yorumlama ve açıklama eylemini tanımlamak için birden fazla sözcük kullanılmıştır. Bunlar “tebyîn”, “tefsir” ve “te'vil” sözcükleridir. Her üç sözcüğün de Kur'an'da kavramsal anlamda kullanıldığı görülür. Bununla birlikte, Kur'an bu sözcüklerden sadece “tebyîn” kavramını, kendisini açıklama eyleminin tanımı için kullanmış, diğer iki sözcüğü ise tefsir terminolojisindeki anlamında kullanmamıştır. Yani tenzîl, Kur'an'da, tebyîn sözcüğünün nesnesi olurken, tefsir ve te'vil

sözcüklerinin nesnesi olmamıştır.⁶ Bir başka deyişle tebyîn sözcüğünün Kur'an'daki kullanılış biçimi, Kur'an'ın açıklanması için terminolojik bir anlam ifade ederken,⁷ tefsir ve te'vil sözcüklerinin kullanılış biçimi sadece kavramsal anlamla sınırlı kalmıştır. Tenzil sonrası dönemde ise, bu uygulamanın tam aksine yapılan işin tanımı için tebyîn sözcüğü yerine tefsir ve te'vil sözcüklerinin kullanıldığı bilinen bir olgudur. Bu süreçte tebyîn kavramı değil de, neden “tefsir” veya “te'vil” kavramlarının tercih edildiği hususu, ayrı bir inceleme konusudur.

Yorum, bir yazının veya bir sözün anlaşılması güç yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturma, tefsir yapma; bir olayı belli bir görüşe göre açıklama ve anlam çıkartma olarak tanımlanmaktadır.⁸ Bu tanımlardan anlaşılın, tefsir teriminin anlama ve açıklama aşamalarını da kapsayan bir sözcük oluşudur. Nitekim tefsirin terim anlamları arasında yer alan “keşfü me`âni'l-Kur`ân ve beyânü'l-murad”⁹ tanımı ile “şerhu'l-lafz”¹⁰ tanımı daha doğru bir tanım olarak gözükmektedir. Bu nedenle “keşf” ve “beyân” tanımı, olgunun sadece bir yönünü, yani açıklama yönünü tanımlasa da, anlama yönünü açık ve seçik olarak tanımlamamaktadır. Kaldı ki “keşf” kavramın anlam içeriği de sorunlu gözükmektedir. Zira “açma, meydana çıkarma, gizli bir şeyi bulma, bir sırrı öğrenme, bir şeyin olacağını önceden anlama”¹¹ gibi anlamlara gelen keşf sözcüğünün, günümüzde kullanım alanlarına anlam tahsisine uğradığı bir vakıdır. Nitekim tefsilde “açma, meydana çıkartma” anlamında kullanılan bu sözcük, pozitif bilimlerde “gizli bir şeyi bulma” anlamında kullanılırken, Tasavvuf terminolojisinde ise daha farklı bir anlam içeriğinde kullanılmaktadır. Bunun içindir ki “tefsir”, bir kavramı anlamanın ve onu sözle ifade etmenin değil, bir durumu, bir olguyu ifade etmenin adı olarak algılanmış, buna bağlı olarak “tefsir ilmi” de Kur'an metninin anlamını, kendi nesnel dünyası içinde açıklama disiplini olarak gelişmiştir. Bir başka ifade ile tefsir, Kur'an'ın nasıl anlaşılacağı ve nasıl anlaşılması gerektiğinin yöntemini belirleyen bir disiplin adı olmaktan ziyade, Kur'an metni üzerine

⁶ Tefsir ve te'vil sözcüklerinin Kur'an'daki kullanımı için bk. Furkân 25/33; Al-i İmrân 3/7; Yûnus 10/39; Yûsuf 12/6, 21, 36, 44, 37, 45, 100, 101; A`raf 7/53; Kehf 18/78, 82; Nisâ 4/59.

⁷ Nahl 16/44, 64.

⁸ TDK *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005, s. 2194.

⁹ Kâfiyecî, *Kitabü't Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, s. 4.

¹⁰ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut, 1993, 3, 294.

¹¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1970, s. 612.

yapılan açıklamaların adı olmuştur. Nitekim rivâyet ve dirâyet tefsiri ayrımı böyle bir anlayışın sonucunda ortaya çıkan bir tanımlamadır.

Yapılan bu açıklama ve değerlendirmeler, geçmişte yapıları anlama ile alakalı olduğunda bir anlam ifade etse de, günümüzde gelişen bilim tanımlamaları ve anlayışları dikkate alındığında bu açıklamaların bir değer ifade edebilmesi için, bu terimlerin özüne ve amacına uygun olarak yeniden tanımlanmaları gerekmektedir.

Kur'an'ı anlamak; âyetleri bugünde, fakat indirildiği zamandaki bağlamları ile dilbilimsel kurallara uygun olarak anlamak; Kur'an'ı yorumlamak ise, anlaşılın âyetleri bugünde, fakat bugün için anlamlandırarak açıklamak olmalıdır. Buna göre Tefsirin tanımı: "Kur'an âyetlerini indirildiği çağdaki bağlamları ile dilbilimsel kurallara uygun olarak anlamak ve bugün için anlamlandırarak açıklamak" şeklinde tanımlanmalıdır. Anlama, Kur'an için mutlaka olması gereken asgarî bir şarttır. Bunun için de, önce Kur'an'ın *ne diyorumun ve ne demek istiyorumun* doğru anlaşılması; daha sonra da anlaşılın bu anlamın doğru yorumlanması gerekmektedir.

B. Kur'an'ı Anlamada Yöntem Sorunu

Anlamak, bir şeyin ne demek olduğunu, neye işaret ettiğini kavramaktır. Anlama ise, *anlamak işi, vukuf* demektir.¹² Daha açık bir ifade ile anlama, "*bir düşünce objesini belirli hale getirmek*", *bir şeyi gerçeği ile tanıma amacıyla, bütün halinde zekâ ile kavramak*, şeklinde özetlenebilir.¹³

Açıklamak, bir konu ile ilgili gerekli bilgileri vermek, izah etmek, bir sözün, bir yazının ne anlama geldiğini belirtmek, yorumlamak; açıklama ise açıklama işi ve izah demektir.¹⁴ Açıklamak, "*en geniş anlamda geliştirmek, tasvir etmek, bilinmeyen, kapalı, ya da belirsiz olan şeye kesin bir belirlenim vermek, açmak*"¹⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Yapılan tanımlar, anlama ile açıklamanın farklılığına dayansa da, uygulamada, özellikle Kur'an'ın üslubunda bu ayrılığı açık ve net olarak görmek, her zaman mümkün olmamaktadır. Nitekim Kur'an'da anlama ve açıklamanın birlikte yapıldığı pek çok ifade yer almaktadır. Mesele, yürüyen dağlar (27/88), yürüyen geceler(89/4), ziyetini takınıp süslenen

¹² TDK Türkçe Sözlük, s. 101

¹³ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 104; bk. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 23-23.

¹⁴ TDK Türkçe Sözlük, s. 13.

¹⁵ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 122.

yeryüzü (10/24) ifadeleri, animist tabiat açıklamaları olarak yapılırsa da, bizim için bunun anlamı, Allah'ın var oluşunu ve kudretini ifade etmiş olmasıdır.¹⁶

Yöntem, bir amaca erişmek için izlenen *yol*, *usûl*, *sistem*; bilimde belli bir sonuca erişmek için bir plana göre izlenen *yol*, *metot* olarak tanımlanır.¹⁷ “Tefsirin bir bilim dalı olarak yöntemi var mıdır? Varsa bu yöntem veya yöntemler nelerdir?” sorusu çoğu kez din-bilim adamları arasında sorulmuş bir sorudur? Tefsirin terminolojik tanımlarından, yapılan ve yazılan tefsirlerden hareketle ‘tefsir’e özgü bir yöntemin olmadığı iddiası, yoğunluğu azalsa da hala güncelliğini korumaya devam etmektedir. Özellikle fıkıhçı ve kelâmcılardan gelen bu eleştiri, ne kadar gerçekçidir? Bunun ayrıca ele alınıp irdelenmesinde yarar bulunmaktadır. İleri sürülen bu iddialara cevap veremeyi bir kenara bırakarak, bir tefsirci olarak, geçmişte ve günümüzde yapılan tefsir faaliyetlerini kritik edecek olursak, şunları rahatlıkla tespit etmemiz mümkün olacaktır:

1. “Ulûmu'l-Kur'ân” adı altında verilen bilgiler, anlama ile ilgili bazı bilgileri ihtiva etse de, doğrudan anlama ile ilgili sistematik yöntem bilgileri olmaktan uzaktır.
2. “Kur'an tarihi” ve “Tefsir tarihi” içinde yer alan bilgilerin, doğrudan anlama yöntemiyle alakası yoktur. Ancak Tefsir tarihinde yer alan bilgilerden, dolaylı da olsa yöntem bilgileri elde etmek imkânı mevcuttur.
3. Adı ne olursa olsun yukarıda zikredilen içeriklere sahip olan kitaplar, birer sistematik usûl kitabı olma niteliğinde değildirler.

Bu durumda onlarca hatta yüzlerce tefsir, bir yöntemi olmaksızın yazılmış olan kitaplar mıdır? Yani bunca yazılan tefsir kitabı, yöntemsizlik yöntemine mi sahiptirler? Elbette ki hayır; her birinin kendine özgü bir yönteminin mevcut olduğu görülür. Fakat bu yöntem, ya teorisi zikredilmeden doğrudan uygulamaya konulmuş; ya da tefsirlerin önsözlerinde kısmen zikredilmiştir. Yöntemle ilgili bu bilgilerin, genellikle tefsirin terminolojik anlamına uygun olacak şekilde zikredilmiş olduğu sonucuna varılabilir. Ancak burada gözden kaçan veya üzerinde pek durulmayan önemli bir hususa dikkat çekmek istiyorum. O da aslında ve genel anlamda bir anlama yöntemi olan “Fıkıh usûlü” ile ilgili algılama ve anlamlandırmadaki sorun-

¹⁶ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 126.

¹⁷ *TDK Türkçe Sözlük*, s. 2196.

dur. Bilindiği gibi fıkıh sözcüğü öncelikle bir kavramdır. Kur'an'daki kullanılış biçimi de terim anlamıyla değil kavram anlamıyladır. Hatta Ebû Hanife'nin meşhur risalesi *el-Fıkhu'l-Ekber*'deki¹⁸ fıkıh sözcüğü de kavram anlamıyla kullanılmıştır. Türkçe karşılığı da “büyük anlayış” veya “büyük kavrayış” demektir. Zira bu risalenin içeriğinin terim anlamındaki “Fıkıh” ilmi ile hiçbir ilgisi yoktur, tam aksine terim anlamındaki “Kelâm” ilmi ile ilişkilidir.

