

Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması

Gıyasettin ARSLAN

Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Tefsir Usûlünün, Fıkıh Usûlünün etkisinde kaldığı bir gerçektir. Bu sunumda Tefsir Usûlü'nün, Tefsire doğrudan veya dolaylı herhangi bir katkısı olmayan gereksiz usûl kurallarından arındırılması gerektiği iddia edilecektir. Açık ve kapalı lafızlar, delalet, tearuz, nesh vb. konulara kısaca değinilecektir. Neshin, problem çözmede hukuki bir yöntem olup Tefsire bir katkısının olmadığı ileri sürülecektir. Hepsinden önemlisi Kur'an âyetleri ve delaletleri arasında herhangi bir çelişki ve tearuzun bulunmadığı savunulacaktır. Bu çalışmada Halid Abdurrahman el-Akk'ın, *Usûlu't-Tefsir* ve *Kavaiduh* adlı eseri temel örneklem kaynağımız olacaktır.

Suyûtî, öğrenciliğinde önceki âlimlerin neden kapsamlı bir Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü yazmadıklarına hep hayret eder ve hayıflanır; bunun üzerine *el-İtkân*'ı yazmaya niyet eder.¹ Kanaatimize göre Fıkıh ve Hadis usûlüne göre Tefsir Usûlü'nün konu ve yöntemleri itibariyle daha az hacimli olması veya daha az geliş-

¹ Suyûtî, *el-İtkân* I/3.

mişliğinin en büyük nedeni, onun ilgilendiği Kitab'ın kendi öz mahiyeti ve tabiatıdır. Zira o, fetvalar bilgisi gibi karışık değildir, açık, sade ve mübindir. Aynı şekilde Hadis sahasındaki ihtilaf, çelişki, tearuz, sened problemleri ve rical tenkidi gibi tarihî ve ilmî arızalara da maruz kalmadığından onun çok gelişmiş veya kapsamlı zor bir usûle de ihtiyacı yoktur. Çünkü Kur'an ekseriyeti itibarıyla çok kolaydır. Dolayısıyla Tefsir Usûlü'nün az, sade ve küçük olması bir eksiklik olarak kabul edilmemelidir; zira aksi, Kur'an'ın muhkem ve mübin sıfatlarını anlamsız kılar.

Onu anlamanın veya anlaşılır kılmanın en büyük usûlü Arap Dili ve Edebiyatını, sebab-i nüzulleri, Cahiliye devrini, Sünneti, sahabe ve tabiun rivayetlerini bilmek; hepsinden önemlisi Kur'an'ın bütününden haberdar olmak, onun tümünü çok iyi kavramaktır. Ön yargısız olarak bütün âyetleri kendi sistemi ve bütünlüğü içinde hazmetmek, onu ondan öğrenmektir. Bu usûl en etkin Tefsir Usûlüdür. Tefsirde aslanan istidlal amaçlı değil sadece anlama amaçlı mutlak okumadır.

Mevdudi bu gerçekliğin altını özellikle çizer: “Kur'an; dil, söylem, üslup, ifade şekli, ele aldığı konular, anlatım tarzı vb. bütün alanlarda kendine has bir kitaptır. Yeryüzünde ona benzer bir kitap bulmak mümkün değildir. O, birçok tarihsel ve sosyal olaydan bahsederken onların tarihsel arka planını anlatmaz. Âyetlerin özel nüzul sebebine yer vermez. Sıradan bir okuyucu, parçalar halinde bazı hikmet cevherleri bulsa da Kur'an'ın değerli hazinelerinden tam olarak yararlanamaz; Kur'an'ı iyi anlayabilmek için her şeyden önce zihni arındırma yapmalı; bir takım ön kabulleri silip atmalı, Kur'an'ın tabiatını, amacını, ana fikrini ve incelediği âyetlerin arka planını iyi bilmelidir.”²

Erken dönem fakih ve usûlcüleri, takdire şayan bir şekilde Kur'an'ın bu özelliklerine dikkat etmişlerdir. İstidlal, istinbat ve fıkıhlarında en az bir müfessir kadar âyetlerin anlamlarının netleşmesinde titizlik gösteren fakih ve usulcüler âyetlerin tarihî arka planları ile ilgili rivayetlere başvurmuşlar ve bu kapsamda âyetlerin anlamı açık hale gelip netleşmeden şer'i-amelî istinbatlarda ön yargılı davranmamış, acele etmemişlerdir.

Fakat taklit döneminden itibaren Fıkıh ve Usûl-ü Fıkıhta istinbat ve istidlal yapılırken âyetlerin tarihî arka planlarına gidilmemiş, sadece kendilerinden önceki imamların onlara müteşâbih, hafî veya mensuh demeleri ile yetinilmiştir. Ezeli ve ebedi olarak artık onların hafî, müşkil, müteşâbih oldukları *a priori* olarak kabul edilmiştir; en ufak bir şüphe de duyulmamıştır. Özellikle Gazali sonrası dönemde mezhep imamlarına kayıtsız şartsız bağlılık gereği,

² Mevdudi, *Tefhim*, 1/17.

âyetlerin gerçekten ne anlama geldiği, kim hakkında ve ne zaman nazil olduğu merak dahi edilmemiştir. Herhangi bir âyetin müteşâbih veya mensuh addedilebilmesi için mezhep ulularının beyanı yeterli olabilmiştir.

Tedvin devrinden sonraki Fıkıh Usülcüleri, külli delil, tafsilî delil ve istinbat yöntemlerinde gösterdikleri titizlik, ciddiyet ve gayretin zekâtını bile tefsire göstermemişlerdir. Bu durum ilerleyen satırlarda daha da net görülecektir; problem de buradan çıkmaktadır. Bu sunumun varolmasının temel nedeni de budur. Zira onların etkisinde kalan Tefsir usülcüleri de zamanla tefsire ait titizliklerini yitirebilmişlerdir.

Bazı Kur'an ilimleri kaynaklarında yer alan "Üzerinde Kur'an yazıları bulunan kaptan hastaya su vermenin hükmü" veya "üzerine âyet yazılan bir helvayı yemenin ve bu konuda nakledilen görüşler"³ veya "Kur'an'ı mushaftan mı, ezbere mi okumanın daha faziletli olduğu", veya "onu dinleme adabı"⁴ gibi konuların Kur'an ilimleri içindeki yeri sorgulanabilir. Ancak bu sunumda biz Fıkıh Usûlü kaynaklarından Tefsir Usûlü'ne motamot aktarılmakla beraber doku uyumsuzluğu yaşadığımız gözlemlediğimiz bazı usûl anlayışları ile kurallarının bir kısmına değinmek istiyoruz; başka değil sadece Kur'an tefsirinin sağlıklı bir zemine oturması ana gayesiyle Tefsir Usûlünün yanı sıra Fıkıh Usûlüne de eleştirel yaklaşacağız. Böylece daha tefsire ait, daha arı ve daha sistematik bir Tefsir Usûlü inşası çabalarına katkı sunma niyetimizi göstermeye çalışacağız.

Böyle bir sistematik için İbn Haldun'un şu mülâhazası oldukça aydınlatıcıdır: "İlmin konuları ve meseleleri belirli bir düzen ve sistem içinde tertip edilmemiş olabilir. Bunun farkına varan âlim, bütün meselelere ve konulara çeki düzen verip her birini olması gerektiği bölümlere yerleştirir."⁵

Bunun sağlanması için öncelikle "tefsir" ve "fıkıh" kavramlarının tanımlarının yapılmasında, konu, amaç ve yöntemlerinin kısaca hatırlanmasında fayda vardır:

Tefsir: Tefsir; açıklamak, ortaya çıkarmak, üstü örtülmüş şeyi açmak demektir.⁶ Tefsir aynı zamanda te'vili de içerir. Te'vil ise âyetin anlamının muhtemel olanına ait kılınmasıdır.⁷ Bir terim olarak tefsir; müşkil lafızdan kâd olunanı ortaya çıkarmaktır.⁸ Bir ilim olarak ise; Kur'an metninin anlamlarının

³ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/1161.

⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/93, 105.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/781.

⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 11/180.

⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/149.

⁸ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 4/ 369; Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, 1/ 10; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 214.

bilinmesi ve ortaya konması⁹ veya Kur'an mânalarının ortaya çıkarılması ve muradının açıklanmasıdır¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Kısaca, Kur'an lafızlarının açıklaması demektir.¹¹ Görüldüğü gibi "açıklama", "anlam" ve "muradın ortaya çıkarılması" bu tanımların ortak paydasıdır.

Konusu: Allah'ın dosdoğru yolunu gösteren bir zikir olarak Kur'an'ın bütünüdür. Bu yüzden en şerefli ilimdir.¹² Lafız ve mâna beraberce tefsirin konusudurlar.¹³ Şerh, izah ve beyan amaçlı olmak şartıyla Kur'an âyetlerinin, kelime ve kavramlarının yanı sıra tüm konularının anlaşılır kılınmasıdır.

Amacı: İlahi mesajın açık, net, doğru bir söylem ve usülle ilan edilmesidir. "Kopmayan sağlam bir tutumağa tutunmak, böylece ebedi ve gerçek saadete ulaşmaktır. Bu da ancak mutlak doğru olan Allah'ın Kitabı'nın bilinmesine bağlıdır."¹⁴

Tefsir Usûlü: Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında bir takım temel ilke ve yöntemler ortaya koyan ve bunların nasıl kullanılması gerektiğini bildiren bir disiplindir.¹⁵

Fıkıh: Fıkıhın asıl anlamı bilmek (ilim) ve fehmi etmektir. 'Falanca, hayrı ve şerri fikh ediyor' demek, 'o kişi onları biliyor, anlayabiliyor ve fark edebiliyor' demektir. Bununla beraber bu kavram ilim çevrelerinde salt "mükelleflerin yapması gereken (vacib, mübah, haram, mendub, mekruh, sahih, fasid, batıl, kaza ve eda gibi) şer'i ahkâm bilgisi" olarak genel kabul görmüştür. Tüm bunları açıklamak da fakihin görev ve sorumluluğundadır.¹⁶ Kısaca fıkıh, şer'i-amelî hükümleri tafsili delillerine dayanarak bilmektir.¹⁷

Konusu: Helal, haram, mekruh ve vacib olma yönünden insanların işlerine ait hükümler ve bunların dayandığı delillerdir.¹⁸

Fıkıh Usûlü: Usûlü fikh işte bütün bu hükümlerin delillerini bilmek, bu delillerin bu ahkâma nasıl delalet ettiklerinin (genel olarak) tümel metotlarını bilmektir. Şer'i deliller Kitap, sünnet ve icma olunca bunların (sübutu) bulun-

⁹ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, 1/ 12.

¹⁰ Kâfiyeci, *Kitabu't-Taysir*, s. 4.

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/609.

¹² Kâfiyeci, *Kitabu't-Taysir*, s. 15.

¹³ İsfehani, *Mufredat*, s.636.

¹⁴ Kâfiyeci, *Kitabu't-Taysir*, s. 15.

¹⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 21.

¹⁶ Gazali, *el-Mustasfa min İlmî'l-Usûl*, 1/35.

¹⁷ Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 14.

¹⁸ Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 14.

ması, sıhhat dereceleri, delalet tarzları gibi meseleler Fıkıh Usûlü diye tabir edilir.¹⁹ Fıkıh Usûlü, Fıkıhın delilleri ve bu delillerin şer'î ahkâma delaletlerinin gerekçesinden bahseden bir ilimdir.²⁰ Kalam ilmi, Arap dili ve edebiyatı, şer'î ahkâm (fıkıh) ise onun yardımcı ilimleridir.²¹ Kısaca Müctehidin şer'î-ame- li hükümleri tafsili delillerinden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe *usûlu'l-fıkh* denir.²²

Konusu: Aranılan şer'î hükme kavuşturan delillerin hallerinden, kısımlarından bu delillerin derecelerinden bahseder. Tümel olarak şer'î hükümlerin nasıl üretildiğinin bilgisini verir.²³

Amacı: Dünya ve ahiret saadetine götüren şer'î hükümlerin bilgisine ulaştırmaktır. Meseleleri ise delillerin durumlarının bilgisidir.²⁴ Hukuk fıkrinin inkişafı ve kanunların daha ilmi yöntemlerle anlaşılması için Usûl-ü fıkh ihtiyaç vardır.²⁵ Ancak bu ihtiyacın çapını ve oranını iyi ayarlamak lazımdır. Zira "Kısa insan ömründe ölçüyü aşan alet ilimleriyle meşgul olmak, ömrü boşa geçirmek ve faydasız bir işle meşgul olmak haline gelir. Sonraki âlimlerin nahiv ilminde, mantık ilminde ve hatta Fıkıh Usûlünde yaptıkları buna örnektir. Çünkü bu âlimler, bu ilimlerde söylenenlerin çerçevesini son derece genişletip ayrıntılandırmışlar, meselelerini dallandırmışlar ve sonuçta bunları alet ilim olmaktan çıkarıp bizzat amaç ilim haline getirmişlerdir. Bundan dolayı o ilimlerde, bizzat amaç olan ilimlerde hiç de gerek duyulmayan görüşlere ve meselelere yer verilmiştir. Bu ise bir çeşit boş ve faydasız şeylerle meşgul olmak anlamına gelir."²⁶ Gazali, Fıkıh Usûlünün ilimler arasındaki yerini sayarken onu Dinî İlimlerin cüzi kısmına dâhil etmektedir. Ona göre Dinî İlimlerden külli olan yani parçacı olmayan; varlık, kâinat, cisim, Allah, peygamber, din, bilgi, delil ve gerekli olanlar gibi konularda bütünlükçü olan tek ilim Kalam ilmidir. Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Fıkıh Usûlü ilimleri belli bir alana hass, sınırlı ve spesifik olup parçacıdır. Söz gelimi müfessir, kelamcının bir bütün olarak baktığı kevn ve içindekilerden sadece Kitab'ı görür, başka şeyleri görmez. Hadisçi sadece rivayetlerin sıhhatine bakar. Fakih sadece mükelleflerin fiillerine

¹⁹ Gazali, *el-Mustasfa*, 1/36.

²⁰ Amidi, *el-İhkam*, 1/21.

²¹ Amidi, *el-İhkam*, 1/21.

²² Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 28.

²³ Amidi, *el-İhkam*, 1/21.

²⁴ Amidi, *el-İhkam*, 1/21.

²⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, s. 137.

²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/789.

bakar. Usûlü fıkıhçı ise bu ahkâmın delillerine ve delalet tarzlarına bakar, bundan başkasını göremez.²⁷ Daha sonra uzun uzun izahlar yapar. Bu tespitlere aynen katıldığımızı ifade etmek isteriz.

Fakat burada bizi ilgilendiren husus, Fıkıh Usûlü'nün doğası gereği spesifik oluşudur. Evet Gazali'ye göre tefsir de salt Kitab'ın mânası ile uğraştığından özel bir alana mahkum olmaktadır; bu da bir realitedir; ancak kanatımızca Fıkıh Usûlü, daha özel ile ilgilenmektedir. Zira Tefsir, Kitab'ın bütününe bakarken, Fıkıh Usûlü sadece ahkâm kısmına eğilmekte sadece onu incelemektedir. Bu durum, onların Kitab'ın bütünlüğünü görememelerini, dolayısıyla anlam ve beyan alanında bazı hatalar yapma ihtimallerini arttırmaktadır. Gazali'nin, yöntemi ve mahiyeti itibariyle Kelam'a biçtiği misyon ve değeri Fıkıh Usûlüne karşı Tefsire atfedebiliriz. Zira Tefsirde bir bütün olarak Kitab'ın tümü, Fıkıh Usûlünde ise sadece ahkâm âyetleri ve onların istidlali mahiyetleri ile delalet tarzları esastır.

İslâm fetihleri sonucu İslâm'a giren yeni mühtedilerle beraber İslâm coğrafyasında değişik ırk, renk, dil, din ve mezheplerden oluşan heterojen bir toplum meydana geldi. Arapçayı bilmeyen bu yeni mühtediler Kur'an metnini anlamada sıkıntı yaşıyorlardı. Bunlardan âlim olanlar da Kur'an âyetlerini ana dili Arapça olanlardan farklı anlıyorlardı. Çünkü onların Arapça bilgisi sonradan öğrenilmiş, meleke halinde olmadığından tefsirde hata yapıyorlardı. İşte bu hataların önüne geçmek için Kur'an'ın anlaşılmasına katkıda bulunmak üzere onun garibleri, irabı, mecazı, müphematı, müşkilleri ve müteşâbihleri adı altında değişik eserler yazıldı. Amaç, Kur'an'ın doğru anlaşılması, yanlış tefsir ve tevil edilmemesiydi.

Tefsir alanı için verdiğimiz bu bilgilerin aynısını içtihat ve Fıkıh Usûlü alanında yazılan eserlerde de görmek mümkündür. Şu farkla ki usûlü'l fikh kitapları sadece söz konusu olguyu belirttikten sonra şu yargıya geçmektedir: İşte bütün bunlar fakih ve müctehitleri, içtihat faaliyetinin disipline edilmesi ve keyfi hüküm verme ihtimaline karşı tatmin edici bir tedbir alınması için harekete geçirdi ve onları şer'î delillerden hüküm istinbat edilirken esas alınacak prensipler ve kurallar belirlemeye sevk etti. Onlar nassların ve Arap dilinin üsluplarından faydalanarak bir usûl vaz ettiler, usûlü fikh denen bu disiplin sonra da müstakil bir ilim haline geldi.²⁸ Bu da Fıkıh Usûlü ile Tefsir Usûlü'nün konu, amaç ve yöntemleri itibariyle birbirlerinden farklı olduğunu göstermektedir.

²⁷ Gazali, *el-Mustaşfa*, 1/36-38.

²⁸ Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 33.

Fıkıh usülcüsü, Kitap, sünnet ve diğer delilleri inceler; bu delillerin durumlarına, *amm*, *hass*, *emir*, *nehiy*, *mutlak*, *mukayyed* gibi değişik şekillerden hangi hal üzere bulunabileceklerine bakar ve bunlardan her birinin hükmünü açıklayan kurallar koyar. Mesela Kitap ve sünnette mevcut emirleri inceler ve bunların hangi hükmü gösterdiğini araştırır. Araştırma sonunda anlar ki “emir” “memurun bih” in vacip olduğunu göstermektedir. Böylece “*el-emru yedullu ala'l vucub*” “emir vücuda delalet eder” kuralını koyar. Aynı şekilde nehiyleri inceler; “*en-nehyu yedullu ala't-tahrim*” “nehiy haram kılmaya delalet eder” kuralını koyar.²⁹

Fakih ise, ferî bir olayın hükmünü tespit etmek istediğinde sözünü ettiğimiz usül kurallarını alır o ferî olayla ilgili delile (cüzi/tafsili delile) uygular. Böylece o delilin hangi şeri hükme delalet ettiğini ortaya koyar. Mesela fakih, namazın hükmünü tespit etmek istediğinde namaz ile ilgili tafsili delilleri araştırır ve وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ “ve *akimu's-salat*” “namazı kılın” âyetini bulur. Bu cüzi delile bakar ve bu delilde namaz kılmanın emredildiğini görür. Bu durumda “emir vücuda delalet eder” şeklindeki emrin hükmünü açıklayan usül kuralını kullanır ve bilir ki buradaki وَأَقِيمُوا “*akimu*” emri emredilen şeyin vacib kılındığını göstermektedir. Böylece fakih, namazın vücutuna hükmeder ve “namaz vaciptir” der.³⁰ Görüldüğü gibi usülcünün görevi, icmali delilleri inceleyip müctehidin tafsili (her bir olayla ilgili) delillerden cüzi hükümler çıkarmasına yardımcı olacak külli nitelikte kurallar tespit etmek ve bu kuralları şer'i delillerle ispatlayıp sağlam temellere oturtmaktır. Fakihin görevi ise tafsili delilleri incelemek ve usül kurallarını uygulayarak bu delillerden cüzi hükümler çıkarmaktır. Usülden gaye de şer'i-amelî hükümleri tafsili delillerinden çıkarabilmeyi sağlamaktır.³¹ Bu yönüyle Fıkıh Usülü bir felsefe olmayı hak etmektedir.

Fıkıh Usülü, tabiatı gereği âyetlere genel olarak hüküm ve istinbat metodları açısından yaklaştığından âyetlerin diğer özelliklerini göz ardı etmektedir. Bu, Fıkıh Usülü için asla bir eksiklik değildir. Zira hiç bir tabiat ayıplanamaz. Çünkü tabiat doğal olandır. Doğal olana da saygı duyulur. Bu, tıpkı bir dilbilimcinin âyetlere lügavi incelik, sarf, nahiv ve belagat kurallarıyla yaklaşması gibi bir şeydir. Bir Tasavvuf ve Ahlakçı için de Kur'an'daki terbiye ve ahlak ile ilgili âyet ve pasajlar incelenmeye değerdir.

Tefsir ilmini Kur'an karşısında parçacı kılmayan ve bütünden uzaklaştırmayan şey ise onun konu, amaç ve yöntem itibarıyla Kur'an'ı bir bütün olarak ele alıp inceleyen tabiatıdır. Tefsir ve Usülü, cüzi meselelerde diğer ilim dalla-

²⁹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 30.

³⁰ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 31.

³¹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 31.

rına karşı kısmen bir zaaf ve eksiklik içinde olsa bile, bütünlükçü bir anlama, anlamlandırma ve beyan açısından diğer branşlara karşı mutlak bir üstünlük sahibidir. Bu, insanların ne ile meşgul oldukları, zihin ve melekelerinin kazandığı reflekslerle ilgili hem bilimsel hem de psikolojik gerçeklikle alakalıdır. Aklî ve ilmî faaliyet halindeki özne, herhangi bir konu ve alanda yoğunlaştıktan sonra bir yerde durur; çevreye, olay ve nesnelere oradan bakar. Herkesin durduğu yer kendisine farklı bir bakış açısı kazandırır; farklı bakış açısı ise farklı şeyleri görmeyi sağlar, farklı şeyleri görenler asla aynı şeyi söylemiş sayılmazlar. Fıkıh ve Usûlü ile bakmayı meslek edinen bir özne çoğu kez âyetlerin tefsir ve beyanına ilişkin bir mental yapı ve duruşa sahip değildir; zira o sadece hüküm, istinbat ve istidlalle ilgilidir. Bakışı da ona göre dir.

Bu anlamda usûlcü için “emir vücup ifade eder” normu önemlidir. Oysa bir tefsirci için aynı emirden çok daha farklı olarak insanî, ahlakî, sosyal, psikolojik, ekonomik ve hayatın bütününe kuşatan anlamlar bulup çıkarmak ehemmiyet kazanabilir. Şayet Fıkıh Usûlü Tefsir için de kâfi gelir denilerek Kur'an'ın tümüne Fıkıh Usûlü gözlüğü ile bakılırsa hem onun kendi alanındaki detay ve incelikler gözden kaçabilir, hem de genel olarak İlahî mesajın diğer hayatî özellikleri fark edilmeyebilir. Hukuk çok önemlidir ancak hayat salt hukuktan ibaret değildir. Bu yüzden ki Kur'an'ın hikmet dolu ahkâm âyetleri mahdut olup makul sayıdadır.

Diğer taraftan, sağlıklı Kur'an okumaları sadece “emir vücup ifade eder, namaz da emr edildiğinden şu halde namaz vaciptir” önermesi ile bitmemelidir. Namaz niçin vaciptir? Namaz nedir? Cahiliye devrindeki namaz nasıldı? Kur'an'ın istediği namaz nasıldı? Farkı nedir? Onun (salât) semantik alanı nedir? Namazın günlük ve sosyal hayattaki yansımaları nelerdir? Namazla ilgili gelen ilk ve son âyetlerde ne gibi nüanslar vardır? Onun ahlak ve psikoloji ile ilişkisi nedir? Kur'an'da hangi bağlamlarda emredilmektedir vb. Fıkıh Usûlü'nü ilgilendirmeyen konular da kanaatimizce önemlidir. Bu yüzden Fıkıh Usûlü hukukta muazzam bir aktivite yaratmış olsa bile, tefsirde böyle bir rüzgârı estirmesi zordur. Şimdi bunu gerekçelendirmek için “açık” ve “kapalı” lafızlara bakacağız.

