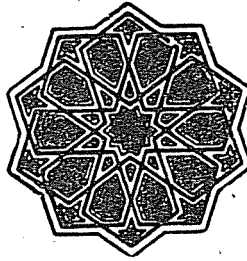


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXIX



585

## KUR'AN'IN ANLAŞILMASI ÜZERİNE

*Yrd.Doç.Dr. Sabri ERDEM*

Kur'an'ın doğrudan doğruya yine kendisi esas alınarak anlaşılması bugün için önemli sorunlardan biri haline gelmiştir. Zira meselâ inanç bazında klâsik Ehl-i Sünnet inancı ve Ashabu'l-Hadîs akîdesinin kalıplarında o kadar sıkışmışız ki, Kur'an ile olan irtibatımızı kaybetmişiz. Halbuki en azından bu geleneksel görüşler kadar Kur'an'ın kendisine müracaat etmeye ve ondan direkt olarak faydalanmaya da ihtiyacımız var. Doğrudan Kur'an'a müracaat, bize bu klâsik görüşlerin her birinin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumu olduklarını anlattığı gibi bu görüş ve yorumların birbirlerine daha müsamahakâr ve sıcak bakmaları gerektiğini de anlatır.

O halde Kur'anî çerçeve ile sınırlı olarak, Kur'anî hakikatlerin ortaya çıkarılması ve izahı ile karşı karşıyayız. Ne selefiyenin ne kelâmcıların ne de İslâm filozoflarının benimsediği metod bugün için İslâm dininin akaide dair hakikatlerine ulaşmak ve vahyin asıl maksatlarını keşfetmek hususunda tek başına yeterli değildir<sup>1</sup>. Bu metodların herbiri tek başına yeterli olmadığı gibi, herhangi birinin yetersiz kaldığı durumlarda diğer metodu devreye sokmak da meseleyi halledici olmayabilir. Yani bir bakıma Kur'an'ın anlaşılmasında bu anlayış biçimlerinden daha farklı bir anlayış biçimine sahip olmamız gerekiyor ki, o da "bütünsellik"tir<sup>2</sup>. Dolayısıyla bütünsellik, Kur'anî çerçevede kalarak Kur'an'a doğrudan müracaatımızı mümkün kılan bir anlayış biçimidir.

Bu bağlamda günümüz Kelâmının işlevi, bir ölçüde gayri İslâmî anlayışlara karşı alternatif anlayışlar geliştirmek olduğu gibi aynı zamanda Kur'anî çerçevede kalınarak Kur'anî hakikatlerin ortaya çıkarılması ve

1. Topaloğlu, B., Kelâm İlmi, 92-3.

2. Bir anlama biçimi olarak bütünselliğin çeşitli disiplinlerde çeşitli biçimlerde anlaşılması sözkonusu olabilir. Bu bağlamda meselâ Tefsirdeki bütünsellik anlayışı ile ilgili olarak şu iki kitaba müracaat edilebilir: Albayrak, H., Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Şule Yay., İstanbul, 1992; Serinsu, A. Nedim, Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü, Şule Yay., İstanbul, 1994.

izah edilmesi olacaktır<sup>3</sup>. Dolayısıyla günümüz Kelâm'ı gayri İslâmî gruplara karşı sadece savunma pozisyonunda olmamalı, aynı zamanda Kur'an'ı her yönden (metod ve konu) açıklama ve izah etme gibi bir görev de yüklenmelidir. Zira sadece gayri İslâmî gruplara ve anlayışlara karşı alternatif görüş ve anlayışlar ortaya koymak, Kur'an'a bir ölçüde önyargılı yaklaşmak anlamına gelebilir. Halbuki hem metod (mantık) hem de konu (muhteva) yönünden Kur'an'ı kendi saltlığı içinde anlamamız da önemli olup, bu da Kur'an'ın meselâ bütünselliğe göre anlaşılması ile gerçekleştirilebilir.

