İSLAM VE YORUM II

Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar

II. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

İNÖNÜ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ
İnönü Üniversitesi
(İlahiyat Fakültesi)

İnönü Üniversitesi Yayınları No: 37
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 2

Sertifika No
26607

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Takım Numarası
978-975-8573-74-5 (Tk)

ISBN
978-975-8573-76-9 (2.C)

1. Baskı Aralık 2018 Ankara 500 Adet

Editörler
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI
Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

İsteme Adresi
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
44280 Kampüs / MALATYA
Telefon: (0422) 377 49 99
e-posta: ilahiyat@inönü.edu.tr

Baskı
TDV
YAYIN MATBAACILIK TİC. İŞLETMESİ
BASIMEVİ | PRINTING HOUSE
Serhat Mah. 1256 Sokak No:11
Yenimahalle / ANKARA
Tel: 0312 354 91 31 (pbx)
Faks: 0312 354 91 32
e-posta: bilgi@tdv.com.tr

Açıklama: Bu eserde "Kitaptan Bölüm" olarak yer alan metinlerin tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.

Bu sempozyum İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir
This Symposium was supported by Scientific Research Projects Coordination Department of the İnönü University

İÇİNDEKİLER

TAKDİM ..... **VII**
ÖNSÖZ ..... **IX**
EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ ..... **XI**

BİRİNCİ BÖLÜM
TEFSİR: METODOLOJİ, ANLAM VE YORUM

CİHAD, KITAL VE MÜCADELE KAVRAMLARININ ANALİZİ, BARIŞ VE SAVAŞ İLE İLGİLİ AYET VE HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ
Prof. Dr. İsmail KARAGÖZ. 3

MODERN İNSANIN KUR'AN VE SÜNNET'LE İLGİLİ YANLIŞ YORUMLARI
Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz 15

YORUMDA İSABET DOĞRU ANLAMAYA BAĞLIDIR
Prof. Dr. MURAT SÜLÜN 25

GÜNÜMÜZ İSLÂM ÂLEMİ'NİN YAŞADIĞI BUNALIMIN KUR'ÂN AÇISINDAN YORUMU
Prof. Dr. Nurettin TURGAY 55

KUR'ÂN TEFSİRİNDE ESKİ-YENİ YÖNTEM TESPİT VE TENKİDİ
Prof. Dr. Sadrettin GÜMÜŞ 69

KUR'AN'A ÖZGÜ BİR TARZ: ÂDÂTAU'L-KUR'ÂN MESELESİ
Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ 87

12 İMAMCI ŞİANIN YÜCE KUR'ÂN VE TEFSİR DÜŞÜNCESİ
Doç. Dr. Mehmet YOLCU 103

MODERN DÖNEM TEFSİR "GELENEK"İNİN TAHLİLİ: YAPILANLAR, YAPIL(A) MAYANLAR VE YAPILMAMASI GEREKENLER
Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ 131

KUR'ÂN'IN AYETLERİNİ SUİSTİMAL ETMEK: TEFSİRDE ANAKRONİZM
Doç. Dr. Nihat UZUN 159

ŞÎÎ–İMÂMÎ TEFSİR GELENEĞİNDE USÛLÎ EKOLÜN KUR'AN YORUMU (EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ ÖRNEĞİ)
Doç. Dr. Recep DEMİR 181

NÜZUL DÖNEMİ KUR'AN-SAHABE İLİŞKİSİNİ ASRIN İDRAKİNE SUNMAK
Doç. Dr. Süleyman KAYA 207

ET-TEFSİRU'L-MAZHARÎ'DE MUVÂFAKÂT-I ÖMER'LE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ
Doç. Dr. Şaban KARASAKAL 233

MEKKÎ-MEDENÎ AYRIMI ÇERÇEVESİNDE EHL-İ KİTAP'LA İLGİLİ AYETLERDEKİ DİL VE ÜSLUP FARKLILIĞI
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL 255

TEFSİRİN MAHİYETİNE DAİR BİR MESELE:"TEFSİR, TASAVVURÂT MIDIR TASDİKÂT MIDIR?"
Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU 271

"METNİN TE'VİLİ"NDEN "SÖYLEMİN TE'VİLİ"NE: YORUMUN DÜNÜ VE BUGÜNÜ
Dr. Öğr. Üyesi Kılıç Aslan MAVİL 291

KUR'AN ÂYETLERİNİN YORUMLANMASINDA ÖN KABULLERİN VE HEDEFLERİN ETKİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR 315

İLAHÎ MESAJIN MUHATABA AKTARILMASINDA MEÂLLERİN ROLÜNE DAİR BİR İNCELEME: "HABERÎ SIFATLAR" ÖRNEĞİ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yusuf YAĞIR 327

ÂYETLERİN YORUMUNU GÜNCELLEŞTİRİRKEN DÜŞÜLEN HATALAR VE BUNUN ARKAPLANINDAKİ SEBEPLER
Dr. Öğr. Üyesi Murat KAYA 339

KELAM VE YORUM :BİR YORUMSAMA BİÇİMİ OLARAK MESCİTLERDE İNANÇ SÖYLEM VE YAZILARI
Prof. Dr.Erkan YAR 371

SÜNNETİN SAHİHLİĞİNİ KUR'ÂN'LA TEST ETMENİN İMKÂNI ÜZERİNE
Prof. Dr. Sahip BEOJE 383

İKİNCİ BÖLÜM
HADİS, METODOLOJİ, ANLAM VE YORUM :

GÜNÜMÜZDE POLEMİK KONUSU YAPILARAK TARTIŞILAN KABİR AZABININ HADİSLERDEKİ DAYANAĞI
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI 401

İMAM EŞ'ARÎ'NİN HADİS TARAFTARLARINA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER
Prof. Dr.Sıddık KORKMAZ 425

HADİSLERİ YORUMLAMADA "BÜTÜNCÜL BAKIŞ" SORUNU
Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU 435

MODERN DÖNEMDE BAZI AYETLERİN YORUMUNDAN KAYNAKLANAN İTİKADÎ KIRILMALAR -BAKARA SÛRESİ 62. AYETİ MİSALİ-
Doç.Dr. Muhammet ALTAYTAŞ 453

SÜNNET VE HADÎSİ DIŞLAYICI İSLÂM YORUMLARIN GELDİĞİ SON NOKTA: (SADECE) KUR'AN'A GÖRE NAMAZ
Doç.Dr. Veysel ÖZDEMİR 469

HZ. PEYGAMBER'E İSNAT EDİLEN RİVAYETLERDEKİ MÜBALAĞA ÜSLUBUNUN PRATİĞE YANSIMASINA VE ANLAŞILMASINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ: CEMAATLE NAMAZ ÖRNEĞİ
Dr. Öğrt. Üyesi Fikret ÖZÇELİK 483

BUHÂRÎ'NİN ŞERHLERİNDE GÖRÜLEN MEZHEPÇİ YORUMLARIN PARADOKSAL YANSIMALARI
Dr Öğr. Üyesi Hikmetullah ERTAŞ 503

YORUM YAPMADA MUAZ B. CEBEL HADİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Metin CEYLAN 523

DEĞERLENDİRME VE TERCİH YAPMA YOLUYLA ŞÂFİÎ USÛLCÜLERİN SÜNNET VE HADİS MESELELERİNİ YORUMLAMALARI: ZEKERİYYA EL-ENSÂRÎ ÖRNEĞİ
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU 533

CEM'U'T-TURUK'UN HADİS YORUMU'NA ETKİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM 547

MERFÛ RİVÂYETLERİN MAHİYETİNİN KUR'AN'IN ANLAŞILMASINA ETKİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR 553

TAKDİM

8-10 Mayıs 2017 tarihlerinde ilk "Uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumu", yurt içi ve yurt dışından büyük bir katılımla gerçekleşti. Sempozyum sonuç bildirisinde konu ile ilgili çalışmaların kurumsal hâle getirilmesi amacıyla İslam ve Yorum faaliyetinin her yıl farklı konularla tekrarlanması benimsenmişti. Rektörlüğümüz ve İlahiyat Fakültesince yapılan değerlendirmede bu bilimsel projenin üniversitemizin ev sahipliğinde kurumsal hâle getirilmesi ve her yıl güncel bir konunun gündeme alınarak tartışılması uygun görüldü. "İslam ve Yorum II. (21. Asırda İslam Dünyasının Görünümü)" ana başlığı altında yurt içinden ve yurt dışından 120 bilim adamının katıldığı bu ilmi toplantı da başarılı bir şekilde tamamlanmıştır.

İnönü Üniversitesi olarak sağlık, teknik, sosyal ve kültürel alanlarda çeşitli etkinlikler düzenlenmektedir. Sosyal bilimler alanında ilahiyat konularının da çağımızın insanına doğru ve güvenilir bir biçimde sunulması önem arz etmektedir. Etrafımıza baktığımızda İslam medeniyetinin merkezi olan Ortadoğu'da olup biten olayları, rahmet ve barış dini olan İslamiyet'le bağdaştırmak mümkün değildir. İslam aleminin ihtilaflarından yararlanan güçler, bölgenin dini akım, mezhep ve etnik yapısını kaşıyarak bölgeyi sönmeyen bir ateş yumağı hâline getirmişlerdir. Şu ana kadar; Afganistan, Filistin, Irak, Libya ve Suriye'de sahnelenen bu oyunların, kapalı kapılar ardında yarın nerede ve nasıl devam edeceğinin hesabı yapılmaktadır.

İslam dünyasının bu durumu göz önüne alındığında İslam ve Yorum Sempozyumları, zamanın ve sosyal hayatın değişimi ile ortaya çıkan yeni ve güncel konular hakkında uygun ve doğru görüşlerin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır. Bu konular ilmin ışığında ve bilimsel ortamlarda istişare edilip tartışıldıktan sonra bir sorumluluk bilinciyle toplumla paylaşılmalıdır. Bu yılki sempozyuma Kur'an Araştırma Merkezi Başkanı ve Diyanet İşleri eski Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU ile çalışma arkadaşlarının da iştirak etmeleri, bu etkinliklerin kurumsallaşması adına önemlidir. Sempozyumun organizasyonunda emeği geçenlere, bütün katılımcılara ve davetlilere bir kez daha teşekkür ediyor, bu eserin sempozyumun kalıcılığına katkı sağlayacağını umuyor, farklı konularda İslam ve Yorum Sempozyumlarında buluşmayı diliyorum.

Prof. Dr. Ahmet KIZILAY
Rektör

ÖNSÖZ

Bizi yoktan var eden, varlığından haberdar eden ve sınırsız nimetleriyle donatan Yüce Allah'a hamd olsun. İnsanları hidayete ve kurtuluşa davet etmek üzere gönderilen kutlu elçilerine salat ve selam olsun. Keza İslam dininin günümüze ulaşmasına vesile olan sahabe, tabiin, âlim, şehit, veli ve bu uğurda rızasına uygun, çalışan herkese af ve mağfiret olsun. Bize de onların yolundan yürüyerek güzel ve başarılı hizmetler yapmayı nasip etsin.

Hatırlanacağı üzere; uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumunun birincisi 8-9 Mayıs 2017, ikincisi de 2-3 Mayıs 2018 tarihinde yapılmıştır. İnönü Üniversitesi ev sahipliğinde İlahiyat Fakültesince organize edilen bu faaliyet, yurt içi ve yurt dışından büyük kabul görmüştür. Bu kabul ve talep üzerine çalışmanın kurumsal hale getirilmesi ve her yıl farklı bir tema ile tekrarlanması benimsenmiştir. Bu nedenle 2018 yılında, İslam ve Yorum ana başlığı altında "21. Asırda İslam Dünyasının Görünümü" konusunun tartışılması uygun görülmüş, yurt içi ve yurt dışından toplam 120 bilim adamı programa katılarak sözlü sunum yapmışlardır. Programın açılış bölümünde Kur'an Araştırma Merkezi Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU İslam ve Yorum üzerine bir konferans vermişlerdir.

Tarih boyunca İslam coğrafyası adalet, insan hakları, bilim, kültür, medeniyet, siyaset, strateji ve ekonomik yönden dünyaya örnek sahifeler açmıştır. Ancak üzüntüyle belirtelim ki son iki asırdan itibaren artan yer altı ve yer üstü zengin kaynaklara rağmen İslam ülkelerinin itibar kaybettikleri ve bugün bulunmaları gereken yerde olamadıkları bir gerçektir. Bu görüntü ve duraklamanın sebeplerini, başkalarına yüklemek bir çözüm değildir. Aksine Müslümanlar insanlık için büyük bir hazine ve birikim olan Kur'an ve Sünnetin çizgisine dönmek zorundadırlar. Bilineni tekrar etmek ve başkasını taklit etmek yerine, sosyal değişimler dikkate alınarak insanlığı rahatlatacak çözümler üretmelidirler. Çünkü bugün insanlık, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar eğitim, araştırma, doğru bilgi, barış ve huzura muhtaçtır.

İslam ve Yorum Sempozyumunun düzenlenmesinde, maddi ve manevi katkılarını bizden esirgemeyen Sayın Valimize, Büyükşehir, Battalgazi ve Yeşilyurt Belediye Başkanlarımıza, Üniversitemizin Rektörüne, üst yönetimine, İl Müftümüze, Fakültemizin akademik, idari personeline ve emeği geçen herkese teşekkür ederim. Uzun soluklu bir çalışmanın ürünü olan bu eserin bilim dünyasına hayırlı olmasını Yüce Allah'tan niyaz ederim. 01.11. 2018

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumlarının İkincisi "21. Asırda İslam Dünyasının Görünümü" konusuyla 2-3 Mayıs 2018 tarihlerinde gerçekleşmiştir. Sempozyumların bir sunum ve tartışma yönü olduğu gibi, sunulan tebliğlerin daha kalıcı ve daha çok kişinin istifade etmesi için de kitap halinde basılmaları da o derece önemlidir. Basılacak olan sempozyum kitabının ikinci cildinde İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an-ı Kerim/tefsir ve Sünnet/Hadisler üzerinde yapılan tebliğler yer almaktadır. Bu tebliğlerde bu iki kaynağın çok kapsamlı bir şekilde anlama ve yorumlama faaliyetleriyle ilgili tetkikler söz konudur. Amaç murad-ı ilahiyi daha iyi ve daha doğru anlamak ve uygulamaktır.

Dini meydana getiren dini metinlerin lafızları, anlamları ve yorumlarıdır. Dolayısıyla dinin anlaşılmasında ve uygulanmasında bu üç unsur; lafız, mana ve yorum fevkalade önemli bir yere sahiptir. Dinin doğru anlaşılması, öncelikle Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına bağlıdır. Dini metinlerin delâlet problemi dediğimiz anlaşılma olgusu, dini metinlerin yorumlanması öncesinde yapılan en önemli bir ameliyedir. Anlama ameliyesi, ne kadar başarılı olursa peşinden gelecek olan yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma işlemleri de o derece başarılı olacaktır. Dolayısıyla dini metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması fevkalade öneme haizdir. Ancak şu hususu da belirtelim ki, dini metinlerin lafızları hiçbir zaman göz ardı edilmemeli, çünkü lafız olmadan anlama ve yorum da olmaz. Sadece lafzı esas alarak anlama ve yorumlama faaliyetleriyle yetinmek de doğru değildir. Lafzı anlama ve yorumlama hususunda kişilerin ilmi ehliyet ve birikimleri, liyakatleri önemli olduğu kadar, akli melekelerin azami derecede çalıştırılması, hiçbir baskı ve dayatma olmaksızın objektif olarak konuların irdelenmesi ve tetkik edilmesi de fevkalade önemlidir. Aynı zamanda önceki alimlerin menhec dediği usul bilgisine sahip olunması da gereklidir.

Dini metinlerin anlama ve yorumlanmasında İslami meselelerin hangisinde olursa olsun öncelikle Kur'an'a tam olarak hâkim olunması, akabinde İslam'ın açılımı olan hadis bilgisine ve Peygamber uygulamalarına da tam olarak hâkim olunması da elzemdir. Aksi takdirde dini anlama ve yorumla noktasında çok büyük hatalar söz konusu olabilir. Dolayısıyla bu bağlamda bir müfessirin tefsir yapabilmesi veya bir fakihin içtihatta bulunması için sahip olmaları gereken hususiyetler bir bir kaynaklarımızda sayılmaktadır. İslam dini, içtihada, yeniliklere, yenilikçi düşüncelere açık bir dindir. Dini ilimleri tam olarak ihata eden, ehliyet

ve liyakat sahibi ilim adamlarının yapacağı içtihattan kimse gocunmaz. Bugün İslam ümmetinin üzerine düşen en büyük vazife; çaplı ilim, fikir ve irfan adamlarının yetiştirilmesidir.

Bu cildimizin birinci bölümünde 20 adet tebliğ bulunmaktadır. Bu tebliğlerde ağırlıklı olarak tevil, tefsir, yorum ve anlamayla ilgili konular yer almaktadır.

Prof. Dr. İsmail Karagöz, **"Cihad, Kıtal ve Mücadele Kavramlarının Analizi, Barış Ve Savaş İle İlgili Ayet Ve Hadislerin Değerlendirilmesi"** Bu tebliğde ise cihad, kıtal, barış ve savaş kavramları irdelenmekte ve günümüzdeki anlayışlara temas edilmektedir. Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz, "**Modern İnsanın Kur'an ve Sünnet'le İlgili Yanlış Yorumları"** Tebliğci, makalesinde modernizmin etkisinde kalanların Kur'an ve Sünnet'le İlgili Yanlış Yorumlarını gündeme getirmekte ve bu yanlışlıkları eleştirmektedir. Prof. Dr. Murat Sülün, "**Yorumda İsabet Doğru Anlamaya Bağlıdır"** isimli tebliğinde anlama ve yorumlama olgusunu irdelemekte, yorumda isabet ve doğru anlamayla ilişki üzerinde durmaktadır.

Prof. Dr. Nurettin Turgay, **"Günümüz İslâm** Âlemi'nin **Yaşadığı Bunalımın Kur'ân** Açısından Yorumu**"** tebliğinde modern dünyanın yaşadığı bunalımın Kur'ân perspektifinden değerlendirmesini yapmaktadır. Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, "**Tefsir: Metodoloji, Anlam ve Yorum: Kur'ân Tefsirinde Eski-Yeni Yöntem Tespit ve Tenkidi"** Yazar, bu çalışmada isminden de anlaşılacağı üzere Kur'ân Tefsirinde Eski-Yeni Yöntem Tespit ve Tenkidler yapmakta konuyu örneklerle izah etmektedir. Doç. Dr. Abdulhadi Timurtaş, "**Kur'an'a Özgü Bir Tarz: ÂDÂTAU'L-KUR'ÂN MESELESİ"** tebliğinde adatau'l-Kuran meselesini örnekler müvacehesinde **işlemektedir.** Doç. Dr. Mehmet Yolcu, **"12 İmamcı Şianın Yüce Kur'ân ve Tefsir Düşüncesi"** isimli çalışmasında Şianın Kur'ân ve Tefsir Düşüncesi konusunu irdelemektedir.

Doç. Dr. Mustafa Karagöz, "**Modern Dönem Tefsir "Gelenek"inin Tahlili: Yapılanlar, Yapıl(a)mayanlar ve Yapılmaması Gerekenler"** isimli çalışmasında "Modern Dönem Tefsir "Gelenek"i üzerinde durmaktadır. Doç. Dr. Nihat Uzun, **"Kur'ân'ın Ayetlerini Suistimal Etmek: Tefsirde Anakronizm"** çalışmasının sonuç bölümünde "Kur'an'ın bütün hüküm ve yargı bildiren ifadelerine tarihüstü değer atfedilmesi anakronik okumayı beraberinde getirmektedir. Çünkü bu durumda ayetlerin nesnel anlamlarının yerine, her dönemde yeniden üretilen anlamları konulmuş olmaktadır. Bu da tabii olarak yanlış zaman tasavvuruna sahip (anakronik) bir Kur'ân okuması anlamına gelir. Kur'an'ın anakronik okunuşu, onun doğru bir şekilde anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birisidir." demektedir. Doç. Dr. Recep Demir, "Şiî–İmâmî **Tefsir Geleneğinde Usûlî Ekolün Kur'an Yorumu (Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği)"** isimli tebliğde Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneğinde Şiî–**İmâmî** Tefsir Geleneğinde Usûlî Ekolün Kur'an Yorumu üzerinde tetkikler yapmaktadır.

Doç. Dr. Süleyman Kaya, "**Nüzul Dönemi Kur'an-Sahabe İlişkisini Asrın İdrakine Sunmak"** isimli tebliğde Kur'an-Sahabe İlişkisini Asrın İdrakine nasıl ulaştırılacağı üzerinde tesbitler yapılmaktadır. Doç. Dr. Şaban Karasakal, "**et-Tefsiru'l-Mazharî'de Muvâfakât-ı Ömer'le İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi"** isimli tebliğinin özetinde **"**Biz bu çalışmamızda Kur'ân'ın nüzul döneminde yaşayan, Kur'ân anlayışı ve Kur'ân'la ilişkisi Hz. Peygamber (s.a.s)'le birlikteliği ile şekillenen, bu anlayışını hayata taşıma gayreti içerisinde olan Hz. Ömer

(r.a.)'in muvâfakâtını inceleyeceğiz." demektedir. Dr. Öğr. Üyesi Hadiye Ünsal, "**Mekkî-Medenî Ayrımı Çerçevesinde Ehl-i Kitap'la İlgili Ayetlerdeki Dil ve Üslup Farklılığı"** isimli çalışmasında Ehl-i Kitap'la İlgili Ayetlerdeki Dil ve Üslup Farklılığı üzerinde tesbitler yapmaktadır. Dr. Öğr. Üyesi, Harun Bekiroğlu, "**Tefsirin Mahiyetine Dair Bir Mesele: "Tefsir, Tasavvurât** Mıdır **Tasdikât** Mıdır?" isimli tebliğde tefsirin neliği üzerinde analizler yapmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Kılıç Aslan Mavil, **"Metnin Te'vili"nden "Söylemin Te'vili"ne: Yorumun Dünü ve Bugünü"** isimli çalışmada tevil meselesi değişik açılardan ele almakta ve yorum kavramıyla ilintisini işlemektedir. Dr. Öğretim Üyesi Lokman Bedir, **"Kur'an** Âyetlerinin **Yorumlanmasında** Ön Kabullerin ve Hedeflerin Etkisi**"** isimli çalışmada tefsirlerde Ön Kabullerin ve Hedeflerin Etkisi konusunda irdelemeler yapmaktadır. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yusuf Yagır, **"**İlahî Mesajın Muhataba Aktarılmasında **Meâllerin Rolüne Dair Bir İnceleme: "Haberî** Sıfatlar" Örneği**"** isimli çalışmasında "Haberî **Sıfatlar" bağlamında** "**İlahî Mesajın Muhataba Aktarılmasında** Meâllerin Rolünü araştırmaktadır. Dr. *Öğr*. Üyesi Murat Kaya, "*Âyetlerin* **Yorumunu Güncelleştirirken Düşülen Hatalar ve Bunun Arkaplanındaki Sebepler"** isimli tebliğde ayetlerin yorumunda düşülen hatalar**ı,** bunun arka planını örneklerle açıklamaktadır.

Prof. Dr. Erkan Yar, **"Kelam ve Yorum** : **Bir Yorumsama Biçimi Olarak Mescitlerde İnanç Söylem ve Yazıları"** isimli çalışmada Mescitlerde İnanç Söylem ve Yazıları konu almakta ve farklı yorumlar getirmektedir. Prof. Dr. Sahip BEOJE, **Sünnetin Sahihliğini Kur'ân'la Test Etmenin İmkânı Üzerine isimli çalışmasında** Sünnetin sahihliğini Kur'ân'la test etmenin uygulamada ne derece mümkün ve uygulanabilir olduğu farklı mezheplerin bakış açılarıyla incelenmektedir.

İkinci bölümde ise 11 adet tebliğ yer almaktadır. Bu bölümde de ağırlıklı olarak hadis/sünnet alanını konu alan çalışmalardan oluşmaktadır. Prof. Dr. Saffet Sancaklı, "**Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı"** isimli çalışmada kabir azabını hadisler bağlamında işlemektedir. Prof. Dr. Sıddık Korkmaz, **"**İmam **Eş'arî'nin Hadis Taraftarlarına Yönelttiği Eleştiriler"** isimli tebliğde İmam Eş'arî'nin Hadis Taraftarlarına Yönelttiği Eleştirileri örnekler vererek konuyu işlemektedir.

Doç. Dr. Mehmet Dinçoğlu, **"Hadisleri Yorumlamada "Bütüncül Bakış" Sorunu"** isimli tebliğde b*ütüncül* bakış yaklaşımın*ın* Hadisleri Yorumlamada ortaya çıkan sorunları örnekler vererek işlemektedir. Doç. Dr. Muhammet Altaytaş, **"Modern Dönemde Bazı Ayetlerin Yorumundan Kaynaklanan** İtikadî Kırılmalar -**Bakara Sûresi 62. Ayeti Misali"** isimli tebliğde Bakara Sûresi 62. Ayeti bağlamında yapılan yorumlardan kaynaklanan itikadî k**ırılmalarla ilgili** tesbitler yapmaktadır. Doç. Dr. Veysel Özdemir, **"Sünnet ve Hadîsi** Dışlayıcı İslâm Yorumların Geldiği Son Nokta: (Sadece) Kur'an'a Göre Namaz**"** isimli tebliğde hadis karşıtlarının Kur'an'a Göre Namazın nasıl kılınacağı konusundaki iddialara ve buna verilen cevaplara yer vermektedir.

Dr. *Öğr*. Üyesi Fikret Özçelik, **"Hz. Peygamber'e İsnat Edilen Rivayetlerdeki Mübalağa Üslubunun Pratiğe Yansımasına ve Anlaşılmasına Eleştirel Bir Bakış: Cemaatle Namaz Örneği"** isimli çalışmada Cemaatle Namazın önemini konu alan hadisi değişik açılardan tetkik etmektedir. Dr. Öğretim Üyesi Hikmetullah Ertaş, **"Buhârî'nin Şerhlerinde Görülen Mezhepçi Yorumların Para-**

doksal Yansımaları" isimli tebliğde Buhârî'nin Şerhlerinde Görülen Mezhepçi Yorumları irdelemektedir. Dr. Öğretim Üyesi Metin Ceylan, **"Yorum Yapmada Muaz b. Cebel Hadisi" isimli çalışmada Muaz b. Cebel Hadisi** değişik açılardan tetkik etmektedir.

Dr. *Öğr*. Üyesi Nurullah Agitoğlu, **"Değerlendirme ve Tercih Yapma Yoluyla** Şâfiî **Usûlcülerin** Sünnet ve Hadis Meselelerini Yorumlamaları: **Zekeriyya El-Ensârî Örneği"** isimli çalışmada Zekeriyya El-Ensârî Örneği bağlamında **Şâfiî** Usûlcülerin **Sünnet ve Hadis Meselelerini Yorumlamaları üzerinde durmaktadır.** Dr. **Öğr**. Üyesi, Selahattin YILDIRIM, **"Cem'u't-Turuk'un Hadis Yorumu'na Etkisi", ünlü fakih ve hadis şârihi İbn** Dakîki'l-Îd'in eserlerinden örneklerle ele alınmaktadır. Bu cildin son tebliğinde ise Dr. **Öğr**. Üyesi, Serkan Demir**, "Merfû Rivâyetlerin Mahiyetinin Kur'an'ın Anlaşılmasına Etkisi"** isimli çalışmasında hangi rivayetlerin Hz. Peygamber'in tefsiri olarak kabul edilmesi gerektiği ve bunların bağlayıcılığı hakkında bazı değerlendirmelere yer vermiştir.

Katkılarından dolayı tüm ilim adamlarına teşekkürlerimizi sunuyoruz. Cenab-ı Allah kalemlerine güç kuvvet versin.

Editörler Kurulu

BİRİNCİ BÖLÜM
TEFSİR: METODOLOJİ, ANLAM VE YORUM

CİHAD, KITAL VE MÜCADELE KAVRAMLARININ ANALİZİ, BARIŞ VE SAVAŞ İLE İLGİLİ AYET VE HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Prof. Dr. İsmail KARAGÖZ.
Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı,
Tefsir Anabilim Dalı/ismailkaragoz@duzce.edu.tr

GİRİŞ

Kur'ân kavramları, Kur'ân öncesinde de kullanılmıştır. Kur'ân, özellikle anahtar kelimeleri yeni manalar ile farklı ilişkiler sistemi içinde kullanmış, derin ve etkili anlam değişikliği yapmıştır.[1] *Kur'ân'ın anlaşılmasında*, bu değişikliğin ve anahtar terimlere yüklenen değişik ve farklı anlamların dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla bir anahtar terimin sadece sözlüklerde belirtilen anlamıyla yetinilmesi o terimin Kur'ân'daki gerçek anlamını ortaya koyamaz. Belki o konuda bir fikir ve önbilgi verebilir. Ama hakiki manasını anlamada yeterli değildir. Özellikle, Kur'ân'ın anahtar sözcükleri başka bir dile aktarıldığı zaman sözlük anlamı ile verilmesi yeterli değildir. Çünkü *Kur'ân kelimeleri*, Kur'ân'da tek başlarına, birbirlerinden ayrı ve yalın halde bulunmazlar. Her kelime, başka bir kelime ile eş veya zıt anlamda bir anlam ilişkisine sahiptir.

Her dilin kendine özgü bir anlatım biçimi olduğu gibi Kur'ân dilinin de kendine özgü bir anlatım biçimi vardır. Kur'ân'ı anlama faaliyetinde bu "anlatım biçimi", kullanılan kelime ve seçilen cümlelerin yapıları önemlidir. Kelimeler anlaşılmadan cümleler, cümleler anlaşılmadan metin, metnin "ne dediği" anlaşılmadan "ne demek istediği" anlaşılamaz.

[1] İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 16, çeviri, Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975; İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 276, çeviri, Selahaddin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul 1984.

Toplumlarda zamanla kelimelerin anlamları değişir, daralır veya genişler. Özellikle Türkçeye girmiş olan birçok Kur'ân kelimesi, anlam daralmasına uğramıştır. Anlam daralmasına uğrayan kelimelerden biri de "*cihad*" kelimesidir. Sözlükte gayret etmek, bir işi yapabilmek için bütün imkânları kullanmak anlamına gelen "*cihad*" kelimesi[2], ayet ve hadislerde Müslümanlara savaş açan İslam düşmanlarıyla Allah yolunda savaşmak anlamını ifade ettiği gibi dini öğrenmeyi, dinin emir ve yasaklarına uymayı, haram ve günahlara karşı nefis ile mücadele etmeyi, İslam'ın bilinmesi, tanınması, yaşanması ve yücelmesi için çalışmayı da ifade eder. Ancak bu kavram, zihinlerde daha çok "*savaş*" kelimesi ile özdeş hale gelmiştir.[3] Bu nedenle olmalı ki gerek İslam dünyasında gerek batıda "*cihad*" kelimesi hep savaş ve saldırı söz konusu olduğunda gündeme gelmektedir. Daha ötesi "İslam", terör ile birlikte düşünülmektedir. Mesela Birleşmiş Milletler ve Avrupa Konseyi'nde resmi olarak "danışma kuruluşu" konumuna sahip olan "İnsan Hakları İçin Helsinki Federasyonu (İHF)", 11 Eylül 2001'den bu yana yaşanan olaylarla ilgili hazırladığı raporunda şöyle demektedir: "Batı basınında Müslümanları "*aramızdaki düşman*" olarak gösteren taraflı yayınlar artmaktadır. Almanların yüzde 80'i İslam kelimesini "*terör*" ile birlikte düşünmektedir."[4]

Halbuki "*cihad*" kelimesi ile ilgili ilk akla gelecek ilk kavramın savaş değil "*İslam'ı tebliğ*" ve "*kötülüklerle mücadele*" olması gerekir.

"*Cihad*" kavramı, Mekke döneminde İslam'ın tebliğ edilmesi ve hükümlerinin uygulanması anlamında kullanılmış, Medine döneminde ise ancak fiili savaşların yapılamaya başlanması ile "*kıtal*" anlamını da içermeye başlanmıştır. Bunu hem Kur'ân'da hem de hadislerde görmekteyiz.

"*Cihad*" ile ilgili 31 ayetten 17'si savaş bağlamında ve çoğunlukla Hz. Peygamber ve ashabının savaşlarının söz konusu edildiği Enfal ve Tevbe surelerinde, ayrıca Bakara, Âl-i İmran, Nisa, Muhammed ve Mümtehıne surelerinde geçmekte ve Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad edenler övülmekte, onlara Allah'ın rahmeti, mağfireti, mükâfatı ve cenneti vaat edilmektedir. İmanları uğrunda hicret edenler ve bunlara yardım edenler, gerçek müminler olarak nitelenmektedir.

Tevbe Suresinin 20'nci ayetini örnek olarak zikredebiliriz:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

---

2 Cübran Mes'ûd, ar-Râid Mu'cemün Lügaviyyün Asriyyün, "cihad" md. Dâru'l-Ilmi li'l-Melâyiyîn, Beyrut, 1978; Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Isfihanî, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, Tahkik, Muhammed Seyyid Keylanî, Kahire, 1961; Ahmed b. Yusuf el-Halebî, Umdetü'l-Huffaz fî Tefsîri Eşrafi'l-Elfaz, Ilmü'l-Kütüb, birinci baskı,Beyrut, 1993,

3 bk. Bûtî, Ramazan, *el-Cihâd fi'l-İslâm*, S. 20, 22, Dâru'l-Fikri, Beyrut, 1993; Şibay, Halim Sabit, *Cihâd*, İslam Ansiklopedisi, III, 168, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1977.

4 bk. Ömer Lütfi Mete, 10.03. 2005 tarihli Sabah Gazetesi, s. 22. s. 26.

"İman edip hicret eden ve Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad eden kimselerin mertebeleri, Allah katında daha üstündür. İşte ancak onlar, başarıya erenlerdir."

Geriye kalan 14 ayetten ikisi[5] sözlük anlamında, on ayet mutlak anlamda kullanılmıştır. Özellikle Mekke'de inen ayetler, İslam'ın bilinmesi, tanınması, yücelmesi ve yaşanması için gösterilen çabayı ifade eder:

يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ "Ey peygamber! Kafirlere ve münafıklara karşı cihad et ve onlara karşı çetin ol."[6] anlamındaki ayette Peygambere emredilen *münafıklarla cihad*, "*kıtal*" anlamında cihad değildir.[7] Ayetteki cihad kavramı, münafıklarla hak uğrunda dil ile mücadele etmek, İslam gerçeği ile ilgili delilleri anlatmak, fitne ve fesatlarına engel olmak anlamındadır

Mekke'de ve henüz fiili savaşa izin verilmeyen bir dönemde inen, Furkan suresinin, فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا Öyle ise kafirlere itaat etme, onlara karşı bu Kur'ân ile büyük bir cihadda bulun"[8] anlamındaki ayetinde geçen "*kâfirlere karşı Kur'ân ile büyük cihad*", harp meydanında fiilen savaşmayı değil, onlara karşı Kur'ânî delillerle mücadele etmeyi, onlara boyun eğmemeyi ifade eder.[9] Kâdî Beydâvî'nin (ö. 691/1292) dediği[10] gibi gerçeği göremeyen ve aklını bu yönde kullanmayan kimselere karşı deliller ortaya koyarak mücadele etmek, düşmanlara karşı fiilen savaşmaktan daha büyüktür. Yine İslam düşmanlarıyla fiilen savaşa izin verilmeden önce inen, وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ "Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz. Şüphesiz Allah mutlaka yararlı işleri en güzel biçimde yapanlarla beraberdir."[11] anlamındaki ayette geçen "*Allah yolunda cihad,* müfessir Ebu Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) dediği[12] gibi düşmanlarla fiilen savaşmayı değil, Allah'ın dinine yardım etmeyi, İslam'a karşı çıkanlara karşı koymayı, zulmü önlemeyi, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'anil-münker görevini yapmayı ve Allah'a itaat edebilmek için nefisle mücadele etmeyi ifade eder. Bu ayetler, cihadın İslam'ın doğuşundan beri var olduğunun ve doğrudan savaş anlamına gelmediğinin delilidir. Medine döneminde müşriklerin Müslümanlara saldırıları ve savaş açmaları sebebiyle fiili savaşa izin verilmesi ve savaş yapılması üzerine

5 Ankebût, 29/8; Lokman, 31/15.

6 Tevbe, 9/73¸ Tahrîm, 66/9.

7 bk. Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 2591, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 1971.

8 Furkan, 25/52.

9 Beydâvî, IV, 450; Hâzin, IV; 450; Neseffî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, IV, 450, (Mecmûatü'n Mine't-Tefâsîr içinde) baskı yeri ve tarihi yok.

10 Beydâvî, IV, 450; Hâzin, IV; 450; Neseffî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, IV, 450, (Mecmûatü'n Mine't-Tefâsîr içinde) baskı yeri ve tarihi yok;

11 Ankebût, 29/69.

12 Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 365, Beyrut, tarihsiz.

"*cihad*" kavramına, ağırlıklı olarak savaş anlamı yüklenmiş ve bu anlamda algılanmaya başlanmıştır.

Mâide suresinin 54., Hucurât suresinin 15. ve Saf suresinin 11'inci ayetlerinde geçen "*Allah yolunda cihad", Allah* sevgisine mahzar olan, kurtuluşa eren, özünde, sözünde ve işlerinde dürüst müminlerin niteliği olarak zikredilmiştir. Allah'ın övdüğü bu kimseler; sadece Allah yolunda fiilen savaşanlar değil, İslam'ın bilinmesi, tanınması, yücelmesi ve hükümlerine uyulması için çaba gösteren her Müslümanı ifade eder.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaşmaya vesile arayın ve onun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz."[13]

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ "Allah uğrunda hakkıyla cihad edin."[14] anlamındaki ayetlerde geçen "*Allah yolunda cihad*" emri, hem İslam düşmanlarıyla meşru bir harp çıktığında savaş araç gereçleriyle fiilen savaşmayı hem İslam'ın hükümlerini bizzat uygulamayı, nefsi kötülüklerden ve haramlardan alıkoymayı, hem de İslam'ın bilinmesi, yücelmesi ve hükümlerinin uygulanması için gösterilen sözlü, ekonomik ve her türlü çabayı ifade eder.

Hadis kitaplarının "*cihad*" bölümlerine baktığımızda, bu bölümlerde hem fiili savaş yapma, savaş araç gereci hazırlama, Allah yolunda infakta bulunma ve savaş hukuku ile ilgili hadislere yer verildiğini hem de doğrudan fiili savaş ile ilgili olmayan nefisle mücadele etmeyi, İslam'ın bilinmesi, yücelmesi ve hükümlerine uyulması için gösterilen çabayı ifade eden hadislere yer verildiğini görüyoruz. Bu da "*cihad*" kavramının "*harb, gazâ* ve *kıtal*" kavramları ile özdeş olmadığını, bunları da içine alan ancak bunlarla sınırlı olmayan, İslam'ın bütün hükümlerini öğrenme ve uygulama çabasını da kapsayan bir kavram olduğunu ifade etmektedir.

قاتلوا من كفر بالله "*Allah'ı inkâr edenlerle savaşın.*"[15]

من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله "*Kim Allah'ın kelimesinin yücelmesi için savaşırsa o, Allah yolundadır.*"[16]

من قتل في سبيل الله فهو شهيد "*Allah yolunda öldürülen kimse şehittir.*"[17]

Anlamındaki hadisler, Allah'a itaat konusunda nefis ile mücadele etmeyi ifade eden, المجاهد من جاهد نفسه "*Mücahit, nefsi ile mücadele eden kimsedir*"[18] anlamındaki hadis,

---

13 Mâide, 5/35.

14 Hac, 22/78.

15 İbn Mâce, Cihâd, 38, II, 953

16 Buharî, Cihâd, 15, III, 206.

17 İbn Mâce, Cihâd, 17, II, 937-938.

18 Tirmizî, Fedâilü'l-Cihâd, 2, IV, 165.

İslam'ı Müslüman olmayanlara tebliğ etmeyi ifade eden,

جاهدوا المشركين باموالكم و انفسكم و السنتكم "*Müşrikler ile mallarınız, canlarınız ve dilleriniz ile cihad edin*"[19] anlamındaki hadis,

Oruç ibadeti ile ilgili, من صام يوما في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين حريفا "*Kim Allah rızası için bir gün oruç tutarsa Allah onu cehennemden bin* yıllık *bir mesafeye uzaklaştırır.*"[20] anlamındaki hadis, cihad bölümlerinde zikredilmiştir

Hz. Aişe'den rivayet edilen şu hadis, ibadet-i mersumelerin[21] de cihad olduğuna delalet eder:

عن عائشة عنها قالت يا رسول الله نرى الجهاد افضل العمل افلا نجاهد قال لكن افضل الجهاد حج مبرور

"Hz. Aişe, ey Allah'ın elçisi! Biz amellerin en faziletlisinin cihad olduğunu görüyoruz. Biz cihad yapmayalım mı? diye sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "*Cihadın en faziletlisi makbul bir hacdır*" buyurur.[22]

Şu hadis, anne-babaya hizmetin cihad olduğunu ifade etmektedir:

عن عبد الله ابن عمرو قال جاء رجل الى النبي يستأذنه في الجهاد فقال الك والدان قال نعم قال ففيهما فجاهد

Abdullah ibn Amr anlatıyor: Bir sahabî Hz. Peygambere geldi ve ondan cihada katılmak için izin istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona, "*Annen-baban var mı*" diye sordu, Adamın "*evet*" demesi üzerine, "*Sen onlara hizmet ederek cihad et*" buyurdu.[23]

ان من اعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر "*Zalim devlet başkanının, yöneticilerin yanında doğru sözü söylemek en büyük cihaddır.*"[24] anlamındaki hadis, İslam'ı tebliğ etmenin, hakkı ve doğruyu söylemenin ve anlatmanın en büyük cihad olduğunu ifade etmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz ayet ve hadisleri birlikte değerlendirdiğimizde, *cihadı*; iman edip salih ameller işlemek, hak dinde sebat etmek, nefsi kötülüklerden ve haramlardan alıkoymak, İslam'ı öğrenmek ve öğretmek, İslam'ın bilinmesi, tanınması, yücelmesi ve hükümlerine uyulması için çalışmak, Müslümanları her türlü tehlike ve saldırılara karşı savunmak, fitne ve fesadı önlemek, güven ve huzuru sağlamak ve benzeri İslam toplumunun yararına olan kişisel ve kurumsal bazda sözlü, yazılı, görsel, bilimsel ve ekonomik olarak yapılan her türlü çabayı göstermek; Allah rızasına yönelik her türlü gayret; gerektiğinde İslam düşmanlarıyla

[19] Ebu Dâvûd, Cihâd, 17.

[20] Buharî, Cihâd, 36, III, 213.

[21] İbadet-i mersume tabiri için bk. İsmail karagöz, *İbadet İlmihali*, Kar, TDV, Ankara, 2014.

[22] Buharî, Cihâd, 1.

[23] Müslim, Birr, 5.

[24] Tirmizî, Fiten, 13,

canı ve malı ile savaşmak ve savaş araç gereci hazırlamak ve hazırlanmasına katkı sağlamak şeklinde anlayabiliriz.

"*Cihad*" kavramı, barış ortamında "*savaş*" anlamına değil, İslam'ın hükümlerini uygulama ve İslam'ı hikmet, güzel öğüt ve en güzel mücadele ile tebliğ etme anlamına gelir. Cihadın "*harb, gazâ ve kıtal*" anlamında fiilî bir savaş şeklinde uygulanabilmesi için meşru bir savaşın olması gerekir. Savaş ise ancak saldırı, din özgürlüğünün, can, mal, iş, çalışma ve ticaret güvenliğinin ihlal edilme olduğu zaman meşru olur. وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ „Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın…"[25] و قاتلوا المشركين كافة كما يقتلونكم كافة "Sizinle top yekun savaştıkları gibi siz de müşriklerle top yekun savaşın."[26] anlamındaki ayetler ve benzerleri bunun delilidir. Hz. Peygamber ve ashabına ancak Medine'de zulüm ve saldırı üzerine fiili savaş izni verilmiştir.[27] Bu izin üzerine Müslümanlar Bedir'de ilk meydan savaşını yapmak durumunda kalmışlardır. قاتل fiili, bir işin karşılıklı yapılmasını ifade eder. Bu fiil formunda eylem önce bir taraftan başlar, karşı taraf mukabelede bulunur. Savaşla ilgili ayetler; savaşın ilk defa Müslümanlar tarafından başlatılmaması, ancak saldırı söz konusu olduğu zaman karşılık verilmesi gerektiğini ifade eder. Müslümanların, bulundukları topraklarda hem kendi aralarında hem de Müslüman olmayanlar ile barış içerisinde yaşamaları dinin gereğidir. Birçok ayette yüce Allah, barış ortamı içerisinde olunmasını istemektedir.[28]

BARIŞ VE SAVAŞ İLE İLGİLİ ÂYETLER

Kur'ân'da Müslüman olmayanlar ile ilişkiler açısından barış ve savaş ortamı ile ilgili ayetler vardır. Mesela şu ayetler ve benzerleri meşru bir savaş ortamıyla ilgilidir:

وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ "Ey Müslümanlar! Allah yolunda savaşın."[29]

فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ "Şeytanın dostlarıyla savaşın."[30]

فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ "Küfrün önderleriyle savaşın."[31]

"*Müşriklerle savaşın*" ve "*onları yakaladığınız yerde öldürün*"[32] anlamdaki ayetler ve benzeri[33] ile, امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله و ان محمدا

[25] Bakara, 2/190.

[26] Tevbe, 9/ 36.

[27] Hac, 22/39-40.

[28] Nisâ, 4/114; Hucurât, 49/9-10.

[29] Bakara, 2/244.

[30] Nisa, 4/76.

[31] Tevbe, 9/12.

[32] Bakara, 2/191.

[33] Bakara, 2/193; Enfal, 8/39.

عبده و رسوله "*Ben, Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir diye şahadet edilinceye kadar savaşmakla emrolundum"*[34] anlamındaki hadis ve benzerleri, Müslümanlara hayat hakkı tanımayan, onlara saldıran ve savaş açan müşriklerle ilgilidir.[35] Bu noktada müşriklerle müşrik olmayan fakat aynı konumda olan kafirler arasında da bir fark yoktur.

KÜFÜR, SAVAŞ SEBEBİ DEĞİLDİR

Ayet ve hadislerdeki "*savaşın*" emrini barış ortamında Müslüman olsunlar diye gayr-i Müslimlerle savaşın şeklinde anlamak asla doğru değildir. "*Savaşın*" ve "*öldürün*" şeklindeki emirler, savaş çıktığı zaman savaşmak zorunda kalan müminlerle ilgilidir.

Yukarıdaki ayet ve hadislerin zahirini esas alarak bir kısım bilginler, küfrü savaş sebebi saymışlar ise de sadece küfür savaş sebebi olamaz. Sırf iman etmiyorlar diye gayr-i Müslimlere savaş açmak sürekli savaş halinde olmak anlamına gelir ki bu hem fiilen mümkün değildir hem de İslam'ın özüne ve esasına aykırıdır. Sırf küfür sebebiyle savaş, Müslümanlara karşı düşmanlık beslemeyen gayr-i Müslimlerle iyi ilişkiler kurmayı tavsiye eden,[36] onları inanç ve amellerinde serbest bırakılmayı emreden[37] ayetlere de uygun değildir.

Peygamberimiz (s.a.s), savaşta bir kadının öldürüldüğünü görmesi üzerine bunu tasvip etmemiş[38] ve فنهى رسول الله عن قتل النساء و الصبيان "*Savaşta kadınların ve çocukların öldürülmesini yasak emiştir."*[39]

Eğer imansızlık savaş sebebi olsaydı Hz. Peygamberin kadınların öldürülmesine de izin vermesi gerekirdi. من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة "*Müslüman olmayan bir insanı haksız yere öldüren kimse cennet kokusunu koklayamaz."*[40] anlamındaki hadis ve benzerleri[41] de iman etmemenin savaş sebebi olamayacağını ifade etmektedir.

"*Kıtâl*" kavramının geçtiği ayetlerde geçen hükümlerin, barış ortamında değil ancak meşru bir savaş olduğunda uygulamaya konulabileceğinin ve salt küfrün savaş sebebi olamayacağının bilinmesi, barış ortamının varlığına ve devamına katkı sağlayacaktır.

---

34 Ebu Dâvûd, Cihâd, 104.

35 Bu konuda geniş bilgi için bk. Altuntaş Halil, *İslam'da Din Hürriyetinin Temelleri*, s. 58-72, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

36 Ankebût, 29/46; Mümtehıne, 609/8-9.

37 Hıcr, 15/2.

38 Müslim, Cihad, 24.

39 Müslim, Cihâd, 25.

40 Buharî, Diyât, 30.

41 Ebu Dâvûd, Cihâd, 165.

DİN ÖZGÜRLÜĞÜ, TEBLİĞ VE MÜCÂDELE

Bir insan sırf kâfir diye öldürülemez, çünkü kâfir insan bir gün iman edebilir. Diğer taraftan sırf inkâr sebebiyle savaşmak ve öldürmek, din özgürlüğü ile ilgili ayetlere[42] de aykırıdır. İslam, iman konusunda baskıyı yasaklamıştır, çünkü zor ve baskı altında yapılan iman geçerli olmaz. İmanın baskı ile değil özgür irade ile gerçekleşmesi gerekir. Bu sebeple yüce Allah, iman edip etmemeyi insanların iradelerine bırakmıştır. Dileyen iman eder dileyen inkâr eder: "*Ey Peygamberim*! De ki: Hak Rabbinizden gelmiştir. Öyle ise dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin."[43] anlamındaki ayet bu gerçeği ifade etmektedir.

Vakıa da böyledir. İnsanlardan kimi iman ediyor, kimi de inkâr. Kimi itaat ediyor kimi de isyan.[44] Eğer Allah, insanları imana zorlamış olsaydı yer yüzünde iman etmeyen bir tek insan kalmazdı.[45]

SAVAŞ, TEBLİĞ VASITASI OLAMAZ

Savaş, tebliğ vasıtası da olamaz, çünkü Hz. Peygamber insanları dine zorlamak için değil öğüt vermek, dini insanlara bildirmek, dini kuralları sözlü ve uygulamalı olarak açıklamak için görevlendirilmiştir:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ "*Ey Peygamberim*! Sen öğüt ver. Çünkü sen ancak öğüt vericisin. İnsanların üzerinde bir zorba değilsin."[46]

وَمَآ اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ "Sen onların üzerinde bir zorlayıcı değilsin. Sadece tehdidimden korkanlara Kur'ân ile öğüt ver."[47]

فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ "Senin görevin sadece tebliğ etmektir. Hesap görmek ise bize aittir."[48] anlamındaki ayetler ve benzerleri tebliğde zorlama ve baskının olmadığını ifade etmektedir.

DİN ÖZGÜRLÜĞÜ

İslam'da tam bir din özgürlüğü vardır. Dileyen Müslüman olur, dileyen müşrik, kâfir, Hıristiyan, Yahudi ve Mecusi olarak aşar. Peygamberimizin (s. a.s.) devrinde de böyle olmuştur.

من بدل دينه فاقتلوه "*Kim dinini değiştirirse onu öldürün*" anlamındaki hadisi[49] mutlak anlamda değil, bu kimsenin, irtidat ettikten sonra düşman safına geçip

[42] Bakara, 2/256; Kehf, 18/29.

[43] Kehf, 18/29.

[44] Teğâbün, 64/2.

[45] Yunus, 10/99.

[46] Ğâşiye, 88/21-22.

[47] Kâf, 50/45.

[48] Ra'd, 13/40.

[49] Tirmizî, Hudûd, 25.

Müslümanlara cephe alması ve savaşması durumu ile ilgilidir. Hadisi, sırf dinini terk etmesi sebebiyle öldürülmesi anlamına almak,[50] Kur'ân'ın din özgürlüğünü ifade eden ayetleri ile çelişir.

Dinde zorlama değil dini tebliğ etme vardır. Bütün peygamberler dini tebliğ ve tebyîn etmekle görevlendirilmişlerdir. Peygamberler bu görevlerini ifa ederlerken zorlama yapmamışlar, ikna etme yöntemini kullanmışlardır. Müminler de İslam'ı tebliğ görevini[51] yaparlarken "*hikmet",* "*güzel öğüt*" ve "*en iyi mücadele*" yöntemini kullanmakla yükümlüdürler.[52]

Allah yoluna davet ve en güzel mücadele, Müslüman olan ve olmayan her insan için söz konusudur. İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin ve *onlara* şöyle deyin: "Biz, bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim ilahımız ve sizin ilahınız birdir, *aynı ilahtır*. Biz sadece ona teslim olmuş kimseleriz.[53] anlamındaki ayet bunun delilidir.

İslam'a davet ve Müslüman olan ve olmayan her insan ile mücadele, "yumuşak bir üslup" ile yapılacak[54] ve farklı inanç sahiplerinin inançlarına saygı gösterilecektir.[55]

Bu şekildeki bir din anlayışı ve toplumlarda din ve ibadet özgürlüğünün varlığı hiç kuşkusuz barış ortamının oluşmasına ve devamına zemin hazırlayacak ve katkı sağlayacaktır.

SONUÇ OLARAK

İlk insandan beri var olan tevhit esasına dayalı *hak dinin temel amacı*, yer yüzünün halifesi olan Âdem oğlunun malının, canının, aklının, neslinin ve dininin korunmasıdır. Bunların korunabilmesi için insanların sulh ve sükûn, güven ve huzur içinde yaşamaları gerekir. Bu amaçla bütün peygamberler insanları, dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak ilahî prensiplere davet etmişlerdir. Son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ona indirilen Kur'ân da insanlığın barış ve huzurunu amaçlamıştır. Dolayısıyla hak din İslam, baskı, şiddet ve savaşı esas almaz. ***Savaş*** ancak saldırı olduğu zaman barışın korunması, baskının, terörün ve zulmün önlenmesi, can ve mal güvenliğinin ve din özgürlüğünün sağlanması amacına yönelik olarak meşru olur. Dolayısıyla Kur'ân'da "*cihad*",

[50] Şafiîler ile Zahirîler ve bir kısım Hanbelî ve Malikîler bu görüştedir. Ahmet, Özel, DİA, VII, 529. Mehmet Zihni Efendi, cihad kavramının şer'î anlamını şöyle vermektedir: "Hak dine davet etmek ve bu daveti kabul etmeyenlerle savaşmak" Nimet-i İslam, s. 939, İslam Mecmuası Yayınları, İstanbul, 1986

[51] Al-i İmran, 3/110.

[52] Nahl,16/125.

[53] Ankebût, 29/46.

[54] Tâhâ, 20/43-44; bk. Al-i İmran, 3/1159; Nâziât, 79/24.

[55] En'âm, 6/108.

"*harb*", "*mücadele*" ve "*kıtâl*" gibi savaşı ifade eden kavramların, bu bağlamda değerlendirilip anlaşılması gerekir.

Yapılan kötü muameleye karşılık verilecekse ancak misliyle karşılık verilmesini, fakat sabredip karşılık verilmemesinin daha hayırlı olduğunu,[56] hatta kötülüğün iyilikle savılmasını[57] tavsiye eden bir din canlara, mallara, nesillere ve ekolojik dengeye zarar veren savaşı esas alamaz.

"*Küfür*", savaş sebebi olamayacağı gibi "*savaş*" da tebliğ vasıtası olamaz. Çünkü İslam'da tebliğ; hikmet, güzel öğüt, en güzel mücadele ve yumuşak bir üslupla yapılma esasına dayanır. İlahlık iddia eden bir insana bile[58] yumuşak davranılmasını,[59] Allah'tan başkalarına tapanların taptıklarına sövülmemesini[60] emreden bir din, tebliğde baskı ve zorlamayı esas almaz, çünkü iman ve ibadet kişisel iradeye dayanır, baskı ise, kişideki iradeyi yok eder.

Kur'ân'ın temel kavramlarından biri olan "*cihad*", zamanla anlam daralması olmuş, âdeta "*kıtâl*" kavramıyla özdeş hale gelmiştir. Bu kavram gerektiğinde savaşı da ifade eden ancak bununla sınırlı olmayan İslam'ı tebliğ etme, İslam'ın güzelliklerini yaşayarak insanlara gösterme ve Allah'a itaat edebilmek için nefis ile mücadele etme anlamını da içeren daha geniş kapsamlı bir kavramdır.

Hem savaş anlamını ifade eden kavramlar, hem de "*kıtâl*" kavramının geçtiği ayetler, savaş ortamı ile ilgilidir. Ayetlerde "*savaşın*" şeklindeki emirlerin uygulanması ancak meşru bir savaş olması halinde söz konusudur. Bir anlamı da "*barış*" olan İslam, savaşı değil barışı, kavgayı değil uzlaşmayı, kötülüğü değil iyiliği esas alır, barışın korunmasını ister. Herkesi Allah yoluna çağırır ama zorlamaz, davette baskıyı değil sadece tebliğ yöntemini tavsiye eder. Fitne, zulüm ve baskının ortadan kalkmasını, toplumlara adalet, güven, huzur, barış ve din özgürlüğünün yerleşmesini ister. Herkesi bu yönde çaba göstermeye çağırır.

İslam'ın barışı esas aldığı, cihadın ancak saldırı halinde ve meşru bir savaş çıktığında "*kıtâl*" anlamına geleceği, "*kıtâl*" ile ilgili ayetlerin savaş ortamı ile ilgili olduğu, dinde ve ibadetlerde zorlamanın yapılamayacağı, küfrün savaş ve öldürme gerekçesi olmayacağı şeklinde zihinlere yerleşecek bir din anlayışının, ulusal ve uluslararası barışın varlığına ve devamına katkı sağlayacağı akl-ı selim sahibi herkesin kabul edeceği bir gerçektir.

Aynı kavramlarla veya içerikleri net ve anlaşılabilir kavramlarla düşünülmeyen toplumlarda sevgi ve hoşgörüye dayalı barıştan, birlik ve

[56] Nahl, 16/126.

[57] Fussılet, 41/34.

[58] Nâziât, 79/24.

[59] Tâhâ, 20/44.

[60] En'âm, 6/108.

beraberlikten söz etmek mümkün değildir. Bunun için ortak inanç kimliğimizi oluşturan dinî kavramların çok iyi bilinmesi, doğru anlaşılması ve zihinlerde netleşmesi gerekir. Böylece sahip olduğumuz "*dini kimlik*", "*dini kişilik*" haline dönüşebilir ve kimlikten ziyade kişiliğin öne çıktığı, insan merkezli, barış ve güvenin hâkim olduğu bir toplum oluşturulabilir. Dini kavramların içerikleri doğru anlaşılmadığı zaman kargaşa, tartışma ve çatışma ortamı doğabilir. Bu, İslam'ın istediği bir şey değildir.

Kur'ân'ın içeriğinden ve Hz. Peygamberin uygulamasından anlaşılan sonuç, dünya barışı, din özgürlüğü, Müslümanın kendisi, çevresi ve Yaratan'ı ile barışık olmasıdır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Yusuf el-Halebî, *Umdetü'l-Huffaz fi Tefsîri Eşrafi'l-Elfaz*, Ilmü'l-Kütüb, birinci baskı, Beyrut, 1993,

Özel, Ahmet, *Cihad*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Yedinci Cilt, İstanbul, 1993.

Altuntaş Halil, *İslam'da Din Hürriyetinin Temelleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı

Beydâvî, Kâdî Abudullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Mecmûatü'n Mine't-Tefâssîr içinde, baskı yeri ve tarihi yok.

Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh,* Çağrı yayınları, İstanbul, 1981.

Bûtî, Ramazan, *el-Cihâd fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikri, Beyrut, 1993.

Cübran Mes'ûd, *ar-Râid Mu'cemün Lügaviyyün Asriyyün*, "cihad" md. Dâru'l-Ilmi li'l-Melâyiyîn, Beyrut, 1978.

Ebu Dâvûd, Süleyman ibn Eş'as, *es-Sünen,* Çağrı Yayınları, İstanbul, l981.

Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-Isfihanî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Tahkik, Muhammed Seyyid Keylanî, Kahire, 1961.

Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl*, Mecmûatü'n Mine't-Tefâsîr içinde baskı yeri ve tarihi yok;

İbn Mâce, Muhammed ibn Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Karagöz, İsmail, *İbadet İlmihali*, Kar, Ankara, 2014.

Toshihiko, İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çeviri, Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.

Toshihiko, İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çeviri, Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975,

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, tarihsiz.

Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, İslam Mecmuası Yayınları, İstanbul, 1986

Müslim b. el-Haccac, *el-Camiu's-Sahih,* Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Mecmûatü'n Mine't-Tefâsîr içinde baskı yeri ve tarihi yok;

Ömer Lütfi Mete, 10.03. 2005 tarihli Sabah Gazetesi.

Şibay, Halim Sabit, *Cihâd*, İslam Ansiklopedisi, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1977.

Tirmizî, Muhammed ibn İsa, *es-Sünen,* Çağrı yayınları, İstanbul, 1981.

Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 1971.

MODERN İNSANIN KUR'AN VE SÜNNET'LE İLGİLİ YANLIŞ YORUMLARI

Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/
musakazimyilmaz@harran.edu.tr

Giriş

Şunu açıkça belirtmek gerekir ki, Sünnet, Rasulullah'ın hayat tarzıdır. Sünnet-i Seniyye bir edeptir. Hiçbir meselesi yoktur ki, altında bir nur, bir edep bulunmasın. Resul-i Ekrem (s) (اَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تأَدِيبِي) buyurmuştur.[1] Yani "*Rabbim bana güzel bir şekilde edebi ihsan etmiş ve beni edeplendirmiştir*." Bu hadisten anlıyoruz ki, Cenab-ı Hak edebin her türlüsünü habibinde cemetmiştir. Dolayısıyla onun Sünnet-i seniyyesini terk eden, aslında edebi terk etmiş olur.

İmam Şafii (r) Kur'an'da geçen "Kitab" kelimesinin Kur'an, "***Hikmet***" kelimesinin de "Sünnet" olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) ayetinde yer alan (ومَا يَنطِقُ)'deki zamirin Resûlüllah'a (s) raci olduğunu söyler.[2] Bu yüzden denilebilir ki, Kur'an vahiydir, sünnet vahyin beyanı ve açıklamasıdır.

"Kur'an'ın 23 yerinde (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ifadesiyle Rasulullah'ın tatbikatlarına itaat emredilmiş, Rasulullah'a isyan edenlerin küfre düşeceği beyan edilmiştir.

I- Sünnetin Dindeki Yeri ve Önemi

a) Ayetler

Her şeyden önce Sünnet İslam'ın ikinci ana kaynağıdır. Bu açıdan önemi büyüktür. İslam'da kanun koyucu (şarî) Allah ve O'nun Resûlü olmak üzere ikidir.

[1] Suyutî, el-Câmiu's-Sağîr. Babu'l-Hemzeti.

[2] Muhammed b. İdris eş-Şafiî, er-Risale, s. 85; Mektebetu Darü't-Türas, Kahire, 1979.

Sünnet, tam anlamıyla Kur'an'ın uygulama alanıdır. Deyim yerindeyse Sünnet, Allah'ın muradının tezahür ettiği sahadır. Zira Kur'an'ın kapalı hükümlerini açan, lafızlarını ve mübhematını şerh eden Sünnettir.

Kur'an-ı Kerim, İslam'ın temel kural ve esaslarını belirlerken Sünnet bu temel kuralları açıklığa kavuşturmaktadır. Bu itibarla Kur'an'ın bir numaralı tefsiri durumundaki Sünnet olmadan, dinin kemale ermesi mümkün değildir. Hem çok sayıdaki Kur'an ayetleri hem de Sünnete yer alan çok sayıda hadis, Hz. Peygamber'e (s) itaati emretmekte ve Sünnetin dinde hüccet olduğunu ifade etmektedir.

Hz. Peygamber'in (s) itaatini emreden bütün ayetler aynı zamanda Sünnet'in de hüccet olduğuna delalet eder. Allah şöyle buyuruyor: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ) "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın.*"[3] Yine Nisa Suresinin 80. Ayetinde şöyle buyuruyor: (مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا) "*Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse, (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik.* " Başka bir ayette, (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا) "*Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir*." buyuruyor.[4]

Bu ayetler Resûlüllah'a (s) itaatin ve onun emirlerine uymanın farz olduğunu, onun emirlerine muhalefet etmenin Allah'ın emrine muhalefet anlamına geldiğini açıkça gösterir.

Yine Allah Ahzab 36. Ayette şöyle buyurur: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) "*Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur.*" Nisa 65. Ayette ise, (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)"*Hayır! Rabbine and olsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar*" buyurmaktadır. Diğer taraftan Nur Suresinin 51. ayetinde şöyle buyurur: (إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا) "*Aralarında hüküm vermek için Allah'a (Kur'an'a) ve Resûlüne davet edildiklerinde, mü'minlerin söyleyeceği söz ancak, "**işittik ve iman ettik**" demeleridir. İşte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir*."

Bu ayetler gerçek imanın Resûlüllah'a itaat etmek, onun verdiği hükümlere rıza göstermek, onun emir ve yasaklarına teslim olmakla mümkün olacağını açıkça dile getirmektedir.

[3] Muhammed, 47/33.

[4] Haşir, 59/7.

Allah el-Hakka Suresinde, (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ) "*Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı*"[5] buyurmaktadır. Keza Tevbe Suresinde, (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) "*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.*"[6] buyurur. Araf Suresinde ise şöyle buyurur: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) "*Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.*"[7]

Bu ayetler, Sünnetin genel olarak vahiy olduğunu, Kur'an'ın müfessiri ve açıklayıcısı olduğunu, Hz. Peygamber'in (s) kendi yanından hiçbir hükmü koyma yetkisine sahip olmadığını, Resûlüllah'ın haram kıldığı he şeyin tıpkı Allah'ın haram kıldığı şeyler gibi olduğunu açıkça ifade ediyor.

Öte yandan Allah Kur'an'ın Sünnetin şarihi ve müfessiri olduğu konusunda Nahl Suresinde şöyle buyurur: (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) "*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.*"[8] Bir diğer ayette, (وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) "*Sana kitabı, ancak ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik.*"[9] Buyurmaktadır. Al-i İmran Suresinde de şöyle buyuruyor: (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) "*Andolsun, Allah, mü'minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur.*"[10]

---

5 El-Hakka, 69/44-47.

6 Tevbe, 9/29.

7 Araf, 7/157.

8 Nahl, 16/44.

9 Nahl, 16/64.

10 Al-i İmran, 3/164.

Bu ayetler Sünnetin Kur'an'ın şarihi ve müfessiri olduğunu, Hz. Peygamber'in (s) Kur'an'ı ümmete tebliğ etmekle yükümlü olduğu gibi "Hikmeti", yani vahyin eseri olan Sünneti de tebliğ etmekle yükümlü olduğunu ifade ediyor. Nitekim İmam Şafiî (r.a) şöyle der:

"*Allah ayette kitabı ve hikmeti zikretmiştir. Hiç kuşkusuz kitab Kur'an'dır. İlim ehlinden duyduğum kadarıyla ayette yer alan hikmet Resûlülah'ın (s) sünnetidir. Çünkü önce Kur'an zikredilmiş, hemen ardından "**Hikmet**" gelmiştir. Allah kullarına kitabı ve hikmeti öğretmekle onlara olan nimetini zikretmektedir. O halde ayette yer alan hikmet Sünnetten başka bir şey olamaz. Çünkü hikmet Kitapla birlikte zikredilmiştir. Diğer taraftan Allah, Resûlüne itaati ve onun emrine ittiba etmeyi farz kılmıştır. Bu durumda, Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünneti dışında hiçbir söz için "**Farz**" deyimi kullanılamaz. Zira Allah, Peygamberine iman etmeyi, zatına imanla beraber kılmıştır.*"[11]

b) hadisler

Diğer taraftan İmam Şafiî'nin rivayet ettiği ve önem verdiği bir hadiste Resûlüllah (s) şöyle buyuruyor: (يُوشِكُ رَجُلٌ مِنْكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَدِيثٍ عَنِّي ، فَيَقُولُ : بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ ، أَلا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ الَّذِي حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ) "*Sizden birisi süslü tahtına oturacak (koltuğuna yaslanacak) da emrettiğim veya yasakladığım bir emirle ilgili hadisim ona gelecek. Adam şöyle diyecektir: '**Ben bilmiyorum; aramızda Allah'ın kitabı vardır. Yalnız Alah'ın kitabında bulduğumuz emir ve yasalara uyarız**' diyecektir.*"[12]

Ebu Davud'un rivayetinde hadisin sonunda Resûlüllah (s), "*Bilmiş olunuz ki, Resûlüllah'ın haram kıldıkları şeyler tıpkı Allah'ın haram kıldığı şeyler gibidir*" buyurmaktadır.[13] İbn Maceh'in naklettiği rivayette Resûlüllah (s) hadisin başında, (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه) "*Bilmiş olunuz ki, bana Kur'an verildi; Kur'an'la birlikte onun kadar bir şey daha verildi*" buyurmaktadır.[14]

Yine Hz. Peygamber (s) şöyle buyurdu: "*Allah'ın beni peygamber olarak göndermiş olduğunun misali şuna benzer: Bir adam bir kavmin yanına geliyor ve onlara, '**Ey Kavmim, ben düşman ordusunu gözlerimle gördüm. Sizi açıkça uyarıyorum. Kurtulmaya çalışın**' diyor. Kavminden bir grup ona itaat ediyor ve gidip kurtuluyorlar. Bir grup da onu tekzip ediyor ve yerlerinde kalıyorlar. Düşman ordusu da sabah erkenden onları basıp helak ediyor. Bana itaat edip getirdiğim*

[11] Muhammed b. İdris eş-Şafiî, er-Risale, s.77 vd.

[12] Er-Risale, s. 89.

[13] Ebû Davud, Sünen, İmare, 33; İlim, 10.

[14] İbn Maceh, Sünen, Mukaddime, 2.

emirlere itaat eden ve bana isyan edip getirdiğim emirleri tekzip edenin misali de böyledir."[15]

Buna benzer çok sayıda hadis daha mevcuttur. Genel anlamları şöyledir: "*Kim bana itaat ederse cennete girecektir. Bana itaat etmeyen cennete giremez. Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş gibidir*." Onun vefatından sonra ona itaat etmek ise, onu sünnetine tabi olmakla mümkündür.

Hele Hz. Peygamber'in (s), (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي) "*Gördüğünüz gibi, nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle namaz kılın*"[16] hadisi, sünnetin kıyamete kadar yaşayacağını ve Kur'an'ın sükût ettiği yerlerde Sünnetin devreye gireceğini açıkça göstermektedir. Çünkü namazın farz olduğunu emreden ayetler çoktur ama namazların rekât sayılarını ve tahiyyatı açıklayan hiçbir ayet mevcut değildir. Keza zekâtın farziyetini bildiren ayetler çoktur ama koyun ve sığırın zekâtı ile deve ve altınların zekâtlarının ne şekilde olacağı Kur'an'da bildirilmemiştir. Aynı şekilde haccın ve Kâbe'yi tavaf etmenin vacip olduğunu Kur'an'dan anlıyoruz fakat tavafın kaç şavt olacağını ve haccın diğer birçok menasikini ancak Resûlüllah'ın Sünnetinden anlıyoruz.

Eğer Resûlüllah'ın (s) dine taalluk eden bütün efali, akvali ve herekatı emir ve nehiy niteliğinde vahiy olmasaydı, sahabe-i kiram harfiyyen ona uymazlardı. Nitekim Buhari'nin rivayet ettiği hadiste Resûlüllah (s) altından bir yüzük takıyor. Sahabeler de takıyorlar. Sonra Resûlüllah (s) altın yüzüğü elinden çıkarıp atıyor. Onu gören bütün sahabeler de ellerindeki altın yüzüğü fırlatıp atıyorlar.[17]

II-Müslüman ve Modernite

Bugün modern, yani çağdaş bir dünyada yaşıyoruz. Ancak modernliği yanlış anlamamak gerekir: Çünkü modernlik sadece yaşam biçimini anlatan bir kavram değildir. Günümüzde amaçlanan modernlik, yani çağdaşlık, batının belirlediği koşullara uyum sağlamakla ölçülmektedir.

Yani siz ne kadar modern bir hayat yaşıyorsanız yaşayın, eğer Batı'nın her alanda belirlediği koşullara uymuyorsanız modern değilsiniz; tam tersine potansiyel bir düşmansınız ve başınıza her zaman bir iş gelebilir. Ne yazık ki günümüzdeki koşullar, Batının üstün sömürme gücü ve aşırı güç kullanabilme özelliği ile şekillenmiştir. Başka bir deyimle, "Gelişmiş" ya da "çağdaş" denilen ve sözde "uygarlık" ihraç eden Batı toplumlarının üstün oldukları konu "güç kullanımı"dır. Diğer toplumlara şiddet uygulama ve kontrol edebilme güçleri

[15] Buhari, Sahih, Rikak, 26.

[16] Buhari, Ezan, 18.

[17] Buhari, Libas, 45, Mağazi, 73.

sayesinde dünyanın geri kalan kısmını sömürmüşlerdir ve sömürmeye devam ediyorlar.

İşin en üzücü tarafı, Batılılar modernite hastalığını, teknolojik gelişmelerden istifade etmek ve insan hayatını kolaylaştırmak gibi masum bir yaşama biçimi bahanesiyle her milletin içine sokabilmişlerdir. Bu yüzden modern insanın din ve maneviyatla ilgisi oldukça zayıftır. Çünkü modern insanın tüm öncelikleri dünya merkezlidir. Modern insan eşyayı ve olayları değerlendirirken merkeze kendisini, kendi heves, beklenti, menfaat ve rahatını koyar; dinleri ve inanç sistemlerini de bu çerçevede değerlendirir. Modern insanın öncelikleri rasyonalite, konfor ve nefsânî özgürlüktür.

Bunun anlamı şudur: Modern insan rasyonel olarak izah edemediği ve nefsinin hoşuna gitmeyen şeyleri anlamsız bulur ve reddeder. Söz gelimi kader, ahiret, hatta Allah inancı böyledir. Modern insan bu sebeple "mucize"ye de inanmaz, yine bu sebeple günah-sevap olgusuna yabancıdır. Modern insan, nefsinin bütün arzularını yerine getirmeyi hayatının en temel görevi kabul eder ve bunun adına da "özgürlük" der.

Dünyanın bu modern durumu, elbette Müslümanları da etkilemiş, dilimize "*Modern Müslüman*" diye bir tanımlamanın girmesini sonuç vermiştir. Bu durum, modern Müslümanın genelde "DİN"le ve özelde İslam'la ilişkisini azalttığı açıktır. Modern Müslüman, tıpkı Hristiyan ve Yahudiler gibi, din algısını modern kavramlar temelinde inşa etmeye çalışır. Başka bir deyimle modern Müslüman seküler hayat tarzını merkeze aldığı için, modern değer yargılarıyla örtüşmeyen her türlü hüküm ve bilgiden rahatsızlık duyar; onları hayatın ve dinin dışına atmaya meyillidir.

Seküler ve modern bir Müslüman, bu yöndeki görüşleri reformist bir din hocasından duyduğu zaman da hemen dört elle onun görüşlerine sarılır. Bu iki kesim birbirilerini bulduklarında proje tamamlanmış demektir. Artık ortada dini deforme etmeye çalışan bir hoca ve onu can kulağıyla dinleyen modern Müslümanlar vardır.

Modern Müslümanları yönlendirmeye çalışan reformist hocalar, "Hadis külliyatı" adı altında oluşan İslam maarifini ve dört büyük müçtehit mezhep imamının görüşleri etrafında oluşan yüzbinlerce fıkıh bilgi hazinelerini bir kalemde reddetme cüretini gösterebilen bir karaktere sahiptirler.

III-Modern Hocanın Yanlış Yorumları

Modern hoca aklına sığıştıramadığı ve modern değerlerle barıştıramadığı hususları reddetmenin türlü yollarını dener. Bu meyanda başvurduğu en etkili yol "tarihsellik" söylemidir. Bundan üç-beş yıl önce İlahiyat Fakültelerinde çok

moda olan tarihsellik, şimdilerde hızını kaybetmiş olsa da, kafası karışık olanlar bu söylemden vazgeçtiklerini söylemiş değillerdir. Tıpkı modernist Yahudi ve Hristiyanların, Tevrat ve İncil'de yer alan hükümlerin kendi zamanlarına mahsus hükümler olduklarını iddia ettikleri gibi, reformist hoca da Kur'an'ın (Hâşâ ve Kellâ) Miladî 7. Yüzyıla ait hükümler taşıdığını ve bu hükümlerin günümüze uyarlanamayacağını iddia eder. Bu düşüncelerini çeşitli perdeler altında gizliden gizliye yaymaya çalışır.

Mesela reformist hoca Kur'ân'da anlatılan peygamber mucizelerinin birebir yaşanmış şeyler olarak anlaşılmasının şart olmadığını söyler ve bu tür anlatımların, 7. yüzyıl Arabistan'ında yaşayan cahil bedevileri etkilemeye matuf olduğunu söyler.

Keza Kur'ân ve Sünnet'te öngörülen hadd cezalarının da bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini düşünen modern Hoca, bu "ağır" cezaların eski zamanın ilkel-insanlarını yola getirmek için konulduğunu, bugünün gelişmiş nesilleri için ise, daha insanî ve makul cezalar öngörülmesi gerektiğini söyler.

Yanlış görüşlerini desteklemek amacıyla, eğer dini hüküm Sünnetle sabit ise Sünnet'in sübutu ve sıhhati konusunda üretilmiş şüpheleri hemen devreye sokar. Doğrudan sünneti inkâr etmese de, "Hadis ayrı sünnet ayrı, biz bir gelenek eleştirisi yapıyoruz" diyerek Sünnet-i Seniyyeyi şaibeli göstermeye çalışır.

Söz gelimi modern hoca, Sahih hadis kaynaklarımızda yer alan ibadetlerin tatbikatıyla ilgili hadisleri kabul eder. Yani öğle namazının dört, akşam namazının üç ve sabah namazının iki rekât olduğunu anlatan rivayetleri kabul eder. Ama sıhhat dereceleri aynı olan Hz. İsa'ın (as) nüzulü, Mehdi ve deccal ile ilgili sahih hadisleri kökten reddeder. Kuşkusuz bu tür hadisleri, senedin zayıflığından veya Kur'an'a aykırılıktan değil, tamamen aklî gerekçelerle reddeder.

Modern hoca bununla da yetinmez, Allah'ın kitabında yer alan "Kün-feyekûn" emirlerinin tümünün tedriciliği ifade ettiğini, Allah'ın anında meydana gelen hiçbir emrinin bulunmadığını söyleme cesaretinde bulunur. Oysa Allah'ın, ateşe atılan Hz. İbrahim'in yanmaması için ateşe verdiği (قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً) emri eğer tedrici olsaydı ve ani olmasaydı, Hz. İbrahim sağ-selim ateşten kurtulması mümkün müydü?

Aynı şekilde, Firavun'la karşı karşıya gelen Hz. Musa'ya Allah (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ) "*Biz de Mûsâ'ya, "Elindeki değneğini at" diye vahyettik. Bir de ne görsünler o, onların uydurduklarını yakalayıp yutuyor*."[18] emrini verdiği zaman, eğer emir tedrici olsaydı, Musa'nın asası aniden ejderhaya dönüşüp onların uyduruk alet-edevatlarını yutabilir ve mucize gerçekleşebilir miydi?

[18] Araf, 7/117.

IV-Modern Hocanın Tezatları

İslam'ı Allah Teâla'nın emrettiği gibi değil, kendi anladığı gibi yaşama ısrarında olan modern hoca, murad-ı ilahi'nin tezahür alanı olan Sünnet-i Seniyyeye karşı bir duruş sergiler. O hem sözleri hem de yaptıklarıyla tezat içindedir. Söz gelimi modern hoca, düşüncelerini destekleyen senetsiz bir rivayeti, İslam tarihi kitaplarında bulduğu zaman kuvvetli bir delil olarak buna yapışır. Fakat Kur'an'dan sonra dünyanın en sahih iki kitabı olan Buharî ve Müslim'de bir hadis, eğer onun algı dünyasını altüst ediyorsa hemen ona "uydurulmuş" damgasını yapıştırır. Başka bir deyimle modern hoca, rahatını bozmayacak, kendisini sıkıntıya sokmayacak, rahatlatıcı ve kolaylaştırıcı bir dinin peşinde olduğu için bu alanlarda problemli olarak gördüğü Sünnet verilerini devre dışı bırakma eğilimindedir.

Peki, modern ve Reformist hoca neden böyle düşünür? Çünkü murad-ı ilahinin tezahür alanı olan Sünnet'in belirleyicilik vasfının ortadan kaldırılması, her türlü yoruma açık bir alanın oluşmasını mümkün hale getirmektedir. Modern Hoca bunu başardığı zaman Hz. Peygamber'in (s) Din'deki merkezî konumunun kendi eline geçeceğinin farkındadır. Her ne kadar böyle bir iddia içinde olmasa da yaptığı işin, kendisini böyle bir konuma taşıdığını elbette bilir. "*Dinde Peygamber yetkisine sahip olmak*", tam da modern insanın doymak bilmez egosuna uygun bir durumdur. Bunun için modern hoca, Hz. Peygamber'in (s) nübüvvet gereği pek çok sahada pek çok söz söylemiş olmasını hazmedemez ve Hz. Peygamber hakkında aynen şöyle der:

"Hep konuşan bir peygamber… Görevi sanki sürekli konuşmak olan, hemen her meselede bir şey söyleyen, hakkında konuşmadığı konu hemen hemen hiç olmayan, durduk yerde münasebet gözetmeden söz söyleyen bir peygamber tasavvuru… Böyle bir peygamber olabilir mi?"[19] Bu düşünceler, yeni bir **Batınîlik** kapısını da aralamaktadır. Yarın birisi çıkıp, "Salat, dua anlamındadır. O halde camide namaz kılmaya ne gerek vardır? Dua etsek yeterli olur" derse şaşmayınız.

Sonuç

Kuşkusuz Hz. Peygamber (s) vefat etmiştir. Onun dünya ile alakası kesilmiştir. Ancak vahyin eseri olan onun sünneti yaşamaya devam ediyor. Bunun en açık delili, (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ) "*Ey iman edenler! Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. Ey iman edenler! Seslerinizi, Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi,*

[19] Bu makalede, Yrd. Doç. Dr. Ebubekir Sifil'in "Modern Müslümanın Zihin Algısı" makalesinden istifade edilmiştir.

Peygamber'e yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan işlediklerini boşa gider." ayetleridir.[20]

Birinci ayette Allah, "*Kendi görüşlerinizi, Allah ve Resûlünün görüşlerinin önüne geçirmeyin*" demek istiyor. Yani Allah ve Resûlünün emirleri ve görüşleri varken siz kendi görüşlerinizi öne geçirmeyin. Birçok ayette olduğu gibi bu ayete de Allah ve Resûlünün birlikte zikredilmeleri, Allah'a itaat ile Resûlüne itaatin aynı derecede farz olduğunu açıkça bildiriyor. Bu ayet mensûh olmadığına göre Resûlüllah'ın (s) vefatından sonra ona olan saygımız, onun sünnetine olan saygımızla ölçülecektir.

İkinci ayette Allah şöyle diyor: "*Sesinizi onun sesinden yüksek tutmayın. Yani onun sesini bastırmayın*." Resûlüllah (s) hayattayken ayet, "Ona saygılı olun. Onun yanında, sesini bastıracak şekilde yüksek sesle konuşmayın" manasını ifade eder. Resûlüllah'ın (s) vefatından sonra ayet şunu demek istiyor: "Ey İman edenler! Allah'ın Resulü bir konuda görüş beyan etmiş ise, siz kendi görüşünüzle amel etmeyin. Böylece kendi düşüncelerinizden oluşan bir takım laf kalabalıklarıyla onun sözlerini (sünnetini) bastırmayın." Çünkü ayet neshedilmemiştir.

[20] Hucurat, 49/1-2

YORUMDA İSABET DOĞRU ANLAMAYA BAĞLIDIR

Prof. Dr. MURAT SÜLÜN
Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/ muratsulun@hotmail.com

GİRİŞ

Tefsir denince akla belli belirsiz bir serbestlik ve rahatlık gelmekte; farklı İslamî disiplinler bu alanda rahatça kalem oynattığı gibi Tefsir erbabı da oldukça mütesâhil davranabilmektedir. Bu, 'mümin' araştırmacıların dinin temeli olan Kur'ân-ı Kerim ile bir şekilde irtibat kurmak zorunda olmalarıyla ilşkili olduğu kadar, *Tefsir*in, "alanı, amacı, usûlü, kā'ideleri, zābıtaları olan evrensel bir ilim" olarak sunulamamasından da kaynaklanmaktadır: "Tanrı hamuru değil mi, daha çôk su kaldırır!"[1] "Tefsir değil mi, aklına geleni, kalbine doğanı söyleyebilirsin!" Oysa Tefsir kutsal kitaplarla sınırlı olmayan evrensel, ciddi bir ilimdir. Ve *Bilim* kendini yanlışlaya yanlışlaya ilerlemektedir; "bir açıklama denemesini yanlış ve eksik bulma" bilimde ciddi yer tutar. Dolayısıyla Tefsir erbabının, anlama ve açıklama kavramlarını işlerken "yanlış anlam" ve "isabetsiz yorum" kavramlarına dikkat çekmeleri gerekmektedir.

Öte yandan anlama faaliyeti bir bütündür; Kur'ân'da geçen herhangi bir ifadeyi; sadece *zāhir*ini yani *mantūk*unu anlamakla kavramış olmayız; Kur'ân ifadeleri ancak *mâsîkaleh*leri, *mefhûm*, *medlûl*, *muktezā* ve *müşârun-ileyh*leri -yani anlam katmanları, artı anlamları, satır araları- anlaşılarak kavranabilir; *kasd-ı mütekellim*[2] [*maksad*, *mağzâ, gâye, garaz, ma'nâ, meâl* ve *murâd*] ancak böylece

[1] Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, el-Vâkı'a 56/77 hk.

[2] *"Tefsirin görevi vâdı-'ı kānûnun maksadını belirtmektir."* (Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir: Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar,* 1948, Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, s. 105).

ortaya çıkabilir. **Ayrıca**, Kur'ân ifadelerini doğru anlamak onu bir bütün olarak (i) Allah kelâmıyla ilişkisi bakımından ve (ii) ana fikri, genel maksatları[3] ve içeriği açısından anlamış olmayı da gerektirir. Peki, Kur'ân'ı anladığımızda Allah'ın şu anki muradını da anlamış olur muyuz? Tefsirin bittiği, te'vîlin başladığı nokta nedir? *Münkād te'vîl*ler Kur'ân ifadelerini hayatın gerçekleri karşısında *update* etme faaliyetleri olarak değerlendirilebilir mi? Yine, bir âyeti anlayabilir; ama âyetteki konuyu anlamamış olabilirsiniz… ki bu da çözülmesi gereken çetrefil bir sorundur. İşte, tebliğde bunlara cevap aranacaktır.

I. ANLAMA FAALİYETİ BİR BÜTÜNDÜR

Kur'ân'da anlama bağlamında farklı kelimeler kullanılmıştır. Her kelime kökü farklı bir 'anlama' ifade ettiğine göre, Kur'ân açısından da sathî/genel, detaylı ve daha derin anlamalar söz konusu edilebilir. *Fehm* Kur'ân'da sülasî kalıptan geçmemekle birlikte bir âyette, "siyasetin; yani insan ve devlet yönetme sanatının Hazret-i Süleyman'a kavratıldığı" anlatılmıştır[4]. Anlama ifade eden asıl kelime ***fıkh*** olup, "görünür bir şeye dair bilgiden *gâib*in bilgisine ulaşmak" olarak tanımlanmıştır[5].

Tefakkuh ise itikadî ve amelî bilgilerde anlayış sahibi olabilmek için çalışmak, ancak bununla yetinmeyip bilgiyi "hal"e dönüştürmek, bizzat yaşamak demektir[6]. Kur'ân'da; anladıklarına - bildiklerine uygun davranmayanlar "anlamamış" sayılmaktadır ki Kur'ânî anlama kavramı bakımından dikkat çekicidir.[7] Bu çerçevede *furkān* kelimesi öne çıkmaktadır. el-Enfâl 8/29'da; Allah'tan sakındığı takdirde kişiye *furkān* bahşedileceği bildirilmiştir ki bu, hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan, gerçeği sahteden ayırt edebilme kabiliyeti anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, âyetleri doğru anlayıp isabetli yorumlamada furkān kabiliyetinin önemi açıktır. Gerçekten de, hata etmekten korkan dikkatli, hassas bir araştırmacının, konunun zahiriyle yetinmeyip daha derinden ve daha ihâtalı bakmaya çalışacağı açıktır. Nitekim mevcut bir metnin, okunmakla kalmayıp aynı zamanda izlenmesi, hayata geçirilmesi söz konusu edildiğinde *tilâvet*

---

[3] İnsanın Allah'a, hemcinsine, çevreye ve diğer canlılara karşı sorumlulukları; yaptığı her şeyin mahkeme-i kübrâda karşısına çıkacağı bilinci vb.

[4] el-Enbiya 21/79 (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ).

[5] Râgıb el-Isfahânî, "f-k-h" md., *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân,* Beyrut, ts.

[6] ***Fıkıh***; ruhuyla, usûl, makāsıd ve *furû'ât*ıyla 'dîn'in bir bütün olarak kavranmasını ifade ederken, zamanla hukukî mu'âmelât konularına indirgenmiş; dinin manevi akide ve ahlâk yönünü de kapsarken, salt Fıkh'a dönüşmüştür.

[7] "Bu topluluğun 'ne'yi var ki, neredeyse hiç lâf anlamıyor!?" (en-Nisa 4/78). el-Kehf 18/93'teki benzer ifade, Zemahşerî'ye göre Türkler hakkındadır. Ayrıca bkz. Kâfirler hakkında: el-A'râf 7/179; el-Enfal 8/65. Münafıklar hakkında: en-Nisa 4/78; et-Tevbe 9/81, 87, 127; el-Haşir 59/13; el-Münâfıkūn 63/3, 7. el-Fetih 48/15 ise Hudeybiye vb. seferlere katılmayanlar hakkındadır.

kökünden kelimeler kullanılmakta[8]; Tevrat'ı tefsir edip müntesiplerine itikadî ve fıkhî mânada yön veren Ehl-i Kitap âlimleri bu çerçevede eleştirilmektedir[9]. Bu bağlamda Taşköprîzâde (v. 968/1561);

"Kalb-i tālibde bid'at, hevâ, zünûba ısrâr ve hubb-i dünyâ [tahkīksiz ya da tahkīk açısından zayıf bir iman] olmaya ve dahī bâb-ı tefsîrde 'ilimden 'ārî müfessirin kavline i'timâd veyahut 'akl-ı kāsırına muracaat ve i'tikād eylemeye." [10] diyerek birkaç noktanın daha altını çizmiştir ki buna göre; mezkûr eksiklikleri taşıyan kişilere Kur'ân âyetlerinin anlamı açılmayacaktır. Kâfir bir müfessir olamayacağı gibi, imanı taklitten öteye geçmeyen, mal-mülk ve makam sevgisi ile hareket eden, günahkâr bir müfessir de olamaz[11]. Müfessirin ayrıca, âyetleri tefsir ederken tutarlı / objektif bir usūl dâhilinde hareket etmesi, kullandığı kaynaklara dikkat ederek öncelikle Kur'ân'a, Sünnete, kendi saf – selim aklıyla yetinmeyip kolektif akla da yaslanması, bu usūle aykırı biçimde tefsir yazmış kişilerin görüşlerini esas almaması gerekmektedir.

Bu noktada, **(i)** kelimeleri *mâvudı'aleh*leri olan gerçek anlam ve delâletlerinden uzaklaştırma ve kutsal metinleri ruhundan ve hedefinden saptırma teşebbüslerine de değinmek yerinde olacaktır: *tahrîf, ilhâd*[12] vb. Bu üç kavramdan *tahrîf* öne çıkmıştır. Yahudilerin kutsal kitaplarını tahrif ettikleri bilinmekle birlikte bunun lafzan mı, mâna açısından mı olduğu konusunda farklı açıklamalar vardır. Tahrif genelde Tevrat metninin değiştirilip bozulması şeklinde anlaşılmıştır; ancak *tahrîf*i metnin değil, anlamın saptırılması şeklinde anlayanlar da vardır. Kur'ân'ın Ehl-i Kitap âlimleri bağlamında şiddetle tenkit ettiği bu yaklaşım, İslâm âlimlerinin benzer anlayış ve yorumları için de geçerlidir! **(ii)** Thomas Carlyle (1795-1881)[13] ve Reinhart Dozy (1820-1883)[14]

---

[8] el-Bakara 2/121'deki الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ ifadesi, "Kitap verdiklerimiz, onu hakkıyla okurlar" değil; "Kitap verdiklerimiz, onu hakkıyla okuyup izlerler..." olarak anlaşılmalıdır. Buna karşılık *kırâet* (*recitation*) ezbere okumak demektir ve Hazret-i Peygamber'in Kur'ân okuyuşu ile ilgili kullanıldığında, herhangi bir metni -yani önünde hazır bir malzemeyi- okuması değil, ilk ortaya koyması anlamında bir okumadır.

[9] Bkz. Murat Sülün, *Kur'ân Ne Diyor Biz Ne Anlıyoruz?* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 27-32.

[10] Bkz. Taşköprîzâde, *Mevdū'ātu'l-'ulûm*, I, 547 (Kaynağı: Zerkeşî'den naklen es-Suyûtī, *el-İtkān*, II, 1212).

[11] Aslında, okuduğu metne tam ve kesin bir bağlılık da o metni objektif olarak anlamaktan kişiyi uzaklaştırabilir.

[12] Dinî nasları, yani sadece Kur'ân ayetlerini değil, hadisleri de ilgili ilimlerin ilkeleri doğrultusunda değil, dini inkâra vesile olacak şekilde tevil etmek.

[13] "Karışık, usanç verici bir düzensizlik, anlaşılması güç, bitmez-tükenmez tekrarlar, insanın soluğunu kesen uzunluklar, karmakarışık ifadeler [müşrik deyişiyle *adğāsü ahlâm*], kısacası çekilmez bir saçmalık!" derken (Thomas Carlyle, *Kahramanlar*, çev. Behzat Tunç, İstanbul: Kutluğ Yayınları, 1976, s. 108-109).

[14] "… ve böyle bir karışıklık başka hiçbir kitapta mevcut değildir ve ez-cümle bu keyfiyettir ki, Kur'ân'ın kıraatını bu kadar çetin, bu kadar sıkıntılı kılar. (…) az ma'ruf kütüb-i kadîme-i Arabiyye

gibi oryantalistlerin Kur'ân'a yönelik malûm anlayışları da bu çerçevede mütalaa edilebilir. Metinle yapıcı ilişkiler geliştir-e-memek… Anlayıp yararlanmak için değil açığını yakalayıp kıyasıya eleştirmek için okumak…

Metni doğru anlayabilmek biraz da onunla yapıcı ilişkiler geliştirmeye bağlıdır. Hele Kur'ân gibi kutsal bir metinse… Hatta, Hazret-i Muhammed ile kurulan imana, sevgi ve saygıya dayalı ilişki Kur'ân'ı anlama seviyenizi mutlaka etkileyecektir.

Anlama çerçevesindeki kelimelerden biri de *istinbāt*tır (استنباط) olup "yeri kazarak dipteki suya erişme" anlamındaki نبط kökünden gelmektedir[15]; sadece bir âyette "insanlara güven verecek ya da korku salacak ciddi bir haberle ilgili anlatıların zahirinden o meselenin derinlerine inerek, konunun iç-yüzünü ve ilgili durum karşısında neler yapılması gerektiğini çıkarsayabilme" mânasında yönetimde söz sahibi olan büyüklerin [*ülül'emr*in] bir özelliği olarak kullanılmıştır[16]. ***F***akih ve müfessirler âyetin derinlerine inme eylemini kendi dirayetlerine atfederlerken, sufiler çıkardıkları ilginç mânaları âyetlere yani bizzat Allah'a isnat ederler.

Tedebbur ise Kur'ân ifadelerinin *zāhir*iyle yetinmeyip, görünenin *arka*sına, derinlerine inmek demektir. Metni arka-plânına giderek enlemesine ve derinlemesine okumak, Kur'ân ifadelerinin doğru anlaşılmasını sağlamakla kalmaz, bir bütün olarak Kur'ân'ın[17] doğru anlaşılmasını da temin eder.

"Âyetleri tedebbür etmek" onlar üzerinde düşünmek ve insanı ilk anda anlaşılanın *arkasındaki* güzel anlamları ve sahih te'vîlleri kavramaya götüren bir teemmüldür. Çünkü okuduğu âyetin ilk anlamıyla yetinen biri, okuduklarından çok büyük bir fayda elde edemez. Böyle birinin durumu, sağılacak onca hayvanı olduğu halde bunları sağmayan, nice oğullar verecek gebe hayvanı olduğu halde bunlara doğum yaptırmayan kişinin durumuna benzer![18]

*Tedebbür; mantūk*un derinlerindeki *mefhûm*ları kavrayabilmek için de gerekli bir ameliyedir. Bilindiği gibi, âyet-i kerime ve hadis-i şeriflerin en genel

içinde Kur'ân kadar az hüsn-i zevk gösteren, Kur'ân kadar az aslî olan, Kur'ân kadar ifrat derecede mutnıb ve usandırıcı bir kitap tanımıyorum!" (Reinhart Dozy, *Târîh-i İslâmiyyet,* çev. Abdullah Cevdet, Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908, s. 153-56).

15 Râgıb, "nbt" md., *age*.

16 en-Nisa 4/83 (لَعلِمه الذين يَسْتَنْبِطُونَهُ منهم).

17 en-Nisa 4/82; Muhammed 47/24.

18 Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Sād 38/29 hk.

mânada iki tür *delâlet*i vardır: [19]منطوق ve [20]مفهوم. *Mantūk* ifadelerin telâffuz ânındaki açık anlamları, *mefhûm* ise ifadelerde açıkça belirtilmemekle birlikte onlardan anlaşılan mânalardır. *Mantūk* "konuşmak, söylemek" anlamındaki نطق kökünden ism-i mef'ûl olup, "sözün söylendiği alanda delâlet ettiği mâna" demektir ve bu mâna, söz konusu lâfzın hükmü ve bir hâli niteliğindedir. Bu hükmün söylenip söylenmemesi önemli değildir. Sözü edilen mânaya konuşma (*nutk*) yoluyla ulaşıldığı için *mantūk* adı verilmiştir. Örneği: el-İsrâ 17/23'teki *"Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanacak olurlarsa, onlara "Öf!" [bile] deme, onları azarlama. Ve her ikisine de efendice sözler söyle."* ifadesinde, anneye, babaya "Öf!" demenin haram olduğu bizzat lafızdan açıkça anlaşılmaktadır. İşte *mantūk* âyetten çıkartılan bu mânadır. Usûlün genel sistematiği içinde *mantūk*, lâfzın kullanıldığı kalıp ve cümleden açıkça ve doğrudan doğruya anlaşılan mâna olması itibariyle *yorum* merdiveninin birinci basamağını teşkil eder. Bu sebeple anlamların en açık ve kuvvetlisi olup, mâna konusunda asıl niteliğindedir ve *mefhûm*dan önce gelir[21].

Kur'ân'da, "kutsal kitabın öğrenilip öğretilmesi" bağlamında kullanılan ***dirâset*** de bu çerçevede değerlendirilebilir. İbn Fâris'e (v. 395/1004) göre درس kökü "gizlilik, alçakta olmak, zevâl ve helâk" anlamlarına delâlet eder;

---

[19] *Mantūk*: Bir lâfzın nutuk mahallinde, söz sahasında delâlet ettiği şey olup en açığından kapalısına doğru 5 kısımdır: *Nass, zâhir muevvel, iktizâ ve işaret* (Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmûsu*, İstanbul: 1985, I, 19). ***Nass***: Başka bir anlama gelemeyecek açıklıkta bir mânayı –bizzat yani sadece kendisi- veren ifadelerdir. Örneği: el-Bakara 196'da 10 rakamının كاملة (tam) kelimesiyle nitelenmesi, sayının 10'dan az veya çok olamayacağını belirtir. "Mevrid-i *nass*da içtihada mesâğ yoktur." denirken, böyle açık-seçik, net ifadeler varsa, denmektedir; salt "ayet veya hadis varsa" değil. ***Zâhir*:** İki mânaya ihtimali olan, fakat anlamlardan birinin öne geçtiği ifadelerdir. Örneği: el-Bakara 2/173'teki باغٍ [hadsiz] kelimesi, zalim için kullanıldığı gibi cahil için de kullanılır; fakat zalim anlamı, cahil anlamından daha zahir ve daha yaygındır. ***Muevvel***: Tercih edilen anlamı irade etmeyi engelleyen bir durum bulunduğu için mercûh anlamın yüklendiği ifadelerdir. Örneği: el-İsrâ 17/24'teki وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ [mot-a-mot: *onlara merhametle zillet kanadını indir!*] ifadesi anneye, babaya diklenmemeyi, onlara karşı alçakgönüllü olmayı ifade etmektedir; çünkü insanın kanadı yoktur ki indirebilsin. ***İktizâ***: İbarenin akışından mecburen anlaşılan kelimelerdir. Örneği: en-Nisâ 4/23'teki "Size analarınız haram kılınmıştır." ifadesinde cinsel ilişkide bulunmak tabiri zımnen yer almaktadır; çünkü bu, "muharremât âyeti" olup mezkûr ifade bağlamdan anlaşılmaktadır. ***İşaret***: İbarede öyle bir kasıt bulunmamakla birlikte, sözün akışından alınan anlam sinyali. Örneği: el-Bakara 2/187'de tanyerinin ağarmasına kadar cinsel ilişki serbest bırakıldığına göre, cünüp olarak sabahlayan birinin orucu geçerli demektir. Yine, el-Bakara 2/233'teki "Çocuk kendisinden olan kişi; onların [yani kadının ve çocuğun] yiyip içmesini ve giyimini örfe uygun şekilde karşılamakla mükelleftir." ifadesi, nafaka vecibesini ortaya koymak için sevk edilmiş olmakla birlikte, nesebin babaya ait olduğuna *işaret* de etmektedir. "İşarî tefsir" kavramı da bu terime dayanır (Geniş bilgi için bkz. Murat Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, İstanbul: İFAV, 2017, s. 37-107. "Kur'an'a İşari Yaklaşımlar").

[20] ***Mefhûm***: Bir lâfzın nutuk mahallinde olmaksızın delâlet ettiği şeydir. *Mefhûm-i mutābakat, mefhûm-i muhālefet, mefhûm-i lâkap, mefhûm-i sıfat, mefhûm-i şart, mefhûm-i gâye, mefhûm-i istisnâ, mefhûm-i innemâ, mefhûm-i 'aded* ve *mefhûm-i hasr* gibi mefhûm türleri vardır (Bkz. Bilmen, *age*, I, 19-20).

[21] Ferhat Koca, "Mantuk" md., *DİA.*

okuma, araştırma ve inceleme anlamında kullanılmasının sebebi, okunan şey üzerinde çok durulmasıdır (تتبُّع); tıpkı yolcunun gideceği yolu araştırıp izlemesi gibi[22]. *Derase'ş-şey'u* "nesne iz bıraktı" demektir; bir şeyin iz bırakabilmesi için, kendisinin ortadan kaybolması gerekir; *derastü'l-'ilm*^{e} ifadesi "ilmin izini zihne almak; yani onu bellemek, ezberlemek" anlamındadır; *iz*in iyice zihne yerleşebilmesi için çokça tekrar edilmesi gerektiğinden, *ders*^{un} kelimesine tekrar tekrar okuma anlamı verilmiştir[23]. Bir işe iyice yoğunlaşma ve onu tekrar tekrar yapma anlamı ile *ders, 'ilm* ve *ma'rifet*ten daha geniş bir anlam ifade eder[24]. Kur'ân'da kök olumlu anlamda[25] kullanılmakla birlikte, kutsal kitap okuyanların, tahsillerinin gerektirdiği ilmî ve imanî sorumluluğa hiç de uygun davranmadıkları anlaşılmaktadır[26].

Araştırma ve incelemenin metnin doğru anlamını tespite nasıl yardımcı olacağı, dirâsenin terk edilmesi durumunda ise birbirinin bilinçsizce tekrarı anlamına gelen meallere yol açacağı aşikârdır. **Örneği**: el-Bakara 2/54'teki فاقْتُلُوا أَنْفُسَكم ifadesi belli başlı meallerde[27] "nefsi, kötü benliği, kötücül duyguları öldürme" ve "intihar etme" gibi anlamlarla Türkçeye çevrilmiştir. Oysa (i) *Kur'ân bütünlüğü*[28] ilkesi gereği, bu tabirin kullanıldığı bir başka âyet olup olmadığı

---

22 İbn Fâris, "drs" md., *Mu'cemu makāyîsi'l-luğa*, thk. A. Muhammed Harun, Beyrut, ts.

23 Râğıb, "drs" md., *age*.

24 Hasan Mustafevî, "drs" md., *et-Tahkīk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim,* Tahran: Büngâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitab, 1365 (A research into the Holy Quranic words).

25 el-En'âm 6/156 (وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ); Sebe' 34/44 (وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا); el-Kalem 68/37 (أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ).

26 Âl-i 'İmrân 3/79 (بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ); el-A'râf 7/169 (أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ). el-En'âm 6/105'teki وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ ifadesinde ise Kur'ân'ın birilerinin rahle-i tedrîsinden geçilerek kotarıldığı iddiası reddedilmektedir.

27 "Ve bir vakit Musa kavmine dedi ki: "Ey kavmim! Cidden siz o danaya tutulmanızla kendinize zulmettiniz gelin bârinize dönün, tevbe edin de nefislerinizi öldürün, böyle yapmanız bâriniz yanında sizin için hayırlıdır» bu sûretle tevbenizi kabul buyurdu. Filhakika o, öyle tevvab öyle rahîmdir." (Elmalılı)
"... Hemen Hâlikınıza tevbe edin, nefislerinizi öldürün." (Bilmen)
"... tertemiz yaratıcınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün." (Gölpınarlı)
"... O halde tevbe ederek (tekrar) Yaratıcınıza yönelin ve nefsinizi yok edin." (Esed)
"... gelin Yaratıcınıza tevbe edin de nefislerinizi öldürün." (Ateş)
"... Onun için Yaradanınıza tevbe edin de nefislerinizi (kötü duygularınızı) öldürün." (Özek vdğr.)
"... Bâri'inize tövbe edin; egolarınızı öldürün." (Öztürk)
"... Sizi yoktan eşsiz-örneksiz var eden Yaratıcınıza yönelerek af dileyin ve böylece içinizdeki kötülükleri öldürün." (İslamoğlu)

28 Kur'ân bütünlüğü, Hazret-i Peygamber'e inzal edilen mânaya ulaşmamızı sağlayan bir başka ilkedir. Kur'ân Yüce Allah'la Arap toplumu arasındaki bir *dia-logue* olup, nüzûl devrinde yaşanan ciddi olay ve olguların fotoğrafları mesabesindedir. Bu yönü ile aynı konu çerçevesindeki âyetler bir elmasın köşelerine benzer. Tek bir köşe elmasın tamamını yansıtmadığı gibi, o âyetlerden sadece biri de Kur'ân'ın o konudaki nihaî kararı, kesin hükmü olarak algılanamaz; Kur'ân 'elmas'ının tüm köşeleriyle bir bütün olarak görülmesi gerekir. Böylece, konular Kur'ân bütünlüğü içinde değerlendirilebilecektir. Herhangi bir Kur'ân âyetinin Kur'ân bütünlüğü içinde değerlendirilebilmesi ciddi bir merak ve uzmanlık istemektedir. Kur'ân, elbette sadece uzmanlara

araştırılsaydı, (ii) konunun Tevrat'ta nasıl geçtiğine bakılsaydı, ifade doğru anlaşılacak, başarılı bir çeviri yapılabilecekti.

Kur'ân incelendiğinde, *katl-i nefs* tabirinin "cana kıyma" anlamında kullanıldığı görülecektir[29]. Ayrıca, *katl-i enfüs* tabirinin aynı sûrenin bir başka âyetinde, Hazret-i Peygamber devrindeki İsrailoğulları kabileleri ile ilgili kullanıldığı görülmektedir:

"Hani sizden "Birbirinizin kanını dökmeyin, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayın" diye söz almıştık; siz de bunu ikrar etmiştiniz. Buna hâla şahitlik ediyorsunuz! Ama siz öyle bir güruhsunuz ki, işte, yine birbirinizi öldürüyor ve bir kısmınızı yurtlarından çıkarıyorsunuz!.."[30]

Burada *katl-i enfüs* deyimine "nefsin, kötü benliğin, kötücül duyguların öldürülmesi" anlamını veren olmamıştır; verilemeyeceği de açıktır. O halde, araştırma teknikleri ve ilmî tutarlılık adına, birinde nasıl tercüme ediliyorsa öbüründe de o şekilde çevrilmesi beklenirdi. Demek ki, el-Bakara 2/54'teki *katl-i enfüs* tabirinde de "toplumun sağlam, muvahhit fertlerinin, o toplumun suç işleyen diğer fertlerini öldürmesi"[31] kastedilmektedir. Nitekim Yahudi kutsal kitabına göre; Hazret-i Musa'nın sebatkâr mü'minleri olan Levililer ile Samirî'ciler arasında bir iç savaş gerçekleşmiş; binlerce insan katledilmiştir[32].

Örnek2: Hazret-i Süleyman'ın vefat ettiğini 'cin'lere bildiren, *dâbbetul'ard*ın Süleyman'ın asasını içten içe yiyip bitirmesi.

Vaktâki [Süleyman'ın] ölümüne hükmettik, onun öldüğünü bunlara, bastonunu kemiren toprak kurdundan başkası göstermedi.

Süleyman yere kapaklanınca, açıkça ortaya çıktı ki; şayet 'cin'ler gaybı biliyor olsalardı, bu küçük düşürücü azabın içinde kalmazlardı!.. (Sebe' 34/14)

Görünen sahne şudur: Süleyman Aleyhisselâm asasına dayanır vaziyette iken vefat etmiş; ancak 'cin'ler onu hâlâ canlı sandıkları için, emrine âmâde çalışmaya devam etmekteler... Bir yandan da 'kurt' içten içe asâyı kemirmekte... Sonunda, [Arapların, o her şeyi bildiğini zannettikleri] 'cin'ler asā kırılıp Süleyman yere

inzal edilmiş değildir. Kur'ân'ın kılavuzluğu herkese açık olmakla birlikte, belli bir olgunluk; idrak, kabiliyet, bilgi ve birikim isteyen âyetler de mevcuttur. Kur'ân'ın mübîn ve mufassal ana ilkelerini anlamakta herkes eşitse de çeşitli bilim dallarını ilgilendiren âyetlerin anlaşılıp yorumlanması o bilimlere aşina olmayı gerektirir. Genel tabakanın, Kur'ân'ı müfessir ya da fakih gibi anlayamayacağı aşikârdır.

29 Örneği: el-En'âm 7/151; el-İsrâ 17/33; el-Furkān 25/68. Ayrıca bkz. el-Mâide 5/32.

30 el-Bakara 2/84-85.

31 Benzer bir öneri münafıklar hakkında bizim peygamberimize de getirilmişti; ancak o mübarek, "Kimse bana *'Muhammed kendi adamlarını öldürtüyor!' dedirtemez"* mealinde bir cevap vermişti.

32 "Ve Levioğulları Musa'nın dediği gibi yaptılar ve o gün kavmdan üçbin adam kadar düştü." (*Ahd-i Atik,* Çıkış, XXXII, 27-28). Peki, katledilenlerin tevbesi nasıl kabul edilmiş oluyor? Çünkü burada tüm toplumun affı söz konusu; ölenler ölüyor, bağırsaklar temizleniyor. Geriye kalanlar da sağlam bir iman ve icraat çerçevesinde Allah'a makbul hale geliyor ve İsrail oğulları hayat bulmuş oluyor.

kapaklanınca ancak, onun vefat ettiğini anlayabilmişler… İmdi; ifadenin zahirine bakılırsa Süleyman Peygamber, ölü olduğu halde asasına dayanmış olduğundan ayakta veya oturarak durabiliyor; yıkılmıyor. Ne zaman ki asa kırılıyor, o zaman yere yıkılıyor. Oysa ölen biri asaya dayansa da, dayanmasa da yere yıkılır, yığılır… Demek ki, *cinn*, *dâbbetu'l-ard* ve *'asā* tabirleri üzerinde *tedebbür* etmek gerekiyor. Bunların hiçbiri bilinen anlamında değildir. *Cinn*; Süleyman Peygamber'in, fethettiği ülkelerden başkent Kudüs'e göç ettirdiği akıllı, usta, bilgili, mahir yabancılardır; denizciler, angaryacılar, savaşçılar, savaş araçları uzmanları, süvariler vb.[33] *Asā* iktidarı temsil etmekte, onu kemiren *dâbbetu'l-ard* -yani *ağaç kurdu*- da, Süleyman hanedanını zaafa uğratan, güçten düşüren -başta oğlu Rehavam olmak üzere- tüm devletlû ve bürokratlarıdır. Ve burada, aslında Hazret-i Süleyman'ın şahsî biyolojik vefatından ziyade hanedanının ölümü anlatılmaktadır. Nitekim milletin, özellikle savaş ve vergiler karşısında tezahür eden hoşnutsuzluğu, bu kral - peygamberin vefatından sonra devletin ikiye bölünmesi ile sonuçlanmış[34]; Hazret-i Süleyman'ın emrinde özgürlükleri ellerinden alınarak zorla çalıştırılan bu yabancı unsurlar, Allah'tan uzaklaşma[35] ve yanlış politikalar sonucu iktidarın zayıf düşmesi ve dizginlerin kaybedilmesiyle birlikte, devletin ağır boyunduruğundan kurtulmuşlardır. "Âyetin zahirinden anlaşılan" ile "tarihsel arka-plâna gidildiğinde anlaşılan" arasındaki aşikâr fark… *Va'llāhu'l-muvaffık.*

İşte, âyetler araştırılıp incelenirken, her şeyden evvel ifadenin ***mâsîkaleh***inin, yani hangi çerçevede, hangi münasebetle ve ne maksatla söylendiği veya yazıldığı tespit edilmelidir. Yalnız konu, *esbâb-ı nüzul* ve *nass olgu ilişkisi* ile sınırlı değildir.

Örneği:

وأحَلَّ اللهُ البَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبَوا [Oysa Allah alışverişi helâl, *ribâ*yı haram kılmıştır. (Bakara 2/275)] ifadesinin *mâsîkaleh*i nedir? Burada her ne kadar alış-verişin helâl olduğu söylenmekte ise de, asıl sebep alış-veriş ile faizli muamelelerin farklı kavramlar olduğunu göstermektir.

Örnek2:

el-Bakara 2/317'deki وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ifadesinde kastedilen [vurgulanan] husus kaçırıldığı takdirde anlam sıradanlaşır. Burada söylenen, *"Ama yüz çevirirlerse, bilsinler ki ayrılık çıkaranlar (siz değil) kendileridir!"* buyrulmaktadır; yani ayrılığı Muhammed ümmeti değil siz çıkarmaktasınız ey Yahudiler! Çünkü tamamı *müslüman* olan peygamberlerin yolundan siz değil, onlar gitmektedir!

33 Bkz. *Ahd-i Atik,* I. Kırallar, VIII, 15-23; XII, 4, 10, 11; IX, 27.

34 Bkz. I. Kırallar, 12/1-20.

35 Bkz. I. Kırallar, 11/1-39. Ayrıca bkz. Nehemya, 13/26-27.

Örnek3:

Adem-İblis kıssası... Bu kıssaya Kur'ân'da sık sık yer verilmesinin sebebi, Hazret-i Adem'le Hazret-i Muhammed; İblîs ile de inkârcılar arasında paralellik kurmaktır. Satır aralarında adeta şöyle denmektedir: İblis de kendini beğenerek; varlığına, bilgisine, benliğine aldanarak Adem'i basit görmüş; saygıdeğer bulmamıştı. Ama sonuçta ilahi rahmetten kovuldu. İşte, gerek Müşrik gerekse Yahudi kâfirler olarak siz de kendinizi ümmî ve yetim birine bağlanamayacak kadar büyük görüyorsunuz! Dikkat edin de, sizin âkıbetiniz de İblis'e benzemesin. Aynı tema, Yusuf kıssası için de geçerlidir. Burada da Hazret-i Yusuf'la Hazret-i Peygamber; Yusuf'un gaddar ağabeyleri ile Peygamber'in kâfir hemşehrileri arasında bağlantı kurulmaktadır. Aynı durum diğer kıssalar için de geçerlidir; kıssalarda, sadece tarihî veri sunulmamakta; ezilmekte olan müminler teselli edilirken, onları ezenler âkıbetleri konusunda uyarılmaktadır.

Anlama bir yeniden kurma, bir yeniden gerçekleştirmedir; konuşan özne tarafından dil içerisinde kurulan yapının o sözü anlamaya çalışan özne tarafından çözülüp aslına uygun biçimde ve yeniden inşa edilmesidir (*reconstruction*). ***Anlam*** bireyin, dilin bütünlüğünden hareketle oluşturduğu zeminde tezahür eder. Birey muradını bu bütünlükte, bu bütünlüğün içinde ifadeye dönüştürür ve böylece, aslında dilin bir parçası olacak yeni fakat farklı bir bütün kurar. Bu açıkça içiçe geçmiş bir sentez ve kurma işlemidir (*construction*). ***Okuma*** ne 'metnin yeni bir yaratımı, metinden -ilk başta kastedilmeyen- yeni bir şeyler çıkarma sanatı' olmadığı gibi, ***yorum*** da bir 'yaratıcı okuma' ve metne anlam yükleme, anlam katma işlemi değildir[36].

Son olarak; bir, "ayetteki ifadeleri anlamak", bir de "o âyetin bahsettiği konuyu anlamak" gibi iki farklı durum söz konusudur. Âyeti anlayabilir, ama konuyu anlamamış olabilirsiniz.

Bu ilginç durum, Kur'ân'ın da bir tefsir[ci] olması ile alâkalıdır. Kur'ân insan gerçeğini psikolojik, sosyolojik, antropolojik vs. yönleriyle tefsir etmekle kalmaz, ana maksatları çerçevesinde yerleri, gökleri, nüzûl devri olgusunu, kadim kutsal kitapları, hatta bizzat kendisini tefsir eder. Kur'ân hem müfessirdir hem de müfesserdir. O; çeşitli yönleriyle evreni, kadim kitaplardaki 'bilgi'leri, çağdaş din sahiplerinin inanış ve düşünüşlerini, sorgu suallerini tefsir edip açıklarken, kadim kitaplar, kolektif akıl, ispatlı bilim ve Kıyamete kadarki olay ve olgular da Kur'ân'ı tefsir etmektedir. O halde, üç tane müfessir söz konusudur: Kur'ân Müfessiri, Kâinat Müfessiri ve müfessirler. Tefsir erbâbı her iki 'müfessir'i de dikkate almak durumundadır; hem "Kur'ân Müfessiri"ni hem de onun tefsir ettiği mikro ve makro kozmosu, gerçek hayatı, sosyolojisiyle psikolojisiyle insan

[36] Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul: Tibyan, s. 80-81.

gerçeğini, olay ve olguları. Müfessir, Kur'ân-ı Kerim'i ne kadar kendi bütünlüğü içerisinde anlayabilirse, Hazret-i Muhammed'in felsefesini ne kadar eksiksiz algılayabilir, onu ne kadar özümseyebilirse, ortaya o kadar sağlam bir tefsir çıkar. *Sağlam kafa, sahih bilgi ve ihâtalı yaklaşım sağlam yorumla sonuçlanacaktır. Konuyu bilmeden âyeti anlayamazsınız!*

Ve bu, daha ziyade pür-bilim ve Tarih konularında kendini göstermektedir. ***Süleyman'ın rüzgârı***, '***cin'leri, 'koyun'lara hükmetmesi, "tahtına bırakılan ceset"*** meselelerinde olduğu gibi… el-Enbiya 21/81; Sebe' 34/11-14; Sâd 38/36 gibi âyetleri; zamanın mitolojik paradigması çerçevesinde, rüzgârın Süleyman'ın emriyle sağa sola esmesi, insanları çeşitli memleketlere uçurup götürmesi şeklinde anlayabilirsiniz; ancak işin aslına bakılırsa, Hazret-i Süleyman güneyin zenginliklerini ülkeye taşıyan tarşiş gemilerini[37] ve Kızıldeniz kıyısında Etsyon-geber'de yaptırdığı[38] gemilerini *yelkenlerini şişiren rüzgâr sayesinde* istediği yere hızla sevkedebiliyor; yürüyerek kat edilmesi aylarca sürecek mesafeleri bir günde kat edebiliyordu. İkinci olarak; Sebe' 34/13-14'te[39] Süleyman'ın 'cin'lerinin onun emrinde "Eşşek gibi!"[40] çalıştıkları halde onun öldüğünü anlayamadıkları, fakat cahil Arapların 'cin'lere "gaybı biliyor olma" kudreti atfettikleri söylenmektedir. Oysa Kur'ân'da Hazret-i Süleyman'ın 'şeytanları / cinleri' diye anlatılanlar, inşaat ustaları, dalgıçlar, angaryacılar, cenkçiler, cenk arabacıları, süvariler[41] ve birbirine zincirlerle bağlanmış daha başka zanaatkârlardır; yani maharetli, becerikli, ele avuca sığmaz uzmanlar. Bunun bizdeki benzeri, fetih sonrası âlimlerin, bilim adamlarının, usta, sanatkâr, senktraş, mühendis, mimar ve benzerlerinin İstanbul'a celp edilmesidir; yani gönüllü gönülsüz bir beyin göçü söz konusudur. Ancak burada, meselenin siyasî boyutunu teşkil eden 'devşirme' olgusuna da dikkat edilmelidir; yani devletin fethettiği toprakların insanlarından küçük yaşlarda devşirdiği, kendisine bağlı olarak yetiştirip, mührü teslim ettiği, fakat zamanla elindeki muazzam imkânlar sayesinde iktidara ortak olan, devletin gerçek sahiplerinin siyasete kayıtsız kalmasıyla da, yavaş yavaş dizginleri ele geçiren beyaz Türkler…

Sâd 38/34'te[42] değinilen "Hazret-i Süleyman'ın tahtına bırakılan ceset" meselesi de konuyla bağlantılıdır. Cârullah ez-Zemahşerî gibi Tefsir dehalarının bile anlamakta zorlandığı bu çetrefil mesele; bu büyük zatın *tevhid*e aykırı çeşitli

---

37 *Ahd-i Atik,* I. Kırallar, X, 22.

38 *Ahd-i Atik,* I. Kırallar, IX, 26.

39 وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ…

40 *Ahd-i Atik,* I. Kırallar, 12, 3-4 (… Birlikte gidip Rehavam'a şöyle dediler: "Baban üzerimize ağır bir boyunduruk koydu. Ama babanın üzerimize yüklediği ağır yükü ve boyunduruğu hafifletirsen sana kul köle oluruz.")

41 Bkz. *Ahd-i Atik,* I. Kırallar, IX, 27. Ayrıca, I. Kırallar, VIII, 15-23; XII, 4, 10, 11.

42 وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ

icraatları[43] yüzünden –ki sonradan bu icraatından dönmüştür- Allah'ın gözünden düşmesi ve Hak Teâlâ katında bir dönem *ölü* muamelesi görmesi ile alâkalıdır. **Yine**, el-Enbiyâ 21/78-79'da[44] Hazret-i Davud ve Süleyman'ın 'koyun'lara hükmetmesi, "bir çiftçinin tarlasına girip ürüne zarar veren koyunlar" şeklinde anlaşılmakla birlikte, tarihî realiteden ve "koyun/kuzu" ve "sürü" kelimelerindeki mecazdan anlaşılacağı üzere, "çil yavrusu gibi sağa sola dağılmış İsrail oğullarının bu 2 büyük kral – peygamber tarafından zapturapt altına alınması"nı temsil etmekte; Süleyman'ın hükümranlık konusunda babasından da ileri bir anlayışa sahip olduğu vurgulanmaktadır.

Bu da gösteriyor ki; bir âyeti doğru anlamak o âyetin konusunu anlamaktan geçmektedir. Konu hangi ilmî disiplini ilgilendiriyorsa, onun usûl ver verilerinden yararlanmak büyük önem arz etmektedir.

Nüzûl dönemini konu alan âyetleri Hadisçi ve Siyerci;

Kadim din ve peygamberlere ilişkin konuları Dinler Tarihçisi;

İnancı ilgilendiren âyetleri Kelâmcı;

Hukuku ilgilendiren âyetleri Fakih;

Eğitimle ilgili âyetleri Eğitimci;

Astronomi ile ilgili âyetleri Astronom;

Fizik yasalarını ilgilendiren âyetleri Bilim adamı

daha iyi anlayıp yorumlama imkânına sahiptir. Hatta bir Dinler Tarihi uzmanı kendi alanı ile ilgili âyetleri; sözgelimi Mısır'dan çıkış, Sâmirî, ahit

---

[43] **Süleyman Tanrı'dan Uzaklaşıyor** (I. Kırallar, 11/1-13) Kral Süleyman firavunun kızının yanı sıra Moavlı, Ammonlu, Edomlu, Saydalı ve Hititli birçok yabancı kadın sevdi. Bu kadınlar Rabb'ın İsrail halkına, "Ne siz onların arasına girin, ne de onlar sizin aranıza girsinler; çünkü onlar kesinlikle sizi kendi ilahlarının ardınca yürümek üzere saptıracaklardır!" dediği uluslardandı. Buna rağmen, Süleyman onlara sevgiyle bağlandı. Süleyman'ın kral kızlarından yedi yüz karısı ve üç yüz cariyesi vardı. Karıları onu yolundan saptırdılar. Süleyman yaşlandıkça, karıları onu başka ilahların ardınca yürümek üzere saptırdılar. Böylece Süleyman, 'bütün yüreğini Tanrısı Rabb'a adayan babası Davut' gibi yaşamadı. Saydalıların tanrıçası Aştoret'e ve Ammonluların iğrenç ilahı Molek'e taptı. Böylece Rabb'ın gözünde kötü olanı yaptı, Rabb'ın yolunda yürüyen babası Davut gibi tam anlamıyla Rabb'ı izlemedi. Yeruşalim'in doğusundaki tepede Moavlıların iğrenç ilahı Kemoş'a ve Ammonluların iğrenç ilahı Molek'e tapmak için bir yer yaptırdı. İlahlarına buhur yakıp kurban kesen bütün yabancı karıları için de aynı şeyleri yaptı. İsrail'in Tanrısı Rab, kendisine iki kez görünüp, "Başka ilahlara tapma!" demesine karşın, Süleyman Rabb'ın yolundan saptı ve O'nun buyruğuna uymadı. Bu yüzden Rab Süleyman'a öfkelenerek, "Seninle yaptığım antlaşmaya ve kurallarıma bilerek uymadığın için krallığı elinden alacağım ve emrindeki görevlilerden birine vereceğim!" dedi, "Ancak baban Davut'un hatırı için, bunu senin yaşadığın sürede değil, oğlun kral olduktan sonra yapacağım. Ama oğlunun elinden bütün krallığı almayacağım. Kulum Davut'un ve kendi seçtiğim Yeruşalim'in hatırı için oğluna bir oymak bırakacağım!" [Devamıyla (11/14-39) birlikte okuyunuz.] Ayrıca bkz. Nehemya, 13/26-27 (*Kral Süleyman bu yabancı kadınlar yüzünden günaha girmedi mi? Onca ulusun kralları arasında Süleyman gibisi yoktu. Tanrı onu öyle sevdi ki, bütün İsrail'e kral yaptı. Ama yabancı kadınlar onu bile günaha sürükledi. Şimdi de siz yabancı kadınlarla evlenerek Tanrımıza ihanet ediyorsunuz! Yaptığınız bu büyük kötülüğe göz mü yumalım?*)

[44] وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ

sandığı, düve, Tālût, Hazret-i Süleyman'a verilen mucizevî özellikleri, Kur'ân'ın ilk muhataplarından bile daha iyi anlayabilir; çünkü onların elinde olmayan tarihî bilgilere; imkân, bulgu ve kaynaklara sahiptir. ***Tabiî***;

Tefsir için gerekli metodoloji ve nosyona sahipse; kutsal ya da seküler herhangi bir metni doğru anlayıp yorumlamanın zabıta, kaide ve tekniklerine riayet ediyorsa;

Âyetin açıklığa kavuşmasına yarayacak kaynak ve verilerin *sahih* olup olmadığını ölçüp ona göre hareket edebilecek tarafsız, ilmî bir kişiliğe sahipse...

Bu oldukça hassas bir noktadır. Alanı ile ilgili âyetleri açıklayan uzmanın o sırada yaptığı iş tefsir olmakla birlikte, bu eylem, *tefsir nosyonu*ndan uzak olabilir; yanlış, aşırı, önyargılı da olabilir. Bir kısım işarî yorumlarda olduğu gibi, Tefsir mantığından uzak, anlama ve yorumlama ilkelerinden bîhaber bu tür yaklaşımlar ise indî yorumlar olmaktan ileri gitmez.

Bu noktada, Kur'ân'ı anlamaya çalışanların, ilmî ihtilâfların temel sebeplerinden olan taassup, önyargı, enaniyet, tembellik, acelecilik, sabırsızlık gibi tutum ve davranışlardan uzak olması gerektiği açıktır. Özellikle, mezhebî ve meşrebî ***önyargılar***, metni yanlış anlamakla sonuçlanabilir. Meselâ Kur'ân âyetlerine Kelâm ilminin sonra sonra oluşturulan *ismet*, *tenzih* vb. ilkeleri doğrultusunda yaklaşılması doğru anlamayı engelleyebilecek ârızalardandır. Sözgelimi Kur'ân'ın; Davud ve Süleyman peygamberlerin *inâbe*lerini anlatırken ne söylediği, *ismet* ilkesi sebebiyle askıda kalabilmektedir. Sād suresinin konuyla ilgili 24. ve 34. âyetlerine "Peygamberler hatadan masūndur, ma'sūmdur." önyargısıyla yaklaşılırsa, bu iki büyük devlet adamının Kur'ân'da neden örnek verildiğini anlamak zorlaşır. Oysa bu âyetlerde, gerek Hazret-i Davud'un gerekse oğlu Süleyman'ın, "işlediği günahta ısrar etmeyen, hatasını anlar anlamaz dönüş yapan" mübarek kimseler oldukları vurgulanmaktadır. Bunca azamet ve saltanata, iktidar ve zenginliğe sahip bir hükümdarın hatadan dönmeyi bırakın, hatasını kabul etmesi bile büyük bir erdemdir! İşte, onlar da Allah rızasına aykırı görülen eylemlerinden *tevbe* etmiş ve bu yönleriyle -sûrenin girişinde Kur'ân aleyhine yürüttükleri toplum mühendisliği sebebiyle tehdit edilen- Mekke aristokratlarına örnek gösterilmişlerdir. Bu gibi âyetlere ismet ilkesi doğrultusunda yaklaştığınızda, Kur'ân'ın ne söylediğini değil, kendi arzu ettiklerinizi okursunuz ey Kelâmcılar! Benzer bir husus bizim Peygamberimiz ile ilgili de vârittir: el-Hacc 22/15'te[45] "Her kim Allah'ın, kendisine hiç yardım etmeyeceği kanaatinde ise…" buyrulmaktadır. Buradaki olumsuz kanaatin sahibi Peygamber ve müminlerdir. Yûsuf 12/107 orada dururken, "Bir peygamber nasıl böyle bir kanaate kapılabilir!?" denemez. İşte, "Hazret-i Peygamber'in

[45] مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ

bir türlü anlaşılmayan *zenb*i budur; Muhammed 47/19 ve en-Nasr 110/3'de bağışlanması için Allah'a yalvarması istenen 'günah' Peygamber'in ilahî yardımın gelmeyeceğine dair zannıdır. Dikkat edilirse, konu "savaş", "zafer" ve "fetih" adını taşıyan sûrelerde geçmektedir. Adeta, "Hakkında kuşkuya düştüğünüz; 'Nerede kaldı şu Allah'ın yardımı!?' dediğiniz zafer işte geldi; artık hem kendin için hem de diğerleri için Rabbine tevbe etsen iyi olur." buyrulmaktadır; ancak el-Fetih 48/2'de belirtildiği üzere, bu *zenb* affedilmiştir. (ii) Yine, âyetlere ismet mantığıyla yaklaşıldığında, 'Abese sûresinde yüzünü ekşitenin kim olduğu da anlaşılamayabilir.

Hâsılı; ***Kur'ân'ı anlama*** kavramı, onu (i) mahiyetiyle, kaynak ve işleviyle bir bütün olarak anlama, (ii) muhtevasıyla, yani (a) ilettiği mesajı genel olarak anlama ve (b) tek tek âyetleri; Kur'ân'ın bütün kelime, kavram ve ifadelerini anlama ve (iii) konuyu anlama şeklinde taksim edilebilir. Ve ilk iki anlamada hemen tüm müminler eşit iken, detaya inildikçe 'anlayan' sayısı azalır. Hatta öyle bir noktaya gelinir ki, o ifadeyi ilk muhataplarının bile çoğu anlamamış olabilir! İşte bu noktada devreye "seküler olsun dinî olsun herhangi bir metnin nasıl anlaşılıp açıklanması, gerektiğinde ne şekilde yorumlanması gerektiği" ile ilgili disiplin girmektedir. Bir metni; onun sadece *zāhir*ini ve *mantūk*unu kavramakla anlamış olamayız; *mâsîkaleh ve sebeb*ini, *illet ve hikmet*ini *mefhûm*, *medlûl*, *maksad*[46], *mağzâ*[47], *gâye, garaz/hedef*[48], *ma'nâ*[49], *meâl*[50], *muktezā*[51], *müşârun-ileyh* ve *murâd*ını[52] anlamamız da gerekir; yani metin -hele Kur'ân gibi sembollerle dolu ilahi, kutsal bir sözler mecmuası ise- anlam katmanlarını, artı anlamını, satır aralarını okumadan anlaşılmaz. Kaldı ki, Kur'ân'ın *mantūk*una ek olarak *mefhûm*u da söz konusu edilmiştir. Yine, "Tarihsel ve metin içi bağlamın gösterdiği şeyi

---

[46] Kur'ân'ın maksadı el-İsrâ 17/9 ve en-Neml 27/76-77'de açıklanmıştır.

[47] Yani bir nev-'i hikmet. Örneği: Kur'ân kıssalarının *mağzâ*sı Hûd 11/120'de belirtildiği gibi, Peygamber ve müminleri desteklemek, onlara moral vermek, kâfirlere ise dehşet salıp onları inkâr ve işkencelerinden vazgeçirmeye çalışmaktır.

[48] Sözgelimi el-Kāri'a, el-Hâkka vb. surelerde "Kāri'a… Nedir Kāri'a?" "Hâkka… Nedir Hâkka?" diye sormanın *garaz*ı olayın azamet ve vahāmetini göstermek ve insanın içinde dehşet hissi uyandırmaktır.

[49] Müfessirlerin kelimeleri teker teker açıklayıp rivayetleri aktardıktan sonra sundukları genel anlam. *Ma'nâ*; *i'tinâ* ile aynı kökten olup, mütekellimin özellikle o anlama değer verdiğini, bilhassa onu ifade etmeye özen gösterdiğini belirten bir kelimedir. [Peki, nasıl oluyor da Türkçede 'anlam' kelimesini *ma'nâ* karşılığında kullandığımız halde, 'anlama' deyince akla *fehm, fikh* gibi -başka- kelimeler geliyor? Ve *mefhûm* metinde işlenecek de, neden *mefkūh* diye bir kelime bulunmuyor?]

[50] Lâfzın, *rücû'* anlamındaki *evl* kökünden geldiği düşünülürse *meâl*, "Bu ifade sonuçta genel olarak şu anlama geliyor." demektir.

[51] Özellikle hazifli / eksiltili ifadelerde, ibarenin akışından mecburen anlaşılan mâna. Örneği: Yûsuf 12/45-46'da فأرسلونِ يوسف [Haydi, beni gönderin. Yusuf!] ifadesinde, "Onu gönderdiler; o da ona gelerek şöyle dedi: Yusuf!.." denmiş olmalıdır.

[52] Örneği: Bakara 2/13'te 2 kez geçen *süfehâ* [aşağılık beyinsizler] ifadesi, ilkinde Yahudilerin Müslümanlar hedef aldıkları bir suçlama, ikincisinde ise Kur'ân'ın bu Yahudilere uygun gördüğü bir nitelemedir. Kelime aynıdır, fakat *murad* değişmiştir.

[*ma'nâ*yı] kasdetme" anlamındaki *murâd*ın[53] kavranması da metni doğru anlayıp yorumlamada önem arz etmektedir. *Murâd* kavramı (i) genel murat yani Kur'ân'ın ana fikri, amacı ve genel mesajı[54], (ii) ilgili âyetteki lokal murat şeklinde ikiye ayrılabilir. Yine, "Her âyette *zâhir, bâtın, had* ve *matla' / muttala'* olmak üzere iç içe 4 anlam katmanı olduğu"[55] kabul edilmekte[56], hatta sayı 7'ye çıkartılarak, âyetlerin *zâhir, bâtın, işâret, emâre, lâtîfe, sır* ve *hakîkat* olarak 7 katmanı olduğu iddia edilmekte; *zâhir* halka, *bâtın* seçkinlere, *işaret* seçkinlerin de seçkin olanlarına, *emâre* velîlere, *lâtîfe* sıddıklara, *sır* âşıklara, *hakîkat* ise peygamberlere özgü sayılmaktadır.

III. TEFSİRİN BİTİP TE'VİLİN BAŞLADIĞI NOKTA

Son zamanlarda İlâhiyat çalışmalarında, tefsir yerine *yorum* kelimesi kullanılmakta, fakat kastedilenin *tefsir* mi *te'vîl* mi olduğu anlaşılmamaktadır. Bu, farklı branşlardaki bazı araştırmacıların, Tefsir ilminin alanına girme endişesiyle *tefsir* kelimesini kullanmaktan istinkâf etmeleri ile ilgili görülebilir. **Yine**, bir kısım çevrelerde, Kur'ân'da hemen bütün ilim dallarının konularına

---

53 Şâtıbî'nin, "*Zâhir* Arapçadan anlaşılan; *bâtın* ilahî murattır." görüşü için bkz. *el-Muvâfakāt*, III, 382-383 (Dücane Cündioğlu, *Anlamın buharlaşması ve Kur'an*, s. 78-79'dan naklen).

54 Kur'ân-ı Kerim *akıl, can, mal, namus* ve *din güvenliği, sorumluluk bilinci, kalite, çalışma, inceleme-araştırma, adalet, yardımlaşma ve mümin otoriteye itaat: emrin mahiyetini tartışmak yerine fiiliyata geçirme* gibi evrensel ilkeleri uygulayan herkesi taşıdığı etikete; sahip olduğu isim ve sıfata bakmadan başarıya götüren bir rehberdir. Kutlu Sahabe neslinin, onun gösterdiği yolu izleyerek müthiş bir silkiniş gerçekleştirmesi ve çağındaki hâkim güçleri benzeri görülmemiş bir sürede dize getirmesi bunun ispatı sayılabilir. Kur'ân'ın **konu**su Allah'tan ziyade insandır. O, insanı *felâh*a veya *helâk*e götüren hayat tarzlarını anlatır. Kur'ân'ın **ana fikri**, gerçeği açıklamak ve hak yolu göstermektir. Kur'ân'a göre hak Hazret-i Adem'den Hazret-i Muhammed'e kadar vahyedilegelen gerçektir; gerçeğin özü değişmez. Bütün peygamberler insanları bu hak yola çağırmışlardır. İşte, vahyin **gaye**si insanı cahillik veya günahkârlık sebebiyle uzak bulunduğu bu evrensel yola sokmaktır. Allah-insan-evren (diğer yaratıklar) ilişkisi hakkında bu gerçeğe aykırı bütün beşerî teoriler yanlıştır; bunlara dayanan hayat tarzları insanı hüsrana götürür. Kur'ân'ın **amacı**; insana Fizik, Kimya, Tarih, Astronomi, Tıp vb. bilimleri öğretmek veya bu konularda muhataplarına yeni teoriler vermek değil, insanlığı hak yola iletmek ve doğru yolda gitmesini sağlamak olduğundan, bu bilimlerin sahasına giren konularla *bilimsel* olarak ilgilenmez. Onun asıl ilgilendiği; hakkı anlatmak, kafalara gerçeği işlemek, hakla ilgili yanlış anlamaları ortadan kaldırmak, insanları kötü davranışlarının sonuçlarına karşı uyarmak ve tüm insanlığı hak yola iletmektir. Kur'ân; mevcut inanç ve amellerin yanı sıra, metafizik tartışmaları da kritize eder. Kur'ân gereksiz ayrıntılar üzerinde durmaz; bir şeyi veya olayı kendi amaç ve hedefine uygun olduğu kadarıyla anlatır ve sözü tekrar tekrar *hakka davet*e getirir. Bu çağrı, bütün konuların çevresinde döndüğü ana fikirdir. Kur'ân'da tarihî olaylar anlatılır, fakat anlatım Tarih kitaplarındaki gibi değildir. Felsefî ve metafizik sorunlar bu konulardaki ders kitaplarından çok farklı bir şekilde ele alınır. İnsandan ve evrenden, Fizik bilimlerindekinden farklı bir dille bahsedilir. Aynı şekilde, sosyokültürel, siyasî ve ekonomik problemleri çözmede Kur'ân kendi metodunu izler; kanunları ve prensipleri sosyologlardan, hukukçulardan ve hâkimlerden farklı bir şekilde ele alır. Ahlâk, bu konuda yazılan bütün eserlerden farklı bir yolla öğretilir. (Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vdğr., İstanbul: İnsan Yy., 1979, I, 16-19'dan özetle.)

55 Bu anlam katmanları ve açıklaması için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu,* İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998, s 29 vd.

56 Sözgelimi cevize dışarıdan bakan kişi de, onu yeşil kabuğundan ibaret görebilir; oysa cevizin en iç kısmına kabuk ve zarlar geçildikten sonra ulaşılabilmektedir.

temas edilmiş olduğundan, konuları sınırlanmamış bir ilim dalı da olmayacağı için, Tefsir diye bir ilmin olamayacağı; bütün ilimler bilindiği takdirde Tefsirin otomatikman yapılabileceği şeklinde bir düşünce yayılmaktadır[57]. Bu görüşün doğru yanları olmakla birlikte geliştirilmesi gerekmektedir: Diğer disiplinlerin aksine Tefsir, Kur'ân'ın tamamını açıklamakla mükelleftir. Bu sebeple, müfessirin, ele aldığı âyetin sahasında *Hadis, Tarih, Ahlâk, Hukuk, Siyaset, Psikoloji, Sosyoloji, Eğitim, Astronomi, Kozmoğrafya vb.* belli bir altyapıya sahip bulunması beklenir. Ancak bu disiplinlerden birinin hatta çoğunun uzmanı olmak, yani salt alan uzmanlığı, kişiye o âyeti tefsir etme ehliyeti vermez; –Ma'ânî'siyle, Beyân'ıyla Bedî'iyle, İştikāk'ıyla– iyi bir Arapça temelinin yanı sıra, Cahiliye dönemi, nüzûl devri Arap sosyolojisi, Siyer-i Nebî, Eşbâh-Nazāir, Garîbü'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih başta olmak üzere çeşitli Kur'ân ilimleri, metin anlama-yorumlama teknikleri de bilinmelidir. Müfessir ve fakihlerin geliştirdiği yorum ve anlama usülleri göz ardı edildiği takdirde, ortaya Hazret-i Peygamber ve arkadaşlarının bile tanıyamayacağı tefsirler çıkar. **Kaldı ki**, Kur'ân'ı Kur'ân olarak anlamaya çalışan yegâne ilim dalı[58] olan Tefsir dışında, hiçbir ilmin konusu Kur'ân'la sınırlı değildir; amacı da *evvelen ve bizzat* Kur'ân'ı yorumlamak değildir. İddia sahibi de "bütün" ilimlerin gayesini "Kur'ân'ı tefsir etmek, anlamak ve ondan hüküm çıkarmak, onu hayata tatbik etmek" şeklinde belirterek, yani işin içine, Kur'ân'dan hüküm çıkarmayı ve Kur'ân'ı hayata geçirmeyi de katarak bunu kabul etmiş olmaktadır. Kelâm nasıl, sadece âyetlere dayanarak değil, bütün verilerden yararlanarak toplumun akide ve ideolojisini oluşturuyorsa; Fıkıh nasıl âyetlerin yanı sıra diğer verilerden de istifade ederek ülkenin hukukî işleyişini sağlıyorsa, Tefsir de kendine özgü birtakım ilke, kural ve tekniklerle sahih bir Kur'ân anlamı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kur'ân dinî ilimlere kaynaklık etmekle kalmamaktadır; hayatın tamamını kuşatmakta, hatta metafizik/gaybî öteler konusunda insan aklına ışık tutmaktadır. Bu bakımdan, onun anlaşılıp açıklanmasını iş edinen Tefsir; –*Ahlâk, Hukuk, Siyaset, Tarih, Psikoloji, Sosyoloji, Eğitim, Astronomi, Kozmoğrafya* vb. alanlara ilişkin her Kur'ân cümlesini doğru açıklamak durumundadır; yani 'kazıklı firavun' ya da 'çifte-boynuzlu' ifadesi fakihi de Kelâmcıyı da ilgilendirmez. Bir başka deyişle; Astronomu ilgilendiren âyet Sosyoloğu, Dinler Tarihçisini ilgilendiren âyet Psikoloğu ilgilendirmez; ama müfessir bütün bu konularda *doğru anlam*ı yakalamakla mükelleftir. Bir metni yorumlamak ve ondan hüküm çıkarmak da onu 'doğru anlama' üzerine oturur. Bununla birlikte, Türkiye'de İlâhiyat alanı –Tıp, Spor ve Siyasetle birlikte- nasıl

[57] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi; Medrese Programları, İcâzetnâmeler, Islâhat Hareketleri*, İstanbul: Enderun, 1983, s.193.

[58] Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman" md., *DİA*.

herkesin ahkâm kestiği bir alansa, Kur'ân yorumu da bütün Dinbilimcilerin uzman oldukları bir alandır!

TDK'nın Internet sitesinde "yorum" kelimesi için konumuz çerçevesinde 3 anlam verilmektedir: (i) Bir yazı veya sözü, anlaşılması güç karanlık yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturma, *tefsir*. (ii) Bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, *değerlendirme*. (iii) Gizli veya hayalî bir şeyden anlam çıkarma. "Yormak" fiili ise, (i) bir anlam vermek, yorumlamak, (ii) bir sebebe bağlamak, bir duruma işaret saymak şeklinde açıklanmıştır. Sözgelimi "Yom yora Allah vere." atasözünde, yaşananların hayra yorulması gerektiği ifade edilmektedir. Burada, yorma fiili *tefe'ül* [fal] anlamında kullanılmış olmaktadır. Acaba, yorma eylemi aynı zamanda bir yoğurma mıdır; herhangi bir anlama objesini değerlendirirken, 5N1K, bağlam vs. çeşitli unsurlar birbirine karılıp *yoğur*ulmakta mıdır? Yoksa kelime, Kaşgarlı Mahmud'un, *Dîvân-ı Luğâti't-Türk*'ünde geçen "Urağut, oğlın beşikin yördi." [Kadın bebeğin beşiğini çözdü.][59] anlamındaki "yörmek"ten mi gelmektedir; metinlerin çözülmesinden hareketle, yorum bir çözme hadisesi midir? "Yorum" İngilizcede *comment*, *interprete* ve *exegesis* kelimeleri ile karşılanabilmektedir. *Interprete* bir rüyanın hayra ya da şerre *yorulması* veya bir yasanın *yorumlanması* için kullanılırken, *commentary* açıklama, üzerinde yorum yapma; *exegesis* ise mpetni tenkitli bir şekilde açıklayı yorumlamak anlamındadır. Nitekim "insan enerjisinin elverdiği ölçüde ve Arap dili kaideleri mucebince Kur'ân nazmının *nüzûl* dönemi realitesine tekabul eden gerçek anlamını araştıran bir ilim" olarak tanımladığımız *Tefsir* aslında kutsal kitaplardan da Kur'ân'dan da bağımsız muazzam bir ilimdir; kutsal seküler her tür metnin; hatta anlama eylemine konu olan her şeyin; bir şiir, resim, heykel, hatta futbol maçı ya da herhangi bir vukūatın *tefsir*inden söz edilebilir. Sözgelimi bir Hukuk kitabında geçen *tefsir* kelimesi, ilgili kanun maddelerinin açıklanıp yorumlanmasıyla ilgilidir. Ve bunları tefsir ederken farklı yorum tekniklerine başvurulabilir.

Tefsir; bir açıdan *lâfzī* ve *gāî*, bir başka açıdan da *ilmî ve resmî* olarak ikiye ayrılır. *Ruhî* ve *mantıkî* tefsir olarak da anılabilen gāî tefsîr, metni literal ve parçacı bir şekilde değil, illet ve *menāt* ile *makāsıd* açısından yorumlamak demektir. […] Aslolan, ilmî tefsirdir; kadāî ve teşrî'î (resmî) tefsirler ilmî tefsire dayanmak itibariyle tâli mahiyette iseler de resmen bağlayıcı ve normatif olan, bu tür tefsirlerdir. İlmî tefsir, hâkimler ve teşrî heyetince kabul ve tasvibe mazhar olursa resmî kıymet iktisap edebilir[60]. Bu tefsirler geçmişe şâmil olacağından, Hukukta yerleşik içtihada aykırı tefsirler sakıncalı görülmekte; tefsir yaparken

[59] http://www.nisanyansozluk.com/?k=yor-1&lnk=1

[60] Geniş bilgi için bkz. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir,* s. 9, 99 vdd. Ayrıca, Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsire ne oldu,* İstanbul: Klasik, 2008, s. 54 vdd.

anlam kargaşası ya da yorum anarşisi meydana getirmeme adına dikkatli hareket edilmesi istenmektedir[61].

İmdi; *Ebu Davud* şerhi *Ma'ālimu's-Sünen*'in yazarı Hattābî (v. 388/988), eseri yazış gayesini belirtirken *açıklama* ve *yorumlama* anlamındaki kelimeleri dakik biçimde kullanmıştır:

"Kardeşlerim! Allah saygınlık ve değerinizi artırsın! Anlıyorum ki, Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as'ın (v. 275/888) *Sünen*'ini

Tefsir edip edemeyeceğimi soruyorsunuz ve

Lâfızlarındaki müşkil noktaları ***izah*** etmemi;

Mânalarındaki muğlak hususları ***şerh*** etmemi;

Ahkâm yönlerini ***beyan*** etmemi;

İçerdiği hadislerden neler çıkarsanıp çıkartılabileceğini göstermemi (***istinbāt****, delâlet*);

Bunların zımnındaki fıkhî mânaları ***keşf*** etmemi istemektesiniz…"[62]

Görüldüğü gibi önce *Sünenu Ebî Dâvûd*'un bir bütün olarak *tefsir*inden söz edilmekte; sonra *tefsir*in alt başlıkları verilmektedir. Buna göre, "açıklama, açıklık getirme ya da vuzūha kavuşturma" anlamındaki *izah / tavzīh* ve *beyan / tebyîn* köklerinin *tefsir*le eş anlamlı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte *istinbāt, delâlet* ve *keşf* köklerinin daha derin anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü ahkâm alanında farklı vecihler bulunabilmekte; bunlar zahirî mânalar olduğu için *beyan* edilmekte, ancak derunlarındaki gizli mânalar –beyan değil- *istinbāt* ve *keşf*edilmekte ve bu çıkarsamaların nasıl yapılacağı yönünde talibe kılavuzluk edilmektedir (*delâlet*).

Kur'ân'da açıklama anlamında daha ziyade *byn* kökünden türemiş kelimeler kullanılmaktadır. Bu kök, if'âlden kullanıldığında (*mubîn*), kitabın sadece 'ne dediği açık ve net' oluşunu ifade etmekle kalmayıp açıklayıcılığını, tefsirciliğini de ifade eder; tef'îlden kullanıldığında (***beyân****, tibyân*) ise açıklama, netleştirme anlamına gelir. Ve tek tip açıklama yoktur; *beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı zarûret, beyân-ı tağyîr, beyân-ı tebdîl [*veya *nesh*][63] de açıklamadır; yani "Bu, evet böyledir." "Bunun anlamı şudur." dediğinizde *açıklamış* olacağınız gibi "Bu değiştirilmiş, yerine şu getirilmiştir." dediğinizde de açıklamış olursunuz.

Bununla birlikte, *beyân* yerine *tefsir* kelimesi ağırlık kazanmıştır. Maddi, görünür bir kapalılığı açmak anlamındaki *fesr* (sefr) kökünden gelen *tefsîr* "bir

[61] Bkz. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir,* s. 105, 110. Bu metinde "ilmî tefsir" tabiri Tefsir ilmini, "kadāî ve teşrîî tefsir" kavramı da Fıkhî tefsiri ifade etmektedir.

[62] *Ma'âlimu's-Sünen*, Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1981, s. 2.

[63] İzahları için bkz. Bilmen, *HİIFK*, s. 95-98 vd.; Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir,* s. 59 vd.; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usūlü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1988, s. 239 vdd.

söz dizgesinin anlaşılmasını engelleyen maddi kapalılıkları gidermek" olarak anlaşılmakla birlikte Kur'ân'da yanlış düşünce ve bilgilerin peyderpey nâzil olan âyetlerle düzeltilmesi, gerek Peygamber gerekse vahiy hakkında ileri sürülen çeşitli itirazların Kur'ân ile cevaplanması bağlamında kullanılmaktadır:

"Nankörce inkâr edenler; 'Kur'ân ona bir kerede topluca indirilmeli değil miydi?' dediler. Oysa Biz, onunla senin kalbini pekiştirmek için onu böyle tane tane indirmekteyiz; hem böylece (Kur'ân'ın ve senin aleyhinde) bir temsil getirdiklerinde, onun gerçeğini ve daha güzel açıklayanını mutlaka sana getirmekteyiz."[64]

Tefsir; Kur'ân'ın nüzûl dönemindeki reel anlamını Arap dili kaideleri mucebince ve insan enerjisinin elverdiği ölçüde araştıran ilimdir. Kur'ân'ı objektif usûller çerçevesinde anlamayı amaçlayan Tefsir, ilgili âyetleri çağın ihtiyaçlarına göre yorumlamaya çalışır. Tüm çabasını âyet ve kavramların *doğru* anlaşılıp yorumlanmasına hasreden tek ilim[65] Tefsir olup, sahası başta ahlâk, itikat, ahkâm ve tarih olmak üzere, âyetlerin ilişkili olduğu her tür bilim ile irtibatlıdır. Bu sebepledir ki, başta Arapça ilimleri[66] olmak üzere, Kelâm Usûlü, Fıkıh Usûlü vb. çok sayıda ilim Tefsir için gerekli ön bilgiler (*mebâdî*) arasında sayılmıştır. Örneği: Kıraatler, Esbâb-ı Nüzûl, Nâsıh - Mensûh, anlamı kapalı âyetlerin açıklandığı hadisler, Kur'ân kıssaları çerçevesinde Tarih, Cahiliye ve Peygamber devirlerinin sosyo-kültürel yapısı bağlamında Siyer, âyetlerin değindiği bilimsel konular çerçevesinde Astronomi, Biyoloji, Coğrafya, Fizik, Matematik, Sosyoloji, Psikoloji, çağdaş fikrî akım ve yönelişler. Bu ilimlere ek olarak, müfessirde Allah vergisi bir anlayış ve kabiliyet ('ilm-i mevhibe) de olması gerekir[67]. **Tefsirin usûlü**ne gelince, yöntem anlamında da kullanılmış olsa, 'asl'ın çoğulu olarak kökler / temeller anlamında da kullanılmış olsa, sonuçta, Tefsirin dayandığı birtakım kaideler olduğu muhakkaktır. Hatta, ele aldığımız âyet hangi disiplinle ilişkili ise o bilim dalının usûlünden de yararlanılması gerekir. Köksüz ağaç olmayacağı gibi, usûlsüz ilim de olmaz; bir ilmin usûlü (kökleri) ne kadar sağlam ve derinde ise mahsulleri de o kadar sağlam, sağlıklı, bereketli, gürbüz, açık, net ve kesin olur. Dolayısıyla, müfessir vahyinden kitaplaşmasına[68], hedefinden muhtevasına kadar Kur'ân'ı çok iyi tanımalı; Tefsirin kâide, zâbıta, usûl ve ilkelerine muttalî olmalıdır. Fıkıh ve Kelâm usûllerine ilâveten, Dilbilim, Anlambilim, Yorumbilim'in gereğine

---

64 el-Furkân 25/33 [ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسنَ تفسيرًا].

65 Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman" md., *DİA*.

66 Yani Lugat, Nahiv, Sarf/Tasrîf, İştikāk ve Belâğat (Ma'ānî, Beyân, Bedî') ilimleri. Taşköprîzâde, bu ilimleri kısaca açıklamaktadır (Bkz. *Mevzū'ātu'l-'Ulûm*, I, 545-546).

67 Geniş bilgi için bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkān fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987, II, 1209 vdd.

68 Kur'ân'ı anlamada, onun sistematik bir kitap değil, aslında bir hitap olduğu ve farklı zamanlarda inzal edilen vahiylerden oluşmuş bir mecmua olduğuna dikkat edilmelidir. Kur'ân'ı, bildiğimiz mânada bir kitapmış gibi okumaya çalışanlar Carlyle ve Dozy gibi sıkılabilirler! Geniş bilgi için bkz. S*ülün, 41 Temsil ile Kur'ân Gerçeği*, s. 110-111.

inanıp bunlarda tartışılan konulardan haberdar olarak Kur'ân'ı yorumlamalıdır. Kur'ân bütünlüğüne vâkıf olmaktan kazanacağı "Kur'ân nosyonu" ve "âyetin konusuna hâkimiyet" de müfessir açısından son derece önemlidir.

Aksi takdirde, *'öznel anlama', 'yanlış anlama', 'anlamada keyfîlik', 'kavram kargaşası', 'anlam keşmekeşi'* ve *'yorum anarşisi'* başlığı altında değerlendirilebilecek sorunlar gündeme gelecek; ihtilâfların önü alınamayacaktır. İlim denilen şeyin doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olması gerekirken, bu durumda herkes kendi indî anlayışını kutsal bir iş yapıyormuş edasıyla tefsirine doldurmaya devam edecektir. Müfessir, ele aldığı metnin boşluğa inzâl edilmediğini, kendisine de indirilmediğini; 610-632 yılları arasında Mekke-Medine çevresinde nazil olduğunu, Hazret-i Muhammed aracılığı ile o çağın insanına ulaştırıldığını, ilk muhataplarının Arap toplumu olduğunu dikkate alan; kelime ve cümlelere bu çerçevede anlam yükleyen ve o âyetten –aslî anlamını yok etmeden– günümüz sorunlarına ışık tutacak / çözüm üretecek sonuçlar çıkaran kişidir. Müfessir, çok sayıda anlamı zenginlik olarak değil, bir tür keşmekeş, anlamsızlık ya da ifade zaafı olarak değerlendirir; muhtemel anlamları ciddi bir araştırma ile teke indirmeye çalışır; âyetin nazil olduğu ortamda henüz ilgili ilim dallarındaki anlamları ile daralmamış bulunan *salât, zekât, zulm, ittikā, Kur'ân, feth, sûre, secde, fitne, huşû'* gibi kelimeleri öncelikle, kök mânaları ile anlar ve şer'î mânalarını buna göre belirler; çünkü herhangi bir âyeti gördüğümüzde, okuyup dinlediğimizde, gördüğümüz kalıp ya da işittiğimiz veya çıkardığımız ses, –sadece o– inzâl edilmiş değildir. Bu kalıp ve ses, taşıdığı anlamla birlikte inzal edilmiştir. O da Hazret-i Peygamber ve ilk muhatapların üzerinde uzlaşabildikleri anlamdır. Herhangi bir Kur'ân cümlesine yakıştırılan anlam Hazret-i Peygamber'e ve çağdaşlarına yabancı ise Kur'ân'ın inzâl edildiği dönem insanı için bir anlam ifade etmiyorsa, yani ilk muhatapların gerek dünya algıları gerekse bilgi ve idrak kapasiteleri itibarıyla metinden öyle bir anlam çıkartmaları mümkün değilse, o anlam/lar Kur'ân değildir. Kur'ân'ın çağrışımı olabilir, Kur'ânî de olabilir, ama Kur'ân olamaz.

"Kur'ân'ı *kendi kafasına göre* tefsir eden, onu inkâr etmiş olur!"[69]

versus

"Kur'ân'ın zâhirî tefsirin verdiğinden başka anlamı yoktur diyen kişi, sadece kendi çapını ortaya koymuş olur!"[70]

---

69 *Buhārî*, "'İlm", 38; *Müslim*, "Zühd", 72.

70 Gazzalî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts. [Dr. Bedevî Tabâne'nin önsözü ile], I, 290.

Dönmek anlamındaki *evl* kökünden gelen *te'vîl* ise bir şeyi sonuna kadar götürmek demektir[71]. Mesela bir rüyanın -te'vîl edilerek- sonuna kadar götürülmesi, "zahiri ile bırakılmayıp gerçekte ne dediğinin ortaya çıkartılması" demektir; aynı iş bir açıdan *te'vîl*, bir açıdan *ta'bîr* olmakta; yalnız, *ta'bîr* rüya dışında kullanılmamaktadır. ***Te'vîl*** masdarı, Kur'ân'da bir açıdan övgüye, bir açıdan ise yergiye konu olmuştur: Yerilmektedir; çünkü müteşabih âyetlerle ilgili kullanıldığında, bu tür âyetlerin mecazî, temsilî anlamını bir tarafa bırakarak işi sonuna kadar götürmek, yani ilgili kelime ya da âyet için bütün muhtemel anlamları söz konusu etmek demektir. Cümleler, zahirde ifade ettikleri mânanın 'gerçek'le uzlaşmadığı düşünüldüğü için te'vîl edilmekte, yani te'vîlciye göre doğru olan neyse, cümle o mânaya hamledilmektedir. Sözgelimi el-Fetih 48/10'daki إن الذين يُبايعُونَك إنما يُبايِعُون الله يدُ اللهِ فوق أيديهم ifadesinde, "O zorlu Hudeybiye şartlarında Allah Resûlüne 'el' vererek ona bîat edenlerin, aslında Allah'a bîat etmiş oldukları, yani el verdikleri Peygamber'in 'el'inin 'yüce' Allah'ı temsil ettiği" anlatıldığı halde, bu mecazî 'el'i alıp normal bir ele dönüştürmeye ya da kudret vs. ile açıklamaya çalışmak, "kelimeyi te'vîl etmek" olmaktadır. Allah hakkında kullanılan insanbiçimci (*antropomorfik*) ifadeler ve Âhiret hayatı hep böyledir. Kur'ân'ın eleştirdiği husus, kutsal kitaplardaki bu tür kelimeleri sonuna kadar götürüp mecazî mânayı yok etmektir[72]. Kur'ân'da[73] Hazret-i Yusuf bağlamında övülen te'vîl ise anlama faaliyetine konu olan herhangi bir nesneyi, yani yazı veya rüyayı, zahiri ile bırakılmayıp gerçek mesajının, derûnî anlamının çıkartılma çabasıdır. Taberî (v. 310/923) ve Mâtürîdî (v. 333/944) gibi büyük te'vîlcilerin yaptığı da budur[74].

İmam Mâtürîdî *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*'ın girişinde, tefsirin sahabilere, te'vîlin ise Kur'ân'ı anlama çabasındaki araştırmacılara ait olduğunu belirtmiştir. Âyetlerin nüzûlüne tanıklık eden, hatta ilgili olayları bizzat yaşayan sahabe; âyetlerin hangi çerçevede nâzil olduğunu bildiği için, onların bir âyete yönelik tefsiri büyük önem arz eder; zira ilahî muradın hakikati budur[75].

---

71 Nitekim "Kur'ân'ın te'vîlini bekleme" temasında (Bkz. el-A'râf 7/53; Yûnus 10/39) Müşriklerin Kur'ân'ın vaat ve tehditlerinin akıbetini, yani gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini beklemeden hemen yalanlayıvermeleri tenkit edilmiş olmaktadır.

72 Bkz. Âl-i İmrân 3/7.

73 Bkz. Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 100, 101.

74 "Tefsir ilahî muradı kat'î olarak ortaya koymak demektir, biz ise bunu başardığımızı söyleyemeyiz; o halde eserlerimize *te'vîl* adını verelim." şeklindeki anlayış her ne kadar ihtiyatlı, takvalı bir tercih ise de tartışma götürür. Zira burada ilmî duyarlılık bir nebze ikinci plâna itilmiş olmakta; "yazarın hangisini esas aldığı, doğru kabul ettiği anlaşılmayan" çok sayıda görüş alt alta sıralanmaktadır. İlgili metin şüphesiz farklı anlamları taşıyabilir; o metnin, 'elçi'nin iletmekle yükümlü olduğu gerçek bir mesajı vardır ve bu mesaj nettir / tektir.

75 Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân,* nşr. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınları, 2005, I, 3.

"Kur'ân'ı kafasına göre tefsir eden kişi Cehennem'deki yerine hazırlansın!"[76] mealindeki uyarının sebebi kişinin, yaptığı tefsirle "Allah bu âyette şunu söylemiştir; muradı budur." diyerek Allah'a karşı şahitlik etmekte olmasıdır. Bir ifadenin sonuçta varacağı noktayı açıklamak demek olan te'vîl; -Basralı dil âlimi Ebu Zeyd el-Ensārî'nin (v. 215/830) de belirttiği gibi- "Bir âyet metni, şayet Allah kelâmı değil de beşerî bir metin olsaydı, şu şu anlamlara gelebilirdi." demektir; söze taşıyabileceği tüm anlamları yüklemek ve onu bütün anlamlara yönlendirmektir. Aynı sert uyarı bu uygulama için söz konusu değildir; çünkü "Allah bununla şunu kasdetmiştir." denilerek ilahi murad kesinleştirilmemekte, sadece "Bu metin şu şu anlamlara gelmeye müsaittir." denmekte, Allah adına şahitlik edilmemektedir[77]. Tefsirler genelde bu esasa riayet ettiklerinden, Tefsir'in tarihi büyük ölçüde te'vîlin tarihidir, denilebilir.

Tefsir - te'vîl ilişkisini şu iki meşhur âyetle açıklayabiliriz: **Fâtiha** sûresindeki صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ifadesinde, Allah'tan bizi *sırât-ı müstakîm*e iletmesini istiyoruz, fakat "dosdoğru yol" derken, ilahi gazaba uğrayanların ve yoldan çıkanların yolunu kasdetmediğimizi belirtiyoruz; bizden bu şekilde dua etmemiz isteniyor. Âyet[78] ve hadislerden[79] anlaşılan ise, ilahi gazaba uğrayanlar ile yoldan çıkanların Yahudi ve Hıristiyanlar olduğudur. Böylece, İslâmiyet'i bu iki kadim dinden; yani bu dinlerin gerçek müntesibi olan nebî, sıddık ve şehitlerin yolundan değil de, şu anki temsilcilerinin gittiği yanlış yoldan ayırıp, hem istiklâlimizi ilân etmiş hem de 'din'i gerçek rayına oturtmuş oluyoruz. Âyetin reel delâleti budur; ancak ilahi gazaba uğrayanlar ve yoldan çıkanlar Yahudi ve Hıristiyanlardan ibaret midir? Bugün Anarşizm, Nihilizm, Satanizm, Komünizm, Hedonizm gibi öyle 'din'ler, yani akım ve fraksiyonlar bulunmaktadır ki, söz konusu iki dinin nüzûl çağındaki mensupları bunların yanında *zemzemle yıkanmış gibi* kalır! Fatiha'yı sürekli okuyan bizler, işbu satanizm vs. yollardan teberrî etmiş olmuyor muyuz? Elbette… Ancak bu, sûrenin reel delâleti değildir; ilgili ifadeyi Yahudi ve Hıristiyanların dışına çıkartmak da tefsir değil, te'vîldir. el-**Enfal 8/60**'daki وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ifadesinde, canımıza kasteden düşmanlarımız için 'elimizden gelen kuvvet'i hazırlayarak caydırıcı olmamız emredilmektedir. İlgili hadiste, söz konusu kuvvet 'atmak' olarak tefsir edilmiştir [80]. Nüzûl çağında, atmak fiilinden ok atmak ya da –en fazla- mancınıkla taş atmaktan başka bir şey anlaşılmaz… Âyetin reel delâleti de budur. Bununla birlikte, günümüzde *kuvvet* dendiğinde konvansiyonel ve nükleer

[76] *Buhārî*, "'İlm", 38; *Müslim*, "Zühd", 72.

[77] Mâtürîdî, *age,* I, 3.

[78] Bkz. el-Maide 5/60, 77.

[79] Bkz. *Tirmizî*, "Tefsir", 1.

[80] *Müslim*, "İmâre", 167.

her çeşit silâh anlaşılmaktadır; yani bizden caydırıcı bir silâh teknolojisine sahip olmamız istenmektedir. Âyetin lâfzı; nüzûl çağı için ve sonraki çağlar için farklı farklı delâletlere müsait olmakla birlikte, Peygamber tarafından açıklanarak daraltılmıştır; âyetin tefsiri budur; ancak âyetin sonraki çağlarda kaydedilen gelişmeler açısından tekrar ele alınması te'vîldir ve bu gerekli, *münkād* bir te'vîldir... "Kuvvet kalbin Allah'la güç bulmasıdır ve bu, kimi insanlarda O'nun zafer vaadiyle, kiminde hâlinin Hak Teala'ya malum olmasıyla, kiminde ise Rabbi tarafından görüldüğü bilinciyle gerçekleşir" şeklindeki açıklama[81] ise işarî bir te'vîldir. Yine, "Üç çeşit atma vardır; ok ve yayla yapılan zāhirî atış; seher vakti âh okuyla gerçekleştirilen bâtınî atış ve gönüldeki haz oklarını atarak, Hak Teala'ya yönelip O'ndan başkasından tamamen el çekiş."[82] şeklindeki açıklama da işârîdir. Her iki te'vîlde de reel anlam kaybolmuş; Tasavvufî, Ahlakî sâikler devreye girmiştir.

IV. MURÂD-I İLAHİ DEĞİŞİR Mİ?

Te'vîle neden ihtiyaç duyuluyor? Tefsir ilk muhatapların anladığı reel delâleti tespit eder; ancak "Kur'ân âyetleri; sözgelimi Yerkürenin şekli, Güneş'in dünya etrafında seyri, Arz merkezli evren algısı vs. ile aynen o günkü Arapların anladığı şekilde anlaşılmalıdır; Kur'ân budur!" denilirse, o zaman Tanrı kitabı, hayatın / bilimin meydan okumaları karşısında yalpalamakla kalmaz, Kur'ân'daki evrensel ilahi ruh da göz ardı edilmiş olur. Bu ilahi *nefes*tir ki, Kur'ân ifadelerini her çağda dipdiri tutmakta; âlimi de cahili de hâla ondan tefeyyüz etmektedir. Dolayısıyla, Hak Teala'nın Kur'ân'da tecelli eden son mesajı, Arap kültürel çevresinin ürünleri olan rivayetlerin insafına da terk edilemez; ilk muhatapların anlayışına da terk edilemez; çünkü nüzûl devresinden itibaren, ilk neslin –gerek âyetlerin inişine sebep olan olayları bizzat yaşamaları gerek Hazret-i Peygamber'in rahle-i tedrîsinde öğrenim görmeleri gerekse hassas dil ve belâgat özellikleri sayesinde– âşina oldukları sahih Kur'ân anlayışı zamanla farklılaşmış; 'Bilim'in gelişmesine paralel olarak birtakım 'yeni ve daha doğru' algılar ortaya çıkmış olabilir. Kaldı ki, nüzûl çağı Arap toplumu Kur'ân'ı anlamakla birlikte, aslında bu anlayış, kendi yaşadıkları dönemin olaylarıyla ve makāsıd itibariyle genel bir anlamadır; kevnî (Fizik) bilimlerle ve tarihî olaylarla ilgili detayları anladıkları anlamına gelmez. İlk muhataplar, Kur'ân âyetlerinin lâfzî / literal anlamları ve gayeleri açısından pek bir sorun yaşamamışlarsa da, âyetlerin tafsilâtında pekâlâ sorunlar yaşamışlardır.

---

81 Kuşeyrî, *Letāifu'l-işârât*, el-Enfâl 8/60 hk. [أعدوا لقتال الأعداء ما يبلغ وسعكم ذلك من قوة، وأَتَمُّهَا قوةُ القلبِ باللهِ، والناسُ فيها مختلفون: فواحِدٌ يَقْوَى قلبُه بموعود نَصْرِه، وآخرُ يَقْوى قَلْبُه بأَنَّ الحقَّ عالِمٌ بحاله، وآخر يقوى قلبه لتحققه بأن يشهد من ربه،]

82 Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, el-Enfâl 8/60 hk. (رمی برسه کونه است. رمی ظاهر به تیرو کمان. ورمی باطن به تیرآه در صبحکاه از کمان خضوع. ورمی سهام حظوظ از دل وتوجه بحق وفراغت از ماسوی) Müfessir bu *te'vili*; "sizi savaşta güçlü kılacak silâh, yay vb. her tür savaş araç-gereci" diye *tefsir* ettikten sonra vermektedir.

İşte, evrenselci, bilimselci, işarî yaklaşımlar, "Kur'ân âyetlerinin insanla ilgili her tür duruma hitap kabiliyetini ispat etme, yani her tür modern gelişme ve çağdaş sorun karşısında Kur'ân'ın hayatiyetini ortaya koyma" olarak değerlendirilebilir; Müslüman aklının; "itikadî, hukukî, bilimsel, psikolojik, sosyal… her alanda Allah kelâmına yer açma teşebbüsü" olarak gerçekten tebrike şayandır. Yalnız bu iş Tefsir ilminin usūl, kaide ve zabıtalarından habersiz çevreler marifetiyle gerçekleştiğinde, keyfîliğe varan bir sübjektifliği de beraberinde getirmektedir. Nitekim işârî tefsirler için birtakım şartlar geliştirilerek, söz konusu yaklaşım sınırlandırılmaya çalışılmış ve işârî tefsir çeşitli açılardan [kâh makbul ve merdut diye kâh işârî ve nazarî diye] bölümlere ayrılmıştır.

"Kutsal kitaplar anlaşıldığında Allah'ın şu anki muradı da anlaşılmış olur mu?" Bu, son derece ciddi bir İLÂHİYAT sorunsalıdır. **Öncelikle**; Tefsir "Allah'ın Kur'ân-ı Mecîd'deki *murad*ını araştıran ilim" şeklinde tanımlandığında[83], şuna dikkat edilmelidir: *Murad* ile kastedilen, salt kelâmdan murad edilen şey ise o zaman edebî ilimler de Tefsir'in tanımına girecektir; ama o *kelâm*dan maksat Allah'ın gerçek ve kesin muradı ise o zaman bunu Tefsir araştırmaları bile ifade edemeyebilir[84]; Tefsir kaynaklarında sürekli *Allāhu a'lemu bi-murâdih* [Allah murâdını daha iyi bilir.] ya da kısaca *Allāhu a'lem* denmesi bu yüzdendir. Nitekim genelde Tefsirin *zannî* olduğu düşünülmektedir. Bu anlayıştakilere göre ilahî muradı ortaya koymanın metodu, genellikle ya âhâd kişilerin *rivayet*ine ya da Arapça bilgisine dayalı *dirayet* metoduna dayanmakta olup, bunların ikisi de kesin ve net değildir. Kaldı ki, herkes bu muradı kendi kapasitesince "anlayabilmektedir." Örneği: Sadreddin Konevî (v. 673/1274) ملك يوم الدين ifadesini tefsir ederken şöyle demiştir:

"Kur'ân lâfzının, gerek sahih rivayet gerekse sahih dirayet yoluyla tefsir edildiği bütün anlamlar Allah'ın muradıdır; fakat çeşitli mertebe ve kabiliyetlere göre. Yoksa herkes hakkında [genel olarak] değil. Bu sebeple, iman edilirken, 'Allah'a ve O'nun katından gelen her şeye O'nun murad ettiği şekliyle iman ettim; Allah Resûlüne ve onun söylediklerine kendisinin murad ettiği şekliyle iman ettim.' denmesi; müfessirlerin söyledikleri esas alınarak kesin konuşulmaması tavsiye edilmiştir."[85]

Oysa böyle bir liberal anlayışla bir 'ilim'den söz edilemeyecek olması bir tarafa, bu düşünce âyetlerin sadece lâfızlarının değil, anlamlarının da vahyedilmiş olduğu gerçeğiyle uyuşmamaktadır. Bir Kur'ân ifadesine yüklediğiniz anlam Hazret-i Peygamber'e "vahyedilmiş" olmalıdır.

---

83 Bkz. Molla Fenarî, *Tefsîru'l-Fâtiha*'dan özetle (Bkz. *Keşf el-Zunûn*, I, 427-428.

84 Bkz. Molla Fenarî, *aynı yer*. Bu çetrefil konu ayrıca tartışılacaktır.

85 Bkz. Molla Fenarî, *Tefsîru'l-Fatiha*'dan özetle *Keşf el-Zunûn*, I, 427-428.

İmdi; Kur'ân'ı anladığımızda Allah'ın mutlak muradını anlamış olup olmayacağımız sorunsalının kökeni Kur'ân - kelâmullâh ilişkilerine uzanmakta; Kur'ân'ın ilahî kelâmı tükettiği sanılmaktadır. el-En'âm 6/59'daki *kitâb-ı mübîn* terkibi –Allah'ın mutlak ilmini temsil eden Levh-i Mahfûz'u konu aldığı halde- Kur'ân-ı Kerim'e hamledilmiş ve buna "Kur'ân'ın 'her' şeyi açıklayıcı"[86] oluşu da eklenerek Kur'ân ilahî kelâm ile eşitlenmiştir. Oysa Kur'ân Allah kelâmına daylı bir vahiy olmakla birlikte, Allah kelâmını tüketmez; Allah *kelâm*ı tıpkı *yaratma*sı gibi kesintisiz bir özelliktir; O'nun *kelâm*ı ne yazmakla biter ne de saymakla...[87]

Kutsal kitaplar Allah kelâmının kendisi değil, ilgili kültür çevresindeki tecellileridir[88]; Allah'ın evrensel öğüdü (الأمر), zamanında Tevrat ve İncil'de de ete kemiğe bürünmüştü. el-Mâide 5/44'te, Tevrat'ın "nurlu bir kılavuz olarak *inzâl* edilmiş olduğu" bildirilmektedir; ancak İsa Mesih ve Hazret-i Peygamber'in gönderilmiş olması, Tevrat'ın ışığının artık sönük kalmasından kaynaklanmıştır. Dinî sistemlerin asıl anlam ve ruhundan kopartılıp salt zahirleriyle, yani o dinin ana dilindeki statik lâfız ve kalıplarla, ayrıca bunların siyaseten makbul heterodoks yorumlarıyla dondurulup, insanlığın ihtiyaçları ve kolektif akıl ve bilim doğrultusunda yorumlanamaması, hayatın gerçekleri ve bilimin meydan okumaları karşısında gözden geçirilmemesi, gerektiğinde esnetilmemesi, insanları emîn ve mutlu yaşatma ideali ile gönderilen dinlerin -Kur'ânî tabiri ile- "insanı adeta olduğu yere mıhlayan ağır bir yük"e (الإصر) dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. İşte, diriltici bir soluk ve ilahi bir nefes olarak[89] İsa Mesih, hikmet ve ruhunu kaybeden Yahudi şeriatını 'öz'e döndürmeye, dini şekil ve merasimden kurtarmaya çalışmışsa da, küllenen vahye Kur'ân-ı Kerim hayatiyet kazandırmış; *Hak Teâlâ'nın ilk insandan itibaren sürekli insanlığa ilettiği mesajın nihaî ve ebedî tazelenişi* Kur'ân-ı Kerîm ile gerçekleşmiştir[90]. Kadim dinî sistemlerdeki herhangi bir içeriğin[91] gerçek mi sahte mi, doğru mu yanlış mı, hak mı bâtıl mı olduğu yukarıdaki kriterlere ek olarak Kur'ân-ı Kerîm ile de tespit edilebilir, zira o kadim kitaplar için sadece onaylayıcı (مصدّق) değil, doğruluk kriteridir (مهيمن). el-A'râf 7/157'de belirtildiği gibi, Hazret-i Muhammed mevcut dinî sistemlerin insana vurduğu prangaları (إصرهم والأغلال...) kırıp atmış; zamanla sistemde açılan eksik ve gedikleri kapatacak *islâmiyet*i -yani Hakk'a teslimiyeti- tekrar

86 en-Nahl 16/89.

87 Bkz. el-Kehf 18/109; Lokman 31/27.

88 Bkz. Murat Sülün, *41 Temsil ile Kur'ân Gerçeği,* İstanbul: Çamlıca, 2017, s. 83-87.

89 en-Nisâ 4/171 (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ).

90 Daha evvel peygamber gönderilen kentlerin ve ümmetlerin ilahî vahye karşı olumsuz tutumlarının konu alındığı 4., 5., 10. ve 11. ayetlere dikkat ediniz.

91 Bir sistemin tamamı yanlış olmayabilir... el-Mâide 5/48'de belirtildiği üzere Yüce Allah, insanları "kendilerine verdikleriyle" deneyecektir; balta girmemiş bir ormandaki yamyamla dünyanın merkezinde dinî, hukukî, ahlakî bir sistem dâhilinde yaşayanlar bir tutulabilir mi? Öyleyse, yargılamayı ve tekelciliği bırakıp, hayırlı işlerde yarışmaya bakalım.

ve gerçek haliyle göndermiştir. Demek ki, evrensel ilahi öğüt (الذكر) zamanla tazeliğini kaybetmekte, hikmeti göz ardı edilip donuklaşabilmekte ve yeni bir kitap gönderilerek *tecdit* edilmektedir.

Ayrıca, "Ezmânın tağayyuru ile ahkâmın tebeddülü inkâr olunamaz." Sosyal ve ekonomik hayat, sosyal psikoloji, toplumsal cinsiyet vb. beşerî ilişkiler değişmekte olduğu için, *vahiy* de tekâmül etmekte, kadîm öğretiler yer yer *tecdit, tâdil,* hatta *nesh* edilmektedir. Cârullah ez-Zemahşerî'nin (v. 538/1144) belirttiği gibi, dinî hükümler başka hükümlerle değiştirilmektedir; çünkü ahkâm *maslahat* esasına dayanır ve dün yararlı olan bir hüküm bugün zararlı; zıttı ise yararlı olabilir. Allah Teâlâ neyin yararlı, neyin zararlı olduğunu bilir ve hikmetiyle dilediğini tutar, dilediğini kaldırır. en-Nahl 16/101'deki "Allah ne indirdiğini iyi bildiği halde!" ifadesi de bunu ortaya koymaktadır[92]. "Allah dilediklerini sabit bırakır, dilediklerini siler; ana kitap O'nun yanındadır."[93] Böylece, -âmiyane tabirle- "Tanrı'nın kendisi gelse, bize vahyettiği şeyleri, emir-yasak vesâireyi değiştiremez; hakikat tamamen kutsal kitaptadır; hakikati haricî dünyada, reel hayatta aramak dinsizliktir!" şeklindeki yaklaşım üzerinde enine boyuna düşünülmesi geremektedir; çünkü el-Mâide 5/48'de belirtildiği üzere Hak Teâlâ dinî sistemin kendisini (شرعة) vermekle kalmamış, onun doğruluk kriterlerini, hak yolun açıklık ve netlik ayarlarını (منهاج) da vermiştir. Tekâmül etmesi pek düşünülmeyecek imanî - ahlâkî hakikatler ise bütün öğretilerde ibkā edilmiştir.

Peki, kadim kitaplar için söz ettiğimiz bu durum, ganimet, köle - cariye - esir meseleleri, 'öteki'nin hukuku vb. konularda Kur'ân-ı Kerim için de söz konusu edilebilir mi?

Allah'ın *ezeliyyen-ebedî kelâm*ını kendi kutsal kitabıyla birlikte bitmiş saymak, din müntesiplerinin ortak yanılgısıdır ve Hak Teala'nın, "evrensel mesajını (*zikr*) yenileyerek koruma" sünnetine aykırı düştüğü kadar, 'Hakk'ın *bir* zaman diliminde tecelli eden mesajlarını dondurarak onu tüm zamanlara -yorumsuz- teşmil etmeye çalışmak anlamına da gelmektedir; ancak her te'vîl faaliyeti aslında bu anlayışa bir başkaldırıdır.

Örneği:

Sadece haberî sıfatlar değil, Yüce Allah'a isnat edilen her tür insan biçimci (antropomorfik) özellik, "gelme", "sevme", "kızma", "acıma" vb. "zât-ı ulûhiyyete lâyık biçimde" te'vil edildiğinde… Sözgelimi Allah'ın "gökte" olduğuna ilişkin ifadeler hakkında "Allah mekândan münezzehtir; sadece gökte, sadece yerde veya herhangi özel bir yerde değildir; her yerde hâzır ve nâzırdır." dendiğinde…

92 *el-Keşşâf,* en-Nahl 16/101 hk.

93 er-Ra'd 13/39 (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ).

Nüzûl devri bilimsel paradigması çerçevesinde vahyedilen -sözgelimi Astronomiye dair- bazı ifadelerin[94] gerçeklerle uyuşmadığı, şöyle şöyle anlaşılması gerektiği söylendiğinde…

Gökten bilgi çalan şeytanlara -bildiğimiz- yıldızlar fırlatılarak Mele-i Âlâ'nın korunduğuna yönelik âyetler te'vîl edildiğinde...[95]

Olağanüstü mucize anlatımları te'vîl edildiğinde…

el-Bakara 2/65-66; el-Mâide 5/60 ve el-A'râf 7/166 tefsir edilirken, cumartesi yasağını çiğneyen Ashâb-ı Sebt'in bizzat maymun ve domuz sûretine çevrilmedikleri, sadece bu hayvanların sîretini kazandıkları söylendiğinde…

Kur'ân'daki köle ve cariye ahkâmı insan haklarına aykırı bulunarak, "Aslında, Kur'ân'ın amacı köleliği kaldırmaktı; zaten, çeşitli suçların kefaretinde köle azadı esasını getirerek, ayrıca dinin geçilmesi en zor geçidinin, aşılması en zor yokuşunun köleleri özgürlüğüne kavuşturmak olduğunu söyleyerek bunu göstermiştir!" dendiğinde...

İki kadının şahitliğinin tek erkeğinkine denk oluşu, aile reisinin erkek oluşu, bu sebeple miras dağıtımında erkeğe "iki kadınınki kadar" bir pay verilmesi gibi hikmeti gösterilerek konulan hükümler te'vîl edildiğinde…[96]

YaSin 36/6-10 ve el-Bakara 2/6-8 gibi âyetlerde "Kalpleri mühürlüdür! Ne yaparsan yap kâretmez; iman etmeyeceklerdir!.." denilen, hatta el-Mu'minûn

---

[94] Eski Suud müftîsi Abdul'aziz Bin Bâz, Yerküre'nin sabit olduğunu bizzat Kur'an ayetleriyle ispatladığı bir kitap yazmıştır! *el-Edilletu'n-nakliyye ve'l-hissiyye 'alâ imkâni's-su'ûd ile'l-kevâkib ve alâ cerayâni'ş-şemsi ve'l-kamer ve sükûni'l-ard,* Riyad: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, 1402/1982, s. 21-22. Milyarlarca yıl evvel çalkantı halinde olan Yerküre'nin, zamanla 'dağların oluşumu sayesinde sarsılmaz bir yapıya kavuştuğu' bilimsel gerçeğini konu alan وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ (Ra'd 13/3) وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ (en-Nahl 16/15) gibi ayetlerden hareketle Bin Bâz, Yerküre'nin hareketsizliğini savunmaktadır. Oysa bu ayetlerde Yer'in insanoğlunun üzerinde yaşayabilmesi için bir karar mekânı kılındığı anlatılmaktadır; hareketsiz olduğu değil… Ancak herhalde bu vb. ayetleri çağın Arapları da böyle anlıyordu.

[95] Te'vili için bkz. Sülün, *41 Temsil,* s. 27-28.

[96] Şöyle ki:
• Erkek mirastan iki kadın payı alır… Neden?
• Çünkü erkek aile reisi olarak nafakayı sağlamaktadır.
• erkek aile reisi oluyor?
• ayakları üzerinde durabilmektedir, güçlüdür.
Peki, nafakayı kadın sağlıyorsa, aile yükü kadının omzundaysa? Ya da yarı yarıya erkek ve kadına aitse?.. İkinci olarak;
• el-Bakara 2/ 284'te iki şahit esası getirilmiştir; ikinci erkek yoksa iki kadının şahitliği de yeterlidir.
• Yani iki kadının tanıklığı tek erkeğinkinin yerine geçer.
Neden? Çünkü kadınlardan biri görgü tanığı olduğu şeyi şaşırabilir, diğeri ona hatırlatır; ikisi birden olayı doğrulturlar/tamamlarlar. Neden böyle? Çünkü kadın tâ bebekliğinden itibaren ortalıkta görünmediği gibi, –genelde- sosyal hayatta da yoktur ve okuma yazması da yoktur, (zaten herkes ümmîdir, ama erkekler hiç olmazsa, ticarî hayatın içindedirler). Peki, kadın gerek öğrenci olarak gerekse işçi, memur, esnaf doktor, hemşire, bilim insanı vb. branşlarda aktif olarak sosyal hayata katıldığında, iki kadının şahitliği hâla tek erkeğinki kadar mı olacaktır? Ayette hüküm hikmetiyle birlikte verildiğinden, el-cevap hayır…

23/97-100'de olduğu gibi *şeytan*lar diye söz edilen bir kısım kâfirlerin, -öyle veya böyle- iman etmeleri karşısında, "Hâ, demek ki Kur'ân'ın müjde ve tehditleri ezelî-ebedî değildir; müjde veya tehdide konu olan hal o kişide devam ettiği sürece geçerlidir." dendiğinde…

SONUÇ

Her kelime bir mânanın sembolüdür, bir işarettir ve bu işaretler zihinde bağlamdan bağımsız çeşitli *mâna ışıkları* yakabilir. Kelimeler bir araya geldiklerinde ekstra ilave *işaret*ler verebilirler; nitekim sık sık "Sözlükte falanca kelimenin şöyle bir anlamını daha buldum; o halde bu âyet şu anlama geliyor olabilir." şeklinde parlak buluşlar işitilmektedir. **Oysa** kelimeler farklı işaretlere yani çeşitli sözlük anlamlarına sahipse de cümle içinde kullanıldıklarında bu anlamlar teke iner; hâla farklı ihtimaller varsa, siyak-sibak, Kur'ân bütünlüğü gibi ilkeler devreye sokularak reel anlam –dikkat! Bütün iktizā, delâlet ve çağrışımlarıyla- yakalanmaya çalışılır.

Açıklama ve *yorumlama* eylemlerinin her şeyden evvel *sahih bilgi ve doğru anlama* temeline oturması gerekmektedir[97]. Yorum, yorumcunun ilgili metne dair algı ve anlayışının (*tasavvur*) sonucudur. Nasıl anlamışsa öyle yorumlayacaktır! 'Anlam' birtakım önkabul ve önyargıların yorum adı altında tutarlı birliklere dönüştürülmesi ile sonuçlanan bir şey değildir. Kavramlar doğru olmadıkça hükümler doğru konulamaz[98]. Bu bakımdan, Kur'ân'ın sarih metnine ya da ruhuna açıkça aykırı olan bir tefsir kabul edilemez[99]. Mısır sarayındaki te'vîlciler bile, kıralın gördüğü meşhur rüyayı "Biz bu tür rüyaların te'vîlini bilmeyiz![100] diyerek yorumlamaktan kaçınacak takvayı gösterebilmişlerdi.

Kur'ân-ı Kerim'i anlamak, onu;

Kaynağıyla, rûhuyla / özüyle, ana hedefleriyle bir bütün olarak anlama;

*Mâsîkaleh*iyle, gerek o âyete tekaddüm eden olay, olgu, söylem ve itirazları gerekse nüzûl çağı insanının genel evren algısını dikkate alarak ama ilahî anlamı buna feda etmeden anlamak;

Be-her Kur'ân ifadesini, *zāhir*iyle - *bâtın*ıyla yani satır aralarına, artı anlamlara, yan anlamlara karşılık gelebilecek *delâlet* ve *işâret*leriyle, *kasd-ı mütekellim*iyle, yani *ilahî murâd*ı [*gâye*si, *maksad*ı, *mağzâ*sı] ile etraflıca anlamak;

---

97 Ancak Emilio Betty gibi, anlamanın yorumlama süreci içerisinde ortaya çıkacağını, yorumlamanın anlama ile biten bir ameliye olduğunu söyleyenler de vardır (Bkz. Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuralları,* İstanbul: Şule Yy./Poetika, 2007, s. 196, 197)

98 Bkz. Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân,* s. 29 vd.

99 Bkz. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir,* s. 101.

100 Bkz. Yûsuf 12/44 (وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين)

Ve konuyu anlamak… Bilhassa *Ahd-i Atik*'e atıf yapılabilecek tarihsel olayları bu kitaptaki verileri usûlüne göre; Kur'ân'ın net ifadeleriyle çelişmeyecek şekilde dikkate alarak anlamak demektir. Dolayısıyla, "Şu ifadenin anlamı nedir?" sorusu cevaplanırken,

* Ana fikir ve genel amaç/lar nedir?
* Ne diyor?
* Ne demek istiyor?
* Bununla neyi hedefliyor?
* Böyle dediğine göre, bu bizi nereye götürür?
* Kullandığı kelimelere farklı/derin çağrışımlar yaptırıyor mu?
* Sonraki muhataplara mesajı nedir?

gibi sorular da cevap bulmalıdır. *Satır aralarını okuma* olarak da tanımlanabilecek olan bu okumalar, yine o metinden elde edilmekle birlikte, anlamadan çok, çıkarsama (*istidlâl* / *istinbât*) olarak adlandırılabilecek daha üst düzey, ama daha öznel anlamalar olup, zaman zaman âyetlerin reel anlamının ötesine geçerek, *istismâr*a dönüşmektedir. Âyetlerin *reel delâlet*lerinin kesin usûl ve kaidelere oturtulması, bunların tespiti adına ilkeler geliştirilip, zabıtalar koyulması boşuna değildir. Bunlardan birinin olmadığı "anlama" faaliyetleri için, *eksik anlama*, *yanlış anlama* ve *anladığını sanma* kavramlarını kullanmak daha doğru olacaktır. Bir Kur'ân ifadesini, *din dili*nin edebî mahiyetini, temsilî veçhesini ve Kur'ân'ın genel anlatım üslûplarını bilmeden 'anlamak' sözgelimi Allah'ın isim ve sıfatları konusunda *antropomorfik* ifadeleri gerçeğe hamletmek ilgili âyetlerde gerçekte ne söylendiğini yanlış anlamakla sonuçlanabilir[101]. Bu, bir cümlenin ifade ve mesajının hemen bir çırpıda kestirilip atılamayacağını göstermektedir. Hele, *temsil*, *teşbih* ve *mecaz*lara yer vererek, sık sık *hakikat*in dışına çıkan bir metinle karşı karşıyaysak…

Tefsir erbabı; **(i)** Kur'ân'da izlenen inzâl siyasetini esas almalı; içinde yaşadığı *reel* şartları hesaba katmalı; yaşadığı toplumun realitesini dikkate almalıdır. Mekkî bir topluma medenî âyetleri dayatmamak gibi. **(ii)** Kur'ân'daki dil ve üslup özelliklerine dikkat ederek, bunu eserinde uygulamalıdır:

* Kolektif akla ve çağın ispat edilmiş bilimsel anlayışına aykırı davranmamalı,
* Teferruatı usûl ve makāsıd imiş gibi sunmamalı,

[101] Kur'ân'ın bu tür *müteşâbih* anlatımlarını o çerçevedeki aslî âyet(ler)i iyi tespit ederek anlamak gerekir. Örneği: Allah ile alâkalı tüm ayetleri eş-Şûrâ 42/11'deki لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ayeti doğrultusunda, cennetle alakalı tüm ayetleri es-Secde 32/17'deki فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ayeti çerçevesinde anlamak…

* Herkesin rabbı olan *Erhamu'r-Râhimîn*'in kolaylıkçı ve hoşgörülü sistemini -yani dini- zorlaştırmamalı,
* Kur'ân'ın muhkem – müteşâbih realitesini dikkate almalı,
* Herkese yönelik muhkem konuları terviç etmek varken, müteşâbihlere dalmamalı,
* Kendi aklındakileri metne söyletmemelidir.

Özetle; her şeyden önce gerçek anlamı yakalamaya çalışmalı; âyeti yeni, farklı durumlara uyarlarlarken bu temelden hareket etmelidirler. Yani, önce âyeti objektif olarak anlamalı; ondan sonra yeni olay ve olgularla irtibatlandırmalıdırlar. Evrensel bir nur olarak, aydınlatıcılığı Kıyamete kadar sürecek olan Kur'ân, Arab'a özgü tarihsel bir metin olmadığı için, bu irtibatlandırma son derece gereklidir, önemlidir. Ama bu irtibatlandırmada, daima vahyedilen reel anlam esas alınmalıdır. Aksi takdirde, evrenselliği sağlama adına tefsir diye yapılan şey ayakları yere sağlam basmayan *lâf*lardan öte gitmez. Yorum gerçek anlamı kovmamalı, onun yerini almamalıdır. Oysa *makām-ı mahmûd* ve *nefs-i mutmainne* terimlerinde yaşandığı gibi, sonradan yakıştırılan anlamlar zamanla gerçek anlamı ortadan kaldırarak onun yerini alabilmektedir[102].

KAYNAKÇA

Bin Bâz, Abdul'aziz, Yerküre'nin sabit olduğunu bizzat Kur'an ayetleriyle ispatladığı bir kitap yazmıştır! *el-Edilletu'n-nakliyye ve'l-hissiyye 'alâ imkâni's-su'ûd ile'l-kevâkib ve alâ cerayâni'ş-şemsi ve'l-kamer ve sükûni'l-ard,* Riyad: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, 1402/1982.

Açıkgenç, Alparslan, "Fazlurrahman" md., *DİA*.

Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir: Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar,* 1948, Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik.

Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi; Medrese Programları, İcâzetnâmeler, Islâhat Hareketleri*, İstanbul: Enderun, 1983.

Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuralları,* İstanbul: Şule Yy./Poetika, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmûsu*, İstanbul: 1985.

Buhārî.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*,

Cündioğlu, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul: Tibyan, s. 80-81.

Gazzalî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts. [Dr. Bedevî Tabâne'nin önsözü ile].

Hattābî, *Ma'âlimu's-Sünen*, Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1981.

İbn Fâris, "drs" md., *Mu'cemu makāyîsi'l-luğa*, thk. A. Muhammed Harun, Beyrut, ts.

[102] Bkz. Murat Sülün, "Nefs-i Mutmainne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, 50/1, 1-24; a.mlf, "Makām-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, 50/2, 13-38.

Kâtib Çelebi, *Keşf el-Zunûn*, İstanbul: MEB, 1975.

Koca, Ferhat, "Mantuk" md., *DİA.*

Kuşeyrî, *Letãifu'l-işârât*,

Mâtürîdî, Ebu Mansûr ,*Te'vîlâtu'l-Kur'ân,* nşr. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınları, 2005, I, 3.

el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân,* çev. Muhammed Han Kayani vdğr., İstanbul: İnsan Yy., 1979.

Mustafevî, Hasan, *et-Tahkīk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim,* Tahran: Büngâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitab, 1365 (A research into the Holy Quranic words).

Müslim.

Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsire ne oldu,* İstanbul: Klasik, 2008.

Râgıb el-Isfahânî, "f-k-h" md., *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,* Beyrut, ts.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Ğayb*.

es-Suyûtî, Celâleddin, *el-İtkān fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Sülün Murat, *Kur'ân Ne Diyor Biz Ne Anlıyoruz?* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

_____ "Nefs-i Mutmainne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, 50/1

_____ "Makām-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, 50/2, 13-38.

_____ *41 Temsil ile Kur'ân Gerçeği,* İstanbul: Çamlıca, 2017.

_____ *Tefsir ve Otoriteleri*, İstanbul: İFAV, 2017.

Taşköprîzâde, *Mevzū'ātu'l-'Ulûm*.

***Tirmizî*.**

ez-Zemahşerî, Cârullah, *el-Keşşâf*.

GÜNÜMÜZ İSLÂM ÂLEMİ'NİN YAŞADIĞI BUNALIMIN KUR'ÂN AÇISINDAN YORUMU

Prof. Dr. Nurettin TURGAY

Giriş

Tarafsız bir bakış açısı ile değerlendirmelerde bulunduğumuz zaman, İslâm âleminin günümüzde ciddi problemleri yaşamakta olduğuna şahit olmaktayız. Müslümanlar, günümüzde İslâm âleminin çeşitli yerlerinde birbirleri ile savaşmakta ve birbirlerinin kanını akıtmaktadırlar. Müslümanlar arasında yaşanan bu problemler, İslâm'dan değil, Müslümanlardan kaynaklanmaktadır. Müslümanlar arasında yaşanan bu ve benzeri tüm problemlerin halli için, Müslümanların, İslâm dininin iki ana kaynağına başvurmaları gerekir. Bunların ilki Allah'ın kelamı olan Kur'ân ve ikincisi de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetidir.[1] Hz. Muhammed (s.a.v.),

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللهِ , وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ صَلى الله عَلَيه وَسَلم

"*Size iki şey bıraktım. Siz, bu iki şeye uygun hareket ettiğiniz müddetçe, hiçbir zaman sapıtmayacaksınız. Bu iki şey, Allah'ın kitabı olan Kur'ân ve benim sünnetimdir*"[2] diye buyurarak bu prensibi ortaya koymuştur. Bunların birincisi olan Kur'ân, Allah'ın kelamıdır. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in söylediği sözlerden,

---

[1] Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh,* el-Mektebtü'l-İslamiyye İstanbul 1979, s.131 vd; Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tsz., s. 97 vd.

[2] Muvatta, Kader,1; Bu hadis, aynı anlamda ancak farlı kelimelerle değişik kaynaklarda da geçmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, Menâsik, 56, hadis no: 1905; İbn Mâce, Menâsik, 84, hadis no: 3074; İbn Hanbel, III, 26; el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1938, III, 240.

yaptığı hareketlerden ve tasvip ettiği şeylerden oluşan sünnet[3] ise, Kur'ân'ın tefsir ve açıklaması durumundadır.[4]

İslâm

İslâm dininin ana temeli olan Kur'ân, tüm insanlara barış, huzur, saadet, güven, mutluluk ve benzeri güzellikleri vaat etmektedir. Kur'ân'da hedeflenen tüm bu güzellikler, "*İslâm*" sözcüğü ile ifade edilmektedir. Kelime olarak "*İslâm*", "*Selime-yeslemu*" fiilinin, "*ef'ale*" babından "*esleme*" filinin mastarıdır. "*Selime*" fiili, esenlikte, emniyette ve güvende olmak, sağ salim olmak, zarar görmemek, yanlış yapmamak, şüpheden kesin bir şekilde uzak olmak, hür ve bağımsız olmak gibi anlamlara gelmektedir. Fiil olarak "*esleme*" ise, teslim olmak, Müslüman olmak, sulha girmek, sulh ve barış içerisinde bulunmak gibi manaları ifade etmektedir. Dini açıdan İslâm, Allah tarafından gönderilen ilkelere inanmak ve onlara uygun hareket edip teslim olmaktır. Buna göre İslâm, itaat edip teslimiyet göstermek, dâhili ve harici afetlerden beri olup kurtulmak, barış ve güvene kavuşmak gibi anlamlara gelmektedir.[5] Bu tanımlara göre İslâm, insanın İslâm inanç esaslarına inanması, Allah'ın emir ve yasaklarına gerektiği şekilde uygun hareket etmesi, Kur'ân ahlakı ile yaşaması, bunun neticesinde çeşitli afetlerden kurtularak huzur, saadet ve mutluluğa kavuşmasıdır. Buna göre hareket eden bir insan, kendi hayatında, bir aile kendi yuvasında ve bir toplum da kendi dünyasında dâhili ve harici afetlerden kurtularak mutlu olur; barış, güven, huzur ve saadeti bulur. "*İslâm*" kelimesi, türevleri ile birlikte Kur'ân'da 157 defa geçmekte[6] ve hep birbirlerine yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Bir ayette, Allah katında dinin, sadece İslâm olduğu haber verilmektedir:

إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ

"*Allah katında din, şüphesiz İslam'dır*."[7] Bu ayette geçen "*İslâm*" kelimesinin manasına göre düşündüğümüz zaman, Allah katında geçerli olan dinin, sulh, barış ve güven dini olduğu anlaşılmaktadır. Bu duyguları taşımayan bir dini

[3] Sünnet kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1987, s.62, 64; Zeydân *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 13; Karakaş, Ali, "Oksidentalizmde Etik Değerler", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Akader, Diyarbakır 2015, yıl: 13, sayı: 26, s. 182 vd.

[4] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz. I, 32.

[5] el-Halil b. Ahmed el-Ferahidî, "selime", *Kitâbu'l-Ayn*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz. s. 441; Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, "selime", *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, XII, 289, vd. Afif Abdulfettah Tabbare, *Rûhu'd-Dîni'l-İslâmî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1973, s. 13.

[6] Muhammed Fuad Abdulbaki, "selime", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz. s. 355 vd.

[7] Alu İmrân 3/19.

anlayışın, Allah'ın yanında hiçbir değeri bulunmamakta ve Kur'ân ilkelerine göre tasvip görmemektedir. Bu husus, Kur'ân'da şöyle dile getirilmektedir:

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

"*Kim İslam'dan başka bir dine yönelirse, onunki kabul edilmeyecektir. O ahirette de kaybedenlerdendir*."[8] Bu ayetten anlaşıldığına göre insanların barışından başka bir yola, bir dini anlayışa yönelenler, Allah'ın nazarında her şeyi kaybetmiş sayılırlar. Bu bakış açısına göre sulh, güven ve barış düşüncesini taşımayan bir inanç sistemi, bir dini anlayış, Allah'ın nazarında kabul görmemektedir. Bu mesaj, Kur'ân'ın şu veciz ifadesinde anlatılmaktadır:

وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً

"*Size din olarak İslâm'ı seçtim*."[9] Yani size, tüm insanların malının, canının, neslinin, inancının, fikir ve düşüncesinin, maddi-manevi değerlerinin korunmasını hedefleyen, böylelikle tüm insanların barışını hedefleyen bir dini seçtim demektir.

İslam ile aynı kökten gelen "*selâm*" kavramı, aynı zamanda Allah'ın bir adıdır. Çünkü Allah, selâm yani barış ve güven sahibidir.[10]

Kur'ân'ın evrenselliği

Evrensel olan Kur'ân, "İslâm" kelimesinin ifade ettiği bu güzelliklerin tüm insanlar için sağlanmasını hedeflemektedir. Çünkü Kur'ân'ın başında, besmeleden sonra gelen ilk ayette, الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ "Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur"[11] denmekte ve Allah'ın, tüm âlemlerin rabbi olduğu vurgulanmaktadır. Kur'ân'ın son suresi olan Nas suresinde de Allah'ın tüm insanların rabbi, sahibi, ilahı olduğu anlatılmaktadır:

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ {1} مَلِكِ النَّاسِ {2} إِلَهِ النَّاسِ {3} مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ {4} الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ {5} مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ {6}

"*De ki: Gerek cinlerden ve gerekse insanlardan insanların göğüslerine/içlerine kuşku veren vesvesecinin şerrinden insanların Rabbine, Malikine, İlahına sığınırım*."[12]

Bu surenin başında, üç defa "nâs" kelimesi tekrarlanmakta ve onların Rabbine sığınma emredilmektedir. "Nâs" kelimesi, "insan" kelimesinin çoğuludur, yani insanlar demektir. Ona göre Allah, tüm insanların Rabbi, Meliki ve İlahıdır. Önemine binaen, bu sureye "Nâs Suresi" ismi verilmiştir. Aynı zamanda bu sure,

8 Alu İmrân 3/85.

9 el-Mâide 5/3.

10 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Ezherî el-Herevî, "selime", *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Darü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, IX, 545 vd.

11 el-Fatiha 1/2.

12 en-Nâs 114/1-6.

dolayısı ile Kur'ân, "nâs" yani insanlar kelimesi ile son bulmaktadır. Buna göre Kur'ân'ın başında, Allah'ın tüm âlemlerin rabbi olduğu vurgulanmakta ve yine Kur'ân, "tüm insanlar" sözcüğü ile son bulmaktadır. Kur'ân'ın bu özelliği, onun evrenselliğini çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu konu ile ilgili daha pek çok ayet ve hadis vardır. İslâm kelimesinin ifade ettiği güzelliklerin tüm insanlara sağlanması için, bütün insanların tabii haklarının korunması icap eder. Bu tabii haklar, tüm insanların mal, can, nesil, inanç, fikir ve düşünceleridir. İnsanların bu tür maddi ve manevi değerleri kutsaldır, korunmaları icap eder. Bunun yolu da genel olarak evrensel hak ve adaletten geçer.

Hak ve adalet

İnsanlığın başlangıcından bu yana Allah tarafından gönderilen bütün peygamberler ve başta Kur'ân olmak üzere onların vasıtası ile gönderilen bütün mukaddes kitaplar, ayırım gözetmeksizin tüm insanların tabii haklarını eşit düzeyde korumayı hedeflemişlerdir. Çeşitli ilmi kaynaklarda korunması istenen bu tabii insan hakları, beş ana maddede halinde özetlenmektedir. Bu maddeleri, şöyle sıralayabiliriz:

1 – Dini korumak.
2 – Canı korumak.
3 – Aklı korumak.
4 – Nesli korumak.
5 – Malı korumak.[13]

Tüm insanların bu değerlerinin korunması, ancak evrensel bir hak ve adalet anlayışının uygulanması ile mümkün olabilmektedir. Bu nedenle Kur'ân'da, başta hak ve adalet olmak üzere, insanların değerlerinin korunması hususunda çeşitli mesajlar verilmektedir. Kur'ân'da, bu konuda pek çok ayet bulunmaktadır. Cuma günlerinde dünyanın çeşitli yerlerinde okunan Cuma hutbesinin sonunda okunan şu ayet, bir insan hakları mesajı mesabesindedir:

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

"*Kuşkusuz Allah, adaleti, iyiliği ve akrabalara yardımı emreder; ahlaksızlığı, kötülüğü ve haksızlığı yasaklar; ders alasınız diye size öğüt verir*." [14]

Bu ayette, insanlar arasında dünya ve ahiretin düzenini sağlayan üç güzel şey olan adalet, ihsan (iyilik) ve akrabalara yardımda bulunma emredilmekte; dünya

[13] el-Gazali, *el-Mustasfa*, I, 288: eş-Şatıbi, *el-Muvafekat fi Usuli'ş-Şeria*, II,8 vd.; Seyfuddin el-Amidi, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*, Mısır 1967, III, 252; Muhammed Ebu Zehra, *Kur'an Nizamı*, trc. Ali Arslan, Ankara 1969, s. 61; Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara 1981, s. 177 vd.; Osman Eskicioğlu, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir 1996, s. 280 vd.

[14] en-Nahl 16/90.

ve ahiretin düzenini bozan üç kötü şey olan azgınlık, fenalık ve ahlak dışı şeyler de yasaklanmaktadır.

Bilindiği gibi Kur'ân'da, edebi sanatlar mükemmel bir şekilde işlenmiş bulunmaktadır. Bu ayette de, edebi sanatlar açısından iyi bir "icâz" örneği bulunmaktadır. Kelime olarak icâz, sözü uzatmamak, kısa kesmek, özetlemek, özetini çıkarmak, hülasa etmek ve benzeri manalar için kullanılmaktadır.[15] Belağat açısından ise "icâz", az miktardaki söz ile çok geniş manaları ifade etmektir. Bu tür sözlere, "mûcez", "veciz" ve "vecize" denmektedir.[16] İşte bu ayet, belağat açısından veciz bir edebi sanata sahip bulunmaktadır. Bu ayette, az kelimelerle çok geniş anlamalr ifade edilmektedir. Bu nedenle Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), bu ayetin anlam genişliği hakkında şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Eğer bundan başka ayet olmasaydı dahi bu ayet, Kur'ân'ın, her şeyi açıklayıcı ve âlemlere hidayet ve rahmet olmasına yeterdi."[17] Görüldüğü gibi bu ayette, başta adalet mefhumu olmak üzere çeşitli mesajlar veciz bir şekilde dile getirilmektedir. Başta hak ve adalet mefhumu olmak üzere bu konularla ilgili çeşitli hükümler, Kur'ân'ın başka ayetlerinde de dile getirilmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v.), hadislerinde, bu konularda çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Müslümanların, önce kendi aralarında bu tabii haklara uygun hareket ederek kardeşliklerini pekiştirmeleri ve bunun yanında tüm insanların tabii haklarına riayet etmeleri gerekir. Eğer Müslümanlar, bu ilkelere uygun hareket ederlerse, dünyaya insanlık derslerini verecek düzeye geleceklerdir. Aksi takdirde, yaşadıkları sıkıntılardan kurtulamazlar. Başta âlimlerin ve amirlerin, bu konuda kendilerine düşen görevleri yerine getirmeleri gerekir.

"*Adalet*" kelimesi, adil olmak, eşit davranmak, hak yememek, başkalarının arasında ayırım gözetmemek, adaleti gözetmek, zulmetmek, dengelemek, denk görmek ve denk tutmak gibi anlamlara gelen "*adele*" fiilinin mastarıdır ve "*adl*" ile eş anlamlıdır. "*Adele*" fiili, ayrıca herhangi bir şeyden dönmek, sapmak, ayrılmak, onu terk etmek, birini bir şeyden vazgeçirmek gibi anlamlar için de kullanılmaktadır. "*Adalet*" kelimesi, Türkçeye Arapçadan geçmiştir. "*Adalet*" kelimesi ile eş anlamlı olan "*adl*" ise, doğruluk, dürüstlük, düzgünlük, adalet, eşitlik, şahadetine güvenilen kişi, adaleti gözetmek ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır ve çoğulu da "*udûl*"dır.[18]

---

15 İbn Manzûr, "veceze", *Lisânü'l-Arab*, V, 427.

16 el-Haşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 221 vd; Tahirü'l-Mevlevi, *Edebiyât Lugatı*, s. 58.

17 Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Şirketu Mektebe ve Matbati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, Mısır 1955, 1/282.

18 el-Ferahidî, "adele", *Kitâbu'l-Ayn*, s. 609; İbn Manzûr, "adele", *Lisânu'l-Arab*, XI, 430.

Felsefecilere göre adalet, haksızlık etmek ve haksızlığa uğramanın ortası olan en önemli ahlaktır.[19] Adalet erdeminin/ahlakının toplumsal anlamı, toplumda herkesin kendi işini yapması, başkasının malını yememesi ve kendi malından olmamasıdır.[20]

"*Adalet*" kelimesi, Kur'ân'da türevleriyle birlikte 28 defa geçmektedir.[21] Adalet anlamında kullanılan "*kıst*" kelimesi de türevleriyle birlikte Kur'ân'da 25 defa geçmektedir.[22] Adaletin zıttı, zulüm yani adaletsizliktir. Adalet kavramının, eşitlik kavramı ile yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Hatta birçok yerde adalet, eşitlik olarak kabul edilmektedir. Ancak adalet, her konuda eşitlik ile aynı anlamda kullanılmamaktadır.[23] Allah'ın emrettiği adalet, her şeyi tam yerine koymak, her hususta ölçülü hareket etmek, hakkı yerine getirmek demektir. "*İnsan Hakları*" ve "*Adalet*" kavramları, insanlık tarihinde Âdem (a.s.) ile başlamıştır. "*Adalet*" mefhumu, Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde dile getirilmektedir. Bu konu ile ilgili olan ayetlerden bir kaçının anlamı üzerinde duracağız:

إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً

"*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman, adaletle hükmetmenizi emreder. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir*."[24]

Nüzul sebebi ile ilgili rivayetlere göre, Mekke'nin fethedildiği gün, Hz. Muhammed (s.a.v.) Mekke'ye girmiş fakat Kâbe'nin anahtarını yanında taşıyan Osman b. Talha b. Abduddar, Kâbe'nin kapısını kilitlemiş ve anahtarı Hz. Muhammed (s.a.v.)'e vermek istememişti. Daha sonra da, "Resulullah (s.a.v.) olduğunu bilseydim, menetmezdim," demişti. Hz. Ali, o zaman Osman'ı arayıp bulmuş, anahtarı vermek istemeyince, kolunu tutarak bükmüş ve anahtarı ondan almıştır. Ardından Kâbe'nin kapısını açmış ve Hz. Muhammed (s.a.v.) içeriye girip iki rekât namaz kılmıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) Kâbe'nin içinden dışarı çıktığı zaman amcası Hz. Abbas, anahtarın kendisine verilmesini, daha önce yapmakta olduğu zemzem suyunu dağıtma ile Kâbe'nin anahtarını taşıma görevlerinin kendisinde toplanmasını istemiştir. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuş. Ardından Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Ali'ye, anahtarı Osman'a iade etmesini ve kendisinden

---

19 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 88.

20 Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 123.

21 Abdulbaki, "adele", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 448.

22 Abdulbaki, "kesete", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 544.

23 İzzet Er, "Kalkınma, Sosyal Adalet ve Sosyal Refah", *İslam'a Giriş* (*Gençliğin İslam Bilgisi*), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 408.

24 en-Nisa 4/58.

özür dilemesini emretmiştir. Hz. Ali de anahtarı götürüp özür dileyince Osman, "Zorlayıp eziyet ettin, sonra da gelip tamire çalışıyorsun," demiş. Hz. Ali de, "Allah senin hakkında ayet indirdi," demiş ve bu ayeti okumuş. Bunun üzerine Osman şahadet kelimesini okuyarak Müslüman olmuş. Bu ayetin nazil olması ile Kâbe'nin anahtarını taşıma görevinin ebedi olarak Osman evladında kalması, Allah'ın emrine dayanmaktadır. Sonra Osman, Kâbe'nin anahtarını kardeşi Şeybe'ye vermiş ve Mekke'den hicret etmiştir. Bu gün dahi Kâbe'nin anahtarı, Şeybe'nin torunlarında bulunmaktadır. [25]

Bilindiği gibi, ayetin nazil olmasının sebebinin hususi olası, manasının umumi olmasına engel değildir. Bu ayetin böyle bir olay üzerine nazil olmuş olması, bu ayetteki adalet ve emanet kavramlarının manasını sınırlandırmaz. Adalet ve emanet, insan haklarının ve sosyal adaletin temel esasları konumundadır. Ayrıca bu ayette, Müslüman veya gayrı Müslim diye herhangi bir ayırım söz konusu değildir. Allah'ın kanununda, adalet ve emanet hususunda insanlar arasında ayırım yoktur.

Bu ayette, emaneti ehline verme ve insanlar arasında adaletle hükmetme meseleleri bir arada dile getirilmektedir. Bu iki kavram, birbirleri ile yakın alakalı bulunmaktadır ve birbirlerini tamamlar. Bu ayette dile getirilen bu mesajlar, daha çok egemen olan yöneticilere yöneliktir. Adalet ve emanete riayet edilmeyen toplumlarda, insan haklarının korunması ve sosyal adaletin oluşması, söz konusu olamaz. Başka bir ayette, adalet hakkında şu bilgiler verilmektedir:

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

"*Rabbinin kelimesi, doğruluk ve adalet bakımından tamdır. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*"[26]

Bu ayette geçen "*rabbinin kelimesi*" hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Âlimler bunu, Allah'ın hükümleri, emir ve yasakları, delilleri[27] va'dı[28] ve benzeri anlamlarda yorumlamışlardır. Ancak çoğunluğun dediği gibi bunun Kur'an olarak değerlendirilmesi,[29] ayetin anlamına daha uygun düşmektedir. Çünkü Kur'an, Allah'ın va'dını, delillerini, hükümlerini, emir ve yasaklarını kapsadığı için, bütün bu anlam ve yorumlara şamil bulunmaktadır.

Allah'ın her şeyden haberdar olduğunun, ondan korkmanın gerektiğini de dile getirmektedir:

---

25 el-Kâdî, *Esbabü'n-Nüzûl*, s.71; Yazır Hak Dini, II, 1372 vd.

26 el-En'am 6/115.

27 el-Maverdi, en-Nuketu ve'l-Uyunu, II, 160.

28 Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 250.

29 el-Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 47.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

"*Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan kimseler, adaletle şahitlik edenler olun! Bir topluluğa olan kininiz, sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adaletli olun. Bu, takvaya daha yakındır ve Allah'tan sakının! Muhakkak ki Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır*."[30]

Allah, Âdiyât suresinin ilk beş ayetinde soluk soluğa süratle koşan, koşarken ayakları ile yerden ateş çıkararak kıvılcımlar saçan, tozu dumana katan, sabahları erkenden baskın yaparak düşman topluluklarının arasına dalan atlara yemin etmektedir.[31] Bu yeminin cevabında ise, insanların gerçekten nankör oldukları, malı çok sevdikleri ve buna yine kendilerinin şahit oldukları vurgulanmaktadır.[32] Surenin, ondan sonra gelen son ayetlerinde de ahiret hayatındaki diriliş ve orada her şeyin apaçık ortaya konması hatırlatılmaktadır.[33] Habenneke el-Meydânî, bu surenin tefsiri ile ilgili özet olarak şöyle söylemiştir: "Cahiliye döneminde ister Araplarda, ister Arapların dışındaki toplumlarda güçlü olan insanlar, o zamanın bir nevi en iyi savaş vasıtası olan atları kullanarak güçsüzleri eziyor, zor kullanarak mallarını ellerinden alıyorlardı. Bazen güçlüler bunu, yakınlarına karşı bile kullanıyorlardı. Aynı zamanda bu zulüm ve haksızlığı yapanlar, yaptıkları ile övünüp iftihar ediyorlardı. Aslında Allah, bu gücü insanlara yeryüzünde hak ve adaleti oturtmaları için kullansınlar diye vermektedir. Fakat insanlar, Allah'ın verdiği bu gücü ve kuvveti, hak ve adaleti yerine getirmek için değil, başkalarının maddi ve manevi imkânlarını gasp etmek, onların emeklerini sömürmek için kullanmaktadırlar. İnsanların bunu yapmaları, Allah'a karşı işlenen en büyük nankörlüktür. İnsanların kendileri, işledikleri bu nankörlüğe şahittir. Ancak bundan hiçbir şey kaybolmayacak ve ahirette her şeyin hesabı sorulacaktır."[34] Kur'â'da dile getirilen savaş aleti, o zaman için büyük bir öneme sahip olan at gücüdür. Bu günün savaş aletleri, tank, top, füze uçak, bomba ve kimyasal türü şeylerdir. Buna göre Müslümanların her türlü savaş silahlarını, yeryüzünde hak ve adaleti oturtmak, barışı sağlamak için kullanmaları gerekmektedir. Ellerindeki silah gücünü, başkalarına karşı zulüm işleme, onların hak ve hürriyetlerini ihlal etme yolunda kullanmak, Allah'a karşı işlenen en büyük nankörlüktür. Allah'ın, insanlara bir imtihan için verdiği bu tür imkânların, nefsimizin hoşuna gitmese de, maddi veya manevi menfaatimize dokunsa da, tüm insanların tabii haklarının

[30] el-Mâide 5/8.

[31] el-âdiyât 100/1-5.

[32] el-âdiyât 100/6-8.

[33] el-âdiyât 100/9-11.

[34] Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür ve Dakâiku't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2000, I, 627 vd.

koruması ve adaletin yerine getirilmesi, yeryüzünde barış ve huzurun sağlanması için kullanılması gerekir. Bunun aksi, zulüm ve adaletsizliktir.

Adalet mefhumu, Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde anlatıldığı gibi, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çeşitli hadislerinde de dile getirilmektedir. Bilindiği gibi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sünneti, Kur'an'ın tefsiri ve açıklaması niteliğindedir.[35] Buna göre Hz. Muhammed (s.a.v.)'in, bu ayetlerin tefsiri mahiyetinde çeşitli açıklamaları bulunmaktadır. O, kıyametin ne zaman kopacağını soran birine, "Emanet zayi olduğu zaman, kıyameti gözetle," demiştir. "Emanet nasıl zayi olur?" sorusuna karşılık olarak da, "İş, ehli olmayanların eline geçerse, kıyameti gözetle," diye cevap vermiştir.[36]

İki kişi, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e gelip, kendilerini emir olarak tayin etmelerini rica etmişler. O, "Biz, işimizi isteyene ve mevki düşkününe vermeyiz," diye buyurmuş.[37] Kendisinden valilik isteyen Ebuzer'e de şöyle demiş: "Ebuzer, sen zayıfsın, o mevki bir emanettir; sonu da kıyamet gününde bir perişanlık ve pişmanlıktır; yalnız hak ederek alan ve üzerine düşeni de yerine getiren, müstesnadır."[38]

Hz. Ömer de, "Müslümanların başında bulunan kişi, dostluk veya akrabalık hatırına bir adamı bir işin başına getirirse, Allah'a, Allah'ın peygamberine ve Müslümanlara hıyanet etmiş olur," demiştir.[39] Bir bakıma adalet, her insana layık olduğu şeyin verilmesi ile gerçekleşir. Buna göre her türlü emanetin ehline verilmesi, adaletin tecellisi demektir.

