

# Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivâyet ve Dirâyet Tefsirleri zerine Genel Bir Değerlendirme

Talip ÖZDEŞ

*Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

H. Muhammed'e vahiy yoluyla gönderilen Kur'an, bütün insanlığa bir hidâyet (hden li'n-nâs) olmasıyla zaman ve mekân boyutunda kendisine özgü dili, coğrafyası, tarihi, kültürü, âdet ve gelenekleri olan bir toplumu muhatap almıŐ, onlara onların diliyle hitap etmiŐtir. Vahyin bir dille gelmesi, onun bir kültür ve tarihle bağlantılı olarak gelmesi anlamına gelir. Muhatap alınan toplumu tevhidî bir iman, düşünce ve aksiyon planına göre dönüŐtürmeyi amaçlayan ilahî vahiy, bu dönüŐtürme iŐini büyük ölçüde muhatap aldığı toplumun dili, kültürü, örf ve âdetleri içerisinden gerçekleŐtirmiŐtir. Kur'an'ın nzl sürecinde imana ve düŐünceye temel oluşturan Arapça kavramlar yeniden dizayn edilip içerikleri deęiŐtirilmiŐ; iman, fikir ve aksiyonla bağlantılı olarak vahiy-olgu ilişkisi içerisinde toplumun örf, âdet ve gelenekleri üzerinde önemli tashihler gerçekleŐtirilmiŐ, Şirk unsurları tasfiye edilme yönüne gidilmiştir.

Dinî metinler, hayattan, evrenden ve gerçeklerden kopuk, lafızların oluşturduğu anlamsız mesajlar değildir. Özellikle Kur'an, bu bağlamda hayatın bütün yönlerini kapsamakta, insanla ilgili bütün boyutlara, olgulara göndermelerde bulunmakta, prensipler koymaktadır. Dolayısıyla Kur'an mesajı-

nın kavranması, referans verilen olguların, olay ve gerçeklerin kavranmasını gerekli kılmaktadır. Ancak Metin haline gelen vahyin insan tarafından anlaşılıp yorumlanması, gerek metnin kendisinden ve gerekse insanın yaratılış özelliklerinden ve çevresinden kaynaklanan birtakım durumlardan dolayı izafilik ve değişkenlik özelliği gösterir. Vahye muhatap olup ona iman eden, onu anlamaya ve yaşamaya gayret eden insan ve toplumun Kur'an'a yaklaşımının, anlama ve yorumlama çabasının, kendilerini kuşatıp belirli derecede etkisi altına alan, bakış açılarını belirleyen sosyo-kültürel ve tarihi şartlardan, yaygın zihniyet ve teamüllerden bağımsız olması düşünülemez. Bu anlama, açıklama ve yorumlama gayretini tefsir, te'vil, meal veya tercüme gibi hangi kavramla ifade edersek edelim, Kur'an'ın insan tarafından anlaşılıp yorumlanması, beşerî bilgi ile vahyî bilginin kesiştiği noktayı oluşturmaktadır. Dolayısı ile İslâm dininin temel kaynağını oluşturan Kur'an vahyi ne kadar mutlak kabul edilirse edilsin, beşerin Kur'an'a yaklaşım ve yorumu, yoruma etki eden faktörler nedeniyle mutlaklık arz etmeyecektir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in âyetlere getirdiği açıklamalarla, Sahabe bile olsa diğer insanların kendi bireysel birikim ve tecrübeleriyle yaptıkları yorum ve açıklamaların aynı değerde olmadığına altını çizmeliyiz.

Hz. Muhammed tebliğ, teybin ve talim görevinin gereği olarak bazı Kur'ânî kavramları ve ahkâmı açıklamış, mücmel konuları sözlü ve pratik olarak tebyin etmiş, birçok âyete açıklama getirmemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu iş sınırlı ölçüde Sahabe ve Tabiün tarafından yapılmıştır. Çoğunluğunu mevalilerin oluşturduğu Tâbiün döneminde tefsir belirli bir gelişme sürecine girerken, onların içerisinden geldikleri sosyo-kültürel ve tarihi şartlar, Kur'ânî kavram ve âyetlere getirdikleri açıklama ve yorumları önemli derecede etkilemiş, farklılaşmaları beraberinde getirmiştir. Tefsir konusunun müstakil bir ilim haline gelmesiyle başlayıp günümüze kadar devam eden süreçte Kur'an etrafında birçok tefsir ekollerinin ortaya çıkması, tefsire dair birbirinden farklı binlerce eserin telif edilmiş olması bu söylediğimizi teyit etmektedir.

Muhammed Âbid Câbirî'nin de işaret ettiği gibi insan her durumda, içerisinde doğup büyüdüğü, kendisini geçmişine ve tarihine bağlayan, onun zihin kalıplarını (düşüncenin, muhakemenin üzerine dayandığı epistemolojik temeli) oluşturan çevrenin damgasını taşımaktadır. İnsanın tamamen kendi muhitinin dışında olması sosyolojik olarak mümkün görülmemektedir. Aslında aklın formel kalıpları bütün insanlarda aynı olmasına rağmen, bu formel kalıpların ne şekilde kullanılacağına yön veren, zihin kalıplarının

içerisinde şekillendiği, referansını aldığı bir epistemolojik çerçeve vardır. Bu çerçeve insandan insana, toplumdan topluma farklılıklar gösterir. Belli bir kültüre ait bir aklın yapısıyla, bu kültürü paylaşan bireylerin zihinlerinde o kültürle ilgili unutulmamış görüş, teori ve mezhepleri birbirlerine bağladığımızdan dolayı, biz bu ilişkiye “bilinçaltı ilişkisi” olarak yaklaşıyoruz denebilir. Aklın bünyesi daha sonra o kültür aracılığı ile ve yine bilinçaltı bir yolla aynı kültürün yeniden üretilmesi görevini üstlenir.<sup>1</sup>

Bundan dolayı Kur'an'ın tefsir ve yorumunda tedvin asrı önemli bir dönem oluşturur. Cahiliye döneminin, Hz. Peygamber, Sahabe ve Emevî döneminin izlerini taşıyan tedvin asrından çıkan ipler, Araplar başta olmak üzere müslüman toplumların bilincinin tablosunu şekillendirmiştir. Bu ipler daha sonralara uzanmış ve halen uzanmakta olup söz konusu toplumların kültüründeki tefekkür vakiasını inşa etmekte ve onun temel tezahürlerinden biri olmaya devam etmektedir.<sup>2</sup> Bu faaliyetin asıl hedefi, geçmişin kültürel mirasının, Arap toplumunun ona dayanarak eşyayı, insanı, evreni, tarihi ve toplumu tanımlayabileceği bir kaynak çerçevesi haline dönüştürüleceği bir yeniden yapılanma operasyonunun gerçekleştirilmesiydi. İlimlerin tedvini ile ortaya çıkan bu yapılanmada, İslâm'la beraber Arap toplumunun eski geleceğinden gelen birçok unsurun, bakış açılarının, zihniyet ve anlayışların rol oynamamış olması düşünülemez. Dil çalışmalarının yanında fıkıh, hadis, tefsir, felsefe, kelâm, tasavvuf gibi ilim ve disiplinlerin teşekkül etmesiyle beraber yorumda zenginleşmeler ve farklılaşmalar meydana gelmiştir. Söz konusu bilim ve disiplinlerin etrafında oluşan literatürün, uygulanan yöntemlerin, yaygınlaşan telakki ve zihniyetlerin müfessirlerin Kur'an âyetlerine yaklaşım ve yorumlarında ortak paydaları oluşturmuş olması tabii karşılmalıdır.

İslâmî ilimler içerisinde pratik hayatla doğrudan irtibatlı olduğu için ilk teşekkül etmeye başlayan ilmin fıkıh olduğunu söylemek yanlış olmaz. Usûl ve sistematığı ile oluşması sonraki dönemlerde olmasına rağmen, daha Hz. Peygamber zamanında ilkeleri belirlenmeye başlamıştır. Gerek Hz. Peygamber hayatta iken ve gerekse onun vefatından sonra Sahabe, pratik hayatla ilgisi olması sebebiyle daha ziyade ibadet ve muamelat konularıyla ilgilenmiş, bu durum Kur'an'ın ahkâm âyetlerinin öne çıkarılmasına neden olmuş-

<sup>1</sup> bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İz Yay., İstanbul 1997, s. 54-55.