Bütünselliğe göre Kur'an'ın anlaşılmasında metod (mantık) ve konu (muhteva) ayırımı yapılmamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması derken hem metod hem de konu birlikte ele alınmaktadır ki, bu, bütünselliğin bir özelliği olmaktadır. Halbuki nazari bilimlerde -Mantık ve kısmen de Kelâm'da- metod ve muhteva ayırımı mümkün olmaktadır. Meselâ Mantığı sadece şekiller bilimi olarak görmek, yani onu muhtevadan ayırmak mümkün olmaktadır. Örneğin Aristo mantığındaki tanımda belli bir şekil sözkonusudur. Buna mukabil bütünsellik anlayışına göre tanımın belli bir şekli sözkonusu değildir. Diğer taraftan bir başka farklılık olarak Aristo mantığı tanım anlayışında tanım yapılanın mahiyeti ortaya konduğu halde, bütünsellik anlayışındaki tanım ile tanımlananın mahiyeti değil de onun özellik ve karakterleri ortaya konur. Bu özellik ve karakterlerle, tanımlanan şey diğerlerinden ayrıldığı (temyiz) halde Aristo mantığı tanım anlayışında tanımlanan şey diğerlerinden mahiyet bakımından ayrılır. İnsanı, konuşan canlı şeklinde tanımladığımızda böyle bir tanım, tam tanım olduğundan, insanın mahiyetini verir. Buna mukabil insanı, bütünsellik anlayışına göre tanımladığımızda insanın çeşitli özellik ve karakterlerini ortaya koyacağımızdan dolayı, insanın çok değişik ve kişiden kişiye değişen tanımlarını vermeyiz mümkündür.

Keza Aristo mantığındaki akılyürütmenin (kıyasın) belli şekilleri sözkonusu iken ve bu şekiller muhtevadan ayrılabilirken, bütünsellik anlayışına göre akılyürütmenin muhtevadan ayrılabilen şekilleri olmadığı gibi, çok değişik biçimlerde akılyürütme sözkonusu olabilir. Diğer taraftan benzer bir durum kısmen de olsa klâsik Kelâm için de sözkonusu edilebilir. Zira Kelâm'ın metodu, Aristo mantığı anlamında olamasa da kısmen ona benzer bir akılcılık anlayışına sahiptir.

Bu durumda Kur'an'ı bütünselliğe göre anlarken hareket noktamızdan birisi "Ayet" kelimesi olmalıdır. Zira ayetler şekil ve konunun (muhtevanın) birlikteliği yönünden Kur'an'ı meydana getiren ifadelerdir. O halde "Ayet" kelimesinin anlamı bize bütünselliği vermelidir. "Ayet" kelimesinin iki anlamı üzerinde durarak Kur'an'ın bütünselliği şöyle izah edilebilir: 1- "Ayet" in birinci anlamı âlâmet ve işaretir. Yani "Ayet",

3. Gölcük, Ş., Kelâm Tarihi, 280.



Ayetteki “هَذَا الْقُرْآنُ” ifadesi ile ya müşriklerin Allah'a kızlar izafe etmelerinin ibtali murad edilmiş olabilir ki bu durumda ayet, biz sözü bu manada tasrif ettik şeklinde anlaşılır. Ya da Kur'an'ın bütününe şamil olacak şekilde biz bu manayı Kur'an'ın çeşitli yerlerinde tasrif ettik şeklinde anlaşılabilir<sup>5</sup>.

Nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın heriki mana da birbiri ile uyum halindedir. Zira bu, belli bir mananın çeşitli şekillerde çeşitli yönlerden izahı (tasrif) ile bu ve diğer anlamların (konuların) Kur'an'ın tümünde çeşitli şekil ve yönlerden izahı anlamına gelir. Bir bütünün parçalarında bulunan özellik o bütünün kendisinde de vardır. Dolayısıyla tasrif, yani bir konuyu çeşitli şekillerde ve çeşitli yönlerden açıklayıp izah etmek, Kur'an'ın metodunu bize vermektedir. O halde ayette geçen “tasrif” kelimesi, Kur'an'ın metodunu vermesi açısından önemli bir kelimedir:

تصرف الآيات تبينها. و الصرف: أن تصرف إنسانا من وجه برباه إلى مصرف غير ذلك.  
تصرف الرياح: صرفها من جهة إلى جهة أخرى. وكذلك تصرف الأمور والآيات.<sup>6</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi ayetlerin tasrifi, onların çeşitli şekillerde ve çeşitli yönlerden ortaya konup izah edilmesini ifade eder. Yani herhangi bir konuda ayetlerin tasrifi, o konunun çeşitli anlamları verilerek izah edilmesi ve açıklanması manasına gelir. Bu bağlamda meselâ Allah'ın birliği (Tevhid) konusu Kur'an'da çeşitli şekillerde ve çeşitli yönlerden izah edilip açıklanarak işlenmiştir.

Bu durumda ayetteki “لذِكْرُوا” ifadesine kadarki kısımda Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu yani metodunun ne olduğu ortaya konmuştur ki, bu, daha önce değindiğimiz ayetin iki anlamından birincisine tekabül etmektedir. Ayetin bu birinci anlamından ikinci anlamına intikal etmemiz mümkündür ki, o da “Tezekkür” dür. “Tezekkür”, Kur'an'ın metodunu vermesi bakımından Kur'anî literatürdeki önemli terimlerden birisidir. O halde bu terimin anlamının tesbiti gerekmektedir.

الذكر - الحفظ للشيء تذكُّره.

الذكر - الشيء يجري على اللسان.

5. Zemahşerî, Keşşaf, C.2, S. 609.

6. Aksi varid olmadıkça bu ve sonraki lugat ile ilgili açıklamalar, İbn Manzur'un Lisanel-Arab adlı eserinden alınmıştır.

- الذكر - جرى الشيء على لسانك .  
 الذكر و الذكرى - نقض النسيان .  
 الذكرى - اسم للتذكرة .  
 الذكر - الصيت و الشاء . ابن سيده : الذكر الصيت يكون في الخير والشر .  
 الذكر - الشرف . و في التزيل : و إنه لذكر لك و لقومك أي القرآن شرف لك و لهم . و قوله تعالى : و رفعا لك ذكرك أي شرفك .  
 الذكر - الصلاة و الدعاء إليه و الشاء عليه .  
 الذكر - الصلاة ، قراءة القرآن ، الصيح ، الدعاء ، الشكر ، الطاعة  
 التذكرة - ما تستذكر به الحاجة .  
 التذكرة - ما يذكر به الشيء و هو أعم من الدلالة و الإمارة.<sup>7</sup>

“Zikir” kelimesi yukarıdaki manalara geldiği gibi “Tezekkür” kelimesi de “Zikir” kelimesi ile aynı anlama gelmektedir:

و ذكرت الشيء بعد النسيان و ذكركم بلساني و بقلبي و تذكركم . تذكر الشيء : بمعنى ذكره . اذكر - اذكر - اذكر - استذكر الشيء بمعنى ذكره .<sup>8</sup>

Ragıb el-İsfehânî “zikir” ile bazen bir şeyin kalbe ve söze (kavle) gelmesi anlamı kastedildiği gibi bazen de insanın elde ettiği bilgileri hıfzetmesini mümkün kılan nefsin bu durumunun kastedildiğini belirtmiştir. Ancak, bu, elde edilen bilginin korunmasına yönelik bir hıfzetme olmayıp, insanın o bilgiyi hatırlamak istemesine yönelik bir durumdur<sup>9</sup>. Bu durumda zikir, insanın tüm benliği ve yetileri ile ilgili bir hal ve durum olmaktadır.

Böylece zikir ve tezekkür terimlerinin manası, “tefekkür” teriminin manasından daha geniş ve muhtevalı olup, düşünceye (tefekküre) ilaveten bilgi ve iman anlamları da tezekkür teriminin anlamına dahil olmaktadır. Nitekim İbn Teymiyye’ye göre tezekkür ile bilgi ve iman terimleri arasında bir ilgi vardır. meselâ Allah’ın emrettiğini kalbiyle “hatırlayan” ve ondan gafil olmayan kişinin bilgisi, Allah’ın emrettiğinden gafil olanınkinden daha kâmindir. Zira gaflet ilme zıt olup, tasdik ve hatırlama (tezekkür) ilmi ve yakîni kuvvetlendiren hususlardır. Tezekkürün bilgiyle olan yakın ilgisi onun imanla da ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Yine İbn Teymiyye’nin sahâbeden Ömer b. Habîb’in Allah’ı zikrettiğimizde, O’na