“Fıkıh” sözcüğünün kavram anlamına ilaveten, terim anlamında kullanılmaya başlanması yani terimleştirilmesi, belli süreç içinde gerçekleşmiş olan bir olgudur. Bu gerçek dikkate alındığında “Fıkıh Usûlü”nün, kavramsal anlamda, bir “anlama usûlü” olarak Kur'an'ın genelinin anlaşılmasında, terimsel anlamda ise sadece ahkâm âyetlerinin anlaşılmasında kullanıldığı gerçeğini görmek gerekir. Bu bağlamda tefsir yapan müfessirlerin, bir anlama usûlü olarak, fıkıh usûlü kitaplarında yer alan yöntem bilgilerini, durumsal olarak Kur'an'ın anlaşılmasında kullandıklarını, ancak bu bilgilerin yeterli olmadığı veya yeterli görülmediği durumlarda ise hem anlamaya hem de yapılan yorumlara katkı yapacak “Ulûmu'l-Kur'ân” bilgilerine ihtiyaç duyduklarını ve bu nedenle de bu alanda yeni kitaplar yazdıklarını söyleyebiliriz. Özellikle hicri ikinci asır ve devamında yapılan tefsir faaliyetlerinde belirgin olarak görülen tefsir yönteminin dilbilimsel ağırlıklı ve yoğunluklu olması, bunun bir göstergesidir.¹⁹ Nitekim Fıkıh usûlünün sunduğu yöntemin daha sonraki dönemlerde yazılan tefsirlerde de delalet, karine, illet ve işaret gibi anlama yöntemiyle uygulandığı da bilinen bir husustur. Bu bilinen ve sıkça kullanılan anlama yöntemlerine ilaveten, her alanda olmasa da belli alanlarda görmeye alışık olduğumuz ama ne olduğunu fark etmediğimiz “rasyonalizasyon” yöntemini de buna ilave etmeliyiz.

Anlama gerçekten sorunlu bir durumu ifade eder. Zira anlamayı, sadece lafız tahliline indirgeyerek, onu bir nesne olarak görmenin yanında, anlayanı/özneyi, nesnenin bir hizmetkârı olarak görenler de vardır. Anlam, bir kişinin bir söz veya metinden anladığı şeydir. Mâna anlatılan; anlam ise anlaşılandır. Bu tanıma göre mâna, birçok perdelerle örtülü olabilir. Bu örtünün, geleneksel dinî kültürümüzde hafi, müşkil, mücmel, mübhem,

¹⁸ İmam A'zam'ın bu eseri için bk. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul, 1981, s. 66-72.

¹⁹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009, s. 99 vd. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

mutlak, müteşâbih v.s. terimlerle ifade edildiğini biliyoruz. Sadece müfesser ve muhkem terimleriyle ifade edilen lafızlar örtüsüzdür. Bu nedenle örtülü lafızların açılması ve keşfedilmesi/meydana çıkartılması gerekir. Keşiften kastı, maksada ulaşmak değil, perdelerin aralanması, mânanın üstündeki örtüyü kaldırma çabası olarak görenler de vardır.

Bu açıdan tefsir faaliyetine bakıldığında anlama ile açıklama arasında önemli farkların mevcut olduğu görülür. Nitekim anlamada, sözün veya metnin bütünlüğüne ve orijinalliğine saygı göstererek iç münasebetlerin özüne nüfuz etmeye yönelme var iken; açıklamada, hadiselerin sebeplerini belirleme çabası ve parçalara bölme vardır. Anlam sorununu çözmek için, hiç şüphesiz bir anlama yöntemine ihtiyaç vardır. Tefsir ilminin temel sorunlarından biri ve belki de en önemlisi, de böyle bir yöntemin varlığı ya da yokluğu konusudur. Daha açık bir ifade ile tefsirde böyle bir yöntemin var olup olmadığına ilişkin farklı görüşlerin ileri sürülmesi sorunsalıdır.

Bu konuda ileri sürülen görüşleri ve yapılan tartışmaları bir kenara bırakarak, Kur'an'ın daha doğru anlaşılması ile ilgili bir yöntem önerisinde bulunmak istiyorum. Bu yöntem önerisi, bilinmeyen ve uygulanmayan bir yöntem değildir. Tam tersine, bu yöntem bilinen, uygulanan fakat tefsirde uygulanmayan veya yeterince uygulanmayan bir yöntemdir. Gazetecilikte doğru haber elde etmek ya da haberin doğruluğunu test etmek amacıyla uygulanan 1K 5N yöntemi; bir ilavesi ile 2K 5N (kim, kime, ne, nerede, ne zaman, nasıl, niçin veya neden) yöntemi olarak tefsire uygulandığında, anlama ile ilgili birçok probleme çözüm yolunu da açılmış olacaktır. Zira âyetlerin veya âyet gruplarına ait özel nüzul sebebinin yanında genel anlamda âyetlerin indirilişine etki eden sosyal ve kültürel etkenlerin (kısaca bağlamın) öne çıkartıldığı bu anlama yönteminin; Kur'an âyetlerine uygulanışı ise şöyle olacaktır:

- a. Sözü söyleyen kim: Allah,
- b. Kime söyledi: Hz. Peygambere ve onun vasıtası ile insanlara, inananlara veya inanmayanlara,
- c. Ne söyledi: Önce sözlü bir ifade, sonra yazılı bir metin olarak âyetler,
- d. Nerede söyledi: Mekke'de ve Medine'de (mekkî ve medenî ayırımı)
- e. Ne zaman söyledi: (sözün söylendiği zamanın bilinmesi)
- f. Nasıl söyledi: (her bir âyetin ifade biçiminde övgücü, yergici, uyarıcı, alaycı, müjdeleyici açıklayıcı, tartışmacı, tespit edici, hikâye edici, örnek verici v.s. gibi anlatım tarzına yönelik dil özelliklerinden hangisinin kullanılmış olduğunun bilinmesi)

- g. Niçin söylendiği: (özel nüzul sebepleri, kültürel, ekonomik ve politik ortamın/ nüzul ortamının bilinmesi)

Anlamanın doğruluğu açısından bu yöntemi kullanarak Kur'an'ın indirildiği tarihsel şartların ve ortamın bilinmesi, en az Kur'an metnini dilbilimsel olarak bilmek kadar önemlidir. Zira metnin dilini bilmek, o metnin *ne diyorunu*; tarihsel şartların ve ortamın bilinmesi ise *ne demek istiyorunu* bilmek açısından büyük önem arz eder. Zira doğru bir anlama, lafzın ve bağlamının onayladığı anlamadır. Açıklama ise doğru anlamın, şartlara ve duruma göre açıklanması demektir. Doğru anlama olmadan, doğru bir açıklamanın da olmayacağı temel bir ilkedir. Anlamak, yukarıda da belirttiğimiz gibi bir şeyin ne demek olduğunu, neye işaret ettiğini kavramak yeni bilgileri eskileri ile bir araya getirerek sonuç niteliğinde başka bir bilgi edinmek olarak tanımlandığına göre,²⁰ Kur'an'ın anlaşılması da, bu tanımlamaya uygun olacak ise -ki olmalıdır- bu takdirde Kur'an'ın anlaşılmasından maksat; âyetlerin neye işaret ettiğini, ne dediğini ve ne demek istediğini kavramak olmalıdır.

C. Kur'an'ı Anlamada Kavram ve Terim Sorunu

İnsana ait bilgiler, nasıl kavramlarla ifade ediliyorsa, Kur'an'da yer alan bilgiler de kavramlarla ifade edilmektedir. Bu nedenle Kur'ânî bilgiler demek, bir anlamda Kur'ânî kavramlar demektir... Her kavramda iki özellik bulunmaktadır. Bu özelliklerden birincisi, o kavramın seçikliği, ikincisi ise açıklığıdır. Kavramın seçikliği, var olanı diğer var olandan ayıran niteliğidir. Bu nitelik, çerçeve olarak var olanın ifadesidir. İnsanı attan nehri dağdan ayıran o kavramın seçikliğidir. Açıklık ise, o kavramın içeriğidir. Bir kavramda değişmeyen şey onun seçikliği, değişen şey ise onun açıklığıdır. Bir kavramın seçikliği her zaman herkeste aynı olduğu halde, açıklığı hem fertlere hem de zamana göre değişebilmektedir.”²¹ İçeriğindeki özgünlük ve kuşatıcılık sebebiyle Kur'an'da yer alan kavramların ve terimlerin daha çok soyut olarak kullanıldığı da bir gerçektir. Kavram ve terim ayırımı yapılmadan yapılan tercümelerin ve yorumların ne denli doğru olduğu tartışmalıdır ve sorun olduğu görülmektedir. Kavram, bir nesnenin zihindeki soyut ve genel tasarımı, eski dildeki tanımıyla “*mefhum*” yani sözden çıkartılan mâna

²⁰ TDK *Türkçe Sözlük*, s. 101.

²¹ Kirca, *Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul, 1993, s. 2-3. Geniş bilgi için bk. Necati Öner, “Kavram”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 7, Ankara, 1993, s. 4.

demektir.²² Terim ise, bir bilim, sanat meslek dalıyla, ya da bir konu ile ilgili özel ve belirli bir kavramı olan sözcüğe verilen bir addır.²³

Bu anlamda bütün diller, kavram ve terimlerden oluşur. Bir dile karakterini veren, o dildeki kavramsal ve terimsel sözcüklerdir. Hatta bu sözcüklerden öte, o dilde kullanılan deyimler, benzetmeler ve tamlamalardır. Bir dilde bir kavramın olmayışı, o dilde o kavram ile ilgili bir düşüncenin olmayışındandır. Bu nedenle dil, sadece ifade etmenin değil, ifade edilecek düşüncüyü üretmenin de vasıtasıdır. Dilin bu özelliği bir buz dağına benzer. Altında o toplumun bütün kültürü ve tarihi bulunur. Dini metinler de toplumun dili ile ifade edildiğine göre o dilin bütün özelliklerini ya da farklılıklarını taşıyor demektir. Onun bir iman objesi oluşu, bir bilgi objesi oluşuna engel değildir. Tam aksine, iman objesi olan Kur'an'ın, temel amacı insanı bilgilendirmek ve verdiği bilgilerle ona yol göstermektir. Bu nedenle Kur'an, inanan her birey için hem bir iman objesi, hem de bir bilgi objesidir. Onun bir bilgi objesi olması, anlaşılmasını da gerekli kılar. Kur'an'ın anlaşılması demek, öncelikle Kur'an dilini ve bu dil ile ifade edileni anlamak demektir. Dili anlamak, o dilin kelime ve cümle yapısını, dil mantığını, kısaca dil ile ilgili ne varsa onların her birini anlamak demektir.²⁴ Bu kural, bütün diller için geçerli olan bir kuraldır. Bunun istisnası yoktur. Ancak Kur'an'ı doğru anlamada diğer eserlerden farklı olarak bilinmesinde özellik arz eden dil konularından biri ve belki de en önemlisi Kur'âni kavramlar ve terimler konusudur.

Zira Kur'an'da yer alan sözcüklerin;

1. tenzil öncesindeki kavramsal anlamları ile mi?
2. tenzil öncesi kavramsal anlamlarının, genişletilerek mi daraltılarak mı yoksa anlam başkalaştırılması yapılarak mı?
3. kavramsal anlamları terimleştirilerek mi?
4. kullanıldıkları yere göre kavramsal anlamları ile mi yoksa terimsel anlamları ile mi?

kullanılmış olduklarının öncelikle bilinmesinde zorunluluk bulunmaktadır.

Zira bu zorunluluk, hem Kur'an semantiği açısından; hem de anlama yöntemi açısından gerekli olan bir zorunluluktur. Ayrıca tenzil sonrası dönemde ortaya çıkan çeşitli bilim dallarınca terimleştirilen Kur'an sözcüklerinin

²² TDK Türkçe Sözlük, s. 1111. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 114

²³ TDK Türkçe Sözlük, s. 1959.