A. AÇIK LAFIZLAR

1. Zâhir

Kimi fıkıh usûlcüsüne göre açıklık bakımından Kur'an âyetleri; zâhir, nass, müfesser ve muhkem³² şeklinde dört tür bir sınıflandırmaya tabidir. Kur'an-ı

³² Pezdevi, *Usûl*, Dersaadet 1308, 1/34.

Kerîm'in bizatihi kendisinde “*muhkem*” hariç böyle bir tasnif bulunmamakta, bu kavramlar geçmemektedir. Cumhuriyet ise açık lafızları zâhir ve nass olarak ikili bir sisteme oturtmuştur. Bunlar da usûlcüler arasında ihtilâflı meselelerdir. Iraklılarca zâhir addedilen bir âyet cumhuriyet tarafından çoğu kez zâhir olarak nitelendirilmemiştir. Dolayısıyla bu kavramlar mutlak kabul görmüş değil, usûlcülerin kendi kavramlaştırmalarıdır.

Zâhir; “lafız, dışarıdan bir karineye gerek bırakmadan, tahsis, tevil ve neshe de ihtimalli olarak kendi ibaresiyle bir mâna ifade eden sözdür.” Halid el-Akk'ın *Usûlü't-Tefsir* kitabından alıntılıdığımız bu tanımın aynısını Hallaf'ın *Fıkıh Usûlü* kitabında da bulmak mümkündür: Zâhir: İstenilen mânasının anlaşılması yabancı bir nesneye dayanmadan kastedilen mânayı kendi siygasıyla gösteren sözdür. Anlaşılan mânası için söylenmiş değıldir. Ve yorum ihtimali vardır. Yorumdan kasıt da mutlak ise takyit edilebilen, neshe açık, amm ise tahsis edilebilen, hakikat ise mecaza hamledilebilen söz demektir.³³

Yukarıdaki anlamları ile bu bilgiler Tefsir Usûlü'nden ziyade Fıkıh Usûlü'nün bir konusu olabilir. Zira bu tanımlamalar ile fikhî bir meselenin çözümünde gerekli ve geçerli olan bir delilin (külli bir kuralın) arandığı, kavramın tanımında zikredilen özelliklerden rahatlıkla anlaşılacaktır. Bu tanımın tefsir ve beyan için yapılmadığı aşikârdır. Zahir âyete şu örnek verilmektedir:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ رُبَاعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوَلُوا

“Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helal olan) kadınlardan ikişer üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın yahut da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun yoldur.”³⁴

Tefsir Usûlü'ne göre bu âyette kapalı kavramlar ve izaha muhtaç hususlar olarak “*kıst*” ve “*adalet*” kavramları, nikâh kavramı, ikişer, üçer, dörder almanın anlamı, birle yetinme ve âyetin sonundaki “*avl*” kavramlarıdır. En önemlisi bu kavramların Kur'an bütünlüğü içinde izahıdır. Sonra bu kavramların etimolojisi ve semantiği, sonra âyetin sebep-i nüzülü, daha sonra konu ile ilgili sahabe ve tabii yorumları gelmektedir. âyetin Tefsir Usûlü budur. Aksi takdirde bu âyet, Fıkıh Usûlü'ndeki zâhir âyet kategorisine sokulmakla, dela-

³³ Hallaf, *Usûl*, s. 311-312.

³⁴ Nisâ 4/3.

letin açık olduğu söylenmekle tefsire nasıl bir katkı sunduğu veya sunacağı merak konusudur. Sonra “muhkem” bir âyete “zâhir” denmekle tefsire hiç bir yenilik de getirilmemektedir. Bu yaklaşım, Fıkıh Usûlü için bir anlam ifade etse de söz konusu âyetin beyan ve tefsirine bir katkı sunduğu söylenemez.

Tefsir Usûlü yazarı Halid el-Akk'a göre, bu âyet zâhir olmakla evlenmenin mubah olduğunu açıkça göstermektedir. Bu açıklık da dışarıdan bir karine yolu ile değil fakat âyetin kendi lafzından anlaşılmaktadır. Bununla beraber bu âyet mahza bunları söylemek için gönderilmemiş; fakat evlilikte son sınırın dört eş olduğunu ve adalet yapamama ihtimalinde de tek eşle yetinmeyi bildirmek için vahyedilmiştir.³⁵ Bu ifadelerin, konusu ve amacı itibariyle tefsir için değil fakat fıkıh ve ahkâm için kaleme alındığı gün gibi ortadadır. Çünkü bu söylemde “mubah” ve “sınır” belirlemesi yapılmıştır. Bunlar da hukuki yargı ve ifadelerdir. Kanaatimizce Buradaki zâhir, tefsir açısından hiç de zâhir olmamıştır. Zira tefsir açısından yukarıda saydığımız meselelerin hiç birine bir açıklık ve izah getirmemiştir.

Zâhir âyet ile ilgili olarak el-Akk'ın, kendi hocası Muhammed Ebu'l-Yusr Abidin'in *Muhaderat fı Usûli'l Fıkh* adlı eserinden olduğu gibi alıntıladağı “*onun tahsis, tevil ve neshe muhtemil oluşu*” şeklindeki tanım sağlam bir tanım değildir. Zira bu üç hal de ilim değil kanaat bildirmektedir. Her şeyden önce bu âyette umumi bir ifade olmadığından tahsis ihtimali yoktur. Tahsis zannedildiği gibi her âyet için değil fakat çok sınırlı sayıda bazı âyetler için yapılabilir. Müteşâbih olmayan âyetin tevil edilmesi de söz konusu değildir. Nesh ise zaten beyan ve tefsire / anlama katkısı olmayan bir yöntem olduğundan bu tanımın Tefsir Usûlü açısından ilmî bir tanım olmadığı kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde Halid el-Akk'ın *Usûlü't-Tefsir ve Kavaiduhu* eserinde geçen, “*sahih bir delille tahsis, tevil ve nesh edilmedikçe zâhir hükümle amel etmek vaciptir. Bu yüzden onunla her türlü hadler gerçekleştirilir, cezalar uygulanır*”³⁶ şeklindeki ibare ve söylemin hangi alanla ilgili olduğu ehline takdir edilmelidir. Dolayısıyla tefsir mantığı açısından bu âyetin kategorik olarak zâhir olması ile olmaması arasında bir fark kalmamaktadır. Şu halde Fıkıh Usûlü'nün bu âyeti zâhir sayması, anlama ve beyana bir katkıda bulunmamaktadır. Kategorik düşünmeye şartlananlar için Kitab'ın kendi tasnifi olarak onun muhkem olduğu beyanı ile yetinilebilir. Bu kavramın, Tefsir Usûlünde ne kadar gerekli olduğu, hangi âyeti veya âyetin hangi kısmını tefsir edip anlaşılır kıldığı sorusuna tatmin edici bir cevap bulmak mümkün gözükmemektedir.

³⁵ Akk, *Usûlü't-Tefsir*, s. 327.

³⁶ Akk, *Usûlü't-Tefsir*, s. 328.

2. Nass

Usûlû't-Tefsir ve Kavaiduhu eserinde “nass” tanımı şöyle yapılmıştır: “Söylenildiği mânaya, hükme açıkça delalet eden sözdür. Bununla beraber zâhir lafza göre tahsis ve tevil ihtimali daha azdır. Peygamber döneminde neshi de mümkündür.”³⁷ Bu kavrama bir de Fıkıh Usûlü kaynaklarından bakalım: “Kendi siygası ile söylenişine sebep olan asıl mânayı gösterir ve yorumlanma ihtimali olur.”³⁸ Ne zaman lafızdan ilk bakışta anlaşılın, istenen mâna olur ve onu anlamak yabancı bir şeye dayanmaz ve bu mâna sözün söylenmesinin sebebi ise bu lafız o mânayı kastediyor demektir. Yüce Allah'ın وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا “Allah alışverişi helal ve ribayı haram kıldı”³⁹ sözü alış veriş ile riba arasındaki benzerliği kaldırmada nasstır (kasıtlı sözdür). Zira bu mâna ilk bakışta lafızdan anlaşılın ve söylenişinden kastedilen bir mânadır.⁴⁰

Burada da âyetin böyle tanımlamalara dâhil edilmesi onun anlam ve beyanına bir katkı sağlamamaktadır. Fakat bir fakihe bu tanım fayda sağlayabilir. Çünkü o, hukuk üretirken aynı konuda biri zâhir diğeri nass karakterinde iki hukukî metin veya belge ile karşılaşabilir. Bu metin, Kur'an gibi konuları itibariyle belli bir tertip ve düzende olmayan hukukî bir belge de olabilir. Aynı zamanda delaleti de çok farklı biçim ve şekillerde olabilir. Bütün bu ihtimallerden dolayı nass bir delil onun işine yarayabilir; zira o bu metinden hangi ifadenin (lafzın) daha açık veya daha kuvvetli olduğunu arayacaktır. Hukuk mantığında, anlamı daha net ve delaleti daha açık olan belgenin hukukî değerinin de daha fazla olacağı açıktır. Tüm bu yaklaşımlar hukuk için gereklidir. Ancak aynı şeyi tefsir mantığı açısından söylemek mümkün gözükmemektedir. Bilindiği gibi hukuki problemler çoğalınca istinbat ve istidlal uğruna âyetler böyle sınıflandırılmıştır. Dolayısıyla bu tasnifle, âyetlerin zâhir veya nass olmasının tefsir açısından bir anlamı yoktur.

Hallaf'ın usûlündeki “alışverişin helal ribanın haram kılınması arasındaki benzerliğin kaldırılmasına yönelik kasıtlı bir sözdür (nass)” şeklindeki şerhi, hukuk mantığına dayalı bir söylemdir. Çünkü ticaret ile faizli akitler bir olamaz. Dikkat edilirse bu âyetle yani “alış veriş mubah ancak faizli (ekstra-dan) para tahsili caiz değildir” şeklinde hukuki bir değer oluşturulmaktadır. Neticede söz haram ve helale, meşru ve gayrı meşru düzleme kaymaktadır

³⁷ Akk, *Usûlû't-Tefsir*, s. 329.

³⁸ Hallaf, *Usûl*, s. 312.

³⁹ Bakara 2/275.

⁴⁰ Hallaf, *Usûl*, s. 312.

ki bu da hukuki bir alandır. Bu işin adı da hukuktur, tefsir değildir. Tefsir, bilindiği gibi sözün izahını yapar; helal ve haram, deliller veya onlara götüren ipuçları ile uğraşmaz. Zira beyan sahası bellidir. Âyetin başka âyetlerdeki açıklımı nedir? Hz Peygamber bu âyeti nasıl anlamış veya sahabe nasıl anlamıştı? Şayet dirayet tefsiri yapılacaksa o zaman da bey' ve ribanın anlamları, âyetin sebab-i nüzulü, cahiliye devri uygulamaları vb. sosyal ve tarihi yönlerden âyet izah edilir, anlaşılır kılınmaya çalışılır. Bu, tefsir olur. Fakat âyetin delaletinin asıl maksadı veya âyetin kategorik olarak daha kuvvetli olduğu veya hükmünün diğer âyetlere göre "tahsis, tevil ve neshe daha az ihtimalli bulunduğu" şeklindeki yorumlar ve betimlemeler onun tefsirinden ziyade hukuk içindeki kıymet ve değerini gösteren fikhî mülâhazalardır.

Aynı âyet hem fıkha hem de tefsire konu oluyorsa bunu tefsir etmenin usûlü ile Fıkıh Usûlündeki yöntemi bir olamaz mı? Neticede aynı Kur'an'ın aynı âyetidir? Şeklinde bir soru sorulabilir. Kanaatimizce âyet tek bir yöntemle hem fıkha hem de tefsire hazır hale getirilemez. Zira bu ilimlerin konuları ve amaçları farklıdır. Dolayısıyla konusu ve amacı birbirinden farklı olan alanlarda kullanılan yöntemler aynı sonuçlara ulaştırmayabilir. âyetin anlamının ne olduğu, okuyucunun ne anlaması gerektiği ile onun bir söz (hukuk kuralı) olarak kuvvetli mi zayıf mı olduğu hususu bir olamaz. Esasen Tefsir disiplini âyetlerin hangisinin daha açık hangisinin daha kapalı olduğu ile ilgilenirse de hangisinin hukukta delil olması gerektiği ile ilgilenmemelidir.

Burada fakih, müfessirlerin yaptığı izah ve beyanlardan faydalanarak hukuki dayanak oluşturmada kuvvetli bir kanaate gitmelidir. Çünkü hukuk sahasında âyeti istidlal edecek olan hukukçudur, tefsirci değildir. Tefsircinin bütün çabası ancak âyetin açıklaması ve beyanı ile ilgili olabilir. Bu anlamda tefsirci kendini hukukçu yerine koyarak âyet tercih ve istidlaline teşebbüs etmemelidir, önündeki metnin beyanı ve izahı ile yetinmelidir. Metin veya söz anlamsal olarak ortaya konduktan sonra her alan kendine uygun olan mânaları seçip ayırmada ve onları Kur'an bütünlüğüne hâle vermeden yorumlamada serbesttir.

Tefsir Usûlü yazarı Halid el-Akk'ın, "nass"ın izahında Serahsi'ye⁴¹ istinaden yaptığı izah tam bir fıkıh usûlü izahıdır. Şöyle der el-Akk: *وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* "Boşanan kadınlar üç kar' (adet) süresi beklerler..."⁴² âyetindeki bekleme şartı nasstır. âyet bunu bildirmek için gelmiştir. Bu nass ve zâhir âyetler karşılaştırıldığı zaman zâhir ve nass âyetlerin hükmünün aynı olduğu, her ikisinde

⁴¹ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/164-165; Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 330.

⁴² Bakara 2/228.

de emre veya nehye uyulması gerektiği açıktır; ancak nass ifadede bu açıklık daha fazladır. Dolayısıyla bir hükme delalet konusunda nass daha kuvvetli olur ve kendisiyle amel edilmeye öncelik hakkı kazanır.⁴³

İşte bu tarz bir yorum ve istidlal, kelimenin tam anlamıyla bir Fıkıh Usûlü ve yöntemidir. Çünkü âyetin içindeki anlamlar teşrih edilmemiş, fakat bir medenî hukuk probleminde hangi âyetle, hangi hukuki müeyyide ile hüküm verileceği araştırılmış; âyet de bu istikamette ele alınmış, aynı doğrultuda yorumlanmıştır. Bunun adı da Fıkıh Usûlüdür, hukuk usûlüdür; asla Tefsir Usûlü değildir. Zira tefsir olabilmesi için bu konudaki bütün âyetlerin bir arada birbirlerini izah edecek ve açacak şekilde ele alınması, sebab-i nüzuller ile kelime ve kavramlarının izahı gerekirdi.

Akk'ın "nass"ın hükmü konusunda şu söyledikleri de tam bir hukuk mentalitesi ile yapılmıştır. "Onu tahsis, tevil veya nesh (Hz. Peygamber devrinde) edecek bir delil bulunmadıkça delaletinin gereğini yapmak vaciptir. Zâhirden farklı olarak burada bu (tahsis, tevil, nesh) ihtimaller daha azdır. Aynı konuda biri "zâhir", diğeri "nass" iki nass varsa "nass" olan tercih edilir; hüküm ona göre verilir, zâhir âyet de ona hamledilir. Böyle bir niteleme ile "müfesser ve muhkem" âyet "nass" âyetten ayırt edilir, çünkü bu ikisi teville müsait değiller.⁴⁴ Âyetleri birbirine tercih etmek, delil bulma mantığından kaynaklanan hukuki bir yöntemdir. Zira tefsirde âyetler birbirine tercih edilmezler. âyet, âyettir ilahi mesajdır. âyetin şerh ve izahı yapılır. Fıkıhta, hukuk kaygısıyla âyetler delil hiyerarşisi bakımından farklı tasnif ve sıralamalara tabi tutulabilir; buna saygı duyulur; ancak aynı yöntem ve mantık Tefsir Usûlüne de kopyalanarak adapte edilmemelidir; çünkü âyetin izahına bir katkıda bulunmamaktadır.

Burada bu tür hukuk yorumları "öğrencinin ufkunu açar, kültürüne katkı yapar" şeklindeki mülâhazalar gerçekçi değildir. Çünkü bu bilgiler zaten Fıkıh Usûlü okuyan bir talebe için yabancı konular değildir. Tekrar bir başka ders adı altında aynı şeyleri okutmak kanaatimizce bilim dallarının konuları, amaçları ve sınırlarının belirsizliği anlamına gelir. Bu da bilimsel alanda sınır ihlalleri ve sürtüşmelerine neden olabilir. İbn Haldun'un dediği gibi kitap veya şerh yazmanın amaçlarından biri de bir bilim dalının sınırlarını tespit etmek, onu tertip ederek belli bir düzen ve sisteme oturtmaktır.⁴⁵ Buna göre açık ve kapalı lafızlar, delalet, tearuz ve nesh konuları Tefsir Usûlü Literatüründen çıkarılmalı, kendilerine ait bir alan olarak Fıkıh Usûlüne özel kılınmalıdır.

⁴³ Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 330.

⁴⁴ Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 331.

⁴⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/781.

Aynı şekilde “zâhir âyet, nass âyet üzerine hamledilir” ifadesi de tefsir açısından gereksizdir. Şayet aynı ifade “nass âyet, zâhir âyetin anlamını daha da açıklar” biçiminde olsaydı şüphesiz bu, tefsire katkı sağlardı. Ancak burada fıkıh usûlcülerinin bütün çabası âyetin anlamı, beyanı veya izahından ziyade hangi âyetin hukukî kanaat ve hükme delil ve mesnet kılınacağıdır. Onların herhangi bir âyeti hamli ile Tefsir Usûlü'nün aynı âyeti hamli arasında fark vardır; çünkü Tefsir Usûlü'nde âyetin âyete hamli ancak onun beyanına, izah ve tefsirine bir fayda sağlayacaksa söz konusu olabilir. Bu da tefsir mantığı içinde; bu âyetteki kapalılık, falanca süredeki âyet ışığında incelendiğinde daha net anlaşılır hale gelebilir şeklinde ifade edilir.

Her faydalı bilgi ve kültürü Tefsir Usûlü'ne sokmak onun bilimsel zeminini ve sınırlarını tahrip edebilir. Takdir edilir ki her bilim dalının konuları, bölümleri ve sınırları kadar onun kendine has bir mantığı ve usûlü de vardır. Bu durum, genel kabul görmüş evrensel bir realitedir.

3. Müfesser

Tefsir Usûlü'nde yer alan şu malumata bakalım: “Müfesser, tahsis ve tevile ihtimali olmayan ancak Hz. Peygamber devrinde neshe müsait sözdür. Bu itibarla müfesser, hem zâhirden hem de nasstan daha açıktır.”⁴⁶ Örnek:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup sonra dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar.”⁴⁷

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, onlara acımayınız. Müminlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun.”⁴⁸

⁴⁶ Akk, Usûlu't-Tefsir, s. 332.

⁴⁷ Nur 24/4.

⁴⁸ Nur 24/ 2.

Bu iki âyet müfesserdir; çünkü ilkinde iftira edene 80, ikincisinde ise zina edene 100 değnek cezası sayısal olarak açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu sayılara herhangi bir ilave veya çıkarma söz konusu olamaz. Onlar artık müfesserdir. Bu cezanın böyle sayısal olarak takdiri, onun tatbiki konusunda ne tevile ne de tahsise müsait olmadığından bu sayıda değnek vurmak gerekli bir emir olmaktadır.⁴⁹ Hallaf'ın Fıkıh Usûlü kitabında da aynı âyet örnek olarak verilmiş ve bu âyetin neden müfesser olduğu izah edilmiştir.⁵⁰ Şimdi hangisi tefsir hangisi fıkıh usûlüdür ayırt edilememektedir.

Buradaki mantık da aynıdır; neticede bir suç ve buna takdir edilen bir ceza söz konusudur. Âyete yaklaşım biçimi de bu cezanın miktarının değiştirilemeyeceği hususudur. Dolayısıyla âyet müfesser addedilerek hukuki sonucun buna göre oluşturulması istenmektedir. Amaç, âyetin kapalılığı veya açıklığı değil fakat “hükmün” bulunmasıdır. Gerçek anlamda bir tefsir yönteminde ise âyetin müfesser olarak tarif edilmesi ile yetinilmez. Her şeyden önce “remy, muhsanat, celd ve fisk” kavramlarının yorumunda aynı âyet ve Kur'an'ın bütünlüğü içindeki anlam bağlantıları ve kullanım şekillerine âyetler bazında örnekler verilerek sözlük ve divanlardan istihsad ile bu kavramların etimolojik ve semantik tahlilleri yapılır. Bunun yanı sıra sebab-i nüzuller, bu suçun cahiliyedeki durumu ve bunun çirkinliği vb. hikmetleri ile İlahî muradın tam anlaşılmasına yardımcı olacak tarzda tefsir denemeleri yapılır.

Fıkıh Usûlü elbetteki kendi işine yarayan kısmı ile ilgilenecek, bu âyetin delil olma bakımından gücü ve kuvveti, deliller hiyerarşisindeki yerini soruşturacaktır; buna itiraz edilemez. İtiraz edilen nokta, Tefsir Usûlü'nde bu âyetin tıpkı Fıkıh Usûlündeki örneklemin aynı mahiyette fakat bu sefer de Tefsir Usûlü adı altında öğrenciye gösterilmesidir. Ancak âyetin Tefsir Usûlü'ne değil Fıkıh Usûlü'ne örnek olarak verildiğini bilmeyen öğrenci ileride yapacağı tefsir çalışmalarında fıkıh ile tefsirin alanlarını birbirine karıştıracaktır. Pek çok yüksek lisans tezinde fıkıh ile tefsirin birbirine karıştırıldığı bir gerçektir.

4. Muhkem

Muhkem; açıklanmasına gerek olmayan net söz,⁵¹ “müteşâbih olmayıp anlaşılmasında başka şeylere ihtiyacı olmayan âyet” demektir. İfade ettiği mânayı açık, seçik ve kati olarak gösteren, tahsis, tevil ve neshe müsait olmayan lafız

⁴⁹ Akk, *Usûlü't-Tefsir*, s. 332.

⁵⁰ Hallaf, *Usûl*, s. 315.

⁵¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2, 199.

⁵² demektir. Fıkıh usûlcülerine göre de muhkem; “tevil ve neshe ihtimali olmayan âyettir.”⁵³ Öte yandan muhkemin hükmünden bahsedilirken “tearuz halinde muhkem âyetin tercih edilmesi tabiidir. Diğer açık lafızların hepsi muhkeme hamledilir.”⁵⁴ Zâhir, nass ve müfesser âyetler uygulanma ve hüküm belirtme açısından muhkem âyete hamledilir; onun içine sokularak hüküm itibariyle yok farz edilir.

Yukarıda geçen “tearuz halinde muhkem âyetin tercih edilmesi tabiidir” şeklindeki hüküm ilk bakışta son derece mantıklı ve masum gözükmektedir. Ancak tefsir mantığı ve usûlü açısından biraz daha dikkatlice bakıldığında bu tarz bir nitelemenin pek de sağlıklı olmadığı görülür. Çünkü böyle bir yargı, her şeyden önce Kur’an âyetleri arasında bir çelişki veya uyumsuzluk bulunduğu izlenimi vermektedir. Bu, öğrenen zihin için ileride tafisi imkânsız sıkıntılar doğuracaktır. Oysa Kur’an, kendinin çelişkisiz olduğunu, âyetleri arasında asla bir ihtilaf veya tearuz bulunmadığını açıkça bildirmektedir.⁵⁵

Bazı araştırmacılar, hemen hemen bütün usûlü fıkıh kitaplarında yer alan bu tearuz hakkında bunun “şer’i deliller arasında var zannedilen öz ve mahiyet tearuzu ve çatışması değil, müçtehidin zannına dayalı zâhirde öznel bir çatışmadır”⁵⁶ şeklindeki bir yaklaşım içindedirler. Onlara göre sahih şer’i deliller arasında böyle bir çatışma tasavvur edilemez. Çünkü böyle bir durum İslâm ahkâmının kendi içinde çelişki bulunduğu sonucuna götürür. Çelişki ise acz (kendi içinde tutarlı bir sistem kuramama) belirtisidir. Bunun yüce Allah hakkında düşünülmesinin imkânsız olduğu açıktır. Deliller arasında görülen çatışmaya gelince, bu, müçtehidin kendi anlayış ve kavrayışı ile varabildiği sonuç esas alınmak üzere, sadece zâhirde tespit edilebilen çatışmadan ibarettir. Gırnata’lı ünlü usûlcü Ebu İshak eş-Şatıbi (v. 790), bu prensibi *el-Muvafakat* adlı eserinde belirttiikten sonra konuyu geniş bir şekilde ele almış ve İslâm hukukunda çelişkinin bulunmadığını ispat eden delillere doyurucu açıklamalar ile birlikte yer vermiştir.⁵⁷ Bununla beraber usûl (fıkıh) kitaplarının çoğunda bu bahis vardır ve maalesef bu bahsin içinde ilk sırada da âyet tearuzu konusu işlenmektedir.