<sup>2</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 86-87.

tur. Emeviler dönemine gelinceye kadar fikhî çalışmalar müstakil çalışmalar halindeyken, Ebû Hanîfe (v. 150/767) ile beraber sistemleşme sürecine girmiş, daha sonra ortaya hadis veya rey merkezli olarak teşekkül eden fikhî mezhepler, ortaya koydukları sisteme göre değişik yörelerde etkinlik kazanmışlardır.<sup>3</sup> Bu sistemleştirme işinde müctehidlerin içerisinde yaşadıkları çevrenin ve kültürün önemli etkileri olmuştur. Örneğin Ebû Hanîfe'nin yetiştiği Irak'ın kültürel ve sosyal ortamı ile İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) ve İbn Hanbel'in (v. 241/854) yetiştiği Hicaz ortamı aynı değildir.<sup>4</sup> Bunlardan hadis taraftarları, daha çok hadisleri esas alarak sistemlerini ona göre kurup icthadı dar bir alana hasrederken, rey taraftarları ise istihsanı, örf ve maslahatları da kapsayacak şekilde rasyonelliğin önem kazandığı icthadı esas alarak sistemlerini ona göre kurmuşlardır. Ebû Hanîfe reycilere, İmam Şâfiî ise hadisçilere örnektir. Hiç şüphesiz böyle bir ayrımı ortaya çıkartan şey, dinî etkenlerle birlikte sosyo-kültürel, ekonomik ve politik etkenlerdir.<sup>5</sup>

İslâm geleneğinde metodoloji sahasında ilk eser verenler fıkıhçılar olmuştur. Fıkıhçıların geliştirdiği metodolojiyi ödünç alan kelâmcılar, felsefeciler ve mutasavvıflar, fakihlerin ortaya koydukları metodolojiden tamamen bağımsız olmasa da kendi metotlarını ortaya koymuşlardır. Böylece her disiplin, fakihlerden yola çıkarak kendi metodunu geliştirmeye çalışmıştır.<sup>6</sup> Şâfiî'nin icthadı kıyasa hasreden çalışmaları, fikhın temeline hadisleri koyarak kıyası kullanmayı asgariye düşüren ve Ehl-i Hadis'in önderi olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel faktörü, Dâvûd b. Halef (270/884)'in temsil ettiği ve lafzın zâhirine bağlılığı esas alan Zâhiriye mektebi, nasslara yaklaşım konusunda ortak bir zihniyet oluşturmuştur. Söz konusu faktörlerin, varlığını kitlesel boyutta devam ettiren, icthadı kıyas'ın ötesinde daha geniş bir çerçevede ele alan Hanifilik ve Mâlikilik gibi mezheplerin takipçilerinin ve müntesiplerinin bile fıkıh, hadis ve sünnet anlayışları üzerinde zamanla önemli etkiler yaptığı söylenebilir.<sup>7</sup> Genelde fıkıh ve tefsir yorumları üzerinde gittikçe etkinlik kazanan zâhirî (lafzî) yaklaşım "Allah ve Peygamberi ne

<sup>3</sup> Geniş değerlendirme için bk. Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 59-76.

<sup>4</sup> Celal Kırcı, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>5</sup> Celal Kırcı, *a.g.e.*, ss. 64-65.

<sup>6</sup> Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi* (basılmamış doktora tezi), Ankara 1998, s. 54.

<sup>7</sup> bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fıglalı), Ankara 1981, s. 324-327; Fazlurrahman, *İslâm* (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 102-104.

söylemek istemiştir?” sorusunun cevabını arayacağı yerde, “metin ne demektedir?” sorusu ile yetinmiş ve daha çok bununla ilgilenmiştir.<sup>8</sup> Bu yaklaşımın izlerini gerek rivâyet ve gerekse dirâyet tefsirlerinde görmek mümkündür.

Fakihlerin Kur’an ve Sünnet’i anlayıp hüküm istinbat etmede köklü ve otantik bir yöntem ortaya koyduklarında şüphe yoktur. Ancak pratik hayatla ilgisinden dolayı fıkıh, toplumda kendisine özgü bir mantığın gelişmesine zemin oluşturmuş, fıkhi yönelimde neredeyse bütün dinî metinler hüküm koyucu nasslar olarak görülüp değerlendirilme yönüne gidilmiştir. Büyük oranda lafzın delaleti üzerine bina edilen ve dil unsurunu esas alan klasik fıkıh yöntemi hakkında Mehmet Görmez’in yaptığı sonuç değerlendirmesi kayda değer gözükmektedir. Ona göre tarif ve uygulamalar esas alındığında, bu yöntemin Kur’an’a yaklaşım ve anlamada istinbatı öne çıkardığı söylenebilir. Yani, Usûl-ü fıkıhın icmâlî ve tafsîlî delillerden şer’î amelî hükümleri çıkarmaya yarayan bir kaideler bütünü olduğu kabul edildiğinde, bu yöntem sadece ibadet ve muamelata dair metinlere uygulanabilir. Halbuki sünnet ve hadis, sadece bir yasama ve teşrî’ (yasama) kaynağı değil, genel anlamda İslâm kültürü ve medeniyetine şekil veren bir bilgi kaynağıdır. Yani gerek Kur’an âyetlerinin, gerekse hadislerin büyük çoğunluğunun kanun sevk etmek gayesine matuf olmadığı bir vakiydir. Hatta Hz. Peygamber’in sözlerinde geçen emir ve nehiy sîgalarının bile sadece emir ve nehiy ifade etmeyip belâgatlı şekilde farklı gayelere matuf olarak kullanılmış olması söz konusudur. Aynı şey Kur’an’da belâgatlı olarak kullanılan birçok emir ve nehiy sîgaları için de geçerlidir.<sup>9</sup>

Fıkhi yaklaşımın zikredilen özelliklerinin, diğer bütün İslâmî disiplinler için belirleyici bir rol oynadığı kolaylıkla anlaşılabilir. Çünkü dinin pratiği ile ilgisinden dolayı, müslüman olan bir kimsenin meslekî kimliği ne olursa olsun fıkıh geleneğinin dışında kalması düşünülemez. Kişinin müfessir veya kelâmcı olması, tasavvuf hareketlerinin içinde yer alması, onu toplumun düşünce sistemine ve zihniyetine damgasını vuran bu geleneğin dışına çıkarmaz. Rivâyet veya dirâyet tefsirleri olarak adlandırılan klasik tefsirler nazar-ı dikkate alındığında, aralarındaki farklılıklara rağmen, temelde fıkıh usûlünün esaslarının birçok tefsir yorumlarında etkili ve belirleyici olduğu söylenebilir. Çünkü tefsir geleneği içerisinde, hangi geleneğe sahip olursa

<sup>8</sup> Geniş değerlendirme için bk. Mevlüt Erten, *a.g.e.*, s. 54-59.

