

GECİKMIŐ BİR SÜRECİ: TEFSİRDEN TE'VİL MERHALESİNE GEÇİŐ^{1*}

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Özet

Tefsir ilminin yöntem ve araçlarının, tarihin ve toplumların değişimine paralel olarak revize edilmesi; ileriye taşınması; toplumun beklenti ve ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir dinamizme kavuşması büyük önem arz etmektedir. Bunun için de, tefsirin kendisinden yararlandığı geleneksel kaynaklar ile yaklaşım ve yöntem biçimlerine ilave olarak, bilhassa İslami bilgi sisteminin kendi kaynaklarını devreye sokması, ihmal edilmiş bazı kavramlara yeniden hayatıyet kazandırılması gerekmektedir. İhmal edildiğini düşündüğümüz kavramlardan biri olan “te’vil” kavramı bu çalışmada etraflıca ele alınmaya çalışılacaktır. “Te’vil” metodunun öne çıkartılmak istenmesinin temel saiki; “tefsir” teriminin artık Kur’ân lafızlarının ihtiva ettiği gerek doğrudan gerekse dolaylı anlam katmanlarını tespit, teşhis ve ortaya koyma hususunda yaratıcılığını; dinî, fikhî ve toplumsal beklentileri karşılama gücünü kaybetmiş olmasında yatmaktadır. Bu çalışmanın amacı, tefsir ile te’vîlin birbirlerinin alternatifî değil, birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu ortaya koymak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân-ı Kerim, Tefsir, Te’vil, İctihad.

A Delayed Process: The Transition From The Tafsir To Phase Of Ta’vil

Abstract

Revision of the methods and tools of 'tafsir', parallel to the changes of history and societies; forward movement; it is of great importance to have a dynamism that can meet the expectations and needs of the society. For this, in addition to the traditional sources and approaches and methodologies which tafsir himself uses, it is necessary to revitalize some neglected concepts, in particular the Islamic information system, which has its own resources to be engaged. The concept of 'tevil' which is one of the concepts which are thought to be neglected will be studied in this study in detail. The basic motivation for the 'Te'vil' method to be brought forward is; The term 'tafsir' means creativity in the identification, diagnosis, and presentation of the direct or indirect layers of meaning contained in the Qur'anic words; religious, juridical and social expectations. The purpose of this study is; The statement of Tafsir and Te'vîl are each other's complement, not the alternative.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Ta'wil, Ijtihad.

^{1*} Prof. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sadikkilic52@hotmail.com

Giriş

Tefsir en geniş ve yerleşik anlamıyla, açıklama, izah etme, yorumlama, beyan etme gibi anlamlara gelen bir sözcüktür. Özellikle Batı dillerinde ona tekabül eden sözcükler bulunsa da (commentary, herméneutique vb.) ‘*tefsir*’ terimi, daha özel ve dar bir anlam alanını işaret eder. Bu itibarla, yorumlama, açıklama, hatta uygulamaya ad olan tefsir sözcüğü, tam da bu noktada Hz. Muhammed’e (sas) vahyedilmiş olan Kur’ân’ın açıklanmasını, beyan edilmesini; diğer bir ifadeyle, Kur’ân üzerinden kendisini ifşa etmiş olan ilahi konuşma metninin maksat, murat ve gayelerini açıklama anlamına gelir.

Beyanın gerçekleşmesi, ilahi kelamın insana ve hayata yönelik emir, yasak, irşat, talep ve teşvik; bilgilendirme, uyarı ve sakındırma gibi muhtevalarının gerçeklik kazanabilme imkânını da gösterir. Kısaca, tefsir terimi ve bu terimin işaret ettiği yorum etkinliği, onca geniş delalet anlamına karşın, özellikle Kur’ân metniyle alakalıdır.

Son derece hususi bir yolla Hz. Muhammed’e (sas) tebliğ edilmiş (*inzal, tenzil*) olan Kur’ân, ilahi ve sahih kutsal bir metin oluşunun göstergesi olmak üzere, bir yandan “mübin” yani ilahi hakikatleri açıklayan, diğer yandan da beyan edilen/tefsir olunan bir metindir. Bu iki vasfı aynı anda kendisinde bulunduran Kur’ân, bu sebeptendir ki, daha ilk andan itibaren beyan edilmeye, anlaşılmaya, tefsir olunmaya başlamış; bu ilahi varoluşsal vazifenin de ilk muhatabı, Hz. Muhammed (sas) olmuştur. İlk uygulamalarını Hz. Peygamber’in yaptığı tefsir faaliyetinin gelişim sürecinde, pek çok tefsir anlayışı ve ekolü zuhur etmiştir. Bu tefsir mekteplerinin zamanla rivayet ve dirayet başlıkları altında kategorize olması; muahhar çağlara doğru yeni unsur ve yaklaşım biçimlerinin ortaya çıkarak bunlara eklenirse de, temelde bu iki anlayış ve çığırın ana yollar olarak devam ettiği görülmektedir.

Kimi zaman aralıklarında, çağın baskın karakterine uygun olarak aklî, felsefî, fikhî, lügavî vb. bakış açılarının da tefsir etkinliğinde müessir hale gelmesiyle; lügavî, felsefî, tasavvufî/işarî, fikhî ve bilhassa son zamanlarda ilmî tefsir türü dikkat çekmektedir. Yeni unsurlar ve yöntemler bakımından kimi tefsir çalışmaları bir özellik ve ayrıcalık taşıyor iseler de, tüm tefsir çalışmalarında temel yaklaşım özellikle lafzın içerdiği ve delalet ettiği manayı ortaya çıkarmak; aynı şekilde Kur’ân lafzının

beyan edilmesini alakadar eden rivayetlerden olabildiğince yararlanmak şeklinde kendini gösterir.

Genelde bilimin, özeldeyse İslami ilimlerin bütünlüklü yapısı içinde tefsir ilminin yöntem ve araçlarının da, tarihin ve toplumların değişimlerine paralel olarak revize edilmesi; ileriye taşınması; başka bir ifadeyle, toplumun beklenti ve ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir dinamizme kavuşması büyük önem arz etmektedir. Bunun için de, tefsirin kendisinden yararlandığı geleneksel kaynaklar ile yaklaşım ve yöntem biçimlerine ilave olarak, bilhassa İslami bilgi sisteminin kendi kaynaklarını devreye sokması, ihmal edilmiş bazı kavramlara yeniden hayatıyet kazandırılması bir ödev olarak karşımızda durmaktadır.