7. Ragıb el-İsfehânî, Müfredat, 329.

8. Bkz. Ma’luf, Louis, el-Muncid, 235.

9. Ragıb el-İsfehânî, Müfredat, 328.

hamd ve O'nu tesbih ettiğimizde bu durumun imanda artma, buna mukabil O'ndan fafil olduğumuzda ve O'nu unuttuğumuzda da bunun imanda azalma demek olduğunu söylediğini nakletmesi de tezekkür ile iman arasındaki yakın ilişkiyi gösterir.

Tezekkürün bilgiyle dolayısıyla da imanla olan sıkı ilişkisi şöyle de açıklanabilir: İnsan daha önce bildiği birşeyi hatırlayıp da onunla amel ettiğinde, kendisinde yeni bir bilgi meydana gelir. Bu sebeple hadiste bildiği ile amel edene Allah bilmediğini öğretir denmiştir. Bu öyle bir durumdur ki her insan bunu kendi nefsinde tecrübe etme imkanına sahiptir<sup>10</sup>.

Zikir veya tezekkür teriminin yukarıda açıklanan anlamı ayet kelimesinin ikinci anlamına tekabül ettiğine göre, birinci anlamdan ikinci anlama intikal edilerek bu iki anlamın beraberce düşünülmesi, Kur'an'ın bütünselliğe göre anlaşılmasını ifade eder.

Keza "Ayet" kelimesinin her iki anlamının (birinci ve ikinci anlamının) bütünlüğü oluşturduğu Yunus suresi 31. ayette de görülebilir:

"قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون"

Ayeti iki kısma ayırabiliriz: Birincisi " فسيقولون الله " ifadesinin sonuna kadarki kısım, ikincisi de " قل أفلا تتقون " ifadesidir. Birinci kısım ayet teriminin birinci anlamına örnektir. Burada Allah hakkında bilgi verilir. İkinci kısım ise ayet teriminin ikinci anlamına örnektir. Birinci anlamdan hareketle ikinci anlama ulaşırız ki bu, bize bütünselliği verir. Ayrıca ayeteki ikinci anlam, ittika ile ilgilidir. İttika korunmak anlamına gelir. Ancak ittika, anlamı geniş bir terimdir. Yani korunmanın çok çeşitleri vardır. İttika, tezekkür ve düşünmeyle olduğu gibi fiilî davranışlarla da olabilir. Dolayısıyla burada düşünce -eylem birliğinden sözedilebilir. Keza düşünce- eylem birliği de yine bütünselliği ifade eder.

Yine ayet teriminin bütünselliğe göre anlaşılmasına bir başka örnek de Hud suresi 1-3 ayetleridir:

الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير (1) ألا تعبدوا إلا الله إني لكم منه نذير وبشير (2) و أن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسنا إلى أجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله و إن تولوا فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير. (3)

Bu ayetlerden birincisi, ayet teriminin daha önce zikredilen birinci anlamına örnektir. Zira Allah, Kitab'ın nasıl bir kitap olduğunu ve kimin

10. İbn Teymiyye, Kitabu'l-İman, 93.

tarafından böyle yapıldığını ortaya koymaktadır. İkinci ve üçüncü ayetler de ayet teriminin ikinci anlamına tekabül etmektedir. Dolayısıyla birinci anlamdan hareketle ikinci anlama ulaşılmakta ve bütünsellik bir anlamda teori-pratik ilişkisi bazında sağlanmış olmaktadır.