<sup>9</sup> bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V. Yay., Ankara 1997, s. 161-162.

olsun, her müfessirin ait olduğu bir fıkıh ekolü vardır. Meselâ İmam Mâtürîdî (v. 333/944) Hanefîliği temsil ederken, Fahreddin Râzî (v. 606/1209) gibi dirâyete ve felsefeye ağırlık veren bir müfessir, fikhî yönden rey taraftarlarına muhalefet ederek ictihad faaliyetinde aklın alanını önemli ölçüde sınırlayıp daraltan İmam Şâfiî'ye tâbi olabilmektedir. Örneğin müşriklerin neces olduklarını ve o yıldan (Hicrî 9. yıl) sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmalarını isteten Tevbe sûresinin 28. âyetinin tefsirinde iki müfessirin yaklaşım ve yorumları arasında önemli ve köklü bir farklılığın varlığı dikkat çekmektedir. Mâtürîdî konuya Kur'an bütünlüğünden, dinin ana gaye ve hedeflerinden hareketle oldukça esnek ve akılcı yaklaştığına şahit olurken, Râzî'nin mezhebi görüşünü esas alarak konuya oldukça lafzi ve atomik bir şekilde yaklaştığına şahit olmaktadır.<sup>10</sup>

Kur'an'da Allah'a itaatın yanında Hz. Peygamber'e itaatın de emredilmesi<sup>11</sup>, onun, vahyin tebliği yanında tebyin (vahyi açıklama)<sup>12</sup> ve tahkîmle (insanların arasında Allah'ın indirdiği ile hüküm vermeyle)<sup>13</sup> de sorumlu olması, mü'minlere Kitab'ı ve hikmeti öğretmesi<sup>14</sup>, yüce bir ahlâk üzere olmasıyla<sup>15</sup> müminler için "üsve-i hasene" (güzel bir örnek) olarak vasfedilmesi<sup>16</sup>, yoruma kaynak olma bakımından Sünnet'i hemen Kur'an'dan sonra ikinci konuma oturtmaktadır.<sup>17</sup> Gerek Hz. Peygamber'in sağlığında, gerekse Sahabeden günümüze gelinceye kadar Sünnet, dinin anlaşılıp yaşanmasında müslümanlar için daima (farklı derecelerde) değer verilen, kendisine müracaat edilen bir bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Ancak Hz. Peygamber'in bir beşer ve peygamber olarak konumunun takdir edilmesi, Sünnet'in tanımı, onun Sünnet olarak kabul edilen söz ve hareketlerinin değerlendirilmesi ve bu konuda izlenen yöntemler, Sünnet'i anlama konusunda insanlar arasında birçok görüş farklılıklarının ortaya çıkmasına neden

<sup>10</sup> bk. Fahreddin Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-XV, Beyrut 1990, Cilt: 8, cüz: 16, s. 20-22.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân, 3/31; Nisâ, 4/64; Nûr, 24/56; Mücadele, 58/13.

<sup>12</sup> Nahl, 16/44, 64.

<sup>13</sup> Nisâ, 4/65, 105; Mâide, 5/42; Sâd, 38/26.

<sup>14</sup> Bakara, 2/129, 151.

<sup>15</sup> Kalem, 68/4.

<sup>16</sup> Ahzâb, 33/21.

<sup>17</sup> bk. Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire, ty., ss. 97-106; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut, ty., s. 12-20.

olmuştur.<sup>18</sup>

Bıçak ve kılıç bilemek, parlatmak, zırha bürünmek, göz yaşlarının akması, üzerine su dökünmek, develeri güzelce gütmek, yeni bir şekil vermek, ihdas etmek, çığır açmak, bir yola girip yürümek, sülük etmek, yolun işlek olması, bir durumu belirlemek, tahdit etmek, kural koymak anlamlarına gelen “senne” fiilinden türeyen “sünnet” kavramı, yol güzergahı, sîret (hayat tarzı), davranış tarzı anlamına gelmektedir. Kelimenin kullanımını somuttan soyuta, dilin ilk kaynağı olan tabiat ve eşyadan insanın günlük hayatına, fiil ve davranışlarına taşıdığımız zaman anlam çerçevesi oldukça genişler ve tarîk, şeriat, tarîkat, sebil, sırat, minhâc gibi yol anlamına gelen diğer kelimelerle kıyaslandığında, insan davranışlarıyla olan ilişkisinin daha ağır bastığı görülür.<sup>19</sup> Sünnet kelimesinin kullanımının cahiliye döneminde insan davranışları ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Cahiliye Arapları bu kelimeyle, özellikle babalarından intikal eden ve kendileri için örnek davranış olan örf ve âdetleri kastederlerdi.<sup>20</sup>

“Sünnet” kelimesi Kur’an’da tekil formuyla çeşitli terkiplerde yer almak suretiyle 14 kere kullanılmış (sünnetünâ, sünnetullah, sünnetü men, sünnetü’l-evvelîn), iki yerde de çoğul şekliyle geçmiştir.<sup>21</sup> Hz. Peygamber’in dilinde sünnet, iyi olsun kötü olsun bir işte öncülük etme, çığır açma, başkaları tarafından izlenecek davranışlar sergileme, beyan edip belirleme, yol izleme, izinden gitme, Hz. Peygamber’in kendisinin yaptığı veya belirlediği davranış tarzı anlamına kullanılmaktadır. Hz. Peygamber’e atfedilen sözlerde, onun Kur’an’la Sünnet’ten bir arada bahsettiği, bazen Sünnet yerine Ehl-i Beyt’ten bahsettiği görüldüğü gibi, bazı rivâyetlerde de Rasûlullah’ın ümmetine sadece Kur’an’ı bıraktığı rivâyet edilir.<sup>22</sup> Peygamber’in sünneti veya kısaca “sünnet” tabiri, Hz. Peygamber’in vefatından sonraki ilk otuz yıl içerisinde yalnızca Raşit Halifeler, Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Mesud, Huzeyfe ve Ubey b. Ka’b gibi önde gelen sahabeler tarafından bile çok çeşitli bağlamlarda da olsa birçok defalar kullanılmış, yıllar ilerledikçe kullanım

<sup>18</sup> Geniş değerlendirme için bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yay., Ankara 1993, s. 41-63.

<sup>19</sup> bk. Mehmet Görmez, *a.g.e.*, s. 219-221. “Senne” fiili ve sünnetin anlamları için ayrıca bk. Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I-XV, Beyrut, ty., 13/225-226.

<sup>20</sup> Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V. Yay., Ankara 1999, s. 14.

<sup>21</sup> Bünyamin Erul, *a.g.e.*, s. 14-15.

<sup>22</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Bünyamin Erul, *a.g.e.*, s. 26-28.

artmış ve en azından kavramlaşma sürecinde gerekli alt yapıyı oluşturmuştur. Daha sonra Hz. Aişe, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer gibi genç sahabilerin bu tabiri, daha çok namaz, oruç, hac, kurban, gibi ameli konularla ilgili olarak kullandıkları, bu dönemde “sünnet” kavramının lügavî olmaksızın çok ıstılahî (terminolojik) anlamda kullanılmaya başlandığı görülmektedir.<sup>23</sup> Onların birçok meselede sünnete başvurmaları, onu Kur'an'dan sonra müracaat edilecek bir kaynak olarak kabul etmelerinden dolayıdır.

Sünnetin sözlü formu olarak algılanan, Hz. Peygamber'in sünnetinin ve ilk döneme ait âdet ve uygulamalarının önceleri sözlü, daha sonra (telif ve tedvin dönemiyle beraber) yazılı olarak intikalinde en önemli kaynak ve malzemeyi oluşturan şey **hadisler** olmuştur. Hadis kelimesi, hem “sonradan meydana gelen, yeni ve orijinal olan”; hem de “söz, haber, sözlü ifade” anlamlarına gelir.<sup>24</sup> İslâm öncesi literatürde Sünnet ile hadis kelimeleri arasında oldukça yakın bir ilişki söz konusudur. Her ikisi de yeni ve orijinal bir şeyi ifade ediyorlar. Ancak yaşanan pratikler hakkında **hadis** ve **hâdis**e kelimeleri çok nadir olarak kullanılmaktadır. Hadis daha çok sözlü bir anlatımı ifade ederken, orijinal olmasıyla da kavî, kelâm, lafız kelimelerinden ayrılır. Kur'an indirildiğinde Arap toplumu, hem sünnet kavramını hem de hadis kelimesini terminolojik anlamlarıyla değil, yukarıda çizilen çerçevede biliyor ve kullanıyorlardı.<sup>25</sup> Kur'an'da “hadis” söz anlamına kullanıldığı gibi, Hz. Peygamber'in kendisi de kendi sözleri için hadis kelimesini kullanmış, yine Sahabe de onun sözlü ifadeleri için hadis kelimesini kullanmıştır. Ancak sonraları Hz. Peygamber'in sünnetinin sözlü ifadesi olan hadisler sünnetle özdeşleştirilmiş ve Ehli Hadis'in etkisiyle de çoğunlukla yorumun merkezine alınmıştır.