²⁴ Kur'an'ı anlaşılması ve dil ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, s. 184-201.

tespit edilmesi ve terim anlamlarının bağlayıcılık açısından da sorgulanması gerekmektedir. Böyle bir yöneme başvurulmadığı için, yapılan tercümelemlerde ve tefsirlerde, bazı âyetlerin içinde geçen sözcüklerin, kavram anlamında mı yoksa terim anlamında mı kullanıldığına bakılmaksızın rasgele anlamlandırıldığı veya tenzil döneminde terimleştirilmemiş olan bazı sözcüklerin, tenzil sonrası dönemde terimleştirilen anlamıyla yorumlandığı görülmektedir. Kur'an yorumlarında görülen semantik sorunlar arasında maalesef bu husus, önceliğini korumakta ve dün olduğu gibi bugün de tefsirin temel bir problemi olarak çözüm beklemektedir. Bu çözümsüzlük, maalesef tefsirde bir anlama problemi olarak ortaya çıkan "rasyonalizasyon"un da önemli sebeplerinden biridir.

D. Anlamada Rasyonalite ve Rasyonalizasyon Sorunu

a. Rasyonalite ve Rasyonalizasyon

Rasyonalite (rationality) ussallık, aklilik; rasyonalizasyon, (rationalize) "ussallaştırma, akla dayattırma",²⁵ bahane bulmak, mantığa göre açıklamak, mantıklı kılmak,²⁶ akıl ise, "düşünme, anlama ve kavrama gücü"²⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Bağlamak, engellemek, tutmak, alıkoymak gibi anlamlarda da kullanılan akıl sözcüğünün,²⁸ dilbilimsel analizine girmeksizin çağımızdaki "akıl" anlayışına temas etmenin, konuya açıklık getirmesi açısından daha yararlı olacağını düşünüyorum.

Akıl, vicdan, kalp, irade v.s. gibi Tanrının insanda var ettiği bir seçme ve ilgi kurma yetisidir Bu tanıma göre akıl, bir anlama, düşünme ve kavrama yetisidir. Bu nedenle akıl, bizatihi kendisi bir bilgi değil, beş duyu organı vasıtasıyla beyne ulaşan bilgiler arasında ilişki kurarak anlayan, kavrayan ve bilgi organizasyonu yapan ve düşünce üreten bir yetinin adıdır. Akıl, beyne ulaşan her bilgiyi, varsa, sistematik düşünce kalıplarına göre; yoksa, kalıp yargılarına göre değerlendirmekte, bilgiler arasındaki uyumu veya çelişkileri ortaya koyarak düşünce üretmektedir. Şâyet bireyin tercihi yapılanı nakletmek ise, akıl bu durumda pek tabii olarak işlevsel olamamaktadır. Aklın

²⁵ TDK Türkçe Sözlük, s. 1645.

²⁶ Robert Avery (ed.) v.dğr., *Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1991, s. 803.

²⁷ TDK Türkçe Sözlük, s. 49

²⁸ Kemal Atik v.dğr., "Akıl", *İslâmi Kavramlar*, Ankara, 1997, s.37.

işlevselliği ancak onu kullanmakla mümkündür.²⁹ Felsefede akıl ve akılcılıkla ilgili geniş ve farklı bilgilerin yer aldığı³⁰ özellikle epistemolojik, metafiziksel, moral, teolojik, politik ve iktisadi akılcılıktan söz edildiği bilinmektedir.³¹ Burada ele alıp açıklamaya çalışacağım konu, bu felsefi bakış açılarına göre değil, tefsir örneklerinden hareketle, yorumcunun konu ile ilgisi olduğunu tespit ettiğim âyetleri neden öyle yorumladığını anlamak ve açıklamak olacaktır.

Akıl bir yeti olarak, kendisine ulaşan bilgileri seçme ve bu bilgiler arasında ilişki kurma gibi bir işleve sahip bulunmaktadır. Bilgilerin akla ulaşması ise öncelikle ya müşahede ve okuma ya da dinleme ile kısaca duyu organları aracılığı ile olmaktadır. Yani biz sahip olduğumuz bilgileri, daha ziyade göz ya da kulak vasıtasıyla elde etmekteyiz. Duyu organlarımız, varlık âlemine ait bilgileri aklın hizmetine sunduğu gibi, gayb ve şahadet âlemine ait vahiy yoluyla gelen bilgileri de aklın hizmetine sunmaktadır. Bir başka deyişle duyu organlarımız, evren ve içindekilere ait bilgileri ve olguları akla ulaştırdığı gibi, istenildiğinde gayb âleminden varlık âlemine intikal etmiş olan Kur'ânî bilgileri de okuma veya işitme yoluyla akla ulaştırmaktadır. Yani duyu organlarımız, hem bizatihi varlık âlemine ait, hem de gayb âleminden varlık âlemine intikal etmiş olan bütün Kur'ânî bilgileri aklın kullanımına ulaştırmakla yükümlü kılınmışlardır. Akıl ise, kendisine ulaşan bu bilgiler arasında ilişki kurarak seçme gibi bir işleve sahip bulunmaktadır. Kendisine ulaşan bilgileri kabul ya da reddeden, onu doğru veya yanlış algılayan, anlayan ve yorumlayan da akıldır. Burada aklın işlevi kendisine ulaşan her türlü bilgiyi algılamak, anlamak ve yorumlamaktır.

Fakat benim bu tebliğde açıklamaya çalışacağım husus, aklın işlevsel olup olmaması değil, aklın Kur'an'ı anlamadaki işlevselliğini, bir başka deyişle müfessirlerin âyetleri anlamaya ve açıklamaya çalışırken akli nasıl kullandıklarını ve niçin öyle kullandıklarını bazı rasyonalizasyon örneklerinden hareketle açıklamaya çalışmak olacaktır. Şunu da önemle belirtmekte yarar görüyorum. Rasyonalite ile rasyonalizasyon arasındaki o hassas çizginin bilinmesi, korunması ve ikisinin birbiriyle karıştırılmaması da gerekir.

²⁹ Krş. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1993, s. 56; Haris el-Muhasibî, *el-Akl ve Fehmül Kur'ân* (çev. Veysel Akdoğan), İstanbul 2003, s. 149-202.

³⁰ Geniş bilgi için bk. Burhanettin Tatar, "Akıl", *Felsefe Ansiklopedisi*, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, 1/185-199.

³¹ Geniş bilgi için bk. Ahmet Cevizci, "Akılcılık", *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/199-206.

Zira akli olmakla akla uygun hale getirmek aynı şey değildir. Bu ayırım yapılmadığı içindir ki aklileştirilen yorumlara bakılarak, ya “Bilimsel Tefsir” in tamamına karşı çıkmış, ya da “Bilimsel Tefsir” in taraftarı olma adına aklileştirilen yorumlara taraf olunduğu görülmüştür.

Akli olmak, akla uygun olan demektir. Akli olma bireyin dış dünyasında var olan ve yaşanan gerçeklikler demektir Bunlar ise; a) bilimsel verileri, b) doğal olguları, c) hayata geçirilmiş dinî bilgileri veya dogmaları, sosyal ve kültürel normları içerir. Akli veya akla uygun olan denildiğinde kastedilen bu gerçekliklere uygun olma durumudur Hatta Ebû Hanife'nin hadis olduğu yakîn derecesinde olan bir rivâyeti “nefs-i fiil”e yani gerçeğe aykırı olduğunu gördüğünde, bu rivâyeti zayıf olarak kabul ettiğine yönelik görüşünü³² dikkate aldığımızda, akli olmanın gerçeklikle olan bağlantısını daha iyi anlamış oluruz. Ebû Hanife'nin bu yaklaşımı, onun hem akılcılığı hem de akılcılığa getirdiği tanım açısından son derecede önemlidir. Zira rivâyetlerin merkeze alınıp, gerçekliklerin dikkate alınmadığı bir ortamda, gerçekliğin merkeze alınması elbette ki çok önemli olacaktır. .

Aklileştirme ise bilimsel verilere, doğal olgulara ve hayata geçirilmiş dinî bilgilere, sosyal ve kültürel normlara aykırı olan veya aykırı görülen bilgi ve düşünceler ile rivâyetler arasında görülen içerik çelişkilerini akla uygun hale getirme işleminin adıdır. Bu tanımın temsil ettiği Kur'an yorumu, “bilimsel verilerle Kur'an metnin delaleti arasındaki uyumu araştıran ve açıklamaya çalışan bilimsel tefsir” ile çoğu kez karıştırıldığından, tefsirdeki rasyonellik ile rasyonelizasyon da birbirine karıştırılmaktadır. Oysa tefsirde akllilik başka, aklileştirme daha başkadır. Bilimsel tefsire karşı olumsuz bir tavır takınanların farkında olmadıkları ya da farkına varamadıkları için karıştırdıkları o hassas çizgi de burasıdır. Yani rasyonalite ile rasyonelizasyonun karıştırılmasıdır.

Doğru diye tanımladığımız bilgi, aslında objelerine uygun olan bilgidir. Bilimsel veriler, objelerine uygunluğu açısından bilim anlayışlarına göre değişme potansiyeline de sahiptir.³³ Bu nedenle bilimsel bilgiler mutlak ve kesin bilgiler değildirler. Pozitif bilim anlayışı ile Einstein'ın “rölatif” bilim anlayışı farklı olduğu gibi, Karl Popper'ın “doğruluğu yanlışlanabilen” bilgi anlayışı da farklıdır. Yine pozitivist ve determinist bilim anlayışı ile inde-

³² Zakir Kadiri Ugan, *Dini ve Gayr-i Dini Rivâyetler* (nşr. Osman Güner), Samsun, 2000, s. 75.

³³ Bilgi ve Bilim için bk. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 34-36.

terminist bilim anlayışı da bir değildir. Nitekim tarih felsefesine ilişkin bir anlayış; tarihi, doğrusal bir ilerleme çizgisi olarak tasavvur edip, akıl dışılıktan akıl çağına girildiğini iddia ederken, diğer anlayış bunun tam tersini söyler ve tarihin döngüsel olduğunu iddia eder Oysa olgusal olarak bakıldığında tarihin, inişli çıkışlı bir çizgi takip ettiği görülür. Nitekim Kur'an'ın da olguya/tarihe bakışı da bu yöndedir.³⁴ Bu nedenle her çağın kendine göre akla uygun ve akıl dışı olguları vardır.