Hz. Muhammed (s.a.v.), adaletle hareket etmenin önemini dile getiren bir hadiste şöyle buyurmuştur: "Dünya hayatında adaletli davrananlar, adil davranmaları nedeniyle ahiret gününde inciden minberler üstünde bulunacaklardır."[40] Başka bir hadiste ise, şöyle buyurmuştur: "Çocuklarınız arasında adaletle davranın. Oğullarınız arasında adaleti gözetin."[41] Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bu hadiste dile getirdiği gibi adalet, insanlar arsında evden başlamalıdır. Çocukları arasında ayırım yapan bir anne, bir baba, kardeşler arasına kin ve düşmanlığı sokmuş olur. Bu sebepten dolayı kardeşlerin hayat boyu birbirlerine soğuk bakmaları, hatta birbirlerine zararlı olmaları mümkün olabilmektedir. Bir baba, çocuklarına elma dağıttığı zaman, birine büyüğünü, diğer birine ise küçüğünü verdiği zaman, kendisine küçük elma verilen çocuk,

35 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz. I, 32.

36 Buhari, İlim, 2.

37 Buhari, Ahkâm, 6.

38 Müslim, İmarat, 16.

39 Muhammed Cemaluddin el-Kasımi, *Tefsiru'l-Kasımi* (*Mehâsinü't-Te'vîl*), Beyrut 1994, V, 1334.

40 Müslim, İmaret, 18; Nesâî, Kudât, 1; İbn Hanbel, II, 159, 160, 203.

41 Ebû Dâvûd, Büyû', 83.

ayırıma tabi tutulduğunu, ikinci sıraya itildiğini hissedebilir. Bunu babasının yüzüne söylemezse bile, içinden geçirebilir. Onun için insanlar, adalet ile hareket etmeye aile içerisinden başlamalıdırlar.

Burada açıklamaya çalıştığımız ayet ve hadisler, toplumda adaletle hareket etmenin ve emanete riayet etmenin, insanlar arasında sosyal adaletin yerleşmesinde ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.[42]

Sayın Sami Selçuk'un dediği gibi insanlar, her zaman ve her yerde barış ve mutluluğa muhtaçtırlar. Bunun gerçekleşmesi için ise, adalet gerekir.[43] Adaletin tecelli etmediği, sosyal hayatta insanlar arasında uygulanmadığı yerlerde, barış ve mutluluğu yakalamak mümkün değildir. Kur'an'ın, özellikle dünya çapında insanlar arasında sosyal bir adaletin oluşması için üzerinde durduğu önemli bir husus ise, insanlar arasında ırk, kavim, millet ve benzeri hususlarda ayırımın gözetilmemesidir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"*Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için, sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Kuşkusuz Allah yanında en üstün olanınız, (günahlardan) en çok korunanınızdır. Allah, bilendir, haber alandır*"[44]

Bu ayette geçen "*teârüf*" kelimesi, tanımak, öğrenmek, haberdar olmak ve benzeri anlamları ifade etmektedir. İnsan, bu anlam kapsamı içerisinde önce kendisini ve ardından başkalarını tanımalıdır.[45] Buna göre her insanın önce kendi manevi varlığını, kimliğini, inancını, dilini, kişiliğini, tarihini, örfünü, âdetini, güzel ahlak kurallarını, kısacası genel olarak bir bütün halinde kendi kültürünü öğrenmesi gerekir. Ardından da başka insanları, toplumları ve halkları tanıması, kültürlerine, ahlaki değerlerine saygı göstermesi icap eder. Başkalarını tanımak, onların dilini, dinini, kimliklerini, tarihlerini, örf ve adetlerini, bir bütün olarak kültürlerini tanıyıp kabullenmekle olur. Dünya barışı, ancak insanların önce kendilerini ve ardından diğer tüm insanları bu şekilde tanımaları ile mümkün olur. Her millet, diğer milletleri bu şekilde her türlü tabii hakları açısından tanımalıdır. Hz. Muhammed (s.a.v.), "Sizden biri, kendi şahsı için istediğini kardeşi için istemedikçe, iman etmiş olamaz"[46] demiştir. Başka bir hadiste de, "Kendi nefsin için arzu ettiğin şeyleri, insanlar için istemedikçe, Müslüman

[42] Bu ayetin açıklaması hususunda daha geniş bilgi için bakınız: Nurettin Turgay, Hazreti Ali ve Tefsirdeki Yeri, Diyarbakır 2001, s. 69 vd.

[43] Sami Selçuk, *Demokrasiye Doğru*, Ankara 1999, s. 13.

[44] el-Hucurat 49/13.

[45] Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2004, V, 87.

[46] Müslim, İman, 71, 72; Buhari, İman, 7; Tirmizi, Kıyame, 59; Nesai, İman, 19,33; İbn Mace, Mukaddime, 9; Darımi, Rikak, 29; İbn Hanbel, III, 176, 177.

olamazsın"[47] diye buyurmuştur. Buna göre iman ve İslam, kendi şahsımız için arzu edip kabullendiğimiz her şeyi, başkaları için de kabullenmemiz ile olur. Bu tür hakları tanımak, imanın ve İslam'ın gereğidir. Kur'ân ve sünnette haber verilen bu ve benzeri açıklamalarda haber verildiği gibi tüm insanları, tüm halkları, tüm milletleri bu şekilde kültürleri ile tanıyıp kabullenmek icap eder. Nitekim Allah, Kur'ân'da şöyle buyurmaktadır:

وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ

"*Allah'tan başkasına tapanlara sövmeyiniz. Sonra onlar da cahillikle ileri giderek Allah'a sövmesinler. Böylece her ümmete işini güzel gösterdik. Sonra onların dönüşleri rablerinedir. O, onlara işlediklerini haber verecektir*."[48]

Bu ayetin anlamı, iki şekilde yorumlanmaktadır. Bir görüşe göre bu ayette, "Allah'a inanmayan, ona tapmayan kişilere küfretmeyin. Siz onlara küfrederseniz, onlar da gazaba gelip Allah'a küfredebilirler" anlamı kast edilmektedir. Diğer görüşe göre ise bu ayet, Allahtan başka şeylere tapan insanların taptıklarına küfrederseniz, onlar da gazaba gelip sizin Allah'ınıza küfrederler" anlamındadır.[49]

Hz. Muhammed (s.a.v) de bu istikamette şöyle buyurmuştur: "Bir insanın kendi anne babasına küfretmesi, büyük günahlardandır." Yanında bulunanlar, "Ya Resûlallah! İnsan kendi anne babasına küfreder mi?" diye sormuşlar. O, "Evet! İnsan başkalarının anne babasına küfrederse, onlar da onun anne babasına küfrederler. Dolayısı ile o kişi, kendi anne babasına küfretmiş olur."[50]

Bu ayette, bizim inandığımız Allah'a inanmayan insanlara ve onların kendilerine göre kutsal kabul ettikleri şeylere küfretmemiz, onlara hakarette bulunmamız, herhangi bir şekilde onları aşağılayıp incitmemiz yasaklanmaktadır. Çünkü biz, onları şu veya bu şekilde incittiğimiz zaman, onlar da gazaba gelip bizim taptığımız Allah'a küfredebilirler. Böyle bir durumda, biz onların kutsalımıza küfretmelerine sebep olmuş oluyoruz. Bununla beraber, bizim kutsal kabul ettiğimiz şeyler bizim için nasıl değerli ise, başkalarının kutsal kabul ettikleri şeyler de onlar için aynı derecede değerlidir. Bunu genel olarak kabul etmemiz gerekir. Çünkü bu ayette her toplumun, kendiişlerini yani genel olarak kültürlerini sevdikleri anlatılmaktadır. Allah, tüm insanları ahiret gününde yaptıkları şeylerden dolayı sorguya çeker, onların hesabını görür. Biz, insanları inançları veya yaptıklarından dolayı sorguya çekemeyiz. Bu sorgulama, Allah'ın elinde olan bir şeydir. Dolayısı ile empati kurarak tüm insanları kendimiz gibi

47 Tirmizi, Zühd, 2; İbn Mace, Zühd, 24; İbn Hanbel, II,310; III, 473; IV, 70,77.

48 el-En'âm 6/108.

49 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûnu*, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, II, 155.

50 Muhammed b. Allân, *Delilu'l-Falihin*, Daru'l-Fikr, Beyrut tsz., II, 182.

kabul ederek onların kültürlerine, maddi manevi tüm değerlerine saygılı olmamız, onlara hakarette bulunmamamız ve onları incitmememiz gerekir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadisi de bu ayetin manasını açıklayan bir örnek niteliğindedir.

Müslüman âlimlerin, Kur'ân ve sünnetin bu tür değerlerini detaylı bir şekilde öğrenip ortaya koymaları ve Müslümanlara anlatmaları gerekir. Müslümanların, kendi perişanlıklarının oryantalistlerden[51] veya gayrı Müslimlerden kaynaklandığını ileri sürerek kendilerini temize çıkarmaya çalışmaları doğru değildir. Her şeyden önce kendilerini sorgulamaları icap eder.

Sonuç

İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'ân, yalnız Müslümanların değil, tüm insanların barış, huzur, saadet ve mutluluğunu hedeflemektedir. Kur'ân'ın gerçek din olarak kabul ettiği İslâm dini, kelime olarak bu güzellikler için kullanılmaktadır. Ancak bu gün İslâm âlemi, "İslâm" kelimesinin ifade ettiği tüm güzelliklerden mahrum bir şekilde, bunun tam tersini yaşamaktadır. İslâm'ın ifade ettiği ve Kur'ân'ın önerdiği tim güzellikler, kanla, kavga ile değil, yine Kur'ân'ın önerdiği hak ve adalet ile sağlanabilir. İslâm âleminde bu konuda yaşanan problemler, İslâm dininden ve onun ana kaynağı olan Kur'ân'dan değil, Kur'ân'ın gösterdiği yolda yürümeyen Müslümanlardan kaynaklanmaktadır. Müslümanların, bir öz eleştiride bulunarak kendilerini sorgulamaları gerekir. Her türlü bilimsel değerleri göz önünde bulundurarak kendi eksikliklerini tespit etmeleri ve bu hatalarını en kısa zamanda düzeltmeleri gerekir. Bunu yaparken, Kur'ân'a ters düşen her türlü yanlış ve sakıncalı düşüncelerden uzak bir şekilde hareket etmeleri şarttır. Özellikle âlim ve amirlerin bu yolda duyguları ile değil, Kur'ân'ın "Sırât-ı Müstakim" olarak önerdiği ilkelerle hareket etmeleri icap eder. Aksi takdirde İslâm âlemi, bu gün yaşadığı bunalımdan kurtulamaz; gittikçe daha da kötüye gider.

KAYNAKÇA

ABDULBAKİ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut tsz.

AMİDÎ, Seyfuddin (ö. 631/1233), *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*, Mısır 1967.

ARİSTOTELES, (ölümü: Milattan önce: 322), *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998.

BAKTIR, Mustafa, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara 1981.

BEYDÂVÎ, Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 791/1388), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi,

[51] Oryantalizm ve oksidentalizm hakkında geniş bilgi için bkz. Karakaş, "Oksidentalizmde Etik Değerler", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, s. 177 vd.

Mısır 1955.

BUHARÎ, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut 1990.

DARİMİ, Abdullah b. Abdirrahman (ö. 255/869), *es-Sunen*, Dımaşk 1349.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul tsz.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tsz.

– *Kur'an Nizamı*, trc. Ali Arslan, Ankara 1969.

ER, İzzet, "Kalkınma, Sosyal Adalet ve Sosyal Refah", *İslam'a Giriş* (*Gençliğin İslam Bilgisi*), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 408.

ESED, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.

ESKİCİOĞLU, Osman, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir 1996.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed bin Ahmed bin el-Ezher el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

GAZALÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Mustasfa*, Mısır 1937.

HALİL BİN AHMED, EbûAbdirrahman el-Ferâhîdî (ö. 150/791), *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 2003.

HAŞİMİ, Ahmet, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Daru Kahraman, İstanbul 1984.

İBN ALLAN, Muhammed (ö. 1057/1647), *Delilu'l-Falihin*, Daru'l-Fikr, Beyrut tsz.

İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), *Müsned*, Beyrut tsz.

İBN MÂCE, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/886), *Sünen*, thk. Beşşâr, Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Cîl, I-VI, Beyrut 1998.

İBN MANZÛR, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arap*, Dâru'l-Fikr, I-XV, Beyrut 1994.

KADİ, Abdulfettah, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Mısır tsz.

KARAKAŞ, Ali, "Oksidentalizmde Etik Değerler", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Akader, ss. 175-200, Diyarbakır 2015.

KÂSIMÎ, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1987.

– *Tefsiru'l-Kasımi* (*Mehâsinü't-Te'vîl*), Beyrut 1994.

KURTUBÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1272), *el-Câmi' lî Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

MALİK B. ENES, Ebû Abdillah (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, Daruİhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

MAVERDÎ, Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, Muessesetu'l-Kutubi's-Safiyye, Beyrut 1992.

MEYDÂNÎ, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Meâricü't-Tefekkür ve Dakâiku't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2000.

MÜNÂVÎ, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, I-VI, Mısır 1938.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (ö. 261/874), *Sahîhu Muslim*, Daru

İbn Hazm, Beyrut 1998.

NESÂÎ, Ebû Abdirrahman b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1964.

PLATON, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

SELÇUK, Sami, *Demokrasiye Doğru*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.

ŞATIBİ, Ebu İshak İbrahim b. Musa (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fi Usuli'ş-Şeria,* thk.

Muhammed Hasaneyn mahluf, Daru'l-Fikr, Mısır 1975.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillah (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti mine't-Tefsîr*, Muessesetu'r-Reyyân, Beyrut 2004.

TABBARE, Afif Abdulfettah, *Rûhu'd-Dîni'l-İslâmî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1973.

TAHİRÜ'L-MEVLEVİ, *Edebiyat Lugatı,* Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *Sünen*, İstanbul 1992.

TURGAY, Nurettin, *Hz. Ali ve Tefsirdeki Yeri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili,* Eser Kitabevi, İstanbul 1971.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz.

ZEYDÂN, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh,* el-Mektebtü'l-İslamiyye İstanbul 1979.

ZEYDÂN, Abdulkerim ve Abdulkahhar Davud Abdullah, *Ulûmu'l-Hadîs*, Müessesetü'r-Risâle, Dımeşk 2011.

KUR'ÂN TEFSİRİNDE ESKİ-YENİ YÖNTEM TESPİT VE TENKİDİ

Prof. Dr. Sadrettin GÜMÜŞ
Marmara Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi-Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/sgumus@fsm.edu.tr

Allah'a hamd, Resûlüne salâtü selâm olsun.

Şüphe yok ki İslâm'ın birinci kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Asr-i saadetten beri İslâm âlimleri onu anlamak ve yorumlamak için "Tefsir usûlü", ve "Fıkıh usûlü" gibi disiplinler geliştirmişlerdir. Gerek klasik, gerekse modern Müfessirler tefsir faaliyetlerinde Kur'ân'ın ontolojik yapısını daima göz önünde bulundurmuşlardır.

KLASİK YÖNTEM**:** Klasik Müfessirler, Kur'ân'ın mahluk veya gayri mahluk olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olmakla beraber onun tümünün Allah kelamı olduğunda ve ona beşer sözünün karışmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Ehl-i sünnet'e göre Kur'ân-ı Kerim, hem lafzan hem de mânen Allah kelamıdır; Allah, onu vahiy yoluyla ve Cebrâil vasıtasıyla son Peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) göndermiş, O da ümmete tebliğ etmiştir; hükümleri tarihsel değil, evrenseldir.

Tefsir usûlü**,** Kur'ân-ı kerim'i doğru anlama yöntemi ile ilgili düzenli bilgidir. "Rivâyet usûlü" ve "Dirayet usûlü"olmak üzere ikiye ayrılır. Rivâyet usûlü, Kur'ân'ı, Kur'ân'la, sünnetle, nüzûl sebebi bilgileri, sahabe ve tabiundan gelen rivayetlerle tefsir etme yöntemidir. Dirayet usûlü ise, Arap dili ve edebiyatı ile dinî, felsefî ve çeşitli müspet ilimlerle Kur'ân'ı tefsir etme yöntemidir. Sahabe döneminden itibaren şifahî olarak nesilden nesile intikal etmiş olan Tefsir usûlü, hicrî 3. Asırda Haris el-Muhâsibî (v.243/857) tarafından kaleme alınan "el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân" adındaki eseri ile yazıya intikal etmiş, bilahare alanın ilim adamları tarafından geliştirilmiştir.

YENİ (MODERN) YÖNTEM: Modernistler de tefsirlerini Kur'ân'ın ontolojik mahiyeti üzerine kurmuşlardır. Ancak onlara göre Kur'ân, bir bütün olarak Âllah'ın ezelî kelamı değildir. Bu nedenle Kur'ân'ı muhteva açısından hiyerarşik bir tasnife tabi tutmuşlar, varlık ve ahlâk alanını evrensel, ahkam ve muamelat alanını ise tarihsel saymışlardır. Modernistlere göre, Vahyin nüzulü, ilahî irade ile beşerî ve tarihî vakıa arasındaki diyalektik bir süreçte meydana gelmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın ilâhî tarafı kadar beşerî tarafı da vardır. varlık ve ahlak alanı ilahîdir, Allah tarafından gönderilmiştir; ahkam ve muamelat alanı ise insan müdahelesiyle oluşmuştur. Kur'ândaki ahkam bütünüyle insan ve toplumla ilgilidir. Kur'an ahkamı murat ve maksat itibariyle insandan soyutlanamaz. Aksi halde metahistorik (tarih üstü) bir kelamın insan ve topluma ne faydası olabilir?!. Kur'ân'ın varlık ve ahlak alanı dinden sayılırken, ahkâm alanı dinden değildir, şer'îdir (yani örfîdir). Her zaman ve zeminde sabit olan değerler dinîdir; zaman ve zemine göre değişkenlik gösteren şeyler ise örfîdir. İşte Kur'ân'ın ontolojik mahiyetini bu şekilde değerlendiren modernist anlayış, klasik tefsir usûlünü değiştirmeyi teklif etmektedir. Bu anlayışa göre Asr-i saadette belirli meselelerin çözümü için indirilmiş olan hükümler bugün için geçerli değildir. Bugün, Kur'ân'ın genel ilkelerinden hareket edip meselelerin çağın anlayışına göre çözülmesi gerekir. "Anlama ve yorumlama" olarak ifade edilen bu yeni yönteme göre ahkam âyetlerini yorumlayan müfessir (müctehid), iki aşamalı bir tutum ile hareket etmelidir:

1. Kur'ân'ın nazil olduğu çağa giderek ilk aşamada bir âyetin o günkü ortam, şartlar ve sebeb-i nüzûl muvacehesinde çözüm getirdiği sorunu inceleyerek âyetin mânasını kavramalıdır. Böylece hem Kur'ân'ın bütün olarak ne demek istediğini anlayacak, hem de özel durumlara çözüm getirdiği belli ilkeleri kavrayacaktır. İkinci aşamada ise bu özel sorunların çözümü için indirilmiş olan hükümleri genelleştirmek suretiyle onları umumî olan ahlâkî-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koyacaktır;
2. Çıkarılan bu genel görüşten şimdi formüle edilerek, şu andaki duruma yönelecektir. Bu da çağımızdaki ortam ve şartlar muvacehesinde problemi çok iyi araştırıp incelemeyi, sonra da çözüm getirmeyi gerektirmektedir.

1.Giriş (Genel bir tespit):

Asr-i saadetten itibaren 4. Asrın sonlarına kadar Müslüman ilim adamları baş döndürücü bir şekilde ilmî çalışmalar yapmışlar ve değerli eserler ortaya koymuşlardır. İslamî ilimlerde çığır açmış olan büyük alimler o dönemde yetişmişlerdir. Meselâ hicrî 2. Ve 3. asırlarda Kufe'de bir camide aynı anda imamın arkasında birçok müctehid'in namaz kıldığı rivayet edilmektedir. Hasan-i Basrî (v. 110/728), Taberî (v.310/922) ve benzeri müfessirler; Buhârî (v.256/870),

Müslim (v.261/875) ve sünen sahipleri muhaddisler; fıkıhta İmam-ı Azam (v.150/767), İmam Şâfiî (v 204/819-20) ve diğer mezhep imamları; Cübbâî (v. 303/916), Eş'arî (v.324/936), ve Mâtüridi (v.333/944) gibi çığır açmış kelâm alimleri hep o denemin yetiştirdiği parlak yıldızlardır. Arap filolojisine bir asır kazandırmış olan Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (v. 170/786), bunun talebesi ve Nahiv ilminin babası sayılan, Sibevey (v.180/796) ve sayılamayacak kadar çok dilci, edip ve şair o dönemde yetişmiştir[1].

Hicrî 4. Asırdan sonra İslâmî ilimlerde bir duraklama hissedildiği için Gazzâlî (505/1111), ihya hareketini başlatmış ve İslâmî ilimlere yeni bir canlılık kazandırmak amacıyla "İhyâu ulûmiddîn" adındaki meşhur eserini telif etmiştir. Bu dönemde duraklama başlamış olmakla birlikte Mu'tezilede Zemahşerî (v. 538/1143), Eş'arîlerde Gazzalî (v.505/1111) ve 6. Asırda da Fahreddin Râzî (v. 606/1209) gibi islamî ilimlerde, özellikle tefsirde çığır açmış ilim adamları yetişmiştir. Ancak Hicrî 656/M.1258 de Mogollar'ın Bağdat'ı istila edip Halifeyi ve onunla birlikte devlet erkanını, Bağdat halkından da 100.000 dolayında insanı katletmeleri, neticesinde Bağdat Abbasî hilafeti yıkılmış, buna parelel olarak İslâmî ilimler çökme noktasına gelmiştir.

Hicrî 8. Asırda ilmî hareketler yeniden parlamaya başladı. Bu dönemde İran ve havalisinde Ebussenâ el-İsfehânî (v.749/1348), Adududdin el-Îcî (v.756/1355), Kutbuddîn er-Râzî (v.766/1365), Sadeddîn et-Teftâzânî (v.792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v.816/1413) gibi değerli ilim adamları yetişmiştir. Anadolu'da Molla Fenarî (v.834/1431), Suriye'de İbn Teymiyye (v.728/1327), İbn Kesîr (v. 774/1373), Mısırda Mubarek Şah el-Mantıkî (v. ?), İbn Hişam (v.761/1360), İbn Akîl (v.769/1367), Kuzey Afrikada İbn Haldun (808/1406) ve benzeri ilim adamlarının gayretleriyle ilmî hareketler yeniden gelişme dönemine girmekle birlikte eski kudret ve satvetine hiçbir zaman ulaşamamıştır[2]. Hicrî 8. Asırda yaşamış olan İbn Haldun, Bağdat, Basra ve Kufe gibi medeniyet merkezlerinde sönmeye yüz tutmuş olan ilim meşalesinin, bu alimlerin gayretleriyle yeniden parlamaya başladığını kaydeder[3].

İbn Haldun, batıdaki (Endülüs) ilmî hareketlerin çöküşünü anlattıktan sonra şöyle der: "…ama işittiğimize göre doğuda bu ilimler kemalde imiş. Özellikle Irak-ı Acem ile Mâverâünnehir'de ümran ve medeniyet gelişmiş olduğundan, gerek aklî ilimler, gerekse naklî ilimler ileri seviyede imiş. Hele Horasan bölgesinin Herat adındaki şehrinin büyüklerinden olup, Sadeddîn et-Teftâzânî diye tanınan bir zatın Mısır'da birçok eserine vakıf oldum ki bazısı Kelâm ilmine, bir kısmı

[1] Geniş bilgi için bk. Gümüş Sadrettin, *Seyyid Şerif Cürcânî,* Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1984, s. 19-58.

[2] Geniş bilgi için bk. Gümüş Sadrettin, *S. Ş. Cürcânî,* 61-79.

[3] İbn Haldun, *Mukaddime,* Dâru ihyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, tarihsiz. s. 432.

usûl-i fıkha, bir kısmı da beyan ilmine dair olup, bu eserler, müellifin adı geçen ilimlerde tam bir maharet ve sağlam bir melekeye sahip olduğuna, aynı zamanda hikmet ilmi (felsefe) ve diğer sanatlarda dahi, tam bir bilgiye sahip bulunduğuna delalet eder"[4].

İbn Haldun'un tespiti doğru olmakla birlikte bu ilim adamlarının hamleleri dahi İslâmî ilimleri gerilemekten kurtaramamıştır. Nitekim Teftazânî ile Cürcânî'nin teliflerini 500 sene okutmuş olan Osmanlı medreseleri, Molla Fenârî (v.834/1431), İbn Kemâl (v.940/1534), Ebussuûd (v.982/1574), Efdalzâde (v.908/1502), Hâcezâde (v.893/1488) ve Cevdet Paşa (v. 1895) gibi değerli ilim adamları yetiştirmiş olmakla birlikte, Teftazânî ve Cürcânî'nin dengi ilim adamı yetiştirememiştir[5]. Hâcezâde talebelerine ders verirken şöyle der: "Sakın! Bu sözlerimden, benim Hz. Şerif'e (Seyyid Şerif) karşı üstünlük veya onunla eşitlik iddiasında olduğumu sanmayın. Hâşâ, sümme Hâşâ! O, bütün ilimlerde benim üstadım olup onun eserlerinden istifade etmişimdir[6].

Bu dönemden sonra gelenler, öncekileri taklid edip onların eserlerine şerh veya haşiyeler yazarak ilmî faaliyetlerini sürdürmüşler, sonuçta ilmî hareketler güdükleşmiş, özgün ve orijinal eser yazılamaz hale gelmiştir. Medreselerde ictihad ve tecdîd ruhu sönmüş, taklit dönemi başlamıştır. Artık ilim adamları araştırma, geliştirme ve ictihad etme yerine öncekilerden nakledilen miras ile yetinmişlerdir[7].

İçtihad kapısının kapandığına veya içtihad kapısı açık olduğu halde bu kapıdan girecek yiğidin bulunmadığına inandıkları için ictihad'da bulunmamışlar; dolayısıyla, gelişen ve hızla ilerleyen toplumun ilmî, fikrî ve hukukî ihtiyacı karşılanamaz hale gelmiştir. Halbu ki İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) ictihad kapısının daima açık olduğunu, ictihadında isabet edenin iki sevap alacağını, hata edenin ise bir sevap kazanacağını haber vermiştir[8]. Ancak ilimsiz yapılan ictihad elbetteki merduttur[9]

İçtihad kapısının kapalı olduğu inancı, İslam dünyasında atalete sebep oldu ve nassları yorumlama ve içtihadda bulunma kabiliyetini köreltti. Sonunda Müslümanlar, İslâm'ın ana kaynaklarını yani kitap ve sünneti yorumlamayı dahi, Kur'ân'ın vahiy ürünü olduğuna inanmayan, batılı Hıristiyan veya Yahudi müsteşriklerden öğrenecek duruma geldiler.

---

4 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 481.

5 Ergin Osman, *Türk Maarif Tarihi,* İstanbul, 1977. c. I, s. 108; Gümüş Sadrettin, S.Ş. Cürcânî, s. 191.

6 Taşköprîzade, Ahmed Efendi, *eş-Şekaiku'n-Nu'maniyye,* Beyrut-1975. s. 80 vd.

7 Muhammed Salih*, Islahu'l-Medaris,* Dâru'r-Ravza, Mekke, tarihsiz. s. 49-50.

8 Buharî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi'l-Hasan b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî,* Çağrı Yayınları, İstanbul-1981. *Kitabu'l-İ'tisâm,* 21.

9 . Buharî, *İ'tisâm,* 20.

Bu noktaya gelmenin sebebi, bazılarına göre Şafiî ve Gazzalî' gibi Kur'ân'ı lafzî (literal) okuyanlardır; Özellikle insan fiillerinin oluşumunda kulun kudretinin etkisiz olduğu inancını savunan Eş'arî mezhebidir; Bir kısmı da bunu kader inancına fatura etmiş, bazıları ise medreselerde felsefe derslerinin okutulmamasına bağlamıştır. Bu nedenle itikadî konular dahil Kur'ân'ın yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuşlar; Fakat henüz sadra şifa bir yöntem ortaya konulamamıştır.

Kur'ân'ın yeniden yorumlanması ve yeni içtihadların yapılması zaruridir; Nitekim geçmişte müfessirler Kur'ân'ı yeniden yorumlamışlar ve çağlarının anlayış ve ihtiyacına göre yeni tefsirler yazmışlardır; elimizdeki tefsirler bunun şahididir; ancak Önceki müfessirler Kur'ân'ı yeniden yorumlarken onun ontolojik mahiyetine dokunmamışlar; Kur'ân'ın tümünün Allah kelamı olduğu gerçeğini daima göz önünde bulundurmuşlardır.

2.Klasik Müfessirlere Göre Kur'ân'ın Ontolojik Mahiyeti Ve Eski (Klasik) Yöntem

Klasik Müfessirler, tefsirlerini Kur'ân'ın ontolojik mahiyeti üzerine kurmuşlardır. Kur'ân'ın mahluk veya gayri mahluk olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olmakla beraber onun tümünün Allah kelamı olduğunda ve ona beşer sözünün karışmadığı hususunda ittifak etmişler ve Tefsirlerinde Kur'ân'ın bu özelliklerini daima göz önünde bulundurmuşlardır. Ehl-i sünnet'e göre Kur'ân-ı Kerim, hem lafzan hem de mânen Allah kelamıdır; Allah, onu vahiy yoluyla ve Cebrâil vasıtasıyla son Peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) göndermiş, O da ümmete tebliğ etmiştir. Ehl-i sünnet, Kur'ân'ı şöyle tarif eder: Kur'ân, "Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilmiş, Mushaflarda yazılmış, tevatürle nakledilmiş, tilâvetiyle ibadet edilen mu'ciz ilahî kelamdır."[10]

Ehl-i sünnete göre, Kur'ân, zamandan, mekandan ve şekilden münezzeh olarak Allah'tan sudur edip önce Levh-i mahfuz'a, oradan da dünyaya en yakın olan gökteki Beytü'l-izze'ye veya Beytü'l-mamure toptan indirilmiş, daha sonra buradan Hz. Peygamber'e Cebrail vasıtasıyla 23 senede peyder pey indirilmiştir[11]. Kur'ân, gayr-i mahluktur, yani yaratılmamıştır, ezelî ve kadîmdir; gerek varlık ve ahlak alanı, gerekse ahkâm ve muamelat alanı tümüyle dindendir; hükümleri tarihsel değil, evrenseldir. Hz. Peygamber'in, din ile ilgili sünneti de evrenseldir.

---

[10] Zerkanî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menahilu'l-İrfan*, c. 1, s.19; Mısır, tarihsiz; Demirci Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s.62 İastanbul-2011.

[11] Zerkeşî, Bedruddin Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* 1,s.228, Beyrut-1972 (Hakim'in Müstedrek'inde ve Nesaî'nin Sünen'inde İbn Abbas'tan rivayet edildiği bildirilmektedir); ayrıca bak: Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s.35, Kahire-1988.

Tefsir'in başka bir tarifi şöyledir: Tefsir, insan gücü ve Arap dili ve edebiyatının verdiği imkân nispetinde Allah'ın muradına delalet etmesi bakımından Kur'ân metninin lafız ve manasından bahseden bir ilimdir[12].

İşte Tefsir, Allah'ın, bu özellikleri taşıyan kelamını, Onun muradına uygun olarak yorumlama ve açıklama eylemidir. Tefsirle anlam yakınlığı olan Te'vîl ise, Âyeti, zahirî manasından kitap ve sünnete uygun olan muhtemel manaya çevirmektir.[13]. Kısaca söylemek gerekirse nassdan kast edilen manayı rivayetle ortaya çıkarmaya tefsir; nassdan kasdedilen manayı diraayetle ortaya çıkarmaya da te'vîl denir.

Kur'ân'ı Allah'ın muradına uygun olarak yorumlamak ve açıklamak için geliştirilmiş olan yöntemlere de Tefsir usûlü denilmektedir. Tarihte birçok fer'î usûl geliştirilmiş olmakla birlikte Klasik Tefsir Usûlü, ana hatlarıyla "Rivâyet usûlü" ve "Dirayet usûlü"olmak üzere ikiye ayrılır:

Rivâyet usûlü, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir; Kur'ân'ı, sünnetle; Kur'ân'ı, sahabe ve tabiundan gelen rivayetlerle ve nüzûl sebebi bilgileriyle tefsir etme yöntemidir. Bu yöntemi kullanmanın amacı Kur'ân'ı nüzul tarihindki muhataplarının anladığı şekilde nesnel olarak anlamaktır.

Dirayet usûlü ise, Arap dili ve edebiyatı ile dinî, felsefî ve çeşitli müspet ilimlere dayanılarak Kur'ân'ı tefsir etme yöntemidir. Buna "te'vil yöntemi" de denilir. Tefsir ekolleri içerisinde bu yöntemi daha çok Mu'tezile, Şîa, Mutasavvıfa ve Felasife kullanmış olmakla birlikte Ehl-i sünnet müfessirleri de bundan müstağni kalmamışlardır.

Teoride bu iki yöntem arasında belirgin bir ayırım olmakla birlikte Kur'an tefsirinde çok zaman birlikte kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim sahabeden itibaren bize intikal eden tefsirlerde bu durum açıkça görülmektedir.

İslâm alimleri, Kur'ân'ı, Allah'ın muradına uygun olarak yorumlamak ve ictihad'da bulunmak isteyenlerin aşağıda zikredilen 15 ilmi ikmal etmelerini şart koşmuşlardır. Kendisiyle iftihar ettiğimiz Türk asıllı usûl alimi Muhyiddîn el –Kâfiyeci (v.879/1474) *"et-Teysîr fî kavaidi ilmi't-tefsir"* (Tefsir İlminin kaidelerinde Kolaylaştırma) adındaki meşhur eserinde kısa bir girişten sonra bunları şöyle sıralar:

Dünyada ve ahrette insan için faydalı iki ilim olduğunu söyleyebiliriz:

Birincisi, gayesi inanç (i'tikad) olan ilimdir ki bu da Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahret gününe inanmaktır.

[12] Gümüş Sadrettin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları,* Kayıhan Yayınları, İstanbul-1990. s.22.

[13] Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el- Cürcânî, *et- Ta'rifât*, Yayın yeri ve tarihi yok. s. 38.

İkincisi ise gayesi amel olan ilimdir. Bu da dinin hükümlerini bilmek ve onunla amel etmektir. İlim mebde', amel ise tamamlayıcıdır. Amelsiz ilim tam olamayacağı gibi, ilimsiz amel de insanı kurtuluşa götürmez.

Bu iki ilmi layıkıyla öğrenebilmek için aşağıdaki lafzî, aklî ve mevhibî ilimleri bilmek gerekir:

Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler:

Lugat İlmi. Müfret lafızların konuldukları mânaya delaletlerini bildiren ilimdir.

İştikak İlmi. Bazı müfret lafızların diğerleriyle olan münasebetlerini açıklayan ilimdir.

Sarf İlmi. Yapısı ve tasrifi bakımından müfret lafızlara arız olan hükümleri açıklayan ilim.

Nahiv İlmi. Mânanın aslına delaleti bakımından terkip itibariyle lafızlara arız olan irab hükümlerini açıklayan ilim.

Meânî İlmi. Mânanın mânası diye tabir olunan, mânanın aslı için lazım olanı ifade etme yönünden kelâmın terkiblerinin özelliklerini bildiren ilimdir[14]. Diğer bir ifade ile Meânî İlmi: Sözün yerinde olma şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen ilim dalıdır.[15]

Beyan İlmi. Delaletin açık veya gizli, ziyade veya noksan olmasından meydana gelen ihtilaflar bakımından kelamın terkiblerinin hususiyetlerini açıklayan ilimdir[16]. Diğer bir ifade ile Beyân İlmi: Belâgat ilminin, bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usul ve kaidelerinden bahs eden dalıdır.[17]

Bedî' İlmi. Lafzî ve manevî güzelliklerle, sözü güzelleştirme yönlerini açıklayan ilim.

Kıraat İlmi. Kur'ân'ın zatına tealluk eden şeyleri açıklayan ilim.

Nüzûl Sebepleri İlmi. Kur'ân âyetlerinin nüzûl sebeplerine tealluk eden şeyleri açıklayan ilim.

Asâr ve Ahbâr İlmi. Peygamberlere ve geçmiş zmanlara ait, Kur'ân sûrelerinin ihtiva ettiği kıssaları şerh eden ilim.

Hadis İlmi. Hz. Peygamber'den (sav) ve vahye şahit olan sahabeden, ittifak ve ihtilaflı olarak nakledilen, mücmeli beyan veya müphemi tefsir eden hadisleri anlatan ilim.

---

14 el-Kâfiyeci Muhyiddin, *et-Teysîr fî Kavaidi Ilmi't-Tefsîr* (trc: İsmail Cerrahoğlu), Ankara-1974. s.52.

15 Durmuş İsmail, *Meânî* mad., *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi,* c. 28, s. 204.Ankara-203.

16 el-Kâfiyeci, *et-Teysîr* , (Trc.), s. 52.

17 Hacımüftüoğlu Nasrullah, *Beyân* mad., *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi,* , c. 6, s. 22.İstanbul-1992.

Fıkıh Usûlü İlmi. Nâsih ve Mensûhu ,Mücmel ve mübeyyeni, muhkem ve müteşabihi, zahir ve müevveli, mantuk ve mefhumu, iktiza, işaret ve delaleti, icmaı ve şer'î kıyası, kıyasın nerelerde sahih olup olmadığını açıklayan ilim.

Fıkıh ve Ahlâk İlmi. Dinin ahkam ve adabı ile nefse, akrabaya ve reayaya ait olan üç siyaset adâbını anlatan ilim.

Nazar ve Kelâm İlmi. Aklî delilleri, hakiki burhanları, taksim ve tahdidi, aklî olanlarla zaruri olanlar arasındaki farkı ve bunlar gibi olan diğer şeyleri kapsayan ilim.

Mevhibe İlmi. İlmiyle amel edenlere ve Allah'a isyandan sakınanlara Allah Teâla'nın vâris kıldığı (lütfettiği) anlayış[18].

Zamanımızda klasik usûlü takip eden ilim adamları bunlara birkaç ilim daha ilave etmişlerdir. Bunlar :

Tarih ve Siyer İlmi. Bu da Kur'ân'la doğrudan ilgisi bulunan ilimlerdendir. Zira Kurân'ın büyük bir kısmı geçmiş kavimlerden, onlara gönderilen peygamberlerden ve peygamberlerin tevhit mücadelelerinden bahs etmektedir. Dolayısıyla müfessirin veya müçtehidin bu alanda da yeterli donanıma sahip olması gerekmektedir.

Yaratılış (Tekvîn) ilmi. Evrenin oluşumu ve menşei ile ilgili teoriler hakkında bilgi ihtiva eden ilim.

18. Psikoloji (ruhiyyat). Ruhun muhtelif vasıflarından, melekelerinden, şuurundan bahseden ilim.

19. Sosyoloji (ictimaiyyat) . Kur'ân sosyol hayatı da ihmal etmemiş, onun dinî, ahlakî ve hukukî yönlerini de tanzim etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân, yorumcunun sosyoloji alanında da donanımlı olmasını ister.

20. Astronomi (ilm-i heyet). Gök cisimleri, güneş, ay, yıldızlar, gezegenler, galeksiler ve diğer gök cisimlerinden bahseden ilim.

21. Coğrafya ilmi. Yeryüzü bilgisi, karalar, denizler, sular, bitkiler, madenler, iklimler, Kur'ân'da adı geçen kavimlerin yaşadıkları yerler ve yeryüzünde meydana gelen değişimler hakkında bilgi veren ilim…[19].

Klasik geleneklerimizde –bu ilimlerin ikmalinden sonra- Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması için geliştirilmiş olan "tefsir usûlü" ilmi devreye girer. Sahabe döneminden itibaren şifahî olarak nesilden nesile intikal etmiş olan Tefsir usûlü, hicrî 3. Asırda Basralı Haris el-Muhâsibî (v.243/857)[20] tarafından

[18] el –Kâfiyeci, *et-Teysîr* (tec.), s. 52 vd. Kısmen sadeleştirilerek alınmıştır.

[19] Bilman Ö. Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi,* c. I. S. 132 vd. Bilmen Yayınevi, İstanbul-1973; Krş., el-Kâfiyeci, *et-Teysîr* (Trc.) s. 52 vd.

[20] Çalışkan İsmail, *"Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik",* (İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 18-23 Ağustos 2008 Toplantısı-İst.), *Tarihten Günümüze Kur'ân ilimleri ve*

kaleme alınan *"el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân"* adındaki eseri ile yazıya intikal etmiş, bilahare alanın uzmanları tarafından geliştirilmiştir.

Yüce Allah *"Biz, Kur'ân'ı Arapça olarak indirdik ki onu anlayasınız*[21]*."* buyurduğu için klasik yöntemde Arap dili ve edebiyatının özellikleri dikkate alınarak tefsirde lafızdan hareket edilmiş ve dile geniş yer verilmiştir (Başka bir ifade ile Kur'ân, literal okunmuştur). Bu durum akla yer verilmemiş anlamına gelmez. Nitekim el-Muhâsibî, kitabının adını korken "akıl" kelimesini başa almıştır. Prof. Hayrettin Karaman bu konuda şöyle der: *"Klasik usülcüler, Arap dilinin, Kur'ân'ın nazil olduğu çağdan bu yana sahip bulunduğu bu ifade (delâlet) özelliklerini göz önüne alarak lafızdan hareket etmişler (literal okuma yapmışlar); kısmen veya tamamen yürürlükten kaldırıldığına dair kesin delil bulunmayan âyetlerin ve hadislerin mânalarını ve hükümlerini bütün zamanlar ve mekanlar için geçerli (evrensel) kabul etmişler, Kur'ân'ı da bu çerçevede anlamaya, açıklamaya çalışmışlardır"*[22]*.*

Fıkıh usûlü de aynı zamanda bir tefsir usûlüdür. O da başlangıçta şifahî olarak oluşturulmuş ve İmam Şâfiî'nin (v.204/820) *"er-Risâle"* adındaki telifi ile yazılı hale gelmiştir. Vahiy insanlara söz şeklinde intikal ettiği için fıkıh usûlü ilimnin önemli bir bölümü vahyin nasıl anlaşılacağı konusuna (elfaz bahsine) tahsis edilmiştir[23]**.** Fıkıh Usûlü ilminin kurucusu ve ilk müellifi sayılan İmam Şafiî, *er-Risale'*de "keyfe'l-beyân=(Allah) Nasıl Açıklıyor?" diyerek konuya bir soru ile başlar ve Allah'ın Kur'ân'daki hükümleri açıklama (beyan) yollarını -4 şekilde- izah eder. Bunlar**:**

Allah'ın (hükümleri) insanlara nass ile açıklaması . Mesela namaz, oruç, hac ve zekat gibi farzlarla ilgili hükümleri ifade eden naslar (cümleler) böyledir. Aynı şekilde fahiş günahların gizlisinin de açığının da haram kılındığını, zinanın, şarapın, meyte (ölmüş hayvan), kan ve domuz etinin haram olduğunu bildiren nasslar da böyledir. Abdestin farzlarını ve benzeri hükümleri açıklayan ayetler de bunun gibidir. Bütün bunları Allah Teâlâ kendisi nasslarla (lafızlarla) açıklamıştır.

Tefsir Usûlü, s. 202 vd. baskı: İstanbul-2009). Sahasında yazılan ilk eser olmasa da ilklerden biri olduğu kabul edilen bu eser, Hüseyin Kuvvetli tarafından tahkik edilerek "Dâru'l-fikr" yayınevi tarafından neşredilmiştir, Eser belli başlı usûl konularını ihtiva etmektedir". El-Muhâsibî'nin bu eseri hakkında Prof. İsmail Çalışkan şöyle der: "Muhâsibî, aklın yanında kitap, sünnet, sahabe ve daha sonrakilerden gelen rivayetlere bol bol yer verir. Muhâsibî, âyetlerin zahirine bağlı kalarak her zaman doğru anlama (mânaya) ulaşılamayacağını örnekleriyle sık sık gündeme getirir. Ancak sınırsız bir yorumlamayı kabul etmemektedir". Eserinde Kur'ân'ın faziletleri, üslûbu, muhkem-müteşabih, nesih ve halku'l-Kur'ân gibi konulara yer vermiştir. Kur'ân'ın mahluk (yaratılmış) olduğunu kabul etmez, "nesh" meselesine de geniş yer verir.(Çalışkan, Age, gös.yer).

21 Yusuf 13/2.

22 Bk.Karaman Hayrettin, *Tefsirde Eski-Yeni Tartışması, (Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*), s. 25, İzmir-2003.

23 Karaman Hayrettin, Age, s. 23.

Allah Tealâ'nın, farz olduğuna hükmettiği meseleleri Peygamberi'nin lisanıyla açıklaması. Mesela, Hz. Peygamber'in namazların sayısını, zekatın miktarını ve verilecek zamanını açıklaması böyledir. Bunları Hz. Peygamber açıklamıştır.

Herhangi bir konu ile ilgili olarak Allah'tan gelmiş nass bulunmadığı takdirde Hz. Peygamber'in hüküm vermesi, şeklindeki açıklamasıdır. Hz. Peygamber'in açıklamasını kabul eden, Allah'ın açıklamasını kabul etmiş sayılır. Çünkü Allah kitabında Hz. Peygamber'e itaatı farz kılmıştır.

Allah'ın, insanlara ictihadı farz kıldığı alanların ictihadla açıklanmasıdır. Allah İnsanları, üzerlerine farz kıldığı başka konularda itaat edip etmeyeceklerine dair imtihan ettiği gibi, ictihad konusunda da imtihan eder. Mesela, Müslümanlar Mescid-i Haram'dan uzakta bulunduklarında, kıble yönü bilinmiyorsa, kıblenin tayininde ictihad etmelerini emretmiştir. Bu durumda ictihad etmeden istedikleri tarafa namaz kılmalarına izin vermemiştir; kıldıkları takdirde bu namaz geçersizdir.[24]

İmam Şâfiî'nin bu sözleri Müslümanların ictihad kapısını kapatmalarının ne kadar isabetsiz olduğunun delilidir. Şâfiînin, gerek itikadî, gerekse ahlakî ve amelî konulardaki nasslarda ictihad yoluyla hakikate ulaşmaya çalıştığı bildirilmektedir. Bu konuda Hayrettin Karaman hocamız şöyle der: *"İmam Şafiî, içtihad yoluyla, mutlak (bâtında ve zâhirde) veya göreceli (zâhirde) dinî hükmü ve hakikati -amelî hükümle sınırlamadan, hem metafizik ve itikadî konularda hem de amelî hayat ilişkilerinde –elde etmeye çalışırken daha sonraki usûlcüler, içtihadın işlevini "fer'î-amelî" konulara tahsis etmişler ve onu "bu alanda tafsîlî (parça, konu ile doğrudan ilgili) delillerden hüküm çıkarmak üzere olanca gücün sarf edilmesi" olarak tanımlamışlardır"*[25].

Gazzalî (v. 505/1111) de ilâhî kelamda Allah'ın muradını anlamak için hitapta kullanılan dilin (Arapça'nın) bilinmesinin gerekli olduğunu kaydetmektedir. O şöyle der: "Eğer lafız başka bir mânaya ihtimali bulunmayan anlamında nass ise, anlamak için dili bilmek yeterlidir. Eğer sözün birden fazla mânaya ihtimali varsa, yanında bir de karine bulunmadıkça ilahî murat anlaşılamaz"[26].

Görüldüğü gibi gerek tefsir usûlcüleri, gerekse fıkıh usûlcüleri Kur'ân'ı lafzî (literal) okumuşlardır. Zira vahiy insanlara lafız (söz) şeklinde intikal etmiştir. Bu nedenle fıkıh usûlü ilimnin önemli bir bölümü vahyin nasıl anlaşılacağı konusuna (elfaz bahsine) tahsis edilmiştir[27]. Kur'ân ve sünnetin lafzı her iki ilmin müşterek alanıdır. Meselâ Kur'ân'ın kıraati ve kıraat farkları, muhkem-müteşabih, âm-hâs,

[24] eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, s. 21-24, Beyrut, tarihsiz.

[25] Karaman Hayrettin, Age, s. 28.

[26] Karaman Hayrettin, Age, s. 23 (Gazzalî, el Müstasfâ, 1/339-340 tan naklen).

[27] Karaman Hayrettin, Age, s. 23.

mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, zahir-müevvel, nâsih-mensûh, mantûk-mefhûm; "lafzın mânaya delâlet yolları", "lafzın mânaya delâlet keyfiyeti" ve daha birçok bahis her iki ilmin müşterek konularıdır[28].

Bu nedenle Kur'an tefsiri için Arap dilinin sarfıyla nahviyle ve edatlarıyla çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Edatların hangi fiille ne mana ifade ettiği iyi bilinmezse nassa verilen mana ve çıkarılan hüküm yanlış olur. Meşhur dilci İbn Hişam (v.761/1360), 'Bâ' edatının 14 manası olduğunu; 'İlâ' edatının ise 8 manası bulunduğunu söyler[29]. Meselâ *"fe küllen ehaznâ bizenbihi*= Onların her birini günahı sebebiyle cezalandırdık"[30] âyetinde Bâ edatı sebep bidirir; "Zehebellahu bi nûrihim= Allah onların nurunu giderdi"[31] âyetinde ise ta'diye (geçişlilik) ifade eder. 'İlâ' edatının da bir manası "intihâ"dır; bir işin nerede ve ne zaman sona ereceğini bildirir. Örnek: abdest âyetinde "ve eydiyekum ila'l-merafiki=ellerinizi dirseklere kadar yıkayın", "ve erculekum ila'l-ka'beyn= ayaklarınızı topuklara kadar yıkayın"[32]. Âyetinde 'İlâ' edatı, ellerin dirseklere (dirsekler dahil), ayakların da topuklara kadar (aşıkçık kemikleri dahil) yıkanması gerektiğini ifade eder.

Klasik müfessirler amelî hayatla ilgili nassları lafzî (literal) okudukları gibi metafizik ve itikadî konulardaki nassları da lafzî (literal) okumuşlardır. Mesela Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri ve isimleriyle ilgili nassları literal okumuşlardır. Nassın hakikî mânasının kasd edilmesine mani bir karine varsa mesela akla uygun gelmiyorsa, nassı te'vil etmişlerdir. Mesela: "Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir[33]" meâlindeki âyette geçen 'yed' (el) kelimesi hakiki (bilinen organ) anlamında alındığı takdirde Allah'ın cisim olduğu anlaşılır. Halbuki bu mâna akla aykırıdır; dolayısıyla hakiki mâna ile mecazî mâna arasındaki alakayı, karine-i mânia ve karine-i muayyineyi dikkate alarak "Allahın gücü onların gücünün üstündedir" şeklinde tevil etmişlerdir. "(Allahu halakakum ve mâ ta'melûn) Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı"[34] âyetindeki 'Mâ' edatının mastariyye veya mevsûle olarak değerlendirilmesi neticesinde, itikadî mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

---

[28] Lafzın mânaya delâleti vazıh olan, a.Zahir, b. Nass, c. müfesser, ve d. muhkem; Lafzın mânaya delâleti vazıh olmayan ise a.hafî, b.müşkil, c.mücmel ve d.müteşabih lafızlardır. Lafzın mânaya delâlet keyfiyeti de, a. İbaratunnass, b. işâratunnass, c. Delâletunnass, c. iktizaunnass ve e. Mefhumu muhalefet gibi konuların hepsi lafızla ilgilidir.

[29] İbn Hişam, Abdullah Cemaleddin, *Muğni'l-Lebîb An Kütübi'l-Eârîb*, 1, 74, 101, Ofset, İstanbul, tarihsiz.

[30] Ankebût 29/40.

[31] Bakara 2/17.

[32] Mâide 5/6.

[33] Fetih sûresi, 48/10.

[34] es-Saffât, 37/96.

Klasik usulcüler Kur'ân'ı lafzî (literal) olarak okumuş olmakla birlikte elbetteki makasıdı hiçbir zaman dikkatten uzak tutmamışlardır.

Sonuç olarak şunu ifade etmeliyiz ki başlangıçta daha net kurallar içeren tefsir usûlü, zamanla Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri ve Tefsir tarihi gibi konular da usûle katılınca hacmi kabartılmıştır. Bugün bu fazlalıklar ayıklanarak, yeni gelişmeler ışığında tefsir usûlünün de yenilenmesine ihtiyaç vardır. Ancak yeni yöntem oluşturulurken Kur'ân'ın ontolojik mahiyeti zedelenmemelidir.

3.Yeni (Modern) Yöntem

Modernistler de, Kur'ân'ın ontolojik mahiyetini yani Kur'ân'ın mahluk veya gayr-i mahluk, kadîm veya hâdis oluşunu yeniden gündeme getirmişler ve Kur'ân'ın gayr-i mahluk yani sonradan yaratılmamış oluşunu ve bir bütün olarak Âllah'ın ezelî kelamı olduğunu kabul etmemişlerdir. Onlara göre Kur'ân'ın, tümüyle ezelî olduğu kabul edildiği takdirde bugünkü meselelere Kur'ândan hareketle çözüm teklifinde bulunma imkanı yoktur. Zira "Kelam-ı kadîm" anlayışı, Kur'ân'ın bir bütün olarak, Allah'ın, insandan, tarihten, toplumdan ve olgudan bağımsız olarak, ezelde tayin ve tespit ettiği sabit dini hakikatleri muhtevî bir kelâm olduğu inancını benimsemeyi gerektirir[35].

Bir taraftan Kur'ân'ın tümünün ezelî oluşu fikrinin kabul edilmesi, diğer taraftan da Kur'ân'daki hükümleri modern dünyanın olgusal gerçekliğine uygun düşecek biçimde yorumlanması (te'vili) mümkün değildir. Bu nedenle Modernistler, Kur'ân'ı muhteva açısından varlık alanı, ahlak alanı, ahkam ve muamelat alanı, şeklinde hiyerarşik bir tasnife tabi tutmuşlar, varlık ve ahlak alanını evrensel, ahkam ve muamelat alanını ise tarihsel sayarak meselelere çözüm getirmek istemişlerdir[36].

Lahutîlik Ve Nasutîlik Meselesi

Modernist anlayışa göre Vahyin nüzulü, ilahî irade ile beşerî ve tarihî vakıa arasındaki diyalektik bir süreçte meydana gelmiştir. Kur'ân'ın ilâhî tarafı kadar beşerî tarafı da vardır. Bilhassa Kur'ândaki ahkam bütünüyle insan ve toplumla ilgilidir. Kur'an ahkamı murat ve maksat itibariyle insandan soyutlanamaz. Aksi halde metahistorik (tarih üstü) bir kelamın insan ve topluma ne faydası olabilir[37]. Kur'ân'ın bir kısmı lâhutî, bir kısmı ise nâsûtîdir; yani Kur'ân'ın varlık ve ahlak alanı ilahîdir, Allah tarafından gönderilmiştir; ahkam ve muamelat alanı ise insan

[35] Öztürk, Mustafa, *"Kur'ân-ı Kerim Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri"*, (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 26-27 Mayıs,2012-İstanbul), *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet 2*, s. 105. İstanbul-2012.

[36] Krş. Fazlurrahmân, *İslâm*, (Trc: Aydın Mehmet), Makale: (Aydın Mehmet,"*Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi*"), Giriş, s. XXXX, Selçuk Yayınları, Ankara.

[37] Bak. Öztürk Mustafa, Age, s. 108.

müdahelesiyle oluşmuştur. "Muvafakat-ı Ömer" diye bilinen Hz. Ömer'in arzusu yönünde ve diğer sosyal olaylarla ilgili olarak inmiş olan âyetler de buna örnek gösterirler.

Modernistler, Kur'ân'ın toplumsal düzen ve hukuka ilişkin her hükmünün lâhutî (ilâhî) sayılması durumunda, söz konusu hükümlere gerekçe (illet) teşkil eden tarih, toplum, olgu gibi nâsutî (beşerî) unsurların, lâhutîliğin altında ezileceği, bunun neticesinde evlilik, aile hukuku, boşanma, miras ve şahitlik gibi birçok konuda kadın ve erkeğin toplumsal rol ve konumlarına atıfta bulunan âyetlerdeki fer'î (fıkhî) hükümlerin birer ezelî-ebedî hakikat olarak telakki edileceği, bunun da sakıncalı olduğu kanaatindedirler[38].

Aslında bunlar, batılı müsteşriklerin iddialarıdır. Mesela, meşhur müsteşrik Duzi, Hz. Ömer'in bilhassa vahiy konusunda Hz.Peygamberi derin bir şekilde etkilediğini, söyler. Onlara göre Kur'ân, "ekonomik, sosyal ve siyasal etkenlerin ortaya çıkardığı bir metindir. Vakia tarafından oluşturulmuştur. İndirilmeden önce Levh-i mahfuz'da mevcut olduğu anlayışı tamamen bir safsatadır"[39].

Oysa indirilmeden önce Kur'ân'ın, Levh-i Mahfuz'da mevcut olduğu âyet-i kerimelerle sabittir. Mesela: "Hayır, o, şerefli bir Kur'ândır; Levh-i mahfuzdadır (korunmuş bir levhadadır)[40]. "O, elbette korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'ândır. Ona tertemiz olandan başkası dokunmaz"[41]. Meâlindeki âyetler Kur'ân'ın, indirilmeden önce tümüyle Levh-i mahfuzda mevcut olduğunun delilidir.

Ahkam Âyetleri Dinî Değil, Örfîdir

Modernist anlayışa göre, Kur'ân'ın varlık ve ahlak alanı dinden sayılırken, ahkam alanı dinden değildir, örfîdir (yani şer'îdir). Her zaman ve zeminde sabit olan değerler dinîdir; zaman ve zemine göre değişkenlik gösteren şeyler ise örfîdir... Bu katagorik ayırım Kur'ândaki hükümler için de geçerlidir. Dinin özüne ilişkin hükümlerin geçerliliğini mürurur zaman yıpratmaz. Örfe dayalı hükümler ise zaman içerisinde hem aşınır hem de kuşaktan kuşağa değişir[42] . "Nüzûl dönemindeki Arap toplumunun örfüne ve ihtiyacına göre tanzim edilmiş olan Kur'ân ahkamını, sonraki Müslüman toplumların maslahatları açısından geçerli kabul etmek gerçekçi değildir"[43].

---

38 Bak. Öztürk Mustafa, Age, s. 99.

39 Şimşek M. Saîd, *Günümüz tefsir Problemleri*, s. 260. Konya, tarihsiz.

40 Burûc, 21-22.

41 Vâkia, 77-79.

42 Bak. Öztürk Mustafa, Age, s. 114.

43 Öztürk Mustafa, Age. 2, s. 118.

Bu anlayış, din ile şerîat arasındaki mahiyet farkını şöyle açıklar: Meselâ, mirası adil şekilde paylaşmak dindir; fakat paylaştırma oranları şeriattır. Zinanın günah olarak nitelendirilmesi dindir; fakat bu günaha ne tür ceza takdir edileceği ise şeriattır[44].

Peki Allah ne buyuruyor? Yüce Allah ahkâm ile ilgili emir ve yasaklarının dinden olduğunu açık bir şekilde ve defalarca bildirmiştir. Meselâ, haram aylarla ilgili olarak şöyle buyuruyor: "Doğrusu Allah'a göre ayların sayısı, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısına uygun olarak on ikidir; bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, dosdoğru dindir. O aylarda kendinize zulmetmeyin, müşrikler sizinle topyekün savaştıkları gibi siz de onlarla topyekün savaşın. Bilin ki Allah buyruklarına karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir"[45]. Görüldüğü üzere haram aylar (cahiliye geleneği değil) "dosdoğru dindir" buyurulmaktadır. Ayrıca "bu aylara hürmetsizlik göstererek kendinize zulmetmeyin" buyurulmuştur. Müşrikler haram aylarının yerini işlerine geldiği gibi değiştirdikleri için devamındaki 37. âyette ayların yerini değiştirmenin (veya fazlalık eklemenin) küfrü artırmaktan başka bir şey olmadığı bildirilmektedir. Âyet meâlen şöyledir: "Haram ayları geciktirme (yerini değiştirme) işi, küfrü artırmaktan başka bir şey değildir, inkarcıların daha da sapmasına yol açmaktadır. Onlar (ayların sayısını) Allah'ın yasakladığı aylara uyarlamak üzere, bu ertelemeyi bir yıl helal bir yıl haram sayıyorlar ki, böylece Allah'ın haram kıldıklarını meşru hale getirsinler. Bu yaptıkları kötü işler kendilerine güzel görünüyor Allah inkarcılar (kâfirler) topluluğunu doğru yola iletmez[46].

Nûr sûresinin 2. âyeti de meâlen şöyledir: "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve ahret gününe inanıyorsanız, Allah'ın

---

[44] İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999, s.25-27; Öztürk Mustafa, Age, s. 118.

[45] Tevbe 9/36. Hz. İbrahim ve İsmail'in şeriatındakine uygun olarak Cahiliye Arapları da yılın dört ayını kutsal sayarlar, bu inanışa saygının bir işareti olarak savaştan ve her türlü saldırıdan kaçınırlardı. Zilkade, zilhicce, Muharrem, ve Receb'den oluşan bu aylar haram aylar (el-eşhürü'l-hurum) diye anılırdı. Ancak bir kısmı geçimlerini soygunculuk, çapulculuk, yağma ve talan ile sağladığı gibi, aralarında kan davaları ve iç savaşlar da eksik olmuyordu. Bu sebeple haram ayların kurallarına uymakta zorlanıyorlardı. Zira on bir, on iki ve birinci aylar olan zilkade, zilhicce, muharrem peş peşe geldiğinden üç ay süresince bu aylarla ilgili yasaklara uymak oldukça güç geliyordu. Ayrıca, kameri takvimde aylar güneş takvimine göre bir önceki yıldakinden on bir gün önce geldiği için, zilhiccenin belirli günlerinde yapılan hac merasiminin değişik mevsimlere rastlaması çıkarlarına uygun düşmüyor; haccı havanın mütedil ve ticari ortamın müsait olduğu gün veya aylarda yapmak istiyorlardı. Bunu sağlayabilmek için de ayların düzeniyle oynuyorlardı. Bu ve müteakip ayette aylarla ilgili bu nizam üzerinde nesi adıyla yapılan oyunlar şiddetle kınanmaktadır. Bk.Heyet, (Karaman Hayrettin, Çağrıcı Mustafa, Dönmez İbrahim Kafi, Gümüş Sadrettin) Kurân Yolu Meâli, bu âyetin açıklaması, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,Ankara-2016..

[46] Tevbe 9/37. Aylara ay ekleme (nesi) uygulaması yasaklanmadan önce Araplar, ay yılını güneş yılına uyarlamak üzere, kameri aylara ortalama üç yılda bir ay ekliyorlardı. Bu uygulama, savaşın haram olduğu ayları işlerine geldiği gibi kaydırmaya sebep olduğu için yasaklanmıştır.

dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun[47].

Şûra suresi 13. Âyette de şöyle buyurulmaktadır: "Sizin için dinden, Nuh'a tavsiye ettiğini; sana vahiy buyurduğumuzu; İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi size de şeriat yaptı. Dini doğru tutun, onda ayrılığa düşmeyin. Müşriklere, kendilerini davet ettiğin din ağır geldi. Allah bu dine, dilediklerini seçecek ve yöneleni ona hidayet edecektir"[48].

İşte bu âyetler ahkâm âyetlerinin dinden olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Ayrıca Allah Teâlâ, talak (boşama) ile ilgili hükümleri bildirdikten sonra "Bunlar Allah'ın hudutlarıdır. Onları aşmayın; her kim Allah'ın hudutlarını aşarsa işte onlar zalimlerin kendileridir" buyurmuştur[49]. Miras taksimatiyle ilgili hükümleri bildirdikten sonra da şöyle buyuruyor: "İşte bu hükümler Allah'ın hudutlarıdır, artık her kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse, Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyar; orada ebedî olarak kalırlar, işte bu büyük kurtuluştur. Kim de Allah'a ve peygamberine isyan eder ve hududunu aşarsa onu da içinde ebedî kalacağı ateşe sokar. Onun için ayrıca aşağılayıcı bir azap vardır"[50].

Yöntem: Kur'ân'ın ontolojik mahiyetini bu şekilde değerlendiren modernist anlayış, klasik tefsir usûlünü değiştirmeyi ve bu alanda oluşturulan yeni yöntemi uygulamayı teklif etmektedir. Bu yöntemin kurucusu Fazlurrahman'dır. Onun bu konudaki görüşlerini özet olarak anlatan Hayrettin Karaman hocamız şöyle der: "Fazlurrahman'a göre Müslümanların çağdaş dünyada var olabilmeleri için iki yol vardır: Ya bütünüyle laik Batı'ya entegre olmak yahut da İslâm'ı yeni bir içtihad metodu (sistematik, tarihsel yorum usûlü) ile yorumlayarak yeniden hayatın bütün alanlarına sokmak, böylece çağdaş dünyaya/insanlığa, laik/seküler olmayan, fakat İslâmî geleneğe değil, Kur'ân'ın ahlâkî ve sosyal amaçlarına uygun yeni kurum ve kurallara dayanan bir alternatif model sunmak. Ona göre, tutulması gereken yol bu ikincisidir. Gelenekçi ve muhafazakâr yaklaşım ve tutumlar ile bazı Müslüman modernistlerin "sükût, ikiyüzlü idarecilik, geleneği kullanmak ve tedrici-seçmecilik" tavır ve yaklaşımlarının varacağı sonuç, İslâm dünyasında ve Müslümanların hayatında giderek lâisizmin ve sekülarizmin hakimiyet kurması olacaktır" [51].

---

[47] Nûr Sûresi 24/ 2.

[48] Şûra 42/13. Ahmet Davutoğlu, Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli, İstanbul-1981 .

[49] Bakara 2/229.

[50] Nisâ 4/13-14.

[51] Karaman Hayrettin, "*Tefsirde Eski Yeni Tartışması*", *Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Yeni Ümit Kitaplığı, İzmir-2003. S. 30-31. (Fazlurrahmân, *İslamic Modernism,* çev. Bekir Demirkol, "*İslâmî Çağdaşlaşma*", *İslâmi Araştırmalar dergisi*, c.4. sayı.4. s. 314-320, Ankara-1990 dan özet).

"Anlama ve yorumlama" yöntemi olarak ifade edilen bu yeni yönteme göre müfessir (veya müctehid) iki aşamalı bir tutum ile hareket edecektir:

Kur'ân'ın nazil olduğu çağa giderek ilk aşamada bir âyetin o günkü ortam, şartlar ve sebeb-i nüzûl muvacehesinde çözüm getirdiği sorunu inceleyerek âyetin mânasını kavrayacak... Böylece hem Kur'ân'ın bütün olarak ne demek istediğini anlayacak, hem de özel durumlara çözüm getirdiği belli ilkeleri kavrayacaktır. Bu özel sorunların çözümü için indirilmiş olan hükümleri genelleştirmek suretiyle onları umumî olan ahlâkî-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koyacaktır;

Çıkarılan bu genel görüşten şimdi formüle edilerek uygulanması gerekene, şu andaki duruma yönelecektir. Bu da çağımızdaki ortam ve şartlar muvacehesinde problemi çok iyi araştırıp incelemeyi, sonra da çözüm getirmeyi gerektirmektedir. ...Bu iki hareketten oluşan ictihadda tarihçi, sosyal bilimci ve ahlakçı işbirliği yapmalıdır[52]. Böylece Allah'ın muradını çağımıza yansıtmış olacaktır.

Bu yöntemin birinci kısmı klasik yöntemle aynıdır. Kur'ân'ı anlamak için nüzûl çağına gitme konusunda eski ve yeni yöntem arasında herhangi bir problem gözükmemektedir. Zira önceki müfessirler de Kur'ân'ı anlamak ve ictihadda bulunmak için nüzûl çağına gitmişler ve âyetlerin tefsirinde nüzûl sebeplerini dikkate almışlardır. Eğer onlar âyetlerin nüzûl sebeplerini dikkate alıp tefsire ve ictihadlarına yansıtmasalardı bugün onlardan haberimiz dahi olmazdı. Nitekim gerek tefsir usulünde gerekse fıkıh usûlünde "İtibar sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğinedir" ve "Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir" gibi sebeb-i nüzûl ile ilgili kavram ve kurallar daima geçerli olmuştur.

Bu yöntemi Mustafa Öztürk de şöyle anlatır: "Kur'ân ahkamını doğru anlama ve yorumlamanın temel şartı nüzûl dönemindeki tarihsel vasatta neler oldu? Sorusunun cevaplanması, bunun için de söz konusu hükümlerin evvel emirde ilk ve aslî vatanında anlaşılması, ardından bu ilk anlamın başka vatanlara aynen taşınabilir olup olmadığının araştırılmasıdır. Bu iki aşamanın ilki anlama, ikincisi yorumlamadır. ...Yorum aşamasındaki en temel hedeflerden biri de nassı, ihtiyaç ve arzuları, anlama kapasiteleri, bilgi ve kültür seviyeleri farklı insanlarla ilgili kılmak ve böylece nassa dinamizm kazandırmaktır[53].

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre modernist anlayışın maksadı, Allah'ın, tek tek meselelerin çözümü için indirmiş olduğu hükümleri çağımızda geçersiz sayarak Kur'ân'ın genel ilkelerinden hareketle, kendi adalet ve hukuk anlayışına göre çağımız insanlarının ihtiyaç ve maslahatlarını karşılayacak kanun ve kurallar çıkarıp Allah'ın maksadını tahakkuk ettirmektir. Bu durumda Allah'ın

[52] Karaman Hayrettin , Age. s.22. (Fazlurrahman, *İslam and Modernity*, trc:Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaşoğlu, *İslam ve Çağdaşlık*, s.73-76,95, Ankara: Fecir Yayınları, 1990'dan naklen).

[53] Öztürk Mustafa, Age. , s. 108.

hükümlerini değiştirip kendi hükümlerini icra edenler ile yine adaleti sağlamak için kanun çıkaran laikler arasındaki fark nedir? Zira her iki anlayış da izafîdir.

Ayrıca bu anlayış, Kur'ân'ın ahlak, hatta varlık alanının dahi izafî olduğu anlayışına götürmez mi? Mesela, bugün Avrupa'da ve Türkiye'de zina suç olmaktan çıkarılmıştır. Zina eden biri, "Zinanın ahlaksızlık olduğu o günkü anlayışa göredir. Bugün 21. Asırda böyle bir şey düşünülemez. Beden benim bedenimdir; bunun nerede ve nasıl kullanılacağı yetkisi de bana aittir. Buna müdahele etmek ahlaksızlıktır" diyebilir. Bir ateist de "Bana göre Allah diye bir varlık yoktur" derse, modernist anlayış bu indî görüşlere ne diyecektir? Bu durumda Kur'ân'ın varlık alanı da ahlak alanı da izafî olmuyor mu?

Sonuç olarak denilebilir ki: aşırılıklardan (ifrat ve tefritten) uzak, Kur'ân'ın ontolojik mahiyetine uygun yeni bir tefsir usulü yazmanın zaruri olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun için;

Islaha önce temelden, yani eğitim ve öğretimden başlanmalıdır. İlahiyat ve İslamî ilimler fakültelerinin müfredat ve eğitim öğretim programları gözden geçirilmeli, bu kurumlardaki eğitim ve öğretim müctehid yetiştirecek seviyeye getirilmelidir.

Temel İslam Bilimleri (Tefsir, hadis, fıkıh ve akaid) uzmanlarından oluşacak bir heyet tarafından yeni ve kapsamlı bir tefsir usûlü yazılmalıdır.

KAYNAKÇA:

Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el- Cürcânî, *et- Ta'rifât*, Yayın yeri ve tarihi yok.

Aydın Mehmet, "*Fazlurrahmân ve İslâm Modernizmi*", (Fazlurrahmân, *İslâm,* Giriş, (trc: Aydın Mehmet), Selçuk Yayınları, Ankara, 2.baskı, Tarih yok.

Bilman Ö. Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi,* I-2, Bilmen Yayınevi, İstanbul-1973.

Buharî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi'l-Hasan b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî,* Çağrı Yayınları, İstanbul-1981.

Çalışkan İsmail, *"Tefsir Usûlünün ilk kaynakları üzerine bir tetkik*", (*Tarihten Günümüze Kur'ân ilimleri ve Tefsir Usûlü,* İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 18-23 Ağustos 2008 Toplantısı, baskı: İstanbul-2009,).

Davudoğlu Ahmed, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı meâli*, İstanbul-1981.

Demirci Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İastanbul-2011.

Durmuş İsmail, *Meânî* mad., *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi,* Ankara-2003. (DİA).

Ergin Osman, *Türk Maarif Tarihi,* 1-3,İstanbul, 1977.

Fazlurrahmân, "*İslamic Modernism*", (çev. Bekir Demirkol, "*İslâmî Çağdaşlaşma"), İslâmî Araştırmalar dergisi,* c.4. sayı.4., Ankara-1990.

Gümüş Sadrettin, *Seyyid Şerif Cürcânî,* Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1984.

Gümüş Sadrettin, Kur'ân Tefsirinin kaynakları, Kayıhan Yayınları, İstanbul-1990.

Hacımüftüoğlu Nasrullah, *Beyân* mad., *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul-1992,

Heyet, (Karaman Hayrettin, Çağrıcı Mustafa, Dönmez İbrahim Kafi, Gümüş Sadrettin) *Kurân Yolu Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara-2016.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Dâru ihyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, tarihsiz.

İbn Hişam, Abdullah Cemaleddin, *Muğni'l-lebîb An Kütübi'l-EÂrîb*, 1-2, Ofset, İstanbul, tarihsiz.

Karaman Hayrettin, "*Tefsirde Eski Yeni Tartışması*", *Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Yeni Ümit Kitaplığı, İzmir-2003. S. 30-31. (Fazlurrahmân, *İslamic Modernism,* çev. Bekir Demirkol, "*İslâmî Çağdaşlaşma*", *İslâmi Araştırmalar dergisi*, c.4. sayı.4. s. 314-320, Ankara-1990 dan özet).

Karaman Hayrettin , (Fazlurrahman, *İslam and Modernity*, trc:Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaşoğlu,*İslam ve Çağdaşlık*, s.73-76,95, Ankara: Fecir Yayınları, 1990'dan naklen).

el-Kâfiyeci Muhyiddin, *et-Teysîr fî kavaidi ilmit'tefsîr* (tercüme: İsmail Cerrahoğlu), Ankara-1974. (et-Teysîr).

Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân,* Kahire-1988.

Muhammed Salih, *Islahu'l-Medaris*, Dâru'r-Ravza, Mekke, tarihsiz.

Öztürk, Mustafa, "*Kur'ân-ı Kerim Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri*", (İSAV, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 26-27 Mayıs, İstanbul, 2012), *Dinî ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet 2,* İstanbul-2012.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle,* Beyrut, tarihsiz.

Şimşek M. Saîd, *Günümüz Tefsir Problemleri,* Konya, tarihsiz.

Taşköprîzade, Ahmed Efendi, *eş-Şekaiku'n-Nu'maniyye*, Beyrut-1975.

Zerkanî, Muhammed Abdu'l-Azîm*, Menahilu'l-İrfan,*1-2 , Mısır, tarihsiz.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* 1-4, Beyrut-1972.

KUR'AN'A ÖZGÜ BİR TARZ: ÂDÂTAU'L-KUR'ÂN MESELESİ

Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı/ atimurtas@yyu.edu.tr

Giriş

Kendi içinde bir birlik oluşturan belli bir metni uzun araştırma, inceleme ve karşılaştırmalar yaparak içinde yer alan kimi cüzlerin belli bir kaideye, yani bir külle bağlanmasına "istikra" yöntemi denilir.[1] Kur'an ile ilgili olarak bu yöntemle bazı araştırmalar yapılmış ve Ku'ran-ı Kerim'de tekrarlanan her yerde kimi durumlar aynı üslup ve tek bir tarz kullanılmıştır. İşte bu özelliğe sahip olan söz konusu durumlar için Kur'an'ın âdeti, örfü ve yolu ifadeleri kullanılır.[2] Buna göre belli kelime veya ifade biçimlerinin her zaman veya genellikle aynı tarzda kullanılmasına Kur'an'ın örfü, adeti, yolu olarak tanımlanır.

İstikra yöntemiyle tespit edilmesi gereken âdâtu'l-Kur'an olarak ortaya konan kimi yeni çalışmalarda verilen örneklerin önemli bir kısmının Arap dilinin de bir özelliği olduğunu fark ettiğimizi belirttikten sonra, ileride bahsi edilecek tefsir ve Kur'an ilimlerine dair çalışmalarda verilen örnekler ise tamamen istikra yöntemiyle yapılan tespitler ve Kur'an'a özgü bir durum olduğunu gördüğümüzü de vurgulamak isterim. Buna göre bir duruma âdâtu'l-Kur'an denilebilmesi

---

1 es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *et-Ta'rîfat*, (Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî) Dâru'l-Fadîle, Kahire, 2004, s. 18.

2 Ahmed Falih Mahmûd el-Hâlidî, *'Urfu'l-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-ma'hûd min ma'ânîh ve isti'mâlâtih ve eseruh fî'-tercîh ed-delâlî (dîrâse te'sîliyye tatbîkiyye),* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmi'atu'l-Yermûk Kulliyyetu'ş-Şerî'a, Ürdün, 2008, s. 555-56; Musâ'id b. Suleyman et-Tayyâr, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, Dâru İbni'l-Cevzî, ed-Demâm, 1999, s. 122.

için onun Arap dili kural ve kaidelerinden, üslup ve ifade biçimlerinin dışında Kur'an'ın kendisine özgü alışagelen bir adet olması gerekir.

Bu manayı ifade eden en yaygın kullanım hiç kuşkusuz *Âdâtu'l-Kur'ân* ifadesidir. Bunun çok erken dönemden beri kullanıldığını görmekteyiz. Âdâtu'l-Kur'ân ifadesini kullananların bir kısmı şunlardır: ez-Zemahşerî (ö. 1143)[3], Fahruddîn er-Râzî (ö. 1209)[4], Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî (ö. 1292)[5], İbn Teymiyye (ö. 1328)[6] ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1349)[7].

Bu manada konuya işaret edenlerin bazı ifadeleri şöyledir:

er-Râzî, Kur'an'ın adatındandır ki külli bir kaziyye/mesele zikredildiği zaman bazı cüzleri ona atfedilir.[8]

el-Beydavî, "Kur'an örfünde kitap, şeriat ve ahkâm içeren kitaba denilir. Bu yüzden Kur'an'ın genelinde kitap ve hikmet birbirlerine atfedilerek kullanılmıştır."[9] el-Âlûsî (ö. 1854) de aynı şeyi söylemiştir.[10]

Ebû Hayyan el-Endelüsî, (ö. 1344), Çünkü Kur'an'ın genelinde, azabı anlatan bir ayet zikredildiği zaman akabinde rahmeti anlatan bir ayet zikredilir, rahmeti anlatan bir ayet zikredildiği zaman bu sefer azabı anlatan bir ayet gelir.[11]

İbnu'l-Kayyim, Kur'an'ın kendisine has bir örfü ve alışa gelen manaları vardır. Bu örf dışına çıkılarak buna uymayacak şekilde yorumlamak caiz değildir.[12]

İbn Kudame (ö. 1350) Kur'an örfünde birkaç şey arasında muhayyerlik söz konusu ise yemin kefaretinde olduğu gibi en hafif olanından başlamaktadır, tertibin istenildiği yerde ise öldürme kefaretinde olduğu gibi en ağır olanından başlamaktadır.[13]

---

3 Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1417, I, 133.

4 Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1421, VI, 20.

5 Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, ts., III, 66.

6 Takiyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunneti'n-Nebeviyye, fî nakdi kelâmi'ş'şî'ati'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşâd Salim) Menşûratu cami'ati'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, Riyâd, 1411, IV, 207.

7 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id,* (thk. Hişam 'Abdul'azîz 'Atave 'Adil 'Abdulhamid el-'Adevî) Mektebetu Nizâr el-Bâz, Mekke, 1416, I, 81.

8 Fahruddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, V, 169.

9 Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Kadî el-Beydavî, *Envâru't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, ts, I, 125.

10 Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Mahmûd el-Bağdadî el-Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-sab'i'l-mesânî*, Daru İhya'it-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985, IV, 145.

11 Ebû Hayyan el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, IV, 765.

12 Ebû Abdullah Mahmûd bin Ebî Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-fevâ'id*, (thk, Marûf Mustafa Zurayk ve diğerleri) Dâru'l-Hayr, 1994, II, 248.

13 Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudame el-Makdisî, *el-Muğnî fî fıkhi'l-İmam Ahmed bin Hanbel eş-Şeybanî*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1405, X, 299.

Âdâtu'l-kur'an ifadesinin yanı sıra tarîkatu'l-Kur'an, Ma'hûdâtu'l-Kur'an, urfu'l-Kur'an gibi ifadeler de kullanılmıştır. Ebu's-Su'ûd (ö. 1544) şöyle der:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا

"*De ki ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin; çünkü Allah bütün günahları bağışlar." (*Zümer, 53) ayetinde geçen عباد kelimesinin Allah'a izafe edildiği durumlarda Kur'an örfünde müminler kast edilir. [14]

İbn Kayyım, Kur'an-ı Kerim'in alışa gelen bir yöntemi şudur ki, ihsan, rahmet ve cömertlik gibi fiiller doğrudan Allah'ın ismi zikredilerek O'na isnat edilir ve edilgen kalıbıyla kullanılmaz. Adalet, ceza fiilleri ise edeben ve saygı olarak fail zikredilmeden edilgen kalıbıyla ifade edilir.[15]

İbn Aşûr, … Bu ayette iman edenlerden kasıt Hz. Muhammed ve inanan Müslümanlardır. Nitekim Kur'an örfünde bu İslam ümmetinin lakabı olarak bilinir.[16]

Ayrıca İbn Aşûr Kur'an adetlerinin bilinmesi gerektiğine dair de şöyle der: Müfessirin Kur'an'ın nazmı ve kelimesiyle ilgili adetlerini bilmesi gerekir.[17]

Yukarıda da belirtildiği gibi her ne kadar çok önceden yer yer bu konunun varlığına işaret edilmiş ve mesele isimlendirilmiş olsa da ancak başlık olarak ilk kullanan İbn 'Âşûr olmuştur. O bu konuya "Âdâtu'l-Kur'ân" ifadesini kullanarak tefsirinin giriş bölümünde bir başlık koyarak kısaca değinmiştir.[18]

Konuya dair son zamanlarda takdir edilecek Arapça hazırlanan makale, tez ve kitap şeklinde bazı araştırmalar yapılmıştır. Bunlardan ulaşabildiklerimiz şunlardır:

1- Râşid b. Hammûd es-Sinyân, *Âdâtu'l-Kur'ân el-uslûbiyye dirâse tatbîkiyye*, 2011,

2- Şâfî Sultan el-'Acemî, "Âdâtu'l-Kur'ân el-luğaviyye ve'l-mavdû'iyye 'erdun ve dirâse", *Mecelletu'l-'Ulûmi'ş-şer'iyye li Cami'ati'l-Kasam*, 2010, sayı: 2, s. 489-527.

3- Abdulfettah b. Muhammed Ahmed Hıdır, "Adâtu'l-'Arab el-Kavliyye fî dav'i'l-Kur'ân'i'l-Kerîm", *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye*, sayı:

[14] Ebu's-Su'ûd Muhammed b. Muhammed el-'İmadî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts. VII, 259.

[15] İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'an*, (thk. Taha Yusuf Şahin) 1982, s. 29.

[16] İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984, I, 305.

[17] İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 75.

[18] İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 124-125.

3, s. 21-93.

4- Ridvan Cemal el-Etraş, "Mubtekirat'l-Kur'ân el-luğaviyye ve âdâtuh", *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye,* ('Aded Hass), 2012, s. 51-69.

5- Berîk bin Sa'îd el-Karenî, *Kulliyâtu'l-elfâz fi't-tefsîr dirâse nazariyye tatbîkiyye*, Mektebetu't-Turâs, Riyad, 2010.

6- Ahmed Falih Mahmûd el-Hâlidî, 'Urfu'l-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-ma'hûd min ma'ânîh ve isti'mâlâtih ve eseruh fî'-tercîh ed-delâlî (dîrâse te'sîliyye tatbîkiyye), (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmi'atu'l-Yermûk Kulliyyetu'ş-Şerî'a, Ürdün, 2008.

7- ' İmad Taha er-Râ'ûş, "Mubtekirat'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde İbn 'Âşûr dirâse nakdiyye mukarene", *Mecelletu Caiati Tîbe li'l-âdâb ve'l-'ulûmi'l-insâniyye*, Yıl: 6, Sayı: 12, 1437, s. 69-139.

8- Tevfîk Ali Zebadî, "Âdâtu'l-Kur'an ru'ye terbeviyye de'eviyye" *https://www.tafsir.net/article/4679.* (erişim: 02.03.2018)

9- Abdulhadi Timurtaş, "Kur'an'ın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Yöntem Olarak Külliyâtu'l-Kur'an", İslam ve Yorum, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya, 2017, II, 259-266.

Elbet bu tür çalışmalar bizim için ışık olmuştur. Yaptığımız araştırmaya göre bu konuda Türkçe olarak hazırlanan herhangi bir çalışmaya rastlayamamış olmak bizi bu araştırmayı yapmaya sevk etmiştir.

1- Bazı Kelimelerin Birlikte Kullanılması Adeti

Kur'an'ın adetleri arasında fark edilecek olan ilk adet bazı kelimelerin her zaman veya çoğunlukla birlikte kullanılması adetidir.

el-Câhız şöyle der: Kur'an'da öyle manalar vardır ki, neredeyse hiç birbirinden ayrılmazlar. Namaz ve oruç, açlık ve korku, cennet ve cehennem, teşvik ve korkutmak, muhacir ve ensar, cin ve insan gibi.[19]

İbn Aşûr bunlara fayda ve zarar, gök ve yeri de ekler.[20] Ayrıca İbn Aşûr şöyle der: Kur'an'ın genel adeti şu ki, iman ve ameli salihi birlikte zikreder.[21]

Birlikte kullanılan en belirgin kelimelerden birkaç örnek şöyledir:

اللهو واللعب: Bu iki kelime Kur'an-ı Kerim'de her zaman birlikte kullanılır. Kimi ayetlerde "لهو" önce gelir kimisinde ise "لعب" önce gelir. Bunların kullanıldığı yerlerde de mutlaka hayat ile bir bağlantı kurulmuştur. Kur'an'da "لعب"

[19] Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (thk. Fevzi Ataví) Beyrut, 1968, I, 27.

[20] İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 57.

[21] İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 255.

kelimesi sekiz yerde geçer 6 yerde "لهو" kelimesiyle birlikte kullanılırken 2 yerde "هزو" ile birlikte kullanılmıştır.[22]

"لهو" kelimesi ise Kur'an'da 10 yerde geçer. 6 yerde "لعب" kelimesiyle kullanılırken 2 yerde "تجارة" ile kullanılmış 2 yerde ise tek kullanılmıştır.[23]

Örneğin:

. وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ

"Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir." (el-En'âm, 6/32)

. اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ

"Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun eğlence ... den ibarettir." (el-Hadîd, 57/20)

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ (العنكبوت، 64)

"Bu dünya hayatı bir eğlence ve oyundan başka bir şey değildir."

الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا (الأعراف، 51)

"O kafirler ki dinlerini bir eğlence ve oyun edindiler de dünya hayatı onarı aldattı." (el-E'râf, 7/51)

اللیل والنهار: Gece ve gündüz Kur'an'da birlikte kullanılan kelimelerdendir. "ليل" Kur'an'da 68yerde geçer. 66 yerde "نهار" ile birlikte kullanılırken 20 yerde tek kullanılmıştır.[24] Örneğin:

.وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا

"İbret almak veya şükretmek dileyen kimseler için gece ile gündüzü birbiri ardınca getiren de O'dur." (el-Furkan, 25/62)

.خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ

"Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı. Geceyi gündüzün üzerine örtüyor, gündüzü de gecenin üzerine sarıyor." (ez-Zummer, 39/5)

.إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ

"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır." (Al-i İmrân, 3/190)

الشمس والقمر: Kur'an'da birbiriyle zikredilen kelimelerden biri de güneş ve aydır.

---

[22] Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyy, Kahire, 1364, s. 647.

[23] Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres,* s. 653.

[24] Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres,* s. 656-657.

قمر/Kamer kelimesi Kur'an'da geçtiği 28 yerden 25'inde شمس/şems kelimesiyle birlikte gelmiştir.[25] Diğer taraftan شمس/şems 32 yerden 20'sinde قمر/kamer ile birlikte diğer yerlerde tek kullanılmıştır.[26] Örneğin:

وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى.

"(Allah) güneş ve ayı emri altına almıştır. Her biri belirtilmiş bir süreye kadar akıp gider." (Fâtır, 35/13)

أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا.

"Görmediniz mi Allah yedi göğü birbiriyle ahenktar olarak nasıl yaratmış? Onların içinde ay'ı bir nur kılmış, güneşi de bir çerağ yapmıştır." (Nûh, 71/15-16)

السماوات والأرض**:** Yerler ve gökler de Kur'an'da her zaman birbirleriyle zikredilen kelimelerdendir. 185 yerde birlikte kullanılmıştır.[27] Örneğin:

إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ.

"Allah göklerin ve yerin gaybını bilendir. O, göğüslerin özünde ne varsa onu da hakkıyla bilir." (Fâtır, 35/38)

قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ.

"De ki. Siz, Allah'tan başka taptığınız şu tanrılarınızı gördünüz mü? Haydi gösterin bana; onlar yerden hangi şeyi yarattılar? Yoksa onların, göklerin yaratılmasında ortaklıkları mı var?" (Fâtır, 35/40)

إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا.

"Şüphesiz Allah gökleri ve yeri, nizamları bozulmasın diye tutuyor." (Fâtır, 35/41)

الضر والنفع**:** Birbirinin zıddı olan fayda ve zarar da Kur'an'da sık sık birlikte kullanılan kelimelerdir. "نفع" kelimesi Kur'an'da mastar olarak 9 kere geçmektedir. Bir yer hariç diğer sekiz yerde ''ضرّ'' kelimesiyle birlikte zikredilmiştir.[28] Örneğin:

قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ.

"De ki: Ben kendime Allah'ın dilediğinden başka ne bir zarar ne de bir menfaat verme gücüne sahip değilim." (Yunus, 10/49)

قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ

"De ki: Ben kendime Allah'ın dilediğinden başka ne bir fayda ne de bir zarar verme gücüne sahip değilim." (el-A 'râf, 7/188)

---

25 Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres,* s. 553.

26 Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres,* s. 387.

27 Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres,* s. 664-666.

28 Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres,* s. 715.

قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا.

"De: O'nu bırakıp da bizzat kendisine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan dostlar mı edindiniz?" (er-Ra'd, 13/16)

أخرجَ fiilinin mazisi يُخرِج, Kur'an'da geçtiği her yerde الحي ve الميت kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır. (Al-i İmran, 3/37; el-En'âm, 6/94; Yunus, 10/30; er-Rûm, 30/18)

Aynı şekilde يُولج fiili her zaman ليل ve نهار kelimeleriyle birlikte zikredilmiştir. (el-A'raf, 7/40; Al-i İmran, 3/37)

حكمة kelimesinin zikredildiği çoğu yerde كتاب ile birlikte gelmiştir. (Al-i İmran, 3/81; el-Bakara, 2/129, 151, 231; en-Nisa, 4/54; el-Maide, 5/110)

Kur'an'da birlikte zikredilen kelimeler bunlarla sınırlı değildir. Çalışmamız hepsini zikretmeye müsait olmadığı için bu örneklerle yetindik.

2- Kur'an'ın Üslupla İlgili Adetleri

Birden fazla şey arasında seçenek yapmanın kastedildiği kefaretlerde en hafifinden zora doğru sıralanır, seçeneğin kastedilmediği yerlerde ise en ağırından kolayına doğru bir sıralama tercih edilir. Örneğin seçeneğin söz konusu olduğu yemin kefaretine dair Allah (c.c.) şöyle buyurur:

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ .

"Bunun (bilerek yapılan yeminler) da kefareti ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da bir köle azat etmektir. Buna imkan bulamayan üç gün oruç tutmalıdır." (el-Mâide, 5/89)

Görüldüğü gibi on kişiyi doyurmaktan daha ağırı onları giydirmek ve bunun da daha ağırı köle azat etmeye doğru ilerleyen bir sıralama takip edilmiştir. Bunların mümkün olmadığı durumda ise tam bir hafifletmeye doğru gidilerek üç gün oruç tutma istenmiştir.

Seçeneğin söz konusu olmadığı zihar kefaretine dair Kur'an şöyle emreder:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا.

"Kadınlardan zihar ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızdan haberi olandır. Buna imkân bulamayan kimse temas etmeden önce aralıksız olarak iki ay oruç tutmalıdır. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur.." (el-Mucâdele, 58/3-4)

Görüldüğü üzere köle azat etmekle başlanmış, kesintisiz iki ay oruç tutmakla devam edip 60 kişiyi doyurmakla devam ederek zordan kolaya doğru bir sıralama takip edilmiştir.

Yine seçeneğin söz konusu olmadığı adam öldürme kefaretine dair de Kur'an şöyle buyurur:

وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا .

"Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola. Eğer ölen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdan ise mümin bir köle azad etmek lazımdır. Eğer kendileriyle aranızda andlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azad etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peşi peşine oruç tutması lazımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir." (en-Nisâ, 4/92)

Burada da görüldüğü üzere zordan kolaya doğru bir sıralama söz konusudur.

Muhtemelen bu olgunun en bariz olduğu örnek aşağıdaki örnek olsa gerekir:

إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ .

"Allah ve Resülüne karşı savaşanların ve yer yüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya acımadan öldürülmeleri, asılmaları, yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir." (el-Mâide, 5/33)

- Yüce Allah Kur'an'da dikkatleri çekmek, nimetini ve kudretini göstermek için birçok varlığa yemin etmiştir. Bunlara yemin ederken her zaman aynı cinsin en üstün cüzüne yemin etmeyi adet edinmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle der:

Kur'an'ın örfü ve adeti şudur ki bir şeyle yemin ettiği zaman o cinsin en yüksek seviyede olanına yemin eder. Nefislerden insan nefsine, kelamından Kur'an'a, ulviyetten semaya, güneşe, aya, yıldızlara, zamandan leyali aşr/on geceye yemin etmiştir.[29]

- Arap dilinde çoğulları sık sık kullanılmasına rağmen Kur'an-ı Kerim'de sadece tekil hali kullanılan bazı isimler bulunmaktadır. Bu isimlerin çoğul

[29] İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Aksami'l-Kur'an*, I, 72.

kalıbıyla hiç kullanılmaması Kur'an'ın bir adeti olarak saymak mümkündür. Örnek olarak şunları sayabiliriz:

قوم، رِزق، صَف، رُوح، حق، خُلُق، بهيمة، آمين، الأرض، عام، فتنة

Diğer taraftan tekil hali bulunmasına rağmen sadece çoğul hali kullanılan isimler de mevcuttur. Bunlardan birkaçı şöyledir:

أصابع، أوثان، أصنام، أكواب، ألباب، صبيان، حُرُمات، ثياب، بني آدم

- Ahirette gerçekleşecek olan bazı olaylardan bahsedilirken mazi fiilinin kullanılması da Kur'an'ın adetlerindendir. Nitekim; قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ/*İçlerinden bir sözcü: Benim bir arkadaşım vardı der."* ayetinin tefsiri sadedinde ez-Zemahşeri şöyle der: Burada mazi kalıbının kullanılması haber verme konularındaki Allah'ın adeti üzere gelmiştir.[30]

قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ.

"İçlerinden bir sözcü: Benim bir arkadaşım vardı dedi." (es-Sâffât, 37/50-51)

وَبَرَزُواْ لِلّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاء لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ.

"Hepsi Allah'ın huzuruna çıktı. Zayıflar o büyüklük taslayanlara dediler ki: .." (İbrahim, 14/21)

وَنَادَى أَصْحَابُ الأَعْرَافِ رِجَالاً يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُواْ مَا أَغْنَى عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ .

"Araf ehli yüzlerinden tanıdıkları bazı adamlara seslendi ve dediler ki: Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size hiçbir yarar sağlamadı." (el-A'râf, 7/48)

- Kur'an'ı Kerim'in belirgin adetlerinden biri de cennet nimeti ile cehennem azabı, müminler ile kafirleri ve her iki gurubun özellikleri arasında karşılaştırma yapmaktır. Bu bağlamda Kur'an bir durumu arz ettiğinde zıddıyla da karşılaştırmasını yapmaktadır. Bu duruma örnek olabilecek çok sayıda ayet bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi şudur:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.

"Allah inkar edenlere, Nuh'un karısı ile Lut'un karısını misal verdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki salih kişinin nikahında iken onlara hainlik ettiler. Kocaları Allah'tan gelen hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara 'haydi ateşe girenlerle beraber siz de girin' denildi. Allah inananlara da Firavun'un karısını misal gösterdi. O, 'Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap. Beni Firavun'dan ve onun işinde

[30] Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an hakâ'iki ğavâmidi't-Tenzîl*, Dâru'r-Reyyân, Kahire, 1987, IV, 44. Ayrıca bkz. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâr İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut, 1985, XV, 83.

çalışmaktan koru ve beni zalimler topluluğundan kurtar' demişti." (et-Tahrîm, 66/10-11)

Bu gerçeği ayrıntılı bir şekilde ifade eden eş-Şâtıbî'nin tespitleri oldukça önem arz eder. O, şöyle der:

"Eğer Kur'an'da müjde içeren bir ayet gelmişse, mutlaka beraberinde veya sonunda ya da öncesinde uyarı içeren ayet de gelmiştir. Aksi de aynı şekilde varittir. Keza umut verici ayetler korkutucu ayetlerle dengelenmiştir. Bu manaya çıkan şeyler de aynıdır; meselâ cennet ehli zikredilmişse, buna mukabil cehennemlikler de zikredilmiştir. Aksi de böyledir. Amelleri sebebiyle cenneti hak kazananların zikredilmesi umutlandırma; amelleri yüzünden cehenneme gideceklerin zikredilmesi de korkutma anlamına gelir. Dolayısıyla bu gibi şeylerin zikri sonuç itibarıyla müjdeleme ve korkutma esasına çıkar.

Bunun doğruluğuna, ayetlerin değerlendirilmeye arz edilmesi delâlet eder. Dikkat edilirse görülecektir ki Allah Teâlâ hamdı (Övgü) kitabı için Fatiha (açılış cümlesi) yapmıştır. Bu sürede *"İhdina's-sîrâta'l-mustekîm... vela'ddâllîn"* buyurulmuş ve cennetlik-cehennemlik her iki zümreden de söz edilmiştir. Ondan sonra gelen Bakara Sûresine yine her iki grubun zikri ile başlanmış ve *"Müttakîler için bir hidâyettir"* buyurduktan sonra, hemen arkasından: *"Şüphe yok ki, inkâr edenleri başlarına gelecekle uyarsan da uyarmasan da birdir; inanmazlar"*(Bakara 2/6) buyurarak kâfirlerden söz etmeye başlamış ve arkasından münafıkların durumunu ele almıştır. Onlar da, kâfirlerden bir sınıf olmaktadır. O bitince hemen takva ile emretmiş, sonra cehennem ile korkutmuş, sonra umut vermiştir: *'Yapamazsanız ki yapamayacaksınız- o takdirde, inkâr edenler için hazırlanan ve yakıtı insanlarla taş olan ateşten sakının'* (Bakara 2/24) Bunun hemen arkasından: *"İnananlar ve yararlı işler yapanlara, kendilerine altlarından ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele..."* diye müjde içeren âyetler getirmiş, arkasından, *"Allah sivrisineği ve onun üstününü misal olarak vermekten çekinmez. İnananlar bunun Rablerinden bir gerçek olduğunu bilirler. İnkâr edenler ise..* (Bakara 2/26-27) âyetlerini getirmiştir.

Sonra Âdem kıssasında da aynı şekilde zikretmiştir. İsrailoğlularına olan Allah'ın nimetleri, sonra haddi tecavüz etmeleri ve küfre düşmeleri hatırlatılmış ve söyle buyurulmuştur: *"Şüphesiz inananlar, Yahudi olanlar...* (Bakara 2/62) tâ *"...Onlar orada temellidir*(Bakara 2/81) âyetine kadar. Sonra taşkınlıklarını izaha başlamış ve *"Kendilerini karşılığında sattıkları şeyin ne kötü olduğunu keşke bilselerdi'*(Bakara 2/102) âyetine kadar devam etmiştir. Bu korkutma olmaktadır. Sonra: *"Onlar inanıp, Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, Allah katından olan sevap daha hayırlı olurdu. Keşke bilselerdi!* (Bakara 2/103) buyurmuştur ki bu da umut vermedir. Sonra kıblenin değiştirilmesi konusunda muhaliflerin

durumunu izaha başlamış, daha sonra: *"Hayır, öyle değil, iyilik yaparak kendini Allah'a veren kimsenin ecri Rabbinin katındadır. Onlara korku yoktur, onlar üzülmeyecekler*(Bakara 2/112) buyurmuş, sonra onların durumları hakkında söz etmiştir. Arkasından: *"Kendilerine verdiğimiz Kitabi gereğince okuyanlar var ya, iste ona ancak onlar inanırlar. Onu inkâr edenler ise kaybedenlerdir'* (Bakara 2/121) buyurmuştur. Sonra İbrahim ve oğullarının kıssasını zikretmiş ve bu esnada hem korkutucu hem de müjdeleyici unsurlara yer vermiş ve böylece de bitirmiştir.

Bu sözünü ettiğimiz birlikte zikrederek dengeleme esası çok sürmeden her yerde karşına çıkar. Bazen maksadı ortaya koyma esnasında araya başka şeyler girebilir ve sonra tekrar dönülür ve bu böyle devam eder gider.

Allah Teâlâ, En'âm süresinde -ki bu sûre, Bakara sûresi Medenî sürelere göre ne ise Mekkî sûrelere nispetle odur- söyle buyurur: *"Hamd gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a aittir. Öyle iken inkâr edenler Rablerine başkalarını eşit tutuyorlar"* (En'âm 6/1) Allah Teâlâ, bundan sonra kesin deliller ikame eder ve ondan sonra onların küfürlerinden bahseder ve bu yüzden onları korkutur. Sonra söyle buyurur: *"O, rahmet etmeyi kendi üzerine yazmıştır; ant olsun ki sizi vukuu şüphe götürmeyen kıyamet gününde toplayacaktır"* (En'âm 6/12) Bu âyetle Allah Teâlâ, rahmeti üzerine yazmasına yeminle, emrine muhalefet edene yönelttiği azap vaîdini mutlaka gerçekleştireceğini beyan buyurdu. Bu açık bir korkutma üslûbu olurken zımnen de umut verme içermektedir. Sonra: *"Ben Rabbime karşı gelirsem, büyük günün azabından korkarım"* (En'âm 6/15) âyeti gelmiştir ki bu da korkutmadır.

Peşinden gelen: *"O gün kimden azap savulursa, şüphesiz o kimse rahmete erişmiştir"* âyeti umut verici mahiyettedir. Keza: *"Allah, sana bir sıkıntı verirse..."* (En'âm 6/17) âyeti de bu dengelemeyi açıkça göstermektedir. Sonra korkutucu üslûp, *"Ahiret yurdu sakınanlar için daha iyidir*" (En'âm 6/32) âyetine kadar devam etmektedir. Sonra: *"Ancak kulak verenler daveti kabul ederler..."* (En'âm 6/36) buyruğu gelir. Bunun nazîri: *"Ayetlerimizi yalanlayanlar karanlıklarda kalmış sağır ve dilsizlerdir"* (En'âm 6/39) âyetidir. Sonra duruma uygun düşecek şeklide devam eder ve sonunda: *"Peygamberleri ancak müjdeci ve uyarıcı olarak gönderiyoruz. Kim inanır nefsini ıslâh ederse onlara korku yoktur"* (En'âm 6/48) buyurur. İşte böyle... Değerlendirme sırasında bu tertibe dikkat etmelisin. Bunun sonunda dikkat çekilen esasın doğruluğunu göreceksin."[31]

- Kur'an'ın adetlerinden bir diğeri de başkasından bir söz aktardığı zaman o sözü onaylaması veya reddetmesidir. Ebû İshak eş-Şâtıbî şöyle der:

"Kur'ân'da yer alan her naklin (başkasından aktarma) ya öncesine veya sonrasında -ki genellikle bu şekilde olur- bir red bulunur ya da bulunmaz. Eğer

[31] Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât fî usûli'ş-şerî'a*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1975, III, 358-360.

o nakle karşı bir red varsa, onun bâtıl ve yalan olduğu konusunda problem yoktur. Eğer reddine dair bir izah yoksa o zaman bu o nakledilen şeyin sıhhat ve doğruluğunu gösteren bir delildir.

Birincisi açıktır ve hakkında delil ikamesine gerek yoktur. Ancak örneklerle konunun açıklık kazanmasına çalışılacaktır:

Allah Teâlâ, Kur'an'da: *"Allah, hiçbir insana bir şey indirmemiştir"* sözlerini naklettikten sonra onların bu sözünün, arkasından: *"De ki: Musa'nın insanlara nûr ve yol gösterici olarak getirdiği kitabı kim indirdi?"* (En'âm 6/91) buyurarak reddetmiştir.

Allah'ın yarattığı hayvanlar ve ekinlerden ayırdıkları pay için *"Bu Allah'ındır, bu da putlarımızındır."* (En'âm 6/136) sözlerini *"Kendi kuruntularınca"* ve *"Ne kötü hüküm veriyorlar!"* ifadeleriyle reddetmiştir. Sonra: *"Bu hayvanlar ve ekinleri dilediğimizden başkasının yemesi yasaktır, bir kısım hayvanlar üzerine yük vurmak da haramdır..."* sözlerini naklettikten sonra bunu, *"Allah, yaptıkları iftiralara karşı onları cezalandıracaktır"*(En'âm 6/138) buyruğu ile reddetmiştir. Sonra: *"Bu hayvanların karınlarında olan yavrular yalnız erkeklerimize mahsus olup, eşlerimize yasaktır. Ölü doğacak olursa hepsi ona ortak olurlar"* sözlerini naklettikten sonra bunun fesadına *"Allah, bu tür sözlerin cezasını verecektir"*(En'âm 6/139) buyruğu ile işaret etmiştir.

"İnkâr edenler: Bu Kur'an Muhammed'in uydurmasıdır, ona başka bir topluluk yardim etmiştir" diye naklettikten sonra onların bu iddiasını: "*Haksız ve asılsız bir söz uydurdular*(Furkân 25/4) buyurarak reddetmiştir.

"Kur'an, öncekilerin masallarıdır..." sözlerini, arkasından gelen: *"De ki: Onu göklerin ve yerin sırrını bilen indirmiştir"*(Furkân 25/5)buyruğu ile reddetmiştir.

"Bu zalimler inananlara: 'Siz sadece büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz' dediler" sözlerini: *"Sana nasıl misal getirdiklerine bak! Onlar sapmışlardır, yol bulamazlar"*(Furkân 25/8-9) buyruğu ile reddetmiştir.

"Kâfirler: 'Bu pek yalancı bir sihirbazdır, tanrıları tek bir tanrı mı yaptı... Kur'an aramızda Muhammed'e mi indirilmeliydi?" sözlerini: *"Hayır; bunlar Kur'an'ımızdan şüphededirler"* (Sâd 38/4-8) buyurarak reddetmiştir. ...

"Rahman çocuk edindi" sözlerini pek çok çeşitli yer ve münasebetlerle reddetmiştir. Meselâ: *"Haşa; hayır; melekler şerefli kılınmış kullardır"* (Enbiyâ 21/26), *"Allah oğul edindi dediler. Haşa, oysa göklerde ve yerde olanlar O'nundur"* (Bakara 2/116), *"Allah oğul edindi, dediler. Haşa, O müstağnidir, göklerde ve yerde olanlara sahiptir* (Yûnus 10/68), *"Rahman'a çocuk isnat etmelerinden dolayı, neredeyse gökler paralanacak, yer yarılacak, dağlar göçecekti* (Meryem 19/90) Ve

buna benzer daha pek çok örnek. Kur'an-ı okuyan ve bu konuyu hatırında tutan kimse, bu söylediklerimizi rahatlıkla anlayacaktır."[32]

- Kur'an'ın önemli adetlerinden biri de dua veya herhangi bir istekte bulunmadan önce kabulüne vesile olabilecek Allah'ı hamd, O'na övgü veya zatının azamet ve celalinin ifade edilmesidir. Yine bu bağlamda eş-Şâtıbî şöyle der:

Bir diğeri, istekten önce bir vesile edinilmesi, isteğe doğrudan girilmemesidir: *"Ancak Sana kulluk eder ve ancak Senden yârdım dileriz(*Fatiha 1/4)" Rabbimiz! Biz şüphesiz iman ettik, günahımızı bize bağışla.. (Âl-i Imrân 3/16)*"Rabbimiz! İndirdiğine inandık, Peygambere uyduk; bizi şahit olanlarla beraber yaz*(Âl-i îmrân 3/53)" *Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın, Sen münezzehsin. Bizi ateşin azabından koru*(Âl-i îmrân 3/193)" *Rabbimiz! Doğrusu sen Firavun'a ve erkânına ziynetler ve dünya hayatında mallar verdin... Rabbimiz! Mallarını yok et, kalplerini sık"* (Yûnus 10/88) *"Rabbim! Doğrusu bunlar bana başkaldırdılar ve malı, çocuğu sadece kendisine zarar getiren kimseye uydular... Rabbim! Sen bu zâlimlerin sadece şaşkınlığını artır..."* (Nûh 71/21-28) "*İbrahim ve İsmail, Kâbe'nin temellerini yükseltiyordu: 'Rabbimiz! Yaptığımızı kabul buyur...' dediler"*(Bakara 2/127) ayetleri gibi.[33]

- Olumlu ve insanlar tarafından arzu edilen eylemlerin doğrudan Allah'a isnat edilmesi, istenilmeyen eylemlerin ise edilgen kalıbıyla ifade edilmesi Kur'an'ın adetindendir. İbn Kayyım el-Cevziyye şöyle der:

Kur'an-ı Kerim'in alışa gelen bir yöntemi şudur ki, ihsan, rahmet ve cömertlik gibi fiiller doğrudan Allah'ın ismi zikredilerek Ona isnat edilir ve edilgen kalıbıyla kullanılmaz. Adalet, ceza fiilleri ise edeben ve saygı olarak fail zikredilmeden edilgen kalıbıyla ifade edilir.[34]

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ .

"Ki O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. Beni yediren içirendir. Hastalandığım zaman bana şifa verendir." (eş-arâ, 26/78-80)

İbrahim (as.)'min diğer nimet fiillerinin tümünü Allah'a, hastalanmayı ise kendisine isnat etmesi edeb babındandır.[35]

Yine mümin cinlerin şu sözleri de Kur'an'ın bu adeti için açık bir örnektir.

وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا .

"Bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü murad edildi, yoksa Rableri onlara bir hayır mı diledi." (el-Cin, 72/10)

---

[32] eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, III, 353-354.

[33] eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, III,379.

[34] İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eksâmi'l-Kur'an*, s. 29.

[35] el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XI, 37.

İyilik iradesi Allah'a nisbet edilirken, kötülüğün istenmesi fiili edilgen kalıbıyla kullanılarak zihin faili düşünmekten uzaklaştırılmıştır.[36]

- Gerek teşriî hükümlere dair ayetlerde olsun gerekse kevnî kanunlara dair ayetlerde olsun hükmün veya yasanın sebebinin ifade edilmesi Kur'an'ın adetindendir. Bunun örneklerini Kur'an'da çokça bulmak mümkündür.

وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً.

"zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur." (el-İsrâ, 17/32)

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.

"Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım." (ez-Zâriyât, 51/56)

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا. (الطلاق، 21)

"Allah yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratan Allah'tır. Allah'ın fermanı bunlar arasından iner ki böylece Allah'ın her şeye kadir olduğu ve her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz." (et-Talk, 65/12)

- Münazara ve mücadele bağlamında hasmın iddiasını doğrudan çürütmeyip yumuşak bir giriş yapmak da Kur'an'ın adetindendir. eş-Şâtıbî Kur'an'ın bu adetine şöyle işaret eder:

"Münazara ve mücadelede edeb, hasmın iddialarını çürütmeden önce yumuşak ifadelerin kullanılmasını ve hoş görünmeyi gerektirir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulur:

قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.

"De ki: göklerden ve yerden size rızık veren kimdir? De ki: Allah! O halde biz veya siz, ikimizden biri, ya doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindedir." (Sebe', 34/24)

Yine, قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ. (الزخرف، 18)/ *"De ki: Eğer Rahman'ın bir çocuğu olsaydı, elbette ben (O'na) ibadet edenlerin ilki olurdum."* Çünkü bu tarz bir üslup, hasmın hakkı kabul etmesine, inadı bırakıp taassup ateşini söndürmeyi hızlandırır."[37]

- Süre başlarında bulunan mukattaa harflerinden sonra Kur'an'la alakalı bir şeylerin söylenmesi de Kur'an'ın adetindendir. Nitekim bu özellikteki 29 süreden 3 hariç diğerlerin tümünde bu adete riayet edilmiştir. İbn Kesîr bu adete işaret etmiştir.[38]
- Birbirine karşıt kelimelerin Kur'an'da kullanım sayısı bakımından eşit olmaları ya da kimi kelimelerin müsemmalarıyla sayıca denk gelmesi de

[36] el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XI, 37.

[37] eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, II, 106.

[38] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1419, I, 39.

Kur'an'ın bir adeti ve bir i'caz yönü olarak kabul etmek mümkündür. Bu konuda yapılan araştırma neticesinde şöyle bir şema[39] ortaya çıkmıştır:

KELİME	KUR'AN'DA KULLANIM SAYISI
الدنيا	115 defa
الآخرة	115 defa
الملائكة	88 defa
الشياطين	88 defa
الحياة	145 defa
الموت	145 defa
النفع	50 defa
الفساد	50 defa
إبليس	11 defa
الاستعاذة من إبليس	11 defa
الرغبة	8 defa
الرهبة	8 defa
الرجل	24 defa
المرأة	24 defa
الصلاة	5 defa
الشهر	12 defa
اليوم	365 defa

Sonuç

Arap dili kural ve kaidelerinden, üslup ve ifade biçimlerinin dışında Kur'an'ın kendisine özgü ve "Âdâtu'l-Kur'an", diye tabir edilen alışagelen bir takım adetleri vardır. Daha önceleri birçok alim tarafından adet, örf, tarik ve ma'hûd gibi çeşitli isimlerle ifade edilerek varlığından bahsedilmiştir. Konuyu müstakil ama kısa bir başlık altında işleyen ilk kişi olarak İbn Aşûr karşımıza çıkmaktadır.

Hem Kur'an'ın kelimelere dair hem de üslubuna dair özel adetlerini bilmek Kur'an tefsirini yapmaya kalkışanlar için gerekli görülmüştür. İlgili adetlerin tespiti istikra yöntemiyle gerçekleşmektedir. Bu Kur'an'a özel adetler aracılığıyla Kur'ân-ı Kerîm'de tekrarlanan kelime ve ifadelerin anlaşılması kolaylaşır, Allah'ın muradının anlaşılması sağlanır ve Kur'ân'ın kelime ve üslup seçimindeki mucizelik yönü ortaya çıkar.

[39] Ahmed Falih Mahmûd el-Hâlidî, *'Urfu'l-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-ma'hûd min ma'ânîh ve isti'mâlâtih ve eseruh fî'-tercîh ed-delâlî (dîrâse te'sîliyye tatbîkiyye),* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmi'atu'l-Yermûk Kulliyyetu'ş-Şerî'a, Ürdün, 2008, s. 507.

KAYNAKÇA

Abdulbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyy, Kahire, 1364.

el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Mahmûd el-Bağdadî, *Rûhu'l-ma'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-sab'i'l-mesânî*, Daru İhya'it-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

el-Beydavî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Kadî, *Envâru't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, ts.

el-Câhız, Osman 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (thk. Fevzi Ataví) Beyrut, 1968.

el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rîfat*, (Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî) Dâru'l-Fadîle, Kahire, 2004.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-'İmadî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.

el-Endelüsî, Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

el-Hâlidî, Ahmed Falih Mahmûd, *'Urfu'l-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-ma'hûd min ma'ânîh ve isti'mâlâtih ve eseruh fî'-tercîh ed-delâlî (dîrâse te'sîliyye tatbîkiyye),* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmi'atu'l-Yermûk Kulliyyetu'ş-Şerî'a, Ürdün, 2008.

el-Hâlidî, Ahmed Falih Mahmûd, *'Urfu'l-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-ma'hûd min ma'ânîh ve isti'mâlâtih ve eseruh fî'-tercîh ed-delâlî (dîrâse te'sîliyye tatbîkiyye),* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmi'atu'l-Yermûk Kulliyyetu'ş-Şerî'a, Ürdün, 2008.

İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Mahmûd bin Ebî Bekir el-Cevziyye, *Bedâ'i'u'l-fevâ'id,* (thk. Hişam 'Abdul'azîz 'Atave 'Adil 'Abdulhamid el- 'Adevî) Mektebetu Nizâr el-Bâz, Mekke, 1416.

___ *Bedâi'u'l-fevâ'id*, (thk, Marûf Mustafa Zurayk ve diğerleri) Dâru'l-Hayr, 1994.

___ *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'an*, (thk. Taha Yusuf Şahin) 1982.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1419.

İbn Kudame, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî fî fıkhi'l-İmam Ahmed bin Hanbel eş-Şeybanî*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1405.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed, *Minhâcu's-sunneti'n-Nebeviyye, fî nakdi kelâmi'ş'şî'ati'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşâd Salim) Menşûratu cami'ati'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, Riyâd, 1411.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed*, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâr İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut, 1985.

er-Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1421.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak, *el-Muvafakât fî usûli'ş-şerî'a*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1975.

et-Tayyâr, Musâ'id b. Suleyman, *Fusûl fî usûli't-tefsîr*, Dâru İbni'l-Cevzî, ed-Demâm, 1999.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1417.

12 İMAMCI ŞİANIN YÜCE KUR'ÂN VE TEFSİR DÜŞÜNCESİ

Doç. Dr. Mehmet YOLCU
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/mehmet.yolcu@inonu.edu.tr

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah tarafından tüm insanlara esaslı bir hidayet kılavuzu olarak gönderilmiştir. Allah onu Göklerin ve Arzın Nûr'u, tüm insanların gönül ve zihin dünyalarını *Nurlandırmak* için göndermiştir. Bu Nurdan pay alma ve *Nurlanma* edimi ilk asırlarda mükemmele yakın bir şekilde gerçeklemiş ve ondan sonra geleceklere ideal bir model olmuştur. Onun için bu Nurun anlaşılması ve tefsir edilmesi, yalnız geldiği zaman diliminde mevcut olan şahıslara tahsis edilemez. Orada olup biten faaliyetler ve eylemler, bu Nurun açıklanması ve anlaşılmasında etkili bir özelliğe sahip olmakla beraber, tüm anlamalar ve izahlar bu kutlu kuşağın anlayışıyla sınırlandırılamaz. O Yüce Aydınlık Mesajın düstûr ve ahkâmının her çağda yeniden devingenleştirilmesi ve güncellenmesi gerekmektedir.

Tefsirde Güncelleme İhtiyacı

Bir "Furkan" ve "Muheymin" kabul edilen Kur'ân, ümmetin her döneminde ve her coğrafyada Müslümanlar tarafından birçok sebebe dayalı fikir manzumelerince yeniden tefsir edilmiştir ve edilmelidir.

Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in sadece belirli bir tarihsel dönemin hadiseleriyle değil, ileride yaşanacak ferdi ve içtimai vakıalarla ilişkilendirilmesi gerekli ve zorunludur. Mesajın bütün insanlara hidayet rehberi olduğu ve bütün ırk, kavim, bölge ve kıtalara ulaşması gerektiği açıktır.

Ayetler ile belirli somut olayların irtibatlandırılması bir çeşit tefsir olacağından, bunun belirlenmiş bazı şartlara riayet etmeksizin yapılması Kur'ân nassının kötüye kullanılmasına yol açabileceği endişesi nedeniyle dikkatli davranılması gerekmektedir.[1]

Durum Tespiti

Bu incelemede temel amaç, İmâmiyye Şîa tefsir kültürünün Ehl-i Sünnet dünyasında yakından tanınmasına katkıda bulunmaktır. Bizi böyle bir çalışmaya sevk eden başlıca faktör, çağdaş dönem Sünni İslâm dünyasındaki tefsir tarihi çalışmalarında İmamiyye Şîası'nın tefsir kültürünün yeterince araştırılmadığı, dolayısıyla yakından tanınmadığı yönünde bir kanaat sahibi olmamızdır. Bu kanaatimizi güçlendiren somut göstergelerden biri, Türkiye'deki araştırmacıların Tefsir Tarihi ismiyle yayımladıkları eserlerin hemen hepsinde İmâmiyye Şîası'yla ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelerin gerek nicelik gerek nitelik açısından sabit ve standart bir mahiyet arz etmesidir. İlgili eserlerin hemen hepsinde Şîa "Mezhep-Fırka Tefsirleri" üst başlığı altında ele alınmakta, tabiatıyla peşinen mahkûm edici ve ötekileştirici bu başlık altındaki içerik de nesnel bilgilerden ziyade eleştirel mülahazalardan oluşmaktadır. Konunun malumat ağırlıklı kısmı ise oldukça yüzeysel bilgilerden oluşmakta ve bu bilgilerde kimi zaman fahiş hatalara rastlanmaktadır.[2]

Bilmezlik veya Tanımazlık

19 ve 20. asrın modem dönem tefsir tarihi literatüründe 12 İmâm Şîası ile ilgili bilgi ve değerlendirmelerin temel referans çerçevesi büyük ölçüde Muhammed Huseyn ez-Zehebî'nin (v.1977) *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* adlı eserine, Zehebî'nin tefsir tarihi şablonu ise temelde I. Goldziher'in (v.1921) *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî* ismiyle Arapçaya çevrilen *Die Richtungen der İslâmisehen Koranauslegung* adlı eserindeki sistematiğe dayandığı düşünülmektedir. Bu nedenle, 12 İmâm Şîası'nın tefsir anlayışıyla ilgili birçok yeni çalışmadaki muhteva bu iki eserdeki bilgi ve değerlendirmelerin tercüme, şerh ve/veya ihtisarından öte geçmemektedir. Sözgelimi, Süleyman Ateş'in "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı" başlıklı makalesi büyük ölçüde Goldziher'in adı geçen eserindeki bilgilerin Türkçe tercümesinden oluşmaktadır. O kadar ki Ateş bu makalesinde Goldziher'in bazı maddi bilgi hatalarını bile aynen tekrarlamıştır. Mesela Goldziher yirminci

---

[1] Mehmet Suat Mertoğlu, "Kur'ân'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi-Sırat-ı Müstakim/ Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, s. 404. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara 2003).

[2] Mustafa Öztürk, "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul 2010), 243.

yüzyılın başlarında vefat eden sufi meşrepli Şîî müfessir Sultan Muhammed el-Cenâbezî'nin (v.1909) *Beyânu's-Saâdeh fi Maqâmâti'l-'İbâdeh* isimli tefsirini günümüze ulaşan en eski Şîî-İmâmî tefsirlerden biri olarak zikretmiş ve bu eserin hicri 3-4. asırlarda yaşayan Sultan Muhammed b. Hacer el-Becahtî isimli bir kişiye ait olduğunu söylemiştir.[3] Ateş de bu yanlış bilgiyi tahkik etmeksizin ve kaynak da göstermeksizin, "Üç ve dördüncü asırlarda yaşamış bulunan Sultan Muhammed İbn Hacer el-Becahtî'nin *Beyânu's-Saâdeh fi Maqâmâti'l-'İbâdeh* adlı tefsiri bize kadar gelmiş ve l314/1896'da Tahran'da basılmıştır" şeklinde nakletmiş[4] ve bu yanlış bilgi aktarımı diğer bazı ilmi çalışmalarda da olduğu gibi tekrar edilmiştir.[5]

İslâm tefsir tarihiyle ilgili temel başvuru kaynaklardan biri olan M. Huseyn ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn'*da bile buna benzer hatalara rastlamak mümkündür. Mesela, Zehebi "İmâmiyye-İsna Aşeriyye Şîası'nın Önemli Tefsir Kitapları" başlığıyla ilk olarak *Mir'âtu'l-Envâr ve Mirqâtu'l-Esrâr* adını taşıyan bir tefsirin önsözünü incelemiş ve bu eserin Mevlâ Abdullatîf el-Kâzerânî'ye ait olduğunu ve Kâzerân'da doğup Necef'te yaşadığını belirtmekle yetinmiştir.[6] Zira hakkında başka bilgi bulamamıştır. Zehebi'nin bilgi bulamaması tabiidir, zira Şîî-İmâmî tefsir tarihinde Abdullatîf el-Kâzerânî adını taşıyan bir müfessir mevcut değildir.[7]

Mesele irdelendiğinde müşahede edilmektedir ki, Abdullatif el-Kâzerânî mevhum muhayyel bir isimdir. Onun *Mir'âtu'l-Envâr ve Mirqâtu'l-Esrâr* adını taşıyan eserle hiç ilgisi yoktur. Bu eser Ebû'l-Hasen b. Muhammed Tahir el-Amilî el-Fetûnî'ye (v.1138/1750) aittir.[8] Ama Seyyid Haşim el-Bahrânî'nin (v.1107/1695) *el-Burhân fi Tefsiri'l-Qur'ân* tefsirine "Giriş" olarak yayınlanmıştır.[9]

---

3 Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî*, trc. Abdulhalim en-Necefî, (Kahire 1955), 304.

4 Süleyman Ateş, "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", *AÜİF Dergisi* 10 (1975): 151.

5 Bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 88.

6 Bkz. Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* (Beyrut, ts), II, 36.

7 Bu yanlış bilgi Süleyman Ateş ve Ali Özek tarafından da tekrar edilmiştir. Bkz. Ateş, "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", 151; Ali Özek, "İmâmiyye-İsna Aşeriyye Şîası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul 1993), 223.

8 Bkz . Adil Nuralî Nadiralî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn 'İnde'ş-Şî'a* (Beyrut 1995), 171-174.

9 Bkz. Ebû'l-Hasen b. Muhammed Tâhir el-Amilî, *Mukaddimetu Tefsiri'l-Burhân* (Muessesetu'l-Alemi li'l-Matbûât, Beyrut 1999). Asıl ismi *Mir'âtu'l-Envâr ve Mirqâtu'l-Esrâr* olan bu eser İSAM Kütüphanesi'nde (Demirbaş No: 148222) mevcuttur. Allame Huseyn Nuri bu tefsir mukaddimesinin bir el yazma nüshasını müellifin torunlarından birinin özel kütüphanesinde bulmuş ve ondan bir kopya almıştır. Tahran'a yaptığı yolculuklarının birinde bir devlet adamı bu nüshayı Seyyid Haşim el-Bahrânî'nin (v.ll07/1695) tefsirine mukaddime olarak yayınlatmak üzere kendisinden istemiş o da bu isteği kabul etmiştir. Ancak söz konusu şahıs yayım işini tamamlayamadan vefat etmiş, daha sonra eser başka birtakım yayıncılar tarafından satın alınmış ve bir cilt halinde basılmıştır. Ancak bu baskıda eser Abdullatif el-Kâzerânî diye mevhum bir isme nispet edilmiştir. Bu durumu bir intihal olarak değerlendiren Huseyn Nûrî, "Abdullatif el-Kâzerânî" diye birini tanımadığını, ismini de hiç duymadığını ve hiçbir kitapta bu ismi görmediğini

Ehl-i Sünnet mensubu araştırmacıların son asırlarda tefsir tarihi çalışmalarında Şii-İmâmi müfessirler ve eserleri hakkında aktarılan bilgiler genellikle Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî (v.307/919), Ayyaşî (v.320/932), Ebû Ca'fer et-Tûsî (v.460/1067), Ebû Ali et-Tabersî (v.548/1153) ve Feyz-i Kâşânî (v.1091/1680) gibi birkaç isimle sınırlı kalır. Oysa Seyyid Abdurresul el-Mûsevî, *eş-Şîa fi't-Târîh* adlı çalışmasında 450'den fazla Şii müfessir ve tefsir zikretmiştir. Ne var ki biz bu Şii müfessirler ve tefsirlerin büyük bir kısmından habersiz durumdayız. Bir de Seyyid Muhammed Ali el-Ayazî, *el-Mufessirûn* adlı eserinde İmâmiyye Şîası'nın 40 kadar matbu tefsirini incelemiştir. Bu tefsirler hakkındaki bilgimiz de oldukça sınırlıdır. Bir özeleştiri olarak İmâmiyye Şîası'nın tefsir kültürüne vukûfiyetimizin yetersiz olduğu söylenebilir. Gerçi ülkemizde Şîa'nın Kur'ân ve tefsir anlayışı üzerine tez ve makale düzeyinde çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Ancak mevcut çalışmaların bir kısmı spesifik olarak bir veya iki müfessiri konu edinmesi nedeniyle oldukça sınırlı bir muhtevaya mahkum kalmaktadır. Kimi çalışmalar ise belli bir konuya münhasırdır. Mesela Şaban Karataş'ın *Şîa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi* (İstanbul 1996) isimli eseri aslında Kur'ân ve tahrif konusuyla ilgili bir yüksek lisans çalışmasıdır. Kaldı ki bu çalışmanın bilgi muhtevası büyük ölçüde Rasûl Ca'feriyyân'ın *Ukzûbetu Tahrîfi'l-Qur'ân* adlı eserinden iktibas edilmiştir. Benzer şekilde Musa K. Yılmaz'ın "Şîa'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri" başlıklı tebliği de ağırlıklı olarak Kur'ân'ın cem'i ve tahrif meselesiyle ilgilidir.[10]

Sonuç olarak, mevcut çalışmalar Şii tefsir geleneği hakkında hem yeterli bilgi vermemekte, hem de reddiyeci ve genellemeci yaklaşımlarla çok kesin yargılar içermektedir. Oysa tüm genellemelerin tehlikeli olması bir tarafa, 12 İmâm Şîası'nın tefsir anlayışına ilişkin değerlendirmelerde tek blok bir gövdeden, homojen bir bünyeden söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle, sözgelimi Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî'ye nispet edilen tefsirdeki ahbar (rivayet) ağırlıklı yorumları 12 İmâm Şîası'nda genel kabul gören yorumlar gibi takdim etmek veya son dönemdeki bir Şii müfessirin herhangi bir ayete ilişkin yorumunu Şîa'nın tümüne mal etmek en iyimser nitelendirmeyle isabetli olmayacaktır.

Tarihi Süreç

Hz. Muhammed (sas), İslâmiyet'in ilk günlerinde kendisine inanan çok az sayıdaki müminin önderi iken, daha sonraki yıllarda peygamberlik müddeti içinde yüzbinlerce insanın imamı (lideri, devlet başkanı) oldu. *Hâtemu'l-Enbiyâ*

belirtmiştir. Nadiralî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, s. 17l-172; Allame en-Nûrî'nin, *Mustedreku Vesâili'ş-Şîa* adlı eserinin 385. sayfasından naklen.

[10] Bkz. Öztürk, "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 246; Musa Kazım Yılmaz, "Şîa'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (İstanbul 1993), 163-193.

olduğu için *risâlet* onunla son buluyor, yerine bir vekil gerekmiyordu. Ancak kurduğu devletin başında duracak, onu tehlikelerden kuruyacak, takip ettiği siyaseti devam ettirecek bir kişinin onun yerine gelmesi, henüz yeni kurulmuş İslâm Devleti için kaçınılmaz bir zaruret halini almıştı.[11]

Hz. Muhammed (sas) Halef Atamadı

Resûlullah Muhammed (sas), vefatına yakın günlerde devletin ve ordunun idaresini ele alıp başkanlık sorumluluğunu yüklenecek birini vekil bırakmamış, yerine kimin geçeceğini, sözlü veya yazılı olarak resmen tayin etmemiştir. Bu konuda kimi işaretler ve emareler olsa da, sarih bir nas ve apaçık bir beyan mahiyetinde herhangi bir atama veya veliaht tayin etme manasında bir uygulamada bulunmamıştır.

İlk Halife Seçimindeki Kriz

Mekke'de temelleri atılan, Medine'de güçlenen devlette, Resûl'ün vefatıyla siyasi bir problem ortaya çıkmıştı. Buna bir çare bulmak için, Muhacirler ve Ensar'dan ileri gelenler bir araya gelmiş, birkaç gün devam eden görüşmeler sonunda bu konuda üç ayrı görüş ortaya çıkmıştı.

Medine halkını temsil eden Ensar, Hz. Muhammed (sas) ile birlikte hicret eden Müslümanlara kucak açıp her türlü ihtiyacını karşıladıkları, onlara yardımcı oldukları için hizmetlerinin büyük olduğu, bu nedenle Ümmeti idare edecek devlet başkanının kendilerinden olması gerektiği görüşündeydi.

Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in de içinde bulunduğu Muhacirler grubu, yani Mekkeliler, İslâmiyet'in kendilerine tebliğ edildiğini, Hz. Muhammed (sas) ile aynı kabileden, Kureyş'ten olduklarını ileri sürerek, devlet başkanının bu kabileden seçilmesini arzu ediyorlardı. Hz. Muhammed'in (sas) Ehl-i Beyt'ini teşkil eden üçüncü grup Benî Hâşim kabilesi ise Ali b. Ebû Tâlib'in reis olması gerektiğini ileri sürmüşlerdi.[12]

Ebû Bekr, ortaya çıkan bu farklı görüşleri, yerinde ve inandırıcı konuşmasıyla uzlaştırmasını bildi. Hz. Muhammed'in (sas) bir tespitine dayanarak *'İmam'ın (Devlet Başkanı) Kureyş'ten olması gerektiğini*[13] söylemesiyle, ihtilaf çözüme kavuştu. Taraflar, Ebû Bekr'in Resûlullah'ın (sas) halifesi olması konusunda sözlerini birleştirerek ittifak sağlandı. Bundan sonra topluluk ona biat ederek ilk

[11] Sâkıb Yıldız, "Şîanın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", *AÜİF Dergisi* 5 (Erzurum 1982): 46.

[12] Ebû Bekr Muhammed İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Qur'ân* (Beyrut 1424/2003), II, 416.

[13] Bu Buhari ve Muslim hadisidir. Geniş izah için bkz. Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahih el-Buhârî* (Daru'l-Ma'rife, Beyrût 1379), VII, 30 vd. bkz. Buhârî, "Ahkâm", 2 (Hn: 7139, 7140).

halife seçilmesini sağladılar.[14] Bu hadise, İslâm tarihinde önemli bir yere sahiptir. İlk sadmede sahabe, tefrikaya düşmeden bölünüp parçalanmadan gerçekten çok önemli bir konuda ittifak edip anlaşarak büyük bir badireyi, içinden çıkılmaz bir hal almadan ve kısa bir zaman diliminde halletmiştir.

III. Halife Hakkında Esaslı İhtilaf

Hz. Osman'ın halife seçimine sahabeden bazıları muhalefet ediyordu. Bunlar arasında; Selmân-ı Fârisî (v.32/652), Ebû Zerr el-Gifârî (v.32/652) ve Mikdâd b. Esved (v.35/653) bulunuyordu. Başta bu kişiler olmak üzere, Benî Haşim kabilesinden olan sahabe Hz. Osman yerine Hz. Ali'nin halife olmasını istiyordu. Hz. Ali'nin dışında gelişen bu fikirler, oldukça mevzii kaldı. Herhangi bir ilgi görmedi. Hz. Ali de dâhil olmak üzere, ekseriyet Hz. Osman üzerinde birleşince, mesele çözüldü, doğabilecek bazı güçlükler kolayca halledildi.

Hz. Osman halifeliğinin ikinci yarısında, idari otoritenin sarsılmasına yol açan, bazı karışıklıklar ortaya çıkmıştı. Sahabenin ileri gelenleri kendilerini olayların tamamen dışında tutmuşlardı. Fakat Hz. Ali tarafını destekleyenlerle İslâm'ın kaydettiği gelişmeyi bir türlü hazmedemeyen Yahudi-Hıristiyan kesimler, Hz. Osman'ın otoritesini zaafa uğratmakta birleştiler, idaresine karşı harekete geçtiler. Kûfe, Basra ve Mısır halklarından büyük bir grup toplayarak ve hac niyetini izhar ederek Medine'ye doğru yürüdüler. Şehri günlerce kuşattılar ve iktidar sahiplerini etkisiz hale getirdiler. Nihayet hicri 35 senesi Zilhicce aynın 18'i Cuma günü (17 Haziran 656), Hz. Osman'ın evini bastılar ve kendisini yakalayarak öldürdüler.[15]

Cemel Vakası

Hz. Osman'ın katledilmesinden birkaç hafta sonra, hicri 36 senesinin ilk günlerinde, Hz. Ali halife seçildiyse de, aralarına sızan siyasi unsurların teşvikiyle Müslümanlar; bir tarafta Hz. Osman'ın intikamını almak isteyenler, bir tarafta Hz. Ali'yi destekleyenler olmak üzere, iki düşman gruba ayrıldılar. Hz. Osman'ın intikamını almak isteyenler, Hz. Aişe, Talha ve Zubeyr etrafında toplanarak Basra'ya hareket ettiler. Bu haberi alan fitne grupları, Hz. Aişe ile Hz. Ali anlaşarak birleşebilirler endişesiyle, sabaha karşı Hz. Âişe'nin de aralarında bulunduğu orduya saldırıda bulundular. Hz. Ali ve Âişe taraftarlarını bir şekilde birbirine düşürdüler. Hz. Ali, Hz. Osman'ın intikamını almak isteyenlerle anlaşma zemini aradıysa da bunda muvaffak olamadı. Nihayet iş Cemel Vak'ası diye bilinen savaşa dönüştü. Her iki taraftan binlerce kişi öldürüldü.

---

[14] Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî, *el-'Awâsim mine'l-Qawâsim* (1375), 43 vd.

[15] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Qurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Qur'ân*, DKM, (Kahire 1384/1964), I, 264.

İlk Şîa

İlk Şîa hareketine "Şî'a-i Ulâ" denir. Bunlar, Hz. Ali'nin halife seçilmesine yardım etmişlerdi. Şîa-i Ula, gerçek imam olarak Hz. Ali'yi tanımıştır. Hz. Ebû Bekr ve Ömer'in hilafetini kabul ettikleri halde Hz. Osman'ın hilafetine karşı çıkıp, Hz. Ali tarafını tutmuşlardır. Bu kesim akide ve amel yönünde Ehl-i Sünnet'e çok yakın idi. Hatta sonraları, Şîa adını bırakıp, hak batıla karışır korkusuyla, kendilerini Ehl-i Sünnet'ten saymışlardır.

Ortak Yönler

Şîa'nın, bazı görüş ayrılıklarına rağmen, Ehl-i Sünnet müfessirleriyle pek çok müşterek yönleri olduğunu belirtmeliyiz. En azından tevhit, nübüvvet ve ahiret konusunda sarsılmaz bir ittifak vardır. Hak ve adalet konusunda harika bir umut ve dağ gibi bir arzu her iki kesimde sürekli olarak canlı tutulmuştur.

Şîa'da İmâmet

Şîa'da mezhebin aslı, imamet fikrine dayanır. Dini-siyasi otoriteyi elinde tutan, devlet başkanı anlamına gelen "imamet" Şîa'nın ayrılmaz prensibi olmuş, birtakım zorlamalarla, menşei Kur'an-ı Kerim'de aranarak siyasi yönü, dini nasslarla kuvvetlendirilmek istenmiştir. İmamet fikri, esasen İslâm dininde mevcut değildir. Rasûlullah'tan sonra iş başına gelen dört halife, bu görevi veraset yoluyla birbirlerinden devr almamışlardır. Üstelik Ehl-i Beyt sevgisi, sadece onlara ait olacağına da işaret edilmemiştir.[16]

Şîa'nın Mushaf Hakkındaki Görüşleri

Kur'an-ı Kerim'in Mushaf haline getirilişi, Hz. Osman'ın hilafetinin yedinci senesinde, yani, Şîa'nın bir nüve olarak ortaya çıkışından 4-5 sene önce gerçekleşmiştir. Kur'an'ın bir kitap halinde ilk tertibi, cem edilişi, Hz. Ebû Bekr zamanında iktidarının ilk üç-dört ayında tamamlanmıştır. Hz. Ebû Bekr ile Hz. Osman zamanında Zeyd b. Sabit'e verilen Kur'an'ın bir araya getirilişi ve çoğaltılması görevi Zeyd b. Sabit başkanlığında kurulan bir heyet tarafından yürütülmüştü. Heyetin çalışma şekli, bütün sahabenin malumu idi. Her şey onların gözü önünde cereyan ediyor, yeri geldiğinde, çoklarının şahitliği alınıyordu.[17]

Mushaf'ın çoğaltılmasından çok sonra, Şîa'nın kolları olan Mufaddile, Sâbbe ve Gâliye'den bazı kişiler tarafından sırf Hz. Osman'a besledikleri nefret yüzünden, Kur'an'dan Ehl-i Beyt ile ilgili bazı sûrelerin çıkarıldığı, bazı ayetlerin yerlerinin değiştirildiği, bazılarının ise tahrif edildiği iddiası ortaya atılmıştır. Bu

[16] Mesela bkz. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasında Münakaşalar* (Ankara 1969), 31-34.

[17] Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Qur'ân*, I, 235.

iddiası muteber usul kitapları[18] reddetmekte, lehlerine olan her şeyi uydurmakta beis görmeyen, aşırı Rafızîlerin bir hezeyanı olarak saymaktadır.

Bu türlü iddiaları Hz. Ali'nin şu sözüyle çürütmek mümkündür:

"Allah, Ebû Bekir'den razı olsun. Mushaf'ı iki kapak arasında ilk defa toplayan o'dur. Sahabe, Ebû Bekr ve Ömer zamanında, Osman'ın gerçekleştirdiği *Mushaf* şekline bir ihtiyaç duymamışlardı. Çünkü Osman zamanında çıkan kıraat ihtilafı, onlar zamanında henüz ortaya çıkmamıştı. Osman bunu yapmakla büyük hizmet ifa etmiş, kıraat ihtilaflarını kaldırmış, kelimeleri toplamış ve ümmeti rahata kavuşturmuştur."

Bu konuda Zurkânî, İbn Ebû Davud'un *Kitâbu'l-Mesâhif*'inde "hasen" senetle zikrettiği Ali b. Ebû Talib'in şu sözünü kaydeder: "Mushaf'ın toplanmasında sevap yönünden sahabenin en büyüğü, Ebû Bekr'dir. Allah, Kur'an'ı ilk defa toplayan Ebû Bekr'e rahmet eylesin."[19]

Tahrif İddiaları (Hezeyanlar)

Şi'a'nın aşırı kanatlarına mensup Rafızilerin," Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerin tahrif edildiğine (ekleme-çıkarma yapıldığına dair) iddialar ortaya attığı bir vakıadır. Ne var ki, gerçek Şîa bu iddiaları herkesten önce kendisi hicri beşinci asırdan beri reddetmektedir. Dillere pelesenk yapılan bu esassız, merdut rivayetlerin özeti şudur:

1) Ahzâb sûresinin ayetleri En'âm sûresininki kadarmış.
2) Sûretu'l-Velâye sûresi Kur'an'dan çıkarılmış.
3) Beyyine'de Kureyş'ten 70 kişinin ismi zikrediliyormuş.
4) Nahl 92. (أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّة) ayetinde geçen "ümmet" yerine "eimme" sözcüğü konmuş
5) Saffât 24. ayetinden bir kısmı çıkarılmış.
6) Ahzâb 25. ayetinden bir kısmı çıkarılmış.[20]

Bu Tür İddiaların İlmi Değeri

Bu iddialar, çeşitli yönlerden tenkit edilmiştir

1) Bu iddiaları doğrulayacak sözlerin, ilim ifade etmesi bakımından zaruri olan senet ve delilleri yoktur. Sağlam senet ve delillere dayanmadığı

[18] Mesela ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 235.

[19] Abdulazîm ez-Zurqânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Qur'ân* (DİKA, Mısır 1372), I, 246.

[20] Zurqânî, *Menâhilu'l-İrfân,* I, 273-274; Yıldız, "Şîa'nın Kur'an-ı Kerîm ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", 51.

için, salt ithamlardan öteye geçemez. Bunlar hadis kritiği (cerh ve tadil) yönünden, hiçbir ilmi değer ifade etmez.

2) Tefsirde meşhur Şîa imamları, bu tür ithamları bizzat kendileri reddetmişlerdir. Bu bağlamda Ali el-Kummî (v.306/918) *Kitâbu İ'tikadâti'l-İmâmiyye*'de: "*Bizim inancımıza göre Müslümanların elinde bulunan, iki kapak arasında cemedilmiş, Muhammed'e (sas) nazil olan Kur'an-ı Kerim, tam olan Kur'an'dır, bundan başkası değildir. Yalnız sûrelerin sayısı umumun görüşüne göre 114 iken, biz, Enfâl ile Tevbe, Duhâ ile İnşirâh, Fîl ile Kureyş sûrelerini, müşterek sûre kabul ederiz. Kim bunun dışında, Kur'an-ı Kerim'in fazla ve eksik olduğu sözünü bize nispet ederse, o kimse, gerçekten yalancıdır*" der.[21]

Ciddî Şîa Bilginlerinin Bu Konudaki Görüşleri

İmâmiyyenin kitapları Kur'an'ın tahrif ve tağyirine dair rivayetlerle doludur ama meselenin esasını bilen ciddi bilginler, bu tahrif iddialarını kesinlikle reddetmektedir. Muhaddislerin başı sayılan es-Sadûk Muhammed b. Babûye, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, Alemu'l-Hudâ es-Seyyid el-Murtadâ, eş-Şeyh et-Tabersî, eş-Şahşahânî Molla Muhsin el-Kaşânî ve Muhammed al-Cevad el-Belâğî bunlardandır.

Bu bilginlerin titiz çalışmaları sonucunda bugün İmâmiyye Şîası, Mushaf'ın iki kapağı arasında bulunan her şeyin Allah'ın kelamı olduğuna inanmakta, tahrif hakkındaki rivayetlere itibar edilemeyeceğini kabul etmektedir.[22]

Kaydettiği tahrif rivayetlerini el-Kâşî, *es-Sâfi*'de şöyle cevaplar:

"*Eğer Kur'an muharref ise, yani, Allah'ın indirdiği biçimde değilse o zaman hüccet olamaz, kimseye bir yararı olmaz. Hâlbuki Yüce Allah: "O, aziz bir kitaptır, ne önünden, ne de arkasından onu boşa çıkaracak bir söz gelebilecektir*" (Fussilet 42) ayrıca Yüce Allah "*Zikri muhakkak biz indirdik biz ve onu elbette biz koruyacağız*" (Hicr 9) buyurmuştur. Kur'an'ın tahrif edildiği düşüncesi bu ayetlere tamamen aykırı düşer. İmamlardan gelen sözlerde belirtildiğine göre Kur'an her sene arz edilirdi. Tahrif edilmiş olsaydı, arzın ne yararı olurdu? Kaldı ki tahrif haberi, Allah'ın Kitabına aykırıdır. Yalnız Kur'an'ın bütünlüğüne zarar vermeyecek bazı isimlerin sukûtu veya fesr kabilinden bazı sözlerin çıkarılmış olması muhtemeldir."

eş-Şeyh Ebû Ali et-Tabersî de: "*Kur'ân'a katma olduğu herkesçe batıldır. Kur'an'dan kimi şeylerin çıkarıldığına ilişkin iddiaya gelince: Ashabımızdan bir topluluk ve Haşviyye-i Ammeden bir kavim Kur'an'da değişiklik ve eksiklik olduğunu*

[21] Bkz. Mirza A. Kazım Beg, Observations, Journal Asiatique, II, 401, Ekim 1843'de neşredilen makale içindeki Arapça metinden tercüme.

[22] Hoî, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Qur'ân*, I, 224-225.

ileri sürmüştür. Mezhebimizin ileri gelenlerine göre doğru görüş bunun tersinedir" demekte ve Kur'an'ın sahih olarak nakledildiğine inanmanın, şehirlerin ve olayların varlığına inanmak kadar kesin olduğunu belirtmektedir: "Müslüman bilginler Kur'an'ı ezberlemeğe ve onu korumağa titrerlerdi. Kur'an'da üzerinde ihtilaf edilen her şeyi bilirlerdi: İ'râbı, kırâati, harfleri, ayetleri vs. Bu kadar titiz davrandıktan sonra Kur'an'da değişiklik ve eksiklik nasıl olabilir? Kur'an'ın tamamının sıhhatine inanmak nasıl zaruri ilim gereği ise, her parçasının sıhhatine inanmak da öyle zaruri ilim gereğidir. Allah'ın Resulü devrinde Kur'an'ın tamamı okunur ve ezberlenirdi. Hatta Peygamber (sas), ashabından bir topluluğu, Kur'an'ı ezberlemeğe memur etmişti. Kur'an her sene Peygambere (sas) arz edilirdi (okunurdu). Abdullah b. Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b ve başkaları Kur'an'ı Peygamber'e birkaç defa okuyarak hatmetmişlerdi. Bütün bunlar Kur'an'ın tertip edildiğini, dağınık olmadığını gösterir. Bunun aksini söyleyenlere güvenilmez. Çünkü bu sözler zayıf hadisler nakleden hadisçilerden gelmektedir. Onlar bu rivayetleri doğru sanmışlardır. Hâlbuki böyle sözlerle kesin olan bir şeyden vazgeçilemez."[23]

Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî de (v.460/1067) Kur'an'da fazlalık veya eksiklik olduğu iddiasını batıl saymaktadır: "(*Elimizdeki) Kur'an'ın aslından fazla olduğunu ileri sürmek ittifakla batıldır. Eksik olduğunu söylemek de yine Müslümanların mezhebine tamamen aykırıdır. Mezhebimizce de doğru olan budur. Yalnız Kur'an'ın birçok ayetlerinin eksik olduğu hakkında hass ve amm tarafından çeşitli rivayetler nakledilmiş, yer yer bundan misaller verilmiştir. Bunların hepsi ilim ifade etmeyen âhâd rivayetlerdir. Evlâ olan bu gibi rivayetlerden kaçınmak, bunlarla meşgul olmamaktır. Çünkü bunları tevil etmek mümkündür. Bu rivayetler doğru olsaydı bile yine iki kapak arasında bulunanın (Kur'ân) sıhhatine zarar vermezdi. Çünkü iki kapak arasında bulunanların kesin doğru olduğu bilinmektedir. İmamlardan hiçbiri buna itiraz etmemiştir."*[24]

Tabersî, bu konuda şu tespiti yapar: "*Kur'an'da fazlalık olduğu görüşü, icmaen batıldır. Noksanlık olduğu iddiası ise, ashabımızdan bazılarınca Haşviyye adiyle bilinen kimselerden rivayet edilmiştir. Doğru olan, bunun aksidir*."[25]

İbn Ebû Dâvûd da Hz. Ali'den şu rivayeti aktarır: "*Hz. Osman hakkında, iyilikten başka bir şey düşünmeyiz. Kur'an'ın teksirinde olduğu kadar, nüshaları yakarken de bizimle istişare etti, kıraatler hakkında, hepimizin fikrini aldı. Biz de kendisini tasdik ettik ve seninle aynı görüşteyiz, dedik.*"[26]

---

[23] *es-Sâfî*, 34-35.

[24] Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Qur'ân* (el-Matbaatu'l-İlmiyye, Necef 1376), I, 3-17; Ateş, "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", 156-158.

[25] Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 15; Ayrıca bkz. Zurqânî, *Menâhilu'l-İrfân,* I, 274.

[26] İbn Ebû Davud, *Kitâbu'l-Mesâhif* (Mısır 1355/1936), 22.

Mutedil Şîa'nın kabul etmediği uydurma sûreler hakkında neşredilen makalelere de burada biraz yer vermekte fayda mülahaza edilmektedir:

Bunlardan birisi, 41 ayetli Suratu'n-Nureyn, diğer de 7 ayetli Sûratu'l-Hal'dir. Sûratu'n-Nurayn adlı uydurma metin, Fransız müsteşriklerinden Garcin de Tassy tarafından 1842 yılında Journal Asiatique mecmuasında Chapitre İnconnu du Coran (Kur'an'ın Bilinmeyen Suresi) adıyla yayınlanmış, Arapça metni verilerek Fransızcaya tercüme edilmiştir. Garcin de Tassy bu yazıyı, dostu M. Troyer vasıtasıyla *Dâbistan-i Mezâhib* adlı dergide neşredilen Keşmirli Muhsin Fânî'nin yazısından istifade ile hazırlamıştır.[27]

Bu makaleyi *Journal Asiatique*'te gören Mirza Alexandre Kazem Beg, 1843 senesinde aynı dergiye gönderdiği 56 sayfalık yazısında Garcin de Tassy'i tenkit etmiş, verdiği Arapça metnin tercümesinde yanlışlarını bulmuş, neşredilen metnin, Kur'an ayetlerinin basit bir taklidinden ibaret oluğunu ispatlamış, Şia'nın Kur'ân'ında, böyle sahte bir sûre izine rastlanmadığını göstermekle kalmamış, aynı zamanda teorik münakaşaların bol olduğu cedele ait eserlerde de, bu hususta hiçbir işaretin bulunmadığını göstermiştir. Ancak böyle bir şeyin hicri yedinci asırdan sonra Şia arasında ilk defa görülmeye başladığını ispatlamıştır. Ayrıca makalenin büyük bir bölümünü Kur'an'ın toplanması ve çoğaltılmasına ayırarak geniş bilgi vermiştir.[28]

Ayrıca bu sûreleri 1913 senesinde İngiliz müsteşrik W. St. Clair Tisdall, *The Muslim World* mecmuasında Shi'ahs Additions to The Koran (Şi'a'nın Kur'an'a İlaveleri) adlı makalesi ile tanıtmıştır. Tisdall bunu, Hindistan'ın Bankipore kütüphanesindeki apokrif (uydurma, asılsız) bir Mushaf'tan istifade ederek yayınlamıştır.[29]

Faklı dönemlerde yaşayan Şîa bilginleri tarafından yazılan tefsirler üzerinde yapılan incelemelerde ortaya çıkan sonuç şudur:

"İslâm tarihinin belli zamanlarında ortaya çıkan farklı tutum ve davranışlara rağmen Şîa, Hz. Osman'ın Halifeliği döneminde son şeklini alan Kur'an-ı Kerim'e, tamamen bağlıdır. Bu konuda Ehl-i Sünnet'in elinde bulunan Kur'an-ı Kerim'le, Şîa'nın elinde bulunan Kur'an-ı Kerîm arasında, herhangi bir fark yoktur. Cebrail'in (as), Muhammed'e (sas) inzal buyurduğu Kur'an-ı Kerim; her harfi, her ayeti, her sûresi ile Şîa tarafından, olduğu gibi kabul edilmiştir. İçinde hiçbir şüphe bulunmayan, bütünüyle Allah kelamı olan ilahi Kitab'a, Şîa, aynen

[27] Bkz. *Journal Asiatique*, (Paris 1842), XIII, 431-439.

[28] Mirza Alexandre Kazem , "Observations sur le châpitre inconnu du Koran" (*Journal Asiatiqu*, sene 1843),372-428.

[29] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara Üniv. Basımevi Ankara 1971), 75.

sarılmış, ondan kopmamış, yazdıkları tefsirlerle aynı Kitab'ın metninden hareket etmişlerdir. Geçmiş asırlarda durum ne ise, bugün de aynıdır."

Eski Şîa tefsirlerinden, günümüzde yazılan tefsirlere kadar bütün eserler, bu müşterek Kur'an metnine bağlı kalarak yazılmıştır. Ehl-i Sünnet görüşüne uygun tefsirler, üçüncü hicri asırdan itibaren nasıl bir gelişme kaydetmiş, metot ve muhteva yönünden devamlı yenilenmiş ise, Şîa tefsirleri de büyük ölçüde Ehl-i Sünnet'in tefsir anlayışına bağlı kalmış, rivayet ve dirayet tefsir metoduna aynen uymuşlardır.

Şîa içinde temayüz etmiş, adını halen korumuş, tefsir sahasında verdiği eserlerle tanınmış olan kuvvetli fırka, İmâmiyye'dir. İmâmiyye dışında Şîa fırkaları arasında tefsirleriyle ünlü bir fırka söz konusu bile edilemez. Ancak Şîa'nın Zeydiyye adıyla bilinen bir fırkaya mensup, meşhur bir tefsirden söz edilir. Bu tefsir, günümüzde yazılan bazı eserlerde, Zeydiyye'nin görüşlerini aksettiren bir tefsir olarak tanıtılır. Bunlardan biri, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*'un yazarı M. ez-Zehebî'dir. Bu zat Şevkânî'nin (v.1250/1834) *Fethu'l-Qadîr* adlı eserinde Zeydiliğe taraftar olduğunu beyan eder.[30] Ama onun bu görüşüne katılmak doğru olmaz. Onun ortaya attığı bu kuşkuyu incelemek için, *Fethu'l-Qadir* tefsiri baştan sona tetkik edilmiştir. Şîa'nın özellikle üzerinde durduğu ve çokça tevil ettiği ayetlerin tefsirine bakılmıştır. Ama bu tefsirde Zeydiyye'nin lehine herhangi bir açıklama veya tevile rastlanmamıştır.[31]

İmâmiyye'nin Düşünce Sistemi

İmamet: İmamlar, nas ile tayin edilmiş, peygamber bunu gizli ya da açık biçimde bildirmiştir.

Masumiyet: 12 imam masumdur. Resuller ve nebiler gibi.

Beklenen Mehdi (12. İmam M. Mehdi, 260/874). Ahir zamanda tekrar gelecektir.

Takiyye: İmanın bir cüz'üdür. Âlu İmrân 28. ayetine istinaden. "Takiyye benim ve ecdadımın dinidir." "Takiyyesi olmayanın imanı yoktur." (Ebû Ca'fer).[32]

12 İmamcı Şîa Tefsirleri

Umumi Tasvir

Bu tebliğde Sünni dünyaya 12 İmamcı Şîa tefsirleri tanıtma hedef alınmadığından meseleye kuşbakışı ile bakmakla yetinilmiştir.[33]

---

30 ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, (DKH, Mısır 1381/1961), II, 299.

31 Sâkıb Yıldız, "Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", 55.

32 Küleynî, *el-Usul mine'l-Kâfî* (DKİ, Tahran 1388), II, 218-221; et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Qur'ân*, II, 434-35; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Qur'ân*, II, 430.

33 Bu konuda işe yarar bilgi veren bazı incelmeler için bkz. Aslan Habibov, "İmamiyye Şîasının Tefsir Tarihi Günümüze Ulaşan En Eski Şii Tefsirler" (*Çukurova ÜİF Dergisi* 8/1, Adana 2008), 207-251; Ateş, "İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", 147-172; Yıldız, "Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsiri

12 İmam Şîa'sı âlimlerine göre ilk ve en büyük müfessir Hz. Muhammed'tir. Onun ardından Hz. Ali (v.40/661) ve onun çocukları (12 İmam) gelir. Bunun yanında ashaptan Abdullah b. Abbas (v.68/687) Abdullah b. Mes'ûd (v.32/653), Ubey b. Ka'b (v.30/651) ve Cabir b. Abdullah (v. 78/697) gibi zevat da ilk nesil Şîa müfessirleri arasındadır. İmam M. el-Bakır (v.114/733), Said b. Cubeyr (v.95/714), Tâvûs b. Keysân (v.106/724), Atiyye el-'Avfi (v.lll/730), Said b. Museyyib (v. 94/712), Suddî el-Kebîr (v.127/745), M. b. Sâib el-Kelbî (v.146/763), Zeyd b. Eslem (v.l36/753), Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (v.128/746), Ebû'l-Esved ed-Duelî (v.69/688) ve Yahya b. Ya'mer (v.89/707) gibi şahıslar da Tâbiûndan meşhur Şîa müfessirleri sayılır. Bazı 12 İmamcı Şîa müelliflerine göre tefsir alanında ilk eser yazan Şîa müfessiri Said b. Cubeyr'dir.[34] Bu görüşün dayanağı en-Nedim'in (v.380/990) *el-Fihrist*'inde bu zata bir tefsir nispet etmesidir. en-Nedîm, Kur'an tefsiri yazan kişilerin başında İmam M. el-Bâkır'dan (v.114/733) söz etmiş ve ona ait tefsirin Zeydîyye Cârûdiyye fırkasının öncüsü Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Munzir (v.150/767) tarafından rivayet edildiğini beyan etmiştir.[35]

Günümüze ulaşan en eski Şîa tefsirleri Ca'fer es-Sadık (v.148/765), Hasen el-Askerî (v. 260/874), Furât el-Kûfî (v.310/923), Ali b. İbrahim el-Kummî (v.307/919) ve Ayyâşî'ye (v.320/932) ait eserler kabul edilir.[36]

İmâmiyye tefsirleri hakkında bilgi vermek üzere bazı önemli tefsirden istifade edildi.

1- Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (v.460/1068), *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Qur'an*,

2- Tabersî (v.537/1142) *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Qur'an*,

3- Tabâtabâî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Qur'an*.[37]

Hakkındaki Görüşleri", 45-69; Özek, "İmâmiyye-İsna Aşeriyye Şîası ve Tefsir Anlayışı", 215-237; Öztürk, "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 243-277.

34 Seyyid Hasan ed-Sadr, *Te'sîsu'ş-Şî'a li-'Ulûmi'l-İslâm* (Tahran ts.), 322.

35 Bkz. Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist* (Çev. Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen, M. Salih Arı v.dğr., Çıra Yayınları, İstanbul 2017), 130.

36 Öztürk, "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 248.

37 Her üç tefsir, her ayetin tefsirinde, baştan sona kadar hiç değişmeyen mükemmel bir usule bağlı kalarak yazılmıştır. Rivayet tefsiri açısından olduğu kadar, dirayet tefsiri açısından da, hemen hemen bütün konular ele alınıp incelenmiş, kendi üsluplarına göre ayetler tefsir edilmiştir. Her üç tefsirin basımında gereken titizlik gösterildiği için, müfessirlerin takip ettikleri tefsir usulüne de riayet edilmiş, metin içine paragraf ve başlıklar konmak suretiyle, ayrılan bütün konular açıkça dizilerek basılmıştır. Ayetler, ayet numaraları ile tam olarak yazıldıktan sonra, her ayet için şu başlıklar kullanılmak üzere tefsirine geçilmiştir: el-i'râb, el-ma'na, el-luğa, el-hucce, el-kıraat, en-nüzûl, en-nazm ve el-kıssa. Bunlardan her ayette görülenler: el-luğa, el-i'râb, el-ma'na başlıklarıdır. Diğerleri, ayetin muhtevasına göre müfessir tarafından yeri geldiğinde kullanılmıştır. Sünni tefsirlerde pek görülmeyen bu şekil mükemmelliği, tetkik ettiğimiz üç İmamiyye tefsirinin müşterek özelliğidir. Bu da onların ilk bakışta görülen bariz yönlerinden biridir. Bkz. Yıldız, "Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", 59.

Şîa Eğilimine Göre Yazılan Başlıca Tefsirler

1- Tefsirde Şîa esasını getiren ilk kitap, hicri ikinci asırda yaşamış Cabir al-Cu'fi'nin (v.128/745) tefsiridir. Fakat bu kitap mevcut değildir. Ancak ondan çeşitli nakiller yapılmıştır.

2- Şîa'nın 2. İmamı al-Hasan al-Askerî'ye (v.245/859) nispet edilen tefsir, bir cilt olarak basılmıştır, fakat bunun onunla ilgisi kesinlik kazanmamıştır.

3- Muhammed b. Mes'ûd al-Ayyâşî'nin tefsiri, Şîa'nın kaynak eserlerinden biridir. Bunda çok zayıf ve uydurma rivayet yer almıştır.

4- Sultan Muhammed b. Hacer al Becahtî'nin *Beyânu's-Saade fı Maqami'l-İbâde* adlı tefsiri günümüze gelmiş ve 1314/1896 da Tahran'da basılmıştır.

5- Ali b. İbrahim el-Kummî'nin yazdığı bir cilt halindeki özet tefsir de 1386'da Necef'te basılmıştır.

6- Ebû Ca'fer M. b. al-Hasan et-Tûsî'nin (v.460) *at-Tibyân* adlı tefsiri, et-Tabersî'nin eserine kaynak olmuştur. Bu tefsir, zolama, aşırı tevillerden kaçınmıştır.

7- Ebû Ali al-Fadl b. al-Hasan at-Tabersî'nin (v.538) *Mecma'u'l-Beyân* adını taşıyan tefsiri Ehli Sünnet görüşlerine çok yakındır.

8- Muhsin al-Kâşî'nin (Muhammed Murtadâ) *as-Sâfî* adlı tefsiri, çeşitli rivayetleri bir araya getirmesi bakımından önemlidir. Aynı müellif, bu eserini *el-Asfâ* adıyla özetlemiştir.

9- Haşim b. Suleyman b. İsmail el-Huseynî el-Bahrânî'nin (v.1107/1695) *al-Burhân* isimli tefsiri, iki cilt halinde basılmıştır.

10- Mevlâ Abdullatîf el-Karzânî'nin *Mir'âtu'l-Envâr ve Mişkâtu'l-Esrâr* adlı eseri de basılmıştır.

11- Nuruddin Muhammed b. Murtada Kâşânî (1115/1703), *Tefsîru'l-Mu'în*, yayına hazırlayanlar: Huseyin Dergâhî, Seyyid Mahmûd Mar'aşî Necefî, üç cilt halinde Kum'da basılmıştır.

12- Nuruddin Muhammed Murtada al-Huseynî'nin *el-Mu'ellef* adlı bir ciltlik tefsiri tespit edilmiş ama henüz basılmamıştır.

13- Seyyid Abdullah b. Muhammed Rıdâ el-Alevî'nin (v.1242/1826) *Tefsîru'l-Qur'ân*'ı da basılmıştır.

14- Muhammed Cevad b. Hasan an-Necefî'nin (v.1352/1933) *Alâ'u'r-Rahman fi Tefsîri'l-Qur'ân* adlı tefsiri, Fatiha'dan Nisa'nın 56. ayetine kadardır.

Muhteva Tasviri

12 İmamcı Şîa tefsirleri, muhtevaları itibariyle rivayet ve dirayet tefsir esaslarına külliyen bağlıdır. Bu bağlılık genelde Kur'an'ın, Kur'an ile ve kısmen

sünnet-i seniyyedeki izahata, sahabe ve tabi'ûn rivayetlerine aynen uymakla, ayetlerin sebeb-i nüzulünü zikretmekle, nâsih-mensûhu vermekle, mütevatir kıraatleri eksiksiz nakille tahakkuk eder. Lügat, irab, mana, kıraat-ı seb'a, fıkhi ve kelami istinbatlar, şiirle istişhat, i'câz, belagat ve evrendeki ayetlerin ilmi izahı gibi konularda dirayet tefsirinin çeşitli özelliklerine ihtimam gösterilir. Ayetleri, rivayet ve dirayet esasına göre tefsir etme metodu yönünden İmâmiyye tefsirleri, sünni tefsirlere aynen uymuşlardır. Bu yönüyle 12 İmam Şîa'sı ve Sünni müfessirler, birbirine muvazi biçimde hareket etmişlerdir.

Farklılıklar

1- Şia, Ehl-i Sünnetin Kütüb-i Sitte imamları tarafından derlenen hadislerine tamamen uymaz ama onlardan bazılarını delil olarak kabul eder. Bunlar da Buhari ve Muslim'in hadisleridir. Onlara göre delil olan, gerçek hüküm ifade eden hadisler, 12 İmam Şîa'sı'nın itimat ettiği imamların sözlerinden müteşekkildir. Çünkü huccet sayılacak sözler, ancak Peygamber gibi sözleri huccet olan imamlardan gelen haberlerdir. Misaller:

Vasat ümmet: 12 İmam Şîası'dır.[38]

Varise Vasiyet: Bakara 183. ayeti Mensuh değildir.[39]

Şîa'nın Hadis/Sünnet anlayışında metodik yaklaşımın en bariz temsilcilerinden biri olan Murtazâ'nın Şia'nın en önemli hadis kaynağı olarak bilinen Kuleynî'nin *el-Kâfi'*sinde geçen bir hadis[40] bağlamında söylediği sözler, onun hadis metodolojisini göstermesi açısından önemlidir:

"Bil ki, rivayetler içinde yer alan şeyleri, kabul etmek gerekmiyor. Şia ve muhaliflerimizin tüm kitaplarında rivayet edilen hadisler; teşbih, cebir, rü'yet ve sıfatların kadîm olması gibi, tasavvur edilmesi bile muhal olan ve delillerin kesin olarak yanlış ve batıl olduğuna işaret ettiği bir sürü yanlış ve hatalı şeyler içermektedir. Uydurma hadisler içerisine giren bu tür hadislerin, akıl ve Kuran gibi sahih delillere arz edilerek tenkide tabî tutulması gerekir."[41]

2- Şia'nın Sahabe ve Tabiûn kavillerinin naklinde, Sünnî müfessirlerden farklı bir yönleri yoktur. Onlar sahabe ve tabiûnun bütün meşhur müfessirlerinden, ayete mana vermek, müfret lafızları açıklamak, sebeb-i

---

[38] Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 267.

[39] Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 267.

[40] Kuleynî'nin aktadığı rivayete göre, bir zındık Hişam b. Hakem'e şöyle sorar: "Ey Hişam senin Rabbin, dünyayı büyütmeden ve yumurtayı da küçültmeden dünyayı bir yumurta içine sokmaya güç yetirebilir mi?" Soruyu aynen Cafer b. Sadık'a yönelten Hişam'a karşı o, özetle her şeye kadir olan Allah'ın buna da kadir olduğunu söyler. Bkz. Kuleynî, *Usûl-i Kâfî*, I, 102-103.

[41] *Şerif el-Murtazâ, Cevâbâtü'l-Mesâili't-Tırablusiyyâti's-Sâlise, I, 409-410;* aktaran, Hulusi Aslan, *Mu'tezile*, 85.

nüzulü belirtmek, nasih-mensuh ayetleri tespit etmek hususunda yeterince istifade ederler.[42]

3- Pek çok ayetin tefsirinde kasten, İmâmiyye'nin bazı prensiplerine yönelirler, açıkça görülen bir zorlama ile Hz. Ali'nin, Ehl-i Beyt'in imametini, Kur'an ayetleriyle doğrulamağa çalışırlar. Bazı ayetleri gerçek manalarından ayırarak kasti te'villerle İmâmiyye'nin ispatına yönelirler. Tefsirlerinin asılsız ve zayıf yönü, bu tarz tevillerinde ortaya çıkmaktadır.[43] Misaller:

a) Fatiha'nın 7. âyetindeki "nimet verilenler" , Cafer-i Sadık'a göre 12 İmâm Şîası'dır.

b) Bakara 124. âyetindeki "imâm" 12 İmâm Şîası'nın imamlarıdır.[44]

c) Bakara 259. âyetine göre, kişinin ölüp yüz yıl sonra tekrar dirilmesinde olduğu gibi, İmamlardan da buna benzer mucizeler sadır olabilir.[45]

d) Alu İmran 19. âyetindeki ilim ve iman ilişkisi, imametle alakalıdır.[46]

e) Alu İmran 61. âyetindeki ilim, mübâhele ve Allah'ın laneti, imametle ilgilidir.[47]

f) Maide 55. âyetindeki namazı ikame eden ve rükûda iken zekat veren müminler, imametle ilgilidir.[48]

Kelâmî Görüşleri

12 imamcı Şia, Allah'ın sıfatlarını Mutezile gibi kabul ederler. Kur'ân'ı da mahlûk sayarlar. Kelami yönü olan ayetlerde, umumiyetle Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cubbâî, er-Rummânî, el-Belhî, İbnu'l-Ahşad ve diğer Mu'tezile mütekellimlerinden nakilde bulunurlar.[49]

Murtazâ, haber-i vahidin itikatta delil olmadığı noktasında Mu'tezile ile aynı görüştedir. Mu'tezile'ye göre itikadî konularda haber-i vâhid tek başına delil olamaz. Kâdî, haber-i vâhidlerin itikadî konularda kabul edilmeyeceğini; çünkü bu tür haberlerin yalan, hata, unutma, değişme ve değiştirilme ihtimalinden uzak

---

42 Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 273; Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Qur'ân,* II, 311.

43 Tabatabai, *el-Mizan* (Beyrut 1973) I, 41.

44 Tabatabai, Mizan, I, 268-278, Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 449.

45 Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II, 322.

46 Tûsî, *et-Tibyân*, II, 418-419.

47 Tûsî, *et-Tibyân*, II, 485.

48 Tûsî, *et-Tibyân*, III, 559.

49 Yıldız, "Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", 64. Bu etkileşimin değişik açılarını görmek için bkz. Hulusi Aslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi –Şerif el-Murteza Örneği-*, Endülüs Yayınları, 2017. 70-80 (Akıl ve Nakil Hakkındaki Görüşü), 80-81 (İmamların Masumiyeti), 83 (haberin doğruluğu ve mütevâtir haberin esasları),

olmadığını söyler.[50] Ebu'l-Hüseyin el-Basrî de aynı şekilde tevhid, adalet, sıfatlar vb. itikadî hususlarda haber-i vâhidin kabul edilemeyeceğini, şer'i konularda ise haber-i vâhidle amel edilmesinin caiz olduğunu belirtir.[51]

Şerif el-Murtazâ, haber-i vâhidin, itikadî meselelerde delil olmadığı noktasında aynı görüştedir. O, *tevhid, adalet, nübüvvet ve imamet* gibi *usûlud-dîn* konularında yalnızca rivayet ve hadislerle amel eden hadis ve rivayet ehlini tenkit etmiştir.[52] Bu hususta şöyle der:

"Hadis ashabına gelince, onlar, duyduklarını rivayet eder ve anlatırlar; selefleriden nakillerde bulunurlar. Onlar için şer'î hükümlerde bir delil ve hüccetin bulunup bulunmaması önemli değildir. Ashab-ı Hadis içerisinde şer'î bir hüküm hakkında sıhhati kesin olmayan bir hadis ile ihticâc eden bir kişi, şüphesiz hata ve yanlış yapmıştır. Kıyas ve haber-i vâhid ile amel etmenin reddedilmesi hakkında bizim ashabımızın usulünü gerçek manada bilen bir kişi bunu yapmaz; hatta bunu akıl sahibi bir kişi asla yapmaz. Görmüyor musun onların seçkin kişileri *tevhid, adalet, nübüvvet ve imamet* gibi *usûlü'd-dîn* konularında dahi âhad haberleri delil olarak ileri sürmektedirler. Oysa bu delillerin, bu konuda delil sayılamayacağı akıl sahibi herkes tarafından bilinmektedir."[53]

Fıkhi Ayrılıklar

Cüz'i farklar olmasına rağmen, fıkhi ayetlerin tefsirinde 12 İmam Şîa'sı umumiyetle Ehl-i Sünnet fukahasıyla yakın görüştedirler. İmâmiyye'nin bu cüz'î farklılığı, fıkıhta Ca'ferî mezhebine bağlılıklarından ileri gelmektedir. İmamların dışında, ayetlerden istinbat edenlerin masum olmayacaklarına inanmaları, onları, Ehli Sünnet fukahasından bazı önemli noktalarda ayırmakta, ayetleri kendi mezheplerine göre tefsir etmeğe sürüklemektedir. Ehl-i Sünnet'ten kesinlikle ayrıldıkları nokta, icmaı bütünüyle reddetmeleri, ancak kendi imamlarının icmaına dayanmalarıdır. Bu noktadan hareketle, içtihad ve kıyas'ı bir ilim ifade etmediği, şeriatte huccet sayılamayacağı için, kabul etmezler.

Ehl-i sünnet fukahasından ayrıldıkları nokta, edille-i şer'iyyenin bir rüknü sayılan icmaı reddetmeleridir. Onları bu redde sevk eden yegâne amil, imamlar dışındaki kişilerin büyük-küçük günahlardan ma'sum olmamaları, udûl vasfını taşımamaları, fısk ve küfran-ı nimet üzerinde bulunmalarıdır.[54] Tabersî ve diğer

[50] Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl,* s. 195. *Aktaran: Hulusi Aslan, Mu'tezile, 89.*

[51] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 102-103. *Aktaran: Hulusi Aslan, Mu'tezile, 89.*

[52] Şerif el-Murtazâ, *Mes'ele fî İptâli'l-Amel bi-Ahbâri'l-Ahâd*, III, 311, *Aktaran: Hulusi Aslan, Mu'tezile, 89.*

[53] Şerif el-Murtazâ, *Cevâbâtü'l-Mesâili'l-Mûsuliyyâti's-Sâlise*, I, 211. Aktaran: Hulusi Aslan, Mu'tezile, 89-90.

[54] Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin, Bakara süresi 143. ayetini tefsiri sırasında açıkladığı aşağıdaki sözleri bu konudaki 12 İmam Şîası'nın görüşlerini daha iyi belirtmektedir. Bkz. Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Qur'an*, II, 7-8.

12 İmam Şîa'sı müfessirleri de aynı ayetin tefsirinde, icmaın reddini birbirine yakın ifadelerle incelemektedir.[55] Mesela Bakara 237. ayeti, içtihat ve kıyasa karşı kullanılır. [56]

Kur'an'ın Gerçek Doğası

"Kur' an kendi kendine yeterlidir; O, olmadan hiçbir şey yeterli olmadığı gibi, onunla birlikte de herhangi bir şeye ihtiyaç yoktur"[57] mealindeki peygamber hadisini alıntıladığı *Mefâtîhu'l-Gayb*'ın birinci bölümünün başında Molla Sadra, bu kendi kendine yeterliliği ve Kur'an'ın kapsamlılığını ele almaktadır. Kur'an'da, gerçek haberler ve ruhların gıdası, kalplerin besini olan bilgilerin bulunduğu eşsiz hikmet bölümleri vardır. Aynı şekilde Kur'an özel bilgi, fiziki tababet, ahlaki kıssalar ve yargı hükümleri gibi şeyleri de içermektedir. Bunlar gerçek hidayet üzere olanlar ve normal inananlar (avam) için yararlıdır. Kur'an, iki dünya mutluluğunu sağlayan şeyleri de ihtiva etmektedir: Dünya ve ahiret. Bunu, kısas, diyet, nikâh, miras gibi, bu refahın oluşum biçimini destekleyen özel açıklamalarla yapar. Dolayısıyla hem ruhun hem de cismin gıdalarını, hem dünya hem de ahiretle ilgili bölümleri içerir. "Kendileriniz ve hayvanlarınız için bir faydalanma"[58]

Kur'an'da tasvir edilmeyen ve açıklanmayan hiçbir şey yoktur. Kendi ruhsal boyutundan melekût âlemine bir yol olsaydı, Kur'an'ın her şeyi tasvir ettiğini anlardın.[59]

Kur'an, insanın ruhsal gelişimini teşvik eden hikmet ve dünyada ahlaki olarak doğru yaşamanın yolunu gösteren somut normlar gibi hem dünyada hem de Ahirette mutlu olmanın vazgeçilmez her türlü bilgisini insanlığa vermektedir. Kur'an'ın vermiş olduğu somut normlar, dünya barış ve mutluluğunu geliştiren kısas, evlilik, boşanma ve diğer hukuki meselelerle ilgili hükümleri içermektedir.

Molla Sadra'nın bakış açısında, daha büyük vurgu Kur'an'ın ruhsal hikmetin kaynağı görülmesine yerleştirilmiştir. Fakat kutsal hukukun temeli olarak Kur'an'ın rolünün, hala ruhi olgunluk yolunda olan normal inanlara (avama) ilişkin olduğu ifade edilmiştir. Manevi hikmetin kaynağı olan Kur' an, cehalet hastalığından ıstırap duyan hastaları iyileştirir, hakikate şiddetle arzu duyanların

[55] Bkz. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan*, I, 226.

[56] Tûsî, *et-Tibyan fi Tefsiri'l-Qur'an*, II, 341-342.

[57] Molla Sadra, *Mefatihu'l-Gayb*, s. 10. Bu hadis biraz farklı kelimelerle Meclisi'nin "Bihâru'l-Envâr"ında yer alır.

[58] Kur'an: 79/33.

[59] Molla Sadra, *Mefatihu'l-Gayb*, s. 11

susuzluğunu giderir, cahilliğin yıkıcı hastalığıyla ve kabahatli karakterlerin kronik hastalığıyla hastalanmışların kalplerine şifa verir.[60]

Bu Allah'tan bir şifadır. Bu ilaç Onun, insanın kavrayış ve anlayışı içinde şekillenmiş bir yardımıdır ve cahillik, kötü karakter ve maddi istekler gibi bu dünyada değişik sınırlamalar altında ıstırap çeken insanlığı kurtarmak için önerilmiştir. Kur'an, Mele-i A'la'dan, bu cehennemde, dünya zindanında hapsedilmiş beşeriyete teslim edilmek üzere gönderilmiş bir kurtuluş çağrısıdır.[61]

Değerlendirme

12 İmamcı Şîa tefsir kültürü Ehl-i Sünnetteki gibi "rivayet" ve "dirayet" şeklinde iki ana kanaldan gelir. Tamamen nakle dayalı olan rivayet metodu 12. İmam'ın ortalıktan çekilmesinden hicri 4. asrın sonlarına kadar bu ekolu besleyen yegâne kanaldır. Bu dönemde ayetler "İmamlar"dan gelen haberler ışığında tefsir ve izah edilmiştir; manası ve izahı hakkında herhangi bir haber olmayan ayetlerin izahından uzak durulmuştur. İçtihada dayalı çabalarla tefsiri uygun görmeyen bu kesim, sonraki dönemde Bahrânî ve Huveyzî gibi Ahbârî ekole mensup müfessirler tarafından da kabul edilmiştir.

Usulcu kesime bağlı tefsirciler ise, Kur'an-ı Kerîm'in sadece "İmamlar" tarafından değil, tüm insanların anlayış ve düşüncesine arz edilmiş yegâne İlahi Mesaj olduğu bakış açısından kalkarak içtihat ve beşeri gayretle tefsir yapılmasının uygun hatta lüzumlu olacağını fark etmişlerdir. Onlar Kur'an-ı Kerîm'i bu ana düşünceyi esas alarak tefsir etmeyi zorunlu görmüşlerdir. Usulcu metodun hicri beşinci ilk senelerinden başlayarak kuvvet kazanmaya başlaması büyük ölçüde popüler bir metot konumuna yükselmesiyle 12 İmamcı Şîa tefsir akımı bu sayede makul ve mutedil bir mecraya girme imkânına kavuşmuştur. Bundan sonraki asırlarda yetişen Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Ebû Ali et-Tabersî gibi ünlü tefsirciler tefsirin külliyen rivayete dayalı bulunduğu ilk asırlardaki izah şeklini ve onların kullandıkları pek çok yaklaşım tarzını ve taraflı rivayeti kayda değer malumat kapsamından çıkararak bir kenara itmişlerdir. Esasen hakaret, aşağılama, tekfir ve sapma ithamlarıyla dolu tüm rivayetleri, özellikle bunların Hulefa-i Raşidîn ve başka sahabeye hakaretler içeren nakil, tespit ve izahları nazarı itibara almamışlardır.

Bunun yanında 12 İmamcı Şîa Kur'an-ı Kerîm'in tahrifine çıkacak noksanlık ve ziyadelik iddialarını katiyen ve apaçık ifadelerle reddetmeyi şîar edinmiştir. 12 İmamcı Şîa tefsirinde bu akla uygun ve itidali esas alan düşüncenin doğuşu, gelişimi ve egemen olmasında Şîa ile Mu'tezile arasındaki esaslı etkileşimin

[60] Molla Sadra, *Mefatihu'l-Gayb*, s. 15.

[61] Molla Sadra, *Mefatihu'l-Gayb*, s. 11.

çok büyük bir rol oynadığı düşünülmektedir.[62] 1100 hicri senelerinde M. Emin Esterâbâdî rivayet kültür ve tefsirini ihya etmeye çalışmış ama bu da bir iki asırlık bir dönemden sonra tekrar usulcu ekolun popülerleşmesiyle baskın düşünce olmaya başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Bu nedenle 19 ve 20. asır 12 İmamcı Şîa tefsircilerinde egemen düşünce usulcuların ilkelerine muvazi gelişmiştir. Bunun yanında son asırlarda pek çok Şîa müfessiri "ictimai tefsir" alanında değerli tefsirler yazmış ve bu eserlerde Kur'an-ı Kerim'in çok değerli ve evrensel mesajlarının mezhepçi tartışmalarla heba edilmemesine özen gösterilmiştir.

Sonuç

Yaptığımız bu incelemenin sonunda netleşen bilgilere göre, 12 İmam Şîa'sının tefsirleri, dikkati çeken dört özelliği ile Ehl-i Sünnetten farklı bir yol izlemiştir. Bunların dışındaki konularda, rivayet ve dirayet tefsir şartlarına aynen uymuşlar, Rasullah'ın (sas) başlattığı, sahâbe ve tâbiûn elinde gelişen Kur'an tefsirine, büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Hz. Ebû Bekr ve Osman'ın gayretleriyle, elimizdeki şeklini alan Mushaf'a olduğu gibi iman etmişler ve ona bağlı kalmışlardır. Onlar, bu konuda nadanların veya kendini bilmezlerin, iddia ettikleri gibi, ne tahrif, ne de eksiklik olduğunu ileri sürerler. Yani 12 İmamcı Şia Kur'an-ı Kerim'e asla şüphe ile bakmamıştır.

İslâm'ın kazandırdığı mutedil anlayışa en yakın olması bakımından 12 İmâm Şîa'sı tarih boyunca Kur'ân'a en çok sarılan, ona hizmette adeta yarışan bir anlayış içinde bulunmuştur. Bu itibarla, tefsirlerinin asırlarca medreselerimize girmeyişi, siyasi emellerin tesirinde kalan bir eğilim sonucudur. Mu'tezili tefsirlerin en canlı misallerinden olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine, yüzlerce haşiye ve şerh yazılırken, Mutezilileşme yönünün, Ehl-i Sünnet akidesine bu süreç boyunca zarar vermediği apaçık bir gerçektir. İmâmiyye tefsirleri de baştan itibaren bu zaviyeden değerlendirilip okutulabilirdi. Hiç olmazsa ilmi inkişafın zirveyi zorladığı zamanımızda yüksek seviyedeki dini müesseselerinin müfredatında bu tefsirlere yer verilmeli, gerçek ilim adına bu eserler ilim disiplini ve adabı içinde tanıtılmalıdır.

Müfredat programlarımızda İşârî ve Sûfiyye tefsirleri nasıl okutuluyor ve Zemahşerî nasıl tanıtılıyorsa, İmâmiyye tefsirleri de en azından üniversite müfredatımıza alınmalı, akıcı ve kolay bir Arapça ibareyle yazılmış bu tefsirleri halkımızın tanıması sağlanmalıdır. İslâm kültürünün bir parçasını teşkil eden bu eserleri okurken veya okuturken, gerekli yerlerde tenkitler rahatlıkla yapılmalıdır. Zaten bazı müfessirlerimiz bu vazifeyi son derece makul ölçüler

[62] Hulusi Arslan, Mutezile, s.

içinde yerine getirmişler, fıkhî ve kelâmî yönleri başta olmak üzere, rivayet ve dirayet açısından ele almışlardır.

Bölge ve ümmetin sorunlarına karşı ulusçu, dar anlamda vatancı, Arapçı, Farsçı veya Türkçü milliyetçiliklerle serfiraz olunamaz. "Millet" kavramı aslına irca edilmeli ve ümmetin tüm fertlerini kucaklamalıdır. "Vatan" kavramı dar manadaki ulusçu çizgilerden çıkarılıp Müslüman'ın üzerinde yaşadığı her toprak parçasını kapsayacak şekilde tanımlanmalıdır. Devlet de Hakkı, Adalet ve Hizmeti esas alan ve tüm müminlere kucak açtığı gibi her vatandaşına da en iyi imkânları sunmanın çarelerini aramalıdır. Bu konuda çok önemli üç ülke Türkiye, Mısır ve İran'dır. Bunlara Pakistan ve Suudi Arabistan da eklenmelidir. Mekke ve Medîne toprakları ümmetin ortak malı olup ümmetin seçkin bir heyeti tarafından özgür biçimde yönetilmelidir.

Günümüzde İslâm halkları ve devletleri arasında çok yönlü bir yakınlaşma ve işbirliği olması zorunludur. Bu işbirliğini daha da kuvvetlendirecek yegâne bağ, üzerinde titrediğimiz, dünya ve ahiret hayatımızın temeli saydığımız Yüce Allah'ın va'dine göre kıyamete kadar baki kalacağına bütün imanımızla bağlandığımız İslâmiyet'tir, onun temel taşı olan Kitabımız Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'ân veya İslam çok farklı kavimleri bir araya getirip kardeş yapmıştır.

İslâm Ümmetinin kardeş devletleri içinde komşumuz, yakın çevremiz ve yakından ilgilendiğimiz bölgelerde yaşayan 12 İmâmcı Şîa'ya mensup büyük bir kitle mevcuttur. Kesin olarak bilinmektedir ki, iman esasları ile akide ilkeleri bir değildir. İlki Din-i İslâm'a diğeri mezhebe dayanır. Mezheplerimizi bilinçli olarak Dîn-i Mübin'i İslâm'ın düsturlarına doğru evirmeye gayret ve himmet etmek çok önemli bir görevdir. Temennimiz, bu yoldaki hayırlı gayretlerin artması, akidelerde kronikleşmiş bazı tefrika unsurlarının, muazzam bir bütün olan İslâm ve Kur'ân inancına yaslanarak zayıflatılmasıdır. İslâmiyet'in geleceği, İslâm'a ters düşen ve ondan olmayan fikirlerin Müslüman ümmetin zihin ve gönül dünyasından süzülerek atılmasına ve müminlerin makul ölçüler ışığında yani iman çizgisinde yürümelerine bağlıdır.

Ümmet olarak hepimizin, Sırat-ı Müstakime, namazlarda Allah Teâlâ'nın huzurunda bir araya gelmeye, O'nun kelamıyla toplu halde secdeye kapanmaya ihtiyacı vardır. İslâmiyet'in 15. asrında, Dinimizin, Kitabımız, Peygamberimiz ve Secdegahımızın bir olması, titizlikle korunması gereken en mukaddes varlığımızdır. Bunun dışında kalan görüş ayrılıkları tali meselelerdir. Onları hattında tutmak ve değerlerinden fazlasını onlara yüklemekten sakınmak, hem Kitabımızın emri hem de bütün Müslümanların boynundaki en önemli farizadır.

KAYNAKÇA

Atalan, Mehmet. *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*. Ankara: 2005.

Ateş, Süleyman. "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı". *AÜİFD,* XX (1975): 147-172.

Ayazî, Seyyid M. Ali. *el-Mufessirûn Hayâtuhum ve Menhecuhum*. Tahran: 1373.

Ayyâşî, M. b. Mes'ûd. *Tefsiru'l-'Ayyâşî*. Nşr. S. H. er-Rasulî el-Mahallâtî. Beyrut: 1991.

Bahşâyeşî, Aqîqî. *Tabaqât-i Mufessirân-i Şîa*. Kum: 1382.

Belâğî, M. Cevâd. *Alâu'r-Rahmân fi Tefsiri'l-Qur'ân*. Kum: 1420.

Bozan, Metin. *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, AÜSB Enstitüsü, Ankara 2004.

Ca'feriyyân, Rasûl. *Ukzûbetu Tahrîfi'l-Qur'ân*. Kum: 1414.

Candan, Abdülcelil. *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri.* İstanbul: 2000

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: 2003.

Davudî, Şemsuddin M. b. Ali. *Tabaqâtu'l-Mufessirîn*. Beyrut ts.

Demircan, Adnan. *Hz Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*. İstanbul: 1996.

Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine.* İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.

Dereli, M. Vehbi. *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları.* Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Derveze, Muhammed İzzet. *Kurana Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2017.

Emin, İhsan. *et-Tefsir bi'l-Me'sûr 'İnde'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye*. Beyrut: 2000.

Feyz-i Kâşânî, Muhsin M. b. Şah. *Tefsîru's-Sâfî*. Meşhed ts.

Goldziher, Ignaz. *Mezâhibu't-Tefsîri'1-İslâmî*. Çev. A. en-Neccâr. Kahire: 1955.

lgnaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî*, trc. Abdulhalim en-Necefî, (Kahire 1955),

Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, Doktora Tezi, AÜSB Enstütüsü, Ankara 2007. Aynı mlf., "İmâmiyye Şîasının Tefsir Tarihi Günümüze Ulaşan En Eski Şii Tefsirler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Adana 2008): 207-251.

Hoî, Ebû'l-Qâsim b. Ali Ekber. *el-Beyân fi Tefsîri'l-Qur'ân*. Kum ts.

Hillî, İbnu'l-Mutahbar, el-Hasen b. Yüsuf. *Nehcu'l-Haq ve Keşfu's-Sıdq*. Kum l407.

Hulusi Aslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi –Şerif el-Murteza Örneği-*, Endülüs Yayınları, 2017.

Kamada, Shigeru, "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra: Onun Zilzal Suresi Tefsiri Özelinde", Çeviren: Enes Erdim, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos 2007, Cilt: 10, sayı: 28, ss. 271-284.

Kâşifu'l-Ğıtâ, M. Huseyn. *Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ*. Kum 1415.

Kiraz, Celil. *Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar.* Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasında Münakaşalar.* Ankara: 1969.

Kummî, Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim. *Tefsiru'l-Qummî*. Beyrut: 1991.

Küleynî, Ebû Ca'fer M. b. Ya'kub. *el-Kâfî*. Tahran: 1388.

Marifet, M. Hâdî. *et-Tefsir ve'l-Mafessirûn*. Meşhed: 1998.

Mâturîdî, Ebû Mansûr M. b. M. *Te'vîlâtu'l-Qur'ân*. Nşr. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. İstanbul: 2005.

Meclisî, M. Bakır. *Bihâru'l-Envâr*. Beyrut: 1404.

Mûsevî, Seyyid Abdurresûl. *eş-Şîa fi't-Târih*. Kahire: 2002.

Nadir Ali, Adil Nur Alî. *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn 'İnde'ş-Şîa*. Beyrut: 1995.

en-Nedîm, M. b. İshak. *el-Fihrist*. Trc. Mehmet Yolcu - Sabri Türkmen - M. Salih Arı ve dğr. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

Özek, Ali. "İmâmiyye-İsnaaşeriyye Şîası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (İstanbul 1993): 215-237

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*. Ankara: 2009.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınîlik ve Batınî Yorum Geleneği*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.

Öztürk, Mustafa. "Şii-İmami Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikler". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul 2010): 243-277.

Ridavî, Seyyid Murtadâ. *el-Burhan Alâ 'Ademi Tahrifi'l-Qur'ân*. Beyrut: 1991.

Sadr, M. Bakır, *Kur'ân Okulu*, Fecr Yay. Ankara 2018.

Sadr, Seyyid Hasan. *Te'sîsu's-Şîa li 'Ulûmi'l-İslâm*. Tahran ts.

Sofuoğlu, Cemal. *Şîa'nın Hadis Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara 1977.

Subhânî, Ca'fer. "*eş-Şîa ve't-Tefsir Tedvînen ve Tatvîren*" [Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân* tefsirinin Mukaddimesi]. Kum: 1413.

Şeriati, Ali. *Ali Şîası - Safevî Şîası.* Çev. Feyzullah Artinli. İstanbul: 1990.

Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. Hasen. *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Qur'ân*. Beyrut: 1997.

Tahrânî, Ağa Büzürg. *ez-Zerîa İla Tesânifi'ş-Şîa*. Kum: 1418.

Tiyek, Fatih. "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2016): 163-182.

Tûsî, Ebû Ca'fer M. b. Hasen. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Qur'ân*. Beyrut ts .

Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*. İstanbul: 2000.

Uyar, Mazlum. *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: 2004.

Yıldız, Sâkıb. "Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Erzurum 1982): 45-69.

Yılmaz, Musa Kazım. "Şîa'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul 1993).

Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*. Beyrut, ts.

EK METİNLER

1- **الطوسي مقدمة التفسير**

اعلم أن القرآن معجزة عظيمة على صدق النبي (عليه السلام) ، بل هو من أكبر المعجزات وأشهرها . غير أن الكلام في إعجازه ، وجهة إعجازه ، واختلاف الناس فيه ، لا يليق بهذا الكتاب ، لأنه يتعلق بالكلام في الأصول . وقد ذكره علماء أهل التوحيد ، وأطنبوا فيه ، واستوفوه غاية الاستيفاء . وقد ذكرنا منه طرفا صالحا في شرح الجمل ، لايليق بهذا الموضع ، لان استيفاءه يخرج به عن الغرض واختصاره لايأتي على المطلوب ، فالإحالة عليه أولى والمقصود من هذا الكتاب علم معانيه ، وفنون أغراضه وأما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لايليق به أيضا ؛ لان الزيادة فيه مجمع على بطلانها والنقصان منه ، فالظاهر أيضا من مذهب المسلمين خلافه ، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا وهو الذي نصره المرتضى (ره) ، وهو الظاهر في الروايات غير أنه رويت روايات كثيره ، من جهة الخاصة والعامة ، بنقصان كثير من آي القرآن ، ونقل شئ منه من موضع إلى موضع ، طريقها الآحاد التي لا توجب علما ولا عملا ، والأولى الإعراض عنها ، وترك التشاغل بها ، لأنه يمكن تأويلها ولو صحت لما كان ذلك طعنا على ما هو موجود بين الدفتين ، فان ذلك معلوم صحته ، لايعترضه احد من الأمة ولا يدفعه وروايانا متناصرة بالحث على قراءته والتمسك بما فيه ، ورد ما يرد من اختلاف الأخبار في الفروع إليه . وقد روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) رواية لا يدفعها احد ، أنه قال : (إني مخلف فيكم الثقلين ، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا : كتاب الله ، وعترتي أهل بيتي ، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض) وهذا يدل على أنه موجود في كل عصر ، لأنه لا يجوز أن يأمر بالتمسك بما لا نقدر على التمسك به . كما أن أهل البيت ، ومن يجب اتباع قوله حاصل في كل وقت . وإذا كان الموجود بيننا مجمعا على صحته ، فينبغي أن نتشاغل بتفسيره ، وبيان معانيه ونترك ما سواه

واعلم ان الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي (صلى الله عليه وآله) ، وعن الأئمة (عليهم السلام) ، الذين قولهم حجة كقول النبي (صلى الله عليه وآله) ، وان القول فيه بالرأي لا يجوز . وروى العامة ذلك عن النبي (صلى الله عليه وآله) انه قال : (من فسر القرآن برأيه وأصاب الحق ، وفقد اخطأ) وكره جماعة من التابعين وفقهاء المدينة القول في القرآن بالرأي : كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ، ونافع ، ومحمد بن القاسم ، وسالم بن عبد الله ، وغيرهم وروي عن عائشة أنها قالت : لم يكن النبي « ص » يفسر القرآن إلا بعد أن يأتي به جبرائيل (ع) والذي نقول في ذلك :

إنه لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى وكلام نبيه تناقض وتضاد وقد قال الله تعالى : « انا جعلناه قرآنا عربيا « « ([37]) « وقال : « بلسان عربي مبين « « ([38]) 2 « وقال « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه « « ([39]) « وقال : « فيه تبيان كل شئ « وقال : « ما فرطنا في الكتاب من شئ « « ([40]) « فكيف يجوز أن يصفه بأنه عربي مبين ، وانه بلسان قومه ، وانه بيان للناس ولا يفهم بظاهره شئ ؟ وهل ذلك إلا وصف له باللغز والمعمى الذي لا يفهم المراد به إلا بعد تفسيره وبيانه ؟ وذلك منزه عن القرآن وقد مدح الله أقواما على استخراج معاني القرآن فقال : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم « « ([41]) « ، وقال في قوم يذمهم حيث لم يتدبروا القرآن ، ولم يتفكروا في معانيه : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها « ([42]) 1 « وقال النبي (صلى الله عليه وآله) . (إني مخلف فيكم الثقلين : كتاب الله ، وعترتي

أهل بيتي) فبين أن الكتاب حجة ، كما أن العترة حجة . وكيف يكون حجة ما لا يفهم به شئ ؟ وروى عنه (عليه السلام) انه قال : (إذا جاءكم عني حديث ، فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فاقبلوه ، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط) وروي مثل ذلك عن أئمتنا (عليهم السلام) ، وكيف يمكن العرض على كتاب الله ، وهو لا يفهم به شئ ؟ وكل ذلك يدل على ان ظاهر هذه الأخبار متروك . والذي نقول به :

إن معاني القرآن على أربعة أقسام : احدها ما اختص الله تعالى بالعلم به ، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه ، ولاتعاطي معرفته ، وذلك مثل قوله تعالى : « يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل : إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو » ([43]) « ومثل قوله تعالى : « ان الله عنده علم الساعة . . » ([44]) « إلى آخرها فتعاطي معرفة ما اختص الله تعالى به خطأ

وثانيها ما كان ظاهره مطابقا لمعناه ، فكل من عرف اللغة التي خوطب بها ، عرف معناها ، مثل قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ([45]) « ومثل قوله تعالى : (قل هو الله أحد)([46]) وغير ذلك .

وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا . مثل قوله تعالى : (أقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة)([47]) ومثل قوله : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا)([48]) (1) وقوله : (وآتوا حقه يوم حصاده)([49]) (2) وقوله : (وفي أموالهم حق معاوم) ([50]) (3) وما أشبه ذلك . فان تفصيل أعداد الصلاة وعدد ركعاتها ، وتفصيل مناسك الحج وشروطه ، ومقادير النصاب في الزكاة لا يمكن استخراجه إلا ببيان النبي (صلى الله عليه وآله) ووحي من جهة الله تعالى . فتكلف القول في ذلك خطأ ممنوع منه ، يمكن أن تكون الأخبار متناولة له .

ورابعها ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين فما زاد عنهما ، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مرادا . فانه لا ينبغي أن يقدم احد به فيقول : إن مراد الله فيه بعض ما يحتمل إلا بقول نبي أو إمام معصوم بل ينبغي أن يقول : إن الظاهر يحتمل لأمور ، وكل واحد يجوز أن يكون مرادا على التفصيل . والله أعلم بما أراد ومتى كان اللفظ مشتركا بين شيئين ، أو ما زاد عليهما ، ودل الدليل على انه لا يجوزان يريد إلا وجها واحدا ، جاز أن يقال : إنه هو المراد ومتى قسمنا هذه الأقسام ، نكون قبلنا هذه الأخبار ، ولم نردها على وجه يوحش نقلتها والمتمسكين بها ، ولا منعنا بذلك من الكلام في تأويل الآي جملة ولاينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية لا ينبئ ظاهرها عن المراد تفصيلا ، أو يقلد أحدا من المفسرين ، إلا أن يكون التأويل مجمعا عليه ، فيجب اتباعه لمكان الإجماع ، لأن من المفسرين من حمدت طرائقه ، ومدحت مذاهبه ، كابن عباس ، والحسن ، وقتادة ، ومجاهد وغيرهم . ومنهم من ذمت مذاهبه ، كأبي صالح ، والسدي والكلبي وغيرهم . هذا في الطبقة الأولى . وأما المتأخرون فكل واحد منهم نصر مذهبه ، وتأول على ما يطابق أصله ، ولا يجوز لأحد أن يقلد أحدا منهم ، بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة : إما العقلية ، أو الشرعية ، من إجماع عليه ، أو نقل متواتر به ، عمن يجب اتباع قوله ، ولا يقبل في ذلك خبر واحد ، خاصة إذا كان مما طريقه العلم ، ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة ، فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوما بين أهل اللغة ، شائعا بينهم . وأما طريقة الآحاد من الروايات الشاردة ، والألفاظ النادرة فانه لا يقطع بذلك ، ولا يجعل شاهدا على كتاب الله وينبغي أن يتوقف فيه ويذكر ما يحتمله ، ولا يقطع على المراد منه بعينه ، فانه متى قطع بالمراد كان مخطئا ، وان أصاب

الحق ، كما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) لأنه قال تخمينا وحدسا ولم يصدر ذلك عن حجة قاطعة وذلك باطل بالاتفاق .

41 سورة النساء: آية 82
42 سورة محمد: آية 24
43 سورة الاعراف: آية 186
44 سورة لقمان: آية 34
37 سورة الزخرف: آية 43
38 سورة الشعراء: آية 195
39 سورة إبراهيم: آية 4
40 سورة الأنعام: آية 38
45 سورة الانعام: آية 151
46 سورة التوحيد: آية 1
47 سورة البقرة: آية 43 و 83 و 110 النساء آية 76.
الحج آية 78 النور آية 56 المجادلة آية 13 الزمل آية 2.
48 سورة آل عمران: آية 91
49 سورة الانعام: آية 141
50 سورة المعارج: آية

2- **الطبرسي مقدمة التفسير**

الكلام في زيادة القرآن ونقصانه فإنه لا يليق بالتفسير. فأما الزيادة فيه: فمجمع على بطلانه. وأما النقصان منه: فقد روى جماعة من أصحابنا، وقوم من حشوية العامة، أن في القرآن تغييرا أو نقصانا، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى، قدس الله روحه، واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أن العلم بصحة نقل القرآن، كالعلم بالبلدان. والحوادث الكبار، والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإن العناية اشتدت، والدواعي توفرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حد لم يبلغه فيما ذكرناه؛ لأن القرآن معجزة النبوة، ومأخذ العلوم الشرعية، والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه، وقراءته، وحروفه، وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيرا أو منقوصا، مع العناية الصادقة، والضبط الشديد.

وقال أيضا، قدس الله روحه: إن العلم بتفسير القرآن وأبعاضه في صحة نقله، كالعلم بجملته، وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني، فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما، حتى لو أن مدخلا أدخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس من الكتاب، لعرف وميز وعلم أنه ملحق، وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني. ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه، أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وذكر أيضا (رض) أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن، واستدل على ذلك بأن القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له، وإن كان يعرض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويتلى عليه، وإن جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهما، ختموا القرآن على النبي صلى الله عليه وآله وسلم عدة ختمات، وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على أنه كان مجموعا مرتبا غير مبتور ولا مبثوث. وذكر أن من خالف في ذلك من الإمامية والحشوية لا يعتد بخلافهم، فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخبارا ضعيفة ظنوا صحتها، لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته.

MODERN DÖNEM TEFSİR "GELENEK"İNİN TAHLİLİ: YAPILANLAR, YAPIL(A)MAYANLAR VE YAPILMAMASI GEREKENLER

Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ
Erciyes Ünüversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/mkaragoz@erciyes.edu.tr

Giriş

Batı'da sanayi toplumuna geçişin başladığı, sömürgecilik faaliyetlerinin hızla arttığı ve Aydınlanma döneminin özelliklerinin belirgin bir şekilde yaşandığı dönemde İslam dünyası birçok alanda gerilemekte ya da en azından bir duraklama dönemi yaşamaktaydı. Gerçi yaşanan gelişmeler karşısında, duraklama da aslında bir tür gerileme olacağı için her halükârda İslam dünyası genel olarak bir gerileme içerisindeydi. Bu gerilemenin hissedilmesi üzerine kimi yönetici, ilim adamı ve düşünürler; siyasi, askerî, ilmî ve fikrî yönde artısıyla eksisiyle çeşitli çözüm yolları üretmeye çalışmışlardır. Bunlardan birisi, bazı mülkî ıslahatları içeren, 1839 yılında ilan edilen ve "Tanzimat Fermanı" olarak da bilinen Gülhane Hatt-ı Hümayunu'dur. Bu tarih aynı zamanda Osmanlı modernleşmesinin de başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir.

Tanzimat sonrası genel anlamda ilmî düzeyde ve özel olarak da tefsir faaliyetlerinde yenilenme çabalarının arttığı görülmektedir. Fakat gerek ilmî nitelikli bu gayretler gerekse siyasi ve askerî nitelikli diğer çabalar, I. Dünya Savaşı'nın sonuçlarına engel olmaya yetmemiş, deyim yerindeyse tam toparlanalım derken, daha büyük ve belirgin acılarla muhatap olunmuş, fiili olarak yaşanan gerileme ve yenilgi bir nevi tescillenmiştir. Bu savaşın sonucunda yaşanan mağlubiyet Osmanlı ve İslam Coğrafyasında birçok alanda belirgin ve acı bir şekilde kendini göstermiştir. Bu yüzden yenilenme çabaları Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde de hız kesmemiş, çeşitlenerek devam etmiştir. Bu çabalar Kur'an tefsirine ve yorum faaliyetlerine de etki etmiştir. Dolayısıyla tebliğ

başlığında ve tebliğ metninde kullandığımız "Modern Dönem"in başlangıcını Tanzimat'a kadar götürmek mümkündür. Tebliğimiz, Tanzimat Dönemini de içine alacak şekilde yaklaşık son 180 yıllık zaman kesitini kapsamakla birlikte, tebliğde ağırlıklı olarak 20. yüzyıl sonrası tefsir faaliyetleri tahlil edilecektir. Ayrıca belirtmek gerekir ki "Modern Dönem" ifadesindeki "modern" sözcüğüyle, dar çerçevede "Modernite"nin etkisiyle ortaya çıkan yaklaşımlara değil, daha ziyade az önce belirttiğimiz zaman aralığındaki tefsir faaliyetlerine, genel anlamda göndermede bulunuyoruz.

Modern dönemi hazırlayan öncüller ve etkenler arasında şunları zikretmek mümkündür: Oryantalist faaliyetler, Reform, Aydınlanma, Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi, Batı'da ortaya çıkan diğer akım ve yaklaşımlar, sömürgecilik faaliyetleri, İslam dünyasının fikrî, siyasi ve askerî alanda yaşadığı mağlubiyetler, bütün bunların yol açtığı yeni sorunlar, itkâdî-fikrî-siyasî buhranlar.[1] Ayrıca modern dönemi önceki dönemlerden ayıran en belirgin özellik sorunların kaynağı ve niteliğinde tezahür etmektedir. Zira sorunların ve çözümlerin küçümsenmeyecek bir kısmı dış kaynaklıdır. Diğer bir ifadeyle daha önce sorun olmayan ya da sorun olarak görülmeyen birçok şey, ağırlıklı olarak dış etkiler nedeniyle sorunmuş gibi algılanmıştır. Bu genel tasvir tefsir alanında yapılan faaliyetler için de geçerlidir.

Modern dönem tefsir geleneğini ana hatlarıyla üç açıdan tahlil etmek mümkündür. Zira bu dönemde tefsir alanında bireysel çalışmaların yanı sıra, bir ekol niteliğindeki faaliyetlerin söz konusu olduğu bilinmektedir. Beğenilse de eleştirilse de bireysel ya da ekol nitelikli tefsir faaliyetleri bulunmakla birlikte, yapılmayan ya da yapılması mümkün veya gerekli olduğu halde yapılamayan hususlar da vardır. Ayrıca bize göre yapılmaması gereken, fakat yapılan şeyler de olmuştur ve halen de olmaya devam etmektedir. Yapılmaması gerekenler; hem yapılan faaliyetleri hem de bu faaliyetlerin bir kısmına karşı ortaya konan tepkileri kapsamaktadır. Buradan hareketle ve başlıktan da anlaşılacağı üzere tebliğimiz şu üç ana başlık üzerinde temellenecektir: Yapılanlar, yapıl(a)mayanlar ve yapılmaması gerekenler.

1. Modern Dönem Tefsir Geleneğinde Yapılanlar

Modern dönem tefsir alanında yapılan faaliyetler ve ortaya konulan görüşler arasında bir ekol ya da yaklaşım olarak nitelendirilebilecekler bulunduğu gibi, yeni bir sistem veya yöntem arayışı olarak değerlendirilmesi mümkün olanlar da mevcuttur. Ayrıca geleneği anlamaya yönelik çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Tebliğin bu kısmında modern dönem tefsir geleneğinde yapılanları üç alt başlık halinde ele almaya çalışacağız.

[1] İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler Kişiler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, I, 20-21.

1. 1. Ekol ve Yaklaşımlar

1. 1. 1. İctimâî Tefsir (Menâr Tefsir Ekolü)

İctimâî tefsir olarak bilinen ekol modern dönem tefsir geleneğinde etkin olan bir yaklaşımdır. Kur'an'ın hidayet özelliğine vurgu yapmak suretiyle tefsirin asıl amacının İslam toplumunun maruz kaldığı sorunların çözümü olması gerektiğini savunan ve bunu eserlerinde uygulamaya çalışan yaklaşımın[2] başlangıcını 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkündür.

Batı'nın İslam dünyası karşısında 18. yüzyıldan itibaren artan meydan okuması 19. yüzyılın sonlarına doğru belirgin olarak hissedilmiştir. 19. yüzyıla gelinceye kadar İslam toplumu Batı'nın üstünlüğünün tam olarak farkında değildi ve bu üstünlüğün sonuçları her alanda kendini göstermemişti.[3] Batı'da ortaya çıkan sömürgecilik, modernite, sanayi devrimi, Fransız İhtilali ve Aydınlanma gibi gelişmelerin etkisiyle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam dünyası birçok alanda Batı'nın üstünlüğünü ister istemez kabul etmişti.[4]

İslam coğrafyasının farklı bölgelerindeki sömürgeci güçler, yerleştikleri topraklarda kalıcı olmak amacıyla halkı kültürel ve sosyal açıdan dönüştürme yoluna gitmiş, Batı medeniyetinin propagandası yapılmış ve misyonerlik faaliyetlerine hız verilmiş,[5] sömürgeci güçler tarafından, kendi düşüncelerini yaymak amacıyla çeşitli okul ve kolejler açılmıştır.[6] Ayrıca "yenilmiş ya da zayıf kültürün güçlü kültürden etkilenmesi"[7] şeklinde dile getirilen sosyolojik tespite uygun bir şekilde Batı karşısındaki acziyetin net bir şekilde hissedilmesi de Batı düşüncesinden etkilenilmesinde önemli bir paya sahiptir. Bu bağlamda Batı'da ortaya çıkan özgürlük, eşitlik, adalet, ilerleme ve medeniyet gibi kavramların Batı'daki uzanımlarıyla birlikte, İslam toplumunda tartışıldığı ve savunulduğu görülmektedir. Bu kavramlara bağlı olarak, köleliğin ilgası, kadının

---

2 "Menar Tefsir Ekolü" olarak da bilinen bu yaklaşım "İctimâî-Edebî Tefsir", "İctimâî Tefsir", "Sosyolojik Tefsir", "Islahatçı Tefsir" gibi adlarla isimlendirilmektedir. Farklı adlandırmalara örnek olarak bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts., II, 380; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1988, II, 467; Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 237; Mehmet Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya 2013, s. 47, 58; Fethi Ahmet Polat, "Hasan Hanefî Haseneyn", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, editör: Cafer Karadaş, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 159, 162; Salih Abdülfettah Hâlidî, *Tarifü'd-Dârisîn bi Menâhici'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2008, s. 568.

3 İsmail Çalışkan, "Çevirenin Önsözü", (J.M.S. Baljon'un *Modernist Düşüncenin Şekillenişi* adlı eserine yazdığı Önsöz, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 9.

4 Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, MÜİF Yayınları, İstanbul 1996, s. 11-14; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, Şûle Yayınları, İstanbul 1998, s. 110.

5 Cafer Karadaş, "İslâm Düşüncesinin Panoraması", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 11; Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 198.

6 Abdülhamit Birışık, "Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, s. 57.

7 Abdurrahman İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, Beyrut 1960, s. 258.

toplumsal hayattaki yeri ve durumu, çok eşlilik ve boşanma hakkı gibi meseleler düşünürlerin ve toplumun gündemine girmiştir.[8]

Bütün bunların yanı sıra, İslam toplumunda belli bir bozulma ve çözülme görülmekteydi. Toplumdaki çözülmenin en önemli nedeni, ahlâkın ve toplumsal erdemlerin yok olması ya da yozlaşmasıdır.[9] Bu durum karşısında bazı ilim adamı ve düşünürler çeşitli arayışlara girmişlerdir.[10] Sorunların üstesinden gelmeye dönük geliştirilen yaklaşımlardan birini, Batı'nın bilim ve tekniğinden yararlanılması gerektiğini ve İslam toplumunun geri kalmışlığının nedeninin Kur'an olmadığını, ancak güncel duruma paralel olarak Kur'an'ın yeniden yorumlanması gerektiğini savunanlar temsil etmektedir.[11]

İctimâî tefsir ekolü çerçevesine dâhil edilebilecek bu ilim adamı ve düşünürlere göre, insanın hidayeti için gönderilmiş olan Kur'an'ın tefsirinde öne çıkartılması gereken husus toplumsal meseleler olmalıdır.[12] Toplumsal birlik ve düzenin sağlanması Kur'an ve sahih sünnete dönülmesine ve bunların güncel duruma uygun olarak yeniden yorumlanmasına bağlıdır.[13]

İslam dünyasının yaşadığı problemlerin çözümünü, güncel duruma ve dinin özüne uygun olarak Kur'an ve sünnetin yeniden yorumlanmasında ve toplumun ıslahında gören bu ilim adamları genelde İstanbul, Mısır, Hint Alt Kıtası gibi bölgelerde yaşamaktaydı. Yaklaşımın en önemli temsilcileri Cemaleddin Efganî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Reşid Rıza (ö. 1935), Ahmed Mustafa Merâğî (ö. 1952), Mahmud Şeltut (ö. 1963), Mehmet Akif (ö. 1936) ve Musa Carullah (ö. 1949) gibi ilim adamlarıydı.[14] Bunlardan bir kısmı tefsir yazarak bir kısmı ise telif ettikleri müstakil kitap ya da risaleler yoluyla görüşlerini dile getirmiştir.[15] Dolayısıyla ictimâî tefsir ekolüne mensup ilim adamlarının hepsinin tefsir sahibi ya da tefsirde uzmanlaşmış kişilerden olmadığına dikkat çekmekte yarar vardır. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer konu da bu ilim adamlarının görüşlerinin gelenekçi yaklaşımla modernist yaklaşım arasında geniş bir yelpaze oluşturmasıdır. Diğer bir ifadeyle, ekol mensupları toplumun yüzleştiği ortak sorunlar yumağının çözümünü, Kur'an ve Sünnet'in yeniden yorumlanmasına

8 Bkz. Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 167-168, 179-181, 248.

9 Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 129, 167, 178.

10 Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 17.

11 Bkz. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 240-241; Karadaş, "İslâm Düşüncesinin Panoraması", s. 11-12.

12 Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 242.

13 Ignace Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997 s. 354.

14 Karadaş, "İslâm Düşüncesinin Panoraması", s. 12; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 107; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 495-496; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 241-246; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 63.

15 Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 246.

bağlı görme noktasında ana hatlarıyla birleşmekle birlikte, geleneğe ya da moderniteye öncelik verme konusunda aralarında farklılıklar vardır.[16]

Ortaya konan düşünce ve çözümlerin başında, Batı'nın bilim ve tekniğinden yararlanılabileceği, ancak Batı'nın savunduğu ve topluma dayatmaya çalıştığı fikirlerin İslam toplumu için çözüm olamayacağı, zira İslam'ın bu sorunlarla başa çıkabilecek potansiyele sahip olduğu iddiası gelmekteydi. Bu bağlamda Müslümanların geri kalma nedeninin dinleri olmadığı, aksine İslam'ın ilerlemeye engel teşkil etmediği savunulmuş, Renan (ö. 1892) gibilerin iddialarına reddiyeler yazılmış,[17] İslam ile bilim arasında çelişki olmadığı ispat edilmeye çalışılmıştır.[18] Avrupa'nın ilerlemesinin Hıristiyanlığa bağlı olmadığı, ilerlemek için onların din ve kültürlerini benimsenmesinin gerekmediği, sorunları giderecek potansiyelin İslam'da bulunduğu[19] savunulmuştur.

Müslümanların sorunlarının çözümünü kendi dinlerinde aramaları gerektiği savunulurken, bir yandan da çağdaş dünyanın savunduğu yeni değerlerle İslam'ın arası uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Yani sadece reddedici bir yaklaşım değil, bir yönüyle savunmacı, bir yönüyle de telif edici bir yaklaşım sergilenmiştir. Buna göre modern dünyanın ortaya koyduğu her hususla İslam arasında tam bir uyum aranmasının doğru olmadığı düşünülmekle birlikte, yeni değerlerin İslam'la uzlaştırılabilecek yönlerinin bulunduğu ispat edilmeye çalışılmıştır.[20] Yine İslam'ın öğretileri özüne uygun olarak anlaşılıp uygulandığı takdirde hem dünyevi hem de uhrevi anlamda müslümanların saadetinin gerçekleşeceği[21] savunulmuştur.[22]

İctimâî tefsir ekolünün belirgin özellikleri şunlardır: Akılcılık, savunmacı yaklaşım, öze dönülmesi gerektiği söylemi, taklitten, bidatten ve israiliyattan

---

16 Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 108-109; Karadaş, "İslâm Düşüncesinin Panoraması", s. 12-13; İffet Şarkâvî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, çev. Orhan Atalay-Veysel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001, s. 87; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 176-177, 240-241.

17 Namık Kemal, *Renan* Müdafaanâmesi, haz. M. Fuad Köprülü, Milli Kültür Yayınları, Ankara 1962, (naşirin önsözü), s. 7-8; Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 350-351; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 221-222; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 127-128, 134-135, 177.

18 Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 374; Şarkâvî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, s. 87-93; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 93; Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 207.

19 Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 105, 154-157.

20 Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, s. 352; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 493-494; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 157-158, 175; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 108-109; Mazharuddin Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Göksel Korkmaz, Murat Fırat, Dergah Yayınları, İstanbul 1990, s. 113-114; Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 29.

21 Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 238.

22 İctimâî tefsirle ilgili buraya kadar anlatılanlarda "İctimâî Tefsirden Sosyolojik Tefsire -Kavram ve İçerik Analizi Işığında Bir Değerlendirme-", başlıklı çalışmamızın 313-317. sayfalarından yararlanılmıştır. Bkz. Mustafa Karagöz, "İctimâî Tefsirden Sosyolojik Tefsire -Kavram ve İçerik Analizi Işığında Bir Değerlendirme-", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 10-14 Ağustos 2009)*, Özkan Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 313-317.

sakındırmak, İslam'la modern bilim arasında çelişki bulunmadığını vurgulamak. Ayrıca ekol, akla geniş alan tanımaları, sahih rivayetlere gereken önemi vermemeleri, modern ilimlerin etkisi altında kalmaları, bazı konularda lafızların zahirine ters düşen yorumlar yaptıkları gerekçesiyle çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur.[23]

1. 1. 1. Kur'an'ın Bilimsel Verilerle Tefsir Edilmesi

Modern dönemde tefsir alanında görülen faaliyetlerden bir diğeri Kur'an'ın bilimsel verilerle tefsir edilmesidir. Bu olgu ya da yaklaşımı ifade etmek için kullanılan kavram konusunda bazı sorun ve tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Özellikle ülkemizdeki tartışmalar, Arapçada *et-tefsîru'l-ilmî* şeklindeki ifadenin karşılığında hangi tabirin kullanılmasının uygun olacağı etrafında dönüp dolaşmaktadır. Hatta Türkçede hangi kavramın kullanılabileceği üzerinde çok fazla çaba sarf etmeksizin, *et-tefsîru'l-ilmî* ifadesinin motamot karşılığının benimsenmesini eleştirenler olmuştur.[24] Bunun yanı sıra söz konusu olgu hakkında Concordisme,[25] Bucaillizm,[26] Helenizm,[27] "fantastic interpretation",[28] "bilimselci tefsir"[29] gibi nitelendirmelerin yapıldığı da konuyla ilgilenenlerin malumudur.

"Bilimsel tefsir" ya da "ilmî tefsir" olarak bilinen, Kur'an'ın bilimsel verilerle tefsir edilmesi yaklaşımı, haddizatında modern döneme has bir özellik değildir. Zira geleneksel dönemde de ilmî tefsirin canlandığı kesitler söz konusu olmuştur. Bununla birlikte modern dönemde hem bilimsel tefsirin ortaya çıkmasına yol açan etkenler hem de bilimsel tefsir çerçevesinde ortaya konan eser ve görüşler nitelik ve nicelik itibariyle geleneksel dönemdekinden belli farklılıklar taşımaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse klasik ve modern dönem bilimsel tefsir faaliyetleri

[23] Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 67-89; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, MÜİF Yayınları, İstanbul 2014, s. 242-244.

[24] Bkz. Dücane Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet*, 4, (1993), s. 152-153.

[25] *Concordisme* tabiri Muhammed Hamidullah tarafından Kur'an ayetlerini ilmin verileriyle mutabık kılacak şekilde tevil etme noktasında aşırı bir çaba içerisinde olanlar için kullanılmıştır. Bkz. Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Mim Yayınları, İstanbul 1983, s. 190-192; Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm", s. 152-153.

[26] Bkz. Ziyaüddin Serdar, "İki Efendi Arasında: Kur'an mı yoksa Bilim mi?", *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007, s. 234; Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm", s. 170; Mustafa Öztürk, "Dinin Kitabından Bilim Çıkar mı? -Günümüz Türkiye'sinde Kuran'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları-" yayımlanmamış tebliğ, *Uluslararası Günümüz Türkiye'sinde İslam Sempozyumu (ERÜ İlahiyat Fakültesi)*, 8-9 Ekim 2009 Kayseri: 1, 3-4.

[27] Bkz. Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm", s. 154-172.

[28] Bkz. J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumundan Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 2000, s. 122-124; ayrıca bkz. Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm", s. 152.