Sünnetin kavramlaşması sürecinde İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) rolünü de vurgulamak gerekir. İmam Şâfiî'ye kadar, Hz. Peygamber'in sözlerini, yaptığı işleri, Sahabe tarafından yapıp da Hz. Peygamber'in onayladığı veya yasaklamadığı işleri de kapsayacak şekilde muhtevası ve sınırları daha geniş bir şekilde intikal eden sünnet anlayışı, onun elinde yeni bir tanıma kavuşmuştur. Şâfiî'ye göre sünnet sadece Hz. Peygamber'den gelen hadislerle müesses hale gelir. Sahabenin amelinin veya icmanın sünnetin teşekkülünde bir rolü

<sup>23</sup> Bünyamin Erul, *a.g.e.*, s. 75-76; Mehmet Görmez, *a.g.e.*, s. 228-229.

<sup>24</sup> Hadis kelimesi için bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, 2/131-132.

<sup>25</sup> Mehmet Görmez, *a.g.e.*, s. 224-225; Mehmed Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s. 13, 32-34.



yoktur. Şâfiî'ye göre artık sünnet, İslâm toplumunda idealleşmiş tatbikat olmayıp, Hz. Peygamber'in hadislerinin muhteviyatı ile aynıdır.<sup>26</sup> Sünnetin hadislere indirgenmesinde, hadis usûlündeki şekliyle sahih hadis tanımının formüle edilmesinde, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde yazdıklarının büyük etkisi gözükmektedir. Özellikle daha sonraki tanımların da Şâfiî'nin şartlarına paralel olarak çok büyük ölçüde isnada dayanmaları, isnad merkezli olmaları, metin tenkidine çok az yer vermeleri, hadis usûlcülerinin Şâfiî'den ne ölçüde etkilendiklerini gözler önüne sermektedir. Daha sonra bu alanda eser verenlerin hemen hepsinin istisnasız Şâfiî mezhebinden olmaları, İmam Şâfiî ile onlar arasındaki bağlantıyı ortaya koyar.<sup>27</sup> İlk dönemde olmadığı halde sünnetin daha sonraları bu şekilde kavramlaştırılarak hadislerle özdeşleştirilmesinin ve konulara hadis merkezli bir yaklaşımın sergilenmesinin; hadislerin tetkikinde isnada gerekli ağırlık verildiği halde aynı ihtimamın hadislerin metnini değerlendirme konusunda yeterince gösterilmemesinin, pratikte Kur'an'ın hadislere göre tâlî bir duruma düşürülerek te'vil edilmesine yol açtığı söylenebilir. Çoğu defa parçacı ve geleneklerin ağır bastığı bir dinî düşüncenin teşekkülünde önemli bir rol icra ettiği söylenebilir.

Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında filolojik çalışmaların etkisine de vurgu yapmak gerekir. Hz. Peygamber ve Sahabe ile başlayan Kur'an kelimelerini açıklama işi Emevilerle devam etmiş, Abbâsiler döneminde lügat ve kıraat üzerine yapılan çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. Bu bağlamda dil, belâgat ve kıraat alanlarında önemli eserler verilmiş, Kur'an'a filolojik açıdan yaklaşan çalışmalar ortaya çıkmıştır. Ancak Kur'ânî lafızların âyet bütünlüğü içerisinde ele alınmasına rağmen Kur'an bütünlüğü içerisinde ele alınmaması, cahiliye dönemi şiirlerinden referans verilirken kavramların Kur'an semantiği içerisinde kazandığı zengin anlamların ve Kur'ânî kavramların birbiriyle oluşturduğu anlam örgüsünün ihmal edilmesi, bu yaklaşımın zaaf noktalarından birisini oluşturmuştur.<sup>28</sup> Ayrıca tedrici olarak söz formunda gelen Kur'an'ın yazılı metin hale getirilmesinin yanında, müslümanların kültürel, sosyal, politik ve diğer alanlarda içerisine girip adapte oldukları hızlı değişim süreci, Kur'an tefsirinde lafızcılığı öne çıkarmış, toplumsal

<sup>26</sup> Bkz Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1964, s. 58-60; Hâbil Nazlıgöl, *İmam Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1993, s. 77-80; Mehmet Emin Özafşar, *a.g.e.*, s. 81-100.

<sup>27</sup> M. Hayri Kirbaşoğlu, "İslâmî İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât*, Cilt: 2, Sayı: 1, Ocak-Mart 1999, s. 23-24.

<sup>28</sup> Geniş değerlendirme için bk. *Celal Kırcı, a.g.e.*, s. 175-177.

değişimde tedriciliğin görülmemesine veya nesh mantığında olduğu gibi yanlış algılanmasına neden olmuş, vahyin tarih ve olgularla bağlantılı olarak dinamik algılanması yerine lafızcı, parçacı ve statik bir algılama tarzına yol açmıştır.

Birtakım önermelerden hareketle “şeyler hem siyah hem beyaz olamazlar (hem iyi hem de kötü, hem çirkin hem de güzel olamazlar)” şeklinde Aristo mantığı olarak nitelenen mantık yöntemini esas alan<sup>29</sup> düşünce tarzı, doğal bir mantık tezahürü olarak ta başlangıçtan beri müslüman aydınların düşünce yönteminde belirleyici olmuştur. Abbâsiler döneminde gerçekleştirilen felsefe ve mantık alanındaki tercüme faaliyetlerinin, bu mantığın İslâm dünyasında iyice yerleşmesinde, yorum ve ictihad mantığının oluşmasında önemli rol oynadığı bilinen bir durumdur. İslâm ilim adamlarının felsefeye olan ilgi ve tutumları farklı derecelerde olmuşsa da, özellikle Aristo mantığının önemli derecede etkisi altında kaldıkları bir vakıdır. Mehmet Bayraktar'ın ifade ettiği gibi “İslâm Mantığı” tabiri kendisine has bir özelliği ve tarihi gelişimi bulunan bir mantık geleneğini ifade etmesine<sup>30</sup> rağmen, İslâm dünyasında sistematik mantık çalışmaları Aristo'nun eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle başlamıştır. Gerek Batıda ve gerekse İslâm dünyasında asırlar boyu hâkim olan, okul ve medreselerde okutulan mantık Aristo mantığı olmuştur.<sup>31</sup> Bu mantığın kategorik düşünce tarzı açısından önemini kabul etmekle beraber, gerçek dünyada olguların değişik boyutlarıyla kavranılıp analiz edilmesinde yetersiz kaldığı, analitik düşünceyi bloke ettiği de kabul edilmelidir.

Bu mantık sistemi içerisinde söz konusu olan şey akıl doğruluğudur. Akıl doğruluğu kendisini akıl yürütmede gösterir. Akıl yürütmede öncüller arasında tutarlılık olursa, ulaşılan sonuç mantık ilkelerine uygunluk açısından “doğru” olarak nitelendirilir. Ancak önermeler yanlış bilgi üzerine kurgulanarak da doğru akıl yürütme yapılabilir. Yani akıl doğruluğu ile bilgi doğruluğunun birbirinden farklı şeyler olduğunun bilinmesi gerekir. Bilgi (olgu) doğruluğunda ulaşılan hükümle onun ifade ettiği obje arasında uygunluk söz konusudur. Ancak bilgi ile onun ifade ettiği obje arasındaki uygunluğun nasıl kontrol edileceği, nesneyi olduğu gibi mi yoksa farklı mı

<sup>29</sup> bk. Alev Alatl, *Aklın Yolu da Bir Değildir*, Ankara 2009, s. 137.

<sup>30</sup> bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 2-3.