⁵² el-Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 335.

⁵³ Serahsi, *Usûl*, 1/181; Zuhayli, *Usûlu’l-Fikh*, 2/ 323.

⁵⁴ Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 337; Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 420-421.

⁵⁵ Nisâ 4/ 82. *وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا*

⁵⁶ Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şatıbi, *el-Muvafakat*, Daru’l Marife, Mekke, trs., IV, 118, 127, 131; Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 419, (İ. K. Dönmez’in düştüğü 652 nolu dipnot).

⁵⁷ Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 419, (İ. K. Dönmez’in düştüğü 652 nolu dipnot).

Eğer şeri delillerden maksat âyet dışında kalan diğer deliller ise bu tearuz sistematığını tölere edebiliriz. Ancak hiçbir usül-ü fıkıh kitabında şer'i deliller tabiri kullanılırken âyetler bundan istisna edilerek dışarıda tutulmamıştır. Şer'i delillerin başında da Kur'an âyetleri gelmektedir. Kanaatimizce Fıkıh usülcüleri bu tasnif ve sistemlerinde hata yapmışlardır. Bu konunun adı, "şeri delillerin tearuzu" şeklinde değil de "rivayetler arasında tearuz", "icthahlar arasında tearuz" gibi daha özele ait tahditlerle sınırlandırılabilir. Böyle bir sistematik ise tabiatı gereği makul ve anlaşılırdır. Zira rivayetlerde tearuzun olması kadar doğal bir durum bulunmamaktadır. Hadis Usülü ve edebiyatı bunun böyle olduğunu ve imkânını açıkça göstermektedir. Dolayısıyla "hadis rivayetleri arasında tearuz" şeklindeki bir başlık anlaşılırdır. Aynı şekilde müçtehitlerin kendi kendileriyle veya başka müçtehitlerle ihtilaf ve tearuza düşmeleri de mümkündür. Ancak "âyetler arasındaki tearuz" tabirini kabul etmek mümkün değildir. Çünkü isimlendirme yanlış, vahyin tabiatına aykırıdır. Esasen vahiy sahibi, vahyini tutarlı ve çelişkisiz tesmiye etmişse, usülcülerin âyetleri bile bile, tearuz ile niteleyerek sistemlerini buna bina etmeleri gerçekliğe uygun düşmez.

Gerçekte olmayan ancak varsayım da olsa âyetlerin tearuzu şeklindeki bir isimlendirmenin tabii olmadığı, Fıkıh Usülü kitaplarında verilen örneklerden de anlaşılır; verdikleri örneklerin çoğu hadis rivayetleridir, kıyas çelişkileridir.⁵⁸

Ebu İshak eş-Şatibi, İslâm hukukunun ihtilafları çok olsa da sonuçta tümüyle tek bir asla racidir" dedikten sonra buna Kur'an'ın, ihtilafları, bölünmeyi reddeden âyetlerini delil yapar. İctihadi ihtilafların da tabii olduğunu anlattıktan sonra bunların çelişki olmadığını anlatmaya çalışır. Sahabi ihtilaflarını da; "sahabi sözü delildir, bir sahabinin icthadı diğer bir sahabi sözüyle çatışsa bile delil olur" diyerek "ashabım yıldızlar gibidir hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz" hadisini delil yapar.⁵⁹ Sonra gerek ashabın gerekse de müçtehid hatta normal âlimlerin ihtilaflarının bile rahmet olduğundan hareketle Kur'an'ı sahabe

⁵⁸ Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 422-423.

⁵⁹ Şatibi, *el-Muvafakat*, IV, 125. Ezher şeyhlerinden Muhammed Abdullah Dıraz bu rivayet için şu görüşlere yer vermiştir; İbn Hazm: Uydurma, mekzub ve batıl bir hadistir. Ahmed (b. Hanbel): Sahih olmayan bir hadistir. Bezzar: Peygamberden böyle bir şey duyulmamıştır. İbn Abdilber'den iki yorum vardır: 1. Hadis sahihtir. 2. Bu hadis delil olamaz, senedi zayıftır. Beyhaki: Onu mürsel olarak rivayet etmiştir. İbn Kuteybe: Meşhurdur ancak senedi zayıftır. Bkz. Şatibi, *el-Muvafakat*, IV, 76, (5 nolu dipnot). Kanaatimizce bu söz, sahabe arasındaki siyasi çekişme ve gerginliği azaltmak ve fitne yangınına söndürmek gibi iyi niyetle ortaya atılmış uzlaşmacı bir sözdür. Ancak zamanla hadis zannedilmiştir. Böyle bir rivayet Kur'an'a terstir. Zira Kur'an'a göre hidayete iletme Allah, Kur'an ve Peygamberlere hasır.

kavli ve içtihadlarla aynı kategoride değerlendirmesi, onları Kur'an'la aynı başlık altında ele alması, hem de fûruun mutlaka usûle uygun olduğunu⁶⁰ ispat etmeye çalışması –bu çelişkilerin hakiki değil izafi olduğunu belirtse de– ikna edici değildir. Çünkü Kur'an ve içtihadlar asla aynı özellikte değildir.

Hele hele Şatıbi'nin, Gazali'nin *el-Mustazhir* eserine atıfla “Din'in aslında ihtilaf yoktur; bu asıllar Şari' tarafından ihtilafa neden olsun diye de vaz edilmemiştir. Görünenler ise mükellefler açısından ihtilafıdır. Mutlak, amm, asıl, fer' dinin bütün alanlarında ihtilafı kötüleyip yok saymak gerekir. Eğer onda tek bir tane bile feri bir ihtilaf vaz edilirse bu aynı zamanda onun tümünün de ihtilafa açık olduğu anlamına gelir. Zira bu, aynı zamanda (fer'-asl) herhangi bir ihtilaf vaki olması mümkün addedilirse onun her tarafında her yönüyle her ihtilaf da mümkün olur. Bu da batıldır.”⁶¹ şeklindeki mülâhazalarından anlaşılan tek şey, Kur'an'ın, Fıkıh Usûlünün hiyerarşik sistemi içinde kaybolup gittiğidir.

B. KAPALI LAFIZLAR

Irak rey ekolü, kapalı lafızları dört temel kategoride ele alır; hafi, müşkil, mücmel ve müteşâbih.⁶² Cumhura göre ise kapalı lafız sadece müteşâbihten ibarettir.⁶³ Her şeyden önce belirtmeliyiz ki “müteşâbih” hariç bu tasnif ve derecelendirme Kitab'ın temellendirdiği bir tasnif değildir. Tamamen beşerî içtihat ve değerlendirmeler sonucunda takdir edilmiştir. Kanaatimizce ilk dönem fıkıhçıları, çeşitli fikhî meseleleri bir çözüme kavuşturmak için sistem ve usûllerini vaz ederken, delil olma kuvvet ve derecesi gibi hukukî mülâhazalarla Fıkıh Usûlünün temel alt yapısını oluşturmak üzere, bazı özellikleri itibariyle zâhiren birbirinden farklı gibi gözüken âyetleri kapalılık oranlarına göre değerlendirerek mevcut tasnifi gerçekleştirmişlerdir.

1. Hafi

Halid el-Akk, hafi kavramını tanımlarken tamamen Fıkıh Usûlü kaynaklarına mahkûm olarak tarif ve tasvir etmektedir. İlk tanımı Pezdevî'den ikinci tanımı da serahsî'den almıştır. Bu tanımların ortak bileşkesi şudur: “Kendi siygasından veya siygasının dışında bir engelden dolayı mânası kapalı kalan lafızdır. Bu lafızdan (sözden) muradın ne olduğu (bütünüyle kimlerin kas-

⁶⁰ Şatıbi, *el-Muvafakat*, 4/127-128.

⁶¹ Şatıbi, *el-Muvafakat*, 4/131.

⁶² Pezdevî, *Usûl*, I, 52; Serahsî, *Usûl*, I, 176.

⁶³ Abdulvehhab Abdusselam Tavile, *Eseru'l-Luğa fi İhtilafî'l-Muctehidin*, s. 339.

tedildiği) anlaşılammakta ancak özel düşünme ve inceleme ile bu murat ve maksada ulaşılabilir. ”⁶⁴

Bu tanım, izah ve örneklerin aynısını Hallaf'ın Usûlu'l Fıkıhında da bulmak mümkündür: O hafi'nin tanımını şöyle yapar: “Açıkça mânasına delalet eden bir söz olmakla beraber mânasının fertlerinin bir kısmına intibak etmesinde, düşünmeye ve incelemeye ihtiyaç gösteren bir kapalılık ve gizlilik bulunur.” Söz, fertlerinin bu kısmına göre kapalı sayılır. Bu kapalılığın menşei şudur: Fertte diğerlerinden ya artık bir nitelik (*yezidu sıfaten*) veya eksik bir nitelik (*yankusu sıfaten*) bulunur ya da ferdin özel bir ismi (*ismu has*) olur. Bu artık veya eksik nitelik yahut da özel adının bulunması onu şüpheli bir mevkie koyar. İşte sözün bu ferde delaleti artık sözün kendisi bu ferdi de içine aldığı göstermez olur. Buna başka bir nesnenin eklenmesi gerekir.⁶⁵ Örnek:

السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin. Allah daima üstündür, hikmet sahibidir.”⁶⁶

Usûlcüler bu terime “sarık” yani hırsız kavramını örnek verirler. Onlara göre bu sözün mânası açıktır, çünkü hırsız başkasının korunan malını gizlice alan kimse demektir. Bununla beraber bu anlamın “yankesici” veya “kefen soyucu”da da olup olmadığı hususunda bir ipham ve kapalılık söz konusudur, çünkü bu sıfat yani hırsızlık vasfı yankesici ile nebbaş (kefen soyucu) gibi fertleri de içine alır mı almaz mı? Onlar sirkat haddi uygulanacak hırsız mıdır? Yoksa tazir cezası alacak suçlular mıdır? Cumhura göre yankesici hırsız hükümüne tabidir. Çünkü hırsızlık vasfı kendisinde daha ileri derecede tahakkuk etmiştir. Kefen soyucu ise İmam Şafii ve İmam Ebu Yusuf'a göre tam bir hırsızdır ve sirkat haddini hak etmiştir. Diğer Hanefi müçtehitlerine göre o hırsız değildir; eli kesilmez; ama suçundan vazgeçecek şekilde cezalandırılır. Kefen, korunan bir mal olmadığından meseleye şüphe bulaşmış dolayısıyla haddin ıskatına sebep olmuştur. Bu tür kapalılık genel olarak suç davalarında çokça görülür. Bu kapalılığın giderilmesi de müçtehidin (hâkimin) düşünmesi ve araştırması ile olur. Bir söz delalet yolu ile de olsa bir ferdi içine alıyorsa müçtehit hâkim o ferdi o sözün kapsamındaki fertlerinden sayar, ona göre hüküm

⁶⁴ Bkz. Pezdevî, *Usûl*, I, 52; Serahsî, *Usûl*, I, 176; el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 344; bkz. Zuhaylî, *Usûlu'l Fıkıh*, 1/336.

⁶⁵ Hallaf, *Usûl*, s. 318.

⁶⁶ Mâide 5/38.

verir. Şayet o fert o sözün (lafzın) içine girmiyorsa müçtehid de o ferdi o sözün gösterdiği fertlerin içine sokmaz ve böylece o da diğerlerinin hükmünü almaz. Bu yüzden kimileri kefen soyguncusunu hırsız saymış kimi de saymamıştır.⁶⁷

Biraz hukuk veya tefsirden haberi olanlar bu mülâhaza ve yorumların tefsir için değil hukuk için yapıldığını rahatlıkla anlar. Çünkü “sarık” kelimesinin tefsiri tefsir kitaplarında yapılmıştır. Kimlerin hırsız olabileceği de müfessirin değil hukukçunun görevidir. Müfessire düşen bu (sirkat) kavramın anlamı, eş anlamlıları ve onların Kur’an’daki kullanımları, Hadisteki açılımı, sahabenin tefsiri ve diğer lügavî izahlardır. Yankesici veya nebbaşa da sirkat cezasının verilip verilmeyeceği hukuk problemidir. “Sarık” kelimesi bunlara da delalet ediyorsa elbetteki aynı cezayı alacaklardır. Yok, eğer onlara delalet etmiyorsa farklı cezaların verilmesi gerekir. Kısacası ortada bir ceza hukuku meselesi vardır ve bunun ayrıntıları da hukukçuları ilgilendirir.

Yankesiciliğin, zaman ve çağlara göre değişen çok çeşitli teknikleri vardır. Modern teknoloji zamanlarında geliştirilen yan kesicilik taktik ve tekniklerini burada sıralamaya imkân yoktur; aktüel hayatta bunun ne kadar zengin ve çeşitlilik arz ettiği görsel ve basılı medyada sıkça yer almaktadır. Sadece bir örnek vermek gerekirse, insanları hacca götürmek için sahte firma kaşeleri, şirket adresleri ve sahte pasaport vizeleri ile dolandırmak da modern sirkattir; ancak buna verilecek cezanın türü ve şekli müfessiri değil hukukçuyu ilgilendirir. Zira dolandırıcılık, yankesicilik suçtur; suç ve ceza da hukukun aslı görevidir.

2. Müşkil

Halid el-Akk’ın Tefsir Usûlünde “müşkil” ile ilgili olarak yaptığı tarif ve verdiği örnekler⁶⁸ de hemen hemen Hallaf’ın Fıkıh Usûlünde yaptığı tanım ve verdiği misallerle⁶⁹ aynıdır.

3. Mücmel

Örnekleme temel kaynak olarak aldığımız Tefsir Usûlünde “mücmel” kavramının tarif ve izahı da Keşfu’l-Esrar, Usûlü Serahsi gibi Fıkıh Usûlü kaynaklarından alınmıştır.⁷⁰ Aynı şekilde konunun ele alınışı, gerekçe, menşe ile beraber salât, zekât, hacc ve riba örnekleri de Hallaf’ın Fıkıh Usûlü ile son

⁶⁷ Hallaf, *Usûl*, s. 318-319; Zuhaylî, *Usûlu’l Fıkh*, 1/325.

⁶⁸ Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 347-351.

⁶⁹ Hallaf, *Usûl*, s. 319-321.

⁷⁰ Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 352-354.

derece benzerdir.⁷¹ Aynı durum müteşâbih kavramı için de geçerlidir.⁷² Burada belirtmeliyiz ki yazar müteşâbih konusunda ahkâm ve hukukla bir bağlantı kuramamış sadece tanımını Fıkıh Usûlü kaynaklarından yapmıştır. Bunun dışında verdiği örnekler fıkıh alanı ile ilgili değildir. Kanaatimizce bunun nedeni ahkâm ile ilgili âyetlerin müteşâbih olmamasıdır. Belki kelimî konulardaki bazı âyetler müteşâbih olabilir; ancak ahkâm ile ilgili âyetler muhkem olup açık ve nettir. Bu yüzden yazar ahkâma müteallik olup müteşâbih kategoriye girebilecek bir âyet örneği bulamamıştır. O zaman şu soru sorulmalıdır; pratiği olmayan bir mesele üzerinde niçin bir usûl ve sistem kurulur? Şu halde kapalı lafızlar bahsi yeniden gözden geçirilmelidir.

Kanaatimizce Kur'an'ın kendi iç dinamikleri ile formlandığı dilin genel edebî dinamikleri göz önünde bulundurulduğunda, anlamı kapalı lafız konusunda mütekellim ve cumhurun tek çeşit (müteşâbih) "kapalı söz" şeklindeki değerlendirmeleri daha isabetli ve sahihtir.

4. Müteşâbih

Terim olarak "anlamı bilinmeyen"⁷³ demektir. Nesh meselesinde olduğu gibi biraz zor anlaşılan her âyet derhal müteşâbih olarak kabul edilebilmiştir. Tefsir Usûlü yazarlar da bunları sorgulamadan olduğu gibi almayı yeğlemişler; böylece bir gelenek oluşmuştur. Ancak yakından bakıldığında bu âyetlerin çoğunun müteşâbih olmadığı, tam tersine son derece mübin, açık ve muhkem oldukları görülecektir. Burada bunların tek tek ele alınıp ihkamlştırılması konumuzun dışındadır. Gaybla ilgili âyetlerin bir kısmı müteşâbih olsa da müteşâbih olmaması gereken tek alan ahkâm ve ahlak alanıdır.

Müteşâbih, örneklem kitabımız Usûlü't-Tefsir'de *Muhaderat fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserden alıntı yapılarak şöyle tanımlanmıştır: "Bilinebilirliğinden ümit kesilen sözdür. Muhkeme karşılık gelecek şekilde son derece kapalı sözdür."⁷⁴ el-Akk'ın verdiği örnekler ise zat ve sıfatlarla ilgili âyetlerdir.

Önceki fıkıh usûlcüleri de müteşâbihat hakkında doğru ile eğriyi birbirine karıştırmışlardır: Serahsi müteşâbihatı; "bilgisi hakkında ümit kesilen, anlamı araştırılmadan itikad edilip teslim olunması gereken sözdür"⁷⁵ şeklinde tanımlamış; ancak bu kavramın Fıkıh Usûlünü (usûlcülerini) ilgilendiren bir kavram

⁷¹ Hallaf, *Usûl*, s. 321-323.

⁷² Akk, *Usûlü't-Tefsir*, s. 355-356; Hallaf, *Usûl*, s. 323-325.

⁷³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2./199.

⁷⁴ Akk, *Usûlü't-Tefsir*, s. 355.

⁷⁵ Serahsi, *Usûl*, 1/184

olmadığını söyleyememiştir. Serahsi bu kavrama ahkâm âyetlerinden tek bir örnek dahi vermemiştir. Verdiği örnek, Kıyame sûresi 22. ve 23. âyetleridir; onlar da rüyetullah⁷⁶ ile ilgili olup Kelâm'ı ilgilendirmektedir.

Bu detay, bize fıkıh usûlcülerinin de kısmen kelimacılar tarafından etkilendiğini, onlardan belki de ödünç olarak aldıkları fakat daha sonraları dört elle sarıldıkları bu kavramı bütün Fıkıh Usûlü kitaplarına aktardıkları, kapalı lafızların en kapalı olarak sistematüğün piramidine koydukları halde bunun fıkıh, hukuk ve ahkâm alanına uyum sağlayıp sağlamadığının testini bile yapmadıklarından ahkâm müteşâbihatına örnek bulamamışlardır.

Bir Fıkıh Usûlü kitabı olarak *İrşadu'l-Fuhul*'da yer alan bilgilere göre bazı usûlcüler, müteşâbihi “delaleti açık olmayan” söz olarak nitelemişler. Mücmel ve müşterek gibi lafızları da buna dâhil etmişlerdir. Bazılarına göre müteşâbih, “bilgisi Allah'ın tekelinde olan sadece onun bilebileceği âyetlerdir.”⁷⁷ Kimilerine göre muhkem, tek anlama (teville) muhtemel âyettir; müteşâbih ise birden çok anlama (teville) muhtemel söz (âyet) demektir. Yine bazılarına göre muhkemler farz, va'd ve vaid; müteşâbihler ise kıssalar ve mesellerdir. Kimine göre de nâsîh âyetler muhkem, mensuh âyetler ise müteşâbihtir. Kimine göre de muhkem makulu'l mâna, müteşâbih ise gayr-ı makulu'l mâna yani “anlaşılmayan” “akledilemeyen” âyetlerdir.⁷⁸

Şevkani'ye göre müteşâbihle amel etme ve hüküm verme konusunda farklı görüşler vardır. Kendisi amel etmeme yanlısıdır. Çünkü o, “müteşâbih âyete uyanlar kalbi bozuk olanlardır” âyeti ile istidlal ederek bu yargıya varmaktadır.⁷⁹ Bu kanaat birçok kaynakta benimsenmiştir.

Son dönemlerde yazılan Fıkıh Usûlü kitapları daha reel tesbitlerde bulunmuşlardır. Fakat günümüz usûlcülerine gelindiğinde bunların daha da gerçekçi tespitlerde buldukları görülür. Nitekim Hallaf, M. Ebu Zehra, Zekiyuddin Şaban ve Vehbe ez-Zuhayli gibi çağdaş usûlcüler⁸⁰ daha mantıklı bir usûl benimseyerek Kur'an'da müteşâbih âyetler, fiili olarak mevcut bulunsa da bunlar ahkâmla ilgili olmayan âyetlerdir; tam tersine ahkâm âyetleri teşâbühten en uzak veya en uzak olması gereken âyetlerdir”⁸¹ şeklinde görüş bildirmişlerdir. Hallaf'a

⁷⁶ Serahsi, *Usûl*, 1/185.

⁷⁷ Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, 1/115.

⁷⁸ Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, 1/115.

⁷⁹ Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, 1/115.

⁸⁰ Hallaf, *Usûl*, s. 323-324; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 390-391; Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s.117-118; Zuhayli, *Usûlü'l-Fıkh*, 1/344.

⁸¹ Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 117-118; Zuhayli, *Usûlü'l-Fıkh*, 1/343-344; Hallaf, *Usûl*, s. 323.

göre “Şari’ onu tefsir etmemiş onu kendisinin bilmesini tercih etmiştir.” Bu mâ-nada olan müteşâbih, hüküm bildiren âyet ve hadislerde bulunmaz. Ahkâmda neyin kastedildiği bilinmeyen müteşâbih olmaz. Bu, sûre başlarındaki huruf-u mukattaa ve bazı zat ve sıfatlarla ilgili betimlemelerdir.⁸² Bununla beraber Ömer Nasuhi Bilmen’in Al-i İmran sûresi 7. âyeti bağlamında müteşâbihatı Usûl-ü Fıkıh ilminin varlık sebebi ve inceleme sahası olarak takdim etmesi⁸³ son derece yanlıştır, yöntem itibariyle de vahim bir sapmadır.

Zuhayli’ye göre bu kavram, fıkıh usûlcülerini değil kelimcileri ilgilendirir. Kelamcıların selefleri bu âyetlere tevilsiz iman etmişler, halef kelimcileri (Mutezile) ise bunları dil ve tevhid doğrultusunda tevil etmişlerdir. Çünkü bunların zâhiri ile yetinmek sakıncalıdır. “yedullah” terkinin zâhirine göre Allah’ın eli vardır; oysa O’nun eli yoktur. El, kudret, yüz zat, istiva da istila ve hâkimiyet olarak tevil edilmelidir. Zuhayli de selef yöntemini yani tevilsiz teslimiyeti tercih etmektedir. Ona göre teşâbüh tartışmaları şer’î ahkâm ve Fıkıh Usûlü ile bir ilgisi olmayıp tamamen kelam âlimlerinin düşünce sistematiği ve yöntemlerindedir.⁸⁴

Görüldüğü gibi çağdaş usûlcüler müteşâbihata daha üst bir ufuktan bakabilmiş ve daha isabetli tesbitlerde bulunabilmişlerdir. Zuhayli, hem fıkıh ve Fıkıh Usûlünün alanı ve sınırlarını bilmiş, hem de bu kavramın orijini hakkında son derece doğru bir teşhiste bulunmuştur. Müteşâbih âyet kavramı, biz-zat Kur’an’da bulunması itibariyle doğrudan kelamın konusu olmakla beraber Tefsir Usûlünü de ilgilendirmektedir. Fıkıh Usûlünde bu konuya belki şer’î delillerin ilk kaynağı olarak tanıtılan Kitab’ın tanımı ve özellikleri kısmında değinilebilir. Ancak bu kavrama kapalı lafızlar kısmında yer verilmesi sistem sorunsalı olarak sorgulanmalıdır. Tefsir Usûlüne olan yansımalarına gelince, tanım ve örneklemeleriyle aynen aktarılmış şu farkla ki örnekler biraz daha çoğaltılmıştır.