[29] Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 155-163; aynı yazar, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 53-75.

arasında hem mahiyet ve karakter hem de hazırlayıcı nedenler bakımından bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Çağdaş dönem bilimsel tefsir hareketinin ortaya çıkması ya da gelişmesinde daha ziyade Kur'an-bilim arasında uygunluk olduğunu ispat etme çabalarının yattığı söylenebilir.[30] Yani çağdaş dönem bilimsel tefsir hareketinde savunmacı karakter ağır basmaktadır. Oysa klasik dönem bilimsel tefsir faaliyetlerinde modern dönemde olduğu gibi belirgin bir savunmacı karakter bulunmamaktadır. Modern dönemde bilimsel tefsir faaliyeti pozitivist akımların, dolayısıyla Batı kültürünün etkisiyle[31] ve Batı'nın İslam'a yönelttiği suçlamalara tepki olarak 19. ve 20. yüzyıllarda yeniden canlanmıştır. Fakat bu tepkisel hareket başladığı noktada kalmamış, oldukça sübjektif ve öznel yorumların yapılmasına kadar varmıştır.[32] Dolayısıyla geleneksel dönemde de çeşitli örnekleri ve temsilcileri bulunan Kur'an'ın bilimsel verilerle tefsir edilmesi faaliyetinin modern dönem tefsir geleneğinin belirgin unsurlarından birisi olduğu görülmektedir.

1. 1. 1. Selefî Yaklaşım

Kendisini "Selefî" olarak adlandıran ya da "Neo Selefî/Selefîlik" olarak nitelendirilen çeşitli yaklaşımlar da modern dönemde karşımıza çıkan olgulardandır. "Selef" kelimesinin hem "geçmiş, geçen"[33] şeklindeki sözlük anlamı hem de tarihsel süreçte kullanılma biçimi nedeniyle "Selefî" tabirinin medlûlünde bir tür belirsizlik olduğunu söylemek mümkündür.

Tek bir selefî anlayışın bulunmaması, "selefî" tabirinin medlûlündeki bu belirsizlikle irtibatlıdır. Zira "selef" kelimesi "Allah'ın sıfatları konusunda nasların zahiriyle yetinerek tevile gitmeyen sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâibiîn nesli"[34] şeklinde özetlenebilecek bir anlam içermektedir. Buna göre Selefiyye'yi, "İslam'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslam'ın ilk üç neslini model olarak kabul ettiğini söyleyen ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası haline getiren ve onun korunması uğruna mücadele eden gelenekçi ve muhafazakâr

30 Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s. 87; aynı yazar, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 2005, s. 15, 65-69; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 93; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 113-120.

31 Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, s. 120-134.

32 Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, s. 157; aynı yazar, *Meal Kültürümüz*, s. 54-55.

33 Kelimenin anlamı için bkz. Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, thk. Riyad Zeki Kasım, Dâru'l-Marife, Beyrut 2001, II, 1735.

34 Karagöz, *Selefî Yorumları Bağlamında Şenkîtî ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsiri*, yüksek lisans tezi, ERÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 2; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik: Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 11. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsıra, Beyrut 1990, s. 10.

bir düşünce ve zihniyet"[35] olarak tanımlamak mümkündür. Bununla birlikte, bugün "Selefî" olduğunu iddia edenlerin "akâid ve diğer dinî hususlarda Hz. Peygamber ve ashabının yolunu büyük bir ihlas ve samimiyet ile takip edenler"in oluşturduğu selef anlayışı ile ne derece örtüştüğü, sorgulanması gereken önemli bir husustur.[36]

Aktardığımız tanıma rağmen, realitede tek bir çeşit selefî anlayışın bulunmadığı, en azından belli dönemlerde etkin bir yapı olarak arz eden selefîliğin farklı görünümlerinin bulunduğunu söylemek gerekir. Kendisini "Selefî" olarak nitelendiren ya da bu sıfatla nitelendirilen yaklaşımları tarihsel süreç içerisindeki dönüşümlerinden hareketle dört merhalede ele almak mümkündür.

Birinci Dönem (Hicri dördüncü asır sonrası): Metodolojik bir ilke ve yaklaşım tarzı olarak Eşarîlik ve Mâtürîdîlik'e bir tepki olarak ortaya çıkan ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) takipçilerinin oluşturduğu hareket.

İkinci Dönem (Hicri sekizinci asır sonrası): Bir yaklaşım tarzı ve belli konularla sınırlı olan selefî anlayışın, İbn Teymiye (ö. 728/1328) tarafından sistematik bir nazariye haline gelmesi.

Üçüncü Dönem (Miladi 18. yüzyıl sonrası): Özellikle Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1206/1792) fikir ve eylemleriyle dînî ve siyasi bir akım haline gelmesi. "Neo-Selefîlik" olarak da adlandırılan[37] bu hareketin hem teorik hem de uygulama bakımından önceki aşamalardan farklı yönleri bulunduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca hareket mensupları kendilerini "Selefî" olarak lanse etse de özellikle muhalifleri tarafından "Vehhabilik" olarak adlandırılmış ve bu isimle şöhret bulmuştur.[38]

Dördüncü Dönem (20. Yüzyılın sonları): Özellikle, Sovyetler Birliği-Afgan Savaşı, "11 Eylül Olayı", 2010 sonrasında çeşitli ülkelerde ortaya çıkan ve "Arap Baharı" olarak adlandırılan hadiselerin akabinde yaşanan gelişmeler sonucu İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde sert söylem ve eylemlere sahip grupların ortaya çıkması.[39]

Selefîliğin bu dört merhalesine dair bazı tahlillerde bulunmak uygun olacaktır. Her dönemin kendinden önceki anlayışın bir sonucu olduğu, önceki

[35] Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 12. Krş. Karagöz, *Selefî Yorumları Bağlamında Şenkîtî*, s. 2-3.

[36] Mevlüt Uyanık, *Selefî Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s. 48.

[37] Uyanık, *Selefî Zihniyet*, s. 72.

[38] Detaylı bilgi için bkz. Hilmi Demir, "Vahhabilikten Selefîliğe: Orta Doğu'da (Ulus) Devletlerin Çözülme Süreci", *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 3, 2013, s. 107-120.

[39] Ferhat Koca tarafından tasnif edilen bu dönemler ve nitelikleri hakkında bilgi için bkz. Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 13-23; Karagöz, *Selefî Yorumları Bağlamında Şenkîtî*, s. 7-10; Uyanık, *Selefî Zihniyet*, s. 66 vd.

dönemin söylemleri üzerinde yükseldiği söylenebilir.[40] Bunun yanı sıra, fikir, söylem ve eylemlerde git gide artan bir sertleşme de göze çarpmaktadır. Selefî düşüncenin geçirdiği aşamaları şöyle özetlemek mümkündür: Dinî alanda özellikle rey karşıtı belli düşünceler artmış, bu düşünceler zamanla metot haline dönüşmüş ve bunlara sistematik bir yapı kazandırılmış, daha ziyade dinî nitelikli bir sistem kendisine eklemlenen siyasi renkle birlikte şiddet alaşımlı bir eyleme ve bu eylem şiddetin daha da arttığı bir hale evrilmiştir. Böylece, başlangıçta daha ziyade dinî sahada ve teorik nitelikteki selefî anlayış zaman içerisinde dinî görünümlü siyasi bir harekete dönüşmüştür.

Selefîliğin temel görüşlerinden biri, (Tevhid-i ubûdiyet) anlayışıdır. Bu anlayışa dayalı olarak şefaate, kabir ziyaretine karşı çıkan ve kabirlerin üzerine bina inşa edilmesini doğru bulmayan selefîler, Kur'an ve sünnette bulunmayan her şeyin bidat olduğunu savunur. Ayrıca emr-i bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker ilkesinin katı bir şekilde uygulanması gerektiğini kabul ederler. Günümüzdeki şiddet içeren kimi eylemlerin arkasında bu anlayışın bulunduğu söylenebilir. Yine, Kur'an'da mecazın bulunmadığını iddia ettiklerini ve tasavvufa karşı katı bir tutum içerisinde bulunduklarını belirtmek gerekir.[41]

Modern dönemde farklı coğrafyalarda ortaya çıkan ve aralarında ton farkı bulunan bazı kişi ve yaklaşımların belli görüşleri nedeniyle "Selefî" olarak nitelendirildikleri bilinmektedir. Günümüzde tek tip bir selefîlik yerine, geniş bir yelpazeden söz etmek daha doğrudur. Sözgelimi, bir kısmı farklı ekol ve yaklaşımlar içerisinde de mütalaa edilen Mısır Modernistleri ve Hind modernistleri olarak tanımlanan çeşitli çevrelerin de selefî olduğu yönünde değerlendirmeler vardır.[42] Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, "selef" kelimesinin anlamının da elverişliliği nedeniyle mevcut birçok grubun görüş ve uygulamalarının en azından bir kısmına geçmişten örnekler bulması söz konusu olabilir. Farklı kişi ya da grupların "Selefî" diye nitelendirilmesinin bu hususla irtibatlı olduğu söylenebilir.

1. 1. 1. Sorunlara Birebir Kur'an'dan Cevap Arama

Modern dönem tefsir geleneğinde etkili olan bir husus da yaşanılan sorunlara birebir Kur'an'dan cevap bulma arayışları olmuştur. Bu arayışın arkasında, Kur'an'ın otoritesini kullanmanın[43] yanı sıra, çeşitli nedenlerle fıkıh

[40] Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 23.

[41] Bkz. Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik*, s. 18-19; Karagöz, *Selefî Yorumları Bağlamında Şenkîtî*, s. 10-18, 73-114.

[42] Karagöz, *Selefî Yorumları Bağlamında Şenkîtî*, s. 10.

[43] Benzer bir değerlendirme için bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, " 'Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı': Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28, 2010, s. 109-110.

ve kelam gibi İslami ilimlerin misyonunun tefsire yüklenmesi ve "Kur'an bize yeter" anlayışının bulunduğu söylenebilir. Bu durumda her şeye Kur'an'dan cevap bulma arayışlarını ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan biri, Kur'an dışı kaynaklara bir değer atfetmeme şeklinde tezahür eden ve "Kur'an bize yeter" anlayışının temsilcileri olarak nitelendirilebilecek söylemdir. Ülkemizde "Kur'ancılık", "Kur'an İslamı", "Kur'an müslümanlığı", "Mealcilik" gibi adlarla nitelendirilen bu grup, Arapça literatürde "Kur'âniyyûn", "Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân" gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir.[44]

Modern döneme ait bir olgu olan Kur'ancılık bir ekol olmaktan ziyade bir söylem biçimidir.[45] Ortak noktaları bulunması bakımından yukarıda belirttiğimiz çeşitli isimlerle nitelendirilen bu söylem tarzının tek bir yapıya sahip olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte "Kur'an dışında hiçbir kaynağı kabul etmeyenler" ve "Kur'an dışı kaynakları açıkça reddetmemekle birlikte sünnet ve diğer delillerin Kur'an ışığında delillendirilmesi gerektiğini savunanlar" şeklinde kabaca ikiye ayrılabileceğini söylemek mümkündür.[46]

Kur'ancılık söylemi 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve Abdullah Çekrâlevî'nin (ö. 1914) liderliğinde Hint alt kıtasında ortaya çıkmıştır. Yine aynı tarihlerde hadislere eleştirel bir bakış açısı sergileyen Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) görüşlerinde bu yaklaşımın izlerini görmenin mümkün olduğu söylenmiştir. Muhammed Tevfik Sıdkî de (ö. 1920) bu çerçevede anılması gereken bir diğer isimdir. Kur'ancılık söyleminin ülkemizde de farklı dönemlerde, özellikle de 70'lı yıllardan itibaren belirgin temsilcileri olmuştur.[47]

Kur'ancılık söyleminin en önemli sonucu bireysel ve sübjektif bir din anlayışının oluşmasına ve artmasına yol açmasıdır.[48] Kur'ancılık üst şemsiyesi altında değerlendirilebilecek yaklaşım ve şahısların görüşleri çeşitli araştırmalara

---

[44] Farklı adlandırmalar için bkz. Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 320-321; aynı yazar, "Kur'âniyyûn", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 428; Mertoğlu, "Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", s. 77-79; Mehmet Görmez, "Kur'an İslamı ve Kitâbü's-Sünne", (Musa Cârullah Bigiyef'in *Kitâbü's-Sünne* adlı eserine yazdığı giriş), Ankara 1998, s. ıv; Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 133; Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak: Tarih-Dil-Yorum*, Araştırma Yayınları, Ankara 2018, s. 277, 283, 289.

[45] Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, s. 134-135.

[46] Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, s. 133-134; krş. Mertoğlu, "Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", s. 79-80.

[47] Farklı coğrafyalarda ve dönemlerde bu söylemi benimseyenler ve aralarındaki ton farkı hakkında detaylı bilgi için bkz. Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 319 vd.; Şahin Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 11, 2001, s. 391-397; Mertoğlu, "Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", s. 71 vd.; Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, s. 133-137, 185-210; Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak*, s. 277-280, 283-289, 289-291.

[48] Mertoğlu, "Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", s. 70.

konu olmuş ve değerlendirilmiştir. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki bu söyleme sahip olan bir kişi eğer Kur'an'a göre davranacaksa Kur'ancı olmaması gerekir. Zira bizzat Kur'an'ın muhtevasında böyle bir söylemle bağdaşmayan birçok ayet vardır. Ayrıca Kur'an'ı tebliğ eden Hz. Peygamber olduğuna göre, sünnetin temel bir kaynak olmadığı bir dinden söz etmek mümkün değildir.[49]

Sorunlara birebir Kur'an'dan cevap aramanın bir diğer biçimi ise Kur'an dışı kaynakları dışlamamakla birlikte fıkıh, kelam gibi İslamî ilimlerin geleneksel dönemde yerine getirdiği misyonu tefsire yükleme çabalarıdır. İslami ilimlerin sistemleşmesi; kaynak metinlerin tespit edilmesi, teşekkülü, anlaşılması ve yorumlanması için çeşitli metotların geliştirilmesi ve bu metinlerden normatif ilkeler çıkarılması şeklinde gelişmiştir.[50] Modern döneme kadar İslami ilimlerin niteliği ana hatlarıyla tasvir edilen şekilde olup müslümanların İslami ilimlerle ilişkisi de bu minval üzere yürümekteydi. Ayrıca İslami ilimler geçmişte belli bir bütünlük oluşturmaktaydı. Çağdaş dönemde farklı etkenler nedeniyle İslami ilimler arasındaki bu bütünlük bozularak İslami ilimlere gelenekte taşıdıkları misyondan farklı misyonlar yüklenmeye başladı. Bu noktada fıkıh ve kelam gibi disiplinlerin işlevi tefsire yüklenmiş, bu ilimlerin meseleleri doğrudan Kur'an çerçevesinde ele alınmaya başlamış, sorunlarının da tefsir ilmi tarafından çözülmesi beklenmiştir. Bu durum bir yandan tefsir ilminin üstesinden gelemeyeceği bir misyonu yüklenmesi sonucunu doğurmuş,[51] diğer yandan sorunların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınmasını engellemiş, yapılan çabaların tikel meselelere genelde Kur'an'dan tikel çözümler bulma arayışı şeklinde tezahür etmesine yol açmıştır. Özellikle günümüzde belli sorunlar muvacehesinde birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan çözümlerin sunulmasının, deyim yerindeyse her kafadan bir ses çıkmasının bir nedeni de bu olabilir. Fıkıh, kelâm gibi disiplinleri ilgilendiren konuların Kur'an çerçevesinde ele alınmasının, "konulu tefsir" faaliyetlerini son dönemde artırdığı söylenmiştir ki[52] bizce de bu tespitin haklı yönleri vardır.

1. 2. Tefsir Faaliyetlerinde Yeni Sistem ve Yöntem Arayışları

Modern dönem tefsir faaliyetlerinde görülen yaklaşımların bazısı yeni sistem ve yöntem arayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan önemli olanlar üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

---

[49] Yaklaşımın görüşleri ve kendilerine yöneltilen eleştiriler hakkında detaylı bilgi için bkz. Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 319 vd.; Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, s. 185-245; Görmez, "Kur'an İslamı ve Kitâbü's-Sünne", s. ıı-ıı; Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 16-30.

[50] Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 2.

[51] Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", s. 8-9.

[52] Esra Gözeler, "Konulu Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, editörler: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara 2013, II, 232.

1. 2. 1. Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yazma Faaliyetleri

Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tefsir edilmesi ilk olarak modern tefsir geleneğinde görülen bir telif türüdür. Geleneksel dönemde tefsir yazma tarzı, Mushaf sırasına göreydi, yani Fatiha'dan başlayıp Nas sûresine kadar Kur'an'ın tefsir edilmesi söz konusuydu. Bu durum günümüzde de yaygın olarak sürdürülmekle birlikte, modern dönemde nüzûl sırasına göre de (kronolojik) tefsirlerin yazıldığı görülmektedir. İzzet Derveze (ö. 1984),[53] Abdulkadir Molla Huveyş, (ö. 1978),[54] Meydânî (ö. 2004),[55] Mehmet Zeki Duman (ö. 2013)[56] ve Câbirî (ö. 2010)[57] nüzûl sırasına göre tefsir eden müelliflerdendir.[58]

Nüzûl sırasına göre tefsir telif edilmesinin arkasında yatan en önemli neden, bu tarzın nüzûl ortamını daha iyi yansıtacağı düşüncesidir.[59] Ayrıca kronolojik sıraya göre tefsir yazma düşünce ve uygulamasında, oryantalistlerin fikirlerinden belli ölçüde etkilenme ve yararlanmanın söz konusu olabileceği de dile getirilmiştir.[60] Kur'an'ı baştan sona nüzûl sırasına göre tefsir eden eserler telif edilmeden önce, Hind Alt Kıtası'nda ve Mısır'da teorik çerçevede kimi tartışmaların yapıldığı ve kısmî de olsa bazı uygulamaların yapıldığı görülmektedir. Bu uygulamaların Kur'an tercümesinde nüzûl sırasının esas

[53] Muhammet İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs: Tertîbü's-Süver Hasebe'n-Nüzûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000. Eser Türkçeye de tercüme edilmiştir. Bkz. *et-Tefsiru'l-Hadîs: Nüzûl Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Komisyon, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

[54] Abdulkadir Molla Huveyş Âl-i Gâzî el-Furâtî ed-Deyrezûrî, *Beyânü'l-Meânî: alâ Hasebi Tertîbi'n-Nüzûl*, Matbaatü't-Terakkî, Dımaşk 1382 (h.).

[55] Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Şam 2000. Meydânî'nin 15 ciltlik eseri Mekkî sûreleri ihtiva etmektedir. Müellif Bakara sûresinin tefsirini yazarken vefat etmiştir. Bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 28; Necmettin Çalışkan, Abdurrahman *Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsiri*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 104-105.

[56] M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak: Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri*, Fecr Yayınları, Ankara 2006.

[57] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdih Hasbe Tertîbi'n-Nuzûl*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009.

[58] Eserler hakkında detaylı bilgi için bkz. Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 23-32. Ayrıca bkz. Güven, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname*, sayı: 20 (2011/1), s. 56-57; Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meâl ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 94-96; Çalışkan, *Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsiri*, s. 3; Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, KURAMER, İstanbul 2016, 22-24.

[59] Nitekim Derveze eserine yazdığı mukaddimede nüzûl sırasına göre yazılan tefsirin "Hz. Peygamber'in sireti ile Kur'an'ın nüzûlünün birlikte ele alınmasına imkân verdiğine" dikkat çekmiştir. Bkz. Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs*, I, 9. Câbirî de "Kur'an'ı siyer ile siyeri de Kur'an ile birlikte okuyup yorumlamak" amacıyla tefsirinde kronolojik tertibi esas aldığını belirtmiştir. Bkz. Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm*, I, 18, ayrıca bkz. Güven, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu", s. 66.

[60] Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 16.

alınması ya da bazı sûreleri nüzûl sırasına göre tefsir eden eserlerin yayınlanması şeklinde tezahür ettiği görülmektedir.[61]

Daha önce nüzûl sırasına göre tefsir yazılmamış olması nedeniyle böyle bir tefsir yazmanın meşruiyeti konusunda Derveze'nin çeşitli makamlardan fetva istemiş olması[62] bu konuda başlangıçta bir meşruiyet sorununun bulunduğu şeklinde değerlendirilebilir. Ancak daha sonra başka kronolojik tefsirlerin yayınlanması, nüzûl sırasına göre hazırlanan Kur'an tercümelerinde bir artış gözlemlenmesi bu meşruiyet sorunun aşıldığını göstermektedir.[63]

Kronolojik sıralamaya göre tefsir yazılmasına bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Sözgelimi, nüzûl sırasına göre tefsir yazma faaliyetinde oryantalistlerden etkilenilmiş olma ihtimalinin bulunduğu söylenmiştir. Bu tefsirlerde kronoloji izlenirken yalnızca sûre bütünlüğünün esas alındığı, yani bir sûre içerisindeki ayetlerin nüzûl sırasına dikkat edilmediği öne sürülmüştür. Oysa Mekkî sûrelerde Medenî ayetler ya da Medenî sûrelerde Mekkî ayetler bulunabilmekte ya da bütün ayet gruplarının tam olarak ne zaman nazil olduğu bilinmemektedir. Bunlara ilaveten özellikle ayetlerin hangi kronolojik dönemde yer alacağı ictihadi olup, ictihada konu bir alanın esas alınarak tefsir yapılması ise çok doğru değildir.[64]

Yapılan eleştiriler arasında, kronolojik tefsirlerde sadece sûre bütünlüğünün dikkate alınmış olması ve ayet gruplarının indiği zaman kesitinin tam olarak bilinememesiyle ilgili olanların kayda değer olduğunu belirtmek istiyoruz. Ayrıca bu tarzda tefsir yazan müelliflerin hedeflerini gerçekleştirip gerçekleştiremedikleri ve bu eserlerin sistemlerinin farklı oluşunun Kur'an'ın anlaşılmasına ne tür katkılar sağladığı konusunda net bir şey söyleyebilmek için, detaylı çalışmaların yapılması gerektiği düşüncesine[65] biz de katılıyoruz. Bu konuda söylenebilecek hususlardan birisi de şudur: Bizce bir tefsirde ya da bir mealde sûrelerin Mushaf ya da nüzûl tertibine göre sıralanması tek başına önemli değildir. Esas önemli olan şey, Kur'an'ı anlamaya çalışırken sûre ya da ayetlerin yer aldığı kronolojinin ve bu konudaki bilgilerin hangi ölçüde dikkate alındığı ve yazılan tefsire bunun ne derece yansıtıldığıdır.[66]

---

61 Bkz. Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 20-23.

62 Bkz. Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadîs*, I, 10-12; ayrıca bkz. Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 93-94.

63 Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 32.

64 Eleştiriler için bkz. Selim Türcan, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu (29 Haziran-1 Temmuz 2012, Çorum)*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2013, s. 214, 221-222, 225-227.

65 Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 32.

66 Maksadımızın daha iyi anlaşılması bakımından şunları söyleyebiliriz: Kur'an'ı anlamaya, tefsir etmeye çalışırken sûrelerin ve ayetlerin nazil olduğu kesit ve ortamla ilgili bilgilerin dikkate alınmadığı bir tefsir, yazıldığı sistem hangisi olursa olsun bu noktada aynı özelliklere sahip olacaktır. Böyle bir tefsir ya da meal, nüzûl sırasına göre de yazılmış olsa, son tahlilde Mushaf sırasına göre telif edilmiş bir tefsir ya da mealin, muhtevasında hiçbir değişiklik olmaksızın nüzûl

1. 2. 2. Konulu Tefsir

Nispeten daha geç bir dönemde, yaklaşık bir tarih vermek gerekirse, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, konulu tefsir çalışmaları başlamıştır. Geçmişte kimi örneklerinin bulunduğunu söyleyenler olsa de sistematik anlamda konulu tefsir son dönemde ortaya çıkan tefsir tarzlarından birisidir. Konulu tefsiri "Kur'an'da herhangi bir konuyla ilgili bütün ayetleri toplayarak bunları mümkün mertebe nüzûl sırasına koyup ilmî bir incelemeye tabi tuttuktan sonra Allah Teâlâ'nın o konuyla ilgili muradını ortaya koymaya çalışan bir tefsir yöntemi"[67] şeklindeki tanımlamak mümkündür. "Konulu tefsir" teriminin Arapça karşılığı olan "et-tefsîru'l-mevzûî" tabiri, Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi'nde bir dersin adı olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle Ezher Üniversitesi kaynaklı bir tabir olduğu söylenebilir.[68]

Konulu tefsir faaliyetlerinin son dönemde ortaya çıkması çeşitli nedenlere bağlanmıştır. Bu nedenler arasında son dönemde uzmanlaşmanın artmasını, yeni yöntem arayışlarına girilmesini, Batı'da yapılan ve konulu tefsirin örneği kabul edilecek çalışmaların etkisini ve bir konuyla ilgili olarak İslam'a karşı yöneltilen soru ve şüphelere o konunun Kur'an bütünlüğü içerisindeki yerinin tespit edilerek cevap verilme arayışını zikretmek mümkündür.[69]

Konulu tefsir alanında teorik ve pratik birçok çalışma yapılmıştır. Bu noktada söz edilmesi gerekenlerden birisi Emîn el-Hûlî'dir (ö. 1966). Hûlî, sunduğu tefsir yöntemine dair dile getirdiği "yapılacak edebî tefsirin Kur'an'ı parça parça değil, konu konu alması gerektiği" ifadeleriyle konulu tefsirin önemine dikkat çekmiştir.[70] Dolayısıyla Hûlî'nin yaklaşımının konulu tefsir faaliyetlerine teorik düzlemde etki ettiğini söylemek mümkündür.[71] Hatta Hûlî'nin yaklaşımında konusal birliğe önem verildiği için, "Konulu Tefsir" çalışmalarının, "Edebî Tefsir" ekolünün içinde başladığına dikkat çekenler olmuştur.[72] Onun bu yaklaşımı Âişe

sırasına göre farklı bir baskısının yapılması, yani sûrelerin yerinin değiştirilerek aynı muhteva ile yayınlanması gibi olacaktır.

67 Mevlüt Güngör, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", *İslami Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 7, 1988, s. 50; Bilal Gökkır, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 10-14 Ağustos 2009)*, Özkan Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 458.

68 Mustafa Müslim, *Mebâhis fi't-Tefsîru'l-Mevzûî*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2000, s. 17; Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 110; Gözeler, "Konulu Tefsir", II, 235.

69 Güven, *Konulu Tefsir*, s. 111-128.

70 Emîn el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006, s. 45.

71 Krş. Mehmet Akif Koç, *Bir Kadın Müfessir: Aişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s. 33.

72 Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 117, 127; Güven, *Konulu Tefsir*, s. 110; Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, editörler: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto

Abdurrahman (ö. 1998) tarafından kullanılmıştır. Âişe Abdurrahman'ın bazı çalışmalarının konulu tefsirin uygulamasına yönelik olduğu görülmektedir.[73] Yine Mahmut Şeltut, Muhammed Abdullah Drâz (ö. 1958), Ahmed Seyyid el-Kûmî ve Muhammed Ahmed el-Kâsımî konulu tefsir alanında teorik ya da pratik düzlemde zikredilen isimlerdendir.[74] Fazlurrahman (ö. 1988), Muhammed el-Gazâlî (ö. 1966), Hasan Hanefî gibi isimler de konulu tefsir alanında eser veren ve fikir beyan eden ilim adamlarındandır.[75]

Konulu tefsir yönteminin Kur'an'daki bir konu hakkında kapsamlı ve tutarlı bilgi sunma ve yorum yapma imkânı sağlayarak önyargıların etkisini azaltma ve bir de müfessire daha aktif bir konum sağlaması gibi muhtemel faydalarına dikkat çekilmiştir.[76] Bu tür olumlu yönleri bulunduğu gibi, eleştiriye konu olan yönleri de vardır. Örneğin modernizmin bir ürünü ya da Batı kaynaklı olması, izafi bir niteliğinin bulunması, Kur'an'ı normal bir metin olarak görmesi ve ele aldığı çeşitli konular itibariyle Marksist ideolojiden etkilendiği gibi hususlar bu eleştirilerin başında gelmektedir.[77] Yine konulu tefsirin "dünyadaki 'kutsal metin' merkezli din anlayışının İslam dünyasında 'Kur'an merkezli' din anlayışı şeklindeki tezahürü" olduğu da yapılan bir eleştiridir. Ayrıca konulu tefsirin tanım ve yönteminde yer alan "ayetlerin nüzûl sırasına göre tertip edilmesi" ilkesinin her zaman gerektiği ölçüde uygulanmadığı da dile getirilmiştir.[78]

Konulu tefsirin bir boyutu da Kur'an kavramlarıyla ilgili çalışmalardır. Dolayısıyla modern dönemde karşımıza çıkan semantik üzerinde de kısaca durmak gerekecektir.

1. 2. 3. Semantik

Modern dönemde Kur'an kelimelerinin anlamıyla ilgili semantik tahlillerin yapıldığı araştırmalar devreye girmiştir. Kelimeleri manaları bakımından ele alan, dile getirilen anlamları ve anlamların evrimini inceleyen disipline semantik ya da anlambilim denir. *Semantik* eşzamanlı ve artzamanlı olmak üzere ikiye ayrılmıştır. *Eşzamanlı anlambilim*, lafızların anlamını hakiki mana, mecazi mana vb. açılardan inceler. Bunun yanı sıra kelimeler arasındaki eşanlamlılık, eşadlılık, çokanlamlılık gibi anlamsal ilişkileri ele alır. *Tarihsel semantik* olarak da bilinen *artzamanlı anlambilim* ise kelimeleri zaman içerisinde uğradıkları anlam

Yayınları, Ankara 2013, I, 335 (51 nolu dipnot).

73 Gözeler, "Konulu Tefsir", II, 237-239.

74 Güven, *Konulu Tefsir*, s. 110; Gözeler, "Konulu Tefsir", II, 236.

75 Gözeler, "Konulu Tefsir", II, 239-241; Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 50; Gökkır, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları", s. 462.

76 Güven, *Konulu Tefsir*, s. 217-220; Polat, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 50; Gözeler, "Konulu Tefsir", II, 233.

77 Güven, *Konulu Tefsir*, s. 227-230;

78 Gökkır, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları", s. 458, 466.

değişimleri; yani anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam başkalaşması gibi açılardan inceler.[79]

İslam kültüründe, kelimelerin anlamıyla ilgili olarak ilk asırlardan beri oldukça ileri düzeyde çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda akla ilk olarak mu'cemler gelmektedir. Belagatin beyân kısmı; kelimeleri mecaz, istiare, kinaye, teşbih gibi yollarla maksadı ifade etmeleri açısından ele alması itibariyle anlamla ilgili yapılan çalışmalardandır.[80] Yine garip kelimeler, vücûh ve nezâir, lafz-ı müşterek, terâdüf, furûk ve ezdâd gibi dilsel olgularla ilgili yapılan çalışmalar İslam kültüründe anlamla ilgili önemli faaliyetlerdendir.[81]

Geleneksel tefsir faaliyetlerinde çağdaş anlamdaki semantiğe tekabül eden önemli hususlar olmakla birlikte, semantiğin 20. yüzyıldan itibaren bir yöntem/disiplin haline geldiği göz önünde bulundurulduğunda "Kur'an semantiği" kavramının günümüze ait bir kavram olduğu anlaşılır. Zira "Kur'an Semantiği" kavramı, Batı'da ortaya çıkan semantiğin verilerinin geleneksel dil ve tefsir literatüründeki malzemenin de yardımıyla tefsir alanında uygulanması ve uygulamaların belli bir birikime ulaşması sonucunda ortaya çıkmıştır.

Konulu tefsir alanında olduğu gibi, Kur'an semantiği konusunda da Hûlî'nin modern tefsir faaliyetlerine etkisi söz konusudur. Hûlî'nin sunduğu yöntemin özellikle kelime analiziyle ilgili kısmının semantikle benzeştiği yönleri vardır. Bu yöntemde anlam değişimlerinin önemine vurgu yapılması, artzamanlı semantikle; kelimenin Kur'an'daki kullanımlarının göz önünde bulundurulmasının öneminin ifade edilmesi ise[82] eşzamanlı semantikle benzeşmektedir.

Son dönemde ortaya çıkan yaklaşımlardan konulu tefsir ve Kur'an semantiği alanında önemli çalışmaların yapıldığını söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, bu iki alandaki faaliyetler sadece teorik düzeyde kalmamış, pratiğe de yansımıştır. Bunu, tefsir geleneğinde semantik tahlil yapmaya elverişli ve yeterli malzemenin bulunmasıyla açıklamak mümkündür. Kur'an tefsirinde semantiğin

---

[79] Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998, 126 vd.; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil,* TDK Yayınları, Ankara 1990, I, 30-31; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1975, s. 15-16, 21-22, 36-38; Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, Daru'l-Kütübi'l-Cedîdeti'l-Müttehide, Trablus 2004, s. 17-20; M. Ali Abdülkerim Rudeynî, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2002, s. 31, 67; Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul 2005, s. 241; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 67, 262.

[80] Rudeynî, *Fusûl fî İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, s. 67.

[81] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 263; Mehmet Paçacı; Mevlüt Güngör; Halis Albayrak ve diğerleri, *Kur'an ve Hadis İlimleri*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi (ANKUZEM), Ankara 2007, s. 31.

[82] Hûlî, *Yenilikçi Yaklaşımlar*, s. 49-51.

kullanılması hususunda en açık ve geniş etkiyi oluşturan ilim adamı Toshishiko Izutsu'dur (ö. 1993).[83]

1. 2. 4. Tarihselcilik

Özellikle Fazlur Rahman'ın (1988) görüşleri ve "ikili hareket" olarak adlandırılan anlama yöntemi etrafında, modern dönem tefsir geleneğinde gündeme gelen ve tartışılan konulardan birisi de tarihselcilik olmuştur. Fazlur Rahman dışında başka isimlerin[84] de tarihselci söylem kapsamında değerlendirildiği bilinmektedir. Bununla birlikte, tarihselcilikle yaygın olarak irtibatlandırıldığı ve tartışmalara daha çok konu edildiği için biz burada Fazlur Rahman ve görüşleri üzerinde kısaca duracağız.

Türkiye'nin Fazlur Rahman'ın fikirleriyle genel anlamda tanışması 1980'li yıllara, Fazlur Rahman eksenli tarihsellik tartışmalarının başlangıcı ise 1990'lara denk düşmektedir.[85] Fazlur Rahman'ın tarihselci olarak nitelendirilmesi onun Kur'an'ı anlamaya dair sunduğu ve "İkili Hareket" olarak bilinen meşhur yöntemle ilişkilidir. Buna göre Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için ilk olarak Kur'an'ın indirildiği döneme (tenzil dönemine) gitmeli, akabinde de o dönemden kendi zamanımıza dönmeliyiz.[86]

İkilin hareketin ilk safhası olan tenzil dönemine gitme ameliyesi de kendi içerisinde iki aşamalıdır. "İlk aşama bir ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak, onun delalet(ler)ini veya manasını anlamak…", yani tikel bir durum hakkında Kur'an'ın ne söylediğini tespit etmektir. İkinci aşama ise Kur'an'ın belli konulara dair verdiği özel cevaplardan genel (tümel) ilkeler tespit etmektir. İkili hareketin ikinci safhası ise tespit edilen bu genel ilkelerden bugünümüze gelerek söz konusu ilkelerin bugün nasıl en iyi şekilde uygulanabileceği konusunda kafa yormaktır.[87]

---

[83] Semantikle ilgili verilen bilgiler "Dil Merkezli Tefsir", adlı çalışmamızın 335, 352-353. sayfalarından özetlenerek aktarılmıştır. Bkz. Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir", I, 335, 352-353.

[84] Roger Garaudy, Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd de tarihselci söylem kapsamında değerlendirilen isimlerdendir. Bkz. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001, s.237-266; İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu*, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 192-226; Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Söylem*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013, s. 91-130.

[85] Öztürk, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine -Çerçeve Yazılar, Örnek Konular-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 24, 27; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, OTTO, Ankara 2015, s. 10. Türkiye'de tarihselci söylemi benimseyen isimler, kendilerine yöneltilen eleştiriler ve konu hakkında yapılan çalışmalara dair derli toplu bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, s. 30-47.

[86] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 55.

[87] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 56-58. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4, s. 125-126; Mehmet Çiçek, *Geçmiş ve Günümüz Algısında Kur'an (Molla Fenârî ve Fazlur Rahman Örneği)*, Yedirenk, İstanbul 2012, s. 266-269; Öztürk, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, s. 10-19

Kur'an'ın günümüz için hangi mesajlar içerdiğinin tespit edilmesini hedeflemesi ve bu konuda bir çaba içerisine girilmesini öngörmesi bakımından bu yaklaşımdan istifade edilmesi muhtemel olabilirdi. Fakat reaksiyoner bir tutum içerisine girilmesi, meselenin soğukkanlı bir şekilde tartışılmasını engellemiştir.[88] Sonuçta zekât, ribâ (faiz), kadının eşitliği, şahitliği ve çok eşlilik gibi konularda[89] ayetlerde belirtilen hükümlerin farklı şekillerde uygulanması sonucunu doğuracağı gerekçesiyle/endişesiyle hem Fazlur Rahman hem de onun yaklaşımını benimseyenler ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiri Fazlur Rahman'ın yaklaşımının pratikteki tezahürleriyle ilgilidir.

Fazlur Rahman'a ve tarihselcilik anlayışına yöneltilen eleştiri ve tepkinin teorik temellerinin de bulunduğu söylenebilir. Sözkonusu yaklaşımın, Kur'an'a dair mevcut tasavvura aykırı olduğu düşüncesi bunlardan birisidir. Ayrıca ikili hareketin ilk hareketinde yer alan "tenzil dönemine gidilip ayetlerden genel ilkeler çıkarma" çabasının ve ikinci hareketteki "söz konusu ilkelerin bugün nasıl en iyi şekilde uygulanabileceği"ne karar vermenin öznel olduğu düşüncesi de bir diğer eleştiridir. Bunlara ilaveten tarihselciliğin Batı'da ortaya çıkan tarihsel eleştiriyle[90] ve modernizmle irtibatlandırılması da eleştirel ve reaksiyoner tutumun bir diğer gerekçesi olarak zikredilebilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, "tarihsel perspektifin her türlü savunusu modernizm savunusuyla eş anlamlı algılanmıştır."[91]

Son olarak belirtmek gerekir ki, tarihselciliğin eleştirilmesi söz konusu olduğunda belli isimlerin hedef alındığı ve aynı eleştirilerin tekrarlandığı görülmektedir. Eleştirilen isimlerle aynı ya da benzer fikirleri dile getiren, bu yönüyle "gizli" ya da "zorunlu tarihselci" olarak nitelendirilmesi mümkün olanların ise görmezden gelindiği görülmektedir.

1. 2. 5. Türkçe Tefsir ve Mealler

Son yüzyılda tefsir alanında karşılaşılan bir diğer olgu, telif edilen Türkçe tefsirlerdir. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Konyalı Mehmed Vehbi Efendi (ö. 1949) ile başlayan Türkçe tefsir yazma geleneği zaman içerisinde devam etmiştir. Özellikle akademik çevrelerde daha meşhur olmakla birlikte, dili ve çeşitli ilim dallarına ait terminolojiye sık sık referansta bulunması nedeniyle Elmalılı'nın eserini herkesin kolaylıkla okuyup anlayabileceğini söylemek zordur. Bu yüzden

88 Öztürk, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, s. 47.

89 Tartışmalara zemin teşkil eden bazı konulara örnek olarak bkz. Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu*, 252-305; Çiçek, *Geçmiş ve Günümüz Algısında Kur'an*, s. 275-293; Öztürk, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, s. 125 vd.; Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Söylem*, s. 223-300.

90 Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", s. 119-123.

91 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 10.

çeşitli sadeleştirmeleri yayımlanarak daha kolay anlaşılması hedeflenmiştir. Ancak sadeleştirmelerin eserin orijinalini ne derece yansıttığı tartışmaya açıktır. Elmalılı ile Konyalı'dan sonra da başka Türkçe tefsirler telif edilmiştir.

Son yıllarda meal alanında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Türkçe meallerin Arapça bilmeyenlerin Kur'an'ı anlamalarına önemli katkıları olduğunu söylemek mümkündür. Ancak meallerin tamamının titiz bir çalışma ürünü olduğunu ya da meal yazarlarının hepsinin kaynak ve hedef dil konusunda yeterli donanıma ve edebî zevke sahip olduğunu söylemek zordur. Bu yüzden olsa gerek, meallerin artmasıyla birlikte son yıllarda meallere ilişkin bir tenkit geleneği ve literatürü oluşmuştur. Söz konusu tenkit geleneğinin meallerin yazılmasına ve okunmasına karşı bir yaklaşım olduğu düşünülmemeli, aksine, bunlar nasıl daha iyi bir mealin yazılabileceği arayışının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Kur'an mealleriyle ilgili dile getirilmesi gereken bir diğer husus da mealler vasıtasıyla hüküm çıkarılamayacağına, dinin öğrenilemeyeceğine dair bir bilinç oluşturmaktır. Zira meal okuyan insanların tamamının her mealin değişik oranda da olsa yorum ihtiva ettiği, meali hazırlayan kişinin birikim ve dünya görüşünün izlerini taşıdığı vb. konularda bilgi sahibi olmasını beklemek pek gerçekçi değildir.

Yukarıda temas etmeye çalıştığımız sınırlılıklara rağmen, mealler Allah Teâlâ'nın biz kullarına hangi mesajları gönderdiği konusunda ve Kur'an'ın muhtevası hakkında toplumun bilgi sahibi olmasına katkı sağlayarak belli bir bilincin oluşmasını sağlamıştır. Öyleyse daha anlaşılır mealler yazma gayretlerinin artırılması ve meallerin ne olduğu ve ne olmadığı konusunda toplumu bilinçlendirmek kaydıyla meal yazma geleneğinin geliştirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

1. 3. Geleneği Anlamaya Yönelik Çalışmalar

Son olarak modern dönem tefsir geleneğinde telif edilen ve belli yönlerden geleneksel dönemden farklı bir tarza sahip olan Tefsir tarihi, Tefsir Usulü gibi eserleri de modern dönem tefsir geleneğinde yapılanlar çerçevesinde ele almak mümkündür. Bu eserlerin gelenekte yapılan faaliyetleri anlama, yeni bir formatta sunma ve değerlendirme niteliğinde olduğu söylenebilir. Ancak bu eserlerin geleneği tam olarak kuşatıp kuşatmadığı ve tutarlı/doğru bir şekilde yansıtıp yansıtmadığı tartışmalıdır. Sözgelimi tefsir ilminin geçmişini doğru bir şekilde yansıtan bir "tefsir tarihi" yazımı gerçekleştirilmiş midir? Tefsir ilminin terimleri, hatta "tefsir ilmi" uygun bir şekilde tanımlanmış mıdır? Yine bu ilmin iki temel unsuru olan ve müslümanların Kur'an'la olan irtibatının iki temel veçhesini oluşturan "tefsir" ile "tevil" terimlerinin tanımlarında bile çeşitli karmaşalarla karşılaşıldığı görülmektedir.

Buraya kadar zikrettiğimiz yaklaşım ve yöntemlerin yanı sıra, özellikle son dönemde hermenötik-tefsir ilişkisine dair daha ziyade teorik çalışmalar yapılmıştır. Fakat hermenötik-tefsir ilişkisi üzerine yapılan faaliyetlerin çeşitli nedenlerden dolayı genelde belirgin pratik sonuçlarından bahsetmek zordur. Ayrıca modern dönemde tefsir telif eden fakat yukarıdaki başlıklardan herhangi birine tam olarak uymadığını düşündüğümüz Seyyid Kutub (ö. 1966), Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) ve Mevdûdî (ö. 1979) gibi müfessirleri de unutmamak gerekir.

2. Modern Dönem Tefsir Geleneğinde Yapıl(a)mayanlar

Modern dönem tefsir geleneğinde yukarıda kısaca yer verdiğimiz faaliyetlerin yanı sıra, yapılmayan ya da yapılamayan hususlar da söz konusu olmuştur.

2. 1. Bütüncül Bir Sistemin ve "Gelenek"in Kurulamaması

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki yapılan bu çalışmalar ve ortaya çıkan yaklaşımlar genelde tutarlı bir bütün oluşturacak mahiyet kazanamamıştır. Diğer bir deyişle müslümanların içerisinde bulunduğu sorunlara çözüm arayan ilim adamlarının fikirleri genelde eklektik bir yapıda tezahür etmiştir. İlmî faaliyetlere bir canlılık getirenler olmuşsa da bütüncül bir sistem oluşturulamadığı için, sorunlar karşısında sistematik anlamda çözüm üretilememiştir. İslam toplumunun büyük bir kısmının benimseyip uygulama imkânı bulduğu bir ekol ya da yaklaşımın bulunmamasını son dönemde yapılan faaliyetlerin bu niteliği ile açıklamak mümkündür. Haddizatında gelenekte var olanın bütüncül bir şekilde anlaşılamaması da belli sorunlara yol açmıştır

2. 2. İlmî ve Kültürel Mirasın Tam Olarak İçselleştirilememesi

İlmî ve kültürel miras tam olarak hazmedilmemiş; ya hamaset ve korumacılık duygularıyla yüceltilmiş, dogmalaştırılmış ya da bazılarınca tamamıyla reddedilmiştir. İlmî ve kültürel mirası reddetmek ya da körü körüne savunmak şeklinde toptancı bir yaklaşımın doğru olmadığını düşünen, dolayısıyla eleştirel bir bakış açısıyla bu mirasın yeniden ele alınmasını savunan ya da bu doğrultuda fikir üretenler olmuştur. Fakat ortaya konan görüşlerin ilmî bir düzeyde tartışılmasına çoğu kez fırsat verilmeden bu yaklaşımlar ya da sahipleri "Modernist", "Bidatçi" vb. sıfatlarla yaftalanmıştır. Sonuçta yaklaşık son iki yüzyılda ortaya çıkan arayışlar belli bir gelenek oluşturamamıştır. Diğer bir deyişle, tebliğ başlığında her ne kadar "Modern Dönem Tefsir Geleneği" tabiri geçse de aslında bu dönemde yapılanlar için belli bir yöntemi, sistemi ve kendi içerisinde tutarlılığı bulunması anlamında "Gelenek" demek zordur. Dolayısıyla modern dönemde geleneğin herkes tarafından tam olarak ve kuşatıcı bir şekilde bilinememesi ya da anlaşılamaması yapılamayanlar arasında zikredilmesi gereken bir husustur.

2. 3. Geleneksel Tefsir Birikiminin Tam Olarak Keşfedilememesi

Modern dönemde yapılamayanlar arasında geleneksel tefsir birikiminin iyi bir şekilde keşfedilememesi, okunamaması ve güncellenememesi de zikredilebilir. Aslında söz konusu keşif, okuma ve güncelleme faaliyetinin özellikle modern dönem öncesinde yapılması gereken bir görev olduğunu düşünüyoruz. Yani İslam dünyası gerek coğrafi gerekse zihinsel olarak parçalanmaya başlamadan önce kültürel mirasımız eleştirel bir süzgeçten geçirilmek suretiyle, proaktif (savunmacı ve tepkisel olmayan) bir bakış açısıyla ele alınmalıydı. İslam dünyasının kendine yeterli olduğu dönemde ortaya konan bu çabalar, İsmail Kara'nın deyimiyle, "içten yenilenme" olacaktı.[92] Maalesef bunun gerçekleştirilemediğini bugün biliyoruz. Eğer bu proaktif yaklaşım sergilenmiş, "içten yenilenme" başarılmış olsaydı, son iki yüzyılda yaşanan ağır darbeler ve savrulmalar yaşanmadan sorunların bir kısmı önlenebilir ya da bunlara çözüm bulunabilirdi. Fakat söz konusu parçalanmayı önceleyen dönemde ve parçalanmanın akabinde bunun yapıldığını söylemek zordur. Maalesef bu fırsat kaçırılıp sorunların teşhis ve tedavisi bizler tarafından yapılamayınca hem sorunların hem de çözümlerin küçümsenmeyecek bir kısmı dış müdahalelerin etkisiyle gündemimize girmiştir.

2. 4. Batılıların Yaptığını İslam Dünyasının Yapamaması

Batılı bilim adamlarının İslam ilim mirasına dolayısıyla da tefsir birikimine dair yaptıkları çalışmaların İslam dünyasında yapılamamış olması, bizce modern dönemde yapılması gerekip de yapılamayanlar arasında değerlendirilmesi gereken bir diğer husustur. Buradaki maksadımız, bizim yapmamız gereken çalışmaları oryantalistlerin yapması, kütüphanelerimizde unuttuğumuz külliyatın küçümsenmeyecek bir bölümünün oryantalistler tarafından gün yüzüne çıkartılmasıdır. Bu noktada "Onlar bu eserleri gün yüzüne çıkarırken, kültürümüzü kendi eleştirel bakış açılarıyla değerlendirirken biz ne yapıyorduk?" sorusu, cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Kısaca belirtmek gerekirse hem ilmî mirasın keşfedilmesi hem de anlamlandırılması noktasında birçok eksikliğimiz bulunmaktadır.

2. 5. Geliştirmeye Dönük Bir Eleştiri Dilinin ve Kültürünün Oluşturulamaması

Çağdaş İslam düşüncesinde ve tefsir geleneğinde yapılamayanlardan birisi de sağlıklı eleştiri kültürünün oluşturulamamasıdır. Oysa eleştiri bir fikrin gelişimine ve olgunlaşmasına katkı sağlar. Ortaya konan görüşler anlaşıldıktan sonra eleştirilmesi gereken yönleri bulunuyorsa eleştirilmesi, yapıcı eleştirinin önemli unsurlarındandır. Bununla birlikte, eleştirilerde çoğu kez dışlayıcı bir üslûbun hâkim olduğu görülmektedir. Bu durum gündeme gelen yeni ya da farklı bir görüş ve yaklaşımın henüz tartışılmadan reddedilmesine ve

[92] Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, 20.

muhtemel faydalarının yok olmasına yol açmaktadır. Ayrıca ilmî bir eleştiri kültürü oluşmadığı takdirde, yapılan eleştiriler dışlayıcı ve ötekileştirici nitelikte olmaktadır. Bunun ne eleştirenlere ne eleştirilenlere ne de toplumumuza bir yararı vardır.

3. Modern Dönem Tefsir Geleneğinde Yapılmaması Gerekenler

Modern dönem tefsir geleneğinde, yapılmaması gerekenlerin de bulunduğunu söylemek mümkündür. İlmî tefsir konusundaki ifrat ve tefrite varan yaklaşım ve değerlendirmeler bu kapsamda düşünülebilir. Zira modern dönemde ilmî tefsiri savunan ya da uygulayanların büyük bir kısmı oldukça sübjektif ve öznel yorumlar yapmıştır. Yine bu yaklaşıma karşı çıkanların bir kısmı da, konunun gerektirdiğinden daha fazla yargılayıcı bir üslûpla meseleye yaklaşmıştır.

Gelenekle aramızda meydana gelen kopuş da bu noktada olumsuz bir etkendir. Zira öncesi için belli bir Kur'an kültüründen söz etmek mümkün iken, meydana gelen kopuş neticesinde bu kültür yok olmuş ya da etkisini yitirmiştir. Böylece söz konusu kopuş nedeniyle halkın ve ilim adamlarının Kur'an kültürü azalmıştır. Sonuçta ya bilgisizlik artmış ya da var olan Kur'an kültürü, yerini hatalı ve eksik bilgilere bırakmıştır. Dolayısıyla gelenekle aramızda meydana gelen kopuşun, olmaması gerekenler arasında değerlendirilmesi uygundur.

Gelenekle aramızda meydana gelen kopuşun çeşitli yansımaları olmuştur. Geleneği tam olarak bilmeden ve anlamadan modernizmin etkisi altına girilmiş, modernizmin rüzgârıyla savrulmalar başgöstermiştir. Geleneği bilmemenin yanı sıra modern dönemin getirdiklerini de anlamaya fırsat kalmadan yaşanan süreçte söz konusu savrulmaların şu tür tezahürleri ortaya çıkmıştır:

- Geleneği bilmeden modernizme karşı çıkma,
- Yeni fikirler ortaya koyanları, geleneği bilmeden "modernist" olarak yaftalama,
- Modernizme karşı çıkanlara, geleneği bilmeyenlerin karşı çıkması.

Sonuçta geleneği bilmeyen ve modernizmin getirdiklerinin de farkında olmayan insanlar olarak birçok şeye maruz kaldık. Anlamaya çalışıp tam doğrulalım derken yeni gelişmelere, saldırılara maruz kaldık. Tam ayağa kalkıyorken yeni bir yumruk yiyen boksör gibi tekrar eski duruma, hatta daha kötüsüne düştük.

Tefsir ilminin geleneksel dönemdeki fıkıh ve kelam gibi disiplinlerin yükümlüklerini üstlenmesi de olmaması gereken bir diğer gelişmedir. Zira İslam geleneğinde fıkıh ve kelam gibi disiplinlerin belli gayeleri, sistemleri ve bu gaye doğrultusunda kendi alanlarına göre doldurdukları bir boşluk söz konusudur. Bu disiplinlerin işlevinin tefsire yüklenmesi (ya da bazılarınca böyle bir yaklaşım içerisine girilmesi) de modern dönem tefsir geleneğinin açmazlarından birisi

olmuştur. Ancak burada, modern dönemde ortaya çıkan kimi problemlerin doğrudan klasik fıkıh ve kelam ilminin alına girmediği, dolayısıyla bu ilimlerin klasik haliyle çözemeyeceği türden olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Bu durum, bazı sorunlara doğrudan Kur'an'dan cevap arama çabalarının arkasındaki etkenlerden birisi olarak kabul edildiği takdirde söz konusu arayışın makul gerekçelerinin de bulunduğu söylenebilir.

Modern dönemde yapılmaması gereken hususlardan birisi de ortaya konan görüşleri tam olarak anlamadan tepkisel olarak cevap verme alışkanlığıdır. Olmaması gerekenlerden birisi de ortaya konan kimi görüş ve yaklaşımları ötekileştirme; farklı görüş sahiplerini bidatçilikle, dalalete düşmekle itham etme ya da tekfir etme biçimlerinde tezahür etmektedir. Her şeyden önce bu alışkanlığın pratikte çok fazla bir faydası olmadığı unutulmamalıdır. Zira eğer amaç bu görüşlerin etkisiz kılınması ise bu tarz bir yaklaşımın söz konusu görüşleri zayıflatmaya yetmeyeceği aşikârdır. Tarihsel tecrübe bunun en bariz şahididir. Ayrıca ötekileştirme söylemi, ötekileştirilen kişi ya da ekolün ortaya koyduğu ve topluma faydalı olma ihtimali bulunan görüşlerin de ön yargı nedeniyle engellenmesi riskini taşımaktadır. Öyleyse, yanlış olduğu düşünülen fikirlerin yanlışlığının ilmî bir üslupla ve müdellel olarak ortaya konulması daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Ayrıca toplumun sorunlarını çözme konusunda bir arayış içerisinde olanları anlamaya çalışmak, anladıktan sonra tenkit edilecek yönleri varsa tenkit etmek, böylece doğruya birlikte ulaşmak gaye edilmelidir. Bu takdirde hem bir görüşün hatalı olduğu düşünülen yönleri ortaya konulmuş, hem de bir kişi ya da yaklaşımın toptancı bir bakış açısıyla reddedilmesi gibi haksız bir genellemeden uzaklaşılmış olur.

Bu noktada şu değerlendirmeyi yapma ihtiyacı hissediyorum. Mezheplerin, tarihin belli dönemlerinde yaptığı teorik tartışmalardaki görüşlerden birini ön plana çıkardığımızı, diğer görüşleri çürüttüğümüzü düşünelim. Bu konuda ayrışmalara gidilmesi, günümüzde yaşadığımız sorunlardan hangisine çözüm getirecek? Eğer bugün yaşananların bir kısmında bile mezhebî telakkiler etkili oluyorsa İslam dünyası bu haldeyken falanca mezhebin haklı olması ne anlam ifade edebilir ki? Bir mezhebin savunusunu yapmak sorunlarımıza çözüm sunacaksa bunu yapalım. Hemen komşumuz olan bir ülkede sayısı yüzbinlerle ifade edilen masum insan ölmüşken, milyonlarcası evsiz kalmış iken dünyadaki en Sünnî ya da en Şiî kişi biz olsak ne işe yarar? Bu bizi kurtarır mı? Burada elbette mezhebimizi terk edelim ya da mezhebî telakkilerimizi bir kenara bırakalım demek istemiyorum. Zaten istesek de bunu yapmamızın kolay olmadığını düşünüyorum. Söylemek istediğim şey, bizi birbirimizden uzaklaştırmaya götürmenin nedenlerinden birisi olan mezhepçilik yapmaktan uzak durmaya çalışmaktır. Bunu gerçekleştirebileceğimizi düşünüyorum.

Modern dönem tefsir geleneğinin bir diğer olumsuz yönü de sorunlarımızda, sorunlarımıza çözüm arayışlarında, eleştirilerimizde ve nitelendirmelerimizde dış etkilere fazlasıyla açık oluşumuzdur. Bu durum tefsirle iştigal edenlerin hâkim gündemin etkisine girmelerine, aslında sorun olmayan kimi şeylerin sorunmuş gibi ve çözüm getirmeyecek kimi önerilerin de çözümmüş gibi algılanmasına neden olmakta, dolayısıyla kültürel anlamda bir savrulmaya yol açmaktadır. Bu yüzden, gerek genel anlamda İslami ilimlerde gerekse tefsir ilmi çerçevesinde sorunlarımızı dış etkilere bağımlı bir şekilde tespit, teşhis ve tedaviden mümkün olduğunca uzak durmalıyız. Bunu tam anlamıyla gerçekleştirmek realite açısından zor olsa da en azından bu durumun farkında olmak ve söz konusu etkiyi asgari seviyede tutmak mümkün olabilir.

Sonuç ve Öneriler

Modern dönem tefsir geleneğini; yapılanlar, yapıl(a)mayanlar ve yapılmaması gerekenler şeklinde ana hatlarıyla üç açıdan tahlil etmek mümkündür. Zira bu dönemde tefsir alanında gerek bireysel gerekse ekol niteliğinde birçok çalışma yapılmıştır. Bununla birlikte, yapılmayan ya da yapılması mümkün veya gerekli olduğu halde yapılamayan hususlar da vardır. Ayrıca bize göre yapılmaması gereken, fakat yapılan şeyler de olmuştur ve halen de olmaya devam etmektedir.

Yapılanlar tahlil edildiğinde bunların bir kısmında selefî ya da modern söylemin ya da ikisinin birden hâkim olduğu görülmektedir. Ayrıca modern dönem tefsir faaliyetlerinin en azından bir kısmında hâkim olan renk keyfiliktir. Keyfilikten kastımız, yöntemsizlik ya da bütüncül bir yöntemin inşa edilememiş olmasıdır. Neyin niçin yapıldığının farkında olunamaması da bu dönemdeki tefsir faaliyetlerinin bir kısmının niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, kimi durumlarda yapılan iş ve ortaya konulan yorumun, tefsiri mi yoksa fıkıh ve kelamı mı ilgilendirdiği ya da yapılanın tefsir mi tevil mi olduğunun belirsiz kaldığı görülmektedir.

Bu noktada değinilmesi gereken bir husus da tefsir kapsamında yapılan faaliyetin amacının Kur'an'ı anlamak mı yoksa Kur'an'a yaslanarak bir şey söylemek, bir fikri ya da ideolojiyi savunmak mı olduğunun ayırdında olmayışımızdır. "Tefsir"in ve "tevil"in sınırlarının belirgin hale getirilmesi ve tefsir-tevil ayırımının işlevsel kılınması, sorunları asgariye seviyeye çekmeye yardımcı olabilir. Anlama/anlamlandırma faaliyetlerinde yapılan şeyin tefsir kapsamında mı yoksa tevil kapsamında mı olduğunun (özellikle bu ayırımın sınırlarının belirgin olduğu hallerde) bilincinde olunmalı, bu konuda bilgi verilmeli, toplumda ya da konuyla ilgilenenlerde bu ayırıma dair bir farkındalık oluşturulmalıdır. Böylece yapılan anlama/anlamlandırmanın ne kıymet ifade ettiği hususunda diğer insanların zihninde bir kanaat oluşur. İlaveten, yapılan

yoruma ilişkin tenkit ve değerlendirmelerin niteliği de buna göre değişebilir. Zira kanaatimizce tefsirin de tevilin de ilkeleri ve sınırları olmalıdır. Bu ilke ve sınırlara riayet edilmek kaydıyla tefsir olarak yapılan bir faaliyetle tevil olarak yapılan bir anlama/anlamlandırmaya yöneltilecek eleştirilerin niteliğinin farklılaşması da normaldir.

Modern dönem tefsir geleneğinde var olup da aslında olmamasını temenni ettiğimiz en önemli şey tepkisel yaklaşım, ötekileştirme ve amacını aşan eleştirilerdir. Malum olduğu üzere Ebû Hanife, Mâtürîdî ve Eş'arî gibi imamlar da geliştirdikleri sistem nedeniyle kimilerince eleştirilmiştir. Aslında bu âlimlerin kendi dönemleri için "modernist" oldukları söylenebilir. Bu ve benzeri âlimler bugün yapıldığı gibi eleştirilseydi, bugün Sünnîcilik yapanların dayanacağı ne Eşarîlik ne de Mâtürîdîlik diye bir ekolden söz edebilirdik. Dolayısıyla yapılanları bidatçilikle, dalaletle itham ederek dışlamak yerine, eleştirerek geliştirseydik, şu anki konumumuzdan daha iyi bir noktada olurduk diye düşünüyorum.

Son olarak, günümüzdeki suçlayıcı ve yaftalayıcı tabirlerin bir kısmının harici kökenli olduğunu belirtmek gerekir. Zira geçmişteki yaftalamaların daha ziyade İslami literatür ve kültüre ait kavramlarla yapıldığı, günümüzdeki yaftalamaların ise Batı menşeli ve modern döneme ait terimler vasıtasıyla yapıldığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil,* TDK Yayınları, Ankara 1990, I.

Albayrak, Halis, *Tefsir Usulü*, Şûle Yayınları, İstanbul 1998.

Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumundan Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 2000.

Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbü's-Sünne*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'ı Tanımak: Tarih-Dil-Yorum*, Araştırma Yayınları, Ankara 2018.

Birışık, Abdülhamit, "Kur'âniyyûn", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 428-429.

_____, "Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, editör: Cafer Karadaş, Arasta Yayınları, Bursa 2003.

_____, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsıra, Beyrut 1990.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdih Hasbe Tertîbi'n-Nuzûl*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1988.

Cündioğlu, Dücane, "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet*, 4, (1993), s. 152-176.

Çalışkan, İsmail, "Çevirenin Önsözü", (J.M.S. Baljon'un *Modernist Düşüncenin Şekillenişi* adlı eserine yazdığı Önsöz), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Çalışkan, Necmettin, Abdurrahman *Hasan Habenneke el-Meydânî ve Tefsiri*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Çiçek, Mehmet, *Geçmiş ve Günümüz Algısında Kur'an (Molla Fenârî ve Fazlur Rahman Örneği)*, Yedirenk, İstanbul 2012.

Demir, Hilmi, "Vahhabilikten Selefîliğe: Orta Doğu'da (Ulus) Devletlerin Çözülme Süreci", *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 3, 2013, s. 101-122.

Demir, Recep, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Söylem*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2013.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, MÜİF Yayınları, İstanbul 2014.

Derveze, Muhammet İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs: Tertîbü's-Süver Hasebe'n-Nüzûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.

Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Mim Yayınları, İstanbul 1983.

Emîn el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga*, thk. Riyad Zeki Kasım, Dâru'l-Marife, Beyrut 2001.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

Gezer, Süleyman, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Goldziher, Ignace, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997.

Gökkır, Bilal, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 10-14 Ağustos 2009)*, Özkan Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 455-466.

Görmez, Mehmet, "Kur'an İslamı ve Kitâbü's-Sünne", (Musa Cârullah Bigiyef'in *Kitâbü's-Sünne* adlı eserine yazdığı giriş), Ankara 1998, s. ı-vı.

Gözeler, Esra, "Konulu Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, editörler: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara 2013, II, 231-243.

_____, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, KURAMER, İstanbul 2016.

Güngör, Mevlüt, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", *İslami Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 7, 1988, s. 49-55.

Güven, Şahin, "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 11, 2001, s. 385-408.

_____, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname*, sayı: 20 (2011/1), s. 53-84.

_____, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yayınları, İstanbul 2005.

Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1975.

İbn Haldûn, Abdurrahman, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, Beyrut 1960.

İffet Şarkâvî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, çev. Orhan Atalay-Veysel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler Kişiler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Karadaş, Cafer, "İslâm Düşüncesinin Panoraması", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, editör: Cafer Karadaş, Arasta Yayınları, Bursa 2003.

Karagöz, Mustafa, "Dil Merkezli Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, editörler: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara 2013, I, 323-356.

_____, "İctimâî Tefsirden Sosyolojik Tefsire -Kavram ve İçerik Analizi Işığında Bir Değerlendirme-", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 10-14 Ağustos 2009)*, Özkan Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 307-338.

_____, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

_____, *Selefî Yorumları Bağlamında Şenkîtî ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsiri*, yüksek lisans tezi, ERÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.

_____, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 2005.

_____, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.

Koca, Ferhat, *İslam Düşüncesinde Selefîlik: Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Koç, Mehmet Akif, *Bir Kadın Müfessir: Aişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.

Lapidus, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, MÜİF Yayınları, İstanbul 1996.

Mazharuddin Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Göksel Korkmaz, Murat Fırat, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.

Mertoğlu, Mehmet Suat, " 'Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı': Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, , cilt: 15, sayı: 28, 2010, s. 69-113.

Muhammed Yunus Ali, *Medhal ilâ Lisâniyât*, Daru'l-Kütübi'l-Cedîdeti'l-Müttehide, Trablus 2004.

Mustafa Müslim, *Mebâhis fi't-Tefsîru'l-Mevzûî*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2000.

Namık Kemal, *Renan* Müdafaanâmesi, haz. M. Fuad Köprülü, Milli Kültür Yayınları, Ankara 1962.

Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Özgel, İshak, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu*, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, OTTO, Ankara 2015.

Öztürk, Mustafa, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meâl ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

_____, "Dinin Kitabından Bilim Çıkar mı? -Günümüz Türkiye'sinde Kuran'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları-" yayımlanmamış tebliğ, *Uluslararası Günümüz Türkiye'sinde İslam Sempozyumu (ERÜ İlahiyat Fakültesi)*, 8-9 Ekim 2009 Kayseri.

_____, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

_____, *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine -Çerçeve Yazılar, Örnek Konular-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

_____, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

_____, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.

_____, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4, s. 119-134.

_____; Güngör, Mevlüt; Albayrak, Halis ve diğerleri, *Kur'an ve Hadis İlimleri*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi (ANKUZEM), Ankara 2007.

Polat, Fethi Ahmet, "Hasan Hanefî Haseneyn", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, editör: Cafer Karadaş, Arasta Yayınları, Bursa 2003.

_____, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

Rudeynî, M. Ali Abdülkerim, *Fusûl fi İlmi'l-Lügati'l-Âmm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2002.

Salih Abdülfettah Hâlidî, *Tarifü'd-Dârisîn bi Menâhici'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2008.

Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul 1998.

Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya 2013.

Türcan, Selim, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu (29 Haziran-1 Temmuz 2012, Çorum)*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2013, s. 213-228.

Uyanık, Mevlüt, *Selefî Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.

Ziyaüddin Serdar, "İki Efendi Arasında: Kur'an mı yoksa Bilim mi?", *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007, s. 229-238.

KUR'ÂN'IN AYETLERİNİ SUİSTİMAL ETMEK: TEFSİRDE ANAKRONİZM

Doç. Dr. Nihat UZUN
KTÜ İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/ nuzun@ktu.edu.tr

Giriş

Son ilahi mesaj olan Kur'ân, tarihin belli bir döneminde Allah'ın seçtiği bir elçiye vahiy yoluyla konuştuğu hitabıdır. Her hitabın ve sözün bir muhatabı olması gerektiği gibi Kur'ân da ilk muhatap olarak indiği zaman ve zeminin insanlarını seçmiştir. Kur'ân'ın, ilk muhataplarına konuştuğu zaman onlara yönelttiği ve onların büyük çoğunluğunun anladığı anlamı "nesnel anlam" diye isimlendirebiliriz. Çünkü bu anlam, araya yorumların giremeyeceği, mesajı veren ile alanın, hitap edenle (peygamber) muhatabın aynı ortamı paylaştığı bir vasatta ortaya çıkmıştır. Bu anlam, aynı zamanda Kur'ân'ın "ne demek istediği"ni (maksud mana) de belirlediği için, doğru tespiti fevkalade önem arz etmektedir. Özellikle tefsir geleneği içerisinde bu nesnel anlamın doğru tespitine yönelik çalışmalar elbette yapılmıştır ve yapılmaya da devam etmektedir. Bununla birlikte hem günümüzde hem de tarihi süreç içerisinde Kur'ân ayetlerinin manasının yanlış anlaşıldığına ve çeşitli sebeplerle değiştirilip başka yönlere çekildiğine de şahit olunmuştur. Kanaatimizce bu durumun iki temel sebebi vardır: Birincisi, Kur'ân ayetleri üzerinden meşruiyet temin edilmeye çalışılması, ikincisi ise her zaman ve zeminde sebebin hususiliğinin değil lafzın umumiliğinin dikkate alınmak istenmesidir.

Kur'ân-ı Kerîm Müslümanların uzun tarihi boyunca ortaya koydukları fikir ve düşüncelerin öncelikli meşruiyet kaynağını oluşturmuştur. Bunun temel sebebi, Müslümanlarla Kur'ân arasındaki doğal varoluşsal bağdır. Bu bağ sebebiyle müslümanlar Kur'ân'ın onaylamayacağı yaklaşım ve anlayışları benimsemekten

uzak durmaya çalışmışlardır. Ne var ki Kur'ân'a sadakatin bir tezahürü olan bu hassasiyet, kimilerince ayetleri konuşmadıkları hususlarda konuşturmak gibi bir istismara da yol açmıştır. Bu istismarın sonucunda Kur'ân hitabının kastettiği mana, çeşitli dünyevi istek ve arzuların lehine kurban edilmiş ve bu durumdan bir fayda temin edilmeye çalışılmıştır. Kur'ân hitabının kastettiği mana böyle bir maksatla göz ardı edilince, her güncel ideolojiyi veya teoriyi destekleyen, her türlü keyfiliği ve hatta laubaliliği caiz gösteren ayet yorumları kolaylıkla ortaya çıkabilmiştir.

Diğer yandan ayetleri (kelamı) oluşturan lafızların, her ne kadar Arapça olsalar ve belli bir kültüre yaslansalar da, sadece sözlük anlamları üzerinden değerlendirilmesi de maksud mananın göz ardı edilmesine sebep teşkil etmiştir. Zira lafızları sadece sözlükteki karşılıklarına bakarak anlamlandırmak, onların anlamlarını genelleştirerek istenen her duruma uygun hale getirmek demektir. Bu tür bir değerlendirmenin esas saiki, Kur'ân'ın her çağın insanına yeniden ve tekrar tekrar gönderiliyormuş gibi algılanmasıdır. "Kur'ân'ın evrenselliği" olarak da dillendirilen bu saik, tıpkı meşruiyet temininde olduğu gibi, ayetlerin doğru ve asıl anlamının buharlaşmasının önünü açmaktadır.

Bize göre ayetlere yönelik bu tür tasarrufların hepsi birer suistimaldir ve bu, hitap-muhatap ilişkisi göz ardı edilerek yapılmaktadır. Hitap-muhatap ilişkisinden kastımız, her hitabın öncelikle kendisine yöneltildiği bir muhatabının olması gerektiğidir. Herhangi bir zamanda söylenmiş bir hitabın belli bir muhatabının olmadığını söylemek ve hitabı buna göre değerlendirmek, yanlış ve eksik bir zaman tasavvuru ortaya koyması bakımından anakroniktir. İşte bu tebliğde Kur'ân hitabının bütün zamanlara yöneltilmiş gibi görülmesi neticesinde ortaya çıkan anakronik yaklaşım, özellikle bazı dünyevi çıkarlar elde etmenin bir aracı olması açısından değerlendirilecektir.

1. Kelamı/sözü doğru anlamanın önemli bir aracı olarak bağlam bilgisi

Kur'ân'ın anlamının arzu ve isteklere göre güncelleştirilmesi, temelde bağlam bilgisinin göz ardı edilmesiyle gerçekleşmektedir. Çünkü bir hitabın belli bir bağlamının olduğunu düşünmemek, onu boşlukta asılı duran bir nesneye benzetmek demektir. Boşlukta asılı duran bir nesne şeklindeki anlam ise gerektiği durumlarda bulunduğu yerden alınıp arzuya göre istihdam edilebilecektir.

Dilbilim açısından "bir düşüncenin, kendinden önceki ve sonraki düşünceye uygunluğu, o düşüncelere bağlı olarak anlamın belirmesi, bir dil biriminin, bir bütün içindeki konumu, bir sözün nerede, nasıl bir ortamda söylendiği, içinde ortaya çıktığı ve onun sayesinde anlaşılabildiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağı"[1]

[1] Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1992, s. 108.

şeklinde tanımlanan bağlam, genel olarak İslami ilimler, özel olarak da Tefsir söz konusu olduğu zaman "siyak" kelimesiyle karşılanmaktadır.

Arap dilinde "sürmek, salmak, sevk etmek, göndermek" gibi anlamlara gelen siyak kelimesi,[2] İslami ilimlerde –özellikle Fıkıh Usulü'nde- bir ıstılah olarak belli süreçlerden geçmiştir. Şöyle ki; siyak kelimesi terimleşme sürecinin başında "hâl karinesi, durum bağlamı, tarihi bağlam" gibi isimlerle anılan metin harici bağlamı muhtevasına dâhil etmiş değildir. Bu aşamada siyak sadece sözdeki anlamı belirleyen lafzi karine/delil için kullanılmaktadır. Siyakın bu "lafzi karine" hali için günümüz siyak literatüründe "lugavi siyak", "siyâku'n-nass", "es-siyâku'l-makâlî" gibi tabirler kullanılmaktadır. Esasında Türkçe'de yaygın olarak kullanılan siyak-sibak ifadesi ile de genellikle hâl karinesi değil, anlamı belirleyen lafzi karineler kastedilmektedir. Fakat İzz b. Abdüsselam (v. 660/1262), İbn Dakîkül'îd (v. 702/1302), İbn Teymiyye (v. 728/1327) ve Şâtıbî (v. 790/1388) gibi usulcülerin dönemine gelince artık harici bağlam da işin içine dâhil edilmiş ve özellikle Hanefî fıkıh usulü literatüründe siyak, sadece bu anlamıyla kullanılır olmuştur. Bu aşamadan sonra "sözün hakiki/lafzi anlamının terkedilmesini gerektiren deliller" bahsinde siyâku'n-nazm (dahili bağlam) ve hâl karinesi (harici bağlam, durum bağlamı) iki ayrı delil olarak kabul edilmiştir.[3] Biz tebliğde "bağlam" kelimesini kullandığımızda çoğunlukla metnin dâhili ve harici bağlamını birlikte kastettik. Türkçe'de bağlam kelimesiyle aynı anlama gelecek şekilde ortam kelimesi de kullanılmaktadır. Batı dillerinde context kelimesiyle karşılanan bağlam ve ortam, bir ifadenin metin ve tarih yönüne işaret etmektedir ki aynı kapsamı siyak terimi için de düşünmek rahatlıkla mümkündür. [4]

Kur'ân'ın hitabıyla kastettiği manayı doğru anlayabilmek açısından, ayetlerin bağlamına uygun şekilde manalandırılması büyük önem arz etmektedir. Bağlamı dikkate almadan girişilen bir anlama faaliyeti eksik ve hatalı olabileceği gibi, bu hatalı anlayış üzerinden yapılan yorumlar ve değerlendirmeler de tabiatıyla yanlış olacaktır.

Bağlamın Kur'ân tefsiri açısından önemi, Kur'ân'ın temelde dilsel bir hitap oluşundan kaynaklanmaktadır. Kur'ân nazil olduğu zaman, öncelikle karşısında yer alan muhataplara hitap etmek üzere, belli bir zamanda kullanılan belli bir dil ve kültür zemininde nazil olmuştur. Bu da demektir ki Kur'ân belli bir konudan bahsederken ayetlerin içinde yer aldığı bir bağlam vardır.

---

[2] Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sıhâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Atâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990, IV, 1499-1500; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem el-İfrîkî el-Mısrî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz., II, 252.

[3] Bu hususta geniş bilgi için bkz. Güman, Osman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyak*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2013, s. 28-29 ve diğer yerler.

[4] Bkz. Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yayınları, Ankara, 1996, s. 72-81; Ünver, "Kur'ân'ı Siyakla Anlamak", *Yeni Ümit Dergisi*, sy. 83 (2009), s. 45-48.

Kur'ân ayetlerinin dâhili bağlamını tesbit etmek nispeten daha kolaydır. Çünkü bunun için ayetin içinde bulunduğu ve aynı konuyu ele alan ayetler grubunu (buna pasaj demek de mümkündür) dikkatli bir şekilde incelemek yeterlidir. Böyle yapabilmemize imkân tanıyan şey, vahyin Rasulullah'a geliş tarzıdır. Bilindiği gibi kısa sureler, çoğunlukla başından sonuna kadar düzenli bir akış içerisinde bir tek konuyu kapsarken, uzun sureler belli ayet grupları halinde farklı konuları ihtiva eder şekilde nazil olmuştur. Dolayısıyla, özellikle uzun surelerde ayetler ihtiva ettikleri konulara göre gruplandırılarak ele alınmalıdır. İşte bu gruplar ve ihtiva ettikleri konu, içerisinde yer alan ayetlerin dâhili bağlamını oluşturacaktır.

Ayetlerin doğru anlaşılmasında daha fazla öneme sahip harici bağlamı tespit etmek ise biraz daha çaba gerektiren bir faaliyettir. Çünkü nüzul zamanına şahitlik etmeyen dolaylı muhatapların, nüzul ortamındaki şartları kavrayabilmesi için bazı harici araçlar gereklidir. Bu araçlar en genel ifadeyle, nüzul ortamını tanımamızı sağlayacak tarih, coğrafya, sosyoloji, psikoloji, kültür, gelenekler vs. hakkındaki bilgilerdir. Bu bilgileri sağlam ve gerçeğe en yakın şekilde elde etmek için çaba harcanması gerekir.

Bize nüzul ortamını tanıtıcı bu bilgileri taşıyan unsurların başında nüzul sebepleri gelir. Ayetlerin nüzul sebepleri onların bağlamına dair en sahih bilgileri ihtiva eder. Dolayısıyla nüzul sebeplerine vâkıf olunmadan ve onlar dikkate alınmadan ayetlerin yorumunun yapılması bir tefsir metodu olarak yanlıştır. Bununla birlikte, esbâb-ı nüzule dair eserlerde Kur'ân ayetlerinin tamamı hakkında kayıt bulunmamaktadır. Bulunanların da tümünün sağlıklı rivayetler olduğunu söylemek kolay değildir. Durum böyle olsa bile her hâlükârda Kur'ân-ı Kerîm'in bütün ayetlerinin bir nüzul ortamı olduğu bellidir. Çünkü Hz. Peygamber'i ve etrafındakileri çevreleyen bütün olgu ve olayların Kur'ân'ın ilk muhataplarının yaşadığı sosyo-kültürel çevrenin, sahip oldukları inanış, düşünce, duygu, algı, kaygı, tutum, davranış ve eylemlerin Kur'ân'ın genel nüzul sebebi olduğu söylenebilir.[5] Bu bakımdan, ayetlerin nakledilen sebeb-i nüzul rivayetleri yanında, sağlam siyer kaynakları eşliğinde okunması, Kur'ân'ı anlama adına son derece faydalı olacaktır. Söz konusu ortamı/çevreyi, hatta Cahiliye dönemini de ekleyerek, iyi bir şekilde anlamanın, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılmasındaki rolü asla göz ardı edilmemelidir.[6]

Ayet ya da surelerin, dâhili ve harici bağlamlarından/ortamlarından soyutlanmadan, hem kendi bütünlükleri hem de Kur'ân bütünlüğü içerisinde anlaşılması Tefsir ilminin en önemli ilkelerinden birisi belki de birincisi olarak

[5] Sülün, Murat, *Kur'ân Kılavuzu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 89.

[6] Sülün, Murat, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 50, sy. 2, Ankara, 2009, s. 9-10.

görülmelidir.[7] Çünkü sözün tabii bağlamı, anlam'ı muhafaza eden en emin mercidir ve anlaşılan, anlatan'a başvurularak doğrulanamadığı takdirde, ancak bu mercilere başvurulmak suretiyle doğrulanabilir.[8] Kur'ân söz konusu olduğunda onun anlaşılamayan kısımlarını anlatan'a başvurarak anlamamız mümkün olmadığı için Kur'ân'ın tabii bağlamının önemi ziyadesiyle artmaktadır.[9] Dolayısıyla ayetler hakkında konuşacak olan kimse, ele aldığı ayetin boşluğa inzâl edilmediğini, bizzat kendisine de indirilmediğini, miladi 610-632 yılları arasında Mekke-Medine çevresinde nazil olduğunu, Hz. Muhammed (sav) aracılığı ile o çağın insanına ulaştırıldığını, ilk muhataplarının Arap toplumu olduğunu dikkate almalı ve kelime ve cümlelere bu çerçevede anlam yüklemelidir.[10]

Böyle yapılmadığı zaman, Kur'ân'ı okuyan herkesin kendisini onun doğrudan muhatabı olarak kabul etmesi durumu ortaya çıkacaktır. Nüzul zamanında yaşamadığı halde insanların kendilerini Kur'ân'ın doğrudan muhatabı olarak kabul etmeleri ve ayetleri kendi arzularına uygun şekilde anlamaları ise ancak Kur'ân'ı "konuşturmak"la mümkün olacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'ın konuşturulması meselesi çok erken dönemlerde gündeme gelmiştir. Zira Hz. Ali, tahkim olayı münasebetiyle Haricilerle tartışırken, onların kendi durumlarına uyacak şekilde Kur'ân ayetlerini istihdam etmelerinden hareketle şunları söylemiştir: "Kur'an sayfalara yazılmış bir kitaptır ve kendi kendine konuşmaz; onunla insanlar konuşur, onu insanlar konuşturur ve ondan insanlar hüküm çıkarır."[11] Hz. Ali'nin bu sözleri Kur'an'ın, belki hiç bahsetmediği konularda bile "konuşturulmaya" müsait yapısını ortaya sermektedir.

Kur'ân'ın konuşturulmasıyla bağlamından koparılan anlam, her yeni dönemde, o dönemin tarihsel ortamına uygun şekilde yeniden oluşturulabilmekte ve kullanılabilmektedir. Bu durum, anakronizmin tipik bir örneğidir. Temelde "zamandizimsel (kronolojik) bir yanlış" anlamına gelen anakronizm, hem olayların gerçek düzeniyle, anlatılma ve aktarılma düzeni arasındaki farklılık ve tutarsızlık hem de bir kavram veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına

---

7 Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzulün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1994, s. 289-304.

8 Cündioğlu, Dücane, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 24.

9 *el-Burhân*'da ifade edildiği gibi, "Tefsir ilmi hem zor, hem kolay bir ilimdir. Zorluğu çeşitli yönlerden neş'et etmektedir. Bunların en başta geleni, özlü sözlerin ve şiirlerin aksine, Kur'ân'ın, kendisinden işiterek murâdının ne olduğunun insanlar tarafından öğrenilmesinin mümkün olmadığı ve kendisine ulaşmanın da imkânsız olduğu bir mütekellimin (konuşmacının) sözü olmasıdır." Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire, 1957, I, 16.

10 Sülün, "Nefs-i Mutmainne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", s. 5.

11 İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997, III, s. 328.

çıkartılmasını tanımlamak için kullanılmaktadır.[12] Dolaylı muhataplar için artık bir metin halinde bulunan Kur'ân hitabına anakronik yaklaşım, onun gerçekte ne söylediğini değil, "ne söylemesi gerektiğini" ortaya koyacaktır. Nitekim Hariciler örneğinde yaşanan durum da budur. Onlar, Hz. Ali ve taraftarlarının Allah'ın hükmünü iptal edip kendi hevâlarına göre hüküm ihdas ettiklerini iddia ederken, Kur'ân'ın hükmün sadece Allah'a ait olduğunu bildiren bazı ayetlerini "konuşturarak" kendi pozisyonları için kullanışlı hale getirmiş görünmektedirler.[13]

Netice itibariyle diyebiliriz ki, metin içi ve metin dışı bağlamlarına riayet edilmeksizin ele alınan ayetler, biz onlara ne söyletmek istiyorsak onları söyleyen birer vasıta haline gelmektedirler. Böylelikle ayetler doğru anlaşılmış olmamakta, onlara yönelen insanların öznelliklerine destek olan ve bu sebeple doğru anlamı buharlaşan bir kelama/metne dönüşmektedirler. Bu sebeple bir ayet dâhili ve harici bağlamı göz ardı edilerek yahut parçacı bir yaklaşımla bölünüp içinden bir kısmı görmezden gelinerek okunmamalıdır. Böyle yapıldığında ayetin indiriliş maksadına aykırı manaların ortaya çıkabileceği bilinmelidir. Her ayette veya onun her cüz'ünde kastedilen mana, ancak içinde indirildiği pasaj ya da o pasajın bir cüz'ü olan tematik paragraf bütünlüğü içerisindeki manasıdır. O nedenle ayetler, tarihi ve kültürel bağlamları göz önünde bulundurularak önce kendi bütünlükleri, sonra siyak ve sibak bütünlükleri içerisinde anlaşılmalı, daha sonra da ortaya çıkan mana, Kur'ân bütünlüğü içerisinde yeniden gözden geçirilmelidir.[14] Bu yapılmadığı takdirde ortaya çıkan yanlış anlayışlar ve Kur'ân ayetlerinin çeşitli grupların dayanağı veya meşruiyet kaynağı haline gelmesi, meseleye dışarıdan bakanların nezdinde bu durumun bizzat Kur'ân'ın bir özelliği şeklinde algılanmasına de sebep olmaktadır.

2. Tarihsel süreç içerisinde kur'ân'a anakronik yaklaşım örnekleri

Rasulullah sonrası dönemde yaşayan Müslümanlar, özellikle tabiin döneminden itibaren Kur'ân'la, karşılarında hazır bulunan bir metin (Mushaf) olarak muhatap olmuşlardır. Bu durum doğal olarak onların Kur'ân algısını etkilemiş olmaktadır. Şöyle ki; yazılı bir metin haline getirilmiş Kur'ân hitabı, muhatabın karşısında sadece bir kitap olarak durmaktadır. Yazılı bir kitap haline getirilmiş konuşma/söz ise, söylendiği ortama dair bir bilgi barındırmadığı müddetçe yanlış anlaşılmaya veya en azından doğru anlaşılamamaya müsait hale gelecektir. Bu durum konuşma ile yazı arasındaki farktan kaynaklanır. Şöyle

[12] Cevizci, Ahmet, "Anakronizma", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 45.

[13] Haricilerin ayetleri kullanımlarıyla ilgili olarak bkz. Uzun, Nihat, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011, s. 201-206.

[14] Ateş, Abdurrahman, "Vaaz ve Hutbelerde Kur'an'a Yeterince Yer Verilmemesi ve Ayetlerin Uygun Bağlamda Kullanıl(a)maması Problemi", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, Ankara, 2008, c. 2, s. 468.

ki; konuşmada söylenen sözlere konuşmacının jest ve mimikleri, coşkusu yahut durgunluğu, konuşma ortamının ve muhatabın durumu vs. eşlik ederken, aynı konuşma yazı haline getirilip dondurulduktan sonra söze eşlik eden bütün bu unsurlar ortadan kalkacaktır. Söz ilk söylendiğinde onun doğru anlaşılması bütün bu unsurlara bağlı olduğu için, yazı haline getirildikten sonra bu unsurlardan ve dolayısıyla doğru anlaşılma imkânından mahrum olabilecektir.

Aslında tabiun dönemindeki insanlar, önlerinde hazır bulunan Kur'ân metninin doğru anlaşılması için sahabilerden yardım almaya çalışmışlardır. Fakat bu durumun sonraki nesiller için gittikçe zorlaşması kaçınılmaz hale gelmiştir. Çünkü hem nüzule şahit olan sahabiler yavaş yavaş dünyayı terk etmişlerdi, hem de zamanla ortaya çıkan birçok farklı rivayet ve anlayış, metnin gerçekte söylemek istediğini gölgeleyen bir atmosfer oluşturmuştu.

Böyle bir ortamda Kur'ân ayetleri artık "söz" kimliğinden yavaş yavaş soyutlanıp yazılı bir metin halinde değerlendirilmeye başlandı. Bu durumda sözün bağlamı da kaybolduğu için, metin gerekli görülen her tekil hadiseye uygun şekilde konuşturulabilecek şekilde algılanmaya ve "konuşturulmaya" başlandı. Ayetlerin "konuşturulma" meselesinin genel olarak iki başlık altında gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, ayetlerin ideolojik amaçlar için, ikincisi ise lafızların umumluğu kabulüyle uygun görülen her durum için kullanılır hâle gelmiş olmasıdır. Aşağıda bu iki başlık altında, ayetlerin anakronik bir şekilde nasıl "konuşturulduğu"na dair örneklere yer verilecektir.

2. 1. İdeolojik ve meşruiyet temin edici yaklaşımlar

Müslümanların siyasi ve ideolojik bakımdan ayrışmalarının tarihini, Rasulullah'ın vefatının hemen ardından ortaya çıkan hilafet tartışmalarıyla başlatmak mümkündür. Yönetimi kimin üstleneceği sorunuyla başlayan hilafet dönemi, özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali'nin zamanlarında yaşanan tartışmalara ayetlerin ve hadislerin ortak edilmesiyle devam etmiştir. Hilafet döneminin sonları ve saltanata geçiş sürecinde yaşanan siyasi ve ideolojik tartışmalarda ayetlerin yoğun bir şekilde istihdam edildiğine şahit olmak mümkündür.

Bu tartışmalarda taraflar haklılıklarını ispat etmek için ayetlerden destek almış görünmektedirler. Bu sebeple kendilerinin lehine ve rakiplerinin aleyhine olduğunu düşündükleri ayetleri, konuşmalarının ve mektuplarının içine dâhil etmekten çekinmemişler ve bu ayetler üzerinden karşı tarafa mesajlarını iletmişlerdir. Bu durum Hz. Ali döneminden başlayarak günümüze kadar gelmiş görünmektedir.[15]

İlk dönemlerde, ayetlerin siyasi mücadelelerde ideolojik sâiklerle kullanımının güzel bir örneği, Abbâsi devletinin ikinci halifesi Ebû Ca'fer Mansûr

[15] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*, s. 163-170.

(136-158/754-775) ile Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın torunlarından Muhammed b. Ali en-Nefsü'z-Zekiyye (v. 145/762) arasında cereyan eden yazışmalarda yer almaktadır.[16]

Bilindiği üzere, Emevîlerin yıkılması hususunda Abbâsîlere en büyük destek Hz. Ali evladından gelmişti. Bu desteği verirken onların düşündükleri şey, hilâfete de kendilerinden birisinin getirilmesiydi. Fakat yeni devletin başına geçen halife Abbasoğullarından olunca bu durum Hz. Ali evladını memnun etmedi. İlk Abbâsî halifeleri Hz. Ali evladından İmam Muhammed (Muhammed b. Ali) ve İmam İbrahim etrafında bir iktidar alternatifinin belli bir kesimde daima düşünüldüğünü hesap ediyorlardı.[17] İşte bu sebeple Ebû Ca'fer ile Muhammed b. Ali arasında bazı yazışmalar gerçekleşmişti. Bu yazışmalarda özellikle nesepler söz konusu edilerek hilâfete kimin daha üstün olduğu ispatlanmaya çalışılıyordu.[18] Ebû Ca'fer mektubunun başına 5/Mâide 33-34. ayetleri[19] yazarak başlıyordu. Bu ayetlerdeki "*Allah ve Rasûlüne karşı savaş açanlar*" Ebû Ca'fer'e göre Hz. Ali evladıydı ve onlar kesinlikle cezalandırılmalıydılar. Ebû Ca'fer, tehlikeli bir yoruma başvurarak kendisini de Allah ve Rasûlü'nün yerine koymuş oluyordu.[20] Diğer yandan, yine ayetlerde belirtildiği gibi, eğer İmam Muhammed tevbe edip itaat ederse Ebû Ca'fer onu bağışlayabilirdi.

Muhammed b. Ali de aynı tarzı devam ettiriyor ve o da cevabına kendine göre seçtiği 28/Kasas 1-6. ayetleri[21] yazarak başlıyordu. İmam Muhammed, bu ayetlerle mektubuna başlamak suretiyle Ebû Ca'fer'i Firavun ve taifesine, kendilerini ise Firavun tarafından mazlum durumuna düşürülmüş fakat bununla birlikte Allah'ın kendilerine yardım ve imamet (iktidar) vadettiği kimselere benzetmiştir.

---

[16] Bu konuda yazılmış bir makale için bkz. Mûnis, Hüseyin, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Mücâdelâti's-Siyâsiyye", *el-Kitâbu't-Tizkârî bi Münâsebâti İhtifâlâti'l-'İdi'l-Elfî li'l-Ezher* içinde, Kahire, 1983, s. 57-65.

[17] Algül, Hüseyin - Çetin, Osman, *İslâm Tarihi*, Gonca Yayınları, İstanbul, 1991, III, 241.

[18] Mûnis, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm…", s. 58.

[19] "*Allah'a ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahrette de onlara büyük bir azap vardır.*" "*Ancak onları ele geçirmemizden önce tövbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah'ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin.*"

[20] Mûnis, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm…", s. 62.

[21] "*Tâ-Sîn-Mîm. Bunlar apaçık Kitab'ın ayetleridir. İman eden bir kavim için Musa ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını sana gerçek olarak anlatacağız. Şüphe yok ki Firavun yeryüzünde (ülkesinde) büyüklük taslamış ve ora halkını sınıflara ayırmıştı. Onlardan bir kesimi eziyor, oğullarını boğazlıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Şüphesiz o bozgunculardandı. Biz ise istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım. Yeryüzünde onları kudret sahibi kılalım ve onların eliyle Firavun'a, Haman'a ve ordularına çekinegeldikleri şeyleri gösterelim.*"

Siyasi mücadelelerde ayetler istihdam edilebildiği gibi Kur'ân'ın daha ziyade siyasi içerikli olduğu düşünülen bazı kavramları da ihtiyaca göre konuşturulmuş görünmektedir. Bu durumun güzel bir örneği olarak "şûrâ" kavramından bahsetmek mümkündür. Kur'ân'da "şûrâ" (teşâvür/müşâvere) kelimesi üç ayette farklı kalıplarda yer almakta ve buralarda siyasi ve ideolojik herhangi bir değer anlamı taşımamaktadır.[22] İnsanların karşılaştıkları bazı problemleri çözerken birbirine danışması hususundan bahseden ayetlerdeki "şûrâ" vurgusu, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki Meşrutiyet ilanıyla birlikte (özellikle II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra) meşruti idareyi destekleyici mahiyette yorumlanabilmiş ve bu hususta ulema tarafından ilginç ayet te'villerine başvurulmuştur.[23] Aynı kavram daha sonraki dönemlerde ise kimi Müslüman aydınlar tarafından demokrasiyi destekler ve haklı çıkarır tarzda yorumlanabilmiştir. Hatta bazı vaizlerin Şûrâ suresinden bahisle Kur'ân'da bir parlamento suresinin bulunduğunu söylediği de nakledilmektedir. Öyle görünüyor ki bu çabalardaki temel maksat, Kur'ân'ın otoritesini kullanmak suretiyle, kabul edilen siyasi idare biçimini geniş halk kitlelerine benimsetmektir.[24]

Esasında ayetlerin ideolojik maksatlı kullanımları sadece yönetimle ilgili meselelerde gerçekleşmemiştir. Daha sonraları "itikadi mezhepler" olarak tavsif edilen oluşumlar da Kur'ân ayetlerini kendi düşüncelerini destekler mahiyette kullanmış görünmektedirler. Her ne kadar bu oluşumlar "itikadi" olarak tavsif edilse de, ortaya çıkışları bağlamında siyasi tartışmalardan ziyadesiyle etkilenmişler ve hatta o tartışma ve çekişmeler neticesinde şekillenmişlerdir. Sonraki zamanlarda tartışmalarını belli bir ilmi çerçevede yürütmüşseler de, bu oluşumların esasen siyasi ve ideolojik temelleri daha güçlüdür. Şia, Haricilik, Cebriye, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet (Eş'arilik, Mâturidilik) vb. isimlerle anılan bu oluşumlar da Kur'ân ayetlerini, kendi fikirlerini destekler mahiyette te'vil etmiş ve kullanmışlardır. Nitekim müfessir Râzî (v. 606/1210) Âl-i İmrân suresinin muhkem ve müteşabih konusuyla ilgili 7. ayetini tefsir ederken "bazı inkârcılar" dediği kimselerin Kur'ân'a eleştiriler yönelttiğini belirterek şunları söyler:

"Bil ki, bazı inkârcılar, Kur'ân-ı Kerim'i, müteşâbih ayetler ihtiva ettiği için tenkid etmiş ve şöyle demişlerdir: "Siz diyorsunuz ki mahlûkatın bütün mükellefiyetleri kıyamet kopuncaya kadar, bu Kur'ân'a bağlıdır. Ama biz, değişik görüşlerdeki insanların, kendi görüşünü ispat için Kur'ân'a tutunduğunu görüyoruz. Meselâ Cebriye, Allah Teâlâ'nın: "Fakat biz, onların kalplerine Kur'an'ı anlamalarına engel olan perdeler gerdik; kulaklarını da sağır ettik" (6/En´âm 25)

22 2/Bakara 233; 3/Âl-i İmrân 159; 42/Şûrâ 38.

23 Bu tür te'villerle ilgili olarak bkz. Kara, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 165-172.

24 Cündioğlu, Dücane, *Söz'ün Özü*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 39-43.

gibi cebri ifâde eden ayetlere tutunurken, Kaderiyye (kaderi inkâr edenler), "Hayır, bu kâfirlerin fikridir. Nitekim Allah Teâlâ bu sözü, kınama siyakında olarak şu ayette kâfirlerden nakletmektedir: "Onlar (kâfirler) dediler ki: "Bizi davet ettiğin dine akıl ve idrak penceremiz kapalı, kulaklarımızda da ağırlık/sağırlık var." (41/Fussilet 5); başka bir yerde de "Kalblerimiz perdeli" (2/Bakara 88) dediler. Yine âhirette Allah'ın görüleceğine inanan kimseler, "Ama gün gelecek, kimi yüzler sevinçten ışıl ışıl parlayacak. Onlar Rablerine bakacaklar" (75/Kıyame 22-23) ayetine tutunurken, ru'yetullahı kabul etmeyenler de, "O'na gözler erişemez" (6/En'âm 103) ayetine tutunur. Allah için yönü (ciheti) kabul edenler, "Onlar, üstlerindeki Rab'lerinden korkarlar" (16/Nahl 50) ve "Rahman arşa istivâ etti" (20/Tâ-Hâ 5) ayetlerine; kabul etmeyenler ise, "O'nun benzeri gibisi yoktur" (42/Şûra 11) ayetine tutunurlar. Sonra bu gruplardan her biri mezhebine uygun gelen ayetleri muhkem, uygun gelmeyen ayetleri ise müteşâbih diye adlandırmıştır. Çoğu kez, bunların birini diğerine tercih işi, çok kapalı tercihlere ve zayıf izahlara dayanır. Binâenaleyh hakîm olan Allah'a, kıyamete kadar dinin her hususunda kendisine başvurulacak bir merci olan bu kitabını, bu şekilde vahyetmiş olması nasıl yakışır? O, kitabını böyle müteşâbihlerden uzak, açık ve kesin bir şekilde göndermiş olsaydı, böylesi maksadın hâsıl olmasına daha uygun olmaz mıydı?"[25]

Râzî, bu sözlerinin ardından, Kur'ân'da müteşabih ayetler bulunmasının hikmetlerini açıklamaya girişir. Fakat böyle yaptığı için, aslında güzel bir durum tespiti olan yukarıdaki sorular tam anlamıyla cevaplanmış olmaz. Esasında "bazı inkârcılar"a bu hususta verilecek cevap, Kur'ân'ın bu anlamda müteşabih ayetler barındırmadığı ve fakat her fırka ve mezhebin, kendi ideolojisini destekleyecek ayetleri Kur'ân'dan bulup çıkardığıdır. Fırkalar bunu yaparken, ayetlerin gerçekte hangi konudan bahsettiğini ve kime ne dediğini göz önünde bulundurmamaktadırlar. Onlar ayetleri anakronik bir okumaya tabi tutmakta ve önceden sahip oldukları düşüncelerine Kur'ân'dan meşruiyet aramaktadırlar.

2. 2. Lafızların umumi oluşundan istifade eden yaklaşımlar

Ayetlere anakronik yaklaşımın bir başka gerekçesi de lafızların taşıdığı manaların umumi olduğunun kabulüdür. Bu kabul, lafızlarla aktarılan mananın genellik ifade ettiği için indiği zamandan bağımsız olarak bütün zamanlara olduğu gibi taşınabileceğini ihtiva eder.

Ayetleri nüzul zamanıyla ilişkilendiren hadiseler nüzul sebepleridir. Her ayetin özel bir nüzul sebebi olmasa da, bütün bir Kur'ân'ın nüzul ortamının olduğu, ayetlerin boşluğa inmeyip en geniş manasıyla bir hak-bâtıl mücadelesinin ortasına indiği bir hakikattir. Ayetlerin özel ve genel nüzul sebepleri bir

[25] Fahruddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin et-Teymî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999, VII, 141.

yandan Kur'ân'ın daha doğru anlaşılmasına katkı sunarken bir yandan da özellikle ayetlerdeki hükümlerin kapsayıcılık ve geçerlilik alanıyla ilgili bir sorunu gündeme getirmiştir. Bu sorun kısaca umum-husus sorunu olarak isimlendirilebilir. Şöyle ki; bazı ayetler her ne kadar bazı spesifik olaylar üzerine gelse ve bazı şahısları öncelikli olarak ilgilendirse de, kullanılan ifadeler umum içeriklidir, yani ilgili şahsı/olayı ve onunla aynı durumda olan bütün şahısları/olayları kapsayıcı niteliktedir. Bu durumda ilgili ayetler anlaşılırken nasıl bir metod takip edilecektir? Ayetlerin inmesinin sebebi olarak görülen hadise öncelenip o ayetin sadece o hadiseyle ilgili olduğu mu söylenecek yoksa ortada bir sebep olsa dahi ayetin sadece o sebebe tahsis edilmeyip, (aynı sebebin ortaya çıktığı) bütün zamanlar ve mekânlar için geçerli olduğu mu söylenecektir?

Gelenek içerisinde bu soruya verilen cevap "ayetin ifadelerindeki umumluk özelliğinin dikkate alınacağı; ayetin sebebi olan hadisenin hususiliğinin dikkate alınmayacağı" şeklindedir. Fıkıh Usûlü'nde "el-'ibre bi 'umûmi'l-lafz lâ bi husûsi's-sebeb" olarak formüle edilen bu anlayış, cumhurun görüşü olarak yaygınlık kazanmış görünmektedir. Dolayısıyla bazı hadiselerin gerçekleşmesi üzerine, o hadisedeki sorunu halletmek maksadıyla inen ayetlerin ihtiva ettiği hükümler, ulemanın çoğunluğu tarafından sadece o olayın çözümü olarak görülmemiş, kıyamete kadar gerçekleşecek aynı türdeki olayların hepsi için geçerli bir hüküm olarak kabul edilmiştir.[26] Bu durumu en güzel ortaya koyan örnekler olarak sahabeden Safvân b. Ümeyye'nin ridâsının çalınması üzerine nâzil olan sirkat ayeti,[27] Evs b. Sâmit'in, hanımı Havle'ye kızıp zıhar yapması üzerine inen zıhar ayetleri,[28] Hilal b. Ümeyye ve eşi ile ilgili olarak inen li'ân ayeti[29] ve Hz. Âişe'ye iftira atılması üzerine inen kazif ayetleri[30] gösterilebilir.

Bazı ayetlerin ihtiva ettiği hükümleri umum-husus çerçevesinde ele alan ilim dalı Fıkıh ve daha ziyade Fıkıh Usulü olmuştur. Hicrî II. asrın sonlarından itibaren kaleme alınan Fıkıh Usulü'ne dair eserlerde bu mesele bir şekilde gündeme gelmiş ve giderek hem umum hem de husus görüşünün taraftarları oluşmaya başlamıştır. Ulemânın çoğunlukla ayetleri umuma hamletme taraftarı

[26] İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Ravzatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002, II, 35; Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman *el-Furûk*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 1928, I, 114; Sübkî, Takiyyüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülkâfî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, II, 185; Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, Mektebetü Sabîh, Mısır, tsz., II, 109; Hallâf, Abdülvehhâb, *'İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'd-Da've, Kahire, tsz., s. 189; Anzî, Abdullah b. Yusuf b. İsa b. Ya'kûb, *Teysîru 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1418/1997, s. 276.

[27] 5/Mâide 38.

[28] 58/Mücâdele 2.

[29] 24/Nûr 6.

[30] 24/Nûr 4.

olduğu bilinse de husus (tahsis) görüşünde olanlar da vardır fakat bu görüşte olanlar hem azınlıktadır hem de -azınlıkta oldukları için- çoğunluğun görüşüne muhalefet eder bir konuma yerleştirilmişlerdir.[31]

Esasında ayetlerdeki ahkâmın, kendilerini taşıyan lafızların umum kabul edilmesiyle başka zamanlara taşınması, üzerinde durduğumuz konunun sadece küçük bir bölümünü oluşturur. Gerçekte Kur'ân'ın -içinde hüküm barındırsın barındırmasın- neredeyse bütün ayetleri, lafızlarının umumluğu dikkate alınarak nüzul zamanından soyutlanma eğilimindedir.

Bu durumu örnekle açıklamak gerekirse şunları söyleyebiliriz: Bilindiği üzere, özellikle camilerimizdeki vaaz ve hutbelerde, trafik ve iş kazaları, sigaranın zararları ve genel anlamda insanların hayati açıdan tehlike sayılabilecek durumlara düşmekten sakınmaları için uyarılmaları gerektiğinde, 2/Bakara 195. ayetin içinde yer alan *"kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın"* ifadesi rahatlıkla okunabilmektedir. Aynı şekilde, neredeyse her eğitim-öğretim yılı başında yahut kitap okumanın faydaları anlatılırken 39/Zümer 9'da yer alan "*hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*" ifadesi yahut Alak suresinin ilk ayetleri okunmaktadır. Bu ayetlerin yahut ayet parçalarının bahsi geçen durumlarla ilgili kullanımı, ifadelerin umumluk özelliği taşıması sebebiyledir. Ne var ki bu ayetlerin tabii ve tarihsel bağlamlarına baktığımız zaman müslümanların mal ve canlarını Allah yolunda harcamak anlamında cihâdı terk etmek suretiyle bile isteye kendilerini tehlikeye atmaktan, Allah'ı bilen/tanıyan ve bilmeyen/tanımayan (mü'min-kâfir/müşrik) kimselerden[32] ve Kur'ân'ı tebliğ ve insanları inzardan[33] bahsettiklerini görebiliriz.[34]

---

[31] Konuyla ilgili kapsamlı bir çalışma hazırlayan Ömer Kara da husus görüşünde olanları zaman zaman "muhalifler" olarak nitelemektedir. Bkz. Kara, Ömer, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vâkıa İlişkisi*, Bilge Adamlar, İstanbul, 2009, s. 335. Ayrıca İbn Âşûr da bu görüşte olanlardan "şâz bir grup" diye bahsetmektedir. Bkz. İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984, I, 46.

[32] Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, XXI, 268.

[33] Her ne kadar gelenekte çoğunlukla Alak suresinin ilk ayetlerinde yer alan "ikra'" emri "bir kitabı, yazıyı vs. anlamak için okumak" manasında anlaşılmışsa –ve anlaşılmaya devam ediyorsa- da, Taberî'nin de vurguladığı gibi (Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 519) bu ifadeleri, Rabbinin adını duyurması yahut birazdan kendisine vahyedilecek ayetleri insanlara tebliğ etmesi ve bu şekilde onları inzar etmesi yönünde Hz. Peygamber'e verilen emirler şeklinde anlamak ayetlerin tarihi bağlamları açısından daha doğru olacaktır. Zira geniş bir ittifakla bu ayetlerin ilk nazil olan ayetler olduğu kabul edilmektedir. İlk nâzil olan ayetlerde, hem de okuma bilmeyen bir insana yazılı bir şeyi okuması anlamında bir emir verilmiş olması pek uygun görünmemektedir. (Nitekim bazı meâllerde bahsi geçen ayetler bu şekilde anlamlandırılmıştır: Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli / Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 853). Dolayısıyla kitap okumanın fevkalade önemli bir faaliyet olduğunu bilmeliyiz fakat buradaki ikra' emrini, "genel kültürümüzü artırmak ve kendimizi geliştirmek için kitap okumalıyız" fikrine serlevha yapmaktan artık vazgeçmeliyiz.

[34] Ateş, "Vaaz ve Hutbelerde Kur'an'a Yeterince Yer Verilmemesi ve Ayetlerin Uygun Bağlamda Kullanıl(a)maması Problemi", s. 470-472.

Ayetlerdeki lafızların umumluk manalarının tercih edilmesi meselesi ilk dönemlerden itibaren Müslümanların gündemini meşgul eden bir konu olmuştur. Görünen o ki, Müslümanların büyük çoğunluğu, karşılarında bir "kitap" halinde buldukları Kur'ân'ı, her dönemde yeniden iniyormuş ve sözünü o döneme söylüyormuş gibi algılama eğiliminde olmuşlardır. Bazı eserlerde ve çalışmalarda Rasulullah'ın ve ashaptan bazılarının da ayetleri, bağlamlarından koparark ve lafızların umumluğuna dayanarak kullandığına dair rivayetlere rastlanmaktadır.[35] Diğer yandan, bazı araştırmacılar Müslümanların erken dönemden itibaren lafızların umumluğunu öne çıkarma eğilimini, kutsal kitabın kültür inşası ve hâkim bir edebiyat oluşturması ile izah etmeye çalışmaktadırlar.[36] Fakat bu izahın dayanak olarak kabul ettiği –özellikle Rasulullah'ın kullanımlarıyla ilgili- rivayetler detaylı bir şekilde incelendiğinde, bu rivayetlerin çeşitli sıkıntıları bünyesinde barındırdıkları ve Rasulullah'ın ve sahabilerin ayetleri bağlamlarından koparmak suretiyle kullandıklarını yeterince ispat edemedikleri anlaşılmaktadır.[37] Ayrıca şurası da bir hakikattir ki kutsal kitabın, mü'minleri arasında bir kültür inşa etmesi, onun ifadelerinin boşluğa inmiş gibi algılanıp, gerekli görülen her durumda kullanılmasıyla değil, gerçekleştirmek istediği gayenin her devirde hedef olarak belirlenip ona göre bir hayat tesis edilmesiyle mümkün hale gelir.

Kur'ân lafızlarının umumluğunu öne çıkarma eğilimini, Kur'ân'ın Mushaf haline getirilmiş olmasıyla gerekçelendirmek de ihtimal dâhilindedir. Şöyle ki, Kur'ân'ın derlenmiş bir metin haline getirilmiş olması, onun sonraki (dolaylı) muhatapları tarafından gerekli gördükleri her durum için kullanılmasını bir anlamda kaçınılmaz kılmıştır. Çünkü ilk ve doğrudan muhataplar doğal olarak nüzul ortamının şartlarını biliyorken, dolaylı muhataplar bundan mahrumdurlar ve kaçınılmaz olarak metne kendi bakış açılarına göre yaklaşabilmektedirler. Bu gerekçe ilk bakışta isabetli gibi görünse de aslında pek öyle değildir. Zira bilindiği gibi, Kur'ân ayetlerinin derlenip bir Mushaf haline getirilmiş olmasının öncelikli amacı, hem hâlihazırdaki hem de daha sonra yaşayacak Müslüman topluma, bizzat kendilerine iniyormuş gibi okuyacakları bir Kur'an metni bırakmak değildir.[38] Derleme ve Mushaf haline getirmenin temel amacı, tahrif ve yok olma ve yanlış okuma gibi tehlikelere karşı Kur'an metinlerini koruma

[35] Bu tür örnekler için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 94-96; Türcan, Selim, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 269-270, 345-349.

[36] Bkz. Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında*..., s. 270.

[37] Rasulullah'ın ve ashaptan bazılarının ayetleri bağlamlarından bağımsız olarak, lafızlarının umumluğunu ön plana çıkarıp kullandıklarını aktaran bazı rivayetlerin değerlendirilmesi hususunda bkz. Uzun, Nihat, *Bağlam ve Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 55-82.

[38] Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye, *Kur'ân Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 81-82.

isteğidir.[39] Esasında Rasulullah'ın, kendisine inen vahiyleri yazdırmasının sebebinin de sonraki nesillere bir bütün halinde Kur'ân metnini aktarma isteği olduğunu söylemek güçtür. Çünkü eğer böyle olsaydı Rasulullah en baştan, yahut uygun bir zamandan itibaren bütün vahiyleri tek tek yazdırır ve nihayetinde ümmetine derli toplu bir Mushaf bırakırdı. Fakat Hz. Ebubekir ve Hz. Osman zamanlarındaki derlemelerde ayetlerin insanların hafızalarından alınıp yazılı metin haline getirildiği düşünülünce Rasulullah'ın sağlığında bütün vahiylerin yazılıp derlenmediği ortaya çıkmaktadır.[40] Dolayısıyla, dolaylı muhatapların Kur'ân'ı önlerinde bir Mushaf halinde bulmaları, onun anlamlarını yeniden ve kendilerine uygun şekilde üretebilmelerinin bir gerekçesi olmamalıdır.

Her ne kadar ilk dönemlerden itibaren, lafızların umumluğuna itibar revaçta olmuşsa da, bazı rivayetler, ayetlerin bu şekilde kullanılmasını isabetsiz gören bir yaklaşımın olduğunu da gözler önüne sermektedir. Mesela 2/Bakara 195. ayetin içinde yer alan "kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın" ifadesiyle ilgili rivayet bu konuda güzel bir örnektir. Bazı hadis kitaplarının rivayet ettiği hadiste Eslem Ebû İmrân şöyle diyor: "Bizanslıların şehrinde idik. Karşımızda Bizanslılardan oluşan büyük bir saf vardı. Müslümanlardan da onun benzeri ya da daha fazlası onların karşısına çıktı. Mısırlıların başında Ukbe b. Âmir, başka bir grubun başında da Fedâle b. Ubeyd vardı. O arada mücahitlerden birisi Bizans saflarına hücum etti ve onların içine girdi. Bunun üzerine insanlar bağırarak "Fe sübhanellah! Kendi elleriyle kendini tehlikeye attı." dediler. Bunu duyan Ebû Eyyûb el-Ensârî ayağa kalktı ve şöyle dedi: "Ey insanlar! Siz bu ayeti böyle te'vil ediyorsunuz. Oysa bu ayet biz Ensar topluluğu hakkında inmişti. Allah İslam'ı güçlendirip onun destekçilerini çoğaltınca biz Rasulullah'tan gizli bir şekilde kendi aramızda şöyle konuşur olduk: "Malımız telef oldu. Allah İslam'ı güçlendirdiğine göre artık malımızla ilgilenip onu ıslah etsek ne olur ki!" Bunun üzerine Allah Teala Nebisine "Allah yolunda infak edin ve kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın" ayetini inzâl ederek bize cevap verdi. Buradaki tehlike, malın başında durup onu ıslah etmek/artırmaya çalışmak, böylece cihaddan geri durmaktır."[41]

Bir başka rivayette, Emevi valisi Mervân b. Hakem, 3/Âl-i İmrân 188. ayette[42] zikri geçen "yapmadıkları ile övünenler"le ilgili olarak İbn Abbas'a soru sormuş ve "içimizde böyle olmayan neredeyse yok gibidir; bu durumda hepimiz azap

[39] Bkz. Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 3; İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Muhibbüddin Abdüssübhân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002, I, 157-169; Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında*..., s. 338-344.

[40] Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâlüddîn, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 1394/1974, I, 202-203.

[41] Tirmizî, "Tefsîr, 2972".

[42] "Sanma ki ettiklerine sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, evet, sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır. Onlar için elem verici bir azap vardır."

mı göreceğiz?" demiştir. İbn Abbas Mervan'a, bu ayetin onlarla bir ilgisinin olmadığını, Rasulullâh'ı aldattıklarını düşünen ve bununla övünen Yahudiler hakkında indiğini belirtmiştir.[43]

Lafızların umumluğuna itibar edilmek suretiyle ayetlerin anakronik okumaya tabi tutulduğunun örneklerine günümüzde de çokça rastlanmaktadır. Esasında yaşadığımız zaman diliminde Müslümanların büyük çoğunluğunun Kur'ân algısı bu yöndedir. Şöyle ki, herhangi bir Müslüman bir konuyla ilgili konuşurken hemen bir ayeti bu konunun delili olarak zikredebilmekte ve o ayete kendi bahsettiği konu muvacehesinde bir anlam yükleyebilmektedir. Fakat ilginçtir ki bu duruma sadece halk kesiminde değil kimi araştırmacı ve akademisyenlerin eserlerinde de şahit olunabilmektedir. Kur'ân üzerine yapılmış bazı akademik çalışmalarda varılan sonuçlar, nüzul zamanı ve ortamının yok farz edilmesinin ortaya çıkardığı ilginç anakronik okuma örnekleri sunmaktadır. Bu tür çalışmalarda, araştırmacı Kur'ân'ı bizzat kendisine ve kendi çağına iniyormuş gibi değerlendirmekte; ele aldığı ayetlerin nesnel anlamının ne olduğunu tespite yönelmeden ve onu indiği bağlamdan soyutlayarak kendi zamanının problemleri ve çözümleri hakkında konuşur hale getirmektedir.

Mesela "Doğal varlıkların yapı ve özellikleriyle aralarındaki karşılıklı ilişkileri araştıran bir bilim dalı" şeklinde tanımlanan ekolojinin Kur'ân'da arandığı bir çalışmada, Allah rızası için infakta bulunanların durumunun özellikle ilk muhatapların aşina oldukları bir temsille anlatıldığı bir ayet hakkında şu açıklama yapılabilmektedir: "Teşbih sanatının yapıldığı ayette kısaca, sulanması halinde toprağın iki kat ürün vereceği haber verilmiştir….. Çünkü bitkilerin temel ihtiyacı olan ve toprakta çeşitli tür ve miktarlarda bulunan maddelerin, bir bitkinin bitmesi ve gelişmesini sağlayacak hale gelmesi su sayesinde olmaktadır."[44] Diğer yandan Kur'ân'da göklerin ve yerin yaratılışı, insanın hizmetine sunulması, kâinattaki harikulade sistem vs. hususlardan bahseden ayetler bu çalışmada Kur'ân'ın ekolojiye yaklaşımı olarak değerlendirilmektedir.[45] Oysa bütün bu ayetler insanlara etraflarında şahit oldukları bu harikulâde sistemin bir yaratıcısı olduğunu ve o yaratıcının da Kâdir-i Mutlak Allah olduğunu anlatmaya/hatırlatmaya matuftur.

Başka bir çalışmada beden dilinin günümüzde ilgi odağı haline gelmesi sebebiyle araştırmacının dikkatini çektiği ve bu konuda yaptığı araştırmaların kendisini Kur'ân metnini beden dili açısından incelemeye yönelttiği belirtilmektedir. Araştırmacı, bu incelemesinin sonucunda "Kur'ân'ın tâ yedinci

[43] İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b.Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe li'n-Neşr, Riyâd, 1420/1999, II, 181.

[44] Bahattin Dartma, *Kur'ân ve Ekoloji*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005, s. 65.

[45] Dartma, *Kur'ân ve Ekoloji*, s. 11-15.

asırda hayvanların da bir dilinin olduğunu örneklendirerek, mesajını sunarken sözlü dili, semiyolojinin konusu olan evrendeki tabiat işaretlerini, sembol dilini ve beden dilini mesaj aracı olarak kullanmada eşsiz olduğu" neticesine ulaştığını dile getirmektedir.[46] Aynı çalışmada *"De ki: Yemin ederim, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler ve hatta bu uğurda birbirlerine destek olup güçlerini birleştirseler, yine de onun bir benzerini meydana getiremezler"* (17/İsrâ 88) ayetinden hareketle Kur'ân'ın beden dilini, duyguların ifadesinde araç olarak kullanma konusundaki eşsizliğinin ortaya konulduğu belirtilmektedir.[47] Yine aynı çalışmaya göre *"yıldırımdan ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar"* (2/Bakara 19) ayeti "anlatım jesti"; *"Allah yoluna kendilerini tamamen adamış oldukları için yeryüzünde rızık aramak niyetiyle gezip dolaşamayan yoksullara yardım edin. Onların durumunun farkında olmayan onları zengin zanneder. Çünkü istemekten çekinirler. Ancak sen onları simalarından tanırsın. Yaptığınız her hayrı Allah bilir"* (2/Bakara 273) ayeti ise "sosyal jesti" sunmaktadır.[48]

Çalışmanın başka bir bölümünde "Kur'ân'ın Söz, Konuşma ve Ses Trafiğini Kontrol Edişi" şeklinde bir başlık yer alabilmekte ve bu başlık altına lehvü'l-hadîs, evlerin ardında gürültü yapmama, fâsık birisinin getirdiği haber karşısında itinalı davranma, zannın çoğundan, kusur araştırmaktan, arkadan konuşmaktan sakınma vb. gibi Kur'ân'ın ahlaki düsturlarından bahseden ayetler yerleştirilebilmektedir.[49] Yahut Kur'ân'da Mekke müşriklerinin bâtıl bir uygulaması olan ıslık çalmak ve el çırpmak suretiyle yaptıkları ibadet (8/Enfâl 35) "iletişim açısından Kur'ân'da beden dili" konusu içine dâhil edilebilmekte, fakat ayet, öncesiyle bağlantısı koparılarak ve tamamen başka bir maksatla ele alındığı için Mekkelilerin azabı niçin hak ettiklerine dair Cenâb-ı Hakk'ın vermek istediği mesaj (kast-ı mütekellim) dumura uğramaktadır. Konunun devamında ıslık çalarak iletişim kurmanın anlamı ve bu konudaki bazı örneklerden bahsedilmektedir ki[50] bütün bunların Kur'ân'dan alıntılanan ayetle bir alakasının olmadığı açıktır.

"Kur'ân ve Çalışma" başlıklı bir makalede Enbiyâ suresindeki bir ayet şöyle yorumlanabilmektedir: "Bütün bunların yanında, fert olarak insanın hayatını devam ettirebilmesi, ayakta durabilmesi ve rahat bir hayat sürdürebilmesi için çalışması gerekir. Kur'ân'da bu hususta şöyle bir mesaj verilmiştir: *"Biz onları yemek yemeyen cesetler yapmadık; ölümsüz değillerdir."* (21/Enbiyâ 8). Bu ayette

46 Necati Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'ân'da Beden Dili*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2004, s. 18.

47 Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'ân'da Beden Dili*, s. 19.

48 Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'ân'da Beden Dili*, s. 270.

49 Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'ân'da Beden Dili*, s. 368-369.

50 Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'ân'da Beden Dili*, s. 380-381.

ifade edildiği gibi insan yemek yemeyen ceset değil, yiyen cesettir. Hayatını devam ettirebilmesi için yemesi ve içmesi gerekir. Bunun için de rızkını kazanmak için genel olarak çalışması icap eder."[51] Oysa biraz dikkatli bakılınca bu ayetin içinde bulunduğu bağlamın, hayatın idamesi için çalışmakla bir ilgisinin olmadığı, nübüvvet müessesesini inkâr eden kâfirlerin hallerinin eleştirisi ve Allah'ın daha önce de –melek değil- insan peygamberler göndermiş olmasıyla alakalı olduğu hemen anlaşılır. Fakat lafızlarının umumluğuna itibar edildiği için, âyet okuyucu tarafından "arzu edilen" bir konuda konuşturulmuş olmaktadır.

Kur'ân'da inanç ve ifade özgürlüğünü konu edinen bir makalede şunlar söylenmektedir: "Kur'ân'ın dışında yeryüzünde hiçbir dinin kitabında şöyle bir ayet yoktur: *"Sözü dinleyip de en güzeline uyanları müjdele. İşte Allah'ın doğru yola eriştirdikleri onlardır ve onlar akıl sahipleridir."* (39/Zümer 18). Sözün dinlenebilmesi için ifade edilmesi şarttır. Sözün ifade edilebilmesi için daha önce düşünce bazında ele alınması gerekir. Dolayısıyla kişi hem düşünce hem de onu ifade bakımından tam olarak hürdür. Dinleyen ise hepsini dinleyebilme ve mukayese edebilme ve sonunda da en güzelini bulup ona uyabilme konusunda tam bir hürriyete sahiptir. Bu ayetten Kur'ân'ın her türlü düşünceye açık olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla bu ayete göre hiçbir düşünce peşinen mahkûm edilemez. Her düşünce serbestçe ifade edilebilmelidir. Ancak bu düşüncelerin içinde en doğrusu ve en faydalı olanı tercih edilmelidir. Mensuplarını böyle bir serbestlik içinde bırakan bir kitap ancak Kur'ân-ı Kerîm'dir."[52] Hâlbuki bahsi geçen ayet, müşriklerle mü'minlerin karşılaştırıldığı bir bağlamda yer almakta ve mü'minler, başkalarının sözlerini bırakıp Allah'ın sözüne tâbi olma vasıfları sebebiyle övülmektedir.[53] Dolayısıyla her düşüncenin serbestçe ifade edilmesi gerektiği elbette söylenmelidir. Ancak bu ayetten hareketle hiçbir düşüncenin peşinen mahkûm edilemeyeceğini vs. söylemek ayete haksızlıktır. Ayrıca bilindiği gibi Kur'ân'a göre şirk düşüncesi peşinen mahkûm edilmeli, yanlış olarak görülmeli ve asla kabul edilmemelidir.

Kur'ân'da zaman kavramının incelendiği bir çalışma da yine ayetlerin/kelimelerin bağlamlarından koparılıp onlara farklı/keyfî anlamların yüklenmesine güzel bir örnek teşkil etmektedir. Mesela Kur'ân'da mevsimlerin ele alındığı bölümde şunlar söylenmektedir: "Kur'ân'da adı geçen mevsimlerden biri de *sayf* ile ifade edilen yaz mevsimidir. Ancak, Kureyş suresinin 2. ayetinde geçen *sayf* kelimesi üzerinde tefsirlerde ayrıntılı olarak durulmamıştır. Bir kavram olarak *sayf* kelimesinin ifade ettiği yaz mevsimi, kozmolojik olarak duhâ

[51] Turgay, Nurettin, "Kur'ân ve Çalışma", *Diyanet İlmi Dergi*, XXXV/2, Ankara, 1999, s. 74.

[52] Yakıt, İsmail, "Kur'ân'a Göre İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü", *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu* (Sempozyum Metinleri) içinde, DİB Yayınları, Ankara, 2003, s. 275.

[53] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI/273-274.

ve zuhr kelimeleriyle; biyolojik ve psikolojik olarak rüşd kelimesinin ortaya koyduğu zaman ve 40 yaş arasındaki süreyle; jeolojik olarak da ikinci zaman ve üçüncü zamanın başlarıyla ilişki içinde olduğu düşünülebilir." Devam eden sayfalarda aşağı yukarı aynı şeyler ilkbahar, sonbahar ve kış mevsimleri için de söylenmektedir.[54] Çok açıktır ki Kur'ân'ın esasında Felsefe ve Bilim ışığında ele alınacak türden bir "zaman" kavramı yoktur. Olsa olsa Kur'ân'da sadece insanların –özellikle ilk muhatapların- hayatları açısından anlamı olan "zaman"la ilgili bazı hususların tevhid akidesinin kalplerde iyice yerleşmesi bağlamında bahis konusu edildiği söylenebilir. Aynı minvaldeki başka bir makalede ise zamanın ölçülmesi ve planlanmasının gerekliliği ilginç bir şekilde âyetlerle delillendirilmektedir: "Kur'ân-ı Kerîm'de tabiata yani fiziksel dünyaya büyük önem verilmiştir. Fiziksel dünyadaki varlık ve olaylardan yola çıkılarak sınırlanmış belli bir an'ın yardımıyla elde edilen zaman, nesnel zamanı oluşturur. Bu oluşum, bir ölçme işlemini gerektirir. Ölçmede kullanılan, fiziksel zamandır. Bulunan nesnel zaman, fiziksel dünyadaki gerçekliğe tam uygun olmayabilir. Fakat zaman, kavranması ve bilinmesi gerekli bir kavramdır. Zamanın akıllıca kullanılması için önce onun nesnel olarak ölçülmesi gereklidir. Böylece zaman bir obje olarak düşünülmüş olmaktadır. Zamana ne kadar çok objektif bakmaya çalışırsak, zaman ve tarih bilincimiz o kadar sağlıklı olacaktır. Belirli zamanlara Kur'ân-ı Kerîm'de edilen yeminler, zamanın bilinmesi gerektiğini gösterir. *"Asra yemin ederim ki, insan gerçekten ziyan içindedir"* (103/Asr 1-2). Zamanın önemine işaret eden bu ibare ile anlıyoruz ki, zamanın ölçümü ve planlanması zarurîdir."[55]

Bazı çalışmalarda ise, Kur'ân'da geçen kimi ifadeler günümüzdeki Psikoloji disiplininin verileri kullanılarak incelenmektedir. Bu türlü çalışmalarda araştırmacılar, Kur'ân'ın kimi ifadelerini kendi ilgi alanlarının zeminine yerleştirerek yorumlamaya ve okuyucuya aktarmaya çalıştıkları için ya herhangi bir fayda temin etmemekte yahut tamamen yanlış bir yola girilmiş olmaktadır. Mesela bu çalışmalarda "gülme" hadisesi psikolojik bakımdan incelenip gülmenin "Kur'ân'ın bahsettiği sözsüz iletişim sembollerinden birisi" olarak tanıtılabilmekte; yahut hiç bahsetmemiş olmasına rağmen Kur'ân'da koşullandırma yoluyla öğretme/öğrenmenin varlığı dile getirilebilmektedir.[56]

Açıktır ki bu gibi çalışmalarda araştırmacılar Kur'ân'a tamamen kendi kurguladıkları şekilde yaklaşmakta ve ayetleri nüzul ortamında ifade ettikleri

---

[54] Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005, s. 183-185.

[55] Ünal Çil, Ayşe, "Kur'ân'da Zaman Kavramı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, IX/1, 2011, s. 343.

[56] Bu tür makaleler için bkz. Kasapoğlu, Abdurrahman, "Gülme Davranışıyla İlgili Ayetler Hakkında Psikolojik Bir Değerlendirme", *Hikmet Yurdu*, I/2, Malatya, 2008, s. 71- 88; Kasapoğlu, "Kur'an'da Koşullandırma Yoluyla Öğrenme -Hayvanların Koşullandırılması-", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi [www.dinbilimleri.com]*, V/3, 2005, s. 57-71.

manalardan tamamen soyutlamaktadırlar. Bunu yapabilmelerinin en önemli sebebi, ayetler belli bir ortama inmiş olsa da lafızlarının umumluk ifade edip her zamanda kullanılmaya elverişli olduğunu düşünmeleridir. Oysa bu yaklaşım anakroniktir. Çünkü geçmişte belli bir zaman diliminde ve belli bir topluluğa hitap etmiş bir metin (söz), bugün söylenmiş ve "şimdi"de yaşayan insanları doğrudan muhatap almış gibi düşünülmektedir. Bu yanlış zaman tasavvuru, metnin orijinal anlamını her dönemde yeniden kurgulamakta; bu sebeple de aslında ortaya Hz. Peygamber'e nazil olmuş el-Kur'ân dışında farklı "Kur'anlar" çıkmaktadır.

Yapılması gereken şey, okunan yahut üzerinde çalışılan herhangi bir ayetin, indiği zaman ve ortam açısından kime ne dediğini ve ne demek istediğini tespit edip sonraki muhatapların bu nesnel anlamdan nasıl faydalanabileceklerinin yolunu bulmaktır. Böyle yapmak suretiyle Kur'ân'ın asli manası korunacağı gibi anakronik yaklaşım tehlikesi de bertaraf edilmiş olacaktır.

Sonuç

Kur'an'ın bütün hüküm ve yargı bildiren ifadelerine tarih-üstü değer atfedilmesi anakronik okumayı beraberinde getirmektedir. Çünkü bu durumda ayetlerin nesnel anlamlarının yerine, her dönemde yeniden üretilen anlamları konulmuş olmaktadır. Bu da tabii olarak yanlış zaman tasavvuruna sahip (anakronik) bir Kur'ân okuması anlamına gelir.

Kur'an'ın anakronik okunuşu, onun doğru bir şekilde anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birisidir. Çünkü Kur'ân böyle bir yaklaşımla okunduğu zaman, onun aslen ne dediği tespit edilemediği gibi, ne demek istediği yani mesajı da yerli yerince anlaşılamamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın muhataplarına ne dediğini tespit edebilmek için onun belli bir nüzul ortamı olduğunu kabul etmek ve anlamın tespitini bu nüzul ortamından hareketle yapmak lazımdır. Bu durum, bütün diğer "sözler" için olduğu gibi ilahi kelam için de dikkate alınması gereken bir husustur. İfadelerin doğru ve nesnel anlamı tespit edildikten sonra, sözün maksadı yani ne demek istediği daha isabetli bir biçimde ortaya konabilecektir. Dolaylı muhatapların yapması gereken, sözün maksadı üzerinden okuma yapmak ve alınması gereken mesajı almaktır.

Kur'ân'ın her çağa yeniden iniyormuş gibi okunmak istenmesinin sebeplerini iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, okuyucunun Kur'ân yoluyla kendisine ve bulunduğu konuma meşruiyet temin etmeye çalışmasıdır. Bu durum hem siyasi çekişmelerde hem de siyasi-itikadi mezhep taraftarlığında kendini göstermektedir. İnsanlar gittikleri yolun en doğru yol olduğunu ispatlamak gayesiyle, ayetleri kendi durumlarına göre okumaya tabi tutmakta ve rakiplerini alt etmeye çalışmaktadırlar.

İkinci sebep ise, Kur'ân'a yüklenen "evrensellik" misyonu çerçevesinde, lafızların umumluğunu ön plana çıkararak ayetlerin her duruma teşmil edilmek istenmesidir. Burada siyasi bir çekişme olmamakla birlikte, ayetlerin kapsayıcılığının genişliğine yapılan bir vurgu söz konusudur. Fakat bu vurgu, öncelikle ayetin nesnel anlamının tespit edilmesi, ardından "söylemek istediğinin" anlaşılması ve bu ikincinin yorum yoluyla başka (uygun) hadiselere teşmil edilmesi metoduyla yapılmamaktadır. Tam aksine, ayetin lafzı bizzat "o" meseleyi dile getiriyor gibi okunmakta ve anlamlandırılmaktadır. Bu şekildeki bir okuma ise, Kur'ân'ı okuyucunun emrine tabi kılmakta ve ona her istediğini söyletebilme imkânı tanımaktadır. Oysa herhangi bir söz için olmadığı gibi, Kur'ân için de okuyucunun böyle bir hakkı ve imkânının bulunmaması gerekir. Kur'ân, "çalkaladıkça yağı çıkan bir süt" olmadığı gibi, "ne niyetine yenirse o hâsıl olur bir meyve" de değildir.

Bazı araştırmacıların dile getirdiği şekliyle, Rasulullah döneminden itibaren, lafızların umumluğunun dikkate alındığı ve ayetlerin bağlamından koparılarak okunduğuna dair rivayetlerin tekrar gözden geçirilmesi ve titizlikle incelenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, Rasulullah'ın ve ashabının, Kur'ân'ın okuyucunun isteklerine göre okunmasına imkân tanıdığı ve böyle bir yaklaşımın önünü açtığı söylenecektir ki bu durumda dirayet tefsirinde görülen hayli ilginç örnekler karşısında sadece susmak gerekecektir. Ayrıca sadece dirayet tefsirindeki örnekler değil, günümüz "vaizlerinin" ayetleri istedikleri her konudan bahseden kullanışlı âletler olarak görmeleri de yine cevazını Rasulullah ve ashabından almış olacaktır.

KAYNAKÇA

Algül, Hüseyin - Çetin, Osman, *İslâm Tarihi*, Gonca Yayınları, İstanbul, 1991.

Anzî, Abdullah b. Yusuf b. İsa b. Ya'kûb, *Teysîru 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 1418/1997.

Ateş, Abdurrahman, "Vaaz ve Hutbelerde Kur'an'a Yeterince Yer Verilmemesi ve Ayetlerin Uygun Bağlamda Kullanıl(a)maması Problemi", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, Ankara, 2008, c. II, s. 463-475.

Bahattin Dartma, *Kur'ân ve Ekoloji*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sıhâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Atâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.

Cevizci, Ahmet, "Anakronizma", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Cündioğlu, Dücane, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1995.

---------, *Söz'ün Özü*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1996.

Fahruddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin et-Teymî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420/1999.

Güman, Osman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyak*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2013.

Hallâf, Abdülvehhâb, *'İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'd-Da've, Kahire, tsz.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Muhibbüddin Abdüssübhân Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b.Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe li'n-Neşr, Riyâd, 1420/1999.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Ravzatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem el-İfrîkî el-Mısrî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997.

Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005.

Kara, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Kara, Ömer, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vâkıa İlişkisi*, Bilge Adamlar, İstanbul 2009.

Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *el-Furûk*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 1928.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'da Koşullandırma Yoluyla Öğrenme -Hayvanların Koşullandırılması-", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi [www.dinbilimleri.com]*, V/3, 2005, s. 57-71.

---------, "Gülme Davranışıyla İlgili Ayetler Hakkında Psikolojik Bir Değerlendirme", *Hikmet Yurdu*, I/2, Malatya, 2008, s. 71- 88.

Mûnis, Hüseyin, "İstihdâmu Âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Mücâdelâti's-Siyâsiyye", *el-Kitâbu't-Tizkârî bi Münâsebâti İhtifâlâti'l-'Îdi'l-Elfî li'l-Ezher* içinde, Kahire, 1983, s. 57-65.

Necati Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'ân'da Beden Dili*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2004.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli / Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye, *Kur'ân Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.

Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, trc. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1992.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzulün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1994.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâlüddîn, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 1394/1974.

Sübkî, Takiyyüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülkâfî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995.

Sülün, Murat, *Kur'ân Kılavuzu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.

---------, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 50, sy. 2, Ankara, 2009, s. 13-38.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, Mektebetü Sabîh, Mısır, tsz.

Turgay, Nurettin, "Kur'ân ve Çalışma", *Diyanet İlmi Dergi*, XXXV/2, Ankara, 1999, s. 71-78.

Türcan, Selim, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

Uzun, Nihat, *Bağlam ve Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.

---------, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011.

Ünal Çil, Ayşe, "Kur'ân'da Zaman Kavramı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, IX/1, 2011, s. 335-364.

Ünver, "Kur'ân'ı Siyakla Anlamak", *Yeni Ümit Dergisi*, sy. 83 (2009), s. 45-48.

---------, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yayınları, Ankara, 1996.

Yakıt, İsmail, "Kur'ân'a Göre İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü", *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu* (Sempozyum Metinleri) içinde, DİB Yayınları, Ankara, 2003, s. 273-285.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire, 1957.

ŞİÎ–İMÂMÎ TEFSİR GELENEĞİNDE USÛLÎ EKOLÜN KUR'AN YORUMU (EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ ÖRNEĞİ)

Doç. Dr. Recep DEMİR
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/recep.demir@omu.edu.tr

Giriş

Şiî-İmamî tefsir geleneğinde iki önemli ana damardan söz edilebilir. Bunlardan birisi rivayetlerin hâkim olduğu Ahbâriyye (Ehl-i Eser); diğeri de aklın etkin rol oynadığı Usûliyye (Ehl-i Rey) ekolüdür. Bu iki ekol, Sünnî kaynaklarda Emeviler devrindeki Medine Ekolü-Kufe Ekolü veya Hicazlılar-Iraklılar şeklindeki fıkhî gruplaşmaya dayandığı ve hicrî 2. yüzyıldan itibaren daha çok Ehl-i Eser-Ehl-i Rey olarak anıldığı belirtilen ayırımı hatırlatır. Şia'nın tefsir usûlü ile tarihine dair çalışmaları tasnif ve ekoller üzerinden kendini tanımlama gibi birçok alanda Ehl-i Sünnet'e benzemeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Ahbârîyye ve Usûlîyye diye bilinen her iki ekol hakkında ana hatlarıyla şunları söylemek mümkündür. Her şeyden önce bu ekoller kendi konumlarını haklı çıkarmak için bir takım referanslara başvurmaktadır. Ahbarîliğin en temel referansı meşhur Sekaleyn hadisidir. Ahbariyye bu hadisten hareketle Kur'an'ı "es-sekalü'l-ekber", imamların ahbarını "es-sekalü'l-asgar" olarak kabul eder ve dini hükümlerin tespitinde bu iki kaynağın esas alınması gerektiğini ifade eder. Bu anlayışa göre Müslümanların kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları her şey Kur'an'da mevcuttur. Kur'an'da her şeyin bilgisi mevcut olmakla birlikte herkes onu anlayıp yorumlayamaz. Dolayısıyla Kur'an'ın zahiri hüccet sayılamaz. Kur'an'ı anlamak için Ehl-i Beyt imamlarınının ahbârına başvurmak zorunludur; çünkü imamlar Kur'an'daki tüm ilimlere hakkıyla vakıftır. Bir başka açıdan Kur'an onların idrak seviyelerine uygun keyfiyette nazil olmuştur. Bu nedenle Kur'an

tefsirinde yegâne kaynak imamlar, dolayısıyla onların ahbârıdır. Bundan başka bir kaynak ile Kur'an'ı anlayıp yorumlama imkânı yoktur. Çünkü Kur'an'daki ayetlerin hangisinin nasih hangisinin mensuh, hangisinin muhkem hangisinin müteşabih, hangisinin zahir hangisinin hafi olduğunu ancak Hz. Ali ve evladı bilebilir. Ayrıca Kur'an'ı anlama ve yorumlama bilgisi kesbî değil vehbîdir ve bu ilmin sahibi Ehl-i Beyt imamlarıdır. Dolayısıyla manası gayet açık olan ayetlerin tefsirinde bile imamların ahbârına başvurulmalıdır.[1]

Usûliyye ekolüne gelince, hicri 4. asrın başlarından itibaren kimi Şiî âlimlerin kelamî bazı konularda Mu'tezilî düşünceye paralel bir anlayış benimsemesiyle bu ekolün temelleri atılmıştır. Mu'tezile'nin rasyonel kelamından istifadeyle Şiî düşünce itikadî planda rasyonel bir zemine doğru kaymaya başlamıştır. Aynı şekilde Fıkıh sahasındaki ilk Usûlî adımlar da hicri 4. asrın ikinci yarısından itibaren kendini göstermektedir.

Usûlî düşünceye göre sınırlı sayıdaki nass ile toplumdaki sorunların çözümü mümkün olmayıp fıkıh sahasında rey ve istidlale başvurulması kaçınılmazdır. Bu ekolün kurucu figürü Şeyh Müfid (ö. 413/1022) olup onun ardından Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044) ve Ebu Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi âlimlerce ekol olgunlaştırılmıştır. Usûlî düşünceye göre Kur'an'ın zahirini hüccet saymamak kesinlikle yanlıştır. Zira aksi yöndeki anlayış her şeyden önce Kur'an'ın açık ve anlaşılabilir bir Arapça ile nazil olduğunu bildiren ayetlere aykırıdır. Yine söz konusu anlayış Kur'an'ın mu'ciz, fasih ve beliğ bir kelam olma keyfiyetiyle bağdaşmaz. Kur'an metninde nesh, tahsis, takyit gibi hususiyetlerin bulunması onun zahiriyle hükmetmenin caiz olmadığı anlamına gelmediği gibi Kur'an'ın zahiriyle hükmetmek de zanla amel etmek demek değildir. Kaldı ki fıkhî meselelerde zanla amel caizdir; bunun tek istisnası inanç konularıdır. İşte bütün bu sebeplerden dolayı genelde ictihad ve istidlal, özelde reyle tefsir hem meşru hem de gereklidir.[2]

Usûlî düşüncenin nassları anlama ve yorumlama biçimi kısaca yukarıda zikrettiğimiz şekildedir. Bu ekolün önemli ismi Ebû Ca'fer Et-Tûsî'nin İmâmiyye Şia'sına ait teolojik konuları nasıl ele alıp izah ettiği son derece önemlidir. Zira onun düşünceleri kendi mezhebi içinde sonrakiler için önemli bir kaynak teşkil etmiştir.

İmâmiyye'nin "usûlü'd-dîn" olarak da bilinen inanç esasları tevhid, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd (ahiret) olmak üzere beş esastan oluşmaktadır.

---

1 Daha geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şia'sında Düşünce Ekolleri: Ahbârilik*, İstanbul 2000, s. 188-190, s. 249-258.

2 Ebû Ca 'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî,, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, takdim, Ağa Bozorg et-Tahrânî, tahk. ve tash. Ahmed Habîb Kayser el-Âmilî, Menşûrâtu Zeveyi'l-Kurbâ, 1. Baskı, Kum 1388, I, 5-6.

Allah'ın tek olup ortağının olmaması tevhidi; her türlü zulüm ve haksızlıktan uzak oluşu adaleti; insanlara doğru yolu göstermek için onlara peygamberler göndermesi nübüvveti; Hz. Peygamber'in vefatından sonra hem dinî hem de siyasî bakımdan onun yerine geçecek olan kimselerin tayini meselesi imâmeti; öldükten sonra bütün insanların tekrar diriltilerek herkesin yaptığının karşılığını göreceği gün meâdı ifade eder.[3] Bu tebliğde bu inanç esaslarının tamamı üzerinde durulmayıp sadece nübüvvet, imâmet, meâd ile bunlarla ilişkili olan takiyye ve şefaat konuları ele alınacaktır. Bu konuları ele alırken yöntemimiz Ehl-Sünnet, Mu'tezile ve İmâmiyye Şîa'sının konuya bakışını kısaca verip ardından özellikle Tûsî'nin *et-Tıbyân'*ın da bu konulara nasıl yaklaştığını ortaya koymaktır. Gerçekte bu konulardan her biri daha derin araştırılmayı hak eder mahiyette olup burada konular Tûsî'nin tefsirindeki yaklaşımlarıyla sınırlı tutulacaktır.

1.Nübüvvet

Bütün semavi dinlerde Allah, âhiret, melek ve şeytan gibi görülmeyen varlıklara inanmak kadar, peygamberlere iman da önemli bir yer tutar. İnsanların Allah ile iletişimi nübüvvet kurumu sayesinde sağlanır. Nübüvveti önemli kılan husus, inanç esaslarının ancak bu kurum vasıtasıyla bilinmesi sebebiyledir. Aklın bütün alanlarda yeterli olamaması nübüvvete olan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır.

İlâhî bir vazife olan nübüvveti Allah kullarından dilediğine verir. İnsanların peygamber tayin ve seçme hakları yoktur. Nübüvvetin vehbî olduğu konusunda ittifak söz konusudur. Allah insanlar arasından seçmiş olduğu elçiler sayesinde emir ve yasaklarını onlara ulaştırır. Bu elçiler diğer insanlara güzel örnek olmaları yanında onları bozuk inançlarından uzaklaştırır ve ahlakî yozlaşmadan kurtarır. Yol göstermek, uyarmak ve müjdelemek onların en temel özelliğidir.

İslâm mezhepleri, peygamberlik kurumunu zarûrât-ı diniyyeden kabul etmişler, Allah'ın peygamber gönderme konusunu nazarî olarak nübüvvet vâcip mi, câiz mi yoksa mümkün mü şeklinde tartışmışlardır.

Eş'arîler nübüvvet konusunu izah ederken genel olarak, sırf aklî olarak Allah Teâlâ'nın insanlara peygamber göndermesinin vâcip veya müstahil (imkânsız) olması açısından konuya yaklaşmaktan ziyade, Allah'ın fiillerinden biri olduğu için onun diğer fiilleri gibi nübüvvetin de mümkün olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır.[4] Eş'arîlere göre akıl eşyanın ve fiillerinin güzellik ve

[3] İmâmiyye Şîası'nda Usulu'd-Dîn ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İktisad fima Yetaallaku bi'l-İtikad,* Necef 1979, s. 42-367; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Merkezü'l-Akâidi'l-İmâmiyye, Kum 1422, s. 70-157; Muhammed Huseyn et- Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras-Abbas Kazımî, Kevser Yayınları, İstanbul 1993, s. 135-254.

[4] Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah el- Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, thk. Zahid el-Kevserî, Kahire 1992, s. 61 vd.; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara 1971. s. 143–144.

çirkinliğini, iyilik ve kötülüklerini tespit etmede belirleyici değildir. Zira eşyanın tabiatında iyilik ve kötülüğe delalet eden bir şey yoktur. Bir şey ancak dinin tespiti ile iyi veya kötü, güzel veya çirkin olur. Durum böyle olunca, insan ancak nübüvvetin gerçekleşmesinden sonra iyi ve güzel olanları seçebilir ve sorumlu olabilir. Buna göre, akıl açısından Allah'ın insanlara peygamberler göndermesi vâcip değil, mümkündür. Allah'ın insanlara peygamber göndermesi bir lütuf ve ihsandır; göndermemesi ise bir zaaf ve noksanlık değildir.[5]

Mâturidî âlimler ise nübüvvetin imkânı konusunda genel olarak iki farklı görüş ortaya koymuşlardır. Çoğunluğu Eş'arîler gibi peygamber göndermenin aklen mümkün olduğu, dolayısıyla Allah'a vâcip olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.[6] Mâverâünnehir kökenli âlimler ise bu konuda Mu'tezile'ye yaklaşmışlar; fakat Allah'ın peygamberler göndermesini, Mu'tezile'nin anladığı anlamda kendi zatına ve kudretine göre değil, lütfu ve hikmetine göre ve insanların risâlete olan ihtiyacı gereği vâcip olduğunu kabul etmişlerdir.[7]

Mu'tezile ise akıl açısından Allah'ın peygamber göndermek zorunda olduğunu kabul etmiştir. Buna göre nübüvvetin zorunluluğu temelde "adalet" prensibi çerçevesinde ele alınmış ve konu "Salah-Aslah" ile "Hüsn-Kubh" meselesindeki ilkeler temelinde açıklanmıştır. Mu'tezîlî âlimler, nübüvvetin insanlığın yararına olduğu ve dolayısıyla insanların saadet ve mutluluğunu amaç edindiğini ifade ederek Allah'ın insanlara en güzel ve faydalı olanı yaratmasının vucubiyetinden hareketle peygamber göndermenin de Allah'a vacip olduğunu savunmuşlardır.[8] Mu'tezile'nin adalet prensibine göre, "kul için en faydalı ve aslah olanı yaratmak Allah'a vâciptir". Dolayısıyla bunun aksini düşünmek Allah'a zulüm isnat etmek olur ki bu, söz konusu prensiple çelişen bir durum olur. Bu nedenle insanlar için en iyi olanı yapmadığı takdirde Allah'ın âdil bir varlık olması düşünülemeyeceği gibi böyle bir varlığın Allah olması da düşünülemez.[9]

Şîa'nın nübüvvet anlayışı ise Mu'tezile ekolünün anlayışıyla paralellik arz eder. Ancak Şîa'nın Mu'tezile'den ayrılan tarafı, nübüvveti imâmetle irtibatlandırması ve peygamberleri imâmlara kıyas etmesidir. Şîa'da nübüvvet meselesi imâmet düşüncesi etrafında gelişmiş, âdeta o, imâmetin ayrılmaz bir parçası olarak

---

5 Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrrahim es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2005, s. 180; Gazzâlî, İtikad'da Orta Yol, s. 116,138, 143.

6 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara 2003,II, 12, 18, 103, Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1994, s. 129.

7 Nûru'd-Dîn Ahmed b. Ebu Bekir es-Sâbûnî,, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara1979, s. 109.

8 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, th. Abdulkerim Osman, Mektebetün Vehîbetün, Kahire 1996, s. 381, 386-387.

9 Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 380-381

değerlendirilmiştir.[10] Buna göre, nübüvvet Allah'ın bir fiilidir, bizatihi güzeldir ve dolayısıyla insanların hayrınadır. Bunun için de Şiî âlimler, nübüvvetin Allah'a vâcip olduğu kanaatindedirler. Vâcip olması ise rahmeti ve lütfu gereğidir. Yoksa Allah'ın zatına zorunlu bir şey değildir.[11] Bu nedenle Peygamber göndermek adâlet, dolayısıyla rahmet ve lutuf olarak Allah'a vâciptir.[12]

Nübüvvet konusunda öne çıkan bir konu da peygamberlerin ismeti meselesidir. İsmet sıfatıyla ilgili Sünnî-Şiî bütün mezhepler görüş beyan etmiş ve peygamberlerin masumiyetini kabul etmişlerdir. Ancak bu masumiyetin mahiyeti ve peygamberlerin hangi açıdan masum oldukları konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet'in önemli ismi Ebû Hanîfe (ö.150/767), Hz. Peygamber'in hiçbir zaman şirke düşmediğini, büyük ve küçük günah işlemediğini ifade etmektedir.[13] Âl-i İmrân Sûresi'ndeki 3/79. ayete[14] dayanarak peygamberlerin çocukluktan itibaren küfürden uzak olduklarını belirten Mâturîdî (ö.333/944), Hz. İsa'nın daha beşikteki bir çocuk olarak nübüvvetini ilan etmesini de[15] bu konudaki delillerden biri olarak sunmaktadır.[16]

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezhepleri ismet sıfatını peygamberlerin günah işlemeye dair iradelerinin olup olmaması açısından ele almışlardır. Meselâ Mâturîdîlere göre ismet, peygamberin iradesini devre dışı bırakmadan onu kötü fiillerden engelleyici, hayırlı fiillere sevk edici bir sıfattır. Ayrıca ismet, mihneti de izale etmez.[17] Peygamberlerin günahtan korunmuş olması, onu taate zorlamadığı gibi günah işlemekten de âciz bırakmaz. Ne var ki ismet, Allah'ın bir lütfu olup peygamberi hayır yapmaya sevk eder, kötülükten de alıkoyar. Fakat ilâhî irade gerçekleşmesi için peygamberde yine irade mevcuttur.[18] Eş'arîler ise ismeti,

---

[10] Şeyh Saduk el-Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdâtil-İmâmiyye(Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, AÜ Basımevi Ankara 1978, s. 108-111; Muhammed Şeyh Müfîd, *Evâ'ilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhîbi'l-Muhtârât*, Tahran1993, s. 7, 20, 21; Emrullah Yüksel, "İmâmiyye Şîasında İnanç Esasları", *EAÜİFD* 1, (1993): 29. Bir sonraki başlıkta imâmet-nübüvvet ilişkisi üzerinde durulacaktır.

[11] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve,* nşr. Salâh es-Sâvî-Gulâm Rızâ Âvânî, Tahran 1977, s. 3-5; Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye,* s. 49-50.

[12] Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, İstanbul 1967, s. 274; Halife Keskin, *Şîa İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s. 117–118.

[13] Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, içinde, MÜİF Vakfı Yayınları, 3. Bs., İstanbul 1981, s. 57.

[14] "Hiçbir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah'ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. Bilakis (şöyle demesi gerekir): Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe hâlis kullar olunuz. Ve size: Melekleri ve peygamberleri ilâhlar edinin, diye de emretmez. Siz müslüman olduktan sonra hiç size kâfirliği emreder mi?" Âl-i İmrân, 3/79-80.

[15] Meryem, 19/30.

[16] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Dr. Mecdî Baslûm, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1426/2005, II, 414.

[17] Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 121.

[18] Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn,* s. 122.

Allah'ın peygamberde tâati yaratıp, masiyeti yaratmaması şeklinde anlamıştır.[19] Ma'sum, bedeninde veya nefsinde kötülüklere yönelmekten koruyacak bir hususiyet bulunan kimsedir.[20] Kısaca Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımına göre nübüvvetten önce ve sonra peygamberlerden nefret uyandırmayacak şekilde bazı küçük hatalar sadır olabilir.[21]

Peygamberlerin ismet sıfatını buluğ çağıyla birlikte başlatan Mu'tezile, onların peygamber olmadan önce gerek küfür gerekse büyük günah işlemelerinin caiz olmadığı kanaatindedir.[22] Mu'tezîlî âlim Ebû Ali Cubbâî (ö.235/849), peygamberlerin büyük ve küçük günahı bilerek işlemelerinin caiz olmadığını ancak tevil yoluyla hata yapabileceklerini ifade eder. Nazzâm (ö.232/835) ise peygamberlerin bilerek büyük ve küçük günahtan uzak olduğunu, tevil yoluyla da hata yapmayacaklarını, onlar için yalnızca yanılma ve unutmanın caiz olduğunu, bu nedenle de uyarıldıklarını (itâb) ileri sürmektedir.[23]

Mu'tezile, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra büyük günah işlemeyeceklerini ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü büyük günah peygambere karşı bir nefret uyandıracaktır. Eğer peygamber, nefreti gerektirecek büyük ve küçük günahtan korunmuş olmazsa, toplumdan kabul görmeyecek, bu da tabiî olarak nübüvvetle hedeflenen gayeyi boşa çıkaracaktır. Dolayısıyla Allah'ın peygamberini ondan sakındırması vaciptir. Nefisler, büyük günaha bulaşmamış ve masiyetle kirlenmemiş kimseleri kabule daha yatkındır.[24] Peygamberler için nefreti celbetmeyen küçük günahlar caizdir.[25]

İmâmiyye Şîa'sının ismet konusundaki görüşleri ise şöyledir: Mezhebin önde gelen âlimlerinden Şeyh Sadûk diye şöhret bulan İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö.381/991), nebî, rasûl ve meleklerin masum olduklarını büyük veya küçük hiçbir günah işlemeyeceklerini, Allah'a karşı gelmeyeceklerini, onların ismetini inkâr edenlerin de kâfir olduğunu iddia etmektedir.[26] İmâmiyye'nin önde gelen âlimlerinden Tûsî'nin de hocası olan Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044) ismeti konu olan *Tenzîhu'l-Enbiya* isimli eserinde konuyu etraflıca ele alır ve inceler.

---

19 Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. el-Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, s. 169.

20 Abdurrahman b. Ahmed Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire ts., s. 366.

21 Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, II, 399; Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, Mektebetu'l-İslâmiyye, Humus trs., s. 8-9.

22 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988, s. 573; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, III, 455.

23 Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, s. 16.

24 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, s. 573-574.

25 Kâdî Abdulcebbâr, s. 575.

26 Kummî, *Risaletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, s. 113.

Bu eserinde Şerîf el-Murtazâ peygamberlere ve imâmlara etfedilen günahları/hataları tek tek ele alır ve bu durumun onların ismetine halel getirmeyeceğini kendince ispatlama yoluna gider. El-Murtazâ "Nebîlerin günahlardan tenzihi noktasındaki ihtilafı beyân" başlığı altında İmâmiyye'nin de görüşleri sayılabilecek olan şu görüşleri zikreder:

Görüldüğü gibi İmâmiyye Şîa'sı, peygamberlerin ismetini doğumlarından başlatır ve bunun ölünceye kadar devam ettiğini ileri sürer. Peygamberler kasten, sehven ve içtihat yoluyla büyük küçük her türlü günah işlemekten masumdurlar.[27] Şîa, peygamberlerin masum olmalarını şu şekilde gerekçelendirir: Peygamberler hem aldığı vahyi koruma hem de onu tebliğ konusunda hatasız olmalıdır. Aksi takdirde getirdiği hükümlere kendisinin aykırı hareket etmesi durumunda toplum nazarında kendisine ve getirdiği mesaja karşı güveni yok eder, ayrıca bu durum çağrının hedefini lekeler.[28]

Tûsî de tefsirinde bütün peygamberlerin gerek nübüvvetten önce gerekse nübüvvetten sonra masum olduklarını savunur. "*Ki Allâh, senin geçmiş ve gelecek günâhını bağışlasın (bütün tasalarını gidersin) ve sana olan ni'metini tamamlasın ve seni doğru bir yola iletsin.*" Fetih 48/2. ayet tefsirinde Tûsî ayetteki "zenb" kelimesiyle ilgili olarak müfessirlerin şu dört ihtimali zikrettiklerini kaydeder:

Birincisi, Hz. Peygamberin nübüvvetten önceki ve sonraki günahları; ikincisi, fetihten önceki ve sonraki günahları; üçüncüsü, işledikleri ve vaad üzere olup işlemedikleri ki işleyeceği zaman Allah onları bağışlayacak; dördüncüsü, atan Âdem'in önceki ve sonraki günahları. Bize göre bu ihtimallerin hiç birisi doğru (caiz) değildir. Gerek nübüvvetten önce gerekse sonra ister küçük olsun isterse büyük, peygamberlerden çirkin bir fiilin gerçekleşmesi caiz değildir. Ayeti müfessirlerin söylediklerinden birine hamletmek de mümkün değildir. Ayetin Âdem'e tevcih edilmesi de mümkün değildir, çünkü Âdem hakkındaki söz Muhammed hakkındaki söz gibidir.[29]

Âdem'in yasak ağaçtan yemesini onun masumiyetiyle çelişkili görmeyen Tûsî nehyin "tenzih" şeklinde olduğunu belirtir. Ona göre buradaki nehyin, yasaklama ve haram kılma nehyi olmayıp nedb/mendup kılma şeklindeki nehy olması evla olandır. Çünkü haram olan şey çirkindir. Peygamberlerden gerek küçük gerekse büyük olsun çirkinliklerden birinin sadır olması caiz değildir.[30] Bu genel ifadelerden sonra Tûsî bu konudaki farklı görüşleri verir ve bunları değerlendirir.

---

[27] Hasan b. Yûsuf el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, nşr. H. Hasanzâde el Âmülî, Kum 1407/1986, s. 349. Ayrıca bkz. Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ*, s. 3.

[28] Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, s. 132.

[29] Tûsî, *et-Tibyân*, IX, 314.

[30] Tûsî, *et-Tibyân*, VII, 217.

"Cübbâî, peygamberlerden bilerek bir masiyetin meydana gelmeyeceğini ancak sehven olabileceğini ileri sürmüştür. Bir kavim (grup) ise yasak ağaçtan yemenin Âdem'den hata olarak vaki olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah "ağaç cinsinden" yemeyi nehyetti. Âdem ise belirli bir ağaçtan yemeyi zannetti ve bu konuda hata etti. İşte bu görüş hatalıdır. Çünkü bu görüşte Âdem'den masiyeti tenzih vardır. Masiyetin ona nisbet edilmesi iki açıdan olur. Birincisi, Âdem masiyeti işlemiştir; ikincisi, istidlalde hata etmiştir. Bir başka grup da "Âdem bu masiyeti kasten işlemiştir, küçük günah meydana gelmiştir ve ihbât[31] vuku bulmuştur" görüşündedir. Biz hiçbir halde peygamberlerden böyle bir şeyin olmasının caiz olmadığını daha önce beyan ettik." [32]

Tûsî, Hz. Musa'nın kendisi ve kardeşi için olan istiğfârın gerekçesinin de işlenmiş bir günah sebebiyle olmadığı kanaatindedir. "(*Musa da) Ey Rabbim, beni ve kardeşimi bağışla, bizi rahmetine kabul et. Zira sen merhametlilerin en merhametlisisin! dedi."* A'raf 7/151. ayet tefsirinde müfessir, Hz. Musa'nın duasının kendisinden veya kardeşinden bağışlanmayı gerektiren bir çirkinlik sebebiyle olmadığı ancak Allah'a takarrub/yakınlaşma amaçlı bir dua olduğunu belirtir. Devamında Tûsî'ye göre "Her kim ki Musa'nın istiğfarı kendisi veya kardeşinden sâdır olan küçük günah sebebiyledir." der ise hata etmiştir. O kimseye "Sizin mezhebinize göre küçük günahlar affedilmiştir. Dolayısıyla Musa'nın küçük günahtan dolayı istiğfar etmesinin hiçbir manası kalmamıştır." denilir. Biz birçok yerde Nebîlerden büyük küçük hiçbir günahın vuku bulmayacağını söyledik. Çünkü bu durum onların sözlerini kabulde nefrete yol açar. Peygamberler ise her durumda nefret uyandıracak davranışlardan münezzehtir.[33]

Burada Tûsî'nin Hz. Peygamber'e itâb (uyarı) anlamındaki ayetleri nasıl yorumladığı sorusu akla gelmektedir. Örneğin Tebük seferine çıkarken kendisinden izin isteyip çıkmak istemeyen münafıklara Hz. Peygamber'in izin verdiği olayla ilgili nâzil olan[34] *"Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?"* Tevbe 9/44. ayetiyle ilgili şu yorumları yapar: Burada Nebî'ye münafıklara izin vermesi sebebiyle itabın bir kısmı yöneltilmiştir. Allah Teâla, evla olanın onlara izin vermemesi olduğunu, onunla beraber çıkmalarının gerekliliğini ve savaşa çıkmadıklarında nifaklarının ortaya çıkacağını haber vermiştir.[35] عفا الله عنك ibaresini Tûsî, "O Nebî'ye bir itâbtır, yapmamak kendisine evla olan şeyi niçin

[31] İhbât: İman esaslarına veya ilahi emirlere aykırı hareket etmenin yapılan iyi amellerinin sevabını yok etmesi anlamında bir Kur'an terimi. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İhbât", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, ss. 529-530.

[32] Tûsî, *et-Tibyân*, VII, 217.

[33] Tûsî, *et-Tibyân*, IV, 550.

[34] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XIV, 271.

[35] Tûsî, *et-Tibyân*, V, 226.

yaptı? Onun yaptığı şey her ne kadar yasaklanmayan şeylerden olsa da yapmaması evladır. Öyleyse bu nasıl bir masiyet olur?"[36] şeklinde yorumlar. Bu görüşünü Tûsî bir başka ayetle de destekler. Nitekim Allah *"Eğer onlar bazı işleri için senden izin isterlerse onlardan dilediğin kimselere izin ver"*[37] buyurmuştur. Allah Nebî'nin bir konuda karar vermesi için vahyin te'kidini beklemesini istemiştir. Bu son ayetin öncekini neshettiğini söyleyen kimse için de delil gerekir.[38] Kısaca bu ayette (Tevbe 9/44) Tûsî'ye göre itabın bir kısmı peygambere diğere bir kısmı ise münafıklara yöneliktir. Peygamber'e her ne kadar itâb/uyarı yapılmış olsa da o bir suç veya herhangi bir çirkinlik işlememiştir. Onun yaptığı evla olanı terk kabilinden bir davranıştır.[39]

İmâmiyye Şîa'sının ve Tûsî'nin peygamberlerin ismeti konusunda aşırı bir görüşü benimsediklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Aslında Şîa bir yönüyle peygamberlere meleklik statüsü vermektedir ki bunun sebebi masum imâm telakkisidir. Çünkü Ehl-i Beyt imâmlarının küçük büyük tüm günahlardan, her türlü hata ve nisyandan uzak oldukları kabul edilince peygamberlerin de aynı sıfatlarla muttasıf olmaları gerekir. Aksi halde imâmların peygamberlerden üstün olduklarını söylemek gerekecektir.[40]

2- İmâmet

Sözlükte imâm "kendisine uyulan kimse" demektir.[41] Toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişiler imâm diye anılmıştır. Siyasî ve hukukî bir terim olarak Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden imâmet kavramı farklı disiplinlerce değişik şekillerde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyasî nazariyelerle ilgili görüşlerini genellikle "imâmet" başlığı altında incelerken tarihçiler, Hz. Ebû Bekir'den başlayıp Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden tarihsel süreci "hilâfet" kelimesiyle karşılamışlardır. Ancak imâmet daha çok nazari manada devlet başkanlığını, hilâfet ise fiilî otoriteyi belirtir.[42] İbn Haldun'a göre imâmet dini koruyan ve dünyevî yönetimde nübüvvetin yerini alan bir müessesedir.[43] Bu tarifler daha çok Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin anlayışını

[36] Tûsî, *et-Tibyân*, V, 227.

[37] Nûr, 24/62.

[38] Tûsî, *et-Tibyân*, V, 227

[39] İtâb ayetlerini İmâmiyye Şîasının nasıl yorumladığı konusunda daha geniş bilgi için bkz. Recep Demir, İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu (Tabâtabâî Örneği), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı:4, Nisan 2016.

[40] Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 44.

[41] İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Ali Ebu'l Fadl Cemâluddîn el- Ensârî, *Lisânu'l Arap*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1423/2003, I, 222.

[42] Mustafa Öz-Avni İlhan, "İmâmet", *DİA,* XXII, 201.

[43] İbn Haldun, *Mukaddime, çev. Zakir Kadirî Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1990, I, 481*.

yansıtmaktadır. Zeydiyye dışında Şîa'nın imâmet anlayışı, sadece dünyevî otorite yönüyle değil hem cismanî hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurumu ifade etmektedir.[44] Bu kavramların kullanım farklarını şöyle özetlemek mümkündür. Sünnî literatüründe imâmet ve hilafet kelimeleri eş anlamlı olduğu halde Şiî eserlerinde imâmet meşru devlet başkanlığı, hilâfet ise fiili yönetim için kullanılmıştır.[45]

İmâmet kurumu etrafındaki teorik tartışmalar, Şîa tarafından başlatılmış, daha sonra diğer gruplar da bu tartışmaya katılmıştır.[46] İlk dönemlerde yaşanan siyasî mücadeleler bağlamında önce iş başındaki halifenin meşru olup olmadığı tartışılmış, bunu "Meşru halife/imâm kimdir, nasıl belirlenir, ne tür niteliklere sahip olması gerekir?" ekseninde muhteva kazanan diğer tartışmalar izlemiştir.[47] Emevîlerin yıkılıp yerine Abbasîlerin gelmesi Şîa merkezli imâmet tartışmalarını hızlandırmıştır. Abbasîler iktidara gelmeden önce "Hz. Muhammed soyuna mensup ve aynı zamanda riyaseti herkes tarafından memnuniyetle karşılanacak olan bir imâm" sloganıyla yola çıkmışlar ancak işbaşına geldikten sonra yaptıkları icraatlarla Şiî çevrelerde hayal kırıklığı yaratmışlardır.[48]

Müslümanlar arasında Haricîler'den küçük bir grup dışında imâmetin gerekliliğini kabul etmeyen yoktur. Bu noktada Şîa ile Ehl-i Sünnet arasında temelde bir farklılık yoktur. Ancak Şîa bu görüşünü aşkın bir sebebe dayandırırken Sünnîler ister aklen ister dinen isterse hem aklen hem dinen gerekli olsun imâmeti İslâm toplumunun huzuru için gerekli kabul ederler.[49]

Sünnî ulemanın önde gelen isimlerinden Fahreddîn er-Râzî'ye göre imâm tayin etmek ümmete vaciptir. Râzî'ye göre Havâric vacip olmadığını söylerken, Râfızîler bunun Allah'a vacip olduğunu söyler. Kendi görüşünün doğruluğunu ve bu konudaki delilinin her zaman âlemde âdil, saygıya değer, mazbut bir hüküm sahibinin gerekliliği şeklinde izah eder. Kötülük ve isyan ehli bu hüküm sahibinden korkup çirkin işleri yapmaktan çekinirler. Böylece işler düzene girer. Eğer kendisinden korkulmayacak zayıf ve aciz birisi iktidar mevkiinde olursa âlemin düzeni bozulur ve karmakarışık olur. Bütün bunlardan dolayı imâmın tayini zararı yok etmek içindir ve zararı kaldırmak vaciptir. İmâmı tanımak da

44 Öz- İlhan, "İmâmet", *DİA, XXII, 201.*

45 M. Akif Aydın, "İmâmet [Fıkıh]", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 203.

46 İbn Haldun, *Mukaddime,* I, 496.

47 Aydın, "İmâmet [Fıkıh], *DİA,* XXII, 204.

48 Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, AÜSB Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, s. 42.

49 Aydın, "İmâmet [Fıkıh]", *DİA,* XXII, 204.

böyledir. Dolayısıyla imâmın belirlenmesi ümmete vaciptir, gereklidir. Onu bilip tanımak da aynı şekilde vaciptir.[50]

Bir başka âlim Sa'duddîn et-Teftazânî de "İmâmın nasbının vacib olduğu konusunda müslümaların icmâı vardır." diyerek bunun naklî delille halka ait bir vacip olduğunu beyan eder. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmet bu işi en önemli iş saymış, ayrıca Allah Rasûlü'nün "Devrinin imâmını tanımadan ölen kişi cahiliye ölüsü gibi ölür" sözünü de bu konuda delil olarak getirmiştir.[51] Ünlü sosyolog İbn Haldûn (ö. 808/1406) da benzer görüşler serdeder. Ona göre imâmın tayini vaciptir. Onun tayin gereği, şeriatte sahabe ve tabiînin icmâı ile bilinmektedir. Zira Hz. Peygamber'in ashabı onun vefatından sonra Hz. Ebû Bekr'e biat ve işleri ona teslim etmede acele ettiler. Bu durum daha sonraki asırlarda böyle devam etti ve insanlar başıbozukluğa ve kargaşaya terkedilmedi. Böylece imâmın belirlenmesi gereğini gösteren icmâ yerleşti.[52]

Ehl-i Sünnet'e göre pek çok dinî vazife imâmın varlığına dayandığından imâmın tayin edilmesi gereklidir. Bu durumu Neseffî'nin (ö. 537/1142) şu sözleri teyid eder: "Hükümlerin yerine getirilmesi, cezaların uygulanması, sınırların korunması, orduların donatımı, zekâtların alımı, zorba, hırsız ve yol kesicilere engel olunması, Cuma ve bayramların kılınması, insanlar arasında vuku bulan anlaşmazlıkların giderilmesi, hukuktaki şahitliklerin kabulü, yakınları olmayan kimselerin evlendirilmesi, ganimetlerin dağıtımı ve benzeri hususlar için Müslümanlara bir imâm gereklidir."[53]

İmâmın tayini meselesi Ehl-i Sünnet'e göre ümmetin seçimiyledir. Bu görev Ehl-i Hal ve Akd'in işidir. İmâmete tayinde nassa yer yoktur. Hilâfet, aralarındaki müşavereden sonra ümmetin seçtikleri imâma Hal ve Akd ehlinin biat etmesiyle gerçekleşen bir akitten ibarettir.[54]

İmâmiyye Şîa'sına göre imâmet, "usûlü'd-dîn" den sayılır. İman ancak imâmete inanmakla tamamlanır. Ne kadar büyük ve yüce olurlarsa olsunlar bu konuda ataları taklid etmek caiz olmayıp tevhid ve nübüvvet gibi bunda da nazar gerekir. İmâmet insanlara Allah'ın bir lütfudur. İmâmet nübüvvetin devamıdır. İnsanlığa doğru yolu gösterme, iyi ve güzel olana çağırma vazifesinde imâm, peygamberin yerine geçer. Onun her zaman bulunması vaciptir, gereklidir. İmâm peygamberin genel velayetine sahip olarak insanların işlerini düzenleyen rehberdir. O, adaleti sağlar, zulmü ortadan kaldırır. Allah nasıl ki insanları peygambersiz bırakmayarak

---

50 Fahruddîn er-Râzî, el-Mesâilu'l-Hamsûn, Kahire 1328, s. 383-384.

51 Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, Rıhle Kitap, İstanbul 2011, s. 285.

52 İbn Haldûn, *Mukaddime, s. 167-168.*

53 Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid, s. 285.*

54 M. Reşîd Rıza, el-Hilâfe, Kahire 1341, s. 24-25.

onlara bir yol gösterici göndermişse Peygamberden sonra bir imâm tayin ederek yine onları rehbersiz bırakmamıştır. İmâm tayin etmek Allah'a vaciptir. İmâmın tayini peygamberin lisanı veya önceki imâmın lisanı üzere olup ancak nassla gerçekleşir. Bu konu, insanların seçimine bırakılmamıştır.[55] İmâm peygamber gibidir. O da masum olup her türlü rezâil, fevâhişten (büyük günahlar), unutma ve hatadan uzaktır. Böyle olması onların şeriatın bekçileri ve uygulayıcıları olmaları sebebiyledir. Bu konuda onların durumu peygamberlerin durumu gibidir. Peygamberlerin masum olmalarını gerektiren delil, onların da masum olmalarını gerektirir.[56]

İmâmiyye Şîa'sını imâmet konusunda diğer mezheplerden farklı kılan husus imâmın nassla tayini meselesidir. İmâmiyye, mucize sahibi olmasa bile imâmın nasla tayin edileceği konusunda ittifak halindedir. Ancak Mu'tezile, Zeydiyye, Mürcie, Ashabu'l-hadis gibi diğer mezhepler de imâmın seçimle yapılacağı konusunda icmâ etmişlerdir. Onlar mucize sahibi olmayan ve hakkında nass bulunmayan kimsenin de imâmetini caiz görmüşlerdir.[57] İmâmiyye, imâmın seçiminin nassla yapılmasını daha güçlü bir delil olarak takdim etmektedir. Onlara göre ilahî kaynaklı olan nass, insanların seçim ve tayininden çok daha üstündür.

İmâmiyye imâmeti, nübüvvet tayini gibi beşer için Allah'ın bir sünneti olarak görünce imâm ile peygamber arasındaki farkın ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu fark şudur: "İmâma Peygamber gibi vahiy gelmez. Ancak imâm ilâhî bir yönlendirmeyle (ma'a tesdîdin ilâhiyyin)[58] ahkâmı peygamberden alır. Nebî Allah'tan aldığını tebliğ eder, imâm ise Nebî'den aldığını tebliğ eder."[59] İmâmiyye Şîa'sına göre imâmet, dinî bir riyaset, ilâhî bir önderlik, görevlerin edasında Rasûl'e elçilikten ibarettir.[60] İmâmiyye, imâmın masum olması, dinin tamamını bilmesi ve insanların en kâmili ile en faziletlisi olması gerektiği şeklindeki nitelikler konusunda ittifak etmiştir.[61]

Tûsî de imâmların masumiyeti konusundaki mezhep görüşüne aynen iştirak etmekte ve Bakara 2/124. ayetiyle bu konuyu kendine göre müdellel kılmaktadır. İlgili ayette şöyle denilmektedir: "*Şunu da hatırda tutun ki: Bir vakit Rabbi İbrâhim'i birtakım emirlerle sınamıştı. O da onları hakkıyla yerine getirdiğinden Rabbi kendisine: "Seni insanlara önder (İmâm) yapacağım." dedi. İbrâhim: "Ya*

[55] Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye*, s. *73-74.*

[56] *Muzaffer, Akâidu'l-İmâmiyye, s. 73-74.*

[57] Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 9.

[58] Kanaatimizce burada keşf ve sezgi kastedilmektedir.

[59] Muhammed Hüseyn Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu'ş-Şîati ve Usûluhâ*, Matbaatu'l-İbâd, Beyrut trs., s. 102.

[60] Muhammed Hasen el-Muzaffer, *Delâilu's-Sıdk,* Daru'l-İlm, 1. Baskı, Kahire 1396, II, 17.

[61] Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 7.

Rabbî, neslimden de önderler çıkar!" deyince, Allah: "Zalimler ahdime (nübüvvete) nail olamazlar." buyurdu. Tûsî, "ashabımız" dediği kendi mezhep taraftarlarının bu ayetle imâmın her türlü çirkinlikten masum olduğuna dair istidlalde bulunduklarını belirtir. Çünkü Allah Teâla ahdine -ki o da imâmettir- zalim ve masum olanın ulaşmasını nefyetti. Hakîkatte masum olmayan ya kendisine veya başkasına karşı zalimdir.[62]

Hayatının bir döneminde zulme bulaşmış fakat sonradan tövbe etmiş kimsenin de ilâhî ahde nail olamayacağını söyleyen Tûsî, Şiî-İmâmî ulemânın bu ayetten nübüvvet ile imâmetin birbirinden ayrı makamlar olduğu sonucunu çıkardıklarını da belirtmiştir. Ona göre Allah Hz. İbrahim'e bir Nebî olarak hitab etmiş ve sınavdan başarıyla çıkmasına mükâfat olarak onu imâm kılacağını bildirmiştir. Eğer İbrahim bu ilâhî hitaba muhatab olduğu an itibariyle imâm vasfını taşısaydı Allah'ın, *"Seni insanlara imâm kılacağım."* sözü anlamsız olurdu. İşte bu sebeple imâmet nübüvvetten ayrı bir makamdır.[63]

Tûsî'nin imâmların masumiyetine dair ileri sürdüğü delillerden birisi de "tathîr ayeti" olarak da bilinen Ahzâb 33/33. ayetdir. İlgili ayette إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا *"...Allah sadece sizden her türlü kiri gidermek ve böylece sizi tertemiz kılmak ister."* buyurulmaktadır. Tûsî bu ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak şu rivayeti nakleder: Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, Âişe, Ümmü Seleme ve Vâsıl b. el-Eska' bu ayetin Nebî, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nâzil olduğunu rivayet etmektedir. Ümmü Seleme'den rivayet edildi ki bu ayet nâzil olduğunda Hz. Peygamber onun evindeydi. Daha sonra Nebî kızı Fâtıma ile Ali, Hasan ve Hüseyin'i yanına çağırtmıştı. Hz. Peygamber onları Hayber malı abasının altına alıp "Ey Allahım! Bunlar benim ehl-i beytimdir. Onları her türlü manevi kirden arındır ve böylece onları tertemiz kıl" diye dua etti. Bu esnada Ümmü Seleme, "Ey Allah'ın elçisi! Ben de senin Ehl-i Beyt'inden miyim? diye sorunca Nebî ona, "Hayır, fakat sen benim için en hayırlısın" buyurdu.[64] Bu rivayetleri aktardıktan sonra Tûsî şu değerlendirmeleri yapar:

Bizim ashabımız (İmâmiyye) Ehl-i Beyt'in tamamının masum olup onlardan bir galatın/yanlışın mümkün olmayacağına dair bu ayeti delil getirmiştir. Onların icmâ ettikleri şey, doğrudan başkası değildir. Ehl-i Beyt'ten manevî kirleri (rics) gidermekle ilgili Allah'ın iradesi, onların taati işlemelerini ve masiyetten kaçınmalarını istemekten başka bir şey değildir veya Allah'ın bir lütuf olarak onlardan pisliği gidermesi ve onların da kötülüğü seçmelerinin imkânsız olmasından ibarettir.[65]

[62] Tûsî, *et-Tibyân*, I, 449.

[63] Tûsî, *et-Tibyân*, I, 449.

[64] Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 339.

[65] Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 340.

Tûsî'nin buradaki görüşleri gerçekten çok tartışma götürür cinstendir. Bir kere müfessir, Allah'ın iradesinin onlar hakkında mahza hayır ve masiyetten kaçındırmak şeklinde tecelli ettiğini söyleyerek adeta Ehl-i Beyt'i beşerî tüm özelliklerden beri kılmakta ve onları iradesi olmayan sadece hayır işleyen varlıklar konumuna yükseltmektedir. Bir bakıma Ehl-i Beyt Allah'a taatten başka bir şey işlemeyen melek seviyesinde görülmektedir. Yine onlardan "pisliğin giderilmesi" ifadesini "lütuf" olanın yaratılması şeklinde anlamak, onlar isteseler bile Allah'ın onlar için masiyeti yaratmayacağı sonucuna götürür ki bu da Allah'ın onları iyilik işlemeye zorladığı demektir. Tûsî'nin bu ifadelerinden anlaşılan o ki Ehl-i Beyt, günah işleme iradeleri bile olmayan mahza hayır ve taatte bulunan kimselerdir.

Tûsî, Nisâ 4/83. ayette yer alan "ulu'l-emr" (yetki ve otorite sahipleri) kavramını Muhammed el-Bâkır'dan gelen bir rivayete dayanarak "masum imâmlar" olarak tefsir eder.[66] Ayrıca müfessir "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resûlüne ve sizden olan ulu'l-emr'e de itaat edin. Eğer Allah'a ve âhirete iman ediyorsanız, hakkında ihtilafa düştüğünüz meseleyi Allah'a ve Resulüne arzediniz. Böyle yapmanız hem daha hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.*" Nisâ 4/59. ayetle istidlalde bulunarak imâmlara itaatin vacip (zorunlu) olduğunu şu şekilde ifade eder:

Ashabımız (İmâmiyye) Ebû Ca'fer ve Ebû Abdillah'tan rivayet etti ki "ulu'l-emr" ile kastedilen Âl-i Muhammed'den olan imâmlardır. Bu sebepten dolayı Allah mutlak olarak kendine ve Rasûlüne itaati vacip (zorunlu) kıldığı gibi imâmlara da itaati vacip kıldı. Hiçbir insana kayıtsız şartsız [mutlak] itaat caiz değildir. Bunun tek istisnası, kendisine mutlak itaat edilecek kişinin hata ve yanılgıdan masum ve güvenilir bir kişi olmasıdır. Bu sıfat yöneticilerde de âlimlerde de mevcut değildir. Oysa masumiyet, delillerin masum ve pak olduklarına işaret ettiği imâmlar için olmazsa olmaz [vacip] bir sıfattır.[67]

Tûsî " *Kıyamet günü, her ümmete kendi içlerinden bir şâhid getiririz; seni de (ey Muhammed) bunlara şâhid getireceğiz. Sana, her şeyi açıklayan, hidayet, rahmet ve Müslümanlar için de müjde olan bu Kitab'ı indirdik.*" Nahl 16/89. ayetin her asırda imâmın bulunmasına delalet ettiğini ifade eder. "Her asırda, çağdaşlarına sözü hüccet olacak ve Allah katında âdil olan birinin bulunması gerekir. Bu aynı zamanda Cübbâî ve Ehl-i Adl [Mu'tezile]'nin çoğunluğunun da görüşüdür. Adl ve hüccet sahibi olan kimsenin "kim olduğu" konusunda biz onlara (Mu'tezile) muhalif olsak da böyle birinin bulunması konusunda ittifak halindeyiz."[68]

[66] Tûsî, *et-Tibyân*, III, 273.

[67] Tûsî, *et-Tibyân*, III, 236.

[68] Tûsî, *et-Tibyân*, VI, 417.

Tûsî, bazı Kur'an ayetlerinin Hz. Ali'nin imâmetine delil olduğunu ifade eder. Bulardan birisi Maide 5/55. ayettir. İlgili ayet *"[Ey Mü'minler!] Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah, onun elçisi ve bir de Allah'ın emirlerine tam anlamıyla boyun eğerek namazlarını kılan, zekâtlarını veren mü'minlerdir."* mealindedir. Tûsî'ye göre bu ayet Nebî'den sonra fasılasız olarak Emîru'l-Mü'minîn'in imâmetine açıkça delalet eden delillerden birisidir. Delalet yönü de şu şekildedir: Ayetteki *veli* kelimesi "evlâ" ve "ehakk" anlamlarına gelir. Emiru'l-Mü'minin'in de imâmette öncelikli ve daha layık olduğu aşikârdır. Bir başka delil ayetteki والذين امنوا ifadesinin Emiru'l-Mü'minin'e işaret ettiği sabittir. Bu iki asıl sabit olunca onun imâmetine delil olduğu ortaya çıkar.[69] Tûsî'nin kendinden mevhum ve menkul bu iki öncülü hakîkat ve sabit gördükten sonraki çıkarımı ona göre bu sonucu doğurabilir; ancak gerçekte bu öncüllerin doğruluğunu öncelikle sorgulamak gerekir.

Tûsî, Mâide 5/55. ayetten Ali'nin imâmetine dair başka deliller de sayar: وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ifadesini "onlar rüku halinde iken zekât verirler" şeklinde anlayan Tûsî, rüku halinde iken sadaka veren tek sahabînin Ali olduğu hususunda icmâ olduğunu belirtir. وَهُمْ رَاكِعُونَ ifadesinin *ve* وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ cümlesinin "hâli" olduğunu söylemeyip "sıfatıdır" demek hiçbir kimse için uygun değildir. Bunun "sıfat" olduğunu söylemek her şeyden önce Arapçaya muhaliftir. Bunların dışında hasr ifade eden *innemâ* edatı velayetin sadece Ali'ye ait olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu ayet sarih bir biçimde Ali'nin imâmetine delil teşkil eder.[70]

Yine Tûsî, "*Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan risalet görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Allah kâfir topluluğa doğru yolu göstermez."* Maide 5/67. ayetin de Ali'nin imâmetine delil oduğunu ifade eder. Allah Teâla, Hz. Peygamber'e Ali'yi yerine halife tayin etmesi konusunda vahyedince güya Hz. Peygamber bu haberin sahabeden bir gruba ağır geleceğinden korkmuştu. Bunun üzerine Allah, emrettiği işi yapması konusunda onu cesaretlendirmek için bu ayeti indirdi.[71]

Tûsî, Kur'an'daki birtakım ayetleri de Ehl-i Beyt'in faziletine delil olarak getirir. Örneğin "*Eğer ikiniz de Allah'a tevbe ederseniz, (yerinde olur). Çünkü kalpleriniz sapmıştı. Ve eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka verirseniz bilesiniz ki onun dostu ve yardımcısı Allah, Cebrail ve müminlerin iyileridir. Bunların ardından melekler de (ona) yardımcıdır."* Tahrim 66/4. ayetin tefsiri sadedinde müfessir, Hâssâ [Şîa] ve Âmme [Ehl-i Sünnet]'in rivayetlerinde "sâlihu'l-mü'minîn"

[69] Tûsî, *et-Tibyân*, III, 559.

[70] Tûsî, *et-Tibyân*, III, 560-561.

[71] Tûsî, *et-Tibyân*, III, 588.

ifadesiyle "Ali b. Ebî Talib'in kastedildiği beyan edilmiştir" der. Bu da onun insanların en faziletlisi olduğuna delil teşkil eder.[72]

Tûsî'ye göre Ehl-i Beyt'in faziletini ortaya koymak için ayrıca şu ayetler de nâzil olmuştur: "*Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler. Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, çetin ve belâlı bir günde Rabbimizden (O'nun azabına uğramaktan) korkarız" (derler).* (İnsan 76/8-10.) Zira Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin üç gece yetim ve esirleri iftarda kendilerine tercih etmişlerdi. Bu durum hem Şiî hem de Sünnî rivayetlerde mevcuttur.[73]

3-Ahiret

Âhiret, ölümden sonra başlayan ve mahşerdeki dirilişten sonra devam edecek olan bir hayattır. Ahiret kelimesi dünya, ahiret hayatı da dünya hayatı karşılığında kullanılmaktadır. "Ahiret günü" ifadesiyle ise bazen kıyametin koptuğu gün, bazen de yapılanların karşılığının görüleceği hesap günü kastedilmektedir.

Kur'an'da ahiret günü, mü'minler Allah'a kavuşacakları için "kavuşma günü"[74]; insanlar ve bütün mahlûkât o günde bir araya toplanacağı için "toplanma günü"[75]; dünya hayatlarında Allah'a iman edip onun emir ve yasaklarına kulak asmayanların aldandıklarının ortaya çıkacağı için "aldanma günü"[76]; dirilişin ardından herkes kabrinden çıkacağı için "çıkış günü"[77]; kâfirler amellerinin boşa gittiğini görünce yeniden dünyaya dönmek isteyecekleri için "hasret günü"[78] gibi isimlerle anılmıştır.

İslâm'da ahiret gününe inanmak imanın bir rüknü, akidenin bir parçasıdır. Mü'minlerin nitelikleri sayılırken onların âhiret gününe inandıkları ayetlerde açıkça vurgulanmıştır.[79] Ahirete inanmayanların çok açık bir sapkınlık içinde olduğu Kur'an'da sarahaten beyan edilir.[80] Dolayısıyla Kur'an'ı temel referans olarak kabul eden bütün İslâm mezhepleri ahiretin varlığını kabul etmekte ve bu konuda herhangi bir ihtilafa da düşmemektedir.

İmâmiyye Şîa'sı da ahiret inancını iman esaslarından birisi olarak görür. İmâmiyye'ye göre de Allah vadedilen günde insanları yeniden yaratarak

[72] Tûsî, *et-Tibyân*, X, 48.

[73] Tûsî, *et-Tibyân*, X, 211.

[74] Mü'min, 40/15.

[75] Tegâbun, 64/9.

[76] Tegâbun, 64/9.

[77] Kâf, 50/34.

[78] Meryem, 19/40.

[79] Bakara, 2/4; Neml, 27/3.

[80] Bkz. Nisâ, 4/36; Sebe, 34/8.

diriltir, itaat edenlere mükafaat ve isyan edenlere de azab verir. Allah'a ve Hz. Muhammed'e kesin bir şekilde iman eden bir kimse Kur'an'ın haber verdiği dirilme, sevap, ceza, cennet ve cehennem gibi ahiretle ilgili şeylere de iman etmesi gerekir. İmâmiyye Şîa'sı dirilmenin cismanî olduğuna inanır, onu İslâm dininin zarûrâtından biri olarak görür ve dirilme gününde yok olmuş olan bedenin aslî şekline tekrar döndürüleceğini kabul eder.[81] İmâmiyye'ye göre dirilmenin cismanî olacağına ayrıntıya girmeden genel bir şekilde iman gerekir. Zira bu konuda Kur'an'da da genel ifadeler bulunmakta tafsilata girilmemektedir. *İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır? Evet bizim, onun parmak uçlarını bile düzenlemeye gücümüz yeter.*[82] *Eğer şaşacaksan, asıl şaşılacak olan onların, "Biz toprak olunca yeniden mi yaratılacakmışız?" demeleridir*.[83] *İlk yaratmada âcizlik mi gösterdik ki (yeniden yaratamayalım)? Doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler.*[84] Cismânî dirilme konusunda Kur'an'ın bu verdiği bilgiden daha fazlasına ve tafsilata girmeye gerek yoktur. Aynı şekilde cennet, cehennem, hesap, sırat, mîzan sevap ve ceza konularında da Kur'an'ın verdiği bilgilerle yetinilmeli daha fazla ayrıntıya girmek beyhude bir uğraştır.[85]

"*Kendisiyle konuşan arkadaşı ona dedi ki: "Seni topraktan, sonra nutfeden yaratan, sonra da seni bir adam biçimine koyan Rabbini inkâr mı ettin?""* Kehf 18/37. ayet Tûsî'ye göre ölümden sonra dirilme konusunda şüphe duymanın küfür olduğuna delalet eder. İnsanın ve diğer canlıların yaratılışı, topraktan nutfeye, oradan alakaya, ardından belirli bir sûrete dönüşmesi, nihayetinde çocukluk ve yetişkinlik hâli alması kısaca eşyanın halden hale evrilmesi, hür iradeyle dilediğini seçen (muhtar) ve varlıkları çekip çevirme (müdebbir) gücüne sahip bir varlığa delalet etmektedir.[86] Tûsî, insanın yaratılış evrelerini nazar/tefekkür eden kimselerin bundan daha kolay bir iş olan yeniden diriltmeyi kabul etmelerinin çok daha basit olacağını belirtir.[87]

Fir'avn ve hanedanının ölümden sonraki hallerini açıklayan "*Onlar sabah akşam ateşe arzedileceklerdir. Kıyamet koptuğu gün de: 'Fir'avn ve kavmini en şiddetli azaba sokun' denilecektir.*" Mü'min 40/46. ayeti Tûsî, kabir azabının gerçek olduğuna delil olarak getirir. Çünkü kıyamet gününde onların daha şiddetli bir azaba sokulmaları emredileceğine göre ondan önce sabah ve akşam

81 Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye, 125,*

82 Kıyâme, 75/3-4.

83 Ra'd, 13/5.

84 Kâf, 50/15.

85 Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye, 166.*

86 Tûsî, *et-Tibyân*, VII, 43-44.

87 Tûsî, *et-Tibyân*, VIII, 477-478.

arzedilecekleri azap kabirdedir.[88] Ayrıca Tûsî, Tâhâ 20/124. ayetteki *maîşeten danke* ifadesini Ebû Saîd el-Hudrî, Abdulah İbn Mesûd, Ebû Salih ve Süddî'nin kabir azabı şeklinde tefsir ettiklerini belirtir. Yine Ebû Hureyre'den de onun kabir azabı olduğu yönünde rivayet geldiğini kaydeder. Allah Teâla'nın *"Ahiret azabı daha çetin ve kalıcıdır."* sözü de burada kastedilenin kabir azabı olmasını iktiza eder.[89]

Ahirette amellerin tartılacağı mizan ile ilgili olarak Tûsî, bu konudaki rivayetleri ve görüşleri zikretmekle yetinir ve bunlarla ilgili herhangi bir yorum da yapmaz. Mîzan hakkında ekser müfessirin ve Cübbâî'nin görüşü onun iki kefesi bulunan bir terazi olduğu şeklindedir. Tûsî'ye göre âlimler aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bazısı, o Terazi'nin iki kefesinden birine taatın karşılığı olarak nurun, diğerine de masiyetin karşılığı olarak zulmetin koyulduğunu hangisi diğerine ağır basar ise sahibine ona göre hüküm verildiğini söylemiştir. Diğerleri ise taatin ve kötülüklerin tartıldığı iki kefeli bir terazi olduğunu söylemiş hangisi ağır gelirse sahibine ona göre hüküm verileceğini belirtmiştir. Kimileri de amel defterlerinin tartıldığı tartı şeklinde anlamıştır.[90]

Tûsî, kevserle ilgili olarak da sadece görüşleri ve rivayetleri aktarır, ancak onunla ilgili herhangi bir yorum yapmaz ve tercihte de bulunmaz. Müfessir kevserin Hz. Peygamber'in havuzu, çok hayır, iki kenarında yakut ve incinin bulunduğu nehir veya inci ve yakut üzerinde akan cennetteki nehir ve Kur'an şeklindeki görüşleri sayar.[91]

Ahiretle ilgili ayetlerin tefsirinde de görüldüğü gibi Tûsî, vahye dayalı bu tür konularda mezhebinin genel ilkelerinden ayrılmamış ve ayrıntıya girmekten kaçınmıştır. Belki bu konuların ancak nakille bilinebileceğini düşünmeli ki rivayetleri vermekle yetinmekte ve sadece sahabe ve tabiînden olan ilk dönem müfessirlerin görüşlerini zikretmektedir.

4.Takiyye

Hakkı gizlemek, inancı örtmek, muhalif olanı saklamak, izhar edildiğinde din ve dünya konusunda zarar doğuracağından muhalif olan şeyi göstermemek şeklinde tanımlanan takiyye[92] kavramı, Şîa ile birlikte anılan ve onları diğer fırkalardan ayıran önemli bir ayırıcı unsur olarak görülmektedir. Bu ayırıcı niteliğin Şîa nezdindeki yeri ve değeri konusunda Sünnî ve Şiî araştırmacılar

88 Tûsî, *et-Tibyân*, IX, 82.

89 Tûsî, *et-Tibyân*, VII, 220. Ayrıca bkz. Tevbe, 9/101. ayet tefsiri *et-Tibyân*, V, 289.

90 Tûsî, *et-Tibyân*, X, 400.

91 Tûsî, *et-Tibyân*, X, 417-418.

92 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 66.

arasında farklı görüşler ortaya konduğu gibi Şiî ulemanın kendi arasında da görüş birliğine varılmış değildir.

Sünnî müfessirlerden Reşid Rıza (ö. 1935) takiyyenin Şiîlerce usûl-i dinden yani inanç esaslarından kabul edildiğini ileri sürmektedirler.[93] Gerçekte daha önce de belirttiğimiz gibi Şîa bunu inanç esaslarından biri olarak saymaz. Ancak Sünnî ulemanın bu anlayışa sahip olmasında ilk dönem imâmlarına atfedilen rivayetlerin ve Şiî âlimlerin bu konudaki görüşlerinin önemli rolü vardır. Örneğin Ca'fer es-Sadık'a atfedilen bir rivayette "Takiyye benim ve atalarımın dinidir. Takiyyesi olmayanın dini olmaz."[94] denilmektedir. Erken dönem Şiî âlimlerden Şeyh Sadûk'a (ö. 381/991) göre gaib imâmın ortaya çıkacağı vakte kadar takiyye vaciptir. Gaybet dönemi boyunca takiyyeyi terk eden kimse Allah'ın dininden ve İmâmiyye itikadından çıkmış olur. Dolayısıyla takiyye vacip olduğundan onu terk eden namazı terk etmiş gibi olur.[95] Şîa takiyyeyi inanç esası olarak saymasa da bu ve benzer görüşlere bakıldığında Sünnî âlimlerin onlar için takiyyeyi Şîa'ya ait bir inanç esası olarak görmeleri pek de yadırganacak bir durum değildir.

Diğer taraftan Şiî bir araştırmacı olan Ali Şeriati (ö. 1977), Şiî düşünce tarihinde farklı takiyye anlayışlarının olduğunu kaydeder. Şeriati, *Ali Şîası Safevi Şîası* adlı eserinde biri "Ali Şîası"na, diğeri "Safevî Şîası"na ait olmak üzere iki tür takiyyenin varlığından söz eder. Ali Şîa'sına ait takiyye biri vahdet diğeri savaşım olmak üzere ikiye ayrılır. İslâm toplumunda Şîa'nın başvurduğu vahdet takiyyesi diğer mezheplere mensup Müslümanlara ihtilaflı konuları açmama, dolayısıyla İslâm birliğinde bölünmeye sebep olmama amacını taşır. Ali Şeriati bu duruma örnek olarak Şiîlere Mekke ve Medine'ye gittiklerinde Sünnî imâma tabi olmaları orada bir muhalefetin olmaması gerektiği hususu Şiî âlimlerin tavsiyesi olduğunu belirtir.[96]

Şeriati'ye göre Ali Şîa'sına ait takiyyenin ikinci çeşidi savaşım takiyyesidir. Bu takiyyenin maksadı şudur: Şîa'nın düşünsel bir faaliyette bulunması, toplumsal ve siyasal bir mücadele vermesi ama bütün bunları yaparken konuşmaması, kendini açığa çıkarmaması, fitneye mahal vermemek için hilafet odağı karşısında takiyye yapması, kısaca boş yere zarara ziyana uğramaması, gücünü ve canını tehlikeye atmamasıdır. Bu tür takiyye düşman karşısında bozguna uğramamanın

---

[93] Takiyye Şiîler nazarında dinin temel umdelerinden (usul-i din) biri olup peygamberler ve imâmlar tarafından tatbik edilmiştir. İmâmlardan bu konuyla ilgili farklı ve çelişkili uygulamalar ve çok tuhaf hurafeler rivayet edilmiştir. Muhalif zümre [İmâmiyye Şîası] tarafından nakledilen rivayetlerin ve bilhassa mana yoluyla gelen rivayetlerin güvenilirlik dereceleri yok denecek kadar azdır. Bkz. M. Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr),* el-Heyetu'l-Mısriyye, Mısır 1990, III, 231.

[94] Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye, 100*

[95] Şeyh Saduk, *Risâletü'l-İ'tikâdâtil-İmâmiyye, 127-128.*

[96] Ali Şeriati, *Ali Şîası Safevî Şîası,* çev. Feyzullah Artinli, İstanbul 1990, s. 218.

da teminatıdır. Emevi ve Abbasi yöneticilerinin baskı ve şiddet içerikli politikalarına karşı Ehl-i Beyt imâmlarının sergiledikleri tavır bu tür takiyyenin en güzel örneğidir.[97]

Safevi Şîa'sına özgü takiyyeye gelince, bu tür takiyye Mevlânâ'nın "Hakkı örtüp gizlemeden söylemek uygun olmaz" sözünde ifadesini bulan bir anlayışa karşılık gelir. Safevî Şîa'sında takiyye sırf kişinin mevcut hayat düzenini korumak, iş hayatının selametini garanti altına almak, sıkıntı ve zarardan, hak bâtıl çatışmasından, inanç ve görev sorumluluklarından kaçınmak için hâkim gücün bütün sapkınlıkları ve zulümleri karşısında suskun kalmaktır. Esasen Ali Şîa'sında takiyye dostla birleşme, bütünleşme ve düşmanla mücadele unsuru iken Safevi Şîa'sında mücadelenin mutlak tatil edilmesidir. Ali Şîa'sında takiyye bir amelî taktik olup bu taktiğin tatbikinde birtakım şartlar söz konusudur. Nitekim söz konusu şartlar bulunmadığı veya olgunlaşmadığı zaman rehber/imâm tarafından yasaklanır ve hatta haram kılınır. Safevi Şîa'sında ise takiyye koşulsuz olarak Şiîliğin bir rüknü ve hatta bir inanç umdesi olarak algılanır.[98]

Ali Şeriati'ye göre Ali Şîa'sında takiyye "amelî bir taktik" , Safevi Şîa'sına göre ise bir "inanç" umdesidir. Ali Şeriati'nin bu değerlendirmeleri hiç şüphesiz Şîa'nın daha şeffaf bir mezhep haline gelmesinde ve kendilerine güven duyulmasında son derece önemlidir. Bir başka açıdan bakıldığında bunlar bir gerçeğin tesbiti mi yoksa temenni kabilinden düşünceler mi sorusunu akla getirmektedir. Ancak gerek Şîa'nın masum imâmlarından takiyyeye dair gelen rivayetler gerekse ilk dönem önemli âlimlerin yukarıda verdiğimiz görüşleri takiyyenin İmâmiyye Şîa'sı için bir inanç unsuru olarak görülmesinde başat rol oynamıştır. Ve bu konuda Sünnî âlimlerin çok da haksız olmadıklarını belirtmek gerekir.

Şiî-İmâmî âlimler takiyyenin gerekliliği konusunda icmâ etmekle birlikte hükmü hakkında yani hangi koşullarda caiz ve hangi koşullarda vacip olduğu hususunda farklı görüşler beyan etmiştir. Şeyh Müfid'e göre dinde takiyye, can korkusu olduğunda caizdir. Sulhun talebi ve mal korkusuyla bazı durumlarda da bazen caiz olur. Bazı durumlarda vacip/gerekli bazen ise farz olur.[99] Tûsî'ye göre de takiyye can korkusu olduğunda vacip/zorunludur. Tûsî'nin bu konudaki delili "*Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah'adır.*" Âl-i İmrân 3/28. ayetidir. Bu ayetle ilgili Tûsî şu izahları yapar:

[97] Şeriati, *Ali Şîası Safevi Şîası*, s. 218.

[98] Şeriati, *Ali Şîası Safevi Şîası*, s. 219.

[99] Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 96.

Takiyye bize [İmâmiyyeye] göre can korkusu olduğunda vacip/zorunludur. Can korkusu olduğunda hakkı açıklamanın cevazında ruhsat olduğu rivayet edilmiştir. Hasen el-Basrî rivayet etti ki Müseylemetü'l-Kezzab, Rasûlüllah'ın ashabından iki adamı yakaladı ve birisine şöyle dedi: "Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik eder misin?" O da "evet" dedi. "Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin? dedi. O da "evet" dedi. Sonra bir başka adam çağırdı. Ona da "Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik eder misin?" dedi. O da "evet" dedi. "Benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misin? dedi. O da "Ben sağırım" dedi ki o adam bunu üç defa takiyye olarak söyledi. "Sen bunu söylüyorsun ha?" deyip onun boynunu vurdu. Bu olay Rasûlullah'a ulaştı ve o şöyle buyurdu: Öldürülen sıdk (doğruluk) ve takiyye üzere oldu ve fazileti yakaladı. Onun için tebrikler. Diğerine gelince o, Allah'ın ruhsatını kabul etti onun için bir mesuliyet yoktur. Buna göre takiyye ruhsattır, hakkı açıklamak fazilettir. Ahbarımızın/rivayetlerimizin zâhirî takiyyenin vacip olduğuna delalet eder, onun hilâfı hatadır.[100]

Takiyye konusunda Şîa'ya büyük haksızlık yapıldığını düşünen Şiî araştırmacılar da vardır. Onlardan biri olan Kâşifu'l-Ğıtâ'ya göre Şîa'yı eleştirenler aslında takiyyenin gerçek anlam ve amacını kavramamışlardır.[101] Her şeyden önce takiyye farklı şartlarda farklı hükümlere tabidir. Zaman ve zemine göre takiyyede üç farklı hüküm söz konusudur. Takiyye bazen vacip hükmünde olur. Yani takiyye yapılmaması durumunda ölmek söz konusuysa takiyye zorunludur. Takiyye bazen ruhsattır. Takiyye yapmamak hakkı güçlendirecekse bu durumda kişinin canını feda etmesi caiz olduğu gibi takiyye yoluyla canını koruması da caizdir. Takiyye bazen de haramdır. Eğer takiyye uygulaması bâtılın revaç bulmasına, zulmün yaygınlaşmasına vesile oluyorsa kesinlikle haramdır.[102]

Takiyye konusunda İmâmiyye kendi içinde yeknesak olmayıp onun hükmüne dair farklı görüşler ortaya konmuştur. Tûsî de takiyyeyi kendi mezhebinin kabulleri doğrultusunda açıklamakta bazen onu vacip/zorunlu, bazı durumlarda da bir ruhsat olarak görmektedir. Hakîkatte Şîa'nın bu esasa bu kadar çok vurgu yapması onların yaşadıkları tarihî ve siyasî şartlarla da son derece ilişkilidir.

5.Şefaat

Aslında bu konu ahiret başlığı altında ele alınıp incelenebilirdi. Ancak Tûsî'nin farklı ayetlerin tefsirinde ve değişik yerlerde bu konuya özellikle temas etmesi bizim de konuyu ayrı bir başlık altında ele alıp değerlendirmemizi iktiza etti.

---

[100] Tûsî, *et-Tibyân*, II, 435.

[101] Kâşifi'l-Ğıtâ, *Aslu'ş-Şîa ve Usûlüha*, s. 315.

[102] Âli Kâşifi'l-Gıta, *Aslu'ş-Şîa ve Usûlüha*, s. 316.

Şîa itikadî birçok meselede Mu'tezile ile aynı düşünse bile şefaat konusunda farklı bir noktada durmaktadır. Mu'tezile şefaati reddederken Şîa bunu kabul etmektedir.[103]

Tûsî, Nisâ 4/85. ayet tefsirinde şefaatın tanımı üzerinde durur ve bu konuda söylenenleri şöyle aktarır: Hasen, Mücahid ve İbn Zeyd'e göre şefaat, insanın bir arkadaşının hayra kavuşmasını istemesidir. Ezherî ise şefaatın "ziyade" yani fazlalık manasında olduğunu söylemiştir. Buna göre şefaatçi, kendi yanındaki şeyi şefaat isteyen kimsenin yanındakine katar ve böylece onun ki artar.[104] Bu görüşleri verdikten sonra Tûsî "bize göre" diyerek mezhebinin bu konudaki tanımının "Zararın düşürülmesini istemek" şeklinde olduğunu belirtir. Ona göre fayda istemek şeklindeki kullanım mecazîdir. Çünkü hiç kimse, "Biz Allah'tan peygamberine olan nimetini artırmasını istediğimizde, Peygamber'e biz şefaat ediyoruz/şefaatçi oluyoruz" demiyor. Eğer iş Hasen ve Mücahid'in dediği gibi olsaydı bu durumda biz peygambere şefaatçi olmuş olurduk.[105] Tûsî şefaatin bir "nusret" yani yardım olmadığını özellikle belirtir. Çünkü nusrette, yardım eden kimse yardım ettiği kimseden herhangi bir zararı, üstün gelme ve kahır yoluyla def eder. Dolayısıyla bu durum, ehl- kebâir hakkında gerçekleşecek olan şefaat ile çelişmez. Çünkü şefaat; istektir, boyun eğiştir, Allah'a yakarıştır; fakat herhangi bir şekilde yardım talebi değildir.[106]

Tûsî'nin şefaata dair görüşleri de İmâmiyye mezhebinin görüşleriyle aynı paraleldedir. Örneğin Tûsî'nin de hocası olan Şeyh Müfîd'in şefaat konusundaki görüşleri şöyledir:

Rasûlullah kıyamet gününde özellikle Şîa'dan olan günahkârlara şefaatçi olur, Allah da onun şefaatini kabul eder. Emîru'l-Mü'minîn [Ali] Şîa'nın âsîleri için şefaatçi olur, Allah da onun şefaatini kabul eder. Aynı şekilde Şîa'nın âsîleri için imâmlar şefaatçi olur, Allah da onun şefaatini kabul eder. Sâlih (birr) mü'min, günahkâr mü'min arkadaşına şefaatçi olur onun şefaati fayda sağlar ve Allah da onun şefaatini kabul eder. Şazz bir grup hariç İmâmiyye'nin üzerinde icmâ ettiği görüş budur.[107]

Tûsî'ye göre Hz. Peygamber, ashabın çoğu, masum imâmlar ve salih mü'minler şefaat etme hakkına sahiptir.[108] Ancak kâfirlerden bu durum nefyedilmiştir. Çünkü "*Hiç kimsenin hiç kimse adına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden şefaatin kabul edilmeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı ve (nihayet) kendilerine yardım bile*

[103] Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, İstanbul 1967, s. 548.

[104] Tûsî, *et-Tibyân*, III, 276-277. Benzer ifadeler için bkz. *et-Tibyân*, V, 335.

[105] Tûsî, *et-Tibyân*, III, 277. Benzer ifadeler için bkz. *et-Tibyân*, I, 214.

[106] Tûsî, *et-Tibyân*, III, 83.

[107] Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 52-53.

[108] Tûsî, *et-Tibyân*, I, 214.

edilmeyecek bir günden, (hesap gününden) sakının." Bakara 2/48. ayette kâfirlerin şefaatçi olamayacağına işaret edilmiştir. Tûsî'ye göre mü'minlerden namaz ehli olmayı hak edenlere Peygamber şefaatçi olur, Allah da onların şefaatini kabul eder ve onlardan cezayı düşürür. Zira Rasûlullah'tan "Benim şefaatim ümmetimden büyük günah sahibi olanlaradır." şeklinde bir rivayet gemektedir.[109] Ayrıca Tûsî bu ayetteki (Bakara 2/48.) nefyedilen şefaatin İsrail oğullarından olan Yahudilere ait olduğuna dair bir kîl görüş de verir. Çünkü Yahudiler kendilerinin Allah'ın oğulları, sevgilileri ve peygamber çocukları olduklarını iddia etmektedirler. Onların ataları onlara şefaatçi olur diye inanmaktaydılar. Bunun üzerine Allah onların bu ümitlerini kırdı ve sözü umumî bir alana taşıdı.[110]

"*Göklerde nice melekler vardır ki onların şefaatleri; ancak Allah'ın izniyle, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlar*." Necm 53/26. ayette putların şefaati inkâr edilmektedir. Melekler bile Allah'ın izniyle ve onun hoşnut olduğu kimseye ancak şefaatçi olabiliyorsa bunun dışındakilerin onlara şefaatçi olması oldukça uzaktır. Bu ayette şefaata güvenme konusunda bir sakındırma söz konusudur. Tûsî'ye göre şefaatten sakındırmak Nebî, İmâm ve mü'minlerin şefaatçi olması gerçeğiyle çelişmez. Çünkü bunlar Allah'ın izniyle ve onun rızasıyla şefaatçi olur. Bununla birlikte şefaatçi olmamaları da caizdir. Buradaki sakındırma (zecr) cevaz mevkiinde gelmiştir.[111]

Görüldüğü gibi Tûsî, şefaat konusunda da İmâmî-Şiî anlayış çerçevesinde meseleyi ele almış ve mezhebinin kabullerinin ötesinde bir noktaya geçememiştir. Tefsirinin mukaddimesinde belirttiği gibi mezhebinin ilkeleri dışına çıkmamıştır.

Sonuç

Dinin üç aslından biri olan nübüvvet konusunda Şîa, Mu'tezile ile büyük benzerlik arz eder. Bu konuda Şîa'nın Mu'tezile'den ayrılan yönü nübüvveti imâmetle ilişkilendirmesi ve peygamberleri imâmlara kıyas etmesidir. Şîa'da diğer birçok konuda olduğu gibi nübüvvet meselesi de imâmet etrafında gelişmiş ve âdetâ imâmetin bir parçası olarak ele alınmıştır.

Nübüvvetle ilgili tartışılan konuların başında peygamberlerin ismeti gelmektedir. Şîa'ya göre ismet peygamberlerin doğumlarından başlar ve ölünceye kadar devam eder. Peygamberler kasten, sehven ve ictihad yoluyla büyük küçük her türlü günah işlemekten masumdurlar. Bu masumiyet hem alınan vahyi koruma hem de onu tebliğ konusundadır. Aksi halde getirdiği hükümlere kendisinin aykırı hareket etmesi durumunda toplum nazarında kendisine ve getirdiği vahye karşı güven yok olur, çağrının hedefi lekelenir.

[109] Tûsî, *et-Tibyân*, I, 213-214.

[110] Tûsî, *et-Tibyân*, I, 214.

[111] Tûsî, *et-Tibyân*, IX, 430.

Nübüvvet konusunda Tûsî'nin görüşleri de mezhebinin görüşleriyle aynıdır. Peygamberlerin hiçbir konuda hataları olmayacağını iddia eden İmâmiyye gibi Tûsî de Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin onun masumiyetini zedelemeyeceği kanaatindedir. Yine Hz. Musa'nın kendisi ve kardeşi için bağışlanma dilemesi bir günah sebebiyle değil Allah'a takarrub amaçlıdır. Tûsî'ye göre Hz. Peygamber'e itâb mahiyetinde olan ayetler de Peygamber'in bir masiyet işlediği anlamına gelmeyip evlâ olanı terk kabilindendir. Örneğin Hz. Peygamber'in Tebük savaşından geri durmak isteyen münafıklara izin vermesi sebebiyle uyarılması, bir masiyet değil evlâ olanı terk nevindendir. Peygamberlerin masumiyeti konusunda İmâmiyye'nin ve Tûsî'nin durduğu yeri belirleyen etken, masum imâm anlayışıdır. Her türlü hatadan masum imâm zorunlu olarak masum peygamber anlayışını gerekli kılmaktadır. Aksi halde imâmların peygamberlerden üstün olduklarını söylemek gerekecektir.

İmâmiyye Şîa'sının en temel iman esası mezhebe adını da veren imâmet anlayışıdır. Gerçekte diğer birçok ilke de imâmet esası etrafında şekillenmekte ve ona göre anlaşılmaktadır. İmâmiyye'yi diğer mezheplerden farklılaştıran esas da aynı zamanda imâmettir. İmâmiyye'nin durduğu yeri tayin etmek için bu esasın çok iyi bilinmesi gerekir.

İmâmiyye Şîa'sına göre imâmlar peygamber gibidir. İmâmlar da masum olup her türlü rezâil, fevâhiş, unutma ve hatadan uzaktır. Peygamberlerin masum olmalarını gerektiren delil, onların da masum olmasını icâb ettirir. İmâmiyye'ye göre imâmlar nassla tayin edilmiştir. Bu konuda mezhep içinde ittifak vardır. Nassla seçilen imâm, insanların seçiminden daha üstündür. Tûsî'ye göre Bakara 2/124. ayet ile Tathîr ayeti olarak bilinen Ahzâb 33/33. ayet imâmların masumiyeti konusunda delildir. Nebîlik ile imâmet farklı makamlardır. Zira Allah Hz. İbrahim'e Nebî iken başarılı olması halinde onu imâm kılacağını bildirmiştir. Hakikatte bu ayette ifade edilen "imâm kılma" terimleşmiş anlamında değil lügat anlamıyla önder kılmaktır. Ancak hem İmâmiyye hem de Tûsî bu kelimeyi sonraki dönemlerdeki terim anlamıyla anlayarak ayeti hedefinden saptırmaktadır.

Tûsî'nin Ehl-i Beyt'le ilgili ayetlerden çıkardığı yorumlar da son derece tartışmaya açık ve bir o kadar da gariptir. Tûsî'ye göre Ehl-i Beyt'ten hiç günah sadır olmadığı gibi onların icmâsı mahza doğrudan başka bir şey değildir. Allah Ehl-i Beyt'in sadece taat işlemelerini ve masiyetten kaçınmalarını ister. O kadar ki Ehl-i Beyt'in kötülüğü seçme hakları bile yoktur. Bu söylenenlere göre Ehl-i Beyt melek mesabesindedir.

Ahirete dair konularda İmâmiyye Şîa'sının genel ilkesi ayetlerin zahiriyle yetinip te'vilden uzak durmak şeklindedir. Tûsî'nin de bu ilkeden ayrılmadığı görülmektedir. Zira o, cennet, cehennem, sırat, mîzan vb. konularda ayrıntıya

girmez. Meâda dair konuları semiyyattan olarak kabul etmesi sebebiyle bu hususlarda yorumdan kaçındığı kanaatindeyiz. İmâmiyye'nin en çok eleştiri aldığı konularda birisi de takiyye meselesidir. İmâmiyye'ye göre takiyye yapmayı belirleyen şey şartlardır. Duruma göre takiyye bazen vacip bazı durumlarda ise ruhsat haline gelir. Tûsî de bu konuda mezhebiyle aynı noktadadır. Müfessir ayetlerle takiyyeyi müdellel hale getirme çabasındadır.

Şefaat konusuna gelince, Şîa şefaati kabul etmektedir. Tûsî'ye göre Hz. Peygamber, ashâb, masum imâmlar ve salih mü'minler şefaat etme hakkına sahiptirler. Tûsî'nin ısrarla dikkat çektiği konu insanların şefaate güvenmemeleridir. Şefaat edecek kimseler Allah'ın izniyle şefaatçi olacakları için şefaat etmeleri kadar etmemeleri de mümkündür.

KAYNAKÇA

Aydın, M. Akif "İmâmet [Fıkıh]", *DİA*, İstanbul 2000.

Bağdadî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401.

Bozan, Metin *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, AÜSB Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, thk. Zahid el-Kevserî, Kahire 1992.

Demir, Recep, İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu (Tabâtabâî Örneği), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı:4, Nisan 2016.

Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan, el-Eş'arî*, thk. Ahmed, Abdurrrahim es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2005.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, içinde, MÜİF Vakfı Yayınları, 3. Bs., İstanbul 1981.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara 1971.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, İstanbul 1967.

Hillî, Hasan b. Yûsuf, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, nşr. H. Hasanzâde el Âmülî, Kum 1407/1986.

İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrrahim es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2005.

İbn Haldûn Ebû Zeyd Abdurrrahmân b. Muhammed, *Mukaddime,* çev. Zakir Kadirî Ugan, MEB Yay., İstanbul 1986.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Ali Ebu'l Fadl Cemâluddîn el- Ensârî, *Lisânu'l Arap*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1423/2003.

Îcî, Abdurrahman b. Ahmed Adudüddîn,, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire.

Kâdî Abdulcebbâr *Şerhu Usûli'l-Hamse*, th. Abdulkerim Osman, Mektebetün Vehîbetün, Kahire 1996.

Kâşifu'l-Gitâ, Muhammed Hüseyn, *Aslu'ş-Şîati ve Usûluhâ*, Matbaatu'l-İbâd, Beyrut trs.

Keskin, Halife, *Şîa İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

M. Reşîd Rıza, *el-Hilâfe*, Kahire 1341.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Dr. Mecdî Baslûm, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1426/2005.

Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Merkezü'l-Akâidi'l-İmâmiyye, Kum 1422.

Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, 2. Bsk., Beyrût 1410/1990.

Muzaffer, Muhammed Hasen, *Delâilu's-Sıdk,* Daru'l-İlm, 1. Baskı, Kahire 1396.

Nesefî, Ebu'l-Muîn *Tebsıratü'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara 2003.

Öz, Mustafa, İlhan, Avni, "İmâmet", *DİA,* İstanbul 2000.

Öztürk, Mustafa, Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu (Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği), Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2014, s. 75-84.

Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed, *Kitâbü'z-Zîne*, neşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Gulüv ve'l-Firaku'l-Gâliyye fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye içinde, Bağdat 1982.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer, *İsmetu'l-Enbiyâ*, Mektebetu'l-İslâmiyye Humus trs.

----------, *Mefâtîhu'l-Gayb,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.

Reşîd Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr),* el-Heyetu'l-Mısriyye, Mısır 1990.

Sâbûnî, Nûru'd-Dîn Ahmed b. Ebu Bekir, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara1979.

Şeriati, Ali *Ali Şîası Safevî Şîası,* çev. Feyzullah Artinli, İstanbul 1990.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân b. el-Muallim el-Ukberî, *Evâilü'l-Makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, el-Mu'temuru'l-Alemî, yy., 1413/1994.

Şeyh Sadûk el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikâdâtil-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, AÜ Basımevi Ankara1978.

Şeyh Saduk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Huseyn b. el- Kummî es-Sadûk, *Uyûnü Ahbârî'r-Rızâ*, İntişârât Şerîf er-Rızâ, Kum 1378.

Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras-Abbas Kazımî, Kevser Yayınları, İstanbul 1993.

Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, Rıhle Kitap, İstanbul 2011.

Tûsî, Ebû Ca 'fer Muhammed b. el-Hasen *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, takdim, Ağa Bozorg et-Tahrânî, tahk. ve tash. Ahmed Habîb Kayser el-Âmilî, Menşûrâtu Zeveyi'l-Kurbâ, 1. Baskı, Kum 1388.

_____ , *el-İktisad fîma Yetaallaku bi'l-İtikad,* Necef 1979.

Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, İstanbul 2000.

Yavuz, Y. Şevki, "İhbât", *DİA*, İstanbul 2000.

Yüksel, Emrullah, "İmâmiyye Şîasında İnanç Esasları", *EAÜİFD* 1, (1993): 29.

NÜZUL DÖNEMİ KUR'AN-SAHABE İLİŞKİSİNİ ASRIN İDRAKİNE SUNMAK

Doç. Dr. Süleyman KAYA
AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/ suleymankaya@ibu.edu.tr.