“Ayet” teriminin her iki anlamının gözönüne alınmasıyla ayetlerin dolayısıyla da Kur'an'ın bütünselliği bu şekilde ortaya konabildiği gibi, Zümer suresi 23. ayeti de bir başka açıdan Kur'an'ın anlaşılmasındaki bütünselliği vermektedir:

اللّٰهُ نَزَلَ اَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ اِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ ذَلِكَ هُدًى لِّلَّذِينَ يَهْتَدِي بِهٖ مِنْ يَشَاءُ وَ مِنْ يَضَلُّ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ .  
 الإعراب : لفظ الجلالة : مبتدأ . وجملة نزل احسن الحديث غير . و كتابا : بدل من احسن الحديث . و يجوز أن يكون حالا منه أي قرآنا متشابها . ومتشابها : نعت أول . ومثاني : نعت ثان . وجملة تقشعير : نعت ثالث . و منه : مصلقان بتقشعير . و جلود الذين يخشون ربهم صلة . و ثم : حرف عطف للتراخي . و تلين جلودهم : فعل مضارع و فساعل . و قلوبهم : عطف على جلودهم . و إلى ذكر الله : مصلقان بتلين . لأنه مضمن معنى تسكن و تطمئن إلى ذكر الله . ذلك : مبتدأ . وهدى الله : غير . أو بدل من اسم الإشارة . وجملة يهدي : إما حال أو غير . و به : مصلقان يهدي . و من يشاء : مفعول به . و جملة يشاء : صلة . والإشارة إلى الكتاب . فالجملة حال منه . الواو : استئنافية . و من : اسم شرط جازم في عمل نصب مفعول مقدم ليضلل . و الله : فاعل . و الفاء : رابطة . و ما : نالفة . و له : غير . أو غير هاد المقدم . و مسنن : حرف جر زائد . و هاد : مبتدأ مؤخر مرفوع محلا أو اسم ما مجرور لفظا .

Bu ayette Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili olan iki kelime vardır: “مثاني” ve “متشابها” Önce “مثاني” kelimesinin anlamını görelim: “ikişerli” anlamı ve-rilebilir. el-Ferra, bu kelimenin anlamını şöyle açıklar:

مثاني: أي مكررا أي كُرِّرَ فيه التواب والعقاب.

“مثاني” kelimesinin anlamı olarak yukarıda görüldüğü gibi müka-faat-ceza anlam çifti sözkonusu olabildiği gibi, başka anlam çiftleri de sözkonusu olabilir. Meselâ inananları ve inanmayanları olumlu ve olumsuz yönden anlatan ayetler, bu kelimenin anlamının ifadesi olarak ele alınabilir. Bununla ilgili olarak Furkan suresinin 63-77 ayetleri örnek olarak verilebilir:

“و عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما”(63) وأضافهم إلى الرحمن تخصيصا و تفضيلا . الهون - التؤدة و الرفق والسكينة و الوقار .  
 “و الذين يبيتون لوهم سجدا و قياما”(64) سجدا - ساحدين . قياما - قائمين .  
 “و الذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراما”(65) غراما - ملحا دائما ملازما .



الغرام - قال الزجاج هو أشد العذاب في النفة.

”إنما ساءت مستقرا ومقاما“ (66). و أما المقام و المقام فقد يكون كل واحد منهما بمعنى الإقامة . وقد يكون بمعنى موضع القيام.

” و الذين إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقترؤا و كان بين ذلك قواما“ (67) و قيل: الإسراف إنما هو الإنفاق في المعاصي . الإسراف - مجاوزة القصد. الإسراف في النفقة : التبذير. لم يسرفوا : أي لم يضمه في غير موضعه. و القتر و الإقتار و التقتر: التضيق الذي هو نقض الإسراف. و لم يقترؤا - لم يقصروا عما ينبى عليهم . و الإقتار: التضيق على الإنسان في الرزق. و يقال - أقر الله رزقه أي ضيقه وقله. الفراء : لم يقترؤا عما ينبى عليهم من النفقة.

”و الذين لا يدعون مع الله إلها آخر و لا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق و لا يزنون و من يفعل ذلك يلق أثمانا“ (68) و الأثام - جزاء الإثم . و في التبريل العزيز : يلق أثمانا: أراد مجازاة الأثام بعني العقوبة . و في الحديث : من عض على شيبذعه سلّم من الأثام . الأثام بالفتح : الإثم . يقال أئِمَّ يَأْثِمُ أثمانا . و قيل هو جزاء الإثم و شيبذعُه لسانه .

”يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلد فيه مهانا“ (69) إلا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فأؤنلك يبدل الله سيئاتهم حسنات و كان الله غفورا رحيفا (70) و من تاب و عمل صالحا فإنه يوب إلى الله متابا (71) و الذين لا يشهدون الزور و إذا مروا باللغو مروا كراما“ (72) الزور - لا يحضرون مجالس الكذب و المعاصي . و يقال أعباد المشركين لا يشهدونها لأنها زور و كذب . لا يشهدون الزور - مجالس الغناء . اللغو- السقَط و ما لا يعتد به من الكلام و غيره ، و لا يحصل منه على فائدة و لا نفع . و في التبريل العزيز: وإذا مروا باللغو أي مروا بالباطل . كرم - كرام (ج). قال الفراء : الرب تجعل الكرم تابعا لكل شيء نفيت عنه فعلا تنوي به الدم . يُقال : أَسَمِنَ هذا ؟ فيقال ما هو بسمين و لا كرم ! و ما هذه الدار بواسعة و لا كريمة .

” و الذين إذا ذُكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما و عميانا“ (73) تأويله إذا تليت عليهم حُرُوا سحنا و بكيا سامعين مبصرين لما أمروا به و هوأ عنه.

”و الذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا و ذرياتنا قرّة أعين و اجعلنا للمتقين إماما“ (74) و حقيقته أبرد الله دمة عينه ، لأن دمة الفرح باردة. و قيل أقر الله عينك أي بأمك أُمَيْتِكَ حتى ترضى نفسك و تسكن عينك فلا تسشرف إلى غيره .

”أولئك يجزون العرفة بما صبروا و يلقون فيها تحية و سلاما“ (75) التحية - السلام. التحية - البقاء. السلام - السلامة .

”خالدين فيها حسنت مستقرا و مقاما“ (76) ”قل ما يعبؤا بكم ربي لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما“ (77) لولا دعاؤكم - لولا دعاؤه إليكم إلى الإسلام .

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi 77. Ayete kadar inananlar olumlu, 77. ayette de inanmayanlar olumsuz yönden birlikte ele alınarak *متاني* kelimesinin anlamına uygun olarak bütünsellik sağlanmış olacaktır.

Keza *متشاهما* kelimesinin anlamında da bütünselliği bir başka açıdan görmek mümkündür:

*متشاهما - فإنه يشبه بعضه بعضا في الأحكام والحكمة واستقامة النظم .*

*يشبه بعضه بعضا في الحسن، و يصدق بعضه .*

Bu açıklamalara göre “ *متشاهما* ” kelimesi ayetlerin birbiriyle çok yönlü bağıntılarının olması anlamına gelir. Bu da ayetlerin bütünselliğe göre anlaşılmasını ifade eder. Bu bağlamda meselâ “Allah’ın birliğini” üç biçimde ele almak mümkün olup<sup>11</sup> bunlar birbiriyle bağlantılıdır: 1- Allah’ın bir olduğunu ifade eden ayetler 2- Allah’ın bir olduğu ve ortaklarının olmadığını bildiren ayetler 3- Ortakları reddeden ayetler.

Birinci gruba örnek olarak İhlas suresi birinci ayet “ *قل هو الله أحد* ” ile Saffat suresi dördüncü ayet “ *إن إلهكم لواحد* ” verilebilir. İkinci grub için Şuâra suresi 69-82 ayetler misâl olarak verilebilir:

“واتل عليهم نبأ إبراهيم (69) إذ قال لأبيه و قومه ما تعبدون (70) قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين (71) قال هل نسمعونكم إذ تدعون (72) أو ننفعونكم أو يضرون (73) قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون (74) قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون (75) أنتم و آباؤكم الأقدمون (76) فإنيم عدو لي إلا رب العالمين (77) الذي خلقني فهو يهدين (78) و الذي هو بطمعي و يسقين (79) و إذا مرضت فهو يشفين (80) و الذي يميتني ثم يحيين (81) و الذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين .” (82)