Geometrideki “iki nokta arasındaki en kısa mesafe bir doğrudur” tanımı, bir aksiyomdur, ön kabuldür. Buna bağlı olarak iki doğru kesişince açısı, üç doğru kesişince üçgen oluşmaktadır. Üçgenin de iç açıları toplamı 180 derecedir. Ve bu da ispatlanmıştır. Ancak bu ispat, ilk varsayıma göre doğrudur. 2300 yıllık bu bilgi, Euclides tarafından elde edilmiş ve yakın zamanlara kadar da mutlak doğru kabul edilen bilgiler arasında sayılmıştır. Oysa bundan yaklaşık 170 yıl kadar önce bir Rus bilgini Nikolay Ivanovich Labachevsky (1793-1856) “hiperbolik geometri”yi kurmuş, “iki nokta arasındaki en kısa mesafe bir eğridir” görüşünü ortaya atmış ve bu görüşünü çağdaş bilgilerle de desteklemiştir. Ona göre evrende doğru diye bir şey yoktur. Işık dahi bir eğri şeklinde gitmektedir. Bu nedenle üçgenin iç açıları toplamı da 180 derece değil, eğikliğine içe veya dışa yönelik oluşuna göre üçgenin iç açılarının toplamı ya 180 dereceden küçük, ya da 180 dereceden büyüktür.³⁵

Aklileştirme de bu değişken bilimsel verilere göre yapıldığından hiç şüphesiz, zaman içinde bilimsel verilerin değişmesiyle değişime uğrama potansiyeline sahip bulunmaktadır Nitekim bir zamanlar çıplak gözle güneşe bakıp olgusal duruma, yani görünene göre dünyanın değil de güneşin döndüğünü kabul eden akıl, gözlemlerini derinleştirip ayrıntılara girdiğinde ve asıl görüneni şekillendirenin bilgisine ulaştığında dünyanın döndüğünü kabul etmiştir. Bu da aklın, kendisine ulaşan bilgi türüne ve niteliğine göre işlevsel olduğunu ve kendisine ulaşan bilgi çeşidine göre çıkarımlar yaptığını gösterir. İnsan var olduğu andan itibaren bütün yetileri gibi, aklını da kullanmaktadır. Ancak bu kullanımın bireyden bireye, devirden devire veya bölgeden bölgeye önemli farklılıklar gösterdiği de bir gerçektir. Akla uygun bulmanın başlangıcı ise, iki değerli Aristo mantığını³⁶ yansıtan İsağojî'den

³⁴ Âl-i İmrân 3/141.

³⁵ Mehmet Şahin, “Bilgi, Bilim, Teknoloji ve Üniversite”, *Bozok Üniversitesi Açılış Dersi*, Yozgat, 17 Ekim 2007, s. 4-5.

³⁶ Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 125-127.

itibaren doğru ve yanlış ikilemine ve çelişmezlik ilkesine dayandırıldığından, aklileştirmenin tarihi de bu döneme kadar da uzanır

b. Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon

Rasyonalizasyonun Kur'an yorumunda etkin olarak kullanıldığı asıl dönem, İslâm âleminde rasyonalizmin etkin olduğu 19. ve 20 yüz yılları kapsar, daha çok bu yüz yıllarda bilimsel verilerle bazı Kur'an âyetlerinin çeliştiği var sayılan konularda yoğunlaştığı görülür. Bununla birlikte tefsir tarihinde, bilimsel görüşlerle, doğal olgularla, sosyal ve kültürel normlara uymadığı sanılan konulardaki bazı âyetlerin yorumlarında da rasyonalizasyon örneklerine çağımızdaki yoğunlukta olmasa da rastlamak mümkündür. Bu dönemde rivâyetler arasında görülen bilgi farklılıklarını ve çelişkilerini, genelleştirme, tahsis etme, mutlak sayma, kayıtlı sayma, vücüb veya mendüb olma gibi akla uygun anlama yöntemlerinin yanında, bir bilgiyi veya bir normu yok sayma gibi aklileştirme yöntemlerine de başvurulduğu görülmektedir. Özellikle nakiller arasındaki çelişkileri çözmeye kullanılan nesh yöntemi bunun en bariz örneğidir. Ahzâb sûresinin Bakara sûresine denk olduğunu ifade eden rivâyetle,³⁷ şu andaki sûrenin mevcut sayının aynı olmaması, farklı şekillerde rivâyet edilen recm ile ilgili sözün, Kur'an'da bir âyet olarak yer almadığı halde recm âyeti olarak algılanması çelişkisinin, hem lafzı hem de anlamı mensûh, veya lafzı mensûh ama mânası baki şeklinde anlaşılması bir rasyonalizasyon olmaktan öte ne anlam ifade eder?³⁸ Bu anlama yönteminin hemen hemen bütün tefsir ekollerinde veya yönelişlerinde kullanıldığına ilişkin örnekler bulmak mümkündür. Ancak bu örneklerin, daha ziyade soyut kavramlar veya alanlarda olması, konuyu açıklamada bir takım zorlukları da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için bu tebliğimde somut kavramlardaki veya alanlardaki rasyonalizasyon örneklerine daha çok yer verilecektir.

c. Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon Örnekleri

Fahreddin Râzî, "Yeryüzünü size döşek kılan O'dur"³⁹ âyetinin yorumunda, mantıkî olarak yeryüzünün ya sakın ya da hareket halinde olabilece-

³⁷ en-Nesâî, *Sünen*, 4, 271, hadis no: 7150, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5, 132, hadis no: 21245.

³⁸ Ebü'l-Kâsım Hibetullah bin Selame, *en-Nasih ve'l Mensûh*, Mısır, 1967, s. 5-6.

³⁹ Bakara 2/22.

ğini zikrettikten sonra, şayet yeryüzü hareket ediyor ise, bu takdirde yeryüzü ya düz olarak ya da yuvarlak olarak hareket ediyor demektir. O düz olarak hareket ediyorsa şayet, bu takdirde ondan tam olarak yararlanılamayacak demektir. Bu sebeple yeryüzünün sakin olduğu/dönmediği bir gerçektir, dedikten sonra “yeryüzünün hareket etmediğini anlamak istersen yine yeryüzüne bak”⁴⁰ diyerek âyetin anlamını, duyu organlarının doğal algısına uygun gelecek bir açıklamada bulunur. Buna paralel bir yorumun, Abdullah b. Baz'ın “eş-Şemsü Cârîyetün ve'l-Ardü Sâbitetün” adlı makalesinde de yer aldığını görürüz. Ona göre de “güneş sabit değildir, dünya ise yuvarlaktır ve hareket etmemektedir.”⁴¹

Bu aklileştirmenin yanında Râzî, rasyonalist yorumlarda da bulunmuştur. Mesela “Bundan sonra da yeri döşedi”⁴² âyetini açıklarken, bu âyetin dünyanın düz olduğuna işaret ettiğini söyleyenlere karşı, dünyanın küre şeklinde yuvarlak olduğunu ve bunun delillerle de sabit bulunduğunu hatırlattıktan sonra, yeryüzünün büyük bir cisim olduğunu, yuvarlaklık son derecede büyük olursa, ondan her hangi bir parçanın düz bir satıh gibi görüldüğünü hatırlatarak rasyonalist bir yorumda da bulunur.⁴³

Bir başka rasyonalizasyon örneğini de “Semayı biz kendi kudretimizle kurduk ve onu genişletiyoruz”⁴⁴ âyetinin yorumunda görüyoruz. Hem geçmişte yazılan tefsirlerde hem de günümüzde yazılan bazı meallerde bu âyette yer alan “موسعون” lafzının açıklanmasında rasyonalizasyona şahit oluyoruz. Söz konusu eserlerde “موسعون” sözcüğü, asıl ve kök anlamı olan “genişletici olan/lar” yerine “geniş kudret sahibi olan” anlamında “zû seatin ve kuvvetin” ile açıklanmıştır.⁴⁵ Böyle bir açıklama, anlama yöntemi açısından bir rasyonalizasyon örneğidir. Zira bu sözcüğün kökü olan *وسع*, geniş oldu, *وسع* ise genişletti, “موسعون” ise bu sözcükten türetilmiş fail olan bir isimdir ve genişleten/ler demektir ve geniş kudret sahibi anlamına da gelmektedir. Fakat böyle bir anlamın verildiği de bir gerçektir. Neden böyle bir

⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥul Ğayb*, Beyrut, 1981, 2/112.

⁴¹ Abdullah b. Baz, *Edilletü'n-Nakliyye ve'l-Hissiyye alâ Cereyani'ş-Şems ve Sükâni'l-Arz*, Medine, h. 1395, s. 22.

⁴² Nâziât 79/30.

⁴³ Râzî, *Mefâtiḥu'l-Gayb*, 31/48-49.

⁴⁴ Zariat 51/47.

⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Beyrut, ts., s. 523; Celâlüddîn es-Süyûtî, Celâlüddîn el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, y.y., ts., s. 523; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 2006, 19/503.

anlam verilmiştir, sorusunun cevabı ise anlamadaki rasyonalizasyonu göstermektedir. Âyet lafız anlamıyla semaların genişlediğini ifade etmektedir. Fakat yorumcunun kafasında âyetin işaret ettiği anlama ilişkin beş duyu organı ile elde ettiği bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca bu konuda bilimsel verilere dayalı bir bilgiye de sahip değildir. İnanılan gerçekliğe ait semaların genişlemesi bilgisi ile örtüşecek yaşanan gerçeklik bilgisine sahip olunmadığından, mevcut durumdaki yaşanan gerçeklik bilgisine uygun bir yorumun yapılması gerekmektedir. Bu da ancak yapılacak yorumsal anlamının rasyonalizasyonu ile mümkün olacaktır. Ve öyle de yapılmıştır. Semaları kudreti ile kuran bir gücün, geniş kudret sahibi olmasından daha tabii ne olabilir? Fakat evrenin genişlediği bilgisi, bilimsel bir veri olarak ortaya çıkınca bu âyete verilen anlam da, âyetin lafzına uygun hale gelmiş oldu.

Hadîd sûresinin 25. âyetinde yer alan “ve enzelne'l-hadîd (demiri inzâl ettik)” ifadesinin gerek tercümesinde gerek yorumunda, aklileştirmenin açık örneğini görüyoruz. Bilindiği gibi “nüzûl” inmek, “inzâl” ise indirmek demektir. Bu sözcüğün kavramsal anlamı budur ve yukarıdan aşağıya inişi ve indirilişi tanımlar. Bu indiriliş, yağmur gibi somut, vahiy gibi soyut kavramlar için kullanıldığında, anlamlı, makul yani akla uygun olarak algılanmakta, fakat demir gibi somut bir kavramla kullanıldığı zaman, bu kullanılışın, görünüşteki olgusal durum ile bir uyum içinde olmadığı görülmektedir. Zira görünüşte demirin gökten yağmur gibi inmediği bilgisi herkeste mevcut olan bir bilgidir. Neticede müfessir, duyu organları ile demirin indirildiğine şahit olmamaktadır. Bu durumda bazı müfessirler, inandığı gerçeklikle yani demirin indirildiğini ifade eden âyete dayalı bilgi ile yaşadığı reel hayata ilişkin görünüşte elde ettiği bilginin çeliştiğine şahit olmakta ve âyete dayalı bilginin rasyonel olmadığını düşünmektedir. Var olduğuna inandığı bu problemin makul bir açıklamasının olması gerektiği düşüncesiyle müfessir; demirin indirilmesini, akla uygun gelecek şekilde anlamlandırarak demirin var edilmesi olarak yorumlamaktadır. Bu nedenle birçok meal ve tefsirde “inzâl”e ihdas etme, var etme, bahşetme, kullanma yeteneği verme gibi anlamların verilmiş olduğu görülmektedir.⁴⁶

⁴⁶ bk. Hüseyin Atay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara, 1979, s. 540; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, 2008, s. 540; Muhammed Esed, *Kur'an Mesa-ji* (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul, 1999, 3/1117-1118; İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis* (çev. Ramazan Yıldırım), İstanbul, 1997, 6/258; M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak*, Ankara, 2006, 3/430; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, Ankara, 2004, 5/187.