Giriş

Hz. Peygamber'in aldığı vahyi ezberlediği,[1] birey ve toplum tarafından sindirilmesi için Hz. Peygamber'den onu dura dura okuması istendiği,[2] Peygamber'in tebliğ görevini gereği gibi yerine getirdiği sorgulanamaz bir gerçektir.[3] Ayrıca kendisi, uyarıcı ve yol gösterici olarak nitelendirilmektedir.[4] Dolayısıyla yaşantısıyla da örnektir.[5] Bu açıdan Kur'an-ı Kerîm'in Hz. Peygamber tarafından maksadına uygun şekilde anlaşıldığı, yaşandığı ve amacına uygun şekilde tebliğ edildiğinde herhangi bir kuşku yoktur.[6] Bu sebeple burada Kur'an'ın temel teşri kaynağı ve peygamberin de tebliğ,[7] okuma, öğretme, uygulama,[8] müjdeleme, uyarma,[9] açıklamayla görevli bir elçi[10]; itaat edilmesi ve kendisinin örnek alınması gereken bir şahsiyet olduğunu,[11] Allah'ın sevgisine mazhar

1 Kıyame 75/16,17.

2 İsrâ 17/106.

3 Mâide 5/67; Nahl 16/44.

4 İsrâ 17/105.

5 Ahzâb 33/21.

6 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1976, c. I, s. 33.

7 Mâide 5/67; Nûr 24/54.

8 Bakara 2/129, 151; Âl-i İmrân 3/164; Cuma 62/2.

9 İsrâ 17/105; Ahzâb 33/44, 45.

10 Nahl 16/44, 64.

11 Nûr 24/54, 56; Ahzab 33/21.

olmanın Hz. Peygamber'e uymaktan geçtiğini[12] tartışmayacağız. Bu meseleler çeşitli boyutlarıyla çokça tartışılmış ve delilleriyle ortaya konmuştur.[13] Yine Kur'an'ın Arapça olması ve sahabenin nüzul dönemine şahit olması açısından bir kısım sahabenin Kur'an'ı anlama ve uygulama ayrıcalığından da söz etmeyeceğiz. Nitekim Kur'an, kurucu nesil olarak sahabeyi övmüştür.[14] Mesele, kurucu neslin Kur'an ile olan ilişki boyutlarının belirlenmesinde, klasik mirasımızda dile getirilen bu ilişki biçiminin anlaşılmasında ve bugüne nasıl taşınabileceğinin yeniden analiz edilmesindedir.

Bu analize bizi zorlayan şey, Müslüman birey ve toplumun hayal ettiği ya da dillendirdiği dünya ile reel yaşam arasındaki makasın gittikçe açılmış olmasıdır. Ehl-i ilim ve insaf sahibi herkes müslüman toplumun böylesine bir sıkıntıyla yüzleştiğini dile getirmektedir. Çünkü toplumsal dokuda cereyan eden olaylar göstermektedir ki Müslüman, zihnî dünyasıyla çatışsa bile gerektiğinde reel hayatın kanunlarında meşruiyet veya çıkış yolu aramakta, bazen de zihnî dünyasının meşruiyet alanına sığınma keyfiliğine bürünebilmektedir. Bu ikircikli durumun ve çatışma sebebinin açık yüreklilikle ele alınması gerekmektedir.

Bunun temel sebeplerinden birisinin Kur'an'ın ve Sünnetin zorunlu kıldığı kutsal alanla gelenek, kültür, tarihsel tecrübe kısmını birbirinden ayıramayışımız, değer açısından neredeyse hepsini aynı mahiyette görüşümüz olduğunu düşünmekteyiz. Bu algı biçimi hayatımıza *örtülü laiklik-görsel dindarlık*[15] şeklinde yansımaktadır. Bu yüzdendir ki zâhirî dindarlaşma ile bâtınî dünyevileşme arasında kimlik ve bilinç arayışımızın sarsıntısı artarak devam etmektedir. Bu sıkışmışlık pozisyonu, sınırlı ritüeller çerçevesinde tekrarlanan dinî yaşantı ile telafi edilmeye çalışılmakta, örneğin dinin ruhu, bireysel ve toplumsal ahlak önerileri atlanıp fazla emek ve düşünme gerektirmeyen giyim kuşam yönü öncelenmekte, hayatın geriye kalan geniş alanı geçmişe öykünme veya özlem arasında hayal olarak gidip gelmekte, çoğu kere de başkasının dinî bilgisini veya yaşantısını test etme üzerinden psikolojik tatmin aracına dönüşmektedir. Karşılaştığımız her sorunda Sünnetullah'a göre mutlaka üstlenmemiz gereken insanî ve dünyevî sorumluluklarımızı görmezden gelip dinin kutsallığından azami ölçüde yararlanılmaktadır.[16]

---

12 Âl-i İmran 3/31, 32.

13 Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul, 2001, s. 85-134; Sürmeli, Mehmet, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, Safa dağıtım yayın, İstanbul, 2016, s. 57-78.

14 Âl-i İmrân 3/10, 195; Tevbe 9/100, 117; Bkz. Kılıç, Sadık, "Kur'an'da Sahabenin Sunuluşu ve Günümüze Yansımalar", *Kur'an ve Sahabe Sempozyumu*, (Sivas, 2016), s. 40-54.

15 Bardakoğlu, Ali, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017, s. 42.

16 Bardakoğlu, *Yüzleşme*, s. 153.

Öyleyse, müslüman bireyin ve toplumun dindarlık ölçütü simgelerinin yeniden gözden geçirilmeye ihtiyacı vardır. Acaba Kur'an'ın hitap ettiği birey ya da toplum üzerinden genellemeler yaparak oluşturduğumuz algı[17] sağlıklı mıdır? Peygamberimizle yakınlığı veya mesai arkadaşlığı sebebiyle öne çıkan belli sayıdaki sahabe (ehl-i hâssa)[18] üzerinden tasvir edilen dini yaşamın, toplumun bütün birey ve katmanlarını kapsayacak şekle dönüştürülerek sunulmasının doğru olup olmadığını, Müslüman birey ve toplumun zihninde bu çerçevede bir beklenti oluşturmanın ne denli gerçekçi olduğunu düşünmemiz gerekmektedir. İşte bu noktada, Hz. Peygamber'e inzâl edilen vahyin, dönemin şartlarında onun bireysel örnekliği üzerinden topluma nasıl aksettirildiğinin ve bu ilkelerin bireysel ve toplumsal katmanlarda nasıl ete kemiğe büründüğünün analiz edilme zorunluluğu hasıl olmaktadır. Yani mesele, Peygamberimizin öğretimi, uygulaması, uyarması çerçevesinde dile getirilen tebliğ görevinin, bireysel yetenekler, toplumsal katmanlar ve dönemin iletişim şartları çerçevesinde düşünüldüğünde nasıl bir tabloyla karşılaşacağımızdır.

Buna ilave olarak Kur'an'ı dura dura,[19] tane tane[20] okuma tavsiyesinin yeniden düşünülmesi, tedricilik ve nesh gibi konuların sunduğu imkân ve esnekliğin değerlendirilmesi gerekmektedir.

Ayrıca nüzul süreci döneminde yaşayan toplumun sözlü muhataplığı ile kitap haline gelmiş Kur'an üzerinden yapılan yorumların birey ve topluma yansıyan tarzının aynı düzlemde düşünülemeyeceği, çeşitli unsurların etkisiyle oluşmuş geleneksel yorumun bize yansıyan şekliyle ne derece Kur'an'ın ruhuyla ilişkili olup olmadığının sorgulanması gerektiğinden söz edilmektedir.[21] Eğer Kur'an'ı anlamak, öncelikle, indiği anda kastettiği anlamı keşfetmek ve ardından da bunun günümüze nasıl taşınabileceğini dile getirmek ise bu,[22] entelektüel boyutu öne çıkan bir meseledir. Her dinî hassasiyeti olan bu konuda kendisini yetkin görmemelidir.

Bu bağlamda bildirimizde, tenzîl dönemi toplumunun Kur'an ile muhataplığı çerçevesinde yapılan *genellemeci* yorumların günümüz birey ve toplum ilişkisi çerçevesinde oluşturduğu sorunsala değinmeye çalışacağız. Konuyu ele alırken

---

17 Bkz. Ünal, Mehmet, "Kur'an'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahabe Tilaveti Biçimleri", *Kur'an ve Sahabe,* Cumhuriyet Üniversitesi yayınları, (Sivas, 2016), s. 101-119; Sürmeli, Mehmet, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, s. 57-70.

18 İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, ed-Dineverî, *Te'vîl-ü Muhtelefi'l-Hadis*, Mektebetü Zeydân, Kahire, 1935, s. 49.

19 İsra 17/106;

20 Furkân 25/32.

21 Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, Daru'l-Menâr, Kahire, 1947, c. I, s. 24.

22 Rıza, Reşid, *Kur'ani'l-Hakîm*, c. I, s. 22; Paçacı, Mehmet, "Kur'an'ı Anlama Yolunda", *Kuramer Konferansları 1*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017, s. 57.

o döneme ait muhataplığın tarafımızdan doğru algılanıp algılanmadığı savı üzerinden günümüz şartlarında bireysel ve toplumsal açıdan sorunun nasıl çözümlenebileceği üzerinde duracak, çağımızda Kur'an temelli hayat algısının nasıl düşünülmesi gerektiği konusunda bir öneri sunmaya çalışacağız. Kur'an-sahabe ilişkisini dönemin kültürel dokusu, belli sayıda sahabe üzerinden şekillenmiş olması üzerinden değerlendirmeye tabi tutacak, dönemin iletişim şartları ve insan kapasitesi düşünüldüğünde bu ilişkinin günümüze nasıl taşınabileceğini ele alacağız.

A-Sahabe Kavramının Anlam Alanı ve Kur'an-Sahabe İlişkisinin Boyutları

Kur'an-sahabe ilişkisini temellendirebilmemiz için önce sahabe kavramının anlam alanını belirlememiz ve ardından Kur'an sahabe ilişkisinin boyutlarını ele almamız gerekmektedir.

1.Sahabe Kavramının Anlam Alanı

Kelime olarak, sahibe (صحب-يصحب-صحابة) kelimesinden türeyen sahâbî (صحابي), dost, arkadaş, birlikte bulunulan kişi anlamına gelmekte ve çoğulu, sahb (صحب), suhbe (صُحبة), ashâb (اصحاب), sahâbe (صحابة) şeklinde kullanılmaktadır.[23] Kur'an'da ise arkadaş, bir arada bulunma ve birlikte yaşama anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.[24]

Terim anlamı bakımından kavramın farklı tanımları yapılmıştır.[25] Konumuz gereği, daha geniş bir anlam alanını kapsadığı için hadisçilerin "*Peygamberimizle mü'min olarak karşılaşan ve mü'min olarak ölen kimselere sahabe denir.*" şeklindeki tanımını esas almayı uygun bulduk.[26] Çünkü biz, peygamberimizin sağlığında inanan her bir kimsenin Kur'an ile buluşma imkânını konu edinmekte, günümüz müslümanın Kur'an ilişkisinin bu tanım üzerinden yapılabileceğini düşünmekteyiz. Eğer peygamberimizle birlikte kalan veya daha fazla teşrik-i mesaisi olan (ashab-ı hâssa) sahabe tanımını esas alacak olursak bu yanıltıcı

---

[23] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts. c. IV, s. 2400.

[24] Bakara 2/82; Nisâ 4/36; Tevbe 9/40; Yusuf 12/39, 41; Kehf 18/34, 37; Hac 22/44; Zariyat 51/59; Kamer 54/29.

[25] Bkz. Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1992, s. 334; Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 2007, s. 8; Sürmeli, Mehmet, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, s. 24-29; Efendioğlu, Mehmet, "Sahabe", *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 491-500.

[26] İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, tah. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Daru'l-Marife, Beyrut, ts. c. VII, s. 3; Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidu't-Tefsîr,* Daru İbn Affân, Kahire, 1421, c. I, s. 158; Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, (çev. M. Yaşar Kandemir), Gaye Matbaacılık, Ankara, 1981, s. 302; Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, İlmi yayınlar, Ankara, 1981, s. 70.

olacaktır. Bildiride dile getirmeye çalıştığımız şey de zaten özel dairede meydana gelen ilişkileri genelleyerek günümüze taşımanın doğuracağı sıkıntılardır.

Bu kısa bilgilendirmeden sonra, Kur'an sahabe ilişkisinin boyutlarını ele alabileceğimiz kanaatindeyiz.

2.Kur'an-Sahabe İlişkisinin Boyutları

Bu kısımda yukarıda kapsam alanını belirlemeye çalıştığımız sahabenin Kur'an'la ilişki boyutunu değerlendirmeye çalışacağız. Önce, dönemin mevcut sosyo-kültürel yapısı üzerinden bu ilişkinin nasıl şekillenmiş olabileceğini irdelemeyi deneyeceğiz. Ardından belli sayıda sahabe üzerinden gerçekleşen bu ilişkinin mahiyetini anlamaya gayret edeceğiz. Sonra da bu ilişkinin nüzul döneminin iletişim şartlarında nasıl gerçekleşmiş ve farklı kapasitedeki insan yapısı üzerinde nasıl ete kemiğe bürünmüş olabileceğini çözümlemeye gayret edeceğiz.

2.1.Kur'an-Sahabe İlişkisinin Mevcut Sosyo-Kültürel Yapı Üzerinden Gerçekleşmesi

Kültür, bir toplumun kendi iç yasalarına göre biçim kazanması, yaşama biçimlerinin çeşitli alanlarda olgunlaşması şeklinde tanımlanmaktadır.[27] Bünyesinde farklı nüansları taşısa da kültür, aslında bir toplumun genel anlamda âlem tasavvuru olarak nitelenmektedir.[28] Toplumun sahip olduğu âlem tasavvuru ile kültür ve dil arasında da bir ilişki bulunduğu belirtilmektedir.[29] Dolayısıyla yerleşik öğelerden olan kültürün, toplumun diline de yansıdığı ve bu yönüyle dilin, içinde doğup geliştiği çevrenin bir nevi aynası olduğu anlaşılmaktadır.[30]

Kur'an'ın, indirildiği toplumun dili ile gönderildiği, bizatihi kendi ifadesidir.[31] Dolayısıyla kullandığı dilin, toplumun kültürel yapısıyla,[32] getirdiği birçok hükmün, mevcut örf ve adetlerle ilişkili olması gayet tabiidir.[33] O halde Kur'an Arapça'dır dediğimizde sadece dile değil, kültüre de işaret etmiş oluyoruz. Yani vahiy, elçiyle buluşmadan evvel şekilsiz bir 'su' ise, elçiyle buluştuğu anda

---

27 Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap yayınları, İstanbul, ts. s. 122.

28 Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *en-Nas, es-Sulta, el-Hakîka*, Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut, 1995, s.81.

29 Ebû Zeyd, Nasr, en-Nas, s.82.

30 Gezgin, Ali Galip, *Tefsîrde Semantik Metod*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2015, s. 53, 54.

31 Yusuf 12/2; Tâhâ 20/113; Zümer 39/28; Fussilet 41/3; Şûrâ 42/7; Zuhruf 43/3.

32 Konunun genel boyutlarıyla ele alındığı bir eser olarak bkz. Apak, Adem, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017; Bardakoğlu, Ali, Yüzleşme, s. 240.

33 Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nuzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", *İslâmiyât,* Ankara 2004, c. 7, sayı, I, s. 71.

onun sosyo-kültürel çevresinin şekline bürünmektedir.[34] Kur'an'ı baştan sona taradığımızda bu anlamda indirildiği topluma özgü birçok öğeyi bulabiliriz. Onun için kıyametin dehşetini tasvir ederken "*Gebe develer salıverildiğinde*"[35] ayetini bu kültürel dokudan ayrı analiz edemeyiz. Zaten Kur'an'daki darb-ı mesel, teşbih, temsil, mecaz, istiare, kinaye, ta'rîz gibi sanatsal incelikleri ancak o dilin ve kültürün yapısıyla ilişki kurarak anlayabiliriz.[36] Öyle ise Kur'an'ın kullandığı dil bu anlamda Arap toplumunun varlık ve eşya ile ilgili algı ve idrakine gönderme yapmaktadır. Kur'an'ın müdahalesi bu zemin üzerinde olmuştur ve inşâ süreci bu zemin üzerinden gerçekleşmiştir. Bu ilişkiyi göstermesi açısından muvâfakat-ı Ömer çerçevesinde aktarılan bilgileri burada hatırlatmakta fayda vardır.[37]

Bu sıkı bağlantı sebebiyle Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki Arap kültürüyle ilişkisi onu tamamen yok etmeye yönelik müdahaleler şeklinde olmamış, iptal, ıslah ve ibka şeklinde tasnif edebileceğimiz bir sistem içerisinde yenilenme ve onarım olarak tezahür etmiştir.[38] Bu, ebru sanatında ustanın suya dokunuşu gibidir. Bu sebeple Kur'an'ın bu müdahalesini genelleme yaparak mevcut kültürün en ince damarlarına kadar sirayet eden bir tesir olarak değerlendirmek doğru değildir. Zaten toplumsal hayat için topyekün bir müdahale işleminin mümkün olamayacağı belirtilmektedir.[39] Bu yüzden fiili yasama şekli olarak Kur'an'ın o sırada mevcut olan toplumun kültürünü dikkate aldığı ifade edilmektedir.[40]

Bu sebeple olmalıdır ki Kur'an, kendisini mevcut toplumda mündemiç olan ve Hz. Âdemden beri süregelen bir geleneğin (semâvî din) son kutsal kitabı olarak nitelendirmektedir. Semâvî dinlerin temel inanç ilkelerinde değişmenin olmadığı ve Kur'an'ın da aynı ilkelere daveti ana ilke edindiği Kur'an ayetlerinde açıkça belirtilmiştir.[41] Nitekim "*Allah size, (bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden önceki (iyi) lerin yollarına (سنن الذين من قبلكم) iletmek ve sizin günahlarınızı bağışlamak istiyor. Allah hakkıyla bilicidir, yegâne hikmet sahibidir.*"[42] buyrulmaktadır. Bu yüzden Kur'an'ın gerek inanç, gerek ibadet ve gerekse muâmelât konularından ele aldığı meseleler inzâl edildiği toplumunun süregelen yapısıyla büyük oranda

[34] Sülün, Murat, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, Ensar yayınları, 2013, s. 65.

[35] Tekvîr 81/4.

[36] İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dirâsetü't-Tûnisiyye, Tunus, 1984. c. I, s. 93; Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu, Ankara, 2015, s. 183.

[37] Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1996, c. I. s. 111-112; Atmaca, Gökhan, "Nuzül Sürecinde Bir Muhatap Olarak Hz. Ömer ve Muvafakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı 21, s. 49.

[38] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1969, s. 227.

[39] Ahmed Emin, Fecru'l-İslâm, s. 78.

[40] Fazlur Rahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara Okulu, Ankara, 2000, s. 88.

[41] Bkz. Şûrâ 42/13; Enbiyâ 21/25.

[42] Nisâ 4/26.

ilişkilidir. Allah inancını Hz. İbrâhîm'in dinî inancı bağlamında saflaştırma çağrısı,[43] Hz. Mûsâ-Firavun, ve Benî İsrâil kıssalarından Mekkî ayetlerde kısa bir şekilde bahsederken, Medenî ayetlerde konuyu daha ağır ve itham edici bir üslupla diğer ümmetleri de içine alacak şekilde ele alışı,[44] hac başta olmak üzere gelenekten gelen bazı ibadet konularını revize edişi,[45] muâmelat ile ilgili meselelere yeni düzenlemeler getirmesi[46] Kur'an'ın toplumu mevcut kültürel doku üzerinden şekillendirdiğinin bariz örneklerinden bazılarıdır.

Bunun için Kur'an, mevcut kültürel yapının birçok alanına müdahale etmediği gibi, daha önceki şeriatların bazı hükümlerinin devamında da sakınca görmemiştir. Bu yüzdendir ki Peygamberimizin, vahyin gelmediği durumlarda mevcut cahiliye uygulamalarını esas aldığı belirtilmiştir.[47] Zaten çeşitli yönleriyle tartışılmakla beraber "*Öncekilerin kuralları nesh edilmedikçe bizim için de bir kuraldır.*" prensibi buradan hareketle söylenmiş olmalıdır.[48] Bu yüzdendir ki Kur'an-sahabe ilişkisini anlamak için Sâmi din geleneğinin ana özelliklerini ve bu geleneğin Hicaz'ı kuşatan coğrafyadaki serüvenini bilmek gerekmektedir.[49] Dolayısıyla bu kültürel doku üzerinden okunduğunda Kur'an'ın mesajı daha iyi anlaşılabilecektir.[50]

Kur'an'ın birey ve topluma mevcut sosyo-kültürel doku üzerinden dokunuşu ile ilgili bu açıklamalardan sonra inanç, ibadet, muâmelat ve örf-adet alanlarına müdahalesini örnekler üzerinden açıklamaya çalışacağız.

2.1.1. Kur'an'ın İnanç Alanına Müdahalesi

Mekke toplumunda Allah inancının var olduğu,[51] ama bazı açılardan zedelenmiş olması hasebiyle bu inancı otantik yapısına yeniden kavuşturmak için Kur'an'ın inanç konusunda kendinden önceki ilâhî kitapların sahih inancına davet ettiği bilinmektedir. *"(Rasûlüm!) de ki: Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah'tan başkasına tapmayalım; O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmasın. Eğer onlar yine*

43 Bkz. Al-i İmrân 3/64-68 vb.

44 Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1964, c. I, s. 146.

45 Sayıs, Muhammed Ali, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s. c. III, s. 126.

46 Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, c. I, s. 144.

47 Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi,* s. 143.

48 es- Sâyıs, Ahkâm, c. I, 95; Bkz. Dönmez, İbrahim Kafi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İSAM, İstanbul, 2014, s. 353-366; Dede, Nusret, *İbn Kudâme Penceresinden Fıkıh Usûlü*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2017, s. 132-138.

49 Bardakoğlu, Ali, Yüzleşme, s. 60.

50 Hûlî, Emin, *Menâhicü Tecdîdin fi'n-Nahvi ve'l-Belâğati ve't-Tefsîri ve'l-Edeb*, Dâru'l-Ma'rife, 1961, s. 310.

51 Bkz. En'am 6/41; Yunus 10/31; Mü'minûn 23/84-87; Lokman 31/25; Zuhruf 43/9.

yüz çevirirlerse, işte o zaman: Şahit olun ki biz Müslümanlarız! deyiniz."[52] ayeti yanında tevhid inancının sembolü olarak görebileceğimiz Hz. İbrâhim'in dininde buluşmaya çağıran hayli ayet mevcuttur.[53]

Nitekim Kur'an bozulmuş olan dini yapıdan fıtrat dinine, yani arı duru Allah inancına tekrar dönülmesini emretmektedir.[54] Bu saf inanç yapısı Kur'anda hanîf olarak nitelendirilmekte,[55] ayrıca hanifin fıtrat temelli bir inanç şekli olduğu vurgulanmaktadır. *"(Resûlüm!) Sen yüzünü Allah insanı yaratırken içine nakşettiği hanîf dinine çevir. Allah'ın yarattığı saf yapıyı kimsenin değiştirme hakkı yoktur. Doğru din budur ama insanların çoğu bilmezler. Hepiniz O'na yönelerek O'na karşı gelmekten sakının, namazı kılın; müşriklerden olmayın."*[56]

Kur'an, Yahudilerin, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğu, Hıristiyanların teslis inancı veya Müşriklerin meleklerin Allah'ın kızları söylemi gibi millet ya da kabileye özgü söylemler yerine *tevhide* dayalı Allah inancını yeniden inşa ediyordu.[57] Dolayısıyla Kur'an'ın temeli Hz. Âdem'e dayandırılan en kadîm tevhid inancının bozulan kısımları üzerinde ıslah yaptığı açıkça görülmektedir.

2.1.2. Kur'an'ın İbadet Alanına Müdahalesi

Kur'an'ın ibadet alanında yaptığı müdahaleyi de büyük ölçüde ıslah ve yenilenme şeklinde ifade edebiliriz. Bu alana müdahale şekli olarak hac ibadetini örnek vermek istiyoruz.

Biz biliyoruz ki haccın Hz. Adem'e dayanan serüveninden bahsedilmekte,[58] Hz. İbrâhim'in Kâbe'yi yeniden inşası ile canlandırılan bu ibadet, o günden beri devam edip gelmektedir.[59] İlgili ibadet Kur'an nazil olmaya başladığı dönemde de kendine has yapılış biçimiyle yaşamakta; Kabe'yi tavaf, Arafat'ta vakfe, Müzdelife'de vakfe, kurban, sa'y, şeytan taşlama gibi unsurlarıyla devam etmekteydi.[60] Nüzul sürecinde de Hicrî dokuzuncu yılda yapılan müdahaleye kadar hac ibadetinin büyük ölçüde gelenekten tevarüs edildiği şekilde devam ettirildiğini görmekteyiz. Hicretin dokuzuncu senesinde Müslümanların Hz. Ebû Bekir nezaretinde müşriklerle birlikte yaptıkları hac ibadeti sırasında müşriklere, bundan böyle harem bölgesine giremeyecekleri, Kabe'yi eski geleneklere

[52] Âl-i İmrân 3/64.

[53] Âl-i İmrân 3/67, 68, 95.

[54] Âl-i İmrân 3/95; Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts. c. I, s. 203.

[55] Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; Nisâ 4/125; En'âm 6/79; Nahl 16/120, 123;

[56] Rûm 30/30, 31; Kur'an'ın bu konudaki geniş tasviri için bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 71-73.

[57] Tevbe 9/30; İsra 17/40; Sâffât 37/150.

[58] Bkz. Harman, Ömer Faruk, "Hac", *DİA*, İstanbul, 1996, c. XIV, s. 386.

[59] Bakara 2/127; Al-i İmrân 3/97; Hac 22/27-29.

[60] Özaydın, Abdülkerim, "Hac", *DİA*, İstanbul, 1996, c. XIV, s. 387.

göre ziyaret edemeyecekleri ilan edilmiştir.[61] Mekke'nin fethiyle birlikte Kabe putlardan arındırılmış, kendilerinde gördükleri imtiyazdan dolayı Arafat'ta vakfe yapmayan hums mensuplarına[62] vakfe mecburiyeti getirilmiştir.[63] Arafat ve Minadaki ticaret yasağı kaldırılmıştır.[64] Cahiliye döneminde asabiye ve pagan adeti olarak Arafat ve Müzdelife vakfelerinde yapılan ataları övme geleneği, "*Atalarınızı andığınız gibi, hatta ondan daha coşkulu ve güçlü bir şekilde Allah'ı anın*"[65] şeklinde bir talimatla ibadetin özüne uygun hale getirilmiştir. Tavafla ilgili olarak cahiliye uygulamalarından en dikkat çekeni olan toplumun bazı kesimlerinin Kabe'yi çıplak tavaf etmeleri kaldırılmıştır.[66] Haccın aslî hüviyetine kavuşturulması sürecinde cahiliyede mevcut hurafe yüklü algıyla ilişki kurularak Safa ve Merve arasındaki sa'y tavafını yapıp yapmama konusunda tereddüt hasıl olmuştu. Bu tereddüt giderilerek sa'yı, hac menasikinin bir parçası olarak uygulamanın devam ettirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.[67] Cahiliyye döneminde Araplardan bazılarının hac dönüşlerinde evlere kapısından değil de arkadan açılan bir delikten girme adetleri vardı.[68] *"(Ayrıca şunu bilin ki hac dönüşü) evlerinize arkadan girmeniz gerçek manada iyilik ve dindarlık değildir. Gerçek dindarlık Allah'ın yasakladığı şeylerden insanın uzak durmasıdır."*[69] ayetiyle bunun uygun bir davranış olmadığına vurgu yapılmış ve bu uygulama iptal edilmiştir.

Görüldüğü gibi hac, sıfırdan konulmuş bir ibadet olmayıp, temeli Hz. İbrahim'e dayanmaktadır. Kur'an'ın müdahalesi, ilgili ibadeti asli yapısına kavuşturmak şeklinde olmuştur.[70]

2.1.3. Kur'an'ın Muâmelât Alanına Müdahalesi

Kur'an'ın muâmelât alanına müdahalesini cahiliyye dönemi boşanma şekillerinden birisi olan zıhar üzerinden ele almaya çalışacağız.

---

61 Bkz. Kaya, Süleyman, "Harem Bölgesine Girişin Yasaklanması Meselesi", *AİBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, c, 15, s. 2, s. 307-332.

62 Hac döneminde "*Biz harem halkıyız*" diyerek kendilerine imtiyazlı kesim olarak niteleyen, harem bölgesinden çıkmayan Kinane, Huzaa, Kureyş kabileleri mensupları. Bkz. Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan yayınları, İstanbul, 1996, s. 148, 149.

63 Bakara 2/199.

64 Bakara 2/198.

65 Bakara 2/198-200.

66 A'râf 7/31, 32; Bkz. et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995, c. VIII, s. 209; el-Alûsî, Şihâbu'd-Dîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, c. V, s. 162.

67 Bakara 2/158.

68 Ateş, Ali Osman, İslam'a Göre Cahiliye, s. 137.

69 Bakara2/189.

70 Sayıs, Ahkâm, c. II, s. 13.

Kur'an'da dile getirilen boşanma şekillerinin hemen her türünün cahiliye kültüründe mevcut olduğunu,[71] yapılan müdahaleyle mevcut durumun ya korunduğunu veya iyileştirilmeler yapıldığını, nikâh ve boşanmaya bir sınır getirildiğini, belirsizliklerin giderilerek keyfiliğe son verildiğini baştan belirtmiş olalım.[72]

Bunlardan, kocanın eşini annesine veya dinen nikâh düşmeyecek yakınlarına benzeterek boşaması anlamına gelen zıhar, çok yaygın olmamakla beraber erkeklerin eşlerine veya eşlerinin akrabalarına kızdıklarında kullandıkları cahiliyeye ait bir boşanma yöntemiydi.[73]

Kur'an'ın bu olaya müdahalesi, Evs b. Samit ile karısı Havle bint Sa'lebe arasında geçen cahiliyeye ait bir uygulama girişimi çerçevesinde dile getirilmektedir.[74] Her ikisi de Medineli olan eşlerden Evs, eşinin ilgisizliğini gerekçe göstererek hanımını zıhar ile boşar. Kendisini bütün evlilik haklarından mahrum bırakan ve aynı zamanda bir daha evlenme hakkını da elinden alan bu durumu Havle, Peygamberimizin hakemliğine taşır. Peygamberimiz önce mevcut gelenek çerçevesinde boşamanın gerçekleştiğini ifade eder. Havle, çocuklarının olduğunu, güzelliğini koruduğu gençlik döneminde ilgi görürken yaşlılığında böylesine bir muameleye tabi tutulmasının haksızlık olacağı şeklinde itiraz eder. Bunun üzerine "*İçinizden zıhar yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf veya yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah affedicidir, bağışlayıcıdır.*"[75] ayetiyle ilgili cahiliye uygulamasının boşanma kısmı ilga edilmiş, evliliğin devam edeceği kuralı getirilmiş olur. Ancak geleneğin nüksetmesi bağlamında benzeri bir olayla karşılaşılması hali düşünülerek, devam eden ayetlerde böyle bir davranışın gerçekleşmesi durumunda cinsel ilişkiye girmeden önce köle azat etme, iki ay oruç tutma veya altmış fakiri doyurma cezası getirilmiştir.[76]

Görüldüğü gibi Kur'an gelenekte var olan boşama şekillerini büyük oranda aynen korurken zıhar olayını iptal etmiş, toplumun damarlarına sirayet etmiş bu uygulamanın vuku bulma ihtimaline karşı da yaptırım getirmiştir.

---

[71] Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1982, s. 133; Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Camiatü Bağdat, 1993, c. V, s. 548-555; Öztürk, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu, Ankara, 2017, s. 44-59; Apak, Adem, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu,* s. 243-248.

[72] Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nuzûl Dönemi" s. 69.

[73] Cevad, Ali, *Mufassal*, c. V, s. 150; Sayıs, *Ahkam*, c. III, s. 116.

[74] Bkz. Taberî, Camiu'l-Beyân, cüz. 28, s. 3-10; el-Vâhidî, Ebû Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûli'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, ts. s. 428-430; es-Suyûtî,Celâleddîn, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997, s. 291.

[75] Mücâdele, 58/2.

[76] Mücâdele 58/3, 4.

2.1.4. Kur'an'ın Örf-Adet Alanına Müdahalesi

Konumuza katkı sağlayacağı düşüncesiyle meseleyi örf-adet kapsamında bir örnek üzerinden ele almak istiyoruz.

Cahiliye döneminde Arapların *hayırlı sabahlar*, *hayırlı akşamlar* diyerek mahremiyet kurallarına dikkat etmeden ve izin istemeden evlere girdiklerinden bahsedilmektedir.[77] Kur'an'ın, "*Ey iman edenler! Başkalarının odalarına müsaade isteyip selam vermeden girmeyiniz. Eğer düşünürseniz bu sizin için daha hayırlıdır. Kimse bulamazsanız izin alıncaya kadar içeri girmeyin, eğer kabul edilmezseniz dönün. Bu durum sizin için daha uygundur ve Allah yaptıklarınızı bilendir.*"[78] ayetleriyle bu geleneğe müdahale etmekte, uygulamayı daha sistematik ve mahremiyet ilkelerine daha uygun şekle dönüştürerek ıslah etmektedir. Fakat daha da önemlisi, yerel bir ihtiyaç olarak devam etmekte olan, çölde yolculuk yapanların umuma ait konaklama yerlerindeki durumunun yine Kur'an ile korunmuş olmasıdır. Konuya dair ilk inen yukarıda verdiğimiz ayetin anlam alanına girme ihtimali karşısında bu ihtiyacın nasıl çözüleceği Hz. Ebû Bekir'in kafasına takılmış ve meseleyi Hz. Peygamber'e sorma ihtiyacı duymuştur. Bunun üzerine, "*Meskun olmayan ve içerisinde faydalanacağınız bir şeyinizin olduğu başkalarına ait odalara girmenizde bir sakınca yoktur. Allah açıkladıklarınızı da gizlediklerinizi de en iyi bilendir.*"[79] ayeti inmiş,[80] uygulamada duyulan ihtiyaç dolayısıyla mevcut geleneğin sürdürülmesinde herhangi bir sakınca olmadığı vurgulanmıştır.

Örneğimizde görüldüğü gibi, toplumda devam eden selamlaşma örf-adeti bir yönüyle aynen korunmuş, ama diğer taraftan mahremiyet ölçüleri gözetilerek daha sistematik hale getirilmiştir. Zira Kur'an cahiliye olarak nitelediği ahlak kültüründen çok az bir bölümünü ilga ederken, büyük bir bölümünü ibkâ, ıslah ve ikmal etmiştir.[81]

2.2. Kur'an-Sahabe İlişkisinin Sınırlı Sayıda Sahabe Üzerinden Gerçekleşmesi

Kaynaklarımızda yukarıda verdiğimiz tanım çerçevesinde, sahabenin sayısı konusunda altmış binden yüz on dört bine kadar farklı rakamlar verilmekte, hakkında bilgi verilen sahabe sayısının on bin civarında olduğu ifade edilmektedir. Ancak bunlardan maksimum bin üç yüz kadarının peygamberimize

---

77 Zemahşerî, *Keşşâf*, c. III, s. 69; Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser neşriyat, ts. c. V, s. 3499.

78 Nûr 24/27, 28.

79 Nûr 24/29.

80 Vâhidî, Esbâbu Nuzûli'l-Kur'an, s. 334; Zemahşerî, c. III, s. 70.

81 Maşalı, Mehmet Emin, *Modern Dönemde Dînî İlimler'in Temel Meseleleri İlmi Toplantı* içerisinde "Tebliğ Müzakeresi", İSAM yayınları, 2007, s. 290.

dair bilgi aktardığı, sadece yedi tanesinin binin üzerinde hadis rivayet ettiği kaydedilmektedir ki bunlar *müksirûn* olarak nitelendirilmektedir.[82] Rivayet tefsirinin en önemli iki kaynağı olan Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsir kitaplarında ise mükerrerler çıkarıldığında 54000 rivayetten bahsedilmektedir.[83] Hâlbuki Buhari'nin Kitâbu't-tesir bölümünde 490, Sahih-i Müslim'de 34, Sünen-i Tirmizi'de 419 rivayet bulunmaktadır. Ayrıca Müslim'de geçen 34 rivayetin yalnızca bir tanesinin merfu (Hz. Peygambere ulaşan), 33'ünün mevkuf (sahabeye ulaşan) olduğu ifade edilmektedir.[84] Bundan hareketle yapılan çalışmalarda, en önemli rivayet tefsirlerinden Taberi'in tefsirinde yer alan rivayetlerin sadece yüzde 7.4'nün, İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde bulunan rivayetlerin yüzde 4'nün peygamberimize ulaştığı tespiti yapılmıştır. [85] Bu durum, bize ulaşan tefsir birikiminin büyük oranda zaman içerisinde inşa edildiğini göstermektedir.

Bu bilgilerde şaşırmamızı gerektirecek bir yön de yoktur. Zira tefsir denildiğinde Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687), İbn Mes'ud'un (ö. 32/652), Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665), Ubey b. Ka'b'ın (ö. 30/650), Ebû Mûsâ el-Eşarî'nin (ö. 44/664), Abdullah b. ez-Zübeyr'in (ö. 73/692), Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634), Hz. Ömer'in (ö. 23/643), Hz. Osman'ın (ö. 35/655), Hz. Ali'nin (ö. 40/661) isimleri sayılmaktadır.[86] Diğerlerine göre daha geç bir tarihte vefat etmesine bağlı olarak ilk dört halife içerisinden tefsirle ilgili en çok rivayet Hz. Ali'den gelmektedir.[87] Yaklaşık beş yüz kadar olan[88] bu rivayetler içerisinde gerçekten ona ait olanların adedinin de çok fazla olmadığı ifade edilmektedir.[89] Kaldı ki bu rivayetlerin tamamını doğrudan herhangi bir ayetle ilişkilendirmek de doğru değildir.

Ayrıca Hz. Aişe (ö. 95/678), Ebû Hureyre (ö. 57/677), Cabir b. Abdullah (ö. 74/693), Abdullah b. Ömer (ö.73/692), Abdullah b. Amr b. el-As (ö. 63/683) ve Enes b. Malik'in (ö. 91/710) de tefsir ilminde isimleri geçmektedir. Ancak Kur'ân ayetlerinin tefsiri ile ilgili olarak bunlardan yapılan nakiller, yukarıda

---

82 Subhi Salih, Hadis İlimleri, s. 308; Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, s. 75; Efendioğlu, Mehmet, "Sahabe", *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 492, 493.

83 Koç, Mehmet Akif, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I*, Editörler, M. Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto yayınları, Ankara, 2013, s. 49.

84 Güler, Nurdane, *Sahih-i Müslimde Kur'an Atıflı Rivayetler*, Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 316.

85 Koç, Mehmet Akif, "*Tefsirde Keyfiliğin Çaresi*", Tefsire Akademik Yaklaşımlar I, Editörler, M. Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto yayınları, Ankara, 2013, s. 49.

86 Suyûtî, Itkân, c. II, s. 1227, ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996, c. II, s. 14; Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Seâde*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, 54-56; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. I, s. 63.

87 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. I, s. 63; Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2014, s. 203.

88 Âşık, Nevzat, Sahabe ve Hadis Rivayeti, İzmir, 1981, s. 180; Öztürk, Mustafa, Tefsir Tarihi, s. 213.

89 Öztürk, Mustafa, Tefsir Tarihi, s. 206.

zikredilenlerden yapılan nakiller kadar çok değildir.[90] Sahabe arasında Abdullah b. Abbas'ın, Abdullah b. Mes'ûd'un, Hz. Ali'nin ve Ubey b. Ka'b'ın tefsir ilminde önde gelen dört önemli kişi olduğu belirtilmektedir.[91] Ebû Bekir es-Sıddık ve Hz. Ömer'den de tefsirle ilgili rivayetler aktarılmakta ancak bunların çok az sayıda olduğu anlaşılmaktadır.[92] Dolayısıyla verilen isimler arasında sadece İbn Abbas'ın ayrı bir yeri vardır. Ondan yaklaşık 1660 kadar hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan Buhari ve Müslim'in 75 tanesini ittifakla rivayet ettiğini, sadece Buhari'de 28, Müslim'de 49 hadis olmak üzere her iki eserde toplam 150 tane İbn Abbas rivayetine yer verildiğini de ifade etmeliyiz.[93] Fakat bunların sadece bir kısmı peygamberimizden duyduklarından ibarettir. Diğerleri ise ya kendi ictihadı veya diğer bir sahabiden öğrendiklerinden oluşmaktadır.[94] Onun açıklamaları çeşitli rivayet kanallarıyla günümüze intikal etmiştir.[95] Bu kanalların sıhhat sorgulaması ayrı bir meseledir. Ona nisbet edilen ancak günümüze ulaşmayan Garîbu'l-Kur'an ve Lugatu'l-Kur'an[96] ile ilgili eserler de bu muhtevanın farklı şekilde isimlendirilmesi olmalıdır.

Bu durum bize Kur'an'a dair bilginin peygamberimizle teşrik-i mesaisi daha fazla olan has bir daireden yayıldığını göstermektedir. Bu sebepledir ki sahabenin tefsire dair rivayetleri sanıldığı kadar çok değildir.[97] Vahyin değişik zaman ve mekânlarda inmesi sebebiyle bunların dahi her zaman peygamberimizle birlikte olma imkânı zaten bulunmamaktadır.[98] Peygamberimiz döneminde Mekke'de üç, Medine'de de üç sahabenin fetva verdiği bilgisi ise bu bağlamda önemsenmesi gereken bir bilgidir.[99]

Sahabe içerisinde toplam fetva verenlerin sayısının 130 kadar olduğu bilgisi de konumuz açısından önemlidir.[100] Kaldı ki bunlardan büyük bir bölümünün

---

90 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. I, s. 63; Subhi Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1990, s. 290; Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Hüreyre", *DİA*, 1994, X, s. 160; Turgay, Nurettin, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname*, 2008, c. XIV, sayı 1, s. 38.

91 Zerkânî, *Burhân*, c. II, s. 157; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. I, s. 64; Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Hüreyre", *DİA*, 1994, X, s. 160; Turgay Nurettin, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", s. 38.

92 Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabi*, (çev. Mahmut Fehmi Hicâzî), İdâretü's-Sekâfe, Riyad, 1991, c. I, cüz I, s. 59.

93 Özek, Ali, "Dirayet Müfessiri İbn Abbas", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, 1986, s. 68.

94 Subhi Salih, *Hadis İlimleri,* s. 314; Özek, Ali, "Dirayet Müfessiri İbn Abbas", s. 71.

95 Sezgin, Fuat, *Türâsi'l-Arabi*, c. I, cüz I, s. 59, 60; Taşköprizâde, Ahmed, *Miftâhu's-Seâde,* s. 56.

96 Sezgin, Fuat, *Türâsi'l-Arabi*, c. I, cüz I, s. 67, 68.

97 Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 203.

98 Hamidullah, Muhammed, *Kur'anı Kerim Tarihi,* (çev. Salih Tuğ) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, İstanbul, 1993, s. 43.

99 İbn Sa'd, *Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr*, tah. Ali Muhammed Umeyr, Mektebetü Hancı, Kahire, ts., c. II, s. 302.

100 Hallaf, Abdulvahhab, *İslam Teşrî Tarihi*, (çev. Talat Koçyiğit), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1970, s. 23; Efendioğlu, Mehmet, "Sahabe", *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 493.

sadece bir iki veya on kadar mesele konusunda fetva verdiği ifade edilmektedir. Bir meselede ictihat etme ile fetva verme arasında fark gözetilse de durum çok fazla değişmemektedir. Ayrıca sahabenin bu ictihadının bir kısmı peygamberimizin vefatından sonraya aittir.

Netice itibariyle, geniş çerçeveli cemaat şeklinden uzak, bağımsız küçük kabileler halinde yaşayan,[101] siyasal yapının hiçbir zaman kabile yapısını aşıp devlet örgütlenmesine dönüşememiş[102] yüzölçümü bir milyon metrekareye ulaşan Arap yarımadasındaki bir ilişki boyutundan söz ettiğimizi belirtmek isteriz.[103]

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler ışığında Kur'an-sahabe ilişkisinin günümüze nasıl taşınabileceği ile ilgili değerlendirmelerimize geçebiliriz.

B- Kur'an-Sahabe İlişkisini Asrın İdrakine Sunma

Kur'an'dan hareketle ortaya konan yorumun mahiyeti, bunun birey ve topluma hangi dozda aktarılacağı ve nasıl bir yaşam beklentisi oluşturulacağı konusundaki farklı yaklaşımlar, yaşadığımız kaos ortamının temel etkenlerinden birisidir. Kur'an'ın yorumlanmasında Hz. Muhammed'in ve onun çevresindeki kurucu neslin hayatının bilinmesi gerektiği konusunda herkes hemfikirdir. Tıkandığımız nokta, vahiy-peygamber bütünleşmesinden ortaya çıkan peygamberî yaşam tarzını, bunun sahabe üzerinde nasıl ete kemiğe büründüğünü anlama şeklimizdedir. Çünkü peygamberin hayatını bütünüyle kutsal bir boyutta ele alma, bunun birey ve toplum bünyesinde bütün yönleriyle aynen tezahür ettiğini kabul etme ile; Peygamberin beşerî bir yönünün, içinde yaşadığı toplumun da kültürel bir alt yapısının olduğunu, peygamberi yaşam şeklinin bu kültür üzerinden şekillendiğini kabul etme arasında ciddi bir algı farkı oluşmaktadır. Tabii olarak bu noktada mevcut verilerin ne kadarının Kur'an-vahiy bütünleşmesinin ne kadarının kültürel altyapının ürünü olduğu tartışması gündeme gelmektedir.

Mesele bununla da bitmemekte, sözlü-yazılı kültürün sunduğu verilerdeki mahiyet farklılığı (leyse'l-haberu ke'l-ıyân), bize intikal eden verilerin güvenilirliği ve yorum şekli de bu halkaya eklemlenmektedir. Üstüne üstlük bu işçilikte sorun olduğu da kabul edilmektedir.[104]

---

[101] Apak, Adem, *Arap Toplumu*, s. 181.

[102] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 225; Çağrıcı. Mustafa, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017, s. 157.

[103] Hüseyin Şeyh, *el-Arab Kablel İslam*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, s. 59; Çağrıcı, Mustafa, *Kur'an'ın Geliş Ortamı*, s. 200.

[104] Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi*, s. 266, 285.

Kur'an üzerinden yapılan yorumlar doğal olarak peygamber-sahabe ilişki boyutu gözetilerek yapılmaktadır. Ancak ilgili yorum sürecinde dönemin mevcut tarihinin, sosyal, kültürel dokusunun, insan ve toplum yapısının, nüzul sürecinde yaşanan tedrîcilik ve nesh boyutunun, bize intikal eden bu birikimin tarihî süreçte geçirdiği değişim ve dönüşümün dikkate alınması gerekmektedir.[105] Bu yapılmadan tikel örnekler üzerinden *genelleştirilerek* üretilen algı biçiminin şekillendirdiği yaşam önerisi bireyi inancıyla reel yaşamı arasında sıkıştırabilmektedir. Mesela, Peygamberimizle teşrik-i mesaisi fazla olan sınırlı sayıdaki aksiyoner kurucu nesil üzerinden dile getirilen yaşam kesitlerini, Kur'an'ın sahabeye yönelik eleştirilerini görmeden *genelleştirerek* tüm sahabenin yaşam şekliymiş gibi aktardığımızda[106] bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. İnancı gereği değer atfettiği bu kesitler, birey tarafından hayata aktarılmak istenmekte, ancak reel hayatla bu kesitler arasında ortaya çıkan uyumsuzluk, dini yaşayamama sorumluluğu altında ezikliğe dönüşmekte; bu psikolojik tıravma kendisinde öykünme, başkasına yönelik tavrında ise eleştiriye dönüşmektedir. Bu ikircikli tavır Kur'an'ın hiç tasvip etmediği bir hayat tarzıdır. Günümüz müslümanının maruz kaldığı bu yaşam şekli dolayısıyladır ki bildirimizde, Kur'an-sahabe ilişkisini dikkat edilmesi gereken bazı yönleriyle birlikte aşağıdaki başlıklar altında yeniden değerlendirilmesini önermekteyiz.

1. Mevcut Kültürel Yapının Dikkate Alınması

Peygamber efendimiz dönemi Kur'an sahabe ilişkisinin mevcut kültürel zemin üzerinden şekillendirildiğini yukarıda yaptığımız açıklamalarla ve verdiğimiz örneklerle kısmen görmüş olduk. Dolayısıyla bu bağlamda bize intikal eden her bilginin Kur'an ile doğrudan bağlantılı ve değişmez bir bilgi türü olduğunu düşünmemeliyiz. Özellikle sünnet veya hadis kavramı ile ilişkilendirilerek taşınacak bazı kesitlerin Kur'ânî boyutu ile kültürel boyutunu birbirinden ayrıştırmamız gerekecektir. Çünkü sünnet ve hadis kavramlarının anlam alanları hem çok farklı şekillerde çizilmekte ve hem de kendi içerisinde mahiyet farkı bulunduğu ifade edilmektedir.[107]

Ayrıca Kur'an ve Sünnetteki hükümlerin insan zihninin cevabını aradığı her soruyu karşılamadığı, bireysel ve sosyal hayatın her alanını ayrıntılı olarak ele almadığı, çoğu yerde cevaba ve çözüme yardımcı olacak ana ilke ve hedefleri

[105] Zeyveli, Hikmet, "Sîretin Kur'an Araştırmalarında Önemi" *Kuramer Konferansları 2*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017, s. 209.

[106] Kılıç, Sadık, "Kur'an'da Sahabe'nin Sunuluşu", s. 54-58.

[107] Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. I, s. 46-48; Fazlur Rahman, *İslam*, s. 111; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *en-Nas*, s. 17-19; Erul, Bünyamin, "Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 19/1, 2006, s. 85-94.

vermekle yetindiği ve geride *bilinçli boşluk* denebilecek geniş bir alan bıraktığı bilinmektedir.[108]

Eğer Kur'an, vahiy geleneğinin daha önceki temsilcileri karşısında onaylayıcı ve düzenleyici bir rol üstlenmek[109] suretiyle geleneği dikkate alıyorsa bu bizim de dikkat etmemiz gereken bir yön olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda tavsiye edilen şeylerden birisi mekâsıd ve vesâil ayrıştırmasına dikkat edilmesidir.[110] "*Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz. Allah yolunda ne harcarsanız size eksiksiz ödenir, siz asla haksızlığa uğratılmazsınız*"[111] ayetini bu bağlamda örnek verebiliriz. Peygamberimizin at besleme, ata binme ve ok atma konusundaki teşviklerine rağmen[112] ayetin anlamını nasıl 'ok'a ve 'at'a indirgeyemiyor, günümüz teknolojisinin bize sunduğu imkânlar bağlamında cihada/harbe hazırlıklı olma şeklinde anlıyorsak;[113] benzeri konularda da aynı refleksi gösterebilmeliyiz.[114]

Ayrıca Orta Asya'dan Kuzey Afrika'ya ve Endülüs'e, Yemen ve Hindistan'dan Kafkasya'ya, Balkanlara kadar uzanan İslâm coğrafyasında birbirinden hayli farklı yorum, mezhep ve meşrebin ortaya çıkmış olması[115] meseleleri değerlendirirken içinde bulunduğumuz toplumun kültürel yapısının da dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Bu durumu görmeden ve üstelik bilinçli ve belli bir maksada yönelik olarak vahyin yirmi üç yıla yayılan nüzul sürecini göz önüne almadan Peygamberimize izafe edilen hadis metinlerini normatif kurallar haline getirir ve dini yaşamın ölçüsü haline dönüştürerek *genelleştirirsek* Kur'an'ı doğru yorumladığımızı iddia edemeyiz. Çünkü bize aktarılan metinler bu tecrübenin küçük bilgi/diyalog kesitleridir.[116]

---

[108] Bardakoğlu, Ali, *Yüzleşme*, s. 142.

[109] Bkz. Al-i İmrân3/33, 34; en-Nisâ 4/163; Yusuf 12/111; Fâtır 35/31; el-Ankebût 46/12; er-Rûm 30/30.

[110] Zerkânî, *Menâhil,* c. II, s. 98-105; Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi*, s.268.

[111] Enfâl 8/60.

[112] Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Kahraman yayınları, İstanbul, 1984, c. IV, s. 23-26; Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi*, s.271.

[113] Taberî, cüz. X, s. 42.

[114] Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi*, s.270.

[115] Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmet yayınevi, İstanbul, 2016, s. 199; Bardakoğlu, Ali, *Yüzleşme*, s. 20.

[116] Bardakoğlu, Ali, *Yüzleşme,* s. 174.

2. Konunun Uzmanları Tarafından Sunulması

Yukarıda verdiğimiz fotoğraf bize, Kur'an-sahabe ilişkisinin, peygamberimizin daire-i hassasında olan kişiler tarafından sağlandığını göstermektedir. Yüz on dört bine varan sahabe sayısından bahsedildiğini, bunların maksimum bin üç yüzünün genel anlamda her konuyla ilgili bilgi aktardığını, Kur'an yorumu çerçevesinde on kadar sahabeden bahsedildiğini tekrar hatırlatmakta fayda görüyoruz. Dönemi tasvir eden anlatımlarda Peygamberimizin tedrisinden geçen kişiler olarak dile getirilen ashab-ı suffeyi ve farklı görevlerle çeşitli bölgelere gönderilen sahabeyi bunlara ilave ederek düşünmemizde hiçbir mahzur yoktur.[117] Bunların hayat hikâyeleri, ilişki boyutları, bazılarının o dönemde veya daha sonra devlet yönetiminde aldıkları görevler, diğer sahabîlerden farklılıklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca bunların gerektiğinde herhangi bir konuda doğrudan peygamberimize ulaşabilme imkan ve kabiliyet ayrıcalıklarından söz edilebilir.

Hâlbuki bugün bizler, hem doğrudan kaynağa ulaşma imkânına sahip değiliz ve hem de konuya dair devasa tarihi bir birikimle yüz yüzeyiz. Bu işin sökümünü yapma ve bir sonuca varma işi ciddi ihtisaslaşma gerektirmektedir. Bunu görüp dururken Kur'an-sahabe ilişkisini herkesin üzerine vazife şeklinde ele almaya çalışması gerçekten trajikomik bir husustur. Üstelik bu, bireyin ve toplumun tasavvurunda, inancının temel taşı olarak gördüğü Kur'an'ı ve onun açıklaması sünneti sıradanlaştırmak anlamına gelmektedir.

Bir taraftan Kur'an'ı yorumlamak için Arapçayı, sarf, iştikâk, nahiv, lugat, bedi', beyan, meânî yönünden ve hatta şiir boyutuyla bilmek gerektiğini söyleyeceğiz.[118] Hatta söz konusu Kur'an yorumu olunca ayrıntıların sünnet, icma, kıyas yoluyla elde edilebileceğini dillendireceğiz.[119] Diğer taraftan böylesine ilmî bir analizin ihtisas gerektirdiğini unutarak, bu kapsamda bir görevi herkesin üzerine düşen bir vazifeymişçesine sıradanlaştıracağız. Üstelik bu yaklaşımı, Kur'an'ın (مبين) açık[120] olduğu gibi bağlamından koparılarak sunulan bir anlayış üzerinden sürdürmeye devam edeceğiz.

Oysaki bu alanın her alandan daha çok ilmî ve akademik bir analize ihtiyacı vardır. Bu kapsamda düşünülecek her konu uzman elinden geçmelidir. Kaldı ki bu aynı zamanda Kur'anî bir emirdir.[121] Zira Kur'an, gerek birey gerekse toplum ve uluslararası ilişkiler alanında modern hukukun kapsadığı bütün alanlarda ayrı ayrı hüküm getirmemekte, böyle bir amacı da bulunmamakta, bunlar onun dolaylı

[117] Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1985, s. 380.

[118] Zerkânî, *Burhân*, c. II, s. 173; Suyûtî, *Itkân*, c. II, s. 1209-1211.

[119] İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. V, s. 104.

[120] Mâide 5/15; Yûsuf 12/1; Hicr 15/1; Şuarâ 26/2; Yâsîn 36/69; Neml 27/1; Kasas 28/2 vb.

[121] Sayıs, *Ahkâm*, c. II, s. 137.

anlatımları içerisinde kalmaktadır.[122] Bunları ortaya çıkarmak, yorumlamak ve sunmak uzmanlık isteyen işlerdir. Mesela, Kur'an'ın önerdiği boşanma biçiminin günümüz şartlarına uygun bir şekilde mahkemelerce nasıl sonuçlandırılacağı, nasıl kayıt ve tescil edilip denetiminin gerçekleştirileceği ancak konunun uzmanlarınca yapılabilecek bir işlemdir.[123] Kur'an-sahabe ilişkisinde gördüğümüz bağlantı şekilleri de bize bunun dışında bir yol önermemektedir.

3. İnsan Kapasitesinin Göz Önünde Bulundurulması

İnsan, yaratılıştan getirdiği özellikleri, içerisinde yaşadığı toplumun sağladığı imkânlar, aldığı eğitim vb. sebeplerden dolayı farklı kapasite ve kabiliyetleri olan bir varlıktır. Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahabe de kendi içerisinde bu farklılığı barındırmaktadır.[124] Üstelik içerisinde bulundukları toplum ümmî olarak nitelendirilmektedir.[125] Dahası, bu toplumda kırsala gidildikçe artan bir cehaletten söz edilmektedir.[126] Nitekim eğitim durumu açısından Belâzûrî, Kureyş'e mensup on yedi erkek, dört kadın ismi vermekte, bunlardan bir kısmının okuma-yazma bildiğini, bir kısmının ise sadece okuma bildiğini ifade etmektedir.[127] Aynı şekilde Medineli Evs ve Hazreç kabileleri arasında da okuma yazma bilen kişi sayısını on bir olarak vermektedir.[128] Bu zaafiyeti kapatma adına Hz. Peygamber'in Bedir esirleri ile ilgili tasarrufu ve Zeyd b. Sabit'e yaptığı okuma yazma öğrenme telkini herkesçe malumdur.[129]

Bilgi akışının çoğu durumlarda sözlü kültür üzerinden yapıldığı, okuma-yazma oranının bu minvalde seyrettiği toplumda Kur'an öğreniminin daha çok ezbere dayalı olarak geliştiğini biliyoruz. Fakat bu bilgi bizi sahabenin tamamının Kur'an'ı ezberlediği *genellemesine* götürmemelidir. Çünkü bazı sahabîler sadece birkaç ayet ezberlerken diğerleri daha fazla veya hepsini ezberlemiş olabilmektedir. Ancak tamamını ezberleyen sahabe sayısı oldukça sınırlı sayıdadır.[130] Bu bilgilere, *kurra* kavramının başlangıçta Kur'an'dan ezberinde bazı ayetler bulunan herkes için kullanıldığını, sonraki dönemde ise anlam alanı genişletilerek Kur'an'ın tamamını ezberleyen ve hatta farklı kıraatlara vakıf olan

[122] Bardakoğlu, Ali, *Yüzleşme*, s. 155.

[123] Bkz. Erbaş, Muammer, "Boşanma Örneğinde Dini Ahkamın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2003, sayı 37, s. 9-47.

[124] Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, s. 43.

[125] A'râf 7/157; Cuma 62/2.

[126] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 140.

[127] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 141.

[128] Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldân*, c. I, s. 512, 513; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 141

[129] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 142.

[130] Bkz. Zerkânî, *Burhân*, c. I, s. 241-243; Suyûtî, *Itkân*, c. I, s. 222-231; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV, 2013, s. 66.

kimseler anlamında *genelleştirildiğini* de eklemeliyiz.[131] Verilen bu özet bilgilerin Kur'an-sahabe ilişkisini insan kapasitesi açısından gösterecek nitelikte olduğunu düşünüyoruz.

Meselenin bir diğer boyutu ise Kur'an'ı anlama ve yorumlama ehliyeti bakımından sahabe üzerinden yaptığımız genellemedir. O gün itibarıyla kullanılan dili daha saf haliyle bilmeleri, nüzul ortamına şahit olmaları itibarıyla sahabeden bazılarının Kur'an'ı anlama ayrıcalıklarının olduğu tartışma götürmez bir gerçektir.[132] Ancak sahabenin sadece nüzul dönemine şahit oluşu ve Arapça biliyor olmaları gerekçesinden hareketle *genelleştirme* yaparak Kur'an'ı hepsinin aynı oranda anladığından bahsedemeyiz. Çünkü Kur'an kendisini bir yönüyle de herkesin anlayamayacağı müteşâbih anlamlara sahip olarak nitelendirmektedir.[133] Ayrıca o mübhem, mücmel ve müşkil ayetleri havidir. Bunun içindir ki sahabenin Kur'an'dan anlayamadıkları bazı kavramların olduğunu gösteren epeyce bir rivayet söz konusudur.[134] Bu sebepledir ki herhangi bir hüküm konusunda danışmaya ihtiyaç duyduklarında onlara da ya doğrudan Allah'ın resulüne veya sahabe içinden basiret sahibi olanlara danışmaları önerilmektedir.[135] Bu yüzden onların has dairede olanlarının dahi farklı kapasite ve imkâna sahip oldukları gerçeğini görmezden gelemeyiz.[136]

4. İletişim Şartlarının Dikkate Alınması

Bu başlık altında Kur'an-sahabe ilişkisini iki temel bakış üzerinden değerlendirmenin konumuz açısından isabetli olacağını düşünmekteyiz. Bunlardan birisi, geniş bir sahada yüzbinlere varan sahabe arasındaki iletişimin sözlü kültür üzerinden gerçekleşmiş olmasıdır. Diğeri ise sözlü anlatımdan yazılı anlatıma geçildiğinde meydana gelen algı farklılığıdır.

Dönemin mevcut sosyal dokusu, insan yapısı ve coğrafî konumu her aşaması yazılı olan bir metin üzerinden iletişime çok da elverişli değildir. Dönemin şartları gereği Kur'an-sahabe ilişkisinin heyetler veya bölgeye gönderilen şahıslar üzerinden gerçekleşme zorunluluğu vardır. Bu çerçevede kurulan bir ilişki şeklinin üstelik sert kabile anlayışının hakim olduğu kapalı bir toplumda nasıl gerçekleşmiş olabileceğini yaptığımız yorumlarda göz önüne almamız gerekmektedir. Bu bağlamda Akabe biatları üzerinden Medine halkıyla kurulan

131 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV, 2013, s. 66.

132 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. I, s. 94; Halid Sebt, *Kavâidu't-Tefsîr*, c. I, s. 158-165; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul, 1997, s. 79.

133 Al-i İmran 3/7.

134 Suyûtî, *Itkân*, c. II, s. 1089; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. I, s. 34-36; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 179-190; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, s. 73-76.

135 Nisâ 4/83; Bkz. Ali Sâyıs, *Ahkâm*, c. II, s. 137.

136 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. I, s. 33-36; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 196.

ilişkiyi[137] ve takip eden günlerde Mus'ab b. Umeyr'in öğretici pozisyonunda oraya gönderilişini hatırlatabiliriz.[138] İlgili şahısların elinde sona ermiş ve kendileri tarafından bütünüyle hazmedilmiş bir Kur'an metninin olmadığını biliyoruz. Dolayısıyla yapılan açılımda Kur'an ve sahabe ilişkisinin birebir temas ve ezberleme şeklinde gelişmiş olamayacağı açıktır.

Bir başka iletişim yönteminin kabilelerden gelen murahhas heyetler aracılığı ile geliştiğini düşünebiliriz. Neticede bu bilginin mahiyetini ve aktarım şeklini de o dönem şartlarında tahmin etmek çok zor olmasa gerektir. Kaldı ki Medine'ye gelip "*Ben kesinlikle Kur'an'dan bir şey öğrenemiyorum, ne yapmam gerekir*" diyen bir kimseye Peygamberimizin, "*Sübhanellah, elhamdülillah ve la havle vela kuvvete illa billah ve la ilahe illellahü vallahü ekber*" tesbihatını söylemesini tavsiye edişi ile ilgili rivayet de dönemin iletişim şekli konusunda ipuçları verici niteliktedir.[139] Aynı meseleyle ilgili olarak farklı rivayetlerin oluşu her açıklama ve ayrıntının toplumun kılcal damarlarına kadar işlemediği anlamına gelmektedir.

Kaldı ki başta namaz, oruç, hac, kurban olmak üzere Kur'an'ın ibâdet olarak yapılmasını emrettiği birçok görevin eski ümmetlerden süzülerek geldiğini,[140] ibâdet ve muâmelât kısmında belli oranda revizyona gittiğini[141] bu durumu anlayamayanları kınadığını düşündüğümüzde, ilgili dokunuşunun her uygulama için çok da birebir teması gerektirmediğini anlayabilmekteyiz.[142]

Bu başlık altında dikkate alınması gereken meselelerden birisinin de sözlü anlatım ile yazılı anlatım arasında var olduğu bildirilen algılama farklılığı olduğunu belirtmiştik.[143] Çünkü Kur'an, sözlü bir metin olarak tedrici bir şekilde inzal edilmiştir. Bunun arka planında, toplumsal gereklilik ve dönüşümün yanı sıra, bir toplumun yeniden inşa süreci vardır.[144] Nitekim nesh, müşkilü'l-Kur'an, tekrâru'l-Kur'an gibi meseleler bu bağlamda değerlendirildiğinde izahı mümkün olabilmektedir. Bu gerçeği dikkate almadan ne Kur'an'ın metinsel yapısını izah edebilir, ne de yorumlarımızda onun vermek istediği mesajı kavrayabiliriz. Zira sözlü iletişim ile bu ilişkinin metne büründürülmüş şekli arasında o andaki muhatapları ile sonradan okuyanlar için algı farkı söz konusudur.[145] Dolayısıyla

[137] Önkal, Ahmet, "Akabe Biatları" *DİA*, Ankara, c. II, 1989, s. 211.

[138] Zerkânî, *Menâhil*, c. I, s. 198; Algül, Hüseyin, "Mus'ab b. Umeyr", *DİA*, İstanbul, 2006, 226.

[139] Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *el-Musannef*, tah. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, Meclüsü'-l-İlmî, ts. c. II, s. 122.

[140] Bkz. Bakara 2/183; Ali İmrân 3/ 97; Tevbe 9/28; Meryem 18/59; Hac 22/34.

[141] Mâide 5/48; Hac 22/67.

[142] Mü'minûn 23/68.

[143] Bkz. Tatar, Burhaneddin, "Tshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenötiğine Katkısı", *Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, DİB. yayınları, Ank. 2003. s. 223.

[144] Türcan, Selim, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu, Ankara, 2010, s. 339.

[145] Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu yayınları, Ank. 2008, s. 13.

Kur'an-sahabe ilişkisini Zerkânî'nin yaptığı gibi, bazı ayet ve hadislerden hareketle ütopik bir yaklaşımla her bireye aynı doz ve hassasiyet ölçüsünde genellemek doğru değildir.[146]

Öyleyse vahiy, yaşamın akışı içerisinde bir dokunuştur. Etki alanı toplum veya bireyi ilgilendiren yönüyledir. Henüz herkesin birebir ulaşması gereken veya ulaşabildiği metin değildir. Nitekim peygamberimizin yakınında bulunanlarda dahi sünneti zâhirî anlamıyla ele alıp lafzî ve şeklî yaklaşım sergileyenlerle, onu anlam boyutuyla değerlendirip hüküm çıkaranlar meseleye farklı boyuttan bakmış olabilmektedir.[147]

Yani Kur'an-sahabe ilişkisinde iletişim açısından da statik bir yapı, tekdüze bir algı ve bunun sonucunda da her yönüyle birbiriyle uyumlu uygulamadan söz etmek mümkün değildir. Ayrıca Kur'an'ın nüzul dönemini dikkate alarak yapılan yorumlama ile sadece metin boyutunu gözeterek yapılan yorumlama arasında da algı farkı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, bize aktarılan tarihsel birikimin farklı yönlerinin bulunduğunu dikkate alarak[148] sürecin çeşitli yönleriyle analiz edildikten sonra sunulması gerektiğini ifade edebiliriz.

Sonuç

Nüzul döneminde Kur'an-sahabe ilişkisi mevcut kültürel yapı üzerinden kurulmuştur. Bu ilişki, ilga, ibka, islah şeklinde özetlenebilir. Bu noktada Kur'an ve dolayısıyla sünnetin doğrudan ve dolaylı müdahale alanlarının belirlenmesi gerekmektedir. Ayrıca bu ilişkide tedrîciliğin ve mutlak zorunluluktan mubâhale alanına doğru bir hiyerarşinin gözetildiği unutulmamalıdır. İlgili bilgiler kopyala, kes-yapıştır mantığıyla *genelleştirerek* değil, bir bütünlük halinde anlaşılıp yorumlandıktan sonra bugüne taşınmalıdır.

Sahabenin Kur'an ile muhataplığı yazılı metin üzerinden değil, değişik zamanlarda meydana gelen olaylar, sorunlar ve durumlar çerçevesinde peygamber tarafından tebliğ edilen sözel ifadeler üzerinden olmuştur. Kur'an-sahabe ilişkisini değerlendirirken sözlü iletişim ile yazılı iletişim arasındaki algı farkını dikkate almak gerekmektedir. Kaldı ki bugünkü iletişim şekli dijital ortamda gerçekleşmektedir. Sözlü iletişimdeki zorluk ve risklerin yanında dijital ortamda yapılan bilgi servisinin getirdiği algı şekillerinin ve oluşturduğu risklerin yeni bir bakışla değerlendirilmesi kaçınılmazdır.

---

146 Bkz. Zekânî, c. I, s. 241-243

147 Bkz. Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri,* s. 3367; Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 147-224.

148 Bkz. Dönmez, İbrahim Kafi, *Fıkıh Usulü*, s. 93; Ünal, Yavuz, "Tarihsel Süreç İçerisinde Değişen Hadis Algıları", *Kuramer Konferansları 2*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017, s. 217-239.

Tarihin belli kesitinde sınırlı sayıda insan çerçevesinde, üstelik sürece yayılarak birbirinden çok farklı tonda ve dozda gerçekleşen yaşam biçimini *genelleştirerek* bütün bireylere aynı ton ve dozda sunma ve bu çerçevede hayata yansımasını umma isteği gerçekçi gözükmemektedir. Bu devam ettiği müddetçe Müslüman birey ve ilişkili olduğu toplumda tasavvur-realite çatışması devam edecektir. Kaldı ki bu bilgilerden bir kısmı tarihi süreç içerisinde şekillenmiştir. Tarihten bir kesit olarak aktarılan bu kalıpların sıhhati ve gerçekçiliği sorgulamalı, değişen hayat şartları içerisinde tüm zaman dilimlerinde toplumun her bir katmanıyla ilişkisinin nasıl olabileceği makul sınırlarıyla belirlenmelidir. Bünyesinde dönemin siyasi, mezhebi, ekonomik, sosyo-kültürel izlerini barındıran bir tecrübe tüm zamanlarda geçerliymişçesine *genelleştirilmemeli* bugüne nasıl taşınması gerektiği ayrıca incelenmeli ve gerekirse yenilenmelidir.

İlgili yorum ve güncellemeler toplumun kültürel dokusu, bireyin kapasitesi, kullanılan iletişim aracının oluşturacağı algı şekli düşünülerek mutlaka uzmanları tarafından yapılmalı, dayatma haline dönüştürmeden minimum zorlayıcı detayla sunulmalıdır. Yani konu harcıalem olarak görülmemeli, entelektüel boyutu mutlaka korunmalıdır.

Dinî gayretkeşlik görünümü altında dindışı alanların özel bilgisini İslamlaştırmaya çalışma yerine, Kur'an'ın ruhunu birey ve toplum pratiğinde görünecek şekle dönüştürecek yorum, yaklaşım ve eğitim şekline yönelmelidir. Bu noktada özellikle temel eğitim başta olmak üzere, örgün ve yaygın eğitimin pratiğe yansıyan şekli meselenin olmazsa olmaz damarı olarak görülmeli, Kur'an-birey, Kur'an-toplum ilişkisi buradan başlanarak temellendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *el-Musannef*, tah. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, Meclüsü'-l-İlmî, ts.

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1969.

Algül, Hüseyin, "Mus'ab b. Umeyr", *DİA*, İstanbul, 2006.

el-Alûsî, Şihâbu'd-Dîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap yayınları, İstanbul, ts.

Apak, Adem, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017.

Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.

Atmaca, Gökhan, "Nuzül Sürecinde Bir Muhatap Olarak Hz. Ömer ve Muvafakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 21, 2010.

Bardakoğlu, Ali, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017.

Cevad Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Camiatü Bağdat, 1993

Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1982.

Çağrıcı, Mustafa, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İliişkileri*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017.

Dede, Nusret, *İbn Kudâme Penceresinden Fıkıh Usûlü*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2017.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul, 1997.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1964.

Dönmez, İbrahim Kafi, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İSAM, İstanbul, 2014.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *en-Nas, es-Sulta, el-Hakîka*, Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut, 1995.

Efendioğlu, Mehmet, "Sahabe", *DİA,* İstanbul, 2008.

Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser neşriyat, ts.

Erbaş, Muammer, "Boşanma Örneğinde Dini Ahkamın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2003.

Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul, 2001.

Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nuzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", *İslâmiyât,* Ankara 2004.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 2007.

Erul, Bünyamin, "Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 19/1, 2006.

Fazlur Rahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara Okulu, Ankara, 2000.

Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu yayınları, Ank. 2008.

Gezgin, Ali Galip, Tefsîrde Semantik Metod, Rağbet yayınları, İstanbul, 2015.

Güler, Nurdane, *Sahih-i Müslimde Kur'an Atıflı Rivayetler*, Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidu't-Tefsîr*, Daru İbn Affân, Kahire, 1421.

Hallaf, Abdulvahhab, *İslam Teşrî Tarihi*, (çev. Talat Koçyiğit), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1970.

Hamidullah, Muhammed, *Kur'anı Kerim Tarihi,* (çev. Salih Tuğ) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, İstanbul, 1993.

Harman, Ömer Faruk, "Hac", *DİA*, İstanbul, 1996.

Hûlî, Emin, *Menâhicü Tecdîdin fi'n-Nahvi ve'l-Belâğati ve't-Tefsîri ve'l-Edebi*, Dâru'l-Ma'rife, 1961.

Hüseyin Şeyh, *el-Arab Kablel İslam*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dirâsetü't-Tûnisiyye, Tunus, 1984.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, tah. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Daru'l-Marife, Beyrut, ts.

İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Kahraman yayınları, İstanbul, 1984.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, ed-Dineverî, *Te'vîl-i Muhtelefi'l-Hadis*, Mektebetü Zeydân, Kahire,1935.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts.

İbn Sa'd, *Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr*, tah. Ali Muhammed Umeyr, Mektebetü Hancı, Kahire, ts.

İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV, 2013.

Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Hüreyre", *DİA*, 1994.

Kaya, Süleyman, "Harem Bölgesine Girişin Yasaklanması Meselesi", *AİBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 15, 2015.

Kılıç, Sadık, "Kur'an'da Sahabenin Sunuluşu ve Günümüze Yansımalar", *Kur'an ve Sahabe Sempozyumu*, Sivas, 2016.

Koç, Mehmet Akif, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I*, Editörler, M. Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yayınları, Ankara, 2013.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, İlmi yayınlar, Ankara, 1981.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1985.

Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmet yayınevi, İstanbul, 2016.

Maşalı, Mehmet Emin, *Modern Dönemde Dînî İlimler'in Temel Meseleleri İlmi Toplantı* içerisinde "Tebliğ Müzakeresi", İSAM yayınları, 2007.

Önkal, Ahmet, "Akabe Biatları" *DİA*, Ankara, c. II, 1989.

Özaydın, Abdülkerim, "Hac", *DİA*, İstanbul, 1996.

Özek, Ali, "Dirayet Müfessiri İbn Abbas", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 4, 1986.

Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2014.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği,* Ankara Okulu, Ankara, 2015.

Öztürk, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu, Ankara, 2017.

Paçacı, Mehmet, "*Kur'an'ı Anlama Yolunda*", *Kuramer Konferansları 1*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017.

Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, Daru'l-Menâr, Kahire, 1947.

es-Sayıs, Muhammed Ali, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.

Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabi*, (çev. Mahmut Fehmi Hicâzî), İdâretü's-Sekâfe, Riyad, 1991.

Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, (çev. M. Yaşar Kandemir), Gaye Matbaacılık, Ankara, 1981.

Subhi Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1990.

Sürmeli, Mehmet, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, Safa dağıtım yayın, İstanbul, 2016.

es-Suyûtî,Celâleddîn, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1996.

Sülün, Murat, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, Ensar yayınları, 2013.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Seâde*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Tatar, Burhaneddin, "Tshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenötiğine Katkısı", *Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, DİB. Yayınları, Ank. 2003.

Turgay, Nurettin, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname*, 2008.

Türcan, Selim, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu, Ankara, 2010.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992.

Ünal, Yavuz, "Tarihsel Süreç İçerisinde Değişen Hadis Algıları", *Kuramer Konferansları 2*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017.

el-Vâhidî, Ebû Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûli'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, ts.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1976.

ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996.

Zeyveli, Hikmet, "Sîretin Kur'an Araştırmalarında Önemi" *Kuramer Konferansları 2*, KURAMER yayınları, İstanbul, 2017.

ET-TEFSİRU'L-MAZHARÎ'DE MUVÂFAKÂT-I ÖMER'LE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doç. Dr. Şaban KARASAKAL
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı/skarasakal@hotmail.com.tr

Giriş

İnsanların iki dünya saadetini temin için kendilerine indirilen Kurân'ın manalarını anlayabilmeleri, tefsirini bilmelerine bağlıdır. İndirildiği günden bu yana onu anlayabilme gayretleri, dünyanın her tarafında devam etmiştir. Sahâbe nesli Hz. Peygamber (s.a.s)'in Kur'ân'ı bizzat yaşamasına ve toplum içinde tatbikatına şahitlik etmişlerdir. Konuştukları dille indirilen Kur'ân'ın nüzulüne şahitlik eden sahabe neslinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde önemi büyüktür. Ancak sahabilerin hepsinin Kur'ân'ı aynı düzeyde anladıkları da söylenemez.[1]

Biz bu çalışmamızda Kur'ân'ın nüzul döneminde yaşayan, Kur'ân anlayışı ve Kur'ân'la ilişkisi Hz. Peygamber (s.a.s)'le birlikteliği ile şekillenen, bu anlayışını hayata taşıma gayreti içerisinde olan Hz. Ömer (r.a.)'in muvâfakâtını inceleyeceğiz. Kaynaklarımızda bu şeklide yer alan rivayetlerin yorumunu, Hind Alt kıtası müfessirlerinden Kâdî Senâullâh Pânîpetî'nin *et-Tefsîru'l-Mazhari* isimli eserinden inceleyeceğiz.

[1] Sahabenin Kur'ân'ı nasıl anladıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l Müfessirûn*, Kahire 1409/1989, I/61-62; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I/72-75; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2008, s. 75-76.

1. Kavramsal alan

Çalışmamızın kavramsal alan başlığı altında öncelikle tebliğin başlığında geçen, et-Tefsîru'l-Mazhari, muvâfakât ve Hz. Ömer (r.a.) hakkında kısa bilgiler vereceğiz.

1.1. Senâullâh Pânîpetî ve et-Tefsîru'l Mazharî isimli eseri

Senâullâh Pânîpetî'nin yaşadığı dönem, H. XII. asrın II. yarısı ve XIII. asrın ilk çeyreğine denk gelir. Senâullâh Pânîpetî'nin hayatı hakkında teferruatlı bilgi bulunmamaktadır. Bunun sebeplerinden birisi, Hind ulemasının hayatı hakkındaki eserlerin birçoğunun Urduca, bir kısmının Farsça olmasıdır. Bir kısmının da meliklerin hayatı ve velilerin menkıbelerine[2] dair olmasıdır. Ülkemizde Senâullâh Pânîpetî ile alâkalı birkaç eser bulunmaktadır.[3]

Tefsîr, hadîs, fıkıh âlimi ve mutasavvıf olan[4] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, 1143/1730-31 yılında Hindistan'ın Batı Pencâb'ın Pânîpet şehrinde doğmuştur.[5] Kendisine soyunun dayandığı Hz. Osman (ra)'a nispeten *'Osmânî'*; Usulde ve fıkıhta müctehid derecesinde olmasına rağmen, füru'u fıkıhta İmam-ı Azam'ı taklid ettiği için *'Hanefî'*; İntisab ettiği tarikata nispeten *'Mazharî, Müceddidî, Nakşibendî'*; Doğduğu yere nazaran da *'Pânipâtî'* nisbesi verilmiştir[6]

Senâullâh Pânîpetî'nin ilk eğitimi hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak dönemin eğitim geleneği gibi o da eğitimine Pânîpet'te henüz çocukken Kur'ân'ı ezberlemek ve mahallî ulemanın dizleri dibinde Arapçayı tahsil etmekle başlamış, daha sonra Farsça öğrenmiştir. Ardından Delhi'ye gidip Şâh Veliyyullah Dihlevî'den fıkıh ve hadis dersleri almıştır.[7] Zâhirî ilimlerdeki tahsilini tamamladıktan sonra Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Muhammed Âbid Sünnâmî'ye intisap ederek, şeyhinin tavsiyesiyle yine bir Müceddidî şeyhi olan

---

[2] Tasavvuf tarihi boyunca, velilerin kerametleriyle çok uğraşılmıştır. Bu sebeple elimizde velilerin hayat ve öğretilerinden çok kerametleri hakkında rivayetler mevcuttur. Bunun sebep ve sonuçları hakkında detaylı bilgi için bkz., Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri,* İstanbul 1991, s. 105; Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 164

[3] Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Alvi, Sajida Sultana (Professor Emerita, McGill University, Canada) "Qâzî Sanâ'-Allah Pânîpâtî An Eighteenth-Century Sûfî-'Âlim: A Study of His Writings in their Sociopolitical Context", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (ed W. B. Hallaq-D. P. Littie). Leiden 1991; Dehlevî, Abdullah, *Makâmât-ı Mazhariyye*, İhlas Vakfı, İstanbul 1993. (Eser Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 297.72 ve 10008056 numarada kayıtlı bulunmaktadır.); Ârif, Mahmud Hasan *Tezkire Kâdı Muhammed Senâullâh Pânipetî*, Sekâfe İslâmiyye, Lahor 1995; Karasakal, Şaban, *Kur'ân'ın İşârî Yorumu- Senâullah Pânipetî'nin et-Tefsîru'l-Mazharî Adlı Tefsiri-* Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, s. 37-52.

[4] Sajida Alvi, "Qâzî Sanâ'-Allah Pânîpâtî", s. 16.

[5] Mahmud Ârif, *Tezkire*, s. 1, 60-63; Sajida Alvi, "Qâzî Sanâ'-Allah Pânîpâtî", s. 13.

[6] Ârif, Mahmud Hasan, "Kâdî Muhammed Senâullâh Pânipetî: Hayatı ve Eserleri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pencap Üniversitesi, Lahor, Pakistan 1985.s. ي, 7.

[7] Pânîpetî'nin Şâh Veliyyullah'tan aldığı dersler hakkında geniş bilgi için bkz., Sajida Alvi, "Qâzî Sanâ'-Allah Pânîpâtî", s. 14.

Mazhar-ı Cân-ı Cânân'a mürîd olmuştur. On sekiz yaşına geldiğinde hem medrese ilimlerinden hem tasavvuftan icâzet almıştır. Pânîpet'e dönerek bir yandan eser telif etmekle, diğer yandan talebe ve müridlerin yetişmesiyle meşgul olmuş, vefat edinceye kadar kadılık yapmıştır.[8] 1225/1810 tarihinde Pânîpet'te vefat edip, orada defnedilmiştir.[9] Kabri, Mazhar-ı Cân-ı Cânân'ın zevcesinin kabri yanında bulunmaktadır.[10]

Senâullâh Pânîpetî, mahalle hocalarından okumasının dışında, gençlik yıllarının başında eğitimine büyük oranda hocasının babası Şâh Abdurrahim'in kurduğu Rahimiyye medresesinde başlamıştır. Tasavvuf vasıtasıyla Senâullâh, iki müceddidin ruhi ve ıslahatçı enerjilerinden istifade etmiştir. Birisi hocası Şâh Veliyyullah, diğeri de Nakşibendî tarikatının büyüklerinden, şeyhi Mazhar-ı Cânı Cânân[11] ve ondan önceki dört şeyhi tarikiyle onun da şeyhi olan Şeyh Sirhindî'dir.[12]

Senâullâh Pânîpetî'nin eserleri, Hind ulemasının çoğunun etkilendiği gibi, döneminde meydana gelen olaylardan etkilenerek, İslâm kimliğinin muhafazası ve Müslümanların savunması için talebelere ders okutmaya ve eser telif etmeye yönelmiştir. Bu yönelişin neticesi olarak değişik ilim dallarında otuzdan fazla eser meydana gelmiştir. Senâullâh'ın Pânîpetî'nin tefsir, fıkıh, hadis ve tasavvuf başta olmak üzere çeşitli sahalarda te'lif ettiği otuz üç eserinden sadece sekiz tanesi basılmıştır. 10 ciltlik *et-Tefsîru'l-Mazharî* isimli eseri hem fıkha hem de tasavvufa büyük katkı sağlamıştır.[13]

---

8 Talal, Yusuf Ali, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", çev. Mehmet Eren, *Selçuk Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 6, Konya 1996, s. 324-325; Mahmud Ârif, "Kâdî Muhammed Senâullâh", s. ي, 18-20.

9 Sajida Alvi, "Qâzî Sanâ'-Allah Pânîpâtî", s. 13; Gulâm Server Lâhûrî ve Ömer Nasuhi Bilmen, onun 1216/1801'de vefat ettiğini söylemektedir. Bkz., Tosun, Necdet, "Senâullâh Pânipetî", *DİA.,* İstanbul 2009, XXXVI/506; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakatü'l-Müfessirîn Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1974, II/754.

10 Yusuf Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah", s. 333; Pânîpetî, hayatı hakkında geniş bilgi için bkz., Birışık, Abdülhamit, *Hind Alt Kıtası ve Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 41-43; Mahmud Ârif, "Kâdî Muhammed Senâullâh", s. 17-20.

11 Şeyhi Mazhar-ı Cânı Cânan'ın Pânîpetî üzerindeki ruhi etkisi hakkında geniş bilgi için bkz., Sajida Alvi, "Qâzî Sanâ'-Allah Pânîpâtî", s. 15.

12 Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah", s. 327. Her ne kadar hayatının anlatıldığı eserlerde Pânîpetî'nin hocaları arasında İmam Rabbânî Müceddidi Elfî Sânî'nin ismi zikredilmese de biz ilk sırada onu zikretmek istiyoruz. Burada İmam Rabbani'nin Pânîpetî'nin hocaları arasında zikredilmesi, ondan hayatında ders alması anlamında kullanılmamıştır. İmam Rabbani Pânîpetî'nin sülûk ettiği tarikatın şeyhidir ve o sebeple Pânîpetî üzerinde derin tesiri olmuştur. Tefsirinde onu övmüş ve birçok yerde nakillerde bulunmuştur. İmam Rabbânî'nin Pânîpetî üzerindeki etkisi hakkında ayrıca bkz., Sajida Alvi, "Qâzî Sanâ'-Allah Pânîpâtî", s. 16.

13 Senâullâh'ın Pânîpetî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz., Mahmud Ârif, *Tezkire*, s. 82-83; 507- 570; Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah", s. 332-336; Necdet Tosun "Senâullâh Pânipetî", XXXVI/507; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, II/753-754; Mahmud Ârif "Kâdî Muhammed Senâullâh", s. 26-28; Sajida Sultana Alvi'nin İngilizce makalesinde eserlerinin bilim dallarına göre tasnifi biraz farklılık arzetmektedir. Bkz., Sajida Alvi, "Qâzî Sanâ'-Allah Pânîpâtî", s. 19-23.

1.2. Muvâfakât

Muvâfakât kelimesi, sözlükte (موافقات) kelimesinin çoğulu olarak (وفق) kökünden müştak bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. (وفق) kelimesi ve müştaklarının Türkçe'de "yerinde olmak, uygun olmak, yakışmak, hak etmek, doğru yola ulaştırma, başarı kazanmak, anlaşmak, sözleşmek, ara bulmak vb." anlamlara gelmektedir. (موافقات) kelimesi (مفاعل) bâbından olduğu için "uyuşma, iki tarafın birbirine uygun düşmesi, münâsip ve mutâbık olması" anlamlarına gelmektedir.[14]

Muvâfakât kelimesinin türetildiği (وفق) fiilinin türevleri, Kur'ân-ı Kerîm'de, iki kişinin veya grubun arasını bulma, doğru yolu gösterme anlamında fiil (bkz. Nisâ, 4/35) ve masdar (bkz. Nisâ, 4/62) olarak; yapılan davranışlara uygun bir muâmele *(kötülüklerin karşılığı olarak verilecek cezâ)* anlamında (bkz. Nebe, 78/26) masdar olarak ve ayrıca başarı anlamında (bkz. Hûd, 11/77) masdar olarak kullanılmıştır.

Muvâfakât isminin ne zaman terim halinde kullanıldığına dair kesin bir bilgi olmamakla beraber, Suyûtî'nin, (ö. 911) *Katfu's-Semer fî Muvâfakâti Umer* diye isimlendirdiği küçük risalesinde, Hz. Ömer (r.a.)'in muvâfakâtlarını yazdığı bir şiirde toplamıştır.[15] Konu ile ilgili yazılan eserlerde Suyûtî'nin bu eseri esas alındığına göre, kelimeyi terim halinde ilk defa kullanan kişinin Suyûtî olduğu söylenebilir.[16]

Muvâfakât, tefsir ilmindeki terim anlamıyla, Kur'ân'ın nüzul sürecinde bir konu hakkında sahâbeden bazılarının özellikle de Hz. Ömer (r.a.)'in, âyetler inmeden görüşünü açıkladığı, aynı konu üzerine nazil olan vahyin onun görüşüne uygun olması manasına gelmektedir. Allah'ın ne vahyedeceğini önceden kestirmek ya da önseziye dayanarak vahyin muhtevası hakkında fikir beyan etmekten ziyade, pratik hayatta ortaya çıkan bir durum veya problem karşısında Müslüman olmanın gerekli kıldığı samimiyet ve hassasiyetle tavır konması ve bu tavrın bilahare ilâhî vahiyle onaylanması anlamına gelir.[17] Bu durum sahabîlerin ve özellikle de Hz. Ömer (r.a.)'in isabetli görüş sahibi bir kimse olduğunun ve teşrîin ruhunu kavrama noktasındaki özelliğini vurgulamaktadır.

Muvâfakât ismi ayrıca, bu hadisenin ürünü olan âyetlere müstakil olarak verilen isim olmuştur. Muvâfakât-ı Ömer derken hem Hz. Ömer (r.a.) ile vahiy arası

[14] İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab,* Thk. Ali Şîrî, Beyrut, 1408/1988, X/382; Isfehânî, Ebi'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Rağıb, *el-Müfredât fî Garîbi-l-Kur'ân,* Thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Mârife, Beyrut tsz., II/885-886.

[15] Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman, *Katfu's-Semer fi Muvâfakati Umer*, Mısır tsz., s. 1.

[16] Alpaydın, Mehmet Akif, *Kur'ân-ı Kerîm'in İnzâli Aşamasında Muvâfakât Olgusu*, (MÜSBE. Yüksek Lisans Tezi, Dan. Nihat Temel) İstanbul 2010, s. 97-98.

[17] Beğavi, Ebû Muhammed, *Me'âlimü't-Tenzîl,* Beyrut 1995, IV/366; Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler ve Teklifler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 236.

zikredilen irtibat hem de bu irtibat sonunda nâzil olan âyetler kastedilmektedir. muvâfakât deyince tefsîr ilminde akla gelen ilk şahıs olan Hz. Ömer (r.a.)'in, bizzat kendisinden sâdır olan bir beyanında, kelimeyi kullanmış olmasıdır.[18] Muvâfakât ile alakalı olarak II. halifenin oğlu Abdullah b. Ömer (r.a.), *"Hiçbir mesele meydana gelmemiştir ki, insanlar bir türlü, Ömer (r.a.) de bir türlü görüşte bulunmuş olsunlar da Kur'ân, Ömer (r.a.)'in dediğine uygun nazil olmuş olmasın."*[19] demektedir.

1.3. Hz. Ömer (r.a.)

Nüzûl çağının önemli simalarından birisi olan Hz. Ömer (r.a.), düşünce ve davranışlarında vahyin tesirinin kolayca görülebileceği bir sahabedir. Aşere-i Mübeşşere'den olan Hz. Ömer (r.a.) aynı zamanda vahiy kâtiplerinden ve Rasûlullah'ın en yakın sahâbîlerdendir. O'nun hayatı ve olaylara yaklaşımı elbette Kur'ân anlayışını etkilemiştir. Bu sebeple tebliğimizin başlangıcında kişiliğini tanıyabilmek için Hz. Ömer (r.a.)'in hayatı hakkında oldukça özet bilgi vermeye çalışacağız.

634-644 yılları arasında halifelik yapan ve Hulefâ-yi Râşidîn'in ikincisi olan Hz. Ömer (r.a.)'in tam ismi, Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî'dir.[20] Fil Vak'ası'ndan on üç yıl kadar sonra, diğer bir rivayete göre ise Büyük (Dördüncü) Ficâr savaşından dört yıl kadar önce Mekke'de doğmuş, Medine de 23/644 yılında vefat etmiştir.[21] Hz. Peygamber (s.a.s)'in güzide ashabının önde gelenlerinden biri olan Hz. Ömer (r.a.) İslam tarihinde her yönüyle üstün bir şahsiyettir.

Putperestliğe bağlı kalarak önceleri Hz. Peygamber (s.a.s)'e ve İslâmiyet'e karşı düşmanlık yapan Hz. Ömer (r.a.) bi'setin 6. yılında (616) Müslüman olmuştur.[22] Rivayetlere göre, Hz. Ömer (r.a.)'in Müslüman oluşu, Rasulullah'ın yapmış olduğu; *"Allah'ım İslam'ı Ömer b. Hattab veya Amr b. Hişam (Ebu Cehil) ile*

[18] Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhi Buhârî,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992 Salât 32; Tefsîr 2/9; Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998. I/147; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1969/1388, II/61-62.

[19] Tirmîzî, Muhammed b. İsa*, Sünenü Tirmîzî,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992 *Menâkıb*, 17; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414/1993, I/111

[20] Hz. Ömer'in biyografisi hakkında bkz. Atmaca, Gökhan, *Hz. Ömer'in Kur'ân-ı Kerîm Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, (SAÜSBE. Doktora Tezi, Dan. Davut Aydüz) Sakarya 2009, s. 19-22; Erdal, Muhammet Ali, Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri, (ÇÜSBE. Yüksek Lisans Tezi, Dan. Mustafa Öztürk) Adana, 2011, s. 2-13.

[21] Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV/45.

[22] İbn-i İshak, Muhammed, *Siyer-i İbn-i İshak Hz. Muhammed'in Hayatı,* Yayınları, Haz. Muhammed Hamidullah, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012 s. 160-163; İbn-i Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* nşr. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız Şelebî, Dâru'l-Ma'rife Beyrut tsz.I/271-273; İbn-i Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ,* thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1421/2001.III, 267-269

yücelt"[23] şeklindeki bir duasının bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Abdullah b. Mes'ûd, *"Ömer (r.a.)'in Müslümanlığı fetih, hicreti nusret, emirliği de rahmet idi"* diyerek Hz. Ömer (r.a.)'in Müslümanlığıyla Mekke'de Müslümanların rahatlaması gerçeğini dile getirmiştir.[24]

Hz. Peygamber (s.a.s) O'na özel iltifat ve dualar[25] ile bu ümmetin "*muhaddes"*[26] veya "*mülhem"*lerinden olduğunu[27] bildirilmiştir. Hz. Ömer (r.a.)'e atfedilen "muhaddes" sıfatı, "vahyin ruhuyla duygudaşlık kurabilen kimse" manasına da alınabilir. Klasik kaynaklarımızda Hz. Ömer (r.a.)'e izafeten kullanılan "muvâfakât" kelimesi de böyle bir mana ihtiva etmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından *"Allah, gerçeği Ömer'in lisanı ve kalbi üzere yarattı"*[28] şeklindeki sözleri, Allah Teâlâ'nın, hakkı, O'nun lisanına ve kalbine yerleştirdiğinin bu noktadaki müstesna ifadesidir.[29] O'nun hakkında Hz. Âişe'nin, *"Ömer anılınca adalet anılmış olur, adalet anılınca Allah anılmış olur, Allah anılınca da rahmet iner"* dediği nakledilir. Hz. Ebû Bekir ile birlikte "şeyhayn" diye anılmış ve bazı fakih sahâbîler onların ittifak ettikleri hususları diğer sahâbîlerin görüşlerine tercih etmiştir.[30]

Hz. Ebû Bekir'in vefat ettiği gün (22 Cemâziyelâhir 13/23 Ağustos 634) Hz. Ömer (r.a.) Mescid-i Nebevî'de biat aldı. Kütüb-i Sitte'de, Hz Ömer (r.a.) çoğu fıkha dair olmak üzere yaklaşık 539 hadis rivayeti ile sahabe arasında çok hadis rivayet edenler arasında bulunmaktadır.[31] İslâm tarihinde "emîrü'l-mü'minîn" tabiri ilk defa Hz. Ömer (r.a.) için kullanılmıştır.[32]

II. Halife Hz. Ömer (r.a.), H.23. yılda namaz esnasında uğradığı bir suikast neticesi, ölüm döşeğinde iken vefat etmiştir. Hz. Ömer (r.a.)'in ölümü üzerine Saîd b. Zeyd: *"Ömer (r.a.)'in ölümü İslâm (kalesinde) öyle bir gedik açtı ki, artık*

---

[23] Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, I/456; İbn Hişâm, *Sîret,* I/345; İbn Sa'd, *Tabakât,* III/269; Mustafa Fayda, "Ömer", XXXIV/45.

[24] İbn Sa'd, *Tabakât,* III/270; İbn Hişam, *Sîret*, I/270;

[25] Muhammed Buhârî, Fezâ'ilü'l-ashâb, 6; Müslim, Müslim b. Haccac*, Sahîhu Müslim,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Îmân*, 69; *Fezâ'ilü'l-ashâb* 14

[26] Muhaddes, Meleklerin kendisiyle konuştuğu kimse yahut kendisine ilham olunan kimse, doğruyu söyleyen, isabetli görüş bildiren, anlamlarına gelmektedir. (Aynî, Bedrüddîn, *'Umdetü'l-Kârî*, Beyrut tsz, XVI/55; Mustafa Öztürk, *Kur'ân Tefsir ve Usûl Üzerine* s. 235).

[27] Muhammed Buhârî, Enbiyâ, 54; Müslim b. Haccac, Fedâilu's-Sahâbe, 23; Muhammed Tirmîzî, Sünenü Tirmîzî, Menâkıb, 73; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI/55.

[28] Muhammed Tirmizî, *Menâkıb*, 18. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, İmâre, 18; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992 Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/401.

[29] Sifil, Ebubekir, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet,* Rıhle Kitap, İstanbul 2016, *s.* 69.

[30] Mustafa Fayda, "Ömer", XXXIV/47.

[31] Mustafa Fayda, "Ömer", XXXIV/46, 48. Hz Ömer ve diğer sahabenin hadis rivayet sayıları hakkında geniş bilgi için bkz. Âşık, Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivayeti,* İzmir 1981, s. 117-123.

[32] Mustafa Fayda, "Ömer", XXXIV/47.

o kıyamete kadar kapanmaz"[33] demiştir. Ölüm döşeğinde iken kendisine yerine birini bırakması teklif edilince aşere-i mübeşşereden altı kişilik şûranın toplanarak üç gün içerisinde aralarından birini halife seçmelerini istedi. Oğlu Abdullah'ı da halife seçilmemek şartıyla bu heyete dâhil etti. Bazı sahâbîlerin oğlu Abdullah'ı tayin etmesi teklifine, *"hesaba çekilmesi için Ömer (r.a.) ailesinden bir kişi yeter"*[34] diyerek, karşı çıkmıştır.

3. Nüzul döneminde muvâfakât örnekleri

Muvâfakât denilince akla ilk olarak Hz. Ömer (r.a.) gelmekle birlikte, rivayet tefsirlerinde, esbâb-ı nüzul kitaplarında, hadis kitaplarının *tefsir* bölümlerinde vb. birçok kaynakta Hz. Ömer (r.a.)'den başka, bazı sahâbîler hakkında da muvâfakât rivayetleri verilmektedir. Çalışmanın boyutlarını göz önüne alarak, kaynaklarda zikredilen sahâbîler hakkındaki bütün rivayetlere girmeden burada sadece isimleri ve birkaç rivayeti zikredeceğiz.

3.1. Ebû Eyyub el-Ensârî'nin İfk olayı ile ilgili sözü

Eşi Hz. Âişe'ye yapılan iftirayı Ebû Eyyub el-Ensârî'ye nakledince O, *"Sübhânallah! Bunu konuşmamız bize yaraşmaz. Bu, apaçık bir iftiradır!"* demiştir.

Hz. Âişe: "İşte bunun üzerine Allah Teâlâ: *"Onu duyduğunuz zaman, bunu söylememiz bize yakışmaz, hâşâ bu büyük bir iftiradır demeniz gerekmez miydi*?"(Nûr, 24/16) âyetini indirdi[35] demektedir.

Başka rivayetlerde sahâbeden *Hz. Ömer (r.a.)*,[36] *Sa'd b. Muâz* ve *Zeyd b. Harise'*nin de olay kendilerine intikal ettiği zaman mesele hakkında Ebû Eyyub el-Ensârî gibi dedikleri nakledilmektedir.[37]

3.2.Uhud Gazvesinde hanım sahabînin sözleri

Uhud Gazvesi günü Medîne-i Münevvere'ye savaşın durumu hakkında haber gecikince bazı kadınlar belki bir haber alırız diye Medîne dışına çıkmışlardı. Bir deve üzerinde iki öldürülmüş adam gördüklerinde, Hz. Peygamber (s.a.s) ne yaptı? diye sordu. O hayatta cevabını alan hanım sahabi, *"O hayatta olduktan sonra Allah'ın kullarından şehitler edinmesine aldırmam"* dedi ve bunun üzerine *"Şayet siz yara aldı iseniz, karşınızdaki düşman topluluğu da benzeri bir yara aldı.*

---

[33] Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf,* thk. Süheyl Zekkar-Riyaz Zıriklî, Dâru Fikr, Beyrut 1417/1996, II/325.

[34] Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî, Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk,* Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire tsz., IV/228.

[35] Vâhidî, Ebû'l-Hasen en-Nisâburi, *Esbâbü'n-Nüzûl*, thk. Saîd Mahmûd Ukayyil, Dârü'l-Ceyl, Beyrut tsz., s. 238; Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran 1377, VI/159; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Dârü'ş-Şâb, Kahire, 1968/1387, VI/158.

[36] Celaleddîn Suyûtî, *Katfu's-Semer,* s. 16.

[37] Celaleddîn Suyûtî, *İtkân*, I/111.

İşte Biz, Allah'ın gerçek mü'minleri meydana çıkarması, sizden şehitler edinmesi, mü'minleri tertemiz yapıp kâfirleri imhâ etmesi için, zafer günlerini insanlar arasında nöbetleşe döndürür dururuz. Allah zalimleri sevmez"(Âl-i İmrân, 3/140) âyeti nâzil oldu.[38]

3.3. Uhud Gazvesinde Hz. Peygamber'in öldürüldüğü haberi üzerine Enes b Nadr'ın sözleri

Uhud günü insanlar arasında Hz. Muhammed'in öldürüldüğü haberi yayıldı. Yalan haberin yayılması ile telaşlanan sahabîlere Enes b. Nadr *"Ey kavmim, Muhammed öldürülmüşse muhakkak ki Muhammed'in Rabbi öldürülmedi. Muhammed ne için savaşıyordu ise şimdi siz de onun için savaşın. Ey Allah'ım, Şu adamların söylediklerinden sana özür beyan ediyor ve bu adamların söylediklerinden uzak olduğumu sana iletiyorum* deyip kılıcını çekti ve şehîd oluncaya kadar savaştı. Bunun üzerine, *"Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse, gerisin geriye (eski dîninize) mi döneceksiniz? Kim (böyle) geri dönerse, Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır"*(Âl-i İmrân, 3/140) âyeti indirildi.[39] Bu ayetin sebeb-i nüzulünde aynı olayla ilgili olarak benzer sözlerin Uhud Gazvesi günü Musab b. Umeyr tarafından söylendiği de rivayet edilmektedir.[40]

3.4. Hz. Ebubekir'in sözleri

"Kendileriyle savaşılan(mü'min)lere (karşı koyma) izn(i) verildi. Çünkü onlara zulmedilmiştir ve şüphesiz Allah, onlara yardım etmeğe kâdirdir." (Hac, 22/39) mealindeki âyetin nüzul sebebinde Hz. Ebû Bekr "*Anladım ki savaş olacak"* demiştir. İbn Abbâs, *"Savaş hakkında ilk nâzil olan âyet budur"*[41] demektedir.

Sahâbe hakkındaki muvâfakât rivayetleri elbette çoğaltılabilir. Ama verdiğimiz misallerin yeterli olduğunu düşünüyoruz. Şimdi Hz. Ömer (r.a.)'in muvâfakâtlarını nakledeceğiz.

3. Hz. Ömer (r.a.)'in muvâfakâtı

Bu noktada Kur'ân'ın nüzul döneminde muvâfakâtlarıyla ve halife olduğu zamanda uygulamalarıyla dikkat çeken Hz. Ömer (r.a.)'in muvâfakâtlarıyla alakalı âyetleri, tefsirlerden ve özellikle de Hind Alt kıtası müfessirlerinden Kâdî Senâullâh Pânîpetî'nin *et-Tefsîru'l-Mazhari* isimli eserinden inceleyeceğiz.

---

[38] Celaleddîn Suyûtî, *İtkân,* I/111; Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî,* Dâru İhyâi't-Türas, Beyrut tsz. IV/69.

[39] Celaleddîn Suyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, II/335-336.

[40] Celaleddîn Suyûtî, *İtkân,* I/111.

[41] Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü Nesâî,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Cihâd*, 1; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l- Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1408/1988, VI/31; Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl,* s. 228.

Hz. Ömer (r.a.)'in, *"Ben rabbime üç (veya) dört hususta muvâfakât ettim"* şeklinde söylediği rivayet edilmiştir.[42] Hz. Ömer (r.a.)'in sözleri âyetlerin nüzulünden önce olmasına rağmen "Rabbim bana muvâfakât etti" demeyip de "Ben Rabbime muvâfakât ettim" demesi Allah'a karşı edebe riayet etmesini göstermektedir.[43] Ancak onun muvâfakâtı sadece bu üç veya dört hususla sınırlı değildir. Diğer bir deyişle, onun üç veya dört rakamını zikretmesi, bunların daha fazla olmadığını göstermez.[44] Muvâfakât-ı Ömer hususunda Hz. Ömer'den nakledilen rivayet şöyledir: "Üç hususta rabbime muvâfakât ettim. Birincisi, *"Ey Allah'ın Elçisi! Keşke Makâm-ı İbrahim'i namaz yeri edinsek!"* dedim, *"Makâm-ı İbrahim'i namaz yeri edinin."* âyeti (Bakara, 2/125) nazil oldu. İkincisi, *"Ey Allah'ın Elçisi! Emretsen de eşlerin/hanımların perde arkasında bulunsalar. Çünkü onlarla iyi kimselerin yanı sıra kötü kimseler de yüzyüze konuşabiliyor."* dedim, bunun akabinde 'hicâb âyeti' (Ahzâb, 33/53) nâzil oldu. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber (s.a.s)'in hanımları (bir keresinde) kendisine karşı kıskançlık (göstermek) üzere ittifak etmişlerdi. Onlara, *"O sizi boşarsa belki de rabbi ona sizden daha hayırlı eşler verir."* dedim. Daha sonra (bu sözümü ihtiva eden) âyet (Tahrim, 66/5) nâzil oldu[45]

Muvâfakât olgusunun gerçekleştiği olaylar veya âyetlerin sayısına dair farklı rivayetler mevcuttur.[46] Muvâfakâtlar hakkında Babanzâde Ahmed Nâim, *"Bu hadiste yalnız üçünü zikr ile iktisâr etmesi ihtimal ki hîn- i ihbârında kendisine en ehemmiyetli görünenler bunlar olduğu içindir. Tirmîzî'nin "Sahihtir" kaydıyla rivayetine nazaran İbn-i Ömer (r.a.) "Hiçbir mesele tehaddüs etmemiştir ki nâs bir türlü, Ömer (r.a.) de bir türlü re'yde bulunmuş olsunlar da Kur'ân, Ömer (r.a.)'in dediğine uygun olarak nazil olmuş olmasın." demiştir. Bu da kesret-i muvâfakâta delâlet eder."*[47]

Biz bu çalışmamızda önemli bir kısmı hadis ve tefsir kitaplarının pek çoğunda zikredilen on iki adet muvâfakât-ı Ömer'i inceleyeceğiz. Kaynaklarda muvâfakât-ı Ömer'le ilgili rivayetler genelde dağınık bir şekildedir. Ancak biz sıralamamızı, Mushaf tertibine göre yapacağız.

---

42 Muhammed Buhârî, *Salât* 32; *Tefsîr* 2/9; Ebû Muhammed Beğavî, *Me'âlim*, I/147; İsmail İbn Kesîr, *Tefsîr,* II/61-62; Celaleddîn Suyûtî, *İtkân,* I/111; Pânîpetî, Kâdî Muhammed Senâullâh el-Osmânî el-Hanefî el-Müceddidî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* thk. İbrahim Şemsüddîn, Mektebetü Fârûkiyye, Mekteb-i Fârukiyye, Kuetta-Belucistan, tsz., V/551.

43 Zebîdî, Zeynüddin Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çeviri ve şerh Ahmed Nâim, Ankara 1993, II/346.

44 Koçak, Muhsin, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, (Dokuz Eylül Ünv. SBE.) İzmir 1982, s. 62.

45 Muhammed Buhârî, *Salât*, 32; Müslim b. Haccac, Fedâilu's-Sahâbe, 24; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/23; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/346-348; XI/47; Celaleddîn Suyûtî, *İtkân,* I/110-111.

46 Muvâfakât'la ilgili olaylar ve sayısı ile geniş bilgi için bkz.: Muhsin Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 27-35; Mustafa Öztürk, *Kur'ân Tefsir ve Usûl,* s. 238.

47 Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/349.

3.1. Meleklere, Cebrâil ve Mikâil (as)'a düşmanlık (Bakara, 2/98)

Hz. Ömer (r.a.) Yahûdîlere Cebrâîl ve Mikâil'i sordu. Onlar, *"Biz Cebrâîl'e düşmanız. Bizim sırlarımızı Muhammed'e açıklıyor. Mikâil ise, bolluk ve barış meleğidir. İki meleğin arasında düşmanlık vardır"* dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.) onlara, *"Eğer bu iki melek dediğiniz gibi ise, o vakit düşman değildirler. Kesinlikle siz inkârcısınız. Bu iki melekten herhangi birine düşmanlık yapan Allah'ın da düşmanıdır"* dedikten sonra Hz. Peygamber (s.a.s)'in yanına gitti ve Cebrâîl'in kendisi gelmeden önce konuyla ilgili vahyi getirdiğini gördü. Hz. Ömer (r.a.)'i gören Hz. Peygamber (s.a.s), "*Ey Ömer! Rabbin sana muvâfakât edip sözüne uygun âyet indirdi"* buyurdu"[48]

3.2. Makâm-ı İbrâhim'in namazgâh edinilmesi (Bakara, 2/125)

Hz. Ömer (r.a.)'e atfedilen en meşhur rivayetlerden birisi de Makâm-ı İbrâhim'i ibadet mahalli (musallâ) edinmektir. Bu hususstaki âyet mealen: *"Siz de İbrâhim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın)."* (Bakara, 2/125)

Makâm-ı İbrâhîm, Kâbe'nin inşası esnasında Hz. İbrâhim'in iskele olarak kullandığı ve üzerinde hacca davet görevini yerine getirdiği taştır.[49] Âyetteki *"Makâm-ı İbrahim'i namazgâh edinin"* emrinden maksat, genel kabule göre kudüm tavafından sonra orada kılınan iki rekât namazdır. Burada kılınacak namaz bir görüşe göre vacip, diğerlerine göre müstehaptır.[50]

Hz. Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayete göre Hz. Ömer (r.a.), Makâm-ı İbrahim'in yanından geçerken burasının namazgâh olmasını teklif etmek için Hz. Peygamber (s.a.s)'e "*Ey Allah'ın Elçisi! Rabbimizin dost edindiği İbrahim (as)'ın makamında namaz kılmamız yerinde olmaz mı?"* demiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) "Niye olmasın?" buyurur. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.), *"Öyleyse onun makamını namazgâh edinelim"* diye mukabelede bulunmuştur. Bu olay sonrasında Bakara sûresi 125. âyet indirilmiştir.[51] Müfessirimiz Kâdî Senâullah Pânipetî, Makâm-ı İbrâhîm'in namazgâh edinilmesiyle alakalı olarak Bakara 125. âyetin

[48] Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 24; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/352; Celaleddîn Suyûtî, *İtkân,* I/111; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kuran Dili,* Eser Neşriyat, ysz. tsz., 1/430-431; Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* I/109-110.

[49] Muhammed Kurtubî, *Câmi*, II/77. Veda haccında Hz. Peygamber'in Kâbe'yi tavaf ettikten sonra Makam-ı İbrâhîm'in arkasında iki rekât namaz kılması ve bir rivayete göre ilk rekâtta Bakara, 27125. âyeti okuması (Muhammed Buhârî, *Salât* 32; Muhammed Taberî, *Câmi'u'l- Beyân* I/586) bu görüşün doğruluk derecesini artırmaktadır. Mustafa Öztürk, *Kur'ân Tefsir ve Usûl,* s. 240.

[50] Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/346-347.

[51] Muhammed Buhârî, *Salât* 32; Müslim b. Haccac, *Fedâilü's-Sahâbe* 24; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/346; XI/48; Celaleddîn Suyûtî, *İtkân,* I/111

tefsirinde Makâm-ı İbrâhîm'in neresi olduğuna dair görüşleri naklettikten sonra, muvâfakât-ı Ömer'le alakalı rivayetleri vermektedir.[52]

Bazı rivayetlere göre sel suları, Makâm-ı İbrahim'i Kâbe duvarının yanına kadar sürüklemiş ve Hz. Ömer (r.a.) onu tekrar eski yerine koymuştur. Taşın daha önce Kâbe'ye bitişik olduğu ve orada namaz kılanların tavafı engellediğini gören Hz. Ömer (r.a.) tarafından bugünkü yerine konulduğu da rivayet edilmiştir.[53]

3.3. Ramazan gecelerinde cinsî münasebet (Bakara, 2/187)

Nübüvvetin başlangıç yıllarında Müslümanlara ancak iftar yemeğinden yatsı namazını kılıncaya kadar, ramazan gecelerinde yemek, içmek ve cinsi münasebette bulunmak helâl idi. Bir ara Hz. Ömer (r.a.) yatsı namazını kıldıktan sonra, yani bu belirtilen vaktin dışında hanımı ile cinsî münasebette bulunmuştu. Fakat pişmanlık duyarak Hz. Peygamber (s.a.s)'e geldi ve özür diledi. Hz. Ömer (r.a.)'in bu davranışını gören diğer sahâbîler de benzer davranışı yaptıklarını itiraf ettiler.

Hz. Ömer (r.a.) bu hususta ruhsat olup olmadığını Allah Rasûlü'ne sormuş, O da böyle bir davranışı Hz. Ömer (r.a.)'e yakıştıramadığını ifade etmiştir. Olayın üzerinden çok geçmeden, *"Oruç gecesi, kadınlarınıza yaklaşmak, size helâl kılındı. Onlar sizin elbisenizdir, siz de onların elbisesisiniz. Allah, sizin kendinize yazık etmekte olduğunuzu bildi de tevbenizi kabul edip sizi affetti. Artık şimdi onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için yaz(ıp takdir etmiş ol)duğunu arayın; şafağın beyaz ipliği siyah iplikten ayırd edilinceye kadar yeyin, için; sonra tâ gece oluncaya dek orucu tamamlayın; mescidlerde ibâdete çekilmiş iken kadınlara yaklaşmayın."*(Bakara, 2/187) mealindeki ayet nâzil oldu.[54]

3.4. Allah ve Rasûlü'nün hükmüne rıza göstermek (Nisa, 4/65)

Bu hususdaki muvâfakât, Hz. Peygamber (s.a.s)'in hükmüne razı olmayan münafık bir kişiyi Hz. Ömer (r.a.)'in öldürmesi ve bunun üzerine O'nun haklılığına delâlet eden âyetin inmesi ile alakalıdır. Asr-ı saadette Yahudi birisi ile münafığın birisi arasında anlaşmazlık meydana geldi. Yahudi münafığa, ısrarlı bir şekilde, aralarındaki meseleyi çözmesi için Hz. Peygamber (s.a.s)'e gitmeyi teklif etti. Münafık istemese istemeye Hz. Peygamber (s.a.s)'e gittiler. Hz Peygamber (s.a.s) iki tarafı dinledikten sonra Yahûdî lehine karar verdi. Münafık dışarı çıkınca Yahudi'ye "bu hükme razı değilim, Ebu Bekir'e gidelim" Diye teklif etti. Hz. Ebû Bekir de Yahudi lehine hak verince münafık bu sefer Hz. Ömer (r.a.)'e gitmek için ısrar etti. Hz. Ömer (r.a.)'e vardıklarında, Yahudi: "*Biz önce Allah Rasûlü'ne sonra*

[52] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* I/130-131.

[53] Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/346-347; Bozkurt, Nebi, "Makâm-ı İbrâhîm" *DİA*, Ankara 2003, XXVII/412-413.

[54] Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 37; Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* I/205-206.

Ebû Bekir'e gittik. Bu hasmım olan adam ikisinin de benim lehime verdikleri hükme razı olmadı ve beni sana getirdi" deyince, Hz. Ömer (r.a.), münafık tarafından da tasdik edilen bu bilgi üzerine Hz. Ömer (r.a.) *"Allah Rasûlü'nün hükmüne razı olmayanın hakkında biz böyle hüküm veririz"* diyerek münafığı öldürdü.

Bu olay üzerine mealen *"Hayır, Rabbin hakkı için onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da senin verdiğin hükme, içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olmazlar."* (Nisâ, 4/65) âyeti nazil olmuştur.[55]

Müfessirimiz Senâullah Pânipetî, bu ayetin tefsirinde İbn Cerir'den yukarda zikredilen anlaşmazlık olayını nakletmektedir.[56]

3.5. İçki hakkındaki hükümler (Mâide, 5/90)

Bu muvâfakât Hz. Ömer (r.a.)'in içki hakkında kesin ve net bir hükmün gelmesini istemesi ile alakalıdır. Bilindiği gibi, Mekke döneminin ilk yıllarında içki yasaklanmamıştı. Fakat Hz. Ömer (r.a.), içkinin haram olması için daima dua ederdi. Bunun üzerine *"Sana şaraptan ve kumardan soruyorlar. De ki; "O ikisinde büyük günah ve insanlara bazı yararlar vardır. Fakat onların günahı yararından büyüktür." Ve sana Allah yolunda ne vereceklerini soruyorlar. De ki; "Af (yani ihtiyaçlarınızdan fazlasını veya helâl ve güzel olan şeyleri verin!)" Allah size âyetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz:"*(Bakara, 2/219) mealindeki ayet nazil oldu.[57]

Müfessirimiz Kâdî Senâullah Pânipetî, içkinin haramlığını ifade eden bu âyetin tefsirinde içki hakkında Hz. Peygambere soru yönelten sahâbîler ve Hz. Ömer'in sorusundan bahsetmektedir. Sonra uzun uzun âlimlerin hamrın ne olduğu hakkındaki görüşlerini ve Hz. Ömer(r.a.)'in beş şeyden içki yapılır sözünü nakletmektedir. Daha sonra da' مسألة' başlığı altında ihtiyar, ikrah ve çaresizlik anında içkiden faydalanmanın hükümlerini uzun uzun anlatmaktadır.[58]

Bu ayeti Hz. Ömer (r.a.) duyunca, *"Allah'ım içki hakkında açık ve kesin hükmünü bildir"* diye dua etti. Bu defa da *"Ey inananlar, sarhoşken namaza yaklaşmayın ki ne dediğinizi bilesiniz."* (Nisâ, 4/43) mealindeki ayet indirildi.[59] Müfessirimiz Kâdî Senâullah Pânipetî, Nisâ sûresindeki *"Ey inananlar, sarhoşken namaza yaklaşmayın ki ne dediğinizi bilesiniz."* (Nisâ, 4/43) âyetinin tefsirinde de, içkinin haramlığı hakkındaki ayetlerin sebebi nüzulünün aşamalarından olan,

[55] Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl,* s. 117-118; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/351-352; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü"t-Tefasir,* Dâru'l-Ensâr, İstanbul 1987, I/286.

[56] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* II/145, 147

[57] Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl,* s. 52; Muhammed Taberî, *Câmi'ül-Beyân*, 1/533; Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* I/262-262.

[58] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* II/262-269.

[59] Muhammed Tirmizî, *Tefsîr*, 5.

ne dediğini bilmez halde namaz yaklaşılmamasını izah etmektedir. İçkinin kesin haramlığı hakkındaki Mâide Sûresi 90-91. âyet inene kadar namaz vakitlerinde içkiye yaklaşmazlardı demektedir.[60]

İçki ile alakalı inen bu ikinci ayeti duyan Hz. Ömer (r.a.), *"Allah'ım içki hakkındaki hükmünü açık ve kesin olarak bildir"* diye yalvardı. Bunun üzerine içkiyi kesin olarak yasaklayan, *"Ey inananlar, şarap, kumar, dikili taşlar, şans okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, şarap ve kumar ile aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak istiyor. Artık (bunlardan) vazgeçecek misiniz?"*(Mâide, 5/90-91) mealindeki âyetler indirildi.[61]

Kâdî Senâullah Pânipetî, Mâide, 5/90-91. tefsirinde içkinin haramlığını ayete atfederek, tefsiri ve hükmü Bakara sûresi 219 da geçti demesine rağmen, yukarıda zikrettiğimiz Hz. Ömer(r.a.)'in içkinin yasaklanması ile ilgili dualarının geçtiği hadiseyi ve inen âyetleri dipnotta zikretmektedir.[62]

3.6. Bedir esirlerine yapılacak muamele (Enfâl, 8/67)

Bu muvâfakât da, Bedir esirlerine ne yapılacağı hakkında, istişare esnasında Hz. Ömer (r.a.)'in arz ettiği görüşü hakkındadır. Miladi 624/Hicri 2. yılında gerçekleşen Bedir Savaşında 305 kişilik İslam ordusu yaklaşık 1000 kişilik müşrik ordusunu yenilgiye uğratmıştır. Müslümanların ilahi yardımla desteklendiği bu savaşta (bkz. Âl-i İmrân, 3/123-125; Enfâl, 8/9-12) İslam'ın ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in en büyük düşmanı Ebû Cehil başta olmak üzere yetmiş müşrik katledilmiş, yetmiş müşrik de esir alınmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s) esirlere iyi davranılmasını emretmiş ancak sadece ikisini, Ukbe b. Ebî Muayt ile Nadr b. Hâris'i, Müslümanlara yaptıkları işkencelerden dolayı ölüme mahkûm etmiştir.[63]

Bedir Savaşı sonrası Hz. Peygamber (s.a.s), elde edilen esirlere ne yapılması gerektiği hakkında ashabıyla istişare etti. Hz. Ebu Bekir esirlerin fidye karşılığı salıverilmesi şeklinde görüşünü dillendirdi. Hz. Ömer (r.a.) ise *"Ben Ebu Bekir'in görüşünde değilim. Bunlar Kureyş'in liderleri, imamları, komutanları. Onun için bana, Ali'ye, Hamza'ya en yakınlarımızı ver, onları öldürelim. Ta ki Allah, akrabamız bile olsa müşriklere karşı kalplerimizde bir sevgi taşımadığımızı bilsin."* dedi. Allah Rasûlü, Hz. Ebu Bekir'in görüşüne göre hareket etti. Hz. Ömer (r.a.) diyor ki, "Ertesi gün Allah Rasûlü'nün yanına gittim. Yanında Ebu Bekir vardı ve beraber ağlıyorlardı. Israrla niye ağladıklarını sordum. Allah Rasûlü nihayet

[60] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* II/105.

[61] Râzî, Fahruddin, *Tefsîr-i Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb,* Daru'l-Fikr, Beyrut, 1410/1990, VIII/49-50; Muhammed Taberî, Câmiü'l-Beyân, 3/388; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Ravai'ül-Beyân Tefsîru Âyati'l-Ahkâm*, Dersaâdet, İstanbul 1984; I/270; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/351

[62] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* II/398.

[63] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Tefsir ve Usûl*, s. 243.

alınan fidyeler karşılığında şu âyetlerin indiğini söyledi: *" Yeryüzünde ağır bas(ıp küfrün belini iyice kır)ıncaya kadar hiçbir peygambere esirler sâhibi olmak yakışmaz. Siz, geçici dünya malını istiyorsunuz, Allah ise (sizin için) âhireti istiyor. Allah daima üstün, hüküm ve hikmet sâhibidir. Eğer Allah'tan, (yanılma ile verilen hükümlerden ötürü azap etmemek hakkında) bir yazı geçmemiş olsaydı, aldığınız fidyeden dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu. "* (Enfâl, 8/67-68)[64]

Müfessirimiz Senâullâh Pânîpetî Bedir esirleri ile ilgili ayette 'مسألة' başlığı altında birkaç sayfa Bedir esirlerine ne yapılacağına *dair fıkhî meselelere temas etmiştir.* Senâullâh Pânîpetî bu ve benzeri yerlerde meseleleri tartışır ve onların lehinde ve aleyhinde delilleri ortaya koyar.[65]

Hz. Ömer (r.a.), celal sıfatının tesiriyle esirlerin öldürülmesi görüşünde olduğunu söylemişti. Aslında Allah Rasûlü de belki aynı düşüncedeydi. *"Herhalde sen, onlar bu söze inanmıyorlar diye, peşlerinde üzüntüden kendini helâk edeceksin!"* mealindeki Kehf Sûresi 6. âyette ifade edildiği gibi, başkalarının iman etmemesi karşısında neredeyse kendisini helak edecek derecede üzülen Hz. Peygamber (s.a.s), bi'setten bu yana Müslümanlara kan kusturan azılı müşriklerin kalplerine girme, onları ebedî azaptan kurtarma adına bir yol olabilir düşüncesi ile Hz. Ebu Bekir'in görüşüne meyletmişti. Ancak ilâhî irade Hz. Ömer (r.a.)'e muvâfakât etmişti.

3.7. Münafık Abdullah b. Übeyy b. Selul'ün cenaze namazı (Tevbe, 9/184)

Bu muvâfakât da Mekke döneminin ilk yıllarında Müslümanlara azılı düşmanlık yapan Abdullah b. Übey b. Selül'ün cenaze namazını Allah Resulünün kılmaması ile alakalı Hz. Ömer (r.a.)'in görüşü hakkındadır.

Abdullah b. Übey b. Selül ölünce oğlu Hz. Peygamber (s.a.s)'e gelip babasına kefen yapmak üzere iç gömleğini istemişti. Hz. Peygamber (s.a.s) gömleğini verince bu sefer de İbn Selül'ün oğlu Abdullah, babasının cenaze namazını kıldırmasını istemişti. Hz. Peygamber (s.a.s) cenaze namazı için hazırlanırken buna karşı çıkan Hz. Ömer (r.a.)'e, *"Rabbim beni bu hususta muhayyer bırakmıştır"* diyerek *"Onlar için ister af dile, ister dileme, onlar için yetmiş defa af dilesen, yine Allah onları affetmez. Böyledir, çünkü onlar Allah'ı ve Elçisini tanımadılar; Allah, yoldan çıkan kavmi yola iletmez."* (Tevbe, 9/80) mealindeki ayeti okur ve Hz. Ömer (r.a.)'in onun münafık olduğuna dair sözlerine aldırmadan cenaze namazını kıldırır.[66].

---

[64] Bedir gazvesi ve esirlere yapılan muamele hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hişam, Ebû Muhammed, *Siretü'n-Nebeviyye,* nşr. Mustafa es-Saka ve dğr, Kahire 1375/1955, I/606-715; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/350.

[65] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* III/217-223.

[66] Muhammed Buhârî, *Tefsîr*, 9; Muhammed Tirmizî, *Tefsîr*, 9; Muhammed Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, IV/337-340; Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl,* s.188; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî*

İşte *"Ve Onlardan ölen birinin üzerine asla namaz kılma, onun kabri başında durma. Çünkü onlar Allah'ı ve Elçisini tanımadılar ve yoldan çıkmış olarak öldüler."* mealindeki ayetin nâzil olma sebebi bu hadisedir.[67]

Senâullah Pânipeti, tefsirinde bu olayı Câbir b. Abdullah'dan naklen Buhârî rivayeti ile verir. Münafıkların başı olan Abdullah b. Übey öldüğünde, Abdullah b. Übey'in oğlu tarafından Rasûlullah (s.a.s.) cenaze namazına davet edilmiştir. Ayrıca babası için mağfiret sebebi olsun diye Hz. Peygamber'den kefen yapmak üzere gömleğini istemiştir. Hz. Peygamber, davete icabet için gitmiştir. Namaz kıldırmak için cenazenin karşısına geçtiğinde Hz. Ömer, *"Allah'ın düşmanı Abdullah b. Ubey'e gömleğini verip, cenaze namazını mı kılacaksın?"* diye serzenişte bulunmuştur. Hz. Peygamber de "Ben iki şey arasında muhayyer bırakıldım ve birini seçtim. Bana "*Onlar için sen ister Allah'tan af dile, ister dileme. Yetmiş kere bile istiğfar etsen, Allah onları asla affetmeyecektir. Evet, böyle! Çünkü onlar Allah'ı ve Rasûlünü tanımayıp karşı geldiler. Allah da böylesi fâsıklar güruhunu emellerine kavuşturmaz.*" (Tevbe, 9/80) denilmişti, eğer yetmişi aştığım takdirde bağışlanacağını bilmiş olsaydım, yetmişten fazla istiğfar ederdim." buyurmuştur. Ardından Hz. Peygamber cenaze namazını kılmış ve cenazeyle beraber yürümüştür. Definden bir süre sonra muvâfakâta konu olan 84. âyet inmiştir.[68]

3.8. Allah'ın kudretine hayranlığın ifadesi (Mü'minun, 23/12-14)

Mü'minûn sûresi 12-14. ayetlerde mealen *"Andolsun biz insanı çamurdan bir süzmeden yarattık. Sonra onu bir nutfe (sperm) olarak sağlam bir karar yerine koyduk. Sonra nutfeyi alaka(embriyo)ya çevirdik, alaka(embriyo)yı bir çiğnemlik ete çevirdik, bir çiğnemlik eti kemiklere çevirdik, kemiklere et giydirdik; sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık. Yaratanların en güzeli Allah, ne yücedir!"* buyrulmaktadır.

Mealini verdiğimiz âyetlerin son kısmındaki *"Yaratanların en güzeli Allah, ne yücedir!"* kısmı hakkında, Hz. Ömer (r.a.) bir beyanda bulunarak, *"Ben rabbime üç (veya) dört hususta muvâfakât ettim"* dediği rivayet edilmiştir.[69] Bunlardan birinde "*Andolsun biz insanı çamurdan bir süzmeden yarattık.*" ayeti nazil olduğunda Hz. Ömer (r.a.)'in *"yaratıcıların en güzeli olan Allah ne yücedir"* demesinin neticesinde bu ayetlerin indirildiği bildirilmiştir.[70]

Muhtasarı, II/350-351.

67 Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü"t-Tefasir,* I/554.

68 Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* III/344.

69 Muhammed Buhârî, *Salât* 32; Tefsîr 2/9; Ebû Muhammed Beğavî, *Me'âlim*, I/147; İsmail İbn Kesîr, *Tefsîr,* II/61-62; Celaleddîn Suyûtî, *İtkân,* I/111; Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* I/131, V/98.

70 Fahruddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr,* XVI/402; Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl,* s. 231; Celaleddîn Suyûtî, *İtkân,* I/111; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/351; Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* V/98.

3.9. İfk hadisesindeki tavır (Nûr, 24/16)

Bu muvâfakât da, Hz. Ömer (r.a.)'in, ifk hadisesinde kendisi ile istişare eden Hz. Peygamber (s.a.s)'e bunun bir iftira olduğunu söylemesi ve aynı ifadelerle âyetin indirilmesidir. İlgili ayette mealen, *"Onu işittiğiniz zaman inanan erkek ve kadınların, kendiliklerinden güzel zanda bulunup: "Bu, apaçık bir iftiradır" demeleri gerekmez miydi? Onu işittiğiniz zaman, "Bunu konuşmamız bize yakışmaz, haşa, bu, büyük bir iftiradır." demeniz gerekmez miydi?"* (Nûr, 24/12, 16)

Kur'ân'da ifk kelimesi Hz. Âişe ile alakalı olayla ilişkili olarak ilgili ayetlerde (bkz. Nûr 24/11-22) iki defa(Nûr 24/11, 12) geçmektedir. İfk sözlükte, "iftira, en kötü ve en çirkin yalan" demektir.

Kaynaklarda Hz. Âişe'den nakledilen hadise, şöyle gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) Mustalik Gazvesi'nden dönerken beraberinde götürdüğü eşi Âişe, konakladıkları yerde ihtiyacını gidermek üzere ordugâhtan uzaklaştığında yolda boynundaki gerdanlığının düştüğünü farkeder. Bu arada da kafile hareket eder. Ordunun artçı görevlilerinden Safvân b. Muattal es-Sülemî kamp yerini kontrol ederken Hz. Âişe'yi görür. Gecikme sebebiyle Söz konusu gecikme başlangıçta kötüye yorumlanmamışken, Abdullah b. Übey b. Selûl'ün başlattığı dedikoduyla birlikte iç huzursuzluklara yol açmıştır. Sonradan bu dedikoduyu duyan ve üzüntüsünden hastalanan Hz. Âişe Hz. Peygamber (s.a.s)'den izin alıp babasının evine gitmiştir.[71]

Olaya çok üzülen Hz. Peygamber (s.a.s) konuyu bazı yakınlarıyla bu arada Hz. Ömer (r.a.)'le de istişare etmiştir. Hz. Ömer (r.a.)'in *"Sübhânallah! Bunu konuşmamız bize yaraşmaz. Bu, apaçık bir iftiradır"* dediği ve âyeti kerîmenin Hz. Ömer (r.a.)'in bu sözleri üzerine nâzil olduğu bildirilmektedir.[72]

Yukarıda diğer sahabîlerin muvâfakâtları bahsinde de ifade ettiğimiz gibi ifk olayında Ebû Eyyub el-Ensârî, *Sa'd b. Muâz ve Zeyd b. Harise'*nin de olay kendilerine intikal ettiği zaman *"Sübhânallah! Bunu konuşmamız bize yaraşmaz. Bu, apaçık bir iftiradır!"* demişlerdir.[73]

3.10. Bir yere girerken izin isteme (Nûr, 24/58)

Bir yere girerken izin istenmesiyle alakalı Nûr sûresindeki ayetlerin meali şöyledir. *"Ey inananlar, ellerinizin altında bulunan (köle ve hizmetçi)ler ve henüz erginliğe ermemiş çocuklarınız üç vakitte (odalarınıza girebilmek için) izin istesinler: Sabah namazından önce, öğle vakti elbisenizi çıkar(ıp yat)acağınız*

[71] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* V/163-166.

[72] Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbü"n-Nüzûl*, s. 238; Celaleddîn Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI/159; Celaleddîn Suyûtî, *Katfu's-Semer,* s. 16; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Dârü'ş-Şâb, Kahire, 1968/1387, VI/158; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/351.

[73] Celaleddîn Suyûtî, *İtkân,* I/111.

zaman ve yatsı namazından sonra. Bunlar sizin üstünüzün açılabileceği üç vakittir. Bunların dışında (hizmetçilerin ve çocukların, izin almadan içeri girmelerinden dolayı) ne size, ne de onlara bir günah yoktur. (Onlar sizin) yanınızda dolaşırlar, birbirinizin yanına girip çıkarsınız. Allah âyetleri size böyle açıklar. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir."(Nûr, 24/58)

Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s), Ensâr'dan Müdlic isimli köleyi, öğle vaktinde Hz. Ömer (r.a.)'i çağırmaya yollamıştı. Köle Hz. Ömer (r.a.)'in evine geldiğinde kapıyı örtüp uyuduğunu görür. Kapıyı çalar ve Hz. Ömer (r.a.)'e de seslenerek içeri girer. Köle Müdlic içeri girince, yatağından doğrulan Hz. Ömer (r.a.) avret yerinin kısmen açıldığını görünce "Allah Teâlâ'nın *oğullarımıza, kadınlarımıza, hizmetçilerimize bu saatlerde izin almadan girmelerini yasaklamış olmasını ne kadar da arzu ederdim"* diye iç geçirmiştir.

Bu arzuyu içinden geçiren Hz. Ömer (r.a.) daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s)'in huzuruna vardığında isti'zan âyetinin indirilmiş olduğunu duyunca Allah'a şükretmek üzere secdeye kapanır.[74]

Müfessir Senâullah Pânipetî, bu ayetin tefsirinde yukarıda zikredilen olayı naklettikten sonra 'مسألة' başlığı altında bu âyetin gereği diyerek çocukların ve kölelerin hangi vakitlerde anne babalarının ve efendilerinin yanlarına girerken izin istemeleri gerektiğini izah etmektedir.[75]

3.11. Ezvâc-ı Tâhirât'ın tesettürü (Ahzab, 33/53)

Ahzâb sûresinin 53. âyeti hicâb âyeti olarak anılmış ve Hz. Ömer (r.a.)'in isteğine muvâfık olarak nazil olduğu meşhur olmuştur. Hicâb âyeti nâzil olmadan önce Hz. Peygamber (s.a.s) Araplar arasında süre gelen hicâbsız âdet hakkında bir değişikliğe gitmemişti. Vahiy gelmeden uygulamada herhangi bir değişikliği uygun görmüyordu.[76]

Hicab âyetinde mealen *"Ey inananlar, (rastgele) Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak yemek için size izin verilir de girerseniz (erkenden gelip) yemeğin pişmesini beklemeyin. Çağrıldığınız zaman girin; yemeği yeyince dağılın, söze dalmayın. Çünkü bu (davranışınız) Peygamberi incitiyor, fakat o, (size bunu söylemekten) utanıyordu. Ama Allah, gerçek(i söylemek)ten utanmaz. Onlardan (yani peygamberin hanımlarından) bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir. Sizin, Allah'ın Elçisini incitmeniz ve kendisinden sonra onun eşlerini nikahlamanız asla olamaz. Çünkü bu, Allah katında büyük(bir günah)tır."* (Ahzab, 33/53) buyrulmaktadır.

---

[74] Muhammed Kurtûbî, *Câmi*, XII/469; Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbu"n-Nüzûl,* s. 242.

[75] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* V/224-225.

[76] Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/347.

Kaynaklarda farklı rivayetleri olmasına rağmen,[77] Enes b. Mâlik'ten gelen rivayet meşhur olmuş tercih edilmiştir. Bu rivayete göre Hz. Ömer (r.a.), *"Ey Allah'ın elçisi, senin yanına iyi insanlar da giriyor, günahkâr kimseler de giriyor. Binâenaleyh mü'minlerin annelerine örtünmelerini emretsen"* demişti de bunun üzerine Allah Teâlâ hicâb âyetini indirdi.[78]

Müfessirimiz Senâullah Pânipeti, hicab ayetinin sebeb-i nüzulü hakkında özet bilgi verip, daha sonra da Hz. Enes'den rivayetle hicab ayeti hakkındaki rivayetleri nakletmektedir. Hz. Ömer (r.a.) hâne-i saadete yemek yerken parmağının Hz. Âişe'nin parmağına değmesi sonucunda üzüntüsünü nakletmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in meclisinde, hanesinde fazla oturarak O'nu ve ailesini rahatsız edenleri gördükten sonra Hz. Ömer (r.a.) *"Ey Allah'ın elçisi, senin yanına iyi insanlar da giriyor, günahkâr kimseler de giriyor. Binâenaleyh mü'minlerin annelerine örtünmelerini emretsen"* dedikten sonra, İbn Hacer'den, hicab âyeti ile alakalı olayların farklı olmasının âyetin sebebinin tesettürle alakalı olmasına mani değildir dediğini nakleder.[79]

3.12. Ezvâc-ı Tâhirât'a nasihat (Tahrim, 66/5)

Tahrim sûresinde, "O sizi boşarsa belki de Rabbi ona, sizden daha hayırlı, kendisini Allah'a teslim eden, inanan, gönülden itaat eden, tevbe eden, ibadet eden seyahat eden dul ve bâkire eşler verir."(Tahrim, 66/5) buyrulmaktadır.

Ezvâc-ı Tâhirât'a nasihatle alakalı olarak zikredilen muvâfâkat-ı Ömer hakkındaki rivayet şöyledir. Hz. Peygamber (s.a.s)'in eşleri, O'na karşı kıskançlık yapmak üzere ittifak ettiklerinde, bu olaydan haberdar olan Hz. Ömer (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.s)'in hanımlarının yanlarına gelerek, kendilerine, "Ne bilirsiniz? Eğer sizi boşayacak olursa, Rabbi belki size bedel ona sizden daha hayırlı eşler verir" diyerek nasihatte bulunmuştur. Bu olaydan sonra Tahrîm sûresinin ilgili âyeti, aynı çizgide, Hz. Ömer (r.a.)'in zikrettiği lafızlarla nazil olmuştur.[80]

Sonuç

Muvâfakât tabiri, sahabe neslinin dinî meselelerdeki istinbat ve anlayışını gösteren önemli kavramlardandır. Sahabîlerin birtakım beyanları, vahyin indirilişine etki etmiş ve muvâfakât meselesi gündeme gelmiştir. Muvâfakât,

[77] Muhammed Kurtûbî, *Câmi*, XIV/144; Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* V/550.

[78] Muhammed Buhârî, *Tefsîr*, 33; Muhammed Taberî, *Câmi'ül-Beyân*, VI/514; Muhammed Kurtûbî, *Câmi*, 14/159; Ebû'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl* s. 265; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/347, XI/48-49;

[79] Muhammed Senâullâh Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* V/550-551.

[80] Muhammed Buhârî, *Salât*, 32; Müslim b. Haccac, *Fedâilü's Sahabe*, 24; Muhammed Taberî, *Câmi'ül-Beyân*, VIII/355; Zeynüddin Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* II/348, XI/49-50.

nüzûl sürecinde bütün sahabe için geçerli olmasına rağmen tabir, bilhassa Hz. Ömer (r.a.) ile ilişkilendirilmiştir.

Sahabe neslinin en fakihlerinden birisi olan Hz. Ömer (r.a.)'in muvâfakâtları, Şâri' tarafından vahiyle desteklenmiştir. İstinbat, içtihat, fetva ve hükümleriyle İslam Hukuk Tarihine adını yazdırmıştır. O'nun Kur'ân'ın nüzûl döneminde ve halifeliği esnasındaki çıkarımları ve uygulamaları, birçok meselenin anlaşılması ve yeniden yorumlanmasında İslam Hukuk tarihinde insanlara yol göstermiştir. "Muvâfakât-ı Ömer" tabiri Hz. Ömer (r.a.)'in dinî meselelerdeki istinbat ve anlayışının en önemli göstergesidir.

Kaynaklarda zikredilen muvâfakâtlara baktığımız zaman, Hz. Ömer'in duyarlı olduğu konuların, iman, ibadet, ceza, adâb-ı muaşeret, savaş hukuku vb. alanlarla alakalı olduğunu görürüz. Ancak İfk hâdisesi, içkinin yasaklanma aşamaları ve oruç ibadetinin vaktinin düzenlenmesi misallerinde olduğu gibi, Hz. Ömer'e atfedilen muvâfakâtların bazısında, sadece Hz. Ömer değil başka sahâbîler de etkin olduğunu görmekteyiz.

Muvâfakât konusu, söz ve davranışlarda isabet anlamına gelen hikmetin, maddî ve manevi olarak takdir edildiği gerçeğini ifade etmektedir. Başka bir ifade ile muvâfakâtlar, akl-ı selimin onaylanması anlamına da gelmektedir. O halde, Müslümanlar olarak bizler de bireysel ve toplumsal meselelerimizi yorumlamada çözüm arayışı içerisinde olmalıyız. Bu durumu göz önünde bulunduran müfessirimiz Kâdî Senâullah Pânipetî, et-Tefsîru'l-Mazharî isimli eserinde, muvâfakâtla ilgili bütün rivayetleri naklederek, yaşadığı dönem ve coğrafyada, İslam dünyasına ilim, kültür ve medeniyet alanında ufuk açmıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Alpaydın, Mehmet Akif, *Kur'ân-ı Kerîm'in İnzâli Aşamasında Muvâfakât Olgusu*, (MÜSBE. Yüksek Lisans Tezi, Dan. Nihat Temel) İstanbul 2010.

Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî,* Dâru İhyâi't-Türas, Beyrut tsz.

Alvi, Sajida Sultana (Professor Emerita, McGill University, Canada) "Qâzî Sanâ'-Allah Pânîpâtî An Eighteenth-Century Sûfî-'Âlim: A Study of His Writings in their Sociopolitical Context", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (ed W. B. Hallaq-D. P. Littie). Leiden 1991.

Ârif, Mahmud Hasan, "Kâdî Muhammed Senâullâh Pânipetî: Hayatı ve Eserleri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pencap Üniversitesi, Lahor, Pakistan 1985.

----------, *Tezkire Kâdı Muhammed Senâullâh Pânipetî*, Sekâfe İslâmiyye, Lahor 1995.

Âşık, Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivayeti,* İzmir 1981.

Atmaca, Gökhan, *Hz. Ömer'in Kur'ân-ı Kerîm Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, (SAÜSBE. Doktora Tezi, Dan. Davut Aydüz) Sakarya 2009.

Aynî, Bedrüddîn, *'Umdetü'l-Kârî*, Beyrut tsz.

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.

Beğavi, Ebû Muhammed, *Me'âlimü't-Tenzîl,* Beyrut 1995

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf,* thk. Süheyl Zekkar-Riyaz Zıriklî, Dâru Fikr, Beyrut 1417/1996.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakatü'l-Müfessirîn Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1974.

Birışık, Abdülhamit, *Hind Alt Kıtası ve Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

Bozkurt, Nebi, "Makâm-ı İbrâhîm" *DİA*, Ankara 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhi Buhârî,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988.

Dehlevî, Abdullah, *Makâmât-ı Mazhariyye*, İhlas Vakfı, İstanbul 1993.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2008.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Erdal, Muhammet Ali, Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri, ÇÜSBE. (Yüksek Lisans Tezi, Dan. Mustafa Öztürk) Adana, 2011.

Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007.

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri,* İstanbul 1991.

Isfehânî, Ebi'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Rağıb, *el-Müfredât fî Garîbi-l-Kur'ân,* Thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Mârife, Beyrut, tsz.

İbn Hişam, Ebû Muhammed, *Siretü'n-Nebeviyye,* nşr. Mustafa es-Saka ve dğr, Kahire 1375/1955.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1969/1388.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab,* Thk. Ali Şîrî, Beyrut, 1408/1988.

İbn-i Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* nşr. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfız Şelebî, Dâru'l-Ma'rife Beyrut tsz.

İbn-i İshak, Muhammed, *Siyer-i İbn-i İshak Hz. Muhammed'in Hayatı,* Yayınları, Haz. Muhammed Hamidullah, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012

İbn-i Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ,* thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1421/2001.

Karasakal, Şaban, *Kur'ân'ın İşârî Yorumu- Senâullah Pânipetî'nin et-Tefsîru'l-Mazharî Adlı Tefsiri-* Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.

Koçak, Muhsin, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, (Dokuz Eylül Ünv. SBE.) İzmir 1982.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Dârü'ş-Şâb, Kahire, 1968/1387.

Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş,* Ensar Neşr. İstanbul 2011.

Müslim, Müslim b. Haccac*, Sahîhu Müslim,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü Nesâî,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler ve Teklifler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

Pânîpetî, Kâdî Muhammed Senâullâh el-Osmânî el-Hanefî el-Müceddidî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* thk. İbrahim Şemsüddîn, Mektebetü Fârûkiyye, tsz. ysz.

Râzî, Fahruddin, *Tefsîr-i Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb,* Daru'l-Fikr, Beyrut, 1410/1990.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Ravai'ül-Beyân Tefsîru Âyati'l-Ahkâm*, Dersaâdet, İstanbul 1984.

----------, *Safvetü"t-Tefasir,* Dâru'l-Ensâr, İstanbul 1987.

Sifil, Ebubekir, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet,* Rıhle Kitap, İstanbul 2016.

Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran 1377.

----------, *Katfu's-Semer fi Muvâfakâti Umer*, Mısır tsz.

----------, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414/1993.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî, Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk,* Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire tsz.

----------, *Câmi'u'l- Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1408/1988.

Talal, Yusuf Ali, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", çev. Mehmet Eren, *Selçuk Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy. 6, Konya 1996.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa, *Sünenü Tirmîzî,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Tosun, Necdet, "Senâullâh Pânipetî", *DİA.,* İstanbul 2009.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen en-Nisâburi, *Esbâbü'n-Nüzûl*, thk. Saîd Mahmûd Ukayyil, Dârü'l-Ceyl, Beyrut tsz.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili,* Eser Neşriyat, ysz. tsz.

Zebîdî, Zeynüddin Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çeviri ve şerh Ahmed Nâim, Ankara 1993.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l Müfessirûn*, Kahire 1409/1989.

MEKKÎ-MEDENÎ AYRIMI ÇERÇEVESİNDE EHL-İ KİTAP'LA İLGİLİ AYETLERDEKİ DİL VE ÜSLUP FARKLILIĞI

Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı/hadiye.unsal@asbu.edu.tr

Giriş

Kur'an'ın yaklaşık yirmi üç yıllık nüzul süreci klasik tefsir ve Kur'an ilimleri (Ulûmu'l-Kur'ân) literatüründe Mekkî ve Medenî olmak üzere iki ana kısımda incelenir. Mekkî ve Medenî şeklindeki ayrım Kur'an'ın nüzul sürecindeki sosyolojik gelişmeleri hem de bu gelişmelere bağlı ifade, üslup ve muhteva değişikliklerini takip açısından oldukça önemlidir. Mekkîlik ve Medenîlik Kur'an vahyinin nüzul sürecinde zaman, mekân ve muhataplara ilişkin müphemlikleri gidermeye yönelik bir belirlemedir. Kimi âlimlere göre bu belirlemede temel ölçüt zaman, kimi âlimlere göre mekân, kimi âlimlere göre de muhatap kitledir. Gelenekte hâkim kabul gören tanımlamaya göre hicretten önce nazil olan Kur'an vahiyleri Mekkî, hicretten sonra nazil olan Kur'an vahiyleri ise Medenîdir. Başka bir ifadeyle, biset ve risaletin ilk on üç yıllık kısmında nazil olan sureler ve ayetler Mekkî, son on yıllık kısmında nazil olan sureler ve ayetler ise Medenî'dir. Mekke döneminde nazil olan vahiyler ağırlıklı olarak tevhid, nübüvvet, mead ve ahlak gibi konularla ilgilidir. Medine döneminde nazil olan vahiyler ise zikri geçen konuların yanı sıra toplumsal düzen, hukuk ve aynı zamanda müslümanlar ile Ehl-i Kitap (Yahudiler ve Hıristiyanlar) arasında yaşanan hadiselerle ilgili farklı meselelerle ilişkilidir.

Kur'an vahyi Hz. Peygamber, mümin, müşrik ve Ehl-i Kitap'tan oluşan bir zeminde meydana gelen hadiselerle ilişkili olarak nazil olmuş; muhatapların tutum ve davranışlarına paralel olarak ayetlerdeki dil ve üslup da değişiklik göstermiştir. Başka bir deyişle Kur'an nüzulünün ilk evrelerinde Ehl-i Kitab'a yönelik sert bir üslup kullanılmamış, aksine müşriklerin direnci karşısında Ehl-i Kitap bir destekçi olarak görülmüştür.[1] Örnek vermek gerekirse, müşriklerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelttikleri itirazlar karşısında, "[Ey Peygamber!] Senden önce kendilerine vahyedip peygamber olarak gönderdiklerimiz de [melek değil] tıpkı senin gibi birer insan evladı idi. [Ey Müşrikler!] Bu gerçeği bilmiyorsanız, gidin Ehl-i Zikr'e sorun" (Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7) denilerek Ehl-i Kitab'a atıfta bulunulmuştur. Buna mukabil Medine döneminde Hz. Peygamber ile müşrikler ve Ehl-i Kitap arasında yaşanan mücadelelere paralel olarak ayetlerdeki dil, üslup ve muhteva da önemli ölçüde değişmiştir. Sözgelimi bu dönemde gerginleşen ilişkiler neticesinde Ehl-i Kitab'a karşı giderek sertleşen bir dil kullanılmaya başlanmıştır. İşte bu çalışmada Ehl-i Kitap'la ilgili ayetlerdeki dil, üslup ve muhteva değişimi ele alınacaktır.

Mekke Dönemi

Bilindiği gibi Kur'an'ın nazil olduğu Mekke'de Ehl-i Kitap nüfusu yekûn tutmamakta; müşrikler Kur'an'ın öncelikli muhataplarını oluşturduğundan Mekke döneminde Ehl-i Kitap'tan çok sık söz edilmemektedir. Mekkî surelerde, "Ey İsrailoğulları" şeklinde hitabın bulunmaması da Mekke'deki Yahudi nüfusunun az olduğunu göstermektedir.[2] Bununla birlikte Mekkî surelerde Yahudilerle ilgili ayetler Hıristiyanlara nazaran daha fazla yer tutmaktadır.

Ehl-i Kitap tabiri Kur'an'da otuz bir defa geçmektedir. Kur'an'da Yahudi ve Hıristiyanları kapsayacak şekilde *ehlü'z-zikr* (ilim ehli)[3], *ûtü'l-ilm* (ilim verilenler)[4] gibi tanımlamalar kullanılmaktadır. Diğer taraftan Kur'an'da Ehl-i Kitap, "kendilerine kitap verilenler"[5], "kendilerine kitap verdiklerimiz"[6] ve "kendilerine kitaptan bir pay verilenler"[7] şeklinde de ifade edilmektedir. Kur'an'da Yahudiler

1 Krş. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kendi Tarihinde Okumak: Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 146.

2 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1991, I. 554.

3 Nahl 16/43; Ra'd 13/43; Ankebût 29/49.

4 İsrâ 17/107, Hac 22/54; Sebe 34/6.

5 Bakara 2/ 101, 144, 145; Âl-i İmrân 3/19-20, 100, 186.

6 Bakara 2/121, 146.

7 Âl-i İmrân 3/23; Nisâ 4/44.

için "yehûd", Hıristiyanlar için "nasârâ" kelimeleri çokça kullanılmakta, sadece Hıristiyanları ifade eden "ehlü'l-İncîl"[8] terkibi de yer almaktadır.[9]

Kureyşli müşriklerin vahiy ve nübüvveti inkârda ısrar etmeleri üzerine birçok Mekkî ayette, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği mesajların önceki kitaplarda da mevcut olduğu belirtilmiştir.[10] "Hiç şüphesiz sizin tek gerçek dininiz [işte bütün bu peygamberler tarafından tebliğ edilen] tevhid dinidir. Ben de sizin yegâne rabbinizim. O hâlde yalnız bana kulluk edin." (Enbiya 21/92) denilmiştir. Bu ayet bir dizi peygamber kıssasından sonra gelmiştir. Ayet peygamberlerin yolunun bir olduğunu ve bu yolun aynı zamanda müslümanların yolu olduğunu kaydetmektedir. Bunun yanında İslam ile Ehl-i Kitap arasında temelde birlik bulunduğunu ihtiva etmektedir. Benzer şekilde En'âm 6/84-89. ayetler de bir taraftan Ehl-i Kitab'a gönderilmiş peygamberlere saygıyı, diğer taraftan onlarla Hz. Peygamber arasındaki, davette yol ve hedef birliğini vurgulamaktadır.[11]

En'âm 6/92, Yûnus 10/37, Yûsuf 12/111, Fâtır 35/31 ve Ahkâf 46/12. ayetlerde Kur'an'ın daha önce vahyedilen kitapları tasdik ve teyit eden bir kelam olduğu vurgulanır ve diğer ilahi kitapların muhtevalarını desteklediği, içerdiği ilke ve hedeflerde onlara uygunluk gösterdiği ifade edilir. Bu da Ehl-i Kitap nazarında Kur'an ile diğer kitaplar arasında bir birliğin bulunduğunu gösterir. "Allah geçmişte Nuh'a emrettiği, şimdi sana vahyettiğimiz ve yine geçmişte İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya emrettiğimiz tevhid dinini sizin için de din kıldı. Bu dinin gereklerini tam anlamıyla yerine getirin; din konusunda ihtilafa düşmeyin. [Ey Peygamber!] Senin tebliğ ettiğin bu tevhid dini müşriklere çok ağır geldi. Oysa Allah dilediği kimseleri bu dine mazhar kılar ve kendisine yönelenleri doğru yola iletir." mealindeki Şûrâ 42/13. ayet de müminlere Ehl-i Kitap'la temelde aynı çizgide oldukları imasında bulunur.[12]

"Bu Kur'an [özü ve ana mesajları itibariyle] önceki peygamberlere/ümmetlere gönderilen kitaplarda da mevcuttur. İsrailoğulları âlimlerinin bu gerçeği bilmesi, o kâfirler/müşrikler için Kur'an'ın ilahî vahiy olduğuna bir delil değil midir?!" mealindeki Şuarâ 26/196-197. ayetler Kur'an ile İsrailoğulları âlimlerinin bildikleri şeyler arasında uyum bulunduğuna dikkat çekmekte ve onların bu konudaki olumlu şahitliklerinin güvenilir olduğunu belirtmektedir.

---

8 Mâide 5/47.

9 Bkz. Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap", *DİA*, İstanbul 1994, X. 516; a. mlf., Remzi Kaya, "Mekkî Surelerde Ehl-i Kitap", *Kur' an Nüzulünün Mekke Dönemi,* Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2013, s. 171-179.

10 Şuarâ 26/196; Necm 53/36-56; Kamer 54/43; A'lâ 87/18-19.

11 İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989, II. 291-292.

12 Sami Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 366-367.

"[Ey Peygamber!] Sana vahyettiğimiz bu kıssalardaki bilgilerin doğruluğundan herhangi bir şüphen varsa, senden öncekilere verdiğimiz kitapları okuyanlara [Yahudiler ve Hıristiyanlara] sor. Andolsun ki sana rabbin tarafından vahyedilen bilgiler mutlak doğrudur. Bunda hiçbir tereddüdün olmasın!" mealindeki Yûnus 10/94. ayet Ehl-i Kitab'ın Kur'an'ın doğruluğuna şahitliğini içermektedir.[13]

Mekke döneminde nazil olan İsrâ suresinin 23-29. ayetlerinde sıralanan emirlerin Sebt gününe ilişkin hükümler hariç Yahudilikteki on emir ile neredeyse tamamen örtüşmesi de bu bağlamda zikredilmelidir. Bu örtüşmeyi daha Mekke döneminde, Hz. Muhammed'in Medine'de karşılaşacağı Yahudi muhatapları hakkında bilgilendirilmesi yanında, onlarla olan ortak noktalara da dikkat çekme amaçlı olduğu şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu ayetler Medine'de Yahudilerle başlayacak ilişkilerin olumlu bir zeminde başlamasına hazırlık olarak düşünülebilir. Zira surede İsrailoğulları ile müşterek hususlara dikkat çekilmesinden başka, Yahudilere İslamiyet'in Tevrat'ı doğruladığı, dolayısıyla son dinin, ortak ata olan Hz. İbrahim'in dini olduğu da hatırlatılmıştır.[14]

Mekke döneminde Ehl-i Kitab'ın müminlerle aynı safta olup müşriklere karşı ortak tavır aldıklarına dair örnekler de mevcuttur. Mesela ticaret amacıyla Mekke'ye gelip giden bazı Yahudiler bazı müslümanlara cehennemin bekçilerin sayısını Hz. Peygamber'in bilip bilmediğini sormuşlardır. Müddessir suresinin 30. ayeti bunun üzerine inmiştir. Hz. Peygamber cehennemin bekçilerinin sayısının on dokuz olduğunu söyleyince Yahudiler kendi kaynaklarında da bu sayının aynı şekilde yer aldığını görmüşler ve Kur'an'ın Allah katından geldiğini tasdik etmişlerdir. Ancak kendi dinlerini terk etmemişlerdir. Müşrikler ise Yahudilerin Kur'an'daki bu bilgileri yalanlamalarını beklemişlerdir. Ebû Cehil ve "Ebü'l-Eşeddeyn" diye anılan Üseyd b. Kelede el-Cumahî gibi bazı müşrikler cehennemdeki bekçilerin sayısının on dokuz olduğunu bildiren Müddessir 74/30. ayetle ilgili olarak, "Biz sayıca çok kalabalığız; onların hakkından geliriz." diye alay etmişlerdir.[15]

Yaşanan bu olaylar üzerine, "Biz cehennemde bekçi olarak sırf melekleri görevlendirdik ve onların sayısını, ["Biz çok kalabalığız; on dokuz meleğin hakkından geliriz." diye alay eden] o kâfirler/müşrikler için sınama vesilesi kıldık ki

---

13 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II. 289-290.

14 Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, s. 117-118; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, çev. Muhammed Coşkun, İlim Yurdu Yayıncılık, İstanbul 2013, II. 426-427, (294. dipnot).

15 Tirmîzî, "Kitâbu't-Tefsir", 3. Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman,* nşr. Abdullah Mahmud Şehâte, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut 2002, IV. 497-498; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IV. 385; Ebü'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm,* nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, Müessetu Kurtuba, trs., XIV. 183-185.

bu sayede, geçmişte vahye mazhar kılınanların [Yahudilerin] bilgileri sağlamlaşır, müminlerin de imanları artar. Böylece Yahudiler ile müminler şüpheye düşmezler. Peygamber'e ve Kur'an'a inanma hususunda akılları karışık olanlar ile kâfirlikte karar kılanlar ise "Allah'ın böyle bir misal vermesinin ne anlamı var!" derler. Evet, işte Allah böyle misallerle dilediğini dalâlette bırakır; dilediğini/layık gördüğünü hidayete ulaştırır." mealindeki Müddessir 74/31. ayet nazil olmuştur. Ayetten de anlaşıldığı gibi bu bilgiyi Ehl-i Kitap ve müminler kabul ederken müşrikler inkâr etmiş ve böylece karşı safta yer almışlardır. Bütün bu yaşananlar müşriklerin Ehl-i Kitap'la müminleri aynı konumda değerlendirmelerine ve müminlerin de kendilerini Ehl-i Kitab'a yakın görmelerine sebep olmuştur.[16]

Mekke dönemine ait bazı surelerde, "...eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun"[17] şeklinde ifadelere yer verilmiş ve böylece Ehl-i Kitap, referans gösterilen bir zümre olarak bir bakıma taltif edilmiştir. Nüzul sürecinin bu evresinde Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a karşı yumuşak bir üslup kullandığı dikkat çekmektedir. Bu durum, müslümanların Ehl-i Kitap'la buluşacakları ilk ortak zeminde yumuşak veya en azından önyargılardan mümkün mertebe arındırılmış bir tavır takınmaları gerektiğini işaretlemektedir. Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a yönelik bu yumuşak yaklaşımının temelinde, anılan zümreyi kendisine Arap müşriklerden daha yakın gördüğünü ve ilâhî kaynaklı bir dinî gelenek içinde yer almalarından ötürü en azından bir ortak paydada birleşme beklentisi içinde olduğunu söylemek mümkündür.[18]

Örnek vermek gerekirse, tebliğ konusunda Hz. İbrahim'in kendi halkına ve babasına hitaben kullandığı dil ve üslup, Şuarâ 26/83-100 ve Meryem 19/41-50. ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla oldukça yumuşaktır. Bu husus bir yönüyle Hz. Peygamber'in Mekke döneminde takip etmesi gereken davet stratejisine imada bulunarak tebliğ ve irşatta nezih bir dil kullanılması gerektiğini hatırlatmaktadır. En'âm 6/108. ayette müminlere hitaben, "O müşriklerin Allah'ın yanı sıra tanrılık yakıştırdıkları putlar hakkında kötü sözler söylemeyin. Aksi halde onlar da öfkeye kapılıp taşkınlık ve densizlikle Allah hakkında kötü sözler söylerler." denilmesi de bu hususla alakalıdır. Bunun içindir ki Kur'an'da müşriklerin elebaşları, "kâfirler, mücrimler, zalimler" gibi birçok zem (yergi) sıfatıyla anılmasına mukabil, sıradan müşrik halk için "en-nâs" (insanlar) ve/veya "ekserü'n-nâs" (insanların çoğu) gibi, değer yüklü olmayan lafızlar kullanılmıştır.[19]

Mekke döneminin ilerleyen safhalarında Ehl-i Kitap, Kur'an tarafından sık

[16] Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu,* s. 373-374.

[17] Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.

[18] Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 146-147. Ayrıca bkz. Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II. 293.

[19] Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, s. 243-244.

sık Hz. Muhammed'in elçiliğinin doğruluğunun şahitleri olarak gösterilirler. Hz. Muhammed'in muhaliflerden yoğun baskı görüp geçici bir ümitsizliğe kapıldığı ve tebliğine devam edip etmemeyi ciddi biçimde sorguladığı dönemlerde, Kur'an ona Ehl-i Kitab'a mensup kimselerden teselli ve destek aramasını söyler. Bazı yerlerde de kendisine apaçık deliller/işaretler verildikten ve asla ummadığı bir zamanda ilahi mesaj geldikten sonra müşriklerden olmaması söylenir.[20]

Bazı değerlendirmelere göre Hz. Peygamber'in Mekke'deki Ehl-i Kitab'a karşı barışçı ve sevecen bir tavır takınması doğaldır. Zira Hz. Peygamber Ehl-i Kitap'la aynı hedef ve ilke birliğine sahiptir; aynı zamanda onların rasullerine ve kitaplarına saygı göstermekte, onları desteklemekte ve tüm bunları açıkça bildirmektedir. Genelde Ehl-i Kitap Mekke dönemi boyunca Muhammedî davete olumlu yaklaşmış, sevgi göstermiş ve hatta destek vermiştir. Mekke'de hiçbir zaman Medine'deki gibi Hz. Peygamber ve Yahudiler arasında meydana gelen çatışmaya benzer bir durum gerçekleşmemiştir. Hatta Mekkeliler daveti kabul etmiş ve onunla bütünleşmişlerdir.[21]

Kur'an'da kendisinden en çok söz edilen peygamber Hz. Musa'dır. Musa, Firavun ve İsrailoğulları kıssası Mekke döneminde nazil olan surelerde geniş bir şekilde anlatılır.[22] Hz. Musa'dan çok sık söz edilmesi, bir yönüyle Kur'an'ın kendinden önceki vahiy geleneğiyle bağ kurması ve bilhassa Tevrat diye anılan Yahudi kutsal kitaplarını tasdik edici olmasıyla, diğer yönüyle de Medine döneminde Hz. Peygamber ve müslümanlar ile Yahudiler arasında sıcak ve yüksek gerilimli ilişkiler yaşanmasıyla ilgilidir. Firavun'la mücadele ve İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarıp özgürleştirme isteği gibi konulardan müteşekkildir. Musa ve İsrailoğulları kıssasındaki bir diğer önemli unsur, Hz. Peygamber'le mücadele eden Kureyşli müşriklere yönelik ikaz mahiyetindeki mesajlardır ki bu mesajlar söz konusu kıssayla ilgili pasajlardaki ara bölümlerde verilir.[23]

Mekkî surelerde İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya bize de put yap demeleri, Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykeline tapmaları, içlerinden bir kısmının Sebt yasağını çiğnemeleri ve bundan dolayı maymuna dönüştürülmeleri, Allah'ın emirlerine ve peygamberlerine isyanları,[24] haddi aşmalarından dolayı tarihte

[20] Fazlur Rahman, "İslam Toplumunun Mekke'deki Ön Temelleri", (*Makaleler IV* içinde), çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 15.

[21] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II. 293.

[22] A'râf 7/103-156, 159-171; Yûnus 10/75-93; Hûd 11/96-100, 110-111; İbrahim 14/5-8; İsrâ 17/2-8, 101-104; Meryem 19/51-53; Tâhâ 20/9-101; Mü'minûn 23/45-49; Furkân 25/35-36; Şu'arâ 26/10-68; Kasas 28/3-43; Secde 32/23-25; Sâffât 37/114-122; Mü'min 40/23-46; Zuhruf 43/46-56; Duhân 44/17-21; Zâriyât 51/38-40; Kamer 54/41-42; Nâzi'ât 79/15-26.

[23] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 236-237.

[24] A'raf 7/138; 148-152; 161, 162; 163-166; 169; Nahl 16/124; Taha 20/85-98.

iki defa cezalandırılmaları;[25] Hz. İsa'nın doğumu ve peygamberliği konusunda Yahudi ve Hıristiyanların ihtilafa düşmeleri[26] ve İsrailoğulları'nın ihtilaflarının kıyamette sonuca bağlanacağı[27] gibi konularda Ehl-i Kitap eleştirilmiştir. Ancak bu konulardaki üslup genel olarak Medine dönemindeki gibi sert olmamıştır.[28]

Mekkî surelerde Hıristiyanlarla ilgili detaylara ve tartışmalara pek girilmemektedir. Hz. Meryem ve Hz. İsa kıssası Meryem suresinde anlatılmakta ve Meryem 19/30-36. ayetler Hıristiyan gelenekteki teslis inancını nefyetmektedir. Ancak surenin risaletin beşinci veya altıncı yılında Habeşistan'a hicretten önce nazil olması ve Habeşistan'da Necâşî Ashame adlı bir Hıristiyan yöneticinin bulunması göz önünde bulundurulduğunda sıcak, yumuşak ve merhamet havası yaratan bir dil ve üsluba sahip olması dikkate şayandır.[29] Nitekim bazı rivayetlere göre Ca'fer b Ebî Tâlib Habeşistan kralı Necâşî'ye Meryem suresinin Yahya ve İsa'nın doğumuyla ilgili ilk kısımlarını okuyunca kral ağlamıştır.[30]

Bu başlık altında Mekkî surelerde Ehl-i Kitap'la ilgili ayetlerin kime işaret ettiği meselesine de değinmek gerekir. İbn Âşûr (ö. 1973), En'âm 6/114. ayetteki *vellezîne âteynâhümü'l-kitâbe* ifadesinin Yahudi din âlimlerine işaret ettiğini söylemiştir.[31] Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) Rad 13/36. ayetteki *vellezîne âteynâhümü'l-kitâbe* ifadesinin Abdullah b. Selâm ve ashabına, Zemahşerî (ö. 538/1144) Yahudilerden Abdullah b. Selâm, Ka'b ve ashabı, Hıristiyanlardan kırkı Necranlı, otuz ikisi Habeşli ve sekizi Yemenli olmak üzere toplam seksen kişiye işaret ettiğini söylemiştir.[32] Katâde (ö. 118/736) Ra'd 13/43. ayette geçen *indehû ilmu'l-kitâb* ifadesinin Selmân el-Fârisî ve Temîm ed-Dârî'ye, Mukâtil b. Süleymân ise Abdullah b. Selâm ve ashabına işaret ettiğini belirtmiştir. Buna mukabil İbn Kesîr (ö. 774/1373) ilgili ayet Mekkî olduğundan bu şekilde yorumlanmasına karşı çıkmış ve Yahudi ve Hıristiyan âlimlere işaret ettiğini söylemiştir.[33] Mekkî surelerdeki Ehl-i Kitap'la ilgili olumlu mesajlar içeren ayetler genellikle Abdullah

[25] İsrâ 17/2-8.

[26] Meryem 19/34-37; 59; Zuhruf 43/65.

[27] Yûnus 10/93.

[28] Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu,* s. 368. Ayrıca bkz. Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 238-239.

[29] Bkz. Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 249-250.

[30] Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfiz eş-Şelebî, Dâru'l-Hayr, Beyrut 2004, I. 266.

[31] Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus 1997, VIII. 16

[32] Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* II. 382; Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâimi't-Tenzîl,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407, II. 533.

[33] Bkz. Mukâtil, *Tefsîr,* II. 384; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dârü'l-Hicr, Beyrut 2001, XIII. 584; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* VIII. 171.

b. Selâm ve ashabı olarak anakronik bir tarzda yorumlanmıştır. Bu bakış açısının oluşmasında Medenî surelerde yaşanan ortamdan dolayı Ehl-i Kitab'ı düşman, cizye verinceye kadar savaşılması gereken muhalifler olarak tanımlayan ayetlerin belirleyici bir etkisi bulunmaktadır.[34]

Medine Dönemi

Hz. Peygamber Medine'ye (Yesrib) 8 Rebîülevvel 1/20 Eylül 622 yılında hicret etti. Hicret sırasında burada farklı dinî ve etnik gruplar mevcuttu. Güney Arabistan kökenli Evs, Hazrec ve Ḳudâ'a kabileleriyle sayıları az da olsa İran, Habeşistan ve değişik bölgelere mensup farklı etnik kökenden insanlar yaşıyordu. Şehirde Kurayza, Kaynuka', Nadîr ve Hedl gibi aslen İsrailli olan kabilelerle köken itibariyle Arap olup sonradan Yahudileşen kabileler de yaşıyordu.[35]

Hz. Peygamber, Medine'ye hicreti müteakiben Medine vesikasını düzenledi. Medine'deki ilk anayasanın 25. maddesinde, "Benî Avf Yahudileri müminlerle birlikte bir ümmettir. Yahudilerin dinleri kendilerine, müslümanların dinleri kendilerinedir."[36] denilmiştir. Ne var ki Yahudilerin zamanla, başta bu sözleşme olmak üzere ahitlerine sadakat göstermemeleri, müslümanlar aleyhine Mekke müşrikleriyle işbirliği yapmaları ve çeşitli ihanetlerde bulunmaları, Kur'an'ın kendilerine yönelik hitaplarında sertleşmeye sebep olmuştur. Muhtemelen bu süreçte, "Ey Ehl-i Kitap, niçin..." diye başlayan bir dizi ihtarda bulunulmuş;[37] ardından özellikle Yahudiler lanetlemeye kadar uzanan bir dizi kınamaya muhatap olmuştur.[38]

Hz. Peygamber ve müslümanlar ile Medine Yahudileri arasındaki gerginliklerden biri, hicretten on altı veya on yedi ay sonra kıblenin Kudüs'ten Kâbe'ye tahvil edilmesi hadisesidir. Bu süreçte müslümanların Bedir Gazvesi'nde kazandıkları başarıdan duydukları rahatsızlık sebebiyle Benî Kaynuka' Yahudileri taşkınlık yapmaya başlamış, bu kabilenin çarşısında bir müslüman kadın tacize

---

[34] Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu,* s. 371. Müfessirler, Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın bir kısmına atfedilen müspet sıfatları Abdullah b. Selâm ile müphem birkaç arkadaşına indirgemenin yanı sıra klasik nesh nazariyesini de işleterek onlarla güzel mücadele edilmesini öğütleyen ayetlerin (Ankebût 29/46) mensuh olduğundan söz etmişlerdir. İbn Kesîr'in Ehl-i Kitap'la en güzel biçimde mücadele edilmesini öğütleyen Ankebût suresi 29/46. ayetin neshi konusunda Katâde ve diğer bazı müfessirlere nispet ettiği şu görüş bunun en somut göstergesidir: "Bu ayet, Seyf ayetiyle (Tevbe 9/5) mensuhtur. Artık onlarla ya müslüman olmaları, ya cizye vermeleri, ya da kılıçtan geçirilmeleri dışında bir mücadele söz konusu değildir. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III. 415; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 160-161.

[35] Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 120, 266.

[36] Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul trs., s. 69.

[37] Âl-i İmrân 3/65, 70-71, 98-99.

[38] Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 146-147.

uğramış ve karşılıklı olarak kan dökülmüştür.[39] Medine'de müslümanlara karşı problem çıkaran ilk Yahudi kabilesi olan Benî Kaynuka' vesikadaki hükümleri çiğnemeleri sebebiyle şehirden sürgün edilmiştir. Bu sırada Medine'deki diğer Yahudiler herhangi bir teşebbüse geçmemiştir. Bu durum Yahudilerin vesikaya bir bütün halinde değil, her kabile ya da boy bağlamında bağımsız birimler olarak katıldıklarını göstermektedir.[40]

Hz. Peygamber'le antlaşmalarına sadık kalmadıkları ve haince davrandıkları için Benî Kaynuka'nın, ardından Benî Nadîr de sürgün edilmiş; daha sonra da Benî Kurayza mağlup edilmiştir. Bütün bu kritik hadiselerin vuku bulduğu zaman dilimi içerisinde nazil olan Ehl-i Kitap'la ilgili ayetlerin büyük çoğunluğu Yahudileri tenkit ve zemme yöneliktir.[41]

Yahudiler takip ettikleri gerilimli politikalarla kamuoyunu yanlış yönlendirmek ve münafıklarla iş birliği yapmak suretiyle toplumda kaos ve kargaşa çıkarmakla kalmamış, erken sayılabilecek bir dönemden itibaren Medine vesikasında belirlenen esasları ihlâl etmeye de başlamışlardır. Kur'an'da bu duruma, "Onlar ne zaman bir anlaşma yaptılarsa yine kendilerinden bir grup bunu bozmadı mı?" (Bakara 2/100) ayetiyle işaret edilmesi yanında, "Onlar, kendileriyle anlaşma yaptığında her defasında hiç çekinmeden anlaşmayı bozan kimselerdir" (Enfâl 8/56) ayetiyle de vurgu yapılmıştır. Bu sebepledir ki Medine döneminin başlarında nazil olan ayetlerde sadece Mekke müşriklerine karşı değil, Medine'de de Yahudilere karşı temkinli ve uyanık olunması uyarıları yapılmıştır.[42]

Medenî surelerde Ehl-i Kitab'ın çoğunluğunun sırf kıskançlıktan ötürü müslümanları küfre döndürmeye çalıştıkları, kendi aralarında ayrılığa düştükleri, bile bile hakkı gizledikleri, Allah'ın ayetlerini inkâr ettikleri ve hakkı bâtıla karıştırdıkları, müşrikleri dost edindikleri, cibt ve tâğuta inandıkları, Allah hakkında gerçek dışı beyanlarda bulundukları, Üzeyr ve İsa gibi şahsiyetleri tanrılaştırdıkları, haham ve rahiplerini rableştirdikleri, kelimeleri tahrif ettikleri, ahitlerini bozdukları, vahyin bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr ettikleri, hakikati bilerek gizledikleri, dinî değerleri dünyevî menfaat karşılığında sattıkları, kendilerine gönderilen bazı peygamberleri öldürdükleri, Cibril gibi meleklere düşmanlık ettikleri ve Allah'a verdikleri ahdi bozdukları ifade edilmiştir. Yine Kur'an, Ehl-i Kitab'ın, dinlerinde anlamsız şekilde aşırılığa gitmelerinden, sözde

[39] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Medhal ile'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2007, s. 399-401; Sami Kılınçlı, *Medenî Sûrelerde Müslümanların Müşrikler ve Ehl-i Kitap ile İlişkileri (622-625 Yılları Arası)*, Giriş Dijital Baskı Merkezi, Adana 2015, s. 233-244.

[40] Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 138.

[41] Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 329.

[42] Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 183.

Allah'ın oğulları ve sevgili kulları olmaları hasebiyle cennete sadece kendilerinin gireceklerini iddia etmelerinden, Hz. İbrahim'i Yahudi ya da Hıristiyan yapmaya kalkışmalarından da söz etmiştir.[43]

Bu hususlar Hz. Peygamber ve müminlerin hicretten sonraki süreçte Medine Yahudileriyle gerginleşen ilişkilerini yansıtır tarzdadır. Bütün bu sert ve suçlayıcı beyanların büyük ölçüde Medine döneminin ilerleyen yıllarında vahyedilmiş olması dikkate değer bir husustur. Zira bu dönemde, Yahudilerin gerek doğrudan doğruya müslümanlara yönelik düşmanca tavırları, gerekse dinî ve teolojik düzlemdeki, Allah'ın oğulları ve sevgilileri olmak, cennete kendilerinden başkasının giremeyeceğini iddia etmek gibi aşırı söylemleri ve sair gayr-ı ahlâkî tutumları, Kur'an'ın onlarla bir ortak paydada buluşmaya yönelik beklentisini boşa çıkarmış, tabiatıyla bu etaptan sonra inen ayetlerdeki Ehl-i Kitap imajı, dosttan çok düşman olarak takdim edilmiştir.[44]

Öte taraftan dikkat çekici bir değerlendirmeye göre Medine döneminde nazil olan, "Müminler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Sâbiîler… İşte bütün bu farklı dinî kimliklere sahip olanlardan kim Allah'a ve kıyamet gününe iman edip imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa bunun mükâfatını rabbinden alacaktır. Üstelik böyleleri için ne ahirette azap korkusu ne de dünyada bırakılan güzel şeyler adına hüzün söz konusu olacaktır" mealindeki Bakara 2/62 ve Mâide 5/69. ayetlerde ortak payda zeminine atıfta bulunulmuştur. Bu süreçte Kur'an, herkesin uyabileceği asgarî müştereklere ve dinin özüne vurgu yapmış; bu vurguda ilâhî din mensuplarının bir arada barış içerisinde yaşayabileceklerini belirtmiştir.[45]

Hıristiyanlarla ilgili ayetlere gelince, Medine döneminde Hıristiyanların inanç ve tutumlarıyla ilgili ayetler Mekke'de inen ayetlerden daha fazla hacme ve açık bir içeriğe sahiptir. Kur'an'da Hıristiyanlara yönelik zem ifadeleri teslis inancına dairdir. Meryem 19/30-36 ve Zuhruf 43/57-65. ayetler dışındaki Mekkî surelerde Hıristiyanlara yönelik ifadeler genellikle müspet bir içeriğe sahiptir. Medenî surelerde Hz. Meryem ve Hz. İsa'ya dair ayetler de teslis inancının nefyine dairdir.[46] Kur'an'ın teslis akidesine ve hem ilahî hem de insanî tabiatların Hz. İsa'da birleşmesi inancına verdiği cevaplar bazen ılımlı bazen de çok şiddetlidir. Nisâ 4/171-172, Maide 5/77. ayetler, Hıristiyan inancı sadece "inançta ifrat" olarak görmektedir. Kur'an Mâide 5/17, 72-75. ayetlerde olduğu gibi müşriklere karşı kullandığı ifadeleri çağrıştıran çok daha sert ifadeleri onlar için de kullanmıştır.[47]

---

43 Bkz. Bakara 2/63-64, 79, 85, 87, 97, 100, 109, 146, 211, 213; Âl-i İmrân 3/65, 70-72, 99- 100, 110, 185; Nisâ 4/44, 46, 51, 155, 171; Mâide 5/13, 18, 41, 57, 77, 80-81; Tevbe 9/30-31.

44 Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, s. 328; a. mlf., *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 148.

45 Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 147.

46 Bkz. Âl-i İmrân 3/35-64; Mâide 5/110-120.

47 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 246.

Kur'an'ın Hz. İsa'ya ve ona inananlara yönelik şefkatli ve yumuşak bir dil kullandığını gösteren ayetler mevcuttur. Bu bağlamda, "Biz onların ardından [Yûsuf, Musa gibi] başka peygamberlerimizi de gönderdik. Onların ardından da Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona İncil'i verdik. Ona uyanların kalplerine sevgi, şefkat ve merhameti yerleştirdik." mealindeki Hadîd 57/27. ayete değinmek gerekir. Kur'an'ın Hıristiyanlara yönelik bu tavrı, diğer hiçbir dinî topluma karşı takındığı tavra benzememektedir. Kur'an'ın bazen ılımlı ve aslında şefkatli tutumundan dolayı bazı müsteşrikler, Hz. Peygamber'in temelde aynı fikirleri taşıdığını ve hatta hemen hemen bir Hıristiyan olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kendisini neden açıkça Hıristiyan olarak tanıtmadığına gerekçe olarak ise politik arzularının bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta onun Bizanslılara olan düşmanlığının artmasını, Kur'an'ın Hıristiyanlığı ağır şekilde eleştirmesini sebep olarak göstermişlerdir. Yine bazı müsteşrikler Hz. Peygamber'in Hıristiyanlıktaki İsa ve Mesih nazariyesini iyi anlayamadığını iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre dönemin Hıristiyanları ona bu inançları yanlış anlatmışlardır. Fakat bu Mesih nazariyesinin nasıl yanlış anlaşılabileceğini düşünmek dahi güçtür. Birinci görüşteki sıkıntı, Hıristiyanları ağır bir şekilde eleştiren ayetlerin diğerlerinden sonra nazil olduğunu ispatlamanın imkânsızlığıdır. Mesela, Hadîd 57/27. ayet Medine devrinin son safhalarında nazil olmuştur. O halde Hz. Peygamber, muhtelif zamanlarda değişik Hıristiyanlarla karşılaşmıştır ve Kur'an da bu değişik Hıristiyan gruplarına böyle değişik bir dille hitap etmiştir.[48]

Şunu da belirtmek gerekir ki Ehl-i Kitap Kur'an vahyi karşısında homojen bir tavır sergilememiştir. Bu durum, Kur'an'ın onların tutumlarından söz ederken, "çoğu" (*ekser*),[49] "bir kısmı, bir grubu" (*ferîk, tâife, ahzâb*)[50] gibi kelimelere yer vermesinden de açıkça anlaşılmaktadır. Yine Arapça'da, diğer anlamlarının yanı sıra bütünün bir kısmını ifade eden "min" edatı da Ehl-i Kitap'la ilgili ayetlerde oldukça sık kullanılmıştır.[51] Bütün bu verilerden hareketle, Ehl-i Kitap içerisinde Kur'an mesajına karşı olumsuz bir tutum içinde olanların yanı sıra ona karşı olumlu bir tavır takınanların var olduğunu kesin olarak söylenebilir.[52]

Kur'an, Ehl-i Kitab'ın tümüyle aynı tavır ve tutumda olmadığını, çoğu fâsık olsa bile bir kısmının övgüye layık davranışlar ortaya koyduğunu bildirmesine rağmen bazı müfessirler, ilgili ayetlerdeki "min" edatıyla ayrıştırılan "bir kısmı"nı, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sırasında müslüman olduğu rivayet edilen

48 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 247-248.

49 Âl-i İmrân, 3/110; Mâide 5/80-81.

50 Bakara 2/146; Âl-i İmrân 3/78; Mâide 5/13; Ra'd 13/36.

51 Mesela bkz. Âl-i İmrân 3/69, 72, 75, 113, 199; Nisâ 4/159.

52 Bkz. Mehmet Paçacı, "Kur'an'ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış", *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 86; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 149.

Yahudi asıllı Abdullah b. Selâm ile onun arkadaşlarına hasretmişlerdir. Medine'de yaşanan siyasal ve toplumsal şartlara koşut olarak resmedilen bu olumsuz Ehl-i Kitap imajına rağmen Kur'an anılan zümreyi genellemeci bir üslupla değerlendirmemiştir. Çeşitli ayetlerde bu zümrenin tümüyle aynı olmadığı, çoğunlukla fâsık olmakla birlikte içlerinde samimi ve dürüst kimselerin de bulunduğu, bunların hem müslümanlara indirilen Kur'an'a, hem de kendilerine gönderilen ilâhî mesajlara inandıkları, Allah'a ve ahiret gününe iman ettikleri, iyiliği emredip kötülükten sakındırdıkları, hayır işlerine koştukları, geceleri Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapandıkları ve kendilerine tevdi edilen emanete kesinlikle hıyanet etmemek gibi ahlâkî bir olgunluğa sahip oldukları belirtilmiştir.[53] Ehl-i Kitab'ın bir kısmına atfedilen bu güzel vasıfların, genellikle şimdiki zaman kalıbıyla formüle edilmesi dikkat çekicidir. Buna göre onlar, övgüye konu olan bu güzel vasıflara geçmiş zamanda değil, "şimdi", yani Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem içerisinde sahiptir ve Kur'an da "şimdi"den hareketle onları övmektedir.[54]

Değerlendirme ve Sonuç

Ehl-i Kitab'a yönelik Kur'an hitapları Mekke ve Medine dönemlerinde belirgin şekilde farklılık arz eder. Bu farklılık bir yönüyle Hz. Muhammed ve ilk Müslüman toplumun içinde bulunduğu durumla, diğer bir yönüyle de Ehl-i Kitab'ın Kur'an vahyi ve İslam daveti karşısında takındıkları tavırla ilgilidir. Mekke döneminde Hz. Muhammed ve onun etrafında birleşen az sayıdaki müslümanın bizzat kendi halkından gördüğü ağır baskı ve yıldırma girişimlerine karşı genelde Ehl-i Kitap, özelde Yahudiler birçok Mekkî surede müspet şekilde anılmış, hatta Müddessir 74/31. ayetten de az çok anlaşılacağı üzere Ehl-i Kitap ile müslümanlar arasında zımnen stratejik ittifak kurmaya yönelik ifadeler kullanılmıştır.

Ne var ki Mekke döneminin sonlarında, yani 621-622 yıllarında gerçekleşen Akabe biatlarıyla birlikte farklı bir süreç başlamıştır. Bu yıllarda nazil olduğu bilinen İsrâ ve Ankebût surelerinde Ehl-i Kitap'la ilişkilerin gerginleşeceğine dair imalarda bulunulmuş, hatta İsrâ 17/4-8. ayetlerde İsrailoğulları üzerinden Medine Yahudilerine ikaz ve ihtarda bulunulmuştur. Nitekim hicretten, özellikle Bedir gazvesinden sonra Medine Yahudileriyle ilişkilerde gerginlik tırmanmış ve buna bağlı olarak Kur'an'ın Yahudilere yönelik hitaplarındaki tenkitlerde de sıklaşmış ve ağırlaşmıştır.

Medenî surelerde İsrailoğulları ve Yahudilere yönelik hitaplar ilk bakışta dinî ya da teolojik içerikli görünebilir; fakat gerçekte bu hitaplar ağırlıklı olarak

[53] Âl-i İmrân 3/75-76, 110, 113-114, 199.

[54] Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 149.

siyasi ve stratejik niteliklidir.[55] Hatta Hz. Meryem, Hz. İsa ve çarmıh meselesiyle ile ilgili ayetler dahi Hz. Peygamber ile Yahudiler arasındaki mücadeleyle ilgilidir. Nisâ 4/153-158. ayetler bu konuda çarpıcı bir örnektir. Bu ayetlerde Hz. İsa'nın akıbetinden söz edilmesi ilk bakışta teolojik bir mesele gibi görünse de bu meseleyle ilgili ifadeler aslında Yahudilerin Hz. İsa üzerinden Hz. Muhammed'e tehditte bulunmalarına reddiye mahiyetindedir.

Sonuç olarak, Medine döneminde nazil olan surelerde Yahudilerle ilgili beyanların önemli bir kısmı siyasi mücadele ve polemik tarzındadır. Bunun sebebi özellikle Benî Nadîr, Benî Kurayza ve Benî Kaynuka' isimli üç büyük Yahudi kabilesinin hasmane tutumlarıdır. Maide 5/82. ayette Yahudilerin müslümanlara karşı çok yaman bir hasım olarak nitelendirilmesi tam da bu hususla alakalıdır. Aynı ayette Hıristiyanların Müslümanlara daha yakın ve dostane tavırlı olarak anılması da yine nüzul dönemindeki ilişkilerin niteliğiyle irtibatlıdır.[56] Bununla birlikte Necranlı bir grup Hıristiyan'ın Hz. İsa'nın teolojik kimliği hususunda Hz. Peygamber'le tartışması üzerine nazil olan Âl-i İmrân suresinin ilk altmış küsur ayeti dikkate alındığında, Kur'an'ın özellikle Hz. İsa'ya ulûhiyet atfı ve teslis inancı hususunda Hıristiyanları da şiddetli bir dille kınadığı fark edilir. Ancak Kur'an'ın Hıristiyanlara yönelik eleştirileri daha ziyade teolojik karakterlidir. Bununla birlikte gerek 630 yılında vuku bulan Tebük seferi gerekse bu süreçte nazil olan Tevbe suresi ve özellikle bu süreçte nazil olan cizye ayeti vesilesiyle Hz. Peygamber Ehl-i Kitap'la ilişkilerde Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında ayrım gözetmemiş, muhtemelen siyasi ve idari otoriteyi tesis maksadıyla cizye hükmünü her iki inanç grubuna da teşmil etmiştir.

Tevbe 9/29. ayette Ehl-i Kitap vülgarize tabirle, "Allahsız" olarak nitelendirilmiş ve bu nitelendirme birçok müfessirin de dikkatlerini çekmiştir. Zira bir grubun hem Ehl-i Kitap diye nitelendirilmesi ve hem de bu gruptan "Allah'a inanmayanlar" diye söz edilmesi hakikaten ilginçtir. Mâtüridî (ö. 333/944), İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirler bu mesele hakkında birçok yorum nakletmişlerdir.[57] Bu yorumlardaki temel vurgu İslam nokta-i nazarından bakıldığında Ehl-i Kitab'ın başta Allah inancı olmak üzere genel din ve şeriat anlayışının sahih olmadığı yönündedir. Buna göre ayetteki ifade ve üslubun tanımlayıcı ve yorumlayıcı nitelikte olduğu, dolayısıyla "Ehl-i Kitap Allah'a

[55] Krş. Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Müslümanlar ve Ötekilerle Birlikte Yaşamanın Referansları", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu*, (Mardin 17-19 Nisan 2015), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016, s. 35.

[56] Krş. Öztürk, "Kur'an'da Müslümanlar ve Ötekilerle Birlikte Yaşamanın Referansları", s. 35.

[57] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2006, VI. 329; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-*Vecîz, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, III. 21.

Müslümanların taat ve itaati gibi itaat etmiyor"[58] şeklindeki bu ifadenin hem hakikati temsil hem de otoriteyi tesis gibi bir amacı yansıttığı söylenebilir.

Öte yandan İbn Abbâs, Mücâhid, İkrime, Katâde ve Saîd b. Cübeyr'den gelen birçok rivayete göre Allah'ın Tevbe suresi 28. ayette müşriklerin Kâbe ve çevresine ayak basmasını yasaklaması ve bu durumun özellikle hac mevsiminde canlanan ticaret imkânını ortadan kaldırması hasebiyle müslümanlarda geçim kaygısına yol açması üzerine Tevbe suresi 29. ayet nazil olmuş ve bu ayet müslümanlara cizye gibi başka bir maddi imkân kapısı açmıştır.[59] Bu izahın çok ilginç ve düşündürücü olduğu kuşkusuzdur, fakat nüzul-siret bağlamında sahabenin vahiy-olgu diyalektiğine ilişkin bakış açısını ve öteki algısını yansıtması bakımından da hayli manidardır.

Bütün bunlara rağmen Kur'an Ehl-i Kitab'ı tek bir kategori olarak değerlendirmez. Ehl-i Kitab'a hitap eden pek çok ayet "İçlerinden bir grup" gibi kayıtlayıcı ifadeler içerir. Kimi ayetlerde ise çok sarih biçimde "Ehl-i Kitap tümüyle aynı tavır ve tutum içinde değildir" mealinde ifadelere yer verilir. Buna mukabil İslam ilim geleneğinde Kur'an'ın birçok hususi ifadesi, "sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir" şeklindeki tefsir ve usul kaidesi çerçevesinde umuma hamledilir ve hemen her ayetteki tikel hükümler ve örnekler doktrinel şekilde te'vil edilir. Ehl-i Kitap'la ilgili savaş ve cizye ayetlerini hem tarih-üstücü ve tamimci (genelleştirici) perspektifle ve hem de ilerlemeci tarih anlayışını anımsatan klasik nesh nazariyesi ekseninde yorumlanmasının günümüz dünyasında hemen hiçbir gerçekliğe tekabül etmediğini, daha açıkçası, Ehl-i Kitap'la savaş, cizye, zimmî hukukunun havada kaldığını anlamak hiç zor olmasa gerektir.

KAYNAKÇA

Arslantaş, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, çev. Muhammed Coşkun, İlim Yurdu Yayıncılık, İstanbul 2013.

Câbirî, Muhammed Âbid, *el-Medhal ile'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2007.

Derveze, M. İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989.

Fazlur Rahman, "İslam Toplumunun Mekke'deki Ön Temelleri", (*Makaleler IV* içinde), çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

[58] Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2006, V. 32.

[59] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, XII. 400-404.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi,* çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1991.

Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul trs.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Dâru Sahnûn, Tunus 1997.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfiz eş-Şelebî, Dâru'l-Hayr, Beyrut 2004.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm,* nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, Müessetü Kurtuba, trs.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir,* el-Mektebül-İslâmî, Beyrut 1948.

Kaya, Remzi, "Ehl-i Kitap", *DİA*, İstanbul 1994.

Kaya, Remzi, "Mekkî Surelerde Ehl-i Kitap", *Kur' an Nüzulünün Mekke Dönemi,* Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2013.

Kılınçlı, Sami, *Medenî Sûrelerde Müslümanların Müşrikler ve Ehl-i Kitap ile İlişkileri (622-625 yılları arası),* Giriş Kırtasiye, Adana 2016.

Kılınçlı, Sami, *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2006.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman,* nşr. Abdullah Mahmud Şehâte, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut 2002.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kendi Tarihinde Okumak: Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

Öztürk, Mustafa, "Kur'an'da Müslümanlar ve Ötekilerle Birlikte Yaşamanın Referansları", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu*, (Mardin 17-19 Nisan 2015), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.

Paçacı, Mehmet, "Kur'an'ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış", *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dârü'l-Hicr, Beyrut 2001.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'*ân, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2006.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Türcan, Selim, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâimi't-Tenzîl,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.

TEFSİRİN MAHİYETİNE DAİR BİR MESELE:"TEFSİR, TASAVVURÂT MIDIR TASDİKÂT MIDIR?"

Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı/harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

1. Giriş

Mantık, İslam ilimler tarihinde bilginin temel ölçülerini belirleyen *mi'yâr* olarak görülmektedir. *Mîzân* olarak da bilinen Mantık, ortaya koyduğu esaslar ile isabetli sonuçlara ulaşmak için gerekli olan kuralları ve ölçüleri belirlemiştir. Aynı kuralların Tefsir'in mahiyetini belirlemek için de kullanılması mümkündür. Tefsir'in kavramlar/tanımlar (*tasavvurât*) ya da önermeler (*tasdikât*) konularından hangisini içerdiği, Tefsir'in bir ilim olup olmadığının belirlenmesini mümkün kılacaktır. Ayrıca tefsirin ana normlarının belirlenmesine de katkı sağlayacaktır. Osmanlı döneminde kaleme alınan risalelere bakıldığında Tefsir'in daha çok *tasdikât* olarak değerlendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ancak bu konuda net bir yaklaşımın olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Zira Tefsir alanında yazılan haşiye ya da şerhlerin bu konudaki temel yaklaşımının akademik düzeyde tahlil edilmediği görülmektedir. Tefsir ve Mantık ilişkisi kapsamında yeterli düzeyde bir çalışma yapıldığı söylenemez. Bu bölümde Mantık–Tefsir ilişkisi bağlamında Tefsir'in mahiyeti üzerine bir inceleme yapılacaktır. Tefsir'in ilim tanımlaması bağlamında hangi düzlemde durduğu sorgulanacak ve bu çerçevede Mantık ilminin Tefsir alanına katkı imkânı aranacaktır.

2. Mantık-Tefsir Etkileşimi: Tarihsel Çerçeve

İslam ilimler tasnifine göre "akıl merkezli ilimler"in başında yer alan Mantık, Gazzali'den (ö. 505/1111) itibaren *düstûr* ve *mi'yar* kabul edilmiştir.[1] "Her türlü ortam ve şartta doğruya ulaştıran temel ölçü" (*el-kıstâsu'l-mustakîm*) olarak benimsenen Mantık'ın ölçü ve denge unsuru oluşu da *mîzan*/terazi olarak görülmesine yol açmıştır.[2]

Mantık'ın üst bir ölçüt olarak kabullenilmesi, çeşitli İslam ilimlerinde "Mantık esaslarını da göz önünde bulundurma gerekliliğini ya da zorunluluğunu" doğurmuştur.[3] Bu durumun Tefsir'in geçirdiği aşamalar için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Osmanlı Tefsir çalışmalarının aşama aşama Mantık'ı önce benimseyen, ardından Tefsir alanında uygulamaya çalışan ve daha sonra ise Mantık'ın Kur'an ayetlerine uygulanıp uygulanamayacağına dair pratik uygulamalara ulaşan bir seyir takip ettiğini görmekteyiz.

Tefsir alanında Felsefe ve Mantık etkileşimini İbn Sina'nın (ö. 428/1037) *İhlas Suresi Tefsiri*'ne kadar götürebilmek mümkündür. Bu ve benzeri girişimlerden itibaren İslam ilimlerinde -özelde Tefsir alanında- Mantık ve Felsefe'den yararlandığı ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Beyzâvî (ö. 685/1286), Fenâri (ö. 834/1431) Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574), Ebû Saîd Muhammed Hadimî (ö. 1176/1762) Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi bilginlerin Mantık'ı tefsirde bir yöntem olarak kullandıkları görülmektedir. Beyzâvî haşiyelerinin belki de ortak noktası, Mantık'a ayrı bir önem vermiş olmalarıdır. Dolayısıyla Osmanlı Tefsir geleneğinde Mantık ilminin tefsir içerisinde entelektüel bir çaba olmanın ötesinde *doğruya ulaştıran şaşmaz ölçü* olarak algılandığını ve bu noktada Osmanlı müellifleri arasında Tefsir ile Mantık'ı ayrıştırmaya dönük her herhangi bir girişimin olmadığını söyleyebiliriz. Öyle ki Hadimî'nin Enfal 8/23. ayetini kıyas formu içerisinde değerlendirmesi ve Mantık normlarına göre ayetin neticesinin muhal olmadığını ve tenakuz içermediğini incelemesi, Mantık merkezli bakış açısının Tefsiri de denetleyen bir otoriteye dönüştüğünü göstermektedir. Aynı zamanda Hadimî, ayetin kıyas formunda değerlendirildiğinde ortaya çıkacak çelişik/tenakuz ihtimalini de çözümlemiş ve bu yöntemiyle kanaatimizce geleneksel te'vil

---

1 Ömer b. Sâlih Fevzi Tokâdî (ö. 1265/1894), *ed-Dürrü'n-nâcî ala metni Îsâgûcî*, Dersaadet 1257s. 156-157; Muhammed Mehrân, *el-Mantık ve'l-mevâzînu'l-Kur'aniyye: Kıraa li kitâbi'l-Kıstâsi'l-Mustakîm li'l-Ğazzâlî*, el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1996, s. 26-27.

2 İsmail Gelenbevî, *Hâşiye ala Îsâgûcî*, Matbaatü'l-'amire, Dersaadet 1283, s. 2.

3 Ahmed Rüşdî Karaağâcî, *Tuhfetü'r-Rüşdî fî şerhi risâleti Îsâgûcî*, Dâru't-tıbâati'l-âmire, İstanbul 1252, s. 2. Örneğin Hâdimî'ye göre aklın doğru düşünmesini sağlayan araç/*âlet* olan Mantık'ın Felsefe'nin bir parçası olması, Kelam ilminin de parçası olmasına ilkesel olarak aykırı değildir. Zira Kelam, sadece Mantık'ın sağlayabileceği *aklî nazar* ve *hakiki istidlâle* dayalıdır. Ebû Said Muhammed el-Hâdimî, *Şerhu Tarikatü'l-Muhammediyye*, Matbaatu Bolak, Kahire 1257, s. 166-167.

yöntemlerinin dışına çıkmıştır.[4] Bu usul, Mantık-Tefsir ilişkisinin ileri boyutlara ulaştığını ya da en azından ulaştırılmaktan kaçınılmadığını göstermektedir.

Vanlı Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) Kur'an kıssalarını ve peygamberlerin mücadelelerini ele aldığı *Arâisu'l-Kur'an ve nefâisu'l-furkan* adlı tefsirini yazma gayesini şu sözleriyle açıklamaktadır: "Bildiğim kadarıyla bu konuyu benden önce Sa'lebî (ö. 427/1035), *'Arâ'isü'l-mecâlis* adlı eserinde ele almıştır. Ancak bu eser, isrâiliyat içerdiği ve Kur'an'ın gerçekte anlatmak istediği anlamlara dair Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî ve Beyzâvî gibi sonraki âlimlerin aktardıklarına yer vermediği için muhakkik âlimlerin yöntemine göre önemli noktaları Müslümanlara açıklamak bir sorumluluk haline geldi. Zira bu ulema, önceki âlimlerin söylediklerinden farklı olarak, manası anlaşılmayan ayetleri *Arap dili kuralları*na ve *aklî ilimle*re göre anlamlandırarak tefsir ettiler."[5] Görüldüğü gibi Hoşâbî, tefsirini "Arap dili kurallarını ve akli ilimleri esas alarak" yazmaya çalıştığını ifade etmekte ve müfessirleri de bu çerçevede öncekiler ve sonrakiler olarak tasnif etmektedir. Eserinin mukaddimesinde kullandığı "akli ilimler" ifadesi ile Felsefe ve Mantık'ı kastettiği görülmektedir.

Bununla birlikte Ulûmu'l-Kur'an çalışmalarında Mantık, "ayetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında belirleyici bir ilim" olarak ele alınmamıştır.[6] Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) kadar bu tür eserlerde Mantık'la ilgili meselelere yer verilmemektedir. Zerkeşî'nin Fıkıh usulüne dair *el-Bahru'l-Muhît*'inde Mantık kavramlarına geniş yer verdiğini görüyoruz. Ancak Fıkıh usulünde Mantık'ın işlevselliğinin benimsenmesi Tefsir'e nazaran daha erken dönemlerde söz konusu olmuştur. Örneğin Endülüslü Mâlikî bir müfessir olan ibn Cüzey (ö. 741/1340), fıkıh usulüne dair yazdığı *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı eserinin girişinde şeri hükümlerin bilinebilmesinin temelde "*aklî ilimlere dayalı olan meânî ve Dilbilime dayalı olan elfâz ilimleri*"ni bilmeye bağlı olduğunu belirtmektedir.[7] Bunları temelde beş başlık altında inceleyen İbn Cüzey'in "*medâriku'l-ulûm*" adını verdiği bölümün ilk başlığı *tasavvurât* ve *tasdîkât* hakkındadır.[8] Bu durum, Mantık bilmeden Fıkıh usulüne başlanılamayacağı kabulünün fıkıh alanında netleşmeye başladığını göstermektedir. Ancak İbn Cüzey'in tefsirinde Mantık'ın etkisini görmek mümkün değildir. Tefsir Tarihi'nde Mantık'ın *yorumlamada kullanılan bir*

[4] Harun Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Ayetini Tefsiri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Ankara 2015, cilt: XIV, sayı: 27, s. 51-81.

[5] Vanlı Mehmed Efendi (ö. 1096/1685), *Arâisu'l-Kur'an ve nefâisu'l-furkan,* Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2007, c. 1, s. 30.

[6] Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması", s. 52-63.

[7] Ebu'l-Kâsım ibn Cüzey el-Kelbî (ö. 741/1340), *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, tahk. Muhammed Emîn eş-Şınkîtî, Medîne 2002, s. 92.

[8] İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl*, s. 93-102.

araç olarak benimsenmesinde Râzî'den sonra gelen kişilerin başında Zerkeşî'nin geldiği söylenebilir. Fıkıh usulünde Mantık'ı kullanan Zerkeşi, *el-Burhân*'da tefsir ilmini Mantık'taki had şeklinde tarif etmiş, tefsirin yararlandığı/istimdâd ettiği ilimlere yer vermiş "lâzımın yokluğunun melzûmun yokluğunu gerektirmesi" gibi çeşitli Mantık kurallarını kullanmıştır. *Mevzu-mahmûl, istisnâi kıyas, muğalata, kıyas-ı remy*, mukaddimelerin *zannî* ya da *kat'i* oluşu gibi birçok Mantık kavramına yer vermiştir. Ayrıca ona göre Kur'an ayetleri –örneğin- *istisnâî* ve *iktiranî kıyas* formunda değerlendirilebilir. Zerkeşî'ye göre Kur'an, inkârcıları susturmak için aklî deliller kullandığı gibi bu amaç için kıyaslarla netice elde etme ve cedel şeklindeki Mantık yöntemlerini de kullanmıştır.[9] Zerkeşî'nin ayetleri Mantık normlarını esas alarak incelemesi,[10] iki ilmin geçişkenliği bağlamında oldukça önemlidir. Zira Zerkeşî *el-Burhân*'ı yazarken aslında "usulü bulunmayan Tefsir'e Hadis Usûlü gibi başlı başına bir usûl yazmak" düşüncesindedir.[11] Bu yönüyle müstakil bir başlık olmasa da dolaylı olarak Mantık'ı ayetleri incelerken esas almanın Zerkeşî'nin dünyasında olağan olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Zerkeşî'nin aksine Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Mantık'a karşı bir tavır aldığı görülmektedir. Ancak Necmettin Tûfî'den (ö. 716/1316) alıntıladığı kimi yerlerde Mantık'ın bazı kurallarına da yer vermektedir. Zerkeşî'den sonra – Suyûtî gibi dolaylı ya da açık bir şekilde Mantık karşıtı bir tavrı benimseyenler hariç tutulacak olursa- Tefsir alanında Mantık'ın kıyas ile başlayan dikkat çekici bir kabul gördüğü söylenebilir.[12]

Kâtip Çelebî'nin (ö. 1067/1657) aktardığına göre Ebu'l-Hayr ve İbn Sadreddîn, Tefsir'in *mebâdi*sini Arap Dili ilimleri, Usûl-ü Kelâm, Usûl-ü Fıkh, Cedel gibi çok sayıda ilim" olarak saymıştır.[13]

Yakın dönem Tefsircilerinden olan Zehebî (ö. 1977), *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* adlı eserinin girişinde "Tefsir ilmi, tasavvurât/tanımlar mıdır yoksa tasdikât/önermeler midir?" başlığı ile kısaca konunun Mantık içerisindeki yerine değinmiştir. Ancak Zehebî'nin Tefsir hakkında *tasavvur* ile *tasdik* ifadesini kullanmanın Tefsir'in mahiyetine dönük karşılığının ne olacağı üzerinde durmadığı görülmektedir. İlerde ele alacağımız üzere Tefsirin tasavvur olduğunu söylemek, Tefsirin klasik ilim tanımlamasına göre bir ilim olarak değerlendirilemeyeceğini ortaya koyacaktır. Bu durumda ya Mantık'a göre ilim

[9] Bedruddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, tahk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. 2, ss. 29-32.

[10] Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 3, ss. 139-140, 525-526.

[11] Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 2, s. 30.

[12] Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması", s. 51-81.

[13] Bk. Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillah (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut trs, c.1, s. 427 vd.

tanımlaması esas alındığı için yeniden Tefsir'i tanımlamak gerekecektir ya da Tefsir'in bir ilim olmadığını kabul etmek gerekecektir.

Tefsirin mahiyetine dair yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olmasına rağmen konunun Molla Fenârî tarafından "Tefsir'in ilim olup olmadığı meselesi" çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.[14] Mantık'ın belirleyiciliğinin ve üst ilim olarak benimsenmesinin Osmanlı dönemi tefsir çalışmaları ile sınırlı olmasa da dar bir çerçevede kaldığını söylemeliyiz. Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1394/1973) *Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsirinin mukaddimesinde Tefsir'in tanımını ele almış ve "tefsirin Mantık normlarına göre bir ilim olarak kabul edilip edilemeyeceğini" tartışırken Mantık'ın özel olarak *tanım*lardaki, genel olarak ise Tefsir'deki otoritesini benimsemiş olarak hareket etmektedir.[15] Mustafa Öztürk, "tefsirin ne olduğu" meselesini ele alırken mahiyet ile ilgili tartışmalara yer vermiştir.[16]

3. Konunun Problematiği

Mantık'a göre ilim, tasavvur ve tasdîkten oluşur.[17] Tasavvurların gayesi/makâsıdı tanımdır/tarif/*el-kavlu'ş-şârih*. Tefsirin Kur'an'daki lafızların taşıdıkları anlamı/*me'ani* ortaya koyduğunu dolayısıyla tanımlama olduğunu esas alanlar, Tefsir'in *tasavvurât* kapsamında ele alınması gerektiği kanaatindedirler. Buna karşın tariflerde istidlâl olamayacağı, istidlalin sadece *tasdîk*lerde/yargılarda olabileceği ifade edilmiştir. Bundan dolayı tefsirin istidlâli barındırması sebebiyle tasdikât içerisinde yer alması gerektiğini düşünenler de bulunmaktadır. Bu düşünceye göre; Tefsir'in "bir ifadenin hangi anlama geleceği konusunda Kur'an lafızları üzerinde belirleyiciliği" bulunmaktadır. Bu da tefsirin cüzî meselelerle ilgilendiğini gösterir.

Tefsirin tasavvurât kabilinden olduğunu söylenmesi, Tefsir'i ilim kategorisinden çıkaracaktır. Ancak tasdikât/önermeler olduğunu söylemek ise ilerde ele alacağımız üzere Mantık normlarına uymamaktadır. Her ne kadar Fahreddîn er-Râzî'nin yaklaşımlarında ve Osmanlı dönemi Tefsir çalışmalarının bir kısmında ayetleri tasdikât/önermeler şeklinde inceleyen bazı örnekler bulunsa da bunun Kur'an'ın tamamı için söz konusu edilmediği görülmektedir. Bu durumda Mantık temel ölçüt kabul edildiğinde Tefsir'in ilim tanımlamasına uymadığı görülmektedir. Binaenaleyh ya tefsir, ilim olarak kabul edilmeyecektir ya da Tefsir ilim kabul edilirse yeniden tanımlanması gerekecektir. Buna göre çalışmamızın iki temel meseleye katkı sağlaması hedeflenmektedir.

---

[14] M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 18, s. 73-100.

[15] Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1394/1973), *Tahrîr ve't-tenvîr,* Dâru Suhnûn, Tûnis ts., c. 1, s. 10-17.

[16] Mustafa Öztürk, *İslam ve yorum 1*, "Tefsir Nedir, Ne Değildir?", TDV Yayınları, Ankara 2017, ss. 33-51.

[17] Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâidi'l-Mantık*, Matbaatu'ş-şerîa, Kum 1426, s. 38.

1. Tefsirin tanımlanması/*hadd*i mümkün müdür?

2. Ayetlerin meanî kısmı tasavvurâtın alanına girmektedir. Ayetlerin tasdikâta göre değerlendirilmesi mümkün müdür?

4. Kavramlar Dünyası'na Giriş:

Bu bölümde alışmamızın ana kavramları olan mâhiyyet, tasavvur ve tasdik kavramları üzerinde kısaca durulacaktır.

4. 1. Mahiyyet Nedir?

Mantık'ta tanımlamalar yapılırken sorulan temel soru, *Bu nedir?* sorusudur. Mahiyyet, Arapça'da mâ hiye sorusundan oluşturulduğu söylense de[18] yaygın kanaate göre mâ hüve'den oluşturulmuş yapma (masdar-ı ca'lî) bir isimdir.[19] "Bu nedir" sorusuna verilen cevabı ifade eder.[20] Var olan/mevcûd ya da olmayan/ma'dûm varlıkların ne olduğunu ortaya koyar. Somut bir varlığı (mevcûd) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Molla Sadrâ'ya (ö. 1050/1641) göre bu soruyu soran ya bir *lafzın açıklamasını* ya da ne olduğunu sormak istiyordur.[21] *Cins* ve *fasl*dan oluşan tanım/tarif/hadd, bir şeyin mahiyetini gösteren şeydir.[22] Farabî (ö. 339/950) ve İbn Sina gibi İslam filozoflarına göre varlık ile mahiyeti bir birinden farklıdır ve Allah'ın mahiyeti tanımlanamaz. Allah'ın mahiyeti meselesi çerçevesindeki bu tartışmanın İhlas Suresi tefsirine yansıdığı da görülür. Örneğin قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ayetini tefsirini yapan İbn Sînâ'ya göre Allah, *hadd-i tam* ile tanımlanamaz ve *'alem* (özel isim) ile isimlendirilemez. Bundan dolayı O'nu ifade edecek tek kelime huve'dir. Hadimî'ye göre "O'nun hüviyyeti, hakikatinin ve mahiyetinin isimsiz olmasıdır. O'na delâlet eden bir lafız olmadığı için *şerh* edilemez. Bir *hadd-ı tam* ile tarif de edilemez." Hadimî'ye göre Allah'ın hadd-i tam ile tanımlamamasının nedeni şudur: "Allah'ın hakikati bilinememiştir. Bilinmesinin imkânsız olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır. Felsefeciler de bunun imkânsız olduğunu düşünürler. Zira felsefecilere göre hakikati bilmenin yolu, Allah'ta bulunmayan *cins* ve *fasl*ı gerektiren hadd-i tam'dır." Ayrıca Hâdimî'ye göre sadece *küllî*lerin tarifi söz konusudur; şahsî/*ferd* olan tanımlanamaz. Cüziler ise duyu organlarıyla bilinebilirler. Dolayısıyla O, cismî vasıtalarla bilinemez."[23]

---

[18] Muhammed Müfizâde Erzincanî, *Hâşiye-i tasavvurât*, Dâru't-tıbaati'l-'amiriyye 1254, s.366.

[19] A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh usulünün mahiyeti ve gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, ss.66-69.

[20] Erzincanî, *Hâşiye-i tasavvurât*, s. 366; Mahmut Kaya, "Tasavvurât", *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 126-127.

[21] Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *et-Tenkîh fi'l-mantık*, tahk: Gulam Rıza Yasipur, Bünyad-ı Hikmet-i İslamî, Tahran 2000, s. 12

[22] Gelenbevî, *Hâşiye ala Îsâgûcî*, s. 26.

[23] Harun Bekiroğlu, "Tahkikun "Haşiyetû ala Sureti'l-İhlas li-İbni Sina" li-Ebu Said Muhammed el-Hadimi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı: 35, s. 71-125.

Mahiyet kavramı soyut olan kavramların tanımlanmasında da kullanılır. Fahreddîn er-Râzî, Şeytan'ın insana emretmiş olduğu kötülükler ve ahlaksızlıkların (Bakara 2/168-169) *vesvese*ler aracılığıyla zihne yerleşen dürtüler (*havâtır*) olduğunu ifade ettikten sonra "havâtırın *mahiyeti* nedir?" sorusunu sorar. Havâtırın gizli sesler ve seslerin resimleri (harfler) olduğunu söyleyenler bulunmakla birlikte felsefecilere göre havâtır; seslerin, harflerin zihinde bir surete (tasavvurât) dönüşmesi ve zihinde oluşan bu şekillerin görülene benzetilen bir şekilde hayal edilmesidir. Zira zihinde oluşan şekiller ve portreler, görülen eşyaya her yönden olmasa bile bazı açılardan benzemektedir.[24]

Mantık'taki tanım/tarif/hadd konusu mahiyete dayanmaktadır. Dolayısıyla çalışmamız bakımından Tefsir'in tanımı bağlamında mahiyetin cins ve fasılla belirlendiği ayrıca Mantık'ın cüziler ile ilgilenmediği bilgisinin vurgulanması gerekmektedir. Çünkü cüziler sonsuz olup nitelikleri de belirsizdir.

Tefsirin küllî olmadığı kanaati, Tefsir'in bir ilim olmadığını gösteren en önemli argümanlardandır. Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Siyalkûtî'ye (ö. 1067/1657) göre mâ sorusu tarifteki cinsi karşılamaktadır. Tarif ise *cins* ve *fasl*dan oluşacağına göre Tefsir tanımındaki *fasl* ne olmalıdır sorusunun cevabı tefsirin tanımını sağlayacaktır. Tanımlamanın şekli de tefsirin ilim olup olmadığını ortaya koyacaktır.

4. 2. Tasavvur nedir? (Kavramlar dünyası)

Mantık kavramı olarak tasavvur "bir şeyin zihindeki tasarımı ve kavramı" olarak tanımlanmaktadır. Bir varlığı zihinde canlandırma ve tasarlama olarak başlayan tasavvur, bilgi (*ilim*) sürecinin ilk basamağıdır. Bundan dolayı tasavvura *mefhûm* adı da verilir. Fahreddin er-Râzi'ye göre tasavvur ile türediği *sûret* kelimesi arasında yakın ilişki vardır. Tasavvur, akıl gücünün bir anlama vakıf olması ve tamamını kavramasıdır. Cisimlerin görüntülerinin akılda şekillere dönüşmesi gibi bilinenlerin hakikatlerinin de akılda bir surete dönüşmesinden dolayı *malumât*, tasavvur ile ifade edilmiştir.[25]

Mantık'a göre bir şeyin bilgi/ilim olması için tasavvur ve tasdikten oluşması gerekir ve Mantık bu ikisine dayalı olan *malûmât*ı inceler.[26] Bilgi kavramsal düzeyde bulunduğu müddetçe tasavvurdur.[27] Örneğin *yevmu'd-din*'in kıyamet günü olduğunu bilmek ve bu anlamı karşıladığını ifade etmek, tasavvurdur.

[24] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, c. 5, s. 4.

[25] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 2, s. 223.

[26] Ebû Abdillah Muhammed b. Hasan el-Bennânî, *Şerhu'l-Bennânî alâ metni's-Süllem*, Matbaatu'l-Emîriyye, Bolak 1318, s. 17.

[27] Erzincanî, *Hâşiye-i tasavvurât*, s.63-66.

Tasavvur olumlu ya da olumsuz yargı taşımaz.[28] Dolayısıyla *Rabbenâ âtinâ fi'd-dünyâ haseneh* gibi dua cümleleri, *eqîmu's-salâte* gibi emir cümleri, *Lâ takrabü's-salâte veentum sukârâ* gibi nehiy cümleleri, *beytü'l-atik* gibi tamlamalar yargı belirtmedikleri için tasavvurdurlar.

4. 3. Tasdik nedir? (Yargı ve hüküm)

Tasdik en az iki tasavvur arasında meydana gelen ve *icab-selb* şeklinde yargı (*hüküm/idrâk*) barındıran cümledir. Buna önerme/kaziye de denir.[29] Mantık eserlerinin *tasavvurlar* adı verilen birinci bölümünde kavramların analizi, delâlet çeşitleri, beş tümel, tarif konuları işlenir. Tasdikler adı verilen ikinci bölümde ise önermeleri kıyas, burhan, cedel, safsata, hitabet ve şiire dair kaziyelerin bilgi/ilim açısından geçerliliği söz konusudur.[30]

Kur'an ayetlerinin *tasavvur* ve *tasdikât* olup olmadığına dair sorgulamaların Fahreddîn er-Râzî tarafından sıklıkla gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Bu durum formel Mantık kurallarına bağlı olmanın bir zorunluluk olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin zikr/hatırlama ve ilim/bilgi kavramlarını tahlilinde bu ayrım ile karşılaşmaktayız. Fahreddîn er-Râzî'ye göre ilim kavramıyla karıştırılan kelimelerden birisi olan zikr, bir şeyin kaybolan *suret*inin gayret edildiğinde zihne geri dönmesi yani hatırlanmasıdır.[31] Dolayısıyla hatırlama/zikr eyleminden bahsetmek için unutma/*nisyân*dan da bahsedilmelidir. "*Beni zikredin ki ben de sizi anayım*"[32] ayetinde kula yapılan emir, kulun unutması esnasında mı yoksa unutma eylemi ortadan kalktıktan sonra mı yapılmıştır? Unutma eylemi esnasında yapılan bir emir ise kul, bu konudan bihaberdir ve unutma/nisyân halinde olduğundan sorumluluk yüklenemez. Eğer unutma ortadan kalktıktan sonra emir veriliyorsa hatırladığı anlamına gelir. Bu da *tahsîlu'l-hâsil* kabilinden olur ki muhaldir. Râzî'ye göre bu iki soru, "*Allah'tan başka ilah bulunmadığını bil*"[33] ayeti için de sorulabilir. Dolayısıyla bilgi varsa "Bil!" demenin zaten var olan bir durumu ifade etmiş olacağı, bilmeyenin de bilmediğiyle sorumlu tutulamayacağı görülür. "Bil!" emrinin cevabı, "emredilen tevhidi bilmek"tir. Bu da tasdikât babından olup müşkil güçlü değildir. Zikr/hatırlama ise tasavvurât babındandır. Bundaki müşkil güçlüdür. Cevap olarak şu söylenebilir: Benliğimizde, hatırlama

---

[28] Erzincanî, *Hâşiye-i tasavvurât*, s.63-66.

[29] Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, *Şerhu'l-Mustalahâti'l-Felsefiyye*, Müessesetü't-tab' ve'n-neşr fi'l-Âsitâneti'r-revziyye, Tahrân 1414, s. 57.

[30] Mahmut Kaya, "Tasavvurât", *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 126-127.

[31] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 2, s. 223.

[32] Bakara 2/52.

[33] Muhammed 47/19.