Peki tefsirin yeniden dinamizm kazanması ve daha işlevsel hale gelmesi için hangi İslami kavramlar yeniden devreye sokulmalıdır?

İlmi tefekkür ve İslami bilimlerin gelişmesinde kuşatıcı bir kavram olarak 'içtihad' kavramının yanı sıra 'istinbat' ve 'istihraç', 'dirayet' ve 're'y'; dinamik ve diyalektik bir kavram olarak 'te'vil' gibi kavramlar, Kur'ân tefsirinin yeniçağlarında kendilerine hem zihinsel ve ilmi faaliyet, hem de etimolojik olarak sıkça başvurulması gereken semantik kodlar olarak öne çıkmaktadır. Bu kavramlardan her biri hakkında müstakil çalışmalar yapılabilecek ise de, bu çalışmada, özellikle ortak akıl anlayışına daha yakın, açık uçlu ve dinamik bir kelime olan *te'vil* kavramına dikkat çekilerek; adeta unutulmuş ya da olumsuz ve öteleyici bir anlam daralmasına maruz bırakılmış olan bu kavramın yeniden ilim ve tefekkür ufkuna indirilmeye çalışılacaktır.

Böyle bir çabanın temel sebebi ise, 'tefsir' teriminin artık Kur'ân lafızlarının ihtiva ettiği gerek doğrudan gerekse dolaylı anlam katmanlarını tespit, teşhis ve ortaya koyma hususunda yaratıcılığını; dinî, fikhî, toplumsal beklentileri karşılama gücünü kısmen kaybetmiş olması; son derece zengin ve kümülatif bir müktesebata işaret etmesine karşın izlenen yöntemlerin kemikleşmesi sebebiyle statik bir birikime indirgenmiş bulunmasıdır. Onun için 'tefsir' sözcüğü artık sırf lafza ve ibareye, rivayet ve nakle tutuklu kalmış bir yorum faaliyetini imlemektedir. Hatta denilebilir ki, Zemahşerî (ö. 538/1144), Razi (ö. 606/1209), Beydâvî (ö. 685/1286), Ebu's-Suud (ö. 982/1574) gibi müfessirlerin dil, kelam ve hikmet muhtevalı çalışmalarının sınırlı özgünlüklerine rağmen taşıdıkları genel karakterleri bu durumu değiştirmemektedir.

1. Yapılması Gereken

Bilgi edinmeye yönelik (*kognitif*) ve tespit amacını güden çalışmaların ardından artık tefsir ilminin meydana getirdiği o yüksek birikim ve zemin üzerinden, insanın taleplerine, dile getirilememiş beklentilerine cevap oluşturacak; iman coşkusunu bir dinamizm ve üretkenlik boyutuna taşıyacak, tarihin kurucu gücü ve mayası olma bilgeliliğine dönüştürecek; insanı Kur’ân’la el ele olduğu halde yaşama bağlayacak; bedî, ilmî ve insanî boyutlar içinde aşkınlığın derûnî heyecanlarını biçimlendirecek çalışmaların ortaya konulması zamanıdır. Bu da ancak Kur’ân’ı; önceki yüzyıllar için inmiş bir metin şeklinde ele alarak onların gözüyle okumakla değil, aksine onu, ilahî niyetle irtibatlı, bu yüzyılın olduğu gibi müteakip yüzyılların insanları için de gelmiş, arayış ve tahkikin sonsuz yollarına koyulmuş kalplere irşâd ve hidâyetini sürdüren (*tenezzülât*) ebedi, diri bir kaynak olarak, yeni gözler ve yeni sesler ışığında anlayıp yorumlayacak çalışmalar ile gerçekleştirilebilir. Açık bir söylem olarak belirtmek gerekirse bu, ancak ‘*tefsir*’ etkinliğiyle birlikte ‘*tevîl*’ merhalesine geçerek; ‘*tevîl*’ sözcüğünü, altında ezilmeye terkedildiği anlam ve çağrışımların meşum ağırlığından kurtararak sağlanabilir.

Metin-zaman yüzleşmesi bağlamında değerlendirildiğinde bu, Kur’ân metninin, muayyen bir tarihsellikte dondurulmuş ve tutuklu bir metin olarak algılanmamasıyla çok yakından irtibatlıdır. Onu sadece “*okundu..., okunmuş...*” olarak değil, “*daima kesintisiz okunacak*”, “*insan ve evrenle olan diri ve diriltici bağını hep sürdürecektir*”, Müslüman, Yahudi, Hıristiyan, Budist, Agnostik, Deist, Ateist ve her kategoriden insanla olan varoluşsal derin münasebetini sürdürecektir, onlara hep “*kendisini açmaya*” amade bir kitap olarak görmekle alakalıdır. İşte, varlıkla olan bu özsel bağı sebebiyle, “[O], *dogmatik bir okuma kitabı gibi okunamaz. Çünkü o, her probleme ve her duruma verilebilecek doğru bir cevabı içermektedir. (...) Kutsal Kitap, tarih içerisinde giren Tanrı kelamını (Wort Gottes) canlı olarak tutuyorsa, o zaman bu kelam sürekli duyurulmak ve dinleyicinin somut yaşantısının içerisinde bulunmak ister.*”² temennisini kendi dini metnimiz ve konumuz için de anlamlı bulmamız, bu nedenledir. Öte yandan, Allah’ın iradesi, tarihe ünsiyet gösteren ve onunla temas kurma şefkati üzerinde yükselen bir vahiy olarak gelmiştir, Hz. Peygamber’e. Bu bize,

² Josef Ernst, “*Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem*”, çev. M. Faik Yılmaz, Münih, 1972 (Yayımlanmamış), s. 36-37.