77. ayetteki “ *إلا* ” ya kadarki ifade ve ayetlerde Allah’ın ortakları reddedilmekte “ *إلا* ” dan sonraki ifade ve ayetlerde de Allah’ın bir oluşu ve tanıtılması sözkonusu olmaktadır. Üçüncü grub için de Meryem suresi 42. ayet verilebilir:

“ *إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر و لا يغني عنك شيئا* ”

Keza Nuh suresi 20 ve 21. ayetler de üçüncü gruba misal olarak verilebilir:

11. Bu tasnifte, H. Atay’ın Kur’an’ın Allah’ın birliğini ortaya koyuşundaki metodunu izahından faydalanılmıştır. Bkz. Atay, H., İslâm’ın İnanç Esasları, s. 70.

"والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون (20) أموات غير أحياء و ما يشعرون  
آيان يعنون (21)

Diğer taraftan **مشاهبا** kelimesinin anlamına uygun olarak bir başka açıdan "Allah'ın birliği", çok çeşitli yönlerle (anlamlarla) de anlatılır ki yine bu da Kur'an'ın bütünselliğe göre anlaşılmasını ifade eder. Enbiya, 22: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون" Gökler ve yer fesada uğramayıp sabit olduğuna göre (tek ilah olan) Allah vardır.

Muminun, 91:

"ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون".

Bu ve bundan önceki ayet ilahların çokluğu durumunda ilahlar arasındaki üstünlük mücadelesi ve bu mücadelenin sonucuna dayanarak Allah'ın birliğini ortaya koyar.

Nisa, 42:

"قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا يتفوا إلى ذي العرش سبيلا"

Keza bu ayette de ilahların çokluğu durumunda bu ilahların Arş'in sahibine karşı mücadeleye girişecekleri vurgulanarak Allah'ın birliği ortaya konmaktadır.

Zümer, 29:

"ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون و رجلا مسلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون".

Allah, bu ayette iki adamı örnek olarak veriyor. Bunlardan birincisinin huysuz ve ters olan efendileri olup, ikincisi ise bir kişiye boyun eğmiştir. Şimdi bu iki kişiden birincisinin durumu birden çok ilaha bağlı olan bir kimseyi, ikincisi de tek bir ilaha bağlı olan bir kimseyi temsil etmektedir. Nasıl ki bu iki adamın durumu bir değilse, birden çok ilaha bağlı olan kimse ile tek bir ilaha bağlı olan kimsenin hali de bir olmaz. Zira birden çok huysuz efendileri olan adam hangi birinin dediğini yapacaktır. O kimse bu durumda bunalıma girebilecektir. Halbuki bir kişiye bağlı kimse, sadece bağlı olduğu kişinin dediğini yapmak durumunda olup, birinciye göre çok daha rahattır. Bunun gibi tek bir ilah olan Allah'ı kabul etmiş ve O'na bağlı olan kimse de huzur ve sükun içerisinde dir.

En'am, 81:

"و كيف أخاف ما أشرككم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم يقول به عليكم سلطاناً  
فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون."

Bu ayette iki durum vardır: 1- Müşriklerin, haklarında Allah'ın hüküm indirmediği şeyleri O'na ortak koşmaktan korkmazken, Peygamberden ortak koştukları şeylerden korkmasını istemeleri çelişkili bir durumdur. 2- Allah'ın hakkında hüküm indirmediği şeyleri O'na ortak koşanlar güvende olmayıp, korku içerisinde dirler. Zira bilgi ve delile dayanmaksızın Allah'a ortak koşmaktadırlar. Buna mukabil Allah'a ortak koşmayan ise korku değil güven içerisinde dir.

Rum, 28:

"ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون."

Ayette Allah'a ortak koşanların Allah'ın verdiği rızık hususunda köleleriyle kendilerini bir tutmamaları ve onlardan çekinmemeleri hususu ortaya konarak bu kimselerin Allah'a ortak koşmalarının tenakuz teşkil etmesi hatırlatılmakta ve dolayısıyla Allah'ın birliği ortaya konmaktadır.