çabasınının/*tezekkür*ün mümkün olduğunu görmekteyiz. Bu mümkünse zaruriyat hakkında şüphe olarak söylenenler cevabı gerektirmez.[34]

Râzî'ye göre ilmin/bilginin kazanımı, bedihî bilgilerle oluşur. "İki zıt, bir araya gelmez" ve "bütün, parçadan büyüktür" şeklindeki bedihî bilgiler, doğmadan önceki kazanımlardan değil sonradandır/kesbî.[35] Bedihî olan bilgiye ise söz konusu bilginin mevzû ve mahmûllerinin tasavvuru ile ulaşılabilir. Yargıyı oluşturan mevzû ve mahmûlü tasavvur edebilmek için duyu organlarına ihtiyaç vardır. Dolayısıyla "hiçbir bilgi sahibi olmadan dünyaya gelen insana verilen işitme, görme ve hissedebilme/kalp yetenekleri"[36] bu amacı sağlamak içindir.[37] Dolayısıyla başlangıçta bir çocuğun ilk gördüğü ya da duyduğu şeyin mahiyeti, göz ve kulak gibi duyu organlarında oluşur. Bu mahiyetlerin bir kısmı arasında olumlu/icab ya da olumsuz/selb bir yargı oluşur. Örneğin zihin iki tasavvuru bir araya getirdiğinde "bir, ikinin yarısıdır" kararını verebilir. Bu da bedihîdir.[38]

5. Tasavvurât ve Tasdikât Ayrımında Tefsir

Tefsir'in tasavvur ya da tasdik olduğu tartışması, "İlim nedir?" sorusuna verilecek cevapla yakından bağlantılıdır. Zira her hangi bir ilme başlangıç yapacak kişi, bidayetinden önce söz konusu ilim hakkında bir tasavvura sahip olmalıdır. Söz konusu ilim ile ilgili zihninde bir portre oluşmadığında *sınırsız bir bilinmeyen*e talip olmuş olur. İnsan doğasının sınırsız bilinmeyenlerden uzak durduğu bilindiğinden bu tür bir durum muhaldir.[39]

Tefsirle uğraşan kişinin "Tefsir ilmi" dediğinde zihninde canlanacak suret/portre ne şekildedir ve boyutları/sınırları nelerdir? Mevzuu, tarifi, gayesi, hükmü ve faydası nedir? Tefsir'in "tanımının ne olduğu" probleminin net olarak yanıtlanamaması, Tefsir'in tasavvur ya da tasdik alanlarının hangisinde yer aldığını sorgulamanın önündeki en büyük engeldir. Tefsir'in tarihine bakıldığında "Tefsir ilmi" şeklinde net bir resim oluşturulmadığı söylenebilir.

Bazı âlimlere göre tefsir, sabit kurallar çerçevesinde ortaya konmuş bir ilim değildir ve bundan dolayı –aklî ilimler gibi- tanımlanamaz. Sadece "Kelâmullahı açıklamak" ya da "Kur'an'ın mefhûm ve mantûkunu açıklamak" şeklinde izah edilebilir. Ebu'l-Hayr ve İbn Sadreddîn'e göre tefsir "Kur'an nazmının anlamın araştıran ilim" iken Kutbuddîn er-Râzî'ye göre "Allah'ın Kur'an'da anlatmak istediğini araştıran şey" ve Teftazânî'ye göre "Allah'ın anlatmak istediği (manaya)

[34] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 2, s. 223.

[35] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 20, s. 91.

[36] Nahl 16/78.

[37] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 20, s. 92.

[38] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 20, s. 91-92.

[39] Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâidi'l-Mantık*, s. 25.

delaleti bakımından/*haysiyet* kelamullah lafızlarının durumlarını araştıran ilim"dir.[40] Oysa Fenârî'ye göre "araştıran ilim" ifadesi usûle ve kurallara/kavâid dayalı olan ya da kurallardan elde edilen bir meleke için kullanılabilir. Tefsir'in ise –çok az birkaç yer dışında- cüzî konularının dayanağını teşkil eden külli kuralları yoktur.[41] Öyleyse tefsirin kapsamına girecek tüm hususları içerecek ve tefsiri diğer tüm ilim dallarından ayıracak unsurları barındıran bir tanım yapılmalıdır.[42] Tefsir'in tanımı şu olabilir: "Kuran olmaklığı ve Allah'ın murad ettiği kesin olarak bilinen ya da zannedilen anlama delaleti bakımından (*min haysu/haysiyet)* Kelamullah'ın durumlarını insan gücü ölçüsünce bilmek/*ma'rifet*".[43] Fenârî'nin bu tanımının da yargılar/tasdikât ile değil tanımlar/tasavvurât ile ilgili olduğu açıktır.

Bununla birlikte birçok âlim tefsirin, küllî kuralları olan ya da kurallardan elde edilmiş meleke statüsünde olan bir ilim olduğunu kabul etmelerine rağmen tefsiri tanımlamada zorlandıklarından Kur'an'ın anlaşılması için ihtiyaç duyulan ilim dallarını zikretmeyi uygun görmüşlerdir.[44] Rağıb el-İsfahânî (ö. 502/1108),[45] İbn Manzûr (ö. 711/1311),[46] Ebu Hayyân (ö. 745/1344),[47] Zerkeşî (ö. 794/1392)[48] ve Cürcânî (816/1413)[49] gibi âlimler tefsiri tanımlarken manayı ortaya çıkarmayı esas almakta ve çoğunlukla bunun için yardımcı olabileceğini düşündükleri kıraat, lüğat, sarf, i'rab, beyan, bedi', hakikat-mecaz ve nesh, nüzûl sebebi gibi çeşitli ilimleri saymaktadırlar. Tanımı yapan kişinin yaklaşım tarzına ve Kur'an ilimlerine atfettiği değere göre bu ilimlerin sayısı artmaktadır. Kur'an ilimlerinin –bir kısmının- ya da Tefsir'de istimdâd edilen usûl-ü fıkh, kavâidu'l-luğa gibi ilimlerin anlama ulaştırmaya dönük mahiyetini göz önünde bulundurduğumuzda şu sonucu elde ederiz: Bu ilimlerden yararlanırken ana hedef, her hangi bir ayetin indiği anda ifade ettiği manayı ortaya çıkarmaktır.

---

40 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, c.1, s. 427-428.

41 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, c.1, s. 427-428.

42 *Efradını cami' ağyârını mani'*. Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâi'*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1289, c. 1, s. 4.

43 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, c.1, s. 427-428.

44 Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2000, c.1, s. 14.

45 Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi İstilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnan, Birinci Baskı, Beyrut 1996, c.1, s. 493.

46 Ebu'l-Fadl Cemaluddin İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru'l-Mearif, Kahire ts., c. 6, s. 361.

47 Ebu Hayyân, Esirüddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî el-Endelûsî, (745/1344), *Tefsîru Bahri'l-Muhît*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1993, I, 121. Tanımı karşılaştırmak için bk. Celâluddin Abddurrahman es-Suyûtî, (911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l Kur'an*, Daru'l-Hadis, Kahire 2004, c. 4, s. 450-451.

48 Zerkeşî, (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 1, c. 33.

49 Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfat*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 65.

Bu da "ayetin tefsiri/anlamı şudur:" şeklindeki bir tanımlamadan başka bir şeye tekabül etmez. Ayetin ifade ettiği hususu netleştirmek bir tanımlama ameliyesi olduğundan tasavvurlar dünyasının niteliğidir. Bu ilk anlam tanımlandıktan sonra çeşitli te'villerle ayetin anlam çerçevesi etrafında görüşler açıklanır.

İlk dönemlerde Tefsir algısının meânî/kelime ve terkib manası merkezli olduğu bilinen bir gerçektir. Dilin gramatik özelliklerini ve anlama etkilerini merkeze almakla birlikte sonraki süreçte her biri ulûmu'l-Kur'an'ın birer alt başlığı olan; eşanlamlılık ve çok anlamlılık denilebilecek vücuh ve nezâir türü eserlerin ortaya çıkış süreci de kelimenin anlamını ve ne kast ettiğini tanımlama ameliyesidir.[50] Buna göre ilk dönem tefsir algısının tasavvurâta dönük bir nitelik barındırdığını söyleyebiliriz.

Siyalkûtî'ye (ö. 1067/1657) göre tefsir, lafızların manalarını ele aldığı için tasavvurât olmalıdır. Çünkü Siyalkûtî, küllî kurallardan fürua dair çıkarımlar yapılmasıyla elde edilen cüzîlerin ilim olabileceğini düşünmektedir. O'na göre söz sanatlarının tanımlandığı, türlerinin sayılarak detaylarının açıklandığı *Bedi'* bölümü, tasavvurları ele aldığından tek başına bir ilim değildir. Olsa olsa *Beyân ilmi*nin alt dalı olabilir.[51]

Tefsir'in tasavvur olduğunu düşünenlerden birisi de Sekkâkî'dir. Sekkâkî (ö. 626/1229) ile Siyalkûtî'nin Tefsir'i tasavvur sayma gerekçesi, ilim adı verilen şeyin külli kurallarının bulunması zorunluluğu prensibidir. Sekkâkî'nin "ilimlerin çeşitli meseleleri ele aldığı bilinmektedir. Bu meseler de cüziler gibi düşünülebilir" şeklindeki bir itiraza cevabı şöyledir: "Bu durum Felsefî ilimler için geçerlidir. Şerî ilimlerin tamamı için ise geçerli değildir. Dolayısıyla Dil/Lüğat, lafızların anlatılması ve tanımlanmasıdır. Tefsir ve Hadis de böyledir."[52] Görüldüğü gibi Siyalkûtî ve Sekkâkî'ye göre Tefsir küllîre dayalı olarak elde edilen cüzîlerle ilgilenmediği için tanımlar yani tasavvurât alanına girmektedir.

Tasavvur ve tasdik arasındaki en önemli farkın önerme/kaziye olduğunu belirttikten sonra tarifteki cins ve faslın bir tanımın insan zihnindeki suretinin teşekkülünü sağladığını belirtmek gerekir. Sind'e göre –örneğin- "insan, düşünen bir canlıdır" ifadesinde insan hakkında bir hüküm verme amacı güdülmediği için bu bir tanımdır. Aksi halde tasdîk olurdu. Ezherî'ye göre Cebrâil'in Hz. Peygamber'e "iman nedir?" diye sorduğunda almış olduğu "İman; Allah'a, meleklerine,

[50] Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *el-Vücuh ve'n-Nezâir*'*i*, Yahya b. Sallâm'ın (ö. 200/815) *et-Tesârîf*'i, i'rab türü çalışmalardan Kutrub'un (ö. 206/821) *İ'rabu'l-Kur'an*'ı, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meani'l-Kur'an*'ı, Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'an*'ı, Ahfeş'in (ö. 216/831) *Te'vîlu Ğarîbi'l-Kur'an*'ı Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meani'l-Kur'an*'ı gibi müstakil çalışmaları zikretmek, süreç hakkında yeterince fikir verecektir.

[51] Abdülhakîm Siyalkûtî (ö. 1067/1657), *Haşiye ala'l-Mutevvel*, Matbaatü Medreseti vâlideti Abbas, Kâhire 1908, c. 4, s. 261.

[52] Siyalkûtî, *Haşiye ala'l-Mutevvel*, c. 4, s. 261.

kitabına, O'nun huzuruna çıkacağına, öldükten sonra diriltileceğine, kadere inanmandır" şeklindeki cevap[53], tasavvurdur. Zira tasdik sadece önermelerde olur.[54] Bu yaklaşımın Sekkakî'nin Tefsir ve Hadis'i tasavvur kapsamında gören bakış açısıyla uyumlu olduğu gözlemlenmektedir. Bu itibarla her hangi bir lafzın anlamının ve ne olduğunun ortaya konulduğu bu ilim dallarının tasavvurlar arasında sayılması, bu dalların ana işlevine de uygundur. Zira Mâturidi'ye göre ayetlerin neyi anlatmak istediği/tefsiri sahabe tarafından ifade edilmiştir. "Tefsir sahabenin yaptığı, te'vîl ise fakihlerin yaptığıdır."[55] Buna göre te'vîl ameliyesi devam etmektedir. Bu durum ayetin ne ifade ettiğinin sahabe kuşağı tarafından ifade edildiği yani tanımlandığı anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım da Tefsir'in tasavvur alanına girdiğini göstermektedir. Ancak te'vil kapsamında yapılacak yorumların tasdikâta girmesi söz konusu olabilir.

Tefsir çalışmaları arasında her hangi bir ayetin kıyas formunda olup olmadığına dair çeşitli incelemeleri içeren çalışmaların varlığından bahsetmek mümkündür. Kıyas formuna aykırılığın gözlemlenmesi durumunda Mantık'ın üst kimliğinin getirdiği bir zorunluluk olarak ayetin te'viline başvurulması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak da te'vil alanında yeni bir yöntemin oluşması söz konusudur. Örneğin Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî, وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ayetinin[56] iktirânî kıyasın birinci şekli olarak değerlendirmiştir. Küçük öncül وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ve büyük öncül وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ olup orta terim أَسْمَعَهُمْ ifadesidir. Buna göre sonuç وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا şeklindedir. Bu durumda ayetin te'vil edilme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ[57] ve İbn Cüzey'e[58] göre إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ مَا ayeti[59] mühmele kaziyedir. Fahreddîn er-Râzî şefaatin varlığını لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ ayetinin[60] *nakîz*ini esas alarak ispat etmeye çalışır. O'na göre ayet, *salibe-i cüziyye*dir. *Nakîz*i ise *mucebe-i külliyye* olup لِلظَّالِمِينَ حَمِيمٌ وشَفِيعٌ şeklindedir. Salibenin doğruluğunun kesinleşmesi için olumsuzluğun birkaç surette görülmesi yeterlidir; tüm şekillerde görülmesi gerekmez. Bundan dolayı biz ifadenin mucebe olduğunu söylüyoruz. Çünkü bize göre "bazı zalimlerin candan dostu ve şefaatçisi yoktur". Bunların kâfirler olduğu şeklinde bir yanıt verilebilir. Ancak zalimlerin tamamının şefaatçisinin olmadığını söylemek mümkün değildir.[61]

---

53 Müslim, İmân 1.

54 Muhammed Ali b. Hüseyn el-Ezherî el-Mâlikî, *es-Sevânihu'l-câzime fi't-te'arîfi'l-lâzime*, el-Matbaatu'l-Mîrîyye, Mekke 1322, s. 7-8.

55 Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005, c. 1, s. 3.

56 Enfâl 8/23.

57 İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, tahk. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-kalem, Beyrut 1980, s. 4.

58 İbn Cüzey, *Takrîb*, s. 120.

59 Asr 103/2.

60 Mü'min 40/18.

61 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 3, s. 69.

Yukarda ele aldığımız örneklerin te'vil kapsamında değerlendirilmesi mümkün görüldüğünde Tefsir'in mahiyetinin farklılık arz ettiği daha açık görülür. Tefsir'in ayetin anlamına dönük işlevi ile istidlâl merkezli tartışmaların yaşandığı te'vil ameliyesi karşılaştırıldığında önermelerin te'vil kapsamında söz konusu olabileceği anlaşılır. Mâturidî de te'vîlin fukahanın yaptığı iş olduğu düşüncesindedir. Bunu şu şekilde örneklendirebiliriz: Müfessir hamr ile ilgili ayeti lafız ve delâlet yönünden inceler. Fıkıhçı ise ayetten yola çıkarak içkinin haramlığını ve bunun yanında "Nebiz sarhoş eder. Her sarhoş eden şey, haramdır Öyleyse nebiz haramdır" şeklinde bir önermeyle yasalaştırılmasını temin eder.[62] Müfessirin verdiği bilgi, tasavvurât dahilindeyken fıkıhçının yaptığı tasdikâta girmiş olur.

Tâhir b. Âşûr, tefsirin mahiyeti üzerinde duran müfessirlerdendir. Mahiyetin ortaya konmasında haysiyyetin belirlenmesi oldukça önemlidir. Bundan dolayı O, Tefsir tanımındaki haysiyyet (*min haysu*) ve faslın hangisi olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. İbn Âşûr, tefsiri bir ilim olarak tanımlamaya çalıştığını da açıkça belli etmektedir. O'na göre tefsir; "اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها، باختصار أو توسع" Kur'an lafızlarının manalarını (meânî) ve bu lafızlardan elde edilenleri detaylı ya da geniş bir şekilde açıklamayı *konu edinen/(araştıran) ilm*in adıdır.[63] Tefsirin mevzuu, anlamlarının incelemesi bakımından (*min haysu/haysiyet)* Kur'an lafızları ve bu lafızlardan elde edilen çıkarımlardır. Buradaki h*aysiyet* kaydıyla Tefsir, kıraat ilminden ayrılmış olmaktadır. Zira ilimler *mevzu*larıyla ve mevzularının *haysiyet*leriyle/ مِنْ حَيْثُ belirginleşirler ve diğerlerinden ayrılırlar.[64] İbn Âşûr'un bu tarifi, birçok müfessirin tanımına benzer olsa da ilerde ele alacağımız üzere- O'nun Tefsir'in bir ilim olarak görülme algısını sorgulaması önemlidir. Kanaatimizce tarifteki "araştıran ilim" ifadesi dışındaki diğer lafızlar, Tefsir'in tasavvur olduğunu göstermektedir.

İbn Âşûr, Tefsirin ilim sayılmasının biraz da öyle görülmek istenmesinden ve müsamahakâr davranılmasından kaynaklandığı görüşündedir. Çünkü ilim kelimesi kullanıldığında ifade ettiği anlam şunlardır:

(a) İlimle idrâk aynı anlamda kullanılmış olabilir ki zaten mantıkçılar ilmin *tasavvur* ve *tasdikât*tan oluştuğunu ifade ederler.[65] Fahreddîn er-Râzî'ye göre faziletler iç, dış ve bedensel olabilir. İç faziletler, ilim ve ameldir. İlim, insanın olabildiğince içsel tasdiklere ve hakikî tasavvurlara sahip olmasıdır.[66] Fahreddin er-Râzî'ye göre ilimden farklı oldukları halde ilimle karıştırılan kelimeler birisi de idrâk kavramıdır. Râzî'ye göre idrâk,

[62] Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 390-391.

[63] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* Dâru Suhnûn, Tûnis ts., c. 1, s. 11.

[64] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* c. 1, s. 12.

[65] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* c. 1, s. 12.

[66] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 26, s. 187.

karşılaşma ve ulaşma anlamına gelip قَالَ اَصْحَابُ مُوسٰى اِنَّا لَمُدْرَكُونَ ayetinde[67] bu kök anlamda kullanılmıştır. Kavram olarak ise bir kuvve olarak aklın ma'kûlün mahiyetine ulaşıp bu mahiyeti kavramasıdır.[68] İlim idrâk ile eşanlamlı olduğunda Tefsir, Kur'an nazmının ya da lafızlarının mahiyetini kavramayı ifade eder. Bu da tasavvurdur.

(b) İlim ile aklî meleke kastedilmiş olabilir. Bu durum sebebin sonuç/müsebbeb ile açıklanmasının bir yansımasıdır. [69]

(c) İlim kelimesi ile cehaletin zıddı olan "kesin kabul" kastedilmiş olabilir ama bu anlam, ilimlerin tasnifinde göz önünde bulundurulmaz. Fahreddin er-Râzî'ye göre ilim kelimesi وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ayetinde[70] bu anlamda kullanılmıştır.[71]

(d) İlimle, ma'lûmâta dair meseleler anlatılmak istenmiş olabilir. Bu meseleler de ilim içerisinde kesin deliller (burhan) ile ortaya konan haberî matlublar olup külli kaziyelerdir. Oysa Tefsirin konuları kesin deliller ile ortaya konan kaziyeler olmadığı gibi küllîler de değildir. Aksine Tefsir'in konuları –çoğu zaman- cüz'î tasavvurlardır. Zira lafızların açıklanmasından (tefsir) ya da anlamların çıkarımından (istinbât) ibarettir. Çünkü Tefsir, lafızların açıklanması ve anlamın elde edilmesidir (istinbât). Lafızların açıklanmasına gelince bunlar lafzî tanımlar türündendir. İstinbatlar ise açıklama yapılmadan da anlaşılan *delâletü'l-iltizâm* türünden olup bunlar da kaziye değildir.[72]

İbn Âşûr'un Tefsir'in küllileri içermediği kanaati -yukarda geçtiği üzere- Fenârî'nin de en fazla üzerinde durduğu husustur. Doğrusu ilim olmanın temel şartı olan "küllîleri konu edinmek" prensibinin Tefsir için geçerli olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. İster bir lafzın direk elde edilen anlamı olsun ister delâlet bahislerindeki yöntemlerden biriyle elde edilen anlamı olsun bunların tamamı tasavvurâtın alanına girmektedir.

İbn Âşûr görüşlerini şöyle örneklendirir: يَوْمِ الدِّينِ ifadesini[73] "ceza günü" olarak açıklamak, gebelik süresinin tespiti için delil gösterilen حَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ayetinden[74] ve وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ayetinden[75] yola çıkarak gebeliğin altı ay

[67] Şuarâ 26/61.

[68] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 2, s. 222.

[69] Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, tahk. Adnân Dervîş – Muhammed Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998, s. 615-616.

[70] Ra'd 13/43.

[71] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 19, s. 72.

[72] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, s. 12.

[73] Fâtiha 1/4.

[74] Ahkâf 46/15.

[75] Lokmân 31/14.

sürebileceğini çıkarsamak gibi tavırların hiç biri kaziye değildir. Aksine ilk örnek, *tanım*; ikincisi ise *delâletü'l-iltizâm* ile elde edilen bir anlamdır.[76] *Delâletü'l-iltizâm* akla dayalı bir çıkarımdır. Çünkü zihnin, anlamdan eşyanın levâzımına intikali ile elde edilir.[77] Görüldüğü gibi "tefsir yapma eylemi" olarak nitelendirilebilecek uygulamalar, aslında tanımlama olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla "araştıran/konu edinen ilim" olarak bir "Tefsir" tanımı yapmak mümkün görünmemektedir.

Tefsir'in ilim niteliği barındırmadığını dolaylı olarak ifade eden İbn Âşûr'a göre âlimlerin Tefsir'i müstakil bir ilim olarak saymalarının altı gerekçesi olabilir:

1. Tefsir konuları, çeşitli ilimlerin ve genel/küllî kuralların elde edilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla bu konular, küllî kurallar gibi düşünülmüştür. Konular ile küllîler arasında var olduğu düşünülen bu benzerlik, Tefsir'in de küllî kaideleri olan bir ilim olması hükmünü sağlayabilir. Örneğin Belağat kurallarının ve dil kurallarının tespit edilmesine yardımcı olduğu için şiir metinlerinin tespit ve zaptı ilim sayılmıştır.
2. "Bir şeye ilim denilebilmesi için ele aldığı konuların küllî kaziyeler olması gerekir" şartı, aklî ilimler için geçerlidir. Şer'î ve edebî ilimler için ise bu şart geçerli değildir. Ele aldığı konuların bilimsel, net ve o ilimle uğraşanlara faydalı olması yeterlidir. Bedi' ve Arûz ilimse Tefsir de evleviyyetle ilim sayılmalıdır. Çünkü bu ikisi de bazı kavramların tanımlanmasından başka bir şey değildir.[78] Ancak Tefsir'in küllilere dayalı olmadığı gibi küllilerden elde edilen cüzileri de konu edinmediğini düşünen Sekkâkî ve Siyalkûtî, *Bedi'* ve *Arûz* gibi konuları ilim saymadıkları gibi Hadis'i de ilim saymamaktadırlar.
3. Bazı Mantıkçılara göre "lafzî tanımlar tasdikât alanına girer". Dolayısıyla tanımlar da kaziyelere dayalı olmuş olur. Kaziyelerden elde edilen çok sayıda anlamın varlığı, kaziyeleri küllî kurallar mesabesinde görmemize imkân verir. Hatta biraz daha benzetilirse tanımları elde etmek için kullanılan Arap şiiri gibi istişhâdler, kıyastaki *burhân*lara denk gelir.[79]

Görüldüğü gibi bu yaklaşımın mantığı da ilk maddede olduğu gibi "Tefsir'in küllî kurallar içeren bir ilim" olduğunu ispata dayalıdır. Oysa daha önceki örneklerde ele aldığımız gibi Mantıkçıların çoğu mevzû ve mahmülden oluşan tanımları tasavvur olarak kabul etmektedir.

---

[76] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, s. 12.

[77] Ebû Yahyâ Zekeriyya el-Ensari es-Süneykî (ö. 926/1520), *Ğayetü'l-vüsûl fî şerhi Lübbi'l-usûl*, Dâru'l-kutubi'l-arabiyyeti'l-kubrâ, Mısır, ts., s. 23.

[78] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, s. 13.

[79] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, s. 13.

4. Tefsir yapılırken küllî kaideler kullanılmaktadır. Örneğin مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا ayeti[80] tefsir edilirken nesh kurallarını, وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه ayeti[81] te'vîl kurallarını, مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ayeti[82] muhkem-müteşâbih kurallarını belirlemiştir. Bunların bütününe genel olarak ilim denebilir. Zaten âlimler Kur'an ile ilgili genel/küllî kuralları bir araya toplama gayreti içinde olmuşlardır. İbn Fâris (ö. 395/1004)[83] ve Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) bunlardandır. Saçaklızâde'ye göre ise Tefsir'in Kur'an nazmının anlamını tespit etmek için yararlandığı sarf, nahiv, meânî gibi Arap Diline ait ilimler ve Fıkıh usulü gibi yönteme dair ilimler, Tefsir'in küllî kaideleri sayıldığı için Tefsir bir ilimdir.[84]
5. Tefsirin yapısı, şer'î meselelerin temellerini ve genel kurallarını açıklayan bilgiler içermeye uygundur. Bunları ele aldığı için ilim olarak adlandırılmayı da hak eder. Ancak müfessirlerin konuya başlarken lafız ve terkib anlamlarına fazlaca vurgu yapmaları, daha sonrasında küllî meselelere yer verseler de tefsirin küllî olmadığı izlenimi vermiştir. Kâfiyecî'ye (ö. 879/1474) göre "filan kişi Tefsir ilmini biliyor" şeklinde bir ifade "Tefsir'in kurallarını biliyor" anlamındadır.[85]

Buraya kadar Tefsir'e ilim diyebilmek için alimler arasında tartışılan ve argüman olarak ifade edilen hususları ele almış olduk. Neredeyse tamamının Tefsir'in küllî kurallara dayalı olduğunu ve bundan dolayı da ilim olarak kabul edilmesi gerektiği ön kabulüne dayalıdır. Ancak İbn Âşûr'a göre Tefsir'e ilim denilmesine neden olan ve geçerli sayılabilecek tek gerekçe şu olabilir:[86]

Ulemânın İslam ilimlerini tedvine başlamadan önce üzerinde çalıştıkları ilk alan Tefsir'dir. Tefsirle sürekli uğraştıkları için kendilerinde Kur'an uslübünu ve nazmının inceliklerini direk anlayabilecek bir meleke oluştu. Zamanla Tefsir'le uğraşan bu kişi ya da kişiler, Kur'an'a has bir takım *küllî ilimler*e ulaştı. İşte süreç içinde bu melekenin sağladığı "genel ve geçer prensipler"den dolayı Tefsir'e ilim

[80] Bakara 2/106.

[81] Âl-i imrân 3/7.

[82] Âl-i imrân 3/7.

[83] İbn Fâris'in *Câmiu't-te'vîl* adlı eserinde tefsir yöntemi olarak bazı külli kurallara yer verdiği düşünülmektedir. İlim çevrelerinin henüz ulaşamadığı bu eser hakkında kendisi "Câmiu't-te'vîl adlı eserde Kur'an tefsiri ve meânî'l-Kur'an hakkında müfessirlerin söylediklerini genel olarak ifade ettim" cümlelerini kullanmaktadır. Ancak *Efâdu kelimâtu'l-Kur'an* adlı eserinde Kur'an'da kullanılan kelimler hakkında genel kurallar koyduğu açıkça görülmektedir. İbn Fâris, *Efâdu kelimâtu'l-Kur'an*, tahk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin, Dâru'l-beşâir, Dımaşk 2002, ss. 9-15.

[84] Saçaklızâde Mehmed Efendi, Tertîbu'l-ulûm, tahk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyîd Ahmed, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, s. 163.

[85] Ebû Abdillah Muhammed b. Süleymân Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-Tefsîr*, tahk. İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1974, s. 13.

[86] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, s. 13.

denilmiştir.[87] İbn Âşûr'un meleke olarak tanımladığı bu gerekçe de "Tefsir'in küllî kuralları olan bir ilim" olduğunu ispatlamaya ve gerekçelendirmeye matuftur.

Tefsir'in müstakil bir ilim olup olmadığı konusu ile bağlantılı olan meselelerden birisi de Tefsir'in klasik ilim tasnifindeki yeri problemidir. Tefsir'in ilim olduğunu savunanlara göre Tefsir, Kur'an'ın nazmını konu edinmekte ve bu nazmın anlamını ortaya çıkarmakla uğraşmaktadır (mevzuu ve tarif).[88] Kur'an'ın en üstün metin oluşundan dolayı bu metne dayalı olan Tefsir, ilmi en üstün ilim olmayı hak etmektedir. Beyzâvî[89] ve Zemahşerî[90] bu kanaati serdeden kişilerdendir. Oysa Gazzâlî'ye göre Tefsir, şer'î ilimler sıralamasında "tamamlayıcı ilimler (*mütemmimât*)" kategorisinde yer alır. Yani asli ilimler için bir anlamda araç vazifesi görür. Gazzâlî'nin "tamamlayıcı ilimler" olarak adlandırdığı dördüncü bölümdeki ilimlerden olan "Kur'an Bilgisi" şunlardan oluşur: Lafızla ilgili olanlar (Kıraatler ve Mehâricu'l-hurûf), Manayla ilgili olanlar (Tefsir), Kur'an'ın hükümleriyle ilgili olanlar (Fıkıh usulü konuları olan Nâsih-Mensûh, umum-husûs, nass-zâhir, ayetlerin anlaşılmasında iç bütünlük gibi konular), Ricâl ilmi.[91] Tefsir'in ilim olduğunun kabul eden Saçaklızâde'ye göre ise Akâid ve Fıkıh ilimleri, Tefsir'den önceliklidir.[92] Fahrettin Râzî, tefsirin cüzilerle uğraşmasından dolayı ancak alt dal ilimlerden olabileceği kanaatindedir. O'na göre en üstün ilim Kelâm ilmi olup[93] Tefsir, aslî ilim olan Kelam'ın fer'idir.[94] Kâfiyecî'ye (ö. 879/1474) göre diğer ilimler arasında Tefsir ilmi "insan bedeninde gözün işlevi" ile eş değerdir.[95]

Dolayısıyla Tefsir'i müstakil bir ilim sayabilmek için ilk ve en üstün ilim olmasının ya da mevzuunun Kur'an olmasının yeterli olmadığı en azından tüm âlimlerce böyle bir kabulün olmadığını söyleyebiliriz. Kaldı ki ortak nokta Tefsir işinin "Kelâmullah lafızlarının anlamları"nı tespite dönük olduğudur. Bu da Tefsir'in tasavvurât kabilinden olduğunu ayrıca müstakil bir ilim olmadığını teyit eden argümanlardan sayılabilir.

87 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 1, s. 13.

88 Saçaklızâde Mehmed Efendi, Tertîbu'l-ulûm, s. 163.

89 Nâsıruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, tahk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut ts., c. 1, s. 23.

90 Zemahşerî, *Tefsirü'l-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fî vücuhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud – Ali Muhammed Muavviz, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998, c. 1, s. 96.

91 Ebû Hamîd Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, tahr. Hafız Zeynuddîn el-Irâkî, Kâhire ts., c. 1, s. 77.

92 Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ulûm*, s. 163.

93 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 30, s. 142.

94 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, c. 2, s. 95.

95 Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-Tefsîr*, s. 2.

Sonuç

Bir ayeti tefsir etmek, *Kur'an nazmı*nın parçası olan bir lafzın ne ifade ettiğini bulmaya ya da belirlemeye çalışmaktır. Kur'an kelimelerinin -tek başlarına, bir terkip içerisinde ya da delâletleriyle- ifade ettikleri anlamı ortaya koyarken ayetin indiği ortamda nasıl anlaşıldığı meselesi en temel parametrelerdendir. Hz. Peygamber ve arkadaşlarının yaşam tarzı, yaşadıkları ortamın gerçekleri, gerekleri, ihtiyaçları ve şartları göz önüne alınarak ayetin o anda ifade ettiği *temel mana*nın tespiti mümkündür.

Kelime ya da terkibin *mahiyet*i hakkında "bu şudur" yargısını ortaya koymak, tanımlamadır/*tasavvur*dur. Ayetin temel anlamının ardından Kelâm, Fıkıh, Ahlâk gibi çeşitli alanlarla ilgili ortaya çıkacak çıkarımlar ise *te'vil* kapsamına girmektedir. Bu alanlarda çıkarım yapmak için kıyas olarak bilinen yöntem, önermelerin de kullanılabileceğini teyit etmektedir. Dolayısıyla *tasdikât*ın te'vil alanında mümkün olabileceği söylenebilir ve bu alanın Mantık'ın İslam ilimleri arasında etkin oluş süreci gibi çeşitli yeni tekniklerle gelişmeye devam edeceğini ön görebiliriz. Bununla birlikte bazı âlimlerin ayetleri *tasdikât* çerçevesinde ele aldıkları görülse de bu durumun daha çok Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarında öne çıktığı görülmektedir.

Tefsir'in tasavvurlar kapsamında yer aldığını göz önüne aldığımızda "Tefsir İlmi" olarak isimlendirilen alan hakkında şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Bu alan, bütün islam ilimlerinin uygulama alanı bulduğu ve birçok yöntemin beraberce kullanıldığı bir alan olarak görülse de aslında Tefsir, Kelamullah'ın müfredler ya da terkipler halinde ve delâletin gerektirdiği şekilde ifade ettiği anlamı bulmamızı sağlayan bir melekedir. *Küllî kâideler*inin tam olarak neler olduğu ya da bulunup bulunmadığı ihtilaflı olduğundan bu durumun netlik kazanmasına kadar ilim kavramı çerçevesinde kesin bir yargıda bulunmak, klasik "İlim Tanımı"na göre tutarlı değildir.

KAYNAKÇA

Bekiroğlu, Harun, "Tahkikun "Haşiyetû ala Sureti'l-İhlas li-İbni Sina" li-Ebu Said Muhammed el-Hadimi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı: 35, s. 71-125.

Bekiroğlu, Harun, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Ayetini Tefsiri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Ankara 2015, cilt: XIV, sayı: 27, s. 51-81.

el-Bennânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Hasan (ö. 1163/1750), *Şerhu'l-Bennânî alâ metni's-Süllem*, Matbaatu'l-Emîriyye, Bolak 1318.

Beyzâvî, Nâsıruddîn (ö. 685/1286), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, tahk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut ts.

Boyalık, M. Taha, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm*

Araştırmaları Dergisi, İstanbul 2007, sayı: 18, s. 73-100.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfat*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, tahk. Adnân Dervîş – Muhammed Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998.

Ebu Hayyân, Esirüddin Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî el-Endelûsî, (ö. 745/1344), *Tefsîru Bahri'l-Muhît*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1993.

Erzincanî, Muhammed Müfizâde, *Hâşiye-i tasavvurât*, Dâru't-tıbaati'l-'amiriyye 1254.

Ezherî, Muhammed Ali b. Hüseyn el-Mâlikî, *es-Sevânihu'l-câzime fi't-te'arîfi'l-lâzime*, el-Matbaatu'l-Mîrîyye, Mekke 1322.

Gazzâlî, Ebû Hamîd, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, tahr. Hafız Zeynuddîn el-Irâkî, Kâhire ts.

Gelenbevî, İsmail, *Hâşiye ala Îsâgûcî*, Matbaatü'l-'amire, Dersaadet 1283.

Hâdimî, Ebû Said Muhammed *Şerhu Tarikatü'l-Muhammediyye*, Matbaatu Bolak, Kahire 1257.

Hoşâbî, Vanlı Mehmed Efendi (ö. 1096/1685), *Arâisu'l-Kur'an ve nefâisu'l-furkan,* Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2007.

İbn Âşûr Muhammed Tâhir (ö. 1394/1973), *Tahrîr ve't-tenvîr,* Dâru Suhnûn, Tûnis ts.

İbn Cüzey Ebu'l-Kâsım el-Kelbî (ö. 741/1340), *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, tahk. Muhammed Emîn eş-Şınkîtî, Medîne 2002.

İbn Fâris, *Efâdu kelimâtu'l-Kur'an*, tahk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin, Dâru'l-beşâir, Dımaşk 2002.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin, *Lisanu'l-Arab*, Dâru'l-Mearif, Kahire ts.

İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, tahk. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-kalem, Beyrut 1980.

Kâfiyecî, Ebû Abdillah Muhammed b. Süleymân, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-Tefsîr*, tahk. İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1974.

Karaağâcî, Ahmed Rüşdî, *Tuhfetü'r-Rüşdî fî şerhi risâleti Îsâgûcî*, Dâru't-tıbâati'l-âmire, İstanbul 1252.

Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillah (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut trs.

Kaya, Mahmut, "Tasavvurât", *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 126-127.

Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh usulünün mahiyeti ve gayesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.

Mâturîdî, Ebû Mansûr (ö. 333/944), *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005.

Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, *Şerhu'l-Mustalahâti'l-Felsefiyye*, Müessesetü't-tab' ve'n-neşr fi'l-Âsitâneti'r-revziyye, Tahrân 1414.

Molla Fenârî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed (ö. 834/1431), *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâi'*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1289.

Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *et-Tenkîh fi'l-mantık*, tahk: Gulam Rıza Yasipur, Bünyad-ı Hikmet-i İslamî, Tahran 2000.

Müslim b. Haccâc, *Sahîh*.

Öztürk, Mustafa, *İslam ve yorum 1*, "Tefsir Nedir, Ne Değildir?", TDV Yayınları, Ankara 2017.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan (ö. 606/1209), Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Râzî, Kutbuddîn, *Tahrîru'l-kavâidi'l-Mantık*, Matbaatu'ş-şerîa, Kum 1426.

Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbu'l-ulûm*, tahk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyîd Ahmed, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988.

Siyalkûtî, Abdülhakîm (ö. 1067/1657), *Haşiye ala'l-Mutevvel*, Matbaatü Medreseti vâlideti Abbas, Kâhire 1908.

Suyûtî, Celâluddin Abddurrahman (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l Kur'an*, Daru'l-Hadis, Kahire 2004.

Süneykî, Ebû Yahyâ Zekeriyya el-Ensari (ö. 926/1520), *Ğayetü'l-vüsûl fî şerhi Lübbi'l-usûl*, Dâru'l-kutubi'l-arabiyyeti'l-kubrâ, Mısır, ts.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Mevsûatu Keşşâfi İstilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnan, Birinci Baskı, Beyrut 1996.

Tokâdî, Ömer b. Sâlih Fevzi (ö. 1265/1894), *ed-Dürrü'n-nâcî ala metni Îsâgûcî*, Dersaadet 1257s. 156-157; Muhammed Mehrân, *el-Mantık ve'l-mevâzînu'l-Kur'aniyye: Kıraa li kitâbi'l-Kıstâsi'l-Mustakîm li'l-Ğazzâlî*, el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1996.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2000.

Zemahşerî, *Tefsirü'l-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fî vücuhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud – Ali Muhammed Muavviz, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillah (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, tahk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

“METNİN TE’VİLİ”NDEN “SÖYLEMİN TE’VİLİ”NE: YORUMUN DÜNÜ VE BUGÜNÜ

Dr. Öğr. Üyesi Kılıç Aslan MAVİL
AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı/kmavil@ibu.edu.tr

Giriş

İlâhî vahiy insanoğluna hidayet kaynağı olarak indirilmiştir. “Hidayet” ise birey ve toplumlara doğru yolun gösterilmesini, başka bir deyişle özgür iradeleriyle tercihte bulunurken iyi, güzel ve faydalı olan iş ve fiillere yönelmeleri, kötü ve zararlı şeylerden de kaçınmaları için gerekli ön bilgi ve beyanın kendilerine ulaştırılmasını ifade etmektedir.[1] Kuşkusuz rahmet ve adaletin bir gereği olarak her devirde insanlara ulaştırılan ilâhî beyan içerisinde en başta Yüce Yaratıcı’nın varlığı ve birliği (tevhit) bilgisi gelmektedir. Daha sonra insanın Rabb’ine karşı sorumluluklarının neler olduğunun belirtilmesi, akabinde de bireylerin aile ve toplum hayatında hemcinsleriyle olan ilişkilerinde gözetmeleri beklenen ahlâkî kuralların hatırlatılması ve en nihayetinde dünya hayatının amacı ve sonucunu teşkil eden ahiret yurdu, hesap, ceza ve mükâfat gibi beşer idrak ve tecrübesinin sınırlarını aşan hususların açık bir biçimde ortaya konulması gerekmektedir. Böylece inanıp yararlı işler yapmak isteyenlere gereken rehberlik sunulmuş olacak, inkârı seçerek kötülüğe meyledenler için ise “doğru olan inanç ve ahlakın bilgisi bize gelmediği için bu tarz yanlış tasarruflarda bulunduk” şeklinde bir mazeret ileri sürme imkânı ortadan kalkacaktır.[2] Bu bağlamda ilâhî vahye aracılık eden peygamberlerin tebliğ dışında başka bir görevi daha ortaya çıkmaktadır.

1 Bkz. el-Fâtiha1/6-7; el-Bakara 2/2, 159; el-Mâide 5/16.

2 Bkz. en-Nisâ 4/165; el-Kasas 28/47; el-Mürselât 77/6. Krş. Mavil, Kılıç Aslan, “Mâtürîdîler’e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sy. 9, 2017, 77-82.

Bu görev ise insanların vahyin hidayeti karşısındaki tutum ve tavır alışlarına tanıklık etmektir.[3]

Vahyin insanlara indiriliş gayesine bu şekilde kısaca atıfta bulunarak meseleye giriş yapmamızın amacı, vahyin gönderilme sebebinin veya insanlığın vahye olan söz konusu ihtiyacının aynı zamanda onun içerik ve üslubunu da belirleyeceğine dikkat çekmektir. Zira klasik dinî düşüncenin genel kabulüne göre ilâhî beyan salt bir hidayet rehberi olmanın ötesinde daha kapsamlı görevleri haizdir. Öncelikle Kur'an, Müslüman toplumun varlığını sağlıklı bir biçimde sürdürebilmesi için bir yasa ve hukuk nizamı (şeriat) getirmeyi amaç edinmektedir. Yine Cenab-ı Hak elçileri vasıtasıyla gönderdiği vahyi sayesinde insanlara doğru yolu bulmaları, yani iyi bir insan ve kul olabilmeleri için zorunlu ve gerekli olmayan farklı alanlardaki pek çok konu hakkında bir takım mesajlar iletmiş, kendi çabalarıyla ancak uzun uğraşlar sonucunda ulaşabilecekleri bilgi ve marifetleri bu yolla kendilerine vermiştir. Nitekim Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler (Allah'ın isim ve sıfatlarının türü ve sayısı, sıfatlarının kendi zâtıyla olan ontolojik ilişkisi, idrâk ve kelâmının mahiyeti, fiilleri ve yaratmasının nasıl meydana geldiği, tanrısal zaman ve mekân problemi vs.); geçmişte yaşamış topluluklara dair tarihî ve antropolojik veriler; evrenin ve dünyamızın başlangıcı, yapısı, sınırları, katmanları, işleyişi hakkındaki kozmolojik, astronomik ve fizikî bilgiler ile canlılar, evrende yaşam ve insanlığın başlangıcı gibi hususlara dair biyolojik verileri vahyin insanlığa ulaştırdığı düşünülen "metafizik" ve "bilimsel" malumata örnek olarak zikretmek mümkündür.[4]

İlâhî kitabı, "hidayet" kavramıyla işaret edilen "*doğru inanç* ile birlikte bireyin hem kendisi hem de insanlık ve evren için iyi ve faydalı işlere dönüşme potansiyeline sahip *gerçek ahlaka* kılavuzluk eden bir öğretiler bütünü" olarak tasavvur eden modern yaklaşım ile onu insanlığın geçmişte bir kısmına sahip bulunduğu, gelecekte de diğer bir bölümüne ulaşacağı muhtemel bulunan çeşitli tarihî ve bilimsel bilgilerin yanı sıra, tüm metafizik ve eskatolojik hakikatleri bütün halinde ihtiva eden bir hazine şeklinde adeta Allah'ın "ilim" sıfatının dünyamıza yansıyan sözel bir ifadesi (ilâhî kelâm) olarak değerlendiren klasik İslâmî düşünce arasında ilâhî hitabın yorumu bağlamında büyük yöntemsel farklılıkların doğması kaçınılmazdır.[5] Bu bakımdan Kur'an'ın te'vili problemini ya

[3] Bkz. el-Bakara 2/143; en-Nisâ 4/159.

[4] Bu bakış açısının temelinde "hüsün ve kubuh"un akılla bilinemeyeceği şeklindeki genel Sünnî teori yer alır. Şayet akıl iyi ve kötüyü ayırt edemiyorsa, peygamberin getireceği bilgi dinî-dünyevî bütün alanları kapsamak durumunda kalacaktır. Nitekim İbn Teymiyye, nübüvveti "hayatın ruhu ve nuru" olarak tanımlarken, İbn Hazm bütün dillerin kaynağı olan "ilk dil"in vahiyle insanlara ulaştığını söyler. Eş'ariyye kelâmcıları da dinî (insanî/ahlakî) teklifin ancak vahyin tebliğinden sonra başladığını savunurken yine aynı düşünceden hareket eder. Bkz. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, ts., s. 64-79.

[5] Klasik İslâmî vahiy tasavvurunun özünde Selefî düşüncenin "kelâmullah" öğretisi yer alır. Selefiyye

da daha genel anlamıyla "din ve yorum" meselesini *klasik* ve *modern* olmak üzere iki ana dönemde ele almanın doğru olacağı kanaatini taşıyoruz. Klasik dönemi ise kendi içinde vahyin söyleminin herhangi bir aklî kritiğe tabi tutulmaksızın alındığı te'vilden uzak durulan "gelenekçi yorum yöntemi" ve vahyin söyleminin aklî kritikten geçirilerek mantıksal bütünlüğü bozduğu düşünülen ifadelerin belli bir sistematik doğrultusunda te'vil edildiği "akılcı yöntem" şeklinde iki kısımda incelemek, akılcı/te'vilci yöntemleri de yine kendi aralarında belirli bir tasnife tabi tutmak gerekmektedir.

1. Selefî (Gelenekci) Yorum Anlayışı: Dünün Bugünü Yorumlaması

Genellikle İslâm'ın ilk üç neslini ifade eden sahâbe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemini ifade etmek üzere kullanılan "Selef" terimi bir tür dinî yorum anlayışı olarak düşünüldüğünde yerini "Selefin yolundan gidenler" anlamına gelen Selefiyye veya Türkçedeki kullanımıyla Selefîlik tabirine bırakır. Gazzâlî gibi bazı Eş'ariyye kelamcılarının da gayretleriyle yaygınlık kazanarak dinî literatüre yerleşen "Selef Dönemi" kavramlaştırması İslâm'ın ilk nesillerinin (özellikle sahâbenin) tüm siyasî ve sosyal bölünmüşlüğüne rağmen, nasları anlama ve yorumlama konusunda bir konsensüs içerisinde bulundukları, ilk olarak ne zaman ve ne şekilde teşekkül ettiği bilinmeyen ortak bir yorum yöntemiyle hareket ettikleri ve daha sonraları çeşitli ayrılıkların kaynağı olacak olan bütün nasları aynı yöntemle (te'vilsiz ve teşbihsiz tasdik) yorumladıkları varsayımına dayanmaktadır.[6] Bu ön kabul üzerine bina edilen Selefiyye tabiri ise "dini anlama ve uygulama hususunda bazı hadis rivâyetleriyle sınırları çizilen selef-i sâlihînin[7] yolundan gidenler" şeklinde tanımlanmakta ve bu yönüyle daha çok Ahmed

bilginlerine göre Kur'an-ı Kerîm, Cenâb-ı Hakk'ın zâtına mahsus reel (sübûtî) sıfatlarından olan kelâmın önce Levh-i mahfuza oradan da yeryüzüne indirilmesiyle ortaya çıkmış "ilâhî söz"dür. Dolayısıyla Selefî anlayışta Kur'an, Allah'ın kelâm sıfatının bir kısmı ya da bizzât kendisi olduğundan beşerî niteliklerden uzak, zaman ve mekân kaydından münezzehtir. Allah'ın bizzât kendi kelâmı olan Kur'an'ın anlaşılmasında belâgat özellikleri, bağlama uygunluk, bütünsellik, muhatabı dikkate alma vb. nitelikler aramak onu alelade bir beşerî metinle eşdeğer hale getirip kutsallığını ortadan kaldıracaktır. Allah'ın zâtının yaratılmışlık niteliklerinden mutlak anlamda tenzihi fikriyle ortaya çıkan ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) Selefî düşüncenin bu Kur'an yaklaşımına karşı çıkarak eleştiri sürecini başlatmış, Mu'tezile bilginleri Cehm'in bıraktığı noktadan devam ederek "halku'l-Kur'ân" teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre Allah'ın zâtına ait ezelî bir kelâm (konuşma) niteliği bulunmadığı için O'nun emir ve nehiylerini kullarına iletmesi "kelâmı yaratması" suretiyle gerçekleşir. Meseleyi demagojik bir retorikle ele alan Ehl-i sünnet kelâmcıları ise Allah'ın Kur'an dışında ezelî bir kelâm sıfatının (kelâm-ı nefsî) varlığını kabul etmişler, ancak "Allah'ın kelâmı olmamakla birlikte onun taşıyıcısı konumunda bulunan" Kur'an'ın (kelâm-ı lafzî) yaratılmış olduğunu hiçbir şekilde dile getirmemişlerdir. Bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 257-258; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, Ankara: İSAM Yayınları, 2017, s. 121-135.

6 Bkz. Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1406/1985, s. 54 vd.; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 90-93. Krş. Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik: İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012, s. 28-30.

7 Buhârî, "Fedâilu'l-ashâb", 1; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 216.

b. Hanbel'in liderliğini yaptığı "Ehl-i hadis" düşüncesini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.[8]

Sahâbenin din ve yorum anlayışıyla özdeş kabul edilen Selefiyye/Ehl-i hadis düşüncesi yukarıda özetlendiği şekliyle Müslümanlar için gerekli olan bütün bilgilerin (ilim) Kur'an ve Hz. Peygamber'den rivâyet yoluyla bize ulaşan sünnette mevcut olduğu fikrine dayanır.[9] Burada bilginlerin görevi çoğu zaman dinî-dünyevî ayrımı gözetmeksizin mutlak bir biçimde tanımlanan bu ilimleri doğrudan kaynağından almak ya da sünnet açısından henüz tespit edilmemiş olan kaynağı aslına uygun (sahih) bir şekilde derlemekten ibarettir. Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren Irak'ta varlık göstermeye başlayan Ehl-i re'y hareketinin amelî (pratik) meselelerde nasların yanı sıra aklî düşünceyi de bir delil kabul etme anlayışının aksine Selefî/hadisçi anlayışa göre aklî yorum bir "zan" ve ihtilaf kaynağı olup nasların anlaşılmasında kesinlikle bir referans değeri taşımaz. Naslardan doğrudan elde edilen her türden bilginin anlaşılması hususunda ise lafızların Arap dilinde kullanıldıkları anlamlar geçerlidir. Dolayısıyla "zâhirî mâna" adı verilen kelimelerin günlük dilde kullanıldığı sözlük anlamları Selefî yorum yönteminin temelini teşkil eder. Naslardaki lafızların zâhirlerinin kesin anlamı çıkarsamada yetersiz kaldığı durumlarda ise Medîne ehli ya da Sahâbe ve tabiîn gibi Selef döneminde ortaya çıkan yorum ve uygulamalar esas alınır. Bu yöntemin de yetersiz kalması halinde naslarda var olan hükümlerin, benzer durum ve nitelikleri taşıyan diğer durumlara aktarılması anlamına gelen "kıyâs" yöntemine başvurulur. Ancak burada da aklî bir çıkarsama (re'y) ya da nasların söylem ve hükmünün ötesine geçme durumu asla söz konusu değildir.[10]

Şu halde Selefî yorumun temel karakteristik özelliğini şu üç maddede özetlemek mümkündür: a) Nasların muhtevası inanç, amel ve ahlak sahasında bütün sorunların çözümü için yeterlidir. Dolayısıyla din adına yeni bilgi ve yorum üretmeye ihtiyaç yoktur. b) Dinî bilgi (ilim) ilahî kaynaklıdır. Doğruluğu ve nesnelliğini kaynağından alır. Aklî yorum ise beşerî ve özneldir (zan), bu sebeple

[8] Mehmet Zeki İşcan, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", *İlahiyat Akademi Dergisi*, c. 1, sy, 1-2, Gaziantep, 2015, s. 3-4; Ferhat Koca, *İslâm Düşüncesinde Selefilik: Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 11-12.

[9] Selefiyye'ye göre "ilim" esasen vahiy mahsulü bilgiye işaret eder. Aklın dinde (metafizik alan) hiçbir müspet fonksiyonunun bulunmadığını savunan Selefî düşünürler Kitâb ve sünnetin yanı sıra, naslara vukûfiyetleri dolayısıyla sahâbe, hatta tâbiînden gelen nakilleri de ilim (âsâr) kapsamında değerlendirmişlerdir. Akla dayanan istidlâlî bilgiler hakkında ise "zeyğ", "bida'", "ehvâ", "zan" vb. olumsuz tanımlamalar kullanmayı yeğlemişlerdir. Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2016, s. 41-45; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik*, s. 71-72, 81-82; Y. Şevki Yavuz, "Ehl-i Ehvâ", *DİA*, X, 506.

[10] Ferhat Koca, *İslâm Düşüncesinde Selefilik*, s. 50 vd.; Sönmez Kutlu, *Selefîliğin Fikrî Arka Planı: İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 63-65. Ahmet Akbulut, "Selefîliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul, 08-10 Kasım 2013) İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 125-131; Salim Öğüt, "Ehl-i Hadis", *DİA*, X, 501.

nasların anlaşılması sürecine dâhil edilecek olursa sübjektiflik ve ayrışmayı doğurur, sorunları çözmez aksine daha önce var olmayan yeni sorunların (bidat) ortaya çıkmasına sebep olur. c) İlâhî vahiy Arapçadır. Onun kelimeleri Arapların günlük dilde kullandıkları anlamlara karşılık gelir. Nesnel anlamı ve söylemde açıklığı ortadan kaldıran mecazî kullanımlar Kur'an'da yer almaz. Günlük dildeki hakikî mânaları üzere anlaşılması uygun düşmeyen ifadeler lafzen (Arapçadaki karşılıklarıyla) bilinebilir, ancak mâna yönünden Allah'a mahsustur (yorumlanamaz).[11]

Selefî yorum yöntemini doğru anlayabilmek için onun kendini nispet ettiği Selef (sahâbe) döneminin sosyal ve kültürel özelliklerine bakmak, bununla birlikte re'y ve te'vil karşıtı Selefîliğin aslında başka bir zaman diliminde, yani Müslüman bilginlerin dil, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi disiplinlerde akılcı yöntemlerle sistematik yorum faaliyetlerine giriştikleri bir dönemde gelenekçi (muhafazakâr) ve öze dönüşçü bir hareket olarak ortaya çıktığına dikkat çekmek gerekir. Zira Ehl-i hadis düşüncesinin Hicaz bölgesine ait bir ekol olarak ortaya çıktığı, bu düşünceye öncülük eden sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin aynı bölgenin insanlarından meydana geldiği ve yine tarihî serüveni bakımından Hanbelîlik adı altında Arabistan coğrafyasında varlığını sürdürerek günümüze ulaştığı düşünülürse, Selefîliğin Orta Arabistan bölgesinin dünya görüşü (felsefesi) ekseninde oluşan din anlayışına karşılık geldiği görülür.[12]

Bu çerçevede M. Abid el-Cabîrî'nin literatüre kazandırdığı "Arap Aklı" kavramından yararlanarak Selefî dünya görüşünün, çoğunluğu Araplardan oluşan ilk Müslüman nesle etnik, sosyal ve tarihî bağlarla bağlı, nasları onlar gibi anlayan, din algıları Arap kültürü içinde şekillenmiş üçüncü ve dördüncü nesil bilginler eliyle teşekkül ettiğini söyleyebiliriz.[13] Bununla birlikte bu Müslüman zümrenin Cahiliyye dönemini hiç tanımamış olmaları öncekilerden devraldıkları bütün sosyal ve kültürel değerleri de İslâm kavramı içine yerleştirmelerine sebep olması bakımından onları sahâbe (Selef) neslinden ayırır.[14] İslâm öncesi

[11] İmam Mâlik'e nispet edilen: "İstiva mâlûmdur, (fakat Allah'a nispet edildiğinde) keyfiyeti meçhuldür, buna iman etmek vâcip, hakkında soru sormak ise bidattır" şeklindeki meşhur söz de bu hususa işaret eder. Ehl-i hadis'e göre Kur'an'ın amele taalluk eden hususlarda hem lafzı hem de mânası Arapça (mecâzsız) olarak anlaşılabilir niteliktedir. Metafizik (kelâmî) konularda ise vahiy lafzen Arapça olmakla birlikte mâna yönüyle ilâhî bir nitelik taşır. Başka bir deyişle vahyin metafizik önermeleri dilsel bakımdan yine Arapça olmakla birlikte anlam yönüyle "tanrısal bir sözlük"e göre anlam kazanır. Dolayısıyla bu sözlüğe vakıf olmayan sıradan okuyucuya düşen görev, sadece bu tür ifadelerin orada bir karşılığının bulunduğuna inanmaktan (aslına iman) ibarettir. Bkz. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, s. 289.

[12] Koca, Ferhat, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi Dergisi*, c. 1, sy, 1-2, Gaziantep, 2015, s. 17.

[13] M. Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 18-85.

[14] Ahmet Akbulut, hilafet tartışmalarının yapıldığı Benî Saîde toplantısında Hz. Ebû Bekir'in halifenin Kureyş'ten seçilmesinin zorunluluğuna dair sunduğu gerekçeleri İslâm öncesi dönemin

dönemde kabileyi, ataların inanış ve yaşam biçimlerini aynen takip etmeye dayanan söz konusu dünya görüşü, İslâmî dönemde Hz. Peygamber ve onun ashabının yolundan (sünnet) gitme fikrine dönüşmüştür. Bununla birlikte kabilecilik kültürünü de büyük ölçüde sürdüren bu ikincil kuşakların zamanla Arap yarımadasının dışına taşan İslâm'ın kendi dil ve kültürlerini taşımayan yabancı topluluklar nezdindeki farklı sosyal yansımalarına, bir tür dinin özünden sapma ve tahrife uğrama gözüyle bakmaları kaçınılmazdır.[15]

İlâhî kaynağa dayanan dinin özünde yeni bir kültür vaz etmediği, getirdiği evrensel değerleri hali hazırda mevcut bulunan kültüre uyarlayıp somut uygulamalarıyla insanlara sunduğu yadsınamaz bir gerçektir. Öte yandan Türkler ve Farslar gibi kitleler halinde Müslüman olmaya başlayan etnik unsurların kendi kültürel yapılarına uygun bir kısım dinî formlar araması da tabiîdir. Arap-İslâm kültürünü tümüyle vahiy kaynaklı gören Selefiyye bilginlerinin ise böyle bir ihtiyacın farkına varması veya bu durumu makul bir talep olarak değerlendirmesi elbette beklenemez.[16] Şu halde Selefîler tarafından "mevâlî" (köle çocukları) olarak isimlendirilen gayr-ı Arap Müslümanlar hayatî önemi haiz bu ihtiyacı kendi içlerinden çıkaracakları yeni ve farklı bir âlim tipiyle (Ehl-i re'y) karşılama yoluna gideceklerdir. Böylece onlar, Arap-İslâm kültürü ile ait oldukları kültürün dünya görüşü arasındaki gerilim noktalarını gidererek kendi kültürlerini de İslâm'a mal edecek (Türk-İslâm kültürü, Fars-İslâm kültürü vb.) ve "varlık evleri" olan kendi kültür ve dilleri içinde kalarak İslâm'ın değerlerini yaşamalarını sağlayacak pratik bir zemin elde edeceklerdir.

Amelî/pratik alanda bunlar yaşanırken teorik alanda da Arap kültürünün sade ve somut düşünceye dayalı din algısı Cündişâpur, Antakya, İskenderiye ve Harran gibi dinî-felsefî kadim okulların bulunduğu ilim havzalarının fethedilmesi ve Abbasî dönemi tercüme hareketleri vesilesiyle sahâbe devrinde yaşanan Sâmî-Arap düşünce evreninin çok ötesinde bir felsefî dünya ile karşılaştı.[17] Bu

siyasî kültürünün bir yansıması olarak değerlendirir (Ahmet Akbulut, "Selefîliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", s. 120). Kanaatimizce bu tespit, Selef (sahâbe) ve Selefiyye farkını da gözler önüne sermektedir. Zira Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in temsil ettiği muhacirler grubu kendi siyasî tercihlerini bir takım sosyokültürel gerekçelerle desteklemişler, ancak herhangi bir dinî referansa atıfta bulunmayarak konunun doğrudan dinî alanın içinde yer almadığını zımnen deklare etmişlerdir. Onların bu siyasî yaklaşımlarını dinî bir tavır olarak değerlendiren Ehl-i hadis bilginleri ise bu tabiî insanî tavrı bazı hadis rivayetleriyle de teyit ederek "hilafetin Kureyşîliği" şeklinde yalnızca Arap siyasî hâkimiyetinde uygulama imkânı bulunan bir siyasî/itikâdî ilke haline dönüştürmüştür. Krş. Ferhat Koca, *İslâm Düşüncesinde Selefîlik*, s. 72-75.

15 Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik*, s. 53-54.

16 "Nitekim İbn Uyeyne'nin re'y bid'atının ortaya çıkışını mevâlîye bağlayarak şöyle dediği nakledilir: 'Ebû Hanîfe meydana çıkana kadar Kûfe ehlinin durumu mutedildi. Mûsâ dedi ki, Ebû Hanîfe ümmetin kölelerinin çocuklarından biridir... Re'yi ihdas edenler üçtür ve hepsi de köle çocuklarıdır. Medine'de Rebîa, Basra'da Osman el-Bettî, Kûfe'de Ebû Hanîfe.' Zührî de bir vesileyle mevâlînin re'y ile hüküm vererek halkı ifsat ettiği görüşünü dile getirir." M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 523.

17 Osman Mutluel, *İlk İslâm Filozofu Kindî*, Denizli: Boy Yayınları, 2016, s. 22.

gelişmeler karşısında muhafazakâr Arap âlimleri, her gün bir yenisi ortaya çıkan kader, irâde, rasyonel sıfatlar, tenzih düşüncesi, ispât-ı vâcip delilleri vb. dinî/metafizik yorum ve tartışmaları İslâm'ın saf inancına bir saldırı olarak değerlendirip içe kapanmacı bir refleksle hareket ettiler.[18] Gayr-ı Arap Müslümanlar (mevâlî) ise bu fikrî canlılığı bir taraftan İslâm adına yüzleşilmesi gereken bir meydan okuma olarak değerlendirirken, diğer taraftan da bu ortamı vahyin getirdiklerini doğrulayacak bir başka bilgi türü (hikmet) olarak gördükleri felsefe ve alt disiplinleriyle ilgilenme fırsatına çevirdiler.[19] Bu sayede elde ettikleri dönemin yüksek kültürü ve düşünce ufkuyla dinî metinlere yeniden döndüklerinde ise orada daha öncekilerin görmediği bazı tümel prensipleri aramaya başladılar. Dolayısıyla bu sistematik bakış açısı, sahiplerini nasları belli bir sınıflandırma içerisinde tahlil etmeye yöneltti. Sonuçta felsefî düşünmenin (filozoflar) ya da felsefe ile yüzleşmenin (kelâmcılar) kendilerine kazandırdığı söz konusu tümel ilkelerle uyuşmayan bir takım ifadelerle karşılaşan bu yeni âlim tipi, karşısına çıkan sorunu usûle dayalı akılcılığı terk etmek yerine, nasları Arap dilinin gündelik kullanımına alternatif bir yapıya, Arap şiiri ve belagatine dayanarak yeniden "kurgulamak" suretiyle aşma yoluna gitti. Bu durum bizim "klasik te'vil teorisi" adını verdiğimiz yeni ve hayli geniş bir yorum alanının açılması anlamına geliyordu.

2. Klasik Yorum Yöntemi: Metnin Te'vili

Sâmî-Arap kültürünün dünya görüşü ve yaşam biçimi daha çok olumsuz yönleri (câhiliye) itibariyle Kur'an-ı Kerîm'in genel manada indirilme sebebini (sebeb-i nüzul) oluştururken, aynı kültürün İslâm'ın gelişiyle birlikte güçlenerek ağırlık kazanan olumlu yönleri ise Yüce Kitâb'ın yorumu ve hayata aktarılması fonksiyonunu icra etmiştir. Ancak hızla gelişen fetihlerle birlikte İslâm'ın sınırlarının diğer kültür havzalarına taşması, yukarıda belirttiğimiz gibi yeni bir Müslüman aydın sınıfının oluşmasını da beraberinde getirmiştir. Bu yeni aydın sınıfı vahyin doğrudan Arap kültürünü muhatap alan dili ve üslubu ile yaşadığı

[18] Abbâsîler döneminde siyasî bir projeye dönüşen bu yeni duruma duyulan tepkiyi "İkinci Mâlik b. Enes" lakabıyla anılan Kayravanlı Mâlikî âlimi Abdullah b. Ebû Zeyd (ö. 386/996) şu sözlerle dile getirir: "Allah'ın rahmeti Emevîlerin üzerine olsun! Aralarında İslâm'da (sapkın) yeniliğe kalkışan halife hiç çıkmadı. Eyaletlerindeki valilerin ve idarecilerin çoğu Araptı. Ama Abbâsîler halifeliği onların elinden alınca devletin yönetimini İranlıların eline bıraktılar. Önde gelen mevkilere kalpleri inançsızlıkla, Araplara ve İslâm devletine karşı nefretle dolu İranlıları doldurdular. İslâm'ın mahvolmasına yol açabilecek akımları İslâm dünyasına onlar soktu." Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (çev. Lütfü Şimşek), İstanbul: Kitap Yayınları, 2015, s. 152.

[19] Filozof Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) şu sözleri ise daha çok Arap olmayan Müslümanların tavrını yansıtmaktadır: "Hakikatin değerini takdir etmekten ve nereden gelirse gelsin, ister uzak ırklardan, ister bizden farklı uluslardan, hakikati elde etmekten utanmamalıyız. Hakikati arayanlar için hakikatten daha üstün hiçbir şey yoktur. Hakikat, alçaltıcı değildir; ne onu söyleyenin, ne de düşünenin değerini düşürür. Hakikat hiç kimseyi yerinden etmez; aksine herkesi yüceltir." Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 154.

gayr-ı Arap kültür, akıl ya da dünya görüşü arasındaki uyuşmazlıkları giderme yolunda bir an evvel adım atılması gerektiğini biliyordu. Zira Kur'an'ın evrensel mesajının muhatapları yalnızca Hicâz Arapları değildi. Şu halde dönemin genel kabul gören (evrensel) bilim, kültür ve felsefesi ile naslarda takdim edilen hukuk, inanç ve ahlak anlayışı arasındaki uyumu sağlamak için ilâhî vahiy, ilk olarak ait olduğu bağlamdan (Samî/Arap kültürü) koparılarak tam anlamıyla "metinleştirilmeli", ikinci olarak ise bağlamından koparılarak "özgürleşen" bu metin, nesnel ve tutarlı bir yöntemle istenen anlama sevk edilmeliydi.

Ait olduğu tarihî ve kültürel bağlamdan koparılıp daha üst bir bağlam içerisine yerleştirilebilmesi için her şeyden önce bizâtihî ilâhî hitabın "hür yorum"un bu her iki aşamasına da izin verip vermediği sorusunu cevaplamak gerekmektedir. Kuşkusuz Kur'an'ın bir mushaf haline getirilmesi ve nüzûl ortamına tanıklık eden sahâbenin vefatı gibi sebepler, bağlamdan kopuşun doğal bir yolla gerçekleştiğine işaret etmektedir. Aynı tarihlere tekabül eden hicrî yüzlü yıllardan itibaren sözlü rivâyetten hadis yazıcılığına geçilmesini ise vahyin bağlamının yazıya geçirilerek metne eklenmesi şeklindeki koruyucu bir çabanın sonucu olarak değerlendirmek de mümkündür.[20]

Klasik yorum geleneğinin kurucuları metnin istenen anlama döndürülmesi problemini ise Kur'anî bir kavram olan "te'vil" kelimesinden yararlanarak çözmeye çalıştılar. Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinde *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarıyla birlikte kullanılan te'vil lafzı, aslında kendi bağlamında ele alındığında umulanın aksine metafizik konularla ilgili âyetlere yönelik farklı yorum arayışlarını yadsıyan bir muhtevaya sahiptir. Ancak yorumcular öncelikle bu üç kelimeye yeni terminolojik anlamlar kazandırdılar ve bunları bazı nakilerle de destekleyiler.[21] Böylece ilgili âyeti, nasların farklı bir kültür düzeyinde yeniden ele alınmasına imkân ve cevaz verecek bir şekilde düzenlemeyi başardılar.[22] Bu sayede naslar, te'vil adı verilen yorum ameliyesiyle ilk indirildiği bağlamdan (ümmî kültür) alınarak[23] sistematik (kitabî) düşüncenin hâkim olduğu rasyonel bağlama taşınması mümkün olanlar (müteşâbihât) ile önceki dönemde sahip olduğu anlam alanından çıkarılmaması gerekenler (muhkemât) biçiminde ikili bir tasnife tabi tutuldu.

---

[20] Ehl-i hadis'in Kur'an'ın bağlamı ve ilk yorumunu oluşturan hadis ve sahâbe kavillerini onun bir benzeri (misl) veya ikinci bir (gay-ı metlüv) vahiy şeklinde sunma çabası karşısında, Arap yaşam tarzının dinî bir form kazanmasından memnun olmayanlar "Kur'an bize yeter!" anlamında dinî bilgi kaynağını teke indiren bir kısım rivâyetleri gündeme getirir. Bu nakillerden bazılarının Selmân-ı Fârisî kanalıyla gelmesi dikkat çekicidir. Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik*, s. 79.

[21] Buhârî, "Vudû'", 10; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 138; İbn Mâce, "Mukaddime", 126.

[22] Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, s. 58-60.

[23] Selef dönemi Arap düşüncesinin kırsal karakterini gösteren en önemli hususlardan biri de sanat, kültür ve felsefe (medeniyet) inşasının en temel gereksinimlerinden biri olan yazının yerine bu dönemde sözlü aktarım geleneğinin hâkim olmasıdır. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik*, s. 62.

Bu tasnif hem karşı karşıya kalınan yeni medeniyet havzasında İslâm'ın ahlakî değerler sistemini yüksek düzeydeki muhataplara aktarmada sorun teşkil edebilecek kültürel unsurları mecâzî yoruma dayanarak kolaylıkla aşmayı sağlamakta hem de muhtemel kötü amaçlı yorumlar için bir sınır koymaktadır. Burada "muhkem âyetler" terimi söz konusu emniyet sınırının kavramsal boyutunu oluşturur. Zira Kur'an'da ilgili âyet (Âl-i İmrân 3/7) dışında te'vil kabul etmeyen muhkemlerin hangileri olduğuna dair en ufak bir açıklama bulunmamakla birlikte yorum teorisyenleri, belli ilkeler üzerinde bir tür icmâ sağlamak suretiyle te'vilin sabitelerini belirleyerek Selefiyye'nin yorumun öznelleşmesi (zeyğ, ehvâ, bida') yönündeki endişelerini boşa çıkarmayı hedeflemişlerdir.[24] Nasların te'vilinin Arap dilinin mecâz kalıpları ve câhiliye dönemi Arap şiirindeki örneklerle sınırlandırılması da, belli bir kullanım geçmişine sahip olmayan alternatif yorumların geçersiz sayılması anlamında yorumun bir diğer belirleyici unsurunu oluşturmaktadır.

Başta haberî sıfatlar meselesi olmak üzere kelâm bilginlerinin hemen her konuda başvurdukları te'vil anlayışı, mezhebî ihtilaflarına rağmen yukarıda belirttiğimiz yöntem ve sınırları ihtiva etmektedir. "Âyette geçen bir lafız ya da terkibin sözlük anlamından (zâhir) alınarak başka bir mecâzî anlama taşınması" şeklindeki klasik tanımıyla tefsir literatüründe lafzın tarihî, sosyokültürel ve literal anlamının tayinine yönelik çabaları ifade eden "tefsir" kavramının alternatifi olarak önemli bir yer işgal eden te'vil teriminin usûl-i fıkıh sahasında benzer bir değer kazanmamış olması dikkat çekicidir. Bu hususun nedeni kuşkusuz amelî ve hukukî planda te'vil yapmanın zorluğu kadar, mevâlî-İslâm döneminde bu sahada te'vile duyulan ihtiyacın felsefî teorik alana nispetle daha az hissedilmiş olmasıdır.[25] İlk dönem Arap-İslâm pratiğinin gayr-ı Arap kültürlere uyarlanması esnasında doğan sorunlar ise gerek Ehl-i hadisin kıyas yöntemiyle gerekse Ehl-i re'y'in istihsan gibi uygulamalarıyla çözülmeye çalışılmıştır. Sorunun içtihat yoluyla giderilememesi halinde ise teori ile pratik arasındaki makasın açılması, yani fıkhın ortaya koyduğu açık hükmün fiilen uygulamaya aktarılmaması şeklinde palyatif bir çözüm yoluna gidilmiştir.[26]

---

[24] Meselâ, Eş'arî eserlerinde Ehl-i sünnet'in ya da ümmetin tamamının üzerinde icmâ ettiği bazı ilkelerin bulunduğunu ve bunların aksine bir görüş ileri sürülemeyeceğini söyleyerek yorumun sınırlarını tespite çalışır. Bkz. Hikmet Yağlı Mavil, *Eş'arî*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 54; Hikmet Yağlı Mavil, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 214-216.

[25] Bize göre fıkıh ilmi (füru'), kelâm (usûlüddin) sahasının aksine tarihin hiçbir döneminde nasları önceleyen sistematik bir akılcılığa (te'vilcilik) konu olmamıştır. Başka bir ifadeyle fıkıh tüm re'yci çabalara rağmen daima Selefî bir karakter arz etmiştir. Dolayısıyla fıkhın ürettiği bilgi nasların tefsirinden öteye geçememiştir. Modern döneme hâkim insan, toplum ve tabiat anlayışının oldukça gerisinde kalan fıkhın giderek işlevsizleşmesi sonuçta onu bir usûl krizinin eşiğine getirmiştir.

[26] Meselâ Osmanlı hukuk sisteminde zina ve hırsızlık suçlarına verilen cezaların Sâmî kültür havzasında şekillenen fıkhî/şer'î hadlerle belirlenen uygulamalardan farklılaştığı görülmektedir.

Sâmî/Arap kültür ve düşünce yapısına indirgenmiş olan ilahî mesajın (hidâyet) ve onun fiilî hayata tikel örnekleriyle aktarılması şeklinde kendini gösteren nebevî sünnetin bu kültür ve düşünce dünyasının dışına taşınması durumunda karşı karşıya kaldığı kültürel ve felsefî çatışmaları gidermek, başka bir deyişle sabit haldeki nas ile akış içindeki hayat arasındaki şeklî uyuşmazlıkları bertaraf etmek maksadına hizmet eden klasik (kelâmî) te'vil yönteminin zamanla hedef kitleler arasında kabul görmesi, diğer te'vil teorileri için de bir zemin oluşturmuştur.

Bizim bâtınî te'vil adını verdiğimiz[27] söz konusu alternatif te'vil yöntemlerini kelâmî yorum teorisinden ayıran en önemli yön, kuşkusuz söz konusu yorum yöntemlerinin Müslüman toplumun aşina olmadığı yabancı düşünce ve kavramların doğrudan İslâm düşüncesine uyarlanması ihtiyacına hizmet etmesidir. Kelâmî te'vil naslara bugün dahi savunulabilecek nesnel veya evrensel bir bakış açısıyla, salt rasyonel ön kabullerle, bir tür iç tutarlılık ve bütünsellik arayışıyla yaklaşırken bâtınî te'vil kökenleri İslâm öncesi dönemlere dayanan gnostik veya helenistik düşünce geleneklerinin temel felsefî argümanlarına dayalı daha üst bir metin okumasını esas almaktaydı. Bu sebeple "tasavvufî" ve "felsefî" olmak üzere iki varyantıyla öne çıkan "bâtınî te'vil teorisi", Arap belagatinin sınırları içinde hakikî anlamdan mecâzî anlama giden metin ve dil eksenli bir yorumla iktifa etmemiştir. Zâhir-bâtın düalizmine dayanan çok katmanlı bir hakikat öğretisi üzerinden önceki geleneklerden devraldığı bütün kavramsal içeriği İslâm düşüncesine aktaran bâtınî yorum, bir anlamda kadim dünyanın (Hint, Yunan ve Pers) o güne değin ortaya koyduğu tüm felsefî ve mistik düşünce birikimini birbirine paralel iki kanaldan nebevî öğreti havuzuna dökmüştür.

Nitekim fıkhın kaynağı olan Kur'an ve sünnette zina suçuna karşılık olarak recim (idam) ya da celde (sopa) cezaların verilmesi açık bir biçimde belirlenmiş olmasına rağmen Osmanlı dönemi Türk hukuk uygulamasında zina suçuna çeşitli para cezaları verilmiş ve recim cezası neredeyse hiç uygulanmamıştır. Benzer şekilde hırsızlık suçu için fıkhın öngördüğü el kesme (had) cezası da Osmanlı hukukunda nadiren uygulanmış, bunun yerine hırsızlık yapana kürek, hapis, sürgün ve para gibi ta'zir cezaları verilmiştir (Said Nuri Akgündüz, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017, s. 171-175, 187-191). Kanaatimizce bu türden bir yaklaşım hukukî nasların tefsirinden çok te'vili anlamına gelmektedir. Zira tefsir önceki muayyen hükmün yeni duruma az çok bir değişiklikle aktarılması şeklinde gelişirken te'vilde ise önceki hüküm (ceza) tamamen kaldırılıp yerine başka bir hüküm getirilmektedir. Ancak burada gözlemlediğimiz Sâmî kültüre ait ceza formunun Türk kültürüne uyarlanması çabasının, teorik/fıkhî planda bir aktarım olmayıp yalnızca fiilî uygulamalarla sınırlı kalması dolayısıyla hukukî bir adaptasyon (te'vil) geleneği oluşturmadığı da dikkatten ırak tutulmamalıdır.

[27] Burada "bâtınî te'vil" kavramını, yaygın kullanımına uygun olarak tarih içinde ortaya çıkan aşırı Şiî grupların sapkın ve din dışı sayılan yorumlarını içine alan bir çerçevede kullanmıyoruz. Aksine bu tamlamayla, içerik itibariyle çoğu zaman sünnî bir çerçeveye oturmakla birlikte, naslarda yer alan lafızların literal ya da edebî mânalarından (zâhir) bağımsız olarak belli bir kesime yönelik bir takım öznel (bâtınî) anlamlara sahip olduğu tezini ileri süren tasavvufî ve felsefî yorum yöntemlerine işaret ediyoruz. Krş. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, s. 112-115.

Böylece Müslümanları siyaseten devraldıkları eski dünyanın düşünsel bakımdan da gerçek mirasçıları konumuna yükseltmiştir.[28]

Şüphesiz dinin Sâmî/Arap karakterinden soyutlayıp akılcı bir sistematik içinde nesnel bir yapıya kavuşturulması vazifesini üstlenen kelâm bilginlerinin bâtınî te'vilin önerdiği çift katmanlı gerçeklik anlayışını (şeriat-hakikat, din-hikmet, zâhir-bâtın, avam-havas, kabuk-öz vb.) benimsemesi beklenemezdi.[29] Bu nedenle kelâmcılar vahyin ve nebevî pratiğin umuma şamil anlam ve yorumunun yanı sıra seçkinlere has daha özel bir mesajının bulunduğu ve bu anlamlara sıradan akıl yürütme dışında talim, sezgi veya ittisâl gibi bir takım spesifik yöntemlerle ulaşılabileceği şeklindeki bâtınî "çifte hakikat"çı yorum yöntemini reddetmekte hiçbir tereddüt göstermediler.[30] Doğrudan Kur'an'ın Yaratıcı-yaratılmış (Allah-âlem) ayrımına dayanan varlık ve bilgi anlayışları sayesinde kelâmcılar, daha sofistike bir yapıda olsalar da yabancı felsefelere ve onların hakikat tasavvurlarına daima kuşkuyla yaklaştılar. Ancak onların bu kesin karşı çıkışlarına rağmen felsefe ve mistisizme olan toplumsal talebin günden güne yükselmesi kelâmcıları, bâtınî te'vili yöntemsel olarak dışlamak yerine içeriğe dayalı bir tenkit geliştirme noktasına getirecektir.

3. Modern Dönemde Yorum: Yöntemlerin Çatışması ya da Söylemin Te'vili

Batı'da Aristo felsefesine dayanan skolastik Hristiyan felsefesinin zayıflamasıyla ortaya çıkan (XVIII. yy.) Aydınlanma düşüncesinin ektisinde gelişen modern felsefe, sadece geleneksel tabiat ve bilim anlayışını değiştirmekle kalmamış üretim ve tüketim ilişkilerinden, sanat, edebiyat ve mimariye kadar bütün beşerî alanlarda da köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Meselâ dünya merkezli klasik kozmolojik anlayıştaki yer (fizik) ve gökler (metafizik) ayırımında insanın mânevî yükselişi aynı zamanda maddî (Tanrı'ya doğru gerçek) bir yükselişi de ifade etmekteydi.[31] Modern kozmolojinin fizik evrenin tümüyle maddi bir yapıda olduğunu ve "en küçük parçasından en geniş ölçeğine kadar bir bütün olarak" incelenmesi gerektiğini ortaya koymasından sonra ise geçmişte din ve metafiziğin konusu olarak algılanan pek çok husus artık modern bilimlerin deney ve gözlem alanına giren birer araştırma alanı haline dönüşmüştür. Bu durum, Thomas Berry'nin "hikaye", Thomas Kuhn'un ise "paradigma" adını verdiği, evreni bir bütün olarak algılamaya yarayan kavramsal felsefî modelin

[28] Mavil, Kılıç Aslan, "Te'vîl Meselesine Dâir Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 10, sy. 2, 2012, s. 48 vd.

[29] Krş. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayınları, 2013, s. 190-91.

[30] Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (*Mecmu'u'l-mütüni'l-kebîr*, Kahire, 1378/1958 içinde), s. 35.

[31] Bu temel metafizik tasavvur sadece felsefede değil semâvî dinler için de geçerli bir öğreti niteliği taşır. Bkz. İlyas Üzüm, "İlliyyîn", *DİA*, XXII, 123-124.

değişmesine neden olmuştur.[32] Düşünce tarihinin akışında yaşanan bu denli köklü bir değişiklik ya da kırılma dinî metinlere bakış konusunda da önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla metafizik artık göklerde aranan bir varlık alanı olmaktan çıkarak evrenimize göre mekânsal bir konumda bulunmayan bir üst boyut olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu durum kuşkusuz klasik te'vil geleneğinin ürettiği bütün çözüm önerilerinin bu yeni paradigma veya evren tasavvuru doğrultusunda tekrar ele alınıp yorumlanması gerektiği anlamına gelmektedir.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru bir tefsir problemi olarak kendini gösteren ve XX. yüzyıl boyunca yoğun tartışmalara konu olan bu bakış açısı değişikliği, günümüzde daha çok modern evren tasavvuru ve bilimler anlayışıyla uyumlu yeni bir kelâma (dinî ilimler felsefesi) duyulan ihtiyaca dönüşmüş haldedir. Ancak ister bir tefsir problemi olarak görülsün, isterse modern kelâm ya da fıkıh usûlü inşası sorunu olarak algılansın, Müslüman bilincin temel krizi kendisini inşa eden nasların ait olduğu dünya ile yaşadığı modern durum arasındaki derin uçurumun artık geleneksel düşünce ve enstrümanlar üzerinden yapılacak iyileştirmelerle kapanamayacak bir boyuta ulaşmış olmasıdır. Başka bir deyişle klasik te'vil metodunun sunduğu yorum imkânları nasların söyleminin çağdaş insanın düşünce ufkuyla buluşturulması ve ona rehberlik etmesi için yeterli olmaktan çıkmış görünmektedir.

Bu noktada karşımıza biri "metinselci" (evrenselci) diğeri de "tarihselci" olmak üzere iki alternatif yorum teorisi çıkmaktadır. Kur'an'ı, sünnet ve icmâ gibi diğer dinî kaynaklardan farklı olarak indiği tarihsel şartlardan, yani klasik paradigmadan bağımsız olarak zaman ve mekân üstü evrensel mesaj ve anlamlara sahip ilâhî bir metin olarak değerlendiren metinselci yorum teorisi, temelde metnin "anlam"ını onun lafızlarında bulunan bir şey olarak görme eğilimindedir. Metnin mesajı veya anlatmak istediği şey lafızlarda yüklü olduğuna göre yorumcu bu anlamı metnin içine doğduğu dünyadan bağımsız olarak salt bir dil veya belagat analiziyle çözebilir. Bunu yaparken metnin genel söylemini ve onun muhataplarıyla olan diyalojik ilişkisini, yani metnin tarihsel bir sorun ya da "sorunsal"a verilen bir "cevap" oluşunu dikkate alması gerekmez. Diğer bir ifadeyle yorumcu ilâhî hitabı kendisine bugün inmiş gibi görebilir ve onu kendi sorunsalının cevabı haline getirebilir. Çünkü Kur'an ilâhî hitap olarak zaman ve mekân kaydıyla sınırlı olmayan Yüce Yaratıcı'nın kelâmıdır. Halbuki Kur'an'a ilave edilen diğer metinler, hadis rivâyetleri ile sahâbe ve tabiîn kavilleri (âsâr) beşerî kaynaklı olduklarından ancak belli bir tarihsel kesitte geçerli ve anlamlıdırlar.[33]

[32] Bulğen, Mehmet, "Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 39, İstanbul, 2010, s. 51-56.

[33] Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 214-221;

"Tarihselci" yorum teorisi ise Kur'an'ın "anlam"ının kendi tarihsel şartları içinde ortaya çıktığını, zaman içinde bu tarihsel şartların değişmesiyle metnin anlamının da değişeceğini savunmaktadır. Dolayısıyla modern dünyaya uygun bir yorum metnin lafızlarından değil o lafızların gerisinde yatan maksat ve hedeflerden, yani Kur'an'ın değişmeyen ruhundan çıkarılmalıdır. Lafızların sözlük anlamlarının nesnelliği veya te'vil (mecâz) ihtimallerinin sınırlılığı karşısında "nasların ruhu" şeklinde ifade edilen makâsıt ya da tümel ilkelerin belirlenmesi sürecindeki sübjektiflik, bu yöntemin en zayıf noktasını teşkil etmektedir. Yine söz konusu tümel ilkelerin (makâsıd) günümüzdeki tikel duruma nasıl aktarılacağı sorusuna nesnel bir cevap verilememesi de tarihselci teorinin bir tür "bâtınî te'vil sübjektivizmi"ne kaydığı yönündeki eleştirileri gündeme getirmektedir.[34]

Bu iki modern yorum teorisinin karşısında üçüncü bir alternatif olarak ise "gelenekçi" yorum yöntemi yer almaktadır. Gelenekçi yaklaşımda Kur'ân'ın anlamı onun salt lafızlarında değil aynı zamanda Hz. Peygamber'in sünneti, sahâbenin icmâsı, selef âlimlerinin yorumları ile dinî ilimler geleneğinin usûl ve ilkelerinde, yorum ve görüşlerinde saklıdır. Bir başka ifadeyle metin gerçek anlamını "yorum geleneği" içinde ortaya çıkarmıştır.[35] Modern duruma uygun yeni bir yorum modeli teklif etmekten çok "ıslahatçı" bir karakter taşıyan gelenekçi anlayışa göre Kur'an yorumunda lafızların salt gramatik anlamlarını ya da çağdaş bakış açısını esas almak geçmişle bağlarımızı koparır ve bizi sonu belli olmayan bir maceraya sürükler. Şu halde geleneksel ilimlerin yorum dünyası (kelâm ve fıkıh) henüz tamamlanmamış bir süreç olarak düşünülmelidir. Bu ilimlerin epistemolojileri ve naslara yaklaşımlarında (usûl) ciddi bir değişikliğe gidilmeksizin içerik bakımından bugüne en uygun olan yorumlar öne çıkartılmalı, böylece karşılaşılan sorunlara klasik ile moderni bağdaştıran "kök"lü çözümler üretilmelidir.

Modern dönemde ortaya çıkan bu üç yorum teorisi geleneksel yorum anlayışlarının hiç de yabancı olmadığı anlama biçimlerini önermektedir. Nitekim metinselci teori, metnin anlamını onun literal yapısında saklı olduğunu, çeşitli sözlük ve gramer analizi yöntemleriyle Kur'an'ın asıl maksadını teşkil eden mesajının tespit edilebileceğini vurgular. Bu metinselci tutum, tümüyle ayrı bir bağlam ve retoriğe sahip bulunan bir kısım âyetleri zât-sıfat ilişkisi, rü'yetullah, istitâat, halku'l-efâl vb. sıradan okuyucuyu ilgilendirmeyen ve ancak felsefî bir

Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008, s. 28-29.

[34] Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 222-225; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, s. 39.

[35] "Oysa Kur'an'ın kendisine kuruculuk yaptığı geleneğin yurdu, Kur'an'ı arayanların ilk aklına gelecek yer olmalıydı. Kur'an İslâm'da sünnet, icmâ ve fukahanın kıyas örnekleri ile birlikte Kur'an'dır." Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, s. 68.

vasatta problem haline gelebilecek metafizik meselelere dair naklî bir delil olarak ele alan klasik kelâmî te'vilin yorum anlayışından farklı bir mahiyete sahip değildir. Burada her iki te'vil anlayışı da Arap dilinin yorum imkânları dâhilinde kalarak vahyin revize edilmesini hedeflemektedir. Nassın bir önceki söylem ortamına (dünya görüşü/paradigma) hitap ediyor olmasının okuyucu ile metin arasında yarattığı "anlam boşluğu" ise tam olarak te'vilin devreye gireceği noktaya karşılık gelmektedir. Yeni okuyucunun, önceki okuyucudan farklılaşan bakış açısının onu metnin söylemine yabancılaştırması durumunda yorumcu te'vile başlar. Burada te'vilin temel görevi, okuyucunun ait olduğu bu yeni "dünya görüşü"ne uymayan söz konusu lafız ve ifadeleri Arapçanın söz, gramer ve edebiyat varlıkları çerçevesinde bulacağı alternatifler sayesinde, okuyucunun yadırgamayacağı ve daha da önemlisi onun rasyonel (bilimsel) kanaatlerini destekleyecek bir anlama taşımak suretiyle insan ile kutsal arasındaki bu anlam krizini çözüme kavuşturmaktır.

Seyyid Ahmed Han ile başlayan modern metinselci yorum teorisi metni bağlamından, yani "tefsir" ortamından bağımsızlaştırmakla birlikte onun şekilsel bütünlüğüne, filolojik yapısına ve kutsiyetine halel getirmeyen temel karakteristiği açısında klasik te'vil metoduna bir alternatif teşkil etmez. Aksine Sâmî/Arap kültürünün evren tasavvuruna hitap eden dinî (selefî) akîde öğretisini bir üst rasyonel seviyeye taşıyan kelâmî te'vilciliğin dönüştürücü fonksiyonunun bu kez metinselciler (Ehl-i Kur'an) eliyle klasik dönemde ihmal edilen fıkıh (hukuk, siyaset ve sosyal ilişkiler) alanına uygulandığını söylemek mümkündür.

Meselâ Cenâb-ı Hakk'ın zâtı itibariyle evrenin dışında ve üst cihette, yedi kozmik gök katmanını kuşatan levh-i mahfuz, kürsî ve arşın üzerinde bulunduğu, söz konusu göksel mekânlarda yaşayan meleklerin ve bazı peygamberlerin O'na bu duraklardan geçip yükselerek (mi'râc/meârîc) ulaştıkları, evrenin işleyişiyle ilgili bilgilerin, güzel söz ve amellerin kendisine yükseldiği, aynı şekilde ilk insanın yaratılıp sonra yeryüzüne indirildiği cennetin de arşın altında olduğu, cennetliklerin buradan yukarı (Arş'ın üstüne) bakarak Rablerini görecekleri vb. hususları sıradan her okuyucunun kolayca anlayabileceği açık bir üslupla ifade eden çok sayıdaki âyet[36] ve hadis[37] kelâm bilginlerinin mutlak anlamda Allah-âlem ayrılığına dayanan, sınırlı, mümkün ve homojen evren tasavvuruna[38] uymadığı için mecazî mânalara hamledilerek te'vil edilmiştir.[39] Çağdaş yorumcular

[36] el-Bakara 2/38; Âl-i İmrân 3/55; el-A'râf 7/54, Yûnus 10/3; Hûd 11/7; es-Secde 32/5, el-Fâtır 35/10; el-Meâric 70/3-4, el-Hâkka 69/22, el-Mutaffifîn 83/18-21.

[37] Buhârî, "Tevhîd", 21-23, 37, "Salât", 1, "Bed'ü'l-halk", 1, "Cihad", 4; Müslim, "Îmân", 259, 262-263, "Mesâcid", 33; Tirmizî, "Tefsîr", 6, 58, 68.

[38] Bkz. Mehmet Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 228 vd.

[39] Krş. Yusuf Şevki Yavuz; "Arş", *DİA*, III, 406-408. Krş. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, İstanbul:

tarafından ileri sürülen kadın-erkek eşitliği, tek eşlilik ve köleliğin kaldırılması gibi modern döneme ait değerlerin Kur'an'da yer aldığı şeklindeki yorumlar da modern zihin dünyası ile vahyin söylemi arasında doğan anlam boşluğunun okuyucu lehine giderilmesi çabasının bir ürünü görünümündedir.[40]

Her ne kadar Cenâb-ı Hakk'nın maddî evrene ait hiçbir keyfiyetle nitelenemeyeceği, âleme göre bir konumda bulunmasının cismiyeti gerektireceği, mekân ve zaman boyutlarıyla kayıtlanmasının ulûhiyetle bağdaşmayacağı gibi bir takım metafizik ön kabullerden hareket eden ilk kelâmcıların bu türden te'villeri Selefiyye âlimleri tarafından şiddetli bir şekilde reddedilmelerine ve aleyhlerinde müstakil eserler yazılmasına neden olduysa da[41] onların açtığı bu çığır zamanla İslâm düşüncesinin genel kanaati haline gelmiştir. Hatta Allah'a yön, mekân, hareket, uzuv vb. beşerî ve maddî nitelikler nispet eden âyet ve hadislerin te'vil edilmemesi, aksine bir tür itikadî sapma (haşviyye) olarak görülmeye başlanmıştır.[42] Böylece Ehl-i hadis çevrelerinin ciltleri dolduran hadis rivâyetleriyle destekleyip detaylandırdıkları bazı antropomorfist öğeler içermekle birlikte ana çerçevesi ve üslubu bakımından Kur'an'ın hitabı ve ilk nesillerin metafizik telakkileriyle (hadis/âsâr) örtüşen akîde öğretisi, Müslüman ekseriyetin dâhil olduğu yeni Helenistik kültür ve medeniyet havzasının ruhuna uymayan marjinal bir zihniyet olarak ait olduğu Orta Arabistan coğrafyasına çekilmek durumunda kalmıştır.[43]

Henüz ilk tepki (tekfir edilme ve toplumdan dışlanma) evresini tamamlamamış bulunan günümüz metinselcileri de, selefleri olan kelâmcılarla benzer biçimde nasları klasik yorum ortamından koparark modern bağlama taşıma gayreti gütmektedir. Zira Kur'an ya tarihsel tecrübe hakkında geçerli olduğu üzere yaşanmış, geçmiş, eskimiş ve işlevini yitirmiş kabul edilecek ya da içine doğduğu ortamdan koparılarak şimdinin yaşayan ve kabul gören değerler

Kuramer Yayınları, 2016, s. 51-158. Şüphesiz kelâmda "te'vil" denilince akla ilk gelen konu Allah'a nefis, yüz, göz, iki el, avuç, parmak, ayak, bacak vb. doğrudan insan anatomisini akla getiren uzuvları nispet eden ayet ve hadislerin zihinde uyandırdığı antropomorfizmi ortadan kaldıracak tarzda yorumlanması gelmektedir. Bu konuda bkz. Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, Ankara: Fecr Yayınları, 2017, s. 107 vd.

40 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998, s. 90-94. Krş. Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, s. 39.

41 İslâm'ın ilk te'vilcileri ve kelâm ilminin öncüleri sayılan Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) gibi mevâliden olan bilginler, yaşadıkları dönemde muhafazakâr çevrelerin tepkisini çekmişler ve çoğunlukla görüşlerinin bedelini hayatlarıyla ödemişlerdir. Ölümlerinin ardından da kendilerini eleştirmek üzere Ahmed b. Hanbel (*er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye*) ve Dârimî (*er-Red ale'l-Cehmiyye*) gibi âlimler tarafından müstakil eserler yazılmıştır. Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, 542-43; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, 233-34.

42 Hilmi Karaağaç, *Kelâmın 200'ü*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 86.

43 Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, s. 108. Her ne kadar İbn Âkil (ö. 513/1119) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bir kısım Hanbelî/Selefî düşünürler bu durumu tersine çevirmek isteseler de çabalarında başarılı olamamışlardır.

ortamına nakledilerek kaybettiği fonksiyonelliği yeniden kazanacak, bugünün insanına bugünün yaşayan diliyle hitap edecektir. Kuşkusuz metinselciler ikinci yolu seçecekler, bir başka deyişle Kur'an'ın söylemini "kurtarma" adına sünnet ve ilimler geleneğini feda etmekten çekinmeyeceklerdir.

Kur'anî beyânın tıpkı bir radyo konuşması gibi belli bir muhatap kitlesi (ilk Müslümanlar, müşrikler, Ehl-i kitap) ve hakkında konuştuğu tikel bir olay (sebeb-i nüzul) veya tümel bir olgu (ilk çağ Sâmî-Arap kültürü) bulunmaksızın doğrudan tüm muhayyel olay ve muhataplara hitap eden ezelî-ebedî (zaman/mekân üstü) bir söylem olarak gören metinselci anlayışın te'vili daha çok ahkâm âyetleri üzerinden amelî alanda (kadın-erkek ilişkileri, miras taksimi, çok eşlilik, hadler vb.) uygulaması dikkat çekicidir. Şüphesiz bu durumun ilk ve görünür nedeni modern düşüncenin tüm geleneksel sosyal ilişkileri ve yaşam biçimlerini derinden etkilemiş ve hatta kökten değiştirmiş olmasıdır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi klasik kelâmî akîdenin modern dönemde bir te'vil problemi oluşturmaması, İslâm inançlarının oldukça erken bir dönemde klasik te'vil metodu sayesinde sistematik bir tarzda ele alınıp kültürel (Selef'e ait) unsurlardan arındırılarak rasyonel ve daha evrensel bir hüviyete kavuşturulduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarmaktadır. Kanaatimizce Mu'tezile bilginlerinin elinde asıl karakterini kazanan söz konusu rasyonel teoloji, Aristocu felsefe mirasını da aşan bir gerçekçilik ya da nesnellik seviyesine ulaşmayı başarmıştır. Bu sebeple aydınlanma çağıyla birlikte kozmoloji, astronomi ve fizik anlayışlarında ortaya çıkan tüm değişim ve kırılmalara rağmen dinî düşüncede tecdit arayışına giren çevrelerin hiçbiri doğrudan akîdenin güncellenmesine yönelik açık bir talepte bulunmamıştır.[44] Aksine modern yorumcuların pek çoğunda şerîatin (amel) değişkenliği karşısında din (akîde) alanının sabitliği yönünde hissedilir bir vurgunun mevcut olduğu görülmektedir.[45]

Klasik te'vil metodu ile modern metinselci yorum yöntemi arasındaki benzerlik ve süreklilik ilişkisinin Selefî söylem ile tarihselcilik arasında da mevcut olduğunu söylemek güçtür. Bununla birlikte tarihselciliğin metnin "ilk anlamı"nı nüzul ortamında aramasını, Selefî düşünürlerin metnin ilk (ve tek) yorumcuları olarak Selef dönemine verdiği mutlak otoriteyle mukayese

[44] Günümüz selefîliğinin (Vehhâbîlik) yaşanan karmaşayı fırsat bilerek İbn Teymiyye ve sonrasında gelişen Selefî akîdeyi İslâm dünyasında yeniden benimsetmeye dönük faaliyetlerini ise aydınlanma ve sanayi devrimi sonrasında ortaya çıkan modern dünyaya ayak uydurma gayretlerinin bir ürünü olan yorum hareketleri içerisinde değerlendirmemek gerekir.

[45] Meselâ bkz. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s.187. Osmanlı coğrafyasında XIX. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan kelâmda yenileşme çabaları ise akîdede (mesâil) yenilenme veya köklü bir tecdit fikrinden daha ziyade, müteahhirîn kelâmının dayandığı Meşşâî felsefenin Batı düşüncesindeki başat konumunu yitirmesi sebebiyle kelâmın kendi bünyesini yaslayacağı başka bir felsefî çerçeve (vesâil) arayışına girmesini ifade etmektedir. Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 84.

etmek mümkündür. Ancak Selefî düşüncenin yöntem anlayışını özetleyen "Bedir ashabının bilmediği bir şey dinden değildir" yaklaşımı tarihselciler için metnin ilk muhatapları nezdinde ortaya çıkan ilk ve aslında ârızî (tarihsel) mânası olarak dikkate değerdir. Ancak onlara göre asıl ulaşılmak istenen şey, bu ilk tikel anlamdan soyutlama yoluyla elde edilecek ve günümüze aktarılarak modern çağın değerleriyle uyumlu haline getirilecek olan ikinci tümel anlamdır. Tarihselcilerin Kur'an'ın bu ikincil ve kendilerince evrensel olan anlamına fazlaca odaklanmış görünmeleri, onların vahyin "söylem ânı"na gitmede (Selef dönemi) yeterince istekli ve başarılı olmadıkları ve tıpkı metinselciler gibi metne duymak istediklerini söyletmeye çalıştıkları şeklindeki eleştirileri beraberinde getirmektedir.

Klasik Selefîlik ile devamlılık ilişkisi içerisinde olan asıl yöntem kanaatimize göre günümüz ilahiyat çevrelerine de hâkim olan gelenekçi yorum teorisidir. Nitekim bugün "Selefiyye" şeklinde tanımladığımız Ehl-i hadis'e ait din anlayışı her ne kadar içerik (fürû) itibariyle kendini ilmî yöntemlerle asr-ı saâdete, sahâbe ve tabiîn dönemine dayandırıyor olsa da metodolojik olarak varlığını Selef döneminin sona ermesine borçludur. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, Selefî muhafazakâr tavır kendini, İslâm'ın bir din olarak teşekkül ettiği Orta Arabistan'dan çıkarak farklı kültürlerle diyaloğa girdiği yeni dönemde göstermektedir. Böylece Selefîlik, bir önceki (Sâmî-Arap) evreye ait bilgi birikimini İslâm'ın nihaî dünya görüşü olarak sabitleyerek bir yorum yöntemine dönüştürmüştür. Elbette Selefîliğin, tarihin derinliklerinden (câhiliye) gelen Sâmî bir refleksle bunu yapabilmesi için Hz. Peygamber ve onun ashâbından oluşan kurucu (model) neslin bu dünyadan ayrılmasını beklemesi gerekmiştir. Benzer biçimde gelenekçi bakış açısı da tefsir, usûl, fıkıh ve kelâm gibi ilimleri ve dinî düşünceye sonradan eklemlenen felsefe ve mantık ilimlerini hem metot hem de muhteva olarak yeknesak bir bütün halinde İslâm düşüncesinin şâheserlerinin ortaya çıktığı bir ilim-hikmet mirası şeklinde değerlendirir. Bir anlamda gelenekçilik kelâmî te'vil, bâtınî te'vil ve re'yciliğin gölgesinde yükselen İslâm'ın klasik çağını kendi "asr-ı saâdet"i olarak kutsama eğilimindedir. Ancak gelenekçiler "aşılamaz bir zirve" olarak gördükleri söz konusu birikimin, aslında öncekilerin "aşılmaz yapı"sına, yani Selef'in mirasına dayalı Ehl-i hadis metoduna karşı verilen zorlu bir akılcılık (re'y) ve yenilikçilik mücadelenin ürünü olduğunu unutmuş gözükmektedir.

Diğer taraftan Selefiyye'nin yorum yöntemi yakından incelendiğinde onun esasen bir "Kur'an yorumu" modeli önermediği görülür. "Sünnet Kur'an üzerinde belirleyicidir, Kur'an sünnet üzerinde değil"[46] cümlesine yansıyan Selefî anlayışta "metin" (Kur'an) yerini "yorum"a (hadis) bırakmıştır. Yorumun merkeze alınması metnin belirleyici fonksiyonunu devre dışı bırakırken Kur'an'ın ilk ve en önemli

[46] Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, s. 5.

yorumu diyebileceğimiz sahâbe ve tâbiînin gözünden bize aktarılan hadisler de tıpkı Kur'an benzeri bir vahiy kabul edilmiştir. Bu şekilde Kur'an'ın yorumunun (te'vil) bizzat Cenâb-ı Hak tarafından gayr-ı metlüv (hadis) yolla yapıldığı ileri sürülmüş olmaktadır.[47] Bizzat ilâhî yolla icrâ edilen bu yorum, (sünnet/hadis) kuşkusuz hem kendisini anlamak hem de yorumladığı metnin (Kur'an) maksadını ortaya koymak bakımından başka bir yoruma veya yorumlar geleneğine ihtiyaç duymayacaktır. Dolayısıyla burada sünnet, Kur'an âyetlerine benzer şekilde aklî/beşerî anlama ve yorumlama çabasından müstağnidir. Ayrıca sünnetin ihtiyaç duyulan her tür tikel bilgi ve hükmü bünyesinde barındırması, Kur'an merkezli bir yöntem arayışını da anlamsız hale getirmektedir.

Gelenekçi söylem ise Selefiyye'nin sünnete yüklediği söz konusu başat rolü, bu kez dini ilimler ve bunların usûllerine yükler. Meselâ günümüzde ortaya çıkan fıkhî bir problem, doğrudan Kur'an'a ya da sünnete müracaatla çözülemez. Burada en sağlıklı çözüm yorumlar geleneğinde zincirin bir üst halkasına müracaat etmek olduğundan, karşılaşılan sorunu öncelikle mecelle kaidelerine bakarak çözmeye çalışmak, olmuyorsa bir üst halka olarak Osmanlı uygulamasına, akabinde klasik Hanefî metinlerine (mütûn-i erbea vb.) dönmek, bunların hiç birinden bir sonuç alınmadığı takdirde ise en başa Ebu Hanîfe ve talebelerinin görüşlerine başvurmak gerekir. Ancak daha da geriye giderek fıkıh usûlünün henüz inşâ edilmediği bir döneme konuyu arz etmek, gelenekçilik açısından ilmî tecrübeyi yok saymak anlamına gelecektir. Ayrıca bu tarz bir yaklaşım alternatif bir usûl kurmayı gerektirir ki, bu zaten tarih içinde denenmiş ve bir kısmı da başarılı olmuştur. Öyleyse gelenekçi söz konusu yöntemlere de bakabilir. Ancak gelenekte yer almayan bir usûl arayışına girmesi onun açısından gereksiz bir çaba olacaktır. Zira ilimler geleneği, tıpkı Selefiyye'nin hadisler deryası gibi yorumcunun her aradığını bulabileceği dibi görünmeyen bir denizdir. Bu nedenle bugün doğrudan Kur'an'ı anlamaya çalışmak yerine, nasların ışığında kurulan geleneksel dinî ilimlerin tahsil edilmesi en sağlıklı yöntemdir. Modern

[47] Hakkında doğrudan bir âyet bulunmayan sınırlı sayıdaki bir takım ayrıntılı meselelerde Hz. Peygamber'in Cebrâil'den aldığı (gayr-ı metlüv) bilgi doğrultusunda hüküm koyması mümkün ve muhtemelen vâkîdir. Ancak Selefî söylem bu sınırlı cüzî ihtimali küllî bir kaide haline getirmiştir. Zira Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsiri, fıkıh ilminin yerini dolduran tüm içtihatları, akîde ve ahlak öğretiminde başvurduğu pedagojik yöntemler, siyasî ve sosyal önderlik vasfıyla ortaya koyduğu çeşitli pratik çözümleri kapsayan bütün söz ve fiilleri (nebevî sünnet) hatta gündelik yaşamındaki kişisel/kültürel tercihleri hadisçiler tarafından ikinci bir vahiy türü olarak kayda geçirilmiştir. Böylece bir taraftan Hz. Peygamber beşerî kimliğinden tümüyle soyutlanarak zaman ve mekân üstü bir süper (ilâhî) özne haline getirilerek Hristiyanlığın Tanrı'nın oğlu vasfını taşıyan İsâ'sına benzetilmiş, diğer taraftan da ilâhî vahyin ürünü olan Kur'an'a alternatif olacak bir metinler külliyâtı yaratılmıştır. Bu külliyâtın pek önemsiz bir bölümünün Hz. Peygamber'in sağlığında kayda geçirildiği düşünülürse, icmâ ile nakledilmek bir tarafa son şeklinin verildiği h. III. yüzyılın ortalarına kadar üzerinde yapılan ekleme ve çıkarmalarla râvîlerin insafına terkedilmiş ve neredeyse küçük bir parçası dahi kesinlik (tevâtür) derecesine ulaşamamış zannî nitelikli bir (gayr-ı metlüv) "vahiy teorisi" karşımıza çıkmaktadır. Krş. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 182-185, 191.

bakış açısına en uygun çözümün bu geniş tarihi yığının hangi kısmından alındığı, daha önce alınan parçalarla yapısal uyum içinde olup olmadığı ve geçmişten devşirilen bu çözümlerin yöntemsel bir bütünlük arz edip etmediği gibi soruların ise bir anlamı bulunmamaktadır. Gelenekçi yorumcunun tek etik ilkesi geçmişi yadsımadan bugünün sorununa palyatif çözümler bulabilmek, bu şekilde yöntemsel kırılmayı önleyerek dinî düşüncede devamlılığı sağlamaktır.

Sonuç olarak Selefiyye'nin sahâbe ve tabiîn uygulamalarını ilave ederek güçlendirdiği "sünnet" anlayışını vahyin yegâne dogmatik yorumu biçiminde takdim etmesi karşısında, gelenekçi yorum başka bir dogmatik yorum anlayışı önermektedir. Gelenekçi söylem Kur'an, sünnet ve ilk neslin görüş ve uygulamalarını rasyonel ve analitik bir tarzda ele alıp yorumlayan fıkıh (ehl-i rey) ve kelâm bilginlerinin mirasını ve bu mirasın eleştirel takipçilerinin yöntemlerini, söz konusu yöntemin işlevselliğini yitirdiği modern dönemde yaşatmaya çalışmaktadır. Geleneksel ilimlerin işlevselliğini yitirmesinin nedeni esasen bu ilimlerin yapısal bir krize girmesi değil, baştan beri vurgulamaya çalıştığımız gibi onları var eden klasik paradigmanın çöküşüdür. Nitekim Selef (Orta Arabistan) döneminin kapanması hem Selefîliğe vücut vermiş hem de onu tarih dışı "gerici" (re'y ve kelâm karşıtı) bir aktör haline getirmiştir. İnsanlık tarihinin klasik (metafizik) döneminin sona ermesiyle, bu dönemin düşünce kalıplarıyla kurulan tüm ilmî yöntemler de iflasını ilan etmiş olmaktadır. Bu çerçevede halen gelenekçilikte ısrar eden ilahiyat bilimleri, müzelik objelerle hayatını sürdürmeye çalışan bir koleksiyoner misâli, çığır açıp sorun çözmek yerine, daima eski olanı savunarak yeniliği tepkiyle karşılayan savunmacı bir ruh halini yansıtmaktadır. Gelişimini sürdüren canlı bir geleneğin mensubu olmak ile ölü bir geleneği yaşatmaya çalışmak aynı şey olmasa gerektir. Bu durum her şeyden önce Selefî "geri"cilikle mücadele etmeyi kendilerine şiar edinen ilk dönem kelâmcı ve fakihlerinin karşı çıkacağı bir tavırdır.

Sonuç

İlâhî irâdenin beşeriyetin akışına doğrudan müdahalesini ifade eden vahiy olgusu, belli bir tarihsel ve kültürel vasata indirgenmiş (inzâl/tenzil) sözel ifadelerden oluşmaktadır. İlâhî kaynağına nispetle "kelâmullah" şeklinde adlandırılmakla birlikte, beşerî kelâma ait bütün asgarî linguistik, semantik ve hermenötik nitelikleri zatında barındırır. Bu anlamda Kur'an vahyi, Cenâb-ı Hakk'ın tümel, yani zaman ve mekân üstü (evrensel) teşrîî/ahlakî irâdesinin son kez insanlık ufkuna yansımasının bir sonucudur. Kuşkusuz bu yansımada tümel hakikatler, tikel veya tekil emir ve yasaklar haline dönüştürülmüş biçimde karşımıza çıkar.

Kur'an'ın ilk yorumcuları olan Selef (sahâbe-tabiîn) nesli, elimizde bulunan lafzî kelâmın, Allah'ın nefsî kelâmından (biz ona teşrîî irâde demeyi yeğliyoruz) farklı olduğunu değerlendirecek felsefî birikime sahip olmadığı gibi böyle bir ayırıma da ihtiyaç duymamıştır. Orta Arabistan Selef kültürel (Arap aklı) döneminin kapanıp İslâm'ın Arap olmayan bir coğrafyaya genişlemesiyle başlayan ikinci kültürel (mevâlî) dönemde halkulkurân tartışmalarıyla kendini hissettiren bu temel ayırım yorum alanında iki temel yöntemin ortaya çıkmasını sağlamıştır: **a)** Kur'an'ın daha alt bir veriye "hadis ve âsâr"a dayanılarak yorumlanması; **b)** Kur'an'ın daha üst bir veri olan "akla" (halk/mizân) dayanılarak yorumlanması anlamına gelen "te'vil" yöntemi.

Çoğunluğunu Selefe etnik ve kültürel bağlarla bağlı bulunan Arap âlimlerin oluşturduğu muhafazakâr çevreler, dinî naslara yansıyan Arap kültürüne ait unsurların başka kültürleri de massedebilecek bir esneklikle yeniden yorumlanması ihtiyacını, yabancı unsurlarca dinin özüne yöneltilmiş bir tahrif olarak değerlendirerek ilk gelenekçi (Selefî) hareketi başlattılar. Daha çok önceki kültür ve felsefe birikimlerini İslâm'a taşımaya oldukça istekli bulunan mevâlînin sosyal ortamında yetişen ve zihinleri medenî dünyaya açık olan kelâmcılar ise nasların bir takım kültürel ve yerel ögeler barındırdığını ve bunların yine naslardan çıkarsanacak küllî ilkeler doğrultusunda güncellenebileceğini fark ettiler. İşte bu yerel ve kültürel olanı genel ve rasyonel olana dönüştürme işlemine "te'vil" adını verdiler. Te'vil esasen metnin açık beyânını bırakıp, daha üst rasyonel/felsefî (tümel) bir ilke sebebiyle, o metnin aşina olmadığı bir başka düşünceyi benimsemek anlamına gelmektedir. Kelâmcılar aklı nakle önceleyerek, nassın beyânını arka plana ittiklerini kabul etseler de, anlam metnin (lafzın) içinde gördükleri için ya da nasları inkâr gibi bir eleştirinin muhatabı olmamak adına, te'vili daima metin içinde kalarak yapmaya çalışmışlardır.

Sözgelimi kelâmcılar Allah'ın "el"inin bulunduğunu belirten âyetleri[48] O'nun "kudret" veya "nimeti" şeklinde te'vil etmelerine rağmen, bu yorumu doğrudan metnin kendisinden çıkardıklarını ileri sürdüler. Hatta onlara göre sahabe bu tür âyetleri kendileri gibi anlamıştı, ne var ki Selef neslinin takipçileri olan Selefiyye tam aksini iddia ediyordu. Şu halde kelâmcıların çeşitli te'villerle ulaştıkları ve bazen kendi aralarında da ihtilafa düştükleri bu mecâzî anlamlar sahâbe sonrasında tüm toplumun hafızasından silinmiş olmalıydı. Günümüz Kur'ancı (metinselci) yorum ekolü de benzer şekilde vahyin kendilerine kadar hiç kimse tarafından doğru anlaşılamadığını ileri sürmekte bir tuhaflık görmez. Halbuki anlamı, yani murâd-ı ilâhîyi (teşrîî/ahlakî irâde) vahyin lafzına hapsedilmiş bir şey olarak düşünmek yerine, onu Allah ile insanın karşılıklı diyaloğunda, yani söylem ortamında kendini gösteren ilâhî bir gerçeklik şeklinde tasavvur etmiş

[48] Âl-i İmrân, 3/73; el-Mâide 5/64; Sâd 38/75; el-Fetih 48/10.

olsalardı, Arap belagatinin karanlık dehlizlerinde türlü örnekler aramak, başka bir deyişle hile-i şer'iyyelere başvurarak kendi görüşlerini naslara dikte ettirmek zorunda kalmayacaklardı.

"Kutsal metin" ilâhî irâdenin (kelâm-ı nefsî) kendisini değil, onun indirildiği dönemdeki muhataplarıyla diyaloğunu yansıtır. Öyleyse metnin lafzı bizi doğrudan ilâhî irâdeye muhatap kılmaz. Ancak ona muhatap olmanın yegâne aracısı da yine vahiyden başkası değildir. Allah'ın elimizdeki vahiy ile gerçekte ne kastettiğini ise (mütekellimin zihnine gidemeyeceğimize göre) metnin söylem ortamı ya da metin dışı bağlamında, yani câhiliye kültürü, tikel olaylar, âyetin muhatapları, işaret edilen evrensel değerler (varlık ve ahlak yasaları) vb. çoklu değişkenlerin korelasyonu çerçevesinde aramak en sağlıklı yorum yöntemi olacaktır. Şu halde "Allah'ın eli" vardır, fakat bu "el" söylem ânında kimin için hangi "anlamları" çağrıştırmıştır ve bugün aynı "anlamı" hangi sözlerle ifade etmek gerekmektedir?

"Tefsir"in (kesin anlam) sahâbeye ait olduğunu söyleyen İmâm Mâtürîdî, bize göre sözünü ettiğimiz korelasyonu oluşturma imkânına atıfta bulunur. "Te'vil fukahânındır" sözüyle de tefsiri (ilk günkü anlamı) bilmenin bizim için yeterli olmadığını, ilâhî irâdenin aynı değer ve maksatları gerçekleştirmek için bugün bize neleri söyleyebileceği hakkında sübjektif (zannî) de olsa yorumda bulunmamızın bir zorunluluk olduğuna dikkat çekmektedir.[49]

Bizim "metnin te'vili" yerine "söylemin te'vili" adını verdiğimiz bu yorum yönteminde metin, şayet konuşanın kendi kendine yaptığı bir iç konuşmanın dökümünü yansıtmıyorsa, maksat ve gaye bakımından konuşana aitken; aynı metinde kullanılan sözcükler, deyimler, örnekler, güdüleyici unsurlar vb. dil ve üslup özellikleri dinleyenin düşünce dünyası tarafından belirlenir. Başka bir deyişle bir metnin başarısı konuşanın düşüncesini dinleyenin anlam dünyasına indirgemesiyle doğru orantılıdır. Dolayısıyla nasların doğru anlaşılmasında bizce meçhul olan murâd-ı ilâhîye (gerçek anlam) lafızlardan başlayıp ilk muhatapların düşünce evreninden geçerek ulaşmayı hedefleyen bu yöntem, esasen vahyin tarihsel süreçte anlamını yitirdiğini ileri sürmez. Zira söylemin te'vili zaman ve mekânın değişimi gibi fizik ilkelere değil, muhatabın bilgi ve kültür düzeyine göre kullanılan üslup ve eğitim materyallerinin değişmesi şeklindeki pedagojik ilkeye dayanmaktadır.

İlk insandan bu güne beşeriyetin bilgi birikimi ve medeniyet seviyesinin her geçen gün biraz daha yükseldiği yadsınamaz bir gerçektir. Vahiy, adeta insanlığı bebeklik çağından alıp rüştüne eriştiği güne değin onun yanında olmuş, o rüşt çağına eriştiğinde de son öğüdünü kendisine iletmiştir. Bu sebeple onda neshe,

[49] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005, I, 3-4.

başka bir peygamber gönderip vahyi yenilemeye ihtiyaç kalmamıştır. Ancak insanlığın entelektüel olgunlaşması sürdükçe bu son "öğüt" ile olan ilişkisi de dinamik kalmaya devam edecek, inananlar vahiyden kendi düzeylerine hitap etmesini bekleyeceklerdir. İşte muhatapların kendi kültürel yükselişlerine bağlı olarak vahyin beşeriyete dönük yüzünü, onun üslup ve söylemini de yukarı taşıma gayretlerine te'vil diyoruz. Vahyin Cenâb-ı Hakk'a dönük mâna ve maksat yönü ise kuşkusuz sabit ve değişmez bir yapıdadır. Şu halde modern insanın asıl sorusu, klasik dönemde olduğu gibi vahyin lafzını (metin) esas alarak te'vili, kelimelerin arkaik anlamları ya da hayal ve edebiyatın sınırlarını zorlayan uç yorumları üzerinden mi gerçekleştireceği, yoksa ilâhî olanın değişmezliği karşısında insanî olanın sürekli bir akış ve değişim içerisinde oluşunu göz önüne alarak metni evrensel ve kültürel değerlerin iç içe geçtiği bir vasat olarak mı değerlendireceği noktasına yoğunlaşmaktadır.

Metnin anlamını salt kendi içinde bir şey olarak görmeyip onu muhatapların durumuna (söylem) göre anlama ve yorumlama yönteminin bir benzeri geçmişte "bâtınî te'vil"in temsilcilerinden İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından kısmen uygulanmıştır. Ancak onlar bu yönteme, vahyin ikincil muhataplarına yönelik mesajını doğru anlamak veya dinî ilimleri canlandırmak adına değil, kadim felsefe kültürünü İslâm'a mâledebilmek uğruna başvurmuşlardır. Bu sayede felsefe yaparken nasların sınırlayıcılığından kurtularak kendilerine korunaklı bir alan açmışlardır. Yine günümüz tarihselcilerinin bazı aceleci ve çoğu zaman metinselciliğe evirilen denemeleri, bu zor ama son derece zengin ve işlevsel yöntemi reddetmemizin gerekçesi olmamalıdır. Bugünün Selefiyyesi olan "gelenekçi" çoğunluk karşısında ise "ilim" kavramına alternatif olarak "fıkıh" terimini üreterek onu re'yci yöntemin belkemiği yapan Ebû Hanîfe'nin[50] tavrını sergilemek zorundayız. Aksi takdirde yeni bir "terminoloji" ve yeni bir "metot" inşa etmeksizin İslâm düşüncesinin bu üçüncü evresinde (modern dönem) Müslümanların bir başarı şansının olmayacağını unutmamalıyız.

KAYNAKÇA

Akbulut, Ahmet, "Selefîliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul, 08-10 Kasım 2013) İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, 113-133.

Akgündüz, Said Nuri, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Bulğen, Mehmet, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

[50] Bkz. Fahrülislam el-Pezdevî, *Usûlü Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Alâeddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* [nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer], Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2009 ile birlikte), I, 30.

Bulğen, Mehmet, "Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 39, 2010, 49-80.

Bulut, Zübeyir, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

el-Câbirî, M. Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.

Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1406/1985.

Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), VII, 233-34.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınları, 2015.

Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

İ**smail Hakkı İzmirli,** *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

İşcan, Mehmet Zeki, *Selefîlik: İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

İşcan, Mehmet Zeki, "Tarih Boyunca Selefî Söylem", *İlahiyat Akademi Dergisi*, c. 1, sy., 1-2, Gaziantep, 2015; 1-14.

Karaağaç, Hilmi, *Kelâmın 200'ü*, Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Kılıçer, M. Esat, "Ehl-i Re'y", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), X, 520-524.

Koca, Ferhat, *İslâm Düşüncesinde Selefîlik: Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Koloğlu, Orhan Ş., *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011.

Kutlu, Sönmez, *Selefîliğin Fikrî Arka Planı: İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayınları, 2013.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.

Mavil, Kılıç Aslan, "Mâtürîdîler'e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sy. 9, 2017, 76-88.

Mavil, Kılıç Aslan, "Te'vîl Meselesine Dâir Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 10, sy. 2, 2012, 41-56.

Mutluel, Osman, *İlk İslâm Filozofu Kindî*, Denizli: Boy Yayınları, 2016.

Öğüt, Salim "Ehl-i Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), X, 508-512.

Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, *Mecmu'u'l-mütüni'l-kebîr*, Kahire, 1378/1958 içinde.

Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), VI, 542-43.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Yaratılış*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Pezdevî, Fahrülislam, *Usûlü Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, "Alâeddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Abdullah Mahmûd M. Ömer), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2009, I-IV" ile birlikte.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Üzüm, İlyas, "İlliyyîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), XXII, 123-124.

Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Yavuz, Y. Şevki, "Ehl-i Ehvâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), X, 505-507.

Yavuz, Y. Şevki, "Arş", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), III, 406-409.

Yağlı Mavil, Hikmet, *Eş'arî*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Yağlı Mavil, Hikmet, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelam Sistemi ve Kaynakları" (doktora tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2011).

KUR'AN ÂYETLERİNİN YORUMLANMASINDA ÖN KABULLERİN VE HEDEFLERİN ETKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kıraat Anabilim Dalı/lokman.bedir@inonu.edu.tr

Dinî metin deyince öncelikle Kur'an-ı Kerim ve Efendimizin hadis-i şerifleri akla gelmektedir. Malum olduğu üzere tüm Kur'an âyetleri veya tüm hadisler açık seçik değildir. Dolayısıyla insanların bizzat dinî hayatlarını ilgilendiren bu metinlerden bir kısmı doğrudan anlaşılmadığı için yoruma ihtiyaç duyulmaktadır. Yorumlayacak olan da insandır. İnsanların ise genel olarak ön kabulleri vardır. Sahabeler bile bundan istisna yapılamaz kanaatindeyiz. Fakat ön kabuller kimlere ait olduğuna göre, sonuçları açısından farklılık arz etmektedir. Yani kişinin benimsediği fikrinin, hayattaki hedefi ve gayesinin, dinî metinleri yorumlamasına etki ettiğini söylemek istiyoruz.

Efendimiz (s.a.v) hayattayken, sahabeler Kur'an-ı Kerim'den anlamadıkları yerleri ona sorarlardı. O da ***murâd-ı İlâhi***, başka bir deyişle ***marziyyât-ı İlâhî*** çerçevesinde onlara, ilgili âyetler hakkında, kendisine Allah (cc) tarafından tevdi' edilen vazife gereği[1] açıklamalarda bulunurdu. Efendimizden sonra ise sahabeler, -ister kendileri için olsun ister başkalarının sorularına cevap maksadıyla olsun- bazı âyetler hakkında yorumda bulunurlardı. Ve Kur'an-ı Kerim'den bir şey araştıracakları zaman onların da –Efendimize iktidâen- ön kabulleri murâd-ı ilâhî ve rızây-ı ilâhî idi. Sahabedeki bu ön kabulün, tâbiîn döneminde de devam ettiğini söylemek mümkündür. Ancak sahabeden ve tâbiînden sonraki ilerleyen zamanlarda -ister hak olsun ister fırâk-ı dâlleden olsun- îtikadî ve

[1] بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ *Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.* (Nahl. 16/44). وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ اِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ *Biz bu Kitab'ı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik.* (Nahl. 16/64).

amelî mezhepler teşekkül etmiştir. İşte tam da bundan sonra bir kısım ilim adamlarında, sahabenin ön kabulü olan murâd-ı ilâhî/rızây-ı ilâhî fikrinin yerini başka ön kabullerin aldığı bilinen bir gerçektir.

Cenâb-ı Hak, müminlere, Hz. Muhammed'e (s.a.v) inanıp itaat etmelerini ve onu örnek almalarını emrederken, itaat konusunda Efendimizin peygamberlik misyonuna, örnek gösterirken de ahlaki meziyetlerine dikkat çekmiştir[2]. Peygamberimizin her sünnetini sahabenin titizlikle takip ettikleri bilinen bir gerçektir. Sünnetleri titizlikle takip eden o muazzez insanların, bunu Allah'ın (cc) rızasını tahsil için yaptıkları aşikârdır. Ayrıca âhiretin en önemli mükâfatlarından birinin Cenâb-ı Hakkın rızası olduğunu[3] öğrenen sahabenin, âyetlerden anlamadıkları hususlarda Allah'ın rızasını göz ardı edip dikkate almaması düşünülemez.

Sahabe, Efendimiz'e (s.a.v) genelde şu maksatlar çerçevesinde sorular sorarlardı;

- ✓ Âyetin kapsam alanının tespiti,
- ✓ Mücmelin açıklanması,
- ✓ İlletin bilinmek istenmesi,
- ✓ Daha iyiyi yapmak amacıyla merak edilen şeylerin sorulması,
- ✓ Müşkilin halli,
- ✓ Sözcüklerin anlaşılmak istenmesi,
- ✓ Bazı meselelerin hükmünün merak edilmesi[4]…

Yukarıdaki maddelerin genel toplamını "Allah'ın rızasını aramak" olarak nitelemek mümkündür.

Abdullah b. Ömer'den nakledilen bir rivayette o şöyle der: ***"Hayatımda öyle anlar yaşadım ki bizden birine Kur'an verilmeden önce iman verilirdi. Hz. Muhammed'e bir sure indirildiği zaman, sizden birinizin Kur'an öğrendiği gibi onun helalini, haramını ve üzerinde durup düşünmesi gereken şeyleri öğrenirdi. Sonra öyle insanlar gördüm ki, onlar imandan önce Kur'an'ı alırlardı. Fatiha'dan, Kur'an'ın sonuna kadar içinde bulunan her şeyini okur, fakat onun emirlerini ve yasaklarını, üzerinde durup düşünmesi gereken şeyleri bilmezdi."***[5]

---

[2] İsmail Hakkı Ünal ve arkadaşları, *Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzeni,* DİB Yayınları, (1. Baskı), Ankara 2015, 49.

[3] Âl-i İmran. 3/15; Tevbe. 9/21, 72; Hadîd. 57/20; Fecr. 89/28; Beyyine. 98/8.

[4] Mehmet Sürmeli, *Sahabenin Kur'an Anlayışı,* MGV Yayınları, Ankara 2017, 158-163.

[5] Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid,* İlim, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyi, Beyrut Tsz. 1/165.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Kur'an âyetlerinin ve hadislerin yorumlanmasında ön kabullerin aktif olarak kullanıldığını müşahede etmekteyiz. Biz hususi olarak günümüz müfessirlerinin tefsirlerinden örnekler sunmaya çalışacağız. Özellikle cerh ve ta'dile tabi tutularak sıhhati tescillenmiş bazı sahih hadislerin ön kabuller sebebiyle hadis olarak kabul edilmediğini görmekteyiz. Bu durum bize endişe vermekle birlikte, araştırmalarımız ve dinî hassasiyetlerimizde daha titiz olmağa sevk etmektedir. Biz burada, günümüzde ön kabul etkisiyle yorumlanan ayetlerden bazıları üzerinde duracağız:

1. يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً ***Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan Rabbinizden sakının...*** (Nisa. 4/1).

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُٓوا اِلآَّ اِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ***Andolsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklere, Âdem'e secde edin! diye emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenlerden olmadı.*** (A'raf. 8/11).

يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثٰى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقٰيكُمْ اِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır. (Hucurat. 49/13).

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْاَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ اَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَاتٍ ثَلٰثٍ ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَآ اِلٰهَ اِلاَّ هُوَ فَاَنّٰى تُصْرَفُونَ **Allah sizi bir tek nefisten (Âdem'den) yarattı, sonra ondan da eşini yarattı. Sizin için hayvanlardan sekiz eş meydana getirdi. Sizi de annelerinizin karınlarında üç katlı karanlık içinde çeşitli safhalardan geçirerek yaratıyor. İşte bu yaratıcı, Rabbiniz Allah'tır. Mülk O'nundur. O'ndan başka tanrı yoktur. Öyleyken nasıl oluyor da (O'na kulluktan) çevriliyorsunuz?** (Zümer. 39/6)

Günümüz tefsir bilim insanlarından bazıları yukarıdaki âyetleri yorumlarken ön kabul olarak düşündükleri şey, kardeşin kardeşle evlenemeyeceğidir. Bir tv programında sunucu soruyor: "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem'in yaratılışından bahsediliyor. Ancak eşinin yaratılması hususunda biraz bilgi karışıklığı var. Bununla ilgili detaylar nedir. Ve en temel soru, Hz. Âdem'in çocukları birbiriyle mi evlendi, nasıl çoğaldılar?". Bu sorunun muhatabı olan değerli tefsir hocası Mehmet Okuyan yukarıda kaydettiğimiz dört ayeti delil getirerek uzunca bir cevap veriyor. Cevabı her ne kadar ilk bakışta Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yaratılışını konu alıyor görünse de aslında onun varmak istediği hedef, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın çocuklarının birbiriyle evlenmediğinin ispatına yöneliktir. Zira o, bu ayetlerden,

ilk insanların sadece iki kişiden (Hz. Âdem ve Hz. Havva) ibaret olmadığını aynı anda birçok insanın yaratıldığını anlamaktadır. Dolayısıyla yaratılan insanlar birbirlerine yabancıdır ve çocuklarının birbirleriyle evlenmeleri normaldir.[6] Cumhur ise yaratılan ilk insanın Hz. Âdem olduğunu ifade etmişlerdir[7].

2. فَاَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْاَرْضُ اِلاَّ مَا شَآءَ رَبُّكَ اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ***Bedbaht olanlar ateştedirler, orada onların (öyle feci) nefes alıp vermeleri vardır ki. Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır.*** (Hud. 11/106-107).

Yukarıdaki âyetin yorumlandığında ön kabul olarak, Allah'ın merhametinin genişliğine ebedi azabı yakıştıramamak olduğunu görürüz.

Müfessirlerin çoğunluğu, cehennemin ebedîliği yönünde fikir beyan etmiştir[8]. Ancak, *"Allah'ın (cc) dilediği hariç"* (En'am: 6/128), *"gökler ve yer durdukça"* (Hud: 11/107), *"onlar orada çağlar boyu kalacaklar"* (Nebe: 78/23) ifadelerinden dolayı cehennemin ebedî olmaması yönünde fikir beyan edenler de olmuştur. İbn Kayyım, Muhyiddin b. Arabi, Musa Cârullah bunlardan bazılarıdır[9]. *"Allah'ın (cc) dilediği hariç"*, *"gökler ve yer durdukça"*, *"onlar orada çağlar boyu kalacaklar"* gibi ifadelerin, kıyâmetin gerçekleşmesinden sonra zikredilmesi, bu ifadelerin gerçek değil temsilî olduğunu veya bu ifadelerde yer alan *"gökler ve yer durdukça"*dan kasıt, âhiretteki göklerin ve yerlerin devamı olduğunu gösterir[10]. Bazı müfessirler: *"Yer başka bir yer, gökler de (başka gökler) haline getirildiği, (insanlar) bir ve gücüne karşı durulamaz olan Allah'ın huzuruna çıktıkları gün*

---

6 Mehmet Okuyan, https://www.youtube.com/watch?v=EejTpHEyy_A. Erişim Tarihi: 27.06.2018.

7 Ebu'l Haccâc Mücâhid b. Cebr el Kuraşi'l- Mahzûmî, *Tefsir-i Mücâhid,* (1. Baskı), Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut 2005, 45; Süddî, Ebu Muhammed İsmail b. Abdurrahmân es-Süddi'l- Kebir, (1. Baskı), Tahkik; Muhammed Ata Yusuf, *Tefsir-u Süddi'l- Kebir,* Dâru'l-Vefa, b. y. y. 1993, 195; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr,* I-III, Trc, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyyi, Beyrut. 2003, 1/213…

8 Bu müfessirler ve görüşleri için bkz. Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et- Taberî, (Tahkik Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî), *Tefsiru't-Taberî, Câmiu'l-Beyân An Te'vil-i Âyi'l- Kur'an,* I-XXVI, (1. Baskı), Hicr, Kahire 2001, XII/118-119; Zemahşerî, Carullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaik-ı Ğavamizı't- Tenzil ve Uyuni'l- Ekavil fi Vücuhi't- Tevil*, I-VI (1. Baskı), (Thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud; Ali Muhammed Muavviz), Mektebetü Abikan, Riyad 1998, II/293 -294; İbn Kesîr, İmam el- Celil el- Hafız İmâdü'd- Din Ebu'l- Fidâ İsmail İbn Kesîr ed- Dımeşkî, *Tefsiru'l- Kur'ani'l- Azim,* I-XV (1. Baskı), (Thk: Heyet), Kurtuba, Kahire 2006, II/460; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* I-X, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İst. 1979, IV/2823.

9 Veysel Güllüce, *Kur'an-ı Kerim'de Âhiret İnancının Temelleri,* Ekev, Erzurum 2001, 121.

10 Yazır, 4/2823; Güllüce, *Kur'an-ı Kerim'de Âhiret İnancının Temelleri,* 121; Ahmet Çelik, *Cennet ve Cehennem'in Sonsuzluğu,* Ekev Yayınları, Erzurum-2002, 23; Ömer Çelik, *Hakkın Daveti Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri* I-XV, Erkam Yayınları, İstanbul 2013, 2/585; Vehbe Züheylî, *Et- Tefsîru'l-Münîr*, I-XVII (10. Baskı) Dâru'l- Fikr, Şam 2009, 6/397.

(Allah bütün zalimlerin cezasını verecektir)" (İbrahim: 14/48) âyetini de delil göstererek bu şekilde görüş beyan etmişlerdir[11].

Cennet ve cehennem hayatı kıyâmet koptuktan sonra başlayıp devam edeceğine göre, kanaatimizce *"gökler ve yer durdukça"* ifadesini şu anki gökler ve yer olarak anlamak yanlış olacaktır. Zira kıyâmetin kopmasıyla, bu kâinatın şu anki halinin sona ereceği Kur'an-ı Kerim'de ilgili âyetlerle açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Öyleyse *"gökler ve yer durdukça"* ifadesi ile âhiretteki gökler ve yer kastedilmiş olması gerekir[12].

Süleyman Ateş, cehennem'in ebediliği hususunda şöyle der: *"Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre suçlu mümin, cehennemden çıkacak, kâfir orada ebedî kalacaktır. Fakat biz, zorlama tevillerden sarfı nazarla Hud: 11/107. âyetin sonundaki istisnadan bu azabın, Allah'ın dilediği kadar olacağını, o dilediği zaman son bulacağını anlıyoruz. Zira bu istisnanın açık anlamı budur. Başka yönlere çekmek âyetin özünden uzaklaşmak olur"*[13]. Ateş, bu görüşünü şöyle temellendirmeye çalışır: *"Kaldı ki; merhametlilerin en merhametlisi Allah, 60-70 yıllık bir ömrün cezasını, milyarlardan fazla hiç zamansız yapmaz. Ceza, işlenen suç kadardır. Fazlası zulüm olur. Allah zulümden münezzehtir"*[14].

Kanaatimizce Ateş, suç ceza dengesi hususunda bir şeyi dikkatinden kaçırıyor. O da küfür suçunun kendisine karşı işlendiği makam. Ateş'in de dediği gibi suç-ceza dengesi gözetilmelidir. Aksi takdirde zulüm olur. Bu doğru. Ancak dünyevî bir suç olarak bir dakika içinde gerçekleştirilen bir katlin cezası, bir dakika hapis yatmak mıdır? Yani katl suçunu işleyen birisi, kendisine 20 yıl hapis cezası verilen mahkemede: "Hâkim bey adâlet isterim. Ben bir dakikada katlettim. Siz bana yirmi yıl ceza verdiniz. Bir dakikaya karşılık bir dakika hapis yatırmanız gerekirdi" diyebilir mi? Ateş, yukarıda nakledilen ifadelerinden anlaşıldığı üzere, cehennemin ebediyetini vurgulayan âyetlere aykırı olarak, oranın ebedî olmadığını açıkça savunmaktadır[15].

Ancak Ateş, *"Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle*

---

[11] Dahhâk, 1/455; Bağavî, Muhyi's-Sünne Ebi Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Bağavî, *Tefsiru'l-Bağavî (Meâlimü't- Tenzîl),* I-VIII, (Thk: Heyet), Dar-u Halibe, Riyad h: 1409, 4/200; Zemahşerî, 3/237; Kâdı Ebî Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Atiyye el- Endelûsî, *El- Muharrerü'l- Vecîz Fî Tefsîr-i Kitâbi'l- Azîz,* I-VI (1. Baskı), Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyyi, Beyrut 2001, 3/208.

[12] Konyalı Mehmet Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân Fî Tefsîri'l- Kur'an,* I-XVI (4. Baskı), Üçdal Neşriyat, İst. 1968, 6/2430; Ebu'l Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l- Kur'an,* I-VII (1. Baskı), Trc. Heyet, İnsan Yay. İstanbul 1991, 2/426; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri,* I-XIV, Anadolu Yay. İzmir 2000, 6/2890-2891.

[13] Süleyman Ateş; *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali Ve Çağdaş Tefsiri,* I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1989, 4/332.

[14] Ateş, 4/332, 338.

[15] Ancak Süleyman Ateş, açıklamaların ardından "doğrusunu Allah (cc) bilir" ifadesini kullanmaktadır.

değiştiririz ki acıyı duysunlar! Allah daima üstün ve hakîmdir" (Nisa: 4/56) âyetini tefsir ederken, âyette geçen *"pişen derilerin yenileriyle değiştirilmesi"*nin cehennemin ebedîliğini anlattığını söyler[16]. Bayraktar Bayraklı ise Allah'ın (cc) sonsuzluk sıfatının başka hiçbir şeye verilemeyeceğinden hareketle –cennet/ cehennem ayrımı yapmaksızın- âhiretin ebedî olamayacağını ima eder[17]. Bazı müfessirler ise cehennemin ebedîliği hususundaki görüşleri özetledikten sonra kendi fikrini beyan etmek yerine meselenin Allah'a (cc) bırakılması gerektiğini ifade eder[18].

3. يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَاْتِىَ يَوْمٌ لاَ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ***Ey iman edenler! Kendisinde artık alış-veriş, dostluk ve kayırma bulunmayan gün (kıyamet) gelmeden önce, size verdiğimiz rızıktan hayır yolunda harcayın. Gerçekleri inkâr edenler elbette zalimlerdir.*** (Bakara. 2/254).

Yukarıdaki âyetin ve şefaatten bahseden benzer âyetlerin bazı bilim insanları tarafından yorumlandığında ön kabul olarak, şefaatin adam kayırmak anlamına geldiğini ve bunun da yanlışlığı fikrini görürüz[19]. Şefaatle ilgili âyet ve hadislerin, şefaatin olmayacağına delil olduğunu izah eden Hasan Elik, bu hususstaki nihai kanaatini şöylece ifade eder: *Kanaatimizce Hz. Peygamber'in, ümmetinin Günahkârlarına şefaatinden bahseden hadisler, onları işlemiş oldukları günahlardan dolayı ümitsizliğe düşmekten kurtarmak ve onlara karşı duymuş olduğu şefkat ve merhametin iradesi olarak ahirette sıkıntıya düşmemeleri için kendisine itaat ve ittibaya teşvik sadedindedir ki, onun bu hasletleri Kur'an'da da belirtilmiştir*[20]. Bu ifadelerin sıkıntılı olduğu kanaatindeyiz. Zira Efendimiz'in (s.a.v), sahabelerini doğru şeylere teşvik için onlara yalan söyleyip, haşa onları kandırdığı izlenimi vermektedir.

4. فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَٓا اٰتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ***"Derken, katımızdan kendisine bir rahmet verdiğimiz ve tarafımızdan kendisine bir ilim öğrettiğimiz kullarımızdan bir kulu buldular."*** (Kehf, 18/65). Bu âyet Hz. Musa'nın bir yolculuğunda Allah'ın kendisine ilim verdiği bir kuluna rastladığını açık bir dille ifade eder. Bu kulun birçok tefsirde –hadislere dayandırılarak- Hızır olduğu ifade edilmiştir[21]. Bu âyetlerden sonra gelen âyetlerde isim Hızır'ın

---

16 Ateş, 2/303.

17 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri,* I-XXI (1. Baskı), Bayraklı Yay. İstanbul 2003, 9/316.

18 İzzet Derveze, *et- Tefsîru'l- Hadîs,* I-VII, Düşün Yayıncılık, İst. 2014, 2/509. Şimşek, 2/638.

19 Abdulaziz Bayındır, https://www.youtube.com/watch?v=PanJ2XlPWXM. Erişim Tarihi: 28.06.2018.

20 Hasan Elik, *Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaat'e Bakış,* Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 2005, sayı: 16, ss. 28-47.

21 Süddî, Ebu Muhammed İsmail b. Abdurrahmân es-Süddi'l- Kebir, (1. Baskı), Tahkik; Muhammed Ata Yusuf, *Tefsir-u Süddi'l- Kebir,* Dâru'l-Vefa, b. y. y. 1993, 336; Mukâtil, 2/296; Abdurrahman b.

üç fiilinden bahsedilir. Bunlardan biri bir çocuğu öldürmesidir. Bu hususa şu âyette değinilir: فَانْطَلَقَا حَتّٰٓى اِذَا لَقِيَا غُلٰمًا فَقَتَلَهٗ قَالَ اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ***Yine yürüdüler. Nihayet bir erkek çocuğa rastladıklarında (Hızır) hemen onu öldürdü. Musa dedi ki: Tertemiz bir canı, bir can karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği halde) katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!*** (Kehf, 18/74). Aynı sure 82. âyette Hızır'ın uçmak üzere olan bir duvarı düzeltmesi anlatılır. وَاَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلٰمَيْنِ يَتِيْمَيْنِ فِى الْمَدِيْنَةِ وَكَانَ تَحْتَهٗ كَنْزٌ لَّهُمَا وَكَانَ اَبُوْهُمَا صَالِحًا ۚ فَاَرَادَ رَبُّكَ اَنْ يَّبْلُغَآ اَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا ۖ رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهٗ عَنْ اَمْرِىْ ۚ ذٰلِكَ تَاْوِيْلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَّلَيْهِ صَبْرًا ۚ *«Duvara gelince, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir hazine vardı; babaları ise iyi bir kimse idi. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar.* ***Ben bunu da kendiliğimden yapmadım****. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur.»* buyrulur. Duvarı düzeltmeyi kendiliğinden yapmayan Hızır'ın bir çocuğu öldürmeyi kendiliğinden yapması düşünülemez. Oysa bazı bilim adamları bu âyetleri yorumlarken, Kur'an'ın bir kısım âyetlerinin tarihsel olduğu fikrine sahip oldukları ön plana çıkar[22]. "Kur'an'da tarihsellik vardır" ön kabulünden hareket edenlerden İlhami Güler yukarıdaki âyetlerde yer verilen Hızır'ın bir çocuğu öldürmesi meselesinin günümüzde uygulanamayacağını ileri sürerek Kur'an'ın tarihselliğini ve Kur'an'ın günümüzde bazı âyetlerinin değiştirilmesi gerektiğini anlatmağa çalışır[23].

5. يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ ۗ وَلْيَكْتُبْ بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِالْعَدْلِ ۠ وَلَا يَاْبَ كَاتِبٌ اَنْ يَّكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ فَلْيَكْتُبْ ۚ وَلْيُمْلِلِ الَّذِىْ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۗ فَاِنْ كَانَ الَّذِىْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا اَوْ ضَعِيْفًا اَوْ لَا يَسْتَطِيْعُ اَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهٗ بِالْعَدْلِ ۗ وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ ۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا ***Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın. Hiçbir kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın; (her şeyi olduğu gibi) yazsın. Üzerinde hak olan kimse (borçlu) da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik yazdırmasın. Şayet borçlu sefih veya aklı zayıf veya kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise, velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun).*** **(Bakara. 2/282).**

Muhammed b. İdrîs er-Râzî b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (1. Baskı), Thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Dâr-u Nezâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1997, 7/2377; Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *Elhidâye ila Bulûği'n-Nihâye,* (1. Baskı), eş-Şârika el-İmârâtü'l-Arabiyyeti'l-Müttehideti, 2008, 6/4421; Bağavî, 5/188…

[22] İlhami Güler, https://www.youtube.com/watch?v=wQaf9T6MvO8.

[23] İlhami Güler, https://www.youtube.com/watch?v=34S9QcvxVEY. Erişim Tarihi: 28.06.2018.

Böyle bir alış-veriş sisteminin kalmadığını öne sürerek bu âyetin uygulamadan kalktığını söyleyen Tefsir bilim adamları var[24].

6. وَلَمَّا جَآءَ مُوسٰى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اَرِنِى اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰينِى وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرٰينِى فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسٰى صَعِقًا فَلَمَّا اَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ***Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca «Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!» dedi. (Rabbi): «Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!» buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim.*** (A'raf. 7/143).

Mutezile ru'yetullahın olmayacağına genelde şu âyetleri delil getirirler: لاَتُدْرِكُهُ ٱلاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ "Gözler O'nu idrak edemez. Fakat O gözleri idrak eder." (En'âm: 6/103). Bu âyeti Allah'ın (cc) âhirette görülemeyeceğine delil göstermek siyak sibak (âyetin öncesi ve sonrasıyla ilişkisi) açısından doğru değildir. Zira öncesindeki sekiz âyet Allah (cc)'ı anlatmaktadır. Bu âyetlerde, O'nun tohumları yardığı, ölüden diriyi diriden ölüyü çıkarttığı, geceyi-gündüzü, güneşi ve ayı bir hesaba göre işlettiği, karada ve denizde insanların yollarını bulmaları için yıldızları yarattığı, insanları tek bir nefisten yarattığı, gökten suyu indirdiği ve onunla her türlü bitkiyi çıkardığı, buna rağmen insanların şirk koştuğu, O'nun göklerin, yerin ve her şeyin eşsiz yaratıcısı olduğu, O'ndan başka ilah olmadığı anlatılır. Bütün bu anlatılanların ardından şöyle buyurur: "Gözler O'nu idrak edemez. Fakat O gözleri idrak eder". Bu âyetin öncesinde anlatılanlar dünyaya ait işler olduğu için bu âyeti de dünyaya ait işler arasında değerlendirmek, yani gözlerin onu dünyada göremeyeceği şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. "Gözler O'nu idrak edemez. Fakat O gözleri idrak eder." Âyetinin sonrasında da yaklaşık on âyet yine âhiretle değil dünyayla alakalıdır. Öyleyse gözlerin Allah (cc)'ı görememesi dünyadadır denilebilir.

Hz. Musa Tur'da Cenâb-ı Hakk'ın kelamına mazhar olunca, O'nu görmek ister. Cenâb-ı Hakk şöyle buyurur: "Beni asla göremezsin. Lakin dağa bak. Eğer o yerinde durursa, beni o zaman görürsün. Cenâb-ı Hakk dağa tecelli ettiğinde, dağ yerle bir olur; Hz. Musa baygın olarak yere düşer" (A'raf: 7/143). Hz. Musa dünyada ve dünya gözüyle Allah (cc)'ı görmek istemiştir ve görememiştir. Ancak bu hadise de dünya hayatında olmuştur.

Mevzuyla ilgili bir âyet ise meâlen şöyledir: "Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor. Onlar Musa'dan, bunun daha büyüğünü istemişler de, «Bize Allah'ı apaçık göster» demişlerdi. Zulümleri sebebiyle hemen onları yıldırım çarptı. Bilâhare kendilerine açık deliller geldikten sonra buzağıyı

[24] Mustafa Öztürk, https://www.youtube.com/watch?v=RWZi7YShr18. Erişim tarihi: 10.04.2018.

(tanrı) edindiler. Biz bunu da affettik. Ve Musa'ya apaçık delil (ve yetki) verdik" . Bu âyette de Allah (cc)'ı dünyadayken görme arzusundan bahsedilir. Yani Mutezileye delil olamaz.

Kısacası Mutezilenin, delil getirdiği âyetlerden hiçbirinde Allah'ın (cc) âhirette görülmemesinin mümkün olmadığından bahsedilmez.

Yaşar Nuri Öztürk de ru'yetullah hakkında mutezileyle aynı fikirdedir. Öztürk yukarıda zikredilen, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadisi de kendi lehine delil getirerek şöyle der: "Şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz" mealinde hadis diye rivâyet edilen kelam, eğer gerçekten Hz. Peygamberin ağzından çıkmışsa, Allah'ın (cc) görüleceğini değil görülemeyeceğini kanıtlar… Bilindiği gibi ayın ışığı bizzat kendinden değil güneşten bir tecellidir. Bu demektir ki hadisin, görüleceğini söylediği şey ışığın bizzat kendisi değil, bir şey üzerine yansımasıdır. Eğer Zât-ı Mutlak görülecek olsaydı, hadiste ay yerine güneş kullanılırdı.

Öztürk'ün bu misali yersiz bir benzetmedir. Zira güneş ve ay Allah'ın (cc) farklı özelliklerde yaratmış olduğu iki mahlûkudur. İki mahlûk arasında mahlukiyet açısından kıyas yapılabilir. Ancak bu kıyas, yaratan ve yaratılan arasında uygulanmaz. Bunu yapmak O'nun yaratıcı olduğunu unutmak demektir. Allah (cc) güneşi kendisine bakılamaz bir özellikte, ayı ise bakılabilir özellikte yaratmıştır. Hadiste anlatılan şey, ayın ışığını nereden alıp almadığı meselesi değil, kendisine bakılabilir ve net bir şekilde görülebilir olduğudur. Bulutsuz havada onu görmeye hiçbir şeyin engel olamamasıdır. Bunun gibi Allah'ın (cc) görüleceğine inanmayanlar dâhil, hiçbir şey O'nun âhirette görülmesine engel olamayacağı anlaşılmaktadır.

Hamdi Yazır, Mutezilenin yanlış düşündüğünü şöyle ifade eder: Ru'yetullah meselesinde Kur'an-ı Kerim net olarak şunu ifade eder: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "O gün nice yüzler parıldar. Rablerine bakarlar" (Kıyâme: 75/22-23). Ancak Mutezile "Beni asla göremezsin" âyetine sarılıp, bu 'bakış'ı, 'intizar' yani bekleme manasına hamletmiş. Hâlbuki gayeye ermeyen bir bekleyişin neticesi neşe değil, hayal kırıklığı ve elemdir. Günümüzde tefsir alanında değerli eserler vermiş olan Mehmet Okuyan da âyette geçen نَاظِرَةٌ kelimesini "beklemek" manasında değerlendirmiştir.

7. وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ***Kim Allah'ın indirdiği (hükümler) ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.*** (Maide. 5/44). Henüz 14-15 yaşlarında manasına muhatap olduğumuz âyetlerden biri olan bu âyet 1990'lı yıllarda belli bir siyasi zümre tarafından sıkça kullanılırdı. Bu âyeti delil göstererek siyasi rakiplerine karşı, oyların kendi partilerine verilmesi gerektiğini insanlara izah etmeye çalışırlardı. Bu yorumun siyasi hedeflere ulaşmak mülahazasıyla yapıldığını söyleyebiliriz. Zira kendileri dışında hangi parti devleti

yönetirse yönetsin İslam'ın kanunlarına göre devleti yönetmediği zımnında o yöneticilerin kâfir olduklarını ima eder ve kendilerinin İslam'ın kanunlarına göre devleti yöneteceklerini ifade etmek isterlerdi.

8. وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا لِتَكُوْنُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِى كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ وَاِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً اِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّٰهُ وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ اِيمَانَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ ***İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resûl'ün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık. Senin yöneldiğin yeri (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenden ayırt etmemiz için kıble yaptık. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelir. Allah sizin imanınızı asla zayi edecek değildir. Zira Allah insanlara karşı şefkatli ve merhametlidir.*** (Bakara. 2/143).

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّٰى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَا اَخْبَارَكُمْ ***Andolsun ki içinizden cihad edenlerle sabredenleri belirleyinceye ve haberlerinizi açıklayıncaya kadar sizi imtihan edeceğiz.***

Allah'ın bazı şeyleri bilemeyeceği ön kabulünden hareket eden bazı ilahiyat bilim insanları yukarıdaki âyetlerde yer alan "***ayırt etmemiz***" ve "***belirleyinceye***" vb. ifadeleri bu görüşlerine delil gösterirler[25].

Sonuç ve öneriler

Dinî metinleri doğru ve sağlıklı olarak anlama ve yorumlamanın önündeki en büyük engellerden biri olarak gördüğümüz -olumsuz manadaki- *ön kabullerin ve gayelerin*, bu alandaki etkisi bir şekilde günümüze kadar ulaşmıştır. Ve bu problemin tam olarak ortadan kaldırılamayacağı da anlaşılmaktadır. Ancak günümüz İlâhiyât bilim insanları başta olmak üzere dinî ilimlere gönül verenler; âyetleri ve hadisleri yorumlamada kendilerine ait ferdî ön kabullerini ve gayelerini değil de, Efendimizin (sav) ve sahabenin ön kabulü ve gayesi olan "Murâd-ı İlâhî/ Rızây-ı İlâhî" fikrini esas almaları durumunda bu problemin asgariye ineceğine inanmaktayız.

KAYNAKÇA

Bayındır, Abdulaziz, https://www.youtube.com/watch?v=P48bl8CGXy0: 10.04.2018.

_____ https://www.youtube.com/watch?v=PanJ2XlPWXM. Erişim Tarihi: 28.06.2018.

Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî b. Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (1. Baskı), Thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Dâr-u Nezâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1997.

Çelik, Ahmet, *Cennet ve Cehennem'in Sonsuzluğu*, Ekev Yayınları, Erzurum-2002.

Bağavî, Muhyi's-Sünne Ebi Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Bağavî, *Tefsiru'l- Bağavî (Meâlimü't- Tenzîl),* I-VIII, (Thk: Heyet), Dar-u Halibe, Riyad h: 1409.

[25] Abdulaziz Bayındır, https://www.youtube.com/watch?v=P48bl8CGXy0: 10.04.2018.

Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri,* I-XXI (1. Baskı), Bayraklı Yay. İstanbul 2003.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et- Taberî, (Tahkik Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî), *Tefsiru't-Taberî, Câmiu'l-Beyân An Te'vil-i Âyi'l- Kur'an,* I-XXVI, (1. Baskı), Hicr, Kahire 2001.

Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri,* I-XIV, Anadolu Yay. İzmir 2000.

Mevdûdî, Ebu'l Âlâ, *Tefhîmu'l- Kur'an,* I-VII (1. Baskı), Trc. Heyet, İnsan Yay. İstanbul 1991.

Ebu'l Haccâc Mücâhid b. Cebr el Kuraşi'l- Mahzûmî, *Tefsir-i Mücâhid*, (1. Baskı), Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut 2005.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* I-X, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İst. 1979.

Elik, Hasan, Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaat'e Bakış, Di*n Eğitimi Araştırmaları Dergisi,* 2005, sayı: 16, ss. 28-47.

İbn Kesîr, İmam el- Celil el- Hafız İmâdü'd- Din Ebu'l- Fidâ İsmail İbn Kesîr ed- Dımeşkî, *Tefsiru'l- Kur'ani'l- Azim,* I-XV (1. Baskı), (Thk: Heyet), Kurtuba, Kahire 2006.

Güler, İlhami, https://www.youtube.com/watch?v=34S9QcvxVEY. Erişim Tarihi: 28.06.2018.

_____ https://www.youtube.com/watch?v=wQaf9T6MvO8. Erişim tarihi: 10.04.2018.

Ünal, İsmail Hakkı ve arkadaşları, Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzeni, DİB Yayınları, (1. Baskı), Ankara 2015.

İzzet Derveze, *et- Tefsîru'l- Hadîs*, I-VII, Düşün Yayıncılık, İst. 2014.

İbn Atiyye, Kâdı Ebî Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Atiyye el- Endelûsî, *El- Muharrerü'l- Vecîz Fî Tefsîr-i Kitâbi'l- Azîz*, I-VI (1. Baskı), Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyyi, Beyrut 2001.

Konyalı Mehmet Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân Fî Tefsîri'l- Kur'an*, I-XVI (4. Baskı), Üçdal Neşriyat, İst. 1968.

Mâturîdî, İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el- Mâturîdî, Te'vilât'u Ehli's- Sünne, I-V, Risale, Beyrut 2004.

Okuyan, Mehmet, https://www.youtube.com/watch?v=EejTpHEyy_A. Erişim Tarihi: 27.06.2018.

Sürmeli, Mehmet, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, MGV Yayınları, Ankara 2017.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *El-hidâye ila Bulûği'n-Nihâye*, (1. Baskı), eş-Şârika el-İmârâtü'l-Arabiyyeti'l-Müttehideti, 2008.

Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, I-III, Trc, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyyi, Beyrut 2003.

Öztürk, Mustafa, https://www.youtube.com/watch?v=RWZi7YShr18. Erişim tarihi: 10.04.2018.

Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, İlim, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyi, Beyrut Tsz.

Çelik, Ömer, *Hakkın Daveti Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri* I-XV, Erkam Yayınları, İstanbul 2013.

Şimşek, Said, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri,* I-V, Beyan Yay. İst. 2012.

Süddî, Ebu Muhammed İsmail b. Abdurrahmân es-Süddi'l- Kebir, (1. Baskı), Tahkik; Muhammed Ata Yusuf, *Tefsir-u Süddi'l- Kebir*, Dâru'l-Vefa, b. y. y. 1993.

Ateş, Süleyman; *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali Ve Çağdaş Tefsiri*, I-XII, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1989.

Vehbe Züheylî, *Et- Tefsîru'l- Münîr,* I-XVII (10. Baskı) Dâru'l- Fikr, Şam 2009.

Güllüce, Veysel, *Kur'an-ı Kerim'de Âhiret İnancının Temelleri,* Ekev, Erzurum 2001.

Zemahşerî, Carullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaik-ı Ğavamizı't- Tenzil ve Uyuni'l- Ekavil fi Vücuhi't- Tevil,* I-VI (1. Baskı), (Thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud; Ali Muhammed Muavviz), Mektebetü Abikan, Riyad 1998.

İLAHÎ MESAJIN MUHATABA AKTARILMASINDA MEÂLLERİN ROLÜNE DAİR BİR İNCELEME: "HABERÎ SIFATLAR" ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yusuf YAĞIR
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,Tefsir Anabilim Dalı/yusufhilvani@mynet.com

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in hakiki bir tercümesi mümkün değildir. Zira Kur'an hem lafız hem de mana yönüyle ilahi bir kelamdır. Bu yüzden yapılan Kur'an çevirileri için tercüme yerine meâl denilmiştir. Meâl bir sözün manasını tam olarak değil de biraz eksiğiyle ifade etmektir.[1] O halde Kur'an-ı Kerim'in muhataba iletmek istediği mana ve maksatların meâl yoluyla ortaya konması oldukça zordur. Keza Kur'an'ın kendine has nazmı, edebi yönleri ve üslubunun meâllere yansıtılması da aynı zorluktadır. Diğer diller arasında yapılan çevirilerin bile hatadan hali olması mümkün değilken söz konusu hem Allah kelâmı Kur'ân hem de dünyanın en zengin dillerinden biri olan Arapça olunca işin mahiyeti tamamen değişmektedir. Zira mana ve muhteva derinliği tartışmasız olan ayetleri, mahdut cümlelerle birebir ifade etmek hiç de kolay değildir. Diğer bir deyişle çoğun az ile ifadesi oldukça zordur.

Öte yandan Kur'an'a çağdaş yaklaşım iddiasıyla ortaya çıkan bazı akımların etkisiyle bin yılı aşkın bir tefsir geleneği "klasik" yaftasıyla etiketlenip pasifize edilmeye çalışılmaktadır. Bunun yerine ikame edilense meâlden başka bir şey değildir. Günümüzde, "Bize Kur'an yeter!" tezahürüyle devam eden bu görüşün takipçileri aslında, Kur'an'dan ziyade "bize Meâl yeter!" seviyesinde Kur'an'la olan münasebetlerini sürdürmektedirler. Meâl denilen şey esasen Kur'ân'ın

[1] Hidayet Aydar, "Kur'an", *DİA,* TDV Yayınları, Ankara, 2002, 26/404.

bizatihi kendisi/karşılığı değil, meâli yazan kişinin Kur'ân'dan anladığıdır. Ayrıca Kur'an'ın anlaşılması için kaleme alınan meâllerde bulunmayan birçok mesele, ancak tefsirler yoluyla vuzuha kavuşturulmuş veya kavuşturulmaya çalışılmıştır. Müteşabih ayetler, haberi sıfatlar, mücmel, mutlak ve mübhem ifadelerin açıklanabilmesi için tafsilatlı izahlara ihtiyaç vardır. Yine müşkil ayetlerin tavzih edilmesi gerekir. Aksi halde ayetler arasındaki tezat tevehhümünün okuyucuyu farklı düşüncelere sevketmesi mümkündür.

Bu çalışmada, Kur'an'ın meâl yoluyla ifade edilmesinin güçlüğü üzerinde durulacak; meâllerde boş bırakılan alanların tefsirlerde doldurulduğuna dikkat çekilecektir. Bir tebliğin sınırları çerçevesinde; yukarıda ifade edilen kavramlardan sadece "haberi sıfatlar" meselesi ele alınacaktır. Bu bağlamda "haberi sıfatlar"ın hangi anlam(lar)la Meâllerde yer aldığı hususu üzerinde durulacaktır. Gerekli yerlerde belli-başlı tefsirlere müracaat edilerek, meâl-tefsir mukayesesi yapılacaktır.

1. Meâl Kavramı ve İlgili Olduğu Bazı Terimler

Meâlin anlam çerçevesini tayin etmek için, öncelikle şu kavramların ne ifade ettiğine bakmak gerekir:

Tefsir: Anlaşılması zor olan kelimeden, murat edilen manayı açığa çıkarmaktır.[2] "Arap dili ve belağatı ile ilgili bütün araçların kullanılıp, ayetleri çevreleyen tarihi şartlar da dikkate alınarak Allah'ın muradının kitap ve sünnet çerçevesinde ortaya çıkarılmasıdır."[3]

Te'vil: Ayetleri zahirlerinden alıp, Kitap ve Sünnete uygun olmak üzere olası anlamlarına çevirmek ve hamletmektir.[4]

Tercüme: "Bir kelamın manasını diğer bir lisanda dengi bir tabirle aynen ifade etmektir."[5] Tercümenin iki çeşidi vardır: 1. Harfî-Lafzî Tercüme: "Bir cümleyi kelimesi kelimesine tercüme etmektir. Yani bir dildeki ifadeyi inceleyip, aktarılacak dildeki tam karşılığını bulmak ve anlamı aynen aktarmaktır." 2. Manevî-Tefsirî Tercüme: "Aktarılan sözün aslına benzemesi gözetilmeyen, sadece asıldaki anlam ve gayeleri güzel bir şekilde aktarmaktır."[6]

Meâl: "Bir sözün anlamını her yönüyle değil, aslına göre biraz eksiğiyle ifade etmektir." Yani meâl "eksik tercüme"yi ifade eder.[7]

---

2 Cemaluddin b. Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut, 1414, 5/55.

3 Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV. Yay., İstanbul, 2014, s.283.

4 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2008, 1/98.

5 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 2007, s. 216.

6 Fikret Karaman vd., *Dinî Kavranlar Sözlüğü*, DİB. Yayınları, İstanbul, 2009, s. 567.

7 Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 179.

2. Haberi Sıfatların Allah'ın Sıfatları Arasındaki Yeri

Yüce Allah için kullanılan sıfatlar ya selbidir ya da sübutidir.[8] Tenzihat da denilen selbi sıfatların adedi beştir: Vahdaniyyet, Kıdem, Beka, Muhalefetü'n li'l-Havâdis, Kıyam bi Nefsihi'dir. Sübuti sıfatlar ise sekiz tanedir. Bunlar; Hayat, İlim, İrade, Kudret, Semi', Basar, Kelam ve Tekvin'dir.[9]

Haberi sıfatlar üçüncü bir sıfat çeşidi değildir. Bu sıfatlar da Yüce Allah'ın selbî (tenzihi) sıfatları içinde yer alır.[10] "Varlıkları ancak nassın haber vermesiyle bilinebilen, başka bir ifadeyle varlıklarını tespitte, akıl yürütme imkanı bulunmayan sıfatlara haberi sıfatlar denir."[11] Haberi sıfat içeren ayetler ve hadisler, mana yönünden müteşabih olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar bu sıfatları bildiren kelimelerin sözlük anlamı bilinse de bunların ifade ettikleri manayı, doğrudan Allah'a isnad etmek imkansızdır. İlk dönem alimleri (selef), haberi sıfatları yorumlamaktan çekinmiş; bu konuda teslimiyetçi davranarak, bunların asıl manalarının bilinmesini Allah'a bırakmışlardır. Halef diye tabir edilen sonraki dönemlerde gelen alimler ise, bazı yanlış anlaşılmaların ve fitnelerin önüne geçmek için, müteşabih olarak kabul edilen haberi sıfatları, dil kuralları ve mantık kaidelerine uygun bir şekilde te'vil etmeye çalışmışlardır.[12] Alimlerin bu çabalarının sebebi, Allah'ın sıfatlarına yanlış manalar verme neticesinde, Müşebbihe ve Mücessime adında iki sapkın fırkanın tarih sahnesine çıkmasıdır. Bunlar İslam'a bağlı olduklarını söylemelerine rağmen, kendilerinden İslam'dan çıkmayı gerektiren fikirler sadır olmuştur. Bu fırkalar Allah'ı mahlukata benzetmiş; ona cisim atfetmişlerdir. Akl-ı sekim sahibi bir insanın onların bu fikirlerini kabul etmesi düşünülemez. Ancak bu işin perde arkasında gayr-i Müslimlerin yer alması olayın nereden kaynaklandığını ayan-beyan ortaya koyar vaziyettedir.[13] Demek ki, Meâl yoluyla Kur'an'ın anlamını insanlara aktaran alimin, bu sıfatlara vereceği manalara çok dikkat etmesi gerekir. Zira Meâllere muhatap olan avam tabakası, yanlış anlama sonucu Yüce Allah hakkında yanlış telakkilere sahip olabilir.

Yukarıda haberi sıfatların dahil olduğu ayet çeşidinin müteşabih ayetler olduğunu söylemiştik. Öyleyse Kur'an ayetlerinin anlamlarının zorluk

---

8 Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahruddîn Râzî, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, Hüseyin Atay (çev.), Ankara Ünv. Bsmv., 1978, s. 145.

9 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelam*, Sabri Hizmetli (Haz.), Umran Yayınları, Ankara, 1981, s. 256 ve 269.

10 Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 8. Baskı, İFAV Yay., İstanbul, 2014, s. 49.

11 Mevlüt Özler, *Kelam El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed.), Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 242.

12 Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 55.

13 Şerafeddin Gölcük, *Kelam ilminin Belli Başlı Meseleleri* (Ebu'l-Vefâ Taftazânî'den), Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 119-120.

derecelerini ifade eden iki kavrama değinmekte fayda vardır. Bu kavramlar muhkem ve müteşabihtir.

Muhkem, "Manası açık olan ayetlerdir." Müteşabih ise, "Manası kapalı olan ayetlerdir."[14] Muhkem ve müteşabihin bir tanımı da şöyledir: "Muhkemi beyana muhtaç olmaksızın manası anlaşılan ayettir. Müteşabi ise, beyanı umulmayan, yani bizim için manasını anlamak ümidi bulunmayan ayettir."[15]

Çalışmamız açısından bizi ilgilendiren kısım müteşabihtir. Tanımlardan da anlaşılacağı üzere müteşabih, ayetlerdeki anlam kapalılığını ifade eder. Öyle ki, ikinci tanımda, müteşabihleri anlama imkanımız dahi olmuyor. Ancak müteşabih ayetler hususunda Râgıb el-İsfehânî'nin yaptığı şu taksimat meseleye farklı bir boyut kazandırmıştır. O, anlaşılablirlik yönüyle müteşabih ayetleri üçe ayırır:

1. Anlaşılması mümkün olamayan müteşabihler. Kıyamet'in zamanı ve Dabbetü'l-Arz'ın çıkışı gibi meseleler bu müteşabih çeşidine dahildir.
2. İnsanlarca anlaşılması mümkün olan müteşabihler. Garip lafızlar ve kapalı hükümler bu çeşitte yer alır.
3. İlmi sahada mütehassıs insanlar dışında başkasının anlamını bilemeyeceği müteşabihler. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hz. Abbas (r.a) için ettiği şu dua, bu çeşit müteşabihe işarettir: "Allah'ım onu dinde fakih (kavrayış sahibi) kıl ve ona (Kur'an'ın) te'vilini öğret."[16]

3. Meâllerde Haberi Sıfatlara Verilen Anlamlar

Kur'an-ı Kerim'de çok sayıda haberi sıfat mevcuttur.[17] Bunlardan bazıları ve Kur'an'da yer aldıkları ayetler şöyledir: **Vech:** (Bakara, 2/115; Kehf, 18/28; Kasas, 28/88; Rahman, 55/27 gibi.), **İstivâ:** (A'raf, 7/54; Tâhâ, 20/5 gibi.), **Ayn:** (Tâhâ, 20/39; Kamer, 54/14 gibi.), **Yed:** (Fetih, 48/10; Sad, 38/75; Yâsîn, 36/71 gibi.), **Mecî-İtyân:** (Bakara, 2/210; Fecr, 89/22 gibi.), **İstihyâ:** (Bakara, 2/26; Ahzâb, 33/53.), **Nûr:** (Nûr, 24/35.) Bunların her birine etraflıca değinmek, sınırları belli olan bir çalışma için mümkün değildir. Biz de bu sıfatlardan bazılarının Meâllerde nasıl anlamlandırıldığına ve tefsirlerde konuyla ilgili hangi yorumların yapıldığına bakacağız.

---

[14] Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm (Thk.), el-Hey'etu'l-Mısriyye, Mısır, 1394/1974, 3/4.

[15] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/121.

[16] Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1434/2013, s. 430.

[17] Haberi sıfatlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Aydın, "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vîli", *İstanbul Ünv. İlh. Fak. Dergisi*, S. 2, 2000, ss. 143-177. Haberi Sıfatlar Kur'an'la sınırlı olmayıp, Hz. Muhammed'in (s.a.v) Hadislerinde de yer almaktadır. Hatta Kur'an'da yer almadığı halde Hadislerde geçen bazı Haberi Sıfatlar vardır. "Nüzul" gibi. Nurullah Agitoğlu, "Bir Hadisçi Olarak es-Süyutî'nin Bazı Haberi Sıfatlara Yaklaşımı" -et-Tevşîh Adlı Eseri Bağlamında- *Fırat Ünv. İlh. Fak. Dergisi*, c. XIX, S. 2, 2014, ss. 112-113.

1. İstivâ

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى[18]

Bu ayette geçen "istivâ" haberi sıfatlardandır. Dolayısıyla bu ayet, Kur'an'da müteşabih olarak kabul edilen ayetlerdendir. "istivâ" kelimesine anlam belirlemenin zorluğuyla beraber ayette geçen "arş" kelimesi de bir çırpıda anlaşılabilecek bir kelime değildir. O zaman Meâllere[19] bakıp da mana bakımından müşkül olan bu iki kelimenin nasıl anlamlandırıldığını görelim:

"*Rahmân, Arş'a kurulmuştur.*" (Diyanet Meâli)

"O rahmân Arş üzerine istivâ buyurdu." (Elmalılı Hamdi Yazır Meâli)

"O Rahmân olan zâttır ki, arş üzerine hakim olmuştur." (Ömer Nasuhi Bilmen Meâli)

"O çok esirgeyici (Allahın emr-ü hükmü) arşı istîlâ etmişdir." (Hasan Basri Çantay)

"Rahman, Arş üzerinde istiva etmiş (hükümranlığını ve yüce kudretini bütün haşmetiyle kurmuş) tur." (Celal Yıldırım)

"O sınırsız rahmet Sahibi ki, mutlak kudret ve hükümranlık tahtına kurulmuştur." (Muhammed Esed)

"O Rahman, (Kudret ve hâkimiyeti ile) Arş'ı istilâ etti." (Ali Fikri Yavuz)

"O, Rahman'dır (Sonsuz merhamet ve şefkat sahibidir), rububiyet arşına kurulmuştur." (Suat Yıldırım)

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ayeti hakkında, Meâllerde farklı manalar yer almıştır. Bazı meâllerde haberi bir sıfat olan "istivâ" kelimesi, herhangi bir te'vile tabi tutulmaksızın manası doğrudan verilmiştir. Bazılarında ise halef alimleri gibi te'vil yoluna gidilmiştir. Kelimeyi te'vil edenler özellikle Allah'ın arşa hakim olması anlamında yoğunlaşmışlardır.

Meâllerin büyük bir okur kitlesine hitap ettiğini düşündüğümüzde, muhatap bu ayetten ne anlayacaktır? Allah arşa istiva etmiştir denildiğinde "istiva" kelimesini sorgulayacaktır. "kurulmuştur" denildiğinde ise, Allah'ı beşeri bir varlık gibi düşünme riski ortaya çıkacaktır. Hiç Arapça bilmeyen, Osmanlıcaya da vakıf olmayan birisi acaba "arş" ve "istiva" kelimelerinin manalarını nasıl idrak edecektir? Yine, ayetin anlaşılması için manası bilinmeyen bir kelimenin meâle eklenmesi, anlama durumunu daha zor hale getirmez mi? Mesela Suat Yıldırım'ın meâlinde yer alan "rububiyet arşı" terkibi, anlaşılması güç olan "arş" kelimesine bir de "rububiyeti" eklemiştir. Demek ki, Kur'an'ın sahip olduğu i'câz

[18] Tâhâ, 20/5.

[19] Ayet mealleri verilirken *Hasenat Kur'ân Araştırma Uygulaması* (2015/6.1 Sürüm)'ndan faydalanılmıştır.

ve îcaz yönlerini ve müteşabih ayetlerindeki anlam derinliğini, başka bir dile kusursuz bir şekilde aktarmak mümkün değildir. Meâllerde hal böyleyken, bu ayetin yorumu tefsirlerde nasıl yer almıştır? Ona bakalım:

Öncelikle selefin konuya bakışını özetleyen Malik b. Enes'in (ö. 179/795) şu sözüyle başlayalım. Malik'e bu ayet hakkında soru sorulduğunda cevap olarak şunları söylemiştir: "İstiva malumdur; Keyfiyeti meçhuldür. Ona iman etmek vaciptir; onun ne olduğunu sormak ise bid'attır."[20]

Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise, bu ayetin tefsirinin bir bölümünde Müşebbihe'yi hedef almıştır. O, Müşebbihe'nin, Allah'ın istivasına yönelik iddialarını dile getirdikten sonra, bu iddialara öne sürdüğü bazı delillerle cevap vermiştir. Buna göre Müşebbihe'nin iddiası ve Râzî'nin cevapları şöyledir:

İddia: Müşebbihe fırkasının mensupları bu ayete dayanarak, yaratıcılarının arş üzerinde oturduğunu ileri sürmüşlerdir. Râzî, bu iddianın aklen ve naklen batıl olduğunu, yanlış olduğunu ifade ettikten sonra cevap mahiyetinde bazı delillerle onların davasını çürütmeye çalışmıştır. Bu deliller on tanedir. Ancak biz burada diğerleri hakkında da vereceği kanaati düşünerek sadece beş tanesini vereceğiz.

1. Şanı yüce olan Allah, arş ve mekân yok iken de vardı. O, mahlukatı yarattığı zaman bir mekânda durmaya muhtaç değildi. Bilakis o, muttasıf olduğu ezeli sıfatlarla mekândan münezzehtir. Dolayısıyla Allah'a mekân atfeden kimse, arşın da Allah'la beraber başlangıçsız olduğunu iddia etmiş demektir.
2. Arşa oturan zatın bir kısmının, arşın sol yanındaki kısmına muhalif olarak, arşın sağ yanında bulunması gerekir. Bu durumda o, bizzat derlenmiş, toplanmış biri olur. Bu da bir derleyici ve toplayıcı muhtaç olma sonucuna götürür. Yani yaratıcının da bir yaratıcısının olması gerekir. Bu ise Allah hakkında mümkün olmayan bir şeydir.
3. Arşa oturan zat, ya bir yerden bir yere gidebilir, hareket edebilir ya da bunları yapamaz. Eğer birinci ihtimal kabul edilirse o, hareket etme ve durmanın mahalli olur. Bu da zorunlu olarak onun sonradan yaratılmış olmasını gerektirir. Eğer ikinci ihtimal kabul edilirse o, durduğu yere bağlı biri olur. Belki de ağır hasta, hatta ondan daha kötüleşmiş biri olur. Halbuki ağır hasta dilediğinde başını ve göz bebeğini hareket ettirebilir. Yaratıcısını arşa oturtanların ma'budu için, bu bile mümkün değildir.
4. Onların (Müşebbihe'nin) ma'budu, ya her yerdedir ya da sadece bir yerdedir. Eğer o her yerde ise, necaset ve pislik olan yerde de olmuş olur. Bu, hiçbir akıllının söyleyeceği bir şey değildir. Yok eğer o her yerde değil

[20] Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Tefsiru'l-Mâturidî,* Mecdî Baslûm (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1426/2005, 3/28.

de sadece bir yerde ise, bu durumda o bir yer belirleyiciye muhtaç olur. Allah'ın bir şeye muhtaç olması imkansızdır.

5. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"O gün, Rabbinin arşını onların da üstünde sekiz (melek) taşır."*[21] Melekler arşın taşıyıcıları olduklarına ve (Müşebbihe mensuplarının) ma'budları arşı mekan edindiğine göre, meleklerin onların yaratıcısını ve ma'budunu da taşıyor olmaları gerekir. Oysa bu makul bir şey değildir. Çünkü yaratıcı, mahlukları korur ama mahluklar yaratıcıyı ne koruyabilir ne de taşıyabilirler.[22]

İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre bu ayeti anlama hususunda Selef-i Salihîn'e (Malîk, Sevrî, İmam Şafiiî, Ahmed b. Hanbel gibi) uymak gerekir. Onlar bu ayeti nazil olduğu gibi almışlardır. Yani "Rahman'ın arşa istivası"na bir keyfiyet ve bir benzetme takdir etmedikleri gibi, ayeti iptal da etmemişlerdir. İbn Kesîr' e göre Müşebbihe mensuplarının zihnine birden gelen zahiri anlam, Allah hakkında muhaldir. Çünkü mahkukatından hiçbir şey O'na benzemez. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O hakkıyla işitendir; hakkıyla görendir.[23] Öyleyse durum Naîm b. Hammâd el-Huzâî ve Buhari gibi imamların dediği gibidir: Kim Allah'ı, yarattıklarına benzetirse kâfir olduğu gibi, Allah'ın kendini nitelediği sıfatları inkar eden kimse de kafir olur. Ne Allah'ın kendini nitelemesinde ne de Resulü'nün onu vasfetmesinde bir teşbih yoktur. Kim Yüce Allah'ı, açık ayetlerde ve sahih rivayetlerde geçen şeylerle azametine uygun bir şeklide ispat eder ve ondan eksiklikleri nefyederse hidayet yoluna girmiş olur.[24]

Ayetin meâlini sadece *"O rahmân Arş üzerine istivâ buyurdu."* şeklinde veren Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), tefsirinde konuyu birkaç sayfada izah etmeye çalışır. Özellikle "arş" ve istivâ kelimesiyle ilgili çok detaylı bilgiler verir.[25] Bu da akıllara şu düşünceyi getirir: Eğer meâl yetiyorsa, tafsilatlı açıklamaya ne gerek var? Demek ki, mesele öyle bir-iki kelimeyle vuzuha kavuşturulabilecek bir mesele değildir. İşte bunun farkında olan müfessirler, gerekli yerlerde meseleleri enine-boyuna ele almışlardır. Kimi zaman meselelere dair farklı görüşleri aktarmışlardır. Bir ihtilaf gibi görünen bu durum, aslında insanlara eğilimlerine uygun görüşleri şeçme zenginliğini sağlamıştır.

---

21 Hakka, 69/17.

22 Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahruddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 3. Baskı, Dâru İhyâu Turasi'l-'Arabî, Beyrût, 1420, 22/8.

23 Şurâ, 42/11.

24 Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. 'Umer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, Muhammed Huseyn Şemsuddîn (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1419, 3/83.

25 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, Lütfullah Cebeci vd. (Sad.), 5. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2015, 4/208-212.

2.2. Nûr

Nûr, sözcük anlamıyla gözün görebildiği maddi planda aydınlık olan şeydir. Şeriatta ise, kendisiyle doğru yol bulunan şey demektir. Yani göklerin ve yerin bütün yaratılmış varlıkları, onun nuruyla doğru yolu bulmaktadır.[26]

Ebu'l-A'la' el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) "Nur"un tanımına dair kanaati şöyledir: Buradaki "nûr" duyu organlarımızla algılanabilen "ışık" anlamında değildir. Kelime, Allah için kullanıldığında temel anlamıyla kullanılır ve fiziki çağrışımlardan tamamen uzaktır. Nitekim Allah görür, işitir, tutar vb. denildiğinde kesinlikle mahlukatın, gözle görmeleri, kulakla işitmeleri ve elle tutmaları gibi manalar kastedilmemektedir. Bunlar Allah hakkında ancak mecaz anlamıyla kullanılır. "nûr" da Allah için dar ve sınırlı manada değil, mutlak manada kullanılmıştır. Kainattaki, ortaya çıkma, açığa çıkma ve tezahür etmenin asıl nedeni O'dur. Eğer aksi olsaydı kainat tamamen karanlığa gömülürdü. Çünkü ışık verici ve başka şeyleri aydınlatıcı her şey ışığını O'ndan alır. Her şeyin ışığı arızidir. Mevdûdî, "nûr"u "bilgi" olarak da görür. Onun için cehalete de "karanlık" denilmiştir. İşte bu anlamda Allah kainatın Nûrudur. Çünkü O, hakikat ve hidayet bilgisinin kaynağıdır. O'nun nuruna müracaat edilmezse, cehalet her tarafı istila eder. Netice itibariyle ortaya çıkan sadece kötülükler ve şerler olur.[27]

اللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ ...[28] Bu ayette geçen "nûr" kelimesinin tam olarak ne ifade ettiğini anlamamız mümkün değildir. Bazı Meâllerde[29] kelimenin anlamı doğrudan "nur" (Diyanet Meâli, Elmalılı Hamdi yazır, Hasan Basri Çantay gibi) şeklinde verilirken; bazılarında, "aydınlatıcı" (Ali Fikri yavuz, şaban Piriş gibi), bazılarında ise," ışık" (Abdulbaki Gölpınarlı) şeklinde verilmiştir. O halde ayetin manası şöyle olur: *"Allah göklerin ve yerin nurudur./aydınlatıcısıdır./ışığıdır"* Meâllerde geçen bu üç anlam da zihinde soru işaretleri bırakacak niteliktedir. Zira ayette geçtiği gibi kelimenin birebir aynısını (nûr) ifade etmek, ayetten ne kastedildiğini ortaya koymaz. Aydınlatıcı ve ışık kelimeleri de maddi alemde gördüğümüz, karanlığı izale edici kaynağı ve kaynaktan çıkan şeyi ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla Allah aydınlatıcıdır veya ışıktır demek, insanın nazarını gökteki ışık kaynaklarına çevirir. Bu da teşbih ya da tecsime kapı aralayabilir. Zaten mekanla mukayyed olan insan, Allah'a da bir mekan belirlemenin arayışı içerisindedir. Nitekim halk arasında dolaşan "Yukarda Allah var" veya "Allah her yerdedir" söylemleri bu arayışın tezahürleridir. Öyleyse Kur'an ayetlerine

---

[26] Vehbe Zuhaylî, *Tefsiru'l-Menâr*, 2. Baskı, Hamdi Arslan vd. (Çev.), Risale Yayınları, İstanbul, 2005, 9/474.

[27] Ebu'l-A'la' el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, Muhammed Han Kayani vd. (trc.), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, 3/547.

[28] Nûr, 24/35.

[29] Ayet mealleri verilirken *Hasenat Kur'ân Araştırma Uygulaması* (2015/6.1 Sürüm)'ndan faydalanılmıştır.

anlam verilirken bu söylemleri ve altında yatan nedenleri destekleyici bir anlam vermekten kaçınmak gerekir.

Allah'a atfen kullanılan "nur" kelimesi hakkında bazı müfessirler şunları söylemiştir:

İbn Fûrek (ö. 406/1015) bu ayetteki "nûr" kelimesini, İbn Abbas ve Enes'ten bir rivayet, Ebu'l-Aliye ve Hasan'dan bir rivayet aktararak açıklamaya çalışmıştır. İbn Abbas ve Enes'e göre, Allah semavat ve arz ehlini doğru yola iletendir. Ebu'l-Aliye ve Hasan da "Allah göklerin ve yerin nurudur." ifadesini "Allah gökleri ve yeri yıldızlarıyla, güneşiyle ve ayıyla aydınlatandır." şeklinde yorumlamışlardır.[30]

Buradaki "nûr"dan maksat ışık" değildir. Allah hem gece hem de gündüz bâkî olduğu için, karanlığın olmaması gerekirdi.[31]

Beğâvî (516/1122), tefsirinde Allah'a atfedilen "nûr"un ne anlama geldiğiyle ilgili çok sayıda görüşe yer vermiştir. İbn Abbas'a göre Allah semavat ve arz ehlini hidayete erdirendir. Onlar (semavat ve arz ehli) Allah'ın nuruyla hakka yönelirler, hidayetiyle de sapkınlıktan kurtulurlar. Dahhak'a göre ise Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır. Başka bir görüşe göre Allah göğü meleklerle, yeri de peygamberlerle aydınlatmıştır. Mücahid, Allah göklerdeki ve yerdeki işlerin idarecisidir derken; Ubeyy b. Ka'b, Hasan ve Ebu'l-Aliyye'ye, Allah göklerin ve yerin süsleyicisidir. Göğü güneş, ay ve yıldızlarla süslemiş; yeri de peygamberler, alimler ve mü'minlerle süslemiştir. der. Yeri bitkiler ve ağaçlarla süslemiştir diyenler de vardır. Bir görüşe göre de "Allah göklerin ve yerin nurudur" ifadesinin anlamı şudur: Birine, "falan kişi rahmettir" dendiğinde aslında "rahmet ondan gelir" anlamı kastedildiği gibi "Allah göklerin ve yerin nurudur" denildiğinde de "bütün nurlar ondan gelir" anlamı kastedilir.[32]

2.3. Mecî-İtyân

"Gelmek" anlamında kullanılan bu iki kelime Kur'an'ın değişik yerlerinde Allah'ın bir fiili olarak geçmiştir.[33] Biz burada sadece Fecr Suresi'nin 22. ayetini ele alacağız.

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا[34]

[30] Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Tefsiru İbn Fûrek,* Alal 'Abdulkadir Bendeviş (thk.), Camiatu Ümmü'l-Kurâ, S. Arabistan, 1430/2009, 1/143-144.

[31] Ebu Muhammed Hammuş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayrevânî Mekki b. Ebi Talib, *el-Hidâye ilâ Büluği'n-Nihâye*, Mecmuatu Buhusi'l-Kitab ve's-Sünne, by. 1429/ 2008, 2/1524, 10/6386

[32] Ebû Muhammed b. Mes'ud el-Bağâvî, *Meâ'limü't-Tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an*, 'Abdurrezzak el-Mehdî (Thk.), Daru İhya-i Türasi'l-'Arabî, Beyrut 1420, 3/415.

[33] Örnekleri için bkz. Bakara, 2/210; Fecr, 89/22.

[34] Fecr, 89/22.

"Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği zaman" (Diyanet Meâli, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen Meâlleri.)

"Ve Rabbin(in haşmeti) ortaya çıktığında ve melekler (gerçek hüviyetleriyle) saf saf olduklarında" (Muhammed Esed Meâli)

"Melekler sıra sıra dizili durumda Rabbin geldiği zaman." (Süleyman Ateş ve Yaşar Nuri Öztürk)

"Rabbin ve saf saf melekler geldiğinde..." (Şaban Piriş Meâli)

Meâllere[35] baktığımızda genelde "gelmek" fiili "emrin gelmesi" olarak çevrilmiştir. Süleyman Ateş ve Şaban Piriş ve Yaşar Nuri Öztürk'ün Meâllerinde ise, ayetin manası olduğu gibi verilmiştir. Muhammed Esed ise," Rabbinin haşmeti ortaya çıktığında" ifadesiyle "gelmek" fiilinin çevirisini yapmıştır.

(Allah'ın) sıfatlarını içeren bu ve benzeri ayetler hakkında tüm selef alimleri ile bazı halef alimleri susmuş, tek bir kelime bile konuşmamışlardır. Bunlar, hiçbir keyfiyet belirlemeden, teşbih ve te'vile gitmeden ayeti zahiri üzere almışlar ve ayete iman etmemiz ve ayeti zahirine göre değerlendirmemiz gerekir demişlerdir. Bazı halef alimleri ile, kelamcıların ekserisi, "akli delil olarak sabittir ki, Allah'a hareket atfetmek muhaldir. O zaman bu ayetin te'vil edilmesi gerekir." diyerek ayeti te'vil etmişlerdir Buna göre ayet şöyle anlaşılmalıdır: "Rabbin gelip" ifadesi, "Rabbi'nin emri, muhasebesi ve cezası geldi" şeklindedir. Bir görüşe göre de, "Rabbi'nin emri ve hükmü geldi" demektir.[36]

Yüce Allah, ayetlerini (delillerini) yüceltmek için, ayetlerin gelişini kendi gelişi olarak takdim etmiştir. Hadis'te geçen Allah'ın şu sözleri de bunun gibidir: "Ey Adem oğlu! Ben hastayken beni ziyaret etmedin; su istediğimde, bana su vermedin; yemek istediğimde, bana yemek vermedin." "Rabbin gelip" ifadesi ayrıca şunları ifade eder: Hakkında şüpheye düştüğün bir şey geldiğinde, senin şüphen izale olduğu gibi, o gün artık şüpheler ortadan kalkacak, (şüpheye düştüğün şeyleri) bilmek zorunlu hale gelecektir. İşaret ehli de (Allah'ın gelişi hakkında) şöyle demiştir: O'nun gücü ortaya çıkmış ve (her şeyi) istilâ etmiştir. Yüce Allah bir mekandan başka bir mekana geçmekle vasıflandırılamaz. O'nun ne bir mekanı var ne de bir barınağı... o halde nasıl olur da bir yerden bir yere geçer. O'na ne vakit işler ne de zaman... çünkü vaktin bir şeye işlemesi, o şeyin üzerinden vaktin geçmesi demektir. Kim mürur-u zaman uğrarsa, o acizdir.[37]

---

[35] Ayet mealleri verilirken *Hasenat Kur'ân Araştırma Uygulaması* (2015/6.1 Sürüm)'ndan faydalanılmıştır.

[36] 'Alâuddin 'Ali b. Muhammed b. İbrahîm b. 'Umer eş-Şeyhî Ebu'l-Hasen el-Hâzîn, *Lubâbu't-Te'vîl fî Ma'âni't-Tenzîl,* Muhammed 'Ali Şahin (tsh.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415, 4/427.

[37] Şemsuddin Ebu 'Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Ferahi'l-Ensarî el-Kurtûbî, *Tefsirü'l-Kurtûbi (el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an),* Ahmed el-Birdunî ve İbrahim Etfiş (Thk.), 2. baskı,

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, tefsirinde bu ayette geçen "gelmek" fiilinden ne kastedildiğine dair, bazı alimlerin görüşlerini aktarmak suretiyle değerlendirmelerde bulunmuştur. Münzir b. Said'e göre, ayette geçen "gelme" bir yerden bir yere geçme anlamında değildir. Yüce Allah'ın halka görünmesi anlamındadır. Birçok alime göre de bu ayette, Allah'ın kudret ve saltanatının, delil ve işaretlerinin ortaya çıkıp görünmesinin sembolik bir anlatımı söz konusudur. Yüce Allah'ın durumu, bir hükümdarın işlerini yürütürken bizzat hazır bulunmasına benzetilmiştir. Zira O'nun bizzat bulunmasındaki heybet, askerlerinin, vekillerinin veya bakanlarının bulunmasından daha heybetlidir.[38]

Sonuç

Kur'an-ı Kerim bizden öncekilere yettiği gibi, bize ve bizden sonra Kıyamete kadar geleceklere de yetecektir. Ancak bu yargı, "Kur'an bize yeter!" deyip sadece meâlleri kastedenler için geçerli değildir. Zira meâller bizzat Kur'an değildir. Onun eksik birer tercümeleridir. Ku'an'ın üslubu, belağatı, i'cazı, î'cazı, nazmı, müteşabihi vb. özellikleri, onun hakiki bir tercümesinin yapılmasına engeldir. İlahi bir kelam olması da manasının anlaşılmasına temkinli yaklaşılmasını gerektiren bir unsurdur.

Dilleri Arapça olmayanlar, Kur'an'ı nasıl anlayacak, anlamak için meallere müracaat etmeyecekler mi? Kur'an'ı anlama yolunda, eksikleri ve zaaf noktaları göz ardı edilmeksizin destek maksadıyla meallere başvurulabilir. Bu anlamda en çok dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, müteşabih ayetlere verilen anlamlardır. Özellikle beşeri bazı sıfatları Allah'a atfeden ve haberi sıfatlar olarak da adlandırılan kelime ve terkiblerin anlaşılması hususunda meallerin, muhatabına yeteri kadar fikir vereceği kanaatinde değiliz. Bu durumda meallerden ziyade tefsirlere müracaat etmenin daha isabetli olacağını söyleyebiliriz. Zaten günümüzde, meâl yazan bazı müellifler, meâlin yetersizliğini düşünmüş olmalılar ki, aynı zamanda tefsir de yazmışlardır.

KAYNAKÇA

Agitoğlu, Nurullah, "Bir Hadisçi Olarak es-Süyutî'nin Bazı Haberi Sıfatlara Yaklaşımı" -et-Tevşîh Adlı Eseri Bağlamında- *Fırat Ünv. İlh. Fak. Dergisi*, c. XIX, S. 2, 2014.

Aydar, Hidayet, "Kur'an", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2002.

Aydın, Ömer, "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vîli", *İstanbul Ünv. İlh. Fak. Dergisi*, S. 2, 2000.

Beğâvî, Ebû Muhammed b. Mes'ud, *Meâ'limü't-Tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'an*, 'Abdurrezzak el-Mehdî (Thk.), Daru İhya-i Türasi'l-'Arabî, Beyrut 1420.

Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964, 20/55.

[38] Yazır, Hak Dini, 9/517.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2008.

Cerrahoğlu, İsmail *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 2007.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV. Yay., İstanbul, 2014.

----------, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 8. Baskı, İFAV Yay., İstanbul, 2014.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelam ilminin Belli Başlı Meseleleri* (Ebu'l-Vefâ Taftazânî'den), Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1980.

Hâzîn 'Alâuddin 'Ali b. Muhammed b. İbrahîm b. 'Umer eş-Şeyhî Ebu'l-Hasen, *Lubâbu't-Te'vîl fî Ma'âni't-Tenzîl,* Muhammed 'Ali Şahin (tsh.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen, *Tefsiru İbn Fûrek,* Alal 'Abdulkadir Bendeviş (thk.), Camiatu Ümmü'l-Kurâ, S. Arabistan, 1430/2009.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. 'Umer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, Muhammed Huseyn Şemsuddîn (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1419.

İbn Manzûr, Cemaluddin, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut, 1414.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Sabri Hizmetli (Haz.), Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Karaman, Fikret vd., *Dinî Kavranlar Sözlüğü*, DİB. Yayınları, İstanbul, 2009.

Kurtûbî, Şemsuddin Ebu 'Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Ferahi'l-Ensarî, *Tefsirü'l-Kurtûbi (el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an),* Ahmed el-Birdunî ve İbrahim Etfiş (Thk.), 2. baskı, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1384/1964.

Mâturidî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr, *Tefsiru'l-Mâturidî,* Mecdî Baslûm (thk.), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1426/2005.

Mekki B. Ebi Talib, Ebu Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayrevânî, *el-Hidâye ilâ Büluği'n-Nihâye*, Mecmuatu Buhusi'l-Kitab ve's-Sünne, by. 1429/ 2008.

Mevdûdî, Ebu'l-A'la', *Tefhimu'l-Kur'an*, Muhammed Han Kayani vd. (trc.), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Özler, Mevlüt, *Kelam El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed.), Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahruddin, *el-Muhassal (Kelama Giriş*), Hüseyin Atay (çev.), Ankara Ünv. Bsmv., 1978.

Suyûtî, 'Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm (Thk.), el-Hey'etu'l-Mısriyye, Mısır, 1394/1974.

-------, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 3. Baskı, Dâru İhyâu Turasi'l-'Arabî, Beyrût, 1420.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, Lütfullah Cebeci vd. (Sad.), 5. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2015.

Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Zuhaylî, Vehbe, *Tefsiru'l-Menâr*, 2. Baskı, Hamdi Arslan vd. (Çev.), Risale Yayınları, İstanbul, 2005.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1434/2013, s. 430.

ÂYETLERİN YORUMUNU GÜNCELLEŞTİRİRKEN DÜŞÜLEN HATALAR VE BUNUN ARKAPLANINDAKİ SEBEPLER

Dr. Öğr. Üyesi Murat KAYA
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı/muratkaya43@gmail.com

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm Allah Teâlâ'nın kullarına gönderdiği son kitabıdır. Bu sebeple kıyamete kadar gelecek bütün insanların ihtiyacını karşılamak durumundadır. Ancak bu zaman zarfında geçecek sürenin ne kadar olduğunu kimse bilmemektedir. Belli bir zamanda nâzil olan bir sözün, üzerinden uzun bir zamanın geçmesiyle ileriki zamanlarda nasıl anlaşılacağı insanların zihnini meşgul etmektedir. Bu söz, zamanın, mekânın ve şartların değişmesiyle nasıl anlaşılacak ve hayata nasıl tatbik edilecektir? Zamanın değişmesiyle sözün manası da güncellenecek midir? Güncellenecekse bunun belli bir usul ve esasları var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? Bu konuda bir kısım hataların yapılması da muhakkaktır. O hâlde ne tür hatalar yapılmaktadır, bunların sebepleri nelerdir ve bunun önüne geçmek için neler yapılabilir? Şimdi bu konuları sırasıyla ele alalım:

A. Konuyla İlgili Kavramlar

Konuyla ilgili bir takım kavramlar öne çıkmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Tefsir:

Lügatte tefsir; izah etmek, açıklamak ve beyan etmek demektir. Bu kelime âyet-i kerimede: *"Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmayalım"*[1] şeklinde geçer. Istılahta ise Allah'ın, peygamberi Hz. Muhammed'e indirdiği kitabının anlaşılmasına, manalarının açıklanmasına, hüküm ve hikmetlerinin çıkarılmasına yarayan ilimdir.[2] Diğer bir tarife göre tefsir, beşeriyetin gücü nisbetinde Kur'ân'ın Allah'ın muradına delaletinden bahseden bir ilimdir.[3]

2. Te'vîl:

Rücû etmek, dönmek manasına gelen أول'den türemiştir. Sanki müfessir bir âyeti muhtemel olan birkaç manadan birine ircâ eder ve döndürür. Bazı âlimlere göre te'vîl ile tefsir aynı manayadır. Müteahhirîn arasında meşhur olan bir görüşe göre ise bu ikisi arasından büyük fark vardır. Tefsir, âyetin açık manasıdır, te'vîl ise birkaç manaya gelme ihtimali olan bir âyetin bu anlamlarından birini tefekkür ve istidlal yoluyla tercih etmektir. Ancak tercih edilen bu manaya kesin gözüyle bakılmaz. Aksi takdirde Allah'ın kitabında tahakküm edilmiş, delilsiz bir iddiada bulunulmuş olur. Kur'ân'ın te'vîlini ise kesin olarak Allah'tan başka kimse bilemez.[4] Burada yapılan sadece âyetin manaları arasında en açık ve en kuvvetli olanı tercih etmektir.[5]

3. Yorum:

Bir yazının veya bir sözün, anlaşılması güç yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturmak, tefsir etmek demektir. Diğer bir manası da bir olayı belli bir görüşe göre açıklamak, değerlendirmektir.[6]

4. Güncelleştirme:

Güncel; günün konusu olan, şimdiki, bugünkü (haber, olay vb.), aktüel demektir. Güncellemek ise bir işi aktüelleştirmek, güncel duruma getirmektir.[7] Âyetlerin yorumunun güncelleştirilmesi ise "Müfessirin, asrında meydana gelen olayları, Allah'ın Kitabı'nda bulunan benzerleri ile tam olarak, kısmî bir şekilde

---

1 el-Furkân 25/33.

2 Ebû Abdillah Bedrüddin Muhammed b. Abdillah b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1376/1957), 1: 13.

3 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân,* (Matbaatü İsa el-Bâbî, ts.) 2: 3; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 102.

4 Âl-i İmrân 3/7.

5 Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân,* 2: 4-5; Sâbûnî, *Tibyân,* 102-104.

6 *Türkçe Sözlük,* haz. Şükrü Halûk Akalın ve diğerleri, 11. baskı, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 2608.

7 *Türkçe Sözlük,* 1004; "Kubbealtı Lügati", Kubbealtı Akademisi, erişim: 05.03.2018, http://lugatim.com/s/G%C3%9CNCELLEMEK

veya tersten karşılaştırması"dır.[8] Diğer bir ifade ile "Müfessirin, zamanında meydana gelen olayları Kur'an'la karşılaştırıp, bu olayları münasip âyetlerin altına koyması"dır.[9] Yani birbirine benzeyen olayları aynı kategoride değerlendirmek ve cüz'iyâtı külliyâta katmak sûretiyle âyetleri zamanın gerçeklerine tatbik etmesidir. Bu ameliye Arapçada *et-Tefsîru'l-Vâkı'î*,[10] *Tatbîku'l-âyâti ale'l-vâkı'*, *Tenzîlü'l-âyâti ale'l-vâkı'* tabirleriyle ifade edilmekte ve kısaca *Tatbîk*,[11] *Tenzîl*[12] diye isimlendirilmektedir.

B. Güncelleştirme Sebepleri

Âyetlerin yorumunu güncelleştirmeye yol açan bir takım sebepler vardır. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

1. Hükmün Umumiliği

Kur'ân-ı Kerîm nâzil olurken âyetlerin bir kısmı o günlerde yaşanan bazı olaylar (esbâb-ı nüzûl) üzerine müneccemen (peyderpey)[13] inmiştir. Yani Kur'an meydana gelen olaylara uygun olarak ve onları çözmek için gelmiştir.[14] Bu da bize onun güncelle alâkasını gösterir. Ancak bu âyetler belli bir sebep üzerine veya muayyen bir şahıs hakkında inmekle birlikte müfessirler "sebebin husûsîliği hükmün umûmî olmasına mani değildir" demişler ve âyetlerin daha sonra meydana gelecek benzer olaylar hakkında da hüküm bildirdiğini söylemişlerdir. Bu sebeple zaman zaman müfessirler, daha sonra meydana gelen bir olay için, sebeb-i nüzûl sîgalarından birini kullanarak, "bu âyet bu olay hakkında inmiştir" diyebilmişlerdir. Zerkeşî (ö. 794/1392) şöyle der: "Sahabe ve tabiînin âdetlerinden biri şudur ki onlardan biri «Bu âyet şu konuda indi» dediğinde o bununla «Bu âyet bu hükmü de içine alıyor» demektir, yoksa «bu olay, âyetin inişine sebep oldu» demek değildir."[15]

---

[8] Abdülaziz b. Abdirrahmân ed-Dâmir, *Tenzîlü'l-âyât ale'l-vâkı' ınde'l-müfessirîn -dirâse ve tatbîk-* (Dubai, 1428/2007), 33.

[9] Yahyâ b. Muhammed Zemzemî, *Tenzîlü'l-âyât ale'l-vâkı' ınde'l-İmâm İbni'l-Kayyım -rahimehullâh-* (y.y., ts.), 7.

[10] Ziyâd Halîl Muhammed ed-Değâmîn, "el-İşkâlü'l-Vâkı'î fi'l-Ameli't-Tefsîrî -Dirâsetün Meydâniyye fî Tefsiri'l-Kurtubî-", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyeti'l-Âlemiyye* 27 (1418/1998): 69; Ahmed Ferîd Ebû Hüzeym, "Bide'u't-tefâsîri'l-lüğaviyye -Mefhûmuhâ ve esbâbuhâ ve davâbıtu't-tefsîr-", *Dirâsât* 35/1 (2008): 162.

[11] Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî, *Mutâbakatü'l-ihtirââti'l-asriyye li-mâ ahbara bihî Seyyidü'l-Beriyye* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1391/1971), 4, 20.

[12] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âlu Selman (Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4: 245, 254; Muhammed Hüseyin Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm -Devâfiuhâ ve def'uha-* (Mektebetü Vehbe, 1406/1986), 80; Ahmed el-Gumârî, *Mutâbakatü'l-ihtirââti'l-asriyye*, 4, 67, 70.

[13] el-İsrâ 17/106; el-Furkân 25/32.

[14] el-Furkân 25/33.

[15] Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 31-32.

Lâkin belli bir sebebe bağlı olarak inen âyetlerin sayısı oldukça azdır, onların pek çoğu herhangi bir sebep olmadan "iptidâen" inmiştir. Bu tür âyetlerin anlamının umumi olduğu, bütün zaman ve mekânlara hitap ettiği ise açıktır. Fıkıh usulünde "Nassın lafzı ve manası ile bütün olayları kuşatması ilkesi"nden bahsedilir. Yani kıyamete kadar meydana gelecek bütün durumların hükümlerini nasslar doğrudan veya dolaylı olarak kapsamaktadır.[16] Zira Allah'ın kelâmı ile yaratışının birbirine uyması kadar tabiî bir şey düşünülemez. Bu sebeple İmâm Şâfiî (ö. 204/819): "Müslümanların birinin başına yeni bir olay gelirse Allah'ın kitabında mutlaka o konuda yol gösterecek bir kılavuz bulunur" demiş ve bu sözüne bir kısım âyetleri delil getirmiştir.[17]

Diğer bir ifadeyle Kur'ân bir takım asıllar, temel kâideler ve küllî hükümler ihtivâ eder ki bunlara benzeyen ve kıyas edilen şeyler aynı hüküm altına girer. Zira henüz meydana gelmemiş ve kimsenin aklına gelmemiş bir olay hakkında açık bir âyetin inmesi makul olmazdı. Taberî (ö. 310/922) bu konuda şöyle der: "Âyet bir mânada iner, sonra indiği mananın hükmüne giren her şey o âyetin hükmüne dâhil olur."[18] İbn Berhân el-Bağdâdî ise (ö. 520) Kur'an'ın bu özelliğini şöyle ifade etmiştir: "Allah Teâlâ sonradan olacak bütün olay ve durumların hükmünü açıkça bildirmeye kâdirdir, ancak böyle yapmamıştır. Usûlü bildirmiş, fürûâtın hükmünü nazar ve içtihada bırakmıştır."[19] Şâtıbî de (ö. 790/1388) Kur'ân'ın bütün cüz'iyâtın hükümlerini açıkça ifade etmediği, ancak sayısız cüz'iyâta şamil küllî hükümler ve mutlak ifadeler kullandığı görüşündedir.[20] Yani "Kur'an nesnel manalar içerir ama onun yorumları öznel ve tarihseldir" diyebiliriz. Çünkü metnin anlamı, kaynak itibariyle metafizik gerçekliğe sahiptir ve insan zihninden bağımsızdır. Anlama ise insan zihninin spekülatif bir gerçekliği olduğu için, bireye bağlı ve özneldir.[21]

Usul âlimlerinin kabul ettiği esaslardan biri de "Nassların kıyamete kadar gelecek bütün şahısları kapsaması"dır. Yani naslarda risalet döneminde belirli bir şahıs ya da şahıslarla ilgili vârid olan bir hüküm, -hükmün o şahsa ya da şahıslara has olduğuna dair bir delil bulunmadığı müddetçe- herkes için geçerlidir.[22] Hatta İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) Rasûlullah (s.a.v)'e hitap eden âyetlerin bir kısmına

---

[16] Eymen Sâlih, "el-Mebâdiü'l-Âmme li'l-Fikri'l-Usûl-Fıkhıyyi'l-İslâmî fî Teâmülihi'n-Nass", *İslâmiyyetü'l-Ma'rife* 20/77 (2014): 31.

[17] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmet Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 20. İmam Şâfiî sözüne delil olarak şu âyetleri zikretmiştir: İbrâhîm 14/1; en-Nahl 16/44, 89; eş-Şûrâ 42/52.

[18] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 21: 288.

[19] Dâmir, *Tenzîlü'l-âyât,* 21.

[20] Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* 5: 14.

[21] İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 317.

[22] Sâlih, "el-Mebâdiü'l-Âmme", 31.

ümmetin bütün fertlerinin de manen ve fiilen iştirak ettiğini söylemiş ve en-Nisâ 4/102, en-Nahl 16/98, el-İsrâ 17/78 âyetlerini örnek vermiştir.[23]

Cenâb-ı Hak, Rasûlullah (s.a.v) Efendimiz'e, *"Bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu"*[24] demesini emretmiştir ki buna göre Kur'an, kıyamete kadar zamanın geçmesiyle kimlere ulaştıysa onları uyarmak için indirilmiştir.[25] O hâlde Kur'ân bütün zamanlara ve mekânlara hâkimdir. Bu sebeple İslâm âlimleri her asırda onun anlamını güncelleştirmişlerdir.

2. Peygamberimiz ve Ashabının İçtihatta Bulunmaları ve Tatbik Yapmaları

Kur'an'da açıkça ifade edilmeyen konularda Rasûlullah (s.a.v) âyetlerden anladığı şekilde hükümler koymuştur. Nitekim İmam Şâfiî'nin: "Peygamber (s.a.v.)'in verdiği her hüküm, onun Kur'ân'dan anladığıdır" dediği nakledilir.[26] Bu da bizler için bir örnek teşkil eder. Sahabe de bir şeyin hükmünü Kur'ân ve sünnette bulamadığında içtihat etmiş ve tatbik/güncelleme yapmıştır. Sahabenin tatbik/güncelleştirme faaliyetleri açık olarak halifeler devrinde, bilhassa da Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra görülmeye başlamıştır. Zira o günlerde fitneler, bid'at ehli fırkalar ve muhtelif fikrî akımlar çıkmış, sahabe de bazı âyetleri bunlara tatbik etmişlerdir. Mesela Katâde (ö. 117/735) *"...Kalplerinde bir eğrilik olanlar..."*[27] âyetini okuduğu zaman "Burada bahsedilenler eğer Harûriyye[28] ve Sebeiyye[29] fırkası değilse ben onların kim olduğunu bilmiyorum" derdi.[30]

Ebû Ümâme (ö. 86/705), *"O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, «İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize*

---

[23] Kâdî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, haz. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 576.

[24] el-En'âm 6/19.

[25] Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân,* thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr - Abdü'l-Fettâh İsmail eş-Şelebî (Mısır: Dâru'l-Mısrıyye, ts.), 1: 329; Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Dumeyriyye - Süleyman Müslim el-Harş (Dâru't-Taybe, 1417/1997), 3: 133; Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 2: 11; el-Kâdî Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl,* thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2: 157.

[26] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillah b. Ebi'l-Kâsim b. Muhammed İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980), 39.

[27] Âl-i İmrân 3/7.

[28] Bunlar Hâricîlerdir. İlk defa Kûfe yakınlarındaki Harûrâ denilen bir yerde toplandıkları için bu isimle meşhur olmuşlardır.

[29] Yahudi İbnü's-Sevdâ Abdullah b. Sebe'ye mensup olan kimseler.

[30] Taberî, 6: 187.

karşılık azabı tadın» denilir"[31], *"Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı"*[32] âyetlerini tefsir ederken "Onlar Hâricîlerdir" demiştir.[33]

Mus'ab b. Sa'd (ö. 103/721) şöyle der: "Babama, *«De ki: Amelce en çok ziyana uğrayan; iyi iş yaptıklarını sandıkları halde dünya hayatındaki çabaları kaybolup giden kimseleri size haber verelim mi?»*[34] âyetinde bahsedilenler Harûriyye mi?" diye sordum, "Hayır, onlar Ehl-i Kitab, Yahudiler ve Hristiyanlardır. Yahudiler Muhammed (a.s)'ı yalanladılar, Hristiyanlar cenneti inkâr ettiler, «orada yiyecek ve içecek yoktur» dediler. Harûriyye ise: «*Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah'ın korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşeri ve ahlâki bütün ilişkileri) koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir. İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir»*."[35] cevabını verdi." Sa'd (ö. 55/675) onları "Fâsıklar" diye isimlendirirdi.[36]

Rasûlullah (s.a.v) ve ashabının bu şekilde içtihat ve tatbik yapmaları sonra gelen insanlara da örnek olmuş, onlar da gerektiğinde âyetlerin yorumunu güncelleştirmişlerdir.

3. Nassın Maksatlarını Göz Önünde Bulundurma Gereği

Nasları anlama usûlünde kullanılan kıyâs ve i'tibârın da âyetlerin yorumunu güncelleştirmede mühim bir işlevi olmuştur. Zira nasslar, hükümleri lafızları ve ibareleriyle gösterdiği gibi bazı hükümleri de ma'kul ve maksutlarıyla gösterir. "Nassın maksatlarını göz önünde bulundurma" esasına riayet edilerek bu tür hükümlere ta'lîl, kıyas ve istıslah gibi yöntemler vâsıtasıyla ulaşılır.[37] Nitekim Fetvâ ve Nevâzil kitapları tenzil/güncelleştirme örnekleriyle doludur.[38]

4. İstidlâl, İstişhâd ve İstinbatta Bulunmak

İslâm âlimlerinin vazgeçilmez faaliyetlerinden olan *İstidlâl*, *istişhâd* ve *istinbat*ın, yorumun güncelleştirilmesinde önemli bir yeri vardır. Bunu dair pek çok örnek mevcuttur. Hz. Ali'nin (ö. 40/661) anlattığına göre Rasûlullah (s.a.v) bir gece kapılarını çalıp *"Namaz kılmayacak mısınız?"* buyurmuş, Hz. Ali de: "Ya Rasûlallah, ruhlarımız Allah'ın elinde, bizi uyandırmak isterse ruhumuzu bedenimize gönderir" demiş. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v) hiçbir cevap

31 Âl-i İmrân 3/106.

32 es-Saff 61/5.

33 Taberî, 7: 94, 13: 358.

34 el-Kehf 18/103-104.

35 el-Bakara 2/27.

36 Taberî, 18: 126.

37 Sâlih, "el-Mebâdiü'l-Âmme", 31.

38 Zemzemî, *Tenzîlü'l-âyât,* 12.

vermeden dönüp gitmiş, bir taraftan da elini dizine vurarak *"...Fakat insan tartışmaya her şeyden daha çok düşkündür"*[39] âyetini okuyormuş.[40]

Büreyde (ö. 63/682-83 [?]) şöyle anlatır: Rasûlullâh (s.a.v) bize hutbe îrâd ediyordu. O esnada Hasan (ö. 49/669) ile Hüseyin (ö. 61/680) geldiler. Üzerlerinde kırmızı (çizgili) gömlek vardı. Yürüyor, zaman zaman da tökezleyip yere düşüyorlardı. Rasûlullâh (s.a.v) hemen Minber'den indi, onları kucaklayıp götürerek önüne koydu. Sonra da şöyle buyurdu: *"Cenâb-ı Hak şöyle buyurmakla ne kadar doğru söylemiş: «Doğrusu mallarınız ve çocuklarınız sizin için bir imtihandır. Büyük mükâfat ise Allah'ın katındadır.»*[41] *Bu iki çocuğa baktım, yürürken tökezleyip yere düştüklerini görünce, sabredemeyip konuşmamı kestim ve hemen onları tutup kaldırdım."*[42] Bunun ardından hutbeye devam etti.[43]

Rasûlullah (s.a.v) vefat edince Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) şöyle demiştir: "Allah Teâlâ, Rasûlü'ne daha aranızda iken vefat haberini vermişti. Sizlerin de (eceliniz gelince) öleceğinizi haber vermiştir. Allah'ın Rasûlü vefat etmiştir. Sizden de hiç kimse sağ kalmayacaktır. Kim Muhammed'e tapıyor ise bilsin ki, Muhammed vefat etmiştir. Kim de Allah'a ibadet ediyorsa, hiç şüphesiz Allah Hayy'dır, ölümsüzdür. Allah Teâlâ: *«Muhammed, bir Rasûl'dür. Ondan önce de rasuller gelip geçmiştir. Şimdi o, ölür veya öldürülürse, ökçelerinizin üzerinde gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz?...»*[44] buyurmuştur." Ebû Bekir'in bu sözleri üzerine insanlar o derece şaşkınlığa düşmüşlerdi ki, o okuyuncaya kadar, sanki bu âyetin nâzil olduğunu bilmiyor gibiydiler. Hâlbuki âyet seneler önce Uhud gazvesinde inmişti.[45] Ebû Bekir (r.a), Allah Rasûlü'nün vefatına, *"Muhakkak sen de öleceksin, onlar da ölecekler"*[46] âyetiyle de istişhâd etmiştir.[47]

Sonraki müfessirlerimizde de istidlâl, istişhâd ve istinbatın bolca misalini görüyoruz. Meselâ İbnü'l-Arabî, bir beldede bid'atler ve kötülükler yayıldığında

[39] el-Kehf 18/54.

[40] Buhârî, "Teheccüd", 5.

[41] et-Teğâbun 64/15.

[42] Tirmizî, "Menâkıb", 30/3774. Krş. Ebû Dâvûd, "Salât", 225-227/1109.

[43] Ebû Dâvûd, "Salât", 225-227/1109.

[44] Âl-i İmrân 3/144.

[45] Bkz. Buhârî, "Meğâzî", 83; Abdurrazzâk b. Hemmam b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî, Ebû Bekir, *Musannef,* thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 5: 436; Ebü'l-Hasen Nureddin Ali bin Ebî Bekr bin Süleyman el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid,* thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 9: 32; Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî bi'l-velâ el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ,* thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2: 266-272; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Dâru't-Taybe, 1420/1999), 2: 129. İbn Kesîr, bu hâdisenin, kaynaklarımızın pek çoğunda müteaddid rivayetlerle geldiğini ve kesinlik ifade ettiğini söyler.

[46] ez-Zümer 39/30.

[47] İbn Kesîr, 7: 96.

oradan çıkmak gerektiğini söylemiş, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795), "Bir kişinin, selefe sövülen bir beldede oturması helâl değildir" sözünü nakletmiş ve "Bu doğrudur. Bir münker değiştirilemezse ondan uzaklaşılır" hükmüne varmıştır. Bunu da el-En'âm 6/68 âyetinden istinbât etmiştir.[48]

5. İ'tibâr, Tedebbür ve Tefekkür

Allah Teâlâ Kur'ân'da önceki kavimlerin kıssalarını anlatır ve ibret almamızı emreder.[49] Ayrıca Kur'ân'ı inceden inceye düşünmeye, tedebbür ve tefekkürle okumaya teşvik eden birçok âyet mevcuttur.[50] Dolayısıyla belli bir sebep üzere veya şahıs hakkında inen âyetlerden bile kendimize dersler çıkarabilir, onlar üzerinde düşünerek nasıl davranmamız gerektiğine karar verebiliriz. Normalde kâfirler hakkında inen âyetleri mü'minlere tatbik edemeyiz, ancak onlardan ibret alabiliriz. Nitekim Hz. Ömer (ö. 23/644) böyle yapmıştır: Bir gün elinde bir et parçası bulunan Câbir (ö. 78/697) ile karşılaştığında: "O nedir?" diye sormuş, Câbir de: "Canım çektiği için satın aldığım bir et parçasıdır" demişti. Bunun üzerine Ömer (r.a): "Canın çektiği her şeyi satın alır mısın? Yoksa sen, *«Siz dünya hayatınızda bütün güzel şeylerinizi harcayıp tükettiniz»*[51] âyetinde bahsedilen kimselerden olmaktan korkmuyor musun?" diye onu âyetten ibret almaya yönlendirdi.[52] Âyetin siyâkı, kâfirler hakkında nâzil olduğunu göstermekle birlikte Hz. Ömer âyeti genel olarak israfı terk etme manasında almıştır. Zaten bu esasa işaret eden sahih hadisler de bulunmaktadır.[53] Başka bir değerlendirmeye göre de Hz. Ömer, mubahlara dalmanın âhiret nimetlerinden mahrum kalmaya sebep olmasından korkarak âyetin manalarından birini almış ve onu mü'minlere uygulamıştır.[54] Ancak bu konuda çok dikkatli olmak, iki farklı şeyi birbirinden iyi ayırmak lâzımdır. Aksi takdirde bu alanda indî görüşlere kaymak çok kolaydır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), hicrî 700 senesinde Moğolların İslâm beldelerine girip onlarla muharebe etmesini[55], Ahzâb savaşına benzetir ve Ahzâb sûresindeki âyetleri kendi zamanında günceller.[56] Hattâ Ahzâb savaşında rüzgâr

48 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1: 611.

49 Yûsuf 12/111, en-Nûr 24/34, ez-Zuhruf 43/56.

50 en-Nisâ 4/82; el-İsrâ 17/41; Sâd 38/29; ez-Zümer 39/27.

51 el-Ahkâf 46/20.

52 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, Ebû Abdullah, *Zühd*, y.y., ts., 124.

53 Şâtıbî, *Muvâfakât,* 4: 34-35, 244-245.

54 Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife,* 80.

55 Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî, sümme'd-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Dâru Hecer, 1424/2003), 17: 736-740.