İlahi özgürlük kavramının, “tanrısal bir etik” ile nasıl çerçeveslenebileceğini de hissettirir gibidir. Özcan’ın sözcükleriyle vurgulamak gerekirse, “... *Bu diyalog* [vahiy], *deyim yerindeyse, özgür iradeyle değil; tarihî ve kültürel şartlarla sınırlanmıştır. Örneğin, Kur’ân’da pek çok açıklama Hz. Peygamber’e sorulan sorulara cevap olarak yapılmıştı (...)*”³

O halde, “*tefsir çağı*”nı tevîl ve açılım çağına dönüştürmek; kendi öz girişimimiz üzerinden, Kur’ân metni ile aramızdaki ilişkiyi kökleştirip içselleştirmek kaçınılmazdır. Zerkeşî’nin (ö.794/1392) de naklettiği üzere, bir kere, Kur’ân’ın tartışmazsız yorumu ve kesin delâletinin ancak Hazret-i Resûl’den (sas) işitmekle bilinebileceğini, bunun ise, ancak pek az sayıdaki ayet hakkında söz konusu olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Bu zorunluluk sebebiyle, İlahî Kelâm’dan damıtılacak mana ve maksatlar da, ancak bir takım ipuçları ve deliller vasıtasıyla, istinbât yöntemi üzerinden ortaya konulabilir. Bu bağlamda Allah; kullarının, Kitâbı üzerinde düşüncelerini istemiş; Peygamber’ine, sözünden nelerin murat edildiğini apaçık ve sarîh şekilde söylemesini de emretmemiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber (sas), bir grup müfessirin görüşünü doğru bulması, bunu onaylaması da Allah ve Elçisi’nden duymadan tefsir yapmanın geçerli olduğu hususunda da kesin bir delil teşkil etmektedir.⁴

Cenab-ı Hakk’ın, Kitabının yorumuna dair kullarına tanıdığı bu ruhsatın, hatta teşvikin bir neticesi olarak, tefsir faaliyetleri çeşitli düzeylerde devam edegelmiş, bundan sonra gerçekleştirilecek yorum ve açılım safhası için muazzam bir külliyat oluşmuştur.

2. Tefsir’den Te’vile

Bu başlık altında, Kur’ân yorumu nihayetsiz bir etkinlik olarak temellendirilirken, bu açık uçlu, ilmî ve insanî sürecin alt yapısını ise, piramidal bir yapı içinde, birinci mertebede *tefsirin*, ikinci mertebede ise *tevil* çabasının oluşturacağı hususu ele alınarak, bu anlayışın gerekçeleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

³ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998, s. 153.

⁴ Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulumi’l-Kur’ân*, Daru’l-Marife, Beyrut, tsz., I, 16.

Tefsir: “mundus⁵ litteratus” ufkudur; kısaca tefsir, “ibarenin egemen dünyası”dır. İslâmî ilimler içinde ilk zuhûr eden bilim⁶ dalını gösteren “tefsir” teriminin etimolojisi bakımından birbirine yakın ifadelerle yapılmış tanımları bulunmaktadır. Örneğin;

1) Tefsir, “Allah’ın kelâmının açıklanmasıdır (*beyân*) veya tefsir, Kur’ân’ın lafızlarını, lafızların manalarını açıklayan bir bilimdir”⁷;

2) Tefsir, “Allah’ın, sözünden (*kelâm*) murâdının ne olduğunun beyân edilmesidir”⁸;

3) Tefsîr, “Allah’ın, Resûl’üne indirilmiş Kitâbı’nın kendisi sayesinde anlaşıldığı, hüküm ve hikmetlerinin ortaya çıkarıldığı bir ilimdir”⁹;

4) Tefsîr, “Kur’ân lafızlarının okunuş keyfiyetinden, onların delâletlerinden, tek başlarına veya bileşik halde ifade ettikleri hükümlerinden, terkip halinde onlara yüklenilebilecek manalardan ve bunun tamamlayıcı unsurlarından bahseden bir ilimdir”¹⁰;

5) Ve yine tefsîr, “bir ayetin nüzûl sebebini, iniş kıssasını ve ayetle murat edilen toplumu vb. açıklama olup ve ancak rivayet yoluyla caiz olan bir ilimdir.”¹¹

Ömer Nasuhi Bilmen’in (1883-1971) tanımı ise bütün tanımları ihata ederken, “*tefsîrin erişmesi gereken dinamik ve eylemsel boyuta da*” kısmen dikkat çekmektedir. Ona göre tefsir; “*Kur’ân-ı Azîm’deki kelimelerin manalarını, ayetlerin mazmûnlarını, hükümlerini, kıssalarını, muhkem ve müteşâbih olanlarını, nâsîh ve mensûh olanlarını ve nüzûllerindeki sebepleri, kendilerine açıkça delâlet eden lafızlar ve ta’birler ile izah etmektir.*”¹²

Sunulan tariflerden de görüleceği gibi, ‘tefsîr’; baskın ve genel karakteri itibariyle, ‘lafız’ eksenli bir etkinlik olup, “*lafzın, zahirî olarak yüklenebileceği manaları beyan etmektir*”. Örneğin Cürçânî (ö. 471/1078-79), tefsiri, lafzî anlamı

⁵ *Mundus*: Dünya; yer ve göklerden oluşan kozmik bütünlük; insanlık (H. Bornecque, - F. Cauët, , *Le Dictionnaire Latin-Français*, Librairie Classique Eugène Belin, 8, Rue Férou, 8, Paris, 1938, s. 300; Sina Kabağaç - Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 377).

⁶ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Daru’t-Tunusiyye li’n-Neşr, Tunus, 1984, I, 13-14.

⁷ Muhammed ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, Dâru’l-Kutubi’l-Hadîse, 1976, I, 14.

⁸ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, I, 13

⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 13; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, I, 15

¹⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, I, 14-15.

¹¹ Şemseddin Fenârî, ‘*Aynu’l-A’yân*, Rif’at Bey Matba’ası, Asitâne, h.1325, s. 5.