Bu âyetle ilgili bir başka aklileştirme örneği de şudur: Demirin indirilişi, dünyamızdaki demir madenlerinin dış uzaydaki dev yıldızlardan geldiğini ifade eder. Zira yoruma göre, ağır metaller büyük yıldızların çekirdeklerinde üretilmekte, güneş sistemi, demir elementlerini kendi bünyesinde üretebilecek bir yapıya sahip bulunmamaktadır. Bu nedenle milyonlarca yıl önce süpernovalarda oluşan demir, taşınarak dünyaya indirilmiştir.⁴⁷ Bu bakış açısına göre demirin indirilmesinin anlamı, budur.

Râzî, demirin indirilmesini, âyetin literal anlamına uygun olarak gökten demirin indirilmesi veya demiri insanların kullanımına hazır hale getirilmesi ve onlara sunulması şeklinde iki farklı görüşle açıklamıştır.⁴⁸ Muhammed Esed ise, bu âyeti açıklarken “Allah insana doğru ile yanlış arasında ayırım yapma yeteneği vermesinin yanı sıra, onu yeryüzündeki doğal kaynakları kendi yararına kullanma yeteneği ile de donatmıştır. Bu yeteneğin en göze çarpan sembolü, insanın bütün canlı varlıklar arasında yalnız kendisine özgü olarak yapma becerisidir ve her türlü araç yapmanın, bütün beşeri teknolojilerin başta gelen maddesi demirdir”⁴⁹ demektedir.

Bu mecâzî anlamlandırmaya karşılık bazı çağdaş müfessirlerin, Râzî'nin zikrettiği görüşlerden birincisine uygun olarak âyeti “ve enzelne'l-hadîd”i “demiri indirdik” diye tercüme ederek literal anlamıyla yorumladıkları ve her hangi bir aklileştirme yöntemine baş vurmadıkları görülmektedir.⁵⁰ Bu açıklamalardan, âyetin *ne diyorunu* anlamış olsak da *ne demek istediğini* net olarak anladığımız söylenemez. Bununla birlikte, günümüzde bir Kur'an yorumcusu, çöl fırtınaları ile birlikte gelen toz bulutları içinde demir cevherlerinin bulunduğu ve yağmurlarla bu demir cevherlerinin yeryüzüne indiği tarzındaki bir bilgiye ulaştığında,⁵¹ âyetin zâhirî anlamının bu bilgiyle de uyum içinde olduğunu ve mecaz anlamına gitmeye gerek olmadığını dolayısıyla “demirin indirildiğini” ifade eden âyetin, görünürde olmayan bilimsel bir gerçeği açıkladığını söylerse; bu yorumu, rasyonalite olarak mı yoksa bir rasyonalizasyon olarak mı anlayacağız? Yani âyetin zâhirî anlamının görünürdeki doğal olguya uymadığı gerekçesiyle mecâzî anlamına göre açıklan-

⁴⁷ Ömer Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerîm'in Şifresi*, İstanbul, 2002, s. 177.

⁴⁸ bk. er-Râzî, *Mefâtiḥul Ğayb*, 29/242-243.

⁴⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/1117.

⁵⁰ bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1991, 9/278.

⁵¹ *Milliyet Gazetesi*, 29 Nisan 2004, s. 30. (Hacettepe Üniversitesi Çevre Mühendisliği Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cemal Saydam'ın yaptığı açıklama).

masını mı, yoksa âyetin zâhiri anlamını, bir bilim adamının bilimsel veri olarak ileri sürdüğü bir bilgiye dayanılarak yapılan yorumu mu, rasyonalizasyon sayacağız? Bu örnekte de görüldüğü üzere bazı konuların akli mi yoksa aklileştirme mi olduğu hususu, bu örnekte de görüldüğü üzere sorun-sallığını hala korumaya devam etmektedir. Bununla birlikte “inzâl”ın Kur’an bütünlüğü içinde anlaşılmasına yönelik bazı çalışmaların yapılması, Kur’an’ı anlamaya olan katkısı açısından sevindirici bir durumdur.⁵²

Sanayi toplumu ile başlayan modernleşme ve bilimsel gelişmelerin meydana getirdiği düşünce akımlarının İslâm dünyasındaki etkilerinin en fazla görüldüğü alanlardan biri de, Kur’an yorumu üzerinde olmuştur. Modernist ve pozitivist bakış açısıyla yapılan, Kur’an’ın bu yeni yorumunun, özellikle iki sömürge ülkesi olan Mısır ve Hindistan kökenli müfessirler arasında daha yaygın ve etkin olarak kullanıldığı bilinmektedir. Hindistan’da, Seyyid Ahmed Han, İkbâl, Ebû'l-Kelâm Âzâd, Mevdûdi ve Pervîz gibi bilim adamları ile Mısır’da Abduh, Reşid Rızâ, Tantâvî Cevherî, Mustafa el-Merâgî gibi müfessirlerin yaptıkları yorumlarda, modernist anlayışın yansımalarını ve rasyonelleştirmenin izlerini görmek mümkündür. Özellikle rasyonalizmin etkisi ile Kur’an’da mucizelerle ilgili yer alan bazı âyetlerin yorumunda, bir anlama yöntemi olarak rasyonalizasyonu da kullandıkları görülmektedir.⁵³

“Sizin için denizi ikiye böldüğümüz zaman”⁵⁴ âyetinin içerdiği bilgi, duyu organları ile elde edilen bilgiye ve doğal olguya ters düştüğü düşüncesi, bu âyetin anlamını doğal olguya ters düşmeyecek bir yorumu ortaya çıkartmıştır. Bu yorumda Kızıl Deniz’in yarılarak Hz. Musa ve İsrail oğullarının karşıya geçmesi olayını, bir med ve cezir olayı ile açıklamak şeklinde olmuştur. Nitekim Mustafa el-Merâgî tefsirinde bu yorumu yapmıştır.⁵⁵ Mevlana Şibli de geçmişte Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bilim adamlarının böyle yorum yaptıklarını nakleder.⁵⁶

⁵² Demirin indirilmesine yönelik bir anlama denemesi için Murat Sülün’ün, hazırladığı “Demirin “İnzâl”ından Kur’an’ın İnzâline -Bir Nüzul Analizi-” isimli makaleye bakılabilir. Murat Sülün, “Demirin “İnzâl”ından Kur’an’ın İnzâline -Bir Nüzul Analizi-” (Yayınlanmamış Makale).

⁵³ Geniş Bilgi için bk. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm* (çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990, s. 15-313; J. M. S. Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (çev. Şaban Ali Düzgün), Ankara, 1994, s. 13-154.

⁵⁴ Bakara 2/50.

⁵⁵ Mustafa el- Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, Beyrut, 1974, 1/116.

⁵⁶ Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet* (çev. Ö. Rıza Doğrul), İstanbul, 1974, 2/221-222.

“Üzerine sürü sürü kuşlar gönderdi”⁵⁷ âyetinin yorumunda ise daha net rasyonalizasyon örneklerine rastlıyoruz. Âyette geçen “tayr/kuşlar” kavramının, bir kısım hastalık ve mikrop taşıyan sinek ve sivrisinekler, “hicaret/taşlar” ise, rüzgârların taşıyıp getirdiği mikroplu tozlar olarak anlaşıldığını ve yorumlandığını görüyoruz.⁵⁸ Bu görüşün, Muhammed Abduh’a ait olduğu⁵⁹ ve Elmalılı Hamdi Yazır tarafından da şiddetle eleştirildiği⁶⁰ hepimizin malumudur.⁶¹ Muhammed Esed ise, “tayran ebâbil”i “uçan varlıklar” olarak anlar ve “eğer salgın hastalık varsayımı doğru ise “uçan varlıklar”- ister sinek ister böcek- bu mikrobun taşıyıcısı olabilir”⁶² der. Karl Opitz “Kur’an’da Tababet” adlı kitabında bu hastalığın çiçek hastalığı olduğunu ve Arap yarım adasında ilk defa bu hastalığın o vakit görüldüğünü, daha sonra Mısır üzerinden Avrupa’ya yayıldığını söyler.⁶³ Mikail Bayram ise *Fil Olayının Mahiyeti* adlı kitabında fil olayını yorumlarken: “Volkanik bir patlama sonucu üstlerine lav (sicil) yağmış binlerce cesedin üzerine leş yiyen kuşların üşüştüğünü ve cesetleri didik didik ederek parçaladıklarını ve lavların üstüne saçtıklarını ve yenilmiş ekin gibi etrafa dağıttıklarını açıklar.”⁶⁴

Bilindiği gibi, Kur’an’da ölümden sonra bir hayatın bulunduğunu, daha doğrusu hayatın ölümden sonra da devam ettiğini açıklamak için kevnî mucizeler olarak tanımladığımız bazı olağan dışı olaylardan söz edilmektedir. Mesela Bakara sûresi 259. âyeti, yüz yıl ölü kaldıktan sonra Allah’ın dirilttiği bir kimsenin bu işe olan şaşkınlığını ve hayretini açıklar. Hiç şüphesiz bu âyette yer alan bilgi, pozitif ve determinist bilim anlayışının verilerine göre kabulü rasyonel olmayan bir bilgi olacaktır. Âyet, inanılan bir gerçeklik olarak reddi mümkün olmadığına göre, bazı Kur’an yorumcuları tarafından, âyette yer alan bilginin yaşanan bilimsel gerçekliğe ve akla uygun bir izahının yapılmasından daha tabii bir şey olmayacaktır. Bu işin yöntemi de akla uygun olmadığı düşünülen bilgiyi, akla uygun hale getirmekten ibaret olacaktır. Bu da, Kur’an’da yer alan bu gibi ifadeleri, bir gerçeklik

⁵⁷ Fil 105/3.

⁵⁸ el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 3/243.

⁵⁹ Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Mısır, ts., s. 120.

⁶⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts., 9/6133-6143.

⁶¹ Geniş bilgi için bk. Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler İstanbul*, İstanbul, 1981, s. 242-243.

⁶² Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/1308.

⁶³ Karl Opitz, *Kur'an'da Tababet* (çev. Feridun Nafiz Uzlu), Ankara, 1971, s. 58.

⁶⁴ Mikail Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti*, Ankara, 1996, s. 13-43.

olarak değil, sembolik ifadeler olarak anlamak ve buna göre âyeti yorumlamak ve akla uygun hale getirmektir Nitekim. Baljon, Seyit Kutup'tan bu âyet için şu yorumu nakleder. “O dönemde sansasyonlar, şüpheler, saplantılar o kadar güçlü idi ki hiçbir makul delil bulunmasa dahi, bunların doğruluğu en küçük bir şüpheye yer vermeden kabul görürdü” Bir başka deyişle anlatılan kıssada adı anılmayan adam, yüz yıl sonra mucize ile hayata döndürülmüş değildir. Fakat bu yönde şiddetli bir telkine maruz kalan adam yüz yıl geçtiği kanaatine varmıştır.⁶⁵

Bakara sûresinin 65. âyetinde geçen “aşağılık maymunlar olun” ifadesini, Fahreddin er-Râzî, gerçek bir olgu olarak açıklarken;⁶⁶ Muhammed Esed, maymunlaştırmanın bedenen değil, ruhen ve kalben bir maymunlaştırma olduğunu ve bunun durumu tasvir eden bir benzetmeden başka bir şey olmadığını söyler ve bu konuda Mücâhid'in yorumunu nakleder.⁶⁷ Elmalılı Hamdi Yazır da bu olayın “maymunlara doğrudan dönüşme değil”, “maymun karakterine dönüşme” olduğunu söyler.⁶⁸ Süleyman Ateş'in yorumu da görünmeyen, manevi ahlâkî yozlaşma olduğu yönündedir.⁶⁹ Kur'an'ı lafzî anlamına göre mi? Bâtını anlamına göre mi? yoksa gâî anlamına göre mi? anlayacağız? Anlamda hangi yöntemi kullanacağız? Zamana ve zemine göre bunlardan her birini mi kullanacağız? Anlama yöntemimiz ne olacak?