Her şeyden önce hüküm, ahkâm ve muhkem arasında semantik bir bağın olduğu inkâr edilemez; zira hepsinin masdarı “h-k-m” köküdür.” h-k-m” kökünden gelen müştağların odak anlamı da “men etmek”⁸⁵ demektir. Şimdi aradaki semantik örgüye bakalım: Hâkim (zulme engel olan), mahkeme (zulme engel olma yeri) hekim (hastalığa engel olan), hakem (kuralsızlığa engel

⁸² Hallaf, *Usûl*, s. 323.

⁸³ Bilmen, *Tefsir Tarihi*, s. 49.

⁸⁴ Zuhayli, *Usûl-ü Fıkıh*, 1/344.

⁸⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/199.

olan), tahkim (yıkılmaya engel olma), istihkam (düşmanın ilerlemesine engel olma), hükümet (anarşi ve kanunsuzluğa engel olan), hakîm (sapık fikir ve inançlara engel olan), hikmet (dalaletle engel olan bilgi).⁸⁶ “hakeme” de aynıdır; atı sürçmeden alıkoyduğu (men ettiği) için dizginin hakemesi tabiri⁸⁷ kullanılır. Görüldüğü gibi böylesine mükemmel bir semantik arka planı olan ahkâm konusuna alakası olmayan müteşâbihatı eklemek doğru değildir.

Bu yüzden ahkâm âyetlerinin teşâbühten uzak bulunmaları yani muhkem olmaları daha makuldür. Bununla beraber fıkıh usûlcülerinin birçoğu muhkem olan âyetleri, –adına müteşâbih demeseler de– pratikte müteşâbihe indirgemeleri (ve adına hafi, müşkil, mücmel demeleri), esasında çağdaş usûlcüleri de tenakuza sürüklemektedir. Mademki ahkâm âyetlerinin mutlaka muhkem olmaları gerekir; o zaman neden kapalı lafızların sınırları genişletilmekte ve sınıfları artırılmaktadır? Bunu sorgulamaları gerekir. En azından cumhurun tek kalem olarak müteşâbih dedikleri tek tür kapalı âyet değerlendirmesini sahiplenmeleri gerekir.

Bu durumda Şevkani vb.lerinin eski Fıkıh Usûlünden etkilenerek Tefsir Usûlüne de çok sayıda müteşâbihat yansıtmının doğru olmadığını düşünüyoruz. Bu meselede biz İbn Haldun’un mezhebine uyarak onları azaltma yöntemini benimsediğimizi ifade etmek isteriz. Aynı şekilde ahkâm konusunda çağdaş fıkıh usûlcülerinin tek bir tane bile müteşâbih âyet örneklemesinde bulunmamaları sevindiricidir. Fakat Tefsir Usûlünde ise tam tersine onların çoğaltıldığını görmek ise üzücüdür.

İbn Haldun, Al-i İmran sûresi 7. âyeti ile istidlal ederek sahabe ve tabiun âlimlerinin, muhkem âyetleri, hükümleri açık ve kesin olan âyetler olarak yorumladıklarını söyler. O, fakihlerin tanımını esas alır: “Muhkem âyetler, mânaları açık olan âyetlerdir. Müteşâbih âyetler konusunda ise farklı şeyler söylemişlerdir. Bazıları şöyle demiştir. Müteşâbih âyetler başka âyetle veya akılla çakıştığı için neye işaret ettikleri belli olmayan; bu yüzden de incelemeye, açıklamaya ve mânalarının tashih edilmesine ihtiyaç duyulan âyetlerdir. Abdullah b. Abbas, bu anlamda şöyle demiştir: “Müteşâbihe iman edilir; ancak kendisiyle amel edilmez. Mücahid ve İkrime de şöyle demiştir: “Hüküm âyetleri ve kıssaların dışında kalanlar müteşâbih âyetlerdir.” Kadı Ebubekir ve İmamü'l Haremeyn de aynı görüştedir. Sevri, Şa'bi ve selef âlimlerinden bir grup ise: “Müteşâbih âyetler ne anlama geldiklerinin bilinmesine imkân olma-

⁸⁶ Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, Ötüken Yay., İstanbul 2002, s. 132.

⁸⁷ Serahşi, *Usûl*, 2/181; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/199.

yan âyetlerdir. Kıyamet alametleri, insanların bir gün mutlaka karşılaşmakla uyarıldıkları şeylerin vakitleri ve sürelerin başındaki mukattaa harfleri gibi.”⁸⁸

İbn Haldun, burada fakihlerin tanımına yer verse de neticede kendisi Süfyan es-Sevri ve Şa’bi gibi âlimlerin son tanımlamalarını tercih ettiği anlaşıl-maktadır. Ona göre, âyette geçen “*bunlar (muhkem âyetler) Kitab’ın anasıdır*” ifadesinin anlamı, bu tür âyetlerin Kur’an’ın genelini ve büyük bölümünü oluşturduğu, müteşâbih âyetlerin ise az olduğu ve muhkem âyetlere döndü-rülebileceğidir. Sonra müteşâbih âyetlere takılıp onları yorumlayanlar veya onlara, Kur’an’ın dili olan Arapça kurallarına göre yüklenilmeyecek mânaları yükleyenler yerilmiştir. Bunlar “kalplerinde egrilik olanlar” şeklinde isimlen-dirilmişlerdir. Yani bunlar haktan sapmış kâfirler, zındıklar ve bidat ehlinin cahilleridir. Onlar bu fiilleriyle Allah’a ortak koşmak ve müminlerin akıllarını karıştırmak suretiyle fitne çıkarmak veya arzularına göre bidatlerini destekle-yecek nitelikte sonuçlar elde etmeyi hedeflerler.⁸⁹

Sonra Allah bu âyetlerin yorumunu sadece kendisinin bildiğini haber ve-riyor. “Halbuki onun yorumunu sadece Allah biliyor.” Sonra o âyetlere sade-ce iman eden (ayrıca onları yorumlama yoluna gitmeyen) ilimde derinleşmiş âlimleri övüyor. Âlimler, “*ve’r-rasihune fi’l ilmi*” (ilimde derinleşmiş olanlar ise) cümlesinin yeni bir cümle oluşunu, bir önceki cümleye atf edilmesine tercih etmişlerdir. Çünkü bilinmeyen gaybî şeylere iman etmiş olmak övgüye daha layıktır. Eğer buradaki vav’ın atıf için olduğu kabul edilecek olursa, bu du-rumda bilinen şeylere iman edilmiş olunmaktadır. Çünkü ilimde derinleşmiş âlimler bu âyetlerin yorumunu bilecekleri için, artık onlar için bu âyetler gaybî şeyler olmaktan çıkacaktır.”⁹⁰

İbn Haldun, burada vav harfini ibtidaiyye olarak âyetin başında vurgula-nan hususun gayba iman olması gerçeğinin farkında olarak rüsuah âlimlerinin onların gaybi anlamlarına Allah’ın murad ettiği şekilde inanmalarının müteşâ-bih âyetlerin anlamlarının bilinmesinden, bilinmesi için uğraşılmasından daha tutarlı olacağı kanaatindedir.

Ayetteki “*hepsi Rabbimizin katındandır*” ifadesi de tercih edilen görüşü des-teklemektedir. Çünkü bu ifade, bu âyetlerin yorumunun insanlar tarafından bilinemeyeceğine işaret ediyor. Çünkü lafızların sözlük mânalarından ancak Arapların o lafızlar için koymuş oldukları mânalar anlaşılır. Eğer bu tür âyetlerin

⁸⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/659-660.

⁸⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/660.

⁹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/660.

verdiği haberler, (lafızların sözlük mânalarına göre kendisinden haber verilen için imkânsız görülüyorsa, o zaman bu lafızların işaret ettiği (gerçek) anlamları bilmiyoruz demektir. Bu âyetler de Allah katından geldiğine göre bunların bilgi- si ve yorumunu Allah'a havale eder, kendimizi bunlarla meşgul etmeyiz. Çünkü bizim için bu imkânsız bir şeydir.”⁹¹ İbn Haldun'a göre zat ve sıfatlarla ilgili bazı âyetler ile mukattaa harfleri ve ruh, melek vb. hususlar “müteşâbih” olarak isimlendirilir. Bu âyetlere takılmak ve onun yorumuna dalmak yerilmiştir.⁹²

O, Kur'an'ın muhkem olduğunu ancak az sayıda müteşâbih âyetlerin de bulunduğunu kabul etmekle beraber müteşâbih âyetlerin sayısını çoğaltmak isteyenlere karşı çıkar: Ona göre “kıyamet, kıyamet alametleri, zebanilerin sayısı, ilerde gerçekleşeceği bildirilen şeyler vb. âyetler müteşâbih olamaz; çünkü bunlarda anlaşılacak veya kapalı ifadeler bulunmamaktadır. Bunlar ileride gerçekleşecek hadiselerin zamanlarıyla ilgili olup kapalı değil; fakat onların vaktini sadece Allah bilir. O, buna “*De ki kıyametin ilmi ancak Allah katındadır*”⁹³ âyetini delil getirir. İbn Haldun, “bunların müteşâbih âyetler arasında sayılması şaşılacak bir şeydir” diyerek usûlcüler tarafından hiç alakası olmayan, lafızları ve mânaları itibariyle son derece açık âyetlerin bile müteşâbihattan addedilmesine hayret etmekte ve öfkelenmektedir.⁹⁴

İbn Haldun'a katılmamak mümkün değildir. Çünkü “*ve'r-rasihune fi'l-ilm*” deki vav harfi ibtidaiyyedir. Aynen katılıyoruz. Şayet bu vakıf böyle yapılırsa o takdirde Allah da kendi âyetine iman etmek hem de mahiyetini bilmediği müteşâbih âyete iman etmek durumu ile karşı karşıya kalacaktır. Hakikatte gayba iman etmek sadece cahil olsun âlim olsun, bütünüyle kulların görevidir. Özellikle de müteşâbih âyetlere iman etmek. Çünkü insanın tek görevi her şeyi bilmek değildir.

Kanaatimizce râsih âlim her şeyi bilen değil, usûl ve yöntemi bilen demektir. “r-s-h”nin kök anlamında da “sabit olmak, derinleşmek, tam yerleşmek”⁹⁵ gibi anlamlar vardır. Sabitlik, derinlik de asılla alakalıdır; asıl da usûl ile alakalıdır. Dolayısıyla köklü ve derin bilgi ancak usûl bilgisi ile mümkündür.

Öte yandan cumhur da müteşâbih âyetlere icmalı iman etmekten yanadır. Eşari ve Şirazi gibi bazı âlimlerin âyette *ve'r-rasihune fi'l-ilm* de vakıf edile-

⁹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/660.

⁹² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/659.

⁹³ Araf 7/187.

⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/661.

⁹⁵ Muhammed b. Ebibekr er-Razi, *Muhtaru's-Sıhah*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 242; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 6/149.

ceğini savunmaları⁹⁶ kanaatimizce tutarlı değildir. Yukarıdaki gerekçelerden dolayı râsih de olsa hiçbir ilim erbabı âlemlerin Rabbına denk olamaz. Böyle bir vakıf ihtimali, yüce Yaratıcı ile insan arasında ilim konusunda bir paralellik vehmi doğurur ki bu hem aklen, hem de seman imkânsız bir şeydir.

Müteşâbih âyetlerin kapsam alanını veya tek tek sayısını çoğaltmanın tefsire, Tefsir Usûlüne nasıl bir yararının olacağını anlamak mümkün değildir. İlk anda net olarak anlaşılmasa da sebep-i nüzulü (tarihsel arka planı) bilindiğinde gayet rahatlıkla fehm edilen bir âyet hemen müteşâbih olarak nitelendirilmemelidir. Az bir çaba gösterdikten sonra bütün yönleriyle net olarak anlaşılabilen bir âyet esasen müteşâbih değil muhkemdir.

Bu anlamda Bakara sûresi 189. âyeti bazı Tefsir Usûlü kitaplarında⁹⁷ müteşâbih âyet olarak addedilmiştir.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ
الْبِرَّ مِنَ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Sana hilal şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir. İyi davranış asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir. Lakin iyi davranış, korunan (ve ölçülü giden) kimsenin davranışındır. Evlere kapılarından girin, Allah’tan korkun, umulur ki kurtuluşa erersiniz.” âyetinde “evlere arkadan girme” tabiri biraz zor anlaşılmaktadır. Bu güç anlaşılma, âyetin nüzul ortamının muhatapları olan Mekkeliler için değil, fakat daha sonraları İran, Horasan ve Bizans topraklarında yaşayan ve cahiliye Araplarının inanç, örf ve adetlerini bilmeyen Mekke ve çevresinden habersiz sonraki asırlarda İslâm’a giren yeni mühtediler için sözkonusudur. Bu da gayet doğaldır.

Şimdi bu âyetin lafız ve anlam itibariyle ne kadar muhkem olduğu, âyetin nazil olduğu dönemi, cahiliye örf ve inançlarını bildikten sonra hakikaten müteşâbih olmadığı rahatlıkla görülecektir. Tefsirci veya usûlcü özne, cahiliye tarihini, İslâm öncesi Arapların dinlerini bildiği takdirde, âyetin müteşâbih olmadığını rahatlıkla fark eder. Sonra bu Kur’an üslubu da ilk defa bu âyette tezahür etmemektedir. Kur’an, çoğu kez bir isim veya sıfat tamlamasının bir tarafını hazf ederek kullanır. Aynı şekilde bir çok âyette cahiliye Araplarının din ve inançları zikredilmeksizin, mahzup bırakılmak suretiyle sadece cahilî paradigma ve toplumsal yansımaları yargılanmakta ve reddedilmektedir.

⁹⁶ Subhi es-Salih, *Mebahis fı Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1996, s. 282; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 130.

⁹⁷ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 132.

Bilindiği gibi İslâm'dan önce Araplar hac için ihrama girdiklerinde veya hac dönüşünde, evlere kapılarından değil arka (duvardan) açılan bir delikten girmenin daha faziletli bir iş olduğuna, iyilik olduğuna inanırlardı. İşte âyet bu inanç ve davranışı tümünden yanlış sayarak reddetmektedir.⁹⁸

Yine, yanlış bilgilerle Allah'a cahilce iftira etmekten çekinmeyen Mekke'li müşriklerin bir başka cahili inançları hafzedilerek, sadece değer ve inanç açısından sonucu yargılayan âyet şöyledir:

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ
وَكَفَرُوا لَهُمْ لَآ يَعْقِلُونَ

“Allah, bahira, saibe, vasile ve ham diye bir şey meşru kılmamıştır. Fakat kâfirler yalan yere Allah'a iftira etmektedirler ve onların çoğunun da kafaları çalışmaz.”⁹⁹

İlk okumada “bahira, saibe, vasile ve ham” nedir? Allah'ın emretmediği şey nedir? İftira ne hakkındadır? gibi anlama zorlukları söz konusu olabilir. Ancak bu zorluklar da lafız ve anlam mahiyetinden kaynaklanmamaktadır. Tefsirin en önemli birkaç yönteminin başında gelen sebep-i nüzule başvurulması bu zorluk giderilebilir. Nitekim kısa bir meal açıklaması bile bu anlamsal düğümü çözmektedir. Ez cümle “İslâm öncesi Arapların batıl inanç ve adetlerinden biri de bazı sebep ve bahanelerle bir takım hayvanları putlara kurban etmeleri, onları putlar adına serbest bırakmaları idi. Bu cümleden olarak beş kere doğuran ve beşinci yavrusu dişi olan deveye “bahira” denir, kulağı çentilir, sağılmaz, sütü putlara bırakılırdı. Put namına serbest bırakılan ve sütünden yalnızca misafirlerin faydalandığı develere “saibe” denirdi. Biri erkek, diğeri dişi olmak üzere ikiz doğuran koyun veya deveye “vasile” derler, erkek yavruyu puta kurban ederlerdi. On nesil dölleyen erkek deveye “ham” denir, o da serbest bırakılırdı.”¹⁰⁰

⁹⁸ Bkz. İbn Abbas, Kadı Beydâvi, Hâzin, *Mecmau't-Tefasir*, Çağrı Yay., İstanbul 1979, 1/275; Mustafa el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1974, 1/86. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 132; Ali Özek (ve arkadaşları), *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meal*, TDV Yay., Ankara 1993.

⁹⁹ Mâide 5/103.

¹⁰⁰ Ali Özek (ve arkadaşları), *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meal*; ayrıca bkz. İbn Kesir, *Muhtasarı Tefsir-i İbn Kesir*, 1/555-556; İsmail Hakkı el-Bursevi, *Tefsiru Ruhi'l-Beyan*, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet 1330, II, 451; Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, 7/43-45; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, 3/1823; Seyyid Kutub, *fi Zilali'l-Kur'an*, Daru's-Şuruk, Beyrut 1988, 2/989; Muhammed Ali es-Sabuni, *Safvetu't-Tefasir*, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1981, 1/369.

Aynı hata hemen hemen birçok Tefsir Usûlü kitabında¹⁰¹ verilen şu meşhur *وَفَاكِهَةٌ وَأَبًّا* “ebben” kelimesi hakkında da yapılmaktadır. Ebben kelimesi kanaatimizce müteşâbih değildir. Çünkü zaten hemen devamındaki âyetten¹⁰² hayvanların yararlandığı bir tür ot ve bitki olduğu¹⁰³ rahatlıkla anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Hz. Ömer’in¹⁰⁴ bu kelimeyi bilmemesi ne onun için bir kusur ne de bu âyetin müteşâbih olmasının sebebidir. Doğrusu Hz. Ömer’in bu kelimenin ne anlama geldiğini bilmemesi bize pek inandırıcı gelmemektedir. Çünkü bir sonraki âyette bu “ebben” in hayvan yiyeceği olduğu rahatlıkla anlaşılmalıdır. Oysa âyetin müteşâbih olabilmesi için asla bilinmemesi veya ihtimalli olarak bazı yönlerinin bilinebilmesi şartı vardır. Hele hele Kur’an’ın kendisi tefsir yapıp bir bilgi veriyorsa bu müteşâbih olmaz. Esasen belagatta dolaylı, imalı ve delali anlatım daha makbuldür. Kur’an da Arap dili ve belagatını esas aldığından aynı üslubu kullanmıştır. Şu halde karşılaşılan dolaylı bir anlatımı hemen müteşâbih saymak doğru değildir. Ortalama bir okuyucunun Türkçede de olduğu gibi, bir metinde geçen ve az kullanılan bir kelimeyi (mesela: yadsımak) bilmediğinde hemen o cümlenin veya paragrafın müteşâbih yani anlaşılması imkânsız söz olduğuna mı hükmedilecek? Şayet teşabühte mübalağa yapmak çok gerekli bir şeyse o takdirde bütün mecaz, istiare, kinaye vb. dolaylı anlatımların hepsinin teşabühle muallel olması lazımdır. Böyle bir metodik kabul zorunlu olarak Kur’an’ın bütününe yakınına müteşâbih kılar; oysaki Kur’an’ın ana omurgası belki de yüzde 99’u muhkemdir; çok az bir kısmı müteşâbihtir.

Bazı Tefsir Usûlü kaynaklarında¹⁰⁵ *فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ* “Bunun üzerine, (putların) yanlarına gelip sağ eliyle vurdu.”¹⁰⁶ âyetindeki *الْيَمِينِ* “yemin” kelimesi de müteşâbihe örnek verilmiştir. Ancak buradaki “yemin” kelimesinin sağ eli temsil ettiği, bunda da İbrahim peygamberin putlara çok kuvvetli vurduğu gayet açıktır.¹⁰⁷ Gerçekte ise bu âyet “muhkem”e örnek verilmelidir.

¹⁰¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/354; Bkz Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.132; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 183.

¹⁰² Abese 80/31-32. *مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ*

¹⁰³ İsfehani, Mufredat, s. 59; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Daru İhyai’t-Turasi'l-Arabi, Beyrut 2001, 4/705. Burada Zemahşerî'nin “ebben” kelimesini anlamlandırırken hem fahve'l-âyet gereği “hayvanların yediği ot” olduğu anlaşılıyor demesi, hem de bu vb. kelimeleri Kur’an’ın müşkillerinden sayması bir çelişkidir.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/705; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/ 354.

¹⁰⁵ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 130, Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 184.

¹⁰⁶ Saffat 37/ 93.

¹⁰⁷ İbn Kesir, *Muhtasarı Tefsir-i İbn Kesir*, 3/185; Sabuni, *Safvetu't-Tefasir*, 3/39.

Arapça bilmeyen acem halkların İslâma girmesi, tefsirin doğuşunu hazırlamış ve hızlanmasını tetiklemiştir. Müteşâbihat bağlamında bu tesbitin önemli olduğuna inanıyoruz. Zira âyeti ilk anda anlamayan bir (Rum, İrani, Horasanî) âlimin hemen onu müteşâbihattan addetmesine gerek yoktur. Ana dili Arapça olmayan toplumlarda âyetin ilk planda açık seçik bir şekilde anlaşılması, onun artık ebediyen asla anlaşılamayacağı anlamına gelmez. Bu tamamen sosyolojik, kültürel ve lisanla ilgili bir durumdur. Mekân ve konjonktüre göre değişmektedir.

Kanaatimizce gerçek anlamda müteşâbih âyet, ana dili Arapça olan hatıta Hz. Peygamberin etrafında bulunan sahabiler ve onların öğrencileri tabii nesli âlimleri için de geçerlidir. Örneğin “elif lam mim” veya “melek” ve “ruh” gibi kavramlar konusunda Arap veya acem olmak pek fark etmemektedir. Bu anlamda ümmi ile âlim bir sayılır. Kanaatimizce bu âlimlerin râsih olması da bu gerçeği değiştirmez. Zira Âl-i İmran sûresi 7. âyeti, sıradan âlimlerin değil, Kur'an'ı en iyi bilen âlimlerin bile tam teslimiyet göstererek, müteşâbihi olduğu gibi kabul etmeleri gerektiğini açıkça ifade etmektedir.

Bir diğer üzücü husus da müteşâbih âyetlerin mensuh kabul edilmesidir. Bundan daha da üzücü olanı ise bu bilginin İbn Abbas gibi Kur'an tefsirinde tartışmasız bir otoriteye isnad edilmesidir. İbn Ebi Hatim, Ali b. Ebi Talha tarikıyla İbn Abbas'tan şöyle rivayet etmektedir: “Muhkem âyetler; nâsih, helal, haram, hudud, feraiz gib iman edilip amel edilen hususlardır. Müteşâbihler ise mensuh, mukaddem, muahhar, emsal, yeminler ve iman edilip amel edilmeyen hususlardır.¹⁰⁸

Tefsir Usûlünde geçen bu bilgilerin nasıl bu kadar rahat bir şekilde sahiplenildiği ve günümüze de en ufak bir sorgulamaya dahi tabi tutulmadan olduğu gibi taşındığını anlamak zordur. Kanaatimizce mensuh âyetin müteşâbihattan addedilmesi tam mânasıyla tutarsızlıktır. Müteşâbih, anlamı bilinmeyen veya net olmayan âyet olunca nasıl nesh edilir? Oysa nesh, bir hükmün iptali idi. Bu iptal edilen hüküm anlamca açık ve net idi, gayet rahatlıkla anlaşılıyordu. Ancak Dinî veya dünyevî maslahatlardan ötürü görülen lüzum üzerine iptal edilmesi veya değiştirilmesi gerekiyordu. Şimdi mânası anlaşılmayan, bilinmeyen bir metin veya âyet iptal edilmektedir. Bu, kelimenin tam mânasıyla bir çelişki ve tenakuzdur. Hem Fıkıh, hem de Tefsir Usûlü kitaplarında mânası gayet net olarak açıkça bilinen âyetlerin, ancak sıkıntı ve zorluk verdiği için İlahî rahmet tarafından nesh edilerek yerine daha kolay ve uygulanabilir âyetlerin vahyedil-

¹⁰⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 130; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/2'den naklen.

mesini bahşedilmiş bir kolaylık olarak gören ve paradigmayı böyle Kur'an nesh taraftarları, bu kez içindeki hükümlerin kolaylığı, zorluğu veya uygulanabilirliği bilinmeyen sözlerin ve ahkâmın neshinden bahsetmeleri, hakikaten korkunç bir çelişkidir. Böyle bir usûl paradigması, her şeyden önce en ileri derece müteşâbih olarak huruf-u mukattaanın neshini zorunlu kılar.