¹² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, I, 97.

itibariyle, ortaya koymak (el-keşf) ve izhar etmek; ıstilahî tanımını ise, “Ayetin manasını, durumunu ve hikâyesini; ayrıca kendisi nedeniyle indiği sebebi, aşikâr bir biçimde buna delalet eden başka bir lafızla izah etmek” olarak tanımlar.¹³ Ebu'l-Bekâ (ö. 1095/1684) da, buna yakın bir çerçevede içinde şu tanımları yapar: “Tefsir, bir şeyi, aslın lafzından daha kolay ve daha iyi anlaşılır bir lafızla beyan etmek, ortaya koymak ve keşfetmektir. İstilah manasına gelince, tefsir, Kur'ân lafızlarının telaffuz keyfiyeti ile onların medlûllerinden; terkip halindeki müfret lafızlarının hükümleri ile terkip halindeki manalarından bahseden bir ilimdir.”¹⁴

Buna mukabil, ileride detaylıca değinileceği gibi, yeni anlama ve yorumlama çabalarının merkezinde yer alması gerektiğini düşündüğümüz tevîl ise, lafzın “aynı zamanda içsel ve örtük olarak yüklenebileceği manaları beyân etmektir¹⁵; lafzın öncesi ve sonrasıyla bir bütünlük içinde kalarak, ayrıca Kitâb ve sünnetin kesinliklerine aykırı düşmeksizin...”¹⁶

Kısaca denilebilir ki, ‘tefsîr’, daha çok lafızlara bağlı kalan, lafızların iç ve terkebî imkânlarından yararlanan, bu yönüyle de “nakil” ve “iştirme” ye öncelik veren bir disiplin olarak belirginleşir. Ne var ki, Kur'ân kelimeleri, lafza bağlı olarak elde edilen manaların ötesinde, değişik ilgilerle bağlantılı olarak, başka gösterge ve amaçlara da tekabül etme gücüne sahiptir. Bu potansiyel durum ise, geleceğe doğru akıp giden süreç ve tarihsellikler içinde, onlara özgü yeni ‘anlam kodları’ nın ortaya çıkarılmasını mümkün kılmaktadır. Bu da, tevîli tefsir’den ayırt eden ve bir adım daha ileri götüren, “çok hususi” bir özelliktir. Zira tefsir; lafzı, ibarenin delalet ettiği ilk ve zahir mânânın dışına çıkarmaz ve fikhî düşünceye dayanırken, te'vil ise; lafızları, başka bir delil sebebiyle zâhirî mânâsının dışına çıkarır¹⁷ ve lafzi yeni anlam dünyalarıyla buluşturur.

Bunun birincil yolu ise tefsirin, kendisini salt ‘nakil ve rivayet’ ile sınırlamayıp ‘tevîl’in dünyasına da yönelmesidir. Gazali’nin (ö.505/1111) dikkat çektiği şu gereklilik buna işaret etmektedir: “Yorumda nakil ve rivayeti şart koşmak geçersizdir ve her âlimin anlayışı miktarınca ve akli ölçüsünde Kur'ân’dan hükümler çıkarması

¹³ Seyyid Şerif-i Cürçânî, *Ta'rifat*, y.y., tsz., s. 63.

¹⁴ Ebu'l-Bekâ, *Küllîyyat*, y.y., tsz., s. 216.

¹⁵ Fenârî, *'Aynu'l-A'yân*, s. 7.

¹⁶ Fenârî, *'Aynu'l-A'yân*, s. 5.

¹⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973, s. 127.

yani *istinbât caizdir*.”¹⁸ Daha aydınlatıcı olanı ise Gazali'nin, Kur'ân'ın anlam dünyasının genişliği hakkında yaptığı şu açıklamadır: “*Kur'ân'ın manalarını anlama konusu, geniş bir saha ve uçsuz bucaksız engin bir alandır. Kuşkusuz, zâhirin tefsiriyle ilgili olarak nakledilmiş birikimler ise, idrâk yetisinin ulaşacağı nihâi nokta değildir.*”¹⁹ Gazali'nin, çerçevesini ufuklara asılmaya değer şu cümlesi ise daha manidardır; “*Kur'ân'dan anladığımız mana, nakledilen bir çeviriden başka bir şey değilse, bu, bir 'anlama (fehm)' sayılmaz!*”²⁰.

Bu nedenle denilebilir ki, kendine has bir yöntemi olan İlahi Söylem, tüm ilmi, kemali, kudreti ve hikmetine rağmen, ‘*tenzîl*’ yoluyla insan dilinde bir iletişim gerçekleştirmiştir. Öyleyse, tüm cehaleti, kusuru, aciziyeti ve önyargılarına rağmen, beşerî kavrayış da, ‘*te’vîl*’ yoluyla, bu ilahi söylemle daha dinamik, hayata yönelik ve ilahi maksada mutabık bir iletişimde bulunabilecek bir imkâna sahiptir.²¹

Te’vîl ise: ‘*mundus hermeneuticus*’ ufkudur; yani, dinamik ve kesintisiz bir yorum dünyasıdır.

Dinamik ve ileri bir yorum çabasına işaret eden ‘*te’vîl*’ terimi etimolojik olarak, ‘*dönmek, varmak, asla dönüş*’ anlamlarını içeren ‘*el-evlu*’ kökünün²², manada yoğunluluk ve kesret, aynı zamanda hareketlilik ve dinamizm ifade eden ‘*te’vîl*’ formuna aktarılmasıyla²³ biçimlenmiştir. Kök anlamıyla irtibatlı olarak, bir hadisenin içyüzüne ve hakikatine vakıf olma; bir işin kendisine dönüp varacağı en son noktayı açıklayıp beyan etme²⁴; netice ve cezâ; anlayış ve amel manalarında da gelen²⁵ te’vîl terimi, ıstılâh olarak, “*lafzı, ona bitişik bir delilden ötürü, birincil (râcih) manadan, ikincil, [üçüncül, ilh.] (mercûh) manaya döndürmek veya lafzın açık manasını (zâhir), olası ve ikincil anlama yorumlamak*”²⁶ olarak ifade edilebilir. Kısaca, “*lafzı, [ondan]*

¹⁸ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, Mısır, tsz., I, 292. Ayrıca bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, I, 263.

¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, I, 291. Ayrıca bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, I, 263.

²⁰ Gazâlî, *İhyâ*, I, 290.

²¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 73.

²² Râğib el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, tsz., s. 31; Ahmed İbn Faris, *Mucmelu'l-Lüğâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986, I, 107, 160; Ahmed b. Yusuf el-Halebi, *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîr-i Eşrefi'l-Elfâz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 139.

²³ Ebu'l-Bekâ, *Küllîyyat*, s. 217.

²⁴ Ebu Mansur el-Matürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Daru'l-Mizan, İstanbul 2010, I, 3-4.

²⁵ Nazif, Şahinoğlu, “Te’vîl”, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, M.E. Basımevi, İstanbul, 1979, 12/I, 215.

²⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, I, 18

kastedilen [pek çok anlamdan] bir mânâyâ döndürmektir.”²⁷ Nitekim te'vîl terimi ile onun üzerinde çalıştığı lafız arasında bulunması gereken sıkı ilişkiye temel bir şart olarak işarette bulunduğu tanımında Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*'nün de tanımı olabilecek şekilde, şöyle bir tarif sunmaktadır: Kısaca, “lafzı, [ondan] kastedilen [pek çok anlamdan] bir mânâyâ döndürmektir.”²⁸

Begavi'ye (ö.516/1122) ait tanım ise, bu makalede hedeflenen çerçeveye güçlü bir atıfta bulunmaktadır. Ona göre; ‘te'vîl, istinbatta bulunarak, ayeti öncesine ve sonrasına uygun olan (muvafık), Kitab'a ve sünnete aykırı olmayan muhtemel bir manaya yönlendirip (sarf) yorumlamaktır’²⁹. Buna göre denilebilir ki, Kur'ân metni karşısında nihai amaç, lafızdan murat edilenin hakikatini haber vermektir ki, bu da te'vil etkinliği ile olur; bu süreç içinde tefsir merhale ise bir önceki merhaleyi gösterirken, murat edilen ve maksut olan mananın delilini ve gerekçesini teşkil eder.³⁰

Cerrahoğlu'nu göre te'vîl, “zâhiri, mutabık olan [birbirleriyle çelişmeyen, birbirlerine aykırı ve zıt olmayan] iki ihtimalden birine reddetmek”³¹ iken, sürecin merkezinde bulunan ‘müevvil’ yani yorumcu ise, lafzı, delalet ettiği muhtemel manalardan en anlamlı ve yararlı olanına yönlendiren,³² mümkün ve en sahih bir yorum olabilecek manaya doğru çığır açma cehdini ortaya koyan kimsedir.

Te'vile dair bu temellendirmeye göre, her sözün bir açık (zâhir), bir de örtük anlamı vardır ve bu örtük boyut da ancak, onu gerçek ilkelerine ve nedenlerine döndüren tevîl ile ortaya çıkabilir.³³ Üstün bir entelektüel çaba (ictihâd) gerektiren te'vîl sürecinde müevvil de, çoğunlukla bir nakil ve derleyici konumunda kalan ‘müfessir’den farklı olarak, insanî ve olgusal ihtiyaçlar karşısında ‘hükümler istinbât’³⁴ etme, kapalı olanı (mücmel) açıklama (beyân), genel olanı (‘âmm) özelleştirme

²⁷ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, I, 16.

²⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, s. 138.

²⁹ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 20-21.

³⁰ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 20-21.

³¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 210.

³² Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, I, 16.

³³ Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 259.

³⁴ *İstinbât*: “Kuyu kazan kimsenin suya erişmesi” manasına gelmektedir. (...) Ve yine, gizli olan bir şeyi ortaya çıkarmak (izhar) manasınadır. Nitekim Arapça'da, bir şey gizli iken izhar edilip de ortaya çıkarıldığında, edilgen kiple, ‘ustunbîta’ş-şey’u: o şey, ortaya çıkarıldı’ denilir. Ve müçtehit ve fakîhin, kendi anlayış ve aklî çabasıyla (ictihâd), manaları ve gizli hükümleri ortaya çıkarması anlamında da kullanılmaktadır” ([Mütercim] Ahmed Asım [Efendi], *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, h. 1325, III, 139)

(*tahsîs*)³⁵ vd. yollarla, ‘*kelâmın kıvrım ve derinliklerinde*’ yer alan mana ve hakikat katmanlarını keşfeden etkin bir özne olarak yer almaktadır.

Diğer yandan ‘te’vîl’de, tefsirin ‘*metinsel nesnellik*’ ile ‘*metinsel soyutluk*’ çerçevesini aşan bir canlılık söz konusudur. Bu canlılık, ‘te’vîl’de, metnin dilsel bütünlüğünde zımnî olarak mevcut olan bir takım nesnel unsurlar yanında, aynı düzlemde olmak üzere, ferdî ve toplumsal; yorumcudaki entelektüel, dini, kültürel vb. kişilik yapısıyla irtibatlı öznel beşeri unsurların mevcut ve etkin olması sebebiyledir de³⁶... *Tefsirin, metin karşısında yorumcuyu edilgen konuma indiren nesnel ve metin merkezli yöntemine mukabil, insanın dinamik ve değişken dünyasına bitişik karakterinden ötürüdür ki, tevîl sürecine canlılık ve gerçekçilik hâkimdir.* Te’vîlde, yorumcuya bırakılmış olan metnin anlam dünyalarını biçimlendirme çabası da, ‘*yorumcunun öznel ve müessir rolü*’³⁷ olarak kodlanabilir.

Te’vîl ufkunda metin, olgular karşısında salt ibâreci olmayan bir yöntemle istinbat ve icthad tezgâhında işlenirken hem lafzi hem de aklî ve zihinsel bir süreç içinde, lafızdaki ‘*gaye*’ (*telos*) ufkuna doğru hareket edilir. Te’vîl terimi de zaten, morfolojisiyle ‘bir harekete, hayatiyete ve dinamizme işaret etmekte; müteharrik ve diyalektik bir oluş halini göstermektedir. Çünkü te’vîl sözcüğünün anlattığı ‘bir şeyi aslına döndürme’, ‘amaca ve sonuca ulaştırma’ anlamlarının çakışma noktası, ‘tef’îl: te’vîl’ kipinin de işaret ettiği, ‘*hareket ruhu*’dur. Bu noktada ‘te’vîl’, bir metni/pasajı, ‘*kaynak (asıl) yönünde*’ veya [koşulları] gözetme (*ri’âye*) ve yönetim (*siyâse*) yoluyla nihaî amaç ve sonuç istikametinde hareket ettirmenin (*ircâ*) anahtar terimi haline gelir. Ama buradaki hareket, maddî manâda bir hareket olmayıp, aksine olguları kavrama yolunda aklî ve zihnî bir harekettir.³⁸

Tevîl yöntemindeki bu dinginlik, yorumcuya, Kur’ân lafızlarındaki bâkir mana ve bilgi katmanlarını bulma; aktüel ve tarihi olgulara denk olabilecek yeni kavramlar, olgu ile metin arasında yeni mutabakatlar oluşturma gücü kazandırır. Kur’ân’ı harf-harf, kelime-kelime ve cümle-cümle var oluş âlemine katma, onu adeta, potansiyel

³⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 166.