<sup>31</sup> bk. İsmail Köz, “Mantık Kelâm İlişkisi”, *Kelâm Öğretimi Sempozyumu*, Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008, Kelâm, A. Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 2008, s. 82.

bildiğimiz felsefi bir tartışma konusudur.<sup>32</sup> Mantık kurallarına uygun olarak anlamlı olan her önerme doğru da yanlış da olabilir. Doğruluk veya yanlışlık, önermenin üzerine oturduğu realiteye uygunluğuyla veya uygun olmaması ile ilgilidir.<sup>33</sup>

Kategorik düşünce tarzını öne çıkaran söz konusu mantık sisteminin teorik düzeyde tutarlı gözükmekle beraber hayatın çok boyutlu gerçekleri karşısında tutarsız olabildiği bir vakıadır. Belirli bir önermeden ve sistemattikten hareketle ulaşılan bir sonucun söz konusu önerme ve sistem açısından geçerli olması, aynı zamanda onun doğru olacağı anlamına da gelmez. Çünkü hayatın gerçekleri saf siyah veya saf beyaz olmanın ötesinde çoğu defa gridir. Bu mantığın etkileri kelâm, fıkıh ve tefsir gibi Kur'an'dan çıkarılan disiplinler üzerinde görülmektedir. Örneğin Kur'an'da Yaratan-yaratılan arasındaki ilişkilere dair verilen bilgilerin kelâm ilmi adı altında sistemleştirilmesinde, bu ilişkilerin boyut ve sınırlarının tespit ve açıklanmasında analitik düşünce tarzından çok kategorik düşünce tarzının esas alınması, gerçeğin bütünlük içerisinde kavranılmasını engellemiştir. Özellikle Allah'ın iradesi ve kulun iradesi konusu ele alınırken bir fırka belirli bir prensipten/ önermeden hareketle diğerini dışlarken, diğeri bunun tam tersini ortaya koymuştur. Bir fırka Allah'ın külli irade ve programını esas alıp onu genelleştirirken insanın bu program içerisindeki işlevselliğini ya ihmal etmiş veya da gereken ağırlığı vermemiş, bir diğeri de insanın irade ve işlevselliğini esas alarak külli programı görmezlikten gelmiştir.

Müslüman ilim adamlarının ve kelâm ekollerinin “iman” kavramına yaklaşımları ve kavrama getirdikleri tanımlamalar, “bir şey ya siyah ya da beyaz olabilir” şeklinde ifade edilerek üçüncü şıkkı dışarıda bırakan klasik mantık tarzının çok boyutlu gerçeğin bütün boyutlarıyla algılanmasındaki yetersizliğini göstermek açısından önemlidir. Bu konuda ekoller arasında ortaya çıkan ihtilaf ve tartışmanın nirengi noktasını, imanın sadece kalbî bir tasdikten ibaret olup olmadığı; amelin imandan bir cüz olup olmadığı konusu oluşturmaktadır. Hadisçilerin çoğunluğuna, Mu'tezile ve Haricilere göre iman, dinen inanılması gereken şeylere kalbî tasdikle beraber onu dille ikrar etmeyi ve gereği ile amel etmeyi gerektirirken, Ehl-i sünnet adı verilen kelâm ekolüne göre imanın aslı sadece kalbî tasdikten ibaret olmaktadır.<sup>34</sup> Her

<sup>32</sup> İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 24-26.

<sup>33</sup> bk. İbrahim Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>34</sup> bk. Ebû Mansûr, Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2002, s. 487-495; Ebû Mânşûr Muhammed b.

ekol, parçacı bir yaklaşımla nasslara yönelerek kendi görüşlerini destekleyen âyet ve hadisleri delil getirme yönüne gitmişlerdir. Kur'an'da iman olgusunu dille ikrardan öte kalbe nisbet eden,<sup>35</sup> amelde kusur işleyen müminlerden imanı nefyetmeyen âyetler<sup>36</sup> bulmak mümkün olduğu kadar ahlâkî erdemleri ve salih amelleri iman ve takvanın kapsamında ifade eden âyet ve hadisleri de bulmak mümkündür.<sup>37</sup> Konuya iman-insan ilişkisi açısından yaklaşıldığında, doğruluğuna iman edilen şeylerin, insanoğlunun sahip olduğu doktrinsel prensiplerin onun irade, düşünce ve eylemlerine yön verip kişiliğini oluşturduğu, insanın eylemlerinin onun düşünce şeklinden ve dünya görüşünden bağımsız olmadığı bilinen bir durumdur. Ancak imtihan için yaratılan insanoğlu, onu iman ettiği şeylere mugayir bir şekilde davranmaya sevk edecek bir nefsi yapıya, birtakım zaafllara, şeytanın ifsadına, farklı dünya görüşü ve kültürlerin etkilerine de muhatap olan bir varlıktır. Kanaatimize göre, klasik mantık yöntemi ile yaklaşarak problemi çözmek mümkün görünmemektedir. Yani buna göre amel hem imandan bir parçadır, hem de imandan bir parça değildir. İman olgusu Kur'an semantiği ve insanın şahsiyet bütünlüğü çerçevesi içerisinde ele alındığında, amel imanın bir cüzü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kalbi tasdik ve teslimiyet şeklinde tezahür eden iman olgusunun özü, insan zaaf ve hataları, kişiliğe etki eden farklı faktörler ve kişilik parçalanması, inkar etmedikçe İslâm'a mugayir davranışlar sergileyenlerden kimselerden imanın nefyedilmemesi itibara alındığında ise, amel imanın bir cüzü değilmiş gibi gözükmemektedir. Kanaatimize bu konuda kelâmcıları mantıki ikileme ve tıkanmaya götüren şey, onların salt iman olgusu ile mümini, İslâm'la müslüman'ı özdeşleştirme hatasına düşmüş olmalarıdır. Halbuki aralarında çok yakın ve kuvvetli bir ilişki olmakla beraber, söz konusu kavramlar semantik açıdan birbirinden farklı şeylerdir.

Hüseyin Atay'ın da ifade ettiği gibi İslâm dünyasında fıkıhçılar başta olmak üzere mantıki yönden iki eğilim öne çıkmıştır. Tümevarım ve tümden-

---

Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, nşr. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Müessesetu'r-Risâle, I-V, Lübnan 2004, 1/14-15.

<sup>35</sup> Örneğin bk. Bakara, 2/8-10; Mâide, 5/41; Tevbe, 9/56; Nahl, 16/106; Hucurât, 49/14.

<sup>36</sup> Örneğin bk. Tevbe, 9/38-39; Hucurât, 49/9-13; Enam, 6/82; Hadîd, 57/16; Sâf, 61/2-3.

<sup>37</sup> Örneğin bk. Bakara, 2/2-5, 177, 278; Nisâ, 4/76-77; Enfâl, 8/ 2-4, 74; Tevbe, 9/ 71; Nûr, 24/ 62; Ahzâb, 33/35; Hucurât, 49/15; Mumtehine, 60/11; Buhârî, İman, 3-7; Müslim, İman, 57-58.

gelim. Tümevarım yönteminde problemler ve olgular teker teker ele alınıp incelenir, gözlemlenip tecrübe edilir. Sonuçta hükümlerin ortak niteliği ve nedeni tespit edilerek bir ortak prensibe ulaşılır. Böyle ulaşılan bir kuralın fertlere, cüz'î olaylara ve bireysel eylemlere daha isabetli şekilde uygulama imkanı olur.<sup>38</sup> Tümdengelimde ise önce bir kural ve hüküm konulup sonra o hüküm, kuralın altına giren fertlere, tikel nesnelere ve olaylara uygulanır. Ama bunu yaparken fertleri ve olayları ayrı ayrı inceleyip hangi yönden söz konusu kuralın altına gireceklerini veya girmeyeceklerini iyi tespit etmek gerekir. Bu yapılmadığında ben yaptım oldu mantığı ile hareket edildiğinde baskıcı ve dayatmacı bir yapı oluşur.<sup>39</sup> Ancak çoğu tümevarım ve tümdengelim yöntemleri yanlış bir şekilde uygulanılarak bir olay hakkındaki herhangi bir âyet, hadis veya rivâyet genelleştirilmiş, ondan elde edilen hüküm genel bir kural olarak her şeye uygulanma yönüne gidilmiştir.<sup>40</sup> Birçok rivâyet ve dirâyet tefsirinde, özellikle müslüman-gayr-i Müslim ilişkilerinin tanzimi gibi müşkil konularda bu yaklaşımın örneklerini görmek mümkündür. Söz konusu mantık anlayışı içerisinde ara renklere, tonlara ve nüanslara yer olmayıp, tümevarımcı veya tümdengelimci bir genelleme yoluyla bir durumu diğer bir duruma katıp onun içerisinde asimle etme, tek tipe irca etme geçerli kural haline gelmiştir.