Zuhruf, 17-19:

"و إذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم (17) أو من يتشؤا في الحلية وهو في الخصام غير مبين (18) وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم مستكبرين  
شهادتهم ويسألون" (19).

Müşriklerin kız evladını istememelerine karşın Allah'a kızları isnad etmeleri içinde buldukları çelişkiyi göstermekte ve müşriklerin melekeleri dışı saymaları hususunda hiçbir bilgiye dayanmadıkları vurgulanmaktadır.

İsra, 46:

"وجعلنا على قلوبهم أكمة أن يفقهوه و في آذانهم وقراً و إذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أذبارهم نفورا."

Ayette inanmayanların içinde buldukları ruhsal durum gözler önüne seriliyor. Bu, insan için arzu edilmeyen ve istenmeyen bir durumdur. O halde inananların huzur içindeki durumları ise arzu edilen ve istenen bir hal olmaktadır.

Meryem, 81:

وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا

Bu ayet bize Allah'ın birliğinin kabul edilmesinin arkasındaki inanç, düşünce, zihniyet ve yaşantı ile Allah'a ortak koşulmasının ardındaki inanç, düşünce, zihniyet ve yaşantının ne olduğunu gayet güzel bir biçimde vermektedir. Allah'ın birliği sadece O'nun bir olduğunun veya ortaklarının olmadığını ifadesi ile değil, bunların gerisindeki inanç ve yaşantının ne olduğu ile de ortaya konabilir ki bu da bize yine bütünsel yaklaşımı verir. Meselâ Allah'a ortak koşanlar, bu ortaklar sayesinde toplumdaki bazı insanlar üzerinde hüküm ve otoritelerini gerçekleştirmekte, onları her bakımdan sömürmekte ve onlara baskı ve zulüm uygulamaktadırlar. Zira Allah'ın birliği kabul edilecek olursa bütün bu tür uygulamanın sözkonusu olamayacağı açık bir husustur. Dolayısıyla Allah'ın birliği, O'nun bir oluşunun ikrarı ve zihniyet ve yaşantının buna göre düzenlenmesi ile gerçekleştirilebileceği gibi, diğer taraftan da Allah'ın ortaklarının reddedilmesi ve zihniyet ve yaşantının buna göre düzenlenmesi ile de gerçekleştirilebilir.

Yukarıdaki ayetlerin çeşitli yönlerden ve birbirini destekler bir şekilde izah etmeleri, konunun bütünselliğe göre anlaşılmasını ifade etmektedir.

Sonuç olarak denebilir ki, bütünsellik bize Kur'an'ın çeşitli formülasyonları yani yorumlarını sağlar. Bu durumda çok çeşitli anlama biçimleri sözkonusu olabilir. Anlama biçimlerinin çeşitliliği mümkün olan çeşitli manalara ulaşabilmeyi ifade eder. Yine bütünsellik herhangi bir mananın (konunun) desteklenerek ve kuvvetlendirilerek anlatılmasını da ifade eder. Herhangi bir mananın desteklenmesi ve kuvvetlendirilmesi, o mananın pratiğinin de yapılması anlamına gelir. Dolayısıyla anlam-fiil ilişkisi kurulmuş olur. Zira pratik yapma (fiil) anlamın (mananın) çeşitli yönlerinden (cihetlerinden) birisidir.

### KAYNAKÇA

Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay., İstanbul, 1992.

Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1992.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya, 1992.

İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c.1-15, Beyrut, 1990.

İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İman*, Tashih: Muhammed Bedruddîn el-Halebî, Mısır, 1325.

Ma'luf, Louis, *el-Muncid*, Beyrut, 1949.

Muhyiddîn ed-Dervîş, *l'rabu'l-Kur'an'il-Kerim ve Beyanuhu*, c.1-10, Beyrut, 1992.

Ragîb el-İsfehânî, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Davudî, Beyrut, 1992.

Serinsu, A. Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İstanbul, 1994.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul, 1991.

Zemahşerî, *el-Keşşaf*, c.1-4, Kum, 1414.