³⁶ Abdu’l-Hâdî Abdurrahmân, *Sultatu’n-Nass*, el-Merkezu’s-Sekâfî el-Arabî, Beyrut 1993, s. 196.

³⁷ Ebu Zeyd, *Mefhûm*, s. 264.

³⁸ Ebu Zeyd, *Mefhûm*, s. 260; “Emir, halkımı idare edip yönettiğinde, “*âle’l-emîru ra’ıyyetehû*” denilir” (İbn Fâris, *Mucmelu’l-Luğa*, I, 107. Ayrıca bkz. “*el-evlu: es-siyâsetu elletî turâ’î meâlehâ: sonucunu görüp gözetilen yönetim işi, idare*” (İsfehânî, *Mufredât*, s. 31)

olarak sonsuz başaklarla yüklü bir toprak gibi sürme (*Tesvîru'l-Kur'ân*)³⁹ ödeviyle yüz yüze getirir. Kur'ân dünyasında sonsuz anlam mertebeleri (*vucûh*)⁴⁰ ile gözleri kamaştıran ilahî tecellileri sezme atılımı sunar. Vurgulu bir ifadeyle belirtmek gerekirse, 'metin' ile 'yorumlayan veya kendisi için yorumlanan' (insan, toplum) arasında 'yaşanılan ve tahakkuk eden bir hayat dinamizmi' yer almalı diğer bir söyleyişle, *yorumcu ile metinde dile getirilmiş olan yorumlanan şey arasında bir hayat bağlantısı bulunmalıdır.*⁴¹

Öyleyse, te'vil etkinliğinin en temel amacı, Kur'ân lafzını, 'tikel anlam'ın, 'yaşanılmış kadim tarihselliğin' ufkundan kurtararak, onu sonraki bütün tarihsel durumlar için bir değer ve öneriler kaynağı haline dönüştürmek olacaktır. Yorum etkinliğinin a priori ve zorunlu olarak kendisine bağlı olduğu metin, bizi burada, derin özsel ve amaçsal boyutlarının cezbesiyle, bir akışkanlık ve devamlılık içinde, hususi (*tikel*) olandan umumi (*tümel*) olana doğru sevk edip götürmektedir. Metnin nüzûl çağı ve ortamı ile kayıtlı olan hususi delâlet yönü, "kültürel-tarihsel olguya doğrudan işarette bulunan anlamsal yönünü gösterirken; dinamik, sürekli ve her okumayla birlikte yeni anlamlara kendisini açan yönü de, metnin umumi ('âmm) ve evrensel boyutunu oluşturur."⁴² Tevilin bir sistem haline getirildiği bu anlama çabasında, 'hususî ve muayyen mana' kesitlerinden, bütün tarihselliklere açık olan, kesintisiz açılan ve kuşatıcı bir seyir haritası oluşturan 'maksat ve gaye vadileri' ne doğru yol almak hedeflenir. Bu da, müellifler tarafından farklı tanımlarla dile getirilen⁴³ ama kısaca, lafızda öncelikle tezahür eden 'hakikî mânanın genişletilmesi' olarak belirtebileceğimiz *mecâz* bakış açısıyla gerçekleştirilebilir.

³⁹ "İlmi talep eden, Kur'ân'ı karıp katsın; çünkü, ondadır öncekilerin ve sonrakilerin ilmi!" [Abdullah ibn Mes'ud], (ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 8; II, 154); "Bu ise, O'nun sırf zâhir yorumuyla gerçekleşmez!.." (Gazâlî, *İhyâ*, I, 290).

⁴⁰ "Kişi, Kur'ân için çeşitli anlam yönleri (*vucûh*) ortaya koymadıkça, derin bir anlayışa (*fikh*) eremez!" [Ebu'd-Derda] (Gazâlî, *İhyâ*, I, 290; Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 154).

⁴¹ Ernst, "Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem", s. 23.

⁴² Ebu Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 190.

⁴³ Örneğin: *el-Mecâz, et-Tecevüz* (Ebu Ubeyde); *el-İttisâ'* (el-Ferrâ); *el-Mecâz, el-Mesel, et-Teşbîh, el-Kinâye, el-İştikâk* (Câhız). Bu konuda geniş açıklamalar için bkz. Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile, Dâru't-Tenvîr*, Beyrût, 1983; Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı:8, yıl: 2002, ss. 1-37; İsmail Durmuş, "Mecâz", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 217-220; Abdulhamit Birışık, "Mecâzu'l-Kur'ân", *DİA*, Ankara, 2003, XVIII, 223-225; Soner Gündüzöz, *Arapçada Kelime Türetimi/Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun, 2005, s. 153 vd.

Şu halde ‘te’vîl’, fikrî tutku ve uçarılıkların aklandığı bir yol ve metot olarak değil, Kur’ân ile insan ve mütemadiyen değişen somut insanlık olguları arasında bir köprü kurmanın dinamik bir aracı olarak son derece değerlidir. Bu nedenle olsa gerektir ki, Hz. Peygamber tarafından Abdullah İbn Abbâs’a yapılan meşhur duanın da odak terimini oluşturmuştur. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “*Ey Allah’ım!.. O [Abdullah ibn Abbâs]’ı Din konusunda derinliğine kavrayıcı bir anlayışa sahip kıl ve ona ‘te’vîli: [Kur’ân mânâlarını anlamayı (fehm)]⁴⁴ öğret!..*”⁴⁵.

Bu sebeple, tefsir ile te’vîl birbirlerinin alternatifi değil, birbirlerinin tamamlayıcısı; birincisinin ikincisinde kemale erip amacına ulaşacağı tamamlayıcı iki merhaledir. Bu nedenle de, Tâberî’nin (ö. 310/923) kullanımında gördüğümüz pratikte olduğu gibi, te’vîl terimi küllerinden diriltirmeli; kozmik yenilenme ve dirilişe götüreceği muhakkak olan dini, entelektüel, ahlaki ve toplumsal hayatın yeni bir başlangıcını ve açılanma noktasını oluşturmalıdır.

3. Anlamın Genişlemesi veya Mecâz

Çeşitli ilgiler ve durumlar sebebiyle, lafızdan yeni anlamlar üretmenin yolu olarak karşımıza çıkan “*mecâz*” nedir öyleyse?