Bu gayeye hizmet eden bir yöntem olarak müslüman düşünürlerin mantık altyapısını oluşturan cedel (diyalektik) mantığının da büyük ölçüde Yunan felsefesinin etkisiyle oluştuğu ifade edilmektedir.<sup>41</sup> Diyalektik/cedelci tartışma yöntemi, düşünce alanında siyasi iradenin de desteğini alarak farklı fikirleri ve çok sesliliği mahkûm etmiş, kelâm ve tefsir alanında telif edilen birçok klasik esere damgasını vurmuştur. Bu bağlamda Mahmut Kaya'nın, bir problem veya önerme hakkında ortaya atılan bütün ihtimallerin birer birer ele alınarak cedel mantığı ile irdelenip tüketilmesiyle ayrıntılar üzerinde sürüp giden kısır bir diyalektiğin araştırmacıları asıl konudan uzaklaştırmış olmasının İslâm toplumunda ilim ve fikir hayatının gelişmesini engelleyen önemli bir faktör olduğuna vurgu yapması anlamlıdır. Bu yöntem onun tespit ettiği kadarıyla özellikle Fahreddin Râzî'nin tefsirinde ve onun etki-

<sup>38</sup> bk. Hüseyin Atay, "İslâm Hukuk Felsefesi Usûlü'l-Fıkh İlmi", *Kelâm Öğretimi Sempozyumu*, Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008, Kelâm, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay, Ankara 2008, s. 37.

<sup>39</sup> Hüseyin Atay, a.g.m., s. 38.

<sup>40</sup> bk. Hüseyin Atay, a.g.m., s. 37.

<sup>41</sup> Bu konuda bir değerlendirme için bk. Alev Alatlı, *a.g.e.*, s. 50-65,137-139.

sinde kalan Adududdin el-İcî'nin (v. 1355) *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde tezahür etmektedir.<sup>42</sup>

Bir tefsir ve fıkıh usûlü kuralı olarak benimsenen “*sebeplerin hususiliğine değil, lafzın umumuna itibar edileceği*”<sup>43</sup> prensibi tümevarımcılığın, çok yönlü olay ve olguları tek tipe indirgemenin, benzerlikler yanında farklılıkları hesaba katmamanın bir formülü olmuştur. Söz konusu formül ahlâkî hükümlere, helal ve haramlara uygulandığında tutarlı olsa bile, savaş gibi belirli olaylar, şartlı ve sınırlı durumlarla bağlantılı olarak indirilen âyetlere uygulandığında durum ne olur? Örneğin “*Onları (müşrikleri) bulduğunuz yerde öldürün ve sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne öldürmeden daha beterdir. Onlar Mescid-i Haram'ın yanında savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar sizinle savaşsalar siz de onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir. Şâyet vazgeçerlerse (harbe son verilerse) Allah bağışlayandır, esirgeyendir. Fitne kalmayınca ve din Allah'ın oluncaya kadar onlarla harp edin. Şâyet son verilerse zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur*”<sup>44</sup> âyetlerinde geçen “*Onları bulduğunuz yerde öldürün*” ifadesi ve yine benzer bağlamda Tevbe sûresinde geçmekte “*Haram aylar çıkınca müşrikleri gördüğünüz yerde öldürün...*”<sup>45</sup> ifadesi rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde âyetlerin siyak ve sibakından koparılarak, âyetlerin inmesine neden olan özel durumlardan ve olgulardan kopartılarak müslüman gayr-i Müslim ilişkilerinde geçerli, barışa ve dinde zorlama olmadığına dair âyetleri de nesh eden genel prensip olarak algılanıp yorumlanmıştır. Söz konusu yorumlarda İbn Ömer'e atfedilen “*Rasulullah buyurdu ki: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehâdet edinceye, namazı kılincaya ve zekatı verinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunu yaptıkları takdirde İslâm hakkı müstesna kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. Hesapları ise Allah'a aittir.*” hadisi<sup>46</sup> merkezî bir konuma sahip gözükmektedir. Tefsir kitaplarında ilgili âyetlere lafzî yaklaşım, âyetlerin indiği bağlam ve özel durumlar yeterince nazar-ı dikkate alınıp analiz edilmemiş, “fitne” kavramına şirk veya küfür anlamı verilmiş, “dinin Allah'ın olması” ifadesi ise müslümanların inisiyatif kuracağı bir dünyada

<sup>42</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Mahmut Kaya, “İbn Rüşd Sonrası İslâm Felsefesinin Durumu” (Yayınlanmamış Tebliğ), *Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu*, 9-11 Ekim 2008, Sivas, s. 3-4.

<sup>43</sup> bk. Abdurrahman b. Nasır es-Sâdi, *el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru's-Samey'î, Suudi Arabistan 1999, s. 10-12.

<sup>44</sup> Bakara, 2/191-193.

<sup>45</sup> Tevbe, 9/5.

<sup>46</sup> Buhârî, İman, 17; Müslim, İman, 32, 36; Ebû Dâvûd, Zekât, 1; Nesâî, Zekat, 3.

hukukun, barış, huzur ve güvenin egemen olması şeklinde değil de herkesin (özellikle müşriklerin) zorla müslüman edilmesi şeklinde anlaşılmıştır.<sup>47</sup> Savaş ve barışa, müslüman olmayanlarla ilişkilere dair âyetler, müslüman-gayr-i Müslim ilişkilerinin vahyin insan fıtratı ile bütünleşen ruhuna uygun olarak anlaşılıp yorumlanmasında müfessirlerin en önemli tıkanma noktalardan birini oluşturmuştur. Sâbü'nî'nin, "**Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık onun Allah indinde bir itibarı yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır...**" mealindeki âyeti<sup>48</sup> yorumlarken, aşırı bir genelleme ile bütün Ehl-i Kitap mensuplarını aynı kategoriye koyması, gerçek anlamda onlarla hiçbir şekilde dostluk veya arkadaşlık kurulamayacağını, sevgi ile yaklaşılamayacağını, hatta zorunlu durumlar haricinde onlardan yardım beklemenin ve onları müminlerin işlerinde istihdam etmenin bile caiz olmayacağını ifade etmesi<sup>49</sup> aynı mantığın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Böyle bir sonuca gidilirken, Ehl-i Kitap'ın hepsinin aynı olmadıklarına, onların arasında da Allah'ın âyetlerini okuyup Allah'a secde eden, iyiliği emredip kötülükten sakındıranların, müminlere sevgi besleyenlerin bulunduğu,<sup>50</sup> din hususunda müslümanlarla savaşmadıkça ve onları yurtlarından çıkarmadıkları müddetçe Allah'ın müminleri bu kimselere karşı iyilik ve adaletle muamele etmekten nehyetmediğine,<sup>51</sup> müslüman erkeklerin iffetli oldukları takdirde Ehl-i Kitap'ın kadınlarıyla evlenebileceklerine<sup>52</sup> dair âyetler neredeyse hiç görül-

<sup>47</sup> Örneğin bk. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl* (nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve arkadaşları) I-VIII, Dâru Taybe, Riyad 1993, 1/213-214, 314; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1994, 1/238, 385; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne* (nşr. Fâtûma Yûsuf el-Haymî), I-V, Resalah Publishers, Lübnan 2004, 1/215-216; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf `an Hakâiki't-Tenzîl* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid), I-V, Riyad 1998, 1/396-397, 487; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, 6/110-114; Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-II, Dersaadet, İstanbul, ty., 1/108-109, 135; Muhammed Cemâlüddin el-Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-XVII, Dâru İhyâi'l-Kutubî'l-Arabiyye, Kahire, ty., 2/476-477; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Azim Dağıtım, İstanbul, ty., 2/34-37.