Hâlbuki Cenabı Hak, müteşâbih âyetleri nesh etmemiş; tam tersine onlara iman etmeyi emretmiştir. Kendisi nesh etmediği gibi Hz. Peygambere de böyle bir izin ve yetki¹⁰⁹ vermemiştir. Usûlcü öznenin, beşerin ise asla nesh etme yetkisi yoktur. Nesh sevdalıların iddia ettiği gibi şayet müteşâbih, mensuh olsaydı Cenabı Hak neden onlara iman etmeyi emretsin?

Bir diğer tutarsızlık da mensuh âyetlerin müteşâbihattan sayıldığına dair tek bir örnek verememeleridir. Oysa usûl veya yöntem bilim soyut olarak var olan nesne, kavram ve kuralları bir tertibe sokmak, onlara düzen verip belli bir sistematik içinde muntazam yöntemlerle ele alma, inceleme işidir. Ortada örneği ve verisi olmayan bir alandan nasıl usûl vazedilebilir? Bu anlamsız bir girişimdir. Şu halde Fıkıh veya Tefsir Usûlü ayrımı yapılmaksızın muhkem-müteşâbih kategorisindeki âyet örneklemeleri yeniden gözden geçirilmelidir.

C. LAFIZLARIN TEARUZU

1. Zâhir ve Nassın Tearuzu

Fıkıh usûlcülerinin bu konudaki yaklaşımlarının¹¹⁰ aynısını yapan usûlüt tefsir müellifi Halid el-Akk, Nisâ sûresi 24. âyeti ile 3. âyeti arasında bir çatışma var saymaktadır.¹¹¹

الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Zâhir addedilen 24. âyete göre “Harb esiri olarak sahip olduğunuz cariyeler müstesna evli kadınlarla (evlenmeniz) de size haram kılındı. Allah’ın size emri budur. Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mehirlerini verecek istemeniz size helaldir..” Nass olarak nitelendirilen 3. âyet ise şöyledir:

¹⁰⁹ Yunus10/ 15.

¹¹⁰ Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkıh*, I/324-325; *Keşfu'l Esrar*, I/49.

¹¹¹ el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 338.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ
أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

“Eğer (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) yetimlerin haklarına riayet edememekten korkarsanız beğendiğiniz (veya size helal olan) kadınlardan ikişer üçer, dörder alın. Haksızlık yapmaktan korkarsanız bir tane alın...”

Her şeyden evvel bu âyetler birbiriyle asla tearuz halinde değildir. İkincisi, fakih veya yorumcunun onları farklı isim ile tesmiyesi onların delalet tarzlarının da farklı olacağı veya tearuz halinde olduklarını göstermez. Çünkü 3. âyet ile 24. âyet arasında birçok konu anlatılmış, bağlam¹¹² değişmiş, konu değişmiş ve araya söz girmiştir. Bu âyetler peş peşe bulunmadığından herhangi bir çatışma vehmi de olmamalıdır. Sonra 3. âyette yetim kızlar ve evlenilebilecek sayı hakkında bilgi verilmektedir. Bu konu kendi başına müstakildir ve gayet net anlaşılırdır. 24. âyette ise evli kadınlarla evlenilemeyeceği belirtilmektedir. Bu iki âyetin bir kitapta beraberce bulunması onların çatıştığı anlamına gelmez. Ancak âyetleri birbirinden bağımsız ve sadece hukuk üretme amaçlı okuyan özne böyle bir çatışma vehmine kapılabilir.

Fıkıh Usûl(cü)lerinin en büyük hatası pasaj bütünlüğüne dikkat etmemeleridir. Zira Nisâ sûresi 24. âyeti tek başına değil, 20-25. âyetlerinin hepsi nikâh ve evlenme hakkındadır. Söz gelimi 23. âyette kendileriyle evlenilmesi yasak olanların listesi sıralandıktan sonra 24. âyete gelindiğinde ise cahiliye döneminin çirkin bir uygulaması daha iptal edilmiş, evli kadınlarla asla evlenilemeyeceği bildirilmiştir. Böylece 22. ve 23. âyette evlenilmesi yasak olanlar anlatıldıktan sonra bu âyette listeye evli kadınlar da eklenmiş ve artık bunların dışında kalan yani kendileriyle evlenmenin yasak olmadığı diğer kadınlarla evlenilebileceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu hükümler, 3. âyetteki sayısal ifadelerle çatışmamaktadır. Çünkü 3. âyette nihai sınır bildirilirken, 24. âyette ise evli kadınlarla nikahın caiz olmadığı belirtilmektedir. Bu ikisi aynı şey değildir. Bunu anlamak için Fıkıh Usûlünün Nisâ sûresi 24. âyetini zâhir, 3. âyetini ise nass olarak nitelemesine de gerek yoktur; her ikisi de muhkemdir ve net olarak anlaşılmaktadır. Bu durumun Tefsir Usûlüne kötü bir taklit ve kopya ile olduğu gibi aktarılması da gerçeği değiştirmektedir.

¹¹² Tefsirde bağlamın önemine dair bkz. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay, İstanbul 1993; Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay. Ankara 1996, kitabın bütünü, özellikle s. 110-127; M. Zeki Duman, *Beyanu'l Hak*, Fecr Yay., Ankara 2006, 17 17-18, özellikle 26 nolu dipnot.

2. Muhkem ve Nassın Tearuzu

Halid el-Akk kimi fıkıh usûlcüleri gibi bu kategoriye de yine Nisâ sûresi 3. âyeti ile Ahzab sûresi 53. وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا “Allah resulünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlanmanız ebediyen caiz olmaz...” âyetini örnek vererek “ve bu ikisi tearuz ettiğinde iki nasstan ikincisi muhkem olduğundan birincisi ikincisi üzerine hamledilir, ikincisi ile amel edilir”¹¹³ demektedir. Takdir edilir ki âyetlere bu tarz bir kategorik niteleme ile yaklaşmanın da tefsire hiçbir katkısı yoktur. Ömründe tek bir defa bile Kur’an okuyan bir Müslüman, Hz. Peygamberin hanımlarıyla evlenilemeyeceğini bilir. Dolayısıyla nass veya muhkem betimlemesi pratikte kendi içinde bir anlam barındırmamaktadır.

Sonra bu âyetler arasında neden bir çatışma vehmedilir? Nisâ sûresi 3. âyetini okuyan, yetim kızlar hakkındaki adalet şartına bağlı sayısal ruhsatın bulunduğunu ancak yine de tek evliliğin tavsiye edildiğini ortalama zekâsı ile algılayabilir. Ahzab sûresinin bu âyetini okuyan da Hz. Peygamberin hanımlarının ondan sonra evlenemeyeceği, kimsenin buna niyetlenmemesi gerektiği, bunun asla caiz olamayacağını da gayet rahatlıkla anlar. Kaldı ki Peygamber hanımlarının ondan sonra kaç yıl yaşama şansları olabilir? (Fıkıh) Usûl kuralları Hz. Peygamberden asırlar sonra vazedildiğine göre ve onun hanımları da artık hayatta olmadıklarına göre (tıbba göre bir insan biyolojik olarak en fazla 150 yıl yaşayabilir) ortada olmayan bir vaka ile usûl oluşturmak ve bu usûle asla müsait olmayan örnekler bulmak, hele hele bu yanlış örneklemeyi de Kur’an gibi gerek kendi iç dinamiklerinde gerekse dış evrenle (kozmos) çatışması ve çelişmesi imkânsız olan bir kitaptan vermek ne kadar doğrudur? Kanaatimizce Fıkıh Usûlü ile beraber Tefsir Usûlü de bu tarz tearuz örneklemelerinden süratle arındırılmalıdır.

3. Nass ve Müfesserin Tearuzu

Halid el-Akk ve diğer usûlcüler bu kategori için Kur’an’dan âyet bulamamış, örnekleme hadislerden vermişlerdir.¹¹⁴ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi hadis rivayetleri arasında tearuz olabilir; bu, Hz. Peygamberin çelişkili konuştuğu anlamına gelmez; fakat söz nakilcisi râviler ifadeyi çelişkili nakledebilirler. Neticede Kur’an, hıfz-ı İlahide olsa da hadis rivayetleri, sahabe hafızaları ve tabiinin hatırlaması İlahî korumanın garantisi altında değildir; hele hele o rivayetleri Hz. Peygamberden üç dört asır sonra derleyenler hiç değildir.

¹¹³ Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 339; Zuhaylî, *Usûlu’l-Fıkh*, 1/326.

¹¹⁴ el-Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 339; Zuhaylî, *Usûlu’l-Fıkh*, 1/325; *Keşfu’l-Esrar*, 1/51.

Diğer taraftan böyle bir sistematğin tutarlı olmadığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Şayet Kur'an âyetlerinin hepsi zâhir, nass veya müfesser kategorisine uygun olsaydı nass ile müfessere de bir örnek bulunabilirdi. Görüldüğü gibi iş bir yere gelmiş dayanmış ve orada sistem çökmüştür. Çünkü Kur'an, bu tür kategorik sistemlere müsait değildir. Neticede o, anlamı açık olanları muhkem, kapalı olanları ise müteşâbih olmakla nitelemiş öylece bırakmıştır. Usûlcüler ise marifetmiş gibi her âyete yeni bir sıfat ve kimlik bulmak suretiyle işi zorlaştırmışlar; örnek de bulamamışlardır. Bu, aslında Fıkıh Usûlü'nün kendi içindeki bir tearuzu ve çelişkisidir. Tefsircilerin söz konusu çelişkileri olduğu gibi, en ufak bir sorgulamaya tabi tutmadan Tefsir Usûlü'ne aktarmaları ise çelişkilerin ve hataların en büyüğüdür.

4. Müfesser ve Muhkemin Tearuzu

Halid el-Akk ve bazı fıkıh usûlcüleri bu kategoriye Talak sûresi 2. âyeti ile Nur sûresi 4. âyetini örnek vermişlerdir.¹¹⁵ Bir fıkıh usûlcüsü olarak Vehbe ez-Zuhayli'nin bazı muhakkiklere dayanarak "aslında bu tür bir tearuzun mi-salleri yoktur" dedikten sonra, bazı usûlcüler bu âyetleri örnek vermişlerdir¹¹⁶ derken Tefsir Usûlü yazan Halid el-Akk'tan daha dikkatli davranmıştır. Şimdi bu âyetlere bakalım. Talak sûresi 2. âyet:

إِذَا بَلَغَ أَجْلَهُنَّ مَسْكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ
لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

"İddet müddetlerini doldurdıklarında onları ya güzelce tutun veya onlardan uygun bir şekilde ayrılın. İçinizden adil iki kişiyi de şahit tutun. Şahitliği Allah için yapın..." Nur sûresi 4. âyeti ise şöyledir:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً
أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

"Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup bunu ispat etmek için dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar fasıktırlar."

Halid el-Akk ve diğer usûlcüler bu kategoriye de şöyle izah ederler: İlk âyet, adil olanların şahitliğinin kabul edilmesi gerektiği konusunda müfes-

¹¹⁵ el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 339; Zuhayli, *Usûlu'l-Fıkh*, 1/325.

¹¹⁶ Zuhayli, *Usûlu'l-Fıkh*, 1/325.

serdir. Adil olmayanların şahitliğinin kabul edilebileceği anlamı taşımaz. Bu durumda iftira cezası (hadd-i kazf) almış kimse şayet tövbe etmişse o da artık âdildir dolayısıyla şahitliği kabul edilir. İkinci âyet ise içinde tebid (ebeden) lafzı sarih bir şekilde bulunduğundan muhkemdir. Dolayısıyla tövbe etmiş olsa bile iftira cezası almış ve bu ceza kendisine uygulanmış kişinin şahitliğinin kabul edilmemesini gerektirir. Bu yüzden ikinci (muhkem) âyet, birinci (müfesser) âyete tercih edilir. Böylece iftira cezası almış ve bu ceza kendisine uygulanmış kişi tövbe etse bile şahitliği kabul edilmez.¹¹⁷

Her şeyden önce bu iki âyetin bağlamı farklıdır, konuları farklıdır. İlki, boşanma esnasında iki âdil şahit tutmayı emretmektedir. İkincisi ise namuslu kadınlara zina iftirasında bulunanların şahitliğini asla kabul etmemeyi emretmektedir. Bu iki âyet aynı şeylerden bahsetmemektedir. Dolayısıyla istenen şahitliğin de aynı mahiyette olması gerekmez. Sonra ilk âyette kabul edilemeyecek şahitlikten bahsedilmemekte sadece emir ifadesi kullanılmaktadır. İkinci âyette ise “iftiracıların şahitliğini asla kabul etmeyin” şeklinde bir sıfatla mukayyet şahitlikten bahsedilmektedir. Halid el-Akk'ın (ve bazı usülcülerin), “kazf haddi almış kişi tövbe ettiğinden adil olmaktadır” şeklindeki değerlendirmesi Nur sûresinin 5. âyetine göre doğrudur. Zira o âyette Cenabı Hak tövbe edenleri istisna etmiştir. Ancak o, bu durumu ikinci âyetteki “*onların şahitliğini ebediyen kabul etmeyiniz*” ifadesindeki fiilî duruma aykırı görerek bir çelişki vehmine kapılmakta ve çözüm olarak da ikinci âyet muhkem olduğundan ve onunla amel edilmesi gerektiğinden yola çıkarak kazf suçu işlemiş kimsenin tövbe etse dahi şahitliğinin kabul edilmemesi gerektiğini iddia etmiştir.

Nur sûresi 4. âyeti son derece muhkem olabilir. Ancak bunun muhkem olması hemen peşinden gelen 5. âyeti göz ardı etmeyi gerektirmez. Esasen o da en az onun kadar muhkemdir. Nitekim *لَا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* “Ancak bundan sonra tövbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir.” buyrulmuştur. Örneklemede kullandığımız *Usûlu't-Tefsir* müellifi, fıkıh usülcülerinin bu tarz tasnif ve değerlendirmelerine kayıtsız şartsız ve sonsuz bir itimatla teslim olmayıp bir sonraki âyete baksaydı, murad-ı İlahîyi görme imkânı elde ederdi. Bu âyete göre, kazf haddi uygulanmış kişi tövbe ile tekrar udul sıfatını elde edebilir ve şahitlikte bulunabilir. 4. âyetteki tebid (ebeden) lafzı bir sonraki âyetin hükmünü iptal etmek için değil, sözü tekid etmek, kuvvetlendirmek ve onu vurgulamak içindir. Bununla beraber bu usülcüleri bu konuda bir tek şey haklı yapabilir; o da Nur sûresi 5.

¹¹⁷ el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 339.

âyetinin yokluğudur. Buna imkân olmadığına göre hiçbir âyet, fıkıh veya Tefsir Usûlünün sistem ve paradigmalarına feda edilemez. âyetleri artırma veya eksiltme şansımız olmadığına göre yapılacak tek şey, geleneksel sistematığı sorgulamak, yeniden tekrar tekrar gözden geçirmektir.

Taberî, İbn Kesir vb. muteber rivayet tefsirlerinde söz konusu (Talak, 2)¹¹⁸ ile (Nur, 4-5)¹¹⁹ âyetleriyle ilgili olarak bütün ihtimaller düşünölmüş; ancak onlar âyetleri anlamlandırıp yorumlarken fıkıh usûlcülerinin yaptığı gibi muhkem-müfesser kategorisini zorunlu bir esas olarak almamış, buna gerek duymamışlardır.

Taberî, gayet ikna edici gerekçelerle tercihini birinci ihtimalden yani tevbe eden kazifin şahitliği kabul edilir, fasıklık nitelemesi de kalkar şeklinde kanaat belirten cumhurdan yana yapar.¹²⁰ Kanaatimizce de birinci görüş daha isabetlidir. Ebu Hanife'ye göre ise fisk sıfatı kalksa da şahitliğinin reddi ile ilgili hüküm geçerliliğini korur.¹²¹ Ebu Hanife'nin, ikinci görüşü savunan Said b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basri ve İbrahim en-Nehai gibi Iraklı fakihlere son derece güvendiği¹²² bir realitedir.

D. DELALET

Fıkıh Usûlünün baba konularından olan delalet bahsi de çelişki ve tearuz üzerine kurulmuştur: İbare, işaret, mefhum ve iktiza delaletlerini içeren âyetler, herhangi bir tearuz durumunda delalet derecelerine göre kuvvetli olan kendinden aşağıda olana tercih edilmiştir.¹²³

1. İbare Delaleti

İbare delaleti; "lafızdan ilk anlaşılan anlamdır; sadece söz konusu anlam anlaşılın diye o söz söylenmiştir."¹²⁴ Pezdevi'ye göre "ibare delaleti ile istidlal

¹¹⁸ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, (tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki), Daru Hecr, Kahire 2001, XXIII, 36-40; Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Muhtasaru Tefsir-i İbn Kesir*, (tah. Muhammed Ali es-Sabuni) Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1981, 3/514.

¹¹⁹ Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, 17/161-172; İbn Kesir, *Muhtasaru Tefsir-i İbn Kesir*, 2/583-584.

¹²⁰ Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, 17/172.

¹²¹ İbn Kesir, *Muhtasaru Tefsir-i İbn Kesir*, 2/584.

¹²² Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1976, s. 10.

¹²³ Pezdevî, *Usûl*, 1/68; Serahsî, *Usûl*, 1/236; el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 359. Delalet tarzları dört türölüdür: 1. İbare Delaleti 2. İşaret delaleti 3. Nass delaleti 4. İktiza delaleti. Cürcanî'nin tanımına göre âyetin bizzat lafızından anlaşılan mâna/hüküm "ibare"dir. Lafızından dolayı anlaşılan hüküm "işaret"tir. âyetin lügavi yapısından akla gelen hüküm "delalet"tir, âyetten dini olarak anlaşılan da "iktiza"dır. Bkz. el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 359, (Cürcanî, *et-Telvihi Ala't-Tavdihi*, 1/ 530'den naklen)

¹²⁴ el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 362.

etmek demek kelamın “*ma sika leh*”inin zâhiri ile amel etmek demektir. Yani ibarenin zâhirini uygulamaktır. Diğer taraftan vazedilen bir hüküm ya bizzat maksuttur veya tali dereceden maksuttur; bunların her ikisine de ibare (nass) delaleti denir.¹²⁵ Bu ifadeler delalet bahsinin de hukukla doğrudan ilintili olduğunu net bir şekilde göstermektedir. Nitekim gerek Halid el-Akk’ın *Usûlu’t-Tefsir*’de gerekse Hallaf’ın *Usûlü Fıkıh*’ta yaptığı izahlar ve verdiği örnekler ve gerekçeleri tamamen aynıdır. Her ikisi de Nisâ sûresi 3. âyeti ile Bakara sûresi 275. (*Allah alışverişi helal, ribayı haram kılmıştır...*) âyetlerini örneklemde kullanmışlardır.¹²⁶

“*Allah alışverişi helal, ribayı haram kılmıştır.*” Bu söz açıkça iki mânayı gösterir. Bunların her biri söylenişinden siyâkından anlaşılır. Birincisi alışveriş riba gibi değildir; ikincisi alışveriş helal, riba haramdır. Bu iki mânâ, sözün ibaresinden anlaşılır ve her ikisi de söylenişinin amacıdır. Fakat birinci mânâ doğrudan doğruya amacıdır. Çünkü âyet “alışveriş elbette riba gibidir” diyenleri reddetmek için söylenmiştir. İkinci mânâ, söylenişinin dolayısıyla amacıdır. Çünkü benzeşmeyi kaldırmak, her birinin hükmünün açıklanmasını gerektirmiştir ki ikisinin hükmünün ayrı olmasından benzeşmedikleri anlaşılır. Eğer yalnız söylenişinden doğrudan doğruya kastedilen mânâ bildirilmek istenseydi, “alışveriş riba gibi değildir” derdi.¹²⁷

Bizim itirazımız genel olarak örneklerden sonra zikredilen hüküm kısmındadır. Nitekim ibarenin delaletinin hükmü hakkında aynen şöyle denmektedir: “Kesinlikle bu hükümle amel edilmelidir; bu tür bir delalet tüm delaletlerin en kuvvetlisidir; diğer delalet türlerinden herhangi biriyle karşı karşıya gelirse yani tearuz durumunda kesinlikle tercih edilir.”¹²⁸ Bu yargı ifadelerini usûlü fıkıhçıların kendi yöntemlerini kullanarak tahlil edersek, bir başka ifadeyle bu hüküm ifadelerinin delaletini yaparsak şu sonuçlar ortaya çıkar: 1. Kur’an âyetlerinin delaleti farklıdır. 2. Aynı konuda delalet dereceleri farklı âyetler olabilir. 3. Delalet derecesi güçlü olan tercih edilir.

Âyetin vahyedicisi yüce Şari’ sözün anlamında bir bütün olarak kelamda çelişkili konuma düşmediğine, düşmeyeceğine göre delalette de çelişkiye düşmez. Zira delalet sözün dışında, ondan ayrı, bağımsız tek başına hükmî bir

¹²⁵ Pezdevî, *Usûl*, s. I, 68; el-Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 362.

¹²⁶ el-Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 363-364; Hallaf, *Usûl*, s. 294-295. Özellikle Nisâ sûresi 3. âyet örneği.

¹²⁷ Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 364; Hallaf, *Usûl*, s. 294; Zuhayli, *Usûlu’l-Fıkıh*, 1/349.

¹²⁸ Akk, *Usûlu’t-Tefsir*, s. 364.

değere sahip değildir. Delalet; telazum, iktiza ve tabîi sevk gibi illetlerle lafzın bizatihi kendisine bağlı ve ona bağımlı bir husustur. Sözün olmadığı yerde delalet de yoktur. Bu kuralları vazedenler, aynı konuda delaletleri derece derece olup kimi daha kuvvetli kimi daha zayıf olan bir delalet örneği verememişlerdir. Söz gelimi, yukarıda geçen riba ile ilgili âyette iki tane delalet olduğu bunlardan birinin aslî, diğerinin ise tebeî olduğu söylenmektedir. İster tebeî, ister aslî olsun; bu iki delaletle çatışan başka bir riba âyeti var mıdır? Şayet varsa orada ne denmiştir? Alış veriş kısmen riba mıdır denmiştir? Ne denmiştir? İşte bunun cevabı (örneği) yoktur. Dolayısıyla fıkıh usûlcüleri bu tearuz bahsine aldıkları âyetleri o kısımdan çıkarmalı, başlıkları da “Kitap dışında kalan delillerin birbiriyle tearuzu” şeklinde yeniden tertip etmelidirler. Bu tarz yaklaşım ve mülahâzaların Tefsir Usûlünden de bir an önce ayıklanması gerekir.

2. İşaret Delaleti

Örneklemede temel aldığımız Halid el-Akk'ın Tefsir Usûlü'nün bu bahiste anlattıkları da tamamen *Usûlu't-Teşrii'l-İslâmi*, (Ali Hasebellah), *Tefsiru'n-Nusus* (M Edib Salih), ve *Keşfu'l Esrar Şerhu Usûli'l Pezdevi* gibi Fıkıh Usûlü kaynaklarından¹²⁹ alınmış tarif ve örneklerdir. *وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ* “Kadınların yiyecek ve giyecekleri babalara aittir”¹³⁰ âyetinin ibare delaletine göre baba çocuğuna ve onu doğurana bakmakla yükümlüdür. âyetin kelimelerinden ilk anlaşılan ve söylenişinden (siyak) anlaşılan budur. İşaret delaleti ile de şu anlaşılır. Baba muhtaç ise oğlunun malından karşılıksız alabilir. Çünkü çocuk kendisindedir. Çocuğun malı da onundur. âyette *لَهُ الْمَوْلُودِ لَهُ* “mevludu leh” teki “lam” harfi ile babaya nisbet yapılmıştır. “Sen ve malın babanıdır” hadisi de bu ihtisası ifade eder. Bu anlamlar işaret yoluyla akla gelmektedir.¹³¹ Hallaf'ın Fıkıh Usûlüne bakıldığında işaret anlamların Mısır medenî Kanunu ile ceza hukukunda¹³² nasıl işlediği ve esas olarak onun hukuk kuralı olduğu yakından görülür.

Takdir edilir ki bir babanın kendi çocuğunun malında hak sahibi olup olmadığı bir hukuk meselesidir. Esasen hukukçular, bu anlamları üretmek zorunda olduklarından işaret delaleti kavramını ihdas etmişlerdir.