Mecâz’ı, manada hakikatin karşıtı ve mukabili olarak kabul edip, terimi ilk kez netleştiren Câhız (ö. 255/868) olmuştur⁴⁶. Câhız’a göre *mecâz*, dili kullananlarca bir genişlik olmak üzere, lafzı, hakiki manasının dışındaki bir manada kullanılmaktadır⁴⁷. Diğer bir deyişle sözcük, delâlet etmesi için konulduğu (*vaz*’) mânâda kullanılırsa, o zaman bu lafzın hakikat manası olur. Herhangi bir münasebetle, asıl/hakikat mânâsından başka bir mânâyâ aktarılır ve birincil/asıl anlamında kullanılmasına engel bir durum (*karîne-i mâni’a*) bulunursa, işte böylesi kullanımındaki bir mana da *mecâz* olur.⁴⁸ Kur’ân’da *mecâz* dair en tanınmış eserin sahibi olan Ebu Ubeyde (ö. 210/825) ise, *mecâz*ı, ‘hakikat/birincil, asıl anlamın alternatifi olma’ biçimindeki perspektiften kurtararak, belâğat âlimlerinin tanımlarından farklı bir şekilde, ‘*Kur’ân’ın,*

⁴⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, I, 16.

⁴⁵ Ebu Nu’aym el-İsbahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ*, Dâru’l-Kuttâbi’l-Arabî, Beyrût 1967, I, 316; Gazalî, *İhyâ*, I, 292.

⁴⁶ Ebu Zeyd, *Mefhûm*, s. 93.

⁴⁷ Muhammed Ahmed Halefullah, *Selâsu Resâil*, s. 162. Ayrıca bkz. Cürçânî, s. 202-203.

⁴⁸ Tahirü’l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatu*, s. 96; Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 130; el-Haşimî, *Cevâhiru’l-Belâğâ*, s. 179-180. Ayrıca bkz. T. Sabbagh, *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943, s. 10.

ifadelendirmelerinde takip etmiş olduğu yollar ve yöntemler (turuk)' şeklinde ifade etmektedir.⁴⁹

Mecâz uygulamasında, bu diğer/ikincil mananın, lafızla mutlaka köksel bir münasebetinin (*ta'alluk*) bulunması gerekmektedir⁵⁰; aksi halde, mecâz yoluyla yeni bir yorum elde etme etkinliği, menşeyinden kopmuş, böylece de uçarı anlamlar üretme girişimine dönüşmüş olur. Oysaki ilahî metin üzerinden otorite sahibi ve geçerli yorumlar elde edebilmek için, dilin kendi doğal ve zorunlu alâkaları içinde kalınması; te'vil sürecinde elde edilecek anlamın, hangi düzeyde olursa olsun, lafızla bir şekilde münasebetinin bulunması gereklidir. Bu noktada, Gazâlî'nin, elfâz bilgisini yorum faaliyetinin zeminine yerleştiren şu tespitini aktarmak yerinde olacaktır: “*Kim, zâhir yorumu itibara almadan, Kur'ân'ın sırlarını anladığını iddia ederse, o kişi [de], kapıdan geçmeden evin içine ulaşmış olduğunu iddia eden kimse gibidir!.. (...)* Kuşkusuz tefsirin zâhir boyutu, anlamının olabilmesi için zorunlu olan dil konumundadır!..”⁵¹

Kısaca, te'vil sürecinde, lafza giydirilen diğer mana, mutlaka lafzın kendi bünyesinde açık ya da örtük, gizil olarak yer almalıdır.

Böylece, sözdeki tikel ve hususi bir ufka işaret eden anlam, mecaza etkin olarak başvuran bir yorum yöntemi aracılığıyla tümel bir anlam platformu enginliğine ulaşır. Bu sebeple, bir kez daha belirtilmeli ki, tarihsel-toplumsal olgunun gelişimi de bazı tikel anlamları işlevsel olmaktan çıkartır ve onları, ilk örnek uygulama (prototip) ve tarihsel tanıklıklara dönüştürür. Bu da, dinsel metinlerin delâletlerinde tek değil üç anlam düzeyi ile karşı karşıya bulunduğumuz anlamına gelmektedir: Bunlar, mecazî teville veya başka bir yoruma açık olmayan tarihsel tanıklık mesabesindeki anlam düzeyi; mecazî yoruma açık olan anlam düzeyi ve nihayet, metinlerin içinde bulunduğu sosyokültürel bağlamdan elde edilmesi mümkün olan ‘maksat’ doğrultusunda genişleme imkânına sahip olan anlam düzeyi...⁵² İşte ‘yorum etkinliğinde’ bir sıçrama noktası olarak yer alan ‘mecâz’, bizi bu ikinci ve üçüncü anlam mertebelerine ileten önemli bir köprü işlevi görecektir.

⁴⁹ Ebu Ubeyde Ma'mer İbnu'l-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1981, I, 19 (Takdim).

⁵⁰ Ebu Zeyd, *Mefhûm*, s. 94.

⁵¹ Gazâlî, *İhyâ*, I, 292.

⁵² Ebu Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 190-191.

Bu bağlamda denilebilir ki tevîl sürecinin zihin dünyasında ve olgular sahnesinde açacağı başlıca çığır, ‘*Nass*’ın belli bir tarihsellikte karakterize olan, sadece ‘o ana ve tarihsel kesite bir hitap’ olma hususiyeti taşıyan ‘*mâna boyutu*’nu, şimdiye ve geleceğe doğru esneterek, ‘*ebedi maksat ve amaç*’ (telos) mertebesine yükseltmek olacaktır; bu da, lafızdaki ikinci ve üçüncü anlam düzeyleridir. Böylece Kur’ân’ı, yaşanılmış muayyen şartların yansıması olarak sınırlayan ‘varoluş çerçevesi’; tarihi anlamlar ve tanıklıklar olarak anlamsal ve *tarihsel tanıklıklar* olarak geride bırakılacak, *İlahi rıza ve ölçütler*’, ‘*müteakip şimdiki zamanlar*’ gerçekliğinde varlığını sürdürecektir. Aksi halde, “Sadece [lafzî/tarihsel] anlam üzerinde durmak, metni belirli bir dönem içinde bloke etmek ve onu tarihsel bir hadise veya örneğe dönüştürmek”⁵³ anlamına gelecek; daha çarpıcı bir ifadeyle, onu zamanın dışına itecek, işlevsiz bırakarak ‘atıl’ duruma getirecektir.