<sup>48</sup> Âl-i İmrân, 3/28.

<sup>49</sup> bk. Muhammed Ali es-Sâbü'nî, *Revâi'u'l-Beyân Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, I-II, Dersaadet, İstanbul, ty., 1/399-404.

<sup>50</sup> Âl-i İmrân, 3/113-115; Mâide, 5/82-86.

<sup>51</sup> Mümtehine, 60/8-9.

<sup>52</sup> Mâide, 5/5.

memiştir.

Gelenekten ve belirli bir mantık çerçevesi içerisinde ayetlere lafzî ve parçacı yaklaşıırken, yorumda ortaya çıkan çelişkilerin giderilmesinde “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılması” şeklinde tarif edilen nesh formülü yardımı yetiştirilmiştir. Maalesef, tümevarımcı veya tüm-dengelimci bir yaklaşımla aralarında benzerlik olmasına rağmen her biri birbirinden farklı boyutlara ve nüanslara sahip olgular ve durumlarla ilgili âyetler yeterince analiz edilmemiş, birbirleriyle karşı karşıya getirilmiş, varlığı kabul edilen çelişkilerin giderilmesi için de klasik nesh teorisine konu haline getirilmiştir. Nesh görüşünün ikame edilmesinde Kur’an’ın muhkem kılındığını,<sup>53</sup> önünden ve arkasından batılın gelmeyeceğini,<sup>54</sup> şayet Kur’an Allah’tan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı onda birçok ihtilafın bulunacağını<sup>55</sup> ifade eden âyetler değerlendirme dışı bırakılırken, “**Biz hangi âyeti nesheder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya benzerini getiririz, Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir**” mealindeki âyetin<sup>56</sup> nüzül sebebi olarak zikredilen, esbâbu’n-nüzûl’e ve tefsire dair kitaplarda yer almasına rağmen mesnedi ve kaynağı belli olmayan bir rivâyete itibar edilmiştir. İfade değişiklikleriyle gelen söz konusu rivâyete göre güya yahudiler veya müşrikler: “Muhammed’i görmüyor musunuz? (önce) ashâbına bir şeyi emrediyor, sonra onu nehyedip onun hilafına bir şeyi emrediyor; bugün bir şey diyor, yarın o dediği sözden geri dönüyor” demişler, bunun üzerine de yukarıdaki âyet nâzil olmuştur. Garip olan şey, Hz. Peygamber’in söz ve işlerinde tutarsızlık olduğunu iddia eden bu rivâyetin neredeyse birçok tefsir kitaplarında eleştiriye konu olmaksızın yer bulması,<sup>57</sup> sahih kabul edilerek klasik nesh teorisıyla cevap vermeye çalışılmasıdır. İçki (şarap) hakkında tedricî bir şekilde gelerek birbirini nakzetmek yerine aslında birbirini teyit eden âyetlerin neshe konu haline getirilmesi;<sup>58</sup> Enfâl sûresinde müminleri cihada teşvik eden, olguyla bağlantılı olarak sabırlı olduklarında yirmi mümin neferin iki yüz kişiye galip gele-

<sup>53</sup> Hüd, 11/1.

<sup>54</sup> Fussilet, 41/42.

<sup>55</sup> Nisâ, 4/82.

<sup>56</sup> Bakara, 2/106.

<sup>57</sup> Bu rivâyetin tefsir kitaplarında geçtiği yerler için örneğin bk. Begavî, *a.g.e.*, 1/133; Zemahşeri, *a.g.e.*, 1/308-309; Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.*, 1/80; Fahreddin Râzî, *a.g.e.*, 3/204-205; Kâsımî, *a.g.e.*, 2/218-219.

<sup>58</sup> Bu konunun geniş değerlendirilmesi için bk. Talip Özdeş, *Kur’an ve Nesh Problemi*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 56-58.



ceğini, zaaf olduğunda ise yüz müminin iki yüz kişiye galip geleceğini ifade eden iki âyetin<sup>59</sup> fikhî hüküm (dinî yasa) koyan âyetler olarak okunup aralarında çelişki olduğunun varsayılması, sonra da varsayılan çelişkinin nesh formülü ile giderilmeye çalışılması<sup>60</sup> buraya kadar ifade ettiğimiz yorum mantığının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Yukarıda işaret edilen faktörlerin yanında, sosyo-kültürel yönden erkek egemenliğini esas alan ataerkil zihniyetin de yorumunda etkin olduğu âyetler vardır. Arapçanın, dolayısı ile Kur'an dilinin (müzekker-müennes olarak) cinsiyetli bir yapıya sahip olması, cinsiyetle bağlantılı âyetlerin söz konusu zihniyet doğrultusunda yorumlanmasına zemin hazırlamıştır. Arap dilinin cinsiyetli olmasının bir özelliği olarak erkek ve kadınların müşterek bulunduğu bir topluluğa hitap edildiğinde, hitapta yer alan fiiller ve zamirler müzekker (erkek) olmasına rağmen prensip olarak kadınların da söz konusu hitabın kapsamı içerisine girdikleri malumdur.

Yani hitabın kadınları dışarıda bırakacak şekilde sırf erkeklere olduğuna dair ayrıca bir karine (işaret, delil) yoksa; yani hitapta erkek zamir kullanılmasına rağmen hitap umumi ise, o zaman o hitap erkek ve kadınları beraberce kapsayacak şekilde geneledir.<sup>61</sup> Kur'an'da bu kullanıma dair birçok örnekler bulmak mümkündür. Nitekim Ahzâb sûresinin 35. âyetinin, bir kadının (Ummu İmârâ el-Ensârî) veya bir grup kadının Hz. Peygamber'e gelerek şikâyet eder bir üslupla Kur'an'da her şeyin erkekler için olduğunu, hitapların birçoğunda kadınların açıkça zikredilmediğini gördüklerini söylemeleri üzerine onlara cevap olarak nâzil olduğu bildirilmektedir.<sup>62</sup> Cinsiyetle bağlantılı âyetlerin tefsirinde Arap dili ile ilgili bu önemli noktanın gözden kaçırılması, erkeklerle kadınlar arasında ayrımcılık yapılmasına neden olmuştur. Kur'an ilimleri sahasında birçok âlim, kadınların Kur'an'ın genel hitabı içerisine girip girmedikleri konusunda ihtilaf etmişler, hitabın "Ey insanlar!" şeklinde geldiği yerlerde kadınların da hitaba dahil olduklarını kabul ettikleri halde, hitap çoğul ve müzekker olarak gelmesine rağmen

<sup>59</sup> Enfâl, 8/65-66.

<sup>60</sup> Örneğin bk. Begavî, *a.g.e.*, 3/375; Zemahşerî, *a.g.e.*, 2/598; Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.*, 1/390; Fahreddin Râzî, *a.g.e.*, 3/208. Geniş değerlendirme için bk. Talip Özdeş, *a.g.e.*, s. 59-60.

<sup>61</sup> bk. Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî, *el-Müzekker ve'l-Müennes* (nşr. İzzet Hasan), Beyrut ty., s. 37-88.