Bir başka aklileştirme örneği de kadınların dövülmesi ile ilgili olanıdır. Nisâ sûresi 34. âyetinde yer alan kadınların dövülmesi konusu, çağlar boyu bir problem olmuş mudur? Olduysa bu problemin mahiyeti ve çözümü nasıl olmuştur? Bu husus tebliğimizin sınırlarını aşmaktadır. Ancak konunun çağımızda bir problem olduğu herkesin bildiği bir konudur. Çağımızda kadını dövmenin bir eğitim ve ceza aracı olarak kullanılmaması, sosyal ve kültürel gerçekliktir. Kur'an'da yer alan “dövünüz” ifadesi -bu bir emir mi? bir tavsiye mi? yoksa geçici bir müeyyide mi? ayrıca tartışılmalıdır- günümüzde inanılan bir gerçeklik olarak, yaşanan gerçeklikle çelişir durumdadır. Bu durumda müfessir ne yapacaktır?

1. İnanılan gerçeklik ne ise onu esas alıp yaşanan gerçekliğin, inanılan gerçekliğe uyması gerektiğini söyleyecektir.

⁶⁵ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 44.

⁶⁶ er-Râzî, *Mefâtiḥul Ğayb*, 3/119-120.

⁶⁷ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/308.

⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/378-379.

⁶⁹ Ateş, *Gerçek Din Bu*, İstanbul, ts., s. 46; *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/179.

2. Yaşanan gerçekliği esas alıp, inanan gerçekliği yaşanan gerçekliğe uygun hale getirecek bir yorumlamaya tevessül edebilir.
3. İnanılan gerçeklikle, yaşanan gerçekliği bir biriyle çatışma içinde olmayacak şekilde bir yorumlamaya gidebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu üç yöntemin, niceliği ve niteliği farklı da olsa kullanıldığı görülmektedir. Ancak bunların içinde rasyonalizasyon örneği olarak konumuzu ilgilendiren yorum, bir tıp bilim adamı olan Dr. Mazhar Osman'ın görüşlerine dayanılarak yapılmıştır. Kesin olduğu iddia edilmese de, yapılan bu yorumda;

“Geçimsizlik gösteren kadının dövülmek suretiyle itaat altına alınması, psiko-seksüel bir faktörün rol oynadığı da ileri sürülebilir. Bazı insanlar ancak şiddete maruz kalınca cinsi yönden duygulanır ve ancak bu yoldan tatmin olur (mazohizm)” denilmektedir.⁷⁰

Seyyid Ahmed Han Ashâb-ı Kehf kıssasını açıklarken, bunların gerçekten öldüklerini, havanın nüfuz edemeyeceği bir yerde uzanmış bulunan cesetlerinin mumyalanmış halde olduklarını bu yüzden, gözleme deliğinden bakıldığında hiç zarar görmemiş canlı vücutlar gibi göründüklerini açıklar. Âzâd ise, bunların sağa sola hareket etmelerinin, iki tarafı açık olan mağaradaki cereyandan kaynaklandığını, taze hava nedeniyle de cesetlerinin çürümemiş olduğunu söyler.⁷¹

“Görmüyorlar mı ki biz yeri etrafından eksiltip duruyoruz”⁷² ve “Bizim gerçekten arza gelip onu uçlarından eksiltmekte olduğumuzu görmüyorlar mı?”⁷³ âyetlerinde yer alan, “arzın eksiltilmesi”, Mekkeli müşriklerin hareket alanının günbegün daraldığı anlamına mı,⁷⁴ yer yüzünün etrafından gitgide eksilmesi anlamına mı,⁷⁵ yer yüzünü sahip olduğu en iyi şeylerden her gün biraz daha yoksun bırakmak anlamına mı,⁷⁶ uçlarından eksiltmek anlamına mı⁷⁷ veya “yağmur, sel, rüzgar, deprem ve benzeri tabiat güçlerinin etkisiyle toprağın yerinden kayması, dağ ve tepelerin aşınması” yani erozyon anlamı-

⁷⁰ Bekir Topaloglu, *İslâm'da Kadın*, İstanbul, 1997, s. 141.

⁷¹ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 48.

⁷² Ra'd 13/41.

⁷³ Enbiyâ, 21/164.

⁷⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 20.

⁷⁵ Atay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, s. 253.

⁷⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/494, 496.

⁷⁷ Ateş, *Yüce Kur'an*, 4/486.

na mı⁷⁸ gelmektedir? Âyetin “ne demek istiyor”u bunlardan hangisidir? Kasıt bunlardan birisi ise, diğer yorum ne anlam ifade edecektir? Burada şayet bir aklileştirme söz konusu olacak ise, bu aklileştirmenin, kelimenin hakikat anlamına göre mi yoksa mecaz anlamına göre mi olması gerektiği, en azından bir tartışma konusudur.

“Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı”⁷⁹ âyeti, tefsirlerde farklı şekillerde açıklanmış olsa da, Y. Nuri Öztürk’ün bu âyete ilişkin şu yorumu, bir başka rasyonalizasyon örneğidir: “Ayın yarılmasına ilişkin mucize haberler, bize göre insanoglunun aya inişi ve oradan bazı taşların dünyaya getirilmesiyle gerçekleşmiştir. İşte bu olay, kıyametin yaklaşmış olduğuna bir işarettir. Ay taşlarının aydan alınıp dünyaya getirilmesi, ayın yarılmasının ta kendisidir.”⁸⁰ “Onu sakara kokacağım”⁸¹ âyetinde geçen “sakar, yine Yaşar Nuri Öztürk’e göre elektrik enerjisiyle çalışan “bilgisayardır”.⁸² Zira sakar, güneşin yakıp kavurması, acı vermesi demek olduğu için cehenneme bu ad verilmiştir. Bu nedenle “sakar”daki şiddetli yakma, elektriğe işaret edebilir.

Neml sûresinin 38-40. âyetlerinde yer alan Sebe melikesine ait tahtın Hz. Süleyman tarafından yaşadığı mekana getirilmesi bilgisini, Muhyiddîn-i Arabî; Yüce Allah kâinatı her an var edip yok etmektedir. Tahtı yok etme anında Yemen’de yok etmiş ve aynı anda onu Filistin’de var etmiştir,⁸³ şeklinde açıklarken; Hüseyin Atay da bu olayın, uzay yolu filmlerinde gösterilen bir insanı, nesneyi veya maddeyi uzak bir yere ışınlamak yoluyla nakletmeye benzediğini, bu şayet ileride gerçekleşirse âyetin daha iyi anlaşılabilirliğini söyler.⁸⁴ İbn Arabî’nin yukarıdaki yorumu aynı zamanda tasavvufi tefsirdeki rasyonalizasyona da bir örnek olabilir.

Kur’an’da bir bilgi olarak yer alan yedi kat sema, ne görünürde olan olgusal bir durumdur, ne de günümüzde astronomi bilimi tarafından ileri sürülen bir bilimsel veridir. Yedi kat semadan kastın ne olduğunu Fıkıh terminoloji-

⁷⁸ Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu*, 3/40

⁷⁹ Kamer 54/1.

⁸⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’daki İslâm*, İstanbul, 1997, s. 91

⁸¹ Müddessir 74/26.

⁸² Öztürk, *Kur’an’daki İslâm*, s. 21.

⁸³ Yüsf Mürüvve, *İzâfiyet Teorisi ve Kur’an İlkeleri* (çev. Recep Çalı), Ankara, 1979 (H. Atay’ın, eserin Türkçe tercümesinin girişindeki “Modern İlim ve Kur’an-ı Kerim İlişkisinde Metod” adlı yazısı), s. 18.

⁸⁴ Mürüvve, *İzâfiyet Teorisi ve Kur’an İlkeleri*, s. 18.

siyle söyleyecek olursak delaleti kati olan bir anlamla açıklamak bugün için gerçekten zordur. Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin Kur'an'ın birçok yerinde geçen "yedi sema"⁸⁵ ifadesini, çağının astronomi bilgisine göre yorumlayarak yedi semayı, Ay, Utarit, Zühre, Güneş, Merih, Müşteri ve Zühal olarak açıkladığı bilinmektedir.⁸⁶ Çağının bilimsel anlayışına uygun olarak yapılan bu açıklamanın, günümüzün bilimsel anlayışına uygun bir açıklama olduğu söylenemez. Ayrıca böyle bir açıklama, sistematik ve analitik Kur'an ve Hadis yorumlarına da uygun değildir. Dini kaynaklarımızda zikredilen miraç hadisinde, Hz. Peygamber, yedi kat semadan söz etmekte ve sırasıyla bu semalara çıktığını, her bir semada bazı peygamberleri ve bir takım insanların gördüğünü anlatmaktadır.⁸⁷ Bu hadisin sıhhatini tartışmayı bir yana bırakıp, doğru olduğu varsayımını esas alarak, Râzî'nin yorumunu bu hadis üzerinde somutlaştırdığımızda, Ay'da Hz. Âdem'in, Utarit'te Hz. Yahya ve Hz. İsa'nın, Zühre'de Hz. Yusuf'un, Güneş'te Hz. İdris'in, Merih'te Hz. Harun'un, Müşteri'de Hz. Musa'nın ve Zühal'de Hz. İbrahim'in bulunduğunu kabul etmek zorunda kalacağız. Hadiste zikredilen sema ve katlarını ve bu katlarda yaşayan insanları sembolik olarak mı, yoksa gerçek olarak mı anlayacağız? Kur'an'da zikredilen yedi kat semaya yönelik Râzî'nin bu yorumu, soyut değil, somuttur ve sembol olmaktan da çok uzaktır. Dolayısıyla aklileştirilen yorum da ayrıca yeni sorun/lar üretmektedir. Nitekim Elmalılı'nın, bu sorunları çözmek için, bütün yıldızların tezyin ettiği maddî âlemin hepsinin, bir sema ve yedi semanın da birincisi olduğunu, diğer altı semanın ise maddî semalar olmayıp manevî semalar olduğunu ve "Biz dünya semasını yıldız ziyneti ile süsledik"⁸⁸ âyeti ve miraç olayı ile de bu görüşünü desteklediğini görüyoruz.⁸⁹ Sembolik bir anlam ifade ettiğini kabul ettiğimiz takdirde, bu anlamın ne olduğu, gerçek olduğunu kabul ettiğimiz takdirde ise akla uygunluğu konusu problem olmaya devam edecek demektir.

Sonuç

Kur'an'ın tümünü kapsamamakla birlikte, bazı alanlara ve konulara, özel-

⁸⁵ Bakara 2/29; İsrâ 17/44; Müminün 23/86; Talak 65/12; Mülk 67/3; Nuh 71/15.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtiḥul Ğayb*, 2/170-171.

⁸⁷ Geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire, 2000, 8/775-794; krş. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3146-3149.

⁸⁸ Sâffât 37/6.