56 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillah b. Ebi'l-Kâsim b. Muhammed İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmûu'l-fetâvâ,* thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (el-Medînetü'l-Münevvere: Mecmau'l-Melik Fahd li-tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416/1995), 28: 440.

ve soğuk olduğu gibi[57] Moğollarla mücadele ettikleri o sene de yağmur, kar ve dolunun normalden daha fazla olduğunu, çoğu insanların bundan memnun olmadığını ancak kendilerinin insanlara bu durum karşısında memnuniyetsizlik göstermemelerini, Allah'ın bunda hikmet ve rahmetinin olduğunu söylediklerini anlatır. İbn Teymiyye, düşmanın dönüp gitmesinin en büyük sebeplerinden birinin bu soğuk ve kar olduğunu ve bu sebeple çok zayiat verdiğini söyler.[58] *"Hani onlar size hem üst tarafınızdan hem alt tarafınızdan gelmişlerdi. Hani gözler kaymış ve yürekler ağızlara gelmişti. Siz de Allah'a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz"*[59] âyetini nakleden İbn Teymiyye, "Bu sene de aynı oldu, düşman Şam'ın üst taraflarından geldi ki o da Fırat tarafından Fırat'ın kuzeyidir, gözler muazzam bir şekilde kaydı, belânın büyüklüğü sebebiyle yürekler ağızlara geldi, bilhassa da askerin Mısır'a çekildiği, düşmanın yaklaştığı ve Dımaşk'a yöneldiği haberi yayılınca! İnsanlar Allah hakkında çeşitli zanlarda bulunmaya başladılar" der.[60] Bu şekilde Ahzâb sûresinin Hendek savaşıyla ilgili âyetlerini zamanındaki olaylara tatbik eder. Burada İbn Teymiyye'nin, Moğol istilasına maruz kalan insanlara metanet vererek Ahzâb sûresinden ibret alıp Hendek harbinde insanların düştükleri hatalara düşmemeyi, ashâb-ı kiram gibi sabırlı ve ümitli olmayı tavsiye ettiğini düşünebiliriz.

6. Te'vîli Sonraya Bırakılan Ayetlerin Olması

Bir de te'vîli sonraya bırakılan âyetlerden bahsedilir ki onları zamanı geldiğinde mevcut duruma tatbik ederek anlamak gerekir. Nitekim Rasûlullah'a, *"De ki: O size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeye gücü yetendir..."*[61] âyeti sorulunca, *"Evet o meydana gelecektir, ancak gerçekleşme vakti henüz gelmemiştir"* buyurmuştur.[62]

Yine İbn Mes'ûd (ö. 32/652-653) *"Ey iman edenler! Siz kendi sorumluluklarınıza dikkat edin. Siz doğru gittiğiniz takdirde yanlış yola sapanlar size zarar veremez..."*[63] âyeti hakkında şöyle demiştir: "İnsanlar sözünüzü dinlediği müddetçe ma'rûfu emredin, münkerden nehyedin. Tavsiyelerinizi reddeder, size karşı gelirlerse o zaman kendinize bakın." Sonra şu tespiti yapmıştır: "Kur'ân'dan bazı âyetler inmiştir ki onların ifade ettiği mâna daha bu âyetler inmeden önce gerçekleşmiştir. Bazı âyetler vardır, onlar Rasûl-i Ekrem'in zamanında gerçekleşmiştir. Bazı âyetler vardır, Rasûl-i Ekrem'den az sonra gerçekleşmiştir.

57 el-Ahzâb 33/9.

58 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 28: 445.

59 el-Ahzâb 33/10.

60 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 28: 446.

61 el-En'âm 6/65.

62 Ahmed, 1: 170; Tirmizî, "Tefsîr", 6/3066. Tirmizî hadisin "hasen-ğarîb" olduğunu söylemiştir.

63 el-Mâide 5/105.

Bazı âyetler vardır, mânaları âhir zamanda tahakkuk edecektir. Bazı âyetler vardır, kıyamet günü gerçekleşecektir; hesap, cennet ve cehennemden bahseden âyetler gibi. Kalpleriniz ve arzularınız bir olduğu, sizi birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hıncını tattırmadığı müddetçe ma'rûfu emredin, münkeri nehyedin! Kalpler ve arzular farklılaştığı, birbirinize düştüğünüz, kiminiz kiminizin hıncını tatmaya başladığı zaman herkes kendisiyle baş başa kalmalı, kendine bakmalıdır. İşte o zaman bu âyetin kastettiği mânanın tahakkuk zamanı gelmiş demektir."[64]

Bunun bir örneğini İbn Ömer (ö. 73/692) şöyle haber verir: *"Sonra şüphesiz siz kıyamet günü Rabbinizin huzurunda muhakeme edileceksiniz"*[65] âyeti bize indi ancak biz onun tefsirinin ne olduğunu bilmiyorduk. Fitne kopunca "Bu âyette Rabbimizin çekişeceğimizi vaad buyurduğu şey işte budur" dedik.[66] İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) nakline göre bu âyet inince ashab-ı kiram: "Biz birbirimizle kardeş olduğumuz halde aramızdaki çekişme de ne olacak acaba?" diyorlardı. Osman b. Affân şehit edilince "İşte aramızdaki çekişme budur" dediler.[67]

İbn Abbas (ö. 68/687-688), *"Eğer Medine'nin her tarafından üzerlerine gelinse ve orada karışıklık çıkarmaları istenseydi, onu mutlaka yaparlardı; o konuda fazla gecikmezlerdi"*[68] âyetinin te'vilinin 60'lı yılların başında geldiğini söylemiş ve Benû Hârise'nin Harre Vak'ası'nda Şamlıları Medine ehlinin üzerine salmalarını kastetmiştir. Harre Vak'ası 63 senesi Zilkâde ayında olmuş, insanlar Medine'yi boşaltmış, şehrin meyveleri Rasûlullah'ın haber verdiği gibi yırtıcı hayvanlara kalmış, daha sonra insanlar oraya geri dönmüşlerdir.[69]

İstikbalden haber veren âyetlerin bulunması, daha sonraki insanların âyetlerin yorumunu güncelleştirmesini gerektirmiştir.

İlmî tefsiri de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.[70] Zamanın ilerlemesiyle yeni yeni ortaya çıkan icatlara bir kısım âyetlerin işaret ettiğini söylemek, yeni yorumlarda bulunmayı gerektirebilmektedir.

---

[64] Beğavî, 3: 110. Bkz. Taberî, 11: 144; Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris b. Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tîb (Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 4: 1227; İbn Kesîr, 3: 213-214; Abdurrahman b. Ebî Bekir, Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3: 216.

[65] ez-Zümer 39/31.

[66] Taberî, 21: 287-288.

[67] Taberî, 21: 288.

[68] el-Ahzâb 33/14.

[69] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323), 10: 199-200.

[70] Dâmir, *Tenzîlü'l-âyât,* 69.

Âyetlerin yorumunu güncelleştirmenin pek çok faydalarından bahsedilmektedir.[71] Ancak bu konuda sıkça düşülen bazı hatalar da mevcuttur ki şimdi onlardan ve sebeplerinden bahsedeceğiz:

C. Düşülen Hatalar ve Sebepleri

Bir kısım âyetlerin yorumunu güncelleştirirken insanların bazı hatalara düştükleri görülmektedir. Bunların sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Kur'ân'da Her Şeyin Mevcut Olduğunu Düşünmek

"Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik"[72] âyetinin zâhirî manasına itibar eden bazı âlimler, dine ve dünyaya dair ne varsa her şeyin Kur'an'da mevcut olduğu, bir şekilde ona temas veya işaret edildiği görüşüne varmışlar ve bazı âyetlerle ilgili çok uzak yorumlarda bulunabilmişlerdir. *"Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"*[73] âyetindeki "kitab"ı "Levh-i Mahfuz" yerine "Kur'ân" olarak anlayanlar da aynı görüşü savunmuşlardır. İmam Gazâlî (ö. 505/1111), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler bunlar arasındadır.[74]

Günümüzde ise bu görüş çok ilerlere götürülmüştür. Mesela Süleyman Aksoy, Nahl 16/89 âyetinde yer alan *"Her şeyin beyanı"* ifadesiyle ilgili olarak "teknik ilimler, *motorize vasıtalar* ve teknik cihazlar olmak üzere tüm ilimleri kastetmektedir" der.[75] Yâsîn 36/12 âyetiyle ilgili olarak da; "Bu âyetteki *"İmam-ı Mübîn"* tabiri, Kur'an-ı Kerim'i kastetmektedir. Çünkü bütün semavî kitapların imamı olan, Kur'an-ı Kerim'dir. Bu âyette, teknik ilimler dâhil, her türlü ilimlerin Kur'an'da sayılıp döküldüğü işaret ediliyor" demektedir.[76] Bu anlayış, bir kısım yeni gelişmeleri Kur'an'da bulabilmek için sahiplerini bazı uzak teviller ve makul olmayan yorumlar yapmaya zorlamaktadır.

2. Önyargı, Mezhep ve Fırka Taassubu

Âyetlerin yorumunu güncelleştirirken en fazla yapılan hata, konuya bir takım önyargı ve peşin hükümlerle yaklaşmaktır. Bu büyük oranda sübjektif davranmayı beraberinde getirmektedir. Bilhassa siyâsî, îtikâdî ve ideolojik fırkalara mensup kimselerin yorumlarına büyük oranda öznellik hâkimdir.[77] Rivayete dayanmayan ve re'yle yapılan bu tür yorumlarda kişi, önceden ve peşinen bir manaya

[71] Zemzemî, *Tenzîlü'l-âyât,* 7-8.

[72] en-Nahl 16/89.

[73] el-En'âm 6/38.

[74] Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife,* 83-84.

[75] Süleyman Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları* (İstanbul: Feraset Yayınları, 2010), 37.

[76] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 38.

[77] Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci,* 137.

inanmakta, sonra da Kur'ân'ın lafızlarını bu manaya hamletmeyi istemektedir.[78] Bunun örnekleri pek çoktur. Birkaç misal verelim:

a. Muaviye'nin (ö. 60/680) Hicaz valisi Mervan (ö. 65/685) bir gün hutbede Muaviye'nin oğlu Yezîd'i (ö. 64/683) zikredip insanlara, Muaviye'den sonra ona bey'at etmelerini söylemişti. Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman (ö. 53/673) kalktı ve bir şeyler söyledi. Bunun üzerine Mervan; "Yakalayın şunu!" dedi, yakalamaya çalıştılarsa da o kaçıp kardeşi Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) evine sığındı. Mervan; "Muhakkak ki o, Allah Teâlâ'nın, hakkında *«Anne ve babasına; "Öf size! Beni tekrar diriltilmekle mi tehdit ediyorsunuz?" diyen...»*[79] âyetini indirdiği kişidir" dedi. Hz. Âişe de perde arkasından; "Allah Teâlâ, benim haklı olduğumu bildirdiği âyetler dışında bizim hakkımızda Kur'ân'dan hiçbir şey indirmemiştir" cevabını verdi.[80] Diğer rivayete göre Hz. Âişe sözlerine; "Bu âyetin kimin hakkında indiğini söylemek isteseydim onun ismini verirdim" cümlesini de ilave etmiştir.[81] Süyûtî, Hz. Âişe'nin, bu âyet-i kerimenin bir başkası hakkında nâzil olduğunu söyleyip o kişinin ismini verdiğini nakletmekte ise de kendisi bu ismi zikretmemiştir.[82]

b. İbn Ömer, hâricîleri en şerli insanlar olarak görür ve sebebini de "Onlar kâfirler hakkında inen âyetleri mü'minlere uyguluyorlar" diye açıklardı.[83] Hâricîler bunu mezhebî taassupları sebebiyle yapıyorlardı. Kâfirlerden bahseden âyetleri mü'minlere tatbik etmek doğru olmamakla birlikte mü'minler bu âyetlerden ibret alabilirler. Buna yukarıda temas etmiş ve örneklerini vermiştik.

c. *"Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır"*[84] âyetinin Yahudi ve Hristiyanlar hakkında olduğunu söyleyen Zemahşerî (ö. 538/1144), "Onların bu ümmetin bid'atçileri olduğu da söylenmiştir ki onlar da müşebbihe, mücebbire, haşeviyye ve benzerleridir" der.[85] Bu ifadesiyle de ehl-i sünneti kasteder. Mutezile mezhebine olan taassubâne bağlılığı

[78] Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife,* 20.

[79] el-Ahkâf 46/17.

[80] Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 46/2; İbn Kesîr, 7: 283-284.

[81] Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ,* thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Risâle, 1421/2001), 10: 257/11427.

[82] Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, tahric: Abdürrazzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1426/2006), 212. Senedi "vâhî"dir.

[83] Buhârî, "İstitâbe", 6; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tağlîku't-ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buhârî,* thk. Saîd Abdurrahman Musa el-Kazakî (Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405), 5: 259.

[84] Âl-i İmrân 3/105.

[85] Zemahşerî, 1: 399.

sebebiyle diğer Müslümanları çirkin sıfatlarla anar ve kötü ithamlarda bulunur.

d. Siyâsî emeller için âlimleri ve İslâmî ilimleri kullanarak insanları yönlendirmek, taraftar toplayıp güç devşirmek, tarih boyunca Müslümanların zarar gördüğü en tehlikeli taktiklerden biri olmuştur. Tanzimat döneminde siyasî emellerini gerçekleştirmek isteyen bir takım güçler, ulemâyı harekete geçirebilmek için âyet ve hadisleri hatalı bir şekilde güncelleştirerek indî yorumlar yapmışlardır.[86] Buna bir örnek olarak Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye vekili Köprülü Şeyh Aliefendizade Hoca Muhyiddin (ö. 1930), hicrî 1314'te Sultan II. Abdülhamid'e takdim ettiği 12 sayfalık arizada[87] şöyle der: "Daha ulema sınıfı neşriyata başlamadı. Bir kere zebân-ı sihr-beyanımız söze başlarsa siyasi tefsir kılıklu ahkâm tebliğine besmele-keş olursak âlem hayrette kalır. Maksad pek kolaylaşır. Halk ulemaya bakar. Kütüb-ü ilmiye ve şer'iyeden istediklerinizi çizdiniz, lâkin kulûb-u ümmetten *«[İnn]el-Ulemâ[e] veresetü'l-enbiyâ»*[88] hadis-i şerifini silemediniz."[89]

e. Onun peşini takip eden A.[Ali] Vefa [el-Bağdadi], *"İnne fî zâlike le-zikrâ li-men kâne lehû kalbün ev elka's-sem'a ve hüve şehîd"*[90] âyetini başlık yaptığı ve Arapça olarak kaleme aldığı makalesinde ümmetin saadeti için en büyük sebep ve en lüzumlu vesilelerden birinin farz olan kardeşlikten sonra ittihad içinde olmak ve hep birlikte ümmet için faydalı cemiyetler kurma hususunda ittifak etmek olduğunu söyler.[91] *"Allah'ın ipine sımsıkı sarılın"*[92] âyetini hatırlatarak *hablullah*'ın Allah'ın dini ve Kur'an diye tefsir edildiğini naklettikten sonra muhakkıkların *habl* kelimesini "cemaat" olarak açıkladıklarını söyler ve bir hadisin[93] bu görüşü desteklediğini ilave eder. Israrla birlik ve cemaat olma, tefrikadan kaçınma üzerinde durur. Umumî müslümanlar arasında cemiyet teşkil etmenin lüzum ve

---

86 İsmail Kara, "Ulema-siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 3/4 (1998/1): 1-25. O günkü siyasî görüşlere göre güncelleştirilen âyetlere örnek olarak şunlar verilebilir: el-Bakara 2/159; Âl-i İmrân 3/159, 187; en-Nisâ 4/59, 93; el-Mâide 5/1, 47, 79; Fâtır 35/28; ez-Zümer 39/9; el-Hucurât 49/12.

87 BOA, Yıldız Esas Evrakı, 23 / 71 / 12 / 9.

88 *"Şüphesiz âlimler peygamberlerin vârisleridir."* (İbn Mâce, "Mukaddime", 17; Ebû Dâvûd, "İlim", 1/3641; Tirmizî, "İlim", 19/2682)

89 Şeyhalizâde Fâtih mezunlarından Hoca Muhyiddin, "Fî 28 Cemaziyelâhir sene 1314 tarihinde Zât-ı şâhaneye takdim kılınan arîza", *Kanun-i Esasi* 2 (23 Receb 1314 / 28 Kanunievvel 1896): 3; Kara, "Muhalefet yapmak", 9'dan naklen.

90 Kâf 50/37.

91 Vefâ, A., "İnne fî zâlike le-zikrâ li-men kâne lehû kalbün ev elka's-sem'a ve hüve şehîd", *Sırât-ı Müstakîm* 5/118 (5 Zilhicce Perşembe/25 Teşrîn-i sânî 1326): 231.

92 Âl-i İmrân 3/103.

93 Ebû Abdillah el-Hâkim Muhammed bin Abdillah b. Muhammed en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,* thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4: 598/8663. Burada Abdullah b. Mes'ûd'un sözü olarak geçmektedir.

faydalarından bahseder. *"Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Rasûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!"*[94] âyetini zikrederek mü'minlerin yolundan ayrılmanın haram olduğunu söyler. Bu manada hadisler zikreder. Sonra bir adamın akıl ve bilgisi ne kadar yüksek olursa olsun, fikrinin pek çok önemli işte hep doğruyu bulamayacağını, başkalarının fikirleriyle bir araya geldiğinde ise genellikle doğruya isabet edeceğini söyledikten sonra uzun uzun müşâvere, şûrâ ve istişarenin öneminden bahseder, konuyla ilgili hadisler ve sözler zikreder. Peygamberimize; aklının kemâli, görüşünün kuvveti ve kendisine vahiy gelmesine ve herkesin ister istemez ona itaat etmeye mecbur olmasına rağmen *"iş hakkında onlara danış"*[95] diye emredildiğini hatırlatır. Son olarak bir müslüman, hele hele kavmi içinde büyük ve önder olan biri ictimâya yani bir araya gelmeye muhalefet eder ve bunun faydalarını inkâr ederse genelin, bilhassa da ehl-i hall ve'l-akd ve'l-aklın bu ferdi terbiye etmeleri gerektiğini söyler. Vücuttaki bir uzuv bozulur da o tedavi edilmez veya kesilmezse bu hastalığın diğer uzuvlara da sirayet edeceğini ve ölüme sebep olacağını hatırlatır. Hür, ümmetini, kardeşlerini ve vatanının evlatlarını seven her vatandaşın kendi ahlâkını düzeltmekle yetinmeyip kavmindeki bütün fertleri tehzib için çalışması gerektiğini ifade eder.[96] Bu sözlerin hepsi de doğru ve güzel şeylerdir, ancak makale sahibinin niyeti siyasî fırkasına destek olmaktır. Zamanın padişahına adeta aba altından sopa göstererek Meclis-i Meb'ûsân'a karşı çıkmasının haram olduğunu âyet ve hadislere istinâden söylediği gibi, okurları, isim vermeden, ümmet için faydalı olduğunu iddia ettiği İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne katılmaya teşvik etmektedir.

f. Taklidi şiddetle yeren Muhammed Abduh ve Reşit Rızâ, kâfirlerden bahseden *"Kendilerine uyulanlar o gün azabı görünce, kendilerine uyanlardan uzaklaşacaklar, aralarındaki bütün bağlar kopacaktır"*[97] âyetini mezhep müntesiplerine, ataları taklit etmekten bahseden el-A'râf 7/28-29 âyetlerini de tasavvuf erbabına tatbik etmişlerdir.[98] Bu da önceden kabul ettikleri bir ideolojiyi Kur'an'a tasdik ettirme gayretinden başka bir şey değildir. Hâlbuki Kur'an yorumunda en büyük tehlike ve bir o kadar da

[94] en-Nisâ 4/115.

[95] Âl-i İmrân 3/159.

[96] Vefâ, "İnne fî zâlike", 231-234.

[97] el-Bakara 2/166.

[98] Muhammed Abduh - Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kâhire, 1990), 2: 67-68; 8: 335; Celil Kiraz, *Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 325-326.

tutarsızlık, öznel fikirlerin ona yüklenmesidir. Bu da ideolojik yorumlarda açık bir şekilde kendini göstermektedir.[99]

3. Tefsîr Şartlarına Riâyet Etmemek

Bir ilmin usûl ve kâideleri, bir binanın temeli mesabesindedir. Bina ancak sağlam bir temellerle ayakta kalabilir.[100] Tefsir ilminin de bir takım usul ve kâideleri vardır. Tefsir için belirlenen şartları gereksiz gören bazı insanlar kendi bilgi birikimleri ve kültürleri istikametinde yorumlar yaparak, Kur'ân lafızlarını müsait olmadıkları manalarla tefsir etmişlerdir.[101]

Mesela Kur'ân'ın sünnet ile tefsirini dikkate almayan bir yorumcu, belli şartlarda hırsızın elinin kesilmesini emreden âyeti[102], "kökünden değil, iz bırakacak şekilde elini kesip kanatınız", "hırsızların, hırsızlık yapma güçlerini ortadan kaldırınız, kesiniz, engelleyiniz" şeklinde yorumlayabilmiştir.[103] Aynı şekilde ilmî tefsire ağırlık veren bir araştırmacı da, "Neden, evvelki tefsirlerin zan üzerindeki açıklamalarının tesiri altında kalarak, âyetlerin ortaya çıkmış ilmî mucizelerinin üzerini kapatmaya çalışalım?"[104] diyerek tefsir kâide ve usullerini hiçe sayabilmiştir. Bu ise kişiyi ilmî hatalara sürüklemektedir.

Tefsir usul ve kâidelerini ve Kur'ân ilimlerini dikkate almayan, sırf Arap diline dayanan bu tür yorumlar, Kur'an'ın kimin kelâmı olduğunu, kime indiğini, muhatabın kim olduğunu hiç dikkate almamıştır.[105]

Ulûmu'l-Kur'ân konusundaki *bilgi eksikliği* de tabiî olarak tefsir ve te'vilin şartlarına riayet etmemeyi beraberinde getirmektedir. Bu da sonuçta yorum hatalarına ve ihtilaflara yol açmaktadır. Şu rivayet bunu açıkça ifade etmektedir: Ömer (r.a) bir gün yalnız kaldı ve kendi kendine "Peygamberi bir olduğu halde bu ümmet nasıl ihtilafa düşecek?" diye düşünmeye başladı. İbn Abbas'ı çağırtıp: "Peygamberi bir, kıblesi aynı olduğu halde bu ümmet nasıl ihtilafa düşecek?" diye sordu. İbn Abbas: "Ey Mü'minlerin Emîri, Kur'ân bize indirildi ve biz onu okuduk, ne hakkında nâzil olduğunu bildik. Bizden sonra insanlar gelecek Kur'ân'ı okuyacaklar ama ne hakkında indiğini bilmeyecekler, bu sebeple onun hakkında kendi görüşleri oluşacak. Onların her birinin Kur'an hakkında görüşleri olunca da ihtilaf edecekler, ihtilafa düşünce de birbirleriyle mücadeleye ve savaşa

[99] Bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci,* 259.

[100] Mahmûd Muhammed Yakub Tahir, *Esbâbu'l-hata' fi't-Tefsîr* (Dâru İbni'l-Cevzî, 1425), 85.

[101] Ebû Hüzeym, "Bide'u't-tefâsîri'l-lüğaviyye", 165.

[102] el-Mâide 5/38.

[103] Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul, Bayraklı Yay., 2001-2006), 6: 22-23.

[104] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 60.

[105] Bkz. Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife,* 20; Muhammed Vehbi Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları* (Ankara, Fecr Yayınları, 2009), 68-80.

girişecekler" diye cevap verdi. (Bu cevabı beğenmeyen) Hz. Ömer onu tersledi ve azarladı. İbn Abbas da oradan gitti. Ömer onun sözü üzerinde bir müddet düşündü ve manasını anladı. Hemen İbn Abbas'ı çağırtıp "Sözünü bana tekrar et" dedi, o da önceki sözünü tekrarladı. Ömer (r.a) onun sözünün manasını anladı ve bu izah çok hoşuna gitti.[106]

Bilmediği veya araştırmada kusurlu davrandığı için bu hataya düşen insanlar olduğu gibi, kendi fikrini öne çıkarmak için bilerek tefsir usulünü hiçe sayan insanlar da mevcuttur. Her ikisi de derecesine göre ağır bir vebali mûcibdir.

4. Modernist, Tarihselci ve Sembolik Yaklaşım

Batının bilim ve teknoloji alanında hızla ilerleyip müslüman dünyanın geri kalması, bir kısım İslâm düşünürlerini farklı düşünce ve arayışlara sevketmiş, Kur'ân yorumunda modernist yönelişlerin çıkmasına sebep olmuştur. Bunlar İslâm'ın rasyonel bir din olduğunu, geçmiş tatbikatı bir tarafa bırakıp İslâm'ı bugünün de dini kılacak çalışmalar yapmak gerektiğini söylemişlerdir. Pozitivizmin tesirinde kalarak peygamberlerle ilgili harikulade hâdiseleri, melek ve cin gibi tecrübe alanına girmeyen görünmez varlıkları ve İslâm'ın mevcut beşerî sistemlerle uyuşmayan bazı emir ve yasaklarını tevil veya inkâr yoluna gitmişlerdir. Bu anlayışın pek çok temsilcisi vardır.[107]

a. Bunlardan biri olan Mısırlı Mustafa Mahmûd (ö. 2009), Nûr sûresi 30. âyet özü bırakılıp da zâhirî manası alınacak olursak dekolte kıyafetlerin zamanı olan günümüzde hayatın çok zor olacağını söyleyerek "Biz bir (kadın) yüzü gördüğümüzde o çok hoşumuza gider ve kalpten bir «Allah» deriz. Bu durumda o güzelliği yaratan yaratıcıyı kastederiz, mahlûku değil! Bu durumda bizim bu bakışımız sadece helâl olmaz, ayrıca bize bir hasene de yazılır" der. Sonra da bu âyetteki *"göz yumma"*nın insanların elindeki mal ve nimete göz dikmeme, hayâ, şehvet, haset, kin ve kıskançlığa düşmeme anlamında olduğunu söyler.[108]

b. Yine *es-Siyâsetü'l-Üsbûiyye*[109] dergisinde "Mısır Kanunları ve İslâm Fıkhıyla Bağı" ismiyle neşredilen bir makalede hırsızlık ve zina haddinin farz olmayıp ibaha ifade ettiği söylenerek, böylece İslâmî hükümleri kabul etmenin önündeki büyük engellerden birinin aşıldığı ifade edilmiştir. Hâlbuki bu görüş, Kitab'a, sünnete ve Arap lügatine uymayan fasit bir tevildir.[110]

c. Abduh ve Reşîd Rızâ, Nisâ sûresinin 1. âyetinde bahsedilen, bütün insanların kendisinden yaratıldığı *"tek nefs"*in müphem bırakıldığını, bu

[106] Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fedâilü'l-Kur'ân,* thk. Mervân el-Atıyye ve dğr. (Dımeşk, Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 102-103.

[107] Bkz. Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri,* 131-142.

[108] Dâmir, *Tenzîlü'l-âyât,* 97-98.

[109] 6/7 (20 Şubat 1937): 6.

[110] Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife,* 95-97.

sebeple kendilerinin de tefsirde bunu müphem bıraktıklarını, eğer Avrupalı araştırmacıların söylediği her insan ırkının bir atası olduğu iddiası ispatlanırsa bu durumda bizim kitabımızı eleştirme imkânları olmayacağını, Tevrat'ın ise bu konuda sarih nassı olması sebebiyle tenkit edilebileceğini söylerler.[111] Yani Avrupalı araştırmacıların her ırkın ayrı bir atası olduğu teorisi ile âyeti tefsir ederek batılılar karşısında küçük düşmeme ve tenkide uğramama gayreti içindedirler.

Bu âyette ve el-Hucurât 49/13'te insanların tek bir erkek ve dişiden yaratıldığının söylenmesi, sonra bütün insanlara "Âdemoğulları" diye hitap edilmesi ve Âdem ile eşi için "anne-babanız" denilmesi[112] Abduh ve Reşîd Rızâ'nın görüşünün yanlışlığını ortaya koyan sarih naslardır. Günümüzde yapılan ilmî keşifleri son nokta olarak görmek veya bilimin teorilerini ispatlanmış gerçek bir bilgi gibi telakki etmek bazı müfessirleri bu tür hatalara sürükleyebilmektedir.

d. Salih Akdemir, el-Mü'minûn 23/51 âyetini "Ey elçiler! Dünya hayatının güzelliklerinden nasibinizi alın" diye çevirmiş ve şu açıklamayı yapmıştır: "Biz, burada, Esed'e uyarak ayeti bu şekilde çevirmeyi uygun gördük; çünkü bağlam böyle bir anlama daha uygun düşmektedir. Çevirilerde, genel olarak, ayetin bu kısmı şöyle çevrilmektedir: *Ey peygamberler! Temiz şeylerden yiyin…*"[113]

Burada Akdemir'in tercih ettiği "Dünya hayatının güzelliklerinden nasip alma" tavsiyesi, sınırları belirlenmemiş, gayet geniş ve ucu açık bir ifadedir. Bir kısım insanların haram-helâl sınırlarını esnetmesine sebep olabilir. Tefsirlere baktığımızda ise burada genelde Allah'ın hoş kıldığı helal şeyleri yemenin emredildiği görüşü tercih edilmiştir.[114]

Çağdaş İslâm modernistlerinin en önemli ortak paydası, Kur'an'a tarihselci ve sembolik yaklaşımları olmuştur. Onlar Kur'an'ı; ekonomik, sosyal ve siyasal tesirlerin ortaya çıkardığı bir metin olarak görmüş ve onun belli bir zaman ve çevreye ait olduğunu söylemişlerdir. Mesela Muhammed Arkoun, Kur'an'da geçen bütün kıssaların ve mucizelerin birer sembolik anlatım biçimi olduğunu söylemiştir. Muhammed İnayetullah el-Meşrikî, cenneti "içinde iyi insanların tatlı huri kızlarıyla birlikte nehirlerin yanı başına yerleştikleri zevk bahçeleri" olarak kabul eden düşünceyi gülünç bulmuş ve "cennet, dünya hâkimiyetidir, âhiretle bir ilişkisi yoktur" demiştir. Aynı şekilde Muhammed Esed de cennetin

111 Abduh-Rızâ, *Menâr,* 4: 266.

112 el-A'râf 7/26-27, 31, 35, 172, 189.

113 Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 344.

114 Taberî, 19: 40; Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 7: 472; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr,* thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7: 566.

güzellikleriyle ilgili âyetlerin sembolik ve mecâzî anlatımlar ifade ettiğini söylemiştir. Bu tür yorumların arka planında, oryantalistlerin Kur'an'daki cennet tasvirlerine yönelik bir kısım eleştirilerde bulunmuş olmalarından kaynaklanan bir savunma refleksi yer almaktadır. Modernist ve tarihselcilerin eserleri incelendiğinde, onların dil oyunlarına dayanan oldukça göreceli, tahminlere dayalı ve keyfilik arz eden sembolik ve metaforik izahlarla, gaybî haberler içeren âyetlerin içini boşaltmayı hedefledikleri anlaşılmaktadır. Hâlbuki dilde lafızların hakiki anlamı esastır. Delilsiz olarak hakiki manayı terk etmek doğru değildir.[115] *Mecelle*'de *"Kelâmda aslolan mânâ-yı hakîkîdir"* denir.[116] Hakikat asıl, mecaz ise onun halefidir. Asıl dururken halefe bakılmaz. Fakat lafızdan hakikî mânânın anlaşılması imkânsız olursa, o zaman mecâzî mânâsına bakılır. Zira sözün bir mânâ ifade etmesi, mânâsız sayılmasından hayırlıdır. Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) şöyle der:

"Hak ehli âlimleri arasında, zâhirî mânâları müstehîl/imkânsız olmadıkça, nassları tevil eden hiç kimse yoktur. Bu yüzden hak ehlinin kitaplarında bu hususun şu şekilde tasrih edildiğini görürsün: «Nasslar zâhirî mânâlarına hamledilir. Bu zâhirî mânâları bırakıp da nassları, Bâtınîlerin ileri sürdüğü mânâlara hamletmek ilhaddır. Nassları reddetmek küfürdür.»[117]"[118]

Zira Bûtî'nin (ö. 2013) dediği gibi, her araştırmacı ve okuyucunun, sözü, hakîkî mânâsından çıkarıp farklı mecâzî mânâlara çekerek hoşuna giden birini seçmesi câiz olsaydı, dil felce uğrar, kelimeler mânâlarını kaybeder ve insanlar ne anlayacaklarını bilemez, şaşkın vaziyette kalırlardı.[119]

5. Savunma Psikolojisi

İslâm'a yöneltilen bir kısım eleştiri ve ithamlar, bazı müfessirleri savunma psikolojisine sokarak, bir takım âyetleri yanlış yorumlamaya sevketmiştir. Meselâ Abduh-Rızâ, Allah Rasûlü'nün (s.a.v) yaptığı bütün savaşların savunma harbi olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre İslâm'da savaş, müslümanlarla savaşan ve onların din özgürlüğünü tehdit eden kişilerle sınırlıdır ve bunun dışındaki kişilere karşı savaş açılmaz.[120]

---

[115] Bkz. Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri,* 131-169.

[116] *Mecelle*, 12. madde.

[117] Bu Ömer Nesefî'nin sözüdür. Bkz. Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillah et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid,* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 1991), 347-348.

[118] Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Nazratün âbira fî mezâimi men yünkiru nüzule İsa (a.s) kable'l-âhira* (Kâhire: Dâru'l-Cîl, 1408/1987), 124. Krş. Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri,* haz. İbrahim Subaşı (y.y., ts.), 211.

[119] Bkz. Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-Sîre* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2007), 47.

[120] Kiraz, *Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar,* 274-281.

Salih Akdemir, el-Enfâl 8/65 âyetini "Ey Peygamber! Savaş esnasında, her türlü ölüm korkusunu yenmeleri konusunda inananları yüreklendir..." şeklinde tercüme ettikten sonra dipnotta "Genelde çeviriler, ayetin bu kısmını şöyle çevirmektedirler: *Ey Peygamber! İnananları savaşa teşvik et!*" açıklamasını yapmış[121], tercümeyi bu şekilde yapmasının sebebini beyan etmemiştir. Tefsirlere baktığımızda böyle bir izaha rastlamadık. Herhalde bu tefsir ve tercümeyi yapanlar, İslâm'ı savaşçı ve barbar göstermek isteyenlere bir tepki olarak onun sadece savunma harbine müsaade ettiğini ileri sürüyor olmalıdırlar. Nitekim Akdemir *"Allah'ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzü bozulurdu"*[122] âyetini de "Eğer Allah insanlardan bir kısmının [baskılarına ve zulümlerine karşı] diğer bir kısmını korumasaydı, yeryüzünde bozgunculuk egemen olurdu" şeklinde tercüme etmiştir.[123]

6. Aklîleştirme Gayreti

Günümüzde iyice yaygınlaşan ve her şeyi aklî ve bilimsel olarak izah etmeye çalışan bir anlayış, zaman zaman müfessirleri tesiri altına alabilmektedir.[124] Nitekim Abduh-Rızâ, prensip olarak mucizeyi kabul etmekle birlikte hissî mucize devrinin Peygamberimizle birlikte bittiğini iddia etmiş ve Kur'ân'daki pek çok mucizeyi aklîleştirip tabiî sebepler dairesinde izah etmeye çalışmışlardır.[125]

Ebû Zeyd Demenhûrî, *el-Hidâye ve'l-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* isimli eserinde Hz. İsa'ya verilen mucizeleri[126] aklîleştirerek bunların rûhî tekmîl olduğunu, Allah'ın Hz. İsa'yı İsrail oğullarının nefislerini şifaya kavuşturmak ve ölü kalplerini diriltmek için gönderdiğini söylemiştir.[127] Rüzgârın Süleyman (a.s)'ın emriyle estiği bildirilen âyetin[128] tefsirinde ise "Rüzgâr onun emriyle eserdi, şimdi ise telgraf ve telefonlarda Avrupa devletlerinin emir ve işaretiyle esiyor" demektedir.[129]

Mustafa İslamoğlu, Kâf 50/17-18 âyetlerini şöyle tercüme etmiştir: "(Zıt kutuplarda) konuşlanmış olan o iki (unsur), sağdan ve soldan karşı karşıya geldiği zaman, insandan her hangi bir söz çıkmaya görsün; illa ki, kendi içinde bile onu gözetleyip kaydeden Biri vardır."[130] Mealin "o iki (unsur)" kısmına da "Yani: bir

[121] Akdemir, *Son Çağrı Kur'an,* 184.

[122] el-Bakara 2/251.

[123] Akdemir, *Son Çağrı Kur'an,* 40.

[124] Bkz. Fatih Tiyek, "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2016): 173.

[125] Örnekler için bkz. Kiraz, *Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar,* 148-178.

[126] Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

[127] Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife,* 97-98.

[128] el-Enbiyâ 21/81.

[129] Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife,* 99.

[130] Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an -Gerekçeli Meal-Tefsir-* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009), 1035.

önceki âyette yer alan "insan" ve "iç beni" açıklamasını koymuştur. Tefsirlerimiz ise bu âyeti baştan beri "melek" olarak açıklamışlardır.[131]

Yine İslâmoğlu, Süleyman (a.s)'ın emrinde çalışan cinler[132] için "Burada Hz. Süleyman'ın emri altında çalışan «cin gibi ele avuca sığmayan», «cin fikirli» birileri kastedilse gerektir" notunu düşmüştür.[133] Bu da görünmeyen varlıkları aklîleştirme gayretinden başka bir şey değildir.

7. Orijinal Görüş Ortaya Koyma Hevesi

Kimsenin söylemediği, insanlara farklı ve câzip gelecek, böylece onların dikkatini çekecek şeyler söyleyerek şöhrete kavuşma arzusu da pek çok insanı yorumda hataya sevketmiştir. Meselâ İslamoğlu, el-İnfitâr 82/10-12 âyetlerini şöyle tercüme etmiştir: "Üstelik üzerinizde gözetleyip hafızaya kaydediciler olduğu halde; onlar kaliteli kaydediciler, ne yaparsanız onu fark edip (kaydeden)…" İslamoğlu, bu mealde geçen "kaydediciler" kelimesine şu dipnotu düşmüştür: "Vicdan, hafıza, bilinç ve bilinçaltı gibi insanı insan kılan melekeler/melekler, âyette adı geçen *hâfizîn*'a dâhildirler."[134] Tefsirlerde ise bunların melekler olduğu bildirilmektedir.[135]

Konuyla ilgili örnek verilebilecek bir hata da Hasan Elik'in şu yorumudur: "Kur'an'ın bütünlüğü içinde ve giriş bölümünde ifade ettiğimiz yöntemle konumuzla ilgili olan ayetleri incelediğimizde, müfessirlerin çoğunun hilâfına bir kanaate ulaştık ki o da şudur: Vâkı'a sûresinin 78. âyetinde geçen *kitâb-ı meknûn*dan maksat, ne bazı müfessirlerin dediği gibi Levh-i Mahfûz'dur, ne de diğerlerinin dediği gibi elimizdeki Mushaf'tır. Bize göre bu ayette ifade edilmek istenen şey, Kur'ân'ın Allah adına uydurulan bir beşer sözü olmayıp vahiy yoluyla yeryüzüne ulaşmış ilâhî bir kelâm olduğudur. Zaten, bu tema Kur'ân'ın temel konularından birisi olup birçok ayette değişik üslûplarla ifade edilmiştir."[136]

Burada Elik, tefsirlerde yer alan iki görüşün de hilafına farklı bir yorum yapmış, kimsenin söylemediği bir söz söyleme hevesiyle tefsir gibi ciddî bir araştırmada, son derece indî davranabilmiştir.

Bayraktar Bayraklı tefsirinin önsözünde şöyle der: "Söylenmişi tekrarlamamak ve bu zamana kadar yapılanları taklit etmemek suretiyle orijinal

[131] Taberî, 12: 342; Mâtürîdî, 9: 352; Beğavî, 7: 359.

[132] Sebe' 34/12.

[133] İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 848, dn. 11.

[134] İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1230-1231, dn. 9.

[135] İbn Ebî Hâtim, 10: 3408; Mâtürîdî, 10: 448; Beğavî, 8: 357.

[136] Hasan Elik, *Kur'ân Işığında Farklı Konular Farklı Yorumlar* (İstanbul: İfav Yayınları, 2010), 138.

yorumlar yapma gayretinde olduk. Çünkü orijinal şeyler üretmek, Kur'an tefsirinde bizim sevdamız ve tutkumuzdur."[137]

Kimsenin söylemediği bir şeyi söylerken çok dikkatli olmak gerekir. Zira hatalı olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. İmam Züfer (ö. 158/775): "Ben biriyle tartıştığımda o susuncaya kadar değil, aklını kaybedinceye, cinnet getirinceye kadar tartışırım" demişti. Kendisine "Tartıştığın kişi nasıl cinnet getirir?" diye sorulunca "Kimsenin söylemediği bir sözü söyler!" cevabını verdi.[138]

8. Kur'ân ve İslâm Hakkında Şüpheler Uyandırma İsteği

İnsanların zihninde Kur'ân ve İslâm hakkında şüpheler uyandırmak isteyen bazı kimseler kasıtlı olarak sûiniyetle yanlış yorumlar yapmışlardır. Bununla da gayr-i müslimlere hizmet etme, insanları İslâm'dan ve Kur'an'dan soğutma hedefini gütmüşlerdir. Nitekim bazı muasır zevât, *"Andolsun, Zikir'den (Tevrat'tan) sonra Zebûr'da da, «Arz'a muhakkak benim sâlih kullarım varis olacaktır» diye yazmıştık"*[139] âyetini, "Yeryüzünü, hangi dinden olursa olsun, hangi mezhepten gelirse gelsin ancak onu imar etmeye uygun olan kimselerin imar edeceği" şeklinde tefsir etmişlerdir.[140] Abdullah el-Gumârî'ye (ö. 1993) göre bu tevilden maksatları Batı sömürgeciliğini desteklemek ve "Kur'an onların dünyaya vâris olacağını haber veriyor" diye onlara karşı olabilecek mukavemeti kırmaktır.[141] Hâlbuki bu âyetteki "arz", cennet veya Allah'ın mü'minlere vaad ettiği ve ümmet-i Muhammed'in kâfirlerden fethedeceği topraklar olarak tefsir edilmiştir.[142]

9. Kur'ân'ın İlmî İ'câzını Ortaya Koyma Gayreti

Bazı insanlar Kur'ân'ın ilmî olarak mucize oluşunu ortaya koyup hidayetlere vesile olarak sevap kazanma arzusuyla yorumda aşırı gidebilmekte, ilmî tefsir konusunda tekellüfe düşmektedirler. "Erkân-ı Harbiye Kâimmakâmı Abdurrahman" imzasıyla *Mahfil* dergisinde neşredilen bir makalede şöyle denilmektedir:

"Meselâ sûre-i Nûr'un 35. *"Allahu nûru's-semâvâti ve'l-ard, meselü nûrihî..."* âyet-i kerimesi tamamen elektrik kuvvetinden ve nûrundan bahseylediği halde, bu fenne vâkıf olmayan bir insan, bunun karşısında nasıl laf söyleyebilir?... Ve kezâ felekiyât bilmeyenler, gelecek makalede tavzih edilecek *«Rabbu'l-meşrikayni*

137 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri,* 1: 63.

138 Kevserî, *Nazratün âbira*, 92.

139 el-Enbiyâ 21/105.

140 Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1365/1946), 27: 76; İbrahim b. İsmail el-Ebyârî, *el-Mevsûatü'l-Kur'âniye* (Müessesetü Sicilli'l-Arab, 1405), 10: 338.

141 Ebü'l-Fazl Abdullāh b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî, *Bide'u't-tefâsîr* (ed-Dâru'l-Beydâ, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1406/1986), 93.

142 Taberî, 18: 549-550.

ve rabbü'l-mağribeyn»[143] âyet-i kerimesinden kevâkib-i mudâafe seyyarelerinde tahassul eden iki meşrik ve iki mağribi nasıl teemmül edebilirler! Hiç şüphe etmem ki akıllarına bile gelmez!... Amma evvelce yazmışlar ve Kur'ân'ı tefsir dahî etmişler denilecek! Ne zararı var! Birçok yerleri doğru olmadıktan ve hakâik-i ilmiye ile taban tabana zıt bulunduktan sonra, bu tefsirden ne istifade edilir?... Eskiler anlamadan, tartmadan, bilmek ihtimali olanlara sormadan ve daha doğrusu bazı âyâtın ne demek olduğunu veya olacağını ahlâfına terk etmeden, bir takım israiliyat hurafelerini Kur'ân'ın tefsiri gibi ciltler dolusu yazmışlar."[144]

Bundan sonra muharrir, insafla riayet edilmesi gereken tefsir usûl ve kaidelerinden bahsetmektedir ancak kendisinin bu kurallara uyduğu pek söylenemez. Mesela el-Hadîd 57/25 âyetinden bahsederken şu izahatta bulunur: "Evet tahlil-i tayfî sayesinde anlaşılmıştır ki bildiğimiz demir, kütle-i Arz'ın Şems'ten fezaya fırladığı günden beri mevcuttur. Yani insanlar gibi demir Arz üzerinde sonradan halk buyrulmamıştır! Gerek Güneş'teki ve gerek Arz'daki demir tayfları tamamen yekdiğerinin aynıdırlar. Ve kezâ hacer-i semâvîler gibi ara sıra Arz'ımıza hadîd-i semâvîler dahî düşmektedir. Bunlar dahî Şems'in ve bazı fa'âl seyyârâtın volkanlarından fırlayarak bi't-tesâdüf Arz'ın cazibesine tutulup sukût eden parçalardır. Birçokları Avrupa müzelerinde teşhir edilmektedir!... Senkaterin dağlarında 20.000 = yirmi bin kilo sıkletinde bir hadîd-i semâvî bulunduğu gibi Grönland adasına pek yakın zamanlarda 25.000 = yirmi beş bin kiloluk yekpâre bir demir dahî nüzûl tarîkıyla sükût etmiştir. İşte mevzû-u bahs âyet-i celiledeki *«enzelnâ»*nın hikmeti ve sebebi budur."[145]

"Ve cealnâ mine'l-mâi külle şey'in hayy"[146] âyetinden ise şöyle bahseder: "Sâir kuvvetlerinden ve havâssından sarf-ı nazar, biz bu âyet-i kerimeden en evvel «Buhâr kuvvetini» anlıyoruz."[147]

Konuyla ilgili diğer bir örnek de Fas'lı hadis âlimi ve fakih Ahmed el-Gumârî'nin (ö. 1960) bir kısım yorumlarıdır. O, *"Onların soylarını dolu gemide taşımamız da onlar için bir delildir. Biz onlar için o gemi gibi binecekleri nice şeyler yarattık"*[148] âyetlerinde kastedilenin deve olduğu şeklindeki tefsirin kesin olarak batıl olduğunu, ancak önceki müfessirlerin de mazur görülmesi gerektiğini, çünkü onların zamanında bugünkü gibi pek çok yolcu ve eşyayı aynı anda taşıyan büyük trenlerin olmadığını ifade ettikten sonra bu âyetlerde tren, otomobil ve

[143] er-Rahmân 55/17.

[144] Erkân-ı Harbiye Kâimmakâmı Abdurrahman, "Hazret-i Kur'ân'a Tefsir Nasıl Yazılmalıdır?", *Mahfil* 4/44 (Cemâdiyelâhir 1342): 140.

[145] Abdurrahman, "Hazret-i Kur'ân'a Tefsir Nasıl Yazılmalıdır?", 141.

[146] el-Enbiyâ 21/30.

[147] Abdurrahman, "Hazret-i Kur'ân'a Tefsir Nasıl Yazılmalıdır?", 142.

[148] Yâsîn 36/41-42.

onlara benzeyen nakil vasıtalarının kastedildiğini söyler. Sonra da şöyle der: "Çok eşya taşıma ve karada süratle seyretme bakımından dolu gemiye tam olarak benzeyen şey öncelikle tren, sonra da otomobillerdir. Âyette murâd edilen şey de kesin olarak bunlardır."[149]

Yine Mürselât sûresinin ilk 6 âyeti ile *"De ki: O size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeye gücü yetendir..."*[150] âyetinde savaş uçaklarının kastedildiğini iddia eder. Bu son âyet Rasûlullah (s.a.v)'e sorulunca *"Evet o meydana gelecektir, ancak gerçekleşme vakti henüz gelmemiştir"* buyurmasının[151], üstten gelecek azapla uçaklardan atılan bombaların murad edildiği hususunda kat'iyet ifade ettiğini söyler ve "Çünkü uçaklar çıkıp bombaları atıncaya kadar geçmişte bu ümmette bu tür bir şey vukû bulmadı" diye ilave eder.[152]

Yine *"...Uzak bir yerden gayba taş atıyorlardı"*[153] âyetinin, telefon, telgraf ve radyoya işaret ettiğini iddia eden Ahmed el-Gumârî, hemen peşinden "bilâkis o bu âyette zâhirdir" der.[154]

Bu âyetlerin yeni icatlara işaret ettiğini söylemesi bir dereceye kadar anlaşılabilirse de bunun kat'iyyet ifade ettiğini söylemesi bizce doğru değildir. Zira kıyametin ne zaman kopacağını ve o vakte kadar daha ne gibi şeylerin icat edileceğini kimse bilemez.

İlmî tefsir konusunda insaflı davranmak istediğini söylemesine rağmen bunu başardığı pek söylenemeyecek olan bir araştırmacı da şöyle diyor: "Evet, bilimin gelişim ve değişim içerisinde olduğu tartışmasızdır. Ancak, gelişim ve değişim içerisinde olan bilimin değişmesi mümkün olmayan, umuma yayılmış ve doğruluk kazanmış olan ilmî tespitleri de mevcuttur. İşte biz, Kur'an-ı Kerim'in ilmî mana ihtiva eden âyetlerini açıklarken bilimin *"değişim ve gelişim"* halindeki verilerini değil, teknik cihazlarla çekilmiş fotoğraflarına dayanan ve değişmesi mümkün olmayan ilmî verilerini esas alıyoruz... Nitekim Neml suresinin 93. âyetinde: *"De ki: Hamd zatına mahsus olan Allah, size (gelecekteki insanlara) ilerde âyetlerini (görülmeyen zerrecikler âlemindeki kudretinin belgeleri olan âyetlerini) gösterecek, (gelecekteki siz insanlar), o zerrecik yaratıkları gördükten sonra tanıyacaksınız"* buyrularak, gelecek devirlerde, görülmeyen zerrecik yaratıkların teknik yöntemlerle görülecekleri ve görüldükten sonra tanınacakları

[149] Ahmed el-Gumârî, *Mutâbakatü'l-ihtirââti'l-asriyye,* 6-7.

[150] el-En'âm 6/65.

[151] Ahmed, 1: 170; Tirmizî, "Tefsîr", 6/3066. Tirmizî hadisin "hasen-ğarîb" olduğunu söylemiştir.

[152] Ahmed el-Gumârî, *Mutâbakatü'l-ihtirââti'l-asriyye,* 16.

[153] Sebe' 34/53.

[154] Ahmed el-Gumârî, *Mutâbakatü'l-ihtirââti'l-asriyye,* 18.

bildiriliyor. Bu âyet-i celile; zerrecikler âlemini gösterip insanlığa tanıtan, gelişmiş mikroskobun ve elektron mikroskobunun icat edileceğini haber veriyor."[155]

Araştırmacının diğer bir yorumu da şöyledir: "Kıyamet sûresinin 39. âyetinde ise nutfedeki (spermdeki) kromozomların (Y) erkek ve (X) dişi işareti taşıdığı bildirilerek: *"Allah ondan (kromozomdan -Y- erkek ve -X- dişi işareti taşıyan) iki cins yarattı"* buyrulur."[156]

Teknolojiyi zamanın en iyi müfessiri olarak gören[157] araştırmacı, "Demek ki âyetleri teknik cihazlar tefsir etmektedir"[158] demektedir. Kitabına uzay araçlarının resimlerini koyan araştırmacı: "Aşağıda görülen iki *"uzay aracı"*, Rahman sûresinin mezkûr âyetinde (33) bildirilen **"sultan"** kelimesini tefsir ediyor"[159] der. Fas'lı hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh âlimi Abdullah el-Gumârî (1910-1993) ise böyle bir tefsirin âyeti tahrif manasına geleceğini ve insanı günaha düşüreceğini söyler. Ona göre âyeti bu şekilde tefsir eden müfessir, Arap dil kâidelerini bilmediği için *"eğer gücünüz yeterse"* ibaresinin tehaddî ve ta'cîz ifade ettiğini anlamamaktadır.[160]

Araştırmacının Fussılet sûresinin 53. âyetine verdiği anlam da çok ilginçtir: *"Biz onlara (gelecekteki insanlara) âfâktaki (göklerin ve yerin yuvarlaklıklarındaki) ve nefislerindeki (bedenlerinin anatomik yapılarıyla, rahimde yaratılışlarındaki) âyetlerimizi (teknik yöntemlerle) göstereceğiz, tâ hak olan (mutlak doğru olan astronomik, anatomik ve embriyolojik) tespitler, onlara (ilerde göstereceğimiz insanlara) açığa çıkıncaya kadar."*[161] Araştırmacı bu âyette, gözlem ve görüntüleme yoluyla yapılmış bulunan astronomik ve embriyolojik tespitlerin **doğruluğu**nun onaylandığı[162], modern teleskopların icadından sonra "mutlak doğru" olan astronomik tespitler elde edilmeye başlandığı[163], bu astronomik buluşların, mezkûr âyetlerin **kesin** manaları olabileceği[164], görüntüleme yoluyla fotoğrafı çekilmiş, objektif tespitlerin asla değişmeyeceği[165] gibi iddialı görüşler ileri sürmüş, bilhassa fotoğraf ve görüntüleme yoluyla ortaya konan ilmî tespitleri tefsirde kullanma hususunda gayet rahat davranmıştır. Yorumlarının mutlak doğru ve kesin olduğu görüşüne iyice yaklaşan araştırmacı, daha da ileri

[155] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 7-8.

[156] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 77.

[157] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 81.

[158] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 72.

[159] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 55.

[160] Abdullah el-Gumârî, *Bide'u't-tefâsîr,* 130.

[161] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 7-8.

[162] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 96.

[163] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 97, 99, 104, 108.

[164] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 109.

[165] Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 16.

giderek şöyle demektedir: "Gözlem, görüntüleme vb. yöntemlerle ilim dalları bu gün Kur'an âyetlerini tefsir etmekte ve dolayısıyla **kudsiyet** kazanmaktadır."[166]

Bu alandaki gayretlerinin sebebini ise şöyle izah etmektedir: "Eğer, Kur'an âyetleri üzerinde yaptığımız bu tefsir çalışmamız, bazı kimselerin hidayetine vesile olursa, kendimizi bahtiyar sayar, Allah'a sonsuz hamd ü senâlar ederiz."[167] "İslam'ı "gericilik"le itham eden kişilere, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği İslam Dininin çok "ilerici" bir din olduğunu tanıtmak, Kur'an-ı Kerim'in ilmî mucizeler arzeden âyetlerini, ispatlanmış ilmî verilerle karşılaştırıp ortaya koymakla mümkündür."[168]

Görüldüğü üzere araştırmacı, sevap kazanma ümidiyle hareket etmektedir. Ancak Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) bu anlayışın hakikatte aşırılık ve haddi aşma olduğunu, Kur'an'ı iniş maksadının hâricine çıkardığını, hedefinden saptırdığını söyler.[169]

D. Doğru Tefsirin Esasları

Âyetlerin yorumunu güncellerken hataya düşmemek için tefsir ilminin belirlediği usûl ve esaslara uymak gerekir. İslâm âlimlerinin baştan beri kabul ettikleri ve "en güzel tefsir yolu" olarak vasıflandırdıkları tefsir usûlünü İbn Kesîr şöyle tarif eder:

1. Önce Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmelidir. Kur'ân'ın bir yerinde mücmel olarak anlatılan bir mevzu, başka bir yerinde tefsir edilir, açıklanır.
2. Kur'ân'da bir açıklama bulunamadığında Sünnet'e müracaat edilir. Sünnet, Kur'ân'ı şerh edici ve açıklayıcıdır.[170] Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"(Nebîler) apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve düşünüp anlamaları için sana da bu Kur'ân'ı indirdik."*[171] Rasûlullah (s.a.v), Muaz b. Cebel'i (ö. 17/638) Yemen'e gönderirken ona; *"Sana bir dava gelirse nasıl hükmedersin?"* diye sormuştu. Muaz; Allah'ın Kitâb'ıyla hüküm vereceğini, orada bulamazsa Rasûlullah'ın sünnetiyle, orada da bulamazsa kendi görüşüyle içtihat edeceğini, bu hususta kusur göstermeyeceğini, bütün gücüyle doğruyu bulmak için gayret edeceğini söyledi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) Muaz'ın göğsüne vurarak; *"Rasûlü'nün elçisini, Rasûlü'nün razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun!"* buyurdu.[172]

---

166 Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 10.

167 Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 12.

168 Aksoy, *Kur'an'ın Teknolojik Sırları,* 84.

169 Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife,* 17.

170 en-Nisâ 4/105; en-Nahl 16/44, 64; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5/4604, "Harâc" 31-33/3050; Ahmed, 4: 131.

171 en-Nahl 16/44.

172 Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11/3592; Tirmizî, "Ahkâm", 3; Ahmed, 5: 230, 236, 242.

3. İbn Kesîr'in, Müsnedlerde ve Sünenlerde ceyyid bir senedle yer aldığını söylediği yukarıdaki rivayet gösteriyor ki bir âyet hakkında Kur'ân ve Sünnet'te herhangi bir açıklama bulunmadığı zaman sıra sahabe sözlerine gelir. Ashab-ı kiram Kur'ân'ın tefsirini sonrakilerden daha iyi bilirler. Zira âyetlerin inişine sebep olan hâdiseleri ve o esnada mevcut ahvali bizzat müşahede etmişlerdir. Bu durum onlara mahsus bir hususiyettir, daha sonraki âlimlerin böyle bir imkânı olmamıştır.[173] Bunun yanında ashab-ı kiram bir de tam bir anlayışa, sahih bir ilme ve salih amellere sahiptiler. Bilhassa da onların içinden âlim olanları ve büyükleri bu hususta tebarüz etmişlerdi.[174]

Sahabenin sözlerinde de bir açıklama bulunmadığı takdirde imamların çoğu tâbiînin sözlerine müracaat etmişlerdir. Bunlardan sonra da etbâu't-tâbiîn ve onlardan sonrakiler gelir. Ancak tâbiînin sözlerinin delil olup olmadığı tartışılmıştır. İbn Kesîr, bir hususta icma ettiklerinde bunun delil olması hususunda hiçbir şüphenin olmadığını, ancak ihtilaf ettiklerinde sözlerinin birbirlerine ve kendilerinden sonra gelenlere karşı delil olmayacağını, o zaman Kur'ân ve sünnetin lügatine veya umumi olarak Arapça'ya müracaat edileceğini ifade eder.[175]

4. Rivayet kısmı bittikten sonra "Nassın Arabîliği ilkesi" dikkate alınmalıdır. Nass Arap diliyle gelmiş olması hasebiyle hitabında Araplara özgü usul, üslup ve yöntemleri kullanmış olup nassı anlamak için bu yöntemlere başvurmak gerekir.[176]
5. Aksine bir delil olmadıkça nassın zâhiri üzere yorumlanması da önemli bir hususdur. Yani nass Arap dilinde ve Araplar arası kullanımda birden fazla anlama yorulabilme ihtimaline açık ise Arapların ilk anda aklına gelen ve kullanımlarında yaygın olan anlama göre yorumlanması gerekir. Bir delil bulunmadığı sürece ilk anda akla gelmeyen uzak manalara yorumlanmamalıdır.[177]
6. Bir de "Nassın ibaresini anlamak için hal karinelerini dikkate almak ilkesi" vardır. Çünkü nassın lafzî delaleti bu lafızları kuşatan hal karinelerinden etkilenir. Bunlar konuşanın, konuşma halinin, sözün söylendiği zaman ve mekânın şartları, sözü söylemeye sevk eden sebep, sözün amaçladığı hedef, o sözün söylendiği zaman toplumda geçerli olan örfler

[173] Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şah el-Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî,* thk. Muhammed Bedr-i Âlem Mir'âtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 6: 216.

[174] İbn Kesîr, 1: 7-8; Nurettin Turgay, *Hz. Ali ve Tefsirdeki Yeri* (Ankara: İlâhiyât, 2004), 20. Bkz. İbn Sa'd, 6: 172; Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osmân el-Absî, *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr,* thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 10: 460; Ahmed, 5: 410; Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 8.

[175] İbn Kesîr, 1: 10.

[176] Sâlih, "el-Mebâdiü'l-Âmme", 31.

[177] Sâlih, "el-Mebâdiü'l-Âmme", 31-32.

gibi hususlardan oluşmaktadır.[178] Bu konudaki bilgileri bize tefsir usulü ve Kur'an ilimleri sağlamaktadır.

E. Te'vîlin Şartları

İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre naslardan hüküm çıkarmada aslolan şey te'vile gitmemek, nasların zâhirî manalarıyla amel etmektir. Kuvvetli bir delil olmadığı müddetçe zâhirî manaları bırakıp tevile gitmek caiz görülmemiştir.[179] Ancak şartlar gerektirirse, şu şartlar dâhilinde nassın muhtemel manalarından biri tercih edilerek te'vîl yapılabilir:

1. Te'vîle esas alınan mana, lafzın muhtemel olduğu, mecaz yoluyla da olsa kendisine delalet ettiği manalardan olmalıdır.
2. Lafzın, te'vîli kabul etmesi, muhkem ve müfesser gibi te'vîli kabul etmeyen bir lafız olmaması gerekir.
3. Te'vîl şer'î bir delile dayanmalıdır.
4. Yapılan te'vîl sarih bir nassa muhalif olmamalıdır.[180]
5. Âyetin kesin olarak o manaya delâlet ettiği söylenmemelidir.[181]

Bu şartlar yerine getirilmediği takdirde makbul ve sahih bir te'vîlden söz etmek mümkün değildir.

Sonuç

Âyetlerin yorumunu güncellemek, bir anlamda kıyas ve temsil yoluyla yapılan re'y ile tefsir anlamına gelir. Bu durumda re'y mezmûm ise güncelleme de mezmûm sayılır, makbul ise güncelleme de şu şartlar dâhilinde kabul edilir:

1. Kur'ân'ın maksadından uzaklaşmamalı, mezhebi taassup ve siyasî hevesler gibi Kur'ân-ı Kerîm'in hedefine uymayan şeylerden uzak durmalıdır. Bu tür maksatlarla yapılan güncellemeler büyük bir hata ve kelâm-ı ilâhî ile oynamak demektir. Hatta tefsirin bid'atlerindendir.[182]
2. Bilerek ve şer'î temellere dayandırarak güncelleme yapmalıdır.
3. Nüzul sebeplerini ve zamanını iyi bilmeli ve âyetin indiği şartlara riâyet etmelidir. Mekkî âyetlerle Medenî âyetleri, barış sürecinde inen âyetlerle harp hâlinde inenleri birbirine karıştırmamalıdır.

---

[178] Sâlih, "el-Mebâdiü'l-Âmme", 32.

[179] Bkz. Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1993/1413), 1: 372-376.

[180] Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs,* 1: 381-382; Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine* (İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1996), 119-122.

[181] Bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât,* 4: 232-255.

[182] Abdullah el-Gumârî, *Bide'u't-tefâsîr,* 145.

4. Âhiretten bahseden âyetleri dünyevî hâdiselere tatbik etmemelidir.
5. Asrın olaylarını ve insanların hallerini iyi bilmelidir.
6. Tercih edilen mananın, âyetin asıl manasının altında yer alıyor olmasına ve Rasûlullah (s.a.v) ile sahabenin anlayışına ters düşmemesine dikkat etmelidir. Yoksa var olan rivayetleri terk ederek âyeti tamamen günümüz olaylarına göre açıklamak doğru olmaz. Kur'ân'ı, en iyi nüzul dönemini yaşayan, sonra da o devre yakın olan insanlar anlar. Bunu göz ardı edip de "Kur'ân'ı her asrın ruhuna, her neslin bakışına göre anlamak gerekir" demek baştan hata etmek demektir.
7. Arapçayı iyi bilmek gerekir.[183]

Kur'ân-ı Kerim kıyamete kadar gelecek bütün insanlara hitap ettiği için onun bir kısım yorumlarının zaman zaman güncellenmesi kaçınılmazdır. Bunu yaparken hataya düşmemek için tefsir ilminin usûl ve kâideleriyle zamanın gereklerini bir noktada buluşturmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed - Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti Li'l-Kütüb, 1990.

Abdurrazzâk b. Hemmam b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî, Ebû Bekir (ö. 211/826-27). *Musannef*. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, Ebû Abdullah. *Müsned.* 6 cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, Ebû Abdullah. *ez-Zühd,* y.y., ts.

Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Aksoy, Süleyman. *Kur'an'ın Teknolojik Sırları.* İstanbul: Feraset Yayınları, 2010.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri.* 21 cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001-2006.

Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', Muhyi's-Sünne. *Meâlimü't-Tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân.* Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Dumeyriyye - Süleyman Müslim el-Harş. 8 cilt. Dâru't-Taybe, 1417/1997.

Beydâvî, el-Kâdî Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl.* Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

BOA. Yıldız Esas Evrakı, 23 / 71 / 12 / 9.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed bin İsmail el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh (s.a.v) ve sünenihî ve eyyâmih.* 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Fıkhu's-Sîre.* Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2007.

Büyük Haydar Efendi. *Usûl-i Fıkıh Dersleri.* Haz. İbrahim Subaşı. Y.y., ts.

[183] Bkz. Dâmir, *Tenzîlü'l-âyât,* 89-100.

C**andan, Abdülcelil.** *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri.* İstanbul, 2000.

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Dâmir, Abdülaziz b. Abdirrahmân. *Tenzîlü'l-âyât ale'l-vâkı' ınde'l-müfessirîn -dirâse ve tatbîk-.* Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1428/2007.

Değâmîn, Ziyâd Halîl Muhammed. "el-İşkâlü'l-Vâkı'î fi'l-Ameli't-Tefsîrî -Dirâsetün Meydâniyye fî Tefsiri'l-Kurtubî-". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyeti'l-Âlemiyye* 27 (Malezya 1418/1998): 69.

Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine.* İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.

Dereli, Muhammed Vehbi. *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları.* Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud.* 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr.* Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Ebû Hüzeym, Ahmed Ferîd. "Bide'u't-tefâsîri'l-lüğaviyye -Mefhûmuhâ ve esbâbuhâ ve davâbıtu't-tefsîr-". *Dirâsât* 35/1 (Ürdün, 2008): 162-181.

Ebyârî, İbrahim b. İsmail. *el-Mevsûatü'l-Kur'âniye.* 11 cilt. Müessesetü Sicilli'l-Arab, 1405.

Elik, Hasan. *Kur'ân Işığında Farklı Konular Farklı Yorumlar.* İstanbul: İfav Yayınları, 2010.

Erkân-ı Harbiye Kâimmakâmı Abdurrahman. "Hazret-i Kur'ân'a Tefsir Nasıl Yazılmalıdır?". *Mahfil* 4/44 (Cemâdiyelâhir 1342): 139-142.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî. *Meâni'l-Kur'ân.* Thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr - Abdü'l-Fettâh İsmail eş-Şelebî. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-Mısrıyye, ts.

Gumârî, Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk. *Mutâbakatü'l-ihtirââti'l-asriyye li-mâ ahbara bihî Seyyidü'l-Beriyye.* Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1391/1971.

Gumârî, Ebü'l-Fazl Abdullāh b. Muhammed b. es-Sıddîk. *Bide'u't-tefâsîr.* ed-Dâru'l-Beydâ, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1406/1986.

Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed bin Abdillah b. Muhammed en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn.* Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nureddin Ali bin Ebî Bekr bin Süleyman. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid.* Thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî. 10 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris b. Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm.* Thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. 13 cilt. Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osmân el-Absî. *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr.* Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Tağlîku't-ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buhârî.* Thk. Saîd Abdurrahman Musa el-Kazakî. 5 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dımeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Dâru't-Taybe, 1420/1999.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dımeşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 11 cilt. Dâru Hecer, 1424/2003.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen.* Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî bi'l-velâ el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ.* Thk. İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr.* Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu'l-fetâvâ.* Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 cilt. el-Medînetü'l-Münevvere: Mecmau'l-Melik Fahd li-tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416/1995.

İbnü'l-Arabî, Kâdî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân.* Haz. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İslâmoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an -Gerekçeli Meal-Tefsir-.* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009.

Kara, İsmail. "Ulema-siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 3/4 (1998/1): 1-25.

Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, Ebû Ubeyd. *Fedâilü'l-Kur'ân.* Thk. Mervân el-Atıyye ve dğr. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* 10 cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseynî. *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî.* Thk. Muhammed Bedr-i Âlem Mir'âtî. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Nazratün âbira fî mezâimi men yünkiru nüzule İsa (a.s) kable'l-âhira.* Kâhire: Dâru'l-Cîl, 1408/1987.

Kiraz, Celil. *Menâr Tefsirinde Özgün Yorumlar.* Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne.* Thk. Mecdî Baslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî.* 30 cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1365/1946.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-kübrâ.* Thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Risâle, 1421/2001.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân.* İstanbul: Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.

Sâlih, Eymen. "el-Mebâdiü'l-Âmme li'l-Fikri'l-Usûl-Fıkhıyyi'l-İslâmî fî Teâmülihi'n-Nass". *İslâmiyyetü'l-Ma'rife* 20/77 (Katar, 2014): 31.

Sâlih, Muhammed Edib. *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî.* Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1993/1413.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir, Celâlüddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr.* 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir, Celâlüddin. *Lübâbü'n-nükûl*, tahric: Abdürrazzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1426/2006.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Thk. Ahmet Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât.* Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âlu Selman. 6 cilt. Dâru İbn Affân, 1417/1997.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, Ebû Cafer. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân.* Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Taftazânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillah. *Şerhu'l-Akâid.* Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 1991.

Tahir, Mahmûd Muhammed Yakub. *Esbâbu'l-hata' fi't-Tefsîr.* Dâru İbni'l-Cevzî, 1425.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) b. Musa b. Dahhâk. *es-Sünen.* Thk. Ahmed Muhammed Şâkir - M. Fuad Abdülbâkî - İbrahim Atve Ivaz. 5 cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975; İstanbul, 1992.

Tiyek, Fatih. "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2016): 163-182.

Turgay, Nurettin. *Hz. Ali ve Tefsirdeki Yeri.* Ankara: İlâhiyât, 2004.

Türkçe Sözlük. Haz. Şükrü Halûk Akalın ve diğerleri. 11. Baskı. Ankara, Türk Dil Kurumu, 2011.

Vefâ, A. "İnne fî zâlike le-zikrâ li-men kâne lehû kalbün ev elka's-sem'a ve hüve şehîd". *Sırât-ı Müstakîm* 5/118 (5 Zilhicce Perşembe / 25 Teşrîn-i sânî 1326): 231-234.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İtticâhâtü'l-münharife fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm -Devâfiuhâ ve def'uha-*. Mektebetü Vehbe, 1406/1986.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl.* 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

Zemzemî, Yahyâ b. Muhammed. *Tenzîlü'l-âyât ale'l-vâkı' ında'l-İmâm İbni'l-Kayyım -rahimehullâh-*. Y.y., ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddin Muhammed b. Abdillah b. Bahâdır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân.* Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1376/1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân.* 2 cilt. 3. Baskı. Matbaatü İsa el-Bâbî, et-Tab'atü's-Sâlise, ts.

KELAM VE YORUM :BİR YORUMSAMA BİÇİMİ OLARAK MESCİTLERDE İNANÇ SÖYLEM VE YAZILARI

Prof. Dr.Erkan YAR
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı/eyar@firat.edu.tr

Giriş

Çeşitli dinlere mensup inananlar, belirli amaçlara dönük olarak dinsel evler inşa etmişler ve bu evler için farklı isimler kullanmışlardır. Dinsel eylemlerle ilişkili olarak inşa edilen evlerin yeri, amacı, işlevi vs. özelliklerinin son tahlilde insana ait beşeri amaçlarla ilişkili olduğu düşünülebilir. Bu evler her ne kadar tarihsel ve güncel olarak mabed olarak isimlendirilmiş olsa da, mabed isminin bu mekanlarla ilişkili olarak kullanılması bu sözcüğün anlam kayması ve sosyal gerekçeler nedeniyle olduğu söylenebilir. Sözcük olarak *mabed* ibadet edilen yer anlamındadır ki bu durum ibadetin anlamsal farklılaşması demektir. Çünkü ibadet; sadece kendisini açıklamamakta ve *âbid*, *mabûd* ve *mabed* ögelerini de içermektedir. *Mabûd*; ibadet edilen varlık için kullanılmasına rağmen, Kur'an'da Allah ile ilişkili olarak yer almamaktadır. Bunun yerine beşeri düzlemde var olan ve sosyolojik bir anlam ifade eden *rabb* sözcüğü kullanılmaktadır.[1] *Mabûd* sözcüğünün değil de *rabb* sözcüğünün Allah hakkında kullanılması, ona edilgin isimlerin verilmeyişi ve bu ilişkiyi ifade eden sözcüklerin sosyal yapıda var olmasındandır.[2] Bu evlerin Türkçe bir sözcük olarak *tapınak* olarak

[1] *Rabb* ve *abd* sözcüğünün birlikte kullanıldığı ayetler hakkında bkz. Bakara 2/21; Âlu İmrân 3/51; Mâide 5/17 vd.

[2] Arap toplumunun sosyal yapısında insanlar *rabb* (ç. *erbâb*) ve *abd* (ç. *ibâd*) olarak isimlendirilmektedir. Ancak *abd* sözcüğü özgürlüğü olamayan ve başkasının elinde olan insanlar için kullanılmasına karşın, kadınlar için *eme* (ç. *imâ*) denilmektedir. Bu iki sözcük Kur'an'da da bu anlamda kullanılmaktadır. Bkz. Bakara 2/198, 221; Nahl 16/75; Nûr 27/32 vd.

isimlendirilmesi de,[3] tapınmanın belirli bir mekanda önceden belirlenmiş bazı eylem ve söylemleri içermesindendir.

İbadeti konu alan ayetlerin genel olarak sadece Allah'a ibadet edilmesini emretmesi, olgusal olarak ondan başka varlıklara ibadetin varlığına dayanmaktadır ve tevhit de asıl olarak onun tek ilah olduğunu ve aynı zamanda da ibadet edilen tek ilah olduğunun vurgulanmasıdır. İnsanların yaratılış amacını belirleyen anlatımlarda bütün insanların ibadet için yaratıldığı açıklanmaktadır.[4] Bu anlamıyla mabed, asıl olarak insanın kendisine verilen hilafet görevini icra edeceği her yer için kullanılabilir. İlk muhatapların algısında bu alan dünya ile sınırlı olduğundan, Kur'an 'da bu alanı yeryüzü/*arz* olarak açıklamaktadır. Her ne kadar *rabb* sözcüğü olguda var olsa da, Allah insan ilişkisinde *abd* olgusal anlam olan hürriyeti olmayan anlamında olmayıp, rabbın emrine uygun olarak fiil gerçekleştirmeye vurgu yapmaktır. Mabed sözcüğünün bu şekilde sınırları belirli bir alan için kullanılması, ibadetin anlamına da etki etmekte ve genel bir anlam özelleşmektedir.

Dinsel mekanlar her ne kadar mabed olarak adlandırılsa da, bu mekanların *beyt*/ev isimlendirilmesi daha eskilere dayanmaktadır. Bu mekanlar mescit olarak adlandırılmaktadır ki gerçekte mescit secde edilen yer demektir. Arap dili kurallarına göre yer ismi olarak *mesced* olması gerekirdi. Bu durum bu sözcüğün farklı bir dilde secde edilen yer veya genel anlamda dinsel ritlerin gerçekleştirildiği yer anlamında olduğu ve bu dilden Arap diline geçtiğini ifade etmektedir. Nöldeke, İslam terminolojisinin pir parçası haline gelen mescidin, asıl olarak Aramice'den alındığını, bu sözcüğün de *masgedha* olduğunu, Nebati yazıtlarında ibadet yeri anlamında bu sözcüğün yer almasını da bunu desteklediğini belirtmektedir.[5] Buna ek olarak milattan önce V. yüzyıla ait olduğu tespit edilen yahudi Elephantine papirüslerinde kelime "ibadet yeri" anlamında geçtiği, milattan önce 1. yüzyılda yaşayan ve "Ölüdeniz yazmaları" kendilerine izafe edilen Essenilerin de ibadet yerlerine *mescid* dedikleri belirtilmektedir.[6] Müslüman geleneğinde dinsel ritlerin gerçekleştiği mekanların cami olarak isimlendirilmesi, gerçekte

---

[3] Mabedin tapınak, ibadet yeri, ibadethane şeklindeki anlamı hakkında bkz. Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 2/973.

[4] Zariyât 51/56. Bu ayetteki *ins* ve *cin* sözcükleri insanlarla birlikte bir varlık kategorisi olarak kabul edilen *cinin* de ibadet için yaratılması olarak değil; bütün insanların ibadet için yaratılması şeklinde anlaşılması gerekir. Bkz. Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, (Ankara. Ankara Okulu Yayınları, 2017), 85; Buna ek olarak bu anlatımda insanın üretmek şeklindeki görevine gönderme yapılmakla birlikte, gerçekte başkasına değil de sadece Allah'a ibadet etmelerine vurgu yapılmaktadır.

[5] Theodor Nöldeke, "The Arabs", *Encyclopedia fo Religion and Ethics*, edt. James Hasting, (Edinburg: T &T Clark, 1908), 666-667.

[6] Ahmet Önkal- Nebi Bozkurt, "Cami", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1993), 46.

mekanın toplayıcı özelliğine dikkat çekmemekte; farklı mezhepleri içerisinde toplama özelliğine dikkat çekmektedir. Mescid sözcüğü Kur'an'da yer alan mekan ismiyken, câmi sözcüğü başlangıçta *el-mescidu'l-câmi'* şeklinde kullanılmıştır. Bu kullanımda câmi sözcüğü, bazı mescitleri diğerlerinden ayırmak için bir nitelik olarak yer almaktadır. Ancak bu ayrım zaman içerisinde *mescid* ve *câmi* çeklinde iki ayrı mekan olarak kullanılmış ve bu durumda câmi isim haline gelmiştir.

a.Mescitler ve İşlevleri

Farklı dinsel geleneklerde dinsel mekanlar farklı isimlerle adlandırılmış olsa da, bu mekanların işlevlerinin benzer olduğu görülmektedir. Dinsel mekanlardaki eylemleri açıklayan "*Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık. Siz de Makam-ı İbrahim'den kendinize bir namaz yeri edinin. İbrahim ve İsmail'e şöyle emretmiştik: "Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rükû ve secde edenler için evimi tertemiz tutun*"[7] ayetinde evin toplanma ve güvenlik yeri olduğuna atıfta bulunulmaktadır. Ancak bu toplanmanın tavaf, itikaf ve salat amacıyla olduğuna da gönderme yapılmaktadır. Tavaf; belirli bir nesne etrafında dönmektir.[8] İtikaf; bir amaca dönük olarak bir mekanda kalmaktır.[9] Salat ise; bir otoriteye bağlılığı ifade eden biçimleri belirli bedensel eylemdir ki ayakta durma, eğilme, kapanma ve oturma konumları ve bu konumlardaki eylemlerinden ibarettir. Gerçekte insanın konumu; ayakta, oturma ve yatmadan oluşmaktadır.[10] Bu konumlar asıl olarak bir mekanla ilişkili olmayıp, insanın genel konumlarıdır. Ancak bir ritle ilişkili olarak ayakta durma, eğilme, toprağa kapanma ve oturma şeklinde sıralanan eylemler, bir kimsenin karşıdakinin otoritesini kabullenmeye atıfta bulunan bedensel hareketlerdir. Bu konumlar arasında genel bir konum olan yatmanın yer almaması, yatma konumunun bir anlama atıfta bulunacak düzeyde belirgin olmamasından kaynaklanmaktadır. Bütün bu konumlarda ellerin de biçim kazanması, elin de otoriteyi ifade eden biçimleri ortaya koymasının imkanından dolayıdır. Bazı müfessirler orada kalmayı/*itikâf* namazda ayakta durmak olarak da yorumlamaktadırlar.[11] Ancak bu ayette rüku ve secde salata

[7] Bakara 2/125; Krş. Hacc 22/26.

[8] Tavaf, asıl olarak bir şeyin etrafında dönmektir. Bkz. Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1412), 531; Bununla birlikte dönmek anlamında Arap dilinde *devr* sözcüğü de kullanılmaktadır. *Tavaf* ve *devr* arasındaki anlam farklılığı, *tavaf*ta dönme eyleminin temel anlam oluşu ve *devr*de ise başlanılan noktaya gelme eyleminin temel anlam olmasıdır.

[9] İtikâf aslında insanın bir şeyi karşısına alması ve onu yüceltmek için bağlanmasıdır. Ancak din dilinde yakınlaşmak için bir kimsenin kendisini mescitte hapsetmesi anlamınadır. İsfehânî, *el-Müfredât*, 579.

[10] İnsanın bu üç temel konumu hakkında bkz. Âlu İmrân 3/191; Nisâ 4/103.

[11] Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/185.

işaret etmektedir ki diğer ayetlerde de rüku ve secde birlikte kullanılmakta ve salata işaret etmektedir.

Kur'an'ın anlatımlarında mescit ve mescitlerde yapılacak eylemler açıklanmasına rağmen, mescidin unsurlarına ilişkin bir anlatım yer almamaktadır. Bu anlatımlarda sadece *mihrab* sözcüğü yer almaktadır ki mihrab da mescidin bir unsuru olarak değil de eve adanan Meryem ve onunla ilişkili görevler icra eden Zekeriyya hakkındaki anlatımlarda yer almaktadır.[12] Bu durum, mihrabın Yahudilikte evin bir unsuru olduğuna delalet etmektedir. Minber; toplumsal söylevleri icra etmek için edinilen yüksek mekan için kullanılmaktadır. İlk defa Mescid-i Haram'a minber koyanın Muaviye olduğu bildirilmektedir.[13] Kıble; insanın bir şeyi karşısına almak anlamında olup mescidin Kabe yönündeki duvarına da bu isim verilmektedir. Her ne kadar mescit, söz konusu unsurları içerse de bütün bunların Muhammed (a.s.) döneminde inşa edilen mescitte var olmadığı; insanların zaman içerisinde çeşitli gereksinimlere göre oluşturdukları unsurlar olduğu görülmektedir. İnanca atıfta bulunan yazıların mescidin unsurları içerisinde duvarlara nakşedilmesi veya ilişkilendirilmesinde insanların görme duyusuna hitap etmesi gibi basit bir amacın olduğu söylenebilir.

Kur'an'ın dinsel mekanlarla ilişkili anlatımlarında diğer dinlerin mekanları da zikredilmekte ve asıl olarak orada Allah'ın isminin zikredilmesine odaklaşılmaktadır. "*Onlar, haksız yere, sırf, "Rabbimiz Allah'tır" demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yıkılırdı. Şüphesiz ki Allah, kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah, çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir*"[14] ayetin zikredilen manastır, kilise ve havra diğer Müslümanlar dışındaki din mensuplarının isimlendirmeleridir. Bu yerler arasındaki ortak nokta, Allah'ın bu mekanlarda çokça zikredilmesidir. Bununla birlikte bu ayette işaret edilen mekanların hangi dinlere ait olduğu müfessirler arasında tartışma konusudur.[15] Kur'an mescitlerin yıkılmasının engellenmesi, insanların birbiriyle

[12] Âlu İmrân 3/37, 39; Meryem 19/11; Sad 38/21.

[13] Bkz. Yakûbî, Muaviye'nin h. 44 yılında haccettiğini, beraberinde Şam'dan bir minber getirdiğini, onu kutsal evin kapısına koyduğunu ve Mescid-i Haram'a ilk minber koyan kişinin de o olduğunu belirtmektedir. Ahmet b. Ebî Ya'kûb el-Yakûbî, *Târih*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, trs.), 2/222.

[14] Hacc 22/40.

[15] Taberî, bu ayette ifade edilen mekanların hangi dinlere aitliği konusunda müfessirlerin ihtilafını zikretmekte ve *savâmi'*in ruhbanlara veya Sabiilere, *biye'*in Hıristiyanlara veya Yahudi kiliselerine, *salavât*ın ise Yahudi kiliselerine veya Sabiilerin dinsel mekanlara denildiğine ilişkin görüşlere yer vermektedir. Bkz. Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl'i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 18/646-650; Aynı şekilde bu tartışmalar hakkında bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), 7/425; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket'i ve'l-Uyûn*, thk. İbn Abdu'l-Maksud b. Abdi'r-Rahîm, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, trs.), 4/30; Mahmûd

def etmesi yani uzaklaştırılması nedeniyle olduğunu belirtmektedir. Ancak Fil suresindeki anlatımların Kabe'yi yıkmak üzere gelen Ebrehe'nin ordusunun kuşların attıkları taşlarla dağıtılması şeklinde yorumlanması, tefsir geleneğinde hakim bir yorumdur.[16] Bu anlatımın ilk muhataplar tarafından bilinen tarihsel bir olguya işaret etmiş olması mümkündür. Bu ayetlerin söz konusu yorumunda kutsala ilişkin davranışlar bağlamında kutsala dokunanın Allah tarafından cezalandırılacağı şeklindeki beşeri anlayışla ilişkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte siyah taşın/*haceru'l-esved* Müslümanlar tarafından da yerinden çıkarıldığı ve parçalandığı da tarihsel bir olgudur.[17]

b.Mescitlerde İnancın Söyleve Yansıması

İnanç bakımından ayrışmış inançların en çok yer aldığı dinsel eylem, Cuma gününde icra edilen salatdır. Bu salatın önemi inanan insanların belirli bir dinsel eylem amacıyla toplandığı bir günde ve zamanda gerçekleştirilmesi ve diğer dinsel eylemlerden farklı olarak bir söylemin yer almasıdır. Kur'an "Cuma salatı" olarak özel bir salat yükümlülüğünden söz etmemekte; Cuma günü salatı emretmektedir. Bu bağlamda "*Cuma günü salata çağrıldığınızda Allah'ı zikre koşunuz ve alışverişi bırakınız. Bilirseniz bu sizin için daha hayırlıdır. Salat bittiğinde yeryüzüne dağılınız ve Allah'ın faziletinden isteyiniz. Allah'ı zikrediniz ki kurtuluşa eresiniz*"[18] ayeti inanan insanların haftanın belirli bir günü olan toplanma gününde alışverişi bırakarak Allah'ı zikir için koşmalarını ve salat bittiğinde yeryüzüne dağılmalarını emretmektedir. Cuma günü salatı açıklayan bu ayetin sonunda, salata katılanların ticaret ve eğlence için elçiyi ayakta terk ederek gitmeleri eleştirilmektedir.[19]

Salat için çağrı Kur'an'da yer almasına rağmen, bu çağrının biçimi veya sözcüklerine herhangi bir işaret mevcut değildir. Bu bağlamda Kur'an'da salat

b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik'i Ğavâmidi'l Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil'i fi Vucûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407), 3/160; Fahruddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420), 23/230.

16 Bkz. Taberî, *el-Câmi'*, 24/605; Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/617; Mâverdî, *en-Nüket*, 6/339; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/797; Râzî, *Mefâtih*, 32/288; Yakûbî, Abdullan b. Zübeyr'in Kâbe'yi yıkıp yeniden inşa etme sürecinde insanların bunlardan çekindikleri zikretmekte; ancak bu çekincelerinin nedeni olarak fil suresini yorumlarına atıfta bulunmamaktadır. Bkz. Yakûbî, *Târih*, 2/260.

17 Makrîzî, Karmatî'nin 317 yılının zilhicce ayında ordusuyla birlikte Mekke'ye hareket ettiğini, mescidin içerisinde insanlarla savaştığını, Kabe'yi yağmaladığını, örtü ve hılyesini aldığını, kapısını ve örtüsünü yerinden çıkardığını, Haceru'l-Esved'i söküp beraberinde götürdüğünü nakletmektedir. Makrîzî, Takıyuddîn, İtâzu'l-Hunefâ Biahbâri'l-Eimmet'i Fâtımiyyini'L-Hunefâ, thk. Cemâluddîn Şeyyâl, (Kahire: Meclisu'l-A'lâ Lişuûni'l-İslâmiyye, trs), 3/317; Yakûbî, Abdullah b. Zübeyr'in h. 64 yılında Kabe'yi yıktığını, toprak hizasına kadar getirdiğini, o bunu yaparken insanların onu yıkmaktan çekindiğini, siyah taşı evine götürdüğünü, temelinin inşa edilmesinden sonra tekrar getirdiği ve yerine yerleştirdiğini kaydetmektedir. Bkz. Yakûbî, *Târih*, 2/260.

18 Cuma 62/9-10.

19 Cuma 62/11.

için çağrı sadece toplanma gününde salata çağrı olarak yer almaktadır. İnanan insanların salat için çağrı konusunda diğer dinler hakkında bilgilerinin olması kaçınılmazdır. Bu bilgi, gerek yaşadıkları bölgedeki diğer din mensuplarının uygulamaları ve gerekse ticaret nedeniyle gittikleri bölgelerdeki uygulamalara tanıklık yoluyla elde edilmiştir. Bu bilgilere rağmen Kur'an'ın salat için çağrı olarak özel bir biçim belirlememiş olması dikkat çekicidir. Bu biçimin inanan insanlar tarafından oluşturulduğu görülmektedir. Salat için çağrının vahiy tarafından belirlenmiş bir biçiminin olmamasından ötürü, ezan olarak isimlendirilen bu çağrının sözlerinin tarihsel süreçte bazı değişimlere uğramıştır. Özellikle Şia'nın en temel ayrışmış inancı olarak imamet ezanda lafız olarak yer almakta ve "*şahitlik ederim ki Ali Allah'ın velisidir*" ifadesi tekrar edilmektedir. Fatımilerin hakimiyetinde ezanda "*Salat amellerin en hayırlısı, Muhammed ve Ali beşerin en hayırlısıdır*" sözlerinin de yer aldığı ve daha sonra kaldırıldığı da belirtilmektedir.[20] Ancak ezan lafızlarıyla asıl olarak İslam'ın temel inançlarına atıfta bulunulmakta ve diğer dinsel geleneklere karşın Allah'ın birliği ve Muhammed'in (a.s.) Allah'ın elçisi olduğuna vurgu yapılmaktadır.[21] Çağrının salat için olmasından ötürü "salata gelin" ifadesiyle birlikte salatı niteleyen *felâh*, salatın en hayırlı amel olması, sabah ezanında salatın uykudan daha hayırlı olması ifadeleri, tarihsel süreçte insanlar tarafından oluşturulmuş ifadelerdir. Ancak ezan olarak isimlendirilen çağrı, salata çağrı ile birlikte gösterge/*şiâr* olma özelliğini de kazanmıştır. Mezhepsel kimlikleri ifade eden sözlere ezan içerisinde yer verilmesi, asıl olarak ezanın gösterge olma özelliğinden kaynaklandığı söylenebilir.

Muhammed'in (a.s.) vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkalaşma olgusu, fırkaların kendi inanç ve söylemlerini mescitlerde dillendirmeleri olgusunu da beraberinde getirmiştir. Özellikle de erken dönemde gerçekleşen Ümeyye Oğulları ve Haşim Oğulları arasındaki kadim çekişmenin tekrar canlanması, söyleme de etki etmiştir. Her iki topluluk da kendi etki alanlarındaki mescitlerde diğerine karşı yergi ifade eden yargılar dillendirmişlerdir. Bu yargılar özellikle de inanan herkes için farz olarak belirlenen Cuma günü hutbede dillendirilmiştir. Hutbede Ali'ye lanet okuma dolayısıyla laneti dinlemeyen insanların salatı eda ettikten sonra mescidi terk etmeleri nedeniyle Muaviye'nin hutbeyi salatın öncesine aldığı belirtilmektedir.[22]

---

[20] Makrîzî, bu ifadeleri ezandan ilk olarak 526 yılında Ebû Alî Ahmed b. el-Afdal'in salatın en hairlı amel ve Muhammed ve Ali'nin beşerin en hayırlısı olduğu ifadelerini kaldırdığını ve yerine kendisini öven ifadeleri yerleştirdiğini (Makrîzî, *İtâzu'l-Hunefâ*, 3/143) ve başka bir bağlamda da Selahaddin Eyyubî'nin kaldırdığını ifade etmektedir. Makrîzî, *İtâzu'l-Hunefâ*, 3/317;

[21] Genel olarak şahitlik sözcüklerinde Allah'ın birliği ve Muhammed'in (a.s.) onun kulu ve elçisi olduğuna tanıklık etmek ifadesi yer almaktadır. Ancak ezanda sadece onun elçiliğine vurgu yapılmakta ve onun kul olma niteliğine vurgu yapılmamaktadır.

[22] Yakûbî, *Tarih*, 2/223.

Bununla birlikte Cuma gününde hutbenin öne alınmasının bizzat Muhammed'in (a.s.) döneminde gerçekleştiğine ilişkin görüşler de bulunmaktadır ki[23] bu görüşler doğrulanmamaktadır.

Sahabeye tan edilmesi anlayışı, siyasal olaylara bağlı olarak Müslümanlar arasında gelişen ve asırlarca devam eden bir anlayıştır. Cüveynî, sahabenin önde gelenlerine saldırıların çoğaldığını, Rafızilerin iftiralarının ve yalanlarının arttığını, buna karşı inanan bir insanın sahabenin tümümün Allah'ın elçisinin nezdinde yeri olduğunu, onun onlardan razı olduğunu, kitabın naslarının onların adaletine, rıdvân biatında onların hepsinden razı olunduğunu, ensar ve muhacir güzel bir şekilde anmak konusunda çeşitli işaretler olduğunu benimsemesi gerekir.[24] Cüveynî'nin bu görüşleri gerçekte Ehl-i Sünnet'in sahabenin fiillerine bakmaksızın tümünü övmek ve önderliklerini kabul etmek şeklindeki anlayışını ifade etmektedir. Ancak bu anlayış, sahabenin Muhammed (a.s.) dönemindeki fiilleriyle ilişkili değil, sonraki dönem siyasal olaylarıyla ilişkilidir. Cuma günü söylevinde dört halifenin isminin zikredilmesi tarihsel süreçte ortaya çıkan bir olgudur. Makrîzî, Salaheddin Eyyubî'nin Cuma hutbelerinde dört halifenin isminin hilafet sıralamasına göre zikredilmesini emrettiğini belirtmektedir.[25]

Hutbede, dünyada cennetle müjdelendiğine inanılan sahabenin isimlerin zikredilmesi mezhepsel kimliğe atıfta bulunmaktadır. Sahabeden hakkında cennetle müjdelendiği inancı ortaya çıkan bu kişiler, asıl olarak Kureyşli ve dolasıyla Mekkeli ve muhacirdir. Muhammed'den (a.s.) sonraki siyasal olaylar incelendiğinde, bu olayların gerçekte Kureyşliler arasında gerçekleştiği ve ensar yani Medinelilerin etkin olmadığı görülmektedir. Bu siyasal inancın hutbelerde dillendirilmesi, gerçekte onları diğer mezheplerin olumsuz nitelemelerinden uzaklaştırmak ve korumak anlamına gelmektedir.

c.Mescitlerde İnancın Yazıyla İfadesi ve Daimiliği

Çeşitli medeniyetlerde gelişen sanat faaliyetlerinin inançla ilişkisi kabul edilmelidir. Bunun da ötesinde sanatın başlangıçta sanat olarak gelişmediği ve inançları ifade eden bir araç olarak ortaya çıktığı ve geliştiği de söylenebilir. İslam'ın tevhit yani ilahın birliği ilkesi ve bunun karşısında da şirkin daha çok ilahlara güç atfetmek ve nesnel alanda var etmek şeklindeki yapısı nedeniyle heykel sanatıyla ilişkili olarak olumsuz bir tutumun ortaya çıktığı görülmektedir. Bir olan Tanrı'nın madde ve maddeye ait niteliklerden soyutlanması/*tenzîh* anlayışı, ona atıfta bulunan işaret ve simgelerin mescitlerde yer alması olgusunu

[23] Ebû Bekr el-Hemedânî, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsih'i vel'l-Mensûh'i fi'l-Âsâr*, (Haydar Âbâd: Dâru'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1359), 18.

[24] Civeynî, *İrşâd*, 364-365.

[25] Makrîzî, *İtâzu'l-Hunefâ*, 3/317.

ortaya çıkarmıştır. Allah'ın pek çok ismi olduğu ve bu isimlere ait gerek Kur'an'da ve gerekse sahih kabul edilen hadislerde vurgu yapılmasına karşın, ona özel olan "Allah" ismi mescitlerde nakşedilmektedir.

İlahi dinler açısından ileti/*risâlet* önem ifade etmesine ve elçilerin görevlerinin sadece bu iletiyi insanlara ulaştırmak şeklinde tanımlanmış olmasına rağmen; olgusal olarak elçiler risaletten daha çok önem kazanmıştır. Bununla bağıntılı olarak dinler, vahiye atıfta bulunularak değil de elçilere atıfta bulunularak ayrışmaktadırlar. Özellikle de Hristiyanlıkta İsa'nın (a.s.) elçi konumundan çıkarılarak ilah konumuna yükseltilmesi, bu etkiyi açıklar niteliktedir. Son risalet olan ve İslam olarak isimlendirilen dinin tebliğcisi Muhammed'e (a.s.) isim olarak Kur'an'da işaret edilmektedir. Ancak onun ismine yapılan atıftan çok, elçi/*rasûl* olmasına atıf yapılmaktadır.[26] Elçi hakkında kullanılan Muhammed ismi, asıl olarak bir isim olmanın ötesinde bir nitelik olduğu söylenebilir. Bununla bağıntılı olarak mescitlerde onun ismi olarak Muhammed (a.s.) isminin yer aldığı görülmektedir.

Dinin kendisine dayandığı tek ilah olarak Allah ve Muhammed'in (a.s.) onun elçisi olduğu, İslam'ı din olarak kabul eden fırkaların ortak inançlarıdır. Kabullenilmiş bu iki ilke dışında fırkaların ayrışmış inançları ortaya çıkmakta ve fırkalar da asıl olarak kimliklerini bu ayrışmış inançlarla elde etmektedirler. Fırkaların inançları en çok siyaset/yönetim alanında ortaya çıktığından, ayrışmış inançlar da bu alanda belirginleşmektedir. Mescitlerin de siyasal inançların halka iletilmesi alanı olduğu şeklinde özünde var olmayan işlevleri nedeniyle, bu inançları iletim alanı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Müslümanların fırkalaşması olgusuna bakıldığında, fırkaların çokluğuyla birlikte siyasal alanda karşıt iki fırkanın tarihsel süreçte etkili bir biçimde varlığı ve etki alanı oluşturduğu görülmektedir. Bunlar da Şia ve Ehl-i Sünnet'tir. Her iki ekolde de Muhammed'den sonra imamet/hilafet sıralaması birlikte fazilet sıralaması da inanç ilkesi/*akâid* olarak ortaya çıkmıştır. Şia'da imamet imanın nesnelerinden biridir ve imamete iman etmek vaciptir. İmamın da korunmuş/*masûm* olması ve en faziletli/*efdal* imam olması gerekir. Buna ek olarak imam Muhammed'in (a.s.) ehl-i beytinden olmalıdır.[27] Ehl-i Sünnet'in imamet anlayışı asıl olarak Şia'nın imamet anlayışının etkisine gelişmiş ve bu nedenle de tepkiseldir. Bu nedenledir ki Ehl-i Sünnet kelamcıları imametin kelam ilminin asıl konusu olmadığı ve Şia'nın imamet anlayışını olumsuzlamak için imameti

[26] Kur'an'ın elçiye atıfları *en-nebî*, *er-rasûl*, Allah'ın rasulü/*Rasûlullâh* şeklindedir. Bkz. Bakara 2/285; A'râf 7/158; Enfâl 8/64; Tövbe 9/61 vd.

[27] Bkz. Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yetallek'u bi'l-İ'tikâd*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986), 305-301.

kelam sisteminin bir parçası olarak inşa ettiklerine vurgu yapmaktadırlar.[28] Ehl-i Sünnet'in fazilet sıralaması/*efdaliyyet* konusundaki temel yargısı, hilafet sıralamasının aynı zamanda fazilet sıralaması olduğudur. Sahabe arasında üstünlük sıralamasının bireysel ve kitlesel olduğuna ait tartışmalar bir yana,[29] üstünlüğün bir inanç nesnesi haline getirilmesinde mezhepsel etkilerin olduğunda şüphe yoktur. Bunun da ötesinde sahabe hakkında bir inancın izlerini de Kur'an'da bulmak mümkün değildir. Sahabe hakkında ilk inancın Hariciler tarafından geliştirildiği bir gerçektir. Hariciler özellikle de hakem olayından sonra sahabenin bir kısmını tekfir ettiler.

Kelam ekollerin sahabenin faziletiyle ilişkili belirledikleri ölçüt, sadece onların fiilleri değildir. Müslümanlığı kabul etmedeki öncelik, Müslümanların müşriklerle yaptığı ilk savaş olan Bedir Savaşı'na katılma, Rıdvan biatına katılma, Uhud Savaşına katılma vs. fazilet sıralamasında ölçüt olarak kabul edilmiştir. Onların bu fiilleri, Muhammed (a.s.) hayattayken ortaya çıkmıştır. Ancak bir inanç nesnesi olarak sahabe, asıl olarak onun yaşamından sonra oluşmuştur. Ancak cennetle müjdelenme gibi bir nitelik, sahabenin Muhammed'in yaşamından sonraki siyasi olaylar bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte fazilet sıralamasının hilafet sıralamasına indirgenmesinde siyasi etkilerin var olduğu görülmektedir. Bu etki de asıl olarak Şia'nın imamet anlayışının yansımasıdır.

Mescitlerin mihraplarına veya sütunlarına yazılar yazılması veya süslenmesi, fakihler tarafından çeşitli gerekçelerle caiz görülmekle birlikte yasaklanması şeklinde bir anlayışın varlığı da görülmektedir. Mescitlerin duvarlarının ayetlerle süslenmesini yasaklayanlar genel olarak bunun selefin yapmadığı veya namaz kılanın dikkatini dağıtmasına indirgemektedirler.[30] Ancak bir geleneğin selef tarafından inşa edilmemiş olması, bunun kötü bir bidat olduğuna delalet etmemektedir.

Günümüzde mescitlerde Allah ismi ile birlikte Muhammed, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan, Hüseyin isimleri yer almaktadır. Bu isimlerle birlikte onlara özgü tazim ve dua ifadelerine de yer verilmektedir. Allah'ı yüceltme ifadesi olarak "*celle celâlu*",[31] Muhammed isminden sonra "*sallallah'u aleyh'i ve sellem*"[32]

---

[28] Cüveynî, *el-İrşâd*, 345.

[29] İnançlar ve sanat ilişkisi hakkında bakınız. Bekir Tatlı, "Türk-İslam Mimarisinde Yazı ve Hadis Kullanımı", *I. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2-5 Ekim 2012), 203.

[30] Bu görüşler için bkz. Ebû Abdillah b. İbn Hâc, *el-Madhal*, (Beyrut: Dârut't-Turâs, trs.) 2/214.

[31] Bu ifade Allah'ın şanının yüceliğine vurgu yapmaktadır. Allah'ın diğer isimlerinin ardından söylenmemesine karşın Allah isminin ardından söylenmesi gelenek olarak var olmaktadır. Bununla amaç Allah'ı yüceltmektedir.

[32] Muhammed (a.s.) isminin ardından salat ve selam onun zerine olsun şeklindeki bir dua cümlesi, dinsel gelenekte vardır. Kur'an inanan insanların ona salat ve selam etmelerini emretmektedir. Ancak emredilen bu salat ve selam ona destek olmaktır. Bu anlamıyla Allah iyilik yapanlara da

ve diğerleri içinse "*radiyallah'u anh'u*"[33] ifadelerinin yer aldığı görülmektedir. Bu yazılarda Hasan ve Hüseyin'in yer alması, mescit anlayışının cami anlayışına dönüşmesi ve caminin de asıl olarak farklı inançlara mensup insanları toplayan bir mekan olmasına dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet'in hilafet anlayışında hilafet otuz yıl olarak belirlenmektedir ki bu otuz yılın belirlenmesine çeşitli ihtilafların olduğu görülmektedir.[34] Allah'ın elçisinin torunlarının hilafeti kabul edilmediği halde onların isimlerinin de cami yazılarında yer alması, Allah'ın elçisinin ev halkına/*ehl beyt* saygı ve tazim amaçlıdır. Diyanet İşleri Başkalığının mescitlerdeki isim levhaları hakkındaki genelgelerinde bu isim levhalarının hangilerinden oluşacağı ve mertebe ve sıralamaları yer almaktadır. Bu isimlerin ve yücelte ve dua cümlelerinin Arapça olarak yer alması, bunun bir gelenek olarak devam ettiğine işaret etmektedir. Bu uygulamada belki de hat sanatının Arapça harflerin geleneksel olarak varlığı ve Türkçe hat sanatının gelişmemiş olmasının da etkili olduğu söylenebilir.

Bazı mescit yazılarında dört halifenin isimleriyle birlikte tarihsel süreçte onlara özgü olarak kullanılan niteliklere de yer verilmektedir. Bu bağlamda Ebu Bekir'in *Sıddîk* niteliği, Ömer'in *Fâruk* niteliği, Osman'ın *Zi'n-Nureyn* niteliği ve Ali'nin *Kerremallâh'u Veche* niteliğine yer verilmektedir. Bu niteliklerin özellikle de ilk dört halife hakkında kullanılmasının, sonraki dönemlerde oluşan imamet anlayışlarının ve sahabe inancının etkili olduğu söylenebilir.

Mescitlerdeki yazıların mahiyeti, bu geleneğin Yahudilik ve Hıristiyanlık başta olmak üzere diğer dinlere karşı gelişmediğini göstermektedir. Çünkü bu yazılarda Allah'ın insana gönderdiği elçilerin isimleri yer almamakta ve Muhammed (a.s.) sonraki bir dönemin siyasal eğilimlerini ve bu eğilimlerin inşa ettiği şahısların isimleri yer almaktadır. Halbuki Kur'an'da pek çok elçinin ismi geçmekte ve risalet görevleri ve bu görevleri sırasında karşılaştıkları toplumsal dirençlere yer verilmektedir. Bununla bağıntılı olarak risaletin tarihsel köklerine de işaret edecek şekilde elçilerin isimlerinin yer verilmesi mümkündü. Mescitlerde önceki elçilerin isimlerinin yer alması Muhammed'in (a.s.) son elçi

salat etmektedir. Bkz. Erkan Yar, "Sözün Başlangıcı Ya Da Başlangıcın Sözü", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4:1 (2006), s.73-90.

[33] Bu ifade Allah'ın bir kimseden razı olduğu anlamındadır ve geleneksel olarak bir kimsenin razı olunan fiiller yaptığına vurgu yapmaktadır. Kur'an Allah'ın razı olduğu fiilleri tanımlamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın bir kimseden razı olduğunun belirtilmesi, onun övülen fiiller işlediğine ve söz olarak da doğru olanı söylediğine vurgu yapmak içindir. Allah'ın iyilik/*hayr* yapan ve sözünde doğru olan insanlardan razı olduğu ve insanların da Allah'tan razı olacakları ifade edilmekte; karşılıklı hoşnutluğa atıfta bulunulmaktadır. Bkz. Mâide 5/119; Tövbe 9/100; Mücâdele 58/22 vd. Bununla birlikte belirli bir fiil olarak Allah'ın elçisine biat eden inananlardan da Allah'ın razı olduğu belirtilmektedir. Bkz. Fetih 48/18.

[34] Ehl-i Sünnet hilafetin otuz yıl olduğunu ve sonrasına krallığa dönüştüğünü kabul etmekte; ancak bu ekol içerisinde otuz yılı belirlemede çeşitli ihtilafların olduğu görülmektedir. Bkz. Saduddîn Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Thk. Mustafa Merzûkî, (Cezayir: Dâru'l-Huda, 2000), 116.

oluşu ve onunla risaletin tamamlanmış olmasına atıfta bulunabilirdi. Bu şekildeki bir tutum, mescit yazılarının diğer dinlere karşı geliştirilmiş olması durumunda mümkün olabilirdi.

Şia'nın etki alanındaki mescitlerde, on iki imamın isimleri yer almaktadır. Alevilikte şehirleşmenin ortaya çıkardığı bir olgu olarak cem evlerinin inşa edilmesi, bu inanç biçiminin iskeletini oluşturan imameti temsil eden ögelerin cem evi duvarlarına asılması olgusunu da beraberinde getirmiştir. Ancak Alevi inanç sisteminde resme karşı olumsuz bir tutumun olmaması nedeniyle on iki imamın isimleri yazıldığı gibi resimleri de duvara nakşedilmekte veya levhalar halinde asılmaktadır. Bunlar arasında on ikinci imam ğaybet halinde kabul edildiğinden onun resmi belirgin değildir. Şia ve Alevilik açısından on iki imamın velayetinin geçerliliği, imamların isimlerini de mescit yazılarının bir parçası haline getirmiştir.

Sonuç

Müslüman dinsel geleneğinde mescitlerde yer alan yazıların sanatsal açıdan değerlendirilmesinde süsleme sanatı olarak nitelenen yazılar, asıl olarak "inanç yazıları" olarak tanımlanabilir. Mescitlerde yer alan yazılar, bir dinin temel ilke ve inançlarını ifade eden yazılar olduğu gibi, bu söylem ve yazıların ayrışmış mezhepsel inançlara gönderme yaptığı görülmektedir. Bununla birlikte söylev ve yazıların aynı ögeleri içerdiği de görülmektedir. Mescitlerdeki söylevler ve yazıları arasındaki farklılık, söylevlerin kalıcı olmamasına karşın yazıların kalıcı olmalarıdır. Ayrışmış inançları ifade eden söylev ve yazıların mescitlerde yer alması, mescitlerin salat eylemi dışında da işlev kazanmasından ötürüdür. Mescitlerde çeşitli dönemlerde uygulanan mimari özellikleri değişse de, bu yazıların inanç yazıları olmaları nedeniyle mescit duvarlarına asılması, sosyal psikoloji açsından değerlendirilmelidir. Güncel olarak mescitlerdeki bu söylevler ve yazılar tarihsel işlevini yitirmiş ve toplumsal bilinçte sadece süsleme/ *dekoratif* amaçlı olarak varlığını sürdürmektedir. Ancak bu söylev ve yazılar ortaya çıktıkları dönemin inançlarıyla ilişkili olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

Hemedânî, Ebû Bekr, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsih'i vel'l-Mensûh'i fi'l-Âsâr*, (Haydar Âbâd: Dâru'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1359).

İbn Hâc, Ebû Abdillah, *el-Madhal*, (Beyrut: Dârut't-Turâs, trs.)

İsfehânî, Râğıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1412).

Makrîzî, Takıyuddîn, *İtâzu'l-Hunefâ Biahbâri'l-Eimmet'i Fâtımiyyini'L-Hunefâ,* thk. Cemâluddîn Şeyyâl, (Kahire: Meclisu'l-A'lâ Lişuûni'l-İslâmiyye, trs).

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005).

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *en-Nüket'i ve'l-Uyûn*, thk. İbn Abdu'l-Maksud b. Abdi'r-Rahîm, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, trs.)

Nöldeke, Theodor, "The Arabs", *Encyclopedia fo Religion and Ethics*, edt. James Hasting, (Edinburg: T &T Clark, 1908).

Önkal, Ahmet – Bozkurt, Nebi, "Cami", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1993).

Râzî, Fahruddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420).

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl'i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000).

Taftâzânî, Saduddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Thk. Mustafa Merzûkî, (Cezayir: Dâru'l-Huda, 2000).

Tatlı, Bekir, "Türk-İslam Mimarisinde Yazı ve Hadis Kullanımı", *I. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2-5 Ekim 2012).

Tûsî, Muhammed b. Hasen, *el-İktisâd fîmâ Yetallek'u bi'l-İ'tikâd*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986).

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988).

Yakûbî, Ahmet b. Ebî Ya'kûb, *Târih*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, trs.).

Yar, Erkan, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

"Sözün Başlangıcı Ya Da Başlangıcın Sözü", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4:1 (2006), ss.73-90.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik'i Ğavâmidi'l Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil'i fi Vucûhi't-Te'vil,* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407).

SÜNNETİN SAHİHLİĞİNİ KUR'ÂN'LA TEST ETMENİN İMKÂNI ÜZERİNE

Prof. Dr. Sahip BEROJE
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı/sberoje@yahoo.com

1-Giriş

Klasik usûl geleneğimizde hadislerin sıhhat değerlendirmesinin prensip olarak sened üzerinden yapıldığı bilinen bir husustur. Özellikle işin uzmanı olan muhaddisler sahihliğin tek kriterinin sened olduğu konusunda tavizsizdirler. Müçtehitlerin de çoğu bu konuda muhaddisler gibi düşünmektedir. Buna göre ulemanın kahir ekseriyetinin, senedi sahih olan bir hadisin hiçbir gerekçeyle terk edilemeyeceği görüşünde olduklarını söyleyebiliriz. Senedi esas tutmakla beraber Ebû Hanife ve kısmen İmam Mâlik senedin sahihliğini yeterli görmemiş, hadisleri metin açısından da kritik etme gereği duymuşlardır. Hanefiler Kur'ân'a, daha güçlü bir nassa, temel bir fıkıh kuralına aykırılık veya umumu'l-belva'da varid olma gerekçesiyle senedi sahih bazı hadisleri metin açısından problemli bulmuş, bu tür hadislerle amel etmemişlerdir. İmam Mâlik ise genellikle Medine ehlinin ameline aykırı gördüğü hadisleri terk etmiştir.

Ancak bir hadisin sahihliğini metin üzerinden değerlendirme anlayışı günümüzde farklı bir boyuta evrilmiş bulunmaktadır. Günümüzde bazı kesimler, bir hadisin senedinin sahih olup olmamasının fazla bir öneminin bulunmadığını; sahihliğin ölçüsünün Kur'ân'a, akla ve bilime uygunluk olduğunu savunmaya başlamışlardır. Bu anlayışı savunanlara göre bir hadis Kur'ân'a veya akla aykırı ise senedi sahih bile olsa Peygamber'in söz veya fiili olarak kabul edilemez. Zira Hz. Peygamber'in Kur'ân'a ve akla aykırı bir söz söylemesi veya yapması

düşünülemez. Bu iddia sahipleri, *Kur'ân'a uyan hadisleri alırız, uymayanları atarız* sözünü basit bir işten bahsediyorlarmış gibi çok rahat bir tavırla dile getirmektedirler.

Söylemlerine ve yazdıklarına bakıldığında bu anlayışı savunanların; Kur'ân'ı, Sünnetin test aracı gibi gördükleri; bütün sünnetin anlam açısından Kur'ân'la karşılaştırılması mümkünmüş gibi bir anlayış içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Tebliğde, a) Bu anlayışın, Hanefilerin manevi inkıta' yöntemi ile karşılaştırılması yapılarak örtüşen ve ayrılan yönleri ortaya konmaya çalışılacak; b) Şafiî'nin, arz anlayışını hangi açılardan eleştirdiği üzerinde durulacak; c) Genel olarak sünneti Kur'ân'a arz etmenin ne denli gerekli ve ne tür riskler içerdiği işlenecek; d) Sünnetin sahihliğini Kur'ân'la test etmenin uygulamada ne derece mümkün ve uygulanabilir bir yöntem olduğu somut bazı örneklerle gösterilmeye çalışılacaktır. Konuya Hanefilerin manevi ınkıta' anlayışıyla başlayalım

2-Hanefilerin Manevi İnkita' Anlayışı

Girişte'de de vurgulandığı gibi Hanefiler senedi sahih bazı hadislerle amel etmemişlerdir. Hanefilerin gerekçesi şudur: Bir hadisin senedinin sahih olması o hadisin nefsu'l-emirde sahih olduğu anlamına gelmez. Bazen râvi, senetteki veya metindeki bir kusurun farkına varmayabilir. Hanefiler bu tür hadislerin zahirde yani sened açısından muttasıl olsalar da gerçekte (batında) munkatı' olduğunu savunmuşlar bunu da batınî/manevî ınkıta' olarak adlandırmışlardır.[1]

Hanefiler şu durumlarda bir hadiste manevi ınkıta' bulunduğuna kail olmuşlardır:

2. 1- Hadisin Kur'ân'a Aykırı Olması: Hanefi usûlcüler arasında Kur'ân'a aykırılıktan neyin kast edildiği hususunda bazı görüş farklılıkları bulunsa da;[2] genel olarak kast edilen şudur: Hanefilere göre, Kur'ân'a'nın âm, has, mutlak, mukayyed ve zahir lafızları delalet bakımından katîdirler; buna karşın âhâd haberler (sübut açısından) zannîdirler. Kur'ân'nın mana itibarı ile katîlik ifade eden lafızları, zannî olan âhâd haber tarafından tahsis edilemez.[3] Ayrıca Hanefiler âhâd haberle Kur'ân ahkâmına ziyadeyi de kabul etmezler. Çünkü Hanefilere göre ziyade nesh hükmündedir. Âhâd haberle Kur'ân'nın neshi caiz olmadığından bu nitelikte ki âhâd haberlerle amel etmezler.[4]

İşte Hanefiler bu tür durumlarda Kur'ân'a aykırılıktan bahsederler. Sahih bir hadisin Kur'ân'a aykırı olmasının mümkün olamayacağı varsayımından

---

1 Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bkz. Serahsî, *el-Usûl,* I, 264-270; Yiğit, *Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 182.

2 Bu farklılıklar için bk., Yiğit, *age*., s. 182.

3 Geniş bilgi bkz., Serahsî*, el-Usul,* I, 365-7.

4 Debbûsî, *Takvimu'l-Edille,* s 233.

hareketle, böyle bir hadisin hüküm ve anlam itibarı ile Kur'ân'a aykırı olmasını manevi ınkıta' olarak değerlendirmişlerdir.

2. 2- Âhâd Haberin Ma'ruf ve Meşhur Sünnete Aykırı Olması: Hanefilerin manevi ınkıta'a için ileri sürdükleri ikinci gerekçe, âhâd haberin ma'ruf ve meşhur sünnete aykırı olmasıdır. Hanefilere göre eğer âhâd haber meşhur sünnete aykırı ise, bu da haberin senedinde manevi (batınî) ınkıta' olduğunu gösterir. Bu durumda âhâd haber terk edilir, meşhur haberle amel edilir.

Örneğin Hanefiler, meşhur ve maruf sünnete aykırılık gerekçesiyle, taze hurmanın kurutulmuş hurmayla değiştirilmesini nehy eden hadisle amel etmemişlerdir. "*Sa'd b. Ebi Vakkas'tan gelen rivayete göre Hz Peygamber'e, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satışı soruldu: Hz. Peygamber; "**yaş hurma kuruduğunda eksilir mi**?" diye sordu". Evet, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu satışı nehyetti.*"[5] Hanefi usûlcüler bu rivayetin, faizi yasaklayan meşhur ve maruf hadislere muhalif olduğunu, bundan dolayı merdud olduğunu savunmuşlardır.[6]

2. 3- Haberin Umumu'l-Belva'da Varid Olması: Umumu'l-Belva, haberin geneli, yani hükmü her mükellefi ilgilendiren bir konuya ilişkin olması şeklinde tarif edilebilir. Hanefiler bu tür konularda haberin âhâd kalmasının makul olmadığını, bu tür haberlerin mütevâtir veya meşhur olarak rivayet edilmesi gerektiğini savunmuşlar. Bu açıdan *umumu'l-belva*'da varid olan haberlerin âhâd olarak kalmasını manevi ınkıta' olarak değerlendirip bu tür haberlerle amel etmemişlerdir.[7]

Hanefilerin umumu'l-belva varid olduğu gerekçesiyle, "*kim tenasül uzvuna dokunursa abdest alsın*"[8] hadisiyle amel etmemişlerdir. Onlara göre bu herkesi ilgilendiren, yani hükmü herkes tarafından bilinmesi gereken bir hükümdür. Şayet Hz. Peygamber böyle bir şey söyledi ise bunun bütün sahabe tarafından bilinmesi gerekirdi. Çünkü böyle bir hükümden gafil kalmak caiz değildir. Bu açıdan böyle bir haberin âhâd olarak değil mütevâtir veya meşhur olarak rivayet edilmesi gerekirdi.[9]

2.4- Haberin Kıyasa Aykırı Olması: Hanefiler genellikle kıyasa aykırı varid olan Âhâd haberlerle amel etmemişlerdir. Ancak burada sadece usûlü kıyasın kast edildiği zannedilmesin. Hanefiler, *bu hadis kıyasa aykırıdır* dediklerinde bazen, o hadisin genel hüküm ifade eden bir nassa (ayet veya bir maruf sünnet) bazen

---

5 Ebû Davûd, *Buyû'*, 18. (h.no:3359); Nesâî, *Buyû'*, 32. (h.no:4559).

6 Debusî, *Takvimu'l-Edille*, s, 199. Serahsî, *el-Usul*, I, 367.

7 Hanefilerin gerekçeleri için bkz., Yiğit, *age.* s. 298-9.

8 Nesâî, *Tahâre*, 118. (h.no: 163-4); Ebû Davûd, *Tahâre*. (h.no: 181); *Tahâre*, 61.(h.no: 82-2)

9 Serahsî, *el-Usûl, .* I, 368.

selefin üzerinde ittifak ettiği genel nitelikli şerî bir esasa bazen de gerçek usûlü kıyasa aykırılığı kast ederler. Hatta Hanefiler nassa ve şerî esaslara aykırılığı, usûlü kıyasa aykırılıktan daha çok önemsemişlerdir. Bu açıdan genel nitelikli şerî esaslara aykırı haberlerin mutlak olarak redd edileceğini söylerlerken; fakih sahabeden gelen usûlü kıyasa aykırı haberleri reddetmemişlerdir.[10]

Ancak onlar bu yöntemi mutlak olarak uygulamamışlardır. Hanefiler bu yöntemin fakih râvilerin rivayet ettiği haberlerde değil, fakih olmayan veya fıkıh yönü zayıf olan râvilerin rivayetlerinde uygulandığını vurgulamaktadırlar. Buna göre adil ve zabıt olduğu halde fıkhı az olan râvilerin rivayet ettiği haberler, sadece ümmet tarafından onaylanmış olması şartıyla kabul edilir. Aksi takdirde rey ve kıyasa aykırı olan bu tür haberlerle amel edilmez. Bu duruma genellikle Ebû Hureyre ve Enes b. Malik'ten gelen rivayetler örnek verilir.[11]

Örneğin Hanefiler *Mussarat Hadisi*ni[12] genel nitlekli şerî esaslara aykırı buldukları için onunla amel etmemişlerdir. Sahih bir senedle rivayet edilen bu hadisi Hanefiler aşağıdaki gerekçelerden dolayı kabul etmemişlerdir.

a) Bu hadîsin ihtiva ettiği hüküm, İslâm Hukukunun genel kabul görmüş kurallarına aykırıdır. Çünkü İslâm Hukukunda kabul görmüş kurala göre tazmin, misli mallarda misliyle, kıyemi mallarda kıymetiyle olur. Musarrat hadîsi bu kurala aykırıdır. Çünkü hadîs hayvandan sağılan süte karşılık bir **sa'** hurma vermeyi öngörmektedir. Oysa hurma sütün ne mislidir ne de kıymetidir. Halbu ki kurala göre sütün ya misliyle, ya da kıymetiyle tazmin edilmesi gerekmektedir.[13]

b) Hanefiler bu hadîsi; الخراج بالضمان "*tazmin sorumluluğu kime ait ise, gelir de ona aittir*"[14] hadîsiyle konan temel ilkeye de aykırı bulmuşlardır. Bu prensibe göre bir malın telef olması durumunda tazmin sorumluluğu kime ait ise, semeresi de ona ait olur. Burada da müşteri hayvanı teslim aldıktan sonra, hayvana gelecek olan zararın sorumluluğunu da yüklenmiş olmaktadır. Şu halde kendi sorumluluğundaki bir hayvandan sağmış olduğu sütü tazminle yükümlü tutulması, bu hadîsle konan kurala aykırıdır.[15]

---

[10] Bkz. Yiğit, *age*., s. 343.

[11] Bkz., Yiğit, *age*., s. 342. Serahsî, I, 253.

[12] Musarrat hadisi şöyledir: "*Develerin ve koyunların memelerini sütlü görünmeleri için sun'î olarak şişirmeyin. Birisi böyle bir hayvanı satın alıp sütünü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte serbesttir. Bu haliyle razı olursa hayvanı tutar. Razı olmazsa hayvanı iade eder ve ayrıca bir sa' hurma verir*." Buhârî, *Buyu',* 64; Müslim, *Buyu'*, 11; Ebû Davûd, *Buyu'*, 46.

[13] Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl* II, 380; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr,* II, 381.

[14] Ebû Davûd, *Buyu'*, 71; Tirmizî, *Buyu'*, 53.

[15] Kevseri, *en-Nuketü't-Tarife*, 91-92; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 78.

Yine Hanefiler, "*Bir ölüyü yıkayan kimse yıkansın, ölüyü taşıyanlar ise abdest alsın*"[16] hadisini de genel kurala aykırı bulmuşlardır. Ancak onlar bu hadisi hem umumu'l-belva'dan dolayı hem de kıyasa aykırılıktan dolayı reddetmişlerdir. Serahsî, İbn Abbas'ın bu hadisi kıyasa muhalif bulduğundan ona karşı çıktığını ifade etmektedir. Çünkü İbn Abbas'ın, "*kuru çubukları taşıdığımızdan dolayı mı abdest almamız gerekir*" dediği rivayet edilmiştir.[17]

Görüldüğü gibi Hanefiler, bir hadisin sahihliğini, onu daha güçlü bir nassa, kıyasa veya şerî bir esasa arz ederek tenkide tabi tutmuşlardır. Bu açıdan hadislerin sahihliğini Kur'ân'la test etme problemi ilk defa günümüzde ortaya çıkmış bir yöntem değildir. Hatta yukarıda da değindiğimiz gibi Hanefilerin arz yöntemi Kur'ân'a arzla da sınırlı olmayıp daha geniştir. Öyleyse bugünkü problem arz değil anlayış, yöntem ve meselenin özünü kavramayla ilgilidir. Bir mukayese ile neyi anlatmaya çalıştığımız daha iyi anlaşılacaktır.

Yukarda söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere Hanefilerin arz metodu tamamen nesnel bir metdodoloji çerçevesinde yapılan bir tenkit işlemidir. Hanefilerin bir hadisi Kur'ân'a aykırı bulmalarının temelinde âm, hâs, mutlak ve mukayyed gibi lafızların delaletiyle ilgili sahip oldukları usûlî yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Hanefiler, bu lafızların manaya delaleti katî', yani kesin gördükleri için, sübutu zannî olan bir haberle Kur'ân'ın, anlamı kesin olan bu lafızlarının âhâd haberle tahsisini caiz görmemişlerdir. Çünkü her ne kadar tahsis, âm lafzın kapsamının daraltılması işlemi olarak görülse de, Hanefiler bu işlemi (tahsisi), kısmî nesh olarak kabul etmektedirler. Oysa âhâd haber Kur'ân'ı nesh edemez. Bu açıdan bir âhâd haber Kur'ân'nın âm, hâs, mutlak ve mukayyed lafzlarına aykırı ise onu Kur'ân'a aykırı/muhalif kabul edip onunla amel etmemişlerdir. Görüldüğü gibi burada tamamen anlaşılır nesnel bir yöntem vardır. Muhatap Hanefilerin, hangi somut nedenlere binaen bir âhâd haberi kabul etmediklerini kolaylıkla anlayabilir.

3-Günümüzdeki Anlayışın Hanefilerin Arz Anlayışı ile Karşılaştırılması

Günümde bazı kesimlerin *Kur'ân'a uyan hadisleri alırız, uymayanları atarız* şeklinde dile getirdikleri söylemin ilk bakışta Hanefilerin yöntemi ile aynı kapıya çıkıyormuş gibi zann edilebilir. Fakat işin mahiyeti araştırıldığında durumun hiç de öyle olmadığı görülmektedir. Bunu Hanefilerin arz yöntemi ile karşılaştırdığımızda şu farklılıkların olduğunu görürüz:

[16] Ebû Davud, *Cenâiz*, 39. (h.no: 3160-2); Tirmizî, *Cenâiz*, 17. ((h.no: 993).

[17] Serahsî, *el-Usûl*, I, 255.

3. 1- Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hanefiler arz meselesini kendilerine has bir usûl çerçevesinde yapmışlardır. Hangi hadisi niçin terk ettiklerine dair yöntem ve gerekçeleri bellidir.

Oysa günümüzde bu anlayışı dile getirenlerin bunu nasıl yapacaklarına dair ortaya koydukları bir yöntem yoktur. Söylenenler ve yazılanlara bakıldığında bir yönteme sahip olmadıkları açıkça gözükmektedir. Esasen bu kesimin nassları belli bir metodoloji ile anlamak gerektiğine dair inançları da yoktur. Bunlar fıkıh usûlünü gereksiz ve uydurma bir şey olarak görmektedirler. Örneğin, icma ve kıyası delil olarak kabul etmedikleri gibi; âm-has, mutlak-mukayyed, zahir-nass gibi lafızların ve nassların delaleti ile ilgili de bir metodolojileri yoktur. Bir metodolojileri olmadığı klasik metodolojinin gereğine inanmaktadırlar. Metodolojisi olmayan bir anlayışın doğruluğunu tartışmak anlamsızdır. Bu projesi olmayan bir binanın doğru yapılıp yapılmadığını tartışmaya benzer.

3. 2- Her mezhep gibi Hanefilerin de bir hadis alma usûlü vardır. Diğerleri gibi Hanefiler de öncelikle hadisin sened açısından sahih olmasını şart koşarlar. Şayet hadis sahih ise, ikinci aşamada hadisin Kur'ân'a, maruf sünnete ve kabul görmüş şerî esaslara aykırı olup olmadığına bakarlar. Bunlar sahihlik şartından ziyade, amel şartı gibi durmaktadır. Ama her hâlü karda vaz geçilmeyen kriter, senettir. Bununla beraber Hanefiler kendi şartlarına uymadığı için amel etmedikleri hiçbir hadis için ***zayıf, uydurma*** veya ***sahih senetli yalan*** gibi sünneti karalayıcı ve gözden düşürücü müptezel ifadeler kullanmamışlardır.

Oysa günümüzde hadisleri Kur'ân'a arz etiğini savunanlar, bir defa senet diye bir şey tanımamaktadırlar. Bir hadis, kendi tasavvurlarındaki Kur'ân veya İslam'a uyuyorsa, ister sahih olsun ister olmasın ona ayet gibi yapışırlar; eğer uymuyorsa geçmiş bütün ulemanın onunla amel etmesi bile onların nazarında bir anlam ifade etmez. Onlar, kendi kafalarına uymayan hadisleri *emevi uydurması, sahih senetli yalan* gibi yaftalarla karalarlar.

3. 3- Hanefilerin arz anlayışı ile bugünkülerin arz anlayışı arasındaki bir fark da kapsamla ilgilidir. Başta Hanefiler olmak üzere metin tenkidine başvuranların arz metodu genellikle ahkâm hadisleriyle sınırlıdır. Hanefilerin ahkâm hadisleri içerisinde hangilerini muaraza dolayısı ile terk ettikleri artık bilinen bir şeydir. Bu açıdan arz meselesi artık geriye dönük olarak tartışılmaktadır.

Buna karşın günümüzde bu anlayışı savunanlar sadece Müslümanın hayatını doğrudan ilgilendiren ahkâm hadislerini değil, bütün alanlarla ilgili hadisleri Kur'ân'a doğrulatma gayreti içerisindedirler. Böylece yeni bir problem alanı ihdas etmiş durumlar. Ancak ihdas ettikleri bu problemi çözecek bilgi, yöntem ve kabiliyete sahip değildirler.

3. 4- Hanefiler, Kur'ân'a aykırı olduğunu iddia ettikleri her hadis için kendi usûlleri çerçevesinde somut bir gerekçe göstermişlerdir. Örneğin Hanefiler, gebe bir hayvanın kesimi sırasında yavru ölmüş ise bunun yenebileceğine dair hadisle [18], Kur'ân'ın açık hükmüne aykırı olduğu gerekçesiyle amel etmemişlerdir. Çünkü Maide Süresinde (5/3). (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير...) yenmesi haram olan etler sayılırken, bunlar arasında *boğulmuş* (المنخنقة) olan hayvan da sayılmıştır. Ayette, المنخنقة âm lafız şeklinde kullanıldığı için bu kapsama her türlü boğulmuş hayvan girmektedir. Boğazlanmış hayvanın karnından ölü olarak çıkan yavru da boğularak öldüğüne göre, ayetteki haramlığın kapsamına o da girmektedir.[19] Hanefiler terk ettikleri her hadis için buna benzer somut bir gerekçe göstermişlerdir.

Buna karşın günümüzde *şu hadis Kur'ân'a aykırıdır* diyenlerin ileri sürdükleri gerekçeler anlaşılır ve nesnel değildirler. Çoğunlukla bir kurala dayanmayan kişiden kişiye değişen afakî söylemlerdir. Kulağa hoş gelen bu söylemlerin dayandığı hiçbir usûl ve esas yoktur. Bu açıdan keyfiliğe ve ön görülmeyen neticelere açık bir anlayış söz konusudur. Yani ortada iddialarını makul kılacak ve üzerinde müzakere edilebilecek bir metodoloji yoktur. Metodoloji yoksa tutarlılık da yoktur, tutarlılık yoksa keyfilik ve geliş güzel hareket etmek vardır. Oysa sahih bir hadis/sünnet ancak kabul edilebilir bir usûl ve ciddi bir gerekçeye binaen terk edilebilir.

Bu zihniyeti savunanlarla ilgili bir problem de sünnet konusunda standart bir anlayışa sahip olmamalarıdır. Bir kısmı ameli sünnet dışındaki sünnetleri redd ederken; diğer bir kısmı Kur'ân'a uymayan hadisleri kabul etmeyeceklerini ifade etmektedirler. Birinin sahih dediği hadise bir diğeri uydurma demekte, birinin Kur'ân'a aykırı gördüğü hadisi bir diğeri aykırı görmemektedir. Kısacası ortada Sünnetin reddi veya Kur'ân'a arzı konusunda nasıl bir yöntemle hareket edildiği belli değildir. Oysa bir anlayış ve iddia ancak tutarlı bir metodoloji ile savunulur. Ortada bir metodoloji olmadığından iddianın doğruluğunu veya yanlışlığını tartışacak ilmi bir zemin de oluşmamaktadır. İlmi bir mevzu şahısların kişisel yaklaşımına göre tartışalamaz.

Hanefilerin arz anlayışı ile günümüzün arz anlayışı arasındaki temel farklar bunlardır. Hanefiler arz işini bir metodoloji çerçevesinde yaptıklarına dair tespitlerimiz arz metodunu masum gördüğümüz anlamına gelmez. İslam Hukuk kaynaklarına baktığımız zaman hadislerin Kur'ân'a arz edilmeye başlandığı günden itibaren bu yönteme yoğun eleştiriler yöneltildiğini görüyoruz Başta İmam Şafiî olma üzere, hadisçiler ve usûlcülerin çoğunluğu arz metodunu

[18] Ebû Davûd, *Edâhî,* 18; İbn Mace, *Zebâih*, 15, (h.no: 3199); Tirmizî, *Sayd-Etime,* 10, (h.no:1476).

[19] Bkz. Cessas, *Ahkamü'l-Kur'an,* I, 111-112; Kevseri, *en-Nuketü't-Tarife*, s. 63.

eleştirmişlerdir. Özellikle İmam Şafiî, eserlerinde hadislerin Kur'ân'a muhalif görülerek terk edilmesi yöntemini en şiddetli şekilde eleştirenlerden biridir. Onun bu konuda söylediklerini önemli bulduğumuz için burada özetlemekte fayda görüyoruz.

4-Şafiî'nin Arz Meselesine Yaklaşım Tarzı

Şafiî, sahih sünnetin Kur'ân'a muhalif görülerek terk edilmesine şu açılardan karşı çıkmaktadır:

4.1- Şafiî öncelikle meseleyi Peygambere itaatle ilişkilendirmektedir. O'na göre sünnetin Kur'ân'a muarız görülerek terk edilmesi Peygamber'e itaatsizlik sonucu doğurur. Oysa Cenab-ı Hak birçok ayette kayıtsız şartsız, yani mutlak bir şekilde Peygamberi'ne itaat edilmesini emretmekte, ona itaatsizlikten şiddetli bir şekilde sakındırmakta, itaatsizliği küfür ve dalâlet olarak nitelendirilmektedir. Ayetlerde açık bir şekilde Peygamber'e itaat Allah'a itaat, Peygamber'e isyan Allah'a isyan olarak nitelendirilmiştir.[20] İşte Şafiî bu ayetlerden deliller sunarak Peygamber'e itaat etmenin, Allah'a itaatin bir gereği olduğu üzerinde durur. Allah'ın birçok ayette Nebi'sine itaati farz kıldığını, kullarına da, Nebi'sinin emir ve nehiylerini kabul etmekle, Allah'ın emir ve nehiylerini kabul etmiş oldukları hususunda uyardığına,[21] dikkat çeker. O'nun bu konudaki anahtar cümlesi; "*Peygambere itaat eden, Allah'ın Kitabı'nın bir gereği olarak itaat etmiş olur*" şeklindir. Şâfiî, *er-Risale* adlı eserinde bu ifadeyi birçok kez tekrar eder.

Şafiî buradan hareketle şöyle der: *Hak Teâlâ, Rasulullah'a itaati farz kıldığına göre, O'na itaatin yolunu göstermemiş olamaz. Rasulullah'ı görmemiş olan nesiller için O'na itaat etmenin, sika râvilerce ondan rivayet edilen haberlerle amel etmekten başka bir yolu yoktur.*[22] *Zira onun sünnetini öğrenmenin tek yolu budur. Bu açıdan sika/güvenilir kimselerin naklettiği haberleri kabul eden Kur'ân'a uyarak kabul etmiş olur*.[23]

4. 2- Şafiî, sahih sünnetin Kur'ân'a muhalif görülmesinin sebebini Sünnetin beyan vasfının anlaşılmamasına bağlamaktadır. Şafiî, Kur'ân'a muhalif görülerek terk edilen hadislere bakıldığında, bunların esasen Kur'ân'a aykırı olmadığını, Kur'ân'a muarız gibi görünen bir sünnettin ya onun mücmel (cümleten) olarak inen Ferâizi'ni açıkladığını ya da âm bir hükmünü tahsis ettiği tezini savunur. Bunu ispat sadedinde birçok örnek verir. Sünnetin bu konumundan hiç bir âlimin şüphe etmemesi gerektiği hususunda şunları söyler:

[20] Bkz. Nisa, 4/ 59-65, 80, 83, 115, 150-51; Enfâl, 8/ 20, 46, 49, 51; Nur, 24/ 54; Tevbe, 9/ 61.

[21] Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs,* s. 54.

[22] eş-Şâfi'î, *Cimâu'l-ilm*, s. 19, 25, 27; *İhtialfu'l-hadis*, 35.

[23] eş-Şafii, *Cimâu'l-ilm*, 22-3.

Sünneti Kur'ân'a arz ederiz, eğer onun zahirine muvafık ise onunla amel ederiz, eğer değilse Kur'ân'ın zahiriyle amel eder, hadîsi terk ederiz diyenler, beyanla ilgili söylediklerimiz konusunda tamamen cahildirler. Oysa Allah, Resûlü'nün sünnetine uymanın üzerimize farz olduğunu bize açıkça beyan etmiştir. Bu da sünnetin yanında başka bir arayışa girmemeyi, ona teslim olmayı, ona uymayı, onu kıyas veya başka bir şeye arz etmeden kabul etmeyi gerektirir. Çünkü sünnetin dışındaki her türlü beşer sözü, sünnete tabidir.[24]

Kısacası Şâfiî, sahih sünnetin Kur'ân'a muhalif olduğu düşüncesini kabul etmez. O'na göre muhalif gibi görünen bir sünnet iyice araştırıldığında onun bir şekilde Kur'ân'ın bir yönünü açıkladığı ortaya çıkar.[25] Ancak çoğu zaman muhalif gibi görünen sünnetin *beyan* edici yönü anlaşılmayınca, onun Kur'ân'la çeliştiği zannedilerek terk edilmektedir.

Şâfiî, Kur'ân'ın sünneti nesh edemeyeceği görüşünde de aynı argümanlardan hareket etmektedir. Çünkü bunun kabulü durumunda umum ifade eden ayetler delil gösterilerek birçok sahih sünnetin redd kapısının açılacağını savunur. Bunun pratikte nasıl yanlış sonuçlar doğuracağına dair somut örnekler verir. Örneğin, Resûlullah'ın haram kıldığı alış-veriş çeşitleri ile ilgili hadislerin tümü, "*Allah, alış-verişi helal, ribayı haram kıldı*" (Bakara, 2/275) ayetinin nazil olmadan önce haram kılınmış olduğu iddiası öne sürülerek redd edilebileceğine dikkat çeker.[26]

Yine, "*Hırsız kadın ve erkeğin elini kesin*" (Maide, 5/38) ayetine dayanılarak, muhafaza (hırz) altında olmayan ve dinarın dörtte birini geçmeyen hırsızlık suçlarında da hadd gerekeceği iddia edilebilir. Çünkü, السرقة *hırsızlık* lafzı, ister az ister çok, ister muhafaza altında olsun ister olmasın, her türlü hırsızlığı kapsar. ***Eğer benzerini/mislini Kur'ân'da görmediğinden, "****Resûlullah bunu söylememiştir****", denilerek, her hadîsi veya sünneti reddetmek caiz görülürse, o zaman onun sünnetiyle muvafık olma ihtimali bulunduğu halde, hakkında mücmel nass bulunan her sünnet terk edilirdi,***[27] ifadesini kullanır. Kaldı ki ondan rivayet edilen bir lafız, bir yönüyle Kur'ân'daki lafzın hilafınaymış gibi görünse de, esasen Kur'ân'da bulunandan daha fazla bir şey içermesi yönüyle, kesinlikle ona muvafıktır. Oysa Allah'ın Kitab'ı ve Resûlullah'ın sünneti muhalif iddianın hilafına olup, bizim görüşümüzü desteklemektedir,[28] demektedir.

---

[24] Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, s. 58.

[25] Sonraki usûlcüler, sünnetin beyan kapsamını şöyle ifade etmişlerdir: Sünnet, Kur'an'nın mücmel hükümlerini tefsir eder, âmm/genel nitelikli hükümlerini tahsis eder, mutlak ifadelerini takyid eder ve Kur'an'da hükmü bulunmayan meselelerle ilgili hükümler koyar.

[26] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 111; *İhtilafu'l-Hadîs,* 58.

[27] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 112. Ayrıca bkz. *İhtilafu'l-Hadîs,* s. 59.

[28] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 113.

Görüldüğü gibi, Şâfiî burada Kur'ân'ın sünneti nesh edeceğinin kabulü durumunda, Kur'ân'daki genel hüküm ifade eden ayetlerin delil gösterilerek, mücmel ve âm nitelikli ayetleri açıklamak ve tahsis etmek üzere varid olan birçok sünnetin bu tür ayetler tarafından nesh edildiği iddiasıyla redd kapısının açılacağını savunmaktadır.

4.3-Şâfiî'nin, sahih sünnetin Kur'ân'a arz edilemeyeceği tezine delil yaptığı bir husus da ashabın tavrıdır.

O, ashab-ı kirâmın Kur'ân'ın zahirine muhalif görünen sünnetleri Kur'ân'a arz etmediğini savunur ve buna dair örnekler verir. Bu konuda verdiği en çarpıcı örneklerden biri şudur: Hz. Peygamber, bir kadına ve erkeğe babalarına niyabeten hac yapmalarını emretmiştir.[29] Hâlbuki bir kimsenin bir başkası yerine oruç tutması ve namaz kılması caiz değildir. Bu açıdan birisi, hac da, namaz ve oruç gibi beden üzerine farz kılınmış bir ameldir, buna göre insan ancak kendisi için amel edebilir, şeklinde ihticac edebilir ve bu sözüne; "*İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır.*" (Necm, 53/39" ve "*Kim zerre ağırlığınca hayır işlerse onun karşılığını görür...*" (Zilzal, 99/7-8), ayetlerini de delil göstererek, ayette geçen *sa'y*'dan kasıt ameldir, kendisi yerine hac yapılan kişi ise bir amel işlemiş değildir, derse; ona karşı, bu hadîsi Hz. Peygamber'den rivayet eden, hadîsi sabit, yani sıka olan kimselerdendir, Allah, Resulüne itaati farz kılmıştır, kimseye te'vile dayanarak ona muhalefet etme yetkisi vermemiştir, çünkü Kitab'ın manası ona Allah tarafından bildirilmiştir..., demekten başka ileri sürebileceğimiz bir delil var mıdır?[30], şeklinde cevap verir.

4.4- Sünnetin Kur'ân'a arz edilmesindeki bir mantık da Kur'ân'ın Sünnetin ölçüsü, tabir caizse doğrulama aracı olarak görülmesidir. Şafi'nin karşı çıktığı bir husus da budur. Şafiî, Sünnetin de Kur'ân gibi dinin bir parçası olduğunu, dinin bir parçasının diğer bir parçası için ölçü yapılamayacağını ifade eder. Bunun için kullandığı ifade, « لا تقاس شريعة علي شريعة » *"Şeriatın bir parçası diğer parçasına kıyas edilmez"* şeklindedir. Yukarıda Şafiî'den bu anlayışın ne tür sonuçlar doğurabileceğine dair örnekler aktardık.

Şafiî'nin söylediklerine şunlar ilave edilebilir. Sünnetin sahihliğini Kur'ân'la test etme anlayışının zımnında Allah Resul'ünü kendi başına hareket eden biri olarak görme yanlışı da vardır. Oysa Peygamber Allah'ın emri ile hareket eden bir elçidir. O, hem Kur'ân'ı açıklama mahiyetindeki beyanlarında hem de Kur'ân'da olmayan dini hükümleri va'z etme şeklindeki tasarruflarında Allah'ın gözetiminde

---

[29] Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, s. 50. Bkz. Buhârî, *Hacc*, 1, (II, 140) Buhârî'de sadece kadınla ilgili rivayet geçer.

[30] Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, s. 50. Şafiî, İbn Ömer'in, aynı ayetlere dayanarak bir kimsenin başkasının yerine hac yapmasını caiz görmediği bilgisini verir. Ancak İbn Ömer'in bu görüşünde yalnız kaldığına dikkat çeker. *age.* a.y.

hareket etmektedir. Onun Allah'ın Kitabı'na uymayan hükümler koyduğunu farz etmek, Allah'ın onu kendi haline terk ettiği yani hatalarıyla baş başa bıraktığı anlamına gelir. Oysa Peygamber'in hata üzere bırakılması, ümmetin kıyamet kadar bir hatayla amel etmesi anlamına gelir; bu ise caiz değildir. Bu açıdan Peygamber bir hata işlerse Allah onu anında uyarır ve düzeltir.

Şunu ifade etmek gerekir ki Şafiî'nin eleştirileri sadece Hanefilere değil, kendi zamanında sünnete bir şekilde rezerv koyan bütün kesimlere yöneliktir. Çünkü Mutezile ve Hariciler gibi bazı kesimler Sünneti Kur'ân'a arz etmekle yetinmemiş, bazıları sadece Mütevatir sünnetleri kabul edeceklerini, bazıları da sadece aslı Kur'ân'da olan hadisleri kabul edeceklerini savunmuşlardır. Fakat bu iki aşırı görüş kısa zamanda etkinliğini yitirdiği için, onun eleştirileri sadece Hanefilere yönelikmiş gibi kaldı. Ancak Şafiî'nin eleştirilerinin genel olduğu ve bu günkü anlayışı da kapsadığı gayet açıktır.

Burada asıl vurgulamaya çalıştığımız nokta günümüzdeki arz zihniyetinin Hanefilerin metin tenkit anlayışından çok uzak olduğu hususudur. Çünkü günümüzdekilerin yaptığı şey metin tenkidinden ziyade hadis ve sünneti toptan redd ve inkâr noktasına taşımaktadır. Bu yeni anlayışın en bariz vasfı yöntemsizlik, ölçüsüzlük, gelişi güzel oluşu ve kişiden kişiye değişen indî bir yapıya sahip olmasıdır. Bu kesimin zihninde her hadis veya sünneti sunabileceğimiz bir Kur'ân ayeti varmış gibi hayali bir faraziye mevcuttur. Şimdi bu faraziyenin gerçekte ne derece mümkün olduğu üzerinde duralım.

5-Sünnetin Sahihliğini Kur'ân'la Test Etmek uygulamada Ne Derece Mümkündür.

Buraya kadar Sünnetin Kur'ân'a arz etme yöntemini benimseyenlerin gerekçelerini, Hanefilerle günümüzdekilerin anlayışı arasındaki farkları ve Şafiî'nin arz anlayışına yönelttiği eleştirileri vermeye çalıştık. Şimdi konumuzun başlığını belirleyen ve bizce meselenin esasını teşkil eden yönü üzerinde durmaya çalışacağız. Bu gün bazı kesimler her Sünneti veya hadisi, Kur'ân'da arz edebileceğimiz standart bir ayet veya ayetler grubu varmış gibi farazî bir anlayışı savunmaktadır. Bu anlayışta Kur'ân, Sünnetin doğrulma aracıymış gibi bir yaklaşım mevcuttur. Bunun ne denli gerçekçi bir düşünce olduğunu anlamak için Kur'ân'ın hükümleri va'z etme biçimine ve Sünnetin Kur'ân karşısındaki misyonuna bakma gerekir.

Bilindiği gibi Kur'ân'da birçok hüküm ya mücmel ya âm ve ya da mutlak şekilde yer almaktadır. Ayrıca Kur'ân'da Müslümanların hayatta karışılacakları birçok meselenin hükmüne de yer verilmemiştir. Bu açıdan dini, Kur'ân metnine indirgediğimiz zaman özellikle ahkâm konusunda büyük bir boşluğun ortaya çıktığını görürüz. Oysa din, inanç ve ahlakta olduğu gibi ibadet ve muamelatta

da boşluk kabul etmez. Kur'ân'a baktığımız zaman, Kur'ân'ın her konuda mutlak olarak Peygamber'e uymayı emrettiğini görürüz. Yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi, Peygamber'e sadece Kur'ân'ı tebliği görevi verilmemiş, onu beyan etme yani açıklama görevi de verilmiştir. Cenab-ı Hakk'ın, "*Namaz kılın; zekat verin; oruç tutun*" şeklindeki emirleri mücmeldir. Çünkü bunların nasıl yapılacağı konusunda Kur'ân'da bir açıklama yoktur. İşte Peygamber bu mücmel, am ve mutlak hükümlerin nasıl yerine getirileceğini ya fiilen göstermek ya da sözlü olarak açıklamak suretiyle beyan etmiştir.

Yine Cenab-ı Hak, "*Alış-verişi helal, ribayı haram kıldığını"*[31] bildirmektedir. Bunun çok genel bir hüküm olduğu açıktır. Çünkü alış-verişin birçok çeşidi vardır. Ayetin hükmünü bu genel haliyle uygulamaya kalkarsak, rızaya dayalı olmayan, faiz, aldatma, hile veya batıl şart içeren alış-verişleri de helal kabul etmemiz gerekir. Oysa Allah Resûlü bu türden birçok alış-veriş çeşidini yasaklamıştır. Kur'ân'a uymayan hadisleri atarız diyenler, kolaylıkla sünnetle sabit bu tür hükümleri Kur'ân'a aykırı bulup reddedebilirler. Şayet Kur'ân'la sünnet arasındaki mücmel-müfesser, umum-husus ve itlak-takyid ilişkisi doğru anlaşılmazsa birçok sahih hadisin Kur'ân'a aykırı bulunarak redd edilmesinin önünde hiçbir engel kalmaz. Çünkü Kur'ân'a aykırı bulunan birçok hadis, esasen ya Kur'ân'ın mücmel bir hükmünü açıklamak ya umumi bir hükmünü tahsis etmek ya da ayetteki mutlak bir lafzı takyid etmek üzere varid olmuştur. Yan işin özünde Resulullah'ın, Allah'ın Kitabı'nı beyan etmesi söz konusu iken, meselenin bu yönünü kavrayamayanlar bunu bir aykırılık olarak değerlendirebilirler. Bu yanlış anlama Peygamber'in sahih sünnetini terk etme sonucunu doğurur.

Kur'ân'ın faizle ilgili emrini de bu duruma örnek gösterebiliriz. Cenab-ı Hak ribayı yasaklamış ancak ribanın mahiyetine dair bir açıklama yapmamıştır. Eğer Allah Resulü çeşitli uygulama ve sözleriyle *Ribe-l-Fadl* ve *Ribe'n-Nesie*'nin ne olduğunu açıklamasıydı insanların kendi başlarına bunu bilmesi mümkün değildi. Peygamber'in mücmel naslarla ilgili bu tür beyanlarının kıyas ve içtihatla bilinmesi mümkün değildir. Örneğin Hz. Peygamber bir ölçek kaliteli hurmanın iki ölçek kalitesiz hurma ile değiştirilmesinin riba olduğunu bildirmiştir. Bir müçtehidin bunu içtihat yoluyla bilmesi mümkün değildir. Kur'ân'da yer almayan bu tür ahkâmın Peygamber'e bir şekilde Allah tarafından bildirildiği açıktır. Bu açıdan Peygamber'den sahih şekilde rivayet edilmiş Sünnetin Kur'ân'a aykırı olduğu iddiası son derece ciddi bir iddiadır. Mervî Sünnetin Kur'ân'a muhalif olduğu iddiası çoğunlukla sünnetin sübutunun zanniliğine bağlanmaktadır. Birileri her hangi bir hadisi kendilerince Kur'ân'a muhalif gördüklerinde, hemen hadislerin rivayet tarzına sarılmakta, ilgili hadisin bu haliyle sahih olamayacağını savunmaya başlamaktadır. Böyle bir iddiayı dile getirenler

[31] Bakara, 2/275.

şaşırtıcı bir şekilde rahat davranmaktadırlar. Çünkü Kur'ân ve sünneti çok iyi bilen bir eda içerisindedirler. Oysa bu hadisleri rivayet edenler hem Kur'ân'ın çok iyi hafızlarıdır, hem binlerce hadisi senetleri ile beraber ezbere bilmektedirler hem sahabe ve tabiûnun içtihat ve fetvalarını çok iyi bilmektedirler. Acaba bugünkülerin Kur'ân'a aykırı gördüklerini, o hadisleri rivayet edenler neden aykırı görmemişlerdir? Burada temel problem bu iddia sahiplerinin sünnet olan yaklaşımlarıdır.

Şimdi meselenin daha önemli bir boyutuna gelelim. Mücmel nassların beyanı, umumi lafızların tahsisi ve mutlak lafızların takyidi şeklinde varid olan sünnet ve hadisleri göreceli de olsa Kur'ân'a muhalif görmek mümkündür. Oysa Hz. Peygamber'in birçok hadisi Kur'ân'da hiçbir şeklide yer almayan konularla ilgilidir. Yani Kur'ân'da o konuda ne mücmel ne âmm ne de mutlak bir hüküm vardır. Kur'ân'da yer almayan ahkâmın birçoğunun sünnette yer aldığı bilinen bir hususdur. Bu türden yüzlerce ahkâm hadisi vardır. Bu hadisleri Kur'ân'da arz edebileceğimiz bir ayet yoktur. Buradaki problem *Kur'ân'a uyan hadisleri alırız, uymayanları atarız* diyenlerin, bu tür müstakil hüküm koyucu hadisler hakkında nasıl hüküm verecekleri hususudur.

Örneğin Kur'ân'da muhâkeme hukuk ile ilgili bir hüküm bulunmamaktadır. Bir davada davacıların nasıl dinleneceği, delil getirmenin davacıya mı davalıya mı düştüğüne dair bir hüküm yoktur Kur'ân'da. Bu tür hükümler tamamıyla sünnette yer almaktadır. Örneğin Hz. Peygamber,» البينة عل المدعى واليمين على المدعى عليه "*Delil getirmek davacıya, yemin ise davalıya düşer*"[32] buyurmuştur. Bu hadis, bir davada *beyyine külfeti*nin (ispat yükü) davacıya, yeminin ise davalıya düştüğüne dair genel bir prensip koymaktadır. Bir başka hadiste, "*Hakim kızgın olduğu zaman hüküm vermesin*"[33] buyurmaktadır. Sünneti Kur'ân'a arz ederiz diyenler, acaba bu hadisleri hangi Kur'ân ayetlerine arz etmeyi düşünmektedirler. Kur'ân'da bu konuda bir hüküm olmadığına göre, bu hadislerin sahih olup olmadığına yani muhakeme hukukuna dair sünnetle konan bu prensiplerin doğru olup olmadığına nasıl karar vereceklerdir?

Bir örnek de muamelattan verelim: Hz. Peygamber, البيعان بالخيار ما لم يفترقا "*Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları müddetçe (alış-verişi bozmakta) muhayyerdirler.*"[34] buyurmuştur. Kur'ân sadece alış-verişin helal olduğu hükmünü koymuş, muhayyerliklerle ilgili bir hüküm koymamıştır. Şimdi alış-verişle ilgili bir hukuki esası belirleyen bu hadisin sahih olup olmadığını hangi Kur'ân ayetine bakarak

[32] Bkz., Tirmizi, *Ahkâm,* 12. Beyhâkî, *es-Sunenü'l-Kübra,* X, 252. Farklı varyantlar için bkz., Buhârî, *Şehâdet*, 20; Müslim, *Akdiyye,* 1; (h.no: 1711). Ebû Davud, *Akdiyye,* 22. (h.no: 3619).

[33] Müslim, *Akdiyye*, 7. (h.no: 1717). Ebû Davûd, *Akdiyye*, 9, (h.no: 3589).

[34] Buhârî, *Buyu'*, 42-44; Müslim, *Buyu'*, 51; İbn Mace, *Ticârât,* 17-18.

anlayacağız. Yoksa bu tür ahkâm hadislerini, aslı Kur'ân'da yoktur diye yok mu sayacağız. Yok sayacaksak bunların yerine ne koyacağız?

Yine Kur'ân'da sütanne ve sütkardeşle evlenmenin haram olduğu hükmü yer almaktadır. Buna karşın sütbaba, süt teyze ve süt dayı ile evlenilemeyeceğine dair bir hüküm bulunmamaktadır. Oysa hadiste bunlarla da evlenmenin haram olduğu bildirilmiştir. Şimdi Kur'ân'da yok diye sünnetle konan bu hükmü Kur'ân'a aykırı mı kabul edeceğiz.

Yine Kur'ân'da yırtıcı hayvanların etinin haram olduğuna dair bir hüküm yoktur. Oysa "*Hz. Peygamber azı dişi olan hayvanların etini haram kıldığına dair*" birden fazla sahih rivayet bulunmaktadır. Şimdi bu hadislerin doğruluğuna hangi Kur'ân ayetini ölçü yapacağız.

Kur'ân'da karaborsacılığın haram olduğuna dair bir hüküm yoktur. Oysa Hz. Peygamber, (a.s.), "*Pazara mal getiren kişi* (el-Câlibu/الجالب) *rızıklandırılmıştır, karaborsacı ise lanetlenmiştir,*"[35] buyurmuştur. Şimdi bu hadisi ve ifade ettiği hakikati Kur'ân'ın neresine arz edeceğiz?

Ben, alanım olduğu için ahkâm hadislerden örnekler verdim. Bu tür hadisler sadece ahkâm alanında değil, ahlak, mevize hatta itikat konularında da mevcuttur. Yani her konu ile ilgili sahihliğini Kur'ân'a bakarak anlama imkânız olmayan pek çok hadis vardır. Bu hadisleri arz edebileceğiniz bir ayet yoktur. Örneğin bir hadiste, "*Bir kadın bir kediden dolayı cehennem girdi. Çünkü kadın kediyi hapsetti, ona ne yiyecek ve içecek verdi ne de yerin haşaratından yemesi için onu serbest bıraktı, derken kedi açlıktan öldü,*"[36] buyrulmaktadır. Kur'ân'da bir insanın bir hayvana eziyet ettiğinden dolayı cehennem gireceğine dair bir ayet olmadığına göre bu hadiste ifade edilen durumun Kur'ân'a uygun olup olmadığını nasıl anlayacağız? Arz anlayışın savunanlar vaazlarında, konuşmalarımızda bu hadisi kullanmayı çok seviyorlar. Acaba Kur'ân'a uygun buldukları için mi yoksa hayvan severleri memnun etme için mi kullanmaktadırlar? Çünkü bu kesimin, modern dünyanın değerlerine uyan hadisler söz konusu olduğunda Kur'ân'a uyma ölçüsünü bir anda unuttuğuna çokça şahit olmuşuzdur. Yani çoğu zaman Kur'ân'ın ölçü olması bir kılıf olarak kalıyor, esas ölçü hayranlık duydukları beşeri değerler oluveriyor.

Müslümanın Müslüman üzerindeki haklarını hatırlatan şu hadis de bu durma örnek verilebilir: Hz. Peygamber, "*Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkı beştir: Selam verdiğinde selamını almak, hastalandığında ziyaretine gitmek, öldüğünde cenazesine katılmak, davetine icabet etmek ve aksırdığında ona rahmet okumak*,"[37]

[35] İbn Mâce, *Ticarât,* 6. ((II, 728).

[36] Müslim, *Tevbe*, 5/4. (h.no: 2615).

[37] Buharî, *Cenâiz*, 2. (h.no: 1240); Müslim, *Selam*, 11/1. (h.no: 2162).

buyurmuştur. Bu hadiste sayılan haklardan sadece selamla ilgili olanı Kur'ân'da geçmektedir, diğer haklarla ilgili Kur'ân'da bir şey geçmemektedir. Yani hadisin geri kalan kısmını Kur'ân'da arz edebileceğimiz bir ayet yoktur. Şayet senedin sahih olması yetmez, bir hadis Kur'ân'a uymuyorsa onunla amel etmem bu hadisin sahih olup olmadığına nasıl karar vereceklerdir.

SONUÇ

Hanefilerin belli bir usûl çerçevesinde yaptığı metin tenkidi, günümüzde ehil olmayan kişi ve gruplar tarafından bir furyaya dönüşmüş durumdadır. Kayda değer ilmi bir birikimi olmayan kesimler hiçbir usûl ve esasa dayanmadan gelişi güzel bir tarzda şu hadis Kur'ân'a uyuyor bu hadis Kur'na'a aykırıdır gibi indi mülahazalarla birçok sahih sünneti ve hadisi tan altında bırakan bir söylem geliştirmişlerdir.

Oysa bir hadisin Kur'ân'a aykırı olduğu iddiası son derece ciddi bir iddiadır. Çünkü Kur'ân'a aykırı zannedilerek terk edilen bir hadis gerçekte Kur'ân'a aykırı değilse, yanlış bir değerlendirmeden dolayı Peygamber'in sahih sünneti terk edilmiş olur. Bu ise büyük bir vebaldir, çünkü bu yanlış Peygamber'e itaatsizlik sonucunu doğurmaktadır. Tebliğde de işlendiği üzere Hz. Peygamber'in görevi, Kur'ân'ı tebliği etmekten ibaret değildir. Kur'ân'nın mücmel ahkâmını açıklamak, âm olanların kapsamını belirlemek (tahsis), mutlak olanları takyid etmek ve Kur'ân'da olmayan hükümler koymak da O'nun vazifeleri cümlesindendir. Bu açıdan Kur'ân'a aykırı zannedilen hadis veya sünnetlerin bu kapsama girme ihtimali çok yüksektir.

Kısacası sünnetin sahihliğini Kur'ân'la test etmek sanıldığı kadar kolay, problemsiz ve her hadise uygulanabilen bir metod değildir. Özellikle günümüzde savunulan anlayışın dayandığı bir usûl olmadığından, indi mülahazalara, keyfiliğe, sahih sünneti terke fazlasıyla müsaittir.

Bütün bunlara rağmen mervî Sünnetin hiçbir şekilde Kur'ân'a aykırı olamayacağı ve Kur'ân'a arz edilemeyeceği savunuyor değiliz. Bir hadisin Kur'ân'a aykırı olduğuna dair redd edilemeyecek delil ve gerekçeler varsa elbette sorgulanabilir. Hz. Aişe'nin itiraz ettiği bazı rivayetleri buna örnek göstermek mümkündür. Bizim dikkat çekmeye çalıştığımız husus, sünnetin sahihliğinin tespitinde Kur'ân'a arzın aslî bir metod olamayacağı, asl olanın senet olduğunu vurgulamak; bazı kesimlerin zannettiğinin aksine sünnetin çoğunun sahihliğini veya zayıflığını Kur'ân'a arzla anlaşılmayacağını, Kur'ân'a arz edilebilecek sınırlı sayıda hadis olduğunu nazara vermektir.

Hadiselerin değerlendirilmesinde Kur'ân'a aykırılık elbette göz ardı edilemez. Ancak bir hadisin/sünnetin Kur'ân'a aykırı olup olmadığını tespiti

ancak nassların ruhunu çok iyi kavramış donanımlı âlimlerin üstesinden gelebileceği bir içtihat faaliyetidir. Bunun için sadece Kur'ân ve sünneti iyi bilmek yetmez, kadim anlama geleneğimiz olan fıkıh usulünü, konu ile ilgili geçmiş ve yeni ihtilaf ve yaklaşımları da iyi bilmek gerekir.

Bütün bunlara binaen bir hadisin Kur'ân'a arzı bütün telif yolları tüketildikten sonra en son çare olarak başvurulması gereken bir yöntem olmalıdır. Aksi takdirde kendi bakış açılarını merkeze koyarak, bu hadis Kur'ân'a, bu İslâm'ın ruhuna şu da akla uymuyor gibi indî değerlendirmelerle sahih hadisler reddedilirse, bunun sahih sünnete olan güveni sarsacağı dinî açıdan ciddi tahribatlara ve sapmalara yol açacağı kuşkusuzdur.

KAYNAKÇA

Abdülaziz el-Buhârî, Abdülaziz el-Buhârî, (öl.730/1329), *Keşfü'l-Esrâr Alâ Usûli'l-Pezdevî*, Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye, İstanbul 1308/1890.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, (öl.458/1050) *es-Sunenü'l-Kübrâ,* Daru'l-Marife, Beyrut 1986.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (öl.370/980), *Ahkamü'l-Kur'ân,* Beyrut h.1335.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, (öl.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, ts.

Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, (ö. 430/1038), *Takvimu'l-Edille*, (thk. Halil Muhyiddin el-Meys), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, (öl.275/888), *Sunenu Ebî Davûd*, (Thk. Mustafa Ebu'l-Muâtî. Elbanî'nin Tahrici ile), Daru'l-Ğaddi'l-Cedîd, Kahire 2014.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, (öl.275/888), *Sunenu İbn Mâce,* (Thk. M. Fuad Abdulbaki), Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1975.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, (öl.216/831), Sahihu Müslim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmet b. Şuayb b. Ali, (öl.303/915), *Sunenu Nesâî*, (Thk. Mustafa Ebu'l-Muâtî. Elbanî'nin Tahrici ile), Daru'l-Ğaddi'l-Cedîd, Kahire 2014.

Pezdevî, Fahruddin Ali b. Muhammed, (öl.482/1089), *Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl,* Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye, İstanbul h.1308.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, (öl.490/1097), *Usûlû's-Serahsî,* (Thk., Ebû'l-Vefa el Efgânî), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Şa'ban, Zekiyyuddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Trc. İ Kafi Dönmez), TDV Yay. Ankara 2012.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, (öl.204/819), *Cimâu'l-İlm,* (el-Umm'la beraber), Daru'l-Vefa/Daru İbn Hazm, Beyrut, 2011.

----------, *İhtilâfu'l-Hadîs,* (Thk. Amir Ahmed Haydar), Müessetü'l-Kutubi'l-Sikafiyye, Beyrut, 1993.

----------, *er-Risâle*, Muhammed b. İdris (204/820), *er-Risâle*, (thk. A. Muhammed Şakir), baskı yeri ve tarihi yok.

Tirmizî, Muhammed b. İsa es-Sevre, (öl.279/892), *Sunenu't-Tirmizî*, (Thk. Mustafa Ebu'l-Muâtî. Elbanî'nin Tahrici ile), Daru'l-Ğaddi'l-Cedîd, Kahire 2014.

Yiğit, Metin, Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet, İstanbul 2009.

İKİNCİ BÖLÜM
HADİS, METODOLOJİ, ANLAM VE YORUM

GÜNÜMÜZDE POLEMİK KONUSU YAPILARAK TARTIŞILAN KABİR AZABININ HADİSLERDEKİ DAYANAĞI

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı/saffet.sancakli@inonu.edu.tr

I-Kabir Azabına Genel Bir Bakış

Semavi Dinlerin tamamında ve Beşeri Dinlerin birçoğunda ahiret inancı mevcuttur. Ölümden sonraki hayatın bir parçası olan kabir azabı, günümüz ortamında tartışma konusu yapılan konular arasında yer almaktadır. Bununla beraber pek çok İslami konu da, ulu orta sağlam bir dayanağı-delili olmadan reddedilerek inkâr edilmektedir. Bu bağlamda kader, mucize, kabir azabı, şefaat, miraç gibi asırlarca İslam âlimlerinin reddetmediği bu tür konular bugün inkâr edilerek insanların zihinlerinde dine karşı bazı şüpheler uyandırılmaktadır. Modernizmin yoğun bir şekilde etkisinin yaşandığı günümüzde bu tür görüşlerin yerli olduğunu veya ithal olmadığını söyleyemeyiz. Çünkü bizim geleneğimizde, anlayışımızda bu tür anlayışların yerinin olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aynı zamanda tutarlılığının ve dayanağının olmadığını da ifade etmek isteriz.

Buradaki mesele, birinci derecede kabir hayatının varlığı, ikinci aşamada da kabirde azabın olup olmayacağı meselesidir. Kabir hayatının varlığını hemen hemen herkes kabul etmekte, kabir azabı konusu ise günümüzde polemik konusu edilmekte ve bazıları tarafından reddedilmektedir. Gerekçeleri ise akli olup, hesap, mizan olmadan azabın olmasının uygun olmayacağı sonucuna varılmaktadır. Halbuki bu anlayış ve yaklaşım tarzı şu açıdan da yanlış görülmektedir. İçinde yaşadığımız dünya hayatında bazı insanlara veya işledikleri suçlardan dolayı bazı

kavimlere ceza verildiğini bilmekteyiz. Özellikle helak edilen kavimlerden çokça bahsedilmektedir. Dolayısıyla onların mantığına göre hareket edilmiş olunsa dünya hayatında hesap ve mizan olmadan kimseye ceza verilmemesi gerekirdi. Başka bir husus da gayb âlemiyle, metafizik dünya ile ilgili meseleleri rasyonalist bir yaklaşımla halletme yoluna gidilmesi hatası yapılmaktadır. Halbuki dini meseleler, birinci derecede nakli delillere dayanmaktadır. Günümüzde pek çok dini mesele de akıl ön plana çıkarılarak akıl ve duyuların ürettiği bilgilerle değil, kitap ve sahih hadislerin ortaya koyduğu bilgilerle hareket edilmesi elzemdir.

İnsanların kabir hayatının keyfiyeti ve mâhiyeti konusunda nassların verdiği bilginin dışında bir malumatları yoktur. Daha doğrusu kabir hayatının keyfiyeti ve mâhiyeti meçhuldür. Bu mesele, daha çok iman ve itikat konusudur.[1] İslâm'da âhiret gününe ve o günde meydana gelecek şeylere iman etmek gerekli olduğu gibi, âhiret gününden önce olan kıyamet alâmetlerine ve ruhun kabzedilmesinden kıyamet gününe kadar sürecek olan 'berzah âlemine' inanmak da vaciptir. Âhirete iman, kitap ve sünnette bu konularda zikredilenlere inanmayı da içine alır. Çünkü berzah meseleleri, kabir nimeti ve azabı, kabir suâli, kabirden kalkış ve bunu takip eden şeylerin hepsi gayba iman konularındandır. Kur'ân-ı Kerîm ise gayba iman etmenin' mü'minlerin vasıflarından biri olduğunu bildiriyor. Öyleyse ruhun kabzedilmesi ve kabir ahvâli gibi konularda sahih şer'î naslarla sabit olan hususlara inanmak 'âhirete iman' esasına dâhildir.[2]

II-Günümüzde Kabir Azabı Tartışmaları

Geçmişte bazı ehl-i sünnet dışı mezhepler olduğu gibi, günümüzde de bazı kişiler, kabir azabının olmayacağını; zira Kur'ân'a göre kabir azabının olmadığını; bu konudaki rivayetlerin ise uydurma olduğunu savunmaktadır. Bu kişilerden biri de, bu alanda *"Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var Mı?"* adıyla bir kitap kaleme almış olan Mehmet Okuyan'dır. Okuyan, konuyu daha çok ayetler ışığında ele almış; bu konudaki rivayetlerin ise uydurma olduğunu ifade etmiştir. Okuyan, kitabında özetle; Kur'ân'a göre hayat, dünya ve âhiret olmak üzere iki çeşit olduğu için azap da dünya ve ahirette olmak üzere iki çeşittir. Ölülere hiçbir şey işittirilmeyeceği ve onlardan hiçbir şey duyulamayacağı Kur'ân'da açıkça ortaya konulmuştur. Buna rağmen, geçmiş kültürlerin etkisinde oluştuğunu düşündüğümüz ve güvenilirlikleri son derece problemli olan rivayetleri esas alarak, ölmüş insanların kabirde cezalandırılmasına veya mükâfatlandırılmasına inanmak Kur'ân'a uygun bir kabul değildir, demektedir.[3]

---

1 Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 5. Baskı, Marifet Yay., İst. 2002, sh. 231-231

2 Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı),* Tekin Kitabevi, 9. Baskı, Konya 2005, sh. 22-23.

3 Okuyan, Mehmet, *Kur'an- Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı? ,* Etüt Yayınları, Samsun 2007. sh. 444.

İslâm âlimleri, hangi âyetlerin kabir azabına işaret ettiği ve azabın bedene mi yoksa ruha mı olacağı gibi hususlarda ihtilaf etmişlerdir, ancak en azından âlimler arasında kabir azabını toptan reddeden kimse olmamıştır. Dolayısıyla Okuyan'ın ulaştığı bu kanaatin tenkide açık olduğunu söyleyebiliriz.[4]

Okuyan'a cevap mahiyetinde yazılmış bir makalede şöyle denilmektedir: Madem ki, ölüm ötesi gaybî bir alandır; o halde niçin gaybî alana dair kesin bilgiye sahipmiş gibi konuşulmaktadır? Ayrıca bir taraftan "Ölüm ile ba's arasında geçen zaman içerisinde ruhlar dünyadaki amellerine göre kısmen mükâfat veya mücazat görürler." diyenlerin hiçbir delile dayanmadıkları ifade edilirken, diğer taraftan "kabirde azap da yoktur mükâfat da" görüşünün Kur'ân'a dayandığı söylenmekte; ama öte yandan da "Gerçeği Allah bilir." denilmektedir. Okuyan, sadece Kur'an'a dayandığını söylemiş olsa da, aslında bu görüş kendine mahsus, kendisini ilgilendiren kişisel bir görüştür.[5]

Bizce kabirde azabı ve mükâfatla ilgili onlarca hadisi bir çırpıda inkâr etmek, reddetmek ilmi bir anlayış değildir. Oysa bu hadislerin hemen hemen tamamı Kütüb-i Sitte'de yer almakta dır.

III-Kabir Hayatı/ Berzah Alemi ve Kabir Azabı

Kabir, Arapça bir kelime olup, "insanın ölümden sonra defnedildiği yer" anlamına gelmekte, çoğulu "kubûr"dur. Aynı anlamda "makbera", "mekâbir", "makbûre" kelimeleri de kullanılmaktadır.[6] Berzah kelimesi ise, lügatte "iki şey arasına giren engel, mânia, ayırıcı hudut gibi manalara gelmekte olup çoğulu "berâzîh"tir. Bu anlamıyla "ölümle-hayat, Âhiret ile dünya arasına giren perde, engel" manasına gelmektedir.[7] Kabir ve Berzah kelimelerinin Kur'an'daki, yani ıstılah manaları da lügat manasıyla aynıdır ve "insanın öldükten sonra defnedileceği yer" anlamına gelmektedir.[8] Hasan Basrî (ö.110/728), "Berzah, sizinle âhiret arasındaki şu kabirlerdir." sözünü nakleder.[9]

Berzah hayatında - her ne kadar ceset de ruhla birlikte azap ya da nimete iştirak ediyorsa da -bazı parçaları hariç- çoğunlukla cesetler çürümüş olup

[4] Okuyan'a cevap teşkil eden şu makaleye bakılabilir. Öztürk, Muzaffer, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı:1, Ocak-Haziran 2008, sh. 253-271.

[5] Öztürk, agm., sh. 254.

[6] Bk. İbn Manzur, Ebu Fadl Cemâleddin Muhammed b. Manzur el-Mısrî, *Lisanu-l Arab*, VII, 376-377, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1990, VII, 376-377.

[7] İbn Manzur, *age*, II, 585.

[8] Oğan, Kasım, *Kabir hayatıyla ilgili rivayetlerin tespit tahriç ve değerlendirilmesi,* Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Hadis Bilim Dalı, Konya, 2010 sh. 5.

[9] Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, Ebü'l-Haccâc, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîs, Mısır, 1989, sh. 488.

ruhlar baki olduğundan bu âleme "âlem-i ervah" yani ruhlar âlemi ismi de verilmektedir.[10] Bu hayata berzah'tan başka dünya ile âhiret arasındaki 'geçiş alanı' veya 'tampon bölge' demek de mümkündür

Bizim inancımıza göre her canlı ölümü mutlaka tadacaktır. Ölüm ile kıyamet arasında yaşanılacak olan berzah âlemi, İnsanoğlunun çıkmış olduğu uzun ahiret yolculuğunun bir parçasıdır. Kabir, âhiret hayatının başlangıcıdır. Ruhlar âleminde yaratılan insan, doğumla birlikte dünyaya teşrif etmektedir. Yine aynı şekilde ölüm dediğimiz olayla dünya hayatını terk etmekte, bilahare berzah âlemi başlamakta ve orada kıyamet beklenmektedir. Kıyametle birlikte sonsuz âlem olan ahiret âlemi başlayacaktır. Kabir hayatı, insanın ölümünden başlayarak yeniden diriltileceği güne kadar kalacağı, geçici bir bekleme yeridir. Kendine mahsus şart ve özellikleri söz konusudur. İşte bu süreçlerden sadece birisi ve gayb âleminin içerisinde yer alan kabir hayatı gerçekleşmektedir. Bu hayatın varlığını, mahiyetini ve gerçekliğini nakli deliller bize kesin olarak haber vermektedir.

Ölü kişinin kabirdeki durumu, onun imanına ve dünyada iken işlediği amellerine göre değişecektir. Hadis-i şeriflerin açıklamalarına göre kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe, ya da cehennem çukurlarından bir çukur olacaktır. Eğer dünyadayken kişinin imanı varsa ve cenneti kazandıracak ameller yaptıysa kabir onun için cennet bahçelerinden bir bahçe; aksi takdirde cehennem çukurlarından bir çukur olacak[11], dolayısıyla kabirde azap görecektir.

Kabir hayatı dediğimiz zaman çoğunlukla "kabir suali", "kabir azabı", "kabir nimeti", "ruhla ilgili bilgiler", "ölülerin berzah âleminde birbirleriyle görüşmeleri", "hayattakilerin berzahtakilerle görüşmeleri" gibi konular ilk etapta akla gelmektedir.

İslâm inancına göre ölen kişi ateşte yanmış, suda boğulmuş veya bedeni diğer hayvanlar ve canlılar tarafından yenilmiş olsa da bu merhaleden geçecek ve kıyamet günü diriltileceğinden de hiç şüphe yoktur.[12]

IV-Kabir Azabının Vukuunun Aklen Mümkün Olması

Kabir sorgu meleklerinin sorgulamasının dinen sabit, aklen mümkün olan şeylerden olduğu için hak ve gerçek olduğu kabul edilmektedir. Kabir azabının varlığı aklen de mümkün olan hususlardandır. Bu itibarla kabirde insanın azap göreceğine inanmak zorunludur. Bu yüzden Gazzali, kabir azabını inkâr edenleri bid'atçi, Allah'ın, Kur'an'ın ve iman nurundan mahrum kimseler olduğuna hükmetmiştir.[13] Gazzali'ye göre aslında kelime-i şahadetin ikinci kısmı olan 've

[10] Toprak, age., sh. 46.

[11] Tirmizî, Kıyamet, 26.

[12] Toprak, Süleyman, "Kabir/ Kelâm", *DİA*, XXIV, 37.

[13] Gazzali, *İhyau 'ulumi'd-din*, ts., yy., Daru'ş-şa'b, IV, 2364.

eşhedü enne Muhammeden abduhu ve resuluhu' ifadesi aynı zamanda Münker-Nekir'in sorgulaması gibi hususlara da iman etmeyi gerektirmektedir.[14]

Akıl-nakil ilişkisi bağlamında "Kânûnü't-Te'vîl" adlı eserinde hadîslerin anlaşılmasına dair üç yaklaşım ileri süren Gazâlî'nin (ö.505/1111) bu yorumlarını özetleyen Görmez'in şu ifadelerini aktarıyoruz: "Akıl ile nakil arasında çelişki görülen her yerde, sadece aklı esas alarak nakli reddetmek ne derece ifrât ve yanlışlık ise, nakli esas alıp aklı yok saymak da o derece bir aşırılık ve tefrît olur. Zira birinciler; akıllarına muhalif gibi görülen her haberi reddetmekle kalmazlar, Hz. Peygamber'den gelen bu tür haberlerin hilaf-ı hakikat olduğunu, ancak Hz. Peygamber'in gönderildiği toplumun seviyesine inmek için bunları telaffuz ettiklerini söylerler. Bu, Hz. Peygamber'e yalan isnat etmek olduğu için, apaçık bir küfürdür. İkinciler ise; her şeyi Allah'ın kudretiyle izah ederek, naklin en büyük şahidi olan aklı dışlamak ve reddetmek konumuna düşerler ki, bu da naklîn kendisini yalanlamak mesâbesindedir. Öyleyse yapılacak şey, bu hususta orta bir yol takip ederek, akıl ve nakli yorumlamak yoluyla, cem, te'lif ve telfîk etmektir. Ancak burada da asıl problem, hangisine öncelik tanınması gerektiğidir. Akla öncelik tanıyarak bütün hadîsleri mantikî çözümlemelerle anlamaya çalışanlar, akıllarına ters gibi görünen birçok sahîh hadîsi reddetmek tehlikesi ile karşı karşıya kalırlar. Nakle öncelik tanıyanlar ise muhal olmayan her şeyi kabule yanaşırlar; hakikatin kendisine vâkıf olamazlar. Gazâlî'ye göre bu konuda takip edilecek metod; akıl ve nakli bir ve beraber kabul ederek, birini diğerine tercih etmeden anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır."[15]

Mu'tezile akılcılığı bile mutlak değil, kısmî bir akılcılık olarak görmek mümkündür. Mu'tezile'ye göre, kabir azâbı konusu da, aklın alanına değil, naklin alanına giren bir hususturdur[16] ve bu nedenle nasslarda vârid olduğu şekliyle bu hususlara iman etmek gerekir. Meselâ Kâdî Abdulcebbâr (ö.415/1024), kabir azâbı meselesinin, sual, münker-nekir, mîzân ve sırat gibi akılla anlaşılamayıp sadece nakil ile bilinebilecek bir konu olduğunu söyler. O, bu konuyla ilgili gelen rivayetler de sahîh olduğundan, bu hususta nasslarda vârid olanı kabul etmenin en sağlam ve en tutarlı yol olduğunu belirtir.[17] Bu nedenle nasslarda vârid olduğu şekliyle bu hususlara iman etmek gerekir. Bu nedenle, ona göre, ölü, (dirilerin) ayaklarının sesini duyar'[18] hadisinden yola çıkarak, ölüye azâb edilmesinin hak olduğunu söyler.[19]

Gazzali'ye göre, kabirde ölünün çektiği azabın dışardan belli olması veya bedende tezahür etmesi şart değildir. Bu durum tıpkı uykuda rüya gören kimsenin

---

[14] Gazzali, *Kava'idu'l-akaid,* Alemü'I-kütüp, Beyrut, 1985, sh. 63.

[15] Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasından Metodoloji Sorunu,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, sh. 252.

[16] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* sh., 732.

[17] Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile,* Tunus, 1974, sh. 202.

[18] Buharî, Cenâiz, 68.

[19] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* sh. 732.

durumu gibidir ki, dışardan bakan, uykuda iken gördüğü rüya sebebiyle ihtilam olan kimsenin rüyasında aldığı hazzı veya dayak yiyenin çektiği acıyı hissedemez. Ayrıca kabirde, bedenin bir nebzesine azabı hissedecek kadar hayatın geri verilmesi mümkündür. Bu itibarla yırtıcı hayvanın parçaladığı insanın durumu düşünüldüğünde, hayvanın karnının o kimse için kabir hükmüne geçtiğini kabul etmek gerekir. Binaenaleyh, Mutezile'nin bir kısmı, 'ölünün acıyı hissetmediği müşahede ile sabittir, ayrıca yırtıcı hayvanın parçaladığı kimsenin kabri söz konusu değildir' diyerek kabir azabını inkâr etmeleri yersizdir.[20]

V-Kabir Azabını Reddedenlerin İddiaları ve Söylemleri

Kabir hayatının varlığı, Kur'an, Sünnet ve İcma ile sabittir. Kur'an'da birçok yerde kabir hayatına dikkat çekilmiş; Hz. Peygamber (sav) kabir hayatını "ahiret duraklarının ilki" olarak nitelendirmiş; âlimler de kabir hayatının varlığı hususunda icma etmişlerdir. Bu hayat ölümden hemen sonra başlayacaktır. Kıyametin kopmasına kadar da devam edecektir. Bu âlem, dünya ile Âhiret arasında geçici bir istasyondur. Dünyada Allah'ın rızasına uygun hareket eden insanlar, henüz kabir hayatındayken cennetvâri bir hayat yaşamaya başlayacaklardır. O'na isyanlarla dolu bir hayatın sonunda buraya gelenler ise burada azap ve sıkıntı çekmeye başlayacaklardır.[21] Ehl-i sünnet âlimlerine göre, kabirde hem beden, hem de ruha azap veya nimet söz konusudur.

İbn Hazm'a (ö.456/1064) göre "ibtida" âleminde yaratılan ruhlar, "ibtila" âlemine indikten ve birleştikleri bedenleri terk etmesiyle gerçekleşen ölümden sonra kabirde sorgulamaya tabi tutulur, bunun ardından dünya semasında bulunan ruhlar âlemine intikal ederek kıyamete kadar nimet veya azap içinde bulunurlar. Ölümün ardından gerçekleşen berzah döneminde ruhların cesetlerle hiçbir alakası kalmaz, zira cesetler zamanla toprağa dönüşür ve yok olur.[22] İslâm filozoflarına göre, bedenlerden ayrılan ruhların artık bir daha ne kabirde, ne de kıyamette bedenlerine dönmeyecek ve ölümden sonraki haller sadece ruhî olacaktır.

İslâm ümmeti içerisindeki genel kanaat ise, ölümden sonra kabirde ruhun tekrar bedene döneceği, sorgulamanın ve azab ile nimetin ruh-beden bütünlüğüne yönelik olacağı şeklindedir. Çünkü ruh-beden ayrılığı, hayatın olmaması anlamına gelir. Hâlbuki kabirde bir hayat vardır ve bu da ancak ruhun beden ile irtibatı şeklindedir. Ruh her ne kadar bedenden ayrılmış, ondan soyutlanmış ise de hiçbir şekilde onunla bir irtibatı bulunmayacak surette ondan ayrılmaz.[23]

---

[20] Gazzali, *el-Iktisad fi'l-i'tikad; Daru'l-kütübi'l-ilmiyye,* Beyrut, 1304/1983, sh. 135-136.

[21] Oğan, agt., 12.

[22] Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Hazm/İtikadi Görüşleri", *DİA,* İst. 1999, XX, 55.

[23] el-Hanefî, İbn Ebi'l İzz, *el-Akidetü't-Tahaviyye ve Şerhi,* çev. M. Beşir Eryarsoy, 2. Baskı, Guraba Yay. İstanbul 2008, sh. 430.

VI-Kur'ân-ı Kerim'in Kabir Azabına İşaret Eden Âyetler

Kabir hayatı ve azabıyla ilgili doğrudan ve dolaylı olarak pek çok âyet-i kerime söz konusudur. Âlimler, bu konuyu hadislere dayandırdıkları gibi, âyetlere de dayandırmaktadırlar. Kabir kelimesi, Kur'an'da şu şekillerde geçmektedir: *"Çoğunluk olmak iddianız sizi o kadar meşgul etti ki, mezarları ziyaretle oradakileri de sayacak kadar oldunuz."*[24] *"Şüphe yok ki kıyamet mutlaka gelecektir (kopacaktır). Kabirlerde olanları diriltecek olan Allah'tır."*[25] *"Sonra onu öldürdü ve kabre gömdürdü."*[26] *"(İşte o zaman:) Eyvah, eyvah! Bizi kabrimizden kim kaldırdı? Bu, Rahman'ın vaat ettiği şeydir. Peygamberler gerçekten doğru söylemişler! Derler."*[27] *"Ta ki boşa geçirdiğim dünyada iyi iş (ve hareketler) yapayım." Hayır! Onun söylediği bu söz (boş) laftan ibarettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır."*[28] Bu âyetlerin zahirine bakıldığında kabir hayatının varlığına vurgu yapılmaktadır. Bir kısım ayetler bu mihvalde olduğu gibi, aynı zamanda kabir azabından bahseden âyetler de söz konusudur. Onlardan bazılarını burada vermek istiyoruz.

Âhiret azabından evvel başka bir azabın daha olduğunu bildiren âyetlerden biri şudur: *"O zâlimlere, ondan (âhiret azabından) evvel başka bir azap daha vardır, lâkin pek çoğu bilmez."*[29], *"Allah onlara çetin bir azap hazırlamıştır."*[30] âyet-i kerimelerinin kabir azabına işaret ettiğini söyleyen müfessirler olmuştur. Fahreddin Râzî, bazı muhakkık âlimlere göre bu âyetten murâdın kabir azabı olduğunu söyler. Çünkü bir âyet sonra ikinci bir tehdit gelmekte ve onlar için alçaltıcı bir azap olduğu bildirilmektedir. İki âyetin de aynı azabı ifade etmesi tekrar olacağından Kur'ân'ın fesahat ve belâğatına uygun görülmemiştir.[31]

"(Allah inkârcılara) «Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?» diye sorar. «Bir gün veya daha az bir süre kaldık, sayanlara sor» derler."[32] Mâturîdî (ö.333/944), Mukâtil b. Süleyman'dan "kabirlerde kaldıkları" görüşünü nakleder.[33]

"Onlar (kabirlerinde kıyamet gününe kadar) sabah ve akşam ateşe arz edileceklerdir. Kıyamet koptuğu gün de: "Fir'avn ve kavmini en şiddetli azaba

---

[24] Tekâsûr, 102/2.

[25] Hacc, 22/7.

[26] Abese, /21.

[27] Yasin, 36/52.

[28] Mü'minun, 23/100.

[29] Tûr, 47.

[30] Mücâdele, 15.

[31] Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyn et-Teymî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*, Dâru İhyâi'tTürâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, XXIX, 497.

[32] Mü'minûn, 23/112-113.

[33] Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* , thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VII, 499-500.

sokun"denilecektir."[34] Taberî (ö.310/909), burada zikredilen azgın kişileri Yüce Allah'ın helak edip boğduktan sonra onların ruhlarının kıyamete kadar her gün sabah-akşam iki kere ateşe sunulduğunu ifade etmiştir.[35] Neseffî'ye (ö.710/1310) göre bu azap kıyametten önce olacaktır.[36] İbn Kesîr (ö.774/1370) ise, bu âyetle ilgili olarak, *"Bu âyet, Ehl-i Sünnet'in kabir azabının varlığına dair görüşünü temellendirdiği için, en büyük bir asıldır."* diyerek kabirde azabın yalnız ruhlara yapılacağını, kıyamet gününde ise beden ve ruh birleştirileceğinden azabın daha şiddetli olacağını söylemektedir. Hz. Peygamber'in bilahare her namazda kabir azabından Allah'a sığındığını kaydetmektedir.[37]

Diyanetin hazırlatmış olduğu "Kur'ân Yolu" adlı tefsire göre "sabah akşam" sözü, azabın sürekliliğini ifade eden bir deyimdir. Âyetin bu bölümü, "berzah" denilen ölümle kıyamet arasındaki dönemde inkârcıların ruhlarına her gün sabah ve akşam cehennemdeki yerlerinin gösterileceği şeklinde yorumlanmış ve kabir azabının varlığına delil olarak gösterilmiştir.[38]

"*Çevrenizdeki Bedeviler içinde ikiyüzlüler ve Medineliler içinde de ikiyüzlülükte direnenler vardır. Onları siz değil, ancak Biz biliriz. Kendilerine iki defa azab edeceğiz; onlar sonra da büyük bir azaba uğratılırlar."*[39] Taberî'ye göre; iki azaptan ilkinin, "münafıkların dünyadayken uğrayacakları sıkıntılar, yenilgiler"; ikinci azabın ise "kabir azabı"; büyük azabın ise, "cehennem azabı" olduğu anlaşılmaktadır.[40]

"Zulmedenlere, şüphesiz, bundan (ahiret azabından) önce de bir azap vardır."[41] Ayette geçen "bundan başka bir azap" tan maksadın, bazı müfessirlere göre "kabir azabı", bazılarına göre ise, "açlık, yakınlarını ve servetini kaybetme ya da Bedir savaşı vb. hezimetlere uğrama gibi dünyevî belalar" olduğu anlaşılmaktadır.[42]

Şehitlerin hayatta olduklarını, Allah katında rızıklandıklarını, bu sebeple de onlara "ölü" demeyi yasaklayan âyetler[43] de berzah hayatının kuvvetli delillerindendir. Şehitlerin berzah hayatında diri oldukları ve kendi katında

[34] Mü'min, 40/46.

[35] Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid Ebu Ca'fer, *Camiu'l-Beyan An Te'vîli'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l İlmiye, Beyrut 1992, V, 2070–2071.

[36] Nesefî, Hafizuddin Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî**,** *Tevhidin Esasları,* çev. Hülya Alper, İz Yay., İstanbul 2007, sh. 131.

[37] İbn Kesîr, *Tefsiru Kur'âni'l Azim*, Çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1985, XIII, 7001-7003.

[38] Karaman, Hayrettin ve diğerleri; *Kur'an Yolu*, DİB Yay., Ankara, 2007, IV, 574.

[39] Tevbe, 9/101.

[40] Taberi, age., IV, 349-350.

[41] Tur, 52/47.

[42] Karaman, Hayrettin ve diğerleri; *age.,* V, 95-99.

[43] Bakara, 2/154; Âl-i İmrân, 3/169.

rızıklandırıldıkları haberi ayette şöyle anlatılıyor: *"Sakın Allah yolunda öldürülenleri ölüler sanma. Doğrusu onlar Rab'leri katında diridirler; (Cennet ve meyvelerinden) rızıklanırlar. Onlar, Allah'ın kendilerine verdiği ihsandan dolayı neşeli hâldedirler ve arkalarından kendilerine şehitlik rütbesi ile katılamayan mücahitler hakkında şunu müjdelemek isterler: Onlara hiçbir korku yoktur ve onlar mahzun da olmayacaklardır."*[44] Diğer bir ayette ise, *"Allah yolunda öldürülenlere, onlar ölülerdir, demeyin; hakikatte onlar diridirler. Fakat siz anlayıp bilemezsiniz."*[45] buyrularak, onların diriliklerini ve nimetlere mazhar oldukları ifade edilmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri, bu ayetlerde geçen hayatın hakiki hayat olup rızıklanmalarının da berzahta devam ettiği görüşünde ittifak etmişlerdir.

Âyetin, *"Bilakis onlar hayattadırlar, lâkin siz anlayamazsınız!"* kısmı, berzah hayatının, dünya hayatından farklı olduğunu göstermektedir. Berzah hayatı, dünyadaki canlıların hissedebileceği türden değildir. Akılla da idrak edilemez, ancak vahiyle bilinebilir.[46] Bu sebeple bir kimsenin kabri açıldığında onun nimet içinde mi yoksa azap altında mı olduğu anlaşılamaz. İki kişi yan yana konulsa biri azap çekerken diğeri nimetler içinde olabilir ve bunu dışarıdan bakan biri anlayamaz. Bu sebeple Berzah hayatının şartları ile Dünya hayatının şartları birbirine kıyas edilemez.[47] İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), şehitlerin Berzah'ta hayatta olduklarını, Cennet'teki hallerini ise bütün mü'minlerin bildiğini söyler.[48]

Kurtubî (ö. 671/1273), berzah hayatıyla ilgili olarak şöyle der: "Allah Teâlâ mükellef olan kuluna kabirde hayat vererek onu diriltir, ona dünyada yaşadığı gibi bir akıl verir ki, kendisine ne sorulduğunu ve bu sorulara nasıl cevap vereceğini anlayabilsin, Rabbinden kendisine ne geldiğini, kabrinde ona ikram veya ceza olarak ne hazırladığını idrak edebilsin. Bu ehl-i Sünnet'in görüşüdür."[49]

Son olarak şu âyete de yer vermek istiyoruz: *"...sen kabirde bulunanlara işittirecek değilsin."*[50] ifadesinin, kafirler hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ, "Kalbi ölü bir kafire işittirmek, mezardaki ölüye işittirmek gibidir." şeklindeki benzetme ile kabirdekilerin işitmesinin mümkün olamayacağını vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in Bedir savaşında ölen kâfirlere onlar ölmüş

---

44 Âl-i İmran, 3/169-170.

45 Bakara, 2/154.

46 Bkz. Beydâvî, el-Kâdî Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl,* thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer"aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418, I, 114.

47 Kaya, Murat, Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, sayı: 25, sh. 164.

48 İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım ibni'l-Hasen es-Sülemî ed-Dımeşkî, *Sultânü'l-Ulemâ, Tefsîru'l-Kur'ân,* thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, I, 294.

49 Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân,* thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Itfeyyiş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, Kâhire, 1964, XX, 173.

50 Fâtır 35/22.

oldukları halde yüksek sesle " Ey falan, ey filan, ey falanca! Ben Rabbimin bana vaat ettiğinin gerçekleştiğini gördüm. Siz de Rabbinizin vaat ettiğinin gerçekleştiğini gördünüz mü?" diye seslenmiş, bunun üzerine ashabtan bazıları, 'ölmüş oldukları halde onlarla nasıl konuşuyorsunuz?' diye şaşkınlık içinde sorduklarında ise Hz. Peygamber *"Canım, kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki onlar bu sözü sizden çok daha iyi işitmektedirler, fakat cevap veremezler."* buyurmuştur.[51] Buraya kadar zikredilen âyet-i kerîmeler ve hadis-i şeriflerden anlaşılacağı üzere "Sen ölülere işittiremezsin" (Rum, 52) âyetinden maksat; ölüler değil, imânı kabul etmeyerek kalpleri ölü olan kâfirlerin ta kendisidir.

Kabir azabıyla ilişkilendirilen âyetlere baktığımızda bunların bir kısmının kabir azabına delâletinin kuvvetli, diğerlerinin ise zayıf olduğu görülmüştür[52] Dolayısıyla yukarıda verdiğimiz âyetlerden anlaşılacağı gibi, Kur'ân'ın kabir azabına işaret ettiği; müfessirlerin çoğunluğunun ise ilgili âyetlerde geçen "azap" ifadelerini "kabir azabı" olarak yorumladıkları ortaya çıkmaktadır. Ancak bu konuda verdiğimiz âyetlerin bunlardan ibaret olmadığını, daha başka âyetlerin de konuya ışık tuttuğunu söyleyebiliriz.

VII-Hadislerde Kabir Azabı Olgusu

Kabir azabı konusu, Kur'ân-ı Kerim'e dayandığı gibi, daha detaylı bir şekilde hadislerde yer almaktadır. Doğal olarak bütün meseleler, Kur'ân-ı Kerim'de külli, mücmel ve muhtasar olarak geçmektedir. Hadisler ise, bu meseleleri daha geniş bir şekilde izah etmekte, uygulanması gereken meselelerin de pratiğini göstermektedir. Kabir azabı konusunda pek çok hadis nakledildiği için konuyla ilgili müstakil kitaplar da kaleme alınmıştır.[53] Bu hadislerin sıhhat durumlarına bakıldığında ise, bunların sağlam hadisler olduğu müşahede edilmekte ve özellikle başta kütüb-i sitte olmak üzere pek çok hadis kaynağında yer almaktadırlar.

Bu konudaki yapılan bir tez çalışmasında konuyla ilgili incelenen hadislerin hiçbirisinin "uydurma olmadığı" sonucuna varılmıştır. Zira Kütüb'ü Tis'a'da, kabir azabının olacağından bahseden on dokuz tane rivayet tespit edilmiş, bunlardan on beş tanesinin "sahih" iki tanesinin "hasen sahih", bir tanesinin "hasen garip", bir tanesinin ise "garip" olduğu sonucuna varılmıştır.[54] Bir makale çalışmasında da bu tür hadîslerin, sened sayısına göre meşhur, hatta ma'nen mütevâtire yakın olduğu ifade edilmektedir. Yani bu hadîslerin içerdiği anlamın manevi tevâtüre

[51] Krş. Nesai, "Cenaiz", 117; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Il, 31, 38.

[52] Kaya, Murat, Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, sayı: 25, sh. 198. İlgili ayetlerin tefsirleri ve görüşler için bu makaleye bakılabilir.

[53] Örneğin en meşhurları için bk., Kurtubî, *"Et-Tezkire bi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahire";* Suyutî, *"Şerhu's-Sudur Bi Şerhi Hali'l-Mevta Ve'l Kubur".*

[54] Oğan, agt., sh., 5.

yakın olduğu söylenebilmektedir. İsnâdları bakımından incelemeye tabi tutulan üç hadîsin genel olarak isnâd yönünden sahîh olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[55] Sonuç itibariyle isnâdları bakımından sahîh olan bu hadîslerin metin ve içerik bakımından da sahîh olduğu kanaatine varılmıştır.[56]

VIII-Kabir Azabının Varlığı

Şimdi de bu hadislerin bazılarını vermek suretiyle kabir azabının sağlam delillere dayandığını görmüş olacağız. Hz. Âişe kabir azâbının olup olmadığını Resûl-i Ekrem'e sorduğunu, onun da *"Evet, kabir azâbı haktır"* buyurduğunu ve kıldığı her namazda kabir azâbından Allah'a sığındığını söylemektedir.[57] Hz. Osman bir kabre baktığı zaman sakalları ıslanıncaya kadar ağlar, sonra da Resûlullah *sallallahu aleyhi ve sellem*'in, *kabri âhiret yolculuğunun ilk menzili olarak kabul ettiğini, buradan kurtulan kimse için sonrasının daha kolay olacağını, buradan kurtulamayan için de sonrasının daha çetin olacağını* belirttiğini söylerdi.[58] *"Kabir, ahiret yolculuğunun ilk konağıdır. Bu kolay olursa sonrakiler daha kolay, zor olursa sonrakiler daha çetin olur."*[59] hadisi bir gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Osman'dan sahih bir isnat ile rivâyet edilen şu hadis de kabir suâline açıkça delalet etmektedir. Allah Resulü, bir cenazeyi defnetme işini bitirince kabrin başında durarak şöyle buyurmuşlardır: *"Kardeşiniz için istiğfar edin ve imanında sebat göstermesi için Allah'a niyazda bulunun. Çünkü o, şu anda sorguya çekilmektedir."*[60] Hz. Peygamber'in "*Muhakkak ki bu ümmet kabirlerinde imtihana çekiliyor..."*[61] dediğini çok sayıda sahabe rivâyet etmişlerdir. Kabir sualinin varlığına, mana yönünden tevatür derecesine varan rivayetler delalet etmektedir. Hz. Peygamber, *"Müslüman kabirde sorguya çekildiği zaman, Allah'dan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın resûlü olduğuna şehâdet eder. İşte bu şehâdet, Kur'ân-ı Kerîm'deki 'Allah, kendisine iman edenleri hem dünyada hem de âhirette sağlamlaştırır.' âyetinin delâlet ettiği mânâdır."* [62] buyurmuştur.[63]

---

[55] Bk., Özdemir, Veysel, Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2014, cilt: XVIII, sayı: 59, sh. 265-330.

[56] Özdemir, Veysel, Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* 2014, cilt: II, sayı: 3, sh. 55-123.

[57] Nesâî, Sehv 64.

[58] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 63.

[59] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 63.

[60] Ebû Dâvud, Cenâiz, 72.

[61] Müslim, Cenâiz, 17; Nesâî, Cenâiz, 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 3-4.

[62] İbrahim, 14/27.

[63] Buhari, Tefsir, 27, Cenâiz, 85, 87; Müslim, Cennet, 17, 51, 73; Ebû Dâvûd, Sünnet, 27.

Berâ b. Âzib'den nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *"Allah, iman edenleri dünya hayatında ve Âhiret'te sabit bir sözle sabit kılar."* âyeti kabir azabı hakkında nâzil olmuştur. Kendisine (kula): *"Rabbin kimdir?"* denilir. Bunun üzerine kul: *"Rabbim Allah; Peygamberim de Hz. Muhammed'dir. (sav.)* der. Buna *"Allah, iman edenleri dünya hayatında ve Âhiret'te sabit bir sözle sabit kılar."* âyeti delildir."[64] Dolayısıyla kabir azâbı, Allah'ın buyruklarına uymayan insanın ölümünden kıyamete kadar geçecek olan uzun bekleyiş safhasında göreceği bir tür işkencedir. Mâhiyetini tam olarak bilemediğimiz bu azâba tâbi tutulmak için insanın mutlaka kabirde bulunması da gerekmemektedir.[65]

Pek çok âlim, "dünya hayatındaki sâbit kılma" nın kabir sualiyle alakalı olduğu görüşünü nakleder. Cenâb-ı Hak, âhirette de aynı şekilde mü'minleri sâbit kılacak ve hesapları kolay olacaktır. Beğavî (ö. 516/1122) yukarıdaki ayette geçen ifadeyi *"ölümden önce ve kabirde sâbit kılar."* diye tefsir ettikten sonra "Bu, ehl-i tefsirin çoğunluğunun görüşüdür" der.[66] Âyet-i kerime kabir sualiyle ilgili sarih olmasa da sahih senetlerle gelen hadis-i şerifler onu tefsir etmekte, kabir sualiyle alakalı olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla müfessirlerin çoğunluğu da bu görüşü tercih etmişlerdir.[67]

IX-Kabir Azabına Dair Örnekler

Kabir azabıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelen hadislerin sayısının oldukça çok olduğunu söyleyebiliriz. Biz bunların sadece bir kısmına yer vereceğiz. *Enes b. Malik (ra.) şöyle demiştir: "Bir gün Hz. Peygamber (sav) Bilal'le birlikte Bâki mezarlığında yürürlerken Rasülullah Bilal'e: "Ey Bilal benim duyduğumu duymuyor musun? diye sordu. Bilal: "Hayır duymuyorum Vallahi Ey Allah'ın Rasülü!" deyince Rasülullah: "Duymuyor musun? Şu kabirlerin sahipleri (kabrin içindekiler) - yani Cahiliyyede ölmüş kişiler – azap olunuyorlar."*[68] Başka bir hadis de şöyledir: *"Muhakkak kabrin öyle bir sıkması vardır ki, eğer ondan kurtulacak biri olsaydı Sa'd b. Muaz kurtulurdu."*[69]

İbn Abbas (ra.) şöyle demiştir: Hz. Peygamber (sav) iki tane kabre rastladı ve şöyle buyurdu: *"Bunların (bu iki kabrin içinde yatan ölüler) ikisi de*

[64] Buhari, Tefsir, 27, Cenâiz, 85; Müslim, Kitâbu'l-cennet ve sıfatü naîmühe, 17; İbn Mâce, Zühd, 32;Nesâî, Cenâiz,114; Ebu Davud, sünnet, 27.

[65] Çakan, İ .L.-Kandemir, M.Y.-Küçük, Küçük, K., *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerhi,* Erkam Yay., İst., 1997, VI, 248.

[66] Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, Muhyi's-Sünne, *Meâlimü't-Tenzîl fî tefsiri'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri, Dâru't-Taybe, 1997, IV, 349.

[67] Kaya, agm, s. 167.

[68] Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 259.

[69] Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 55, 98; Nesâi, *es-Sünenu'l Müctebâ,* IV, 100; İbn Hıbban, Sıhah, VII, 379; Beyhaki, *Şuabü'l-İman*, I, 358.

azap görüyorlar. Bunlar büyük günahtan dolayı azap görmüyorlar. Şu kabrin sahibi koğuculuk yapıyordu. (İnsanlar arasında söz taşıyordu) Diğeri ise küçük abdestinden korunmuyordu." İbn Abbas dedi ki: Sonra Allah Rasülü bir yaş dal alıp ikiye böldü ve bunları kabirlerin üzerine dikti. (Orada bulunanlar) dediler ki: *"Ey Allah'ın Rasülü bunu niye yaptın.?" Hz. Peygamber (sav) de: "Ümit edilir ki, bunlar kurumadıkça onların azapları hafifletilir."*[70] buyurmuştur. Başka hadislerde de şöyle buyurmuştur: *"Kabir azabının çoğu bevldendir."*[71] *"Ölü kabrinde, kendisine nevha yapılmasından (bir takım iyiliklerini sayarak sesli ağlanmasından) dolayı azap görür."*[72]

Peygamber Efendimiz'in, kabirlerinde azâb gören o iki kişi hakkında *"Azâb görmeleri büyük bir günah sebebiyle de değil."* buyurması, "onlara göre büyük olmayan" demektir. Yoksa gerçekten "büyük bir suç olmayan" demek değildir. Esasen Peygamber Efendimiz de "*Evet, aslında günahları büyüktür.*" buyurmak suretiyle durumu açıklamış bulunmaktadır. Nitekim işledikleri günahları ve hataları önemsemeyen, basite alan ve küçük gören çok insan vardır. Hadisimizdeki iki kişinin de bir anlamda, *söz* ile *idrar* damlacıkları arasında bir ilgi kurarak, "Bir iki söz değil mi, bir iki damlacık değil mi ne çıkar bundan." anlayışı içinde davrananlardan olduklarına işaret edilmektedir. Hatasını küçük görme hâlet-i rûhiyesine Hz. Aîşe vâlidemize iftira edilmesi olayı dolayısıyla yüce kitabımızda şöyle işaret buyurulur: *"Siz önemsiz olduğunu sanıyorsunuz. Halbuki bu, Allah katında çok büyük bir suçtur."*[73] Hadisi bu çerçevede anlamak gerekir.[74]

Târih boyunca birçok âlim, idrardan sakındırma, gıybet ve koğuculuğun büyük günah oluşu gibi konularda kabir azâbı ile ilgili rivâyetleri delil olarak kullanmıştır. Ne var ki, son zamanlarda dini nasları, özellikle de hadisleri sistemsiz ve disiplinsiz bir şekilde önce akıl süzgecinden geçirme, bir başka deyişle hadisleri kabul veya red konusunda aklı esas alma düşüncesindeki bazı kimseler bu gibi hadisleri, akla uygun olmadıkları ve mantık dışı oldukları gerekçesiyle reddetmektedirler. Hadis tenkidinde elbette akıl kriteri de vardır ancak, önem sırasına göre öncelikli olanların ihmal edilmesi ayrıca bir usul hatası olarak ortada durmaktadır.[75]

Hz. Peygamber (sav), Beni Neccar bahçelerinden birinde bulunan müşrik kabirlerinin yanından geçerken azap sesini duyunca, yanındakilere kabir azabından Allah'a sığınmalarını tavsiye etmişti. Onlardan birisinin: *"Ya Resûlallah,*

---

70 Buhari, Cenâiz, 87, Vudû, 54, 55, Müslim, Taharet, 34.

71 İbn Mâce, Taharet, 26; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 389.

72 Buhari, Cenâiz, 33; Müslim, Cenâiz, 9.

73 Nûr sûresi 24/15.

74 Çakan, İ .L.-Kandemir, M.Y.-Küçük, Küçük, K., age., VI, 487.

75 Özdemir, Veysel, Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme, sh. 57.

onlar kabirlerinde azap mı olunuyorlar?" diye sorması üzerine de şöyle cevap vermiştir*: "Evet, onlar kabirlerinde öyle bir azapla azap olunuyorlar ki, (onların azabın şiddetinden attıkları çığlıkları) hayvanlar işitir."*[76] Burada Resûlullah'ın işittiği ve hayvanların da işiteceğini söylediği azap sesi, kabrinde azap görmekte olan kişinin feryadıdır. Nitekim bir hadisinde Peygamberimiz (sav) kabir sualini anlattıktan sonra, kâfir ve münafıklar cevap veremeyince onlara yapılan azabı şöyle anlatır: *"...Sonra demirden bir tokmakla ensesine öyle bir vurulur ve kâfir yahut münafık öyle bir bağırır ki, insan ve cinden başka, ona yakın olan her şey onun feryadını işitir."*[77] *"Kabrinde kâfire doksan dokuz tinîn (ejderha) saldırtılır ve kıyamet gününe kadar onu ısırırlar ve sokarlar..."*[78] Diğer bir hadiste ise bu vuruşla o kişinin toprak olacağı ve ruhu tekrar kendisine iade edilerek azaba devam edileceği bildirilmiştir.[79]

Kısaca diyebiliriz ki, kabirde kâfir, müşrik ve münafıklar azap göreceği gibi, mü'minlerden günahkâr olan bazıları da azap görecektir. Gıybet ve koğuculuk yapmak, borçlu olarak ölmek, ölüye yüksek sesle ağlamak, yalan söylemek, zina etmek, faiz yemek, Kur'an'la amel etmemek, içki içmek gibi fiillerin de kabir azabına sebep teşkil ettiğini yine hadisler bildirmektedir.[80] Bu bağlamda kabir azabı konusunda ümmetini uyaran Hz. Peygamber, aynı zamanda müminleri kabir nimeti ile de müjdelemiştir. Kabir bazı insanlar için azap yurdu olduğu gibi bazı insanlar içinse nimet yurdu olacaktır. Kabir nimetinin varlığı, buna delalet eden ayetler ve mana yönünden tevatür derecesine varan hadislerle sabittir.[81]

XII-Kabirdeki Nimetler

Hadislerden anlaşıldığına göre, kabirdeki nimetlerin başlıca kısımları şunlardır: Müminin ruhunun rahmet melekleri tarafından yedi kat semaya yükseltilmesi[82], Kabirde müminlere Cennet'teki makamlarının gösterilmesi[83], Kabrin genişletilmesi[84], Kabrin aydınlatılması[85], Kabrin cennet bahçelerinden bir

[76] Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 225.

[77] Buhari, Cenaiz 66, 85.

[78] Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 38, VI, 353; Dârimî, Rikak, 94.

[79] Ebu Davud, Sünnet, 27.

[80] Bk., Buhârî, Cenâiz, 88; Vudu, 57, Cenaiz 116; Ahmet b. Hanbel, Müsned, I, 225; İbn Mâce, Sadâkât, 12; Buhârî, Cenâiz, 33; Müslim, Cenâiz, 9; Buhârî, Cenâiz, 92, Ta'bir, 48.

[81] Oğan, agt., sh., 27.

[82] Ahmed b. Hanbel*, Müsned,* IV, 287-288, 295-296.

[83] Buhari, Cenâiz, 86, 88; Müslim, Cennet, 17, 65–66; Nesâi, Cenâiz, 109-110, 116; Tirmizî, Cenâiz, 71; Ebu Davud, Sünnet, 27; İbn Mâce, Zühd, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 3-4, IV, 287–288; Malik, Muvatta, Cenâiz, 16.

[84] Müslim, Cennet, 17; Nesâi, Cenâiz, 109–110; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 3-4.

[85] Buhari, Salât, 72, Cenâiz, 65; Müslim, Cenâiz, 4, 23; Ebu Davud, Cenâiz, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 388, VI, 297.

bahçe haline getirilmesidir. Nitekim, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (sav) kabir nimeti ile ilgili olarak şunları bildirmiştir: *"Mü'min kabrinde bir bahçe içerisinde hoşça karşılanır ve on dördündeki ay gibi etrafına ışık saçar."*[86] *"Âdemoğluna kabrinde sabah-akşam cennet veya cehennemdeki yeri arz edilir."*[87] Dolayısıyla Hz. Peygamber, *"Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur."* buyurarak[88] kabir hayatının iki yönünden bahsetmektedirler.

Kısaca, kişinin dini-ahlaki durumuna göre kabirdeki konumunun farklı olacağını bildirmiş; bir diğerinde "Kim garip (veya hasta) olarak ölürse şehit olarak ölmüş ve kabrin fitnelerinden korunmuştur. Rızkı sabah-akşam cennetten getirilir ve güzel kokularla kokulandırılır."[89]

Kabir azabıyla ilgili olarak kısaca şu görüşlere yer verebiliriz:

a)- Kabirdeki azabın olacağına inanırız ancak onun keyfiyetiyle meşgul olmayız ve keyfiyetini bilemeyiz. Selef-i Salihin ve bazı âlimler bu görüştedir.

b)- Ehl-i Sünnet ve çoğunluğun görüşü: Kabirdeki azab ruhla bedenin her ikisine birlikte olacaktır. Bu mümkün olan şeylerdendir, bunda hiçbir imkânsızlık yoktur. İlgili nasların zahirinden de bu anlaşılır.

c)- Kabirdeki azabı sadece ruh hissedecektir. İslam âlimlerinden küçük bir topluluk bu görüştedir.

d)- Kabirdeki azabı sadece beden hissedecektir. Bu da, küçük bir grubun görüşüdür.[90]

X-Sorgu Melekleri

Ehl-i Sünnet'e göre kabirde Münker-Nekir sorgusu haktır. Ölen kimse kabre konulduğu zaman ilk karşılaşacağı şey Münker ve Nekir isimli iki meleğin sorularıdır. Bu iki melek ölen kişiye "Rabbin kim?" "Dinin ne?" "Peygamberin kim?" gibi sorular sorarlar. Dünyada mü'min olarak yaşamış ve iman üzere ölmüş olanlara Allah Teâlâ, meleklerin sorduğu soruların cevabını ilham eder ve sorulara kolayca cevap verirler. Ondan sonra kendilerine cennet kapıları açılıp nimet ve mutluluk içinde kıyametin kopmasını ve âhiretteki makamlarına kavuşmayı arzulayarak beklerler. Kâfir veya münâfık olanlar ise bu sorulara cevap veremezler. Onlara da cehennem kapıları açılır, oradaki azap kendilerine

---

86 Tirmizî, Kıyamet, 27.

87 Buhari, Cenâiz, 88; Müslim, Cennet, 17; Tirmizî, Cenâiz, 71; İbn Mâce, Zühd, 32; Nesâi, Cenâiz, 116; Ahmed b. Hanbel, II, 59; Malik b. Enes, *Muvatta,* Cenâiz, 16, Dâru'l-Hadis, Kahire 2004.

88 Tirmizî, Kıyâmet 26.

89 İbn Mace, "Cenaiz", 61.

90 Oğan, agt., sh., 23

gösterilir ve o andan itibaren onlar için azap ve ceza başlar. Kendilerine kıyametin kopmasından sonra görecekleri cehennemdeki yerleri gösterildikçe kıyametin kopmamasını isterler.[91] Çünkü onlar, daha kötü bir durumla karşılaşacaklarını bilirler.

Buhârî (ö.256/869), Müslim (ö.261/874), Nesâî (ö.303/899) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) rivâyet ettikleri hadiste, kabre konulan ölüye, iki meleğin gelip Rabbi'nin ve peygamberinin kim olduğu hakkında soru soracakları anlatılır, Tirmizî'nin (ö.279/874) rivâyet ettiği bir hadiste de bu meleklerin, Münker ve Nekir isimli melekler olduğu ifade edilmektedir.[92] Bera b. Âzip'ten rivayet edilen ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedi*'nde yer alan bir rivayette kabirde kişiye: *"Rabbin kimdir"; "Dinin nedir? ;"Size gönderilmiş olan kimdir? ve "Amelin nedir? şeklinde sorular sorulacağı ve mü'minin bunlara "Rabbim Allah" ; "Dinim İslam" ; "Bize gönderilen Hz. Muhammed'dir.(sav); "Allah'ın kitabını okudum, ona iman ettim ve onu tasdik ettim."* şeklinde cevap vereceği haber verilmektedir.[93]

Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen ve Müslim'in (ö.261/874) Sahihi ile Ebû Dâvûd'un (ö.275/888) Süneni'nde yer alan bir hadiste Hz. Peygamber (sav), İbrahim suresinin 27. ayetini okuduktan sonra şöyle buyurmuşlardır: *"Bu, ona kabrinde, "Rabbin kim? Dinin ne? Peygamberin kim?' denilip de onun: 'Rabbim Allah, dinim İslâm, Peygamberim de Muhammed'(s.a.s.) dir. Bize Yüce Allah katından açık deliller getirdi, ben de ona iman ettim ve onu tasdik ettim,' dediği zamandır."*[94]

Değişik bir hadis de Ebu Said el-Hudri'den rivayet edildiğine göre O şöyle demiştir: "Ben Rasülullah (sav) ile bir cenazede idim. Rasülullah (sav) şöyle buyurdu: *"Ey insanlar, muhakkak ki bu ümmet kabirlerinde imtihan ediliyor. İnsan kabre konulup da arkadaşları dağılınca bir melek gelir onu oturtur ve: "Bu adam hakkında ne dersin?" diye sorar. Eğer adam mü'min ise: "Allah'ın bir olduğuna ve Muhammed'in O'nun kulu ve resulü olduğuna şehadet ederim" der. Bunun üzerine melek ona: "Doğru söyledin" der. Sonra Cehennem'e bir kapı açılır ve: "Eğer Rabbine inanmasaydın yerin burası olacaktı. Ama sen iman ettiğin için yerin şurasıdır." denilir ve cennete bir kapı açılır. Mü'min oraya (cennetteki yerine) hemen varmak ister. Melek kendisine: "sakin ol" der ve kabri genişletilir. Ölü kâfir veya münafık ise meleğin "Bu adam hakkında ne dersin?" sorusuna: "Bilmiyorum. İnsanların bir şey dediğini duydum ve ben de söyledim" diye cevap verir. Melek ona: "ne (O'nu) anladın; ne (O'na) uydun, ne de hidayete erdin"der. Sonra Cennet'e bir kapı açılır ve melek ona: "Eğer Rabbine inansaydın yerin burası olacaktı. Ama sen*

[91] Oğan, agt., sh., 15-16.

[92] Tirmizî, Cenâiz, 70,

[93] Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 287-288, 295-296.

[94] Müslim, Cennet, 51; Ebû Dâvûd, Sünnet, 27.

iman etmediğin için Allah Teâlâ o yerini bununla değiştirdi."der ve Cehennem'e bir kapı açılır. Sonra tokmakla öyle bir vurulur ki, insan ve cinler hariç bütün mahlûkat onun çığlığını işitir."[95]

Yukarıdaki hadisin değişik bir versiyonu da şöyledir: *"Ölü (ya da sizden biriniz) defnedildiği zaman ona siyah ve mavi gözlü -ki bunlardan birisine Münker diğerine Nekir denir- iki melek gelir ve derler ki: 'Bu adam hakkında ne derdin'? Bunun üzerine o kimse (ölmeden önce) söylediğini aynen söyler ve: 'O, Allah'ın kulu ve Rasülüdür. Ben şehadet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur ve Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir' der. Melekler: "Biz senin bunu söylediğini biliyorduk." derler ve kabri yetmiş arşın kare genişletilerek içi nurla doldurulur ve ona "uyu" denir. O kimse: 'Aileme döneyim ve onlara haber vereyim mi' der. Bunun üzerine onlar: 'Uyu! Düğün gecesinde güveyin uyuduğu gibi uyu! Çünkü onu uykusundan ancak ailesinden en çok sevdiği kimse uyandırır' derler. O kişi, Allah onu o yatağından mahşere kaldırıncaya kadar (rahat rahat) uyur. Eğer o kimse münafık ise (soruya): "İnsanların (ona peygamber) dediklerini işittim ve ben de aynı şeyi söyledim, (doğru mudur) bilmiyorum" diye cevap verir. Melekler: 'Biz senin bunu söylediğini biliyorduk' derler. Ardından toprağa: 'Çullan onun üzerine' denilir. Toprak onun üzerine çullanır; (bu sıkma neticesinde) kaburga kemikleri birbirine geçer. Allah onu yattığı yerden kaldırıncaya (mahşer için diriltinceye) kadar kabrinde azab görmeye devam eder."*[96]

Dikkat edilirse değişik rivayetlerin sorgu melekleriyle ilgili olarak birbirini desteklemesi yanında birbirlerini açıklamakta, izah etmekte ve neticede mesele daha da vuzuha kavuşmaktadır.

XI-Kabir Azabından Allah'a Sığınma

Yukarıda kabir azabının varlığını ispatlayan hadislerden sonra kabir azabından Allah'a sığınılması konusunda da bazı hadisler söz konusudur. Çünkü Peygamberimiz kabir azabından Allah'a sığındığı gibi, ümmetinin de Allah'a sığınmasını istemiştir: *"Sizden biriniz namazı bitirdiği zaman şu dört şeyden Allah'a sığınsın: Cehennem azabından, kabir azabından, ölü ve dirilerin şerrinden ve Mesih Deccal'ın şerrinden."*[97] Hz. Osman diyor ki: "Resulullah (sav) ölüyü defnetme işini bitirince kabrin yanında durup şöyle derdi: *"Kardeşiniz için istiğfar edin (Allah'tan affını isteyin) ve (imanda) sebat göstermesi için (Allah'a) niyazda bulunun. Çünkü şu anda o sorguya çekilmektedir."*[98] Böylece Hz. Peygamber (sav)

[95] Bk. Buhari, Cenâiz, 66, 85; Müslim, Cennet, 17; Nesâî, Cenâiz, 109-110, 115; Ebu Davud, sünnet, 27; Ahmed b. Hanbel,, Müsned, III, 3-4, 126, 233-234, 346, IV, 352-353.