SONUÇ

Devinim halindeki zaman içinde bambaşka ufuklar ve kavramlar çağını karşıladığımız bu tarihsel periyotta, kendisine kutsiyet ve “ilahilik” vasfı yüklenen statik bir tefsir anlayışının değil, insana dönük bir uygulamanın (*praxis*) benimsenmesi; bütüncül bir bakış açısıyla, “tefsir”i olmazsa olmaz (*si non qua*) bir referans dünyası olarak yakınında tutacak olan bir “*tevil*” sürecine geçilmesi kaçınılmazdır. Gazali bu gerçeğe dikkat çekerken zâhir tefsirin, anlamın elde edilmesinde gerekli olup çok dinlemekle alakalı olan kelime öğrenmenin yerini tuttuğunu diğer yandan dilin tamamının ya da hiç olmazsa büyük bir kısmının bilinmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca Kur’ân’ın özü ve dışıyla alakalı pek çok manaların da bilinmesinin zorunlu olduğuna dikkat çektikten sonra⁵⁴, nihai amaç ile alakalı olarak şu vurguyu yapar: *Kur’ân’ı tekellüm eden/konuşan Allah’ın bir nihayeti ve sınırı olmadığı gibi, kelamının anlaşılmasının da bir sınırı yoktur!*⁵⁵ Zerkeşî’nin (ö.794/1392) ifadesiyle söylersek: “*Kimde ilim, anlayış, takvâ ve eni konu düşünme yetisi (tedebbür) yoksa o kimse Kur’ân’dan hiçbir lezzet alamaz.*

⁵³ Ebu Zeyd, *Dinsel Söylem*, s. 204.

⁵⁴ Gazali, *İhyâ*, I, 292.

⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, II, 290.

Öyleyse, bir kimsenin, dildeki lafızların manasını bilmek demek olan zâhir tefsiri bilmesi, manaların hakikatlerini anlamasında yeterli değildir.”⁵⁶.

Bunun için, Kur’ân metnini, geçici ve görelî metodik, zihnî ve sosyal kavramların ağırlığından kurtararak, farklı bakış açılarıyla yorumlamak, dini ve ilmi bir ödev olarak kaçınılmazdır. Her şeyden önce unutulmamalıdır ki, ‘Yorum, sadece kendisidir, daha fazlası: ilahi bir nas değildir!’⁵⁷ Öte yandan, “Her ayetle şimdi bir topluluk amel etmiştir; daha sonra da onunla amel edecek olan başka topluluklar gelecektir.”⁵⁸

Tüm bu gerekçelerle diyoruz ki, “yorumun yorumu”na dönüşmüş olan “tefsir” faaliyeti; doğrudan metnin dinamik ve hayata yönelik yorumunu amaçlayan “te’vîl” sürecine geçmelidir. Böylece, Kur’ân’ı anlama ve yorumlama faaliyeti, hâkim geleneğin verdiği emniyet ve güven duygusunun⁵⁹ yavaşlatıcı, ilmî özgüveni törpüleyici ve tembelliğe davet edici çekim alanı karşısında, yüzü tarihe ve topluma dönük, hayat bahşedici bir mertebede olabilmelidir.

⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 155.

⁵⁷ Bkz. Sadık Kılıç, “Yorum sadece kendisidir, daha fazlası: nass değil”, *Seferler Arefesindeyim Hep*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 13-27.

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 169.

⁵⁹ Bkz. Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 181.

KAYNAKÇA

- Abdu'l-Hâdî, Abdurrahmân, *Sultatu'n-Nass*, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut 1993.
- Ahmed Asım [Efendi] ([Mütercim] (ö. 1819) *Kâmûs Tercemesi [el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît ve'l-Kâbüsi'l-Vasît]*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul- H. 1325.
- Bilmen (1883-1971), Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- Bornecque, H.-Cauët, F., *Le Dictionnaire Latin-Français*, Librairie Classique Eugène Belin, 8, Rue Férou, 8, Paris 1938.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (ö. 816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, y.y., tsz.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass (Dirase fi Ulûmi'l-Kur'ân)*, Kahire 1990.
- el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr-Dirâse fi Kadıyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile*, Dâru't-Tenvîr, Beyrût 1983.
- Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fehmi Ahmet Polat, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2002.
- Ernst, Josef, “Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem”, çev. M. Faik Yılmaz, Münih, 1972 (Yayımlanmamış).
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdulkadir Şener, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973.
- Fenârî, Şemseddin, (ö. 834/1434), *'Aynu'l-A'yân*, Rif'at Bey Matba'ası, Asitâne, h.1325.
- el-Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, Mısır tsz.
- el-Halebi, Ahmed b. Yusuf, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsir-i Eşrefi'l-Elfâz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- el-Haşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Daru İhyâu't-Türasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan 1998.
- İbn Aşûr, Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1984.

İbn Faris, Ahmed (ö. 395/1005), *Mucmelu'l-Lüğa*, thk. Zubeyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1986.

İbnu'l-Müsennâ, Ebu Ubeyde Ma'mer (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. M. Fuâd Sezgin, Müessesetu'r-Risâle, III. Bsk., Beyrut 1401/1981.

el-İsfehânî, Râğıb (ö. 502/1108), *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut tsz.

el-İsbahânî, Ebu Nu'aym (ö. 430/1039), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, Beyrût, 2. bsk., 1387/1967.

Kabaağaç, Sina - Alova, Erdal, *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995.

Kılıç, Sadık, "Yorum sadece kendisidir, daha fazlası: nass değil", *Seferler Arefesindeyim Hep*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 13-27.

el-Matürîdî, Ebu Mansur, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Daru'l-Mizan, İstanbul 2010.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998.

Sabbagh, T., *La Métaphore dans Le Coran*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1943.

Şahinoğlu, Nazif, "Te'vil", *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, M. E. Basımevi, İstanbul 1979.

Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973.

ez-Zehbî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 2. bsk., 1396/1976.

ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân*, 2. Baskı, Daru'l-Marife, Beyrut tsz.

el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân, Mektebetu Dari't-Türas, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim tsz.