⁸⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/294.

likle hissi mucizelere yönelik yapılan yorumları tanımlamak için kullanılan “tefsirde akılcı yöneliş”⁹⁰ tanımının, çok iyi düşünülerek konulmuş iyi bir tanım olmadığını düşünüyorum. Bu ve benzeri tanımlar, her nedense bana hep sorunlu görünmüştür. Tefsirde akılcılık ne demektir? Dirâyet tefsirinden farkı nedir? F. Râzî'nin bilimsel tefsirle ilgili yorumları akılcı yorumlar değil midir? Veya akıl dışı yorumlar mıdır? Akılcı yorumu olmayan bir tefsir var mıdır? Bir başka deyişle konusu ve alanı itibariyle tanımı yapılan “akılcı yöneliş” in dışında kalan tefsir faaliyetleri akılcı değil midir? Bu sorular daha da artırılabilir Ancak bu kadar soru bile yapılan yorumlar için kullanılan bu tanımın, sorunsallığına dikkat çekmek için yeterli olacaktır. Sorun, kullanılan sözcüklerin doğru bir seçiminin veya yapılan işin doğru tanımının yapılamamış olmasıdır. Bir başka deyişle akılcı yorumla aklileştirilmiş yorumun farkını ortaya koyamamaktan kaynaklanmaktadır. Zira akılcı yorum başka, aklileştirilmiş yorum daha başkadır. Akılcı yorum akla uygun olan yorum demektir. Akla uygun olma, bireyin dış dünyasında var olan ve yaşanan gerçeklikler demektir. Bunlar ise a. bilimsel verileri, b. doğal olguları, c. hayata geçirilmiş dinî bilgileri veya dogmaları, sosyal ve kültürel normları içerir. Akli veya akla uygun olan denildiğinde kastedilen bu gerçekliklere uygun olma durumudur. Aklileştirme ise akla uygun olmayana veya akla uygun olmadığı var sayılanı, akla uygun hale getirme eyleminin adıdır.

Bundan dolayıdır ki “Sûfi Tefsir” ekolünden sonra de en çok eleştiriye maruz kalan tefsir çeşidi, sanırım “Bilimsel Tefsir” ekolü olmuştur. Bilimsel tefsire yapılan eleştirileri, - bu ekolü çalışan biri olarak- hiçbir araştırmaya ve incelemeye tabi tutmadan ön yargı ile haklı bulacak ya da ret edecek değilim. Tam aksine bu ekolün olumlu ya da olumsuz yanlarının orta çıkmasında yarar görüyorum. Bu ekolün varlığını tanımak, ondaki eksiklikleri ve yanlışlıkları onaylamak olmadığı gibi, yanlışlıklarını ortaya koymak da bu ekolü reddetmek değildir. Tıpkı çocuğunuzu sevip ama hatalarını da onaylamadığımız gibi. Yorumlardaki rasyonalizasyona bakıp, bazı âyetlerin bilimsel verilerle olan uyumunu açıklamayı reddetmenin de, Kur'an'ın bilimsel i'câzını gösteriyor diye aklileştirilen yorumları onaylamanın da doğru ve bilimsel olmayan bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum Bunun için de yapılanın önyargıdan uzak bilimsel bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiğine inanıyorum.

⁹⁰ Tanım ve geniş bilgi için bk. İbrahim H. Karlı, *Kur'an Tefsirinde Sosyo-Kültürel Çevrenin Rolü ve Bu Bağlamda Türkiye Örneğinde Kadın*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1999, s. 46 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Burada dikkat çekmek isteğim iki önemli husus var. Bunlardan birincisi, bilimsel tefsirin tanımında ki sorunsallık; ikincisi ise bazı âyetlerin yorumunda rasyonalizasyon yönteminin kullanılmış olmasından kaynaklanan tanımlama sorunudur. Bilimsel tefsir ile ilgili yapılan tanımların, şayet gözden geçirilir ve analizi yapılırsa ne denli sorunlu olduğu açıkça görülür. Bu sorunlu tanımlardan biri de maalesef, benim ilk yazdığım kitapta mevcuttur. Bu tanımın, o günün şartlarında yazılmış olduğunu söylesem de yine de bir öz eleştiri yapmanın, yerinde olacağını düşünüyorum Yapılanı doğru dürüst tanımadan, iyi anlamadan ve sorgulamadan ele geçen ilk kitapta ne yazıyorsa onu olduğu gibi aktarma anlayışının etkinliğinden kaynaklanan hata, bugün eleştirisini yaptığım bir olgu haline gelebiliyor. Yazılanlar yok olmuyor ama her zaman o hatayı, düzeltme şansımız bulunuyor.

Emîn el-Hûlî'den aktardığım “İlmî Tefsir, Kur'an-ı Kerim ibarelerindeki ilmi istilahları tefsir ve o ibarelerden çeşitli ilim ve felsefi görüşleri istihraç eden bir tefsir çeşididir”⁹¹ tanımı, bugün bana yanlış ve sorunlu görülüyorsa, bunu bilgi birikimime ve bilim anlayışındaki gelişim ve değişime borçlu olduğumu söyleyebilirim. Burada sorunsuz veya daha az sorunlu bulduğum şu tanım, “Bilimsel Tefsir”in bir tanımı olarak önermek isterim: “Bilimsel verilerle âyetlerin delaletleri arasındaki uyumu araştıran ve açıklamaya çalışan tefsir.” Zira bu tanım, yapılan yorumları tanımlayabilecek en makul bir tanım diye düşünüyorum.

Bilimsel tefsirdeki rasyonalizasyona gelince, bu tebliğin amacı ve yoğunluklu içeriği, bu konuya tahsis edilmiştir. Ancak burada şunu hatırlatmakta da yarar görüyorum. Bir kişi şayet ön yargılı veya kalıp yargılı değil ise, bilimsel tefsir ekolünü değerlendirdiğinde, şunları rahatlıkla tespit etme imkânına sahip olacaktır: “Bilimsel tefsir”in yaptığı yorumların önemli bir kısmı, akla ve mantığa aykırı değildir. Çünkü yorumları yapılan bu âyetlerin lafzî delaletlerinin bilimsel verilerle uyumunda bir sorun bulunmamaktadır. Zira bilimsel tefsirde uygulanan “dilbilimsel yöntem”in bilimsel verilerle olan ilişkisinde en azından bir kısım âyetler için bir sorun gözükmemektedir. Sorun hissi mucizeler olarak tanımlanan olayların anlatıldığı âyetlerle, bilimsel verilerin çatışması durumunda, bu âyetlerin nasıl anlaşılacağı ve nasıl yorumlanacağı konusunda odaklanmaktadır. Bu gibi âyetlerin yorumlarında, “dilbilimsel yöntem”in değil de, bilimsel anlayışların esas alındığı

⁹¹ Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul, 1981, s. 51 (Emîn el-Hûlî, “Tefsir”, *Dâiratü'l-Maarif*, 5/357'den nakil).

görülmektedir. Nitekim bazı Kur'an yorumcuların, yorumlarını yaptıkları âyetlerin lafzî delaletlerini akla/bilimsel verilere uygun bulmadıkları veya bu âyetlerin delaletlerini akla/bilimsel verilere aykırı gördükleri için, rasyonali-zasyona gittikleri, yaptıkları yorumlardan anlaşılmaktadır. Yukarda verdiğimiz örneklerde bu husus, açıkça görülmektedir. Kaldı ki yorumlardaki aklileştirme sadece bilimsel tefsir ile de sınırlı değildir. Yoğunluklu olarak bilimsel tefsirde bu anlama yöntemi kullanılmış ise de, diğer tefsir ekollerinde de bu anlama yönteminin az veya çok kullanıldığı görülmektedir.

Bilindiği gibi Kur'an, boşluğa indirilmemiş, bir topluma indirilmiştir. Gerçek Kur'an'ın içeriğinde yer alan bazı âyetlerden gerekse “nüzül sebepleri” teriminden anlıyoruz ki Kur'an indirilirken, muhatap aldığı toplumun sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik, ve sosyo-politik anlayışlarını ve gerçekliklerini dikkate aldığı, bu gerçekliklerden tamamen bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim “istenilmiş vahiy” ile “esbâb-ı nüzül” terimlerinin; âyetlerin bir bağlama yönelik olarak indirildiğini veya en azından bazı âyetlerin bir iniş sebebinin bulunduğunu göstermektedir. Ancak her âyet için bir iniş sebebinin bulunduğunu söylemek de, olgularla bağdaşmamaktadır. Çünkü her âyetin bir iniş sebebinin bulunduğunu gösteren ne bir bilgi ne de bir belge mevcuttur. Bundan dolayı bu durumu tanımlamak için “sunulmuş vahiy” teriminin üretildiği söylenebilir.

Sunulmuş vahiylerin, istenilmiş vahiylerde olduğu gibi kişiye veya olaylara yönelik değil, genellikle yaradılışla ilgili konulara, tabii veya sosyo-kültürel olgulara yönelik olduğu ve istenilmiş vahiylerin bağlamlarında olduğu gibi iniş sebeplerinin açık olmadıkları görülür. Ama araştırıldığında görünenin ötesinde bulunabilecek bağlamların var olduğu da göz ardı edilmemelidir. Bu da, sunulmuş vahiylerdeki anlam delaletlerinin, istenilmiş vahiydeki anlam delaletleri kadar açık ve net olmadığını ortaya koyar. Nitekim birçok müfessirin, yaşadığı çağdaki bilimsel anlayışları, konu ile ilgili âyetlere rahatlıkla bağlam yapabilmesinin ve bu bağlama göre söz konusu âyetleri yorumlayabilmesinin sebebi de budur. Çünkü âyetin lafzında yer alan sözcüklerin farklı anlamlarını netleştiren ve belli bir anlamın tercih edilmesine birinci derecede etki eden açık bir bağlamın, bu tür âyetlerde olmayışı, müfessire yaşadığı çağdan bağlam bulma imkânını vermiştir. Kaldı ki istenilmiş vahyin bile, çoğu kez bağlamlarından kopartıldığı ve âyetlerin sadece lafzî anlamlarına göre yorumlandığı dikkate alındığında, böyle bir durumu yadırgamamak gerekir. Nitekim usûlcülerin, “Kur'an'ın anlaşılma-

sında itibar, sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğindedir”⁹² ilkesi, bunun bir kanıtıdır. Bu durumda bağlamlarından koparılan âyetlerin, indiriliş amacını doğru tespit etmek imkânı da yok olmaktadır. Kur'an lafızlarının anlaşılmasında, ilk dönemlerden günümüze doğru gelindiğinde lafızların bağlamlarından koparılıp yorumlanması olgusu, maalesef bugün de geçerliliğini koruyan bir anlama türü olmaya devam etmektedir. Öyle sanıyorum ki Bilimsel tefsire karşı olan Şâtıbî⁹³ ve Hüseyin ez-Zehebî⁹⁴ gibi eleştirmenlerin bir taraftan Kur'an'ın amacının bilinmesi için bağlamsal anlamlarına göre yorumlanması gerektiğini ifade ederlerken, diğer taraftan sunulmuş vahiylerin yorumlanmasında bilimsel verilerin bağlam yapılmasını eleştirmeleri, ya böyle bir anlayışın ya da Kur'an yorumunu belli bir tarihe hapsedme anlayışının sonucudur. Nitekim Tâhir b. Âşûr'un “Kur'an'ın anlamlarını O'nun inzâli sırasında Arapların ulaştığı ilmi seviyeye tahsis etmek mümkün değildir”⁹⁵ diyerek, Kur'an yorumunu belli bir tarihe hapsedme anlayışına karşı olduğunu görüyoruz.