[96] Müslim, Cennet, 17; Tirmizî, Cenâiz, 71; İbn Mâce, Zühd, 32; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 3-4.

[97] Müslim, Cenâiz, 26; Ebû Dâvud, Salât, 184; Nesâî, Salât, 64; İbn Mâce, İkâme, 26.

[98] Ebu Davud, Cenâiz, 73.

"Allahım, cehennem azabından Sana sığınırım. Ve kabir azabından Sana sığınırım. Ve yine Mesih Deccalin fitnesinden de Sana sığınırım."[99] şeklinde dua ederek kabir azabından Allah'a sığınmış ve ashâba da Allah'a sığınmalarını söylemiştir.

Hz. Peygamber (sav), *"Eğer ölülerinizi defnetmemeniz endişesi olmasaydı, kabir azabından (bir kısmını) sizlere işittirmesi için muhakkak Allah'a dua ederdim."*[100] buyurmuş, yine muhtelif zamanlarda ashabına, *"Kabir azabından Allah'a sığınınız."*[101] diye emretmiş ve bizzat kendisi de kabir azabından Allah'a sığınmıştır.

"Ey Allahım! Muhakkak ki ben kabir azabından, cehennem azabından, diri ve ölülerin fitnesinden ve Mesih Deccâl'in fitnesinden sana sığınırım."[102] *"...Allahım onu kabir fitnesinden (imtihanından) ve cehennem azabından koru."*[103] şeklinde niyazda bulunurdu.

Kabir fitnesi, Peygamber *aleyhisselâm*'ın Allah'a sığındığı tehlikelerden biridir. Meleklerin ölen herkesi sorguya çekmesiyle başlayan kabir hayatı, iyi kullar için huzur ikliminin başladığı, dünyadaki görevini gerektiği gibi yapmayanlar için de sıkıntıların başlayıp devam ettiği bir başka âlemdir.[104]

Hz. Peygamber (sav), kabirdeki kişilere nasıl dua edileceğini de bizlere öğretmiştir: Cübeyr b. Nüfeyr'in anlattığına göre Avf b. Mâlik, Hz. Peygamber'in (sav) bir cenazede (yaptığı) duasını ezberlediğini ve O'nun şöyle buyurduğunu söylemiştir: *"Allahım! Onu bağışla! Ona merhamet et! Ona afiyet ver! Onu affet! Onun evini (kabrini) güzel yap ve genişlet! Onu yağmur, kar ve dolu ile yıka! Kirlerden beyaz elbiseyi temizlediğin gibi onu da hatalarından temizle! ...Onu cennete girdir! Onu kabir azabından (ya da cehennem azabından) koru!"*[105]

Kısaca diyebiliriz ki, Hz. Peygamber, kabir azabının varlığını, sorgu-sualin olacağını bildirdikten sonra da bu azabdan kendisi bizzat Allah'a sığınmakta ve ümmetine de Allah'a sığınılmasını öğütlemektedir. Kabirdekiler için nasıl dua edileceğini de bizlere öğretmektedir.

XIII-Âlimlerin Kabir Azabıyla İlgili Görüşleri

Şimdi de İslam âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini biraz daha detaya girmek suretiyle vermek istiyoruz. Öncelikle şunu tekrar edelim ki, Ehl-i Sünnet âlimleri, kabirde sual, azap ve nimetin olacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim

[99] Buhari, Cenâiz, 86; Müslim, Cenâiz, 26; Ebu Davud, Edeb, 110; Nesâi, Cenâiz, 115.

[100] Müslim, Cennet, 17.

[101] Müslim, Cennet, 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 296.

[102] Buhari, Cenâiz, 86, Müslim, Mesâcid, 25;

[103] Müslim, Cenâiz, 26; İbn Mâce, Cenâiz, 23; Ebu Davud, Cenâiz, 60; Nesâî, Cenâiz, 77.

[104] Çakan, İ .L.-Kandemir, M.Y.-Küçük, Küçük, K., age., VI, 245.

[105] Müslim, Cenâiz, 26; Nesâî, Cenâiz, 77

İmam-ı Âzam (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l Ekber* isimli eserinde "Kabirde Münker ve Nekir'in sualleri, kabirde ruhun cesede iade edilmesi, bütün kâfirler ve asi mü'minler için kabir sıkıntısı ve azabı haktır." demektedir.[106] İmam el-Cüveynî (ö. 478/1085): "Ümmetin selefi, kabir azabını ispatta, kabirlerinde ölülerin diriltilmesinde ve ruhlarının cesetlerine reddolunmasında ittifak etmişlerdir." demiştir.[107] Bu hususta hadislerden bazılarında ruhun cesede iade edileceği açıkça zikredildiği gibi,[108] bu hadislerin çoğunda ölünün, kendisini kabre koyanların geri dönüşlerinde ayak seslerini işiteceği, oturtulacağı[109] da delil olarak zikredilmektedir.

Kabir azabının varlığını kabul edenler aynı zamanda keyfiyetinde ihtilâf ederek ikiye ayrılmış, Ehl-i Sünnet "Kâfir ve affedilmediği takdirde fâsık olan meyyit dirilir ve kabrinde azap görür." derken, Kerrâmiye "Bunlar ölü oldukları halde azap görürler." demiştir.[110] Mutezile mezhebinden bir kısım âlimler ise, kabir azabını inkâr etmişlerdir.

Ruhun cesedine döneceğine dair ileri sürülen bu konuda dört görüş karşımıza çıkmaktadır: Birincisine göre ruh, kabirde cesede girecektir. İkincisine göre cesetten ayrılan ruh, kabirde değil, ancak kıyamette bedene girecektir. Üçüncü görüşe göre, cesetten ayrılan ruh, artık hiçbir zaman cesede girmeyecektir. Dördüncü görüşte ise, ruh cesede girmekle beraber, suâl ruhsuz cesede olacaktır ve ruhsuz olan cesette Allah suâllere cevap verme kudretini yaratacaktır.[111]

İslâm ümmeti içerisindeki genel kanaat, ölümden sonra kabirde ruhun tekrar bedene döneceği, sorgulamanın ve azab ile nimetin ruh-beden bütünlüğüne yönelik olacağı şeklindedir. Çünkü ruh-beden ayrılığı, hayatın olmaması anlamına gelir. Hâlbuki kabirde bir hayat vardır ve bu da ancak ruhun beden ile irtibatı şeklinde gerçekleşir.[112] Ölüyü hareketsiz görmemiz, suali duymamamız buna engel olmaz. Zira uykuda olan kimse de görünüşte sakin, fakat içinde, uyandığı zaman bile duyabileceği lezzet ve elemi tadar.

Âlimlerin bir kısmına göre, kabirde ruh, cesede, bizim kavrayamayacağımız bir tarzda dönecek ve cesetle beraber azab çekecek veya nimet görecektir. Ruh olmadan sadece bedenin sorguya çekileceği bazılarınca ifade edilmişse de

---

[106] Öz, Mustafa, "el-Fıkhu'l Ekber", *İmam-ı Â'zam'ın Beş Eseri,* 3. Baskı, İFAV Yay., İst. 2002, sh., 59.

[107] Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 5. Baskı, Tekin, Kitabevi, Konya 2001, sh., 450; Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l Mevâkıf,* Matbaayı Amire, İstanbul 1311, III, 243.

[108] Ebû Dâvud, Sünnet, 27; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 287-288.

[109] Buhârî, Cenâiz, 66; Müslim, Cennet, 17; Ebû Dâvud, Sünnet, 27.

[110] Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420, I, 211.

[111] Toprak, age., s. 279-280.

[112] Karadaş Cağfer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret,* Emin Yay., Bursa 2008, sh, .89.

çoğunluk buna kaşı çıkmıştır. Buna mukabil bazıları da: "İbn Mürre ve İbn Hazm'ın söylediği ifade edilen, sualin yalnızca ruh için olmasını doğru saymamakta, sahih hadislerin bunu reddettiğini söylemektedirler. Onların iddialarına göre, "Eğer sorgulama, sadece ruh içinse ruhun, kabirde bulunmasının hiçbir anlamı yoktur."[113] Ehl-i Sünnet'e göre ölü, suâli anlayacak ve cevap vermeye güç yetirecek ve yine kabirdeki azabın acısını, nimetin de zevkini duyacak kadar bir hayat ile diriltilir. Kur'ân'da *"Muhakkak Allah kabirlerde olan (kimse) leri diriltecektir"*[114] buyurulmuştur ki, kabirdekileri kıyamet günü diriltmeye kadir olan Allah Teâlâ, onları suâl, ceza ve nimet için de, bunları hissedecek derecede bir hayat ile kabirlerinde diriltmeye de kadirdir.[115]

İslâm filozoflarına göre ise, bedenlerden ayrılan ruhların artık bir daha ne kabirde, ne de kıyamette bedenlerine dönmeyecek ve ölümden sonraki haller sadece ruhî olacaktır.[116] Felsefecilerden İbn Sina ise bedenin ölümü ile birlikte ruhun da öleceğini bildirir. Ona göre gerçek anlamda ölümsüz olan insanın nefsidir. İnsan nefsi, akl-i sânî olan nefs-i küllîden kopup geldiğinden, bedenin ve ruhun ölümü ile birlikte tekrar geldiği yere döner ve gerçek kaynağına katılır. Çünkü bu dünya ve ceset, nefs için zulmet diyarıdır, hâlbuki nefsin gerçek yeri nurlar âlemidir ki, zaten nefs oradan buraya kopup gelmiştir.[117]

İbn Teymiyye'ye göre, sorgulama anında ruhun bedene döneceğine mütevatir sahih hadisler delalet etmektedir. Kabirde ruhun cesede dönmesi, dünyada ona dönmesi gibi değildir. Şüphesiz her yerin kendine göre hükümleri vardır.[118] İbn Kayyim, ruhların kabirlerde cesetlerine döneceğini bildiren bazı hadislerin zahirine dayanarak, öldükten sonra ruhun, kabirde cesede döneceğini, fakat bu dönüşünün, dünyadaki gibi bedene hayat vermesi şeklinde olmayacağını söylemektedir. Ona göre ruhun, bedenle beş türlü irtibatı vardır. Kabirde ruhun cesetle irtibatı, uykuda bedenle irtibatına benzer. Kabirde ruhun bedene dönmesi, bedenle bizim fark edemeyeceğimiz biçimde bir irtibat kurmasıdır. İbn Kayyim, bu görüşünü, ruhun bedene döneceğine dair naklettiği uzun bir hadise dayandırıyor.[119]

---

[113] İbn Kayyim,el-Cevzîyye, *Kitabu'r-Ruh*, Çev. Şaban Haklı, 2. Baskı, İz Yay., İstanbul, 2003, sh., 73.

[114] Hacc, 22/7.

[115] Toprak, age., sh. 281; Florida Kulla, *Kabir hayatı ve Arnavutluk'ta âhiret*, Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Kelam Bilim Dalı, 2008, Bursa, sh. 69.

[116] Gazali, *Dalâletten Hidâyete,* Haz. Ahmet Subhi Fırat, İst. 1978, s. 55.

[117] Durusoy, Ali, "İbn Sina/ Felsefesi", *DİA*, İst. 1998, XX, 325-326.

[118] İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Muhammed Fatih el-Murabit, Tevhid Yay., İstanbul 1998, sh. 488.

[119] İbn Kayyım el-Cevzîyye, a.g.e., sh. 64-65.

SONUÇ

Kabir azabının varlığı konusu, günümüzde tartışılan konulardan birisidir. Daha önceden ehl-i sünnet âlimlerinin reddetmediği, kabullendiği pek çok mesele günümüzde bazıları tarafından çok basit gerekçelerle inkâr edilmektedir. Bu konularla ilgili sağlam hadisler inkâr edilince mezkûr konuyu reddetmek de daha bir kolaylaşmaktadır. Konuyla ilgili delil mahiyetinde gelen ayetlerin de kendi isteği doğrultusunda yorumlanmak suretiyle adeta devre dışı bırakılmaktadır. Bu tür insanlar, önce bir fikre sahip oluyorlar, daha sonra da o fikre göre nassları ya reddediyor veya istediği gibi tevil edebiliyorlar. Halbuki önce ilmi tetkikler yapıldıktan sonra fikir sahibi olunması elzemdir.

Kabir azabı, kabir hayatının bir parçasıdır. Varlığı konusunda ehl-i sünnet âlimleri arasında ittifak vardır. Kabir azâbının olmadığı ya da sadece kâfirler için söz konusu olabileceği konusunda, Mûtezile ve Hâricîler'den çok az sayıda kimse görüş beyan etmişse de, Ehl-i sünnet ve anılan mezheblerin büyük çoğunluğu kabir azâbının varlığı hususunda görüş birliği içindedirler. Ancak onun keyfiyeti tam olarak bilinemez. Ehl-i Sünnet ve çoğunluğun görüşü: Kabirdeki azap ruhla bedenin her ikisine birlikte olacaktır. Bu mümkün olan şeylerdendir. Kabirdeki azabın sadece ruhun veya sadece bedenin hissedeceğini söyleyenler azınlığı teşkil etmektedir.

Kabir hayatıyla ilgili yapılmış bir yüksek lisans tezinde ulaşılan sonuç şöyle açıklanmaktadır: Kütüb-i Tis'a içerisinde kabir hayatıyla ilgili olarak mükerrerlerle birlikte 79, mükerrerlerin dışında ise 63 rivayet tespit edilmiştir. Bu 63 rivayetten elli tanesinin "sahih"; dört tanesinin "hasen"; dört tanesinin "hasen sahih"; iki tanesinin "hasen garip"; bir tanesinin "hasen li gayrihi"; bir tanesinin "garip"; bir tanesinin ise "zayıf" olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu çalışma sonunda şu sonuçlara ulaşılmıştır: a)- Kabir hayatının varlığı, Kur'an, Sünnet ve İcma ile sabittir. b)- Kabir hayatıyla ilgili konulara yedi ayette işaret edilmekte; bu âlemle ilgili ayrıntılı bilgiler ise hadislerde yer almaktadır. c)- Ehl-i Sünnet âlimleri, kabirde sual, azap ve nimetin olacağı hususunda ittifak etmişlerdir. d)- Kabir sualiyle ilgili rivayetler, mana yönünden tevatür derecesindedir. e)- Cumhura göre, kabirde sorgulama; azap ve nimet, ruh-beden bütünlüğüne yönelik olacaktır. İslâm filozoflarına göre ise bu durum sadece ruha yönelik olacaktır. h)- Ölü için yapılan iyilik ve yardımlardan ölü istifade edecektir.[120]

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* Çağrı Yay., ist., 1982.

Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, Muhyi's-Sünne, *Meâlimü't-Tenzîl fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri, Dâru't-Taybe, 1417/1997, C. IV, s. 349.

Beydâvî, el-Kâdî Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (I-V), thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer"aşlî, Beyrut:

[120] Oğan, agt., s. 117-118.

Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418, C.I, s. 114.

Buhâri, Ebü Abdiilah Muhammed b.İsmail, *Sahih-i Buhari*, Çağrı Yay., İst., 1982.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l Mevâkıf,* Matbaayı Amire, İstanbul 1311, III, 243.

Çakan, İ .L.-Kandemir, M.Y.-Küçük, Küçük, K., *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerhi,* Erkam Yay., İst., 1997.

Durusoy, Ali, "İbn Sina/ Felsefesi", *DİA*, İst. 1998, XX, 325-326.

Ebû Davüd, Süleyman b. EI-Eş'as es-Sicistani, *Sünen-i Ebi Davud,* Çağrı Yay., İst., 1981.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (I-X), thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420, C. I, s. 211.

Florida Kulla, *Kabir hayatı ve Arnavutluk'ta âhiret*, Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Kelam Bilim Dalı, 2008, Bursa, 69.

el-Hanefî, İbn Ebi'l İzz, *el-Akidetü't-Tahaviyye ve Şerhi,* Çev. M. Beşir Eryarsoy, 2. Baskı, Guraba Yay. İstanbul 2008.

Gazzali, *Dalâletten Hidâyete,* Haz. Ahmet Subhi Fırat, İst. 1978.

Gazzali, *İhyau 'ulumi'd-din*, ts., yy., Daru'ş-şa'b, IV, 2364.

Gazzali, el-İktisad fi'l-i'tikad; Daru'l-kütübi'I-ilmiyye, Beyrut, 1304/1983.

Gazzali, Kava'idu'l-akaid, Alemü'I-kütüp, Beyrut, 1405/1985.

Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 5. Baskı, Tekin, Kitabevi, Konya 2001.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasından Metodoloji Sorunu,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

İbn Kayyim,el-Cevzîyye, *Kitabu'r-Ruh*, Çev. Şaban Haklı, 2. Baskı, İz Yay., İstanbul, 2003.

İbn Kesîr, *Tefsiru Kur'âni'l Azim*, XIII/7001–7003. Çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1985.

İbn Manzur, Ebu Fadl Cemâleddin Muhammed b. Manzur el-Mısrî, *Lisanu-l Arab*, VII/376-377, Dâru's-Sadr, I- XV, Beyrut 1990.

İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Muhammed Fatih el-Murabit, Tevhid Yay., İstanbul 1998.

Izzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım ibni'l-Hasen es-Sülemî ed-Dımeşkî, Sultânü'l-Ulemâ, *Tefsîru'l-Kur'ân* (I-III), thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996, C. I, s. 294.

Karadaş Cağfer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret,* Emin Yay., Bursa 2008.

Karaman, Hayrettin ve diğerleri; *Kur'an Yolu*, DİB Yay., I-V, Ankara, 2007.

Kaya, Murat, Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, sayı: 25, s. 198.

Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Itfeyyiş, Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1384/1964, C. XX, s. 173.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'İlmiyye, 1426/2005, C. VII, s. 499-500.

Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, Ebü'l-Haccâc, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîs, 1410/1989.

Müslim, Ebu'I-Huseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, thk., M.F. Abdülbaki, Daru İhyai't Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1956.

Nesefî, Hafizuddin Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî**,** *Tevhidin Esasları,* s. 131, Çev. Hülya Alper, İz Yay., İstanbul, 2007.

Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 5. Baskı, Marifet Yay., İst. 2002.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyn et-Teymî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)* (I-XXXII), Beyrut: Dâru İhyâi't Türâsi'l-Arabî, 1420, C. XXIX, s. 497.

Oğan, Kasım, *Kabir hayatıyla ilgili rivayetlerin tespit tahriç ve değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Hadis Bilim Dalı, Konya, 2010.

Okuyan, Mehmet, *Kur'an- Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?* , Etüt Yayınları, Samsun 2007.

Öztürk, Muzaffer, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 8, sayı:1, Ocak-Haziran 2008.*

Özdemir, Veysel, *Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2014, cilt: XVIII, sayı: 59, s. 265-330.*

Özdemir, Veysel, Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty*, 2014, cilt: II, sayı: 3, s. 55-123.

Öz, Mustafa, "el-Fıkhu'l Ekber", *İmam-ı Â'zam'ın Beş Eseri,* 3. Baskı, İFAV Yay., İst. 2002.

Taberi, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid Ebu Ca'fer, *Camiu'l-Beyan An Te'vîli'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l İlmiye, Beyrut 1992, IV/349–350.

Toprak, Süleyman, "Kabir/ Kelâm", DİA, İst., XXIV, 37.

Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı),* Tekin Kitabevi, 9. Baskı, Konya 2005.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Hazm/İtikadi Görüşleri", *DİA*, İst. 1999, XX, 55.

İMAM EŞ'ARÎ'NİN HADİS TARAFTARLARINA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı/skorkmaztr@gmail.com

GİRİŞ

İmam Eş'arî ömrünün büyük bir bölümünü Mutezilî görüşleri savunarak geçirmiş, ancak kırklı yaşlara geldiğinde bu görüşlerinden vazgeçerek Ehl-i Sünnet fikirlerini savunmaya başlamıştır. Özellikle Sünnet eksenli fikirlerini geliştirdiğinde, yaşadığı yıllarda pek dikkat çekmemiş ancak ilerleyen yıllarda, kendi adıyla anılan, Mâtürîdîlik'ten sonra en yaygın itikadî mezhep olan Eş'arilik ekolünün kurucusu olmuştur.[1]

İmam Eş'arî'nin eski fikirlerini terk etmesi onun Ehl-i Hadîs ekolüne mensup olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine bu ekolü tenkit etmekte ve görüşlerini eleştirmektedir. Mutezile'den ayrıldıktan sonra nasıl bir fikri gelişim gösterdiği tartışmaya açıktır.[2] Görüldüğü kadarıyla önce İbn Küllâb'ın görüşlerini benimsemiş ve daha sonra da kendi özgün çizgisini oluşturmuştur. Bu süreçte Ebû Hanîfe'nin

[1] Aktarılan bilgilere göre Eş'arî bir Cuma günü Basra camisinin minberine çıkarak, yüksek sesle, *"Beni bilen bilir, bilmeyene kendimi tanıtıyorum. Ben falan oğlu falanın, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve şer olan fiilleri benim yaptığımı söylerdim. Şimdi tövbe ediyorum, inandığım bu şeyleri terk ediyorum ve Mutezileyi redde inanıyorum"* diyerek adl ve halku'l-Kur'an görüşlerinden vazgeçmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan, *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî,* thk., A. Abdurrahim es-Sâyih, nşr., Mektebetü's-Sekâfe, Kahire 2005, s. 5 vd; Keskin, Mehmet, *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci, -el-Eş'arî Dönemi-*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 62 vd.

[2] Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûlü'd-Diyâne,* takdim, Hammad b. Muhammed el-Ensârî, nşr., el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine 1413/1993, s. 46 vd; Keskin, *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci,* s. 86 vd; Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 89 vd.

ashabı arasında yer almadığı açıktır. Buna ilaveten Ehl-i Hadîs ekolünün Eş'arî'yi kendi aralarına dâhil etmeye hazır olmadıklarını hatırlamak gerekmektedir. Eş'arî'nin bu kesimle arasına ne kadar mesafe koyduğu belli değildir.[3] Her ne kadar Ahmed b. Hanbel ve asabı aleyhinde açıktan beyanı olmasa da özellikle "İstihsâni'l-Havz" adıyla meşhur olan risalesinde bu mezhebin fikirlerini tenkit ettiğini görmekteyiz. Aşağıdaki satırlarda bu eleştirilerin günümüz açısından denk düştüğü konular ve bunların muhtevası ele alınacaktır. Bunların başında da kültürün dine dâhil edilmesi hususu incelenecektir.

1. Kültürün Dine Dâhil Edilmesi

Kültür bir toplumun kendi döneminde insanların beşer olması sebebiyle oluşturdukları, geliştirdikleri, hayatlarını daha kolay ve rahat biçimde sürdürmelerine yardımcı olacak gelenekleri inşa ettikleri eylemler ve kazanımlar olarak tanımlanabilir. Ehl-i Hadîs düşüncesinde hayata dair her şey önceden belirlendiği için, insanın yaratıcı yeteneklerini kullanmak diye bir husus yoktur. Hz. Peygamber döneminde yaşanan her şey dine dâhildir ve o şekliyle sürdürülmelidir. Bu anlayış Eş'arî tarafından kabul edilmemiş ve tenkit edilmiştir.

İmam Eş'arî, kültürün dine dâhil edilmesi hakkındaki Ehl-i Hadîs'in görüşlerini özet olarak verir ve onları eleştirir. Bu mezhebin "din"i Hz. Peygamber dönemindeki kültürü ile sınırlandıran görüşlerini şu şekilde özetler:

Dediler ki: "Eğer bu (kelâmın konuları hakkında konuşmak) hidayete erdirici ve irşad edici olsaydı Hz. Peygamber (sav), halifeleri ve ashabı da konuşurlardı. Çünkü Hz. Peygamber (sav) dinin emirleri ile ilgili ihtiyaç duyulan tüm konularda konuşmadan ve bu konuları tatmin edici bir şekilde açıklamadan vefat etmemiştir. O, kendisinden sonra Müslümanların ihtiyaç duyduğu dini meselelerde, onları Allah'a yaklaştıracak ve hoşnut olmadığı şeylerden de uzaklaştıracak konularda hiç kimseye söylenecek bir söz bırakmamıştır"[4]

"Zikrettiğimiz konular hakkında Hz. Peygamber'den her hangi bir söz rivayet etmediklerine göre, biz de bu konularda konuşmanın bid'at ve onlardan bahsetmenin dalalet olduğunu anlıyoruz. Eğer bu konularda konuşmak hayır olsaydı Hz. Peygamber, ailesi ve ashabı bu konuları boş geçmez ve konuşurlardı."[5]

(Dediler ki) "Onların bu konuda konuşmamaları iki nedenden olabilir: Ya bu konuları bildikleri halde sustular; ya da bu konuları bilmiyorlardı ve bu konularda

---

[3] Ashab-ı Hadis ve Ehl-i Sünnet'i bir bütünün iki parçası gibi zikredebilmektedir. Bkz., Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1416/1995, c. 1, s. 345.

[4] Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, "Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî 'Ilmi'l-Kelâm", Nşr., Dâiretü'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd, Hind 1344, s. 87 vd; "Kelam İlminin Meşruiyeti", trc., A. Mekin Kandemir, *Marife,* yaz, Konya 2016, 16/1, s. 158.

[5] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 158.

cahildiler. Eğer bu konuları bildikleri halde konuşmamış iseler, onların susması gibi bizim de susmamız uygun olur. Onları kelâma dalmayı terk ettiği gibi bizim de terk etmemiz uygun olur. Eğer bu konulardan bahsetmek dinden olsaydı onlara susmak caiz olmazdı." [6]

İmam Eş'arî, eleştirdiği bu görüşleri üç ana başlık altında ele alır ve Ehl-i Hadîs'i şu şekilde eleştirir:

Birincisi: Hz. Peygamber bu konulardan söz edenleri bid'at ve dalalet ehli olarak itham ediniz diye bir şey söylememiştir. Bu durumda Ehl-i Hadîs'in, bid'at ve dalalette olması gerekmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in konuşmadığı bir alanda konuşanlar onlardır. Hz. Peygamber'in dalaletle itham etmediği kimseyi onlar dalaletle itham etmektedirler. [7]

İkincisi: Hadis Ehli'nin, bid'at ve dalalet olarak tanımladığı, cisim, araz, hareket ve sükûn gibi konular her ne kadar Hz. Peygamber ve ashabı tarafından açıkça konuşulmamış olsa da öz itibariyle Kur'ân-ı Kerîm ve sünnette ayrıntıya girmeksizin yer almaktadır. [8]

Üçüncüsü: Hz. Peygamberin sorulan sorular hakkında elbette bilgisi var idi. Bu meselelerin aslı ve özü her ne kadar Kur'ân'da ve sünnette bulunsa da, Hz. Peygamber'in döneminde bu konular gündeme gelmediği için o bu konularda konuşmamıştır.[9]

Eş'arî'nin dini anlama metodu ile Ehl-i Hadîs'in anlama metodunun birbirinden farklı olduğu çok açıktır. Birincisi kendi bilgi ve sistemi içinde dini *ilke* olarak anlamaya çalışırken ikincisinin *taklit* olarak gördüğü ortadadır. Aynı anlayış farkı Hz. Peygamber'in sünnetini anlama konusuna da yaşanmaktadır. Kanaatimizce Eş'arî, "sünnet"i, Hz. Peygamber'in *hayat felsefesi* olarak görmeye çalışırken, tenkit ettiği kesim olan Ehl-i Hadîs'in böyle bir bakış açısı yoktur.

Eş'arî'nin, Ehl-i Hadîs'e ait olan usulü'd-din konusundaki görüşleri eleştirirken verdiği örneklerden birisi öldükten sonra dirilmenin imkânı hakkındaki âyet yorumlarıdır. O, Ehl-i Hadîs'i tenkit ederken, aralarındaki yapı benzerliği sebebiyle, bedevîlerin öldükten sonra dirilmenin mümkün olmadığını ileri sürdüğü âyetlerden örnekler verir. Daha sonra da onlara karşı kendi eleştirilerini yöneltir.[10] Onlar dirilmenin olacağı konusunda hayrete düşerek şöyle demişlerdir:

---

6 el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 158.

7 el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 158.

8 el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 158.

9 el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 163.

10 el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 160.

"Kâfirler, içlerinden bir uyarıcının gelmesine şaştılar da, "Bu tuhaf bir şey, öldükten ve toprak olduktan sonra mı (dirileceğiz)? Bu olmayacak bir dönüş!" dediler.[11]

"Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve "Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?" diyor."[12]

"O size, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken tekrar hayat alanına çıkarılacağınızı mı söylüyor?"[13]

Ehl-i Hadîs'in tavrına benzeyen bu ve benzeri görüşleri nakleden Eş'arî, yine aklı kullanıp Kur'ân'dan deliller getirmektedir. Yukarıdaki görüşleri savunanlardan bir kısmının ilk yaratılışı kabul edip ikinci yaratılışı inkâr ettiklerini ve onlara karşı Kur'ân-ı Kerîm'in şöyle dediğini ifade eder:

De ki: "Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüsünü bilir.[14]

Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O'dur ve bu O'nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce sıfat O'nundur. O mutlak galiptir, hikmet sahibidir.[15]

Burada zikredilenlerin dışında da başka âyetleri zikreden Eş'arî, bu türden âyetlerin, tekrar dirilmeyi inkâr edenlere karşı getirilen deliller olduğunu ifade eder.[16] Kur'an âyetlerine dayanarak Ehl-i Hadîs'e karşı ileriye sürmeye çalıştığı temel husus Allah'ın kâinatı her zaman yaratmakta olduğudur. Çünkü kâinat durağanlık üzerine değil, değişim ve canlılık üzerine kurulmuştur. Buna göre Hz. Peygamber dönemindeki kültürün değişmesi ve Eş'arî'nin yaşadığı dönemdeki kültürün farklı olması Allah'ın âyetlerinden birisidir.

2. Dini Metinlerin Yoruma Kapatılması

Başta Kur'an âyetleri olmak üzere Hz. Peygamber'in sünneti ve ona izafe edilen hadis metinleri tabiatı itibariyle ilkeleri içeren, bu özelliği ile de dinin sabitelerini belirleyen kaynaklardır. Bu metinleri dinde ilim sahibi olan kimseler kendi dönemlerine göre yorumlar ve dinin temel hedeflerini o günün şartlarına göre okur, anlar ve tespit ederler. Bu bir dini anlama, anlamlandırma ve yaşamaya uygun hale getirme sürecidir. Dini metinlere "tavsiyeler kaynağı" olarak bakılmadığı sürece, yorumlama ameliyesinin gerçekleştirilmesi mümkün değildir.

---

[11] Kaf, 50/3.

[12] Yasin, 36/78.

[13] Müminûn, 23/35.

[14] Yasin, 36/79.

[15] Rum, 30/27.

[16] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 160.

Dinî metinler yorumlanmadığı ve yaşayan metinler haline getirilmediği sürece, onların evrenselliği iptal edilmiş olur ve tarihin bir kesitine mahkûm edilirler. Eş'arî, Kur'ân ve sünnet ile birlikte sahih hadis metinlerinin zaman ve mekân üstü olduğunu savunarak Ehl-i Hadîs'in temel kaynakları Hz. Peygamber dönemi ile sınırlandırma gayretlerini eleştirir. Bu çerçevede bazı örneklere yer verir ve şöyle der: "İnsanlardan bir grup kendisine cehaleti sermaye edindi. Onlara din ile ilgili düşünmek ve araştırma yapmak ağır geldi, onlar işin kolayına ve taklitçiliğe yöneldiler. …."[17]

Eş'arî'nin Ehl-i Hadîs'i tenkit ettiği hususların başında cehaletin sermaye edilmesi gelmektedir. Cehaletin zıttı olan ilim bir çaba ve gayret işidir. Cehalet ise konformizmdir ve yorulmayı sevmez. Dolayısıyla din ve dünya hakkındaki bütün problemler, hadisler üzerinden Hz. Peygamber'e çözdürülmek istenmektedir. Eş'arî açısından dinî metinler bir sabite hayata dair problemler ise çözülmesi gereken sorunlar olmaktadır.

İkinci husus ise "taklitçilik" sorunudur. Kur'an-ı Kerîm Hz. Peygamber'i örnek alınması[18] gereken merci olarak takdim eder. Ehl-i Hadîs ise bu kaynağı taklit makamı olarak görür. Örnek alabilmek için metinlerin yoruma tabi tutulması gerekmektedir. Taklitte herhangi bir yorum çabası yoktur. Bu kesimin yorumdan kaçınma gayretlerini özellikle "halku'l-Kur'an" tartışmalarında görmek mümkündür. Kur'an'da anlatılan her şeyin ezelde belirlendiğini ifade etmek, metinden yola çıkarak başka anlamlara ulaşmanın sakıncalı olduğunu söylemektedir. O dönemde yapılan tartışmalarda Ahmed b. Hanbel'in herhangi bir görüş ileri sürmeyip, sürekli nakil aramasının izahı kanaatimizce işte budur.

Eş'arî dinî metinlerde anlatılan oyların başka konulara da kaynaklık edebileceği görüşüne sahiptir. Mesela Ehl-i Hadîs'in "Hareket ve sükûn" konularının dinin aslı ile ilgisi olmadığını iddia etmelerine karşı Kur'ân-ı Kerîm'deki Hz. İbrahim kıssasından[19] yola çıkarak cevap vermesi bunun örneklerindendir. Ehl-i Hadîs'in iddialarına karşı İbrahim kıssasının seçilmesi son derece anlamlıdır. Çünkü İbrahim herhangi bir vahye muhatap olmaksızın, bizzat kendi aklı ile dinin temel kaynağını, yani Allah'ı bulmuştur. Bunun bir adım ilerisi, insanın kendi aklını kullanarak, hayatın işleyişi için gerekli olan siyaset, sanat, ahlak, hukuk ve iktisat gibi alanlarda Allah'ın muradına ulaşabileceği

---

17 el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 157.

18 Ahzab, 33/21.

19 "(İbrahim) Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. "Rabbim budur" dedi. Yıldız batınca da "Batanları sevmem" dedi. Ayı doğarken görünce, "Rabbim budur" dedi. O da batınca, "Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce, "Rabbim budur; zira bu daha büyük" dedi. O da batınca dedi ki: "Ey kavmim! ben, sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım." "Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim."" En'am, 6/76-79.

sonucudur. Bu hedeflere ulaşabilmek için yine dinî metinlerin yoruma tabi tutulması gerekmektedir.

Eş'arî, hareket ve sükûnun, içtima (birleşme) ve iftirak (ayrılma) gibi kelâmın uğraştığı konuların aslında tevhide delalet ettiğini savunur. İbrahim kıssasında anlatılan, güneş, ay ve yıldızların batması ve bunların bir mekândan diğer bir mekâna hareket etmesi gibi olayların, kendi başına, âlemlerin Rabbi olamayacağının delili olduğunu söyler.[20] Böylece âyet metinlerine getirilen yorumların, dinin usulü konusunda kullanılmasının mümkün olduğunu göstermiş olur.

Eş'arî'nin, Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı konusunda Kur'ân'a dayanarak verdiği örneklerden bir başkası da "temânu' ve teğâlub" delili hakkındadır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olmuş olsaydı, her ikisi de fesada uğrardı."[21] Eş'arî'ye göre bu söz veciz olup Allah'ın bir olduğuna ve ortağının bulunmadığına ilişkin delile dikkat çekmektedir. Kelamcıların tevhidi ispat etmek amacıyla kullandıkları delil bu âyete dayanmaktadır. [22] Dolayısıyla Ehl-i Hadîs'in Hz. Peygamber'den duyulmayan bir şeyin ilim değeri yoktur iddialarının aslı yoktur. Aynı şekilde Eş'arî'ye göre Tevhîd ve Adalet konularının alt başlıkları da Kur'ân-ı Kerîm'den alınmış ilkelerin açıklanmasından ibarettir. Yani Ehl-i Hadîs'in yaptığı gibi dinî metinleri yoruma kapatmanın bir anlamı yoktur. Aksine bu metinlerin yorumlanması ile dinin temel ilkeleri ya da inanç esasları daha da iyi açıklanabilmektedir.

Eş'arî'nin, Ehl-i Hadîs'e karşı savunduğu görüşlerinden bir diğeri, insanın yaratıcı yeteneklerle donatılmış bir varlık olduğudur. Bu husus özellikle insan aklına yapılan vurgu ile öne sürülmektedir.

3. İnsanın Yaratıcı Yeteneklerinin Yok Sayılması

Dini metinlerin zamanla sınırlandırılmasının bir tezahürü de aklın kullanılmasının sakıncalı görülmesidir. İnsan aklına değer verilmemesi zorunlu olarak onun yaratıcı yeteneklerinin de yok sayılması anlamına gelecektir. Kendi sistematiği içinde Eş'arî bu yöntemi tenkit etmektedir.

Eş'arî, âlemin ebedîliği fikrini tenkit ederken nakilden önce aklına dayanmakta ve Hz. Peygamber'in sünnetinden bir örnek vermektedir. Örneğe göre Hz. Peygamber *"sirayet (bulaşma) ve uğursuzluk yoktur"* diye buyurmuştur. Bir bedevi ise *"Ceylan edasıyla uyuz develerin arasına giren ve kendisine de uyuz hastalığı bulaşan devenin durumu ne olur?"* demiştir. Buna cevap olarak

[20] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1,s. 158.

[21] Enbiya, 21/22.

[22] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1,s. 159.

Hz. Peygamber de *"Peki hastalığı ilk olarak develere bulaştıran kimdir?"* diye sormuştur. Bunun üzerine bedevi cevaptaki aklî delili anlayarak susmuştur.[23] Yani Hz. Peygamber aklî delili kullanmış ve bu delilin diğer problemlerin çözümünde de kullanılabileceğini göstermiştir.

Yine aklın ve kıyasın kullanılması konusunda Eş'arî'nin verdiği bir başka örnek de son derece dikkat çekicidir. Bu örnekte bir adam Hz. Peygamber'e gelerek karısının siyah bir erkek çocuk doğurduğundan şikâyet etmiş ve çocuğu kabullenmek istemediğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber ise benzer durumun develer arasında da görülebildiğini, tıpkı develerde görüldüğü gibi bu adamın çocuğunun da geçmişteki atalarından birisine çekmiş olabileceğini belirterek adamı teskin etmiştir. Eş'ari'nin bu örnek üzerinden yapmaya çalıştığı, bir şeyin dengine ve benzerine götürülmesi yöntemidir.[24] Aslında Eş'ari, muhdesin kadim olması, kadimin de muhdes olmasının imkânsızlığını ifade etmek istemektedir. Ancak onun kullandığı yöntem Ehl-i Hadîs'in usulüne aykırıdır. Çünkü o insanın yaratıcı yeteneğinin bir ürünü olan kıyasa başvurmaktadır. Ehl-i Hadîs ise kıyası sapıklık olarak görmektedir.

Eş'arî dinin aslının anlaşılması ve usulünün izah edilebilmesi için Kur'ân-ı Kerîm'deki soru kiplerindeki âyetleri zikrederek akıl düşmanlığının yanlış olduğunu izah etmeye devam eder.[25] Aklı kullanmaya dair delil olarak şişman bir hahamla, Hz. Peygamber arasında geçen tartışmayı da örnek olarak verir. Örneğe göre Hz. Peygamber, hahama şöyle demiştir: *"Allah için söyle, Tevrat'ta Allah'ın şişman hahamlara buğuz ettiğine dair bir şey var mı?"* Bu duruma çok sinirlenen şişman haham Hz. Peygamber'in sözünü şu şekilde değiştirmiş ve *"Allah hiçbir beşere hiçbir şey indirmemiştir"* demiştir. Hz. Peygamber de Allah'ın *"De ki: Musa'nın insanlara bir nur ve bir hidayet olarak getirdiği kitabı kim indirdi?"*[26] âyetiyle onun bu sözünü çürütmüştür.[27]

Eş'arî'nin özellikle dinin anlaşılması konusunda Ehl-i Hadîs ile giriştiği tartışmada dayandığı yöntem ve kullandığı malzemeler insan aklının yeterli bir mürşit olduğu ilkesine dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in başka din mensupları ile yaptığı tartışmalarda kullandığı yöntem de budur. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olan Eş'arî'nin kendisidir. Ehl-i Hadîs ise Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olan kesimi değil, onun sünnetini zayi eden kesimi temsil etmektedir.

---

[23] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 161.

[24] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 161.

[25] Mesela: "Akıttığınız meniyi düşündünüz mü? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz miyiz yaratan?" Vâkıa, 56/58-59.

[26] En'âm, 6/91.

[27] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 162.

Eş'arî'nin, Ehl-i Hadîs'e karşı savunduğu görüşlerden bir başkası da geçmişin geleceğe tahakküm etmesi anlayışıdır. Onun bu hususstaki tenkitlerini, taklitçiliğin eleştirisi olarak görmek de mümkündür.

4. Geçmişin Geleceğe Tahakkümü

Geçmişin, geleceğe tahakkümü anlayışının ideal tezahürü "taklitçilik" diye bilinen tavır olarak kabul edilebilir. Eş'arî'nin bu akıma yönelik açık eleştirileri, onların din hakkında düşünme ve araştırmayı reddedip taklitçiliğe yönelmeleri, bu konular üzerinde çalışan ilim adamlarını da sapıklıkla suçlamaları nedeniyledir.[28]

Eş'arî'nin eleştirilerinden anladığımıza göre, kültürün dine dahil edilmesi alışkanlığında da gördüğümüz gibi, Ehl-i Hadîs açışından dinî konularda araştırma ve inceleme yapmak sakıncalı bir durumdur. Bu konular üzerinde araştırma ve inceleme yapmak, söz konusu konuların tahrif ve tebdiline imkân sağlayabilir. Sonuç olarak bu konular üzerinde konuşanlar bid'at ehli olur ve sapkınlığa düşerler. Oysa Eş'arî'nin söylemek istediği İslam dininin farklı kültürlerle de rekabet edebilecek düzeyde incelenmesi, bu dinin temel ilkelerinin, öteki dinlerden farkının ortaya konulmasıdır. Böylece din, zamanın bir kesitinin malzemesi olmaktan çıkacak ve evrensel özelliklerini göstermiş olacaktır. Ehl-i Hadîs'in zannettiği gibi Eş'arî'nin dinden çıkmak ya da sapıtmak gibi bir niyeti yoktur.

Öte yandan geleceğin yükünü geçmişin sırtına yüklemek de doğru bir davranış değildir. Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecek bütün sorunları bilmesi ve bunlara dair çözümler üretmiş olması şekilsel olarak mümkün değildir. O da diğer insanlar gibi bir beşerdir ve vakti geldiğinde ölmüştür. Onun kendisinden sonraki müminlere bıraktığı en büyük miras, hayatta karşılaşılan sorunların hangi metotlar kullanılarak çözülebileceğini göstermektir.[29] Buna ilaveten hayatı daha anlamlı ve yaşanabilir kılmanın yollarına, kendisinin de uyduğu vahyin kılavuzluğu altında, işaret etmektir. Bu hedefin gerçekleşmesi için bilgiyi öncelemek, insanın yaratıcı yeteneklerini geliştirmek, ahlak ve fazilet üzerine inşa edilmiş bir toplum kurmaktır.

Ehl-i Hadîs tarafından ileri sürülen ve Eş'arî'nin eleştirmiş olduğu iddialardan birisi de Hz. Peygamber dönemini taklit etmeyip, güncel sorunlar hakkında çözüm üretmeye çalışmanın kötü görülmesidir. Çünkü bu kesime göre söz konusu hususlarda Hz. Peygamber ve ashabı bir görüş belirtmemişlerdir. Bunun ötesinde bir insana bu ve öteki dünyada mutluluk, huzur, başarı gibi her

[28] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 157.

[29] Evkuran, Mehmet, *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm,* Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 73 vd.

ne lazımsa hepsini beyan ederek vefat etmiştir. Hz. Peygamber'in beyanlarından öte söylenecek bir söz yoktur ve söylenen her söz de boş ve gereksizdir.[30] Onun uğraşmadığı bir konu ile uğraşmak, bu konu dinin esaslarını açıklamak olsa dahi gereksiz ve lüzumsuzdur.[31] Yani ilim ve hayat Hz. Peygamber döneminde yaşanan, dinin akait ve özüne dâhil olsun ya da olmasın her ne varsa onun ekseni etrafında dönmek zorundadır. O dönemin dışına çıkılması düşünülemez, hayatın o dönemde yaşandığı gibi tekrar etmesi zorunludur. Bu günden de bakılsa yarından da bakılsa, geçmişin gerçekliğinden başka bir hakikat yoktur ve aranmamalıdır.

Ehl-i Hadîs, geçmişin geleceğe tahakkümü hakkındaki görüşlerini iki ihtimal üzerine inşa etmektedir: Ya Hz. Peygamber ve ashabı kasıtlı olarak gelecek hakkında konuşmamıştır. Çünkü onlar bilmiyorlardı. Ya da gelecekte neler olacağını bilmekteydiler ama bu olacaklar dine aykırı olduğu için onlar da konuşmamayı tercih ettiler. Birinci ihtimaldeki gibi cahil olmak gerekiyorsa Ehl-i Hadîs'e göre de cahil olmak gerekmektedir. Onların cahil olması mümkün olmadığına göre Ehl-i Hadîs de cahil değildir. Ama konuşmamayı tercih etmektedirler. Çünkü cahil gibi görünmek, Ehl-i Bid'at olmaktan veya dalalete düşmekten daha uygundur.[32] Her ne durumda olursa olsun bu kesimi geleceğin sorunları ve ihtiyaçları ile meşgul etmek mümkün değildir. Eş'arî'nin kelam ilmi üzerinden güncel sorunlarla uğraşma gayretleri bu kesimi pek ilgilendirmemektedir. Dolayısıyla bu kesime göre zaman tekerrür etmek durumunda, hayat da herhangi bir değişimi içermemek zorundadır.

Eş'arî'nin, Ehl-i Hadîs'i tenkit ettiği hususlar, her ne kadar Kur'ân'da ve sünnette belirlenmiş bir husus olarak bulunmasa da, âyetlerin vermiş olduğu bakış açısı, *kelâmı*, yani *usulü'd-din*'i ilgilendiren konularda birer asıl ve delildir.[33] Onu anlayabilmek için dinî metinleri bütünlüğü içinde okumak ve Hz. Peygamber'in temiz ve pak sünnetine müracaat etmekten başka yol yoktur. Ama maalesef meselenin bu yönü kırılma noktası olup Ehl-i Hadîs'i ikna etmenin imkân ve ihtimali de yoktur. Yaşadığı dönemde bu başarıyı Eş'arî de elde edememiş ve bu mezhep mensupları arasında kendisine yer edinememiştir.

SONUÇ

İmam Eş'arî ve Ehl-i Hadîs arasındaki fikir ayrılıklarını ele alan bu kısa ve sınırlı çalışmada sonuç olarak şu hususlar öne çıkmaktadır: Eş'arî'nin yönelttiği eleştiriler, muhtemelen onun Mutezilî geçmişinin de etkisiyle, aklın kullanılması

[30] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 158.

[31] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 158.

[32] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 158.

[33] el-Eş'arî, "Kelam İlmi", *Marife,* 16/1, s. 163.

ve taklidin reddedilmesi konusuna odaklanmaktadır. Ayrıca, vahyin itikat konusu yapmadığı ve bir toplumun kendi döneminde üretmiş olduğu kültürün din olarak görülmemesi gerekmektedir. Buna ilave olarak, başta Kur'an olmak üzere Hz. Peygamber'in sünneti ve ona izafe edilen söz, fiil ya da takrirlerin, vahyin bütünlüğü içinde anlaşılması lazımdır. Bir başka husus, insan denilen varlığın yaratıcı yeteneklerle dolu olduğu ve onun bu yeteneklerini kullanmasının yaratıcıya isyan değil, tam tersine onun muradına uymak olduğu bilinmelidir. Öte yandan tarihin tekerrürü değil, günün ihyâsı, geçmişin geleceğe tahakküm etmesi değil, şimdiki zamanın önemine dikkat çekilmesi şeklinde özetlenebilir.

KAYNAKÇA

Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, "Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî 'Ilmi'l-Kelâm", Nşr., Dâiretü'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd, Hind 1344.

_____, *Makâlâtü'l-İsâmiyyîn,* thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1416/1995.

_____, *El-İbâne an Usûlü'd-Diyâne,* takdim., Hammad b. Muhammed el-Ensârî, nşr., el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medine 1413/1993.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, "Kelam İlminin Meşruiyeti", trc. A. Mekin Kandemir, *Marife,* yaz, Konya 2016.

Evkuran, Mehmet, *Çağdaş Sorunlar ve Kelâm,* Araştırma Yayınları, Ankara 2015.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan, *Makâlâtü'ş-Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî,* thk., A. Abdurrahim es-Sâyih, nşr., Mektebetü's-Sekâfe, Kahire 2005.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Keskin, Mehmet, Eş'ariliğin Teşekkül Süreci, el-Eş'arî Dönemi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004.

HADİSLERİ YORUMLAMADA "BÜTÜNCÜL BAKIŞ" SORUNU

Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU
Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı/ dincoglu64@hotmail.com

Giriş

Bilindiği gibi İslam dini, insanlığın hem dünya hem de ahiret mutluluğunu esas alır. Bu mutluluğu temin edecek kuralları sunan İslam'ın temel dini metinleri ise Kur'an ve hadislerdir. İnsanların dünya ve ahirette nasıl mutlu olacağına dair ilahi mesaj, bizzat Hz. Peygamber tarafından ilk Müslümanlara anlatılmıştır. Bu nedenle Kur'an ayetlerinin ve Hz. Peygamberin sözlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında, çözülmez bir sorunla da karşılaşılmadığı söylenebilir. Böylece vahiy süresince Hz. Peygamberin problemleri çözme, olayları değerlendirme ve bir hükme bağlanma rolünü üstlenmesi nedeniyle ilk Müslümanların, karşılaştıkları olayların değerlendirilmesinde bir çözümsüzlük ve büyük bir savrulma yaşadıkları da söylenemez. Ancak Hz. Peygamberin vefatından sonra meydana gelen iktidar ve politik mücadeleler, kültürel hareketlilik ve yeni gelişmeler nedeniyle, Müslümanların dini metinlerle, özellikle daha çok şifahi gelenekle nakledilen hadislerle olan ilişkilerinde değişim ve dönüşümün başladığı görülür. Hatta yaşanan olayların, Müslümanların duygu ve düşüncelerinin yeniden yapılandırılmasına büyük oranda etkili olduğu söylenebilir.

Bilindiği gibi İslam düşüncesinin temel bilgi kaynaklarından biri olan hadisler, farklı hususlara dair Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını kapsayan yazılı metinlerdir. Aslında Hz. Peygamberin sünnetinin Kur'an rehberliğinde oluştuğu kabul edilirse, sünnetin Kur'an'dan bağımsız olmadığı anlaşılabilir.

Bu yönüyle Kur'an mesajının bu güne taşınması ve yorumlanması sorunu ile sünnetin yorumlanması ve günümüz pratiğine aktarılması sorunu, birbirinden bağımsız görülemez. Hadislerin hepsini ahkâm olarak ele almak doğru bir yaklaşım olmadığı gibi, hadislerin mana ile rivayet durumunu, doğrudan veya dolaylı bir anlatım üslubuna sahip olabileceğini de dikkatten uzak tutmak, doğru bir yaklaşım olmaz.

Diğer taraftan hayatta meydana gelen olaylar sınırlandırılamayacak kadar değişkenlik gösterirken, hadis metinlerinin sınırsız ve değişken olmadığı bilinmektedir. Öyle ise elimizdeki sınırlı sayıdaki hadis metinlerine verdiğimiz anlam ve yaptığımız yorumlarla, özellikle İslam dünyasında meydana gelmiş ve gelmesi muhtemel sınırsız ve değişken problemlere çözüm üreten bir yaklaşıma ihtiyaç olduğu kuşkusuzdur. Böyle bir yaklaşımın problemleri çözmedeki işlevselliği ise bakış açımızın bütüncül olup olmamasına bağlıdır. Yapılan yorumun temel ayakları arasında bir bütünlüğün sağlanması kaçınılmazdır. Hadis metinlerini yorumlamadaki bütüncül bakış eksikliğini dikkate almama, hadislerle Müslümanlar arasında bir sorun olarak süregelmektedir.

Bu bildiri, problemleri çözmede yol gösterici olma bakımından, hadisleri yorumlamadaki bütüncül bakış açısının gerekliliğini örneklerle betimleyici bir tarzda ele almakta, hadisleri anlamada ve yorumlamada bütüncül bakış ve dengeyi koruma sorunu ile ilgili tespitler yaparak dikkat çekmekte ve buna dair öneriler sunmaktadır. "*Hadisleri Yorumlamada Bütüncül Bakış Sorunu*" başlığında yer alan ifadelerin anlam alanlarının belirtilmesi, bildirinin sınırı ve amacının daha iyi bilinmesine katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda bu çalışma, hadis ve sünnet, yorum ve hadisi yorumlamada bütüncül bakış, hadisi yorumlamada bütüncül bakışı engelleyen nedenler, bütüncül bakışın sağlanmasına dair bazı öneriler şeklindeki başlıklar halinde ele alınacak, elde edilen tespit ve bulgular, sonuç başlığında belirtilecektir. Öncelikle yorumlamaya konu olan hadis ve sünnetin ne olduğunu hatırlamakta yarar vardır.

Hadis ve Sünnet

Hadis teriminin tanımı ve anlam alanı ile ilgili ekollerin farklı yaklaşımları olduğu bilinmektedir. Dar anlamda terim olarak *hadis*, Hz. Peygambere nispet edilen söz, fiil ve takrirlerin bize yazılı nakledilmiş halidir. Geniş anlamda ise Hz. Peygamber ve sahabeye nispet edilen söz, fiil ve takrirler ile tabiîne nispet edilen söz ve fiillerin yazılı rivayet edilmiş halidir. Hz. Peygambere nispet edilenlere *hadis*, onun dışındakilere nispet edilenlere ise *haber* ismini verenler de olmuştur.[1] Bize ulaştırılan bu yazılı malzeme, aynı zamanda sünnetin de kaynağı

[1] Tîbî, Ebû Muhammed Huseyn b. Muhammed b. Abdillah, *el-Hulâsa fi Ma'rifeti'l-Hadîs*, thk. Ebû Asım eş-Şevâmî el-Eserî, (Kahire: el-Mektebetu'lİslamiyye, 2009) s.27; Celaleddin Süyûti,

kabul edilmiştir. Ehl-i hadis ekolleşmeden önce, hadis ve sünnet kavramları kapsam bakımından farklı manalarda kullanılmıştır.[2] Ancak hadisçiler hadisi sünnetle eş anlamlı kullanmışlardır. Onlara göre hadis ve sünnet Hz. Peygambere nispet edilen söz, fiil ve takrir, hatta ahlaki vasıfları ve yaratılış özellikleri ile ilgili rivayet edilen her şeydir. Bu yönüyle bütün hadisler sünnet malzemesi olarak değerlendirilmiş olur.[3] Ehl-i rey sünnetin tespitinde Kur'a-ı Kerim ve Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve davranışlarıyla birlikte sahabe ve tabiûnun da söz, fiil ve takrirlerini dikkate alırlar. Bu görüşü benimsemelerinde, sahabe ve tabiin nesillerinin Hz. Peygamber dönemine daha yakın olmaları ve bu nesillere ait bilgi ve görüşlerin O'nun sünnetini yansıtma ihtimalinin yüksek olması anlayışının[4] olduğu kabul edilmektedir.

Hadisçilere göre sünnetin terim anlamı hadisin tanımı ile aynı olduğu halde, kelamcılara, usulcülere ve fakihlere göre ise sünnetin tanımı ve sınırı farklı çizilmiştir. Kelamcılara göre sünnet, bidatin zıddı ve dinin uygulamaya koyduğu yoldur. Usulcülere göre sünnet, Hz. Peygambere ait söz fiil ve takrirlerin şerî bir hükme delil olabilenleridir. Buna göre delil olmayanlar hadis olarak isimlendirilse bile sünnet ifadesinin kapsamına girmemektedir. Fakihlere göre ise sünnet, Hz. Peygamberin farz ve vacip dışındaki söz, fiil ve takrirleridir.[5] Hatta fakihler sünneti, müekked ve gayri müekked şeklinde ayırıma tabi tutarak sünnetleri yapılmasında sevap ve terkinde ise azabı olmayan hususlar olarak görmektedirler. Yani sünnet lafzının anlamında farz ve vacip uygulamaları görmezler. Sanki farz ve vacip olan bir uygulama sünnet lafzı ile isimlendirilemez gibi telakki edilmiştir. Kanaatimizce sünnetin bu şekildeki tarifiyle, sünnetin anlam alanı daraltılmış olmaktadır. Halk arasında sünnetin genellikle Hz. Peygamberin âdâb ve ibadetlerdeki müstehablarla ilgili uygulamaları şeklinde anlaşılması, muhtemelen fakihlere göre sünnetin dar anlamdaki tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür sünnet tanımları, bütünlükten uzak ve yüzeysel bir sünnet anlayışı algısına neden olabilir. Hz. Peygamberin sünneti denilince, O'nun hayat tarzı anlaşılmalıdır. Bu anlamıyla Hz. Peygamberin sünnetinin tek boyutlu olmadığı görülecektir. Sünnetin bireysel ve toplumsal boyutundan bahsedilebileceği gibi, sünnetin inanç, ibadet, muamelat, ahlak ve âdâb boyutunu da içerdiğini görmek gerekir. Bu aynı zamanda sünnetin sosyal boyuta sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevi, (thk. A.Ömer Haşim),I-II, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1985), c:I, s.22; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, II.bsk., (Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1985), s.121-122;

2 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: T.D.V.Y., 1997), s.231.

3 Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, II.bsk., (Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1985), s. 401.

4 Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, 26. Bsk, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), s. 40-44.

5 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: T.D.V.Y., 1992), s. 367.

Hadislerin hepsinin ahkâm bildiren rivayetleri kapsamadığı bilinmektedir. Şayet hadisleri sadece ahkâm, amel edilebilirlik ve delil olma temelli rivayetlerden oluşan bilgiler olarak görecek olursak, ahkâm dışındaki hadisleri anlama ve yorumlamadaki metodumuz yetersiz kalabilir. Çünkü hadis kitaplarımızda ahkâmı ilgilendirmeyen birçok hadisin olduğu bilinmektedir. Bildirinin başlığında yer alan "*Hadisleri Yorumlama"* ifadesiyle, geniş anlamda hadis ifadesinin anlam alanı içinde yer alan Hz. Peygamber, sahabe ve tabiine nispet edilen, ahkâm ve ahkâm dışı bütün rivayetler kastedilmektedir.

Hadislerin çok azı lâfzen rivayet ve çoğunluğun ise mana ile rivayet edildiği bilinmektedir. Hadislerin bir kısmı sarih ve açık lafızlarla ifade edildiği ve doğrudan bir anlatım üslubuna sahip olduğu halde, bazı hadisler de mecaz, kinaye, mesel gibi dolaylı anlatım üslubuna sahiptir. Yani nakledilen hadis metinleri, herhangi bir Arab'ın günlük hayatta kullandığı dil ve anlatımların taşıdığı bütün unsurlara sahiptir. Ayrıca hadisler sıhhat bakımından genel olarak sahih ve sahih olmayan hadisler diye ayrılabilir. Elbette yorumlamaya konu olacak hadis, hem senet hem de metin itibarı ile sahih veya en azından metin itibarı ile sahih olan hadisler olmalıdır. Bu nedenle farklı rivayet şekli ve anlatım üslubuna sahip olan rivayet metinlerinin yorumlanmasında dikkate alınacak hususları bütüncül bir bakışla görmek gerekir.

Yorum ve Hadisi Yorumlamada Bütüncül Bakış

Hadisi yorumlamak ifadesinden önce yorum kelimesinin *mana/anlam*, *tevil*, *şerh*, *haşiye* gibi kelimeler ile ilişkisini, ortak ve farklı yönlerini kısaca hatırlamak gerekir. Bir metni yorumlamadan önce anlamını bilmek gerekir. Anlam ve anlama kelimelerin anlambilim (semantik) ile ilgili olduğu malumdur. Anlam (anlamlama), bir nesneyi, bir varlığı, kavramı, olayı, zihnimizde canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluş[6] olarak tanımlanabilir. Aslında anlama kelimesi, İslam düşünce tarihinde fıkıh terimi ile ifade edilmiştir. Sözlükte *fıkıh* kelimesi, "bir şeyi bilmek ve anlamak"[7] demektir. Bir metnin bilinmesi ise metinden kastedilen ilk anlamın bilinmesidir. Bir sözlü ifadeyi veya yazılı metni anlayabilmek için elbette o sözün ve metnin dilini bilmek gerekir. Tercümelerle muhatap olanlar ile doğrudan söze muhatap olan ve metni okuyan kişinin anlaması arasında farklılık olabilir. Anlayacak kişinin doğrudan orijinal metinle muhatap olması ve metni okuması esastır.

Anlam kelimesinin yorumu kapsayıp kapsamadığı tartışılan bir konu olmakla birlikte, sözlü bir ifadeyi veya okunan bir metni anlama ve anlamlandırma

[6] M.Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 24-25.

[7] İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim el-Mısri, *Lisanu'l-Arab*, I-XV, III. bsk. (Beyrut: Daru Sadr, 1414), c:XIII, s. 522.

işleminden sonra onu yorumlama faaliyetinin geldiğini düşünmekteyiz. Yani anlama ve anlamlandırma olmadan yorumlama imkânı olamaz. Yapılırsa bile sağlıklı bir yorumlama olmaz. "Yani anlama, herhangi bir göstergenin anlamıdır. Yorumlama ise tamamen pekişmiş bir anlamın anlamıdır. Söyleşilerde, sözlü ifadelerde, soru cevap ilişkisi ile anlaşılmayanı anlamak mümkündür. Ancak yazılı ifadelerde ve belgelerde bu imkân olmadığı için, anlaşılmayanı anlaşılır kılmak için yorumlamaya ihtiyaç duyulur. Yorumun gayesi evrensel olanın ve kanunların keşfedilmesi değil, belli bir bağlamın ve dünyanın keşfedilmesidir. Bu da zan ve tahmine dayanır. İyi tahmin yapmanın kuralından ziyade tahminleri doğrulamanın yöntemleri vardır."[8] Bir metnin anlamı her zaman vardır ve sabittir. Ancak metnin yorumu ise anlamı gibi sabit değildir ve yorum değişken olabilir. Bundan dolayı hadis metinlerindeki anlamı günümüze taşıma işlemi, aslında hadisleri yorumlamaktır. Belki temel inanç esasları, ahlak ilkeleri ve ibadete dair rivayetlerin tek bir anlamı ve yorumu olabilir. Ancak sosyal, siyasi, iktisadi, adâb gibi konularla ilgili hadis metinlerinin bir anlamı olsa dahi, ihtiyaç halinde yeniden yorumlamaya muhtaç bir durum arz edebilir.

Yorum, sözlü ifadenin veya yazılı metnin görünen ve bilinen anlamın içinde saklı, tahmin edilen ve düşünülen gerçek anlamın ortaya çıkarılmasıdır. Anlamı ortaya çıkarma faaliyetinin kendisi bir düşünme faaliyetidir. Şerh ve haşiye ise metni anlaşılır kılmak için yapılan açıklamadır. Bu nedenle Sözlü bir ifadeyi veya yazılı bir metni şerh etmek, anlaşılır kılmak için açıklama yapmak, yorumlama olarak kabul edilmemektedir. Te'vil ise şerh ve haşiye gibi değildir. Te'vil ile ilgili "*sözü bir karineden dolayı zahirinden muhtemel olan manasına hamletmektir*"[9] şeklinde yapılan tanım, yorum ile örtüşmektedir. Buna göre anlam, zahiri mana, yorum ise tevil demektir. Te'vil zahiri mananın aynısı değildir. Çünkü mana bir tane olabilir ancak mana ile ilgili birden çok tevil olabilir. Bu yönüyle bir hadisin yorumu, hadisin asıl metni olmayıp, kendine özgü yaklaşımlara sahip düşünce sistemi sonucu o hadis metninden kazanılan bir çıkarımdır. İster şerh, ictihat, te'vil, isterse yorum veya başka bir ad altında yapılsın, bir hadis metninin yorumunun, dine dair tek doğruyu ifade etmediği bilinmelidir. Şayet öyle olsa idi, İslam düşünce tarihinde farklı itikadi ve fıkhi mezhepler oluşmazdı. Bir hadis metninin birden çok yorumları olabilir. Önemli olan her yorumun tutarlı bir usul sistemine dayanmasıdır.

Bir hadis metnini yorumlamak demek, aslında bir metnin anlaşılmasının ötesinde, bunun hayatın pratiklerine nasıl aktarılacağı, bu metnin nasıl algılanması ve yaşanılması gerektiğine dair bir düşüncenin metin üzerinde

[8] M. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 31-32.

[9] Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakki min Îlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Âzv, I-II, (Dımeşk: Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1999), c:I, s. 32.

temellendirilmesi demektir. Öyle ise bu yorumlama faaliyetinin bir usul ve yönteme de dayanması gerekir. Aksi takdirde usulsüz ve yöntemsiz bir yorumlama, metnin zahiri anlamı dışında tutarsız, dengesiz ve keyfi anlamların üretilmesine neden olur. Bir hadis metnini ilgilendiren hususlar hesaba katılmadan salt akılla yorumlanırsa, bâtıni gibi, keyfi, yanlış veya aşırı bir yorum olabilir. Hadis metinlerinde ifade edilen hükmün arka planı bilinmeden, Peygamberimizin her bir sünnetinde esas aldığı ilke (illet ve maksat), sünnetin hangi şartlarda ve hangi gayelerle ortay konulduğu tespit edilmeden, Kur'an-sünnet bütünlüğüne ve ilişkisine, ilgili diğer rivayet metinleri dikkate alınmadan yapılacak bir yorum, usulsüz ve keyfi bir yorum olabilir. Her ekolün hadis metinlerini yorumlamadaki ölçütlerinde farklılık olabilir. Bu yönüyle mezhepler arasında farklı yorumlar da görülebilir. Önemli olan husus, hadis metninden elde edilen yorumun tutarlı bir usul ile temellendirilmesidir. Zaten günün şarlarına uyarlanamayan ve çözüm üretemeyen yorumlar, kendiliğinden işlevsiz hale gelecektir. Hadis metinlerini yorumlarken, bizden öncekilerin kendi dönem ve problemleri için yaptıkları yorumlar, yorumlama tecrübe ve birikimleri, göz ardı edilmemelidir. Bu kadim birikim, hadis ve sünnetin özünü kavramada ve günün şartlarına yapılacak yoruma büyük imkân sağlayabilir.[10]

Hadisleri yorumlamadaki bütüncül bakış, öncelikle bir hadisin farklı rivayet metinlerinin bütünlük içinde dikkate alınması ile beraber metindeki anlamın oluşturulması, konusuyla irtibatlı diğer hadislerle beraber değerlendirilmesiyle olur. Özellikle hadis metninin Kur'an ile olan organik bağının gözetilmesi, metindeki anlatım üslubu, muhteva durumu, ilgili bilim dalları ile olan ilişkisi, dirayet–rivayet ve akıl-nakil dengesinin ve hadisin bağlam bütünlüğünün korunması da gerekir. Hadis metnindeki lafız, maksat, maslahat, illet, sebep, hikmet, usûlî, burhanî ve irfanî gelenek dengesinin gözetilmesi, hadisin bağlayıcılığının tespiti gibi hususlar da bütüncül bakışı tamamlayan unsurlardır. Bu yönüyle ne tek başına zahiri bir yorum, ne de diğer dengeleri gözetmeyen tek başına salt akılcı bir yorum çözüm için yeterli olacaktır. Bu gibi hususlar gözetilmeden yapılan hadis yorumları, yanlış, eksik, ya da yetersiz olabilmektedir. Asıl olan, bu dengeler çerçevesinde metnin anlamı ile ilgisi bulunan ve günün ihtiyaçlarına çare olacak yorumu elde etmektir. Hadis metnini yorumlamada bütüncül bakışı ilgilendiren bütün hususları dikkate almak gerekmekle birlikte, bütüncül bakışla ilgili her hususun aynı hadis metninde aynı anda bulunamayacağını da dikkate almak gerekir.

[10] İbn Hacer Askalanî ve Bedruddin Aynî'nin, Sahih-i Buhârî üzerine yaptıkları şerhler, farklı yorumları da barındırmaları bakımından zengin içerikli şerhlerdir. Bu gibi birikimlerden yararlanmak yol gösterici olur.

Hadisi Yorumlamada Bütüncül Bakışı Engelleyen Muhtemel Nedenler

Hayatın gidişatını yorumlamasını ve günceli yakalamasını bilen devletler ve milletler, tarih boyunca ayakta kalmasını bilmiş ve meydana gelen problemlere, eldeki verilerini yeniden okuma ve yorumlamalarına göre çözüm yolları geliştirebilmişlerdir. Bu husus milletleri oluşturan fertler için de geçerlidir. Öyle ise neden Müslümanlar olarak dini referanslarımızdan biri olan hadis ve sünneti, meydana gelen ve gelecek olan problemlere çare üretecek bir tarzda yorumlama imkânına sahip olmayalım. Kanaatimizce hadisleri yorumlamada bütüncül bakış açısının eksikliği, Müslümanları hadislerden yararlanma imkânından mahrum bıraktığı gibi, bazen de hadisin bu gibi bireysel ve toplumsal problemlere çaresiz kaldığı vehmine neden olabilmektedir. Bu hususun, hem hadis ve sünnet metinlerinin yapısından hem de bu metinlere bütüncül bir bakış açısının eksikliği veya yetersizliğinden de kaynaklandığının göz ardı edilmemesi gerekir.

Hadisleri yorumlarken bütüncül bakışımızı engelleyen veya yorumlamada dikkate alamadığımız bazı hususların olduğu bilinmektedir. Hadis metnine söyletmek istediğimizi dayatma ve farklı niyette olma gibi bazı temayülleri bir tarafa bırakacak olursak, hadis metinlerinden sağlıklı, dengeli ve çözüm üreten yorumlar elde etmemize engel olan bazı hususlar olabilmektedir. Hadisi yorumlamada bütüncül bakışımızı engelleyen bazı muhtemel nedenler aşağıda sıralanacaktır.

1- Hadisin farklı rivayet metinlerinin konu bütünlüğü içinde dikkate alınmaması:

Hadis metinlerindeki bütün parçaların bir araya getirilmemesi, metnin bütünlük içinde belirlenmesine engel teşkil eder. Rivayetin bütün metinlerinin bir araya getirilmesi, metnin bir bütün olarak ele alınmasını ve metindeki anlamın inşasını da sağlar. Hadisin farklı metinlerinin bütüncül bir bakışla bir araya getirilmesi, rivayetler arasındaki bağların ve ihtilafların belirlenmesine de yardımcı olur. Bir hadisin bütün metinlerinin bir araya getirilmesi, bazen metinde anlatılan olaydaki boşluk ve detayların belirlenmesine, müphem ifadelerin açıklığa kavuşmasına ve olaylarla ilgili bağlamın bilinmesine imkân sağlar. Özellikle Hz. Peygamberin fiillerinin nakledildiği hadislerde, ravinin kendi gözlemlediği olgulardan çıkardığı hükmü beyan ettiği hususunun, göz ardı edilmemesi gerekir. Kadı Îyaz bu durumu şöyle ifade eder:

"Bir hadisin farklı lafızlarla nakledilmesindeki sahabe ihtilafı ile ihticac edilmez. Çünkü sahabe bu lafızların karinelerine ve bu hadislerin esbab-ı vüruduna şahit olmuşlardı. Hadislerin gerçek anlamını idrak etmişlerdi. Hadisleri

kendilerine uygun olan ifadelerle ortaya koydular. Çünkü onlar hadisleri, şahit oldukları anlam itibarı ile korumuşlardır. Hadis lafızları ise onun tercümesidir."[11]

Bir hadis metninin farklı lafızlarla gelmesinin muhtemel nedenleri olabilir.[12] Bir hadis metninin farklı rivayet tonları ve vurgu çeşitliliği ile nakledilmesi, muhtemel bir sorunun cevabında vurgulanmak istenenin veya zamansal ve mekânsal muhataplılık ilişkisi gibi hususlardan kaynaklanabilir. Bu nedenle bir hadis metninin aynı veya farklı sahabeden nakledilen farklı rivayet metinlerinin bütünlük içinde görülmesi ve değerlendirilmesi gerekir.

2- Konu bütünlüğüyle beraber hadis-sünnet bütünlüğü ilkesinin dikkate alınmaması:

Hadis metniyle ilgili çelişkilerden uzak, uygulanabilirlik yönü olan bir yoruma ulaşabilmenin bir şartı da hadis-sünnet bütünlüğünün dikkate alınmasıdır. Aksi takdirde hadisle ilgili sağlıklı bir yorumda bulunamayız. Her bir hadis ve hadis konusunun, hadis sünnet bütünlüğü içerisinde bir örüntünün parçası olduğu unutulmamalıdır. Sözgelimi abdest ile ilgili bir hadis veya abdest konusuyla ilgili hadislerin, aynı zamanda suların ahkâmı, abdesti gerektiren ibadetleri, teyemmümü, özür ve zaruret durumları gibi hususlarla ilgili konuları da ilgilendirmektedir. Hadis yorumlanırken, ilgili konulara dair hadislerin de dikkate alınarak, yaşam tarzı olan sünnet bütünlüğü içerisinde, pratik hayata uygulanabilirliği yönüyle de değerlendirilmesi gerekir.

3- Hadisin dil ve anlatım özelliklerinin dikkate alınmaması:

Bilindiği gibi hadislerin dili, Arapçadır. Herhangi bir Arap'ın günlük hayatta kullandığı dil ve anlatımların taşıdığı bütün unsurları, hadis metinlerinde bulmak mümkündür. Bedruddin Aynî (855/1451), hadis metinlerinin Arapça olduğunu, bunların *hakikat*, *mecâz*, *kinâye*, *sarih*, *âmm*, *hâss*, *mutlak, mukayyed*, *mahzûf*, *muzmar*, *mantûk*, *mefhum*, *iktiza*, *işaret*, *ibare*, *delalet*, *tembih* ve *îma* gibi çeşitli yönleriyle Arap kelâmının özelliklerini taşıdığını, Arapçanın bu özelliklerini bilmeyenlerin hadis metnini anlamaktan uzak olduğunu belirtmektedir.[13]Arapça dilinin özelliklerini bilmeyen, öncelikle hadisi anlamakta zorlanacaktır. Şayet bilse de hadis metninde dilin özelliklerini dikkate almaz ise sağlıklı bir yorum yapamayacaktır.

Hadis sıfatıyla bize nakledilen malzemenin genelinden hareket edecek olursak, Hz. Peygamberin kullandığı üslubu ve anlatım tarzını dolaysız ve dolaylı

[11] Kadı Îyaz b. Musa el-Yahsûbî, *el-Îlma' ila Ma'rifeti Usuli'r-Rivaye ve Takyîdi's-Semaâ*, tkh. Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Daru't-Türâs, 1970), s. 180.

[12] M.Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 196-198.

[13] Bedruddîn Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kâri' fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, (Mısır: Daru İhyai't-Türâsi'Arabî, ty.), c:I, s. 11.

anlatım şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür.[14] Dolaysız anlatım, söylenecek hakikatin açık ve yalın bir şekilde ifade edilmesidir. Dolaylı anlatım ise bir hakikati ifade edebilmek, onu anlaşılır kılmak veya insanın zihnine yerleştirmek için, *teşbih*, *mecaz*, *istiare*, *kinâye*, *kıssa*, *mesel* gibi edebî üsluplara dayanan anlatım tarzıdır. Mesela abdesti bozan hususlarla ilgili bir hadiste şöyle buyrulur: "*Kesenin (dübürün) bağı gözlerdir, kim uyursa abdest alsın.*"[15]

Hadiste geçen *vikâ,* kese, tulum gibi şeylerin ağzına bağlanan ip veya bağcık demektir. Hadiste "gözler" kesenin ağzını büzerek kapatan "bağa" benzetilmiş, "dübür" de "kese''ye benzetilmiştir. Bedruddin Aynî (ö.855/1451), bu hadisteki lafızların kinaye üslubunun en latif örneklerinden biri olduğunu ifade etmektedir.[16] Dolaylı anlatım üslubundan olan kinaye sanatı dikkate alınmadan bu hadisin yorumlanması, sağlıksız bir sonuca neden olabilir. Arapça dilinin diğer edebi üslubu ile rivayet edilen hadis metinlerinde de bu durum geçerlidir. Hz. Peygambere nispet edilen sözlü ifadelerin büyük bir kısmının yüzde yüz aynı lafızlarla değil de mana rivayeti ile geldiği bilinmektedir. Hadis metinlerindeki lafızların teşekkülünde ravilerin maharet ve kapasitelerinin etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Dolayısı ile hadisteki anlatım üslubunda ravinin rolü hiçe sayılmamalıdır.

4- Kur'an Hadis Bütünlüğünün ihmal edilmesi:

Kur'an hadis bütünlüğünün ihmal edilmesi, diğer bir ifade ile hadis metninin Kur'an ile olan bağının gözetilmemesi demektir. Hadis ve sünneti Kur'an karşısında bağımsız ayrı bir güç olarak telakki etmek, hadis ve sünnetin otoritesini yok saymak anlamına gelir. Çünkü hadis ve sünnet, otoritesini Kur'an'dan almakta, bu nedenle Kur'an'a uygun olmayı gerektirmektedir. Hadisin Kur'an ile organik bağının kurulması zorunludur. Her hadis metnini, Kur'an ile uyumunu dikkate almak, Hz. Peygamber'in aklen Kur'an'a aykırı dini bir söz ve eyleminin olamayacağı gerçeğine dayanmaktadır. Görünürde Kur'an ile çatışan gibi görülen hadislerdeki problemler, bu nedenle cem' ve te'lif, takyid, tahsis ve nesih gibi yöntemlerle giderilmeye çalışılır. Giderilemeyen hadislerde ya tevakkuf edilir veya hadis reddedilir. Çünkü Hz. Peygamberden gelen bir hadis ve sünnetin Kur'an'a muhalif bir hüküm bildirmesi mümkün olmaz. Mesela hadis olarak nakledilen, "*Dünyanın ömrü yedi bin senedir. Biz yedinci binin içinde bulunmaktayız,*" sözü,

[14] M.Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s.257.

[15] Ebu Davud, Taharet, 79, (H.no:203); İbn Mace, Taharet, 26 (H.no:477) ; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünenu'd-Darimî*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002), Vüdû, 48; Ahmed b. Hanbel, Ebu 'Abdillah b. Hişlal b. Esed eş-Şeybani, *el-Musned (Müsnedu Ahmed)*, tek cilt (I-VI), (Beyrut: Beytu'l-Efkâr ed-Düveliyye, 2004), c. IV, s. 97.

[16] Ayni, Bedruddin Mahmud b. Ahmed, Şerhu *Suneni Ebi Ddvud,* I-Vl+fihrist. (thk. Abu'l-Münzir Halid b. İbrahim) I.bsk. (Riyad: Mektebu'r-Rüşd, 1999), c.1, s. 467-468.

Kur'an'ın pek çok ayetine aykırı olduğu[17] için uydurma olarak kabul edilmiştir.[18] Çünkü bu haber, dünyanın sonundan ve gaybî bir alandan haber vermektedir. Kur'an'a göre gaybı Allah'tan başka kimse bilmez. Buna rağmen böyle bir haber nasıl olurda Hz. Peygambere dayandırılabilir. Bu rivayette olduğu gibi hadis metni Kur'an-sünnet bütünlüğüne dikkat edilmeden sahih bir habermiş gibi yorumlanacak olursa çok yanlış algı ve yönlendirmelere neden olabilir. Ancak Kur'an'a zahiren aranan uygunlukta bir ihtilaf olamayabilir. Fakat hadis metninin Kur'an'ın te'viline, yorumuna aykırılığın oması nedeniyle reddedilmesi, tartışmalı ve göreceli bir husus olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Ehlince malum olduğu üzere, Hz. Peygamberin Kur'an ayetlerini tebliğ etme görevi ile birlikte Kur'anı açıklamak, izah etmek anlamında bir de tebyin görevi vardır. Onun bu görevini yine Kur'an bizlere hatırlatmaktadır.[19] İşte hadisler bu noktada önem arz etmektedir. Hz. Peygamberin Kur'an'ı açıklaması ise mücmel ve müşkil ayetleri açıklamak, umumîlik ifade eden ayetleri tahsis etmek, ayetlerdeki mutlak ifadeleri kayıtlandırmak, hükümleri teyit etmek şeklinde olabilir. Tebyin göreviyle yapılan açıklamalar, hadisin malzemesidir. Aslında Kur'an'ı tefsir ederken ve yorumlarken hadis ve sünneti dikkate almak gerektiği gibi, hadis ve sünneti yorumlarken de Kur'an'ı dikkate almak gerekir. Bu husus "hadislerin Kur'an'a arzı" şeklinde de ifade edilmiştir. Kur'an ve hadis bir bütünlük içinde görülmediği veya bu bütünlük ihmal edildiği takdirde, hadisi yorumlamada bütüncül bakış sağlanamayacaktır.

5-Hadisin bağlam bütünlüğünün korunmaması:

Hadisin bağlamı, hadisin vürûd ortamıdır denilebilir. Yani hadis metnini kim, kime, ne sıfatla, neyi, niçin, nasıl, nerede ve ne zaman söylemiştir. İşte bu soruların cevabı hadisin bağlamının ne olduğu belirler. Diğer bir ifadeyle "bağlam, iletişim olayının sözlü veya yazılı söylenişinin içinde yer aldığı ortamdır. Bağlam, öncelikle yer ve zaman boyutlarını, konuşan ve dinleyen arasındaki ilişkiyi içine alır. Bunlara konuşanın ve dinleyenin önyargı, önbilgi, görüş, kanaat ve beklentileriyle, her türlü kişisel davranışlarını ve toplumsal özelliklerini de eklemek gerekir."[20] Bağlam bilgisi hadisin bütünlüğünü ve doğru yorumlamasını sağlar. Bütün hadisler olmasa da birçok hadisin, bir takım sebeplere binaen varit olduğu bilinmektedir. Bu sebepler bilinmeden yapılacak yorumun sağlıklı olacağını söylemek zordur.

---

17 Enâm 6/50; Araf 7/187; Lokman 31/34

18 İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menaru'l-Münîf fi's-Sahih ve'd-Daîf*, abdulfettah Ebû Ğudde, (Kahire: Mektebetü İbn Yeymiyye, t.y.), s. 80.

19 İbrahim 14/4; Nahl 16/44, 64.

20 M.Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 295.

Hadisin bağlam bütünlüğünün temelinde asr-ı saadetteki hayatın bütünlüğü vardır. Hadis metnindeki söylem ve eylemin neden ve niçin söylendiği ve yapıldığını inceleyen bilim dalına, *esbâb-ı vürûd* ilmi denildiği bilinmektedir. Aslında hadis ilimlerinden olan esbâb-ı vürûd ilmi, hadisin bağlam bütünlüğünü tamamlayan unsurlardandır. Bağlam bütünlük bilgisi, hadis metninin kaynak itibarı ile aidiyeti, sözün muhataplarını, Peygamber veya beşer sıfatıyla söylenmesini veya yapılmasını, ne maksatla, hangi maslahata ve illete binaen yaptığı, söylenenin ve yapılanın ibadet, muamelât, ahlak, idare, siyaset, kültür, adet ve gelenekten olup olmadığı gibi hususların netliğe kavuşmasını sağlar. Bu ise hadisin sorunsuz bir şekilde bağlam bütünlüğünde anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlar.

Hadisin bağlamını çeşitli yönleriyle ve farklı isimler altında ele almak mümkündür. Hadisin dil ve anlatım özellikleri başlığında hadisin dilsel bağlamına değinildiği için burada hadisin dış unsurlarını ilgilendiren bağlam söz konusu edilecektir. Bu yönüyle hadisin bağlamı, genelde tarihsel bağlam veya toplumsal bağlam şeklinde[21] bir taksimle ele alınır. Bu konu bazen de sosyal, kültürel, beşeri, psikolojik, mekânsal, coğrafi ve zamansal bağlam[22] şeklinde farklı başlıklar altında ele alınmıştır.

Mesela akika kurbanı ile ilgili Büreyde şöyle der: "*Biz cahiliye devrindeyken birimizin çocuğu dünyaya geldiğinde onun için bir koyun keser, çocuğun kafasını koyunun kanına bulaştırırdık. Allah İslam'ı getirince akika kurbanını kesmeye ve çocuğun başını tıraş edip çocuğun kafasına kan yerine zaferan sürmeye başladık*."[23] Bu rivayet Hz. Peygamberin cahiliye dönemindeki bir uygulamayı değiştirerek sürdürdüğünü göstermektedir. Yani Hz. Peygamberin bu hadisteki kaynağı, önceki uygulanan ve içinde bulunduğu kültürdür. Bu bağlam bilindiğinde akika kurbanının yorum ve değerlendirmesi daha sağlıklı olacaktır. *Vezn*, *keyl* gibi bazı tartılarla ilgili hadisler[24] de böyledir.

Hadislerdeki tarihsel bağlamın sayesinde hadis ve sünnetin evrensel ve yerel yönleri bilinir. Beşeri ve psikolojik bağlam sayesinde hadislerde insandan insana değişkenlik gösterebilen mizaç, karakter, öfke vb. hususların bilinmesi ve bunun dikkate alınması sağlanır. Hadislerin vürûd zamanları ve coğrafi mekânları, hadisin doğru anlaşılıp yorumlanmasında bağlamsal olarak değerli veriler sunabilir. Söz gelimi hadisin Mekke'de, Medine'de veya Bedir'de olduğu gibi zaman ve mekân bildiren ifadelerin dikkate alınması, hadisin yorumlanmasında önem arz eder. Bildirinin sınırlarını aştığı için bağlamsal okumaya örnek teşkil eden diğer hadisleri zikretmeye gerek duyulmamıştır.

---

21 M.Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 300.

22 Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), s. 309.

23 Ebû Davud, Dahaya, (Akika), 20 (H.no: 2843).

24 Ebû Davud, Buyû, 8 (H.no: 3340).

6- Hadisin ilgili bilim dalları ile ilişkisinin dikkate alınmaması:

Hadislerin ilgili olmadıkları bilim dalları yok gibidir. Hadisler, bazen doğrudan bazen da dolaylı olarak bir bilim dalının konusu veya alanı içinde olabilmektedir. Hadisler, başta Arap dilinin incelikleri olmak üzere, Kur'an ve Kur'an ilimleri, fıkıh ve fıkıh usulü, tefsir, ahlak, tarih bilmeyi gerektirdiği gibi, bazen de sosyoloji, psikoloji, astronomi, matematik hatta kimya veya tıp gibi bilim dallarına vakıf olmayı da gerektirebilmektedir. Hadis metni hangi ilim dalının alanına giriyorsa o ilim dalını bilmek veya bilen biriyle müşterek yorumlama çabasına girmek gerekir. Sağlıklı ve çözüm üreten bir yorum elde etmek isteniyorsa, hadisler, ilgili bulunduğu bilim dalları dikkate alınarak yorumlanmalıdır.

İnsan iskeletinde 360 kemik bulunduğunu ifade eden bir rivayet,[25] insanın anatomik yapısıyla ilgili olduğu için anatomi dalını ilgilendirmektedir. Gerçekten insan iskeletinde kaç kemik olduğunu anatominin bilimsel verilerini dikkate almadan sadece ilgili hadisi dikkate alarak anlamak ve yorumlamak mümkün değildir. "Anatomi uzmanlarının ulaştıkları bilimsel verilere göre insan iskeletinde, doğumda yaklaşık 300 kadar, çocuklarda 222-223, ergin bir insan iskeletinde ise 206 kemik bulunmaktadır."[26] Hadiste geçen 360 kemik sayısının doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bu şekilde bu yanlış bilginin hadis metnine ya sonrada dâhil edildiği veya hadisin Hz. Peygambere aidiyetinde sorun olduğu anlaşılmış olur. Böylece ilgili bilim dalı hadisin sağlıklı anlaşılması ve yorumlanmasında olduğu kadar hangi yönlerinin yoruma değer olmadığı konusunda da yol gösterici olur. Birçok bilim dalını ilgilendiren hadislere bu şekilde örnek vermek mümkündür.

7-Hadisin lafız, makasıd, ilke ve prensiplerin dikkate alınmaması:

Bazı hadisleri zahiri lafızlarıyla kabul etmek ve yorumlamak uygun olduğu gibi, bazı hadisleri de lâfzî yaklaşımın aksine ondan ne kastedildiği, amaç ve hedeflerin ne olduğu, hangi ilke ve prensipleri ortaya koyduğu belirlenmeden anlaşılması ve yorumlanması uygun olmayabilir.[27] Hadisteki lafız, mana ve makasıd dengesini sağlamak esastır. Mesela misvak kullanmak ile ilgili rivayetlerde[28] temel ilke ve prensip nedir? Maksat ağız ve diş temizliğinin yapılması mı, yoksa ağız ve diş temizliğinde misvak kullanmak mıdır? Şayet temel ilke ve maksad ağız ve diş temizliği ise misvak kullanma hadislerini, Hz. Peygamber döneminde sünnet olarak işlevsel olduğu gibi, günümüzde de aktüel sünnet değerini devam

---

[25] Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Şuabu'l-İman*, 1-14, thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), c. 13, s.482 (H. no:10649).

[26] Osman Oruçhan, *Hadis ve Bilim*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), s. 282.

[27] Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, (İstanbul: Rağbet, 2013), s. 169.

[28] Buharî, Vudû, 75-76, (H.no:245, 246); Cumuâ, 7, (H.no:887- 889); Müslim, Taharet, 15, (H.no:42(252)- 47 (255)); İbn Mace, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sunenu İbn Mace*, (thk. Salih b.Abdilaziz) 3.bsk. Tek cilt (ss.2475-2754), (Riyad: Daru's-Selam, 2000), Taharet, 7 (H.no:289- 291); Ebû Davud, Taharet, 25-26, (H. no: 47- 51).

ettirmesini sağlayacak şekilde yorumlama imkânını elde etmiş oluruz. Aynı şekilde Fıtır sadakasının hangi ürünlerden verileceği hadisinde maksat ve prensibin tespiti de sorun çözmedeki yoruma katkı sunacaktır. Hadislerdeki bazı yasaklayıcı ifadelerdeki maksat ve ilkeler tespit edilirse, ifade edilen yasağın kapsamı hakkında sağlıklı yorum yapılabilir.

8-Hadislerin yorumlanmasında usûlî, burhanî ve irfani gelenek dengesinin gözetilmemesi:

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında ilk geliştirilen yöntem ve geleneğin, fıkıh usulünün yöntemi olduğu söylenebilir. Fıkıh usulünün yöntemi ise şerî hükümler dışındaki hadislerin, yani ahkâm hadislerinin dışındaki hadislerin yorumunda sağlıklı neticelere götürmeyebilir. Sözgelimi hadis metinlerinde yer alan kıssalar, meseller ve hikmetli sözler, fıkıh usulü geleneğiyle nasıl yorumlanacaktır? İslam geleneğinde İslam filozoflarının burhanî geleneği, İslam mutasavvıfların ise irfanî geleneği kullandıkları bilinmektedir. Öyle ise yorumlanacak bir hadisin sadece bir geleneğin yorumuna mahkûm edilmemelidir. Bütüncül bakış gözetilerek hadisin anlaşılmasında makul bir çözüm üretecek bir veya birkaç gelenek yorum sürecine dâhil edilebilir.

Burhanî gelenek, bir bilgi sistemi ve anlama yöntemidir. Bu da his, tecrübe ve akli muhakemeye dayanır. Bu gelenek akıl-nakil ilişkisi üzerinde durur. İrfana dayalı anlama ve yorumlama metodu ise zahir-batın, ruh-cesed ve akıl-kalb ilişkisi üzerinde durmuştur. Bu metoda göre ise anlama ve yorumlama metodu istinbati değildir. Lafzın ötesinde ve derinliklerinde, yatan mananın keşf ve ilhama dayanan bilgi yöntemleriyle ortaya çıkarılmasına dayanır.[29] İrfanî gelenekte hadislerin manevi, ruhi, hikemi, sırri ve terbiyevi yönleri üzerinde durulur. Elimizdeki bir hadis metni, şayet ahkâmdan ise fıkıh usulü yöntemiyle yorumlanabildiği gibi, hüküm ifade eden hadisin hikemi, terbiyevî yönlerinin tespiti ve yorumu için irfanî gelenek de işletilebilir. Ancak irfanî gelenekle yapılacak yoruma dair, hadisin zahirine ve maksadına ters bir bâtıni yorum elde etmemek, istismara açık kapı bırakmamak için bazı şarlar ileri sürülebilir.[30]

9-Hadislerin bağlayıcı olup olmamasındaki dengenin kurulamaması:

Sahih hadislerin hepsinin Müslümanları bağlayıcı nitelikte olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım olmadığı gibi, hiçbir hadisin bağlayıcı olmadığını söylemek de yanlış ve realiteyi inkâr olur. Öncelikle hadislerin bağlayıcılığı ve bağlayıcılık derecesinin tespiti gerekir. Bağlayıcı olmayan hadisin bağlayıcı gibi yorumlanması veya bağlayıcı olduğu halde hiçbir bağlayıcılığa sahip olmadığı

[29] M.Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 133-134.

[30] Bazı şartlar için bkz. Ferhat Gökçe, *İslam İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*, (Yayınlanmamış doktora tezi), AÜ SBE, (Ankara: 2010), s.364; Ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşarî Yorum", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 2004, (13), 13-36.

şekilde yorumlanması, hem hadisin yanlış anlaşılmasına hem de dolaylı olarak yanlış din algısına neden olur. Hadisin hüküm ve bağlayıcılık derecesini tespit etmeyi kolaylaştıran bazı unsurlar vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

-Hadisin kaynak itibarı ile vahye dayanıp dayanmadığı belirlenmelidir.

-Hz. Peygamberin hangi konumda ve hangi sıfatla söz söylediği belirlenmelidir

-Hz. Peygamberin tebliğ alanı ile ilgili olanla olmayan belirlenmelidir.

-Hadisin ihtiva ettiği konunun dindeki yerinin tespiti yapılmalıdır.

-Hadise muhatap olanların, zengin-fakir, kadın-erkek, genel-yerel vb. durumlar tespit edilmelidir.[31]

Dini yükümlülüklerin, yaratılış konusunda gözetilen maksatların korunmasına yönelik olduğuna dair Şatıbî'nin görüşü, hadislerin yorumlanmasında uygulanabilir. Hatta hadislerin bağlayıcılık derecesi de buna göre tespit edilebilir. Şatıbî maksatları, *zaruriyyât*, *haciyyât* ve *tahsiniyyât* olmak üzere üç kısma ayırır. Zarurî olan maksatlarda dinin, nefsin, neslin, malın ve aklın korunmasına riayeti esas alır.[32] Bunu hadis metnine uyarlarsak, bir hadis yorumlanırken yapılan yorumun bu beş hususun korunmasını sağlayıp sağlamadığına dikkat etmek önem arz eder.

Hadisin bağlayıcı olup olmamasının temel ayırım noktalardan biri de dini bir konu olup olmaması durumudur. Elbette dini olan hadisler bağlayıcıdır. Ancak hadisleri sınıflandırırken zaman zaman bazılarına göre dini olan bir ifade, bazılarına göre dini olmayan bir alana işaret etmektedir. Yani bu konunun içtihadî bir yönü olduğu dikkate alınmalıdır. Bu nedenle hadislerin bağlayıcı olup olmayacağına karar verme işi göreceli olacağından, yorumlamadaki bütüncül bakış kısmen de olsa pratik yönüyle engellenmiş olmaktadır.

10- Hadisleri yorumlamada donanım eksikliği:

Donanım eksikliğinin, hadis yorumunu ilgilendiren bütün hususlarla ilgili olması mümkündür. Hadislere ve hadis usulüne dair bilgi yetersizliği, Arap dilinin inceliklerine muttali olamama ve Kur'an'a dair belirli bir birikimden yoksun olma gibi kusurlar, hadisleri yorumlamada menfi etkiler oluşturmaktadır. Ayrıca hadisleri temel bir veri olarak kullanan Fıkıh, Tefsir, Akaid, Kelam, Siyer ve İslam Tarihi gibi bilim dalları ve bunların usullerine dair bilgi yetersizlikleri de hadislerle bu alanlar arasındaki önemli ilişkilerin ve kurulu bulunan iç örgülerin kavranmasını zorlaştırmaktadır. Birer donanım problemi olarak değerlendirilebilecek bütün bu eksiklikler, ne yazık ki pek çok hadisin

[31] M.Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s.204; S. Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s.205.

[32] Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim, *el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şerîâ*, I-IV, (Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.), c. II, s. 8.

anlaşılmasını zorlaştırmakta ve çözülmesi muhtemel pek çok problemi içinden çıkılmaz hale getirmektedir.

Hadis ve ilgili bilim dalları arasındaki ilgiyi görememe, bağı kuramama ve kavrama deneyimsizliği de donanım eksikliğinden kabul edilmelidir. Hadis dinin ikici kaynağı kabul edilmesi nedeniyle, hadisi yorumlamak için sadece dini bilginin yeterli olabileceği görüşü de donanım eksikliğinde bir etken olabilmektedir. Bazı hadis metinleri, matematik, sosyoloji ve psikoloji, eğitim bilimleri ile ilgili bilgi ve donanım gerektirmektedir. İşte donanım gerektiren bir hususun eksikliği, bu sebeple hadisi yorumlamada bütüncül bakışı engelleyen nedenlerden biri olmaktadır.

Ravinin ehliyeti için şart koşulan adalet ve zabt sıfatının biri veya ikisinin eksikliğini de donanım eksikliği içinde görebiliriz. Bazen hadisler için yapılan yorumlarda, iyi niyetin olmadığını veya hadisi kavrama güçsüzlüğünün emarelerini görebiliriz. Kanaatimizce hadisi rivayet edecek ravide adalet ve zabt sıfatı arandığı gibi, bir hadis metnini yorumlayacak kişide de bu sıfatların aranması gerekir.

Kur'an ve sünnete dair tarihi birikimin nas şeklinde telakki edilmesi ne kadar yanlış ise, sünnetin yorumuna dair tarihi birikimi tamamen göz ardı etmek veya reddetmek de o denli hatalı bir tutum olur. Bu birikim de donanımın bir parçası olarak görülmelidir. Ancak bu birikim, Hz. Peygamberin sünnetinin arkasında yatan temel maksadı kavrayıp yeniden yorumlamamıza engel olmamalıdır. Tercümelerle yoluyla ve ikinci üçüncü şahıslar aracılığıyla hadislere muhatap olan kişi ile hadise doğrudan muhatap olan ve metni aracısız okuyup anlayan kişi arasında "hadisin anlaşılması" bakımından önemli farklılık olacaktır. Anlayacak kişinin doğrudan metinle muhatap olması ve metni okumuş olması da donanımın esaslarındandır. Donanımın esaslarından biri de yaşadığı zamanın güncel ihtiyaçlarından, problemlerinden, hayatın gerçeklerinden ve günün şartlarından haberdar olmasıdır.

Sonuç ve Bazı Öneriler

İslam düşünce geleneğinde İslam adına ifade edilen her şeyin Kur'an ve hadis/sünnet ile temellendirilmesi bir prensip haline geldiği malumdur. Kur'an ayetlerinin delaleti, anlaşılması ve yorumlanması kadar hadisin tespiti, anlaşılması ve daha sonra yorumlanmasının hayati öneme sahip olduğu inkâr edilemez. Elimizde bulunan sınırlı sayıdaki hadislere vereceğimiz anlam ve yapacağımız yorumlarla, özellikle İslam dünyasında meydana gelmiş ve gelmesi muhtemel sınırsız ve değişken problemlere çözüm üreten bir yaklaşım içinde olmamız gerektiği aşikârdır.

Sağlıklı bir sonuca ulaşmada, nasıl ki hadislerin tespitinde, anlama ve anlatımında bütünlük ve bütüncül bir yaklaşım sergilenmesi gerekiyorsa, hadisleri yorumlamada da bütüncül bir bakışımın gerektiği inkâr edilemez. Bir metni yorumlamadan önce anlamını bilmek ve o metni bihakkın anlamak gerekir. Anlama kelimesi, İslam düşünce tarihindeki fıkıh terimi ile örtüştüğü gibi, te'vil de yorum ile örtüşmektedir. Te'vil zahiri mananın aynısı demek değildir. Çünkü mana bir tane olabilir ancak mana ile ilgili birden çok tevil olabilir

Bir metnin anlamı her zaman vardır ve sabittir. Ancak metnin yorumu ise anlamı gibi sabit değildir ve yorum değişken olabilir. Bundan dolayı hadis metinlerindeki anlamı günümüze taşıma işlemi, aslında hadisleri yorumlamaktır. Sosyal, siyasi, iktisadi, adâb gibi konularla ilgili hadis metinlerinin hedeflediği bir anlam olsa dahi, barındırdığı ilke ve amaçlar ve ortaya çıkan ihtiyaçlara binaen bu hedeflerin yeni yorumlarla zenginleştirilme ihtiyacının olduğu kuşkusuzdur.

Hadisi yorumlamadaki bütüncül bakış, öncelikle bir hadisin farklı rivayet metinlerinin bütünlük içinde dikkate alınması, anlamın oluşturulması, konusuyla ilgili diğer hadislerle beraber değerlendirilmesini gerektirir. Özellikle hadis metninin Kur'an ile olan organik bağının gözetilmesi, metindeki dil ve anlatım üslubu, muhteva durumu, ilgili bilim dalları ile olan ilişkisi önem arz eder. Hadisteki dirayet–rivayet, akıl-nakil dengesini ve hadisin bağlam bütünlüğünü korumak esastır. Hadisteki lafız, maksat, maslahat, illet, sebep, hikmetin tespiti, usûlî, burhanî ve irfanî gelenek dengesinin gözetilmesi, hadisin bağlayıcılığının tespiti, hadis metnini yorumlayacak kişinin yeterli donanıma sahip olup olmaması, hadisi yorumlamadaki bütüncül bakışın unsurlarıdır.

Tespit ettiğimiz kadarıyla, hadisi yorumlamadaki bütüncül bakış sorunu, belirtilen bu hususların bir veya birkaçının bilerek veya bilmeyerek, iyi veya kötü niyetle dikkate alınmaması veya ihmal edilmesidir. Yorumlamada bütüncül bakışı engelleyen hususlar, farklı ve daha çok başlık altında sıralanabileceği gibi, on başlık altında tespit edilerek sıralanmıştır.

Hadisleri yorumlamada donanım eksikliğinin, hadis yorumunu ilgilendiren bütün hususlarla ilgili olması muhtemeldir. Hadisi yorumlamak için dini bilginin yanında hadisi ilgilendiren diğer bilim dallarından haberdar olunması veya o konuda bir uzmandan alınması kaçınılmazdır. Hadisi yorumlamada bütüncül bakışı sağlayan ve engelleyen hususlarda, tespit, anlamlandırma, sınıflandırma ve yorumlama safhalarında, içtihadî bir durumun varlığının kaçınılmaz olduğu aşikârdır. Sonuçta yapılacak yorum da içtihadın içtihadı olacaktır. Hadis yorumunu yapan kişinin dini güvenirliği ve kavrama ehliyetinin sorgulanması, Müslümanlar üzerinde yapılan algı operasyonlarının olduğu günümüz dünyasında büyük bir öneme sahip olduğu da kuşkusuzdur.

Bu tespit ve bulgulardan sonra, hadislerin yorumlanmasında bütüncül bakışın sağlanması veya yararın azami düzeye çekilmesi, aynı zamanda engel ve sorunların da kaldırılması veya asgari düzeye çekilebilmesi için bazı öneriler sunulabilir:

1- Ehliyetsiz şahıslara fırsat verilmemesi düşüncesinden hareketle, aynı konudaki hadislerin bir araya getirilmesi, tespiti, hadisin ilgili konu ve bilim dalları ile ilgisine atıfta bulunarak değerlendirilmesine dair makale, tez ve kitap şeklindeki çalışmaların arttırılması büyük bir önem arz etmektedir.

2- Oluşturulacak ehil uzmanlarca mevcut hadis kitaplarımızın, içerdikleri hadislerin senet ve özellikle metin tenkidi ile beraber yeni tahkiklerinin yapılması gerekir.

3- Hadisin anlamlandırılması ve yorumlanmasıyla ilgileneceklere, temel İslam bilimleri dersleri yanında, anlam bilim, yorum bilim vd. ihtiyaç duyulan bilim alanlarına dair beceriler kazandırılmalıdır.

4- Tecrübî ve deneysel bilgi gerektiren, tıp astronomi gibi bilim dallarını ilgilendiren hadislerin, ayrıca konulu hadis çalışması şeklinde ilgili uzmanlarca değerlendirmeye tabi tutulması gerekir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebu 'Abdillah b. Hişlal b. Esed eş-Şeybani, *el-Musned (Müsnedu Ahmed)*, tek cilt (I-VI), Beytu'l-Efkâr ed-Düveliyye, Beyrut, 2004.

Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, 26. Bsk, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016.

Ahmet Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşarî Yorum", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 2004, (13), 13-36.

Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, Şerhu *Suneni Ebi Dadvud,* I-Vl+fihrist. (thk. Abu'l-Münzir Halid b. İbrahim) I.bsk. Mektebu'r-Rüşd, Riyad, 1999.

Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kâri' fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Daru İhyai't-Türâsi'Arabî, Mısır, ty.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Şuabu'l-İman*, 1-14, thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2003.

Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, (thk. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed) 3. Bsk. Tek cilt, ss. 1-670, Daru's-Selam, Riyad, 2000.

Süyûti, Celaleddin, *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevi*, (thk. A.Ömer Haşim),I-II, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünenu'd-Darimî*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2002.

Ebû Dâvud, Sülleyman b. Eşa's es-Sicistânî, *Sunen-u Ebi Davud*, (thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidi) Tek cilt, I. bsk. (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001).

Ferhat Gökçe, *İslam İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*, (Yayınlanmamış doktora tezi), AÜ SBE, Ankara, 2010).

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menaru'l-Münîf fi's-Sahih ve'd-Daîf*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire t.y.

İbn Mace, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sunenu İbn Mace*, (thk. Salih b.Abdilaziz) 3.bsk. Tek cilt, ss.2475-2754, Daru's-Selam, Riyad, 2000.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim el-Mısri, *Lisanu'l-Arap*, I-XV, III.bsk. Daru Sadr, Beyrut, 1414.

Kadı Îyaz b. Musa el-Yahsûbî, *el-Îlma' ila Ma'rifeti Usuli'r-Rivaye ve Takyîdi's-Semaâ*, tkh. Seyyid Ahmed Sakr, Daru't-Türâs, Kahire, 1970.

Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V.Y., Ankara 1997.

Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, T.D.V.Y., Ankara, 1992.

Müslim, Ebu'l-Huseyin İbnu'l-Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*,(thk. Salih b.Abdilaziz) 3.bsk. Tek cilt, ss.671-1218, Daru's-Selam, Riyad, 2000.

Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sunenu'n-Nesâî*, (thk. Salih b.Abdilaziz) 3.bsk. Tek cilt, ss.2085-2472, Daru's-Selam, Riyad, 2000.

Osman Oruçhan, *Hadis ve Bilim*, TDV Yayınları, Ankara, 2011.

Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, Rağbet, İstanbul, 2013.

Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2011.

Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim, *el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şerîâ*, I-IV, Daru'l-Marife, Beyrut, t.y..

Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakki min Îlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Âzv, I-II, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Dımeşk, 1999.

Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, II.bsk., A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1985.

Tîbî, Ebû Muhammed Huseyn b. Muhammed b. Abdillah, *el-Hulâsa fi Ma'rifeti'l-Hadîs*, thk. Ebû Asım eş-Şevâmî el-Eserî, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Kahire 2009.

Tirmizî, Ebû Îsa Muhammed b. Îsa, *Camiu't-Tirmizî*, (thk. Salih b.Abdilaziz) 3.bsk. Tek cilt, ss.1627-2083, Daru's-Selam, Riyad, 2000.

MODERN DÖNEMDE BAZI AYETLERİN YORUMUNDAN KAYNAKLANAN İTİKADÎ KIRILMALAR -BAKARA SÛRESİ 62. AYETİ MİSALİ-

Doç.Dr. Muhammet ALTAYTAŞ
Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kelam ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı/maltaytas22@hotmail.com

Giriş:

Bin yıldır İslâm milletinin mümessili olarak tarihin mihverine yerleşen Selçuklu-Osmanlı çizgisinin son iki yüzyılda etkinliğini yitirip, dağılmaya yüz tutması ve Batı medeniyetinin etkin bir güç olarak ve ilk anda gözleri kamaştıran felsefî ve bilimsel atılımlarıyla tarihin merkezine yerleşmesi sürecinde müslümanların sadece vatanları işgale uğrayıp parçalanmamış, aynı zamanda asırlardır biriktirdiği şuur ve zihin dünyası da altüst olmuş, hasara uğramıştır. Şuur ve zihin dünyamızda meydana gelen hasar ve tarih boyunca geliştirdiğimiz usulün akamete uğraması neticesinde, sadece fıkhî değil itikadi konular da dâhil olmak üzere dini anlayışımızda kayda değer buhranlar, kırılmalar baş göstermiş ve sonuçta yeni ve tartışmalı bir takım neticelere ulaşılmıştır. Şüphesiz bu neticeler klasik ilim geleneğimizden farklı bir usulün mahsulüdür. İşte bu bağlamda Ehl-i kitabın itikadı ve necatı ile alakalı olarak Bakara Sûresi'nin 62. âyetinin yorumu kayda değer bir misal teşkil etmektedir. Aynı ayetin ifade ettiği mana benzer ifadelerle Maide sûresinin 69. âyetinde tekrar edilmektedir. Tebliğimizde bahsi geçen ayetin klasik yorumlarıyla modern dönemdeki bazı yorumlarını karşılaştırarak geçiş dönemindeki kırılmayı, hem usulü hem sebepleri hem de sonuçları bakımından tahlil etmeyi hedefliyoruz.

Dikkati çekmek istediğimiz bir diğer husus ise Ehl-i kitabın itikadî durumu üzerine konuşmak çoğu zaman anlaşıldığı gibi "öteki"nin itikadi durumu hakkında deyim yerindeyse "ahkâm kesmek"ten evvel, aslında kendi itikadî tasavvurumuzun tarifini yapmaktır. Bilindiği üzere tarifin başarısı "efradını cami' ağyarını mani olmasıyla" ölçülür. Öyle ise meselâ yahudi ve hıristiyanların itikadî durumuna dair tasavvurumuz aslında kendi itikadımızın bir nevi tarifidir.

a.Klasik anlayışta âyet-i kerimenin anlam ve yorumu:

Öncelikle bahsi geçen âyetin ilim geleneğimizde nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya, akabinde de modern dönemdeki anlayışlara temas ettikten sonra neticeyi tahlile gayret edeceğiz.

Bahis konusu ayet-i kerime meâlen şöyledir:

"Şüphe yok ki iman edenler ile yahudiler, nasrânîler ve sabiîler'den her kim Allah'a ve âhiret gününe iman eder ve sâlih amel işlerse, elbette bunların Rableri yanında ecirleri vardır, bunlara bir korku yoktur ve bunlar mahzun olacak değillerdir."[1]

Tebliğde, ayeti bütün yönleriyle tefsir etmek yerine, yalnızca Ehl-i kitabın yani yahudi ve hıristiyanların itikadi durumu ve necatı ile alakalı tarafını ana hatlarıyla ele almak istiyoruz. Bahsi geçen âyetin anlaşılmasındaki birinci mesele ayetin başındaki "iman edenler" (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا) ibaresiyle kimlerin kast edildiğidir. Zira bu ifadeyle, akla ilk gelen manası ile iman edenlerin, yani Müslümanların kast edildiği düşünüldüğünde ayet-i kerimenin devamında onlardan "kim Allah'a ve ahirete iman ederse" (مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) ifadesiyle müminin iman etmesinden bahsedilmiş olacaktır ki bu da anlaşılması zor bir duruma ortaya çıkaracaktır. Tefsirlerimizde ayeti kerime tefsir edilirken bu mesele ele alınmıştır. Buna göre âyetin başındaki iman edenlerden (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا) maksadın kimler olduğu ve buna göre ayetin manası hususundaki ihtilafları başlıca üç maddede toplayabiliriz:

1. İman edenlerden (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا) maksat Kuss b. Saide, Rahib Bahîra, Varaka b. Nevfel, Habibu'n-neccar, Selman-ı Farisi, Necaşi gibi Hz. Peygamberin risâletinden evvel Yahudilik ve Hıristiyanlığın batıl itikatlarından berî olan, Hz. İsa'ya iman etmiş muvahhid kimselerdir. Buna göre bahsi geçen kimseler, Hz. Peygamber'e erişmeden vefat etmişlerse veya onun risaletinden sonra onun öğrettiği şekilde Allah'a, ahirete iman eder (مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) ve salih amel işlerlerse, getirdiklerinin tamamını tasdik ederek müslüman olurlarsa necata ereceklerdir.
2. Allah Teâlâ bu sürenin evvelinde önce münafıklardan sonra da yahudilerden bahsetmişti. Buna göre ayetin başından geçen iman edenlerden

[1] el-Bakara 2/62. (Bu ve tebliğdeki diğer ayet-i kerimelerin mealinde Ömer Nasuhi Bilmen'in mealinden istifade edilmiştir.)

(إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا) maksat kalben değil de sadece zâhiren veya lisanen imanını ikrar eden, müslüman görünen münafıklardır. İşte münafıklardan, yahudilerden, hıristiyanlardan ve sabiîlerden her kim ki son peygamberin itikadi öğretisine uygun olarak hem lisanen hem de kalben iman eder Müslüman olursa onlara korku yoktur.

3. Ayetin başında zikri geçen iman edenlerden (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا) kasıt Hz. Peygamber'e iman edenler yani Müslümanlardır. Fakat buradaki ifade geçmişe raci olup, şimdiye kadar iman edenler kast edilmektedir. İkinci iman etmenin (مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) manası ise geleceğe dairdir. Buna göre ayetin manası şimdiye kadar iman ve İslâm üzere olup bundan sonra da ölünceye kadar iman ve İslâm üzere sebat edecek kimselere korku yoktur, şeklindedir.[2]

Ayet-i kerimenin hıristiyan iken müslüman olan Selmân-ı Fârisî ve arkadaşları hakkında nâzil olduğu rivayet edilmiştir. Selmân-ı Fârisî Allah resûlüne, kendisini bekleyen fakat ömrü vefa etmeyen, kavuşmuş olsalardı iman edeceklerini umduğu hıristiyan arkadaşlarının durumunu sormuştu. Resûlullah da, rivayete göre onların İslâm dini üzere ölmediklerini beyan etmesi üzerine Selmân-ı Fârisî çok üzülmüştü. İşte bunun üzerine nâzil olan bu âyet-i kerîmede, Hz. Îsâ'nın dinine tâbi olup da Resûlullah'ı görmeden ölenlerin kurtulmuş olacakları, Resûlullah'ı görüp de iman etmeyenlerin ise helâk olacakları beyan edilmiştir. Bu âyet nâzil olunca Resûlullah Selmân-ı Fârisî'yi çağırmış ve âyetin kendisi ve ashabı hakkında indiğini ifade ettikten sonra şöyle buyurmuştur. "Kim benim peygamber olduğumu işitmeden önce Îsâ'nın dini ve İslâm üzere ölürse o hayırdadır. Ama bugün kim beni işitir de bana iman etmezse muhakkak o helâk olmuştur."[3]

İlk müfessirlerden Mukātil b. Süleyman'a (ö. 150/767) göre âyette, Hz. Muhammed'e erişemeden dinine sadakatle iman üzere iken vefat eden yahudi, hıristiyan ve sâbiîler ile bunlardan Hz. Muhammed'e erişip onun getirdiklerini tasdik edenlerin, kurtuluşa erecekleri bildirilmiş ve böylece Selmân-ı Fârisî'nin endişe ve sorusu karşılık bulmuştur.[4]

Benzer şekilde Fahreddin Razi (ö. h.606/1210) de ayette bahsi geçen dalalet üzere olan dört fırkadan olanlar hak dini yani İslâm'ı tasdik ettikleri takdirde Allah'ın onların iman ve amellerini zayi etmeyeceği, mükâfatlarını vereceği bildirilmiştir. İlaveten Razî bilhassa "Allah'a iman etme" ifadesinin, imanın

---

[2] Ayet-i kerimenin yorumunda bu tasnif için bk., Fahreddin Razi, *et-Tefsirü'l-kebir, Mefatihü'l-gayb*, Beyrut, Daru'l-fikr: 1981, III, 112.

[3] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdurrahman Mahmud Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2006, I, 87, 88; İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2005, I, 420; İbn Kesîr, *Fethü'l-kadîr tehzibi tefsîri İbn Kesîr*, Beyrut 1992, I, 366.

[4] Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.,* I, 87-88.

vacip kıldığı şeylerinin tamamına şamil olduğunu da vurgular.[5] Benzer şekilde Zemahşeri (ö. 538/1144) de iman etme (مَنْ ءَامَنَ) lafzını, ayette bahsi geçen, yalnızca diliyle iman eden münafıkları, yahudi, hıristiyan ve sabiîleri kast ederek, "yani bu kâfirler içerisinde halis bir şekilde iman eden ve İslâm dinine aslî olarak giren, katılan kimse" şeklinde tefsir etmektedir.[6]

Yine Osmanlı'nın Kur'an anlayışında önemli bir etkiye sahip olan, klasik anlayışı maharetle ihtisar eden *Tibyân* tefsiri de aynı görüşleri aktarır. Fakat adı geçen tefsirde Ayîntabî Mehmet Efendi'nin (ö. 1111/1699) bahsi geçen âyetteki yahudi ve nasarâ tanımı dikkat çekicidir. Ona göre yahudilerden maksat, Hz. Mûsâ'nın dinini, nasârâdan maksat Hz. Îsâ'nın dinini terk edenlerdir. Sâbiîler ise Yahudilik ve Nasrânîlik'ten dönüp meleklere ibadet edenlerdir.[7] Zira ileride görüleceği gibi modern dönemde adı geçen din mensupları tam aksi istikamette yani Hz. Musa'nın veya Hz. İsa'nın dini üzere olanlar şeklinde tanımlanmıştır. Özetle Ayintâbî'ye göre de işte adı geçen bütün bu zümreler yani gerek önceki peygamberlerin yolunu sadakatle takip etmeye gayret edenler gerekse tehevvüd ve tenassur ederek onların yolundan sapanlar Hz. Muhammed'in ve Kur'an'ın bildirdiği şekilde iman ederlerse onlara korku yoktur.[8]

Elbette müfessirlerin görüşlerine dair sayfalarca misaller verilebilir. Fakat özetlemek gerekirse başta kelam ve tefsir ilmi olmak üzere klasik anlayışa göre insanın felâhını mümkün kılacak esaslardan olduğu vurgulanan Allah'a, âhirete iman ve sâlih amelden murat, bu sayılanlara, son peygamberin ve onun getirdiği ilâhî kitabın öğrettiği şekilde ve sadece zâhiren değil kalben de iman ederek, bu imanın gereği olan sair esasları da tasdik etmek sûretiyle salih amel işlemek, yani müslüman olmaktır.[9] M. Hamdi Yazır'a (ö. 1942) göre bu imana münasip ameli yapacak kimselerin Hz. Muhammed'in risâletini inkâr etmeleri tasavvur olunamaz. Zira tarihin sayfaları onun nübüvvetinden daha bâriz ve zâhir bir nübüvvete şâhitlik etmemiştir. Ona göre semadaki yıldızlardan bazılarını kabul edip de güneşi inkâr edenlerin Allah'a karşı imanlarında ciddiyet ve ihlâs tasavvur etmek mümkün değildir.[10]

Dikkate değer en önemli husus şudur ki, klasik tefsirlerimizde bu ayet-i kerime hiçbir şekilde ilâhi menşeli din mensuplarının Hz. Peygamber'e ve Kur'an-ı Kerim'e

---

5 Razi, *a.g.e.,* III, 113.

6 Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri , el-Keşşaf an haka'iki gavamidı't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil* (metin-çeviri), çev. Muhammed Coşkun...[ve öte.] ; edt. Murat Sülün, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: 2016. 1. c. s. 398, 399.

7 Ayıntâbî Mehmed Efendi, *Tefsîr-i Tibyân*, İstanbul 1320, I, 52.

8 Ayıntâbî , *a.g.e*, I, 52.

9 Mukātil b. Süleyman, *a.g.e.,* II, 139; Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne* (thk. Mecdî Bâsellûm), Beyrut 2005, V, 340; Ayıntâbî, *a.g.e.*, II, 169.

10 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara 1935, I, 372-373.

iman etmeden de hidayet üzere olabilecekleri ve necata erişecekleri şeklinde anlaşılmamış, tam aksine onların müslüman olmalarının gerekliliğine işaret olarak yorumlanmıştır ve bu husus bilhassa vurgulanmıştır. Meselâ Taberî'ye (ö. 310/923) göre eğer âyette iman edenlerden maksat müslümanlardan müminler ise onların iman etmesi imandaki sebat ve kararlılıklarıdır. Fakat yahudi, hıristiyan ve sâbiînin imanı Hz. Muhammed'i ve getirdiklerini tasdik etmesidir. Onlardan her kim Hz. Muhammed'e, getirdiklerine ve âhiret gününe iman eder ve sâlih amel işlerse ve ömrünü bu karar üzere değiştirmeden tamamlarsa onun amelinin sevabı ve ecri Allah katındadır.[11] Taberi ayetin mesajını şöyle ihtisar etmiştir. Yahudinin imanı, Hz. Îsâ gelinceye kadar Tevrat'a ve Hz. Mûsâ'nın sünnetine sarılmasıdır. Fakat Hz. Îsâ'ya eriştiği halde ona tâbi olmayanlar helâk olmuşlardır. Hıristiyanın imanı ise İncil'e ve Hz. Îsâ'nın şeriatına sarılması durumunda makbuldür. Fakat Hz. Muhammed geldikten sonra her kim ki ona tâbi olmaz ve hâlâ üzerinde olduğu Hz. Îsâ'nın sünnetine ve İncil'e davet ederse helâk olmuştur.[12] İbn Kesîr (ö. 774/1373) de âyetin umumi mesajını "ümmî nebî ve resule tâbi olan herkes ebedî saadete kavuşacaktır"[13] şeklinde özetlemiştir.

b. Modern dönemde âyet-i kerimeye verilen bazı anlam ve yapılan yorumlar:

Geçen yüzyılın başlarından itibaren bilhassa modern zihniyetin tazyik ve tesiri ile İslâm zaviyesinden yahudi ve hıristiyanların itikat ve istikameti ile necatı meselesi yeniden tartışılmaya başlanmıştır. İşte bu bağlamda çağın beklentilerine uygun neticelere ulaşmak üzere atıfta bulunulan, çokça tartışılan Bakara sûresinin 62. âyeti geleneğimizden farklı bir istikamette yorumlanmaya başlanmış ve farklı sonuçlara ulaşılmıştır.

Bahsi geçen âyet-i kerimenin yorumundan hareketle Ehl-i kitabın, yani yahudi ve hıristiyanların itikadî durumu konusunda İslâm dünyasındaki kırılmanın en belirgin ve etkin olarak görülebileceği isimlerin başında Muhammed Abduh (1905) ve Reşid Rıza (1935) gelmektedir. Yeni dönemin ruhuyla da mutabık olan onların bu anlayışı oldukça etkili olmuş, hatta kendilerinden sonraki benzer yorumlara kaynaklık etmiştir.

Muhammed Abduh'a göre bu âyet-i kerimede, bir önceki ayeti kerimede bahsi geçen, İsrailoğulları'ndan kendilerine alçaklık ve zillet damgası vurulan, Allah'ın gazabına uğrayan, O'nun ayetlerini inkâr eden ve haksız yere nebileri katleden kimselerden istisna edilenler anlatılmaktadır. Buna göre önceki peygamberlerden herhangi birinin hidayetine tutunan ve geçmiş semavi

[11] Taberî, *a.g.e.,* I, 416, 417.

[12] Taberî, *a.g.e.,* I, 420; İbn Kesîr, *a.g.e.,* I, 366.

[13] İbn Kesîr, *a.g.e.,* I, 366.

şeriatlardan herhangi birisine mensup olan herkes iman üzeredir. Abduh'a göre bu ayet-i kerimede, kavimlerin, renklerin, "mensup olunan dinlerin" ve diğer hususların Allah Teâlâ'nın rızası ve gazabı veya bir kavmin yücelmesi veya alçalması ile hiçbir alakasının bulunmadığı mesajı verilmektedir. Dünya ve ahiret mutluluğunun asıl dayanağı, kişinin nefsinin derinliklerinden gelecek burhan ve vicdanının katkısı neticesinde kalben tasdikle, sadık bir şekilde Allah'a imandır. Bu imanın Allah'ın zat ve sıfatlarına layık olmayan teşbih, temsil gibi şaibelerden de arınmış olması gerekir. İşte kişinin ahlakını, amelini ıslah edecek olan hakiki iman budur.

Reşid Rıza, hocasının görüşü istikametinde ayetin tefsirine şöyle devam eder: Ayetin başındaki iman edenlerle (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا) Hz. Muhammed'e tabi olan ve kıyamete kadar tabi olacaklar yani müslümanlar kast edilmektedir. İşte müslümanlarla birlikte yahudi, hıristiyan ve sabiîlerden her kim yukarıda belirtildiği şekilde Allah'a ve ahirete iman eder, salih amel işlerse onların ecirleri Allah katındadır, onlar için korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. Yani Allah Teâlâ'nın hükmü bütün kavimler ve semavi din mensupları için eşit olacaktır. Ona göre bu ayette hem geçmişe hem de geleceğe dair Allah Teâlâ'nın uyguladığı sünnet ortaya konulmuştur. Müfessirlerimiz bu görüşlerini desteklemek üzere Nisa süresinin 123. ve 124. ayetlerine[14] de atıf yapmaktadırlar. Reşid Rıza ve üstadına göre bahsi geçen ayet-i kerimelerde herhangi bir peygambere ve vahye iman eden fakat yalnız kendi dinlerine mensup olmakla necata erişileceği kuruntusuna sahip olan müslüman, yahudi, hıristiyan veya sabiîlere şu mesaj verilmektedir: "Ahiret saadeti dini mensubiyetlerle değil, sadece nefis üzerinde yaptırım gücü olan sahih ve sâdık bir iman ve salih amelle elde edilir." Zira herhangi bir dini mensubiyetin gurur ve üstünlük olarak addedilmesi insanı salih amelden alıkoymaktadır. Bu anlayışa göre gerek dünyevi gerekse uhrevî saadet için bahsi geçen iman sahibinin semavi bir dine mensup olması kaydıyla müslüman, yahudi, hıristiyan ya da sabiî olmasının önemi olmadığı anlaşılmaktadır.

Muhammed Abduh, Bakara sûresinin 62. âyetini fetret ehli ile de irtibatlandırmaktadır. Ona göre mükellefiyet dini tebliğ şartına bağlandığından Ehl-i sünnetin çoğunluğu fetret ehlinin uhrevi sorumluluktan kurtulacağı görüşündedir. Buna mukabil hak-batıl, helal-haram gibi hususların akıl yoluyla da bilinebileceğini savunan Mutezile ve bir takım Hanefiler ise fetret ehlinin

[14] Ayet-i kerimelerin meali şöyledir: "Sizin kuruntularınızla değildir, Ehl-i kitabın kuruntuları ile de değildir. Her kim bir kötülük yaparsa onunla cezalandırılır. Ve kendisi için Allah Teâlâ'dan başka ne bir yâr ve ne de bir yardımcı bulamaz. Ve erkekten ve kadından herhangi bir kimse, mü'min olduğu halde iyi işlerden bir şey işlerse işte onlar cennete gireceklerdir ve bir çekirdeğin arkasındaki bir çukurcuk kadar bile zulme uğramayacaklardır." (Nisâ 4/123, 124). Bahsi geçen ayeti kerimelerin klasik tefsirlerimizdeki yorumlarına dair bk. Muhammet Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap, İtikadî Açıdan Yahudilik ve Hıristiyanlık*, İstanbul, Büyüyenay Yayınları: 1996, s. 226-228.

mükellef olduğu görüşündedir. Abduh'un tercih ettiği yaklaşıma göre ise "sahip oldukları dinin özü ve cevheri yok olmayan" yahudiler, "İncil'e, Hz. İsa'ya ve onun getirdiği çağrının özü olan dinî mirasa sahip olan" hıristiyanlar fetret ehli sayılmazlar. Sabiîlerin durumu ise tartışmalıdır. Fetret ehli sayılan hanif Araplar, yine fetret ehli kabul edilecekse onlara yakın konumdaki sabiîler İslâm gibi bir davetle yüz yüze geldiklerinde ona tabi olmakla mükelleftirler. Öyle anlaşılıyor ki, *Menar* müfessirlerine göre, dinlerinin özüne sahip olan yahudi ve hıristiyanlar son Peygambere tabi olmak ve müslüman olmakla mükellef değildir. Onlara göre sorumluluk tebliğ şartıyla sınırlandırılamaz, zira peygamberler, sadece aklın ulaştığı sonuçları pekiştirirler, sem'iyyât ve ibadet gibi akılla erişilemeyecek bazı konularda bilgi verirler. Dolayısıyla insan hiçbir vahyi geleneğe muhatap olmasa bile aklı ile erişebildiği kadarından mesuldür.

Sonuç itibariyle Reşid Rıza ve üstadı Muhammed Abduh'a göre semavi din sahipleri peygamberlerinin kendilerine beyan ettiği sahih hal üzere teşbih, temsil, hulul ve ittihad gibi yollara sapmadan Allah'a ve ahiret gününe iman eder ve kendi şeriatlarınca salih amel işlerse müslüman olmadan Allah katında sevaba nail olur ve saadete erişirler.[15]

Bosna-Hersek'in XX. yüzyıldaki tanınmış âlim, araştırmacı ve fikir adamlarından olan ve *el-Menâr* ekolünün Yugoslavya'daki temsilcisi olarak görülen Cemâleddîn Efgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ'dan başka Muhammed Mustafa Merâgī (ö. 1945), Muhammed İkbal (ö. 1938) ve Mahmûd Şeltût (1963) gibi son dönem İslâm mütefekkirlerinin çizgisini takip eden Hüseyin Cozo da, (ö. 1982)[16] aynı şekilde iman ve necat için Hz. Muhammed'e imanı ve müslüman olmayı zorunlu görmemiş bu fikrin Balkanlarda yayılması için çaba sarfetmiştir. Aynı zamanda döneminde yaklaşık üç buçuk milyon Müslümanı temsil eden Yugoslavya diyanet teşkilâtında da resmi görevli olan Hüseyin Efendi, Makedonya ulemâsından Kemal Aruçi'nin (ö. 1977) ağır eleştirilerine muhatap olmuştur. Bu konuda o, "Bir Âyet-i Kerîmenin Glasnik Dergisinde Yazılmış İndî ve Hakikate Tercüman Olmayan Bir Tefsiri Münasebetiyle Bir Cevap",[17] başlıklı kapsamlı bir makale kaleme almış ve bu makalesinde klasik ilim geleneğimiz zaviyesinden onun görüşlerini reddetmiştir.

M. Abduh-R. Rıza çizgisindeki bu anlayışın Türkiye'deki en yakın ve etkili takipçisinin Süleyman Ateş olduğu söylenebilir. Ateş'e göre de iman, hidayet

[15] Zikri geçen görüşler için bk. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsirü'l-menar***,** Beyrut, Dârü'l-fikr: 1954, I, 334-339.

[16] Muhammed Aruçi, Mustafa Hasanı, "Hüseyin Efendi, Cozo", *DİA*, İstanbul, TDV: 1988, XVIII, 543-544.

[17] Bk. Aruçi, Kemal, "Bir Âyet-i Kerîmenin "Glasnik" Dergisinde Yazilmiş İndî ve Hakikate Tercüman Olmayan Bir Tefsiri Münasebetiyle Bir Cevap", Adı geçen makale ilk defa 2018 yılında yayınlanabilmiştir. Bk. Meral Yahya, "Makedonyalı Kemal Aruçi'nin Hüseyin Cozo'ya Ehli Kitabın İtikadi Durumu Hususundaki Reddiyesi" *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. 1, s. 1, Edirne 2018, s. 52-104.

ve necat için yahudi ve hıristiyanların "Allah'a Kur'an'ın tanımladığı biçimde inanmaları Uzeyr'i veya İsa'yı Allah'ın oğlu saymamaları, ahirete de layıkı veçhile inanmaları, bunun yanında İslâm dinine girmeseler dahi Kur'an'ın Allah kelamı Hz. Muhammed'in de hak peygamber olduğunu inkâr etmemeleri lazımdır.[18]

Aynı görüşünü Maide sûresinin 69. âyetinde de tekrar eden Ateş'e göre Allah'a ve ahirete inanıp iyi işler yapan müslümanlar ile Kur'an'a inanan yahudi, hıristiyan ve sabiîler kendi dinlerinde kaldığı halde mümin sayılır ve onlar da cennete giderler. Onların müslüman olmaları şart değildir. Fakat onlar Hz. Muhammed'e gelen vahyi inkâr ederse ve ona düşmanlık yaparsa, Tevrat ve İncil'in de gereğine ters düşeceklerinden Allah'tan indirileni reddetmiş sayılırlar. Zira "bütün dinlerin ruhu, Allah'ın buyruğuna saygı ve O'nun yaratıklarına şefkattir."[19]

Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri'nin müellifine göre de müslümanlar yani Hz. Peygamber'in dinine tabi olanlar, yahudiler yani şirkten Allah'a dönüp Hz. Musa'nın dinine tabi olanlar, nasranîler yani Allah için peygamberine yardım eden Hz. İsa'nın dinine uyanlar, sabiîler yani Zebur okuyan Hz. Davud'un dinine mensup olanlar Âl-i İmran süresinin 64. âyetinde, şirke sapmadan müşterek tevhid esasında toplanmaya çağrılmıştır. Bu ayette ise bu müşterek noktaya "ahirete iman ve salih amel" gibi iki şart daha ilave edilmiştir. Buna göre bu dört dine mensup olanlardan, ikisi iman, biri amelle alakalı olan bu üç şartı yerine getirenlere, hem dünyada hem de ahirette korku ve hüzün olmayacak, bu iman ve amelleri cehennem korkusuna karşı kendilerine kalkan olacaktır. Yine müellife göre bu hükmü Hz. Muhammed'in peygamberliği öncesine mahsus kılmak da doğru değildir. Zira hüküm evrensel ve mutlak olduğundan böyle bir zaman ayrımı yapılamaz.[20]

Yine ülkemizde yaygın olarak okunan ve belki de en meşhur meallerden birinin sahibi olan ve aynı çizgide olduğu anlaşılan Muhammed Esed (ö. 1992) de ayeti yorumlama sadedinde şu dipnotu düşmüştür: "Kur'an'da birçok kez tekrarlanan yukarıdaki paragraf, İslam'ın temel bir doktrinini inşa etmektedir. Başka hiçbir itikatta benzeri olmayan bir görüş zenginliği ile "kurtuluş" fikri, burada sadece üç şarta bağlanmıştır: Allah'a iman, hesap gününe iman ve hayatta doğru ve yararlı işler yapmak."[21]

Bahsi geçen âyet-i kerimenin yorumunda aynı çizginin devamı olarak değerlendirilebilecek isimlerden biri de *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli*

[18] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, Yeni Ufuklar: 1989, I, 174.

[19] Bk. Ateş, III, s.33-34.

[20] Bayraktar Bayraklı, *Yeni bir anlayışın ışığında Kur'ân tefsiri*, İstanbul: Bayraklı Yayınları: 2003, I, 470-474.

[21] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1996, I, 19.

Meal-Tefsir'in sahibidir. Bakara süresinin 62. âyetine düştüğü notlara baktığımızda onun şu ifadelerine tesadüf ediyoruz: "Kur'an hiçbir inancı ve mensuplarını sırf mensubiyetinden dolayı ne toptan mahkûm eder ne de aklar." Ona göre "Allah'a iman, O'nun indirdiği ilahi mesajların tümüne ve mesajlarını gönderdiği peygamberlerin tümüne iman etmeyi içerir. Bu içeriğiyle Allah'a iman eden, ahirete iman eden ve salih amel işleyen herkes kurtuluşa erecektir."[22] Ehl-i kitabın tevhid itikadına davet edildiği Ali İmran sûresinin 64. âyetinin[23] mesajını da Mustafa İslâmoğlu zımnen şöyle ifade eder: "Biz bize çağırmıyoruz, siz de kendinize çağırmayın! Hep birlikte ilkeler üzerinde buluşalım! Allah'ın koyduğu ilkelere çağırmak Allah'a çağırmaktır."[24] Öyle anlaşılıyor ki müellife göre müslümanların yahudi ve hıristiyanları İslâm'a çağırmaları gerekmiyor, İslâm'ın yahudi veya hıristiyanlardan beklentisi de Müslümanları kendi dinlerine çağırmamalarıdır. Zira buluşma herhangi bir dini mensubiyette değil ilkelerde olacaktır. Benzer bir yaklaşımı hidayet için müslümanları yahudileşmeye veya hıristiyanlaşmaya çağıran Ehl-i kitaba cevaben nâzil olan Bakara süresinin 136. âyetinin yorumu vesilesiyle de tekrar eder: "Ey bizi kendilerine çağıranlar biz sizin bu çağrınıza karşılık sizi kendimize çağırmıyoruz. Biz size 'bizim gibi olun' da demiyoruz. Biz herkesi ışığın kaynağına çağırıyoruz. Bunu yaparken de 'siz-biz' ayrımı yapmıyoruz."[25] Bu ve benzeri ifadelerden öyle anlaşılıyor ki İslâmoğlu'na göre Müslümanlar yahudi ve hıristiyanları müslüman olmaya çağırmıyor, "herkesi kendi ışığına", "ilkeler üzerinde buluşmaya" çağırıyor. Yani ona göre hidâyet ve necat için tüm ilahi kitaplara ve peygamberlere iman etmek kaydıyla Allah'a ve ahirete iman edip salih amel işleyenlerin mensup oldukları dinlerini terk edip müslüman olmalarına gerek olmadığı anlaşılmaktadır. Buraya kadar İslamoğlu'nun vurguları ile Abduh ve Reşid Rıza'nın vurguları arasındaki benzerlik dikkat çekiyor. Fakat İslâmoğlu, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e imanı gerekli görmesi konusunda M. Abduh ve R. Rıza'dan ayrılıp Süleyman Ateş ile aynı yaklaşımı, fakat onun kadar doğrudan ve açık bir ifade ile değil daha dolaylı ve örtük biçimde ortaya koyduğu anlaşılıyor.

Ancak İslamoğlu, bir video kaydında Bakara süresinin tefsiri bağlamında söyledikleriyle bu yaklaşımına farklı boyutlar ilave etmektedir. Buna göre ayetteki,

---

[22] Bk., Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meal-Tefsir*, İstanbul, Düşün Yayıncılık: 2010, s. 27, 4. dipnot.

[23] De ki: "Ey ehl-i kitap! Bizim ile sizin aranızda müsavî olan bir kelimeye geliniz. Allah Teâlâ'dan başkasına ibadet etmeyelim. Ve O'na hiç bir şeyi şerik kılmayalım. Ve Allah Teâlâ'dan başka bazımız bazımızı rab ittihaz etmesin." Eğer yüz çevirirlerse deyiniz ki, "Şahit olunuz, bizler muhakkak müslümanlarız." (Âl-i İmran 64) Ayetin klasik tefsirlerdeki yorumu için bk., Altaytaş, *a.g.e,* s. 94-96.

[24] İslâmoğlu, *a.g.e.*, s. 117, 3. dipnot.

[25] İslâmoğlu, *a.g.e.*, s. 52, 3. dipnot.

"فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (Ve kendilerine asla korku yoktur. Ve onlar mahzun da olmayacaklardır.) ifadesinden, bahsi geçen zümrelerin cennete girecekleri manası çıkarılamaz. Buradan anlaşılması gereken, son peygambere ve kitaba iman etmese dahi, Allah'a ve ahiret gününe inanıp sâlih amel işleyenlerin bu yaptıklarının boşa gitmeyeceğidir. Zira buradaki ifadesine göre "cennete girmek, cehenneme girmek, cennete girmemek, cehenneme girmemek" hepsi ayrı birer kategoridir. "Cehenneme girmeyen cennete girer, cennete girmeyen yalnızca cehenneme girer demek için elimizde yeterli bir şey yoktur. Zaten a'raf diye bir a'raf vardır." İslamoğlu'na göre İslâm çok değerli bir sistemdir. Sekiz cennet ve yedi cehennem katmanından bahsediyor. İslam fıkhı da çok değerlidir. İnsanı siyah-beyaz yani kâfir ve mümin olarak görmek zorunda olmadığımızı arada fâsık, mücrim gibi farklı mertebelerin de bulunduğunu dolayısıyla o İslâm'ın çok değerli sisteminin tek değerliye indirilmemesi gerektiğini ifade eder.[26]

Özetle Bakara süresinin 62. ayetinin yorumundan hareketle modern dönemde Ehl-i kitabın itikadı ve necatı konusunda bizim misallerini zikrettiğimiz, ümmetin 1400 yıldır icma ettiği çerçevenin hududunu ihlal eden veya zorlayan anlayışları başlıca üç kategoride tasnif etmek mümkündür:

1. Birinci yaklaşıma göre Allah'a, ahirete iman edip iyi işler yapan semâvi kaynaklı din mensupları Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a iman etmese ve tabi olmasa dahi istikamet üzere olup necata erebilecektir. Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve onların yakın takipçilerinden Boşnak âlim Hüseyin Cozo'nun bu görüşte olduğu anlaşılıyor.
2. İkinci yaklaşıma göre Ehl-i kitap yukarıdaki şartlara ilaveten son peygambere ve kitaba iman etmelidir. Fakat tabi olması ve Müslüman olması gerekmez. Zira İslâm böyle bir mecburiyeti şart koşmaz. Süleyman Ateş, Mustafa İslamoğlu ve Muhammed Esed'in görüşleri bu kategoride değerlendirilebilir.
3. Benzer âyetlerin yorumundan hareketle Ehl-i kitabın itikâdî durumu hususunda 1400 yıldır Müslümanların kâhir ekseriyetinin icma ettiği çerçeveyi ihlâl ettiği açık olan bahsi geçen yaklaşımlardan başka bu derecede açık olmamakla beraber klasik anlayışın çerçevesini zorlayan hatta yer yer ihlâl eden yorumların yaygınlığı ise çok daha ileri düzeydedir. Bu yaklaşım sahipleri Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'e imanı şart koşar, fakat bu tür ayetlerde gelenekte olduğu gibi tabi olmayı yani İslâm'a girme şartını genel bir kaide olarak vurgulamazlar. Ehl-i kitabın tamamın aynı olmadığı, son peygamberin risâletinden sonra Müslüman olmadığı halde Kur'an-ı Kerim'de bazılarının itikad ve amelinin övgüye

[26] İslâmoğlu, video kaydı, (https://www.youtube.com/watch?v=hhn5LWMfXxU-28.01.2018)

değer görüldüğü, sahih iman şartından ayrı olarak amellerin karşılıksız kalmayacağı, İbrahimî dinlerin birbirine yakınlığı ve diyaloğu gibi temalar bu anlayışın öne çıkardığı hususlardan başlıcalarıdır. Fakat bu yaklaşımın teşhis ve tespiti diğerlerine göre daha kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışmayı gerektirdiğinden tebliğimizin sınırlarını aşmaktadır.[27]

c. Sonuç ve değerlendirme:

Geçen asrın başlarına kadar başta müfessirler ve kelamcılar olmak üzere ulemanın cumhuru, son peygamberin risaletinden sonra iman ve necatın Hz. Muhammed'e, kendisine verilen Kitab'a hem zahiren hem batınen iman ve bu ikisinin öğrettiği şekilde tevhidi, ahireti tasdik ile salih amel işleme, yani müslüman olma şartına bağlı olduğu hususunda icma etmişlerdi. Tabi olarak bu çerçevenin dışında kalmak da dalâlet ve küfür olarak addedilmiştir. Buna göre sahih imanın ve nihayette necatın anahtarının iki şehadetin ilkinden yani "Lâ ilâhe illallah" ifadesinden ziyade ikincisinde yani "Muhammedun Rasûlullah" ifadesinde saklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira tevhidin daha evvel kendilerine kitap verilmiş olanların ihtilâf ve tahriflerinden berî sahih tarifi, yalnızca son peygambere verilen ve tahrife uğramayan tek ilahi belge olan Kur'an-ı Kerim'de ve bu belgenin sahih anlayışının miyarı olan sünnette mevcuttur.[28]

Konuya dair yaptığımız kapsamlı kitap çalışmasında ulaştığımız bu neticenin benzerini, bahsini ettiğimiz Kemal Aruçi'nin Hüseyin Cozo'ya verdiği cevabî makalesinde de görüyoruz. Aruçi'ye göre de Hz. Peygamber'in peygamberlik davasına îmân etmenin lüzumu üzerinde, bin dörtyüz sene boyunca, her devirde yetişen bütün büyük müctehitler icma ve ittifak etmişlerdir. Resul-i Kibriyâ bu şekilde îmân etmişti. Ashab-ı güzîn, tabiîn ve ondan sonra bugüne kadar yetişen bütün müctehitler, müfessirler, hadisçiler, kelâmcılar, dinin cümle âlimleri hatta her asırda müslümaların umumu böyle iman etmişlerdir. Bu dava *"Benim ve ashabımın bulunduğu yol üzerinde bulunanlar."*[29] ile kasdedilen "fırka-yı nâciye"nin davasıdır. İmanın gerektirdiği bütün hususları tasdik etmeyen kimse îmân-ı şer'î ile mümin sayılmaz. Îmân ile küfür arasında başka bir vasıta olmadığına göre imânın mukabili yalnızca küfürdür. Mükafat ve azap bakımından da cennet ve cehennemden gayri bir mekan yoktur.[30]

---

[27] Bu konuda bir örnek olarak şu teze bakılabilir: Uğur Zenginer, *Modern dönem türkçe tefsirlerinde Ehl-i kitab'ın son peygambere ve kitaba imanı meselesine mukayeseli bir yaklaşım*, (Yüksek Lisans tezi) Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilimdalı, Edirne: 2017.

[28] bk. Altaytaş, *a.g.e.,* s. 267. Bu iddianın ayrıntılı olarak temellendirilmesi için bk., Altaytaş, *a.g.e.*'in tamamı.

[29] Tirmizi, "İman" 18.

[30] bk. Meral Yahya, *a.g.m*., s. 52-104.

Modern dönemde bilhassa, vesailden/mebadiden öte, usûle/mesâile dair itikadî sahadaki köksüz bir takım yeni anlayışları, zaman ve zemine göre değişimi tabiî olan muamelata dair bazı meselelerdeki ihtilaflar gibi sıradan görüş/içtihat farklılığı gibi değerlendirmek zordur. Zira itikat ve haber sahasında neshin, zaman ve zemine göre değişimin caiz olmadığı hususunda ulema arasında icma vaki olmuştur.

İşte itikadî bir husus olan Ehl-i kitabın imanı ve necatı meselesinde modern dönemde şahit olduğumuz bir takım yeni anlayışların ve öne çıkan vurguların, Batı'nın fikrî parlaklığı ve maddi üstünlüğünün zihin ve ruh dünyamızda sebep olduğu buhranın, mağlubiyet duygusunun, çağın hâkim söyleminin ve oryantalizmin tazyik ve tesiri altında gerçekleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Oryantalistik dil ve zihniyetin, daha ziyade siyasi sonuçlar devşirmek için ilmi sahada ustalıkla inşa ettiği dil ve zihniyet XIX ve XX. asırlarda Müslüman aydınları da ziyadesiyle meşgul etmiş ve etkilemiştir. Şüphesiz bu zihniyete vücut veren ilklerden biri de meselâ Fransız İhtilali'nin "müsavât" söylemidir. Buna göre müslim ile gayri müslim, kadın ile erkek… her halükarda eşit olmalıdır. Zira son çeyrek asırda ülkemizi de ciddi manada tesiri altına alan, Medine sözleşmesi tartışmaları, bir arada yaşama ve hoşgörü edebiyatı, çok hukukluluk, dinler arası diyalog, medeniyetler ittifakı gibi "ılımlı ve liberal İslâmî söylemler" bahsi geçen zihniyetin devamı ve günümüzdeki yansımaları olarak değerlendirilebilir.[31]

Bu bağlamda M. Hamdi Yazır, Frenkler'in Bakara sûresinin 62. âyeti ile Maide sûresinin 69. âyetini bilhassa suistimal ettiklerini ifade eder. Zira Fransız müsteşrikler tarafından, Kur'an'ın Kazimirski[32] (ö. 1887) tercümesi esas alınarak sûreler, âyetler konularına göre tertip edilmek ve birtakım notlar ilâve edilmek sûretiyle Fransızca olarak hazırlanmış *Tahlil edilmiş Kur'an*[33] isimli fihristini misal verir. Mukaddimesinde bu kitabın maksadı, müslümanları kitaplarıyla kandırabilmeleri için onlar üzerine memur olacak Fransızlar'a Kur'an'ın muhtevasını öğretmek ve bilhassa Cezayir müslümanları üzerinde Fransız siyasetine hizmet etmek olarak açıklanmıştır. İşte bu eserde bahsi geçen iki âyete "tolerans" yani hoşgörü konusu altında yer verilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, müsteşrikler, her ne kadar Hz. Muhammed'e ve getirdiği kitaba iman etmeseler de, âyeti bu şekilde yorumlayarak Kur'an'a atıfla, müslümanlara Yahudilik ve Hıristiyanlığın İslâmiyet'le aynı hizada hak dinler olduğunu benimsetmeyi ve bu

31 bk. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak, Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih ve Medeniyet*, İstanbul, Dergah Yayınları: 2017, s. 39.

32 Albin (Albert) de Biberstein Kazimirski, 1808 yılında doğmuş bilhassa *Le Koran* (Paris 1840) isimli Kur'ân-ı Kerim tercümesi ile tanınan Polonya asıllı Fransız şarkiyatçısıdır.

33 Orijinal adı *Le Koran Analyse* (Paris 1878) olan eser Jule la Baume tarafından hazırlanmış bir Kur'an fihristidir.

dinlere karşı geleneklerinden getirdikleri yargıları esnetmeyi amaçlamışlardır.[34] Akabinde bu yorumun benzerlerinin müslüman âlimler arasında taraftar bulduğuna şahit oluyoruz.

Bahis konusu olan bu tür kırılmalar ancak meşruiyeti tartışmalı yeni bir usulle mümkün olabilmiştir. Kur'an-ı Kerim'e dönüşe vurgu, şer'î delillerin ikincisi olan sünneti mevsukiyetinden hareketle itibarsızlaştırma ve icmayı yok sayma, Müslümanların 1400 yıllık ilmî, tarihi, kültürel tecrübesini paranteze almak suretiyle doğrudan Kur'an-ı Kerim'e müracaat etme, bu usulün esasını teşkil eder. Böylece modern vasatta şekillenmiş zihin, Kur'an'ı Kerim'de aradığını rahatça bulabilmek üzere sünnet ve icma gibi şer'i delilleri önemsizleştirmek suretiyle, ilim geleneğimizde çizilen hudutları aşarak yorum özgürlüğünü elde etmiştir. İşte günümüzde Bakara sûresinin 62. âyetinden hareketle Ehl-i kitabın itikadî durumuna dair bu tarz yorumlar meşruiyeti tartışmalı bu usulün mahsulüdür.

Aynı anlayışla irtibatlı olarak modern dönemde Kur'an-ı Kerim, sırf metninden, hatta meallerinden istifade edilerek anlaşılabilecek kendi bütünlüğünü kendi içinde taşıyan bir metin olarak tasavvur edilmiş, bu da sırf metin tercümesinden ibaret olan meallerin revaç bulmasına zemin teşkil etmiştir. Hâlbuki geleneğimizde sırf metninden veya mealinden hareketle Kur'an Kerim'den istifade etme, ona müracaat etme, hüküm çıkarma yöntemi yoktu. Kur'an-ı Kerim, tefsirlerin birikimi eşliğinde anlaşılmaya gayret edilir, meseleler ilgili olduğu ilim dalının usûl ve sistematiği dâhilinde şer'î kaynaklara arz edilirdi.

Modern, bilhassa postmodern dönemde revaç bulan anlayışa göre mutlak bir hakikatin peşinde koşmaya gerek yoktur. Zira böyle bir hakikat olmadığı gibi buna ihtiyaç da yoktur. Artık hakikat namına hayata yön veren odak, Batı medeniyetinin üstünlüğünü temin eden sermaye ve bunun etrafında şekillenen kapitalist kültür ve ilişkiler ağının mahsulü olan pragmatik gerçeklikler ve değerlerdir. İlim ve bilim faaliyetleri dahi sermaye hâkimiyetinin tahkim ve devamını sağlayan, onun emrinde faaliyet gösteren birer araç olmalıdır. Bu sebeple dinler evrensel hakikatin mümessili oldukları iddialarından vazgeçmeli ve bu yeni düzenin kendisine tahsis ettiği sahaya göre yeni bir şekil almalıdır. İlle de bir hakikatin peşine düşülecekse bu hakikat kurumsal bir dini yapıdan ziyade "ortak bir gelenek, insanlık değerleri, dinlerin aşkın birliği, İbrâhimî dinlerin diyaloğu, dini çoğulculuk, mevhum bir insanlık ideali" gibi "kuşatıcı" zeminlerde aranmalıdır. Nihayetinde hakikat arayışında geriye doğru oluşturulacak bahsi geçen bu kuşatıcı zeminin geleceğin aynasındaki yansıması, insanlık tarihinin ortak birikimi ve en ileri noktası olarak takdim edilen Batı'nın kendi dini, felsefi

[34] Yazır, *a.g.e.,* III, 1743, 1744.

ve tarihi tecrübesinin hasılası olan "çağdaş Batı medeniyeti" ve onun değerleri olacaktır. Bakara Sûresi'nin 62. âyetinden hareketle hakikatin İslâm'a münhasır olduğu anlayışının tartışmaya açılması ve örselenmesi ile böyle çok boyutlu bir proje, zihnî ve tarihi bağlam arasında, farkında olunsun ya da olunmasın, alaka olduğu kanaatindeyiz. Böylece tahrife uğramayan sahih ilâhi kaynağa sahip olması sebebiyle hali hazırdaki medeniyetin tek hakiki rakibi, insanlığın ebedi kurtuluşunun tek imkânı olan İslâm dini tahrif edilmek suretiyle modern medeniyet içinde buharlaştırılmış olacaktır.

Tebliğimizin başında da ifade ettiğimiz üzere biz Müslümanlar son iki yüzyıldır derinleşerek devam eden bir buhran ve kriz dönemini yaşıyoruz. Kriz dönemlerinde selametle sahile ulaşmak bakımından sabitelere sahip çıkmak, onları tahrife uğratmadan sıhhatle geleceğe taşımak daha ziyade ehemmiyet arz etmektedir. Kanaatimizce pergel misali bir ayağımız usûl ve sabiteler üzerinde sabit-kadem olacak, diğeri ile çağımızı ilmiyle, felsefesiyle, siyasetiyle… basiret ve ferasetle araştıracağız. Zira bu faaliyetimizi samimiyet ve liyakatle sürdürebilir, rızasına tabi olursak O bize selamet yollarını göstereceğini vadediyor. En doğrusunu bilen de muvaffakiyete erdirecek olan da O'dur.

KAYNAKÇA

Ayıntâbî Mehmed Efendi, *Tefsîr-i Tibyân*, İstanbul, Dersaadet: 1320.

Bayraktar Bayraklı, *Yeni bir anlayışın ışığında Kur'ân tefsiri,* İstanbul: Bayraklı Yayınları: 2003.

Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne* (thk. Mecdî Bâsellûm), Beyrut, Daru'l-kitabi'l-ilmiyye: 2005.

Fahreddin Razi, *et-Tefsirü'l-kebir, Mefatihü'l-gayb*, Beyrut, Daru'l-fikr: 1981.

İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, Daru'l-fikr: 2005.

İbn Kesîr, *Fethü'l-kadîr tehzibi tefsîri İbn Kesîr*, Beyrut, Dâru Lübnan: 1992.

İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak, Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih ve Medeniyet*, İstanbul, Dergah Yayınları: 2017.

Kemal Aruçi, "Bir Âyet-İ Kerîmenin "Glasnik" Dergisinde Yazilmiş İndî ve Hakikate Tercüman Olmayan Bir Tefsiri Münasebetiyle Bir Cevap", Vrapçişte 15 Mayıs 1975, s. 1-36 (yazma nüshanın fotokopisi İSAM Dokümantasyon Servisi'ndedir)

Meral Yahya, "Makedonyalı Kemal Aruçi'nin Hüseyin Cozo'ya Ehli Kitabın İtikadi Durumu Hususundaki Reddiyesi" *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. 1, s. 1, Edirne 2018, s. 52-104.

Muhammed Aruçi, Mustafa Hasanı, "Hüseyin Efendi, Cozo", *DİA*, İstanbul, TDV: 1988, XVIII, 543-544.

Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı,* (çev., Cahit Koytak, Ahmet Ertürk) İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.

Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara, Diyanet İşleri Reisliği: 1935.

Muhammed Reşid Rıza, *Tefsirü'l-menar* , Beyrut, Dârü'l-fikr: 1954.

Muhammet Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap, İtikadî Açıdan Yahudilik ve Hıristiyanlık*, İstanbul, Büyüyenay Yayınları: 2016.

Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdurrahman Mahmud Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, İşaret Yayınları: 2006.

Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an, Gerekçeli Meal-Tefsir*, İstanbul, Düşün Yayıncılık: 2010.

Mustafaİslâmoğlu,videokaydı,(https://www.youtube.com/watch?v=hhn5LWMfXxU-28.01.2018)

Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, Yeni Ufuklar: 1989.

Uğur Zenginer, *Modern Dönem Türkçe Tefsirlerinde Ehl-i Kitab'ın Son Peygambere ve Kitaba İmanı Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım*, (Yüksek Lisans tezi/Danışman: Doç.Dr. Muhammet Altaytaş) Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilimdalı, Edirne: 2017.

Zemahşeri, *Keşşaf Tefsiri: el-Keşşaf an haka'iki gavamidı't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil* (metin-çeviri), çev. Muhammed Coşkun...[ve öte.] ; edt. Murat Sülün, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: 2016.

SÜNNET VE HADÎSİ DIŞLAYICI İSLÂM YORUMLARIN GELDİĞİ SON NOKTA: (SADECE) KUR'AN'A GÖRE NAMAZ

Doç.Dr. Veysel ÖZDEMİR
İnönü Ünv. İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı, veysel23@gmail.com

Giriş

Tarih boyunca İslâm'ın farklı yorumları ortaya çıkmıştır. Bunlardan kimisi Kur'an ve Sünnet'i temel bilgi kaynağı kabul ederken kimisi ise farklı gerekçeler ileri sürerek Kur'an dışında hiçbir kaynağı temel olarak görmemiştir. Bu ikinci grup Kur'âniyyûn, Ehl-i Kur'ân, Münkirîn-i Hadîs, Mealciler gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır. Bunlar temelde Kur'ân dışında hiçbir otorite kabul etmemekte, Allah'ın Resûlü'nü Kur'ân'da yer alan onca ayete[1] rağmen sadece ve sadece Allah'dan gelen vahiyleri insanlara bildiren tebliğ memuru haşa "Postacı" olarak görmektedirler. Hâlbuki Hz. Peygamber'in teblîğ[2] görevi olduğu gibi tebyîn[3], tezkiye[4] ve hüküm koyma[5] gibi görevleri de vardır. Kur'an'ı temel otorite olarak

[1] Âl-i İmrân, 3/31, 32, 132; Nisa, 4/59, 64, 65, 80; Enfâl, 8/20, 71; Nûr, 24/51; Şûra, 26/108, 126, 131, 144, 150, 163, 179; Ahzâb, 33/36; Haşr, 59/7.

[2] Mâide, 5/67, 92, 99; Al-i İmran, 3/20.

[3] İbrahim, 14/4; Nahl, 16/44, 64.

[4] Âl-i İmrân, 3/164; Cuma, 62/2.

[5] Arâf, 7/157. Hz. Peygamber'in Kur'ân'da bulunmayan hükümlerine örnek olarak şunları verebiliriz: Bir kadının halası, teyzesi, kızı ve kardeşinin kızı üzerine nikâhlanmasının yasaklanması (Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîh*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dımeşk, 1413/1993, Nikâh, 27; Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Nikâh, 37-39), ehli eşeklerin (Buhârî, Zebâih, 28), köpek dişli yırtıcı hayvanlarla pençeli kuşların etlerinin yenmesinin haramlığı (Buhârî, Tıb, 57), Müslümanların kâfire karşı kısas yoluyla öldürülemeyeceği (Buhârî, İlim, 39), fıtır sadakasının vacip oluşu (Buhârî, Zekât, 70-71), nineye mirastan pay verilmesi (Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd İbni Mâce, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Ferâîz, 4), hayız halinde namaz kılınmayıp oruç

kabul ettiğini söyleyen bu zümre, Kur'ân'a bütüncül bir şekilde değil; parçacı bir şekilde yaklaşım sergileyerek aslında istedikleri şekilde bir din anlayışını ortaya koymuş olmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in görev ve yetkilerine işaret eden ayetler görmezden gelindiği veya farklı şekillerde te'vil edildiği zaman istenilen her türlü kötü ve sapık anlayış türetilebilir. Normal şartlarda Hz. Peygamber'in konumu ve Kur'ân ayetlerini uygulama biçimi dikkate alındığında insanların kendi hevâlarından üretecekleri bir İslâm anlayışı ortaya koymak mümkün değildir. Allah'ın Resûlü'nün Yüce Allah'ın gözetimi altında ayetleri uygulamasına/pratiğe dökmesine karşı çıkan veya bu uygulamalar/pratikler hakkında bilgi veren günümüze kadar ulaşmış haberlerin/hadîslerin güvensiz oluşunu iddia edenler İslâm Dinî'ni tahrîf etmektedirler. İslâm'ın ilk yıllarından beri Müslümanlarca oluşturulmuş zengin bir usul/metodoloji birikimi ile Hz. Peygamber'in ve ilk nesillerin ortaya koyduğu dini uygulama ve bilgilerin açık bir şekilde ortada olmasına rağmen usulsüz/metedolojisiz bir şekilde İslâm'da var olan birçok şey çıkartılmaya çalışılmaktadır. Bunlardan birisi de aslında tartışma götürmeyecek bir şekilde açık ve ayrıntılarına varıncaya kadar Müslümanlarca uygulamalı bir şekilde günümüze kadar gelen namaz ibadetidir. Kur'ân bize yeter düşüncesinde olanlar, son zamanlarda namaz ibadeti ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürmeye başlamışlardır. Bu düşüncede olanların farklı tonlarının bulunduğu gerçeğini kabul etmekle birlikte namaz ile ilgili ileri sürdükleri iddialardan bazılarını ve bunlara verdiğimiz cevapları şu şekilde aktarabiliriz:

1. Namazın (şimdiki) şeklinin önceden beri bilindiği

Kur'an bize yeter görüşünde olanlar, namazın Hz. Peygamber'e Cebrâil tarafından öğretildiğine dair haberlerin/hadîslerin asılsız olduğunu, namazın Kur'an dışındaki hiçbir kaynağa ihtiyacı olmadığını temellendirmek amacıyla namazın şimdiki şeklinin veya ona yakınının o zamanki Araplar tarafından bilinen bir husus olduğunu iddia etmektedirler. Bunu ise şu şekilde temellendirmektedirler:

Kur'an'ı Kerim'de; Âdem, Nûh, İbrâhim[6], Zekeriyyâ[7], Îsâ[8], Lût, İshâk, Ya'kūb[9], İsmâil[10], Lokmân[11] ve Mûsâ[12] peygamberlerin namaz kıldıklarına işaret edilmesi,

tutulmaması (Buhârî, Hayz, 6; Savm, 40; Şehâdât, 12; Zekât, 44; Müslim, İman, 132; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'âs, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413, Sünne, 15; İbn Mâce, Fiten, 19; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, 1992/1413, İman, 6).

6 Meryem 19/59.

7 Âl-i İmrân 3/39.

8 Meryem 19/31.

9 Enbiyâ 21/73.

10 Meryem 19/55.

11 Lokmân 31/17.

12 Tâhâ 20/14.

İsrâiloğulları'na emredilen görevler arasında namazın da yer aldığı[13], Ashâb-ı Kehf kıssasında mescid kelimesinin zikredilmiş[14] olması, namazın bu zamanlarda var olduğunun delilidir[15]. Ayrıca İslâm'ın geldiği ilk yıllarda Araplar arasında Hanîflik inancına mensup insanların namaz kıldıkları, Müşrik Arapların Kâbe'yi kıble olarak niteleyip ona dönerek namaz adı altında dua-arınma biçiminde ibadet ettikleri[16], Hz. Peygamber'in atalarından olan Ka'b b. Lüey'in[17] Cuma günü halkı toplayıp, onlara namaz kıldırdığı da delil olarak gösterilmiştir[18]. Bunlara ilâveten Kur'an'ı Kerim'de orucun farz kılınması ile ilgili *"Sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı"* şeklinde geçmesinin o toplumda orucun bilindiğine işaret ettiği, keza hac ibadetinin de o toplum tarafından bilindiği; dolayısıyla namazın da kesinlikle bilindiği sonucu çıkarılmıştır[19].

Hz. Muhammed'den önce yaşamış peygamberlere ve toplumlara namaz emrinin var olduğu yukarıdaki ayetlerde açıkça gözükmektedir ve bunlara hiç kimsenin itirazı olmamıştır. Ancak bu peygamberler zamanındaki namazının mahiyeti hakkında bilgi bulunmamaktadır. Resûlüllah (s.a.s.)'in yaşadığı zamanlarda mefhum olarak namaz bilinen bir hususdu. Ancak bu namazın kılınış biçimi ile ilgili tatmin edici bir bilgiye sahip olunmamakla birlikte şimdikinden çok farklı olduğu açıktır. Nitekim bir ayette *"Onların Beytullah yanındaki duaları (namazları) da ıslık çalmak ve el çırpmaktan başka bir şey değildir..."*[20] buyrularak Müşrik Arapların iki rivayetten birine göre[21] namaz anlamına gelen ibadetlerinin şeklinin "ıslık çalmak ve el çırpmak" olduğu belirtilmiştir. Hanîflerin namaz kılıp kılmadıkları, kılıyor idiyseler namazlarının mahiyeti ile de fazla bilgi sahibi değiliz. Ka'b b. Lüey'e gelince, kaynaklarda onun da Hanîflerden olduğu, her Cuma Kureyş'i toplayıp onlara kötülüklerden uzak durmaları, yeryüzü ve göklerin yaratılışı, gece ve gündüzün peş peşe gelişinin düşünülmesi ve bazı

13 Bakara 2/83; el-Mâide 5/12.

14 Kehf 18/21.

15 İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016, s. 12.

16 Enfâl, 8/35.

17 Peygamberimizin dedesi Abdülmuttalip'ten sonra yukarıya doğru yedinci sıradaki atasıdır.

18 Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, s. 13, 142.

19 Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, s. 17.

20 Enfâl, 8/35.

21 Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*, (thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl), Dârul'-kutubi'l-ilmiyye, Beyrût, 1411/1991, s. 240. Diğer rivayet ise Müşriklerin, Müslümanların namaz kıldıkları esnada onların namazlarını engellemek için bu hareketleri yaptıklarını belirtmektedir. Bkz. Cemâluddîn Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, (thk. Abdurrezzak el-Mehdî), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût, 1422, II, 208. Ayetin zâhiri de onların ibadet şekillerinin böyle olduğunu bildirdiğine göre, Müslümanların namazlarını sabote etmek için kendi ibadetlerini onların yanında yaptıkları şeklinde anlaşılabilir.

ahlaki öğütlerden oluşan konuşmalar yaptığı bilgisi geçmekle beraber, namaz kıldırdığı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır[22].

Son zamanlarda Müslümanların bu günkü namaz şeklinin Rabbinik Yahûdilik'te zaten var olageldiği, rekât sayılarının (yatsı namazı hariç) ve vakitlerinin neredeyse aynı olduğu iddia edilmekte hatta iftitah tekbiri, kıyâm, rükû, secde ve oturuş şekillerinin benzer olduğu resimlerle gösterilmektedir[23]. Bu iddianın sahipleri, Ben Abrahamson adındaki bir Yahûdî hahama dayanırlar. Nitekim bu şahıs; "Tracing the derivation of prayer positions from Torah, to Temple times, to Modern Practice"[24] adlı çalışmasında namaz ibadetinin Yahûdîlik ile İslâm dini arasındaki benzerliklerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak söz konusu çalışma ilmi değildir ve Yahûdilik'teki dua ibadeti ile ilgili şimdiye kadar bilinenlerden farklıdır. Nitekim Yahûdîliğin kendine has günün üç vaktinde, şabat günü ve bayramlarda yapılan dualaların okunduğu bir ibadet şekli vardır[25]. Bu ise İslâm'daki namazdan çok farklıdır. Zaten Abrahamson'un çalışmasına bakıldığında Yahûdilik'teki ibadetin İslâm'daki namaza benzeştirme gayretinin olduğu hemen sezinlenmektedir. Üç semavî din içerisinden en eskisi, yazılı ve sözlü literatüre sahip olan Yahûdîlik'te sadece Ben Abrahamson adındaki bir kişinin böyle bir iddiaya sahip olması manidardır.

2. Namazın beş vaktine Kur'an'da açık bir şekilde belirtildiği

Namaz ibadetinin İslâm dininin ilk zamanlarından itibaren var olduğu kaynaklarda geçmektedir. Ancak bunun, farz kılınmasıyla birlikte Hz. Peygamber'e

[22] Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, 1379, II, 353; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi kable'l-islâm*, Dâru's-sâkî, y.y., 1422/2001, XII, 83. Ka'b b. Lüey'in Cuma günü namaz kıldırdığı iddiasının sahibi İsrafil Balcı, bu bilgiyi aktardığı kaynaktaki bir satır önce yer alan Es'ad b. Zürâre (ö. 1/623) ile karıştırmıştır. Ancak Es'ad Medineli bir Müslümandır ve Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce Arapların Cuma günü toplanma geleneğine binaen Cuma günü namaz kıldırdığı rivayet edilmektedir. Es'ad b. Zürâre hakkında daha geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, "Es'ad b. Zürâre", *DİA*, XI, 352.

[23] Vedat Yılmaz, "Herkesin Bildiği Namaz", http://www.suleymaniyevakfi.org/kuran-arastirmalari/herkesin-bildigi-namaz.html (09.03.2018). Rabbinik Yahudilik'te namaz vakitleri ve rekât dağlımı ile ilgili tablo:

Brochos (ברכות), Sabah (فجر)	2 Rekat
Shacharit (שחרית),Öğle (ظهر)	4 Rekat
Ashrei (אשרי), İkindi (عصر)	4 Rekat
Ma'ariv (מעריב),Akşam (مغرب)	3 Rekat
Shema (קריא שמע),Isha'a (عشاء)	1 Rekat

[24] Ben Abrahamson'un bu çalışması herhangi bir dergi vs.'de yayınlanmış bir çalışma olmamakla beraber internette pdf olarak, 19 sayfa ve de 17.05.2010 tarihli şekliyle yer almaktadır.

[25] Ahmet Güç, "Yahudilik: Mâbet ve İbâdet", *DİA*, XXXXIII, 209-10.

öğretilen şekline benzemediği ve sadece iki vakit[26] halinde olduğu belirtilmektedir[27].

Kur'ân bize yeter anlayışında olanların kimisi namazın vakitlerinden sadece üçünün Kur'ân'da bulunduğunu ve dolayısıyla üç vakit namaz olduğunu iddia ederken[28] kimisi ise beş vaktin açık ve tartışmasız bir şekilde Kur'an'da yer aldığını iddia etmektedir. İkinci görüşte olanlar *"...Namaz şüphesiz, inananlara belirli vakitlerde farz kılınmıştır."*[29] ayetinin buna işaret ettiğini belirtmektedirler. Bu görüşün sahiplerinin delillerini kısaca şu şekilde verebiliriz:

وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ.

"(Ey Muhammed!) Gündüzün iki tarafı ile gecenin züleflerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlar için bir öğüttür."[30]

Ayetteki gündüzün iki tarafından kastedilen öğle ve ikindi vakti, gecenin zülefinden ise akşam, yatsı ve sabah vakitleri olduğu ifade edilmiştir.

فَسُبْحَانَ اللهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ. وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ.

"Öyle ise akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda, (namazla) Allah'ı tespih edin. Göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur. Gündüzün sonunda (ikindi) ve öğle vaktine girdiğinizde Allah'ı tespih edin."[31]

Ayetlerde sabah, öğle, ikindi ve akşam vakitleri açıkça zikredilmiştir.

فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاء اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى.

"O halde söylenen şeylere sabret! Ve Rabbini, güneşin tulûundan (doğuşundan) önce, güneşin gurubundan (batışından) önce ve gecenin bir kısmında (namazda)

---

[26] Taha, 20/130; Mü'min, 40/55. فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاء اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى. *"O halde söylenen şeylere sabret! Ve Rabbini, güneşin tulûundan (doğuşundan) önce, güneşin gurubundan (batışından) önce ve gecenin bir kısmında hamd ile tesbih et. Ve gündüz boyunca da tesbih et. Umulur ki böylece rızaya ulaşırsın."* (Taha, 20/130) فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ. *"Öyleyse sabret. Muhakkak ki Allah'ın vaadi haktır. Ve günahların için mağfiret dile. Akşam ve sabah Rabbini hamd ile tesbih et."* (Mü'min, 40/55)

[27] M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *DİA*, XXXII, 351.

[28] Bu üç vakit şunlardır: Sabah namazı (Nûr, 24/58; Hûd, 11/114), Akşam namazı (Nûr, 24/58; Hûd, 11/114; İsrâ, 17/78; Sa'd, 38/32), orta namaz (Bakara, 2/238). Bkz. Edip Yüksel, "Kuran'a Göre Namaz", http://19.org/tr/kurana-gore-namaz/, (17.03.208). Edip Yüksel'in akşam namazı vaktine işret ettiği belirttiği Sa'd sûresi 32. ayetin mealini vererek bununla ilgisini okuyucuların takdirine bırakıyoruz*: "Süleyman: Gerçekten ben mal sevgisini, Rabbimi anmak için istedim, dedi. Nihayet güneş battı. (O zaman:) Onları (atları) tekrar bana getirin, dedi. Bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı."*

[29] Nisa, 4/103.

[30] Hûd, 11/114.

[31] Rum, 30/17-18.

hamd ile tesbih et. Ve gündüzün iki yakasında da (namazla) tesbih et. Umulur ki böylece rızaya ulaşırsın."[32]

Bu ayette ise güneşin doğuşundan önceki; sabah, batmasından önceki; ikindi, gecenin bir kısmındaki; akşam ve yatsı, gündüzün iki yakası ifadeleri de öğle ve ikindi namazlarına net bir şekilde işaret etmektedir.

فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ. وَمِنَ الَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَاَدْبَارَ السُّجُودِ.

"Öyleyse (artık) onların söyledikleri şeylere sabret. Ve Rabbini, güneşin doğuşundan evvel ve batışından evvel, hamd ile tesbih et (zikret)." "Gecenin bir kısmında ve secdelerin ardından da O'nu tespih et."[33]

Güneşin doğuşundan evvel; sabah namazına, batmadan önceki; ikindi namazına, gecenin bir bölümü ifadeleri de yatsı namazına işaret etmektedir.

أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا.

"Güneşin dönmesinden, gecenin kararmasına kadar namaz kıl. Fecrin Kur'ân'ını (fecr vakti okunan Kur'ân'ı) ikame et (yerine getir)! Çünkü fecrin Kur'ân'ı şahitlidir."[34]

Güneşin dönmesi (dülûki'ş-şemsi) kavramı öğle ve ikindiye, gecenin kararması (ilâ ğasaki'l-leyli) terkibi akşam ve yatsı namazına, fecrin Kur'ânı (kur'âne'l-fecri) ise sabah namazına işaret eder[35].

Namazın vakitlerinin Kur'an'da kesin bir şekilde bulunduğuna dair ileri sürülen bu ayetlerden bütün vakitlerin çok net bir şekilde çıktığı sonucuna ulaşılması mümkün değildir. Bununla birlikte bu ayetlerin söz konusu vakitlere işaret etmediğini de kesin bir şekilde söylemek doğru değildir. Burada takip edilmesi gereken en doğru yol; kesin bir üslûbun kullanılmamasıdır. Bu ayetlerin her biri farklı zamanlarda inmiştir. Bu da namazın vakitlerinin uzun yıllar içerisinde kararlaştırıldığı sonucunu çıkarır ki bu yaklaşım doğru değildir. Hâlbuki hadîs kaynaklarında rivayet edilen hadîslerde namazın bütün vakitleri; başlangıçları ve sonuçları iki günlük bir süre içerisinde Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e bizzat imamlık yapması, birlikte namaz kılmaları suretiyle öğretildiği[36] bilgisini kabul etmek, ayetlerden namazın vakitlerine dair anlam çıkarmaktan kolaydır. Nitekim vakitlerin ayetlerde bildirildiğini kabul etsek bile namazların vakitlerinin

[32] Taha, 20/130.

[33] Kaf, 50/39-40.

[34] İsra, 17/78.

[35] Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, s. 56-60. İfadeler farklı olsa da Muhittin Bozkurt'ta bu iddiayı savunmaktadır. Bkz. Muhittin Bozkurt, "Kur'an'a Göre Namaz", https://mehmetselvi.wordpress.com/2012/10/31/kurana-gore-namaz-muhittin-bozkurt/, (17.03.2018).

[36] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid vd.), Müessesütü'r-risâle, 1421/2001, V, 202, 344; XVII, 350; Ebû Dâvud, Salât, 2; Tirmizî, Salât, 1.

ne zaman girdiğini ve ne zaman çıktığını yine peygamberimizin açıklamalarından öğrenmekteyiz.

3. Rekât sayılarının tespiti

Namazın rekâtlarının sayısı Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemektedir. Kur'ân bize yeter anlayışında olanların kimisi namazların iki rekât olduğunu, diğer iki rekâtın ise sünnet-farz olduğunu ve zorunlu olmadığını belirtmektedirler. Bunu da korku namazının normal namazın yarısı yani bir rekât olmasına, cuma ve bayram namazlarının da iki rekât olmasına dayandırmaktadırlar[37]. Kimisi ise günümüze kadar uygulamalı bir şekilde gelen ve üzerinde herhangi bir ihtilafın bulunmadığı farz namazların 17 rekâtını Kur'ân'da tespit etme çabası içerisine girmiştir. Şüphesiz bu, çok zor bir iştir. Nitekim ilkesel olarak bir taraftan Kur'ân'da olmayan bir şeyle amel edilmeyeceğini söylerken diğer taraftan namazın rekât sayılarının Kur'ân'da bulunmaması kabul edilebilecek bir şey değildir. Dolayısıyla namazın bütünüyle Kur'ân'da olduğu, Hz. Peygamber'in bildirmesine gerek olmadan onun icra edilebileceği görüşü burada tabir-i câizse duvara çarpmaktadır. Namazın rekâtları ile ilgili ikinci görüşün sahiplerinin yorumları şöyledir:

Rekât sayılarındaki tasarruf tamamen Resûlüllah (s.a.s.)'e aittir. Nitekim namazlar önceleri – akşam hariç – tüm vakitlerde 2'şer rekâttı, Resûlüllah (s.a.s.) daha sonra öğle, ikindi ve yatsı namazlarını 4 rekâta çıkardı, akşamı da 3 rekât olarak devam ettirdi. Onun neden rekât sayılarını arttırdığına dair somut bir sebep olmamakla birlikte İslâm'ın gönüllere yerleşmesi, öğlen sıcağında bazı sahâbîlerin uyuyarak namazlara gelmemesi gibi nedenlerden dolayı rekât sayılarını artırmış olabilir[38].

Görüldüğü üzere günümüzde Müslümanların uygulamalı bir şekilde Hz. Peygamber'den bu yana kıla geldikleri namazın rekâtlarının sayısının tespitinin Resûlüllah (s.a.s.)'den gelen bilgilerden başka bir dayanağı yoktur. Kur'an dışında hiçbir şeyin kabul edilemeyeceği ve Hz. Peygamber'den gelen bilgilere güvenilemeyeceği iddiasında bulunanların namazların rekât sayılarına kalben mutmain olmaları zor olsa gerektir. Nitekim Müslümanların hayatlarındaki en önemli ibadet olan ve günde beş vakit tekerrür eden namazın kaç rekât kılınması gerektiği Allah'ın değil de onun Peygamber'inin şahsi tasarrufu ile belirlenmiş olması zor kabul edilebilecek bir durumdur. Buna ilaveten bu iddiayı gündeme taşıyanlar, Hz. Peygamber'in farz namazların dışında kıldığı sünnet namazlarını "fazladan

[37] Yüksel, "Kuran'a Göre Namaz", http://19.org/tr/kurana-gore-namaz/, (17.03.208); Bozkurt, "Kur'an'a Göre Namaz", https://mehmetselvi.wordpress.com/2012/10/31/kurana-gore-namaz-muhittin-bozkurt/, (17.03.2018).

[38] Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, s. 70-77.

eklenti"[39] tabiri ile ifade ederek, sünnet namazlarına karşı niyetlerini zaten ızhâr etmiş bulunmaktadırlar. Bu ise en hafif ifade ile sünnet namazlarının ve dolayısıyla da Hz. Peygamber'in sünnetinin Müslümanların gözünden düşürülmesi çabasıdır. Farz namazlardaki rekât sayıları Allah'ın takdiri ile belirlenmemişse, bağlayıcılık açısından sorun doğuracaktır. Rekât sayılarının Hz. Peygamber'in kişisel kararı/tasarrufu ile belirlendiği iddiası yanlış olmakla birlikte insanları ihtilafa sürükleyecek tehlikeler barındırmaktadır. Zaten bunun böyle olmadığı, Yüce Allah'ın vahiy meleği Cebrail vasıtasıyla bizzat Hz. Peygamber'e bildirdiği hadîs kaynaklarında kuvvetli yollarla günümüze kadar ulaşmış sabit bilgilerdir.

Hadîs kaynaklarında namazın rekâtları ile ilgili şu haberler bulunmaktadır: Hz. Âişe'den rivayet edilen bir hadîste şunları söylemektedir: *"Namaz farz kılındığında iki rekât halinde idi, daha sonradan rekât sayıları iki kat artırıldı, sefer namazı ise aynı şekilde kalmaya devam etti"*[40], Hz. Âişe rivayetli başka bir hadîste rekât sayılarındaki değişikliğin hicretten sonra olduğu bilgisi not edilmiştir[41]. Hz. Âişe'den gelen başka tarîkte ise "*Namaz Resûlullah (s.a.s.)'e ilk defa farz olarak bildirildiğinde üç rekât olan akşam namazı hariç diğerleri ikişer rekâttı. Sonra Allah hazarda/mukîm olan için öğlen, ikindi ve yatsı namazlarını dörde tamamladı, sabah namazını ise baştaki gibi devam etmesine karar kıldı."*[42] İbn Abbâs'dan gelen şu rivayet ise rekât sayıları konusunda daha açık bir bilgiye sahiptir: "Allah size Nebîniz (s.a.s.)'in lisanı ile hazarda/mukîm iken 4, seferde 2, korku zamanında ise 1 rekât olarak farz kılmıştır."[43]

Yukarıdaki hadîslerde görüldüğü üzere rekât sayıları ilk defa farz kılındığında üç rekât olan akşam namazı hariç diğerleri ikişer rekâttır. Hicretten sonra ise öğlen, ikindi ve yatsı namazları dörde çıkmıştır. Rekât sayılarının belirleyicisi ise sadece ve sadece Allah'tır. Nitekim hadîslerdeki uslûp; "Allah peygamberinizin dili ile size bildirdi", "Hz. Peygamber'e farz olarak bildirildiğinde" şeklinde olmak üzere belirleyici olanın Yüce Allah olduğu, Hz. Peygamber'in tasarrufu olmasına imkân vermeyecek kadar kesin bir şekilde görülmektedir.

4. Namazın kılınışının Kur'an'da belirtildiği

Hz. Peygamber ve onun uygulamaları hakkında bilgi veren hadîs metinlerine gerek olmadığını düşüncesindekilerin ileri sürdükleri bir başka iddia da namazın kılınışına dair bilgilerin zaten Kur'an'da yer aldığıdır. Bu konu ile ilgili de iki görüş ön plana çıkmaktadır. Birincisi: Namazın sadece kıyâm, rükû ve secdeden

[39] Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, s. 76.

[40] Buhârî, Salât, 1; Müslim, Salâtu'l-musâfirîn, 1-3.

[41] Buhârî, Menâkibu'l-ensâr, 48.

[42] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXXIII, 357.

[43] Müslim, Salâtu'l-musâfirîn, 5.

oluştuğudur[44]. İkinci görüş ise Kur'ân'da bundan daha fazla bilginin olduğudur. Bu iddia sahiplerinin açıklamalarını ve Kur'an'dan getirdikleri delillerini şöylece aktarabiliriz:

"Kur'ân namazın rükünlerinin neler olduğunu belirterek nasıl kılınması gerektiğini zaten açıklamıştır. Bu rükünler şunlardır: Kıyâm (Müddesir, 74/2; Müzzemmil, 73/20; Hac, 22/36; Furkân, 25/64; Zümer, 39/9; Bakara, 2/238), kıraat (Müzzemmil, 73/20), rükû (Hac, 22/26, 77; Mürselât, 77/48), secde (Alâk 96/19; Hicr 15/97-98, Şuârâ, 26/219), ka'de (Âl-i İmrân, 3/191), kıble (Bakara, 2/142, 143, 144). Bu kavramların ne anlama geldiğini Resûlullah (s.a.s.) ve muhatap kitle biliyordu. Keza namazın olmazsa olmazlarından olan abdestin nasıl alınacağının da açık bir şekilde ayette (Maide, 5/6) belirtildiğini görüyoruz. Müşrikler salât olarak önce putlarının önüne gelip secde eder ve tazimlerini sunar, sonra ayağa kalkıp dua ederlerdi. Resûlullah (s.a.s.) onlara benzememek için tersini yaparak önce ayakta başlamış, sonra rükû ve secde yapmıştır. Dikkat edilirse Resûlullah (s.a.s.) de namaza dua ile başlamıştır. Bu rükunların sıralaması, okunacak dua-ayet veya sûreler tamamen Resûlüllah (s.a.s.)'in tercihiyle belirlenmiştir. Yani namaz kılma şekline dair haberler bir takım detaylardır ve bunlar Resûlullah (s.a.s.)'in tercihine dayanan betimlemelerdir."[45]

Bu açıklamalara göre namazın rükûnları olan kıyâm, kıraat, rükû, secde, ka'de ve kıble Kur'an'da kavram olarak zikredilmiş, bunların nasıl yapılacağı da Resûlullah (s.a.s.) ve Kur'ân'ın muhatapları tarafından bilinmekteydi. Namazın kılınışı ile ilgili geri kalan şeyler de Resûlullah (s.a.s.)'in tercihleridir. Zaten bunlar namazın rükûnlarından da değillerdir. Yani namaza nasıl başlanacağı, tekbir alınıp alınmayacağı, tekbir alırken ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı, kıyâmda nasıl bir kıraat yapılacağı ve bunun düzeni, bir rekâtta kaç rükû ve secde yapılacağı, bunların nasıl bir hızda yapılacağı, saf düzeni, rükûnların sıralanışı, ka'de sırasında ne okunacağı, namazın nasıl sonlandırılacağı, cemaatle kılındığında imamlığın ve imama tabi olmanın nasıl olacağı gibi birçok uygulamanın Resûlullah'ın kişisel tercihi ile belirlendiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki daha önce de belirttiğimiz üzere namazın kılınışını Cebrail vasıtasıyla ilâhî bilgiye dayanmaktadır. Aksi takdirde abdest ayetinin Medine'de hicretin altıncı yılında indiği[46] göz

[44] Bunların delil olarak sundukları ayetler şunlardır: Bakara, 2/238; Âl-i İmrân, 3/39; Nisâ, 4/102; Bakara, 2/239; Âl-i İmrân, 3/43; Hac, 22/26; Sa'd, 38/24, Fetih, 48/29. Bkz. Yüksel, "Kuran'a Göre Namaz", http://19.org/tr/kurana-gore-namaz/, (17.03.208); Bozkurt, "Kur'an'a Göre Namaz", https://mehmetselvi.wordpress.com/2012/10/31/kurana-gore-namaz-muhittin-bozkurt/, (17.03.2018).

[45] Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, s. 91, 77.

[46] Aslında teyemmüm ayeti olarak bilinen abdestin farzlarının yer aldığı Mâide sûresi 6. ayetin ifk (iftira) hadîsesinin olduğu Benî Mustalik Gazvesi seferi sırasında inmiştir. Yani tarih olarak hicrî altıncı yılı Şaban ayında Hudeybiye seferinden öncedir. Bkz. Mâlik b. Enes, *Muvatta*, (thk. Mustafa el-Azamî), Müessesetü Zâid b. Sutân, 1425/2004, Vukûtu's-salât, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*,

önünde bulundurulursa hicretten bir yıl önce farz olan namazın, bu tarihe kadar abdestsiz kılındığı gibi bir sonuç doğurur ki bu çok yanlıştır. Bununla birlikte yukarıda kıyâm, kıraat, rükû, secde ve ka'de ile ilgili referans gösterilen ayetlerin birçoğunda sadece bu kavramlar isim olarak zikredilmekte mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Ayrıca bu ayetlerin bağlamları ve taşıdıkları anlamlar birbirlerinden farklıdır ve iddia edildiği üzere namazın kılınışına dair bir açıklama mahiyetinde değildirler. Örneğin ka'de ile ilgili referans gösterilen ayet şudur:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.

*"Onlar, ayaktayken, **otururken**, yan üstü yatarken (daima) Allah'ı zikrederler. Ve göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler (ve derler ki): "Ey Rabbimiz! Sen bunları bâtıl olarak (boşuna) yaratmadın. Sen Subhan'sın, artık bizi ateşin azabından koru."*[47] Ayette geçen "قُعُودًا" yani "otururken" kelimesinin namazdaki ka'deye işaret ettiği belirtilmektedir. Hâlbuki ayetin bağlamı Yüce Allah'ın ayakta, otururak ve yan yatarak zikredilebileceğini anlatmaktadır. Buradan namazdaki ka'de anlamı çıkarılırsa namazın yan yatılarak kılınabileceği anlamı da çıkar ki bu yanlıştır. Bununla birlikte mezkûr rükûnlarla ilgili bu ayetlerin hepsi aynı anda indirilmiş de değildir. Her birinin farklı zamanlarda indirilmiş olması namazın rükûnlarının belli zaman aralıklarıyla belirlendiğini, söz gelimi belirli bir zamana kadar kıyâmı olup, secdesi olmayan, kıyâm ve secde olduktan sonra rükûsu olmayan… ve nihayetinde tüm rükûnlarının oluştuğu namaz şeklindeki bir düşünceyi beraberinde getirir ki bu oldukça mantıksız ve en hafif tabiriyle Yüce Allah'ın göndermiş olduğu mükemmel din olan İslâm'a saygısızlıktır. Buna göre Hz. Peygamber namazın kılınışını Allah tarafından görevlendirilen Cebrail'den öğrendikten[48] sonra ashabına öğretmiş ve bunun ilkesini de şu sözleri ile dile getirmiştir: *"Namazı benden gördüğünüz gibi kılınız"*[49] Medine dışından gelenler başta olmak üzere namazın kılınışını öğrenmek isteyenlere de Cebrâil'in kendisine uyguladığı rabbânî metodu uygulayarak iki gün kendileri ile birlikte namaz kılmasını söylemiştir[50].

XXXXII,286; Buhârî, Teyemmüm, 1; Müslim, Hayz, 108; İbn Abdilber el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*, (thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî), Vizâretü umûmi'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye, Mağrib, 1387, XIX, 267; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 432; Muhammed b. Abdillah Şemsuddîn el-Kurtubî, el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân, (thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş), Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964, VI, 105.

47 Âl-i İmrân, 3/191.

48 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 202, 344; XVII, 350; Ebû Dâvud, Salât, 2; Tirmizî, Salât, 1.

49 Buhârî, Ezân, 18; Dârimî, Salât, 42.

50 Müslim, Mesâcid, 178; İbn Mâce, Salât, 1; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Hasen b. Abdulmun'im Şalebî), I-X, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1421/2001, Mevâkît, 14.

Sonuç

Geçtiğimiz yüzyıldan beri İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı sadece Kur'ân ile yetinme fikri zaman ve zemine göre farklı isim, şahıs ve oluşumlar ile temsil edilmektedir. Bu görüş sahipleri; Kur'ân dışında hiçbir kaynağı delil olarak görmeyip, Kur'ân'ı da lafızlarından hareketle yorumlamaya çalışıp Hz. Peygamber'den bu yana İslâm'ın hukuku, geleneği ve kültüründe yer alan birçok şey reddetmekte ve bunların sonradan ilave edildiğini iddia etmektedir. Bunlar az önce de belirtildiği üzere farklı derece ve tonda karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan kimisi Kur'ân'da geçenlerin dışındakileri yok sayma ana prensibinden hareketle İslâm'daki birçok ilkeyi açık bir şekilde dışlarken kimisi de bu prensibin hatalı sonuçlar doğurduğunu bildiğinden olsa gerek, reddi imkânsız olan ana ilkelerin bazılarına Kur'ân'daki bazı ayetlerin – zorlama yorumlar neticesinde – işaret ettiğini söylemek suretiyle durumu kotarma çabasına girişmiştir. Aslında Kur'an'la yetinme, sadece onu esas alma, Kur'ân dışındakileri yok sayma düşüncesi hangi ton ve derecede olursa olsun oldukça hatalıdır. Nitekim namaz bu düşüncenin ne kadar hatalı olduğunu ortaya koyan en güzel örnektir. Zira namazın ehemmiyeti, farz oluşu, bazı vakitleri gibi bir takım bilgiler dışında mahiyeti ve detayları Kur'ân'da bulunmamakta, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki vahiyle öğrenmesi ile bilinmektedir. Namazın birçok uygulamasının Kur'ân'ın dışında bulunması, Kur'ân ile yetinenler içerisinde özellikle ikinci görüş sahiplerinin namazın Hz. Peygamber'in Kur'ân dışı vahiyle Cebrail'den öğrendiği gerçeğinin yerine alternatif olarak bazı iddialar ileri sürmeye sevk etmiştir. Bunlar genel olarak; namazın şimdiki şeklinin İslâm gelmeden zaten bilindiği, beş vaktinin ve kılınışının Kur'ân'da açıkça yer aldığı, rekât sayılarının Resûlüllah (s.a.s.)'in kişisel tercihi sonucu olduğu gibi.

Namazın geçmiş ümmetlere Allah tarafından va'z edildiği, İslâm'ın gönderildiği zamanlarda daha çok dua etme formunda olduğu, Hz. Peygamber'in de namaz emri gelip kendisine öğretilene kadar bu şekilde ibadet ettiği bilinmektedir. Ancak Yüce Allah'ın Cebrâil vasıtasıyla öğrettiği namaza benzediği ile ilgili hiçbir ciddi delil yoktur. İslâm'ın geldiği zamanda Hanîflerin kıldığı namaz ile ilgili fazlaca bir bilgi bulunmadığı gibi şekil ve muhteva bakımından Rabbinik Yahûdiler'in namazının İslâm'daki namaza benzediği iddiası da şimdiye kadarki Yahûdî literatürüne terstir.

Namazın bazı vakitlerine Kur'an'da açıkça işaret edilmekle birlikte hepsine açıkça işaret ettiğini söylemek zordur. Ancak bazı ayetler tevil edilmekle bu mümkün olabilir. Ancak namazın vakitlerinin farklı zamanlarda inmiş olan bu ayetlerde geçiyor olması farz olduğu gün vakitleri de belirlenmiş olan ibadet mantığına terstir. Aksi takdirde aynı anda beş vakit namaz farz kılınmadığı, belirli zaman aralıkları ile vakitlere ziyade olunduğu sonucu çıkmaktadır.

Kur'ân'da rekât sayılarının bulunmaması, Hz. Peygamber'in kişisel tercihi ile oluşturulduğu iddiasına götürmüştür. Hâlbuki Yüce Allah, namaz ibadeti gibi günde beş kez tekrar eden ve Müslümanların bütün hayatlarını kuşatan bir ibadetin kaç rekât halinde kılınacağını kendisi de bir kul olan Hz. Peygamber'e bırakmamış ve bizzat kendisi tayin etmiştir.

Namaz ile ilgili kıyâm, kıraat, rükû, secde, ka'de ve kıble kavramlarının Kur'ân'da geçmiş olması, namazın kılınışının Kur'ân'da bildirildiği anlamına gelmez. Nitekim namaz birçok detaya sahiptir ve bunlar ise Kur'ân dışı vahiy yöntemi ile Hz. Peygamber tarafından alınmıştır.

Dikkat edilirse, Hz. Peygamber'in Kur'ân ayetleri dışında Yüce Allah'tan öğrenmesini kabul etmeyip O'nun kişisel uygulamaları olduğunu söyleyerek namazla ilgili inkâr edilmesi mümkün olmayan uygulamalar hakkında neticede bir insanın uygulaması olduğu algısı oluşturulmaya çalışılmaktadırlar. Böylelikle yüzyıllardır gerek ferdi gerekse topluca kılınarak zamanımıza kadar gelen ve ortadan kaldırılması mümkün gözükmeyen namaz ibadetine tabir-i câizse operasyon düzenlenmektedir. Nitekim namazdaki birçok şeyin Allah tarafından değil de kendisi de bir insan ve kul olan bir kişi tarafından belirlendiğinin kabul edilmesi, bunların zamana ve şartlara göre değişebileceği sonucunu doğurur. Psikolojik olarak insanın zihninde namaza karşı zayıf bir namaz algısı oluşur. Sünnet namazlarına karşı gösterilen ilgisizlik ortada iken namazın birçok uygulamasının Hz. Peygamber'in tasarrufları yani sünneti olduğunu iddia etmek en hafif tabiri ile insafsızlıktır. Nitekim aynı zihniyetin sünnet namazlar hakkındaki düşüncesi herkesin malumudur.

Sonuç olarak namaz ibadeti Hz. Peygamber'e Yüce Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla bizzat uygulamalı öğretilmiş, Hz. Peygamber de bunu ashabına aynı şekilde uygulamalı öğretmiş, günümüze kadar da bu şekilde değişmeksizin gelmiş, namaz ile ilgili bir takım kavramlar ise vahyin indiği süreç içerisinde zaman zaman ayetlerde yer almıştır.

KAYNAKÇA

Balcı, İsrafil, *Hz. Peygamber ve Namaz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2016.

Bozkurt, Muhittin, "Kur'an'a Göre Namaz", https://mehmetselvi.wordpress.com/2012/10/31/kurana-gore-namaz-muhittin-bozkurt/, (17.03.2018).

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîh*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-V, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dımeşk, 1413/1993.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi kable'l-islâm*, Dâru's-sâkî, y.y., 1422/2001.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âs, *Sünen*, I-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.

Güç, Ahmet, "Yahudilik: Mâbet ve İbâdet", *DİA*, XXXXIII, 209-10.

İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, (thk. Abdurrezzak el-Mehdî), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût, 1422.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, 1379.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Kurtubî, İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*, (thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî), Vizâretü Umûmi'l-evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387.

Kurtubî, Muhammed b. Abdillah Şemsuddîn, el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân, (thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş), Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964.

Mâlik b. Enes, *Muvatta*, (thk. Mustafa el-Azamî), Müessesetü Zâid b. Sutân, 1425/2004.

Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Hasen b. Abdulmun'im Şalebî), I-X, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1421/2001.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Ünal, İsmail Hakkı, "Es'ad b. Zürâre", *DİA*, XI, 352.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*, (thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl), Dârul'-kutubi'l-ilmiyye, Beyrût, 1411/1991.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Namaz", *DİA*, XXXII, 351.

Yılmaz, Vedat, "Herkesin Bildiği Namaz", http://www.suleymaniyevakfi.org/kuran-arastirmalari/herkesin-bildigi-namaz.html (09.03.2018)

Yüksel, Edip, "Kuran'a Göre Namaz", http://19.org/tr/kurana-gore-namaz/, (17.03.208).

HZ. PEYGAMBER'E İSNAT EDİLEN RİVAYETLERDEKİ MÜBALAĞA ÜSLUBUNUN PRATİĞE YANSIMASINA VE ANLAŞILMASINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ: CEMAATLE NAMAZ ÖRNEĞİ

Dr. Öğrt. Üyesi Fikret ÖZÇELİK
Mardin Artuklu Ünviversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı/ozcelik.21@hotmail.com

GİRİŞ

Hadis ve sünnet, Kur'an'dan sonra İslam düşüncesinin ikinci kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı geçmişte olduğu gibi günümüzde de hadis ve sünnet için birçok çalışma yapılmış ve yapılmaktadır. Ayrıca İslam dünyasında ortaya çıkan her görüş ve mezhep, düşüncesini dini bir nassa dayandırma ihtiyacını hissetmektedir. Zira herhangi bir metne dayanmayan düşüncenin, toplum tarafından kabul edilmesi mümkün değildir. Şüphesiz İslam düşüncesinin temelini oluşturan rivayetlerin sübutu ve doğru anlaşılması, üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.), nübüvvet vasfıyla beraber beşer olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in söylediği veya yapılmasını arzuladığı herhangi bir işi hangi vasıfla söylediği önemlidir. Çünkü bu vasıf, neyin bağlayıcılığı olup olmadığı söylenen vasıfla doğrudan bir ilişki olduğu bilinmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bazı ifadeleri hüküm koymak içindeğil, daha çok işin ehemmiyetini vurgulamak maksadıyla söylemiş olabilir. Mesela namaz, cami ve cemaat İslam düşüncesinde büyük bir ehemmiyete sahiptir. Bu bağlamda namazın, özellikle de camide cemaatle eda edilmesi ile ilgili Hz. Peygamber'den

birçok nakil gelmiştir. O nakillerden birisi de birçok hadis kaynaklarda yer alan şu rivayettir:"*Ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da beraberlerinde odun desteleri olan bir grup erkekle namaza gelmeyenlere gitmeyi ve evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm."*[1]

Bu ve buna benzer rivayetleri olduğu gibi alınıp ona göre hüküm verilmesi mi gerekir? Yoksa bu gibi rivayetlerin söylendiği bağlamı göz önünde bulundurularak mı bir sonuca varılmalıdır? Nitekim geçmişte olduğu gibi günümüzde de her iki yaklaşımın var olduğu söylenebilir. Bu sebeple cemaatle namaz kılmanın hükmü ile ilgili ulema arasında farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bazılarına göre farz-ı ayn, bazılarına göre farz-ı kifâye, bazılarına göre ise sünnettir. Her görüş sahibinin de bu rivayetinin sahih olduğunu kabul etmiş; ancak rivayetin yorumlama ve anlaşılmasında farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

Günümüzde ve gelecekte sağlıklı bir İslam anlayışının oluşturulabilmesi için bu gibi metinlerin iyi tahlil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda biz de bu çalışmamızda yukarıda geçen rivayeti tahlil etmeye çalışacağız.

I. RİVAYETİN FARKLI TARİKLERİ BAĞLAMINDA ELE ALINMASI

Hz. Peygamber (s.a.s.), istikrarlı bir hayat sürdürerek Kur'an'ın tebliğ ve tebyîniyle meşgul olmuştur. O, peygamberlik görevini çelişkiden uzak ve insicam içerisinde yerine getirmiştir. Bu bağlamda ona nispet edilen rivayetlerde de aynı uyumun bulunması gerekmektedir. Ancak farklı nedenlerle hadislerin parçalanarak rivayet edilmesi veya bütün halinde rivayet edilen hadislerin bağlamından koparılarak yorumlanması, dün olduğu gibi bugün de hadislerin anlaşılmasında büyük bir problem doğurduğu görülmüştür. Bundan dolayı bir rivayetin doğru bir şeklide anlaşılabilmesi için iç ve dış siyak bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi son derece önem arz etmektedir. Zira bir ayet, Kur'an'ın bütün ayetleri içerisinde nasıl bir bütünlüğe sahipse, sahih bir hadisin de diğer sahih hadislerle bir bütünlüğe sahiptir. Ayrıca aynı hadisin birden çok rivayetinin olması, "bütünlük içerisinde değerlendirme" ilkesini daha da önemli kılmaktadır. Buna göre bir hadisin doğru anlaşılabilmesi için söz konusu rivayetin bütün varyantları bir araya getirilerek yorumlanmalıdır.[2]

Rivayetlerle ilgili bu hakikatten hareketle biz de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cemaate gelmeyenlere yönelik tehdit içeren rivayetlerinifarklı tarikleri ortaya koyarak anlamaya çalışacağız. Bunu yaparken temel hadis kaynaklarını ele

---

1 EbûAbdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh,*Ezân, 29, hadis no: 644, DâruTûku'n-Necât, Beyrut 1422; Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, , *Sahîh,* Mesâcid, 43, hadis no:1513, DârulHyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz; EbûDâvudSüleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, Salât, 47, hadis no: 548; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,*Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, XIV, 481.

2 Selçuk Coşkun, *Hadîste Bütüncül* Bakış, İFAV, İstanbul 2016, s. 21.

alacağız. Özellikle Buhârî, Müslim, EdûDâvud ve Ahmed b. Hanbel'in eserinde yer alan rivayetlerin farklı tariklerine değineceğiz. Diğer kaynaklarda yer alan rivayetin tarikleri için de sadece geçtiği yerlere işaret etmekle yetineceğiz. Zira bu dört eserde yer alan rivayetler, rivayetin farklı lafızları ve vürud sebebinin anlaşılması açısından önemli ve yeterlidir diye düşünüyoruz. Ayrıca diğer kaynaklarda yer alan rivayetin tarikleri de anlam bakımından genel olarak yukarıda ismi geçen eserlerde yer alan rivayetlerle aynı olduğu görülmektedir.

1. Buhârî'nin(ö. 256/870)*Sahîh*'i

Buhârî'nin eseri tahkik edildiğinde söz konusu olan rivayetin, bazı farklılıklarla beraber şu dört farklı tarikle geldiği görülmektedir:

1.1. Abdullah b. Yûsus–Mâlik –Ebû'z-Zinâd–A'rec–EbûHureyre–Hz. Peygamber (s.a.s.): "Andolsun ki! Ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da namaza gelmeyenlere gidip evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm.Andolsun ki! Şayet onlardan birisi yağlı bir kemik veya iki parça bulacağını bilseydi, yatsıya gelirdi."[3]

1.2.Ömer b. Hafs– babası –A'meş–EbûSâlih–EbûHureyre– Hz. Peygamber (s.a.s.): "Münafıklara en ağır gelen namaz; yatsı ve sabah namazıdır. Eğer o iki namazın sevabını bilselerdi, emekleyerek de olsa gelirlerdir. Andolsun ki! Ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da beraberlerinde odun desteleri olan bir grup erkekle namaza gelmeyenlere gitmeyi ve evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm."[4]

1.3. Muhammed b. Beşşâr– Muhammed b. Ebî Adî –Şu'be–Sa'd b. İbrahim –Humeyd b. Abdirrahman–EbûHureyre–Hz. Peygamber (s.a.s.): "Andolsun ki! Ezan okutup namaza başlamayı, sonra da namaza gelmeyenlere gidip evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm."[5]

1.4.Mâlik–Ebû'z-Zinâd–A'rec–EbûHureyre– Hz. Peygamber (s.a.s.): "Andolsun ki! Ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da namaza gelmeyenlere gidip evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm.Andolsunki! Şayet onlardan birisi yağlı bir kemik veya iki parça bulacağını bilseydi, yatsıya gelirdi"[6]

---

3 Buhârî, *Sahîh,*Ezân, 29, hadis no: 644.

4 Buhârî, *Sahîh,* Ezân, 34, hadis no: 657.

5 Buhârî, *Sahîh,* Husûmât, 4, hadis: 2420.

6 Buhârî,*Sahîh,* Ahkâm, 52 hadis no: 7224.Buhârî'ninSahîh'inde yer alan rivayetlerin tamamı EbûHureyre tarafından rivayet edilmiştir. Ayrıca Buârî'nin naklettiği rivayetler tahkik edildiğinde Hz. Peygamber (s.a.s.) bu ifadelerini; bir yerde genel, iki yerde yatsı namazı, bir yerde de hem yatsı namazı hem de münafıklar bağlamında söylediği görülmektedir. Buhârî'nin eserinde yer alan rivayetlerde Cuma namazından söz edilmemektedir.

2. Müslim'in (ö. 261/875)*Sahîh*'i

Söz konusu rivayet Müslim'in eserinde de dört farklı tarikle gelmiştir:

2.1.Süfyân b. Üyeyne – Ebû'z-Zinâd – A'rec – EbûHureyre: Hz. Peygamber, bir takım insanlarının bazı namazlara gelmediğini gördü. Bunun üzerine şöyle dedi: Andolsun ki! Ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da beraberlerinde odun desteleri olan bir grup erkekle namaza gelmeyenlere gitmeyi ve evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm.Şayet onlardan birisi yağlı bir kemik veya iki parça bulacağını bilseydi, yatsıya gelirdi."[7]

2.2. EbûNemîr– babası –A'meş–EbûSâlih–EbûHureyre– Hz. Peygamber (s.a.s.): "Münafıklara en ağır gelen namaz; yatsı ve sabah namazıdır. Eğer o iki namazın sevabını bilselerdi, emekleyerek de olsa gelirlerdir. Andolsun ki! Ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da beraberlerinde odun desteleri olan bir grup erkekle namaza gelmeyenlere gitmeyi ve evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm."[8]

2.3. Abdurrazâk – Ma'mer – Hemmâm b. Münebbih –EbûHureyre – Hz. Peygamber (s.a.s.): "And olsun ki! Ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da beraberlerinde odun desteleri olan iki erkekle namaza gelmeyenlere gitmeyi ve evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm."[9]

2.4. Ebûİshâk – EbûAhves - Adullah b. Mes'ûd: Hz. Peygamber (s.a.s.) Cuma namazına gelmeyenlerle ilgili şöyle dedi: "And olsun ki, birisine insanlara namaz kıldırmayı sonra da Cuma namazına gelmeyenlerin evlerini üzerlerine yıkmayı düşünüyorum."[10]

3. Ebû Dâvud'un(ö. 275/889)*Sünen*'i

Söz konusu rivayet EbûDâvud'un*Süneni*'nde iki farklı tarikle gelmiştir:

3.1. Osman b. EbîŞeybe–Ebû Muaviye –A'meş–EbûSâlih–EbûHureyre– Hz. Peygamber (s.a.s.): ''Andolsun ki! Ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da beraberlerinde odun desteleri olan bir grup erkekle namaza gelmeyenlere gitmeyi ve evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm."[11]

3.2. Nufeylî–Ebû'l-Melîh–Yezîd b. Yezîd–Yezîd b. el-Esemm–EbûHureyre– Hz.

---

7 Müslim, *Sahîh,* Mesâcid, 43, hadis no:1513.

8 Müslim, *Sahîh,* Mesâcid, 43, hadis no:1514.

9 Müslim, *Sahîh,* Mesâcid, 43, hadis no: 1515.

10 Müslim,*Sahîh,* Mesâcid, 43, hadis no: 1517.

11 EbûDâvud, *Sünen*, Salât, 47, hadis no: 548.

Peygamber (s.a.s.): "And olsun ki, birkaç gence odun toplamalarını emretmeyi, daha sonra sebepsiz namaza gelmeyenlere gidip evlerini başlarına yakmayı düşündüm." Yezîd b. el-Esemm'in, Hz. Peygamber (s.a.s.) burada Cuma namazı mı yoksa başka bir namazı mı kastettiğine dair EbûHureyre'den herhangi bir şey duymadığını ifade etmektedir.[12]

EbûDâvud'un rivayetinde yer alan "sebepsiz namaza gelmeyenler" ifadesi dikkat çekmektedir.

4. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855)*Müsned*'i

Söz konusu rivayeti ele alan eserlerden birisi de Ahmed b. Hanbel'in*Müsned*'idir. Bu eserde yer alan rivayetler, hadisin sebeb-i vürudu anlamada önemli olduğu görülmektedir.

4.1. Esved b. Âmir – EbûBekr – Âsım – EbûSâlih – EbûHureyre: Hz. Peygamber (s.a.s.) birgün mescide geldi ve insanları az ve dağınık olarak gördü. Hz. Peygamber, bu durma çok sinirledi, öyle ki, biz onun bu şekilde kızdığını daha önce hiç görmemiştik. Bunun üzerine şöyle dedi: "Andolsun ki! Birisine, insanların namazlarını kıldırması emretmeyi, sonra evlerinde kalarak namazda geri kalanlarını araştırıp, evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm." Râviye göre söz konusu olan vakit, yatsı namazıydı.[13]

4.2. Hammâd b. Seleme – Âsım b. Bahdele–EbûSâlih – EbûHureyre: "Hz. Peygamber bir gün yatsı namazını, gecenin son üçte birisine kadar geciktirdi. Daha sonra mescide geldi, ancakmescidde bulunanları az ve olanlarda da bir gevşeklik gördü. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: "Şayet onlardan birisi yağlı bir kemik veya iki parça bulacağını bilseydi, yatsıya gelirdi. Ancak onlar namaza geri kalıyorlar. Andolsun ki! Birisine, insanların namazlarını kıldırması emretmeyi, sonra da, halkının namaza gelmediği evleri araştırıp, o evleri üzerlerine yıkmayı düşündüm."[14]

4. Diğer Temel Hadis Kaynaklar

Söz konusu olan rivayet benzer ifadelerle Tirmizî(ö. 279/892),[15]Nesâî, (ö. 303/915),[16]İbnMâce(ö. 273/887),[17] sünenlerinde de geçmektedir.

II. SEBEB-İ VURUDU BAĞLAMINDA RİVAYETİNANALİZİ

Rivayetlerin doğru anlaşılmasında sebeb-i vürudunun belirlenmesinin,

---

12 EbûDâvud, *Sünen*, Salât, 47, hadis no: 549.

13 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,*Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, XIV, 481.

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 224-XVI, 468.Bu iki nakilden de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber, bu ifadelerini, geç vakte ertelenen yatsı namazı bağlamında söylemiştir. Hz. Peygamber, mescidde insanları az ve dağınık görünce onları teşvik ve te'dîb için bu sözlerini sarf etmiştir.

15 EbûİsâMuhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen,*50, 217,DârulHyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

16 EbûAbdirrahmanAhmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen,*İmâmet, 49, hadis no: 921; MektebetuMetbûâti'l-İslâmiyye, Haleb 1986.

17 EbûAbdillah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünen,* Mesâcid, 17, hadis no: 791, Dâru'r-Risâle 2009.

önemli bir faktör olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda söz konusu rivayetin tarikleri tahkik edildiğinde şu sebepler ortaya çıkmaktadır:

1. Cuma namazı:Söz konusu rivayetin bazı tariklerine göre Hz. Peygamber bu ifadelerini Cuma namazı bağlamında söylemiştir. Özellikle Abdulah b. Mes'ûdtarafından rivayet edilen nakillere göre bu ifadeler, Cuma namazı ile ilgili olduğu görülmektedir.Nitekim yukarıda geçtiği üzereMüslim'in *Sahîh*'inde yer alan rivayetlerden birisinde, Cuma namazı ifadesi, Abdulah b. Mes'ûd tarafından açık bir şekilde dile getirilmiştir.[18] Başka bir rivayette de Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmektedir: "Bu kavme/insanlara ne oluyor da Cuma namazında geri kalıyorlar (Burada يتخلفون عن الجمعة tabiri kullanılmıştır). And olsun ki, birisine insanlara namaz kıldırmayı sonra da Cuma namazına gelmeyenlerin evlerini üzerlerine yıkmayı düşünüyorum."[19]

Cuma namazı ile ilgili olan rivayetlerin çoğunda يتخلفون عن الجمعة ifadesi kullanılmıştır. Sadece bir rivayette لَا يَشْهَدُونَ الْجُمُعَةَ denilmiştir. Arapçada تخلف عن ifadesi daha çok "geç kalmak, geride kalmak" anlamında kullanılmaktadır.[20]Nitekim İbnu'l-Esîr de *en-Nihâye* adlı eserinde تخلفkelimesine "التأخر/gecikme" anlamı vermiştir.[21] Dolaysıyla fiilin bu anlamından hareketle rivayetlerde yer alan يتخلفون عن الجمعة ifadesine "Cuma namazına geç kalanlar" anlamının da verilmesi mümkündür. Yani Hz. Peygamber (s.a.s) burada Cumaya geç gelmeyi adet haline getirenleri uyarmaktadır. Daha sonra değineceğimiz üzere bazı âlimlere göre Hz. Peygamber bu ifadelerini, münafıklar için kullanmıştır.[22] Ancak münafıkların, insanlar onları mescitte görsünler diye Cuma namazına geldikleri bilinmektedir. Hz. Peygamber'in tehdit içeren bu ifadelerinin muhatabı sahabenin tamamı ve يتخلفون عن الجمعة ifadesi de "Cuma namazına gelmeyenler" şeklinde kabul edildiği takdirde, sahabenin Cuma namazına gitmediği gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Halbuki bir sahabinin, Cuma namazına gitmemesi düşünülemez. Bu takdirde rivayette yer alan يتخلفون عن الجمعة ifadesinin "Cuma namazına gelmiyorlar" yerine; "Cuma namazına geç geliyorlar" şeklinde anlaşılmasının daha isabetli olacağı söylenebilir. Ayrıca bu rivayetin muhatabı münafıklar olduğu kabul edilse bile, münafıklar Cuma namazına geç gelmeyi kendilerine adet haline getirdikleri için bu uyarıyı aldığı düşünülebilir. Zira Cuma namazı için toplanılan bir vakit ve yerde, münafıkların gitmemesi nifak hastalığına aykırı bir durumdur.

İster münafıklar, isterse genel için söylendiği kabul edilsin Cuma namazı

---

18 Müslim, Sünen, Mesâcid, 42, hadis no: 254.

19 EbûBekrAhmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr,*Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1988, V, 442.

20 Bkz. Ebû'l-FadlCemâluddîn Muhammed b. Munzir, *Lisânu'l-Arab,*DâruSadr, Beyrut 1414, IX, 83.

21 MecuddînEbûSaâdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2006, I, 522.

22 Bkz. MuhyiddînEbûZekeriyyâYahyâ b. Şerif en-Nevevî, *ŞerhuSahîhi Müslim*, Dâru'l-Feyhâ, Dımeşk 2010, II, 169.

bağlamında söylenen rivayetten, cemaatle namaz kılmanın hükmü farz-ı ayn olduğu sonucuna varmak zor görünmektedir. Zira Cuma namazı ümmetin ittifakıyla farz- ayndır. Dolayısıyla diğer vakit namazlarının, ona kıyas edilmesi doğru bir kıyas olmasa gerektir.

2. Yatsı namazı: EbûHureyre kanalıyla gelen rivayetlerin çoğuna göre Hz. Peygamber'inbu ifadeleri yatsı namazı bağlamında söylenmiştir. Nitekim yukarıda geçen rivayetler tahkik edildiğinde bu durum net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak konuyla ilgili EbûHureyre tarafından rivayet edilen şu rivayete dikkat çekmek istiyoruz: "Hz. Peygamber bir gün yatsı namazını, gecenin son üçte birisine kadar geciktirdi. Daha sonra mescide geldi, ancak mescitte bulunanları az ve olanlarda da yorgunluk belirtileri gördü. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: "Andolsun ki! Birisine, insanların namazlarını kıldırmasını emretmeyi, sonra evlerinde kalarak namazda geri kalanlarını araştırıp, evlerini üzerlerine yıkmayı düşündüm." Râviye göre vakit, yatsı namazıydı."[23]

Yatsı namazı bağlamında söylenen rivayetler tahkik edildiğinde Hz. Peygamber bu sözleriyle münafıkları ya da genel cemaati kastettiği söylenebilir. İlk bakışta münafıkların kastedildiğinin olması daha makul görünmektedir. Zira yatsı ve sabah namazının onlara ağır geldiği bilinen bir gerçektir. Nitekim Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen hadiste bu gerçeğe işaret edilmiştir.[24] Ancak rivayetin farklı tarikleri bir araya getirildiğinde, söz konusu tehdide muhatap olanlarının, evlerinde namazlarını kıldıklarını, ancak cemaat konusunda bir takım eksiklikleri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü rivayetin tariklerinde şu ifadeler geçmektedir:

- الَّذِينَ تَخَلَّفُوا عَنِ الصَّلَاةِ(Namaza geç kalanlar)
- لَا يُصَلُّونَ مَعَنَا (Bizimle beraber namaz kılmayanlar)
- لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ(Namaza hazır bulunmayanlar)
- لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ(Namaza gelmeyenler)
- وَلَمْ يُجِيبُوا(Ezana icabet etmeyenler)
- لاَ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلاَةِ بَعْدُ(Henüz namaza çıkmayanlar)
- يُصَلُّونَ فِي بُيُوتِهِمْ(Evlerinde namaz kılanlar)

Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki, bu tehdide maruz kalmaları, namaz kılmadıkları için değil, cemaate gelmedikleri sebebiyledir. Ancak münafıkların temel özelliği ise evlerinde namaz kılmadıkları; insanlar onları görsünler diye cami ve cemaate gitmeleridir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tehdit içeren bu sözlerinin muhataplarının, münafıklar olmadığını söylemek mümkündür.

---

[23] Ahmed b. Hanbel, Müsned, XIV, 481.

[24] Buhârî, *Sahîh,* Ezân, 34, hadis no: 657; Müslim, *Sahîh,* Mesâcid, 43, hadis no:1514.

İbn Hacer'in, söz konusu olan rivayetin muhataplarının münafıklar olduğunu; ancak buradaki nifakın, itikadî değil, ameli nifak olduğunu söylemiştir. İbn Hacer bu görüşünü bir kaç delile dayandırmıştır:

Birincisi delil: Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği hadisin başında yer alan "Münafıklara en ağır gelen namaz; yatsı ve sabah namazıdır" ifadesidir. Zira ona göre Hz. Peygamber burada açık bir şekilde münafıklara işaret etmektedir.

İkinci delil: Aynı rivayete yer alan;"Andolsun ki! Şayet onlardan birisi yağlı bir kemik veya iki parça bulacağını bilseydi, yatsıya gelirdi" tespitidir. Kâmil anlamda imana sahip olan birisinin, bu şekilde davranması beklenmemektedir.

Üçüncü delil: İbn Hacer'e göre rivayetin farklı tariklerindeki bazı ifadeler, bu rivayetin ameli anlamda nifaka bulaşanlara yönelik olduğunu göstermektedir. Mesela rivayetin bir varyantında "Yatsı namazında cemaate gelmiyorlar", başka bir tarikte "evlerinde namaz kılıp mazeretsiz cemaate gelmeyenler" şeklinde geçmektedir. Bu da gösteriyor ki, söz konusu olan nifak, itikadî değil ameli nifaktır. Çünkü itikad açısında nifaka bulaşanların evlerinde namaz kılmaları beklenmemektedir.[25]

Rivayetin farklı varyantları bağlamında, Hz. Peygamber'in bu sözlerinin, münafıklarla ilgili olduğu görüşü benimsenirse, İbn Hacer'in ortaya koyduğu ameli nifak yaklaşımı makul ve mantıklı kabul edilebilir. Çünkü itikadî anlamda nifaka bulaşanların ve Allah'ın (c.c.): "*Şüphesiz ki münafıklar, cehennem ateşinin en aşağı tabakasındadırlar. Onlara hiçbir yardımcı da bulamazsın"*[26] ayetine muhatap olanlar, mümin kabul edilmemektedir. Dolayısıyla bu tür kişilerinin, cemaate gelmeyip evlerinde namaz kılmaları mümkün değildir.

Ancak yukarıda geçtiği üzere Ahmed b. Hanbel'in*Müsned'* inde yer alan rivayete göre Hz. Peygamber bir gün yatsı namazını, gecenin son üçte birisine kadar geciktirmiş, daha sonra mescide gelmiş ve insanları az, dağınık ve yorgun görmüş; Hz. Peygamber bu duruma kızmış ve tehdit içeren yukarıda geçen ifadelerinikullanmıştır. Bu rivayetten hareketle, Hz. Peygamber'in, bu ifadelerini münafıklar hakkında söylemediğini düşünmek de mümkündür. Zira sahabenin, gece vaktinde evlerine gitmiş olmaları, mescitte olanlarda da yorgunluk belirtilerinin bulunması tabii bir durumdur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu ifadelerini fıkhi bir hükme medar kılmaktan çok, O'nun, mübalağalı bir üslup kullanarak insanları mescide teşvik etmek için kullandığını düşünmek daha isabetli olacaktır.

İbn Hacer'in işaret ettiği "ameli nifak"ın, Hz. Peygamber'in döneminde olup olmadığı ayrıca araştırılmalıdır diye düşünüyoruz. Zira o dönemde var olan

[25] Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*,Dârü's-Selâm, Riyâd 2000, II, 166.