<sup>62</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl* (Celâleyn tefsirine haşiye olarak), I-II, Kahire ty., 2/68-69.

kadınların da hitabın kapsamı içerisinde olduklarını gösteren ayrıca bir karine bulunmadıkça onların hitabın kapsamına dahil olamayacakları şeklinde bir kanaati benimsemişlerdir. Halbuki kadınların hitaba dahil olmaması için ayrıca bir karine arayacak yerde, tersinden hareket ederek onların da hitaba dahil olmaları için ayrıca bir karine aramışlardır. Aynı şekilde fıkıh usulünde çalışmakta olan ilim adamları da, içerisinde “*insanlar*”, “*kavim*” gibi genel kavramların geçtiği âyetlerin kapsamına kadınları dahil ettikleri halde, çoğul müzekker hitaplarda ayrıca bir karine olmadıkça tağlib’e (Arap dilinin müzekker-müennesle ilgili kadınların da genel hitaba dahil edilmelerini gerektiren kurala) karşı çıkmışlardır.<sup>63</sup>

Meselâ vadeli borçlanmaların yazılması konusunda iki erkek bulunmadığında bir erkek yerine iki kadın şahit getirilmesi hakkındaki âyetin<sup>64</sup> hükümünün, fıkıh ve tefsir kitaplarında tümevarımcı zihniyetle Kur’an’da geçmekte olan şahitlikle ilgili bütün durumlara uygulamaya götüreceği şekilde yorumlanması bu noktaya bağlantılıdır. Halbuki vadeli borçların yazılması konusundaki âyette kadınların o günkü Arap toplumu içerisindeki konumlarıyla ve ticarî konulardaki tecrübelerinin azlığı ile bağlantılı olduğu anlaşılan bir erkek şahit yerine iki kadın şahit istenmesi durumu, şahitlikle ilgili Kur’an’ın diğer âyetlerinde<sup>65</sup> zikre konu olmamış, herhangi bir ayırım yapmaksızın erkekleri ve kadınları kapsayacak şekilde genel bir hitap kullanılmıştır.<sup>66</sup>

Yorumda ataerkil zihniyetin etkisini, “Allah’ın bir kısmını diğerlerine (verdiği şeylerle) üstün kılmasıyla ve erkeklerin mallarından harcamaları sebebiyle erkekler kadınlar üzerine kavvâmdırlar...” mealindeki âyetin<sup>67</sup> tefsirlerinde görmek mümkündür. Birçok müfessir erkeklerin kadınlar üzerinde kavvâm olmaları konusunu cinsiyet faktörüne dayalı mutlak bir üstünlük, fikhî bir hüküm olarak yorumlamışlar, erkeklerin akıl ve din bakımından; cihad, imamet, Cuma namazı, şahitlik, evlilik, boşanma, miras yönlerinden daha üstün olduklarını, kadınlar üzerinde yönetici olduklarını

<sup>63</sup> Hibe Rauf İzzet, *el-Mer’etu ve’l-Amelu’s-Siyâsi- Ru’ye İslâmiyye*, el-Ma’hedu’l-Âlemi li’l-Fikri’l-İslâmî, U.S.A., 1995, s. 59-60.

<sup>64</sup> Bakara, 2/282.

<sup>65</sup> Nisâ, 4/15; Mâide, 5/106; Nûr, 24/4; Talak, 65/2.

<sup>66</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Talip Özdeş, *Kur’an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 169-176.

<sup>67</sup> Nisâ, 4/34.

ifade ederek<sup>68</sup> kadınları sosyal hayattan ve yönetimden büyük ölçüde dışlama yoluna gitmişlerdir. İbn Kesîr'in Bakara sûresi 228. âyette geçmekte olan "...Ancak erkekler için kadınlar üzerinde bir derece vardır." ifadesine getirdiği açıklamalar, müfessirin yaşadığı dönemde kadın konusunda toplumda yaygın olan temel mantığı yakalama açısından önemli ipuçları sunuyor. İbn Kesîr'e göre söz konusu derece, erkeklerin kadınlardan fazilet, yaratılış, ahlâk, mertebe, mali harcama, maslahatları yerine getirme yönleriyle üstün olmalarını, dünya ve ahirette fazilet yönünden üstün kılınmalarını ifade etmektedir.<sup>69</sup> Yani kuvvetin, çalışmanın, silah kuşanma ve mallardan harcamanın kriter olarak kabul edilmesi yanında erkeklerin fazilet, ahlâk ve mertebe yönünden de kadınlardan üstün olarak telakki edilmeleri, ilk döneme ait rivâyet tefsirlerinde bile görülmeyen gelenekçi ve ataerkil bir zihniyete oturmaktadır. Zemahşeri ve Fahreddin Râzî gibi akla önem veren müfessirler tarafından bile bir çoğu kültüre, âdetlere ve sosyal şartlara göre şekillenen durum ve farklılıkların farklı cinsler arasında mutlak bir üstünlük olarak sunulması, daha önceki açıklama ve yorumların sorgulanmaksızın tekrar edilmesi, geleneksel yorumun ilim çevrelerinde ne kadar güçlü bir etkiye sahip olduğunu gösterir.<sup>70</sup>

Sonuç olarak, zaman içerisinde Kur'an'ın yorumunda ve dinî düşüncenin oluşumunda etkili olan sosyo-kültürel vb. faktörlerin yanında hadis ve rivâyetlerin, fıkıh, tefsir, lügat, felsefe, mantık, kelâm ve tasavvuf gibi bilim ve disiplinlerin merkezî konuma getirilerek birçok tefsir yorumlarında Kur'an'ın önüne geçirildiğine şahit olmaktayız. Söz konusu yorumlarda bu disiplinler aracılığı ile Kur'an'a yaklaşım yapılırken âyetlere lafızcı ve parçacı (atomik) bir yöntemle yaklaşılmış, âyetlerin bağlantılı olduğu sebep ve olgular yeterince analiz edilmemiş, her meslek sahibi ve ekol kendince önemli gördüğü âyetleri esas alarak sistemini kurmuştur. Hadis ve rivâyetler Kur'an ve sünnetin ruhundan hareketle bütünlük içerisinde değerlendirilmek yerine, oluşturulan sistemi ve ortaya çıkan yorumu destekleme amacına matuf olarak kullanılmıştır. Muttali olduğumuz kadarıyla, rivâyet ve dirâyet tefsirleri adını verdiğimiz eserler, sûre ve âyetlerin tefsirinde farklı derecelerde tatminkar yorumlar getirirken, özellikle anlaşılması problemlî diğer

<sup>68</sup> Örneğin bk. Begavî, *age.*, C. II, s. 207; İbn Atiyye el-Endülûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, I-IV, Beyrut 1993, 2/47

<sup>69</sup> bk. İbn Kesîr, *age.*, 1/336.

<sup>70</sup> bk. Zemahşeri, *age.*, 2/67-68; Fahreddin Râzî, *age.*, 5/71-72; Kâdî Beyzâvî, *age.*, 1/213; Elmalılı Hamdi Yazır, *age.*, 2/556-557.

birçok âyetin açıklanmasında genelde bu durumlardan yeteri kadar nasibini almıştır. Bu durumun, bugün Kur'an'ı ve İslâm'ı anlama noktasında yaşanan birçok teorik ve pratik probleme kaynak oluşturduğunu söylemek yanlış bir iddia olmaz.

Kur'an'ın nüzûl asrından sonra teşekkül eden bilim ve disiplinlerin, oluşan dinî geleneğin İslâm biliminin, kültür ve medeniyetinin oluşumuna yaptığı büyük katkıyı inkâr etmek mümkün değildir. Din sadece ilahi vahyin topluma iletilip anlaşılmasından ibaret değildir. Din, ilahi vahyin kendisine özgü bir kültür dünyasını inşa etmesiyle, inananların olguları, hayatı ve olayları anlamlandıracakları zihin kodlarını oluşturmasıyla gerçekleşen bir vakiadır. Dolayısıyla, uzun bir tarih diliminde ortaya çıkan tecrübe birikimi, oluşturulan kültür ve gelenekler büyük ölçüde üzerinde yürüyeceğimiz zemini oluşturmaktadır. Problem olan şey, bin yılın üzerindeki bir zaman diliminde ortaya çıkan İslâmî bilim ve disiplinlerin, kültür ve geleneğin kendisi değil, onların tarihselci bir bakış açısı ve modernitenin etkisiyle peşinen reddedilmesi, veya da mutlaklaştırılıp dondurularak bir şekilde vahyî bilginin önüne geçirilmesi, üzerinde gerekli düşünme, analiz ve değerlendirme faaliyeti yapılmaksızın tekrar edilmesidir. Halbuki gelenek ve kültürün sağlıklı şekilde geliştirilip zenginleştirilmesi ve yeni filizlerin oluşumu için budamaya ihtiyaç vardır. Ancak yanlış bir budama da ağacın kurumasına neden olabilir.