Günümüzdeki bilimsel anlayışlara ve bilimsel verilere göre değerlendirdiğimizde, evrenin genişlemesi, büyük patlama, dünyanın yuvarlaklığı ve dönüşü, çocuğun ana rahmindeki safhaları gibi bilimsel verilerle ilişkisi olan âyetlerin yorumlarında, yukarıda verdiğimiz örneklerin aksine aklileştirmeyi değil, akliliği/bilimsel verilere uygunluğu görürüz. Göklerin direksiz olduğunu ifade eden âyet,⁹⁶ hem görünürdeki gerçekliliği, hem de onun arkasındaki bilimsel gerçekliliği birlikte yansıttığına şahit oluruz. Bu nedendir ki meallerde her iki gerçekliliği de yansıtan tercüme örneklerine rastlarız.⁹⁷

⁹² Bu konuda geniş bilgi için bk. Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umumiliğindedir İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

⁹³ Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Mısır, 1975, 3/422.

⁹⁴ Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l Müfessirûn*, Kahire, 1961, 3/157-160.

⁹⁵ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't- Tenvîr*, Tunus, 1984, 1/144.

⁹⁶ Lokmân 31/10.

⁹⁷ Örnekler için bk. Atay, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, s. 410; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Meali*, s. 410; Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meali*, Ankara, 2001, s. 410; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Anlayışın Işığında Kur'an Meali*, İstanbul, 2007. Bu âyetin bilimsel yorumu için bk. Kırca, *Kur'an-ı Kerîm ve Fen Bilimleri*, İstanbul, 2005, s. 148-150.

Buna benzer bir anlamlandırmanın “mecmau'l bahreyn”⁹⁸ için de söz konusu olduğunu da söyleyebiliriz. Fil sûresinde anlatılan olay, yaşanmış tarihi bir gerçekliliği anlattığında şüphe yoktur. Ancak sûrede anlatılan, şey, olayı yaşayanlar için görünür bir gerçeklik iken, çağımız insanı için görünür bir gerçeklik değil, iman objesi olan kutsal kitapta yer alan bir bilgi türüdür. Fakat bu bilgi, pozitif bilim anlayışı ile uyuşmayan bir bilgidir. Bu bilgi, söz aklileştirme yöntemini kullanan Kur'an yorumcularını, sûrede yer alan bilginin veya bu bilgiye ait delaletin bilimsel verilerle uyum içinde olmadığı anlayışına sevk ettiği için, bilimsel verilerle uyum içinde olabilecek bir anlamlandırılmaya gitmelerine zemin hazırlamıştır. İşte tefsirdeki rasyonelizasyonun bilimsel tefsir cephesindeki mantığı budur. Bu mantık yorumcuya Kur'an'daki tür âyetleri, kozmik düzene ters düşecek mahiyette değil, rasyonelleştirme metodu ile doğal kanunlar çerçevesinde anlama imkânı vermektedir.

İnanç objesi olan kutsal bir kitabın, bir bilgi objesi olarak anlaşılmasında ortaya çıkan diğer bir sorun da, anlama, tanımlama ve yorumlamada kullanılan dilin nasıllığına ve niteliğine ilişkindir. Bilimsel anlayışlarda veya bilimsel verilerde, felsefi bir dil ile veya bilim dili kullanılırken, Kur'an yorumlarında din dilinin kullanılmış olması, bu sorununu ortaya çıkartmaktadır. Müfessir, söz konusu âyetlere yorum yaparken kullandığı din dilinin yanında bir de bilim dilini, ya da felsefi dili kullanmak zorunda kaldığında, tabii olarak bazı sorunlar ve zorluklar da beraberinde gelmektedir. Bu zorluklardan biri de, din diline aşina olan müfessirin, bilim diline veya felsefi dile ilişkin kavram ve terimlere yeterince vakıf olamayışı; bu kavram ve terimlerin din dilindeki “tekabuliyet”lerini, âyetleri yorumlamadan önceden tespit edip tanımlarını açık ve seçik olarak yapmamış veya yapamamış olması, konu ile ilişkilendirdiği âyetleri, bilim dili veya felsefi dil ile açıklamaya çalışmış olmasıdır.

“Anlattıklarınız, karşınızdakilerin anladığı kadardır” diyen Mevlana'nın haklılığı da burada ortaya çıkmaktadır. Zira anlamanın bizzat kendisinde bazı sorunlar mevcut iken, bu mevcut sorunlara bir de Kur'an'ın kendine özgü üslubundan, kullanılan sözcüklerin kavram mı ve terim mi olduklarının; özellikle Kur'an mantığının, Aristo mantığı karşındaki konumunun ve niteliğinin belirlenmemiş olmasından kaynaklanan sorunlar ilave olunca,

⁹⁸ Kırca, “Mecmau'l-Bahreyn”, *DİA*, Ankara, 2003, 28/256; Ayrıca bk. Kırca, “Bahreyn”, *DİA*, İstanbul, 1991, 4/491-492.

Kur'an'ın daha doğru anlaşılması ve daha sağlıklı yorumuna ulaşılması elbette ki kolay olmayacaktır, ama imkânsız da değildir.

Anlamadaki zorluklardan bir diğeri ve belki de en önemlisi, bütüncül Kur'an yorumunu sağlayacak bir anlama yönteminin veya yöntemlerinin geliştirilememiş olmasıdır. Bunun tabii sonucu olarak da ihtiyaçlara göre Kur'an'a gidilmesi ve âyetlerin, indirildiği sosyal ve kültürel bağlamlarından çoğu zaman kopartılarak salt bir metin haline getirilmesi, netice de âyet merkezli/atomik yorumların oluşması, Kur'an merkezli yorumu devre dışı bırakmıştır. Böylece bütünlükten yoksun, resmin tamamını görmeden parçayı bütün yerine koyma (tümevarım) ve indirgemeci bir yaklaşım, etkin bir yöntem haline gelmiş; pek çok âyetin anlamları, ait olduğu bağlamlarından kopartılarak, anlam genişlemesine veya daraltılmasına maruz bırakılmıştır. Bu arada bir kısım âyetler, bazı müfessirler tarafından, akla uygun görülmediği için, bu âyetlerin anlamları, akla uygu hale getirilmeye çalışılmış ve sonuçta adına “ tefsirde rasyonalizasyon” dediğimiz bir anlama yöntemi ortaya çıkmıştır. Bu ve benzeri durumlardan kurtulmak, daha doğru ve daha sağlıklı bir Kur'an yorumu elde edebilmek için, öncelikle doğru bir anlama yöntemine ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Mısır, ts.
- Abdullah b. Baz, *Edilletü'n-Nakliye ve'l-Hissiyeye alâ Cereyâni's-Şems ve Sükûni'l-Arz*, Medine, h. 1395.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994.
- Altuntaş, Halil, Şahin Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, 2001.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara, 1993.
- _____, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara, 1979.
- Ateş, Süleyman, *Gerçek Din Bu*, İstanbul, ts.
- _____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1991.
- Atik, Kemal v.dğr., “Akıl”, *İslâmi Kavramlar*, Ankara 1997.
- Avery, Robert (editör) v.dğr., *Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1991, s. 803.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990.
- Baljon, J. M. S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (çev. Şaban Ali Düzgün), Ankara, 1994.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Anlayışın Işığında Kur'an Meali*, İstanbul, 2007.

- Bayram, Mikail, *Fil Olayının Mahiyeti*, Ankara, 1996, s. 13-43.
- Cevizci, Ahmet, "Akılcılık", *Felsefe Ansiklopedisi*, 1, 199-206.
- Çelakal, Ömer, *Kura'n-ı Kerim'in Şifresi*, İstanbul, 2002.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, (çev. Ramazan Yıldırım), İstanbul, 1997.
- Devellioglu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1970.
- Duman, M. Zeki, *Beyânü'l-Hak*, Ankara, 2006.
- Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut, 1993.
- Ebü'l-Kâsım Hibetullah bin Selame, *en-Nasih ve'l Mensûh*, Mısır, 1967.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul, 1999.
- Hülî, Emîn, "Tefsîr", *Dâiratü'l-Maarif*, 5, 357.
- _____, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (çev. Mevlüt Güngör), İstanbul, 1971.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Kahire, 2000.
- İsfahâni, Râgıb, *el-Müfredât*, Beyrut, ts.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebü Abdillâh, *Kitabü't Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, (haz. İsmail Cerrahoğlu), Ankara, 1989.
- Kara, Ömer, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İtibar Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umumiliğinedir İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicrî İlk Üç Asır)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'an Yolu*, Ankara, 2004.
- Karşlı, İbrahim H., *Kur'an Tefsirinde Sosyo-Kültürel Çevrenin Rolü ve Bu Bağlamda Türkiye Örneğinde Kadın*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1999, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Kırca Celal, *Kur'an ve Bilim*, İstanbul, 1997.
- _____, "Bahreyn", *DİA*, İstanbul, 1991, 4, 491-492.
- _____, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vil Kavramları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, 1989, sayı 3, ss. 281-295.
- _____, "Mecmau'l Bahreyn", *DİA*, Ankara 2003, 28, 256.
- _____, *Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul, 1993.
- _____, *Kur'ân-ı Kerîm ve Fen Bilimleri*, İstanbul, 2005.
- _____, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, İstanbul, 1981.
- Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 2006.
- Merağî, Mustafa, *Tefsîru'l-Merağî*, Beyrut, 1974.
- Milliyet Gazetesi, 29 Nisan 2004, s. 30. (Hacettepe Üniversitesi Çevre Mühendisliği Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cemal Saydam'ın yaptığı açıklama).
- Muhasibi, Haris, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, (çev. Veysel Akdoğan), İstanbul 2003.

- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Opitz, Karl, *Kur'an'da Tababet*, (çev. Feridun Nafiz Uzlu), Ankara, 1971.
- Öner, Necati, "Kavram", *Felsefe Dünyası*, sayı, 7, Ankara, 1993, s. 4.
- Öz, Mustafa, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul, 1981.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, 1998.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara, 2008.
- _____, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslâm*, İstanbul, 1997.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtiḥul Ğayb*, Beyrut, 1981.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, ts.
- Süyûtî, Celâlüddin-Mahallî, Celâlüddin, *Tefsîru'l-Celâleyn*, y.y., ts.
- Sülün, Murat, "Demirin "İnzâl"inden Kur'an'ın İnzâline -Bir Nüzul Analizi-", (Yayınlanmamış Makale).
- Şahin, Mehmet, "Bilgi, Bilim, Teknoloji ve Üniversite", *Bozok Üniversitesi Açılış Dersi*, Yozgat, 17 Ekim 2007, s. 4-5.
- Şâtıbî, Ebû İshak, *el-Muvafakat*, Mısır, 1975.
- Şiblî, Mevlana, *Asr-ı Saadet*, (çev. Ö. Rıza Doğrul), İstanbul, 1974.
- Tahir b. Âşûr, *et-Tahrir ve't- Tenvîr*, Tunus, 1984.
- Tatar, Burhanettin, "Akıl", *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, 2003, I, 185-199.
- TDK Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm'da Kadın*, İstanbul, 1997.
- Ugan, Zakir Kadiri, *Dini ve Gayr-i Dini Rivâyetler* (haz. Osman Güner), Samsun, 2000.
- Yüsuf, Mürüvve, *İzâfiyet Teorisi ve Kur'an İlkeleri*, (çev. Recep Çalı), Ankara, 1979.
- Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l Müfessirun*, Kahire, 1961.