[26] Nisa, 145.

nifak ve "Münafikun" suresi gibi münafıklarla ilgili inen ayetlerde daha çok itikadîanlamındaki nifak kastedilmiştir. Bununla beraber sahabe neslinin de, zaman zaman kendilerinde nifak olmasından endişeye ettikleri görülmektedir. Mesela İbnEbîMuleyke'den şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Otuz sahabiye yetiştim, hepsi nifaktan endişe ettiklerini gördüm."[27] Aynı şekilde Hanzele b. Rabî'in, Hz. Peygamber'in yanında iken hissettiği duyguyu sohbetinden ayrıldıktan sonra hissetmediği, bunun bir nifak işareti olmasından endişe ettiği ve durumu Hz. Peygamber'e sorduğu, onun da bu halin nifak alameti olmadığı cevabını verdiği nakledilmektedir.[28] Bu tür rivayetlerde yer alan nifak kavramı genellikle itikadî bozukluğa değil, amelî eksikliğe işaret ettiği kabul edilmektedir.[29]

Hz. Peygamber (s.a.s.) bu ifadelerini hem Cuma hem deyatsı namazı bağlamında söylemiş olabilir. Bu açıdan bakıldığında rivayetler arasında herhangi bir çelişki olmadığı düşünülmektedir.

III. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİ BAĞLAMINDA RİVAYETİN ANALİZİ

Hz. Peygamber'in sıfat ve davranışlarındaki temel hedefin, peygamberlik ve örneklik olduğu bilinmektedir. Bu sebeple birçok ayette O'na uyulması ve örnek alınması istenmiştir.[30]Ancak Hz. Peygamber'in bir beşer olduğu ve bazı fiillerinin, beşer olma vasfından kaynaklandığı da bilinmektedir.[31] Bundan dolayı geçmişte olduğu gibi günümüzde de Hz. Peygamber'in hangi fiili bağlayıcı, hangisinin bağlayıcı olmadığı hususu tartışılmış ve tartışılmaktadır. Nitekim hem Kur'an'ı Kerimdehem de rivayetlerde Hz. Peygamber'in her iki durumuna işaret eden bilgileri bulmak mümkündür.

Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcı olduğuna işaret eden şu ayet örnek verilebilir: *"O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir."*[32] Aynı şekilde Abdullah b. Amr'dan gelen şu rivayet de Hz. Peygamber'den sadır olan her türlü söz ve eylemin, bağlayıcı olduğunu ima etmektedir: "Allah Resûlü'nden doyduğum her şeyi, unutmayayım diye yazardım. Kureyşiler; 'Sen her duyduğunu yazıyor musun? Hâlbuki Allah Resûlü hoşnutluk halinde de, hiddetli iken de konuşan bir beşerdir.' diyerek bundan menettiler. Ben de yazmaktan vazgeçtim ve durumu Allah Resûlüne ilettim. Hz. Peygamber

[27] Buhârî, *Sahîh,*İmân, 36.

[28] Müslim, *Sahîh,*Tevbe, 3, hadis no: 2750.

[29] Hülya Alper, "Münafık", *DİA,* İstanbul 2006, XXXI, 566.

[30] Âl-i İmrân, 32; Nisâ, 59; Mumtehine, 4.

[31] Hz. Peygamber'in fiilleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Süleyman el-Aşkar, *Ef'âlu'r-Resûl,*Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003.

[32] Necm, 2-4.

(s.a.s.), parmağı ile ağzını göstererek: 'Yaz! Allah'a yemin olsun ki, buradan ancak hak çıkar' buyurdular."[33]

Bu gibi ayet ve hadislerle beraber, Hz. Peygamber'in beşer özelliğini ortaya koyan ve her davranışının vahye dayanmadığını, dolaysıyla bağlayıcı olmadığını gösteren nasslar da bulunmaktadır. Mesela Bedir savaşında alınan esirlere yapılacak muamele konusu müzakere edilmiş, Hz. Peygamber'in de içlerinde bulunduğu grubun görüşü tercih edilerek fidye karşılığı serbest bırakılmalarına karar verilmişti. Daha sonra inen vahiy bu kararı şöyle değerlendirmiştir: *"Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şeyden (fidye) dolayı size büyük bir azap dokunurdu*."[34] Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadislerde de onun bir beşer olduğu; bundan dolayı kendisinden sadır olan bütün söz ve fiillerin bağlayıcı olmadığını anlamak mümkündür. Mesela Allah Resûlü bir namazı kıldırırken yanılmış, sahabenin; "bir değişiklik mi oldu" soruları üzerine: "Ben ancak bir beşerim sizin gibi ben de unutup yanılabilirim, unuttuğumda beni uyarın" demiştir.[35] Hz. Peygamber'in beşer vasfını ortaya koyan başka bir rivayet de hurma aşılama ile ilgili nakildir: Hz. Peygamber (s.a.s.), Medîne'ye geldiğinde ziraatçıların, erkek hurma dallarını dişiler üzerine asarak tozlaştırma yaptıklarını görmüş ve ne yaptıklarını sormuştu. Ziraatçılar da öteden beri böyle yaptıkların söylediler. Bunun üzerine Allah Resûlü: "Umarım ki siz bunu yapmasanız daha iyi olur" dedi. Onlar da tozlaştırma yapmayı terk ettiler, bu yüzden hurmalar olgunlaşmadan döküldü ve eksik oldu. Ziraatçılar durumu Hz. Peygamber'e ilettiler, Allah Resûlü ise şöyle buyurdu: "Ben ancak bir beşerim, size dininize ait bir şey emredersem bunu uygulayın, size şahsi görüşten bir şey söylersem ben ancak bir beşerim." Başka bir rivayette; "..siz dünyanızın işini daha iyi bilirsiniz" buyurdu.[36]

Rivayette geçen "siz dünyanızın işini daha iyi bilirsiniz" ifadesinin, Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyelerinden hangisinin bu kapsama girip girmediği konusu, üzerinde durulması gereken önemli bir mevzu olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Hayrettin Karaman da yukarıda geçen rivayetin bağlamında şu değerlendirmelerde bulunarak meseleyi vuzuha kavuşturmaya çalışmıştır: "Bu hadis, bir yandan Allah Resûlü'nün bütün davranışlarının vahye dayanmadığını ortaya koyarken, diğer yandan bağlayıcı olan ve olmayan davranışlarını

[33] EbûDâvud, *Sünen*, ilim, 3, hadis no: 3646.

[34] Enfâl, 67-68.

[35] Buhârî, Sahîh, Salât, 31, hadis no: 401.

[36] Müslim, Fedâil, 38, hadis no: 140-140.

birbirinden ayırma konusunda bir ölçü de getirmektedir: 'Dine ait olan bağlayıcı, dünyaya ait olan bağlayıcı değil.' Hz. Peygamber'in (s.a.s.) özellik ve salahiyetlerini açıklayan ayet ve hadisler ile sahabe uygulaması birlikte değerlendirilince 'dünyaya ait söz ve davranışlarını' da ikiye ayırmak gerekmektedir: a)Müsbet ilimlerin, teknik ve teknolojinin araştırma, çözme ve geliştirme sahasına giren konular. b) İnsanların ferd ve toplum halinde eğitilip yönetilme ve yönlendirilme sahasına giren konular. Bunlardan birincisi hadiste kastedilen 'dünya işleriniz' sahasıdır ve bu konularda Allah Resûlü'nün söyledikleri genellikle şahsi tecrübe ve düşüncesine dayanır, bağlayıcı değildir. İkincisi siyaset, hukuk, ekonomi, sosyal kurumlar, eğitim... ile ilgili sahadır; Allah Resûlü'nün bu sahaya giren söz ve davranışları genellikle dine dahildir ve bağlayıcıdır (çünkü ya vahye dayanmakta, yahut da –ictihada dayansa bile- vahyin sözlü veya sükût şeklinde tasdikinden geçmiş bulunmaktadır). Bu konulara ait bulunduğu halde bağlayıcı olmayan davranışları da vardır."[37]

Hz. Peygamber'in sözlerini anlama ve yorumlama bakımından sahabenin bile farklı eğilim ve yaklaşımlara sahip oldukları görülmektedir. Sahabe neslinin farklı eğilimlerinin ilk izlerini, Hz. Peygamber henüz hayatta iken bulmak mümkündür. Ancak bu farklı yaklaşımlar, sünnetin kaynağı olan Hz. Peygamber henüz hayatta olduğu için hadislerin sübutunun tespitinden ziyade, manasının anlaşılması üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.[38] Bu bağlamda sahabe neslinin Hz. Peygamber'in sözlerini anlama ve yorumlamada farklı yaklaşımlar sergilediklerinin en çarpıcı örneği, Benî Kureyza olayında yaşanmıştır. Hz. Peygamber, Ahzab günü ashabına "Hiçbir kimse Benî Kureyzâ yurduna varmadan öğle ve ikindi namazını kılmasın!" emrini vermişti. Ancak bir grup namaz vaktinin çıkmasından korkarak, Benî Kureyza yurduna varmadan namazlarını kılmış, diğer bir grup, söz konusu yere varmadan namazı kılmayacaklarını ve namaz vakti çıksa da Resûlullah'ın emrine uyacaklarını ifade etmiştir. Ancak Hz. Peygamber onların bu durumlarında haberdar olunca hiçbirini kınamamıştır.[39]

Bu olayda Hz. Peygamber'in emri karşısında sahabenin iki farklı tutum sergilediği görülmektedir. Birinci grup, Hz. Peygamber'in ne dediğine değil bununla neyi kastettiğine bakmışlar, lafzı değil mana ve maksadı dikkate almışlardır. İkinci grup ise tamamen emrin zahirine göre hareket ederek Benî Kureyza yurduna varmadan namazlarını kılmamışlardır.[40]

---

[37] Geniş bilgi için bkz. Hayrettin Karaman (Editör: Vecdi Akyüz), "Asr-ı Saadette Rasûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı", *Asr-ı Saadette İslam,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, I, 287-288.

[38] Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybani Örneği*, İFAV, İstanbul 2017, s. 99.

[39] Müslim, *Sahîh,*Cihâd, 23, hadis no: 69.

[40] Muammer Bayraktutar, *İmam Şâfi'î'nin Hadis Yorum Metodolojisi,*OTTO, Ankara 2015, s. 50-51.

Sahabe neslinden görülen bu iki farklı yaklaşım, akıl-vahiy ilişkisi, Hz. Peygamber'in sünnetinin konumu, Hz. Peygamber'in sünnetinin kaynağının vahiy olup olmadığı, hadisler bağlayıcı mı değil mi, rivayetlerin maksad ve illetlerinin tespitinin imkânlığı gibi soruların cevaplarının arandığı bütün bir İslam düşünce tarihini derinden etkileyen tartışmaların da temelini teşkil etmektedir. Mesela yukarıdaki olay karşısında ehl-i re'ye mensup bir fakihin ilk grubun tavrını benimseyeceği, ehl-i hadisin ileri ucunu temsil eden bir Zâhiri olarak da İbnHazm'ın (ö. 456/1063) ikinci grubun yaklaşımını tercih edeceği söylenebilir. Dolayısıyla Sahabedeki bu farklı eğilimler sonraki devirlerde ehl-i re'y ve ehl-i hadis olarak vücut bulacak olan yaklaşımlara da kaynaklık teşkil edecektir.[41] Bu sebeple hadisleri anlamamızı kolaylaştıracak en önemi esaslardan birisi Hz. Peygamber'in beyanlarını hangi konumda söylediğinin tespitidir.[42]

Hz. Peygamber'in hem resul/nebî hem de beşer vasfından olacak ki, onun filleri birçok âlim tarafından farklı taksimlere tabi tutulmuştur. Bu bağlamda bazı âlimler Hz. Peygamber'in fiilleri iki, bazıları üç, bazıları dört, bazıları da on iki kısma ayırmıştır.

İkili Taksim:Sünnet, bazı âlimler tarafından ikili taksime tabi tutulmuştur. Mesela Mekhûl (ö. 112/730) süneti; "Sünnet-i farîze ve sünnet-i fazîle" şeklinde iki kısma ayırmıştır.[43]Aynı şekilde genelde Hanefi kitaplarında geçtiği üzere sünnet; "sünen-i hüdâ ve sünen-i zevâid" şeklinde ikili taksime tabi tutulduğu görülmektedir.[44]Bu taksimin kaynağı İbnMes'ûd'dan gelen şu rivayettir: "Beş vakit namazı, çağrıldığı yerlerde kılmaya özen gösteriniz; çünkü onlar (cemaatle kılınması) sünen-i hüdâdandır.[45]Sünen-i Hüda: Namazı cemaatle kılmak, ezan ve ikamet gibi dini nişanelerden olma özelliği taşıyan ve terki durumunda isâeti gerektiren sünnettir. Bu kısma dahilolan sünnete uyulduğunda hidayet bulunur, terkedildiğinde haktan sapılır. Bunların toplu halde terki durumunda, ifası için icbara dahi gidilir.[46]Sünneti ikili taksime tabi tutan diğer bir âlim de Şah Veliyullah Dihlevî(ö. 1176/1762)'dir. Ona göre sünnet:

1. Risalet görevinin tebliğine yönelik olan sünnet.
2. Risalet görevinin tebliği kabilinden olmayan sünnet.[47]

---

41 Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybani Örneği*, 100.

42 Ayhan Tekineş, Hadisleri Anlama Problemi, Işık Yay., İstanbul 2000, s. 163.

43 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmaned-Dârimî, *Sünen*, Dâru'l-Muğnî, Suûd 2000, I, 475. Mekhûl'den nakledilen bu naklin sıhhati tartışılmaktadır. Zira senedde yer alan Muhammed b. Kesîr es-Senânî zayıf olarak kabul edilmektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, VIII, 69.

44 Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet,* İFAV, İstanbul 2009, s. 260.

45 EbûDâvud, *Sünen*, Salât, 47, hadis no: 550.

46 Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet,* s. 260-261.

47 Ahmed Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 240-241.

Üçlü Taksim:İbnKuteybe'nin (ö. 276/889), *Te'vîluMuftelefi'l-Hadîs* adlı eserinde sünneti üç kısma ayırmıştır:

1. Bizzat Cebrâil'in getirdiği sünnet. İbnKuteybe'nin, sünnetin bu kısmı için şu rivayetleri zikretmektedir: "Kadın, halası ya da teyzesi üzerine nikâhlanamaz", "Nesep yoluyla haram olanlar, süt yoluyla da haram olurlar", Bir emme, iki emme süt haramlığı doğurmaz", "Diyet, âkile üzerine gerekir." İbnKuteybe'ye göre bu temel kurallar bizzat Hz. Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e getirilmiştir.
2. Hz. Peygamber'in, kendisine verilen yetkiye dayanarak vazettiği sünnet. İbnKuteybe'ye göre Hz. Peygamber bu alanda kendi görüşüne göre hareket edebilmekte, illet ve mazeretleri dikkate alarak dilediği kişi ve konularda ruhsatlar getirebilmektedir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.) erkeklere ipeği haram kılmış, ancak mazereti sebebiyle Abdurrahman b. Avf'aonu kullanmasına izin vermiştir.
3. Te'dîb için vazedilen sünnet. İbnKuteybe bu kısım sünnetlerle ilgili şöyle demektedir: "Biz bu tür sünnetleri yaparsak sevap alacağız, fakat bunları terk edersek (inşallah) bize bir şey gerekmez. Sarığın çene altından dolamasını emretmesi ve hacamatçılıkla geçinmeyi yasaklanması gibi."[48]

Dörtlü Taksim: İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) Hz. Peygamber'in tasarruflarını dört kısma ayırmıştır:

1. Teblîğ, 2. Fetvâ, 3. Kazâ, 4. İmâmet.[49]

Aynı şeklide Karâfî (ö. 684/1285) de sünneti bu bağlamda değerlendirmiş ve konuyu bağlayıcılık açısından incelemiştir.[50]

On İkili Taksim

Tâhir b. Âşûr ve Hayrettin Karaman ise kendilerinden önce yapılan taksimleri genişleterek Hz. Peygamber'in fillerini/tasarruflarını on iki kısma ayırmışlardır:

1. Teşrî.
2. Fetva.
3. Kazâ.
4. İmamet (siyasi otorite).
5. Hidayet (yol gösterme ve irşad).
6. Sulh (insanların barıştırması).

---

[48] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîluMuhtelefi'l-Hadîs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., s. 183-185.

[49] İzuddînAbdulaziz b. Abdisselaâm, el-Kavâidu'l-Kübrâ, Mektebü'l-Külliyât, Kâhire 1991, II, 121; Krş. Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet,* s. 260-264.

[50] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddînahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *el-Furûk*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut tsz., I, 105.

7. Danışana fikir verme.
8. Nasihat.
9. Gönülleri en güzel duruma yönlendirme isteği.
10. Yüksek hakikatleri öğretme.
11. Te'dîb (Eğitmek/Sakındırmak).
12. İrşaddan soyutlanma (Örneklik ile ilgisi olmayan tabiî beşeri davranışlar).[51]

İbnAşûr'un, çalışmamıza konu olan rivayeti te'dîb başlığı altında verdiği görülmektedir. Nitekim kendisi konuyla ilgili şöyle demektedir: "Bu konuyu (te'dîb durumu) dikkatlice incelemek gerekir. Çünkü bu, tehdit maksadıyla abartmanın söz konusu olduğu bir durumdur. Hukukçunun, kendisinden bizzat teşrî kastedilmiş olmaya uygun düşen ile bizzat azarlama (kınama, tevbîh) ve tehdit kastedilmiş olmaya uygun düşeni birbirinden ayırması gerekir. Ancak bu, türün yani te'dîbin aslının türü bakımından teşrîdir. Bunun örneği, Muvatta ve Buhârî ile Müslim'in Sahîh'lerindekiEbûHureyre'den rivayet edilen hadistir.Resûlullah şöyle buyurmuştur: ''Nefsim yed-i kudretinde olana andolsun ki, odun toplanılmasını, sonra namaz için ezan okunmasını, birinin insanlara imamlık yapmasını, karşılaştığım adamların evlerinin yakılmasını emretmek içimden geçiyor. Nefsim yed-i kudretinde olana yemin olsun ki, şayet onlardan birisi yağlı bir kemik veya iki parça bulacağını bilseydi, yatsıya gelirdi.'' Açıktır ki, Rasûlullah (s.a.), yatsı namazını cemaatle kılmak için Müslümanların evlerini yakmazdı. Ancak buradaki ifade, te'dîb konusunda önemine dikkat çekerek söylenmiştir. Ya da Yüce Allah onların münafıklardan olduğunu kendisine göstermiş ve dilerse onları yok etmeye izin vermiştir. Buhârî'nin Sahîhi' ndekiEbûŞurayh'tan rivayet edilen hadis de bu türdendir. Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: 'Allah'a yemin olsun, iman etmiş olmaz. Allah'a yemin olsun, iman etmiş olmaz.' Biz: 'Kimdir o, ya Rasûlullah?' sorunca, 'Komşusunun, kötülüklerinden emin olmadığı kimse' buyurdu. Burada söz, komşusuna kötülük yapan hakkında konunun önemine dikkatini çekme (tehvîl) kastıyla söylenmiştir, o derece ki böylesinin müminlerden olmayacağından endişe edilir. Burada kastedilen, tam imanın (iman-ı kâmil) bulunmadığıdır."[52]

Şüphesiz Hz. Peygamber, cemaate gelmeyenlerin evlerini yakacak değildir. Buradaki temel hedef, cemaatle namazın önemini anlatmak ve cemaate gelmeme alışkanlığını ortadan kaldırmaktır. Böylece Müslümanların cemaat sevabından ve bereketinden istifade etmelerini sağlamaktır.[53]Hadisten başka bir mana çıkar-

[51] Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefi* (çev: Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), Rağbet, İstanbul 1999, s. 48; Karaman, "Asr-ı Saadette Rasûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı", Asr-ı Saadette İslam, I, 292-300.

[52] İbnAşûr, *İslam Hukuk Felsefi* s. 58.

[53] Karaman, "Asr-ı Saadette Rasûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı", *Asr-ı Saadette İslam*, I, 300.

mak da mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in, hayatı boyunca cemaati terk eden hiçbir kimsenin evini yaktığı vâki değildir. Aynı zamanda tarih boyunca da hiçbir yönetimde böyle bir uygulamaya şahit olunmamıştır.[54]

Bundan dolayı söz konusu olan rivayetin, Hz. Peygamber'in fiilleri bağlamında değerlendirildiği takdirde, rivayette cemaatle namaz kılmanın farz olduğu sonucu çıkarmak zor görünmektedir. Ayrıca rivayet bu açıdan ele alınırsa, rivayetin muhatabının münafıklardan çok, Müslümanlar olduğu da söylenebilir. Zira iyi, güzel ve uygun olan davranış ve ibadetleri teşvikte heyecanlı ve itici ifadeler kullanıldığı gibi, bunların zıddı söz konusu olduğu zaman da caydırıcı, alıkoyucu, engelleyici, ifadeler kullanılabilmektedir. Eğitimde bu üslup ve ifade hala geçerliliğini korumaktadır. Ancak Müctehid bu ifadelerden hangilerinin böyle olmadığını diğer delil ve karineleri değerlendirerek ayırmak mecburiyetindedir.[55] Dolayısıyla rivayeti tahkik etmeden, cemaatle namaz kılmanın hükmünün farz-ı ayn olduğunu söylemek, rivayetin illetini görmezden gelip literal bir yaklaşımın olduğunu gösterir. Buna bağlı olarak cemaatle namaz kılmayanların, her gün günah işlediğini kabul etmek, daha büyük olumsuz sonuçlara götürebilir. Bunu söylerken elbette ki, cemaatle namaz kılmanın çok önemli olduğunu vurgulamak da isteriz.

IV. CEMAATLE NAMAZ KILMANIN HÜKMÜ BAĞLAMINDA RİVAYETİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Cami/Mescid ve cemaatle namaz kılmak, İslam şiarı olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse de ondan sonraki dönemlerde cami ve cemaat önemini hep korumuştur. Ayrıca Hz. Peygamber birçok hadisinde buna vurgu yapmıştır. Konuyla ilgili EbûHureyre'den şöyle bir rivayet nakledilmektedir: **"Bir kimsenin câmide cemaatle kıldığı namaz, işyerinde ve evinde kıldığı namazdan yirmi küsur derece daha sevaptır. Şöyle ki bir kişi güzelce abdest alır, sonra başka hiçbir maksatla değil, sadece namaz kılmak üzere câmiye gelirse, câmiye girinceye kadar attığı her adım sebebiyle bir derece yükseltilir ve bir günahı bağışlanır. Câmiye girince de, namaz kılmak için orada durduğu sürece, tıpkı namaz kılıyormuş gibi sevap kazanır. Biriniz namaz kıldığı yerden ayrılmadığı, kimseye eziyet etmediği ve abdestini bozmadığı müddetçe melekler: '**Allah'ım**! Ona merhamet et! Allah'ım! Onu bağışla! Allah'ım! Onun tövbesini kabul et!' diye ona dua ederler."**[56] **Abdullah b. Ömer'den de şöyle bir rivayet nakledilmektedir; "Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan**

[54] Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, Rağbet, İstanbul 2013, s. 134.

[55] Karaman, "Asr-ı Saadette Rasûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı", *Asr-ı Saadette İslam*, I, 299.

[56] Buhârî, *Sahîh*, Salât, 87, hadis no: 477; Müslim, *Sahîh*, Mesâcid, 49, hadis no:272.

yirmi yedi derece daha faziletlidir."[57] Nitekim hadis eserlerinde cemaatle namaz kılmanın faziletini ortaya koyan birçok rivayet bulmak mümkündür.

Kaynaklara bakıldığında cemaatle namaz kılmamın hükmü ile ilgili şu üç görüş ön plana çıkmaktadır:

1. Farz-ı Ayn Olması:Bazı âlimler, cemaatlenamaz kılmanın hükmünün farz-ı ayn olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Evzâî, Atâ, Ebû Sevr ve Ahmed b. Hanbel bu görüşü benimsemişlerdir. Bu âlimlerin öne sürdüğü en önemli delil, çalışmamıza konu olan rivayet ileEbûHureyre'den gelen şu nakildir: ''Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına bir âmâ adam gelerek kendisini mescide getirecek kimsenin olmadığını; bu sebeple evde namazını kılmak istediğin beyan etti. Hz. Hz. Peygamber de kendisine ruhsat verdi. Adam ayrılırken Hz. Peygamber ona: 'Ezanı duyuyor musun?' Adam: 'Evet' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'İcabet et' dedi."[58]

Hanbeli fıkıh kitaplarında cemaatle namaz kılmanın hükmü farz-ı ayn olduğu geçmekte; delil olarak da yukarıda işaret edilen rivayetler getirilmektedir.[59] Aynı şekilde başta Suudi Arabistan olmak üzere günümüzde bir takım kuruluş ve bazı âlimlerin fetvaları da bu yöndedir. Mesela Suudi Arabistan'nın resmi bir kuruluşu olan "el-Memlektü'l-Arabiyye es-Suûdiyye er-Riâsetü'l-Amme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ" adlı sitede yer alan fetva cemaatle namaz kılmanın hükmünün farz-ı ayn olduğu yönündedir.[60] Aynı şekilde Suud'lu çağdaş âlimlerden birisi olan Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm'in, *Teysîru'l-A'lâmŞerhuUmdetu'l-Ahkâm*adlı eserinde çalışmamıza konu olan hadisin sadedinde, cemaatle namaz kılmanın hükmünün farz-ı ayn olduğunu ifade ederek şu açıklamaları yapmaktadır:

1. Cemaatle namaz kılmak, ergenlik çağına giren bütün erkeklere farz-ı ayn'dır.
2. Mazeretsiz olarak cemaati terk eden kişi günahkardır ve cezayı hak etmektedir.
3. Münafıklar, ancak riya ve gösteriş için ibadet ederler, bundan dolayı onlar, insanların onları görebilecekleri bir vakitte namaza gelirlerdi.[61]

---

[57] Buhârî, *Sahîh*,Ezân, 30, hadis no: 645; Müslim, Sahîh, Mesâcid, 42, hadis no: 249.

[58] Müslim, *Sahîh*,Mesâcid, 43, hadis: 255. EbûDâvud'da yer alan rivayete göre Hz. Peygamber'in yanına gelen kişinin, Abdullah b. UmmiMektûm'dur. Bkz. EbûDâvud, Sünen, Salât, 47, hadis no: 552.

[59] Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kuddâme, el-Muğnî, Mektebetü'l-Kâhire 1968, II, 130; İbnKuddâme, *el-Kâfî fî Fıkhı'l-İmâmAhmed*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 287; Ebû'l-BerakâtAbdusselâm b. Abdullah b. Teymiye, *el-Muharrarfî'l-Fıkhı alâMezhebi'l-İmâmAhmed b. Hanbel*, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd 1984, I, 91.

[60] Bkz. http://www.alifta.net, erişim tarihi: 30.03.2018.

[61] Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, *Teysîru'l-A'lâmŞerhuUmdetu'l-Ahkâm*, DâruTevfîkiyyeli't-Turâs, Kâhire 2009, s. 111.

Davud ez-Zâhirî ve İbnHazm ise konuyla ilgili ilginç bir yorumda bulunmuşlardır. Onlara göre cemaatle namaz kılmak, namazın sıhhat şartlarındandır. Onlara göre cemaatle namaz kılmayan kişinin namazı, sıhhat şartı taşımadığı için geçersizdir.[62]

2. Farz-ı Kifâye Olması: Bu görüşte olanlara göre cemaatle namaz kılmakmendûbve kendisine teşvik edilen bir ibadettir. Rivayette söz edilen evlerin yakılması münafıklar için geçerlidir. Zira Hz. Peygamber, cemaate gelmeyenlerinin münafıklar olduğunu bilmekteydi. Ancak bir belde halkının tamamı cemaati terk ederlerse onlarla savaşılır. Bundan dolayı cemaatle namaz kılınmasının hükmünün farz-ı kifaye olduğu söylenmiştir.[63]

3. Sünnet Olması: Başta Hanefi,[64] Mâlikî[65] ve Şâfiî[66] mezhepleri olmak üzere cumhur ulemanın görüşü cemaatle namaz kılmanın hükmünün sünnet olduğu yönündedir.

İbn Hacer, cemaatle namaz kılmanın hükmünün farz-ı ayn olmadığını söyleyenlerin delillerini ve söz konusu rivayetten, cemaatle namaz kılmanın hükmü farz-ı ayn olduğu sonucunun çıkarılamayacağını şu maddelerle açıklamaktadır:

1. Eğer cemaatle namaz kılmak farz-ı ayn olsaydı Hz. Peygamber (s.a.s.) gelmeyenlere yönelerek/giderek onu terk etmezdi.
2. İbnBettâl'ın dediği gibi eğer cemaatle namaz kılmak farz-ı ayn olsaydı Hz. Peygamber; "onların namazları caiz değildir" diyecekti. Ancak öyle bir ifade kullanılmamıştır. Zira ortam beyan ortamıdır. Beyan zamanında ise eksik bir şey bırakılmaz.
3. Bâcî'nin de belirttiği gibi[67] bu rivayet mübalağa ve tekit için söylenmiştir. Dolayısıyla rivayetin gerçek anlamı kastedilmemiştir. Zira Müslümanların ittifakıyla bir müminin bu şeklide cezalandırılması mümkün değildir. Ayrıca İslam tarihindeinanan bir kişinin, cemaate gitmediği için cezalandırıldığı görülmemiştir.
4. Hz. Peygamber tehdit etmiş, ancak uygulamamıştır. Eğer cemaatle namaz kılmak farz-ı ayn olsaydı Hz. Peygamber vazgeçmeyecekti. Bu bağlamda

---

62 Muhammed b. Abdulbaki,Şerhu'z-ZurkânîalâMuvattaİbn Mâlik, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2003, I, 465.

63 Bkz. .İbnu'l-Arabî Muhammed b. Abdullah İbn Arabî, Âridetu'l-Ahvezî,Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, I, 16-17.

64 Bkz. Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr, Dâru'l-Erkam, Beyrut tsz.

65 Bkz. Ebû'Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-MüntekâŞerhü'l-Müvatta*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1332, I, 230.

66 Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *Tühfetü'l-Mühtâc fî Şerhi Minhâc*, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır 1983, II, 247; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Müğnî'l-Mühtâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 465.

67 Bâcî, *el-MüntekâŞerhü'l-Müvatta*, I, 230.

Kâdıİyâz da şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) niyetlenmiş, ancak yapmamıştır. Dolayısıyla bu rivayet, herhangi bir konuda delil olamaz ve bu rivayete dayanılarak herhangi bir hüküm inşa edilemez.

5. Bu rivayet, cemaatle namaz kılmaktan çok, özellikle münafıklara benzememeyi teşvik etmiştir. Dolayısıyla bu rivayet cemaatle namaz kılmak için delil olamaz.
6. Bu rivayet münafıklar için varid olmuştur. Dolayısıyla rivayet özellikle cemaati terk edenler için değildir.
7. Buradaki tehdit, cemaati değil, namazı terk edenler içindir.[68] Ancak İbn Hacer'in ortaya koyduğu bu görüşe şu şekilde itiraz edilebilir: (Daha önce işaret edildiği gibi) Müslim'in bir rivayetinde; "Namaza gelmiyorlar",Ahmed b. Hanbel'in naklinde de; "Yatsı namazında cemaate gelmiyorlar" ifadeleri bulunmaktadır. İbnMâce'nin nakli ise şu şeklidedir: "Bazı adamlar cemaate gelmemeyi terk edecekler, veya evlerini yakacağım."[69]. Hz. Peygamber (s.a.s.) tehdit içeren bu ifadeleri, namazın terki için değil, cemaatin terki için sarf etmiştir.

Cemaatle namaz kılmanın hükmünün farz olmadığını gösteren en önemli delil; "Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir" rivayetidir. Zira üstünlük, ancak temelde bir olan iki şey arasında olabilmektedir. Eğer Cemaatle namaz kılmanın hükmü farz olsaydı, tek başına kılınan namazın geçersiz olacağı Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bildirilecekti.

SONUÇ

Çalışmamıza konu olan rivayet; tarikleri, sebeb-i vürudu ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) filleri bağlamında değerlendirildiğinde şu sonuçlara işaret ettiği söylenebilir:

- Tehdit ve mübalağa içeren söz konusu rivayet, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından söylenmiştir.
- Hz. Peygamber bu sözleriyle insanları cemaate teşvik etmek arzulamıştır. Bundan dolayı ne Hz. Peygamber zamanında ne de daha sonraki dönemlerde cemaatle namaz kılmayı terk eden hiçbir Müslüman'ın evi yakılarak cezalandırıldığı görülmemiştir.
- Bu rivayet geçmişte olduğu günümüzde de bazı mezhep, kuruluş ve kişilerin fetvalarına kaynaklık etmiş ve cemaatle namaz kılmanın hükmünün fazr-ı ayn olduğunu söylemişledir. Ancak söz konusu rivayetten hareketle böyle bir sonuca varılmasının,literal bir yaklaşım olup İslam toplumunun realitesinede pek uymadığı görülmektedir.

[68] İbnHacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, II, 165-166.

[69] İbnMâce, Sünen, Mesâcid, hadis no: 791.

- Bu rivayetin muhatabıitikadî anlamda münafıklar olmadığı görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in filleri bağlamında düşünüldüğünde rivayetin muhatabıinananlar olduğu anlaşılmaktadır.
- Söz konusu rivayetin, şer'i bir hükme medar kılmaktan çok, bu ifadelerte'dîb için söylendiğini kabul etmek daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

ALPER, Hülya, "Münafık", *DİA,* İstanbul 2006.

AŞKAR, Muhammed Süleyman, *Ef'âlu'r-Resûl,*Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003.

BÂCÎ, Ebû'Velîd Süleyman b. Halef, *el-MüntekâŞerhü'l-Müvatta*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1332.

BAYRAKTUTAR, Muammer, *İmam Şâfi'î'nin Hadis Yorum Metodolojisi,* OTTO, Ankara 2015.

BESSÂM, Abdullah b. Abdurrahman, *Teysîru'l-A'lâmŞerhuUmdetu'l-Ahkâm*, DâruTevfîkiyyeli't-Turâs, Kâhire 2009.

BEZZÂR, EbûBekrAhmed b. Amr, *Müsnedü'l-Bezzâr,* Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1988.

BUHÂRÎ, EbûAbdillah Muhammed b. İsmail, *Sahîh,*DâruTûku'n-Necât, Beyrut 1422.

COŞKUN, Selçuk, *Hadîste Bütüncül* Bakış, İFAV, İstanbul 2016.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sunen*, Dâru'l-Muğnî, Suûd 2000.

DİHLEVÎ, Ahmed Şah Veliyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'as, *Sunen,* el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut tsz.

ERDOĞAN, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet,* İFAV, İstanbul 2009.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *İslam Hukuk Felsefi* (çev: Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), Rağbet, İstanbul 1999.

İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî,*Dârü's-Selâm, Riyâd 2000.

İBN HACER Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Heytemî, *Tühfetü'l-Mühtâc fî Şerhi Minhâc*, el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mısır 1983.

İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, *Müsned,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

İBN KUDDÂME, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kâhire 1968. *el-Kâfî fî Fıkhı'l-İmâmAhmed*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

İBN MÂCE, EbûAbdillah Muhammed b. Yezîd, *Sunen*, Dâru'r-Risâle 2009.

İBN MUNZİR, Ebû'l-FadlCemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab,*DâruSadr, Beyrut 1414.

İBN TEYMİYE, Ebû'l-BerakâtAbdusselâm b. Abdullah, *el-Muharrarfî'l-Fıkhı alâMezhebi'l-İmâmAhmed b. Hanbel*, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd 1984, I, 91.

İBNU'L-ARABÎ, Muhammed b. Abdullah İbn Arabî, *Âridetu'l-Ahvezî,*Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

İBNU'L-ESÎR, MecuddînEbûSaâdât el-Mubârek b. Muhammed el Cezerî, *en-Nihâye*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2006.

İZUDDÎN, Abdulaziz b. Abdisselaâm, el-Kavâidu'l-Kubrâ, Mektebu'l-Kulliyât, Kâhire 1991.

KARÂFÎ, Ebu'l-Abbâs ŞihâbuddînAhmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî, *el-Furûk*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut tsz.

KARAMAN, Hayrettin (Editör: Vecdi Akyüz), "Asr-ı Saadette Rasûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı", *Asr-ı Saadette İslam,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr, Dâru'l-Erkam, Beyrut tsz.

MÜSLİM, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, en-Nîsâbûrî, *Sahîh*, Dâruİhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

NESÂÎ, EbûAbdirrahmanAhmed b. Şuayb, *Sunen,*MektebetuMetbûâti'l-İslâmiyye, Haleb 1986.

NEVEVÎ, MuhyiddînEbûZekeriyyâYahyâ b. Şerif, *ŞerhuSahîhiMuslim*, Dâru'l-Feyhâ, Dımeşk 2010.

ÖZŞENEL, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybani Örneği*, İFAV, İstanbul 2017.

TEKİNEŞ, Ayhan, Hadisleri Anlama Problemi, Işık Yay., İstanbul 2000.

SANCAKLI, Saffet, *Sünneti Doğru Anlamak*, Rağbet, İstanbul 2013.

ŞİRBÎNÎ, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Müğnî'l-Muhtâc*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994

TİRMİZÎ, EbûÎsâ Muhammed b. İsâ, *Sunen,* Dâruİhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

ZURKÂNÎ, Muhammed b. Abdulbaki, Şerhu'z-ZurkânîalâMuvattaİbn Mâlik, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2003. http://www.alifta.net.

BUHÂRÎ'NİN ŞERHLERİNDE GÖRÜLEN MEZHEPÇİ YORUMLARIN PARADOKSAL YANSIMALARI

Dr Öğr. Üyesi Hikmetullah ERTAŞ
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı/ hiktas@hotmail.com

Giriş

İslâm'ı tebliğ ile memur olan Hz. Muhammed (s.a.) vahyin ilk muhatabıdır. O, Vahyin ihtivâ ettiği emir/nehiy/ öğütlerden sorumlu bir beşer, onu tebliğ ve teybin eden Rasululllah'tır. O'nun söz, fiil ve takrirleri dinin kaynağıdır, nasstır. Bu itibarla Müslümanlar tarihsel süreç içerisinde, bir bütün (söz-fiil-takrir-fizikî ve ahlâki vasıf) olarak Hz. Peygamber'in (s.a.) hayatını aktaran çok sayıda hadis eserini, geliştirdikleri isnâd metodu ile büyük gayretlerle oluşturdu. Hicri birinci asırda başlayan bu faaliyet asırlarca devam ederek hadis külliyatına dair (metin-şerh-ta'lik vb. şekillerde) kıymetli pek çok eseri meydana getirdi. Bu bağlamdaki eserlerden biri de, Buhârî'nin (ö.256) el-Camiu's-sahîh'idir. El-Camiu's-sahîh Kur'an'dan sonra en çok güvenilen kitap diye şöhret bulmuş, değişik zamanlarda farklı alimlerce çok sayıda şerhi, ta'liki ve ihtisârı yapılmıştır.

İşte bu çalışmada, (dört) farklı fıkhî mezhebe mensup; (Mâlikî Mezhebine Mensûb) İbn Battâl Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî'nin (ö. 449/1057) *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh'i (Şerhu İbn Battâl 'alâ Sahîhi'l-Buhârî)* adlı eseri, (Hanbelî Mezhebine Mensûb) İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî'nin (ö. 560/1165), *el-İfsâh 'an me'âni's-sıhâh (el-İşrâf 'alâ mezâhibi'l-eşrâf, İhtilâfü'l-e'immeti'l-erba'a ve ittifâkuhum, Kitâbü'l-İcmâ' ve'l-htilâf)* adlı eseri, (Hanefî Mezhebine Mensûb) Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384)

el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî eseri, (Hanbelî Mezhebine Mensûb) İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî'nin (ö. 795/1393), *Fethu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseri, (Şâfi'î Mezhebine Mensûb) İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî'nin (ö. 852/1449), *Hedyü's-sârî ile Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserleri, (Hanefî Mezhebine Mensûb) Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eseri, (Hanefî Mezhebine Mensûb) Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil'nin (ö. 893/1488), *el-Kevŝerü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî* adlı eseri, (Şâfi'î Mezhebine Mensûb) Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî'nin (ö. 911/1505) *et-Tevşîh 'ale'l-Câmi'i's-sahîh* adlı eseri, (Şâfi'î Mezhebine Mensûb) Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-sârî* adlı eseri, (Mâlikî Mezhebine Mensûb) Hasan el-Hamzavî el- Idvî'nin (ö. 1303/1886) *en-Nûrü's-sârî min feyzi Sahîhi'l-Buhârî* adlı gibi pek çok şârihin usûl ve furu' fıkha dâir (bazı örneklem) yorumlamaları şu şekilde etraflıca ele alınacaktır.

Önce el-Camiu's-sahîh'in "Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd" ile "Kitâbu'l-i'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" bölümlerinin başlık ve muhtevâ bakımından sözü geçen şârihlerin zaviyelerinden nasıl göründüğüne, serd edilen yorumlamalarda tezahür eden muhtemel mezhebî usul farklılıkların izleri sürülerek değerlendirmeler yapılacaktır. Daha sonra ise şârihlerin fürû fıkıh konusundaki mezhep görüşlerine aykırı rivayetlerinde takındıkları tutum ile mezhep görüşlerine muvâfık rivayetlerde izledikleri mezhepçi paradoksal yaklaşımlar incelenecektir.

I-Şerhlere Göre "Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd" ile "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne"nin Başlık ve İçerik Tahlili

Buhârî önce "Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd"ı daha sonra ise "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" bölümünü açmış, görüşlerini ise bab başlıklarında belirterek dayandığı delilleri peşi sıra göstermiştir. Onun bab başlıklarında görüşünü ifade etme tekniği son derece mühimdir. Bu bağlamda el-Camiu's-sahîh ile ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu iki (Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd-Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne)kitab ile alakalı diğer muhîm bir mesele ise, Buhârî'nin açtığı bu kitab isimlerinin gelenekteki yeniliğidir. Çünkü Buhârî, kendisinden önce ve sonra tasnîf edilen hadis kitaplarında görülmedik bir şekilde haber-i vâhid konusunda bir bölüm ihdas ederek bu meseledeki tartışmaları el-Câmi'u's-Sahîh'ine taşımıştır.[1] Onun eserinde yer verdiği "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne"

[1] Ömer Özpınar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmi Fikri Hareketlerin Etkisi (Buhârî Örneği),* (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2004, s. 287

bölümü de, ondan önceki hadis edebiyatında görülmeyen bir bölüm olup, kendine sonra gelen musannifleri bu hususta etkilemiştir.[2]

Buhârî, Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd'ı[3] altı başlıkla vermektedir. Onun açtığı başlıklar şu şekildedir.

1-"بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَازَةِ خَبَرِ الوَاحِدِ الصَّدُوقِ فِي الأَذَانِ وَالصَّلاَةِ وَالصَّوْمِ وَالفَرَائِضِ وَالأَحْكَامِ"(Doğru Sözlü(Sadûk) Tek Bir Kişinin Ezan, Namaz, Oruç, Farzlar ve Ahkâm Konusunda Rivayet Ettiği Bir Haberin Hüccet Olduğunu Gösteren Hadisler Babı), 2-"بَابُ بَعْثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزُّبَيْرَ طَلِيعَةً وَحْدَهُ"(Hz. Peygamber'in(s.a.s) Zübeyr (b. Avvâm)ı Düşmanın Durumunu Öğrenip Haber Getirmesi İçin Tek Başına Öncü ve Casus Olarak Göndermesi Babı), 3-"بَابُ قَوْلِ اللَّهِ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لكم «فَإِذَا أَذِنَ لَهُ وَاحِدٌ جَازَ»" (Yüce Allah'ın: Ey iman edenler, Peygamber'in evlerine size izin verilmedikçe girmeyin. Fakat davet olunduğunuz vakit girin. "Eğer ona bir tek kişi izin verirse, girmek caiz olur" Babı), 4-"بَابُ مَا كَانَ يَبْعَثُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الأُمَرَاءِ وَالرُّسُلِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ" (Hz. Peygamber'in (s.a.s) Emirler ve Elçiler Peşpeşe Göndermesi Babı), 5-"بَابُ وَصَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وُفُودَ العَرَبِ أَنْ يُبَلِّغُوا مَنْ وَرَاءَهُمْ" (Hz. Peygamber'in (s.a.s) Arab Hey'etlerine Geride Bıraktıkları Kavimlerine, Peygamberden Duyduklarını Tebliğ Etmelerini Vasiyet Etmesi Babı), 6-"بَابُ خَبَرِ المَرْأَةِ الوَاحِدَةِ"(Sadece Bir Kadının Verdiği Haber Babı)

Buhârî ilk babta ondört(14) ikinci de bir(1), üçüncü de iki (2), dördüncü de iki (2) beşinci babta bir(1) altıncı da ise bir (1) olmak üzer toplamda yirmi bir (21) rivayete ve pek çok (dört) ayete yer vererek, haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini, hüccet olduğu savunur. Ona göre haber-i vâhid, tek kişinin getirdiği haberdir[4], ameli meselelerde delildir, geçerlidir. Onun bu hususstaki görüşünü seçtiği başlıkta ameli konuları sıralamasında görmekteyiz. Böylece Buhârî, Ehli Hadis'in haber-i vahîd'i "hem ameli hem de itikâdî meselelerde delil olduğu" savına katılmaz. Öte yandan haber-i vâhid'i tek kişinin getirdiği haber biçimindeki kabulü haberi vahidin delil olması için en az dört ravisi olmasını şart koşan Mutezilî kelamcıların görüşlerine bir reddiyedir.[5]

---

[2] İbrahim Kutluay, "İmam Buhârî'nin Sünneti Müdafaası-el-Câmiu's-Sahîh Kitâbu'l-i'Tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde-", *Marife,* Sayı: 11, Bahar 1, *2011, s.52.*

[3] Buhârî'nin Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd şeklinde bir bölüm başlığı açıp açmadığı hususundaki tartışmalar için bkz., Ramazan Özmen, "El-Buhârî'nin Haberu'l-Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadislerin Hucciyeti Üzerine Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi, Yı*l: 13, Sayı : 39 (Bahar 2009), ss.133-154.

[4] O bu hususta "Bilâl'in ezanı, Kıble tahvili ile ilgili olarak tek kişinin haberine uyarak Kubâ'da namaz kılmakta olan Müslümanların yönlerini Mescid-i Harâm'a çevirmelerini, , içki içmekte iken harâm kılındığı haberini veren tek kişinin haberine uyarak sahabenin içki kabını kırması gibi pek çok rivayetleri delil olarak sıralar". Bkz., Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd, 1-2.

[5] Bu hususstaki değerlendirmeler için bkz., Özpınar, s. 289.

Özetle Buhârî, Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd ismiyle bir bölüm oluşturarak haber-i vâhidin hücciyetini kabul etmeyen ekollere karşı bir savunma stratejisi ortaya koymaktadır. [6]

Çalışmamızdaki diğer bir mevzu ise el-Câmi'u's-Sahîh'in 96. Kitabı olan "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne"dir. Bu bölüm, Kitâb (Kur'an-ı Kerim) ve Sünnet'e bağlılık ifadesiyle sünnete ve sahabenin metoduna tabi olmanın gerekliliğini esas alır. Burada Buhârî ashâb-ı hadîsin anlayışını müdafaasını yapar.[7] Bu bölümde 100 hadis 28 bab başlığı ile verilmiştir. İbni Hacer, Buhârî'nin "Kitâbu'l-İ'tisâm" adında müstakil bir kitap tasnîf ettiğini el-Câmi'u's-Sahîh'in bu bölümündeki hadisleri de oradan seçtiği aktarır.[8]

Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne'deki bab başlıkları şu şekildedir.

1-"بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الكَلِمِ" (Hz. Peygaber'in(s.a.s) Cevâmiu'l-Kelim-az sözle çok şey ifade edebilme yeteneği verilmiş- Olarak Gönderildim İfadesi Babı)2-"بَابُ الِاقْتِدَاءِ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (Rasulullâh'ın (s.a.s) Sünnetine Uyma Babı)3-"بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ كَثْرَةِ السُّؤَالِ وَتَكَلُّفِ مَا لاَ يَعْنِيهِ" (Çok Soru Sorma ve Kendisini İlgilendirmeyen Hususlarda Külfet ve Zorluk Aramanın Kerâhiyeti Babı),4-"بَابُ الِاقْتِدَاءِ بِأَفْعَالِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (Rasulullâh'ın (s.a.s) Fiillerine Uyma Babı), 5-"بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ فِي العِلْمِ، وَالغُلُوِّ فِي الدِّينِ وَالبِدَعِ"(İşlerde gereksiz detaycılık; İlimde Cedeleşmeşme Dînde Aşırılık Ve Bid'atçılığın Kerâhiyeti Babı), 6-"بَابُ إِثْمِ مَنْ آوَى مُحْدِثًا" (Bidatçılığı Barındarının Günahı Babı), 7-"بَابُ مَا يُذْكَرُ مِنْ ذَمِّ الرَّأْيِ وَتَكَلُّفِ القِيَاسِ"(Dini bir asla dayanmayan Re'yin Kötülüğü ve Kıyasın Külfetin ve Meşakkatinin Kötülenmesi Zikrine Dâir Babı), 8-"بَابُ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسْأَلُ مِمَّا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيْهِ الوَحْيُ، فَيَقُولُ: «لاَ أَدْرِي»، أَوْ لَمْ يُجِبْ حَتَّى يُنْزَلَ عَلَيْهِ الوَحْيُ، وَلَمْ يَقُلْ بِرَأْيٍ وَلاَ بِقِيَاسٍ"(Vahiy Gelmemiş Meseleler Sorulduğunda Rasulullah'ın(s.a) "Ben Bilmiyorum" Demesi Veya Vahiy Gelene Kadar Re'y veya Kıyas ile Bir Şey Söylememesi Babı",9-"بَابُ تَعْلِيمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ، لَيْسَ بِرَأْيٍ وَلاَ تَمْثِيلٍ" (Hz. Peygaber'in (s.a.s.) Mümin Erkek ve Kadınlara Allah'ın Gönderdiklerini Re'y ve Kıyâsa Başvurmaksızın Öğretmesi Babı),10-"بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ» يُقَاتِلُونَ وَهُمْ أَهْلُ العِلْمِ" (Hz. Peygamber'in (s.a.s) ümmetimden Daima Hak Üzere Savaşan ve Galip Olacak Grubun(ki onlar İlim Ehlidir) Hiçbir Zaman Ekisk Olmayacağı Babı), 11-"بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا} [الأنعام: ٦٥]"(Yüce Allah'ın: "... Yâhud sizi birbirine muhalefet eden birçok fırkalar yapmaya kadirdir" Kavli Babı), 12-"بَابُ مَنْ شَبَّهَ أَصْلًا مَعْلُومًا بِأَصْلٍ مُبَيَّنٍ، قَدْ بَيَّنَ اللَّهُ حُكْمَهُمَا، لِيُفْهِمَ السَّائِلَ" (Soranın Maksadı Anlaması İçin Bilinen

[6] Hamit Sevgili, İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı, (Basılmamış Doktora Tezi), *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır 2015, s.301-302.

[7] Benzer değerlendirmeler için bkz, Kutluay, s. 54.

[8] İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1379, 13/ 246.

Bir Asılı, Beyân Edilen Bir Asıla Benzeten Kimseye Allah Bu İkisinin Hükmünü Beyân Etmiştir Babı), 13-"بَابُ مَا جَاءَ فِي اجْتِهَادِ القُضَاةِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى" (Kadıların Yüce Allah'ın İndirdikleri İle Hüküm Vermeleri İçin İctihâd Edip Çalışmaları Yolunda Gelen Şeyler Babı), 14-"بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَتَتْبَعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ»" (Hz. Peygamber'in (s.a.s) "Muhakkak sizler kendinizden önce gelen milletlerin yoluna uyup gideceksiniz" Kavli Bâbı), 15-"بَابُ إِثْمِ مَنْ دَعَا إِلَى ضَلاَلَةٍ، أَوْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً" (İnsanları Dalâlete Da'vet Eden Yâhud Kötü Bir Çığır Açan Kimsenin Günâhı Babı),16-"بَابُ مَا ذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَضَّ عَلَى اتِّفَاقِ أَهْلِ العِلْمِ، وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الحَرَمَانِ مَكَّةُ، وَالمَدِينَةُ، وَمَا كَانَ بِهَا مِنْ مَشَاهِدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالمُهَاجِرِينَ، وَالأَنْصَارِ، وَمُصَلَّى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالمِنْبَرِ وَالقَبْرِ" (Hz. Peygamber'in (s.a.s) Zikrettiği Ve İlim Ehlinin İttifakına Teşvîk Eylediği Şeyler, İki Harem Ahâlîsinin; Mekke Ve Medine'deki Sahâbîlerin Üzerinde İttifak Ettikleri Şeyler, Medine'de Hz. Peygamber'in (s.a.s) Hazır Bulunduğu Yerler, Muhacirlerin Ve Ensâr'ın Hazır Bulundukları Yerler, Peygamber'in Namaz Kıldırdığı Yerler İle Hz.Peygamber'in (s.a.s) Minberi Ve Kabri Babı), 17-"بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ} [آل عمران: 821]" (Yüce Allah'ın: İşten hiçbir şey sana ait değildir Kavli Babı), 18-"بَابُ قَوْلِهِ تَعَالَى {وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا} [الكهف: 45]" (Yüce Allah'ın "İnsanın cedeli her şeyden fazladır" Kavli Babı), 19-"بَابُ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا} [البقرة: 341]" (Yüce Allah'ın: "Böylece sizi vasat bir ümmet yapmışızdır, (hakikate) şâhitler olasınız, bu Rasûl de sizin üzerinize tam bir şâhit olsun diye..,) Kavli İle Hz. Peygamber'in(s.as.) İlim Ehli Topluluğu Olan Cemaatten Ayrılmamayı Emretmesi Babı), 20-"بَابُ إِذَا اجْتَهَدَ العَامِلُ أَوِ الحَاكِمُ، فَأَخْطَأَ خِلاَفَ الرَّسُولِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ، فَحُكْمُهُ مَرْدُودٌ" (Âmil (Veya Âlim) Yâhut Hâkim Çalışıp İctihât Ettiği Zaman (Muhalefet Kastetmeksizin) İlimsiz Olarak Rasûlullah'ın (s.a.s) Şerîatine Aykırı Bir Hata Yaparsa, Onun Bu Hükmü Reddedilir (Onunla Amel Edilmez) Babı), 21-"بَابُ أَجْرِ الحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ أَوْ أَخْطَأَ" (Hâkim Hükmünde İctihat Ettiği Zaman İsabet Etse Yâhut Hata da Yapsa Karşılığı Göreceği Babı), 22-"بَابُ الحُجَّةِ عَلَى مَنْ قَالَ: إِنَّ أَحْكَامَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ ظَاهِرَةً، وَمَا كَانَ يَغِيبُ بَعْضُهُمْ مِنْ مَشَاهِدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأُمُورِ الإِسْلاَمِ" (Hz. Peygamber'in (s.a.s) Hükümleri İnsanlar İçin Gizli Değil, Meydanda Olurdu. Sahabenin Bazısı İse Hz.Peygamber'in (s.a.s.) Hazır Bulunduğu Yerlerde Hazır Bulunamaz Ve İslâm İşlerinin Kararlaştığı Yerlerden Başka Yerlerde Bulunurlardı" Diyen Kimse Üzerine Hüccet Babı), 23-"بَابُ مَنْ رَأَى تَرْكَ النَّكِيرِ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُجَّةً، لاَ مِنْ غَيْرِ الرَّسُولِ" (Peygamber'den (s.a.s), Huzurunda Yapılan Veya Muttali' Olduğu Bir şeyi İnkâr Etmemesini Hüccet Gören Kimse Babı), 24-"بَابُ الأَحْكَامِ الَّتِي تُعْرَفُ بِالدَّلاَئِلِ، وَكَيْفَ مَعْنَى الدِّلاَلَةِ وَتَفْسِيرُهَا" (Delillerle Bilinecek Hükümler İle Delâletin Manasının Nasıl Olduğu Ve Bunun (Peygamber Tarafından) Tefsiri Babı), 25-"بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لاَ تَسْأَلُوا أَهْلَ الكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ»" (Hz.Peygamber'in (s.a.s) "Kitâb Ehline (Şerîatle İlgili) Herhangi Bir şey Sormayınız Kavli Babı), 26-"بَابُ كَرَاهِيَةِ الخِلاَفِ" (Şer'î Hükümlere- Muhalefet Etmenin Keraheti (Yânî Çirkinliği) Babı), 27-"بَابُ نَهْيِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى التَّحْرِيمِ"

''إِلَّا مَا تُعْرَفُ إِبَاحَتُهُ، وَكَذَلِكَ أَمْرُهُ'' (Hz.Peygamber'in (s.a.s) (Mübâhlığı Siyak Delâleti Yâhut Hâl Karinesi Veya Delîl Getirmekle) Bilinen Şeyleri Haram Kılmaya Karşı Nehyi Olduğu Babı), 28-''بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} [الشورى: 83]، {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ}'' [آل عمران: 951] «وَأَنَّ المُشَاوَرَةَ قَبْلَ العَزْمِ وَالتَّبَيُّنِ لِقَوْلِهِ»: {فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ} [آل عمران: 951] «فَإِذَا عَزَمَ الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ لِبَشَرٍ التَّقَدُّمُ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (Yüce Allah'ın: "Onların işleri dâima aralarında istişare iledir" "İş hususunda onlarla istişare et... Azmettikten sonra, Allah'a güvenip dayan..." Kavilleri Babı)

Buhârî "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne"de açtığı bab başlıkları ve delil olarak zikrettiği hadis ve ayetlerle Sünnet kavramından ne anladığını, kavramın içerik ve sınırları ile istinbât bakımından referans olma durumu gibi hususları ispat/ikna etme refleksiyle ortaya koymaya çalışır.

Söz konusu iki("Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd"ı ile "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne") bölüm hakkında yaptığımız bu genel tanıtımdan sonra, şârihlerin görüşlerine geçmek istiyoruz. Malum olduğu üzere el-Câmi'u's-Sahîh'in pek çok şerh çalışması yapılmıştır. Burada şerhlerini tamamına değinme fırsatımız olmadığından, mezhebî iltsakları bilenen şârihlerin bir kısmını örneklem kabul ederek şerhlerine değineceğiz. Şerhlerdeki bilgiler (genellikle) şârihlerin vefat tarihleri baz alınarak aktarılacaktır. Böylece mezkûr bilgilerin sonraki kuşaklara geçiş keyfiyeti, mezhep vb iltisakların şârihler üzerindeki etkilerini görme fırsatını elde etmeyi umuyoruz.

Yukarıda sözü geçen iki bölüm ile ilişkili olmak üzere mezhepler arasındaki usûlî farklılıklar bağlamında şârihlerin, "Haber-i vâhid'in bilgi değeri", "Amel-i ehli Medine telâkkisi" hususlarını yorumlama biçimine değinilecektir.

A) Haber-i Vâhid'in Bilgi Değeri

Bildirimizin sınırları, konunun genişliği ve bu hususta çalışmaların çok/yeterliliği sebebiyle Haber-i vâhid ile ilgili detaylara girmeksizin özetle şunlar söylemek istiyoruz.

Haberi-vâhid, mezhepler arasındaki farklıkların temel sebeplerindendir. Bu bağlamda Haber-i vâhid, pek çok tartışmanın odağında bulunmuş, çağlar boyunca alimlerin üzerinde ter döktüğü meseleler, metodolojik ayırımların neşet ettiği veriler arasında olmuştur. Buhârî de zamanına tevarüs eden bu meseleyi el-Câmi'u's-Sahîh'inde "Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd" başlığı ile ele almıştır. İlgi bölümün analizi ve şârihlerinin değerlendirmelerine geçmeden evvel dört (Mâlikî, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlerin) mezhebin haber-i vâhidin hücciyeti konusundaki görüşlerini özetle vermek istiyoruz. Haber-i vâhidin (en az/en çok) kaç kişinin haberi olduğu hususunda farklı değerlendirmeler olsa da genel olarak Müevâtir

şartlarını taşımayan haberler için kullanılan bir kavram haline gelmiştir.[9] Bu itibarla mezheplerin görüşlerini verirken bu hususun dikkatten kaçmaması gerektiğini ifade etmek gerekir.

Mâlikîler, Medine ehlinin ameli ve kıyas ile takviye edilmesi şartıyla haber-i vâhidin hüccet olabileceğini, Medinelilerin ameline ters düşen haber-i vâhidlerin ise Hz. Peygamber'e (s.a.s) nisbet edilemeyeceğini görüşündedirler. İmam Malik'e göre Medinelilerin ameli, bin kişinin bin kişiden rivayeti demektir. [10]

Hanefîler; râvinin, rivayetine göre amel etmesi ve ona aykırı fetva vermemesi; Hadisin sık sık vuku bulan ve her müslümanın hükmünü bilmesi gerektiğine inandığı olaylar (umûmü'l-belvâ) hakkında varid olmaması; râvinin fıkıh ile maruf olmaması durumunda hadisin –mezhep içerisindeki iki görüşten birine göre- kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmaması gibi şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda, Kur'ân'a aykırı hüküm ve bilgi ihtiva eden haber-i vâhidlerin reddedilmesi gerektiği"ni, çünkü Resûl-i Ekrem'in Kur'ân'a ve akla aykırı söz söylemesinin imkânsız olduğunu belirtmişlerdir.[11]

Şâfi'îler, sikâ olduğu müddetçe râvinin tek olmasının haberin sıhhatine zarar vermeyeceğini ve hücciyet ifade ettiğini kabul ederler. İmam Şâfi'î, sahih olma şartını taşıyan haber-i vâhidin dinde delil olduğunu savunarak haber-i hâssa diye isimlendirmiştir. O, haber-i vâhidi "bir kişinin bir kişiden rivâyeti" olarak ifade eder. Bu yönünüyle Şafiî, daha sonraki fıkıh usûlü ve hadîs usûlü eserlerine "haber-i vâhid ve hücciyyeti bahsi"ni armağan etmiştir. Öyle ki onun bu hususta görüşleri ve haber-i vâhidin hücciyyeti konusunda ileri sürdüğü teori kendisinden sonraki alimler tarafından da kabul görmüştür.[12]

Hanbelîler ise, haber-i vâhidin ameli meselelerde olduğu gibi itikadî meselelerde de delil olacağını savunmaktadırlar. Bu bağlamda haber-i vâhid konusundaki görüşleri sebebiyle Cehmiyye ve Mu'tezile'yi Ahmet b. Hanbel sert bir şekilde tenkit etmiştir.[13]

---

[9] Detaylı bilgi için bkz, Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *DİA*, İstanbul 1996, 14/351; H.Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul 1996, 14/ 355-363.

[10] bkz. Recep Özdemir, "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2016, Sayı : 7, s. 179-213; İbrahim Kutluay, "The Meaning and Scope of Sunnah According to Imam Mālik and The Analysis of Schacht's Theory On The Practice of The People of Medina" *(Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies) Studies* , 2011, C..1 Sayı:4, s. 359-368.

[11] Detaylı bilgi için bkz, Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhîd'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, Sayı: 2 Temmuz-Aralık 2004, s.19-31; Yavuz, "Haber-i Vâhid", 355-363.

[12] Abdulkadir Şener, "İmam Şâfi'i'ye Göre Haber-i Vâhid", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu,* İzmir 1985, s. 287-295; Yavuz, "Haber-i Vâhid", 355-363.

[13] Yavuz, "Haber-i Vâhid", 355-363.

Binaen aleyh, Buhârî'ye göre Haber-i vâhid, tek kişinin getirdiği haber olup sadece amelî meselelerde geçerlidir. Buhârî, Haber-i vâhidin hücciyet ifade etmesi için ravi(leri)n "sadûk" olmasını-kadın veya erkek olmasına bakmaksızın- yeterli görmektedir. Bu minval üzere "بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَازَةِ خَبَرِ الوَاحِدِ الصَّدُوقِ فِي الأَذَانِ وَالصَّلاَةِ وَالصَّوْمِ وَالفَرَائِضِ وَالأَحْكَامِ" babı[14] ile "بَابُ خَبَرِ المَرْأَةِ الوَاحِدَة" bablarını oluşturmuştur. Buhârî'nin Haber-i vâhidi sadece ameli meselelerde hüccet görmesi onun bu hususta Ashabu'l-hadis(dolayısıyla) Hanbelilerden ayrıldığını göstermekter. "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne'nin" 22. Bölümünü "-بَابُ الحُجَّةِ عَلَى مَنْ قَالَ: إِنَّ أَحْكَامَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ ظَاهِرَةً، وَمَا كَانَ يَغِيبُ بَعْضُهُمْ مِنْ مَشَاهِدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأُمُورِ الإِسْلاَمِ"(Hz. Peygamber'in (s.a.s) Hükümleri İnsanlar İçin Gizli Değil, Meydanda Olurdu. Sahabenin Bazısı İse Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hazır Bulunduğu Yerlerde Hazır Bulunamaz Ve İslâm İşlerinin Kararlaştığı Yerlerden Başka Yerlerde Bulunurlardı" Diyen Kimse Üzerine Hüccet Babı)" şeklinde oluşturmuştur. Burada Buhârî, Hanefîlerin, herkes tarafından bilinmesi gereken amellerin hükmü konusunda tek kişi tarafından nakledilen haberin muteber sayılamayacağı şeklindeki (umumî belvâ) görüşüne katılmadığı görülmektedir.

Özetlemek gerekirse Buhârî Haber-i vâhid konusunda, Hanefilerin umumî belvâ görüşüne katılmamaktadır. O bu hususta şu iki rivayete yer vermiştir.

1-) "Ebu Musa el-Eş'ari (r.a), Hz. Ömer'in (r.a) yanma girmek için izin istedi. Hz. Ömer'in (r.a) meşgul olduğu için kendisine izin verilmedi. Bunun üzerine Ebu Musa (r.a) geri döndü. Hz. Ömer'in (r.a) işini bitirince: Ebu Musa el-Eş'ari'nin(r.a) sesini duymadın mı? Ona izin -verin de gelsin, dedi. Kendisine Ebu Musa el-Eş'ari'nin(r.a) geri döndüğü söylendi. Bunun üzerine Hz. Ömer'in (r.a) Ebu Musa el-Eş'ari'yi (r.a) çağırdı. Ebu Musa el-Eş'ari (r.a), izin istediğimizde izin verilmezse geri dönmemiz bize emredilirdi, dedi. Hz. Ömer'in (r.a), İzin istenip de verilmediği zaman

[14] Buhârî "Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd'ın ilk babını "بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَازَةِ خَبَرِ الوَاحِدِ الصَّدُوقِ فِي الأَذَانِ وَالصَّلاَةِ وَالصَّوْمِ وَالفَرَائِضِ وَالأَحْكَامِ"(Doğru Sözlü(Sadûk) Tek Bir Kişinin Ezan, Namaz, Oruç, Farzlar ve Ahkâm Konusunda Rivayet Ettiği Bir Haberin Hüccet Olduğunu Gösteren Hadisler) şeklinde açarak burada 14 rivayete yer vermiştir. Rivayetlerdeki konular özetle şöyledir: İlk hadiste, bir grup genç Müslüman olmak üzere Rasulullah'ın (s.a.s) yanına gelir, belli bir süre kaldıktan sonra ailelerine dönerler. Öğrendiklerini kabilelerine anlatırlar Hz. Peygamber (s.a.s) onlara namaz vakti gelince birinin ezan okumasını en büyüklerinin de onlara imamlık yapmasını" emrettiği anlatılmaktadır. Sonraki iki rivayette ise Bilâl'ın fecirden önce (teheccüd namazı için) ezan okuduğu, İbn Mektûm'un ise sabah vaktinin ilan için ezan okuduğundan bahseder. Akabindeki iki rivayet ise Hz. Peygamber'in(s.a.s) öğle namazını birinde iki, diğerinde beş rekat kıldırması üzerine Sahabenin namaz kısaldı mı/ artırıldı mı sorusu üzerine Hz. Peygamber'in yanıldığını fark ederek sevih secdesi yaptığı aktarılır. Diğer rivayetler de ise, kıblenin değişiminde bir kişini haber vermesi ile amel edildiği ile iki anlatım, içkinin yasaklandığı bir kişinin haberi ile amel edildiği, Hz. Peygamber'in Necrân ehline bir kişi (Ebû Ubeyde)yi gönderdiği, Ebû Ubeyde'nin ümmetin en güvelinir (emîni) olduğu, Hz. Ömer (r.a) ile Evs b. Havlî'nin Hz. Peygamber'in(s.a.s) sohbetinde nöbetleşe geldikleri, Sefere gitmek üzere emir tayin edilen kişi ile grup arasındaki mevzuda Rasulullah'ın (s.a.s) "Kula itaatın masiyette değil marufta" olduğunu söylemesi, davalı iki kişinin Rasulullah'ın(s.a.s) huzuruna gelmeleri ve Recmi konu edinen Asîf kıssası aktarılmaktadır.

geri dönüleceğine dair bana şahit getir, dedi. Ebu Musa (r.a) Ensar'ın oturduğu meclise gelerek onlara bunu sordu. Onlar: (Bu hadis, meşhur bir hadistir ve bizler tarafından bilinen bir konudur. Onun içindir ki) bu meseleye bizim en küçüğümüz olan Ebu Said el-Hudri bile şahitlik eder. Akabinde Ebu Musa(r.a), Ebu Said'i(r.a) -yanında götürdü. Ebu Said(r.a) Ebu Musa'nın(r.a) söylediğinin doğru olduğunu Allah Rasülü'nün (s.a.s) böyle emrettiğine, şahitlik etti. Bunun üzerine Hz. Ömer'in (r.a) şöyle dedi: Allah Rasülü'nün (s.a.s) bu emri bize gizli mi kaldı? Çarşı pazar-da alış-veriş yapmak, yani ticaret için çıkmak beni Allah Rasülü'nün (s.a.s) yanında olup O'nun sözlerini dinlemekten oyaladı."[15]

2-) "Sizler diyorsunuz ki: Ebu Hureyre (r.a), Allah Rasülü'nün (s.a.s) hadis rivayetini çoğalttı. (yani O'ndan çokça hadis rivayet ediyor) Muhacirler ve Ensar ise Allah Rasülü'nden (s.a.s) Ebu Hüreyre'nin (r.a) çokça hadis rivayeti gibi hadis rivayet etmiyorlar. Muhacir kardeşlerimi çarşılar da alış veriş meşgul ederdi. Ben ise, Allah Rasülü'nün (s.a.s) yanından karın tokluğuna ayrılmaz, onların olmadıkları yerde hazır bulunur ve onların unuttukları sözleri ezberlerdim. Ensar kardeşlerimi de mallarında çalışmak meşgul ederdi. Ben ise Suffe miskinlerinden bir miskindim ve onların unuttukları sözleri ezberlerdim. Bir gün Allah Rasülü'nün (s.a.s) şöyle dediğine şahit oldum: "Ben bu sözümü bitirinceye kadar elbisesini yayacak, sonra elbisesini toplayacak kişi, söylediklerimi ezberleyecektir." Bu söz üzerine üzerimdeki renkli ridamı yere yaydım. Allah Rasülü (s.a.s) sözlerini bitirince onu alıp göğsümde topladım. O günden itibaren Allah Rasülü'nden (s.a.s) duymuş olduğum hiçbir sözünü unutmadım."[16]

Buhârî şârihleri yukarıdaki rivayetleri şu şekilde değerlendirmişlerdir.

İbn Battâl (ö.449), Buhârî'nin bu rivayetleri sadece mütevâtir haberle amel edilir diyen Râfizi ve Hariciler aleyhinde delil olarak getirdiğini söyler.[17] İbnü'l-Müneyyir (ö. 683) bu bilgiler ilaveten. Buhârî'nin bunu Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne'de zikretmesi, haber-i vâhidi delil kabul etmenin zorunluluğunu gösterdiğini aktarır.[18] Kirmânî (ö. 786)[19], İbnü'l-Mülakkın (ö. 804)[20], Aynî (ö. 855)[21]

[15] İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne, 22.

[16] İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne, 22.

[17] İbn Battâl Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl,* thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebutü'r-Rüşd, Riyad 2003, 10/384-385.

[18] İbnü'l- Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî, *el-Mütevârî 'alâ ebvâbi'l-Buhârî,* thk., Salahaddin Makbul Ahmed, Mektebetü'l-Mualla, Kuveyt,1987,s .407-408.

[19] Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî , *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Śahîhi'l-Buhârî,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1981, 25/79.

[20] İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî, Şevâhidü't-tavzîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh, Dâru'n-Nûr, Dımaşk 2008, 33/139-142.

[21] Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kārî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.,25/67-68.

de aynı bilgileri verirler. İbn Hacer (ö.852) ise, Hz. Ömer (r.a) ilgili hadisi baz alarak yukarıdaki bilgilere ilaveten şunları kayd eder. Burada zikredilenler, Sahabe büyüklerinin (özellikle yetkin/ yetkili olanların) uygulamalarını, sırf büyük oldukları için (uygulamalarına) muhalefet edenlere karşı güçlü delillere sahip olabilecekleri, sahabe büyüklerinin bu şeklindeki amelini önceleyen ve buna güvenerek şüpheyi gidermeyen anlayışın aleyhinde bir delil olduğunu söyler.[22] Buhârî şârihlerinden Kastallânî (ö. 923/1517) aynı görüştedir.[23] Keşmîrî(ö. 1353/1933) [24] ise, her sahabenin dinin dair bütün ahkâmı bilemesinin mümkün olmadığını aktarır. [25]

Özetlemek gerekirse genel itibariyle şârihler bu babı umumî belvâ ile direk ilişkilendirmemişlerdir. Ancak, Buhârî'nin bu babta zikrettiği hadisler umumî belvâ tanımlamasına girecek ahkam meselelerini ihtiva etmese de Ebu Hureyre'nin bu bağlamda öncelenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Buhârî bab tercemesinde haber-i vâhidin hücciyetinin ötesinde, İbn Hacer ile Keşmîrî'nin işaret ettikleri gibi Sünnetin tamamını her sahabenin bilemeyeceği dolayısıyla Sünneti aktarmada onlardan birini diğerine tercih ederek, hüccet kabul etmeyi doğru bulmamaktadır. Ne varki Hanefi mezhebine mensup şârihlerin şerhlerinde bu bağlamda her hangi bir bilgiye ulaşamadık.

B) Amel-i ehli Medine Telâkkisi

Bilindiği üzere Amel-i ehli Medine, Mâlikilere göre şer'i bir delildir. el-Câmi'u's-Sahîh'teki Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne'nin 16. Babı Mâliki mezhebine mensup şârihlerce Mâliki mezhebenin bu hususiaki görüşünü teyit edici olarak görülmüştür. Söz konusu babın ismi ("بَابُ مَا ذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَضَّ عَلَى اتِّفَاقِ أَهْلِ العِلْمِ، وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الحَرَمَانِ مَكَّةُ، وَالمَدِينَةُ، وَمَا كَانَ بِهَا مِنْ مَشَاهِدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالمُهَاجِرِينَ، وَالأَنْصَارِ، وَمُصَلَّى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالمِنْبَرِ وَالقَبْرِ") "*Nebînin (s.a.s.) zikrettikleri, ilim ehlinin ittifâkkına teşvik etmesi, Haremeyn (Ehlinin) -Mekke ve Medine- ittifâkları, Nebî (s.a.s.), Muhâcir ve Ensârın şâhid oldukları yerler, Nebînin (s.a.s.) namaz kıldırdığı yer, minberi ve kabri* "şeklindedir. Buhârî burada 23 hadisi zikreder. Mezkur hadislerde ele alınan konular özetle şöyledir.

İlk hadiste "Müslüman olmak üzere biat eden bir bedevînin ertesi gün biatını bozmak için Rasulullah'a (s.a.s) tekrar tekrar (3 kez) gelmesi ve Rasullullah'ın(s.a.s) onu reddi karşısında bedevînin Medine'yi terk etmesi üzerine, Hz. Peygamber'in(s.a.s) "Medine Demirci körüğü gibidir, pis/yaramaz

[22] İbn Hacer, 13/321.

[23] Kastallânî, Ebû 'l Abbas, . Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Matbaatü'l-Kübra, Mısır 1323, 10/344-345.

[24] Muhammed Enver Şâh Hüseynî Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2005, 6/534.

[25] Keşmîrî, 6/537.

olanı dışarı atar, temiz/iyi olanı ise içeri alır."[26]ifadesine yer verilmektedir. Diğer rivayette Medine ve Ehli'nin fazileti işlenmiştir. Burada, Hz. Ömer (r.a) hacta iken, hilafet mevzusu ile ilgili olarak bir kişinin Hz.Ömer'in (r.a.) vefat etmesi durumunda falanca (Talha b.Ubeydullah')a biat edeceğini Hz. Ebubekir'e (r.a) biatın istişaresiz yapıldığı şeklindeki sözleri üzerine Hz. Ömer'in(r.a) hemen orada bu hususta hutbe irat etmek istemesine karşın Abdurrahman b. Avf (r.a.) ile istişaresi akabinde bunu Medine'ye erteler. Abdurrahman b. Avf (r.a) Hz. Ömer'in (r.a) bu işi Medine'ye tehirine gerekçe olarak, konuşmanın Mekke'de yapılması durumunda, iyice anlaşılmama, art niyetli kişilerce çarpıtılabilme ihtimalinin karşın; Medine'nin ise, (المدينة دار الهجرة ودار السنة)Hicret ve Sünnet yurdu olduğunu, Suffe ehli ile oradaki diğer kişilerin bunu doğru bir şekilde belleyip aktaracaklarını söyler. Sonraki rivayette ise Sahabenin (Ebu Hureyre) ilim tahsil etmek için ciddi sıkıntılar çekmesine rağmen Medine'de ikametini konu alır. Sonraki rivayette ise, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Kesîr b. Salt'ın evinin yanındaki sütunun yanında hutbe verdiği belirtilerek buranın mescit haline getirildiği aktarılır. Diğer rivayetlerde ise, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Kubâ mescidine gidişleri, Hz. Aişe'nin (r.anha) Baki' mezarlığına defn edilme isteği, Hz. Ömer'in (r.a.), Rasulullah (s.a.s) ve Hz. Ebu Bekir'in(r.a) yanına defne edilme talebinin Hz. Aişe (r.anha) tarafından kabul edilmesi, (Hz. Peygamber'in (s.a.s) Mescid-i Nebî'de ikindiyi kıldırdıktan sonra oraya ulaştığında güneşin hala batmadığı) Medine'deki Avâlî bölgesi, Hz.Peygamber (s.a.s) dönemindeki sa' ölçeğinin miktarı, Medinelilerin ölçü ve ölçeklerinin bereketi için Peygamber Efendimizin (s.a.s) duası, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Mescid'in yanında (Zinakâr Yahudileri) recm ettirme olayı, Hz. Peygamber'in (s.a.s) (Hayber dönüşü) Hz. İbrahim'in (a.s) Mekke'yi harem kılması gibi onun da Medine'yi haram kılması, Mescid-i Nebi'deki minber'in duvarla mesafesi, Hz.Peygamber'in Minberi ile evi arasının cennet bahçesi oluşu, Peygamberimiz'in (s.a.s) Medine'de at yarışı düzenlemesi, Peygamber'in (s.a.s) minberi(üzerinde hutbe okuması, Hz. Osman'ın (r.a) aynı minberi kullanması), Hz. Peygamber'in (s.a.s) eşi ile birlikte yıkanması, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Ensâr Muhâcir kardeşlik antlaşmasını yaptığı Medine'deki ev, Hafızları şehid eden Süheym oğulları kabilesine bedduası, Sahabenin Hz. Peygamber'in (s.a.s) Medine de namaz kıldığı/kıldırdığı mekânlarda namaz kılmayı tercih etmeleri, Medine yakınlarındaki Akîk vadisinin Cebrail tarafından mübarek olarak tavsifi, Necd Medine Şam veYemen cihetlerinden hacca gidecekler için mikat yerleri, Zülhuleyfe'nin mübarek bir yer olduğunun Hz.Peygamber'e(s.a.s) rüyasında gösterilmesi konuları işlenmektedir.

Kitâbu'l-İ'tisâm'daki bu bölümün şerhlere şu şekilde yansımıştır.

[26] "إِنَّمَا المَدِينَةُ كَالكِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طِيبُهَا ا" İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne, 16.

Mâlikilerden İbn Battâl (ö.449), alimlerin Amel-i ehli Medine hususunda ihtilâf ettiğini ifade eder. Daha sonra ise Ebherî'nin Medine Ehli (uygulama ve nakilde) istinbât konusunda diğer belde ehline göre hüccet olarak değerlendirdiğini ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçip isntinbatta herkesin müsâvi; nakilde ise Medine Ehli'nin üstün olduğunu aktarır.[27]

İbnü'l- Müneyyir (ö. 683) ise, Medine'nin, fiziki özelliklerinin yanı sıra ehlinin de sâir bölge ve kişilere göre faziletli olduğunu aktarır. Daha sonra ise, Buhârî'nin bu şekildeki bab başlığı oluşturması, Allah Tealanın İmamı Mâlik e lütfettiği gibi Buhârî'ye de gönlünü bu şekilde açarak lütufta bulunduğunu, Buhârî'ye göre, Medine Ehlinin icmasının muteber olduğunu iddia eder.[28]

Kirmânî (ö. 786) Buhârî'nin Mekke ve Medine ehlinin ortak kanaatini icma olarak gördüğünü söyler.[29]

İbn Hacer'e (ö.852) göre Buhârî, yalnız Medine ehlinin değil, Haremeyn Ehlinin ittifakının tercîh sebebi olabileceğini kanaatinde olup, Haremeyn Ehlinin "اِتِّفَاقَ أَهْلِ الْحَرَمَيْنِ" ittifakı ile icmânın gerçekleşemeyeceğini söyler. İmam-ı Mâlik'in Amel-i ehli Medine'yi hüccet kabul ettiğini aktarır.[30]

Aynî (ö. 855) ise Buhârî'nin burada mekân olarak Medine'nin sâir yerlere üstünlüğüne dair hususları aktardığını, "وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الحَرَمَانِ" ifadesindeki kastının ise "Haremeyn ehli sahabenin ihtilafsız bir şekilde icma etmeleri"olduğunu düşünür.[31]

Kastallânî (ö. 923/1517) Medine ehlinin ilmi bakımdan üstülüğü, sahabenin Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatıyla Medine'den ayrılmalarına kadardır.[32]

Mâliki mezhebi ile iltisakı bulunmayan İbnü'l-Mülakkın[33] (ö. 804/1401), Molla Gürânî[34] (ö. 893/1488), Keşmîrî(ö. 1353/1933) [35] gibi diğer Buhârî şârihleri de buradaki rivayetleri ve bab başlığındaki ifadelerden Medine ehlinin amelinin delil oluşu şeklinde değerlendirmemişlerdir.

Yukarıda zikri geçen bab ve ilgi rivayetlerin şerhlerinden anlaşılan o ki, Mâlikî mezhebine mensup olan İbnu'l-Müneyyir'i bu şekildeki değerlendirmelere sevk

[27] İbn Battâl, 10/374.

[28] İbnü'l- Müneyyir, s.405.

[29] Kirmânî, 25/63.

[30] İbn Hacer, 13/306.

[31] Aynî, 25/54.

[32] Kastallânî, 10/339.

[33] İbnü'l-Mülakkın, 33/116-117.

[34] Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil, *el-Kevŝerü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2008, 11/167-176.

[35] Keşmîrî,6/534.

eden sâik, mensûbu olduğu mezhep perspektifinden meseleyi okuma gayretidir.[36] Buhârî'nin ne kullandığı başlık ne de zikrettiği rivayetler böyle bir yorumu yapmaya elverişli değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnu'l-Müneyyir dışındaki şârihler bu şekildeki bir değerlendirmeden uzak durmuşlardır.

II- Buhârî'nin Dört Mezhep Dışındaki Yorumları

Hadis alanındaki otoritesinin yanı sıra fıkıh alanında da derin bir bilgiye sahip olan Buhârî, fıkhî meselelerin tamamına dâir görüşlerini açıklamak üzere müstakil eserler yazmamıştır. *Ref'ul Yedeyn Fi's-Salât, Kitâbu'l-Kirâeti Hialfe'l-İmâm* gibi belli özel bahisleri ele elan çalışmaları dışında günümüze fıkha dair eserler ulaşmış değildir. Onun fikhî derinliği daha çok Câmiu's-Sahîh'inde oluşturduğu Kitab/bab başlıkları ve muhteviyât dizimi çerçevesinde oluşturduğu düşünülmüş bu hususta çalışmalar yapılmıştır. Buhârî'nin fıkıh alanında nasıl bir metot izlediği, hangi hükümlere ulaştığı, ictihatlarının dört mezheple ilişkisi vb hususlar, araştırmacıların çalışmalarını teksif etmeleri gereken mühim bir alandır. Bu mecrada yapılacak akademik çalışmalar Buhârî'nin fıkhî yönünü ortaya koyacak, hadis ilimlerinden fıkhu'l-hadis ede katkı sağlayacaktır.

Biz ise burada tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî'nin Câmiu's-Sahîh özelinde dört mezhebin dışındaki bazı yorumlarının şerhlerde nasıl ele aldığına değinmek istiyoruz. Gayemiz, şârihlerin fürû fıkıh konusundaki mezhep görüşlerine aykırı rivayetlerinde takındıkları tutum ile mezhep görüşlerine muvâfık rivayetlerde izledikleri (varsa) mezhepçi paradoksal yaklaşımlara (birkaç misal ile) değinmektir.

A) Abdest Alırken Başın (Ne Kadarının) Mesh Edilmesi

Buhârî " {وامسحوا برءوسكم} لقول الله تعالى: مسح الرأس كله" "Yüce Allah'ın „Başlarınızı Meshediniz." Sözünden Dolayı Başın Hepsini Mesh Etme Babı şeklinde bir başlık açmıştır. Akabinde İbnu'l-Müseyyeb'in kadınların da başın tamamının meshedilmesi gerektiği konusunda erkeklerle aynı olduğu görüşünü zikreder. Bu hususta İmam-ı Mâlik'e başın bir kısmını mesh etmenin yeterli olup olmadığının sorulduğunda İmam-ı Mâlik'in şu hadisi delil getirdiğini aktarır.

"Abdullah b. Zeyd, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) abdestinin nasıl olduğu sorulunca, su isteyerek abdesti alışını şöyle göstermiştir: Ellerine iki, ağız ve burnunu üç defa yıkadı. Daha sonra yüzünü üç defa ve kollarını dirseklerle birlikte iki defa yıkadı. Daha sonra ellerini başın ön kısmından arka tarafa doğru götürüp getirdi. Oradan da başladığı yere getirdi. Ondan sonra ayaklarını yıkadı."[37]

[36] Benzer değerlendirmeler için bkz., Hamit Sevgili, s. 91.

[37] Buhari,Vüdu, 39.

Buhârî'nin başın tamamın mesh edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Şimdi ise konunun şerhlerde nasıl ele alındığına bakalım.

İbn Battâl, mevzunun muhtelefun fih olduğunu, İmam-ı Mâlik'e göre başın tamamı, Ebu Hanife ve Ashabına göre ¼ ü, İmam-ı Mâlik'in ashabı Muhammed b. Seleme'nin 1/3 ü, Şafiin ise mesh yapıldı denecek kadarki miktarın yeterli olduğu görüşünün yanı sıra pek çok alimin de isimlerini zikrederek bu hususta görüşleri aktarır. Daha sonra İmam-ı Mâlik'in görüşü aleyhine getirilen delilleri tartışmaya başlar. Tahavî ve diğer muhaliflerin iddia ettikleri ayağa giyilen mesh ve teyemmüm de eller ve yüze yapılan meshten yola çıkılarak yöneltilen tenkitleri ret eder. Benzer şekilde ilgi ayette geçen "b" harfi cerrin tebi'diye için olduğu iddiasını da "وليطوفوا بالبيت العتيق" ayetinde ki "با" harfi gibi olduğunu Kâbenin bir kısmını tavafın caiz olmadığı şeklinde icmayı hatırlatarak bu tenkidi de ret eder. Bununla yetinmeyip İmam-ı Mâlik'e muhalif rivayetlerin sıhhatinin problemli olduğu da (problem olmasa da tevilinin mümkün olduğunu) belirterek, sahabenin de gerek anlatımlarında gerekse uygulamalarında başın tamamını mesh ettiklerini iddia eder.[38]

Kirmânî (ö. 786) İbn Battâl'ın iddiaların tek tek inceleyip red eder. Sonra Buhârî'nin bu şekilde bir başlık oluşturmasını, ilgi ayetin zahirine göre hareket etmesine dayandırır. Aslında ayetin zahiri anlamının da bu şekilde olmadığını sözlerine ekler.[39]

İbn Hacer, Buhârî'nin zikrettiği âyet mücmel olup "برءوسكم" deki "b" harfi ceri zâid kabul edilirse başın tamamı, tabi'diye denilse bir kısmın meshi kastedilmiş olabileceğini aktarır. Ona göre Buhârî ayetteki "ب"harfi cerini zâid kabul ederek zikrettiği hadis çerçevesinde rivayeti anlamış ve başın tamamın meshi şeklinde görüş ortaya koymuştur. İbn Hacer başın tamamın mesh edilmesinin farz olmadığını, aksine başka rivayetlerin bulunduğunu söyleyerek Buhârî''nin görüşüne katılmaz.[40]

Aynî ise bab başlığındaki "مسح الرأس كله" deki "كله" ifadesinin Buhârî ravisi Müstemlî nüshasında yer almadığını belirterek şunları kaydeder. İbn Müseyyeb'in "mesh etmede kadın ile erkek aynıdır" sözünden kasıt, ikisinin de abdest alırken başı meshetme zorunlulukları vardır manasında olması muhtemeldir. Bu ihtimalden yola çıkıldığında İbnul Müseyyebi'n bu sözü Buhârî'ye delil olamaz. Aynî, İmam Mâlik' e sorulan sorunun gramerini tahlil ederek Ahmet b. Hanbel'den gelen rivayeti çerçevesinde tenkitler yöneltir. İlgi ayetteki "b" harfi ceri ile ayetin mücmel olduğu iddialarını da kendi cephesinden tenkit ederek red

38 İbn Battâl,1/281-285.

39 Kirmânî, 3/28-30

40 İbn Hacer, 1/290.

eder. İlgi rivayetleri tahric ederek, mezheplerin görüşlerini tartışır, Hanefilerin serd ettikleri delilerin hücciyetini detaylı bir şekilde izah etmeye gayret eder.[41]

Burada görüldüğü üzere Buhârî' inin mesih konusundaki görüşü İmam-ı Mâlik'in görüşüyle örtüşmektedir. Bu sebeple Mâliki şârih İbn Battâl tarafından ilgi bab ve hadis detaylı bir şekilde irdelenmiş, ayet /hadisler bu görüşü destekleyecek şekilde izah edilmeye çalışılmıştır. Buhârî'nin muhalefet ettiği mezheplere mensup şârihler ise onu tenkit ederek yerden yere vurmuşlardır.

B) Kıble Tayini

Buhârî, "Kıble konusunda gelen (nasslar) ve sehvedip kıblenin dışına yönelerek namaz kılan kimseye iâde etmeyi gerekli görmeyen kimse bâbı" " مَا جَاءَ فِي القِبْلَةِ، وَمَنْ لَمْ يَرَ الإِعَادَةَ عَلَى مَنْ سَهَا، فَصَلَّى إِلَى غَيْرِ القِبْلَةِ " şeklinde başlık açarak kıbleyi hatalı tayin eden kişiye namazın iadesi gerekmediğini söyler. O bu hususta üç rivayet zikreder.[42]

Buhârî'nin açtığı bu baba şârihlerin yaklaşımı ise şöyledir.

İbn Recep el-Hanbeli'ye (ö. 795/1393), Buhârî, (kıldığı yönü kıble zan eden kişi gibi) bir özür sebebiyle kıbleyi yanlış tayin eden ile kıble yönü sehv(unutması) sebebiyle doğru tayin edemeyeni kastetmektedir. Bu şekilde düşünenleri sıralayarak Şafinin kavl-i kadiminin de böyle olduğu ekler. İlgi rivayetleri detaylı bir şekilde ele alıp tahlil eder. [43]

İbn Hacer ise bu hususta şunları söyler:

Kıble meselesinde esas olan şey isabet değil, ictihad etmektir diyen İbn Ebî Şeybe, 'Ata, Şa'bî, Kufe Ehli, kıbleyi yanlış tayin edene namazın iadesi gerekmez derler. Zührî ve Mâlik eğer hata namaz vaktinde fark edilirse iade gerekir görüşündedirler. İmâm Şâfiî'ye göre ise kıble tayininde yakinen hata yapıldığının anlaşılması durumunda namazın iâde edilmesi zorunludur. Akabinde İbn Hacer mezhebine muhalif görüşün delili "Amir b. Rabi'den gelen rivayetinin" ilk görüşe(muhaliflere) muvafık gibi olsa da senedinde farklılıklar olduğuna işaret eder. Farklı rivayetlerin parçaları bir araya getirilerek verilen muhalif görüşü bu şekilde tenkit devam eder. Buhâri, namazı (nda eksiklik/ziyadelik oluşan kişi) kıbleye sırtını döndükten sonra namazına dönen kişinin duruma dayanarak,

---

41 Aynî, 3/67-72

42 "İlk rivayette, Hz. Ömer'in üç (İbrahimi'in makamını namazgah edinin/Peygamber eşlerinin örtü arkasında konuşmasını ifade eden hicab ayeti ile Peygamber aleyhinde kıskançlık göstermek üzere peygamber işlerini ittifakı ile ilgili ayet) hususta onaylandığı ifade edilmektedir. Sonraki rivayet ise Kabe'nin tahvili ile ilgili hususun Kuba'da namaz kılanlara bildirilmesi mevzusu ele alınmıştır. Son rivayette ise, Hz. Peygamber'in öğle namazını beş rekat kıldırması üzerine konuyu sahabe içinde araştırarak sehiv yapmasından bahsedilmektedir."Buhârî, Salat 32

43 İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî'nin *Fethu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî,* Mektebetü'l-Guraba, Medine 1996, 3/93-104.

sehiv sebebiyle kıbleyi terk edene iade gerekmez neticesine varmıştır diyerek bir bakıma Buhârî'nin görüşünü tevile etmeye çalışır.[44]

İbn Battâl ise önce bu hususta ki tarafları ve delillerini işaret eder. Sonra Şafii yi tenkit eder. [45]Aynî'ye gelince o, görüşleri ve tarafları zikretmekle işe başlar. Daha sonra ise mezhebi ile muvafık olan Buhârî yi savunmaya başlar. Asıl olan şey "ictihat etmektir" tezine dayanarak, hakimin vereceği yanlış karardan dönmesinin mümkün olmadığı gibi ictihat edenin hata yada doğru sonuca ulaşmasından sorumlu olmadığını söyler. Akabinde ise, Tirmizi'de kendi görüşünü destekleyen rivayete yöneltilen zayıf olduğu iddiasını da farklı tariklerle sahih olduğunu ispat etmeye çalışır. İstişhâd için ayetlerden yararlanan Aynî, mezhebine hüccet olan delilleri zikrederek muhaliflerini red eden yorumlamalar ile şerhine devam eder.[46]

(Şafi'i) İbn Hacer, kıble tayini meselesinde mezhebine muhalif olan Buhârî'nin görüşlerini (ismini zikr ederek) tevil eder. Daha sonra onu zikretmeksizin muhalif anlayışın delillerini tenkit ederek ret eder. Buhârî ile (düşünceleri örtüşen) aynı cenâhtan olan şârihler ise görünürde Buhârî'yi aslında mezhep görüşlerini savunur, karşıt görüşü tenkit edip ret ederler.

C) Cünüb/Hayızlının Kur'an Okuma Meselesi

Buhârî 'nin bu bağlamdaki babı " تَقْضِي الحَائِضُ المَنَاسِكَ كُلَّهَا إِلَّا الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ " (Hayızlı Kadın Tavaf Dışındaki Hac İbadetlerini Yerine Getirmesi) şeklindedir. Lakin o bunun devamında "İbrâhîm en-Nehâî 'Hayızlı kadının âyet okumasında beis yoktur.'der. İbn Abbâs, cünübün kıraat etmesinde beis görmezdi. Nebî (s.a.s.), her anında Allah'ı zikrederdi. Ümmü Atiyye der ki, 'Hayızlı olanlarımız (bayram günlerinde) namazgâha çıkıp tekbir getirerek dua okumakla emrolunduk.' İbn Abbâs der ki, 'Ebû Süfyân bana şöyle haber verdi: 'Heraklius, Nebî'nin (s.a.s.) mektubunu istedi ve okudu. Mektupta, 'Bismillahirrahmanirrahim, Ey Ehli Kitab, sizinle bizim aramızda müşterek olan bir kelimeye geliniz…' âyeti vardı.'' Atâ b. Rebâh der ki, 'Âişe hayızlı halde beyti tavâf dışında hac ibâdetlerini yerine getirdi. Namaz kılmadı.' Hakem b. Uteybe der ki, 'Cünüp halde (hayvan) kestim.' Allah Teâlâ, 'Allah'ın isminin anılmadığı (hayvanlardan) yemeyiniz.' buyurmaktadır ifadelerini zikreder.

Burada, hayızlının hac ibadetini yapması ile bazı duaları/Kur'an okuması ve kafirlerin Kuran'a dokunması/okuması şeklinde üç mevzudan bahsedilmektedir.

[44] İbn Hacer, 1/505/507

[45] İbn Battâl, 2/64-68

[46] Aynî, 4/143-148.

Çalışmamızda ise biz, şârihlerin özellikle hayızlı/cünüb kimsenin Kur'an okuyabilmesi meselesini şerh etme biçimlerine değinmek istiyoruz.

İbn Battâl, Hayızlının Kuran okuması meselesinin muhtelefun fih olduğunu aktarır. Akabinde İmam- Mâlik'in mutlak ibâhe ile sadece bir/iki ayet okuyabilir şeklinde iki görüşünün olduğunu, Ebu Hanîfe, Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel'in ise (az ya da çok fark etmeksizin) kesinlikle okuyamayacağı şeklindeki görüşlerini nakleder. İmâm ı Mâlik'in cünüb kimse için de hayızlının hükümü gibi farklı iki görüşünün olduğunu bildirir. Ebu Hanîfe, Şâfi'î'nin cünüb için hiçbir şekilde cevaz vermediklerini ekler. Hz. Peygamber'in cünüb dışında Kur'an okumayı kimseye yasaklamadığını/ İbn Abbas'ın cünüb haldeyken Kur'an okuduğu gibi rivayetler ile Kur'an'ın okunmasının mutlak olduğu, hayızın uzun, cünüb halinin ise daha kısa sürdüğü şeklinde pek çok delil zikrederek mensup olduğu mezhebin görüşünü savunur. Her ne kadar Mâlikî mezhebinde, bu bağlamda bir (sadece hayızlıya) cevaz olsa da cevaz, Buhârî'nin görüşü ile aynı değildir. Zira Buhâri Kur'an okuma hususunda hayızlı ile cünüb arasında bir ayırım yapmaz. [47]

İbn Recep el-Hanbelî, zikr kelimesinin içerisine Kur'an tilaveti girmediğinden, cünüb ve hayızlı için dua, zikir caiz olup Kur'an okuma ise caiz değildir der. Ve Buhârî'nin ismini zikretmeksizin bu hususta caiz diyenlerin delillerini tenkit ederek görüşlerini ret eder.[48]

İbn Hacer'e gelince O, önce tarafları delilleri ile birlikte sıralar. Sonra konuya şöyle devam eder. Hayızlı ve cünüb kimsenin kıraatinin cevazı için konuya has özel bir delil gerekir. Ne var ki musannif (Buhârî) nin elinde bu mevzuya has özel hiçbir delil yoktur. Eğer zikredilenler bir bütün olarak bunun delili olabilir şeklinde düşünülürse, -bu doğru olmaz- çünkü onların çoğu farklı yorumlamaya müsaittir. Bu sebeple Buhârî, Taberî, İbn Münzîr ve bunun cevazını düşünün kimseler, "Rasullullah(s.a.s) Allah'ı her zaman zikrederdi" rivayetini genel kabul ederek Kur'an ve gayrisinin de buna dahil ederler. Halbuki zikir ile tilâvet birbirinden farklıdır der. Akabinde ise İbn Hacer serd edilen diğer delilleri de tenkit ederek muhalif görüşü ret eder.[49]

Aynî ise, Buhârî'nin bu hususta altı asâr (mevkuf habere) dayanarak cünüb kimsenin kıraatini caiz gördüğünü söyler. Daha sonra bu hususta getirilen (altı) delilin tartışmaya açık olduğunu belirterek Cumhura ait aleyhteki delilleri sıralar ve Buhâri'nin görüşünü ret eder.[50]

[47] İbn Battâl,1/420-424.

[48] İbn Recep,2/41-50.

[49] İbn Hacer, 1/407-409.

[50] Aynî, 3/273-276

Netice olarak, cünüb ile hayızlı arasında fark gözetmeksizin Kur'an okuyabileceklerini düşünen Buhârî'yi Mâliki şârih İbn Battâl hariç diğerleri tenkit etmiştir. İbn Battâl ise Buhârî'nin (hayız değil de) cünüb ile alakalı görüşünü mezhebine muhalif olduğu için eleştirmekten geri durmaz.

Sonuç

İslam dünyasında en çok şöhret bulan zatların başında gelen Buhârî, bu şöhretini el- Câmiu's-Sahîh'ine borçludur. Farklı coğrafyalarda yaşayan ayrı mezheplere mensup alimlerce çok sayıda şerh, hâşiye, ta'lik, ricâline dair çalışmanın odağında yer almıştır. Ona duyulan güven çağlar boyunca devam ederek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu sebeple olsa gerek, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin Buhârî'yi kendi mezheblerine müntesip olarak görmüş, kayda girmişlerdir. Yukarıda bir kısman işaret edebildiğimiz usûl ve füru' fıkhın örneklem yorumlarında görüldüğü üzere, Buhârî her hangi bir mezehebin mukalldi değildir. O hadisin yanı sıra fıkhı da iyi bilen hadis literatüründe yer alan Fıkhu'l-Hadisi mükemmel bir biçimde uygulayan bir kişidir. Bu sebeple görüşleri bütün olarak her hangi bir mezheple tamemen örtüşmemektedir. Durum böyle olmasına rağmen, el- Câmiu's-Sahîh'e şerh yazan şârihler mezheplerine muvafık olduğu yerlerde Buhârîyi yüceltmiş, muhalif yerlerde ise genelde örtülü (görüşlerini tevil ederek) az da açıktan ve nezekatle onu tenkit etmişlerdir.

Ez cümle şunu söylemek mümkündür.

1- Buhârî şârihlerinin, ona duyulan güvene/itibara dayanarak mezheplerine muvâfık rivayetler üzerinden mezhepçi yorum ve metodolojilerini yücelttikleri, mezheplerine aykırı, ötekileri olumlayan rivayetlerde ise bazen süküt, bazen tenkit genelde ise tevile başvurarak paradoksal bir tutum sergiledikleri görülmektedir.

2- Hadis-rey zihnî müktesebâtı zemininde beliren amelî-fıkhî/siyâsî-itikâdî anlayışların, (çağdaşı diğer alimler gibi) Buhârî'yi de etkilemesi son derece normal iken, şarihlerin bunu görmezden gelerek kendilerindenmiş gibi göstermeleri açık bir çelişkidir. Öte yandan şarihler, Buhârî'nin hem (genelde) hadis hem de (bazen) rey ekolü zihniyeti temelinde fıkhî bir mezhep mukallidi olmama –Hadis ilimlerinden Fıkhu'l-Hadis'e göre hareket etme- ihtimalini gözden uzak tutmuşlardır.

3- Buhârî'nin şerhleri bağlamında yaptığımız bu çalışmanın şerh edebiyatına yönelik ilmî faaliyetlere katkı sunmasını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

Apaydın, H.Yunus, "Haber-i Vâhid (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul 1996.

Aslan, Nasi, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhîd'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4,

Sayı: 2 Temmuz-Aralık 2004, s.19-31; Yavuz, "Haber-i Vâhid", 355-363.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kārî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, İstanbul 1996.

İbn Battâl Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl,* thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebutü'r-Rüşd, Riyad 2003.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî'nin *Fethu'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî,* Mektebetü'l-Guraba, Medine 1996.

İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî, *el-Mütevârî 'alâ ebvâbi'l-Buhârî,* thk., Salahaddin Makbul Ahmed, Mektebetü'l-Mualla, Kuveyt,1987.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî, Şevâhidü't-tavzîh fî şerhi'l-Câmi'i's-sahîh, Dâru'n-Nûr, Dımaşk 2008.

Kastallânî, Ebû 'l Abbas, . Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Matbaatü'l-Kübra, Mısır 1323.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseynî *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l–Kutubu'l–İlmiyye, Beyrut 2005.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî , *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerĥi Śaĥîĥi'l-Buĥârî,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.

Kutluay, İbrahim, "The Meaning and Scope of Sunnah According to Imam Mālik and The Analysis of Schacht's Theory On The Practice of The People of Medina" *(Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies) Studies* , 2011, C..1 Sayı:4, s. 359-368.

Kutluay, İbrahim, "İmam Buhârî'nin Sünneti Müdafaası-el-Câmiu's-Sahîh Kitâbu'l-i'Tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne Bölümü Çerçevesinde-", *Marife,* Sayı: 11, Bahar 1, *2011, s.52-89.*

Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil, *el-Kevŝerü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2008.

Özdemir, Recep, "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2016, Sayı : 7, ss. 179-213;

Özmen, Ramazan, "El-Buhârî'nin Haberu'l-Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadislerin Hucciyeti Üzerine Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi, Y*ıl: 13, Sayı : 39 (Bahar 2009), ss.133-154.

Özpınar, Ömer, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmi Fikri Hareketlerin Etkisi (Buhârî Örneği),* (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2004.

Sevgili, Hamit, İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı, (Basılmamış Doktora Tezi), *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır 2015, s.301-302.

Şener, Abdulkadir, "İmam Şâfi'i'ye Göre Haber-i Vâhid", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu,* İzmir 1985, s. 287-295.

YORUM YAPMADA MUAZ B. CEBEL HADİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Metin CEYLAN
İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi,
Kamu Hukuku Anabilim Dalı/metin.ceylan@inonu.edu.tr

I. GİRİŞ

İslamiyetin gelişinde Müslümanlar, bulundukları döneme kadar gelen Kur'an-ı Kerim ayetleri ve Hz. Peygamber'in sünnetinden yararlanıyorlardı. Bu yararlanmada tüm Müslümanlar aynı imkana sahip değildi. Hz. Muhammed'in yakınında bulunanlar karşılaştıkları sorunlarını doğrudan Hz. Peygamber'e sorup çözebiliyorlardı. Uzakta bulunanlar ise ya kendilerine gönderilen görevli sahabiden veya kendilerinin sorunları için gönderdikleri elçilerinin getireceği haber ile meseleyi çözüme kavuşturuyorlardı.

Müslümanların çoğalması, İslamiyetin Mekke ve Medine dışına yayılması ve yeni yerlerin Müslümanların hakimiyetine girmesi oraların idaresi ve sorunların çözümü için Hz. Peygamber tarafından çeşitli beldelere görevliler gönderilmiştir. Yeni yerlerde İslamiyet'i bilenlerin azlığı daha doğrusu bilenlerin yokluğu nedeniyle gerek İslamiyet'in yeni inananlara öğretilmesi onların eğitim ve öğretimi gerekse idari bir düzenin kurulması gibi çeşitli nedenlerle ilim ehli sahabilerin buralara gönderilmelerine ihtiyaç duyulmuştu. Bu yörelerden biri de Yemen idi.

Hz. Peygamber, Yemen'e Muâz b. Cebel'i kadı olarak göndermek istiyor. Kaynaklarda Hz. Muhammed'in ona kadılık görevini verip yanında bir ekiple birlikte Yemen'e gönderdiği esnada aralarında geçen konuşmaya dair bazı bilgilere kaynaklarda yer verilmektedir.

Bu bilgilere göre; gönderme esnasında Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel' e Yemen'e gittiğinde kendisine bir mesele arz edildiğinde onu çözmek için ne ile

hükmedeceğinin sorulduğunda onun meseleyi, Allah'ın kitabı ile çözeceğini söylüyor. Bunun üzerine Hz. Peygamber şayet Kitapta bulamadığı takdirde ne ile hüküm vereceğini sorunca; o da Allah'ın Rasulü'nün sünneti ile hüküm vereceğini belirtiyor. Hz. Peygamber, şayet sünnette de meseleyi çözecek hüküm bulamadığı takdirde ne yapacağını soruyor. Bu soruya Muaz b. Cebel "*re'yimle içtihat edeceğim*." demek suretiyle cevap veriyor. Bundan da geri durmayacağını söylüyor. Allah Rasulü bu cevaptan çok memnun kalıyor. Bu nedenle sevincini belirterek Allah'a hamd ediyor.

Hadis kaynaklarında yer alan bu haber, hadisçiler arasında tartışmaya sebep olmuştur. Bir kısım hadisçiler, senedinde bulunan "*min ashabi Muâz*" kelimesinden hareketle Hz. Muâz'ın ashabının isimlerinin bilinmemesini ileri sürerek hadisi isnad açısından eleştirmişlerdir. Bir kısım hadisçiler ve özellikle fakihler hadisin zayıf olmadığını iddia etmişlerdir. Bu hadisin ulema arasında meşhur olduğunu belirtmişlerdir.

Günümüzde Hz. Peygamber olmadığı gibi onun arkadaşları olan sahabiler, tabiin ve tebe-i tabiin de yoktur. Temel kaynaklarımız, Kur'an ve Sünnet elimizdedir. Bunlar da sınırlıdır. Bu nedenle yukarıda Muaz b. Cebel'le ilgili verilen hadis ile ilgili değinilen tartışmalarla birlikte; daha sonraki dönemlerde bu hadisten kaynaklanan geniş bir yorum alanı oluştuğunu görüyoruz. Tefsirciler, kelamcılar, hukukçular ve diğer İslami ilimlerle uğraşanlar yorum yaparken diğer bir deyişle Kitap ve Sünnet gibi temel kaynaklara yaklaşımda bulunurken bu hadisi kendilerine rehber aldıkları görülmektedir. Özellikle içtihat yapmada ilim adamlarına rehberlik ve dayanak olma bakımından bu hadisin önemi büyük olduğu görülmektedir.

II. MUAZ b. CEBEL

Konuyu incelerken öncelikle Muaz b. Cebel'in hayatı hakkında bilgilerin verilmesi uygun olacaktır. Muaz b. Cebel, Medine'de Hazrec kabilesine mensup olup erken yaşta Müslüman olmuş bir sahabidir. Hz. Peygamber'in hayatı boyunca beraber bulunmaya çalışmış, savaşlara katılmış ve kendisine verilen çeşitli görevleri yapmış bir kişidir. Hz. Peygamber'den sonra da çeşitli görevlerde bulunmuştur. Aşağıda Muaz b. Cebel'in çok kısa bir hayat hikayesi verilmeye çalışılacaktır.

A. HAYATI ve KİŞİLİĞİ

1. Doğumu ve Yetişmesi

Ebu AdirrahmanMuâz b. Cebel b. Amr b. Evs b. 'Âiz b. Adiy b. Ka'b b. Amr b. Üdey b. Sa'd b. Ali b. Esed b. Sâride b. Yezid b. Cüşem b. Nâbî b. Temîm b.

Ka'b b. Seleme el-Ensarî el-Hazrecî. Ayrıca Cüşemî nisbeleri ile de anıldığı da bildirilmektedir. Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili olarak hicretten on sekiz yıl önce (Miladi 603) bir diğer kayda göre yirmi yıl önce (Miladi 601) Medine'de doğduğu bildirilmektedir.[1]

2. Müslüman Olması

Kaynaklarda on sekiz yaşında Müslüman olduğuna yer verilmektedir. İkinci Akabe biatına katılmıştır. Medine'ye hicretten sonra Abdullah b. Mes'ud ile kardeş yapıldığı kaynaklarda yer almaktadır. Bazı kaynaklarda Ca'fer b. Ebu Talib ile kardeş ilan edildiğine dair bilgilere yer veriliyorsa da bu bilginin doğru olmadığı Ca'fer b. Ebu Talib'in Habeşistan'da olması ile gerekçelendirilmiştir.[2]

Taif ve Huneyn hariç Hz. Peygamber'in tüm gazvelerine katılmış ve bu gazvelere katılmakla yetinmeyip bu gazvelere katılımı sağlamak için gayret ettiği belirtilmektedir. Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Mekke'ye emir bıraktığı daha sonra orada bulunan Müslümanlara dini öğretmekle görevlendirdiği belirtilmiştir.[3]

3. Yemen'e Gönderilmesi

Hz. Peygamber, hicretin dokuzuncu yılı (M. 630) Rebiulahir ayında Muâz b. Cebel'i heyetin başında kadı olarak Yemen'e gönderdi. Kendisine yardımcı olmak üzere yanına sahabilerden Ebu Musa el-Eş'ari'yi verdi. İslamiyeti ilk kabul eden Himyer meliklerinden Haris b. Abdulkülal'e verilmek üzere Hz. Peygamber tarafından Muâz b. Cebel'e bir mektup verilip onun Yemen'e gönderilen heyetin başkanı olduğu belirtildi. Yemen'e gönderilirken Hz. Peygamber ile Muâz b. Cebel arasında bazı konuşmaların geçtiği ve Hz. Peygamber tarafından kendisine nasihatlerde bulunduğu belirtilmektedir.[4]

---

1 İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed b. Sa'd, (ö. 230 hicri), *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Tah. Muhammed Abdulkadir Ata, I-VIII, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1990, III, 437; İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b.Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğabe fî ma'rifeti's-sahabe*, I-VI, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1989, IV, 418; Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahabe*, I-VIII, Daru'-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1415, VI, 107; Abdulhamid Mahmud Tahmaz, *Mu'âz b. Cebel "İmamu'l-ulemâ ve muallimu'n-nâsi'l-hayr"*, Dâru'l-kalem, III. b. Dımaşk, 1994. s. 13; M. Yaşar Kandemir, "*Muâz b. Cebel*" DİA, İstanbul, 2005, XXX, 338-339; Mehmet Çiçekana, *Muâz b. Cebel Hayatı ve Şahsiyeti*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Selçuk Ü. Sos.Bil. Enst. Danışman: Doç. Dr. Mehmed Bahaüddin Varol) Konya, 2005, s. 3; Ahmet Özcan, *Muaz İbn Cebel'in Hayatı ve Hadis Rivayetindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Eskişehir Osman Gazi Ü. Sos. Bil. Enst. Danışmanı: Prof. Dr. Ali Çelik) Eskişehir, 2013, s. 4.

2 Tahmaz, *Mu'âz b. Cebel "İmamu'l-ulemâ ve muallimu'n-nâsi'l-hayr"*, s. 23-25; Kandemir, "*Muâz b. Cebel*", XXX, 338-339; Çiçekana, *Muâzb. Cebel Hayatı ve Şahsiyeti*, s. 10-11.

3 Tahmaz, *Mu'âz b. Cebel "İmamu'l-ulemâ ve muallimu'n-nâsi'l-hayr"*, s. 30-33; Kandemir, "*Muâz b. Cebel*", XXX, 338-339; Çiçekana, *Muâzb. Cebel Hayatı ve Şahsiyeti*, s. 11-1.

4 Tahmaz, *Mu'âz b. Cebel "İmamu'l-ulemâ ve muallimu'n-nâsi'l-hayr"*, s. 47-62; Kandemir, "*Muâz b. Cebel*", XXX, 338-339; Çiçekana, *Muâzb. Cebel Hayatı ve Şahsiyeti*, s. 14-27.

4. Muâz b. Cebel'in Hz. Peygamber'den Sonraki Hayatı

Muâz b. Cebel, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Medine'ye geldi. Hz. Ebu Bekir döneminde Suriye fetihlerine katılmak için ondan izin istedi. Hz. Ömer, onun bilgi ve tecrübesi nedeniyle Medine dışına çıkmasını istemiyordu. Hz. Ebu Bekir, şehitlik arzusunda olan bir kişinin bu isteğine engel olmamak için kendisine izin verir. Muâz b. Cebel, Yermuk ve Ecnadeyn savaşlarına katıldı. Hz. Ömer döneminde Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın veba hastalığı nedeniyle vefatı üzerine Muâz b. Cebel'i orduya kumanda etti. Daha sonra Muâz b. Cebel, bazı arkadaşları ile Suriye'ye muallim olarak görevlendirildiler.[5]

5. Vefatı

Ömrü boyunca çeşitli görevlerde bulunmuş olan Muâz b. Cebel, Hicri 17 (Miladi 638) Ürdün sınırları içerisinde bulunan Kusayru Halid'de Hicri 18 (Miladi 639) tarihinde veba salgınında kendisi iki oğlu ve iki hanımıyla birlikte öldüğü bildirilmektedir. Günümüzde Ürdün'ün İrbid vilayetine bağlı Ağvaruş-şimâliye livasında Muâz b. Cebel adıyla türbe ve mescit bulunmaktadır.[6]

III. MUAZ b. CEBEL HADİSİ

Kaynaklarda Muâz b. Cebel hadisi olarak kendisinden bahsedilen hadis, tefsir, kelam, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, tarih ve tabakat kitaplarında yer almıştır. Aşağıya Ebu Davud'un Sünen'inde bulunun hadis metni örnek metin olarak verildi. Diğer kaynaklarda bulunanlara dipnotta yer verildi.

A. HADİS METİNLERİ ve İSNATLARI

Muaz b. Cebel hadisi ile ilgili kaynaklarda birçok rivayet geçmektedir. Ebu Davud'da geçen rivayet şöyledir:

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي عَوْنٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرِو ابْنِ أَخِي الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ أُنَاسٍ مِنْ أَهْلِ حِمْصٍ، مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ، رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ»،

Hafs b. Ömer Şu'be'den Ebu Avn'dan Muğire b. Şu'be'nin kardeşinin oğlu Amr'ın oğlu Haris'den Muâz b. Cebel'in arkadaşları olan Hıms ehli insanlardan;

---

5 Tahmaz, *Mu'âz b. Cebel* "*İmamu'l-ulemâ ve Muallimu'n-nâsi'l-hayr*", s. 33-37; Kandemir, "*Muâz b. Cebel*", XXX, 338-339; Çiçekana, *Muâzb. Cebel Hayatı ve Şahsiyeti*, s. 37-53.

6 Tahmaz, *Mu'âz b. Cebel* "*İmamu'l-ulemâ ve Muallimu'n-nâsi'l-hayr*", s. 36-43; Kandemir, "*Muâz b. Cebel*", XXX, 338-339; Çiçekana, *Muâzb. Cebel Hayatı ve Şahsiyeti*, s. 53-60.

“ Rasulullah –sallahu aleyhi ve sellem- Muâz’ı Yemen’e göndermek istediğinde dedi: “- *Sana bir dava gelirse nasıl hüküm verirsin*?”

Muâz dedi: “*-Allah’ın Kitabı ile (hükmederim.)*”

(Rasullullah sav) dedi: “*-Allah’ın kitabında bulamazsan*?”

Muâz dedi: “*-Rasulullah’ın – sallahu aleyhi ve sellem- sünneti ile.*”

Dedi: “Şayet Rasulullah’ın –sallahu aleyhi ve sellem- sünnetinde bulamazsan.”

Dedi: “*Görüşümle içtihad ederek hüküm veririm. Bunu yapmaktan da geri durmayacağım.*”

Rasulullah –sallahu aleyhi ve sellem- Muaz b. Cebel’in göğsüne vurarak dedi: “*Allah’ın elçisinin elçisini Allah’ın elçisinin razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun*.”[7]

B. HADİSE YAPILAN DEĞERLENDİRMELER

Muaz b. Cebel hadisi ile ilgili değerlendirmeler bulunmaktadır. Muaz hadisinde bulunan ravilere bakıldığında; Muaz ← Muaz’ın arkadaşları Hıms ehlinden ← Haris b. Amr ← Ebu Avn es-Sakafî (Muhammed b. Ubeydillah) ¬Şu‘be’ye kadar belli bir isnadla gitmekte iken Şu‘be’den sonra isnadlar farklılık göstermektedir. Bunlara bakıldığında;

Şu‘be ← Muhammed b. Ca‘fer ← Ahmed b. Hanbel

Şu‘be ← Affan ← Ahmed b. Hanbel

Şu‘be ← Veki‘←Affan ← Ahmed b. Hanbel

Şu‘be ← Veki‘ ← Hannâd ← Tirmizi

Şu‘be ← Hafs b. Ömer ← Ebu Davud

Şu‘be ← Yahya ← Müsedded ← Ebu Davud

Şu‘be ← Yahya b. Hammâd ← Dârimî

Şeklinde değişik isnatlarda gelmektedir.[8]

1. Hadis Aleyhine Değerlendirmeler:

Hadis hakkında değerlendirmelerde bulunurken iki yönden yaklaşılmaktadır. Bunlardan biri hadisin senedi diğeri ise metni yönündendir. Hadisin senedi

[7] Ebu Davud, Akdiye, 11 (H. No: 3592, 3593); Tirmizi, Ahkâm, 3 (H. No: 1327); Dârimî, Mukaddime, 20 (H. No: 170); Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXVI/333 (H. No: 22007), XXXVI/382 (H. No: 22061), XXXVI/416-417 (H. No: 22100); Beyhakî, Sünen, X/195 (H. No: 20339); İbn Ebi Şeybe, Musannef, IV/543 (H. No: 22988); VI/13 (H. No: 29100).

[8] Ebu Davud, Akdiye, 11 (H. No: 3592); Tirmizi, Ahkâm, 3 (H. No: 1327); Dârimî, Mukaddime, 20 (H. No: 170); Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXVI/333 (H. No: 22007), XXXVI/382 (H. No: 22061), XXXVI/416-417 (H. No: 22100); Beyhakî, Sünen, X/195 (H. No: 20339); İbn Ebi Şeybe, Musannef, IV/543 (H. No: 22988); VI/13 (H. No: 29100); Özcan, *Muaz İbn Cebel’in Hayatı ve Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 4.

yönünde yapılan eleştirilerde; hadisin ravi zincirinde geçen ''مِنْ أَهْلِ حِمْصٍ، مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ'' "*Hıms ehlinden Muaz b. Cebel'in ashabından*" ibaresi geçmesi nedeniyle burada geçen kişilerin belli olmaması dolayısıyla bazıları tarafından hadis senedinde ittisal bulunmadığı bazıları tarafından da isnadın zayıf olduğunu ileri sürülmüştür. Hadis alimleri, hadisin ravileri arasında tanınmayan Hâris b. Amr gibi kişilerin bulunması da hadisi değerlendirmede olumsuz etkiye sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle hadis, yapılan değerlendirmeler sonucunda ittisalde inkıtanın olması, ravinin meçhuliyeti ve tek kalmasından dolayı sahih kabul etmeyenler bulunmaktadır. Zayıf hatta mevzu ve batıl kabul edenler de bulunmaktadır. Değerlendirmelerde bulunulurken Muaz b. Cebel hadisinin fakihler arasında çok meşhur olmasının bir önemi olmadığını belirtenler de bulunmaktadır.[9]

2. Hadis Lehine Değerlendirmeler

Bazı hadisçiler Muaz b. Cebel hadisini sened bakımından görülen eksiklikten dolayı zayıf görülmesinin doğru olmadığını belirtirler. Çünkü bu hadisi destekleyen başka rivayetlerin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Hadisin Ömer b. Hattab, İbn Mesud, Zeyd b. Sabit ve İbn Abbas'tan mevkufen gelen şahitleri bulunmaktadır. Ayrıca konu ile ilgili diğer hadislerin varlığı,[10] Muaz b. Cebel'in arkadaşlarının cerh edenin bulunmaması, ashab kelimesinin topluluk ifade etmesinden dolayı Muaz b. Cebel'den rivayet edenlerin çok olduğu, bir hadiste Şu'be'nin olmasının değerli bulunması ve bazıları tarafından bu hadisin Müslümanlar arasında kabul gördüğü, şöhret bulduğu ve geçmişte hadise karşı itirazların bulunmadığı ve Abdurrahman b. Ganm'in Muaz b. Cebel'den muttasıl olarak rivayetinin bulunması ve bu senedde bulunan kişilerin sika ve hadis alimlerince bilinen kişiler olması gerekçeleriyle Muaz b. Cebel'in bu hadisinin sıhhatli olduğunu ve kendisi ile amel edilebileceğini belirtirler.[11]

IV. MUAZ HADİSİNE FIKIH USULCÜLERİNİN YAKLAŞIMI

Muaz b. Cebel hadisi, hadis alimleri tarafından yapılan tartışmalara konu olup aleyhe ve lehe görüşler ileri sürülmesine rağmen fıkıh usulü alimleri tarafından daha çok lehe görüşlerin öne çıktığı ve bunun ötesinde görüşlerine dayanak olarak alındığı görülmektedir. Usulcüler özellikle kıyas konusunu işlerken kıyas lehine delillendirmede bulundukları zaman bu hadisten yararlandıkları

[9] Azimabâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak b. Eşref, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud*, (İbn Kayyim Haşiyesi ile) I-XIV, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1415, IX, 368-371; Özcan, *Muaz İbn Cebel'in Hayatı Ve Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 56-57.

[10] İbn Mace, İman, 8 (Hadis No: 55).

[11] Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud*, (İbn Kayyim Haşiyesi ile),IX, 368-370; Özcan, *Muaz İbn Cebel'in Hayatı ve Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 57-58.

görülmektedir. [12]

Fıkıh usulcüleri hadisin sıhhatinden çok bu hadisin anlamı ve sınırları üzerinde durmuşlardır. Özellikle hadiste geçen Muaz b. Cebel'in Hz. Peygamber tarafından Kitap ve Sünnette çözümünü bulamadığı meselenin çözümünde verdiği "*re'yimle ictihadda bulunurum.*" cevabı ve devamında söylediği sözler üzerinde durmuşlar ve değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Ayrıca Muaz b. Cebel tarafından verilen cevap karşısında Hz. Muhammed'in memnuniyetini bu konuda bir teşvik olarak gördükleri anlaşılmaktadır.[13]

Değerlendirmelerde bulunulurken Muaz b. Cebel'in bu hadiste kendi görüşü ile hüküm vereceğini belirtmesi yadırganacak bir durum olarak görülmemektedir. Çünkü sahabe-i kiram, Hz. Peygamber zamanında öğrenmiş oldukları Kur'an-ı Kerim ve Hadislerden yararlanarak karşılaştıkları sorunlara çözüm üretmeye çalıştıkları bildirilmektedir. Sahabe gittikleri uzak beldelerde Hz. Peygamber'e sorma imkanı bulamadıkları durumlarda karşılaşılan yeni durumlar karşısında hüküm verme durumunda kaldıklarında Kitap ve Sünnetten yararlanarak sonuca gittikleri bildirilmektedir.[14]

Usulcüler, kendi reyi ile hüküm vermenin sınırları üzerinde durmuşlardır. Burada değerlendirmede bulunduklarında konun sınırları üzerinde durdukları gibi bunun hükmü üzerinde de görüş belirtmişlerdir. Kendi görüşü ile hüküm vermede kişinin tamamen her şeyden bağımsız olarak diğer bir deyişle keyfi bir tutumla hüküm vermenin değil aksine Kitap ve Sünnetin dikkate alınarak ondan kopmayarak hüküm verilmesini gerektiğini ileri sürerler. Ayrıca bu hadisi kıyasın isbatı için delil olarak getirirler. Karşılaşılan yeni sorunlara çözüm üretmede bunun gerekli olduğunu belirtirler. Karşılaşılan meselede nas olmadığı takdirde içtihat yapmanın caiz olduğunu belirtirler.[15]

SONUÇ

Muaz b. Cebel hadisi daha çok senedi açısından yapılan tüm tartışmalara rağmen bazı hadisçiler tarafından sıhhatli bulunmuş bazıları tarafından da eleştirilmiştir. Hatta bazıları uydurma, zayıf olarak nitelemişlerdir. Sıhhatli kabul eden hadisçiler, isnatta bulunulan "*Hıms ehlinden Muaz b. Cebelin ashabı*"

[12] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl,* I-IV, Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1994, II, 316-318; Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez) TDV Yayınları, Ankara, 1990, s. 115.

[13] Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl,* II, 316-318; Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud*, (İbn Kayyim Haşiyesi ile), IX, 371.

[14] Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl,* II, 316-318; Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud*, (İbn Kayyim Haşiyesi ile) ,IX, 371.

[15] Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl,* II, 316-318; Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud*, (İbn Kayyim Haşiyesi ile),IX, 369; Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 115.

ibaresinde belirtilen kişilerin bilinen kişiler olduğu ve bunların hadis alimleri tarafından cerh ve tadile uğramadıkları belirtilmiştir. Ayrıca hadisin makbul olmadığı yönünde belirtilen görüşlere bu hadisin şahitlerinin bulunduğu gerekçesi ile cevap verilmiştir.

Özellikle fıkıh usulcüleri bu tartışmalara fazla girmemekle beraber hadisi sıhhatli kabul edip ondan çeşitli konularda yararlanma yolunu seçmişlerdir. Kıyasa başvurmanın caiz olduğu konusunda bu hadis delil olarak kullanılmıştır. Kıyasa karşı olanlara karşı bu delil ileri sürülmüştür. Bununla beraber Muaz b. Cebel'in kendi görüşü ile hüküm verebileceğine dair cevabının sınırları üzerinde durulmuştur. Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'in verdiği cevaptan memnuniyeti bu alanda çalışma yapılmasına bir teşvik olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Kendi görüşü ile hüküm vermenin sınırları üzerinde durulurken bunun kişiye tam bir serbestlik sağladığı söylenmemiştir. Aksine bir mesele hakkında hüküm verilirken naslardan tamamen bağımsız değil onlara bağlı olarak sonuca gidilmesinin istendiği belirtilmiştir. Aksi takdirde verilen hüküm şahsi bir hüküm olarak kalacağına işaret edilmiştir.

Muaz b. Cebel hadisi, hadisçiler arasında tartışmalı olsa bile İslam hukukçuları onu sıhhatli kabul edip yararlanmışlardır. İslam ilim geleneğinde yeni meselelere çözüm aramada getirilen yorumlarda bu hadisin etkisi inkar olunamaz. Diğer İslami ilimler alanında olduğu gibi özellikle fıkıh ve fıkıh usulü alanında geniş bir yorum yapma imkanı sağlaması açısından bu alanda başka rivayetler bulunsa bile bu rivayetin on dört asır boyunca yapılan yorumlara kapı aralayan büyük bir kapı olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abdulhamid Mahmud Tahmaz, Mu'âz b. Cebel "İmamu'l-ulemâ ve Muallimu'n-nâsi'l-hayr", Dâru'l-kalem, III. b. Dımaşk, 1994.

Ahmet ÖZCAN Muaz İbn Cebel'in Hayatı ve Hadis Rivayetindeki Yeri Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Eskişehir Osman Gazi Ü. Sos. Bil. Enst. Danışmanı: Prof. Dr. Ali Çelik) Eskişehir, 2013.

Azimabâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak b. Eşref b. Emir Ali ed-Diyanüvî el-Azimabadî (1857-1911), Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud, (İbn Kayyim Haşiyesi ile) I-XIV, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1415.

Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fî'l-usûl,* I-IV, Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1994.

Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ, I-X, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1409.

Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahabe*, I-VIII, Daru'-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1415.

İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed b. Sa'd, (ö. 230 hicri), et-Tabakâtu'l-kübrâ, Tah. Muhammed Abdulkadir Ata, I-VIII, Daru'-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1990.

İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233), I-VI, Üsdü'l-ğabe fî ma'rifeti's-sahabe, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1989.

M. Yaşar Kandemir, "*Muâz b. Cebel*" DİA, İstanbul, 2005, XXX, 338-339.

Mehmet Çiçekana, Muâz B. Cebel Hayatı ve Şahsiyeti, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Selçuk Ü. Sos.Bil. Enst. Danışman: Doç. Dr. Mehmed Bahaüddin Varol) Konya, 2005.

Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez) TDV Yayınları, Ankara, 1990.

DEĞERLENDİRME VE TERCİH YAPMA YOLUYLA ŞÂFİÎ USÛLCÜLERİN SÜNNET VE HADİS MESELELERİNİ YORUMLAMALARI: ZEKERİYYA EL-ENSÂRÎ ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı/ nurullahagitoglu@gmail.com

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in (sas) vefatından sonra şer'î-amelî konularla ilgili içtihatların vahyin denetiminden geçme imkânı bulunmamaktaydı.[1] Müslümanlar yeni medeniyet çevreleriyle bir arada yaşamak durumunda kalmışlardı. Bu nedenle dinî-amelî meselelerde büyük artış ve çeşitlilik meydana gelmişti. Bu durum da içtihat faaliyetinin yeni bir ivme kazanmasına yol açmıştı.[2]

İlk dönemlerde her içtihat teorik planda geçerliliğini koruyordu. İnsanlar genellikle önde gelen âlimlerin görüşlerine uyuyordu. Ehîl kişilerce yapılan içtihatlar geçerli kabul edildiğinden bir sorun meydana gelmiyor ve önemli sıkıntılar yaşanmıyordu. İslâmiyet'i öğretmek üzere farklı memleketlere giden sahâbîler bir yandan toplumu aydınlatırken diğer yandan eğitim faaliyetinde bulunuyordu. Neticede Kur'an ve Sünnetteki ifadelerin yorumlanması noktasında farklı anlayışlara sahip ilim halkaları meydana gelmekteydi.[3]

Bir olayın hükmünü tespit ihtiyacı duyduklarında, sahâbe ve sonraki nesiller doğrudan Kur'an'a müracaat ederler, burada bulamazlarsa Sünnete başvururlar, orada da bulamazlarsa içtihat ederlerdi. Buldukları hükmü karşılaştıkları benzer

---

1 Hz. Peygamber (sas) zamanında dini emir ve yasaklar vaz edilirken nazarî bir tarzda değil amelî bir tarz ve şekilde bizzat O'nun (sas) tarafından ortaya konulurdu. Ayrıca bu durum vahyin kontrolü altında gerçekleşirdi. (Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, Çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara 2000, s. 55 vd.; Mustafa es-Sibâî, *es-Sunne ve Mekânetuhâ fi't-Teşrîi'l-İslâmî*, Dâru'l-Verrâk, Riyad 1998, 67; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul 1992, s. 10.)

2 A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XXXXII, 201

3 Atar, s. 10; Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", s. 201.

olaylara da uygularlardı. Benzer bir olay da yoksa İslam'ın temel ilkeleri ve maslahatı göz önünde tutarak bir çözüm bulmaya çalışırlardı.[4]

İlk asır, sahâbe ve tabîûn devri bu şekilde geçtikten sonra müçtehitlerin görüş belirtmelerini gerektiren birçok olayın ortaya çıkması, müçtehitlerin çoğalması, içtihat ve hüküm istinbatında metotların çeşitliliği gibi durumlar arkadan geldi. Bütün bunlar fakih ve müçtehitleri prensip ve ilkeler tespit etmeye sevk etti. Onlar da bu kuralları derlediler ve Fıkıh Usûlü ismi verilen bir ilim dalı ortaya çıkmış oldu.[5]

Fıkıh usûlünün faydası ve amacı kısaca şer'i-amelî hükümleri bilmektir. Usûl âlimlerinin bu ilmin değerine işaret eden açıklamalarında vahyin kesilmesiyle birlikte içtihadın önem kazandığı ve şer'î hükümleri beyan işini müçtehitlerin üstlendiği[6] vurgulanmaktadır. Fıkıh usûlünü bilmeyenin taklit seviyesini aşamayacağı belirtilmiştir.[7]

Dinî konularla alakalı kaynak ve metot noktasında sahâbe döneminde başlayan farklı eğilimleri ifade etmek için "ehl-i Hicâz (ehl-i eser/ehl-i hadis)" ve "ehl-i Irâk (ehl-i re'y)" şeklindeki nitelendirmeler doğmuştu.[8] Bu durum ekolleşme sürecinin hızlandığına işaret etmekteydi. Ancak sadece fıkıhtaki tavırla sınırlı olmayan her iki adlandırma iki ana çizgiyi belirtmekteydi.[9]

Günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü eserinin Şâfiî'nin *er-Risâle*'si olduğu belirtilmektedir.[10] Usûl ilminin meselelerini içeren kapsamlı eserler ise bundan bir buçuk asır sonra, ortaya çıkmaya başlamıştır.[11]

İlk dönem usûl eserlerinin birçoğunda mezhebî karakterin ağır bastığı görülür. Bir fıkıh mezhebinin fürû hükümlerini temellendirmeye ve bunların ilgili delillerden elde ediliş biçimini açıklamaya yönelik kaleme alınan usûl kitaplarının yönteminin fukahâ metodu, kelâm ilke ve mezhepleriyle de ilgisi kurularak yazılanlarınkinin "mütekellimîn metodu" diye isimlendirildiği belirtilmektedir.[12]

---

4 Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh),*Terc. İ. Kafi Dönmez, TDV Yay., Ankara 2004, s. 32.

5 Şaban, s. 33.

6 İçtihat hk. bkz. Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü (Mirkâtü'l-Vüsûl Tercümesi ve Şerhi*), Terc. Haydar Sadıkoğlu, Özgü Yay., İstanbul 2014, s. 473.

7 Atar, s. 3; Köksal-Dönmez, s. 208; Şaban, s. 27-28; İbnü'l-Emîn Mahmud Esad, *Fıkıh Usûlü*, Yasin Yay., İstanbul 2008, s. 12.

8 Atar, s. 11.

9 Köksal-Dönmez, s. 201.

10 Bu konudaki tartışmalar ve geniş bilgi için bkz. Menderes Gürkan, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri,* Doktora Tezi, E.Ü.S.B.E., Kayseri 1997, s. 16 vd., 334.

11 Köksal-Dönmez, s. 202.

12 Ali Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", *DİA*, XVI, 12.Atar, s. 13-14; Köksal-Dönmez, s. 202.

En çok yayıldığı ilim muhiti dikkate alınarak bunlardan ilki Hanefî metodu[13], ikincisi Şâfiî metodu olarak da anılır. VI. ve özellikle VII. yüzyıldan itibaren usûl yazımında, felsefe-mantık dilini esas alma eğilimi yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemde önceki iki yöntemi birleştiren metottan 'memzûc metot' diye bahsedilmektedir.[14]

Mütekellimîn yöntemine göre usûl kuralları, delillerin gösterdiği yönde ortaya konulmaktadır. Bu metoda göre usûlcüler belli bir mezhep lehine taassup göstermeksizin ve ulaşılan usûl kuralının kendi mezhep imamlarının görüşlerine uyup uymadığına bakmaksızın sadece delillerin desteklediği kuralları tespit ve kabul etmişlerdir.[15] Usûl konularıyla kelâm ilke ve mezhepleri arasında ilgi kurma özelliğiyle öne çıktığı için bu adla isimlendirilen ve tümdengelime ağırlık veren mütekellimîn metoduna göre fıkıh usûlü eserlerinin yazılmasındaki en önemli faktörlerden biri, o dönemdeki farklı ekollerin varlığıdır. Bunun neticesinde İslâm ilim çevrelerinin hâkim çoğunluğunu oluşturan Ehl-i hadîs ile Eş'arîler tarafından Mu'tezile'nin dışlanması, Sünnî ilkelerin büyük ölçüde tespit edilmesi ve buna bağlı olarak birçoğu kelâm ilkeleriyle yakından alâkalı olan fıkıh usûlü ilkelerinin gözden geçirilmesine gerek duyulması bu eserlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[16]

Diğer taraftan Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis tartışmaları Şâfiîlerle Hanefiler arasında bir yöntem tartışmasına neden olmuştur. Savunduğu usûl bakımından bu tartışmalarda hadisçilere daha yakın duran Şâfiî, istihsanı eleştirmekle hadisçilerle beraber, kıyası savunmakla da re'ycilerle beraber olmuştur. Senedi sahih muttasıl haberi Kur'an ve genel hukuki esaslara arz etmeksizin kabul edilmesi yönünde reycilere karşı çıkmış hadisçiler yanında durmuştur. Ancak o, mürsel haber ve sahâbi kavlinin kabulü noktasında bazı şartlar ileri sürmekle de her iki gruptan ayrılmaktadır.[17] Bu durum Ehl-i hadis'e daha yakın olmakla beraber İmam Şâfiî'nin bazen Ehl-i re'y ile ortak noktalarda buluşmaktan çekinmediğini ve bu noktada mezhebî taassup göstermediğini hissettirmektedir.

1. ZEKERİYYÂ EL-ENSÂRÎ ve *GÂYETÜ'L-VUSÛL ŞERHU LÜBBİ'L-USÛL* ADLI ESERİ

Tam adı Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520) olan Zekeriyyâ el-Ensârî, önemli bir Şâfiî

[13] Atar, s. 13; Şaban, s. 35.

[14] Atar, s. 13; Köksal-Dönmez, s. 202-203.

[15] Şaban, s. 34.

[16] Köksal-Dönmez, s. 204.

[17] Sahip Beroje, *Rey Hadis Tartışmalarında Hanefî ve Şafiiler*, Yüksek Lisans Tezi, Ata.Ü.S.B.E., Erzurum 1994, s. 155-156.

fakihidir. Hicri 824 (m. 1421) yılında Mısır'ın doğusunda Süneyke beldesinde dünyaya geldiği bildirilmiştir. İlk eğitimini Süneyke'de aldı, daha sonra ilim tahsili için Kahire'ye gönderildi. Ezher'de okudu, muhtelif ilim dallarına ait birçok temel metni ezberledi. İbn Hacer el-Askalânî, Muhammed b. Ali el-Kâyâtî, Sâlih b. Ömer el-Bulkînî, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Zeynüddin Rıdvân b. Muhammed el-Ukbî, Takıyyüddin eş-Şümünnî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne el-Halebî, Muhyiddin el-Kâfiyecî, Şehâbeddin İbnü'l-Mecdî, Celâleddin el-Mahallî ve Şerefeddin İbnü'l-Haşşâb'ın da aralarında bulunduğu birçok âlimden dört mezhep fıkhı ve diğer dinî ilimler yanında Arap dili ve edebiyatı, hat, astronomi, hesap, cebir, tıp gibi ilim dallarında ders okudu.[18]

Bu arada tasavvufa dair çok sayıda kitap inceledi ve bazı sûfî meclislerine devam etti. Genç yaşta hocalarının izniyle ders ve fetva verecek düzeye erişti. Çeşitli medreselerde ve sûfî hankahlarında ders verdi, meşihatlık görevi yaptı. Şâfiî fıkhında otorite seviyesine ulaşınca çeşitli eserleri medreselerde okutulmaya başlandı. Ders halkasına İslâm dünyasının dört bir yanından birçok talebe katılıyordu. Kendisinden ilim tahsil edenler arasında İbn Hacer el-Heytemî, Hatîb eş-Şirbînî, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Bedreddin el-Gazzî, Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed er-Remlî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bekrî, İbnü'n-Nakîb el-Halebî, Ömer b. Ahmed eş-Şemmâ' el-Halebî, Şehâbeddin Ahmed Amîre el-Burullusî gibi şahsiyetler bulunmaktadır. 850 (1447) yılında hacca gitti; bu vesileyle Şerefeddin İbnü'l-Merâgî, İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, Takıyyüddin İbn Fehd, Ebu's-Saâdât İbn Zahîre gibi âlimlerden yararlandı.[19]

Zekeriyyâ el-Ensârî yetkin bir âlim olduğundan zamanın yöneticilerinin dikkatini çekti. Bir süre kadılık teklifini kabul etmediyse de, ileri sürdüğü şartlar sultan tarafından kabul edilince Şâfiî kâdılkudâtlığı görevini üstlendi. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed, Kansu, Canbolat, el-Melikü'l-Âdil Tomanbay ve Kansu Gavri dönemlerinde de bu görevi sürdürdü. İbn İyâs, Safer 906'da (Eylül 1500) gözleri iyice zayıfladığından kapısını kapatıp kendini azlettiğini, 22 Safer 906'da (17 Eylül 1500) yerine Muhyiddin İbnü'n-Nakîb'in tayin edildiğini yazar.[20] Memlük tahtına geçen Kansu Gavri'nin 8 Zilhicce'de (25 Temmuz) azlettiği Ensârî bu

[18] Muhammed b. Ahmed b. İyas el-Hanefî, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vakâii'd-Duhûr*, I-V, Mısır 1984, V, 370-371; Ahmet Özel - Cengiz Kallek, "Zekeriyyâ el-Ensârî" , *DİA*, XXXXIV, 212.

[19] Muhammed b. Ahmed b. İyas el-Hanefî, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vakâii'd-Duhûr*, I-V, Mısır 1984, V, 370-371; Necmeddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibu's-Sâire bi A'yâni'l-Mieti'l-Âşire*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 198 vd.; Ahmet Özel - Cengiz Kallek, "Zekeriyyâ el-Ensârî" , *DİA*, XXXXIV, 212.

[20] İbn İyâs, III, 448.

tarihten sonra kendini tedrîs, telif ve iftâ faaliyetlerine verdi.[21] 3 Zilhicce 926 (14 Kasım 1520) Çarşamba günü Kahire'de vefat etti.[22]

Eserleri: Velûd bir müellif olan, birçok alanda eser telif eden Zekeriyyâ el-Ensârî'nin özellikle Şâfiî fıkhına dair eserlerinin önem taşıdığını, diğer eserlerinin derlemeden ibaret olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Fıkıh ve fıkıh usûlü, Tefsir ve Kıraat, Hadis gibi alanlarda çok sayıda eser verdiği belirtilmektedir.[23]

Çalışmamızda onun sünnet ve hadisin bazı meseleleri ile ilgili yorumlama yöntemini *Gâyetü'l-Vüsûl (ilâ) Şerhi Lübbi'l-Usûl*[24] adlı eserini esas alarak inceleyeceğiz. Bu eseri, yine kendisine ait olan *Lübbü'l-Usûl* adlı çalışmasının şerhidir. *Lübbü'l-Usûl* ise Tâceddin es-Sübkî'nin *Cem'u'l-Cevâmi*'inin[25] muhtasarıdır. Ensârî bu eserini ismiyle şerhetmiştir. İbnü'l-Cevherî bu şerhe bir hâşiye yazmıştır.[26] Ayrıca bu eser üzerinde çağdaş çalışmalar da yapılmıştır.[27]

Kaynaklarda "el-imâm, el-hâfız, şeyhu meşâyihi'l-İslâm, şeyhü'l-İslâm" gibi lakaplarla anılan Zekeriyyâ el-Ensârî, hemen bütün dinî ilimler alanındaki geniş bilgisi yanında Şâfiî mezhebi eserlerini anlama, onların tercihleri arasında değerlendirme ve tercih yapma konusunda uzmandı. Eserleri mezhep görüşlerinin âyet ve hadislerle temellendirilmesi, ta'lîl edilmesi, önceki ulemânın hatalı bulduğu nakil ve görüşlerinin eleştirilmesi, hadisleri tahrîc ederek kaynaklarının ve bu konuda ulemânın değerlendirmelerinin belirtilmesi bakımından önem taşır. Bundan dolayı eserleri daha sonraki Şâfiî ulemâsı arasında büyük itibar görmüş, mezhebin mesâili hususunda dayanak olmuş, üzerine çeşitli ihtisar, şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır.[28]

Daha sonraki mezhep fukahasının yaptığı açıklamalardan, Zekeriyyâ el-Ensârî'nin müçtehitlerle ilgili tasnifte "müçtehit fi'l-fetvâ ve't-tercîh" kategorisi içinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır.[29]

---

21 İbn İyâs, IV, 12.

22 İbn İyâs, V, 370-371.

23 Özel-Kallek, s. 213-214.

24 Esas aldığımız baskıda eserin künyesi şöyledir: Ebu Yahya Zekeriyya el-Ensârî, *Gâyetü'l-Vüsûl ilâ Şerhi Lübbi'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, Mısır, Trs.

25 Cem'u'l-Cevâmi fî Usûli'l-fıkh. Daha önce fıkıh usulüne dair yazılan çok sayıda eserin başarılı bir şekilde özetlendiği kitapta plan ve muhteva bakımından Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüsûl'ünün etkisi görülür. Usulde Hanefî ve Şâfiî metotlarını birleştiren Cem'u'l-cevâmi yüzyıllar boyunca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, pek çok şerh, hâşiye ve nazım çalışmasına konu olmuştur. Eserin çeşitli şerh ve hâşiyeleriyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır. (Bial Aybakan, "SÜBKÎ, Tâceddin", DİA, XXXVIII, 12.)

26 Özel-Kallek, s. 214.

27 Geniş bilgi için bkz. Özel-Kallek, s. 214.

28 Özel-Kallek, s. 213.

29 Özel-Kallek, s. 213.

2. ZEKERİYYÂ EL-ENSÂRÎ'NİN *GÂYETÜ'L-VUSÛL ŞERHU LÜBBİ'L-USÛL* ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE SÜNNET VE BAZI HADİS MESELELERİNİ YORUMLAMASI

Bu bölümde Zekeriyyâ el-Ensârî'nin sünnet ve bazı hadis usûlü konularına yaklaşımı ele alınacaktır.

2.1. Sünnet Konusuna Yaklaşımı

Usûl âlimlerine göre sünnet, Hz. Peygamber'den şeri bir hükme delil olmaya uygun söz, fiil ve takrir olarak, Kur'an dışında, sâdır olan her şeydir.[30] Muhaddisler ise sünneti, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri, takrirleri, gerek peygamberliğinden önce gerekse peygamberlik dönemine ait olsun, ahlakî vasıfları ve sîreti şeklinde tanımlamışlardır.[31]

Ensârî, yedi bölüme ayırdığı eserinin Kur'ân'ı (Kitab'ı) ele alan birinci bölümünden sonra ikinci sırada gelen sünnet bölümünde, oldukça tafsilatlı bilgiler vermektedir.

Sünnet bölümünün girişinde Ensarî, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve fiilleri mesabesinde saydığı takrirleri şeklinde sünnetin tanımını yapmaktadır.[32] Burada yaptığı tanımla Ensârî muhaddislere daha yakın görünmektedir. Ancak yukarıda verilen usûlcülerin tanımları ve muhaddislerin tarifi göz önüne alınacak olursa sünneti, Hz. Peygamber'in sözleri, davranışları, peygamberlik hayatı boyunca takip ettiği yol ve tutum olarak onun hayat tarzı[33] olarak tanımlamak daha isabetli görünmektedir.

Sünnet bahsinin içinde tanımdan sonra sünnetin hücciyyetinin/delil oluşunun Hz. Peygamber'in ismeti ile ilgili olduğunu vurgulayarak peygamberlerin ismeti konusuna detaylı bir şekilde girilmiştir. Ensârî, Peygamberlerin günahın büyüğünden, küçüğünden, taammüden olanından ve sehven olanından uzak olduklarını, böyle bir durumun kendilerinden sadır olmayacağını "Kultü/Dedim ki" diye söze başlayarak belirtmektedir. Bu hususstaki farklı görüşlere de yer veren Ensârî, tercih ettiği görüşe uygun bir şekilde diğer görüş sahiplerine "feyücâbu anh/şöyle cevap verilir" şeklinde bir ifade kullanarak cevap vermektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in namazda sehiv yaptığı, öğleyi beş rekât kıldığı vb.

---

30 Talat Koçyiğit, *Hadîs Istılahları*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1980, s. 401; Abdulgani Abdulhâlık, *Hücciyyetü's-sünne*, Dâru'-vefa, Trs. By., s.68; Abdulkerim Zeydan*, el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh,* Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1997, s.161, Mustafa Sıbâî, *es-Sunne ve mekanetuha fi't-teşrii'l-islami*, el-Mektebetu'l-İslami, Riyad 1998, s.65; Ali b. Muhammed el-Amidî, *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkam*, I-IV, Riyad, 2003, I, 227; Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, Terc. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 30; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirasat Fî'l-Hadisi'n-Nebevî,* el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, 1980, s.1; Sebahattin Erkmen, *Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Sem'ânî Örneği)*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013, s. 42.

31 Sibâî, s. 65.

32 Ensârî, s. 95.

33 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü,* TDV Yay., Ankara 1992, s. 367.

noktalar, "onun sehivden uzak oluşu, ibtidâen değil istidâme" anlamındadır. (Yani bir sehvi işlemiş olsa da o sehiv üzere devam etmesine, o sehvi sürdürmesine izin verilmemiştir.)[34]

Peygamberlerin günah işlemesi konusunda Kelam ekolleri arasında görüş ayrılığı bulunmakla beraber onların risâletle ilgili hususlarda hata ve günah işlemekten korunmuş oldukları tespiti herkes tarafından kabul edilmektedir. Vahiyle bildirilen konularda peygamberlerin aksini yapması düşünülemeyeceğinden, onların bu konularda günah ve hata kapsamında bir fiil işlemeleri mümkün değildir. Ancak onların ilahi bilgilendirme yapılmadığı hususlarda içtihat etmesinin doğurduğu sonuçlara göre sorumlu olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Bir kısım âlimler peygamberin içtihadının da ilahi murakabe altında olduğunu, hatalı durumlarda hemen uyarıldığını söylerken bir kısmı da onun Kur'an'ın temel ilkeleri doğrultusunda bir hata yapmayacağını, ancak detay konularda somut deliller doğrultusunda hareket ederken bazen yanılabileceğini ancak bu yanılgının da günah kapsamında olmadığını söylemektedirler.[35]

Daha sonra Hz. Peygamber'in fiilleri konusuna giren Ensârî, bu fiilleri kısımlara ayırarak her fiilin aynı derecede hüküm ifade etmeyeceği veya bağlayıcılıklarının aynı olmayacağını güzel bir üslupla ortaya koymuştur.[36] Bu bağlamda Hz. Peygamber'in bazı fiillerinin cibillî/beşerî olduğunu söyleyen Ensârî, yeme, içme, oturuş, kalkış vb. davranışları örnek vermektedir. Bazı fiillerin cibillî ve şer'î vasıf arasında olduğunu vurgularken o, buna binek üzerinde haccetmesi ve istirahat celsesini misal verir. Bir kısım fiillerin de ayetleri beyan kapsamında olduğunu belirten Ensârî, buna hırsızın elinin kesilmesinde, nereden kesileceğini hadisin beyan ettiğini ifade eder. Birtakım fiillerin de sadece Hz. Peygamber'e has/özel olduğunu bildiren müellifimiz buna da onun dörtten fazla eşle evlenmesini örnek gösterir. Dördüncü gruba girenlerin bizimle ilgisi olmadığını ve bize delil olmayacağını, birinci gruba giren davranışların bize mübah olduğunu, ikinci kısma girenlerin bize mendup olduğunu ve üçüncü kategoriye giren fiillerin ise durum ve karineye göre mendup, vacip veya mübah olabileceğini belirten Ensârî, "kîle/denildi ki" ifadesini farklı görüş belirtenlerin görüşlerinin başına koyarak

[34] Ensârî, s. 95-96. Önemli bir Şâfiî Usûlcüsü olan Fahreddin Râzî'ye (ö.606/1210) göre ise kasıtlı olarak ne büyük ne de küçük günah peygamberlerden sadır olamaz. Sehven olana gelince bunun sehven olduğunu başkalarına bildirmek kaydıyla böyle bir günah veya hatanın onlardan sadır olması mümkündür. Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-Fıkh,* I-VI, Tahk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, Trs., III, 228.

[35] Süleyman Pak, "Kur'an'da Hz. Peygamber'in Günah İşleme İmkânı (Nisa Suresi 105-107. Ayetler Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2017/2, c. 16, sayı: 32, ss. 641-669, s. 642.

[36] Ensârî, s. 96.

ortaya koymaktadır.[37] Devamında da sıfatının bilinmesi durumuna göre fiillerin ifade edeceği hükümler üzerinde duran Ensârî, umum, husus, nesih vb. usul konularında da zengin bir bilgi sunmayı ihmal etmemektedir.

Tercih ettiği görüşün başında çoğu zaman "el-Esahh" kaydını düşen müellifimiz en zayıf görüşlerin bile "kîle" denilerek zikredilmesinden yana bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Onun bu tavrı konuyla ilgili detaylı ve mukayeseye imkân verecek bir tarzda malumat sunmaktadır. Müellifin dikkat çeken bir yönü de bir fakih olarak hadis usulü meselelerine olan vukufiyetidir. Hadis usulü ile ilgili kavram ve terimleri çok başarılı bir şekilde kullandığı görülmektedir.

2.2. Haber ve Diğer Bazı Hadis Usûlü Konularına Yaklaşımı

Hadisçiler arasında haber, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden ibaret olan hadis ile eş anlamdadır. Ancak haberin hadise göre daha geniş bir anlamı vardır ve Hz. Peygamber'in hadislerine ıtlak olunduğu gibi, sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetleri de içerir. Bu bakımdan, haberle hadis arasında umum-husus farkı vardır: Her hadise haber denir; fakat her haber, hadis değildir.[38]

Usûlcüler, haberleri iki kısma ayırmışlar ve birincisine mütevatir, ikincisine de âhâd demişlerdir.[39]

Kitabında sünnet bölümünden sonra haberler bahsine geçen Ensârî, konuyla ilgili güçlü bir altyapıyı oluşturacak önemli bilgilerle bu bölüme başlamaktadır.

Haberleri yalan olduğu kesin olanlar ile doğruluğu kesin olanlar şeklinde iki ana kısma ayıran Ensârî, birinci kategoriye girenleri de zarureten yalan oluşu kesin ile istidlalen yalan oluşu kesin diye iki kısımda ele almaktadır. Zarureten yalan oluşu kesin olana iki nakîzin (örneğin bir insanın hem ölü hem hayatta olamayacağı gibi) aynı anda olmasını misal verir. İstidlalen yalan oluşu kesin olana örnek verirken müellif, bazı felsefeceilerin "âlemin kıdemini" iddia etmelerini sunar. Buna bir de Hz. Peygamber adına uydurulmuş mevzu haberleri de ekler.[40]

---

37 Ensârî, s. 96-97.

38 İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser,* Tahk. Abdulhamid b. Salih b. Kasım,, Daru İbn Hazm, Beyrut 2006, s. 81; es-Suyutî, *Tedribu'r-râvî,* s.6.; Talat Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", *AÜİFD,* 1966 Cilt: XIV, ss. 125-142, s. 125.

39 Cezâirî, Tahir b. Salih b. Ahmed, *Tevcihu.'n-nazar ilâ ûsûli'l-eser,* Cemaliye matbaası, Mısır 1910, s. 33. Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", s. 128.

40 Ensârî, s. 99. Müellif burada Hz. Peygamber'den "İleride benim adıma yalan uydurulacak" şeklinde bir hadisin rivayet edildiğini, bu rivayetin hadis olması durumunda uydurma işinin gerçekleştiğini, bu sözün hadis olmaması halinde yine uydurma durumunun (en azından bu rivayetin uydurulmuş olması ile) gerçekleştiğini ifade etmiştir. (Ayrıca bkz. Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisari Ulûmi'l-Hadis*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Trs., s. 76.)

Mevzu haberlerin bazısının zındıklar tarafından dinden nefret ettirme ve onu gülünç duruma düşürme amacıyla uydurulduğunu belirten Ensârî, konunun devamında sözlerine şöyle devam etmektedir: "Vehmi giderecek unsurun ortadan kaldırılmasıyla rivayette bazen bir eksiklik meydana gelebilmektedir. "...Yüzyıl sonra bugün yaşayanlardan kimse yeryüzünde kalmayacaktır" [41] rivayetinde bugün kaydının duyulmaması/aktarılmaması hadisi böyle bir duruma düşürebilmektedir.[42]

Müellif konunun detaylarına girerken yine çok çeşitli görüşleri sunmakta, tartışmalara girmekte ve uygun gördüğü görüşü tercih ederek destekleme yoluna gitmektedir. Bunu yaparken bazen de "er-râcih indena" ifadesini kullanmaktadır. Kendi görüşü ile karşıt görüşleri mukayese ederken ise bazen "kavlî ...evlâ min kavlih.." kaydını düşmektedir. Bu durum da onun alternatif görüşlere vukûfiyetini ve bu görüşler içinde tercihte bulunma kabiliyetini ortaya koymaktadır. Bunun da bir yorumlama çeşidi olduğunu söylemek mümkündür.

Doğruluğu kesin olan haberler konusuna geçen müellif, buna örnek olarak Allah ve Resûlü'nün söylediklerini zikretmektedir. Hz. Peygamber'e nispet edilen haberlerin bir kısmı bu kapsama girer. Bunlar da şüphesiz mütevatir haberlerdir. Mütevatir haber de kendi içinde lafzî ve manevî olarak ikiye ayrılır.[43]

Klasik İslâm bilgi teorisine göre bilgi kaynakları sağlam duyular, akıl ve sâdık haberdir. Sâdık haber kapsamında değerlendirilen haberler içerisinde doğruluğu bizzat haberin kendisiyle sabit olanı mütevâtir haberdir.[44]

Devamında mütevâtirin tanımını yapan müellif, özellikle şu nokta üzerinde durmaktadır: Nakledenlerin haberin içeriğini duyulara dayalı olarak bilmeleri şarttır. Zanna dayalı ya da akıl yürütme ile ulaşılan bilginin haber verilmesiyle ilim oluşmaz.[45] Mütevâtir ve detaylarıyla ilgili verdiği bilgilerin genellikle muhaddislerin yaklaşımlarına benzerlik gösterdiği de söylenebilir.[46]

Yine müellifin kendi tercihlerini ortaya koyma ve görüşlerini aktarma hususunda "ta'birî..evlâ min ta'birih" ifadesini kullanması, bazen "kulna/dedik ki" kimi zaman da "el-muhtar.." ifadesi ile kendi görüşünü belirtmesi dikkat çekmektedir.

Bazen iki görüş arasını uzlaştırmaya çalıştığı da görülmektedir. Mütevâtirin zarurî ilim ifade ettiğini naklederken, bazılarının onun nazarî ilim ifade ettiği

[41] Buhârî, Ebu Abdillah Muhammmed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VI, Daru İbn Kesir, Beyrut 1987, İlim, 41; Mevakıt, 19.

[42] Ensârî, s. 99.

[43] Ensârî, s. 100.

[44] H. Yunus Apaydın, "Mütevatir", DİA, XXXII, 208.

[45] Ensârî, s. 100.

[46] Ensârî, s. 100.

görüşünde olduklarını ekler. Ancak bu nazarî ilim ifade ettiğini savunanların aslında tevâtürün şartları ve hükmü üzerinde düşünmeyi kastederek nazarî ifadesini kullandıklarını belirtir. Mütevâtir haberi işittikten sonra ise böyle bir nazarî ilmin söz konusu olamayacağını ifade eder. [47]

Arkasından âhâd haberler konusuna giriş yapıp âhâd içindeki meşhur bahsine geçen Ensâri'nin, buradaki yaklaşımıyla da muhaddislerinkine benzer bir tutum sergilediği ve Hanefî usûlcülere bazen cevap verme yoluna gittiği görülmektedir. Mütevâtirin zaruri ilim ifade ettiğini, âhâd haberin ise katiyet ifade etmediğini belirtmektedir. Mütevâtirde yakin, âhâd haberde ise zan bulunmaktadır. Ancak o, âhâd haberle amel edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Hanefîlerin savunduğu haber-i vahidin kıyasla çatışması durumunda kıyasın tercih edilmesi, ravinin rivayetine muhalefeti durumunda rivayetinin terkedilmesi vb. görüşlere de karşı çıkarak cevap vermektedir.[48]

Başka hadis usûlü konularına da genişçe yer veren müellifimiz, bu bağlamda adl (sika)'nın ziyadesi hususu üzerinde durmaktadır.[49] Ravinin adalet şartı ve müteallık konular[50] ile ilgili sayfalarca açıklama yapmaktadır.

Deli, kâfir ve çocuğun rivayeti[51], mütesahil olanın rivayeti[52], mürsel haberler ve değeri[53], sahâbe bahsi[54], mana ile rivayet[55], cerh ve ta'dil[56], tahammül ve eda yolları[57] vb. gibi hadis usûlü konularında da geniş bilginin yanında, farklı görüşlere yer verip onlara cevap verme ve uygun gördüğü görüşü tercih edip savunma yoluna başarılı bir şekilde gittiği görülmektedir.

Ensârî'nin, eserinde konuları işlerken bir usûlcüden daha çok bir muhaddis gibi hadis usûlü konularına vakıf olmasının yanı sıra değişik ve karşıt görüşlere yer vermesi, tartışmaya girmesi ve tercihte bulunması yöntemi dikkat çekmektedir. Usûlcüler içinde mütekellimin metoduna yakın duran, Şafiî mezhebini ve âlimlerini yeri geldiğinde savunan ve onları referans gösteren, diğer mezheplere bazen cevap veren özelliği dikkat çekmektedir. Konuları

47 Bkz. Ensârî, s. 100.
48 Ensârî, s. 100.
49 Bkz. Ensârî, s. 103.
50 Bkz. Ensârî, s. 104.
51 Bkz. Ensârî, s. 104.
52 Bkz. Ensârî, s. 104.
53 Bkz. Ensârî, s. 110.
54 Bkz. Ensârî, s. 109.
55 Bkz. Ensârî, s. 111.
56 Bkz. Ensârî, s. 108.
57 Bkz. Ensârî, s. 111.

işlerken seçtiği bazı rivayetlerle Şiâ'nın imamet gibi iddialarına da dolaylı cevap verdiği[58] görülmektedir.

SONUÇ

Ehl-i rey ve ehl-i hadis tartışmaları Şafiilerle Hanefiler arasında bir yöntem tartışmasına neden olmuştur. Şâfiîler savunduğu usûl bakımından bu tartışmalarda genelde hadisçilere daha yakın durmuşlardır.

Önemli bir Şâfiî fakihi olan Zekeriyyâ el-Ensârî'nin yetkin bir âlim olup, çok sayıda eser verdiği belirtilmektedir. O, Şâfiî mezhebi eserlerini anlama, onların tercihleri arasında değerlendirme ve tercih yapma, önceki ulemânın hatalı bulduğu nakil ve görüşlerinin eleştirilmesi, bu konuda ulemânın değerlendirmelerinin belirtilmesi bakımından önemli bir âlimdir. Eserleri daha sonraki Şâfiî ulemâsı arasında büyük itibar görmüş, üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Ensârî, yedi bölüme ayırdığı eserinin sünnet bölümünde, oldukça tafsilatlı bilgiler vermektedir. Tanımdan sonra sünnetin hücciyyetinin Hz. Peygamber'in ismeti ile ilgili olduğunu vurgulayarak peygamberlerin ismeti konusuna detaylı bir şekilde girilmiştir.

Farklı görüşlere yer veren Ensârî, tercih ettiği görüşe uygun bir şekilde diğer görüş sahiplerine "feyücâbu anh/şöyle cevap verilir" şeklinde bir ifade kullanarak cevap vermektedir. Bazen de "Kultü/Dedim ki" diyerek görüşünü ve tercihini belirtmektedir. Tercih ettiği görüşün başında kimi zaman da "el-Esahh" kaydını düşen müellifimizin en zayıf görüşlerin bile "kîle" denilerek zikredilmesinden yana bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Onun bu tavrı konuyla ilgili detaylı ve mukayeseye imkân verecek bir tarzda malumat sunmaktadır.

Müellifin dikkat çeken bir yönü de bir fakih olarak hadis usulü meselelerine olan vukufiyetidir. Hadis usulü ile ilgili kavram ve terimleri çok başarılı bir şekilde kullandığı görülmektedir.

Kitabının haberler bahsinde Ensârî, konunun detaylarına girerken yine çok çeşitli görüşleri sunmakta, tartışmalara girmekte ve uygun gördüğü görüşü tercih ederek destekleme yoluna gitmektedir. Bunu yaparken bazen de "er-racih indena" ifadesini kullanmaktadır. Kendi görüşü ile karşıt görüşleri mukayese ederken ise bazen "kavlî …evlâ min kavlih.." kaydını düşmektedir. Bu durum da onun alternatif görüşlere vukufiyetini ve bu görüşler içinde tercihte bulunma kabiliyetini ortaya koymaktadır. Bunun da bir yorumlama çeşidi olduğunu söylemek mümkündür.

[58] Bkz. Ensârî, s. 100.

Devamında mütevatirin tanımını yapan müellif, mütevatir ve detaylarıyla ilgili verdiği bilgilerin genellikle muhaddislerin yaklaşımlarına benzerlik gösterdiği de söylenebilir. Yine müellifin kendi tercihlerini ortaya koyma ve görüşlerini aktarma hususunda "ta'birî..evlâ min ta'birih" ifadesini kullanması, bazen "kulna/dedik ki" kimi zaman da "el-muhtar.." ifadesi ile kendi görüşünü belirtmesi dikkat çekmektedir. Bazen iki görüş arasını uzlaştırmaya çalıştığı da görülmektedir.

Âhâd haberler konusuna giriş yapıp âhâd içindeki meşhur bahsine geçen Ensârî, buradaki yaklaşımıyla da muhaddislerinkine benzer bir tutum sergilemekte ve Hanefî usulcülere bazen cevap verme yoluna gittiği görülmektedir. Başka hadis usûlü konularına da genişçe yer veren müellifimiz, bu bağlamda sikanın ziyadesi, deli, kâfir ve çocuğun rivayeti, mütesahil olanın rivayeti, mürsel haberler ve değeri, sahâbe bahsi, mana ile rivayet, cerh ve ta'dil, tahammül ve eda yolları vb. gibi hadis usûlü konularında da geniş bilginin yanında, farklı görüşlere yer verip onlara cevap verme ve uygun gördüğü görüşü tercih edip savunma yoluna başarılı bir şekilde gittiği görülmektedir.

Ensârî'nin, eserinde değişik ve karşıt görüşlere yer vermesi, tartışmaya girmesi ve tercihte bulunması yöntemi dikkat çekmektedir. Usûlcüler içinde mütekellimin metoduna yakın duran, Şafiî mezhebini ve âlimlerini yeri geldiğinde savunan ve onları referans gösteren, diğer mezheplere bazen cevap veren yaklaşımı dikkat çekmektedir. Konuları işlerken seçtiği bazı rivayetlerle Şiâ'nın imamet gibi iddialarına da dolaylı cevap verdiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulgani Abdulhâlık, *Hücciyyetü's-sünne,* Dâru'l-vefa, Trs. By.

Amidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm,* I-IV, Riyad, 2003.

Apaydın, H. Yunus, "Mütevatir", *DİA,* XXXII, 208.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü,* İFAV Yay., İstanbul 1992.

Aybakan, Bial, "SÜBKÎ, Tâceddin", *DİA*, XXXVIII, 12.

A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirasat Fî'l-Hadisi'n-Nebevî,* el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, 1980.

Bardakoğlu, Ali, "Hanefi Mezhebi", *DİA,* XVI, 12.

Beroje, Sahip, *Rey Hadis Tartışmalarında Hanefî ve Şafiiler,* Yüksek Lisans Tezi, Ata.Ü.S.B.E., Erzurum 1994.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammmed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VI, Daru İbn Kesir, Beyrut 1987.

Cezâirî, Tahir b. Salih b. Ahmed, *Tevcihu'n-nazar ilâ ûsûli'I-eser*, Cemaliye matbaası, Mısır 1910.

Ebû Zehv, Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler*, Terc. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Ensârî, Ebu Yahya Zekeriyya, *Gâyetü'l-Vüsûl ilâ Şerhi Lübbi'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, Mısır, Trs.

Erkmen, Sebahattin, *Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Sem'ânî Örneği),* Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013.

Gürkan, Menderes, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri,* Doktora Tezi, E.Ü.S.B.E., Kayseri 1997.

Hanefî, Muhammed b. Ahmed b. İyas, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vakâii'd-Duhûr,* I-V, Mısır 1984.

İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Tahk. Abdulhamid b. Salih b. Kasım,, Daru İbn Hazm, Beyrut 2006.

İbnü'l-Emîn Mahmud Esad, *Fıkıh Usûlü,* Yasin Yay., İstanbul 2008.

Koçyiğit, Talat, "Âhâd Haberlerin Değeri", *AÜİFD,* 1966 Cilt: XIV, ss. 125-142.

Koçyiğit, Talat, *Hadîs Istılahları,* AÜİF Yayınları, Ankara, 1980.

Köksal, A. Cüneyd - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XXXXII, 201.

Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü (Mirkâtü'l-Vüsûl Tercümesi ve Şerhi),* Terc. Haydar Sadıkoğlu, Özgü Yay., İstanbul 2014.

Necmeddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibu's-Sâire bi A'yâni'l-Mieti'l-Âşire,* I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Özel, Ahmet - Cengiz Kallek, "Zekeriyyâ el-Ensârî" , *DİA,* XXXXIV, 212.

Pak, Süleyman, "Kur'an'da Hz. Peygamber'in Günah İşleme İmkânı (Nisa Suresi 105-107. Ayetler Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/2, c. 16, sayı: 32, ss. 641-669.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-Fıkh,* I-VI, Tahk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, Trs.

Sibâî, Mustafa, *es-Sunne ve Mekânetuhâ fi't-Teşrîi'l-İslâmî,* Dâru'l-Verrâk, Riyad 1998.

Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh),*Terc. İ. Kafi Dönmez, TDV Yay., Ankara 2004.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları),* Çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara 2000.

Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisari Ulûmi'l-Hadis*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut Trs.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü,* TDV Yay., Ankara 1992.

Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh,* Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1997.

CEM'U'T-TURUK'UN HADİS YORUMU'NA ETKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi, Selahattin YILDIRIM
İnönü Üniv. İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD., selahattin.yildirim@inonu.edu.tr

Giriş

Bir olayın parçalarını bir araya getirmek onu bir bütün olarak görüp değerlendirmeye imkân verdiği gibi, bir hadisin muhtelif tariklerini bir araya getirmek de onun doğru anlaşılıp yorumlanmasına büyük katkı sağlar. Çünkü bir hadisin muhtevâsını doğru tahlîl edebilmek ve rivâyette var olan birtakım hataların farkına varabilmek ancak onun bütün tarîklerini bir araya getirmek, yani iç bütünlüğünü sağlamak ile mümkün olur. Nasıl ki aynı konuda nâzil olan âyetleri bir arada değerlendirmemek Kur'an tefsirinde kişiyi yanlışa sevk ediyorsa, aynı şekilde hadislerin farklı tariklerini yan yana getirmeden veya aynı konudaki hadisleri bir bütünlük içerisinde ele almadan onları doğru anlamak mümkün değildir. Hatta bu yanlış anlama hadisler için daha fazladır. Çünkü hadislerin muhtelif varyantları vardır ve bu varyantlar bazen birbirinden tamamen değişik olabilmektedir. Bir varyantla elde edeceğimiz bir sonuç başka birinden çok farklı olabilmektedir.[1]

Hadislerin doğru anlaşılması konusu üzerinde duranlar, aynı konudaki hadisleri bir bütünlük içerisinde değerlendirmenin önemine işaret etmekte ve hadisleri doğru anlama noktasında parçacı yaklaşım yerine bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiğini ifâde etmektedirler. Bu tür bir bakış açısıyla hadisler arasındaki mutlak, mukayyed, umûm, husus, nâsih, mensûh, mücmel, mübhem gibi problemlerin daha kolay halledileceğini belirtirler.[2] Söz konusu

[1] Sancaklı, Saffet, *Sünneti Doğru Anlamak*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2001, s. 115, 116; Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 282; Yıldırım, Selahattin, Ahkâm Hadislerini Yorum Metodu İbn Dakîki'l-Îd Örneği, Çıra Akademi, İstanbul, 2018, 305-312.

[2] Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 118.

bütüncül yaklaşımın amacı hadislerin Hz. Peygamber'in maksadına uygun olarak anlaşılmasıdır. Şerhe tâbi tutulan hadisin tüm varyantlarını bir araya toplamak, yani parçalanmış rivâyeti bütünleştirmek, tüm tariklerini cem' etmek hadislerin Hz. Peygamber'in maksadına uygun olarak anlaşılması için dikkat edilmesi gereken hususlardan biridir.[3]

Cem'u't-turuk'un Önemi ve İbn Dakîki'l-Îd'in Konuyla İlgili Görüşleri

Birçok âlim hadislerin doğru anlaşılması için cem'u't-turuk yöntemini uygulamış ve hadisleri doğru anlama noktasında bu yöntemin ne kadar önemli olduğuna işâret etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Ahmed b. Hanbel (ö.246/860) şöyle der: "Bir hadisin bütün tarîklerini bir araya getirmeden onu anlamanız mümkün değildir. Çünkü hadislerin farklı tarîkleri birbirlerini tefsir ve izâh eder."[4] Ali İbnü'l-Medinî (ö.234/848) de şöyle demiştir: "Bir konuda vârid olan hadisin bütün tarîkleri bir araya getirilmeden o rivâyetteki hatalar anlaşılmaz".[5] Yahya b. Maîn ise şunları söylemektedir: "Eğer biz bir hadisi otuz vecihten yazmasaydık onun ne ifâde ettiğini tam olarak anlamazdık".[6]

Bâblara göre tasnif edilen eserler bu yöntemin bir uygulaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu eserlerin müellifleri konuyla ilgili en küçük lafız farklılıklarını barındıran rivâyetleri dahi tahriç etmişlerdir. Örnek olarak Müslim'in (ö.261/874*) el-Câmi'u's-sahîh*'i, Nesâî'nin *es-Sünen*'i ve diğer bazı hadis şerhleri zikredilebilir.[7] Ayrıca İbn Dakîki'l-Îd'in *el-İmâm* adlı eseri bu türden şerhler için önemli bir örnek teşkil eder.

Hadisleri doğru anlamak için en iyi yöntemin aynı hadisin bütün tarîklerini bir araya getirmek ve bu farklı tarîkleri birbirleriyle denetlemek olduğunu belirten İbn Dakîki'l-Îd, hadisten kastedilen mânânın ancak bu şekilde tam olarak ortaya konulabileceğini ifâde eder. Çünkü ona göre hadisler birbirini açıklar ve birbirini takviye ederler.[8] Müellif, ayrıca muhaddislerin bazı rivâyetleri, içinde bulunan ıztırâbdan dolayı illetli saydıklarını, bu nedenle aynı türden birçok rivâyeti bir araya getirdiklerini, bunun sonucunda da kişinin zihninde o hadisin tüm versiyonları ile zayıf olma kanaati meydana geldiğini söyler. Fakat böylesi durumlarda hadisin o muhtelif tariklerini tümünü zayıf sayıp toptan reddetmek

---

3 Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif, Yayınları, Ankara, 2003, s. 34.

4 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve adâbi's-sâmi'* Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1996, II, 212.

5 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'* II, 212.

6 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'* II, 212; Görmez, Mehmet, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *DİB, Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Teblîğ ve Müzâkereler), Ankara, 2004, s. 233.

7 Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıkların Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (Sempozyum), Bursa, 2004, s. 118.

8 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009, s. 63, 222; *el-İmâm fî Ma'rifeti ehâdîsi'l-ahkâm* (thk. Sa'd b. Abdullah Âlü Hümeyyid), Dâru'l-mühakkik, 2000, II, 295, 309, III, 555.

yerine onları birbirinden ayırıp zayıf olan tarikini atmak, sahîh olanını almak gerektiğini belirtir.[9] Müellif, hadisin değişik tariklerinin bir araya getirmenin diğer bir faydasının rivâyetlerde var olan ziyâdenin ortaya çıkarılması olduğuna işaret eder.[10] Ona göre bazen de bir hadisin farklı tariklerini bir araya getirmek o hadisin bir aslının olduğuna delâlet eder.[11]

İbn Dakîki'l-Îd, bir hadisin değişik tariklerinde yer alan birtakım kelime ve cümle farklılıklarına değinir ve bu konuda önemli bilgiler verir. Buna göre bu farklı tarikler bazı fıkıhçıların veya fıkıh ile uğraşan hadisçilerin zannettiği gibi ayrı mustakil birer hadis değil, bilakis bir hadisin farklı varyantlarıdır. Özellikle fıkıhçıların bu türden rivâyetleri birer müstakil hadis kabul edip her bir tarikteki lafızlara farklı hükümler binâ ettiklerini, hadisçilerin de bu konuda kendilerine göre birtakım görüşlerinin olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre konu önemlidir ve bunu bir kurala bağlamak gerekir. Müellifin önerdiği kuralı şu şekilde özetlemek mümkündür: Eğer bu rivâyetlerin kaynağı farklı veya lafızları birbirinden uzak birtakım anlamları ifâde ediyorsa, o zaman söz konusu rivâyetler bir hadisin muhtelif tarikleri değil, bilakis kendi başına müstakil hadislerdir. Şayet kaynağı bir, lafızları da birbirine yakın, aynı zamanda tekrarlanması pek ihtimâl dâhilinde olmayan bir olayı konu edinmiş ise, o vakit bunlar bir hadisin farklı tarikleri oluyor demektir.[12] Eğer bu tariklerin, râvîlerin ihtilâfı neticesinde meydana gelmiş, kaynağı aynı olan bir hadisin farklı varyantları olduğu anlaşılır ise o zaman bu farklı olan lafızlara bakılır. Şayet bir tarikteki lafız diğer rivâyetteki ile çelişmiyorsa bu bir ziyâde olarak kabul edilir. Diğer râvîlerin bunu rivâyetlerine almamaları ise işitmemelerine, unutmalarına veya başka bir nedene bağlanır. Eğer iki rivâyetin kaynağı bir olur fakat lafızlar zâhiren bir araya getiremeyecek şekilde birbiriyle çelişir durumda ise o zaman birinin diğerinin anlamını ifâde edip edemeyeceğine bakılır. Şayet ifâde ediyorsa iki rivâyet ile de amel edilir ve biri diğerine hamledilir. Eğer böyle bir durumda değil ise teâruzdaki tercih sebepleri göz önünde bulundurularak ikisinden biri diğerine tercih edilir.[13]

Müellifin yapmış olduğu bu açıklama, farklı tarikleri bir arada değerlendirme noktasında önemli bir kuralı ortaya koyduğu gibi aynı zamanda hadisler arasında teâruz meydana geldiğinde takip edilecek yöntemi de gösterir.

İbn Dakîki'l-Îd, hadisleri şerh ederken hadislerin değişik varyantlarını bir araya getirme yöntemine sık sık başvurur. Özellikle *el-İmâm* adlı eseri bu yöntem ile diğer eserlerinden tebârüz eder. O, bu eserinde bir hadisin onlarca tarikini

9 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 725.

10 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II. 309.

11 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 336.

12 İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 565.

13 İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 541, 545, I, 483, 485.

zikreder.[14] Bir araya getirdiği rivâyetler arasında tercihte bulunur.[15] *İhkâmü'l-ahkâm*'da ise bu yöntemi hadisleri doğru anlamak için kullanır. Burada İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri muhtevâ değerlendirmesine tâbi tutarken veya onlardan hüküm istinbât ederken bu yöntemden ne kadar ve nasıl yararlandığı üzerinde örnek verilerek durulacaktır.

İbn Dakîki'l-Îd'in Şerhlerinde Bazı Cem'u't-turuk Örnekleri

İbn Dakîki'l-Îd, bir hadisten neyin kastedildiğini tam olarak anlayabilmek için onun bütün tariklerini bir araya getirmek gerektiğini söyler.[16] Mesela, "*Ateşte yanacak topukların vay haline!*"[17] hadisini şerh ederken bu rivâyetin abdest azalarının tümüne suyun ulaşması gerektiğine, bir kısmının kuru bırakılması durumunda ise abdestin alınmadığına delil olacağını belirtir. Daha sonra bu durumun neden tüm abdest azaları için değil de sadece topuklar için ifâde edildiğine değinir ve bunu açıklamaya çalışır. Buna göre söz konusu hadisin bir sebebi vardır. Hz. Peygamber (sav) abdest alan bazı kişilerin topuklarını yıkamadıklarını görmüş ve bu noktada onları uyarmıştır. Dolayısıyla "الأعقاب" kelimesinin başında yer alan "ال" takısı "ahd" (bilinen) için olup kasıt Hz. Peygamber'in yıkanmadığını gördüğü o topuklardır. Fakat bu uyarı aynı zamanda abdest alırken suyun değmediği diğer bütün topuklar için de geçerlidir.[18]

Müellif, bazı rivâyetlerde ise "Biz abdest alırken ayaklarımızın üzerine mesh ediyorduk. Hz. Peygamber bunu gördü ve '*Vay ateşten o topukların haline!*' diye seslendi."[19] şeklinde geçtiğini söyler. Bazılarının bu rivâyeti, ayakları meshetmenin abdest için yeterli olmadığına delil getirdiğini ve kendisine göre bunun güzel bir yorum olmadığını belirtir. Çünkü diğer bir rivâyette "Suyun topuklara değmediği" şeklinde bir açıklamanın olduğunu ifâde eder. Dolayısıyla uyarıya muhatap olan kişiler ayaklarını mesh etmiyor, bilâkis yıkıyorlardı. Fakat bu yıkama eksik bir yıkama olup topuklara kadar ulaşmıyordu. Daha sonra bu rivâyeti ayakları mesh etmenin abdest için yeterli olmadığına delil getirenleri eleştirir. Çünkü onlar rivâyetin sadece lafzına bakıp diğer tariklerini göz önünde bulundurmamışlardır. Böylece ateşte yanma tehdidinin ayakların bir kısmının yıkanmaması değil, mesh edilmesinden dolayı olduğuna kanaat getirmişlerdir. İbn Dakîki'l-Îd, yapmış olduğu bu açıklamalardan sonra doğru olanın hadisin değişik tariklerini birbiriyle denetlemek ve imkân dâhilinde hepsiyle amel etmek

[14] İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, III, 561-562.

[15] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, I, 287, 304, III. 257.

[16] İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, II. 295.

[17] Buhârî, "İlim", 3; Müslim, "Tahâret", 9.

[18] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 62.

[19] Ebû Dâvud, "Taharet", 46; Nesâî, "Tahâret", 89; İbn Mâce, "Tahâret", 55.

olduğunu söyler ve bir hadisten tam olarak neyin kastedildiğinin bu yöntem ile anlaşılacağına dikkat çeker.[20]

Neticede söz konusu hadis üç şekilde rivâyet edilmiştir. Bunlardan birincisi "Ateşte yanacak topukların vay haline!", ikincisi "Biz abdest alırken ayaklarımızın üzerine mesh ediyorduk. Hz. Peygamber bunu gördü ve 'Vay ateşten o topukların haline.' diye seslendi.", üçüncüsü ise "Topuklar parlıyordu ve su onlara değmemişti." rivâyetidir. Bazıları diğer tariklerine bakmadan hadisin ikinci varyantına dayanarak lafzî bir yaklaşımla ateşte yanma tehdidinin ayakları meshetmeye yönelik olduğu ve ayakları meshetmenin abdest için yeterli olmadığı sonucuna varmıştır. İbn Dakîki'l-Îd ise hadisin bütün tariklerini bir araya getirdikten sonra ondan maksadın ne olduğunu açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre hadisin üçüncü varyantı, murâdı açıklamaktadır. Dolayısıyla tehdidin sebebi ayakların sadece bir kısmının yıkanması topukların ise kuru bırakılmasıdır.

Yine bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Yemek konulduğu ve namaz ikâmet edildiği zaman, önce yemeğe başlayınız.*"[21] Müellif, buradaki "الصلاة" kelimesinin başında bulunan "ال" takısının istiğrâk için olmadığını, dolayısıyla gündüzleri ifâ edilen namazları kapsamadığını ve hadisteki "العشاء" (akşam yemeği) kelimesinden kastın akşam namazı olduğunun anlaşıldığını söyler. Fakat bunun yanında söz konusu namazın yatsı namazı olma ihtimâli de vardır. Müellif, bunun tespiti için cem'u't-turuk yöntemine başvurur ve bundan başka iki rivâyeti daha delil getirerek kastın yatsı değil, akşam olduğunu tespit eder. Çünkü bu rivâyetin bir diğer vechinde "*Sizden biriniz oruçlu iken yemek hazır olursa namaz kılmadan önce yemeği yesin.*"[22] ifâdesi yer alırken bir diğer versiyonda ise "Bu durumda akşam namazını kılmadan önce yemeğe başlayınız." şeklinde geçmektedir. Tüm bu tarikler bir arada değerlendirilince yemekten sonraya bırakılması istenen namazın yatsı değil akşam olduğu anlaşılır ve bunu belirleyen hadisin diğer tarikleridir.[23]

İbn Dakîki'l-Îd'e göre bir rivâyette eksik kalan bir bilgi bazen o rivâyetin diğer tariki ile bilinir. Mesela, Ümmü Eymen'den gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber ehl-i beytinden birisine nasihatte bulunmuş ve "*Namazı bilerek terk etme! Çünkü namazı bilerek terk eden kişi Allah'ın korumasından çıkmıştır.*" buyurmuştur.[24] Müellif, bu kişinin kim olduğunun rivâyetin diğer bir tarikinden anlaşıldığını söyler. Diğer rivâyete göre Hz. Peygamber Fadl b. Abbâs'a nasihatte bulunmuş

[20] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 63.

[21] Buhârî, "Ezân", 42; Müslim, "Mesâcid", 16.

[22] Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, Müessetü'r-risâle, Beyut, 1994, V, 240.

[23] İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 221, 222.

[24] Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, el-Horâsânî (ö. 458/1065), *es-Sunenu'l-kubrâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, VII, 497.

ve "*Öldürülsen veya (diri diri) yakılsan da Allah'a şirk koşma! Namazını da bilerek terk etme! Çünkü namazı bilerek terk eden kişi Allah'ın korumasından çıkmıştır.*" buyurmaktadır.[25] Buna göre Hz. Peygamber'in kendisine öğütte bulunduğu kişi Fadl b. Abbas'tır. Bu da hadisin diğer tarikinden anlaşılmıştır.

Sonuç

Hadis şerhlerinde birçok şârih tarafından başvurulan cem'u't-turuk yöntemi günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Nitekim son dönemlerde sık sık dillendirilen hadislerde bütünlük ya da hadislere bütüncül bakış gibi söylemler büyük oranda cem'u't-turuk ile ilgilidir. Bundan dolayı bugün bu konularda çalışmak isteyen kimselerin öncelikle müracaat edeceği eserlerden birisi hadis şerhleridir ki İbn Dakîki'l-Îd tarafından hazırlanan eserler bu konularda çok kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Çağdaş araştırmacılara düşen bu eserlerdeki bilgiyi modern teknolojik imkânları da kullanarak yeniden işlemek ve kimi hadislerin daha iyi ve doğru anlaşılması için değerlendirmelerde bulunmaktır.

KAYNAKÇA

Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıkların Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (Sempozyum), Bursa, 2004.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, el-Horâsânî (ö. 458/1065), *es-Sunenu'l-kubrâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut.

Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif, Yayınları, Ankara, 2003.

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, Müessetü'r-risâle, Beyut, 1994.

Görmez, Mehmet, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *DİB, Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Teblîğ ve Müzâkereler), Ankara, 2004.

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve adâbi's-sâmi'* Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1996.

İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009.

el-İmâm fî Ma'rifeti ehâdîsi'l-ahkâm (thk. Sa'd b. Abdullah Âlü Hümeyyid), Dâru'l-mühakkik, 2000.

Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

Sancaklı, Saffet, *Sünneti Doğru Anlamak*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2001.

Yıldırım, Selahattin, Ahkâm Hadislerini Yorum Metodu İbn Dakîki'l-Îd Örneği, Çıra Akademi, İstanbul, 2018.

[25] Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, III, 555.

MERFÛ RİVÂYETLERİN MAHİYETİNİN KUR'AN'IN ANLAŞILMASINA ETKİSİ[1]

Dr. Öğr. Üyesi, Serkan DEMİR
İnönü Üniv. İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD. serkan.demir@inonu.edu.tr

A. GİRİŞ

Allah Teâlâ'nın, inananlara bir rahmet ve hidayet rehberi kıldığı Kur'ân; indirildiği toplumun fizikî, sosyal ve kültürel şartlarını bilen ve o toplumun içerisinden seçilen bir elçi aracılığıyla peyderpey nâzil olmuştur. Allah'ın seçtiği elçi, gelen vahyi ezberlemiş, aynı zamanda muhataplarına öğretmiş, gerek duyulan durumlarda onlara açıklamış ve bizzat nâzil olan vahyin gereğini hayatına uygulayarak âdeta "Yaşayan Kur'ân" olmuştur. Bunun neticesinde Hz. Peygamber'in Kur'ân ile ilgili beyanları, Kur'ân'ın anlaşılmasında ve açıklanmasında kendisinden müstağni kalınamayacak temel bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Öte yandan Hz. Peygamberin bir âyet hakkında sabit bir açıklaması varken, bunu dikkate almama, sadece dînî değil aynı zamanda tarihi ve sosyolojik hatalara da sebeb olabilecektir. Dolayısıyla bir âyetle ilgili Hz. Peygamber'den sahih yollarla nakledilen tefsirden habersiz yapılan açıklamaların, içerisinde eksiklik bulundurması kuvvetle muhtemeldir.[2]

Burada, Hz. Peygamber'in yaptığı tefsirin öneminin, her bir âyet için nebevî açıklama aramayı gerekli kılmadığını da belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim o, Kur'ân'ı belli bir program içerisinde, tümüyle ve düzenli olarak değil, genellikle çeşitli vesilelerle, ihtiyaç duyulan kadarıyla tefsir etmiştir. O, kimi zaman

[1] Bu çalışmada tarafımızdan hazırlanan Doktara çalışması (*Rivâyet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs* (Marmara Üniversitesi SBE, Danışman: Doç. Dr. Hasan Cirit, İstanbul: 2016) esas alınmış olmakla birlikte bazı eklemeler yapılmıştır.

[2] Rivâyetten yoksun tefsirle ilgili bazı eleştiriler için bk. Teberi, *Camiu'l-beyân*, I, 71-74; Bazı örnekler için bk. Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri", *Tefsire Akadamik Yaklaşımlar* (ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak), Ankara 2013, s. 47-53.

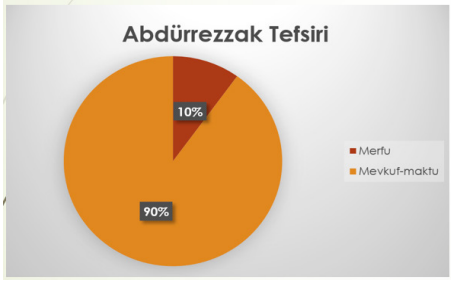
okuduğu bazı âyetleri açıklamış, kimi zaman ashâbına bir soru yönelterek gelen cevaba göre âyeti açıklamış, kimi zaman ashâbın bir sorusu üzerinde âyeti tefsir etmiş, kimi zaman ise bir konuyu anlatırken âyetlerden örnekler getirmiştir.

Kuran ile sünnet arasındaki bu ilişki doğal olarak Kuranı daha iyi anlamak ve yanlış anlamaların önüne geçmek için telif edilen tefsir eserlerinin öncelikli kaynakları arasına sünnetin nakil aracı olan rivâyetlerin de kullanılmasına yansımıştır. Bilindiği gibi klasik dönemde telif edilen tefsir eserlerini rivâyet malzemesini kullanmaları ve işlemeleri dikkate alındığında rivâyet ve dirâyet tefsirleri ana kategorileri altında incelemek mümkündür. Ancak rivâyet tefsiri sayılan eserlerin büyük çoğunluğunda dirâyet usulünün kullanıldığı, dirâyet kategorisine yerleştirilen eserlerde de rivâyet usulüne yer verildiği dikkati çekmektedir. Dolayısıyla böyle bir tasnifi tefsir literatüründe kategorik bir ayırım olarak görmek yerine birer telif geleneği kabul etmek daha doğru görünmektedir. Çünkü dirayet tefsiri olarak kabul edilen eserlerin hiçbir rivâyetin tesiri altında kalmadığı savunulamayacağı gibi rivâyet tefsirlerinin de salt rivâyetleri sıralamak için telif edildiklerini iddia etmek mümkün değildir. Bu durum eserlerde yer alan merfû rivâyetlerin seçiminde net bir şekilde görülmektedir. Tebliğimizde öncelikle içerisinde rivâyet bulunduran tefsir eserlerindeki rivâyetlerin mahiyetleri hakkında kısa bir bilgi verilecek ardından bu rivâyetlerle ilgili bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

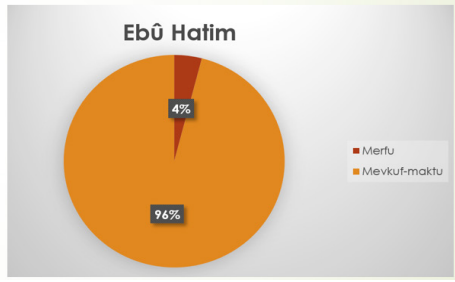
B. TEFSİR KİTAPLARINDA MERFÛ RİVÂYETLERİN KULLANIMI

Rivâyet tefsirleri ağırlıklı olarak merfû, mevkuf ve maktû rivâyetlerden oluşmaktadır. Ancak söz konusu eserler incelendiğinde beklentilerin aksine merfû rivâyetlerin miktarının diğer rivâyetlere nazaran çok daha az olduğu görülmektedir. Örneğin tespitlerimize göre aynı zamanda muhaddis olan Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826-27) ve Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) tefsir eserlerindeki merfû rivâyetlerin oranı mevkuf ve maktu rivâyetlerle karşılaştırıldığında %10 civarındadır. Benzer durum Abdürrezzak ve Saîd b. Mansûr'dan 100 yıl sonra yaşayan İbn Ebî Hatim (ö. 327/939) ve Taberî'nin (ö. 310/923) tefsiri için de geçerlidir. Nitekim ilk dönem tefsir kitapları üzerine yaptığı kıymetli çalışmalarıyla bilinen Mehmet Akif Koç'un tespitlerine göre, İbn Ebî Hatim'in (ö. 327/939) eserindeki toplam rivâyetlerin sadece %4'ü, Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirindeki rivâyetlerin ise %8 kadarlık bir kısmı Merfûdur.[3] Bu durumu şu şekilde gösterebiliriz.

[3] Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara 2003, s.107.



Şekil 1 Abdurrezzak'ın Tefsiri



Şekil 2 İbn Ebî Hatim'in Tefsiri

Rivâyet eserlerinde bulunan merfû rivâyetlerle ilgili bir diğer dikkat çekici nokta ise bu eserlerdeki merfû rivâyetlerin tamamının Hz. Peygamber tarafından belirli bir âyetin tefsiri olarak söylendiğini iddia etmenin pek de mümkün olmadığıdır. Nitekim yüzeysel bir tarama esnasında bile bu eserlerdeki rivâyetlerin bir kısmının, Hz. Peygamber tarafından doğrudan âyet ya da âyetteki konu veya kavrama bağlı olarak söylendiği; diğer bir kısmının ise âyetlerle doğrudan ilgisi olmadan söylendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tefsir eserlerinde bulunan merfû rivâyetleri bu tespit doğrultusunda şu iki başlık altında incelemek mümkündür.

1. Hz. Peygamber'in âyetlerle ilgili **beyanları ve uygulamaları**

2. Hz. Peygamber'in âyetlerle **ilişkilendirilen beyanları ve uygulamaları**

Bu taksimle ilgili açıklamalara geçmeden evvel, böyle bir sınıflandırmanın sınırlarını net olarak ortaya koymanın zorluğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira bu sınıflandırmada kimi zaman bazı rivâyetlerin yerini tam olarak tespit etmek mümkün olmayabilmektedir. Çünkü bazen bir tarîkte/kaynakta bir âyet ile ilişkilendirilen rivâyet, kimi zaman hadis metninin Hz. Peygamber tarafından değişik zamanlarda farklı gerekçelerle tekrarlanması, kimi zaman ise ihtisar yapılması neticesinde başka bir tarîkte/kaynakta âyetten bağımsız olarak nakledilebilmektedir. Ancak her şeye rağmen böyle bir sınıflandırılmaya gidilmesi konumuz açısından önemlidir. Aksi halde tefsir eserlerinde bulunan tüm merfû rivâyetlerin Hz. Peygamber'in tefsiri olarak anlaşılması muhtemeldir. Bu durum ise ilgili rivâyetin âyeti yorumuna doğrudan etki eden bir unsurdur.

1. Hz. Peygamberin Âyetlerle İlgili Beyanları ve Uygulamaları

Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın bir âyetini, âyetler topluluğunu ya da âyette geçen bir kelimeyi kendiliğinden ya da sorulan bir soru üzerine açıklamasını, bu başlık altında değerlendirebiliriz. Konunun başında da işaret edildiği gibi Hz. Peygamber her inen âyeti teker teker ashâbına tefsir etmemiş çeşitli vesilelerle bazı âyetler hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Tefsir eserlerinde doğrudan âyetlerle ilgili olarak vârid olan rivâyetleri aşağıdaki başlıklar altında incelemek mümkündür.

a. Hz. Peygamber'in, Âyetleri Hâricî Sebeb Olmadan Açıklaması
b. Hz. Peygamber'in, Âyetleri Soru Üzerine Açıklaması
c. Hz. Peygamber'in Sahâbenin Kur'ân Anlayışıyla İlgili Takrir veya Tashihleri

a. Hz. Peygamber'in, Âyetleri Hâricî Sebeb Olmadan Açıklaması

Tefsir ve hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in bazı âyetleri okuyarak ashabına tefsir ettiğine dair pek çok örnek vardır. Bunların bir kısmında Hz. Peygamber'in yeni nâzil olmuş bir âyeti okuyup ardından açıklama yaptığı görülmekte, bir kısmında ise daha önce nâzil olmuş bir âyet hakkında çeşitli vesilelerle yapılan açıklamalar bulunmaktadır. Bu konuda şu rivâyeti örnek verebiliriz:

Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre "Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür" (en-Nisâ, 4/123) âyeti Müslümanları endişelendirmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "(İşlerinizde) orta yolu tutunuz, dosdoğru olunuz. Müslümanın başına gelen her musibet onun için bir kefârettir. Hatta onun ayağına batan bir diken ya da başına gelen herhangi bir sıkıntı bile onun için kefâret olur."[4]

Bu örnekte Hz. Peygamber, sahâbeyi gözlemleyerek, âyetin irtibatlı olduğu konuda açıklamada bulunmuştur. Tefsir eserlerinde Hz. Peygamber'in yeni nâzil olan bazı âyetlerin hemen ardından ilgili âyet çerçevesinde bazı bilgiler verdiği ya da daha önce indiği anlaşılan bir âyeti okuyup da bazı açıklamalarda bulunduğu çok sayıda rivâyet bulunmaktadır.[5] Her iki durumda da Hz. Peygamber'in bu açıklamaları beyan görevi kapsamında yaptığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in tefsir yaparken izlediği bir diğer metot ise bir soru sorup ardından bazı açıklamalarda bulunması şeklinde olmuştur. O bu sayede bazı âyetlerin anlamındaki incelikleri ashâbına öğretmek için muhataplarının dikkat seviyesini artırmış, ardından kendi sorusuna cevap vermiştir. Hz. Peygamber'in Tûr Sûresi'nin 4. âyetinde bulunan ve üzerine yemin edilen "الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ / el-beytü'l-ma'mûr" ifadesi[6] ile ilgili açıklamalarını buna örnek verebiliriz. Söz konusu rivâyet şöyledir:

Katâde'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber "Beytü'l-ma'mûr'un ne olduğunu biliyor musunuz?" diye sormuş. Ardından kendi sorusuna şöyle cevap vermiştir. "Kâbe'nin tam hizasında bulunan ve düşecek olsa Kâbe'nin üzerine düşecek bir yapıdır. Ona her gün yetmiş bin melek girer. Oradan bir defa çıkan

---

4 Saîd b. Mansûr, *Tefsir*, IV, 1378; Müslim, "Birr" 52; Tirmizî, "Tefsîr", 5. Krş. Taberî, *Tefsîr,* VII, 520; İbn Kesîr, *Tefsîr,* II, 420.

5 Meselâ bk. Abdürrezzâk, *Tefsîr,* I, 384; I, 410; III, 311; III, 438; III, 471; Saîd b. Mansûr, *Tefsîr,* III, 1032; VIII, 92; III, 981- 982

6 Tûr Sûresi'nin baş tarafı ve meâli şöyledir: "وَالطُّورِ (1) وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ (2) فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ (3) وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ (4)", "(1) Tûr'a, (2) Satır satır yazılmış Kitab'a, (3) Yayılmış ince deri üzerine, (4) Beyt-i Ma'mûr'a... Andolsun ki" (et-Tûr 52/1-4).

melek tekrar oraya dönmez."[7]

Abdürrezzâk'ın, Tûr Sûresi'ndeki "el-Beytü'l-ma'mûr" ifadesi ile bağlantılı olarak verdiği bu açıklama, Buhârî ve Müslim'in eserlerinde âyetten bağımsız olarak Hz. Peygamber'in Mirac'da gördüğü ve mahiyetini Cebrail'e sorduğu bir mekân olarak anlatılır.[8] Abdürrezzâk'ın merfû olarak yer verdiği bu rivâyet, sonraki dönemlerde yazılan rivâyet tefsirlerinde de yer alır.[9] Buhârî ve Müslim'in eserinde bulunan rivâyet ile Abdürrezzâk'ın tefsirinde bulunan rivâyet beraber düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in Cebrail'e sorarak öğrendiği bir bilgiyi, âyeti okurken ashâbına da aktardığı anlaşılmaktadır.[10]

b. Hz. Peygamber'in, Âyetleri Soru Üzerine Açıklaması

Toplumla iç içe olan ve onlara İslâm'ı anlatan Hz. Peygamber'e, hemen her konuda olduğu gibi bazı âyetlerle ilgili de sorular yöneltilmiştir. Onun ilk muhatapları olan sahâbîler anlamadıkları bazı âyetleri Hz. Peygamber'e sormuşlardır. Ona kimi zaman bir âyetin genel anlamı, kimi zaman âyetteki bir kelimenin anlamı, kimi zaman ise âyet ile çeliştiği düşünülen başka bir âyet ya da hadis sorulmuştur. O ise "beyan" görevi çerçevesinde bu sorulara bazen yine bir âyet,[11] bazen de kendi birikimi ve nebevî tecrübesiyle cevap vermiştir. Bu durumu şu iki örnek üzerinde gösterebiliriz:

Örnek 1: *Ubeyd b. Umeyr'in (68/687) aktardığına göre Hz. Peygamber'e Tevbe Sûresi'nin 112. âyetinde bulunan "السَّائِحُونَ"*[12] *kelimesinin ne anlama geldiği*

---

7 Abdürrezzâk, *Tefsîr,* III, 242.

8 Buhârî, "Fezâil'üs-sahâbe", 71; Müslim, "İmân", 164.

9 bk. Taberî, *Tefsîr,* XXI, 565; İbn Kesîr, *Tefsîr,* VII, 429. Gerek hadis gerekse tefsir eserlerindeki bu açık anlamların yanında bazı İşari tefsirlerde kelime için farklı anlamlar da zikredilmiştir. Örneğin Kuşeyrî âyetteki Beytü'l-ma'mûr" terkibi için şu ihtimalleri sıralamıştır: **a)** Dördüncü kat gökte bulunan bir yer, **b)** Ârif ve âbidlerin, Allah sevgisiyle dolu kalpleri, **c)** İbadet ehlinin ibadet yerleri ve halvet meclisleri, **d)** Kâbe (bk. Abdulkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Letâifu'l-işârât=Kuşeyrî Tefsiri* (trc. Mehmet Yalar), İstanbul 2012, V, 368-369. Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012, s. 74).

10 Hz. Peygamber'in âyetlerle ilgili bazı soruları ve bunlara verdiği cevaplarla ilgili örnekler için bk. Abdürrezzâk, *Tefsîr,* II, 396; III, 164; III, 352; Saîd b. Mansûr, *Tefsîr,* VII, 469.

11 Hz. Peygamber'in, âyeti âyet ile açıklaması iki şekilde olmuştur: (1) Daha önce inen bir âyet ile ilişkilendirerek açıklama: Bu durum Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsiri kapsamında değerlendirilebilir. (2) Âyet ile ilgili soruya yeni inen başka bir âyet ile cevap verme: Bu durum ise sebeb-i nüzûl kapsamında değerlendirilebilir. Örneğin Hz. Peygamber'e, En'âm Sûresi'nin 152. âyeti ile ilgili sorulan sorunu cevabı, Bakara Sûresi'nin 220. âyetiyle verilmiştir (bk. Abdürrezzak, *Tefsîr,* I, 340; krş. Saîd b. Mansûr, *Tefsîr,* III, 1177); Bakara Sûresi'nin 228. âyeti ile ilgili sorulan sorunu cevabı Talak Sûresi'nin 4. âyetiyle (Abdürrezzak, *Tefsîr,* III, 318); Fetih Sûresi'nin 2. âyeti ile ilgili sorulan sorunun cevabı ise aynı surenin 29. âyeti ile (Saîd b. Mansûr, *Tefsîr,* VII, 372) verilmiştir.

12 et-Tevbe 8/112. Âyetin tamamının meâli şöyledir: "*Tevbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler,* ***oruç tutanlar [sâihûn]****, rükû edenler, secde edenler, iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar ve Allah'ın sınırlarını koruyanlardır. O müminleri müjdele.*" " السَّائِحُونَ " kelimesi sözlükte yolculuk eden kimseler anlamına gelir. Oruç tutan kimseye de yemekten içmekten ve cinsel ilişkiden uzaklaştığı

sorulmuş o da "Onlar oruç tutan kimselerdir" diye cevap vermiştir.[13]

Örnek 2: *Abdürrezzâk'ın Katâde'den*[14]*, Said b. Mansûr'un ise Hasan-ı Basrî'den rivâyet ettiğine göre*[15] *Hz. Peygamber'e Âl-i İmrân Sûresi'nin 97. âyeti hakkında "Hacca gücü yetme şartı nedir?" diye sorulmuş Hz. Peygamber de şöyle cevap vermiştir: "Azık ve binittir."*[16]

Bu iki örnekte görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in muhatapları bazı âyetleri tam olarak anlamayınca kimi zaman âyetin genel anlamını kimi zaman ise âyetteki bir kelime ya da kelime gurubunun anlamını Hz. Peygamber'e sorarak ondan cevap almışlardır.

c. Hz. Peygamber'in Sahâbenin Kur'ân Anlayışıyla İlgili Takrir veya Tashihleri

Hz. Peygamber'in âyetlerle ilgili açıklamalarda bulunmasına vesile olan bir diğer durum ise sahâbîlerin Kur'ân âyetlerini ilâhî iradeye uygun anlayıp anlamadıkları ile ilgili yaptığı açıklamalardır. O, bazı durumlarda ashâbın Kur'ân'ın lafzından anladıklarını onaylarken kimi zaman da yanlış veya eksik anlamaları düzeltme yoluna gitmiştir. Çünkü onun Allah'ın kitabını açıklamak dışında, anlaşmazlığa düşülen meselelerde doğruyu göstermek gibi bir görevi de vardır.[17] Bu konuda şu örneği verebiliriz.

Adî b. Hâtim'den rivâyet edildiğine göre "Beyaz iplik siyah iplikten ayrılıncaya kadar yeyiniz, içiniz" (el-Bakara 2/187) âyeti nâzil olunca; kendisi bir beyaz, bir de siyah iplik alarak yastığının altına koymuş ancak sabah olana kadar bu ikisini bir birinden ayıramamıştır. Bunun üzerine sabah olunca Hz. Peygamber'in yanına giderek durumunu anlatmıştır. Bu durumu tebessümle karşılayan Allah Resûlü şöyle demiştir. "Öyleyse senin yastığın epey genişmiş, Burada kastedilen gece ve gündüzden başka bir şey değildir."[18]

---

için bu ad verilmiştir (bk. Taberî, *Tefsîr*, XII, 15).

13 Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, VIII, 127. Ayrıca bk. Hâkim, *Müstedrek*, II, 397. Ayrıca krş. Taberî, *Tefsîr*, XII, 10-15; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 220. Krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 299.

14 Abdürrezzâk, *Tefsîr* I, 405. Abdürrezzâk burada Hasan-ı Basrî'den de benzer bir rivâyet aktarıldığını söyler. (عَنِ الْحَسَنِ , عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَهُ...)

15 Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, III,1076.

16 Rivâyetin merfû tarîki için bk. Tirmizî, "Tefsir", 4; İbn Mâce, "Menâsik", 27. Ayrıca krş. Taberî, *Tefsîr*, V, 612-614; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 82-83. Ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 417.

17 en-Nahl 16/44.

18 Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, II, 697; Ayrıca bk. Buhârî, "Tefsîr", 3. Krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 417.

2. Hz. Peygamber'in Âyetlerle İlişkilendirilen Beyanları ve Uygulamaları

Doğrudan herhangi bir âyet ile bağlantısı olmayan bir hadisin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra -râvi veya musannifler tarafından- bir âyet ile ilişkilendirilmesi yoluyla yapılan tefsirleri bu kategoride değerlendirebiliriz. Kimi zaman râvilerin kimi zaman ise musanniflerin böyle bir yol izlemelerinin arka planında sünnet ile vahiy arasındaki güçlü bağın etkisi vardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in beyan görevi düşünüldüğünde, Kur'ân'ın varlığının, hadislerin söylenmesine genel bir sebeb teşkil ettiği de âşikârdır. Nitekim çoğu hadis kitaplarında bâb başlıklarındaki âyetler genellikle bu düşünceden dolayı zikredilmiştir. Tefsir kitaplarında yer alan ve tefsiri yapılan âyet ile doğrudan alakası kurulmamış rivâyetler için de söz konusu durum geçerlidir. Bu bağlamda rivâyet tefsirlerinde yer alan merfû rivâyetlerin tamamının tefsir amacıyla vârid olmadığını yinelememiz gerekmektedir. Örneğin Kur'ân'ın üstünlüğü,[19] âyet ile hadisin aynı konuda olması,[20] Hz. Peygamber'in bir âyeti namazda okuması[21] ve âyetteki kelimeyle hadisteki kelimenin örtüşmesi[22] gibi nedenlerle zikredilen birçok hadisin Kur'ân'ı tefsir amacıyla vârid olduklarını söylemek güçtür. Bu durumu şu örnekler üzerinde gösterebiliriz:

Örnek 1: *Zeyd b. Eslem'in anlattığına göre, Hz. Peygamber seferdeyken bir kişi yolda bulduğu yavru kuşları kucağına almış bunu gören yavruların annesi ise kaçmayarak onların yanına gelmişti . Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Anne kuşun gelmesi sizi hayrete mi düşürdü? O kendi canının evlatlarına merhametinden ötürü tehlikeye attı. Vallahi Allah'ın mümin kullarına olan merhameti bu kuşun yavrularına olan merhametinden daha fazladır."*[23]

Abdürrezzâk, bu rivâyeti Hûd Sûresi'nin son âyetlerini açıklarken Allah'ın rahmetinin büyüklüğünü göstermek için örnek vermiştir. Onun vürûd sebebini de zikrettiği bu rivâyetin doğrudan ilgili âyet üzerine söylendiği gibi bir iddiası yoktur. Nitekim Mekke döneminde nâzil olduğu kabul edilen Hûd Sûresi'ndeki[24] bir âyeti, Medine döneminde bir sefer esnasında söylendiği belirtilen bir hadisle ilişkilendirmesi, onun bu hadisin doğrudan ilgili âyet için söylenmediği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Zira rivâyette verilen sebeb-i vürûd bilgisi de bir âyet değildir. Söz konusu rivâyette, Hz. Peygamber'in Allah'ın rahmetinden

---

19 Said b. Mansûr'un eserinin baş tarafında bulunan "Fezâilü'l-Kur'ân" bölümündeki 167 rivâyetten 30 tanesi merfûdur ve bunların çoğu doğrudan bir âyet ile bağlantılı değildir.

20 Mesala bk. Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, III, 1201.

21 Mesala bk.Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, VII, 398; VII, 426.

22 Mesala bk. Abdürrezzâk, *Tefsîr*, II, 227; Saîd b. Mansûr, *Tefsîr*, V, 356.

23 Abdürrezzâk, *Tefsîr*, II, 203, ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 1.

24 Muhammed Eroğlu, "Hûd Sûresi", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 281.

bahsetmesine vesile olan şey, bir anne kuşun yavrularına gösterdiği merhamete ashaptan birinin şahid olmasıdır.

Örnek 2: Yûsuf Sûresi'ndeki, Hz. Yakub'un sabrının anlatıldığı âyetin tefsirinde verilen merfû rivâyetleri de burada örnek verebiliriz. Söz konusu âyet ve onunla ilgili olarak nakledilen merfû hadisler şöyledir.

(Yakub) dedi ki: Artık (bana düşen) hakkıyla sabretmektir. Anlattığınız karşısında (bana) yardım edecek olan sadece Allah'tır. (Yûsuf 12/18).

Fatıma bint Hüseyn'in dediğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim başına gelen bir musibetten dolayı her hatırladığında istircâ'da[25] bulunursa her seferinde ilk sefer istircâ'da bulunduğunda aldığı sevabı yeniden alır."

...(İslâm ordusu Uhud Gazvesi'nden Medine'ye döndüğünde) Allah Resûlü Hamne bint Cahş'a "İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn" de dedi. O da bunu söyleyince Hz. Peygamber "Kardeşin Abdullah şehid oldu" dedi. Hamne bunun üzerine "Allah ona rahmet etsin" dedi. Resûlullah yeniden "İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn" de dedi. O da bunu yeniden söyleyince "(Dayın) Hamza şehid oldu" dedi. Hamne yine "Allah ona rahmet etsin" dedi. Hz. Peygamber Hamne'ye üçüncü defa "İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn" de dedi. O da bunu üçüncü defa söyleyince Hz. Peygamber "Eşin Musab şehit oldu" dedi. Hamne bu haberi duyunca feryat ederek ağlamaya başladı. Hz. Peygamber ise bu durum karşısında şöyle buyurdu. "Kocanın, eşi yanında başka kimsenin dolduramayacağı bir yeri vardır."[26]

Abdürrezzâk'ın zikrettiği iki merfû rivâyetin de ilgili âyeti tefsir etmek gibi bir amacı yoktur. Çünkü söz konusu âyet, Hz. Yakub'un oğluyla ilgili haberi aldığında[27] içinde bulunduğu psikolojik durumu ve Hz. Yakub'un metanetini anlatmaktadır. Oysa zikredilen iki hadisin de Hz. Yakub ile doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır.[28] Nitekim ikinci rivâyette zikredilen vürûd sebebi, hadisin

---

[25] **İstircâ':** Musibet karşısında "İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn/Allah'tan geldik dönüşümüz de O'na olacaktır." (el-Bakara 2/156) diyerek Allah'ın takdirine rızâ göstermek demektir. Bir hadiste bu konuda şöyle denmektedir. "Bir Müslümana musibet geldiğinde 'İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn' der ve sonra, 'Allah'ım bu musibetten dolayı bana sevap ver, bana ondan daha hayırlı bir sonuç çıkar', derse, Allah ona daha hayırlısını verir" (Müslim, "Cenâiz", 3-4).

[26] Abdurrezzâk, *Tefsîr,* II, 209.

[27] Yûsuf Suresi'nde anlatıldığına göre söz konusu olay şöyle gerçekleşmiştir. Hz. Yakub'un toplam on iki oğlu vardı ve bu çocukları içerisinde en fazla Yusuf'u seviyordu. Bundan dolayı Yusuf'u kıskanan kardeşleri onu bir kuyuya atmış daha sonra babalarına gelerek "Yusuf'u kurt yedi" demişlerdir. Bu haberi duyan Hz. Yakub, Yûsuf Suresi'nin 12. âyetindeki sözleri söylemiştir.

[28] Nitekim bazı rivâyet tefsirlerinde yer alan ve hadis ile tefsir konusundaki vukûfiyetiyle bilinen tâbiî Saîd b. Cübeyr'e (ö. 94/713) atfedilen "Bu ümmete bahşedilen ve musibet anında söylenen 'İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn' deme lutfu daha önceden hiçbir peygambere verilmemiştir. Eğer bir Peygamber'e verilmiş olsaydı, Yakup Peygamber'e verilirdi ve o "Ah Yusuf'um ah!" demezdi." Rivâyeti, bazı âlimlerin bu ifadenin Müslümanlara has olduğunu ve daha önceki dönemlerde kullanılmadığı görüşünde olduklarını göstermektedir (Taberî, *Tefsîr,* II, 708; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm: müsneden an Resûlillah (sallalâhu 'aleyhi ve sellem) ve's-sahâbe ve't-tâbiîn* (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mekke 1997, I, 265).

doğrudan bir âyeti açıklamak için söylenmediğini göstermektedir. Ancak anlaşılan o ki Abdürrezzâk bu nakliyle "sabr-ı cemil" kapsamında gördüğü "musibet anında istircâ'da bulunma" ile ilgili bazı hadisleri naklederek eserini okuyacaklara bir tavsiyede bulunmayı amaçlamıştır.

Burada zikredilen iki örnekte de âyet ile hadis arasındaki ilişkinin Hz. Peygamber tarafından kurulmadığı âşikârdır. Ancak bu irtibatın Hz. Peygamber tarafından kurulmamış olması, ilgili hadislerin âyetleri anlamaya yardımcı olmayacakları anlamına gelmez. Nitekim İmam Şâfiî'ye atfedilen "Resûlullah'ın verdiği bütün hükümler onun Kur'ân'dan anladıklarıdır"[29] sözünde ifade edildiği gibi Kur'ân'ın varlığı başlı başına hadislerin söylenmesine bir vesiledir. Ancak bu durum daha önce de çeşitli vesilelerle değindiğimiz gibi sebeb-i vürûd'dan çok, genel bağlam bilgisi içerisinde değerlendirilmelidir.

C. DEĞERLENDİRME

Abdürrezzâk ve Saîd b. Mansûr'un tefsir eserleri ağırlıkla merfû, mevkuf ve maktû rivâyetlerden oluşmaktadır. Bu durum merfû rivâyetlerin tamamının Hz. Peygamber'in doğrudan bir âyet hakkındaki açıklaması ya da uygulaması olduğu izlenimini vermektedir. Oysa ilgili eserler incelendiğinde bu hadislerin neredeyse yarısında âyet – hadis irtibatının râvi veya müellifler tarafından kurulduğu görülmektedir. Bu durum daha sonra yazılan rivâyet tefsirleri için de geçerlidir.

Râvi veya müellifler tarafından bir rivâyeti esas almadan âyetlerle irtibatı kurulan hadislerin rivâyet tefsirinden daha çok dirayet tefsiri, ya da her iki tefsir arasında ancak dirayet tefsirine daha yakın bir kapsamda değerlendirilmesi kanaatimizce daha uygun olur. Öte yandan bu tür bir durumda âyet-hadis bağlantısını kuran kişinin ilmî birikimi önem kazanmaktadır. Ayrıca bu çeşit rivâyetlerde hadisin farklı tarikindeki âyet-hadis münasebeti de kontrol edilmelidir. Zira rivâyet tarihi dikkate alındığında bazen bir tarîkte/kaynakta âyetle ilişkilendirilen rivâyetin -kimi zaman hadis metninin Hz. Peygamber tarafından değişik zamanlarda farklı gerekçelerle söylenmesi, kimi zaman ise ihtisar yapılması neticesinde- başka bir tarîkte/kaynakta âyetten bağımsız olarak nakledilebildiği de görülmektedir. Tabiî olarak bu durumun tersi de mümkündür.

Bir hadisin doğrudan bir âyetle ilişkili olarak vârid olduğunun tespit edilmesi durumunda bu hadisin "rivâyet tefsiri" kapsamında ele alınmasını gerektirir. Ancak âyet hadis irtibatı farklı kimseler tarafından kurulan tefsirler "dirâyet tefsiri" kapsamında değerlendirilmelidir. Bu ise rivâyet tefsirlerinin dirâyet yönünü ortaya koymaktadır. Nasıl Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin ictihâdi yönünden bahsedilebilirse, bu durum çok daha ileri boyutta Hz. Peygamber'in

[29] İbn Teymiyye, *Şerhu Mukaddime fi Usûli't-Tefsir li-İbni Teymiyye*, s. 253.

bir âyetten bağımsız olarak söylediği bir hadisin, herhangi bir âyeti açıklamak için zikredilmesinde de söz konusudur.

Hz. Peygamber'in tefsirinin önemi ve yönlendiriciliğiyle ilgili değerlendirmeler, onun doğrudan tefsir amacıyla yaptığı açıklamaları ve uygulamalarıyla alakalıdır. Aksi durumda ne maksatla söylendiği bilinmeyen bir hadisin Kur'ân-ı Kerim'deki farklı konudaki bir âyetle ilişkilendirilmesi hem hadisin hem de âyetin yanlış anlaşılmasına ya da bazı durumlarda hatalı değerlendirmeler neticesinde sahih hadisin illetli olduğu zannına neden olabilmektedir. Bundan dolayı bir hadisin bir âyet ile ilişkilendirilmesinden daha önemli olan husus söz konusu rivâyet ile âyet arasındaki ilişkinin kimin tarafından kurulduğudur.

KAYNAKÇA

Abdulkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Letâifu'l-işârât=Kuşeyrî Tefsiri* (trc. Mehmet Yalar), İstanbul 2012

Abdürrezzâk b. Hemmâm, es-San'ânî, *Tefsîrü Abdürrezzak (*nşr. Mahmud Muhammed Abduh), Beyrut 1999.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm: müsneden an Resûlillah (sallalâhu 'aleyhi ve sellem) ve's-sahâbe ve't-tâbiîn* (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mekke 1997.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm* (nşr. Sâmî Muhammed es-Selâme), Riyâd 1999.

İbn Teymiyye, *Şerhu Mukaddime fi Usûli't-Tefsir li-İbni Teymiyye* (nşr. Müsâid b. Süleyman b. Nasır et- Tayyâr), Kahire 1427.

Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivâyetleri", *Tefsire Akadamik Yaklaşımlar* (ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak), Ankara 2013.

Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara 2003.

Muhammed Eroğlu, "Hûd Sûresi", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 281

Saîd b. Mansûr, *Tefsîr, (Sünenü Saîd b. Mansûr'un içerisinde),* (nşr. Sa'd b. Abdullah Al-i Humeyyed), Riyad 1993-2012.

Serkan Demir, *Rivâyet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs* (doktora tezi, 2016), MÜSBE

Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrü't-Taberî-Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 2001.