Bahsin sonunda işaret delaletinin hükmü olarak onunla amel etmenin vacip olduğu, şayet ibare delaleti ile tearuz olursa daha kuvvetli olduğundan ibare de-

¹²⁹ el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 365; Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkıh*, 1/350-351.

¹³⁰ Bakara 2/233.

¹³¹ Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 365-367; Hallaf, *Usûl*, s. 296.

¹³² Hallaf, *Usûl*, s. 297.

laletin tercih edileceği anlatılmaktadır. Bu yargısal ifadeler de hukuk mantığı ifadeleridir. Zira “hüküm, hükmü ile amel etmek, vâcib, zayıf delil, kuvvetli delil ve delil tercihi” gibi kavramlar tefsir alanına değil hukuk alanına ait terimlerdir.

Fıkıh Usûlü'nün delalet tearuzunda verdiği örneklerden bu sistematığın ne kadar ekstrem ve Kur'an'ın ruhundan uzak kaldığı açıktır. Zuhayli'nin, işaret delaleti kuralına Bakara sûresinin 178. âyeti ile Nisâ sûresinin 93. âyetlerini örnek vermesi gibi. Bu âyetlerden ilkinde *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ* “öldürenin öldürülmesi” yani “kısas” emri vardır. Neticede maddi, hukuki, mukabele-i bi'l-misil cezası takdir edilmiştir. Ve bu cezanın dünyada verileceği de gayet açıktır. İkinci âyette ise *وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا* “bir mümini kasden öldürenin cezasının ebedi cehennem” olacağı bilgisi vardır. Bu âyetler maalesef işaret delaleti kuralı gereği aralarında tearuz vehmiyle çatıştırılmakta ve tercih yöntemiyle sadece biri ile hukuk yapılmakta diğeri devre dışı bırakılmaktadır.

Zuhayli'nin (ve genel olarak fıkıh usûlcülerinin) şu gerekçelerine bakıldığında bu durum net olarak görülür. Onlara göre birinci âyet sarih ibare delaleti ile amden adam öldürenin kısas edilmesinin vücutiyetine açıkça delalet eder. İkinci âyet ise işaret delaleti ile yani daha alt (tali) dereceden bir delalet ile –“ebedi cehennemde yanmayı” hak ettiğinden cezası artık uhrevi olduğundan– katile kısas yapmanın vacip olmadığına delalet eder. Bu da beyanı açıdan dünyada bir cezasının olmadığı anlamına gelir. Bu yüzden ibare ile sabit olan kısas hükmü, işaretle sabit olan hükme tercih edilir.¹³³

Kanaatimizce sonuç doğru ancak formül ve usûl yanlıştır. Buradaki mantık, genel geçer bir kural olarak kabul edilirse o takdirde “katl” konusundaki bütün âyetler birbiriyle tearuz halindedir demektir. Aynı konuda nazil olup konuların farklı vechelerini aydınlatan farklı farklı mesajlar ve nüanslar bildiren âyetlerin hepsinin birbiriyle mütearız olması gerekir. Bu usûl anlayışı, aynı zamanda herhangi bir konu ile ilgili olarak gelen bütün âyetlerin tek üslup, tek belagat, tek nahiv ve sarfi özellik, tek hükümlü kısaca her hususta aynı olmasını gerektirir. Bu ise Kur'an'ın evrensel belağı üslubunun, lügavî zenginliğinin kısaca bir edebiyat şaheseri olarak tüm i'caz özelliklerinin iptali anlamına gelir.

Kur'an aynı zamanda uhrevî cezalardan da bahseder. Bunlar arasında kanaatimizce ne ahkâm, ne ahlak, ne ceza, ne suç, ne de başka açılardan herhangi bir tearuz da bulunmamaktadır. Onun âyetlerinin hepsi bulunduğu bağlam ve makamda son derece hal ve duruma uygun mesajlar vererek doğru olanı

¹³³ Zuhayli, *Usûlu'l-Fıkıh*, 1/352.

gösterirler. Bir âyetin vurgusu veya kelimelerinin farklı olması, aynı konunun bir başka yönüne ışık tutması, onları birbiriyle mütearız kılmaz.

Böyle bir usûl anlayışından hareket edildiğinde, söz gelimi Hz. Musa'dan değişik sûre ve âyetlerde, değişik ifadelerle bahseden âyetler, delalet türlerine ayrılıp bunlardan en kuvvetlileri tercih edilip alındığında Hz. Musa'nın mücadelesinden veya Allah Teala'nın onun adına yaptığı anlatımlardan bir şey anlaşılabilir olur. Hz. Musa'nın hayatı kapsamında verilen bütün mesajlar buhar olur, uçar gider.

Aynı durum ahkâm konusunda da geçerlidir. Aynı örnekler üzerinden itirazımızı sürdürürsek; Kur'ân-ı Kerîm'de “katl, katil, kasden öldürme, hataen öldürme, mümin öldürme, zimmî öldürme, harbiyi öldürme, köleyi öldürme, hür birini öldürme, kadın öldürme, savaşta öldürme, masum öldürme, çocuk öldürme, fakirlik korkusuyla öldürme, peygamber öldürme” vb. bütün âyetlerin birbiriyle çelişkili olması lazım gelir. Aynı şekilde bu âyetlerle ilintili olan ve Kur'an'da sarîh olarak belirtilen diyet ödeme, affetme vb. ahkâmdan bahseden âyetlerle de çelişme olmayacak mıdır?

Bu usûl ve mantık esas alınır Maide sûresi 32. âyeti de tali konuma düşer; çünkü onda da kısas emredilmemiş, bir durum tesbiti yapılmıştır: *مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ* *Kim haksız yere bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur.*” Hukuk mantığına göre buradaki “bir canı öldüren kimse bütün insanları öldürmüş gibidir” ifadesinde hukuka aykırılık bulunduğu dahi iddia edilebilir. Zira hukukun temel kıstası, adalet ve eşitliktir. Buna göre “bir kişi”ye karşı “bütün insanlar” şeklinde soyut da olsa kurulan paralellige usûlcüler ne diyeceklerdir? Salt hukuk mantığı ile âyete bakılırsa bu âyet de katilin kısas edilmesini sarahaten bildirmediğinden hatta işaret delaleti bile yapmadığından mütearız mı olacaktır? Bu âyete istinaden, İlahî murad kısası emretmiyor şeklinde bir karşı tez ileri sürülürse ne yapılacaktır? Çünkü âyetin sonunda “*onlar aşırı giderler*” ifadesi vardır; aşırı gidiyorsa ahirette cezasını bulacaktır... âyette sarîh bir ceza ifade edilmediğinden bu âyeti Bakara sûresi 178. âyeti ile ibare ve işaret delaleti açısından çelişkili mi addedeceğiz? Burada tefsir ruhu şu soruyu sormalıdır: Usûlcü özne aradığı hükmü veya delili bulma uğruna âyetlerin bir kısmını böyle bir kenara bırakma hak ve salahiyetini nereden almaktadır?

3. Nass Delaleti

el-Akk, bu bahsi de tamamıyla Fıkıh Usûlü kaynaklarından alıntılanarak ve hukukçu mantığıyla ele almıştır: “Dil bilenlerin anlamakta zorlanmayacağı

gibi söylenene (*mantuk*) cari olan hüküm, söylenmeyene (*meskutun anh*) de sabit olması şeklindeki delalettir. İbare bir hükme delalet eder ancak bu ibareden anlaşılan hüküm söylenen sözde (*nass*) hiç telaffuz edilmemiş (sükut edilmiş-gayrı mantuk) başka bir vakaya veya meseleye de lügavî zorunluluktan dolayı hüküm olabilir. Bu *nass* delaletine bazı usûlcüler “delalet delaleti” bazıları “*fahva'l hitab*” bazıları da “*mefhumu'l muvafakat*” derler.¹³⁴

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ “Onlar yaşlandığında onlara öf bile deme...”¹³⁵ Bu âyetin ibare ve mantuku, çocuğun ana babasına hizmet ederken teeffüfünü, öf demesinin tahrimini açıklıkla bildirir. Ancak bu âyet sadece bu anlamlardan ibaret değildir. Arap dilini bilenlerin zihnine doğrudan geleceği üzere, mantuk, anlamın dışında kalan, onları dövmek veya sövmek gibi daha geniş dairede başka mânalar da gelebilir. Zira bunlar öf demekten daha çok eziyet veren davranışlardır. İşte bu tarzda akla gelen anlamlara *nass* delalet denir.¹³⁶

Bu tür delaletler âyetlerden çıkarılabilir; neticede onlar da Arap dili ve belagatına uygun (*mantuk*) sözlerdir. Ancak fıkıh usûlcüleri âyetlere böyle yaklaşırsalar da neticede onlar işi hukuk alanına getirmektedirler. Bu gerçeklik, Hallaf'ın bu âyeti örnek vermesi, sonra Mısır medenî Kanunu ile Mısır Ceza Kanunundan verdiği örneklerden ve konuyu kıyas meselesi ile irtibatlandırarak¹³⁷ verilecek hükme bağlaması ve paralellikler kurmasından rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Hukuki sahada bunlar gayet tabiidir; ancak, bu tür bir delalet kuralı tefsire doğrudan bir katkı sağlamamaktadır. Esasen tefsir, dil ile yapıldığından dili bilmeyenlerin tefsir yapamayacağı göz önünde bulundurulduğunda ve *nass* delaletinin gösterdiği anlamları ibarenin mantuku istikametinde, meskut geçilen mânayı zorunlu olarak anlamak gerektiğinden, ayrıca bu anlama yöntem ve usûlünün “*nass* delaleti” olarak isimlendirilmesinin tefsir ve beyana nasıl bir katkısı olabilir? Diğer bir ifadeyle, “*mefhûm-ı muvafakat*”ı dilsel zorunluluklardan dolayı başka türlü anlamak veya anlamlandırmak mümkün olmadığından Fıkıh Usûlünün bu tarz bir formülasyonuna da gerek kalmayacaktır. Neticede tefsirin asıl araç ve edatı dildir. Fıkıhın dil aracı ile tefsirin dil aracı aynı öze sahip olsa da üretimleri farklı olacaktır. Zira fıkıh ve tefsir, fabrikasyon, mekanizma ve üretim

¹³⁴ el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 368; benzer örnekler için bkz. Hallaf, *Usûl*, s. 298; Subhi Salih, *Mebahis*, s. 299-303.

¹³⁵ İsra, 23.

¹³⁶ el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 369; Hallaf, *Usûl*, s. 298.

¹³⁷ Hallaf, *Usûl*, s. 299.

amaçları itibariyle farklı işlevlere sahiptir. Takdir edilir ki kumaş üretimi gömlek üretimi ile aynı değildir. Kumaşın ve gömleğin her ikisinin aynı hammadde olarak pamuktan elde edilmesi zihin karışıklığı oluşturmamalıdır. Gömlek kumaş olmaktan çıkmış muayyen bir biçim ve forma bürünmüş özel olmuştur, artık başka bir iş, işlev ve şey için kullanılamaz hale gelmiştir.

4. İktiza Delaleti

İktiza, mahzuf, fakat mantukun maksudu doğrultusunda kastedilen anlama delalettir. Söylenen sözden daha fazlasını anlamanın gerekliliğine delalet etme durumu.¹³⁸ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ “Size meyte haram kıldı”¹³⁹ âyetinde haramlık bizzat hayvanın cesedi ile ilgili olmayıp bir fiile müteallaktır ki o da “yemek”tir. Burada “yemek” fiili zikredilmemiştir. Bu meskut anlam, maksad doğrultusunda takdir edilmektedir ki o da “meyteyi yemenin haramlığıdır.” İşte bu zikredilmeyen anlam, ancak nassın mânasının iktiza ile içine aldığı bir anlamdır. Bir başka ifade ile yemek kavramı, gereklilikten iktiza ile söze (nassa) eklenmiştir. Bu da nass ile sabit olan gibidir. حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ امَّهَاتِكُمْ âyetinde de “Analarınız haram kıldı” demek onların nikahı size yasaklandı demektir.¹⁴⁰

Bütün bunların dilsel zorunluluklardan da anlaşılabilceği bir gerçektir. Zira bu, Arapların bir bütün olarak ifade biçimleri, üslup ve belagatlarından kaynaklanan tabii bir durumdur. Usûlcülerin buna “iktiza” demeleri hukuk dili oluşturmağa yönelik olup tefsir alanında anlama ve fehme bir katkı sağlamamaktadır. Nitekim Zuhayli de tercihini cumhurdan (mantukun maksudu: mefhum) yana koymuş ve “ayetler, örfi mefhuma uygun anlamları esas alarak gelmiştir” diyerek şöyle izah getirmektedir: “Bu yüzden aynı olan nesneye yapılan izafet gerçekte o nesneye bağlı fiile yapılmıştır, burada da kastedilen, “meyte”nin yenmesinin haram olmasıdır. “Analarınızın haram olması” ifadesinden de nikâh fiilinin yasaklandığı açıktır. Burada icmal yoktur.¹⁴¹

Halid el-Akk, iktiza delaletinin hükmü kısmında Serahsi'den iktibasla bu tür delaletin de diğerlerinden farkı olmadığı, ancak diğerleriyle tearuz halinde nass delaleti daha kuvvetli olduğundan bu delalete tercih edilir¹⁴² demiştir. Bununla beraber ne bu son tearuza ne de diğer delaletlerin tearuzuna hiçbir âyet örneği verememiştir. Verilemez; zira Kur'an'ın mantukî çelişkisizliği aynı

¹³⁸ Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 371.

¹³⁹ Mâide, 3.

¹⁴⁰ Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 371.

¹⁴¹ Zuhayli, *Usûlu'l-Fıkh*, I/347.

¹⁴² el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 374.

zamanda onun işaret, delalet, mefhum ve iktizasının da topyekûn birbiriyle çatışmadığı anlamına gelir.

Kur'an'ın, gerek kıssa, ahlak, kâinat ve halk (yaratma) hakkında verdiği bilgiler gerekse de ahkâm alanında vazettiği hükümler asla birbiriyle çelişkili değildir. Bu tearuz meselesi ne hikmetse ahlak, medeniyet, tarih ve kozmoloji alanında görülmez de hep ahkâm ve fıkıh alanında görülür; oysa en açık âyetler ahkâm ve hudûd âyetleridir. Miras sahası ile ilgili âyetler bunun en güzel örneğidir. İnsanların en hassas olduğu nokta ahkâm ve hukuk alanı olup dava ve hukuki sorunların çözümü için açık ve anlaşılır hukuki metinler lazım ve esas iken, ahkâm âyetleri söz konusu olduğunda bir sürü kapalı âyet türü ihdas edilmiş, bununla yetinilmemiş; onlar vehm eseri birbiriyle çatıştırılmıştır.

E. ÂYET TEARUZU

Zerkeşi, tearuz ve ihtilaf vehmini var eden âyetleri tek tek zikrederek hakikatte böyle bir çatışmanın olmadığını isabetle açıklamaktadır.¹⁴³ Gazali'ye göre tearuz tenakuzdur.¹⁴⁴ Bununla beraber Gazali, delillerin tertibi ve tercihi konusunda şunları söyleyebilmiştir: "Müçtehid herhangi bir meselenin şer'i hükmü konusunda önce icmaa bakar; eğer problem icma ile çözülmüşse artık Kitap ve sünnete bakmasına gerek yoktur. Çünkü onlar neshi kabul ederler; fakat icmada nesh ihtimali yoktur. Çünkü Kitap ve sünnetekinin aksine oluşan icma (muhtemel) neshe karşı kesin bir delildir. Zira ümmet hata üzerinde icma edip birleşmez."¹⁴⁵ Bu sunumu var eden tam da bu mantık, bu söylem ve bu dildir.

el-Mustasfa'yı tahkik edip notlarla neşre hazırlayan Muhammed Süleyman el-Aşkar'ın, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi otoritelere atıf yaparak gayet yerinde müdahale ettiği gibi, bu mülâhazalar Gazali'ye de ait olsalar kabul edilemezler. Çünkü Kitap ve sünnetin her ikisi de icmadan daha sahih ve öndedirler. Her şeyden önce icma kuralının kaynağı ve dayanağı nasstır; sarih nass daima evladır.¹⁴⁶

Bazı Fıkıh Usûlü kitaplarında Bakara sûresi 234.

الَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

¹⁴³ Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 176-193.

¹⁴⁴ Gazali, *el-Mustasfa*, II, 476. (*i'lem enne't-tearuz huve et-tenakud*)

¹⁴⁵ Gazali, *el-Mustasfa*, II, 471.

¹⁴⁶ Muhammed Süleyman el-Aşkar, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, II, 471, 1 nolu dipnot.

“Sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına evlenmeden dört ay on gün beklerler. Bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size bir günah yoktur. Allah yapmakta olduklarınızı bilir”¹⁴⁷ âyeti ile Talak sûresi 4.

اللَّائِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نَسَائِكُمَا اِرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ اُولَاتِ
الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهٗ مِنْ اَمْرِهٖ يُسْرًا

“Kadınlarınız içinde adetten kesilmiş olanlarla, adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süresi ise yüklerini bırakmaları (doğum yapmaları) dır. Kim Allah’tan korkarsa Allah ona işinde bir kolaylık verir”¹⁴⁸ âyeti arasında tearuz bulunduğu iddia edilmektedir.

Çok ilginçtir; bu iki âyet arasında tearuzdan bahseden Zekiyuddin Şaban bu konudan hemen sonra nesh konusuna geçmektedir.¹⁴⁹ Bu da neshin, hukukî yöntemlerin tıkanmasından dolayı ihdas edildiğinin bir başka delilidir. Hallaf da usûl kitabında nesh bahsinden hemen sonra tearuz konusuna girmektedir.¹⁵⁰ Maalesef Suyûtî de bir Kur’an İlimleri ansiklopedisi olan *el-İtkân*’da aynı tertibe uymuş, nesh konusunun bittiği yerde tenakuz bahsine geçmiştir.¹⁵¹

Tearuz sistematığıne göre bu âyetlerden ikincisi daha sonra nazil olduğundan birinci âyeti nesh etmiştir. Usûlcüler bunu da Abdullah İbn Mesud’a isnad etmişlerdir. Bu iddiaya ikinci olarak da İslâm hukukçularının çoğunun bu görüşte olduğunu delil yapmışlardır.¹⁵²

Bu delillerin hiç biri Kur’an âyetlerinin mensuh sayılmasına diğer bir ifadeyle, hükmünün iptal edilmesine yeterli bir kanıt değildir. Çünkü Abdullah İbn Mesud’a isnad edilen rivayet tek başına bir âyetin neshine delil olamaz. İbn Mesud’a yapılan isnad onda bitmekte, Hz. Peygambere ulaşmamaktadır. Zaten mensuh addedilen hiç bir âyetin Hz. Peygambere sahih sened ile ulaştığına dair sahih bir isnadın bulunmaması da neshin asılsız olduğunun en büyük delilidir. Kanaatimizce Kur’an’ın sübutunda mütevatir rivayet şartı esas alındığı gibi, onun âyetlerinin neshinde de aynı tevatüre dayalı haberler esas alınmalıdır. Ehline malum olduğu üzere mensuh sayılan hiçbir âyetin böyle

¹⁴⁷ Bakara, 234.

¹⁴⁸ Talak, 4.

¹⁴⁹ Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 420-421.

¹⁵⁰ Hallaf, *Usûl*, s. 366-372.

¹⁵¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/723-724.

¹⁵² Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 421.

tevatüre dayalı bir senedi yoktur. Nitekim bu rivayette de İbn Mesud'un sadece adı vardır; ortada ne bir sened ne de muteber bir kaynak vardır. Sened adaptasyonu yapıp muteber bir kaynağa atıf yapılsa bile yine de ortada mütevatir rivayet olmadığından neshe gidilemez.

Şimdi bu iki âyet arasında herhangi bir tearuz olmadığını görelim: Bakara sûresi 234. âyette, kocası ölen kadınların (dört ay on gün) bekleme sürelerinden, Bakara sûresi 240. âyette, karısına (bir yıl) daha evinde bakılmasını kocası ölmenden önce vasiyet eder. Talak sûresi 4. âyette ise ihtiyar olup hayızdan kesilen kadınlar ile hiç adet görmemiş kadınların (üç ay) beklemeleri, gebe kadınların da doğuma kadar (0-9 ay) beklemeleri emredilmektedir ki bu âyetlerin arasında ne bir tearuz, ne bir nesih, ne de anlaşılmalarda herhangi bir zorluk bulunmaktadır. Şu halde kocası ölen kadın, gebe ise çocuğunu doğurduktan sonra evlenebilir. âyetten anlaşılana budur. âyetten çıkarılmayacak tek seçenek de tearuz ve neshtir.

Zekiyuddin Şaban'a nisbeten Hallaf, tearuz bahsinde daha insafı ve isabetli söyler: "İki söz görünüşte çatışacak olursa doğru, sağlam, birleştirici ve uzlaştırıcı bir yolla aralarını bulup uzlaştırmak için araştırmak ve çalışmak (içtihad) gerekir. Sonra tercihe başvurulur, sonra her ikisinin geliş tarihleri bilinirse sonraki öncekini nesh eder; eğer tarihleri bilinmezse her ikisi ile de iş görülmez."¹⁵³ Bu izahlarından sonra bu iki âyeti örnek verir ve şu yorumu yapar: "Dikkat edilmesi gereken nokta iki âyet veya iki sahih hadis arasında ve yahut bir âyet ve sahih hadis arasında gerçek bir çatışma görünürse bu ancak görünürde bir çatışmadır; gerçek bir çatışma değildir. Bu, Şariin hikmetine aykırıdır. Vahiy, çelişkiden münezzehtir. İçtihadla kastedilen hukuki mânayı bulmak gerekir. Böyle zâhiri bir çatışma uzlaştırma ile giderilir. Yukarıda geçen iki âyetin arasını şöyle bulmak mümkündür: Kocası ölen gebe kadın bu iki süreden en uzak olanı bekler. Eğer dört ay on gün geçmeden doğurursa, dört ay on günü bekleyerek iddetini doldurur. Eğer dört ay on gün geçtikten sonra doğurursa doğuracağı güne kadar bekler."¹⁵⁴

Halid el-Akk, Tefsir Usûlünü hazırlarken temel referans aldığı es-Serahsî'nin tearuz bahsine girişte yaptığı tespiti kitabına almamakla büyük hata yapmıştır. Serahsî bile tearuz konusuna girerken temelde "âyetler arasında gerçek anlamda herhangi bir tearuzun olamayacağını, çünkü böyle bir durumun acizyet ifade-

¹⁵³ Hallaf, *Usûl*, s. 372.

¹⁵⁴ Hallaf, *Usûl*, s. 372-374.

si olduğunu, bunun da Allah için mümkün olamayacağını belirterek¹⁵⁵ aynen şöyle der: “Fakat tearuz, bizim tarih bilmememizden (hangi âyetin önce, hangisinin sonra geldiği) kaynaklanmaktadır. Bu yüzden nâsîh olan ile mensuhu ayırt etmede zorlanıyoruz. Görmüyor musun âyetin nüzul tarihini bildiğimizde tearuz söz konusu olmaz; zira son nazil olan önce nazil olanı nesheder.”¹⁵⁶ Bu yönüyle es-Serahsî'nin usûlü, Halid el-Akk'ın Tefsir Usûlünden daha gerçekçi ve üstündür. Bir Tefsir Usûlü kitabında yer alması gereken (Serahsî'nin) bu ifadeleri hazfedilmiş, tefsiri ilgilendirmeyen ifadeleri ise usûle alınmıştır.

Bununla beraber Serahsî teoride isabet etse de usûlünde yaptığı tearuz örneklemelerinde aynı başarıyı gösterememiştir. Zira Serahsî, tearuzu gidermenin çözümünü ağırlıklı olarak tarih bilgisine bina etmiştir. Ona göre muahhar âyet bilindiği takdirde mukaddem âyet otomatikman mensuh sayılacak, böylece tearuz vehmi de yok olacaktır. Görüldüğü gibi o, tearuz gibi arzı bir problemi çözerken de temeli bulunmayan bir yöntemi / neshi kullanmaktadır. Böyle bir paradigmada Serahsî kendisiyle çeliştiğini fark edememiştir. Bir taraftan tearuz Kur'an'a layık görülmeyecek, “o çelişkili değildir” denilecek, diğer taraftan ise bir çözüm denemesi olarak nesh formülü devreye sokulacak, iki âyetten biri mutlaka iptal edilecektir. Böyle bir yaklaşım asıl itibarıyla Kur'an'da tearuz ve çelişkinin mevcudiyetini kabullenmekten başka bir anlam ifade etmemektedir. Böyle bir usûlün kabulü halinde, şu istifham belirmez mi: âyetler arasında çelişki yoksa neden âyetlerden biri nâsîh diğeri mensuh sayılarak iptal edilmektedir? Kur'an'ın anlaşılmasında bu tarz usûl denemeleri ile kural vazedenler bilmeyerek Kur'an âyetlerini iptal ettiklerinin farkında mıdır? Onu anlamlı kılmanın yolu bazı âyetleri iptal etmek midir?

Bu yanlış, maalesef Kur'an'ı doğru anlamaya yardımcı olma amacıyla ihdas edilen Fıkıh ve Tefsir Usûlünde yaygın olarak bulunmaktadır. Kanaatimizce Tefsir ve Fıkıh Usûlü hakkında eleştirel çalışmalar pek yapılmadığından, geleceğe sonsuz itimat yüzünden oluşan hatalar çağları kuşatmış her alana sirayet etmiştir. Hâlbuki Kur'an ayrı, tefsir ayrıdır; Kur'an ayrı Tefsir Usûlü ayrıdır; Kur'an ayrı fıkıh ayrıdır; Kur'an ayrı Fıkıh Usûlü ayrıdır. Tasavvuf ve kelam da böyledir. Bu ilimlerin konusunun kutsal (Kur'an) olması onları da kutsal, masum ve la yusel kılmamalıdır.

Tearuz müteşâbihata benzemektedir. Ahkâmda müteşâbihatın yerinin olmadığını bizzat fıkıh usûlcüleri ilan etmişlerdir; dolayısıyla ahkâm âyetlerinde

¹⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, 2/14.

¹⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/14.

de tearuz olmamalıdır. Tearuz ile ahkâmın (âyet) bir arada olamayacağı her şeyden önce semantik bir zorunluluktur. Zira ahkâm âyetleri mütearız sıfatı ile nitelenirse, ahkâm kelimesinin; *hukm*, *ihkam*, *hakim*, *hekim*, *hikmet*, *muhkem*, *hekeme* (dizgin) gibi etimolojik (kök) anlamlarının hepsi bir anda buharlaşıp yok olur. Bu da dil, edebiyat, belagat, usûl, mantık, iştikak, semantik, meani ve beyan dediğimiz her şeyin anlamsız olması demektir. Böyle bir sonuçtan sonra artık ne Fıkıh Usûlü, ne de Tefsir Usûlü bir anlam ifade eder.

Daha da vahimi usûlcü Zekiyuddin Şaban'ın şu mütalaasıdır: “Müctehid, tearuz eden iki nass arasında cem veya tevfiik (uzlaştırma) imkânını da bulamazsa, bunları delil olarak kullanmaktan vazgeçer ve bunlardan daha aşağı derecede olan delil ile istidlal eder. Diyelim ki tearuz iki âyet arasında ise, bunlarla istidlali bırakıp sünnetle istidlal eder. Tearuz iki sünnet arasında ise, bunları delil olarak kullanmayıp sahâbi kavli ile, sahâbi kavlini hüccet saymıyorsa kıyas ile istidlal eder.”¹⁵⁷ O, bu duruma kûsuf namazı ile ilgili olarak Numan b. Beşir ve Hz. Ayşe'den gelen farklı iki rivayeti örnek vermiştir. Âyetlerden örnek bulamamıştır. Zaten bizim itirazımız da pratiği olmayan bir alan için teorik kurallar vazetmeyedir; Kur'an'ın mantuk ve mefhum dokusuna uymayan usûller, anlama şekilleri ve beyan biçimleri üretmeyedir.

Öte yandan böyle bir yöntem tasavvurunda muhkem olup olmadığına bakılmaksızın bütün âyetler tearuza maruz kalabilir. Aynı şekilde böyle bir tearuz sistematiğinde iki âyet birden yok sayılabilir. Bu tutum, sahîh tefsir mantığı açısından nesh yönteminden daha problemlidir. Çünkü neshte sadece mensuh âyet –o da bazısının sadece hükmü, bazısının ise sadece tilaveti– iptal edilip nâsîh âyet ibka edilirken, bu tearuz felsefesinde ise iki âyet birden iptal edilebilmektedir. Bu iptale kim karar verecektir? Bu hangi dört başı mamur yorumcu usûlcü öznedir ki salt vehme dayalı tasavvur ve istidlallerle İlahî vahyi yok sayabilir? Bu, kabul edilemez. Unutulmamalıdır ki toplumsal, mali ve hukuki dava ve münazaalar –iyi veya kötü– neticede bir hukuki kararla sonuçlandırılırlar. İlkel kabilelerden en ileri uygar devletlere kadar bütün toplumlar hukuk davalarını şöyle veya böyle bir yolunu bulup çözerler. Yanlış da olsa doğru da olsa hukuk çarkı dönmeye devam eder. Ancak Kur'an bir tanedir; ikinci bir Kur'an daha gelmeyecektir; onun âyetlerinin yedekleri de yoktur; Levh-i Mahfuzla iletişim de kesilmiştir. Dolayısıyla âyetler (delalet, tearuz ve nesh gibi) usûl ve yöntem tartışmalarına feda edilerek iptal edilmemelidir.

¹⁵⁷ Zekiyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 422.

Aynı şekilde bir alt derecedeki delil (sünnet) ile istidlal etmek de –diğer deliller burada bizi ilgilendirmemektedir– Kur'an ve beyanı açısından kabul edilemez. Çünkü bu durumda tevatürel olarak gelen âyetler iptal edilip ahad rivayetlerle amel edilecektir. Bu, Kur'an fikhinin usûlü olamaz, buna başka bir isim bulmak gerekir. Kaldı ki Hz. Peygamberin sahih sünneti asla Kur'an'a muhalif olamaz.¹⁵⁸ Bize göre âyetler iptal edilmemeli, varsa âyetleri tefsir eden sahih rivayetlerden izah ve beyan getirilmelidir. Tefsir Usûlünün genel kabul görmüş tekniğine göre sünnet Kur'an'ı açıklar.

Usûl paradigmalarında Kur'an'ı birinci şer'i delil olarak kabul edip ona layık olduğu değeri verdiklerini iddia edenler, onun âyetlerini iptal etmekle nasıl bir tenakuza maruz kaldıklarının farkında mıdır? Öte yandan burada da “müctehid, delil, alt delil, istidlal, tearuz ve uzlaştırma” gibi tefsire yabancı hukuk kavramlarının odak olduğu apaçık görülmektedir. Şu halde “tearuz”u fikh üretmiş oradan da Tefsir Usûlüne geçmiştir; tefsire hiç bir katkısı olmadığı gibi tefsirin temel varlık sebebi olan Kuran âyetlerinin bir kısmını iptal ettiğinden Tefsir usûlünün bu tarz formülasyonlardan bir an evvel arındırılması gerekir.

F. TEARUZUN DİĞER VERSİYONU / NESH

Nesh problemi de tearuz sorunu gibi klasik usûl-ü fikhin bir meselesi olduğu ve neshe konu olan şeyin hüküm olması sebebiyle neshin fakih ve usûlcüler açısından deliller arası ilişkileri düzenlemede önemli bir rol oynadığı, bu yüzden nesh teorisinin çerçevesinin esas itibariyle fakih ve usûlcüler tarafından çizildiği¹⁵⁹ artık daha iyi bilinmektedir. Bununla beraber Ebu Müslim b. Bahr el-İsfehani (v. 332) hariç bütün usûlcüler Kur'an'da neshin varlığını kabul ederler.¹⁶⁰ Fahreddin er-Razi, *el-Mahsul* adlı eserinde mensuh âyet olmadığını savunan İsfehani'ye tek tek mensuh addedilen âyetleri zikrederek cevap vermeye çalışır.¹⁶¹ Ancak Razi'nin gerekçeleri ikna edici olmaktan uzaktır.

Hakkında yüzlerce kitap¹⁶² yazılan neshin fikh / hukuk icadı bir yöntem olduğunu yakından görmek için her şeyden önce “nesh” kavramının kök anlamı-

¹⁵⁸ Ebu Hanife, Numan b Sabit, *el-Alim ve'l-Muteallim*, (çev. Mustafa Öz), MÜİFVY İstanbul 1992, s. 25.

¹⁵⁹ Bkz. Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, 2006, sayı. 2. s. 543-564.

¹⁶⁰ Fahreddin er-Razi, *el-Mahsul fi İlmi'l-Usûl*, (tah. T. Cabir Feyyad Alavani), Muessesetu'r-Risale, trs, 3/307.

¹⁶¹ Razi, *el-Mahsul*, 3/307-330.

¹⁶² Bkz. Muhammed Abdülazim ez-Zurkani, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mısır, trs. 1/ 227-228.

na bakmak gerekir. O, kök itibariyle “izale, istinsah,¹⁶³ tehir, hazf, terk,¹⁶⁴ tebdil, tahvil, nakil,¹⁶⁵ beyan¹⁶⁶ ve beyan-ı tebdil”¹⁶⁷ gibi anlamlara gelmektedir.

Gazali'nin *el-Mustasfa*'da verdiği bilgilere göre nesh, tamamen delillerin iptalini amaçlayan bir faaliyettir. *el-Mustasfa*'da dikkat çeken şey, Gazali'nin neshi “tebdil” ve “tahsis” gibi anlamlar yükleyenlere olan kızgınlık ve öfkesidir. O, neshin kesinlikle tek anlamı olduğunu savunur. Konunun muhtelif yerlerinde ısrarla onun anlamının “ref ve izale etmek” yani “bir hükmü tamamıyla iptal etmek, ortadan kaldırmak” demek olduğunu anlatır. Bu görüşünü başta Mutezile olmak üzere değişik görüşler ortaya atanlara karşı ısrarla savunur.¹⁶⁸

Yukarıdaki lügavi anlamlar bile neshin, kavram olarak bir şeyi açıklayıcı, beyan edici, daha da anlaşılır kılıcı bir özelliğinin bulunmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Onun kök anlamının ağırlıklı anlamı, bir şeyleri yok etmesi, silmesi, değiştirmesi ve bir yargıyı, hükmü veya geleneği iptal edip ortadan kaldırmasıdır. Bilindiği üzere “Tefsir” ise izah ve açıklama¹⁶⁹ veya teşhis için muayene ve incelemeden ibaret¹⁷⁰ olunca, neshin salt etimolojik ve semantik anlamından bile yola çıkılarak onun tefsire ve beyana bir katkısının olamayacağı görülür.

Neshin tefsirle olan bütün ilişkisi, bazı âyetlerin bazı âyetlerin hükmünü iptal etmesi hususiyetinden kaynaklanan bir vehimden ibarettir. âyetler arasında nesh olmadığı kabul edildiğinde bu kavram da Tefsir Usûlü kitaplarından zamanla çıkacaktır. Onun yerini âyetlerin izah, şerh ve açıklanmalarına katkısı olan, âyetlerin birbirini silip yok etmediği; bilakis açıkladığı, kitabın iç dinamiklerinden veya bilimsel birikimin kazandırdığı yeni yöntemler ışığında yeni yeni tefsir teknikleri ve yöntemleri alacaktır.

Neshin, “Fıkıh Usûlünün oluştuğu ve tedvin edildiği zamanlardan itibaren tanımlandığına”¹⁷¹ dair bu bilgi, neshin bir Fıkıh Usûlü icadı ve formülasyonu

¹⁶³ Razi, *Muhtaru's-Sıhah*, 656; Murteza el-Huseyni ez-Zebidi, *Tacu'l Arus*, Matbaatu Hukumeti'l Kuveyt, Kuveyt 1994, 7/355-356; İsfehani, *Müfredat*, s. 801; Razi, *el-Mahsul*, 3/280; Amidi, *el-İhkam*, 3/127-128; Serahsî, *Usûl*, 2/55; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/700.

¹⁶⁴ Muhammed b İdris eş-Şafîi, *er-Risale*, Daru't-Turas, Kahire, 1979, s. 107-108,

¹⁶⁵ Amidi, *el-İhkam*, 3/128; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/700.

¹⁶⁶ Razi, *el-Mahsul*, 3/287.

¹⁶⁷ Ebu Ali eş-Şaşi, *Usûlü's-Şaşi*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut 1982, s. 268.

¹⁶⁸ Gazali, *el-Mustasfa*, 1/207 vd.

¹⁶⁹ Razi, *Muhtaru's-Sıhah*, s. 503; İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, 11/180.

¹⁷⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, 11/180; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/ 283.

¹⁷¹ Hayreddin Karaman (Mustafa Çağrıncı, İ. Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüş) *Kur'an Yolu*, DİB Yay., Ankara 2007, 1/34.

olduğunu göstermektedir. En erken usûlcülerden İmam Şafii (v. 204) şü tanımını yapar: “Nesh; tehir etme, hafz etme, tebdil etme ve (hüküm) terk etme” demektir.¹⁷² Kadı Ebubekir’e göre nesh, ref etmek, ortadan kaldırmak¹⁷³ demektir. Mütekellim usûlcülerden Amidi,¹⁷⁴ es-Sübki¹⁷⁵ ve Gazali’nin¹⁷⁶ usûlünde de neshin ağırlıklı anlamının ref yani iptal etmek olduğu açıkça görülür. Gazali, âyetler arasında neshin vukuunu temellendirmeye çalışırken oldukça zorlanmaktadır. Serahsi ise onun “izale ve iptal” şeklindeki anlamlandırmalarına karşı çıkarak onun esas anlamının tebdil, hüküm bir başkasıyla değiştirmek olduğunu söyler.¹⁷⁷ Kanaatimizce onun kök anlamı tebdil olsa da neticede mübdel olan iptal edilmektedir. Bu da tefsirin amaçladığı bir hedef değildir.

Bununla beraber o, “*intesehe hazal hukmu bi kavlihi tealâ*” “*summe inteseha bi kavlihi*”¹⁷⁸ “*summe intesehe zalike bil-kitabi*” vb.¹⁷⁹ klişe ifadeyle mütemadiyen hep nesh edilen yani iptal edilen hükümlerden bahsetmektedir. Bu da neshin doğrudan bir hukuk ameliyatı olduğu anlamına gelir.

Kur’an ilimleri kaynaklarında neshin kısımları (hüküm baki tilaveti mensuh, tilaveti baki hüküm mensuh, her ikisi de mensuh) sıralanırken yine de “hüküm” ve “ahkâm” üzerinden sınıflandırma yapılmıştır.¹⁸⁰ Usûl kitaplarında nesh felsefesi yapılırken anahtar kelimelere bakıldığında söz yine “kanun, hüküm, önceki hüküm, sonraki hüküm, değiştirme, kaldırma” gibi terimlerde odaklanmaktadır. Bu da neshin sadece semantik anlam döngüsünden hareketle bile bir hukuk ameliyesi olduğunu açıkça göstermektedir.

Fıkıh usûlcülerinin etkisinde kalan Rağıb’ın *el-Müfredat*’taki tanımını da bundan farklı değildir: “*izaletu’l-hukmi bi hukmin yeteakkabuhu*” “Bir hükümün kendinden sonra gelen bir hüküm tarafından iptal edilmesidir.”¹⁸¹ Neshin emir, nehiy, mekruh, mendub, mübah gibi bütün hüküm çeşitlerini kapsadığı bir gerçektir. Bunların hepsi de neshe açıktır.¹⁸² Dikkat edilirse bu tanımlamaların hepsinde egemen olan mantık hukuk mantığıdır. İstinbat ve istidlal çaba

¹⁷² Şafii, *er-Risale*, s. 107-108, 122.

¹⁷³ Razi, *el-Mahsul*, 3/287.

¹⁷⁴ Amidi, *el-Ihkam*, 3/132-133.

¹⁷⁵ Tacedddin es-Subki, *Cemu’l-Cevami fi Usûli’l-Fıkh*, Daru’l Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 57-60.

¹⁷⁶ Gazali, *el-Mustasfa*, 1/207.

¹⁷⁷ Serahsi, *Usûl*, 2/55-56.

¹⁷⁸ Serahsi, *Usûl*, 2/84-85.

¹⁷⁹ Serahsi, *Usûl*, 2/77.

¹⁸⁰ Bkz. Suyütî, *el-İtkân*, 2/705.

¹⁸¹ İsfehani, *Müfredat*, s. 801.

¹⁸² Bkz. Gazali, *el-Mustasfa*, 1/207.

ve endişeleridir. Müslüman toplumun çeşitli sorunlarının çözümü için delil arama ve bu delillerin durumu hakkındadır.

Örneklem Tefsir Usûlümüz olan Halid el-Akk'ın usûlünde ise, nesh kavramının ele alınış şekli herhangi bir Fıkıh Usûlü kitabından farklı değildir. Söz gelimi o da aynı sözlük anlamlarının yanısıra ıstılahi olarak “sonra gelen şer’î bir hükmün daha önce gelen bir hükmü ortadan kaldırması” şeklinde tarif etmektedir. el-Akk'ın, aynı konu ile ilgili “amel etmek”, “şer’î delil” gibi kavramlar ve “hikmeti” hakkındaki mülâhazaları¹⁸³ tamamen Fıkıh Usûlünün etkisindedir.

Usûlcülerin nesh meselesinde verdikleri örneklerden biri Enfal sûresi 65-66. âyetleridir: “*Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Sizin sabırlı yirmi kişiniz ikiyüz (kâfir)e galip gelir. Sizin sabırlı yüz kişiniz inkârcı bin kişiye galip gelir; onlar anlamazlar.*” “*Şimdi ise çeşitli zaaflarınızdan dolayı yükünüzü hafifletti; sizin sabırlı yüz kişiniz onların ikiyüzünü yenebilir, sizin sabırlı bin kişiniz, Allah'ın nusretiyle onların ikibin askerini etkisiz hale getirebilir. Allah sabredenlere yardım eder.*” Müfessirlerin çoğunluğuna göre de 66. âyet, 65. âyeti nesh etmiştir.¹⁸⁴ Ebu Müslim el-İsfehani gibi bazılarına göre ise birinci âyet sabırlı, yüksek eğitilmiş ve moralli samimi savaşçı müminlerin durumunu haber verirken, ikinci âyet bu vasıflardan mahrum vasat savaşçı müminlerden bahsetmektedir. âyetlerin üslubunda da emir üslubu yoktur, ihbarî üslup vardır. Bire on kat düşmanla savaşmak da mümkündür; bire iki kat düşman ile de; dolayısıyla bunlar arasında nesh söz konusu değildir.¹⁸⁵ Bu açıklamalara aynen katıldığımızı belirtmek isteriz. Dahası iş başa düştüğünde, bire beş yüz kat düşman ile de savaşılabilir. Bunun tarihte örnekleri çoktur. “*kem min fietin kalile...*”

Öte yandan bu âyetlerde zorunlu bir oran tesbiti yapılmamakta, sadece harbe teşvik için ilâhî yardımdan bahsedilmekte, savaştan kaçılmaması gerektiği hatırlatılmaktadır. Buradan herhangi bir hüküm veya hukukî müeyyide (zorunluluk) çıkmaz. Bu, tamamen sosyolojik ve askerî bir tespitten ibarettir; amaç hukuk vazetmek değildir. Bu âyet böyle salt aritmetik oran ve hukuksala indirgenirse o takdirde memleketi bir tarafından işgal etmeye gelen ve sayıları “on bir” kat olan bir düşman kuvvetine karşı derhal silah bırakıp teslim olma ve savaşmama hükmü câri olur ki âyetten böyle bir anlam asla çıkarılamaz. Tam tersine bu âyet, oran ne olursa olsun mütecavize karşı koymaya çağır-

¹⁸³ el-Akk, *Usûlu't-Tefsir*, s. 397 vd.

¹⁸⁴ İbn Kesir, *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesir*, 2/117; Yazır, *Hak Dini*, 4/2431; Sabuni, *Safvetu't-Tefsir*, 1/514.

¹⁸⁵ Süleyman Ateş, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, s. 38-39.

maktadır. âyetteki sayısal oran tamamen makul ve tabîî olan tedbirin yanı sıra, ilahî yardımın göz önünde bulundurulması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Bu âyete istinaden hiçbir yorumcu, “düşman, müminlerden ‘on bir’ kat daha fazla ise savaşılamaz, savaşmak caiz değildir” yargısını çıkaramaz. Her şeyden önce bu, askerî alanda tesbiti imkânsız bir şeydir. Günümüzde karşılıklı olarak savaşa tutuşan devletler, işin tabiatı gereği savaş güçlerini, muharip asker sayılarını, silah vb. teknolojik güçlerini mutlak surette gizlemeye çalışırlar. Öyle ki komuta kademesi dışında, kendi birlikleri bile güçlerinin miktar ve oranını tam olarak bilememektedir. Savaşılan düşman gücün başkomutanlığından bu bilgileri alma imkânı da olmadığına göre asker sayısının (güç) oranlarının tesbiti sonrasında ancak savaşa tutuşmanın caiz olacağı / veya olmayacağı şeklinde Kur’an’dan bir hüküm çıkarılamaz. Bu, askeri akla da aykırıdır. Dolayısıyla bu âyetten neshe dayalı hukukî karar değil, fakat tamamen imana dayalı sorumluluğun bir gereği olarak savaşa teşvik anlamı çıkar.

Burada nesh taraftarlarının nâsîh mensuh örneklerini tek tek ele alıp çürütme imkânımız yoktur. Amacımız, neshin hukukçular tarafından ihdas edilmiştir. Erken dönem fakihleri Ebu Hanife, Malik ve Şafii gibi ünlü müçtehitlerin hepsi neshi bir olgu olarak kabul etmişler; fıkıh ve istinbat yöntemlerinde esaslı bir metot olarak da kullanmışlardır.¹⁸⁶ Ebu Hanife’ye göre nesh sadece emir ve nehiyde vardır,¹⁸⁷ mensuh ile amel etmek dalalettir.¹⁸⁸ İmam Şafii,¹⁸⁹ İmam Malik ve Şeybani’nin de neshi kabul ettikleri bir gerçektir.¹⁹⁰

Sadece Ebu Hanife’ye atfen verdiğimiz bu üç bilgidен neshin, hukukçuların kullandığı bir yöntem olduğu açığa çıkar: 1. Fıkıh ve istinbatta bir metot olarak kullanmak 2. Neshin sadece emir ve nehiyde varolduğu. 3. Mensuh ile amel etmek.

Bakara sûresi 106. âyetteki “biz bir âyeti nesh edersek” مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ ifade-sindeki ما (ma) şartiyye olduğundan neshin mutlaka vaki olacağı anlamına gelmez. “Şayet nesh edersek” (tefsirlerde bu anlam verilmiştir)¹⁹¹ demek “nesh ettik” anlamına gelmez. Nahl sûresi 101. âyetindeki وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ “Bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman...” ifadesi de nesh anlamına gelmemek-

¹⁸⁶ Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, Diyanet İşleri Başk. Yay. Ankara 1974, s. 36.

¹⁸⁷ Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, s. 11-12.

¹⁸⁸ Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, s.11-12.

¹⁸⁹ Şafii, *er-Risale*, s.106-108, 110-113, 122, 123-124.

¹⁹⁰ Bkz. Muhammed b. el Hasan eş-Şeybanî, *Muvatta'u'l-İmam Malik bi Rivayeti's-Şeybanî*, Kahire 1987, s. 195, 315.

¹⁹¹ İbn Kesir, *Muhtasarü Tefsir-i İbn Kesir*, I, 103; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/459-462; Sabunî, *Safvetu't-Tefsir*, I, 86.

tedir. İmam Maverdi'nin, bu âyetten kasıt Tevrat ve İncil âyetleridir, Kur'an'ın kendi âyetleri değildir¹⁹² şeklindeki yorumunu tercih ediyoruz.

Öte yandan görebildiğimiz kadarıyla âyetler gerek mensuh sayılırken, gerekse de bunların mensuh olmadığı savunulurken hiç de ilmî bir titizlik ve ciddiyet gösterilmemiştir. Tefsir disiplinine veya hadis usûlü kurallarına riayet edilmeksizin çok rahat bir söylem geliştirilmiştir. Bu söylemde genellikle “*ad-dehu baduhum minel mensuhi*” “*kiyle mensuh*” veya “*kalu mensuh*” lafzı ile “kimi-leri onu mensuh saymıştır”, “mensuh olduğu söylenmiştir” veya “mensuhur demişler” diye söze başlanmaktadır. Gerçekte ise salt bu ifadelerle bırakınız bir âyeti, sıradan bir insanın söz gelimi Ferez dak veya Ahtel'in bir beytini bile mensuh sayıp iptal etmek mümkün değildir. Onun da yolu ve yöntemi vardır. İlahî âyetlerin bu kadar rahat iptali, nesh yönteminin kendi iç dinamiklerinin de ne kadar temelsiz olduğunu gösterir.

Yine “hükümü mensuh tilaveti baki olma”nın hikmeti hakkında: “Kur'an âyetleri, hükümlerinin bilinip amel edilmesinin yanı sıra okunması ile de sevap kazanılmaktadır. Bu yüzden tilaveti baki kalmıştır.”¹⁹³ Bu, teşbihte hata olmazsa kişinin, ölen bir yakınının cesedini sevmesi gibi bir şeydir. Âyetin anlamı, hükümü, mesajı tabiri caizse ruhu çıkarılıp defnedilecek, sonra da cesedi kutsanıp seyredilecek. Hükümü bir değer ifade etmiyorsa lafzı neden kıymetli olsun? Böyle bir okuma, hiçbir tarihî, edebî, dinî, beşerî bir kitabın başına gelmemişken, gelmemesi gerekirken; maalesef söz konusu Kur'an âyetleri olunca bunların hepsi çok kolaylıkla mümkün olabilmıştır. Bunun imkânı da ilim, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, hüküm ve ahkâm gibi masum kavramlarla gerçekleştirilmiştir.

Yeryüzünde içindeki anlamların, verdiği mesajların ve bazı bilgilerin iptal edildiği fakat teberrük veya sevab için okunan tek bir metin var mıdır? Mulga kanunlar her zaman her yerde olmaktadır teziyle bu mesele geçiştirilemez. Böyle bir tez ve gerekçe hazırlamak, Kur'an'ın i'caz, icaz ve bütün eşsizlik tezlerinin yok olması, onda hiçbir çelişkinin olmaması, onun çağlar ve mekânlar üstü olması, onun beşer sözüne benzememesi, beşerî kitaplardan farklı olması, onun her yönden kendine has tek kitap olması, onun Levh-i Mahfuz gibi bir arka planının olması, onun sağlam, sadık güvenilir elçi eliyle vahyedilmesi, onu eksiksiz alıp belleğinde noksansız muhafaza eden yeryüzünün en güvenilir insanına vahyedildiği, yine en temiz bir öğrenci nesli ile diğer nesillere tevatüren aktarıldığı ve burada sayılamayacak kadar çok özelliklerinin bir anda buharlaşması demektir.

¹⁹² Karaman, (Çağrıncı, Dönmez, Gümüş), *Kur'an Yolu*, 3/441.

¹⁹³ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/713, 717; Seyyid Muhammed el-Maliki, *Zübdetu'l-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*, Metabiu'r-Reşid, Medine trs. s. 102-103.

Tilaveti mensuh, hükmü baki âyetlerin hikmeti hakkında da “bu tür âyetlerin okunması sevap değildir; ancak hükmü ile amel edilir, bunun örnekleri çoktur”¹⁹⁴ şeklinde yorum yapılmıştır. Daha ilginç Suyûtî'nin bu âyetlerin hikmeti hakkında Ebu'l Ferec'in ¹⁹⁵ ağzından verdiği şu cevaptır: “Bununla Allah Teala bu ümmetin kesin olmasa da zanni bilgilerle O'na itaat derecelerini, tereddüt edip etmeyeceklerini ortaya çıkarmaktadır. Halil İbrahim'in uykudaki bilgiyle derhal oğlunu kesmeye koşması gibi. Uykuda vahiy almak ise vahyin en alt yollarından biridir.”¹⁹⁶ Yani ortada vahiy olup olmadığı belli olmasa da bu tür rivayetler (âyetler) kesin bilgi olmayıp şüpheli bilgi de olsa duyulduğu andan itibaren, böyle bir âyetin var olup olmadığı sorgulanmadan, derhal şüpheli bilginin gereği yapılmalıdır. Hem de Hz. İbrahim gibi en ciddi teklif ve emirlerde bile bir an bile tereddüt edilmemelidir. Bununla kişinin Allah'a itaat derecesi ölçülmektedir. Okunması bir kıymet ifade etmeyen bir sözün içeriği ile hüküm vermenin mantığı nedir? Hükmü değerli ve geçerli ise neden okunmaya layık değildir? Okumaya değmeyen bir söz nasıl bir anlam ve hüküm ifade eder? Böyle âyetlerin sayısının çok olduğunun belirtilmesi de ayrı bir garabettir.

Suyûtî, burada da sorumluluğu başkasına atıp kenara çekilmektedir. Zann ile hareket etmenin ilimdeki yeri nedir? Kesinlik ifade etmeyen bir şey nasıl bilgi olur? Emirler nasıl zan ile ulaştırılır? Kur'an'ın altı bin küsur âyeti müslümanların itaat testi için kâfi değil midir? Bazı parçaları –her ne sebeple olursa olsun– iptal edilen bir Kitab'ın i'cazı veya mükemmelliği savunulamaz.

Bazı usûlcülerin ondaki mensuh âyet sayısını yirmiye (Suyûtî)¹⁹⁷ veya beşe (ed-Dehlevi)¹⁹⁸ düşürmeleri de yukarıdaki itiraz ve eleştirilerin haklı gerekçelerini gidermeye kâfi gelmemektedir. Zira Kur'an'ın en büyük iddiası, parçalarının bütün ile uyumu ve çelişkisizliğidir.

Bu yöntemsizlik öyle bir raddeye gelmiş ki iş *وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا* “...İnsanlara güzel söz söyleyin...”¹⁹⁹ âyeti bile mensuh²⁰⁰ sayılmıştır. Bu anlayışın, İbn Arabî vb.lerinin Kur'an ve Tefsir kültüründe nasıl pratize olduğuna yakından baka-

¹⁹⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/713, 717.

¹⁹⁵ Muhakkik Mustafa Dibelbuğ'a'nın talikine göre, bu zat “*Fununu'l Efnan fi Uyuni Ulumi'l-Kur'an*” adlı eserin sahibi Ebu'l Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzi el-Bağdadi'dir (v. 597). Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 2/717, 1 nolu dipnot.

¹⁹⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/717.

¹⁹⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/706 vd;

¹⁹⁸ Şah Veliyullah ed-Dehlevi, *el-Fevzu'l-Kebir fi Usûli't-Tefsir*, s. 21 vd.; Karaman, (Çağrıcı, Dönmez, Gümüş), *Kur'an Yolu*, 1/35.

¹⁹⁹ Bakara 2/83.

²⁰⁰ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 2/706; el-İtkân'da yer alsa da Suyûtî bu görüşte değildir.

lım. Böylece Hz. Peygamber'in nasıl devre dışı bırakıldığı ve neshin ne kadar keyfi olarak elde hiçbir delil, sahih rivayet hatta gerekçe bile olmadan rahat bir şekilde kullanıldığının arka planının görülmesine yardımcı olacaktır.

1240 tarihinde Şam'da vefat eden Endülüslü Muhyiddin İbnu'l Arabî'ye göre, Kur'an-ı Kerim'de kafirlere müsamaha gösterme, onları aff etme ve onlara dokunmama ile ilgili bütün âyetler

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ
كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verilerse artık yollarını serbest bırakın. Allah yarlıgayan, esirgeyendir”²⁰¹ âyeti tarafından neshedilmiştir. Bu âyet, aynı zamanda tam 124 âyeti (Zerkeşi'ye göre 114 âyeti)²⁰² daha nesh etmiştir. Sonra bu âyetin son kısmı da baş kısmını nesh etmiştir.²⁰³

Buna göre; bu “nesh” öyle bir yaratıktır ki önüne geleni yutuyor, sonra da kendi başını yiyor, geriye kuyruk kısmı kalıyor. el-İtkân ve el-Burhan gibi temel kaynaklarda bu tip bilgi ve yorumların bulunması oldukça tuhaf ve düşündürücüdür. Üzücüdür.

Gerçekte Suyûtî, el-İtkân'da İbn Arabî'nin ağzından da olsa bu nakle yer vermekle hangi ilmî ve Dinî bilgiyi örten perdeyi aralamaya çalışmaktadır? Şayet bir çırpıda Kur'an'ın müşrik de olsa, zimmi de olsa Müslüman olmayanlara af ve müsamaha gibi tavsiyelerini iptal ediyorsa bu, Kur'an'ın tefsiri veya fıkhi olmaz. Çünkü hemen bir âyet sonra

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ

“Müşriklerden biri senden eman dilerse, Allah'ın kelamını işitip dinleyinceye kadar ona eman ver; sonra (Müslüman olmazsa) onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır...”²⁰⁴ diyor.

²⁰¹ Tevbe 9/5.

²⁰² Zerkeşi, el-Burhân, 2/171.

²⁰³ Suyûtî, el-İtkân, 2/714; Zerkeşi, el-Burhân, 2/171. Diğer İbn Arabî (Kadı Ebubekir) ise; tam tersi mensuh âyet sayısını arttıranlara karşı çıkmaktadır. bkz. el-İtkân, 2/706.

²⁰⁴ Tevbe 9/6.

İbn Arabî'nin gerçekten bu kanaatte olup olmadığının tesbiti başka bir çalışma konusudur. İbn Arabî bir tefsir otoritesi değildir. Özel bir insandır. Kendi özel dünyasına da saygı duyulur; yalnız Kur'an ve âyetler hakkında böyle bir mütalaa da kabul edilemez.

İbn Arabî'nin ölüm tarihi 1240'tır. Endülüs'te, Filistin'de ve Andolu'da Haçlı baskılarının ve seferlerinin çoğaldığı bir dönemdir. "İbn Arabî bir Batılı olarak kâfirlerin en şiddetlisi Hıristiyanları görüyordu. İbn Arabî, Şam'da Eyyübî hanedanlarıyla temas halinde olup Selçuklu sultanı İzzeddin Keykavus'a mektup yazarak Hıristiyanlara karşı tavizci tutumunu terk etmesini istemektedir."²⁰⁵

Şimdi bu siyasi pozisyon ile onun yukarıda geçtiği şekliyle kâfirlere karşı takındığı tavrın arka planına indiğimizde bu siyasi ortam İbn Arabî'yi haklı olarak Hıristiyanlara karşı bir öfkenin içine sürüklemiş olabilir. Ancak bu kırgınlık yine de adaletten sapmayı gerektirmez. Savaş ve çatışma halinde bile olsa Allah'ın âyetlerini iptal edip mensuh sayma hakkı vermez. Böyle savaş ve işgal dönemlerinde yapılması gereken, kahramanca direnip savaşmak ve zulme karşı koymaktır. Yoksa Allah'ın âyetlerini iptal etmek değildir. Savaşan taraflar, zaten birbirlerini müsamaha ile karşılamadıklarından savaşa tutuşmuşlardır. âyetler mensuh addedilince değişen ne olacaktır? Esasen muharebelerde bütün gücü ile savaşmak gerekir. Kur'an'ın, İbn Arabî'ce mensuh, gerçekte ise mevcut diğer âyetleri savaşmaya, kahramanlık destanları yaratmaya engel değildir. Kur'an, sadece Müslümanlar aleyhinde siyaset takip eden ve onlara saldırı hazırlığı içinde olan veya bilfiil saldırıda bulunanlara karşı topyekün savaşılmasını istemektedir. Müslümanlara karşı kötü niyet ve saldırı içinde olmayan gayr-ı müslimlere karşı ise insani ilişkiler, güzel söz ve iyi muamele yasaklanmış değildir.

Eğer Selçuklu sultanları tabii ve fitri insanlık karakterinden sapsınlarsa Kur'an'ın her tarafı savaş veya cihad âyetleriyle dolu olsa da netice değişmeyecektir. Burada belirleyici olan, zihniyet, samimiyet, dürüstlük, iman ve ameldir. Savaşmak istemeyen, zulme karşı çıkmayan, çıkamayanlara binlerce âyet getirilse yine de sonuç değişmeyecektir. Kaldı ki Haçlılara karşı Selçukluların haklı, meşru ve şanlı direnişi / savunması her tür takdire şayandır; şükran ve minneti fazlasıyla hak etmektedir.

Sonra Hz. Peygambere hem müşrik hem de münafıkların tazyik ve baskılarının had safhada olduğu dönemde bu af ve müsamaha ile ilgili âyetler nazil olmaktadır. Hâşâ o herhangi bir gevşeklik göstermiş midir? Veya tavizci dav-

²⁰⁵ Mustafa Kara, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf Dergisi*, 2008, sy. 21, s. 29.

ranmış mıdır? Asla. Aynı sÛrede anlatıldığına göre, bir sefer öncesi, tavırlarından dolayı münafıklar şiddetle kınanmış ve yerilmiş, cenazelerine gidilmemesi vb. bazı sosyal müeyyidelerle beraber azapla da tehdit edilmişlerdir. Bununla beraber İbn Arabî'nin mensuh saydığı âyetler de Kur'ân-ı Kerîmdeki yerlerini korumuşlardır. Tebûk seferi öncesi Müminler de İbn Arabî'nin yaşadığı sıkıntı ve zorluklara benzer şartlarda yaşıyorlardı. Hz. Peygamberin ve sahabenin mensuh saymadığı âyetleri İbn Arabî hangi yetkiyle mensuh sayabilmektedir?

Suyûtî, İbn Arabî'yi açıktan reddetmekten çekinmiş; ancak "tenbih" başlığı altında, İbnu'l Hessar'ın "nesh, Hz. Peygamber veya sahabeden sarîh bir rivayet bulunmadıkça mümkün olmaz ve müfessirlerin veya müçtehidlerin yorumlarıyla âyetler nesh edilemez" şeklindeki görüşlerine yer vererek durumu idare etmeye çalışmıştır. Ancak Suyûtî'ye yakışan, açıkça İbn Arabî'nin bu sözlerinin ilmî değerinin olmadığını belirtmek veya hiç nakletmemektir.

Gerçek şu ki; İslâm İlimleri tarihinde fakih, mütekellim, mutasavvıf veya müfessir ve muhaddis hemen hemen bütün yorumcu ve usûlcülerin, tarihî, siyasî, kültürel ve sosyal koşulların etkisinde kaldıkları; daha da önemlisi söz konusu disiplinlerin usûllerinin de buna göre şekil alıp birer metodoloji haline geldikleridir.

Görüldüğü gibi gerçekte olmayan bir usûl ve yöntem daha doğrusu problem, Kur'an'ın ayrılmaz bir özelliği ve lazımı imiş gibi algılanınca işin içinden çıkılamamıştır. Böyle bir vasıf ve usûlü Kur'an'a layık görenler hangi meseleyi çözdüklerini zannetmektedirler? âyetlerde neshi kabul etmek, Müslümanların teoride ve pratikte hangi derdine çare olmuştur? Hangi fikhî-amelî meselede Müslümanlar çıkış yolu bulamamışlar da nesh onların imdadına yetişmiştir? Bu anlamda tek bir örnek dahi hatırlanmamaktadır.

Günümüz usûlcülerinden bazıları, yazdıkları Tefsir Usûlü kitaplarına neshi savunanların değil onu reddedenlerin haklı ve makul gerekçelerini maddeler halinde gayet güzelce sıraladıkları²⁰⁶ halde, yine de nesh gibi bir kuralın Kur'an'a uygulanamayacağını, bunun doğru olamayacağını ilan etme konusunda hala çekingen davranarak neshin çeşitlerine yer vermeleri anlaşılabilir değildir.

Netice itibarıyla nesh, fikhî usûlcülerinin, ahkâm istinbatçılarının ortaya çıkardığı bir yöntemdir. Onlar, anlamakta zorlandıkları nasları kendi aralarında uzlaştıramadıklarından bir çıkış yolu olarak neshi ortaya atmışlardır. Bu anlayış maalesef zamanla Tefsir Usûlü'ne de bulaşmıştır. Onun hakikaten bir

²⁰⁶ Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 125, 127.

tefsir problemi olup olmadığı ciddi olarak sorgulanmalıdır. Bu yapıldığı takdirde kimi terim ve tanımlar da yeniden biçimlenecektir. Nesh kabul edilmediği zaman Tefsir Usûlü'nde de rastlanan söz gelimi zâhir, nass ve müfesserin “neshe ihtimali olan lafızlar” şeklindeki tanımları değişecektir. Böylece daha sade, daha mübin, daha fonksiyonel, Subhi es-Salih'in *Mebahis*'i gibi daha tefsire ait, kısaca 'lazım olanı içeri almış yabancıyı dışarıda bırakmış' bir metodoloji inşası mümkün olacaktır.

Sonuç ve Öneriler

Tefsir Usûlü'nün hacimce az sayıda konu içermesi, kesinlikle bir eksiklik olarak kabul edilmemeli; tam tersine Kur'an'ın açık ve anlaşılır bir kitap olduğu hususu ile ilintilendirilmelidir.

Tefsir Usûlü kitaplarının kimi konuları yeniden ele alınarak tartışılmalıdır. Tearuz, nesh gibi konular gerçekten Tefsir Usûlünün konusu olabilir mi? Sonra bu konular temellendirilip gerekçelendirilirken yapılan âyet örnekleme ve istidlalleri ne kadar doğru ve ne derece ilgilidir? Başka bir anlatımla, âyetler ile usûl kuralları aynı şeyi mi söylemektedir? Bunların açıklığa kavuşturulması gerekir. Tearuz, nesh gibi hukuk için geliştirilen metodik formüller Tefsir Usûlü kitaplarından ayıklanmalıdır.

Tefsir Usûlü kitaplarında yeterince üzerinde durulmayan, ancak müstakil çalışmalarda ele alınan siyâk-sibâk yani bağlam bilgisi ayrıntılı olarak usûl konuları içerisine alınmalıdır. Tefsir ilminin bu altın normu dışarıda bırakılmamalıdır.

Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve Arap dili uzman ve usûlcüleri Kur'an'a sadece Kur'an'ı anlaşılır kılmak için değil de salt kendi yönetsel paradigmalarını teyid etme veya meselelerine delil bulma amacı ile yaklaştıkları sürece Tefsir ruhu, usûlü ve mantığı açısından öteki kalmaya mahkûmdurlar. Kur'an tefsirinde en önemli usûl, onun bütün âyetlerini eşit derecede, eşit oranda ve eşit değerle ele alıp bütünlükçü bir tarzda incelemek ve anlamaya çalışmaktır. Branşçı, parçacı ve atomize okumalar, onu anlamaya veya anlamlandırmaya yetmediği gibi onu tanımaya dahi kâfi gelmeyecektir. Kur'an'ı iyi anlayabilmenin en etkin yolu, Kur'an'ın kendisini, ana fikrini ve amacını iyi tanımaktan geçer.

Tefsir Usûlü ve Kur'an ilimleri ile ilgili kaynaklar eleştirel ve sorgulayıcı okumalara tabi tutulmalı, bu konuda ciddi tezler yaptırılmalıdır. Mevcut Fıkıh Usûlü kaynakları da eleştirel ve sorgulayıcı okumalara tabi tutularak onların ahkâm âyetlerine ve genel olarak Kur'an'a yaklaşımları, Kur'an merkezli bir

bakışla tekrar ele alınarak Kur'an'ın iklim ve tabiatıyla çatışan yönleri tashih edilmelidir.

Kur'an'ı inceleme konusu ve araştırma alanı yapan ilimlerle Kur'an'ın bi-zatihi kendisi aynileştirilmemeli. Bu aynilik ve özdeşleştirme, (tefsir, fıkıh, kelim) usüllerinin de masum ve hatasız olduğu vehminin kuvvetlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu da aynı hataların tekrarına, yayılmasına ve nesilden nesile tevarüs etmesine neden olmuştur.

Kur'an'ın sübutu meselesinde aranan mütevatir rivayet vb. şartlar, maalesef onun âyetlerinin iptalinde (neshinde) ise esas alınmamış, alabildiğine rahat ve serbest hareket edilmiştir. Bu konuda hem Tefsir Usûlü hem de Fıkıh Usûlü beraber sorumludur. Ancak Tefsir Usûlü daha fazla sorumludur. Hangi Usûl, hangi usûli gerekçe sunarsa sunsun, delalet, tearuz veya nesh gibi izafi yöntemlerle âyetler asla iptal edilmemelidir. Muhkem de olsa müteşâbih de olsa hepsinin O'na ait olduğu unutulmamalıdır.

Bibliyografya

Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1986.

Amidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkam fı Usûli'l-Ahkâm*, Daru's-Samii, Riyad 2003.

Ateş, Süleyman, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.

Beydâvî, Ebu Said Abdullah, *Envaru't-Tenzil, (Mecmau't-Tefasir)*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tefsir Tarihi*, Örnek Matbaası, Ankara 1955.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsiru Ruhi'l-Beyan*, Matbaa-i Osmaniye, Dersaadet 1330.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1983.

Dehlevî, Şah Veliyullah, *el-Fevzu'l-Kebir fı Usûli't-Tefsir*, Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1987.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2001.

Ebu Hanife, Numan b Sabit, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, MÜİFVY İstanbul 1992.

Muhammed Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, (çev. Abdulkadir Şener), Fon Matbaası, Ankara 1979.

Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1997.

- Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod*, Ötüken Yay., İstanbul 2002.
- Hallaf, Abdulvahhab, *İlmu Usûl'l Fıkh*, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1973.
- Has, Şükrü Selim, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti" SBE Dergisi, Kayseri, 2006, S. II.
- Hâzin, Alauddin, *Lubabu't-Tevil, (Mecmau't-Tefasir)*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- İbn Abbas, *Tefsiru İbn Abbas, (Mecmau't-Tefasir)*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, İmaj AŞ. Yay., Ankara 2004.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesir*, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1981.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sader, Beyrut 2000.
- İsfehanî, Rağib *Mufredatu Elfazil-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Dımaşk 2002.
- Kâfiyeci, Muhyiddin, *Kitabu't-Taysir fi Kavaidi İlmi't-Tafsir*, İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1974.
- Kara, Mustafa, "Çok uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf*, 2008, S. 21.
- Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrı, İ.Kâfi Dönmez, Sadreddin Gümüş, *Kur'an Yolu*, Ankara 2007.
- Kutub, Seyyid, *fi Zilali'l-Kur'an*, Daru's-Şuruk, Beyrut 1988.
- Mâlikî, Seyyid Muhammed, *Zübdetu'l-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Metabiu'r-Rüşid, Medine, trs.
- Merağî, Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1974.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Özek, Ali (ve arkadaşları), *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûl*, Dersaadet 1308.
- Râzî, Muhammed b. Ebibekr, *Muhtaru's-Sıhah*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1983.
- Râzî, Fahrüddin, *el-Mahsûl, fi İlmi'l-Usûl*, Muessesetu'r-Risale, trs.
- Sabûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsir*, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1981.

- Salih, Subhi, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1996.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1976.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed, *Usûlu's-Serahsi*, Daru'l Marife, Beyrut 1997.
- Subkî, Tacudddin, *Cemu'l-Cevâmi fi Usûli'l-Fıkh*, Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesir, Dimaşk 1996.
- Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Daru't-Turas, Kahire 1979.
- Şaşî, Ebu Ali, *Usûlü'ş-Şaşî*, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1982.
- Şatibî, Ebu İshak, *el-Muvafakat*, Daru'l Marife, Mekke, trs.
- Şener, Abdulkadir, *Kıyas İstihsan İstislah*, DİB Yay., Ankara 1974.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhul Mektebet Nezar Mustafa el-Baz*, Mekke 1997.
- Şeybânî, Muhammed b. el Hasan, *Muvattau'l-İmam Malik bi Rivayeti's-Şeybani*, Kahire 1987.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-Taberi*, Daru Hecr, Kahire 2001.
- Tavile, Abdulvehhab Abdusselam, *Eseru'l-Luğa fi İhtilafi'l-Muctehidin*, Daru's-Selam, byy., trs.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Zebîdî, Murteza el-Huseyni, *Tâcu'l Arus*, Matbaatu Hukumeti'l Kuveyt, Kuveyt 1994.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Erkam, Beyrut, trs.
- Zekiyuddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2006.
- Zemaşşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut 1994.
- Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Daru'l-Fıkr, Dimaşk 1986.
- Zurkanî, Muhammed Abdülazim, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mısır, trs.